

Authentizität (Identität, Ownership, Kultur, Tradition)

»Authentizität läuft auf allen Kanälen [...] Das Kino verkündet in jedem zweiten Voroder Abspann, dass das Gezeigte auf einer »wahren Geschichte« beruhe [...] An allen Ecken werden dem Publikum die Lockstoffe der »Echtheit« unter die Nase gerieben, auf dass es sich an der Illusion von empathischem Miterleben und direktem Dabeisein berauschen möge.«¹

»The Black communities [...] mobilized themselves to set up different cultural [...] projects. [...] the focal point was their curiosity about traditional African cultures and ancient Egyptian cultural and moral values. [...] Western culture continues to renew and enrich itself through the high value placed on antique art and artefacts, particularly Egyptian art. Why is there resentment and great concern when diaspora Africans recognize the value of African antiquity?«²

1. Authentizität hat Konjunktur

Authentizität hat Konjunktur: Sei es, dass die Bemerkung »[...] beruht auf einer wahren Geschichte«, die aktuell vielen Filmen vorangestellt wird, den Umsatz in der Unterhaltungsindustrie fördert, wie die Schriftstellerin Juli Zeh in dem oben zitierten Zwischenruf »Zur Hölle mit der Authentizität!« kritisch anmerkt. Sei es, dass sich »black communities«, wie die ebenfalls im Epigraph zitierte nigerianische Religionswissenschaftlerin Ifi Amadiume bemerkt, auf der Suche nach ihren »Wurzeln« für antike afrikanische Kunst interessieren. Und warum auch nicht? Mit welchem Recht sollte es westlichen Liebhaber*innen afrikanischer Kunst eher und unhinterfragter zugestanden werden, afrikanische Kunst zu sammeln und sich dadurch kulturell zu bereichern, als Afrikaner*innen oder Afro-Amerikaner*innen, denen in diesem Fall eine restaurative Erfindung »ihrer längst nicht mehr existierenden Ursprungskultur« vorgehalten werde?

Doch was ist Authentizität? Bemerkungen wie die von Zeh und Amadiume machen nicht nur deutlich, dass Authentizität ein höchst schillernder und mehrdeutiger Begriff ist. Die Rede von der Authentizität ruft ambivalente und meist sehr emotionale Reaktionen hervor. »Authentische« Erzählungen oder Artefakte suggerieren den umstrittenen Anschein von Echtheit und Dauer. Es geht um

¹ JULI ZEH, Zur Hölle mit der Authentizität! in: Zeit, 21.9.2006, <http://www.zeit.de/2006/39/L-Literatur> (Abruf 1.3.2020).

² IFI AMADIUME, Reinventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture, London/New York 1997, viii.

Wahrheit in einer Welt, die sich kontinuierlich verändert, und um Identität in einer Zeit, die sich weniger durch Stabilität auszeichnet als vielmehr durch Fluidität, Hybridität und den Druck, sich permanent neu und kreativ zu erfinden.³

Zahlreiche, vor allem jüngere Studien diagnostizieren ein »Begehren nach Authentizität«,⁴ das sich in den vielfältigen ästhetischen Regimen des Alltags niederschlägt⁵ – von der Werbung über (alltags)kulturelle Veranstaltungen und religiöse Praxis bis hin zu politischen Ansprachen. Thomas Bauer sieht in diesem »Authentizitätswahn«⁶ den Wunsch nach einer »Vereindeutigung der Welt«. Die Sehnsucht nach Eindeutigkeiten löse die höhere Ambiguitätstoleranz früherer Tage ab und entlarve zugleich die Rede von zunehmender Vielfalt als rhetorische Floskel. Den Wunsch nach weniger Vielfalt und mehr Eindeutigkeiten konstatiert auch der Islamwissenschaftler Ali Ghandour, und zwar am Beispiel muslimischer Sexualmoral, die v. a. unter dem Einfluss von Industrialisierung und Kolonialisierung rigider geworden sei.⁷

Dem konstatierten Authentizitätsbegehren stehen also gleichzeitig – wie die Veröffentlichungen von Bauer, Ghandour und anderen zeigen – kritische Stimmen gegenüber. Sie gehen – den kultur- und sozialwissenschaftlichen Einsichten der letzten Jahrzehnte entsprechend – davon aus, dass Kulturen und Identitäten das Ergebnis soziokultureller Vermischungs- und Aushandlungsprozesse sind, also das vermeintliche Gegenteil von Authentizität und authentisch-reinen Kulturen. Diese kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Authentizität hat seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert vor allem in Literatur-, Kultur-, Religionswissenschaft und Philosophie zugenommen. Bezeichnenderweise ist aber auch das Authentizitätsverständnis der Kritiker keinesfalls eindeutig. Oftmals wird in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen wie in der symbolischen Alltagspraxis ein irgendwie geartetes gemeinsames Verständnis von Authentizität vorausgesetzt, wie die viel zitierte Analyse von Susanne Knaller feststellt:

»Das Vertrackte des Authentizitätsbegriffs scheint u. a. darin zu liegen, dass er ermöglicht, empirische, interpretative, evaluative und normative Momente auf eine kaum aufschlüsselbare Weise miteinander zu kontaminieren. Das erklärt auch, dass viele ihn verwenden, ohne sonderliche begriffliche Anstrengungen auf

³ ANDREAS RECKWITZ, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2019.

⁴ GERHARD HÄRLE, *Authentizität gibt es nicht – aber sie kann sich ereignen*. Ungekürzte Fassung 2014. Als PDF-Datei veröffentlicht unter <http://www.ph-heidelberg.de/haerle/downloadbereich> (Abruf 1.2.2020).

⁵ JACQUES RANCIÈRE, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, London 2006.

⁶ THOMAS BAUER, *Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018.

⁷ ALI GHANDOUR, *Liebe, Sex und Allah. Das unterdrückte erotische Erbe der Muslime*, München 2018.

sich zu nehmen: Sie setzen ihn als nicht weiter erläuterungs- oder erklärungsbedürftigen Letzt- oder Argumentationsstoppbegriff ein.«⁸

Von seiner griechischen Herkunft her bedeutet Authentizität »Echtheit im Sinne des Verbürgten, das »als Original befunden« wird« und »impliziert gleichzeitig Urhebererschaft«, Selbst-Handeln und Selbst-Vollenden, agency, ist also eng mit »Autorität über Echtheit, Glaubwürdigkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und der Treue zu sich selbst bis hin zum Selbstmörder« verknüpft.⁹ Auch in der heutigen Alltags- wie Wissenschaftssprache rangiert der Terminus Authentizität im Wort- und Bedeutungsfeld von »echt«, »wahr«, »wahrhaftig«, »ehrlich«, »glaubwürdig«, »zum Selbst gehörend« und »eigen«.¹⁰

Diese Verbindungen zeigen, dass es sich bei Authentizität um einen relationalen und gleichzeitig normativen Begriff handelt. Der Rückgriff auf vermeintlich authentische kulturelle Traditionen oder auch auf subjektive, »persönliche« und damit authentische Erfahrungen will dem Einzelnen oder Gruppen eine nicht zu hinterfragende Autorität und Deutungshoheit verleihen und zugleich das Verhältnis zwischen denen, die sich auf authentische Erfahrungen oder Traditionen berufen können, und jenen, die außerhalb dieser Erfahrungen oder Traditionen stehen, ordnen. Es gibt beim Thema Authentizität somit ein Innen und ein Außen. Authentische Erfahrungen und Traditionen entziehen sich der Kritik von Außen bzw. sind bestrebt, sich dieser zu entziehen. Die Rhetorik der Authentizität kann eine Aura der Immunität vor Kritik schaffen. Anderen die Echtheit und Wahrhaftigkeit ihrer Erfahrung abzuspochen, wird hingegen als Akt der Grenzüberschreitung wahrgenommen. Die Infragestellung einer authentischen Erfahrung, die ein anderer macht, verletzt, so scheint es, das Recht auf Selbstbestimmung, Selbstdeutung und agency. Oder, in diskursanalytischen Worten formuliert: Es geht bei Authentizität auch um Diskurshoheit, Deutungs- und Wissensmacht.

2. Wer ist ein afrikanischer Theologe, eine afrikanische Theologin? Authentizität zwischen Widerstand und Fetischisierung

Auch im Bereich »Theologien Afrika« ist das Thema Authentizität höchst normativ und umkämpft. Das gilt ebenso für das erweiterte Themen- und Bedeutungsfeld, in dem Authentizität im Diskursfeld afrikanischer Theologie steht und das insbesondere die Begriffe »Identität«, »Ownership«, »Kultur« und »Tradition« verbindet. Deutlich wird dies bereits an der Frage: Wer darf sich »authentischer« afrikanischer Theologe oder »authentische« afrikanische Theologin nennen?

⁸ SUSANNE KNALLER, Ein Wort aus der Fremde. Geschichte und Theorie des Begriffs Authentizität, Heidelberg 2007, 9.

⁹ ACHIM SAUPE, Authentizität, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 11.2.2010, URL: <http://docupedia.de/zg/>, 1-15, 6.

¹⁰ Siehe HÄRLE, Authentizität (wie Anm. 4), 2.

Die Beantwortung dieser Frage hängt mit dem jeweiligen Verständnis von afrikanischer Theologie zusammen. Im Prozess der Arbeit an meiner Habilitation »Interkulturelle Theologie und Kulturhermeneutik. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie«¹¹ kam ich zu dem Schluss, »afrikanische Theologie« aus kulturwissenschaftlicher und diskurstheoretischer Perspektive als »Produkt diskursiver Prozesse« zu verstehen.¹² Die Herausforderung einer so verstandenen afrikanischen Theologie als Diskursfeld liegt darin, dass das »mit *afrikanischer Theologie* Bezeichnete [...] nicht einfach als gegeben vor[liegt], sondern [...] – so wie auch die Erfindung ›Afrikas‹, ›der Afrikaner‹ oder ›der afrikanischen Kultur‹ – das Ergebnis einer machtvollen Wissensproduktion« ist.¹³ Die diskursiven Prozesse, die dieses Wissen produzieren, beschränken sich gerade nicht auf »innerafrikanische« Auseinandersetzungen, sondern sind auch transkontinentale Aushandlungsprozesse. Daher ist jeder Eigentumsanspruch auf afrikanische Theologie unmöglich.

Konsequent weiter gedacht bedeutet dies, dass auch Theolog*innen, die nicht-afrikanischer »Abstammung« sind, Autor*innen afrikanischer Theologie sein können – zumal so die Begriffe »afrikanische Abstammung« – wie auch »europäische Abstammung« – höchst problematische Kategorien darstellen. Demnach zählen etwa der belgische Missionar und Theologe Placide Tempels ebenso zu den Akteuren auf dem Diskursfeld afrikanischer Theologie wie John Mbiti oder Claude Ozankom, die beide über Jahrzehnte hinweg ihren Hauptwohnsitz in Europa hatten bzw. haben. Auch Heribert Rückert,¹⁴ Heinrich Balz,¹⁵ Ulrike Link-Wieczorek¹⁶ oder Wilhelm Richebächer¹⁷ gehören dann zu jenen, die zum Diskursfeld »afrikanische Theologie« beitragen, wobei der Grund für diese Zuordnung eben gerade nicht in der Tatsache liegt, dass der eine oder die andere längere Zeit in einem afrikanischen Land gelebt hat. Indikatoren für die Zugehörigkeit zum afrikanisch-theologischen Diskursfeld sind vielmehr der Beitrag zur europäisch-afrikanischen theologischen Diskussion – etwa in Form des ein oder anderen Aufsatzes, im Bemühen, Themen afrikanischer Theologie in die Lehre einzubringen oder in der Mitarbeit in einem afrikanisch-europäischen Netzwerk.

¹¹ CLAUDIA JAHNEL, *Interkulturelle Theologie und Kulturhermeneutik. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*, Stuttgart 2016.

¹² A. a. O., 17.

¹³ A. a. O., 16 (Hervorhebung im Original).

¹⁴ HERIBERT RÜCKER, »Afrikanische Theologie«. Darstellung und Dialog, Innsbruck/Wien 1985.

¹⁵ HEINRICH BALZ, *Where the faith has to live. Studies in Bakossi society and religion*, Berlin 1995.

¹⁶ ULRIKE LINK-WIECZOREK, *Reden von Gott in Afrika und Asien. Darstellung und Interpretation afrikanischer Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjung-Theologie*, Göttingen 1991.

¹⁷ WILHELM RICHEBÄCHER, *Religionswechsel und Christologie. Christliche Theologie in Ostafrika vor dem Hintergrund religiöser Syntheseprozesse*, Neuendettelsau 2002.

Doch eben diese Aussage, auch Nicht-Afrikaner*innen seien an der Produktion afrikanischer Theologie beteiligt, führte auch zum Konflikt, und zwar mit wertgeschätzten europäischen Kolleg*innen: Diese Annahme untergrabe, so der Vorwurf, die afrikanische »ownership« auf afrikanische Theologie. Afrikanische Theologie sei eine authentische, d. h. selbständige Theologie. Afrikanische Theolog*innen hätten »westliche« Theologie erfolgreich inkulturiert, das Christentum übersetzt und authentisch afrikanisiert. Mein Zugang jedoch wiederhole alte koloniale Muster der Bevormundung und der paternalistischen – bzw. maternalistischen – Vereinnahmung und achte die »Anderen« nicht als freie, selbstdenkende und handelnde Subjekte bzw. als Theolog*innen.

Die Kritik ist wichtig und in bestimmter Hinsicht berechtigt. Sie macht aber auch paradigmatisch deutlich, wie ambivalent der Authentizitätsdiskurs ist. Sie ist wichtig und berechtigt, weil sie in heilsamer Weise die Wunde offenhält, die der Kolonialismus geschlagen hat und die das Verhältnis zwischen Europa und Afrika nachhaltig prägt. Die »Kolonialherrschaft [war so] total und nivellierend«, so Frantz Fanon, dass kolonisierte Kulturen unter ihr »verbleichen« mussten.¹⁸ Im Wunsch nach Authentizität – in Theologie, Philosophie oder Politik – drückt sich daher mithin Widerstand gegen dieses Verbleichen der eigenen Kultur und gegen die Auslöschung des Rechts auf Identität und Geschichte aus. Dieser Widerstand findet seinen Niederschlag etwa in den eindrucksvollen Worten von Kardinal Joseph-Albert Malula, der als Erzbischof von Kinshasa zu den einflussreichsten Kritikern des Präsidenten der Demokratischen Republik Kongo (von 1971–1997: Zaire), Mobutu Sese Seko, zählte: »Wir wollen authentisch und keine Marionetten der Geschichte anderer Menschen mehr sein.«¹⁹

Die Kritik an der Aussage, dass auch europäische Theolog*innen afrikanische Theologie »produzieren« – und »die« authentische Theologie somit ein diskursives Konstrukt ist –, erinnert also daran, dass weder die koloniale Wunde noch die afrikanische agency, die sich eben auch in der Suche nach einer authentischen Theologie Ausdruck verschafft, diskurstheoretisch relativiert oder als restaurative Erfindungen abgetan werden dürfen. Darin ist die Kritik überaus sinnvoll. Im Umgang mit der kolonialen Wunde besteht mithin aber auch die Gefahr, in das Gegenteil zu verfallen und durch eine europäische Begeisterung über die »reichhaltige, authentische afrikanische Kultur« die »Verbleichung« und kulturelle, ökonomische oder politische Marginalisierung fortzusetzen. Denn die Rede vom »authentischen Afrika« und die Euphorie über authentische afrikanische Theologie wiederholt die kolonialen Prozesse des Othering – in den provozierenden Worten

¹⁸ FRANTZ FANON, Über nationale Kultur. (Rede auf dem II. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom 1959), in: Ders., Die Verdammten dieser Erde, Reinbek bei Hamburg 1969, 158–189, 181.

¹⁹ JOSEPH-ALBERT MALULA, Editorial, in: *Afrique chrétienne* 12 (1972), 3, zitiert nach: BONIFACE MABANZA BAMBU, Das Leben bejahen. Elemente einer Theologie des Lebens aus kongolesischer Perspektive, Ostfildern 2015, 87.

von Gareth Griffiths: Die »Mythologisierung und Fetischisierung« der Authentizität »des Anderen« konzipiert den Anderen weiterhin als den »Wilden«.²⁰

Im theologischen Diskurs hat Manas Buthelezi diese Tendenz bereits in den 1970er Jahren beobachtet. Es existiere, so beobachtet er, eine euphorische Begeisterung europäischer Theolog*innen über die Entstehung von Theologien aus der Feder afrikanischer Theolog*innen. Diese sei aber in erster Linie aus dem »schlechten Gewissen« geboren, dass das Christentum »der geistliche Arm des europäischen Imperialismus in Afrika« war, so kritisiert der südafrikanische Theologe.²¹ Die Begeisterung über die Authentizität »des Anderen« kann also – und eben darin liegt die hohe Ambivalenz des Authentizitätsdiskurses – eine Strategie sein, einen »Schuldkomplex« zu kompensieren²² oder koloniale Wunden und postkoloniale Ungleichheiten zu kaschieren.

3. Europäischer Authentizitätsdiskurs als offener Grenzdiskurs zwischen Europa und Afrika

Die Rede von Authentizität ist also durch und durch zweischneidig: Sie kann stärken, Selbstwert und Widerstand fördern, ihre essenzialisierende Dynamik kann aber auch Machthierarchien festschreiben, identitären Entwicklungen Vorschub leisten oder Veränderungen und kulturelle Vermischungsprozesse verhindern.

²⁰ GARETH GRIFFITHS, *The Myth of Authenticity. Representation, discourse ad social practice*, in: CHRIS TIFFIN/ALAN LAWSON (Hg.), *Describing Empire. Postcoloniality and Textuality*, London 1994, 17–86, hier 71.

²¹ MANAS BUTHELEZI, *Ansätze afrikanischer Theologie im Kontext von Kirchen in Südafrika*, in: ILSE TÖDT (Hg.), *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi*, Stuttgart/München 1976, 33–132, hier 116.

²² Buthelezis Beschreibung des »schlechten Gewissens« europäischer Theolog*innen ähnelt dem »Schuldkomplex« von Afrikanisten, den Veit-Wild beschreibt: »Europäische Afrikanisten unserer Generation kommen mit einem Schuldkomplex auf die Welt: sie fürchten nichts mehr, denn als eurozentrisch zu erscheinen [...] Belastet mit der Verantwortung für die »koloniale Vergangenheit« europäischer Großmachtpolitik, fühlen sie sich getrieben, die kolonialen Mythen über die Rückständigkeit der Schwarzen und ihrer Kultur zu zerstören und den antikolonialen, afrikanischen Diskurs aufzuzeigen, der sich dagegen entwickelt hat. Dies leistet neuen Mythen Vorschub, Mythen, denen viele Afrikareisende und -leser noch immer auf der Spur sind: Mythen von dem wahren, unverdorbenen, exotischen Afrika, dem Afrika, das so ganz anders und so viel reicher ist als unser verkümmertes, verarmtes Europa«, in: FLORA VEIT-WILD, *Karneval und Kakerlaken. Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur. Antrittsvorlesung 8. Februar 1995*, <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/veit-wild-flora/PDF/Veit-Wild.pdf> (Abruf 31.3.2019), gekürzt wieder abgedruckt in: *Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (Hg.), Family Nation Tribe Community Shift: Zeitgenössische Konzepte im Haus der Kulturen der Welt (Ausstellungskatalog)*, Berlin 1996, 80–86.

Zwischen diesen beiden Polen rangieren eine Fülle von mehrdeutigen Authentizitätspraktiken, die etwa von den einen als Formen des antihegemonialen Widerstands und als Impuls zur Veränderung herrschender Strukturen gedeutet werden, von den anderen als restauratives Festhalten an bestehenden Machthierarchien.

Das Authentische wird somit also auch immer wieder ausgehandelt – und immer wieder fixiert. In dieser Spannung stellt der Authentizitätsdiskurs einen geradezu klassischen Forschungsgegenstand des diskurstheoretischen Ansatzes dar. Denn dessen »Pointe« ist es, so Michael Bergunder,

»[...] dass er zum einen jede essentialistische Fundierung der Grenzen eines Diskurses zurückweist, ohne damit aber eine prinzipielle Grenzenlosigkeit, Willkürlichkeit oder Unschärfe von Bedeutungszuschreibungen zu behaupten. In jedem Diskurs werden notwendigerweise fortlaufend Bedeutungsfixierungen vorgenommen, die scharfe, andere Bedeutungen ausschließende Grenzen aufweisen. Diese Bedeutungsfixierungen oder Schließungen des Diskurses sind notwendig und in keiner Weise (postmodern) beliebig! Dennoch sind sie zugleich kontingent, oder genauer gesagt, ihre Existenz und Grenzziehung lässt sich nicht durch eine äußere Referenz bzw. transzendentes Signifikat rechtfertigen. Diese fehlende äußere Referenz macht es angesichts der Differentialität der Zeichen aber zugleich prinzipiell unmöglich, endgültige Bedeutungen zu fixieren.«²³

Wird also, wie es für die Rede von Authentizität geradezu charakteristisch ist, die Kontingenz von Bedeutungen übersehen und stattdessen Echtheit, Originalität und – eng mit Authentizität verbunden – Identität²⁴ behauptet, dann dominieren Grenze und Grenzziehungen gegenüber »dem Anderen« und dem behaupteten Unechten. Vagheit, Mehrdeutigkeit und Deutungs Offenheit werden hingegen an den Rand gedrängt. Der Authentizitätsdiskurs ist somit *der* Grenz- und Abgrenzungsdiskurs schlechthin. Es ist daher kaum verwunderlich, dass Authentizität in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels einen besonderen Aufwind erfährt und sich dann in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen niederschlägt.

Das gilt auch für den Authentizitätsdiskurs in afrikanischer Theologie, Philosophie und Politik. Auch für ihn ist charakteristisch, dass er durchdrungen ist von Bedeutungsfixierungen und zugleich von fortlaufenden Verschiebungen. Außerdem zeichnen sich die Phasen, in denen Authentizität hier besonders virulent und oftmals umkämpft waren und sind, auch durch erhöhte gesellschaftliche Veränderungsdynamiken und Innovationsdruck aus.

Ein zentrales Kennzeichen des Authentizitätsdiskurses in afrikanischer Theologie, Philosophie und Politik ist darüber hinaus, dass oftmals »Europa« oder »der Westen« als Abgrenzungsfolie konstruiert wird. Damit ist Europa konstitutiv für den afrikanischen Authentizitätsdiskurs. Ich behaupte, dies gilt auch umge-

²³ Vgl. MICHAEL BERGUNDER, Was ist Religion?, in: ZfR 19, 1/2 (2011), 3–55, hier 33.

²⁴ Erinnert sei an dieser Stelle an die lateinische Wurzel von Identität, die die enge Beziehung zu Authentizität deutlich macht: »idem« – »derselbe«-Sein, s. BAUER, Vereindeutigung (wie Anm. 6), 71.

kehrt: Afrika ist auch für den europäischen Authentizitätsdiskurs konstitutiv. Ich möchte diesen Zusammenhang im Folgenden an drei Beispielen skizzieren.

3.1 Der Traum des weißen Mannes vom authentischen Afrika

Schon Juli Zehs und Ifi Amadiumes Äußerungen im Epigraph des vorliegenden Beitrags haben deutlich gemacht, dass Authentizität nicht nur ein Thema intellektueller Auseinandersetzungen oder eine immer wieder zum Leben erweckte politische Forderung ist. Sie ist auch und besonders Bestandteil von Kunst und Kultur und prägt die ästhetischen Regime mit, die die Wahrnehmung der Welt und dessen, was als echt und wirklich wahrgenommen und gedeutet werden soll, steuern.

In diesem Kontext wirft Ruth Meyers umfangreiche Analyse von afrikabezogenen Romanen und Filmen in »Artificial Africas«²⁵ einen erhellenden Blick auf den Zusammenhang zwischen afrikanischen und europäischen Authentizitätsdiskursen. Afrikabezogene Romane und Filme entwickeln und wiederholen machtvolle Narrative, nicht nur über »das Andere« – Afrika –, sondern immer auch über »das Eigene« – Europa. Die in der Darstellung Afrikas angewandten »höchst-ambivalenten Metaphern der Authentizität, Primitivität, Differenz und Andersheit mit ihren mal faszinierenden, mal furchteinflößenden Konnotationen« fungieren schon immer, so Mayer in Anlehnung an Toni Morrison, als »machtvoller Subtext nicht nur für schwarze, sondern auch für weiße Kulturen in den USA«:²⁶ »[...] the process of organizing American coherence through a distancing Africanism became the operative mode of a new cultural hegemony.«²⁷ Das »authentische« Afrika wird also zur Abgrenzungsfolie der Authentizität und Hegemonie der amerikanischen oder europäischen Kultur.

Wie vielschichtig und uneindeutig dieser Prozess ist, wird gerade dort deutlich, wo Afrika als Sehnsuchtsort europäischer Echtheits-, Ursprünglichkeits- und Authentizitätsphantasien konzipiert und dargestellt wird:

»From Roosevelt's *African Game Trails* (1910) to Burroughs's *Tarzan of the Apes* and Hemingway's *Green Hills of Africa*, the experience of Africa is time and again enacted via a strange oscillation between an almost aggressive *claim for authenticity* (»this is what life is really like«) and an emphasis on the experience's fantastic exceptionality (»this is in no way like ordinary life«).«²⁸

²⁵ RUTH MAYER, *Artificial Africas. Colonial Images in the Times of Globalization*, London 2002, 77.

²⁶ A. a. O., 5 (Übersetzung CJ).

²⁷ TONI MORRISON, »black matters«, in: Dies., *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Cambridge 1992, 3–28, hier 8, zitiert nach MAYER, *Artificial Africas* (wie Anm. 25), 5.

²⁸ MAYER, *Artificial Africas* (wie Anm. 25), 77 (Hervorhebung CJ).

Afrika wird in Filmen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (und zum Teil bis heute) also zur Projektionsfläche europäischer Authentizitätssehnsüchte. Es bedient den Traum des »weißen Mannes« von Echtheit, Unwandelbarkeit, Natur, Ursprünglichkeit, Primitivität, Nostalgie, Entdeckung der wahren Natur des Mannes und Differenz. Dieses Bild von Afrika erfüllt in Zeiten, in denen die Errungenschaften der Moderne und der Zivilisation als höchst ambivalent bis dekadent gelten, die Funktion, die Möglichkeit einer Gegenwelt in Aussicht zu stellen – in den Worten von Peter Messent im Anschluss an Donna Haraway:

»Africa functions as an unspoiled territory where ›decadence [...] decay's contagion, the germ of civilization,‹ can be combated by a narrator who restores manhood in the healthy activity of sportsmanlike hunting.«²⁹

Mit der Suche nach einem authentischen Afrika ist also die Sehnsucht nach eigener Authentizität inmitten der »Entfremdungserfahrungen und Identitätsproblematiken (post)industrieller Gesellschaften« verbunden,³⁰ die von einer »global betriebenen Authentizitätsindustrie betreut, kanalisiert und ausgenutzt« wird.³¹

Auch im internationalen Diskursfeld der afrikanischen Theologie findet dieser Traum einen Niederschlag. Ich komme noch einmal auf den bereits zitierten Manas Buthelezi zurück: Neben dem erwähnten Schuldkomplex sei es, so Buthelezi, insbesondere ein Defizitgefühl, das europäische Theolog*innen zu begeisterten Beobachter*innen afrikanischer Kultur und Theologie mache. Europäische Theolog*innen hätten angesichts der abnehmenden Lebendigkeit des Christentums in Europa ein »romantisches Verlangen« nach einem Leben in der »guten alten Zeit«. Umso begeisterter seien sie daher über die traditionsreiche »authentische« Kultur des afrikanischen Kontinents. Sie biete eine »emotionale und spirituelle Kompensation« für das »Traumbild vom guten alten Europa«.³²

3.2 »Sincerity and Authenticity« – die Spannung zwischen Selbst und Gesellschaft als verbindendes Element der Authentizitätsdiskurse?

Das zweite Beispiel für die Verflochtenheit des afrikanischen und des europäischen Authentizitätsdiskurses und seine immer wieder neu ausgehandelten Grenzen liefert ein Klassiker wissenschaftlicher Analysen zur Authentizität:

²⁹ PETER MESSENT, *Geographies, Fictional and Non-fictional: America, Spain, Africa*, in: Ders., *Ernest Hemingway*, New York 1992, 124–163, hier 148, zitiert nach MAYER, *Artificial Africas* (wie Anm. 25), 79f. Messent bezieht sich auf DONNA HARAWAY, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York 1989.

³⁰ SAUPE, *Authentizität* (wie Anm. 9), 6.

³¹ SUSANNE KNALLER/HARRO MÜLLER, *Einleitung. Authentizität und kein Ende*, in: Dies. (Hg.), *Authentizität. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*, München 2006, 7–16, hier 8.

³² BUTHELEZI, *Ansätze* (wie Anm. 21).

»Das Ende der Aufrichtigkeit« von Lionel Trilling.³³ Der Essay beschreibt – wie der englische Titel »Sincerity and Authenticity« sehr viel zutreffender zum Ausdruck bringt – den Unterschied zwischen Aufrichtigkeit und Authentizität und die Ablösung der ersteren durch letztere. Während Aufrichtigkeit für Trilling ein moralisches Ideal darstellt, ist Authentizität ein Daseinsgefühl, das nicht mehr notwendigerweise an Moral gebunden sei und sogar unmoralische Akte zulasse. Als *der* Repräsentant dieses Daseinsgefühls und »Begründer einer Ethik der Authentizität« gilt Jean-Jacques Rousseau, der den Begriff Authentizität zwar selten gebraucht, in dessen Werk das Phänomen jedoch eine zentrale Rolle einnimmt. Dieter Sturma resümiert:

»Im Rückblick auf die verschlungenen Wege von Rousseaus Ethik der Individualität kann festgehalten werden, daß die Entfaltung des moralischen Bewußtseins nur dadurch möglich ist, daß Personen sich in einem authentischen Selbstverhältnis befinden, das metaphorisch als Treue zur eigenen inneren Natur bezeichnet werden kann. Das aufrichtige Selbstverhältnis hängt nicht von moralischen Belehrungen ab, sondern geht aus dem Gefühl der eigenen Existenz hervor, dem das Gewissen bereits eingeschrieben ist. In ihrem Gewissen erfährt die Person Bestimmungen und Gesetzmäßigkeiten, die sie als die ihrigen begreift, ohne über sie willkürlich verfügen zu können.«³⁴

Die Beobachtungen des Literaturwissenschaftlers Trilling zur »Entwertung« der Aufrichtigkeit und ihrer Ablösung durch die Authentizität beziehen sich vor allem auf den Bereich der Literatur. Im 18. Jahrhundert habe sich ein deutlicher Wandel im Selbstverständnis von Autor*innen vollzogen. Autor*innen und Leser*innen verträten nicht mehr den Anspruch, dass Person und Künstler übereinstimmen und dass das Werk die Gefühle und moralischen Empfindungen der Autor*innen zum Ausdruck zu bringen müssten.³⁵

Der ghanaische Philosoph Kwame Appiah fasst diese Entwicklung wie folgt zusammen:

»For Trilling, sincerity was no longer *the* problem for the European writer. Gone is the obsession with the attempt to bring what one is (one's self) and what one appears to be (one's role) into some kind of accomodation.«³⁶

Es ist bezeichnend, dass Appiah die Aufrichtigkeit – sincerity – des Autors, der Autorin als »obsession« beschreibt. Das hängt mit seiner Ablehnung der Selbstbezogenheit zusammen, die er im sogenannten Westen beobachtet. Diese Kritik ist symptomatisch für die wechselseitigen afrikanisch-europäischen Grenzziehungen im Authentizitätsdiskurs. Ich werde auf sie wieder zurückkommen. An

³³ LIONEL TRILLING, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Wien 1983.

³⁴ DIETER STURMA, *Jean-Jacques Rousseau*, München 2001, 183 f.

³⁵ TRILLING, *Ende* (wie Anm. 33), 16: Die »Übereinstimmung zwischen Gefühl und Äußerung für die Beurteilung ihres Werkes [sei vielmehr] unerheblich« geworden.

³⁶ KWAME APPIAH, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/Oxford 1993, 75.

dieser Stelle möchte ich aber bereits ein mögliches Missverständnis korrigieren, das sich in Appiahs Bemerkung andeutet. Denn Appiah fasst zwar korrekt zusammen, dass Aufrichtigkeit in Trillings Verständnis das Bemühen umfasst, (privat-innerliches) Selbst und (öffentliche) Rolle zusammenzubringen. Die Bemerkung unterminiert aber die hohe Relevanz, die Trilling der Gesellschaft hinsichtlich der Authentizität beimisst. Dadurch entsteht leicht der Eindruck, es handle sich schon bei der Aufrichtigkeit – nicht erst bei der Authentizität, für die das eher zutrifft – um eine selbstbezogene Obsession. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Aufrichtigkeit stellt bei Trilling ein umfassendes Ideal dar. Dieses Ideal gilt im privaten wie im öffentlichen Lebensbereich. Es spielt, in Trillings Worten, sowohl im »persönlichen und privaten Leben [und in der] Beziehung des Einzelnen zu sich selbst und zu anderen« eine Rolle als auch in »öffentlichen und sogar politischen Fragen«. ³⁷ Im Blick auf die Aufrichtigkeit einer Person lassen sich die Bereiche nicht voneinander trennen. Denn Öffentlichkeit und Politik stellen Anforderungen an die Aufrichtigkeit der ganzen Person, die privat wie öffentlich in ihren Prinzipien und in ihrem moralischen Urteilen und Handeln über jeden Zweifel erhaben sein sollte. ³⁸ Aufrichtigkeit impliziert aber nicht nur einen Anspruch an Einzelne. Auch die Gesellschaft als Ganze sowie Nationen werden, so Trilling, vom moralischen Ideal der Aufrichtigkeit in die Pflicht genommen. Ob eine Nation dieser Pflicht nachkomme oder nicht, erweise sich u. a. daran, ob sie »die Aufrichtigkeit ihrer Bürger fördert oder korrumpiert«. ³⁹

Im Unterschied zur Aufrichtigkeit impliziert die Authentizität für Trilling, wie schon angedeutet, kein moralisches, für das soziale Leben relevantes Ideal mehr. Authentizität zeichnet sich nach Trillings Verständnis vielmehr durch Selbstbezogenheit aus und kommt darin der von Appiah konstatierten Obsession sehr viel näher als Aufrichtigkeit. Charakteristisch für Authentizität ist die Sorge um die »Glaubwürdigkeit unseres individuellen Lebens« angesichts einer als problematisch empfundenen Gesellschaft und individuellen Existenz. ⁴⁰ In Trillings Worten:

»Daß das Wort in den Moraljargon unserer Tage Eingang gefunden hat, weist darauf hin, wie sehr wir unsere Existenz als problematisch empfinden und um die Glaubwürdigkeit unseres individuellen Lebens besorgt sind. Was uns dabei beunruhigt, hat ein Ästhetiker des achtzehnten Jahrhunderts bündig formuliert: »Wie kommt es«, sagt Edward Young, »daß wir als Originale geboren werden und als Kopien sterben?« Die Antwort auf diese Frage fällt uns nicht schwer. Seit Rousseau wissen wir, daß es die Gesellschaft ist, die unsre Authentizität zerstört – unser Daseinsgefühl ist von der Meinung anderer abhängig.« ⁴¹

³⁷ TRILLING, Ende (wie Anm. 33), 33.

³⁸ Ebd.

³⁹ A. a. O., 34.

⁴⁰ A. a. O., 91.

⁴¹ Ebd.

Kennzeichnend für Authentizität ist also, so Trillings authentizitätskritische Analyse, dass Gesellschaft und authentisches Selbstsein einander als unvereinbare Größen gegenübergestellt werden. Die Gesellschaft entfremdet den Menschen von sich selbst, gefährdet also seine Authentizität, die nun narzistisch-ichbezogen im Inneren gesucht wird. Eine ähnliche Authentizitätskritik findet sich wieder in Christopher Laschs »The Culture of Narcissism«,⁴² Richard Sennetts »Verfall und Ende des öffentlichen Lebens«,⁴³ vor allem aber bei Charles Taylor, dessen Werke deutliche Parallelen zu Trillings Appell aufweisen, Person *und* Rolle und damit privaten *und* öffentlichen Raum im Authentizitätsdiskurs zusammenzubinden.⁴⁴ Auch Taylor denkt Gesellschaft nicht dekadenztheoretisch als Gegenteil von Authentizität und als Grund für die Entfremdung des Selbst. Der Andere, der dem Selbst in seinen gesellschaftlichen Bezügen begegnet, bedroht die eigene Authentizität nicht. Die Anerkennung durch den Anderen ist vielmehr konstitutiv für das Selbstsein. In einer gewissen Spannung zu dieser dialogischen Konstitution des Selbst versteht Taylor Authentizität auch als Sich-selbst-treu-Sein.⁴⁵ Diese Treue zu sich selbst meint jedoch nicht Flucht aus der Gesellschaft in eine vermeintliche innerliche Selbstbezüglichkeit, sondern ist vielmehr eine Quelle für non-konformistisches Denken und Handeln. Eben darin entspricht die Treue zu sich selbst dem von Trilling dargestellten Ideal der Aufrichtigkeit.

Bei Taylor wie bei Trilling stehen Selbst und Gesellschaft also in einem anhaltenden Spannungsverhältnis zueinander. Vor diesem Hintergrund wirkt die Kritik Appiahs an Trillings Verständnis von Authentizität – nicht Aufrichtigkeit! – wie ein Missverständnis. Denn Appiahs und Trillings Kritik verfolgen dieselbe Intention: Sie kritisieren den Egozentrismus und fordern eine stärkere Einbeziehung gesellschaftlicher Herausforderungen in den Authentizitätsdiskurs. Appiah schreibt:

»Enter authenticity, the paradoxically histrionic concern of existentialism and the beat poets, which is also central [...] to Proust and psychoanalysis – the obsession with the transcendence of what one seems to be by what one really is, beyond sincerity and hypocrisy. Authenticity is an escape from what society, the school, the state,

⁴² CHRISTOPHER LASCH, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.

⁴³ RICHARD SENNETT, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a. M. 1986. Zu den Gemeinsamkeiten und unterschiedlichen Schwerpunkten der Genannten s. SAUPE, *Authentizität* (wie Anm. 9), 5.

⁴⁴ Siehe dazu v. a. CHARLES TAYLOR, *Das Unbehagen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1995; Ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 2009.

⁴⁵ Berühmt ist Taylors Satz: »Wenn ich mir nicht treu bleibe, verfehle ich den Sinn meines Lebens; mir entgeht, was das Menschsein für mich bedeutet. [...] Sich selbst treu zu sein heißt nicht anderes als: der eigenen Originalität treu sein, und diese ist etwas, was nur ich selbst artikulieren und ausfindig machen kann. Indem ich sie artikuliere, definiere ich mich zugleich selbst«, in: TAYLOR, *Unbehagen* (wie Anm. 44), 38 f.

what *history*, has tried to make of us; the authentic man is Nietzsche, his sin of sins false consciousness«. ⁴⁶

Appiahs Kritik an einer Authentizität, die sich durch Weltflucht, Existenzialismus oder reine Innerlichkeit auszeichnet, impliziert eine grundsätzliche Kritik am »Westen«. Im afrikanischen Kontext sei eine derartig selbstbezogene Authentizitätsvorstellung eine Kuriosität. Hier gelte die Aufmerksamkeit nicht dem privaten Selbst, sondern der öffentlichen Rolle, also dem Selbst im Verhältnis zur Gesellschaft:

»For Africa, by and large, this authenticity is a curiosity: though trained in Europe or in schools and universities dominated by European culture, the African writers' concern is not with the discovery of a self that is the object of an inner voyage of discovery. Their problem [...] is finding a public role, not a private self [...] It is the fact that we are social beings [...] that raises the problem of authenticity. The problem of who I really am is raised by [the question of] how I appear to others and only derivatively how I appear to myself«. ⁴⁷

Appiahs Kritik steht somit in großer Nähe zu authentizitätskritischen Positionen, von Trilling bis zu dem eingangs erwähnten Thomas Bauer. Das diese Positionen verbindende Kriterium für Authentizität ist, dass die Gesellschaft und der Einzelne nicht auseinanderfallen und sich die Authentizität des Einzelnen auch in der kritischen Übernahme öffentlicher Verantwortung bewährt. Unterschiede im Verständnis von Authentizität lassen sich daher weniger aus geografischen oder kulturellen Gegebenheiten ableiten, was sich an der Tatsache zeigt, dass das Authentizitätsverständnis und Authentizitätsverlangen innerhalb einzelner Gesellschaften keineswegs homogen ist. Es erscheint daher wenig sachgemäß, Abgrenzungen entlang kontinentaler Grenzen fortzuführen und von einem typisch »afrikanischen« und einem typisch »europäischen« oder »westlichen« Authentizitätsdiskurs zu sprechen, wie es bspw. der Philosoph Heinz Kimmerle tut, auf den ich gleich noch näher eingehen werde.

Zuvor möchte ich jedoch eine Passage aus Trillings Werk hervorheben, die den kolonialen Kontext des europäisch-afrikanischen Authentizitätsdiskurses besonders beleuchtet. Es handelt sich um seine Darstellung des Aufrichtigkeits- und Authentizitätsdiskurses in Josef Conrads »Heart of Darkness«.

Es ist das Schicksal des Elfenbeinhändlers Mr. Kurtz, so Trilling, »daß er in eine der schamlosesten politischen Heucheleien verwickelt ist, die jemals ausgeheckt wurden«. ⁴⁸ die ungeheuer grausame belgische Kolonialpolitik, in die durch die Berliner Kongokonferenz von 1884 ganz Europa verstrickt ist. Mr. Kurtz ringt, so Trilling, gerade nicht nur mit dem »wildem Leben« im Kongo, sondern vor allem mit der schamlosen Unaufrichtigkeit der westlichen Zivilisation. Beide »Welten« werden als ambivalent dargestellt. Die erstere, der Kongo, fasziniert Mr. Kurtz

⁴⁶ APPIAH, House (wie Anm. 36), 75.

⁴⁷ A. a. O., 76.

⁴⁸ TRILLING, Ende (wie Anm. 33), 103.

mal, weil sie eine Antipode zur westlichen Zivilisation darstellt, mal stößt sie ihn ab, weil sie »nicht weniger böse« ist als die Kolonialmächte England und Belgien.⁴⁹ Durch seine eigene »Regression zur Wildheit« gewinnt Kurtz schließlich das, was Trilling als »stygische Authentizität« bezeichnet:⁵⁰

»[...] der Sprung aus dem Licht in die Finsternis, den Kurtz vollführt, [gab] ihm das Recht [...], authentisches Leben zu äußern, indem er sein Grauen bekundet. Mit seinem letzten Atemzug sagt er: ›Das Grauen! Das Grauen!‹ ›Dies ist der Grund, sagt Marlow, ›weshalb ich behaupte, Kurtz sei ein bemerkenswerter Mann gewesen. Er hatte etwas zu sagen. [...] Er hat die Summe gezogen - er hat das Urteil gefällt. [...] Es war eine Bejahung, ein moralischer Sieg, der durch unzählige Niederlagen, durch abscheuliche Schrecken, durch abscheuliche Befriedigungen erkaufte worden war. Doch es war ein Sieg! [...]«.⁵¹

Durch das Eintauchen in die doppelte Unaufrichtigkeit und die Erkenntnis des Grauens, die er in seinem eigenen Untergang vor Augen sieht - die Negation der Negation also -, gewinnt Kurtz Aufrichtigkeit und trägt den moralischen Sieg davon. Eben dies erzeugt jedoch eine hohe Ambivalenz hinsichtlich der Aufrichtigkeit bzw. Heuchelei der Kolonialmacht. Entsprechend resümiert Trilling:

»*Herz der Finsternis* ist also eine Erzählung, die sich auf befremdliche Weise in zwei entgegengesetzte Richtungen bewegt - auf der einen Seite zu der Auffassung, daß die Zivilisation ihrem Wesen nach nicht authentisch ist, und zwar so sehr, daß die persönliche Integrität ihr nur um den Preis einer Verkehrung aller ihrer erklärten Prinzipien abgerungen werden kann; auf der anderen Seite legt sie die kategorische Behauptung nahe, daß die Zivilisation die von ihr verkündeten Ziele erreichen kann und tatsächlich erreicht, wenn auch nicht umfassend aber wenigstens in dem bedeutsamen Fall einer einzelnen Nation.«⁵²

Trillings Analyse illustriert, wie sehr der Authentizitätsdiskurs von machtvollen kolonialen Ordnungen der zivilisatorischen Höherwertigkeit Europas, von ihrer Verteidigung, aber auch von ihrer Infragestellung und Selbstzweifeln durchdrungen ist. Diese kolonialen Muster sind, so behaupte ich, in die Sedimentschichten des afrikanisch-europäischen Authentizitätsdiskurses eingegangen und spielen - offen oder verdeckt - weiterhin eine Rolle.

Darüber hinaus macht Trillings Analyse von »*Herz der Finsternis*« noch einmal deutlich, dass die Aufrichtigkeit und Authentizität des Einzelnen mit der Aufrichtigkeit und Authentizität der Gesellschaft verflochten ist. Die Aufrichtigkeit des Selbst steht in Abhängigkeit - ob in Anpassung oder im Widerstand - zur Aufrichtigkeit einer Gesellschaft oder Zivilisation.

Für besonders bezeichnend halte ich schließlich die Tatsache, dass viele Abhandlungen über die Entwicklung des Authentizitätsbegriffs zwar die Hauptlini-

⁴⁹ A. a. O., 104.

⁵⁰ A. a. O., 105.

⁵¹ A. a. O., 125.

⁵² A. a. O., 106.

en in Trillings Werk nachzeichnen, Trillings Analyse von »Heart of Darkness« jedoch mit keinem Wort erwähnen. Es scheint, dass die Sorge um das eigene Selbst und um die Glaubwürdigkeit des individuellen Lebens diese transnationalen und kolonialen Verflechtungen weiterhin eurozentrisch ausblendet. Bei aller Kritik an der Gesellschaft, die in den Augen Authentizitätsfreudiger zur Entfremdung und Nicht-Authentizität führt, bleibt diese Kritik an der westlichen Zivilisation und am kolonialen Unternehmen vernachlässigt. Damit würden aber zugleich die eminent politischen Implikationen dieser Verflechtungen in den Hintergrund gestellt. Dazu zählt etwa die anhaltende Ambivalenz der Aufrichtigkeit westlicher Nationen, die unter dem Deckmantel von Entwicklungspolitik oftmals eine weiterhin ausbeuterische neoliberale Wirtschaftspolitik kaschiert.

3.3 Die Unvereinbarkeit von »europäischem« und »afrikanischem« Authentizitätsdiskurs als Fortsetzung kolonialer Stereotypen

Vor dem Hintergrund der eben geäußerten Feststellung stellt sich die Frage: Welche Mechanismen produzieren jene Grenzziehungen und Bedeutungsfixierungen im Authentizitätsdiskurs, die etwa die genannten kolonial-postkolonialen Perspektiven ausschließen? Ich behaupte, dass es v. a. das immer wiederkehrende Narrativ vom grundsätzlichen Unterschied zwischen afrikanischem und europäischem Authentizitätsverständnis ist, das hier eine entscheidende Rolle spielt. Wir finden dieses Narrativ paradigmatisch im Authentizitätsartikel von Kimmerle:

»Der wesentliche Unterschied [des afrikanischen] zum europäisch-westlichen Begriff der Authentizität liegt darin, dass nicht von der einzelnen Person ausgegangen wird, von der aus die Anderen in einer mehr oder weniger adäquaten Art und Weise einbezogen werden, sondern von der Gemeinschaft, in welche die Personen eingebunden sind. Die Wiederbelebung traditioneller afrikanischer Werte, wie Orientierung des Einzelnen an der Gemeinschaft und gegenseitige Hilfeleistung, knüpft bei dem Vorhandensein und Funktionieren dieser Werte in den jeweiligen Völkern an. Dabei ist das durchaus spannungsreiche, vom europäisch-westlichen Denken zu unterscheidende Verhältnis von Person und Gemeinschaft zu berücksichtigen.«⁵³

Die Stereotypen in Kimmerles Argumentation erfreuen sich in der afrikanisch-europäischen Philosophie- und Theologiegeschichte großer Beliebtheit: Afrika bedeutet Gemeinschaft, Europa Individualismus. Verschiedene Untersuchungen haben dieses Narrativ zu korrigieren versucht: Sie haben etwa das Verständnis

⁵³ HEINZ KIMMERLE, Authentizität, in: MONIKA KIRLOSKAV-STEINBACH/GITA DHARAMPOLFRICK/MINON FRIELE (Hg.), Die Inkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe, Freiburg/München 2012, 67–77, hier 73 f.

von Selbst und Person in afrikanischen Kontexten differenziert⁵⁴ oder aber das Idealbild der afrikanischen Gemeinschaft hinterfragt.⁵⁵ Trotzdem dominiert dieses Stereotyp weiterhin die europäische wie auch zum Teil die afrikanische Wahrnehmung. Warum ist das so, wenn doch das beherrschende Problem heute nicht in Gemeinsinn oder Individualismus liegt, sondern in dem durch Kolonialismus und neoliberale Globalisierung begründeten maßlosen Egoismus und Egozentrismus? Eben diesem fallen sowohl Gemeinschaftssinn als auch individuelle Aufrichtigkeit zum Opfer, und zwar in Europa wie in Afrika.

Umso wichtiger erscheint es, die Auslassungen, Ausschließungen und Grenzbeziehungen kritisch zu analysieren, die dazu führen, dass »afrikanischer« und »europäischer« Authentizitätsdiskurs als kategorial verschieden betrachtet werden. Kimmerles Aufsatz zur Authentizität gibt darauf einige Hinweise.

Zum einen fällt auf, dass der Aufsatz die gesellschafts- und damit gruppenbezogenen Anteile des europäischen Authentizitätsdiskurses zwar in der Darstellung einzelner europäischer Philosophen deutlich hervorhebt, diese aber nicht in Verbindung bringt zum Gruppen-»Narrativ« im afrikanischen Authentizitätsdiskurs. So hebt Kimmerle etwa in der Vorstellung der Authentizitätskonzeption Jean-Paul Sartres neben der konstitutiven Bedeutung des freien Subjekts, das in der Aufrichtigkeit als Authentizität seine Freiheit des Sich-Wählens verwirklicht, auch und gerade Sartres Betonung der Gruppe und Gesellschaft hervor. Kimmerle schreibt:

»In späteren Schriften, insbesondere in der Kritik der dialektischen Vernunft, steht bei Sartre nicht mehr das Subjekt in der Doppelheit seiner Existenz, die auf ein anderes Subjekt bezogen ist, im Mittelpunkt seines Denkens, sondern die gesellschaftliche Instanz der Gruppe [...] Die Geschichte ist der Kampf um die Erhaltung dieser Wechselseitigkeit [zwischen individueller Praxis und seriellem Kollektiv], die beim späteren Sartre als Ausdruck der Authentizität gelten kann.«⁵⁶

Kimmerle betont also, dass der Kollektivgedanke für Sartres Authentizitätsverständnis zentral ist. Gleichwohl setzt er diesen nicht in Beziehung zum sogenannten »afrikanischen Gemeinschaftskonzept«. Überhaupt bleibt Kimmerles

⁵⁴ Vgl. etwa DIDIER N. KAPHAGAWANI, *Some African Conceptions of Person: A Critique*, in: IVAN KARP/DISMAS A. MASOLO (Hg.), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington 2000, 66–82; ROSALIND SHAW, »Tok Af, Lef Af«. *A Political Economy of Temne Techniques of Secreca and Self*, in: KARP/MASOLO, *Philosophy*, a. a. O., 25–49.

⁵⁵ Mtata etwa hinterfragt das Ideal afrikanischer Gemeinschaften am Beispiel der rigiden hierarchischen Unterordnung des Kindes, s. KENNETH MTATA, *African Theological Anthropology: The Place of Children*, in: *Journal of Gender and Religion in Africa* 17, 1 (Juli 2011), 50–73. Besonders aktuell ist darüber hinaus die Kritik an der Ablehnung von Homosexualität innerhalb dieses vermeintlichen Gemeinschaftsideals, s. etwa MARC EPPRECHT, *Hungochani: A History of Dissident Sexuality in Southern Africa*, Montreal/Kingston 2004; STEPHEN O. MURRAY/WILL ROSCOE (Hg.), *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*, New York 1998.

⁵⁶ KIMMERLE, *Authentizität* (wie Anm. 53), 70.

Darstellung von Sartres Authentizitätsverständnis auf den europäischen Diskurs beschränkt. Das ist umso erstaunlicher, als Sartre eine große Begeisterung für *den* zentralen afrikanischen Authentizitätsdiskurs seiner Zeit, die Négritude, entwickelt hat. In seinem Vorwort zur »L'Orphée Noir« (Der Schwarze Orpheus) von Léopold Sédar Senghor spricht Sartre dezidiert von der Authentizität des »Negers«:

»Der Neger kann nicht leugnen, dass er Neger ist, noch jenes farblose abstrakte Menschsein für sich beanspruchen: er ist schwarz. So ist er zur Authentizität verdammt: beschimpft, unterjocht, richtet er sich wieder auf, hebt das Wort »Neger«, das man ihm wie einen Stein hinterhergeworfen hat, auf und behauptet sich gegenüber den Weißen stolz als Schwarzer. Der schließlichen Einheit, die alle Unterdrückten in ein und demselben Kampf zusammenführen wird, muss in den Kolonien vorausgehen, was ich den Moment der Separation in der Negativität nennen möchte: dieser antirassistische Rassismus ist der einzige Weg, der zur Beseitigung der Rassenunterschiede führen kann.«⁵⁷

Bei Sartre zeigt sich eine Dialektik, die mit der Trillings im Blick auf Mr. Kurtz in »Heart of Darkness« vergleichbar ist: Durch Negation und schließlich durch Negation der Negation kommt das Selbst zum Selbst und wird authentisch. Frantz Fanon hat diese Dialektik des gutmeinenden Sartre vehement als Fortsetzung einer eurozentrischen Haltung kritisiert. Sartres Rede von der Négritude als geschichtlich notwendiger Phase der Negativität, die letztlich überwunden und aufgehoben werde und in einer Gesellschaft, in der die Rassenunterschiede schließlich aufgehoben sind, zur Synthese komme, diene letztlich vor allem dem Westen, der dann durch die Aneignung des Anderen komplementiert sei. Wir finden hier also eine ähnliche Kritik wie die eingangs erwähnte von Ifi Amadioume an westlichen Kunstsammlern, die sich an afrikanischen Kunstgegenständen kulturell bereichern. Darüber hinaus, so Fanons Kritik an Sartre, werte dessen dialektische Relativierung die Négritude ab und entziehe dem schwarzen Enthusiasmus seine Kraft:

»Ich hatte das Bedürfnis, mich in der Négritude absolut zu verlieren. Vielleicht, dass eines Tages, am Busen dieser unglückseligen Romantik [...] Nichts Unangenehmeres als der Satz: »Du wirst dich verändern, mein Kleiner; auch ich, als ich jung war [...], du wirst schon sehen, alles geht vorbei.«⁵⁸

Diese Aspekte des Authentizitätsverständnisses bei Sartre und die Reaktionen, die es auslöste, bleiben nicht nur bei Kimmerle ausgeblendet. Eine Analyse der Beziehung zwischen Sartres Authentizitätsverständnis und seiner Négritudebegeisterung ist bisher nur ein Desiderat.

Eine weitere Ausschließung in Kimmerles Authentizitätsartikel besteht darin, dass zwar die Verfallsgeschichte der Moderne, ihr Sinn- und Moralverlust,

⁵⁷ JEAN-PAUL SARTRE, Schwarzer Orpheus, in: Ders., Schriften zur Literatur, Bd. 4, Reinbek bei Hamburg 1986, 39–85.

⁵⁸ FRANTZ FANON, Schwarze Haut – weiße Masken, Frankfurt a. M. 1980, 129.

als konstitutiv für den europäischen Authentizitätsdiskurs betrachtet wird. Die Gesellschaft in der Moderne sei zur Abgrenzungsfolie für Authentizität geworden, oder anders herum: Authentizität werde »in der Moderne zur maßgeblichen Gegeninstanz zu den Entwicklungen zu einer reinen Konsumgesellschaft«. ⁵⁹ Diese Ausführungen scheinen sich jedoch ausschließlich auf die Moderne in der sogenannten westlichen Welt zu beziehen. Oder sie beruhen auf einem sehr abstrakten, kontextfreien Verständnis von Moderne. In jedem Fall fehlt in Kimmerles Überlegungen der afrikanische Moderne- bzw. Moderne-Traditions-Diskurs, in dem sich das Narrativ der Verfallsgeschichte der Moderne, die die afrikanische Authentizität bedroht, oftmals noch potenziert wiederfindet.

Schließlich fällt auf, dass Kimmerle in Aufnahme von Taylor Authentizität zwar relational verortet und »Anerkennung« als zentrales Element für die Entwicklung von Authentizität betrachtet. ⁶⁰ Aber auch hier nimmt Kimmerle keinerlei Bezug auf afrikanische Authentizitätsdebatten. Dabei läge dies schon aufgrund der bereits erwähnten stereotypen Hervorhebung der Relationalität und Gemeinschaftsbezogenheit afrikanischer Kulturen nahe.

Kimmerle »übersieht« also offensichtliche Anschlussstellen zwischen europäischem und afrikanischem Authentizitätsdiskurs, ganz zu schweigen von ihren Verflechtungen und Vernähungen. Das Narrativ der Inkommensurabilität zwischen Europa und Afrika, das schon bei Hegel u. a. den Blick auf Afrika prägte, schließt also eine Inbeziehungsetzung der Diskurse aus. Die Ausschließungen in Kimmerles Artikel markieren aber – paradoxerweise – zentrale Schnittstellen und Knotenpunkte des europäisch-afrikanischen Authentizitätsdiskurses. Die Knotenpunkte liegen vor allem in zwei Verhältnisbestimmungen: dem Verhältnis von Selbst, Anderem und Gesellschaft und dem Verhältnis von Tradition und Moderne. Diese beiden Themenfelder bilden in europäischen wie afrikanischen Debatten über Authentizität eine zentrale Rolle und stellen zugleich eine verbindende Klammer des europäisch-afrikanischen Authentizitätsdiskurses dar.

An dieser Stelle ist es Zeit, den sogenannten »afrikanischen« Authentizitätsdiskurs in Theologie und Philosophie etwas genauer zu analysieren.

4. Authentizität – afrikanische Theologie und Philosophie⁶¹

Für die Authentizitätsdebatte innerhalb der afrikanischen Theologie und Philosophie sind einige Dichotomien und Kontroversen prägend, die einzelnen Entwürfen vorangestellt seien:

⁵⁹ KIMMERLE, Authentizität (wie Anm. 53), 70.

⁶⁰ A. a. O., 72, mit Verweis auf Taylors »Politik der Anerkennung« (vgl. Anm. 44).

⁶¹ Afrikanische Theologie und Philosophie werden hier zusammen gesehen, da im Blick auf den Authentizitätsdiskurs viele Überschneidungen existieren. Ein ausschlaggebender Grund dafür liegt in der Tatsache begründet, dass sich der Authentizitätsdiskurs oftmals

Europäische Philosophie vs. Ethnophilosophie

Eine zentrale Rolle nimmt in afrikanischen Kontroversen über das Thema Authentizität die Bantu- bzw. Ethnophilosophie ein – ob in positiver Aufnahme oder in Abgrenzung. Placide Tempels, Alexis Kagame, Vincent Mulago, John Mbiti und Jean-Calvin Bahoken gelten als Repräsentanten jener anhaltend diskutierten These, dass es ein authentisch afrikanisches Wissenssystem gebe, das von westlichen philosophischen Systemen deutlich abweiche, aber gleichwohl in sich logisch sei. Denn sie haben, so der kongolesische Literaturwissenschaftler Kasereka Kavwahirehi, die Grundlagen für das gelegt, was seither als vermeintlich authentische afrikanische Weltanschauung weitertradiert wird:

»They undertook the reconstruction of the fundamental categories of an authentic African thought based on traditional practices, African traditional systems of thought and on the structure of languages.«⁶²

»Cogito, ergo sum« vs. »Ich bin, weil wir sind«

Die zweite Dichotomie, die die Authentizitätsdebatte prägt, betrifft das Verhältnis zwischen dem denkenden Ich des descartschen »Cogito, ergo sum« und der Behauptung eines essenziellen afrikanischen Kommunalismus, der sich in der ontologischen Feststellung manifestiert: »Ich bin, weil wir sind«. Letzteres, meist John Mbiti zugeschriebene Dictum war und ist theologisch ungeheuer produktiv. Viele Veröffentlichungen unterstreichen die Unvereinbarkeit von westlichem und afrikanischem Denken, die Mbitis Überlegungen nahelegen.⁶³ Konstitutiv für eine »authentische« afrikanische Theologie und Philosophie ist hier die Abgrenzung von einer als logozentrisch wahrgenommenen europäischen Philosophie und Theologie.

Mbitis »Ich bin, weil wir sind« wurde und wird aber nicht nur als Antithese zum westlichen »Cogito, ergo sum« weiterentwickelt, sondern auch in kritischer Differenzierung sowohl hinsichtlich der Aussage von Descartes als auch der Mbitis. Paradigmatisch hierfür ist etwa die Weiterführung durch den südafrikanischen Theologen Gabriel Setiloane, der Zugehörigkeit – statt Denken und Wissen – als konstitutiven Bestandteil des Menschseins hervorhebt:

in besonderer Weise mit der Ethnophilosophie auseinandersetzt, die einen gemeinsamen theologischen wie philosophischen Ursprung hat.

⁶² KASEREKA KAVWAHIREHI, Preface, in: Fabien Eboussi Boulaga, Muntu in Crisis. African Authenticity and Philosophy, Trenton 2014, vii–xv, hier viii.

⁶³ Für einschlägige Theolog*innen, die Mbitis Grundgedanken weitergeführt haben – auch in kritischer Differenzierung – s.: MARI-ANNA PÖNTINEN, African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana, Leiden/Boston 2013, v. a. Kapitel 4, 153–217.

»John Mbiti is right when he changes the Cartesian dictum to ›I belong, therefore I am‹. There is no person who does not belong. Belonging is the root and essence of being. Therefore the whole system of African society and the ordering hereof (law) is based on this.«⁶⁴

In Setiloanes Weiterentwicklung ist die Binarität zwischen europäischem und authentisch-afrikanischem Denken, europäischem Selbst und afrikanischem Wir deutlich abgeschwächt. Brücken etwa zu europäischen Zugehörigkeitsdebatten werden erkennbar.

Gibt es eine authentische afrikanische Identität?

Eine dritte Kontroverse betrifft die Frage nach *der* authentischen afrikanischen Identität. Diese Kontroverse ist eng verbunden mit den großen antikolonialen und postkolonialen Ideologien der »African Personality« oder der Négritude, deren detaillierte Darstellung den Rahmen dieses Beitrags deutlich sprengen würden. Um einen kleinen Einblick in die Tragweite und Nachhaltigkeit der Auseinandersetzungen um afrikanisch-authentische Identität zu vermitteln, zitiere ich den kamerunischen Philosophen und Theologen Fabien Eboussi Boulaga:

»Identität« [...] kann uns irreführen, wenn wir [...] vergessen, dass das, was viele ihre Identität nennen, während der Kolonialzeit durch Repression ›konstruiert‹ wurde. [...] Ein weit verbreiteter intellektueller Irrtum von uns bestand darin, unsere Identität in eine Art dauerhafte Substanz umzuwandeln, die durch die Geschichte verzerrt wurde oder verlorenging und die in ihrer ursprünglichen Authentizität wieder gefunden werden müsse.«⁶⁵

Boulagas Kritik an der Vorstellung von Identität als dauerhafte Substanz macht deutlich, dass sich die afrikanische Identitätsdebatte ebenso im Aufbruch befindet wie das für weite Teile sogenannter »westlicher« Identitätsdebatten gilt. Hier wie da werden Identitäten als »sich verflüssigend«, also in permanenter Veränderung befindlich verstanden.⁶⁶ Im Zeitalter der Globalisierung, des neuen Kapitalismus, der Maximierung von Informationsflüssen, der Medien- wie Konsumgesellschaft, der Migration und der Ästhetisierung wird daher für die Frage der Identität und Authentizität die Vorstellung des »flexiblen Menschen«,⁶⁷ der inszenierten Au-

⁶⁴ GABRIEL MOLEHE SETILOANE, *African Theology. An introduction*, Johannesburg 1986, 10.

⁶⁵ FABIEN EBOUSSI BOULAGA, Wenn wir den Begriff »Entwicklung« akzeptieren, sind wir verloren. Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen »Dekolonisierung« unseres Denkens, in: FRANZISKA DÜBGEN/STEFAN SKUPIEN (Hg.), *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin 2015, 115–126, hier 118.

⁶⁶ ZYGMUNT BAUMANN, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2003.

⁶⁷ RICHARD SENNETT, *Der flexible Mensch*, Frankfurt a. M. 1998.

thentizität (»staged authenticity«),⁶⁸ der biographischen Illusion⁶⁹ oder auch der anhaltenden Neuschöpfung und Kreativität⁷⁰ bedeutsam.

Kultur vs. Befreiung

Die eben zitierte Bemerkung Boulagas zur Kontroverse über »authentische afrikanische Identität« ist verbunden mit der Debatte über die Existenz einer authentischen afrikanischen Kultur. Dabei wird Kultur oftmals als Gegenteil von Befreiung verstanden. Diese Kontroverse ist geprägt von der Tatsache, dass Kultur innerhalb afrikanischer Theologie und Philosophie eine »gängige Münze des politischen Ringens«⁷¹ ist. Das zeigen die bereits angesprochenen politischen Ideologien der Négritude oder der afrikanischen Personalität. Diese Denkansätze rangieren wie viele andere – in Europa wie Afrika – zwischen einem sturen Festhalten von Kultur und Tradition, das einen Revanchismus produziert, und einem völligen Fallenlassen von Kultur, was diese zur Folklore degradiert.

Innerhalb der Theologie findet die Kontroverse Kultur vs. Befreiung einen besonderen Niederschlag in den Auseinandersetzungen zwischen Inkulturations- und Befreiungstheologien. Während erstere Befreiung meist als Befreiung zur eigenen »authentischen« Kultur verstehen, sehen afrikanische Befreiungstheologien in der Betonung von Kultur oftmals ein Hindernis zur Befreiung des afrikanischen Menschen aus Unterdrückung und Armut. Differenziertere Stimmen schwächen diese Binarität ab und sprechen, wie der bereits erwähnte Boulaga, von einer Befreiung durch Kultur und Tradition: »Man kann sich nicht *von* Tradition befreien, sondern man befreit sich *durch* Tradition.«⁷² Boulaga trägt mit diesem Satz der Einsicht Rechnung, dass man »nicht selbstverständlich aus erhabenen Gründen« handelt, sondern »für Werte und Dinge, für die es sich lohnt, sein Leben zu riskieren«.⁷³ Diese affektive Seite der Befreiung von herrschender Ungerechtigkeit werde jedoch durch kulturelle Traditionen genährt.

⁶⁸ DEAN MACCANNEL, Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings, in: *American Journal of Sociology* 79 (1973), 589–603.

⁶⁹ PIERRE BOURDIEU, Die biographische Illusion, in: Ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a. M. 1998, 75–82.

⁷⁰ RECKWITZ, Kreativität (wie Anm. 3). Zu diesen Entwicklungen s. auch SAUPE, *Authentizität* (wie Anm. 9).

⁷¹ TERRY EAGLETON, *Was ist Kultur? Eine Einführung*, München 2009, 57.

⁷² BOULAGA, *Entwicklung* (wie Anm. 65), 124 (Hervorhebung im Original)

⁷³ Ebd.

Tradition vs. Moderne

Die Aufklärung hat, so erklärt der mosambikanische Soziologe Elisio Macamo,

»ein[en] Gegensatz aufgebaut zwischen einer Moderne, die schriftlich, universell, allgemein und zeitlos ist, und einer Tradition, die mündlich, partikular, lokal und zeitlich ist. Die Begegnung zwischen Europa und Afrika wurde zu einem Kampf zwischen diesen Gegensätzen stilisiert, an dessen Ende Afrikaner nicht gut abschneiden würden. Ihnen blieb die Wahl zwischen dem Verharren in der Tradition oder dem Sich-Einlassen auf die Moderne, jedoch mit der Gefahr der kulturellen Entfremdung.«
 »Im herkömmlichen Verständnis der Moderne [...] wird die afrikanische Erfahrung der Moderne auf den Gegensatz von Tradition und Moderne reduziert. Träger der Tradition sind Gemeinschaften, die entweder Widerstand leisten oder ihre Identität durch die Entwurzelung von Individuen verlieren [...] Dass es etwas gibt, das dazwischenliegt, wird dabei sträflich übersehen. Da die Afrikaner in der sozialwissenschaftlichen Analyse fast immer als Mitglieder einer Gemeinschaft und selten als Individuen auf die Geschichte reagieren, kann ihr Handeln scheinbar nicht anders gedeutet werden. Dabei gerät genau das, was dem afrikanischen Vergesellschaftungsprozess Struktur und Substanz verleiht, aus dem Blickfeld. Es ist die [...] Fähigkeit, sich immer wieder neu zu erfinden.«⁷⁴

Seit den 1990er Jahren setzen sich afrikanische Philosoph*innen und Theolog*innen kritisch mit der von Macamo geschilderten stereotypen Zuschreibung auseinander, die Afrika der Tradition und Europa der Moderne zuordnet. Im Zuge dessen nehmen die Bemühungen einer Revision des Verständnisses von Traditionen zu, die oftmals mit Authentizität und authentischem Afrika in Verbindung gebracht werden. Yacuba Konaté von der Elfenbeinküste etwa sieht in Traditionen nicht etwas Altes, Vergangenes, Autoritäres und Totalitäres, sondern versteht sie als flexible Größen.⁷⁵ Die Aufgabe der Philosophie bestehe darin, Traditionen im Licht der Herausforderungen der Gegenwart zu beleuchten und dadurch zu ihrer erneuerten »Erfindung [...], die eine afrikanische sein wird« und zur »Wiedergeburt Afrikas« beizutragen.⁷⁶ In der Terminologie drückt sich immer wieder Ambivalenz aus: Geht es um eine »Wiedergeburt« oder um die Entwicklung von Neuem und Weiterführendem?

Die skizzierten Dichotomien prägen die afrikanische Authentizitätsdebatte, die nun an einigen Beispielen und Ansätzen paradigmatisch illustriert werden soll.

⁷⁴ ELISIO MACAMO, Afrikanische Moderne und die Möglichkeit(en), Mensch zu sein, in: HANS JOAS, Vielfalt der Moderne. Ansichten der Moderne, Frankfurt a.M. 2012, 137–169, hier 146–148.

⁷⁵ YACUBA KONATÉ, Aktualität der Philosophie in Afrika. Traditionen und wissenschaftlich-technischer Fortschritt, in: HERTA NAGL-DOCEKAL/FRANZ M. WIMMER (Hg.), Postkoloniales Philosophieren: Afrika, Wien/München 1992, 156–169.

⁷⁶ A. a. O., 168 f.

4.1 Das Christentum als Quelle der Authentizität vs. politische Funktionalisierung von »Kultur«

Die Suche nach einer authentischen afrikanischen Theologie stand und steht oftmals in zeitlicher Nähe zu einer politischen Instrumentalisierung vermeintlich authentischer kultureller Traditionen. Die Rede des damaligen Staatsoberhauptes von Zaire bzw. der Demokratischen Republik Kongo, Sese Seko Mobutu, vor der Uno-Vollversammlung aus dem Jahr 1974, vermittelt einen Eindruck von dieser politischen Funktionalisierung:

»Die Authentizität ist die Bewussterwerden des zairischen Volkes hinsichtlich der Notwendigkeit sich auf die eigenen Quellen zurückzubedenken, die Werte seiner Vorfahren neu zu entdecken, um diejenigen schätzen zu lernen, die zu einer harmonischen und natürlichen Entwicklung beitragen können. Sie ist die Weigerung des zairischen Volkes, importierten Ideologien blind zu folgen, und eine Bestätigung des Menschen, wo er ist, wie er ist, mit seinen eigenen sozialen und mentalen Strukturen.«⁷⁷

Eine Frage, die – nicht nur in Zaire/Demokratische Republik Kongo – die Debatten um eine authentische afrikanische Theologie prägt, ist, ob sich Theologie und Kirche für die Kultur- und Authentizitätspolitik der regierenden Elite haben funktionalisieren lassen. Die Einschätzungen hierzu sind uneinheitlich, wie das Beispiel Zaire/Demokratische Republik Kongo zeigt. Der kamerunische Befreiungstheologe Jean Marc Ela sieht eine deutliche Kooperation von Kirche bzw. Theologie und Staat:

»Die unterdrückerischen Mächte warten geradezu nur auf fromme Reden, die ihre Macht in Afrika bestätigen und bekräftigen. Das ist in der Demokratischen Republik Kongo deutlich geworden, wo die Wiederaneignung der kulturellen Identität zum Kernthema der Theologie geworden ist. Unter diesen Bedingungen konnte das Mobutu-Regime geradezu von der Unterstützung durch solche Stimmen profitieren, die neutralisiert und zur Bedeutungslosigkeit gebracht worden waren, und zwar insofern, als sie sorgfältig all jenes vermieden, was im Evangelium die Züge des Gottes der Christen, der ein subversiver Gott ist, deutlich hervortreten lässt.«⁷⁸

Dieser vernichtenden Einschätzung Elas widerspricht vehement der kongolesische Theologe Boniface Mabanza. Am Beispiel des bereits erwähnten früheren Bischofs Malula zeichnet Mabanza ein sehr differenziertes Bild: Zwar hatten »Authentizität als staatliches Programm und Inkulturation als kirchliche strategische Ausrichtung [...] als Gemeinsamkeit die Suche nach einer afrikanischen Identität«. Aber in dieser Suche wurde die »Bedeutung von Authentizität zum Streitgegenstand« zwischen katholischer Kirche und Staat. Mabanza zufolge ging es hier also um einen Konflikt um die Deutungsmacht über Authentizität.

⁷⁷ Aus der Rede Mobutus vom 4. Oktober 1974 vor der UNO-Vollversammlung, zitiert nach: MABANZA, Leben (wie Anm. 19), 95.

⁷⁸ JEAN MARC ELA, Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003, 126.

Ein von Mabanza als wertvolles Zeitzeugnis zitierter Text aus dem Jahr 1972, der Kardinal Malula – vermutlich fälschlicherweise, aber von diesem nicht dementiert – zugeschrieben wurde, zeigt in der Tat ein politisch-widerständiges Verständnis von Authentizität:

»Wir wollen authentisch [sein]. Dennoch ist dieses Unterfangen komplexer, als es auf den ersten Blick erscheint. Wollen wir aus der Nacht der Vergangenheit eine »ursprüngliche afrikanische Philosophie« ausgraben, die, wenn sie überhaupt je existiert hat, nur Ausdruck einer gesellschaftlichen Situation und eines sozialen Lebens war, die für immer der Vergangenheit angehören? [...] Es ist wichtig, sich dies bewusst zu machen, anstatt unsere Zeit mit dem Plaudern über eine altmodische Négritude zu verschwenden [...] wir müssen an der Suche nach einer neuen Lebenskraft für die Zukunft arbeiten [...] Es bedarf einer reflexiven Anstrengung und eines großen Engagements all derer, die uns regieren.«⁷⁹

Der Text beeindruckt zum einen hinsichtlich der deutlichen Kritik an der Politik seiner Zeit sowie hinsichtlich der zukunftsorientierten Interpretation von Authentizität. Zum andern beeindruckt der Text auch vor dem Hintergrund, dass kaum mehr als zehn Jahre zuvor die Frage nach der Möglichkeit einer »authentischen« afrikanischen Theologie überhaupt erst diskutiert wurde, und zwar in der berühmten Auseinandersetzung zwischen dem Theologen Tharcisse Tshibangu und seinem Lehrer Alfred Vanneste an der katholischen Universität von Kinshasa.⁸⁰ Tshibangu rekurrierte dabei auf Léopold Sédar Senghor und die Négritude, um seine These, dass eine authentische afrikanische Theologie möglich sei, zu unterstreichen. Kirche und Theologie waren also in der Tat, wie Mabanza behauptet, in den 1970er Jahren auf dem Feld »Authentizität« längst schon zu Hause – und zwar durchaus differenziert und kontrovers –, als das Mobutu-Regime sich hier vorwagt.⁸¹

Der Titel einer der Verlautbarungen der Katholischen Kirche aus der damaligen Zeit, »Das Christentum als Quelle der Authentizität«, stellt, so Mabanza, eine Pointe der subversiven kirchlichen Authentizitätsrhetorik dar, »der im damaligen Kontext nicht provokativer sein konnte«.⁸² Dieser Titel zeigt eine bewusste Verschiebung des Verständnisses von Authentizität: Nicht kulturelle Traditionen und eine Politik, die ihre Legitimation von diesen her begründet, kann den Anspruch auf Authentizität erheben, sondern allein Christus. Man kann hier Parallelen zur Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934 erkennen, in der es etwa in der Auslegung zu These I heißt: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.« Hier wie dort geht es um die Begrenzung

⁷⁹ Afrique chrétienne 12 (1972), 3, zitiert nach: MABANZA, *Leben* (wie Anm. 19), 96f.

⁸⁰ Siehe dazu JAHNEL, *Interkulturelle Theologie* (wie Anm. 11), 111–118.

⁸¹ MABANZA, *Leben* (wie Anm. 19), 99.

⁸² Ebd.

der Reichweite weltlicher Macht durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn.

4.2 Dialektik der Authentizität – Fabien Eboussi Boulagas »Muntu in Crisis«

»Dialektik der Authentizität« - so lautet die Leitperspektive, unter der sich der kamerunische Philosoph, Theologe und Jesuit Fabien Eboussi Boulaga mit dem Thema Authentizität auseinandersetzt. Sein Hauptwerk zum Thema, »Muntu in Crisis. African Authenticity and Philosophy«, verbindet eine kritische Auseinandersetzung mit der Ethnophilosophie und ihrem essenzialistisch-kolonialen Verständnis »authentischer« Traditionen mit einem erneuerten Verständnis von Traditionen und ihrer befreienden und zukunftsorientierten Ingebrauchnahme.

Im Mittelpunkt steht der »Muntu in Crisis«: der afrikanische Mensch, dessen Leben und Denken durch die Erfahrung des Kolonialismus nachhaltig erschüttert sind und als krisenhaft verstanden werden. Zu den einschneidendsten kolonialen Erschütterungen gehört die Ausrichtung des Denkens auf westliche Wissensformen. Sie hat sowohl die Entstehung der Ethnophilosophie als scheinbaren Gegenentwurf zu westlichen Wissenssystemen als auch die Wiederentdeckung vermeintlich authentischer afrikanischer Traditionen vorangetrieben. Letztlich jedoch setzen auch diese scheinbar authentisch-afrikanischen Versuche, das Selbst, seine Würde und seinen Selbstwert wiederzugewinnen, die Abhängigkeit vom Westen fort und bieten keine Möglichkeit der Befreiung des Selbst, eines neuen Selbstseins oder einer neuen und befreienden Gestaltung von Zukunft.

Die Parallelen zu europäischen Authentizitätsdiskursen liegen schon terminologisch - in der Rede vom Selbst - auf der Hand. Bewusst knüpft Boulaga an den hegelschen Begriff der Dialektik an. Die Dialektik der Authentizität bestehe darin, so Boulaga, dass der Mensch nur durch den Verlust der Authentizität, die ohnehin eine durch den Kolonialismus entstellte Authentizität sei, das Selbst zurückgewinnen könne.⁸³ Der »Muntu« müsse erst die Krise des Denkens und Wissens erfahren, dürfe also nicht weiterhin in vermeintlich authentische Traditionen und eine als goldenes Zeitalter vorgestellte Vergangenheit flüchten, statt sich den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen. Es geht - der von Trilling an der Person von Mr. Kurtz analysierten »stygischen Authentizität« oder der Dialektik in Sartres Vorstellungen zur Négritude nicht unähnlich - um eine Entäußerung, ein Wissen des Nichtwissens,⁸⁴ eine »Askese des Vorläufigen«, die die »Hybris einer allmächtigen Imagination« zurückweist⁸⁵ und die die Sehnsucht

⁸³ BOULAGA, Muntu (wie Anm. 62), 3, nennt diesen Prozess einen »dialectical self-recovery process«.

⁸⁴ Siehe Boulagas Hinweis auf Sokrates im letzten Satz von »Muntu in Crisis«, a. a. O., 239.

⁸⁵ A. a. O., 237.

nach Authentizität im Vorletzten verortet. In das Denken wieder hineingenommen werden müssten hingegen jene Räume und Praktiken, die von westlichen Wissensformen, allen voran der Philosophie, und von der Dominanz der Sprache ausgeschlossen wurden: »location, body, color, history, and accident«⁸⁶ sowie Poésie⁸⁷.

Die Skepsis, die Boulaga der Reklamation authentischer Traditionen und dem Ruf nach afrikanischer Authentizität gegenüber hegt, wird von ihm auch am Ende der Veröffentlichung nicht zurückgenommen. Denn im dialektischen Prozess findet das Selbst zum Schluss nicht ein reines, authentisch-wahres Sein und Selbst, schon gar nicht jenseits der Welt und ihrer Vielfalt. Authentizität ereignet sich vielmehr in der Gegenwart, in Raum und Zeit. Sie entfaltet sich im Commitment für das Leben im Hier und Jetzt und bleibt doch gleichzeitig auch im »Innenraum« – Taylors Treue zu sich selbst ähnlich –, wobei dieser Innenraum nicht rein und monolithisch, sondern vielfältig sei. Das einzige, was nötig sei, um authentisch zu leben, ist, so schlussfolgert Boulaga daher: »[...] the courage of being, of making and self-making.«⁸⁸ Obwohl Boulaga Paul Tillich nicht erwähnt, zeigen sich hier interessante terminologische wie inhaltliche Anklänge an dessen »The Courage to Be«.⁸⁹ Auch bei Tillich ist Mut die Kraft der Selbstbejahung angesichts von Tod und Entfremdung vom Selbst. Mut ist sowohl von ontologischer wie von moralischer Bedeutung und ist nie ohne Welt.

Boulagas Authentizitätskonzeption lässt somit weitere Parallelen zum europäisch-westlichen Authentizitätsdiskurs erkennen bzw. belegt die These, dass die Authentizitätsdiskurse zutiefst verflochten sind. Auffallend ist etwa Boulagas Rückbindung von Authentizität an »den Anderen« und an die Mitverantwortung für gesellschaftliche Prozesse, die auch Taylors und Trillings Authentizitätsverständnis prägen. Gemeinsam ist den Ansätzen ferner die Beschreibung krisenhafter gesellschaftlicher Veränderungsprozesse als Auslöser für eine verstärkte Sehnsucht nach Authentizität sowie für die Notwendigkeit, Authentizität neu zu bestimmen.

4.3 Die koloniale Begegnung als Auslöser des Verlusts von Ambiguitätstoleranz

Boulagas Schlussplädoyer dafür, sich auf die Vielfalt der Welt einzulassen und Authentizitätssicherheiten aufzugeben, lässt eine interessante Parallele zur eingangs zitierten Kritik von Thomas Bauer an der Vereindeutigung der Welt und der Vermeidung von Ambiguität erkennen. Noch interessanter ist, dass Bauer und Boulaga von derselben These ausgehen, dass starre und rigide Authenti-

⁸⁶ A. a. O., 3.

⁸⁷ A. a. O., 234.

⁸⁸ A. a. O., 231.

⁸⁹ PAUL TILlich, *The Courage to Be*, Yale 1952.

zitäts-, Identitäts- und Moralvorstellungen erst durch die koloniale Begegnung ausgelöst wurden. Bauer, der diese These schon in seiner Veröffentlichung »Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam«⁹⁰ vertreten hat, fasst sie 2018 mit den Worten zusammen:

»Dieser Prozess [des drastischen Verlusts an Ambiguitätstoleranz] setzt im Islam während des 19. Jahrhunderts ein, als islamische Gesellschaften mit dem wirtschaftlich und militärisch überlegenen Westen konfrontiert und dadurch in die Enge getrieben wurden. Fühlt man sich aber in die Enge getrieben, sucht man nach einfachen und klaren Antworten, und so wird auch die Luft für Ambiguitätstoleranz dünn. Diese Konfrontation zwischen dem Westen und islamischen Gesellschaften geschah gerade zu einem Zeitpunkt, an dem die Ambiguitätstoleranz im Westen einen ihrer Tiefpunkte erreicht hatte. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte all jene vollständig ambiguitätsintoleranten Ideologien hervor, die schließlich das 20. Jahrhundert zum blutigsten der Weltgeschichte werden ließen.«⁹¹

Nimmt man Boulagas wie Bauers These ernst, dass Authentizitäts- und Eindeutigkeitswünsche auf die koloniale Begegnung und die koloniale Wunde zurückgehen, dann bedeutet dies letztlich: Der Anspruch auf Authentizität, Echtheit, Wahrheit oder Reinheit des Eigenen ist – so paradox es erscheinen mag – ohne die mitunter machtvolle Begegnung mit dem Anderen nicht denkbar.

An dieser Stelle muss noch auf einen anderen wichtigen zeitgenössischen kamerunischen Philosophen hingewiesen werden: Achille Mbembe. Denn auch Mbembe sieht in der Begegnung Afrikas mit dem imperialistischen Westen im 19. und 20. Jahrhundert den entscheidenden Auslöser für den Verlust von Vielfalt. In der präkolonialen afrikanischen Moderne habe ein hohes Maß an Kreativität, Mobilität und Vielfalt geherrscht. Diese Vielfalt sei erst in der Kolonialzeit »durch die moderne Institution der Grenzziehung zum Erstarren gebracht« worden und werde daher noch immer für »unafrikanisch« gehalten.⁹²

Mir scheint zwar Skepsis gegenüber der von Bauer und Mbembe euphorisch konstatierten vorkolonialen Vielfalt und Ambiguitätstoleranz angebracht. Diese These bedarf nicht nur genauerer Prüfung, sondern wiederholt das klassische und politisch oftmals missbrauchte Narrativ von der glorreichen vorkolonialen Vergangenheit. Nichtsdestotrotz kann aber mit Bauer und Mbembe festgehalten werden, dass der Authentizitätsdiskurs im 19. und 20. Jahrhundert im Kontext kolonialer Hegemonie und einer höchst ungleichen Verteilung von Macht eine besondere Dynamik erhielt. Die Entwicklung einflussreicher authentizitätsorientierter Ideen und Institutionen wie der der »âme noire« (der schwarzen Seele) von

⁹⁰ THOMAS BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin 2011.

⁹¹ BAUER, *Vereindeutigung* (wie Anm. 6), 37.

⁹² ACHILLE MBEMBE, *Afropolitanismus*, in: FRANZISKA DÜBGEN/STEFAN SKUPIEN (Hg.), *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin 2016, 330–337, hier 332 f.

Edward Wilmot Blyden (1832–1912) oder der Négritude-Bewegung von Léopold Sédar Senghor (1906–2001) sind beispielhafter Ausdruck dieser Dynamik.

4.4 »Why do I cringe every time I read African self-identity or African authenticity?«

... so fragt die ghanaische Theologin Mercy Amba Oduyoye in ihrem Aufsatz »Christianity and African Culture«, in dem sie sich selbst die Antwort erarbeitet:⁹³ Weil afrikanische Authentizität und Identität keine »authentisch-afrikanischen«, sondern eurozentrische Konstrukte seien, die in völliger Kritiklosigkeit von männlichen afrikanischen Kollegen dazu benutzt würden, unter dem Deckmantel des goldenen Zeitalters patriarchale Strukturen und die Unterdrückung der Frau zu stabilisieren.

Aus der Position jener Gruppe heraus, die in der vermeintlich authentischen afrikanischen Kultur am unteren Ende der Hierarchie stehen und zu den Unterdrückten gehören, ist die Authentizitätsdebatte für afrikanische Theologinnen und Philosophinnen nicht nur ambivalent, sondern enthält eine Geschichte voller Gewalt. Oduyoye begegnet daher der Debatte um die Bedeutung bleibender und unwandelbarer präkolonialer Werte unmissverständlich mit dem Argument, dass Kulturen im Wandel sind, sich entwickeln und verändern, Innovation und Kontinuität beinhalten und Traditionen und Mythen gesellschaftlichen und globalen Herausforderungen entsprechend weitergeschrieben werden müssen.⁹⁴

Auch Ifi Amadiume kritisiert die patriarchalen Strukturen und Unterdrückungsmechanismen, die dem afrikanischen Authentizitätsdiskurs inhärent sind, und führt diese ebenfalls auf europäisches patriarchales Denken zurück, das von afrikanischen Philosophen und Intellektuellen unhinterfragt übernommen werde.⁹⁵ Ihr Interesse ist jedoch weniger die Abschaffung und diskursive Entmythologisierung der Rede von afrikanischer Authentizität – diesbezüglich hält sie Mudimbes dekonstruktivistischen Ansatz für eurozentrisch.⁹⁶ In Ergänzung der berühmten Konstruktion einer auf dem »alten Ägypten« aufbauenden authentischen afrikanischen Kultur durch den senegalesischen Historiker Cheik

⁹³ MERCY AMBA ODUYOYE, *Christianity and African Culture*, in: IRM 84, 332/333 (1995), 77–90, hier 86.

⁹⁴ Vgl. dazu MERCY AMBA ODUYOYE, *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, New York 1995.

⁹⁵ AMADIUME, *Reinventing Africa* (wie Anm. 2).

⁹⁶ A. a. O., 3f: »Mudimbe himself has also been totally dependent on a Western episteme, since he did not state a contrary or alternative body of knowledge from which he is challenging European-invented Africa. His main gurus are European scholars, namely, Michel Foucault and Claude Lévi-Strauss [...] It is in this sense of reducing centuries of African history to relations just with Europe and European scholarship that I talk of Prah's and Mudimbe's Eurocentrism.«

Anta Diops fordert Amadiume die deutlichere Beleuchtung matriachaler Strukturen und die Berücksichtigung des Einflusses von machtvollen Matriarchaten auf kulturelle Entwicklungen in Afrika.

Die kurzen Ausführungen zeigen, dass der Authentizitätsdiskurs eine Gender-Blindheit hat. Gender-bezogene Ungerechtigkeitsstrukturen und ungleiche Machtverteilung schließen Frauen nicht nur aus dem Authentizitätsdiskurs aus. Frauen erleben hier auch einen Zwiespalt, der mit Authentizität schwer vereinbar ist.

Christine Lienemann-Perrin hat einen Zusammenhang beobachtet, der für diese gender-bezogene Dimension des Authentizitätsdiskurses hohe Relevanz hat:

»Theologie von Frauen in Afrika [ist] eine aus dem Zwiespalt geborene Theologie: »Ihre Redeweise klingt widersprüchlich - jedenfalls solange man den Zwiespalt ihrer Situation nicht erkennt. Einerseits sagen sie als Spätergekommene im Kreis der Theologen dasselbe wie diese mit denselben Worten. Auch sie bestehen auf dem Eigenrecht afrikanischer Ausdrucks- und Denkweise und grenzen sich ab gegenüber den europäischen, lateinamerikanischen und asiatischen Ausprägungen von Theologie. Andererseits widersprechen sie lebhaft, wenn Afrikaner die männliche Erfahrungswelt einseitig - wenn nicht ausschließlich - zum Kriterium von Afrikanität und Befreiung machen.«⁹⁷

Der Einspruch afrikanischer Theologinnen stellt die männliche Diskurshoheit mit Blick auf Authentizität in Frage und fordert Verschiebungen hinsichtlich des Verständnisses von Authentizität.

5. Authentizität, Häresie und radikale Unsicherheit: Perspektiven

»Réchanter l'Afrique« - so lautet die Überschrift, die Mbembe dem von ihm und dem senegalesischen Philosophenkollegen Felwine Sarr gegründeten viertägigen »Ateliers de la pensée« gibt, das im November 2019 zum dritten Mal stattfand. »Afrika wieder bezaubern« klingt - aufgrund des »re« - nach einer Rückbesinnung auf die authentischen afrikanischen Werte und kulturellen Objekte. Doch ganz so einfach ist es nicht. Zwar ist laut SZ-Journalist Jens Häntzschel von Revitalisierung Afrikas die Rede, jedoch nicht, »als Rückzug von der Welt verstanden, im Gegenteil«:

»Afrika macht sich hier bereit, die Verantwortung für die Welt und für die Menschheit zu übernehmen [...] Wie naiv, wie weltfremd, werden manche meinen. Sie werden sich rührige Leute vorstellen, die ihre Tänze im roten Staub aufführen, aber die Relevanz

⁹⁷ CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, Welche Theologie und welche Zugänge wählen Theologinnen für ihre Arbeit?, in: JOACHIM MEHLHAUSEN (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 536-545, hier 536 f.

dieser Folklore eben doch überschätzen. Tatsächlich war es umgekehrt: Die Provinzler waren die westlichen Besucher. Fast jeder der 40, 50 Leute, die während der vier Tage von morgens bis spät in die Nacht auf den Podien saßen, besitzt mehr Welterfahrung als diese. Sie sind nicht nur vertraut mit Krieg, Hunger und Verfolgung, sie sprechen afrikanische und westliche Sprachen, bewegen sich durch christliche und islamische Kulturen, haben in Frankreich studiert, leben jetzt in Washington, New York oder Berlin oder sind von dort wieder nach Dakar zurückgekehrt. Sie sind privilegiert, sie sind nicht »authentisch«. Doch von Authentizität träumt man nur noch im Westen.«⁹⁸

Authentizität ist ein Begriff, der für Mbembe und Sarr passé ist, verbraucht und missbraucht, und vor allem rückwärtsgewandt. Beide Philosophen schauen jedoch in die Zukunft. Da ist der Blick zurück eher hemmend, zumindest wenn er in einer authentisch-reinen und monolithischen Sehnsucht oder einem erneuerten Nativismus endet. Das aber, so Mbembes Geschichtskonstruktion, war Afrika nie. Afrika war immer schon Afropolitanismus: Raum des Kommens und Gehens, der »Zirkulation der Welten[, die] eine vielschichtige und reichhaltige Kultur geschaffen hat, die oft verschwiegen und heute durch einen nativistischen Diskurs bedroht wird.«⁹⁹

Während der von Mbembe kritisierte Nativismus und der Afro-Radikalismus auf die Vergangenheit fixiert sind und Afrika als eine Art geschlossenen Container mit eigener Kultur betrachten, spricht Mbembe von Afrika als »häretischem Genie«. Denn hier haben sich Islam und Christentum kreativ mit traditionaler Kultur und Frömmigkeit verbunden und neue Kulturen, Ausdrucks- und Sprachformen kreierte.¹⁰⁰ Das Christentum brachte eine Allegorie und Ästhetik, die der Verzauberung neuen Aufwind gegeben hat, so Mbembe. Charismatische Bewegungen befreien durch die Macht der Verzauberung und durch ihre über die Sprache hinausgehenden Formen ästhetisch-sinnlicher Wahrnehmung und Feier den Einzelnen von einem politischen und instrumentalisierenden Blick auf sich selbst.

Es sei diese Häresie, die Wahrnehmung von und Offenheit für Vielfalt und Vermischung, die den Motor für Veränderung bilde. Häresie ist das Gegenteil von Orthodoxie – und, bei Mbembe, von Authentizität. Nicht das Reine, Richtige,

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ MBEMBE, Afropolitanismus (wie Anm. 92), 330. Man könnte allerdings fragen, ob der Begriff nicht zu sehr auf die Polis – die Stadt – konzentriert ist. Die Frage der kulturellen Vermischungen in den vielen ländlichen Gebieten und die anhaltende Marginalisierung dieser Gebiete etwa durch mangelnde Infrastruktur scheint mir in Mbembes Werk bisher unterbelichtet.

¹⁰⁰ ACHILLE MBEMBE, Subject and Experience, in: ACHILLE MBEMBE et al., Keywords: Experience, New York 2004, 3–18. Auch hier erlaube ich mir die Problemanzeige, dass Mbembe bei aller berechtigter Kritik an überwiegend negativen Darstellungen des Verhältnisses von Islam und Christentum in Afrika in seiner Geschichtsdarstellung lokale Konflikte zwischen Islam und Christentum weitestgehend ausblendet. Dabei böte eine differenzierte Darstellung eben auch das Potenzial, heutigen stereotyp-globalisierenden Darstellungen entgegenzutreten.

Originale, sondern das Unreine, Uneindeutige und Mehrdeutige, die Vagheit und die Kopie bilden die zentralen Elemente dieser Häresie. Hier findet also eine deutliche Gegenbewegung zum eingangs geschilderten Authentizitätswahn statt.

Die zweite Voraussetzung für Veränderung neben der Häresie ist, so Mbembe, radikale Unsicherheit – »radical uncertainty«. Denn Unsicherheit – Gewalt, Korruption, Armut – präge die Identität in Afrika anhaltend. Die Herausforderung besteht darin, diese radikale Unsicherheit ernst zu nehmen und nicht in vergangene Traditionen und eine vermeintliche Authentizität zu flüchten, sondern stattdessen mithilfe des häretischen Genies den vielfältigen Potenzialen zu begegnen und agency zu entwickeln.

Mbembes Vision des Afropolitanismus wurde als »sugar-coated celebration of hybridity, mobility and the global« kritisiert, die die Machtbeziehungen zwischen afrikanischen Gemeinschaften sowie zwischen afrikanischen und westlichen Gesellschaften übersehe.¹⁰¹ Die Vision habe zudem einen elitären Beigeschmack.¹⁰² Sie kann m. E. auch schnell als neue Exotik verstanden werden, die dann doch wieder die Sehnsucht des Europäers nach dem authentischen Afrika als Kompensation für eigene Nicht-Authentizität nährt. Auch Vermischung, Vielfalt und Häresie erhalten dann den Anschein von Authentizität. Wie die Sehnsucht nach Authentizität kann auch die Sehnsucht nach Häresie und Uneindeutigkeit emotional aufgeladen werden, ja sie kann sogar – und ist es schon – normativ sein und damit neue Grenzen ziehen, ein- und ausschließen. Auch der Afropolitanismus ist also vor Bedeutungsfixierungen, Grenzziehungen, Ausschließungen und Normierungen nicht gefeit.

Trotzdem darf die Vision des Afropolitanismus nicht mit Authentizismus in eins gesetzt werden. Sie bietet vielmehr auch einen Gegenentwurf, der eher eine Sehnsucht nach Ambiguität als nach Authentizität nährt, eher die Suche nach dem mannigfaltigen Selbst als nach dem Einen und Einheitlichen anregt und eher Ausdruck epistemischen Ungehorsams ist als Wiederholung überkommener Orientierungs- und Ordnungsmuster. Mbembe stellt somit die Diskurshoheit und Deutungsmacht im Authentizitätsdiskurs deutlich infrage bzw. beansprucht sie für sein Konzept. Bei aller Ambivalenz stellt der Afropolitanismus einen Entwurf dar, der – wieder – eine hohe Anschlussfähigkeit und Verbindung zu Entwicklungen und Dynamiken weltweit hat. Darüber hinaus trägt er – wie auch die Forderung Bauers und anderer nach Ambiguitätstoleranz – dazu bei, dass der Authentizitätsdiskurs weiter verschoben und verändert wird.

¹⁰¹ SARA MARZAGORA, *The Humanism of Reconstruction: African intellectuals, decolonial critical theory and the opposition to the »posts« (postmodernism, poststructuralism, postcolonialism)*, in: *Journal of African Cultural Studies* 28, 2, Special Issue: African Philosophy, Juni 2016, 161–178, hier 173.

¹⁰² CHIELOZONA EZE, *Rethinking African Culture and Identity: The Afropolitan Model*, in: *Journal of African Cultural Studies* 26, 2 (2014), 234–247, hier 240.