

Menschenrechte in afrikanischen Traditionen

In westlicher medialer Berichterstattung über den afrikanischen Kontinent, und dies schließt Deutschland explizit ein, erscheint Afrika in der Regel als ein Ort, an dem Menschenrechte verletzt werden.¹ Hungernde Menschen, ethnische Auseinandersetzungen, die Auswirkungen von AIDS, homophobe Übergriffe auf Schwule und Lesben, Zerstörung der Umwelt und natürlicher Ressourcen – all dies sind Beispiele für Bilder und Geschichten, die uns täglich begegnen.

Die Tatsache, dass mit Desmond Tutu (1984), Nelson Mandela (1993), Wangari Maathai (2004) sowie Ellen Johnson Sirleaf, Leymah Gbowee und Tawakkol Karman (2011) schon eine ganze Reihe afrikanischer MenschenrechtsaktivistInnen mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurden, mag einen Beginn des Umdenkens andeuten, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Menschenrechtsdiskurs über Afrika den Kontinent in der Regel als Opfer, nicht aber als Ort von Wissensproduktion zeichnet. Vor diesem Erfahrungshintergrund mag es nicht verwundern, dass afrikanische WissenschaftlerInnen Versuche unternommen haben, die zeigen sollen, dass auch der afrikanische Kontinent eine Geschichte der Auseinandersetzung mit Menschenrechten kennt, also keineswegs nur der unzivilisierte und unterentwickelte Ort ist, für den der ›Westen‹ ihn vielfach noch hält.

Konzeptionen von Menschsein und Menschenwürde in afrikanischen Gesellschaften: Das Beispiel der Akan in Ghana und der Ngwa-Igbo in Nigeria²

Afrikanische PhilosophInnen und EthnologInnen haben sich primär zweier Herangehensweisen bedient, um nachzuweisen, dass das westliche Verständnis von Menschenrechten auch in afrikanischen Gesellschaften existiert.³ Nach der ersten Auffassung existierten Menschenrechte nach unserem heutigen Verständnis universeller Normen bereits im traditionellen Afrika. Die zweite Sichtweise dagegen betont, dass in der Tat Menschenrechte in Afrika anerkannt und geschützt wurden, diese Rechte aber Bestandteil eines einzigartigen afrikanischen Konzepts von Menschenrechten seien.⁴

1 Gerade ist ein Werk erschienen, in dem Anke Graneß die Frage nach Toleranz in afrikanischen Traditionen eingehend untersucht. Vgl. Anke Graneß, ›Toleranz in afrikanischen Traditionen‹, in: Hamid Reza Yousefi und Harald Seubert, Hrsg., *Toleranz im Weltkontext: Geschichten – Entstehungsorte – Neuere Entwicklungen*, Wiesbaden 2013, S. 23-31.

2 Die Akan und die Igbo sind bei weitem nicht die einzigen ethnischen Gruppen in Afrika, die Konzepte von Menschsein und Menschenwürde entwickelt haben, sondern werden hier beispielhaft diskutiert. Genannt werden kann an dieser Stelle auch Francis Dengs Arbeit zum Wertesystem der im Gebiet des heutigen Sudan lebenden Dinka und dessen Implikation für ein Verständnis von Menschenrechten. Siehe dazu: Francis M. Deng, ›A Cultural Approach to Human Rights Among the Dinka‹, in: Abdullahi Ahmed An-Na'im und Francis Deng, Hrsg., *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990, S. 261-289.

3 Verschiedene WissenschaftlerInnen, allen voran Jack Donnelly, haben wiederholt darauf hingewiesen, dass der afrikanische Diskurs über Menschenrechte kritisch zu betrachten sei. Zwar gäbe es in afrikanischen Gesellschaften Vorstellungen über Menschenwürde und moralisches Handeln, dies seien aber keine Konzeptionen von ›Recht‹ im Sinne, wie ›Menschenrechte‹ in der westlichen philosophischen Diskussion verstanden werden – als etwas dem Menschen nur aufgrund seines Menschsein Zustehendes, das nicht durch Handlungen verdient werden oder vom Staat verliehen werden muss. Vgl. dazu: Jack Donnelly, ›Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights‹, *The American Political Science Review* 76, no. 2 (June 1982): 303-316, hier vor allem S. 303 und S. 305.

4 James Silk, ›Traditional Culture and the Prospect for Human Rights in Africa‹, in: Abdullahi Ahmed An-Na'im und Francis Deng, Hrsg., *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990, S. 304.

Häufig wird dabei eine afrozentristische Herangehensweise gewählt, von der sich die AutorInnen erhoffen, dass sie positive Effekte auf eine kulturübergreifende Diskussion zu Menschenrechtskonzepten haben könnte.⁵ Während einige Beiträge detailreich ein Bild vorkolonialer Gesellschaften entwerfen, bleiben viele dieser Bemühungen oberflächlich oder gleiten in Darstellungen ab, die den Kontinent unkritisch verherrlichen.⁶

Einer der bedeutendsten afrikanischen Philosophen⁷ der Gegenwart, Kwasi Wiredu, ist insbesondere auch für seine Arbeiten zu den Akan bekannt geworden, deren politisches System als eines der am höchsten entwickelten Afrikas gilt. In seinem Aufsatzband ›Cultural Universals and Particulars: An African Perspective‹ (1996)⁸ beschreibt er das Verständnis der Akan hinsichtlich Definitionen von Menschsein, Menschenwürde und Menschenrechten. Zentral für seine Ausführungen ist eine Vorstellung von Menschsein, die deskriptive und normative Aspekte miteinander verbindet.

Der deskriptive Aspekt äußert sich vor allem im Glaube an das göttliche Lebensprinzip *okra*, das jeder Mensch von Anfang an besitzt. Zwei weitere Prinzipien, ›mogya‹ (das Prinzip des Blutes und der Verbindung zu den Vorfahren mütterlicherseits) und ›sumsun‹ (das Prinzip des Vaters) markieren dagegen die normativen Aspekte des Menschseins (*onipa*), da sich beide auf den Status und die Rolle eines Individuums in Verwandtschafts- und Gemeinschaftsbeziehungen beziehen und mit Rechten als auch Pflichten einhergehen.

Zu den Pflichten gehören bspw. die produktive Arbeit zum Wohlergehen aller Mitglieder der Gemeinschaft als auch die Bereitschaft, die eigene Lebensform im Fall eines kriegerischen Konfliktes zu verteidigen. Aus diesen Pflichten, so Wiredu, ergeben sich wiederum Rechte, die eine Person allein deshalb in einer Gemeinschaft besitzt, weil sie diese Pflichten ausübt. Zu den Rechten gehören das Recht auf Nutzung von Land, das Recht auf freie Meinungsäußerung und politische Mitbestimmung, das Recht auf eine faire Gerichtsverhandlung sowie Religionsfreiheit.⁹

Was Wiredu's Darstellung von vielen anderen unterscheidet, ist sein distanziert-selbstkritischer Blick auf die eigene ethnische Gruppe und ihre Wertvorstellungen. So betont er, dass er Prinzipien der Lebensführung der Akan beschreibt, nicht aber deren gelebte Praxis, die von den Idealvorstellungen durchaus abweichen könne. Darüber hinaus benennt er auch negative Aspekte der Traditionen der Akan, die den von ihm skizzierten Menschenrechtskonzeptionen widersprüchlich gegenüberstehen, bspw. die Tradition des Menschenopfers oder die Tatsache, dass Rede- und Meinungsfreiheit sehr stark vom Senioritätsprinzip abhängig ist, was die Rechte von Nicht-Erwachsenen enorm einschränkt.¹⁰

Während sich Wiredu eines wertenden Vergleichs zwischen Menschenrechtskonzeptionen der Akan und denen westlicher Staaten weitestgehend enthält, vertreten AutorInnen wie bspw. Josiah Cobbah die Auffassung, dass der Westen durchaus von Afrika lernen könnte. Er sieht den afrikanischen Weg mit seiner Verknüpfung der Rechte von Individuen und Gemein-

5 Beispielhaft dazu: Josiah A. M. Cobbah, ›African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective‹, *Human Rights Quarterly* 9 (1987): 309-331.

6 Rhoda E. Howard, ›Group Versus Individual Identity in the African Debate on Human Rights‹, in: Abdullahi Ahmed An-Na'im und Francis Deng, Hrsg., *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington, D.C.: 1990, S. 160.

7 Die Bezeichnung ›afrikanische Philosophie‹ und was sich dahinter verbirgt, ist umstritten. Während es Philosophen gibt, die dafür plädieren, dass der afrikanische Kontinent besondere Beiträge leistet, die in einer spezifisch ›afrikanischen Philosophie‹ (geografisch verstanden) münden, stellen andere dies vor dem Hintergrund der Heterogenität Afrikas strikt in Frage. Afrikanische Philosophie wäre demnach die Diskussion und mögliche Anwendung westlicher philosophischer Konzepte auf die Besonderheiten des afrikanischen Kontinents. Für eine differenzierte Darstellung dieser Debatte siehe Anthony Kwame Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York und Oxford: Oxford University Press, 1992, S. 85ff.

8 Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

9 Ebenda, S. 160 und 163-167.

10 Ebenda, S. 169-170.

schaften als einen Schritt hin zu einer Gesellschaft, die sich als komplexes und interdependentes Kollektiv versteht – ein Gesellschaftsentwurf, den er dem individualistisch geprägten westlichen Lebensmodell vorzieht. So betont er die Bedeutung des Überlebens der gesamten Gemeinde sowie die gegenseitige Abhängigkeit und kollektive Verantwortung: Jeder Mensch sei Mitglied der Familie und weiterführenden Verwandtschaftssysteme und funktioniere in diesem Rahmen als reproduktive, ökonomische und sozialisierende Einheit, die Bedürftigen besonderen Schutz entgegenbringt.¹¹ Darüber hinaus besitzt jeder Mensch zwei Rollen: Er ist Inhaber von Rechten, die jedem Gemeinschaftsmitglied gewohnheitsmäßig zukommen und Inhaber von Pflichten, die jedes Mitglied gegenüber den anderen Angehörigen der Gemeinschaft zu erfüllen hat.¹²

Die Pflichten beschreiben angemessenes Verhalten und unterliegen den Prinzipien Seniorität (Respekt für die jeweils Älteren); Zurückhaltung und Beherrschung (keine Person hat absolute Freiheit), Verantwortung (soziale und ökonomische Absicherung von Verwandten, insbesondere auch Fürsorge für Kinder und Alte) und Reziprozität (Akte der Generosität werden früher oder später erwidert).¹³ Der grundsätzliche Unterschied zwischen den afrikanischen, gemeinschaftlich orientierten Konzeptionen von Menschenwürde und den westlichen, an den Rechten des Individuums orientierten Entwürfen besteht also darin, dass in afrikanischen Gesellschaften Individuen ihren vollen Status als Personen nur im Rahmen der Solidarität ihrer Gemeinschaft erreichen. Individuen entwickeln sich zu Personen mit Rechten und Privilegien, weil die Gemeinschaft sie als solche anerkennt.¹⁴

Nun zum zweiten Beispiel. Anhand von Körperkonzeptionen bei den Ngwa-Igbo, einer im Südosten Nigerias lebenden ethnischen Gemeinschaft, soll das Verhältnis von Individuum, Gemeinschaft und Rechten illustriert und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für eine Diskussion sexueller und reproduktiver Rechte dargestellt werden. Wie Chimaraoke Izugbara und Chi-Chi Undie betonen, geht das allgemeingültige Verständnis sexueller Rechte davon aus, dass der Körper als physische Entität allein dem Individuum gehört. Der Körper eines Menschen erscheint dabei als das ultimative Maß, anhand dessen die Umsetzung von Rechten bewertet wird. Dem gegenüber steht ein Verständnis des Körpers als Eigentum der Gemeinschaft und nicht dem Individuum gehörend. Rechte sind demnach Rechte der Gemeinschaft, die zur Einforderung eben dieser auf ihre einzelnen Mitglieder und deren Körper zugreifen kann.¹⁵

Diese Auffassung von Körperlichkeit geht weit über das auch in afrikanischen Gesellschaften gängige Verständnis von Körpern als Symbole der jeweiligen Kultur hinaus und betrifft primär auch den Aspekt der Kontrolle über den eigenen Körper. Wird bei den Ngwa-Igbo eine Frau vergewaltigt, so ist dies ein Verbrechen, das eine Gemeinschaft gegen eine andere Gemeinschaft begeht – Vergewaltigung ist hier also kein Verbrechen, das ein Individuum gegen ein anderes begeht, auch wenn die Verwundung der von der Vergewaltigung betroffenen Person in ihrer Individualität anerkannt und teilweise auch materiell kompensiert wird. Daraus ergibt sich, dass auch der Täter oder die Täter nicht als Individuen in die Pflicht genommen werden, sondern dass deren Gemeinschaften für die Straftat aufkommen und die geschädigte Gemeinschaft kompensieren müssen. An diesem Beispiel wird deutlich, dass

11 Josiah A. M. Cobbah, ›African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective‹, *Human Rights Quarterly* 9 (1987): S. 309-331, hier: S. 319-320 und S. 311.

12 Ebenda, S. 321.

13 Niara Sudarkasa, ›African and Afro-American Family Structure: A Comparison‹, *Black Scholar* 11 (November/December 1980), S. 37-60, hier S. 50.

14 Chimaraoke O. Izugbara und Chi-Chi Undie, ›Who Owns the Body? Indigenous African Discourses of the Body and Contemporary Sexual Rights Rhetoric‹, *Reproductive Health Matters* 16, no. 31 (May 2008): S. 159-167, hier S. 162.

15 Ebenda, S. 160.

die Gemeinschaft der Ort ist, über den die Rechte des individuellen Opfers realisiert werden und wo dieses eine Form von Gerechtigkeit erfahren kann, die ihm über formale, u.U. nicht akzeptierte juristische Wege, möglicherweise nicht zugänglich ist.¹⁶

Die älteste Verfassung der Welt?

Ein Blick auf die ›Kurukan Fuga‹ und den Eid von Mandén

Im Kontrast zu den gerade skizzierten gemeinschaftlich ausgerichteten Konzeptionen von Menschenwürde steht die Anfang des 13. Jahrhunderts entwickelte Verfassung von Mandén, die nach dem Ort ihrer Entstehung auch als ›Kurukan Fuga‹ bezeichnet wird und sich klar individuellen Menschenrechten verschreibt, wie sie dem westlichen historisch gewachsenen Verständnis entsprechen. Im Jahr 2009 von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt, geht die Geschichte der Verfassung von Mandén auf den Herrscher Soundiata Keita aus Mali zurück. Sie wurde bisher ausschließlich mündlich überliefert, weshalb es auch schwierig ist, eine zuverlässige Datierung des Textes zu erhalten.¹⁷

Die Verfassung von Mandén wurde vom ›Eid von Mandén‹ begleitet, der in seinen Inhalten noch radikaler ist. Persönliche Freiheitsrechte, inklusive des ausdrücklichen Verbots von Sklaverei, werden genauso postuliert (›Jeder ist fortan sein eigener Herr. Jeder ist frei.‹) wie der Schutz eines jeden menschlichen Lebens.¹⁸ Afrikanische WissenschaftlerInnen differieren in ihrer Interpretation der Verfassung von Mandén. Während Souleymane Bachir Diagne die Verfassung von Mandén als Beweis dafür liest, demnach afrikanische Philosophie, die sich mit der Bedeutung des Menschseins auseinandersetzt, nicht zwangsläufig im Diskurs der Gemeinschaftlichkeit aufgehen müsse¹⁹, argumentiert Ajume Wingo für eine Lesart der Verfassung von Mandén als historisch und regional kontingent. Vermutlich habe zur Zeit der Entstehung der Verfassung relativer Wohlstand geherrscht, so dass die Gemeinschaft versorgt und daher größere Aufmerksamkeit für individuelle Rechte möglich war.²⁰

Afrikaspezifische Menschenrechtsinstrumente und ihre Herausforderungen

Die Frage danach, wie Ideen über Menschsein und Menschenwürde und damit verbundene Rechte und Pflichten in die Sprache heutiger Menschenrechte übersetzt werden können, stellt eine der großen Herausforderungen der Gegenwart da. Damit verbunden ist stets die Frage nach der ›kulturellen Legitimität‹ von Menschenrechten für den jeweiligen spezifischen afrikanischen Kontext, wie sie vor allem durch den sudanesischen Rechtswissenschaftler und Menschenrechtsaktivist Abdullahi An Na'im immer wieder betont worden ist. Laut An Na'im begründet die formelle Anerkennung internationaler Menschenrechtsnormen durch afrikanische Regierungen noch keine kulturelle Legitimität dieser Normen. Er betont in diesem Zusammenhang, dass über Kultur und kulturrelativistische Argumentationen Machtverhältnisse verhandelt werden und dass Kultur als ein Rahmen fungiert, in dem sich unterschiedliche Interessenslagen innerhalb afrikanischer Gemeinschaften realisieren.²¹

16 Ebenda, S. 162-163.

17 Arno Widmann, ›Charta von Mandén – Kein Mensch soll Sklave sein‹, *Frankfurter Rundschau*, 26. Oktober 2009, S. 22.

18 Andrian Widmann, ›Der Eid von Mandén‹, *Frankfurter Rundschau*, 26. Oktober 2009, S. 22.

19 Souleymane Bachir Diagne, ›Individual, Community, and Human Rights‹, *Transition* 101 (2009): 8-15.

20 Ajume Wingo, ›The Odyssey of Human Rights. A Reply to Souleymane Bachir Diagne‹, *Transition* 102 (2010): S. 120-138, hier S. 134.

21 Abdullahi Ahmed An-Na'im, ›Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights‹, in: Abdullahi Ahmed An-Na'im und Francis Deng, Hrsg., *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990, S. 331-367, hier S. 333.

An-Na'ims Anmerkungen erscheinen insbesondere mit Bezug auf aktuelle Herausforderungen an den Schutz von Menschenrechten in Afrika von großer Bedeutung. Dank verschiedenster, auch regionaler Menschenrechtsbewegungen haben die Bemühungen um eine Übertragbarkeit westlicher Konzepte auf den afrikanischen Kontinent in den vergangenen Jahren in einem regionalen afrikaspezifischen Menschenrechtssystem mit eigenen Instrumenten Niederschlag gefunden. Das zentrale Basisdokument bildet die ›Afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker‹, die so genannte ›Banjul Charta‹, 1981 verabschiedet und 1986 in Kraft getreten. Wichtige Zusatzdokumente sind das 2003 verabschiedete ›Protokoll zum Schutz der Rechte der Frauen in Afrika‹ (›Maputo Protokoll‹) sowie die bereits 1999 in Kraft getretene Afrikanische Kinderrechtscharta.

Allen diesen Dokumenten ist gemeinsam, dass darin der Versuch unternommen wird, spezifische Besonderheiten afrikanischer Kulturgeschichte und afrikanischen Miteinanders aufzunehmen. Dies betrifft vor allem die Beziehung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft als Basis rechtlicher Normen. So legt die Charta zum einen den Fokus auf die besonderen Traditionen und Werte ›afrikanischer Zivilisationen‹ und betont zum anderen die bereits beschriebene Dialektik von Rechten und Pflichten.²² Neben individuellen Rechten werden daher auch kollektive und kulturelle Rechte formuliert, u.a. das Recht afrikanischer Völker auf kulturelle Entwicklung.

Mit ihrem Anspruch einer Integration von westlich geprägten Freiheitsrechten und afrikanischen Vorstellungen zu Menschenwürde, stellt die ›Banjul Charta‹ zweifelsohne einen wichtigen Schritt in Richtung einer Pluralisierung von Menschenrechten dar, hat aber auch unterschiedlichste Kritik auf sich gezogen. Diese betrifft vor allem Herausforderungen, die sich für den Schutz insbesondere von Frauen und Mädchen ergeben. Dass Frauenrechte in der sehr allgemein gehaltenen Charter als solche kaum vorkommen, wurde ebenso kritisch angemerkt wie die Tatsache, dass Rechte vor allem im Kontext der Familie und traditioneller Werte diskutiert werden, es aber gerade der private Raum z.B. in Form der Familien- und Verwandtschaftsstrukturen ist, in der Menschenrechtsverletzungen an Frauen typischerweise stattfinden.²³

Ebenfalls zu nennen sind Konflikte zwischen der verfassungsrechtlichen Garantie auf Gleichberechtigung der Geschlechter in nationalen Verfassungen und dem traditionellen Status von Frauen in afrikanischen Kulturen. Fareda Banda verweist in diesem Zusammenhang auf das bekannte Beispiel des Landes Ägypten, das die Afrikanische Charta zwar unterzeichnet, sich aber den Vorbehalt reserviert hat, einzelne Artikel den Regeln islamischen Rechts, also denen der Sharia, zu unterwerfen.²⁴ Das 2003 verabschiedete ›Protokoll zum Schutz der Rechte der Frauen in Afrika‹, das sich vor allem durch seine offensive Ausgestaltung reproduktiver Rechte sowie durch das Verbot traditioneller kultureller Praktiken wie ›weibliche Genitalverstümmelung‹ auszeichnet, wurde daher insbesondere auch geschaffen, um einigen der gerade skizzierten Konflikte zu begegnen, wurde bisher aber nur von etwas mehr als der Hälfte afrikanischer Staaten ratifiziert.

22 Henry Onoria, ›Introduction to the African System of Protection of Human Rights and the Draft Protocol‹, in: Wolfgang Benedek und Esther M. Kisaakye (Hrsg.), *The Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, London und New York: Zed Books, 2002, S. 231-242, hier S. 231.

23 Ebenda, S. 235.

24 Fareda Banda, *Women, Law and Human Rights: An African Perspective*, Oxford und Portland, Oregon: Hart Publishing, 2005, S. 48.

›Inseln der Ermächtigung‹ – Perspektiven afrikanischer Literatur zu Menschenrechten in Afrika

Die afrikanisch amerikanische Rechtswissenschaftlerin Patricia Williams hat einmal geschrieben: »Im Gesetz sind Rechte wie Inseln der Ermächtigung. Kein Recht zu haben, bedeutet entmachtet zu sein, und die Grenze zwischen Recht und keinem Recht ist meistens auch die Grenze zwischen Herrschern und Unterdrückern.«²⁵ Damit Menschen ihre Rechte einfordern können, müssen sie allerdings über diese Rechte in Kenntnis sein und ihre Bedeutung und praktische Relevanz für das eigene Leben erkennen können. Entsprechend muss der Bereich der Menschenrechtsbildung aktiv gefördert und vorangetrieben werden.

Auch für Personen, die nicht notwendigerweise juristisch gebildet oder interessiert sind, gibt es in diesem Zusammenhang vielversprechende Möglichkeiten, sich der Problematik afrikanischer Menschenrechtstraditionen zu nähern. Romane von afrikanischen AutorInnen, wie sie z.B. von Chinua Achebe und Buchi Emecheta (Nigeria) oder Ngugi wa Thiong'o (Kenia) geschrieben wurden, können ein Einstieg sein um sich dem Thema Menschenrechte in Afrika zu nähern. So kann man von Achebes ›Alles zerfällt‹ (2012)²⁶ viel über die Aushandlungsprozesse rund um Recht und Gerechtigkeit innerhalb vorkolonialer afrikanischer Gesellschaften lernen, wie er sie fiktional am Beispiel der Igbo darstellt. Ngugi wa Thiong'o dagegen erlaubt in ›Der Fluß dazwischen (1970)‹²⁷ einen detaillierten Einblick in den Konflikt zwischen kulturellen Traditionen und den von britischen MissionarInnen propagierten Werten, der schließlich eine Gemeinde in BefürworterInnen und GegnerInnen weiblicher Beschneidung spaltet – symbolisch durch den Fluss als Grenzmetapher gekennzeichnet.

Hier wird die Bedeutung von Kultur, und die Frage danach, wer wann was und zu welchem Zweck als ›Kultur‹ definiert, als umkämpfte Ressource offensichtlich. Schriftstellerinnen dagegen thematisieren häufig geschlechtsspezifische Benachteiligungen von Frauen und Erfahrungen physischer und emotionaler Gewalt. So beschreibt Buchi Emecheta²⁸ eindrücklich ein Verständnis von weiblichen Körpern als ›gemeinschaftliches Eigentum‹ und die Konsequenzen die Kinderlosigkeit für den Status von Frauen in der traditionellen afrikanischen Gemeinde mit sich bringt. Was sich auf jeden Fall von afrikanischer Literatur lernen lässt – egal aus welcher Region Afrikas sie stammen mag – ist ein Gespür für die Bedeutung der Gemeinschaft und der Übernahme von Verantwortung für einander, wie sie sich auch im Prinzip des ›ubuntu‹ niederschlägt: ›Umntu ngumuntu ngabantu.‹ (›Ich bin, wer ich bin – aufgrund dessen, was wir alle gemeinsam sind.‹)

Weiterführende Literatur der Autorin:

- Hrzán, Daniela. *TOSTAN: Eine Herausforderung für die Entwicklungstheorie? Weibliche Genitalverstümmelung im Kontext von Gender, Kultur und postkolonialer Kritik*, in: Eine Frage des Geschlechts. Ein Gender-Reader, hrsg. v. Michael Ruf und Bettina Bockle, Wiesbaden 2004 (167-178).
- : *Sind alternative ›Erzählungen‹ über Female Genital Cutting (FGC) möglich? Erste Schritte auf dem Weg zu kritischen Weißen Perspektiven*, in: Female Genital Cutting. Die Schwierigkeit, sich zu positionieren (HU Gender Bulletin Texte Nr. 28). Berlin 2005 (57-64).

25 Patricia Williams, ›Besessen – Vom Dasein als Gegenstand des Besitzes‹, in: Barbara Duden und Dorothee Noeres (Hrsg.), *Auf den Spuren des Körpers in einer technogenen Welt*, Opladen: Leske + Budrich, 2002. S. 26.

26 Achebe, Chinua, *Alles zerfällt*, Frankfurt/Main: S. Fischer, 2012 [Original: *Things Fall Apart*, 1958].

27 wa Thiong'o, Ngugi, *Der Fluß dazwischen*, Berlin 1970 [Original: *The River Between*, 1961].

28 Emecheta, Buchi, *Nnu Ego – Zwanzig Säcke Muschelgeld. Eine Mutter in Afrika*, München 1983 [Original: *The Joys of Motherhood*, 1979].

Menschenrechte im Weltkontext
Geschichten - Erscheinungsformen - Neuere
Entwicklungen
Yousefi, H.R. (Hrsg.)
2013, VI, 257 S. 12 Abb., Hardcover
ISBN: 978-3-658-01069-0