

## **Afrika funktioniert, aber anders**

Nairobi, Dezember 2000

© Helmut Danner

Eine gekürzte Fassung wurde veröffentlicht in:  
epd Entwicklungspolitik 23/24/2000

### **I. Einleitung**

“Africa works” ist der Titel eines Buches von Patrick Chabal und Jean-Pascal Daloz<sup>1</sup>; und “Africa works!?” war eine Konferenz überschrieben<sup>2</sup>, die sich von den Thesen des Buches leiten ließ. Ausrufezeichen und Fragezeichen des Tagungstitels deuten an, dass die Veranstalter der positiven Aussage des Buchtitels nicht ohne weiteres folgen wollten, wohl insbesondere wenn dieses Funktionieren Afrikas auf instrumentalisierte Unordnung abgestellt werden sollte.

Die Hauptteile des Buches legen nahe, dass Politik in Schwarzafrika “informalisiert” sei, die Gesellschaft sich “re-traditionalisiere” und die Produktivität der Wirtschaft in ihrem Versagen liege; das daraus sich ergebende “neue Paradigma” sei die “politische Instrumentalisierung der Unordnung”. Aus der Sicht der kenianischen Erfahrung kann bestätigt werden, dass in solchen Aussagen Wahrheit steckt. Und dennoch bleibt - gerade aufgrund der Erfahrung in einem schwarzafrikanischen Land - das Unbehagen, ob das denn die ganze Wahrheit sei.

Das Buch enthält zudem zwei grundlegende Probleme, und sie wiederholen sich in der Auseinandersetzung mit ihm: Erstens, können Aussagen *generell* über “Afrika südlich der Sahara” gemacht werden; gibt es “die” (Schwarz-)Afrikaner? Das zweite Problem besteht darin, dass Aussagen *über* Schwarzafrika von *Europäern* gemacht werden, also von Außenseitern, selbst wenn sie noch so gute Erkenntnisse haben - Erkenntnisse welcher Art? Wissenschaftliche? Welcher Wissenschaft? Sehen die afrikanischen Betroffenen sich genau so, wie die Autoren sie darstellen? Müsste nicht ein *Dialog* einsetzen, der diese entscheidende Frage klärt, ein schonungsloser Dialog zwischen Außenseitern und Insidern, der die Vorurteile auf *beiden* Seiten in Angriff nimmt, um der Wahrheit und Wirklichkeit ein Stück näher zu kommen?

Damit wird die wichtige, aber häufig nicht reflektierte Frage der Zugangsweise und *Methodologie* angesprochen. Chabal und Daloz machen im Rahmen der üblichen europäisch geprägten Wissenschaftlichkeit bei der Beschreibung von und Auseinandersetzung mit Entwicklungsländern einen bedeutsamen Schritt: Sie

---

<sup>1</sup> P. Chabal/J.P. Daloz: Africa works. Disorder as Political Instrument. Oxford/Bloomington (The International African Institute/James Currey/Indiana University Press) 1999.

<sup>2</sup> Gemeinsam veranstaltet in München am 21. und 22. November 2000 von Hanns-Seidel-Stiftung, epd-Entwicklungspolitik, Goethe-Forum, Stiftung Wissenschaft und Politik und Bayerischem Rundfunk.

gehen ansatzweise über die Sichtweisen von (positivistischen) Wirtschafts-, Politik- und Gesellschaftswissenschaften hinaus und beziehen Aspekte des "Irrationalen" und der Kultur mit ein. Sie argumentieren nicht mit hard facts und Statistiken, sondern wenden ein Verfahren an, das im weiteren Sinne als "*angewandte Phänomenologie*"<sup>3</sup> bezeichnet werden könnte. Außerdem bezeichnen sie ihr Verfahren "analytische Empathie", das heißt, es handelt sich um einen hermeneutischen Zugang, sofern "Sich-hinein-versetzen" die Devise der (romantischen) *Hermeneutik* ist.

Im Folgenden sollen einige Elemente beschrieben werden, die Chabals und Daloz' Ausführungen zum Teil erklären und zum Teil ergänzen und gelegentlich kritisieren. Es soll ein Blick darauf geworfen werden, wie afrikanische Menschen (in Kenia) mit einander umgehen, welche Rolle die "elders" spielen, aber auch die "Metaphysik". Es wird die These vertreten, dass "Afrika funktioniert", wo es sich um überschaubare Gemeinschaften handelt, dass aber die Verbindlichkeiten im Rahmen der anonymen, pseudo-patrimonialen Gesellschaft verloren gehen und darum "Afrika nicht funktioniert". Über Chabal und Daloz hinaus soll abschließend nach Ansätzen für die Entwicklungszusammenarbeit gefragt werden. Das Gesagte will keineswegs einen allgemeingültigen und erschöpfenden Anspruch erheben; es bezieht sich lediglich auf Kenia und hier wiederum häufig auf das Volk der Kikuyu. Sofern es aber - möglicherweise - eine schwarzafrikanische Gemeinsamkeit gibt, können diese Überlegungen exemplarisch etwas zu dessen Verständnis beitragen.

## **II. Patrimoniale Tradition**

Einige Beobachtungen sollen im Folgenden erhellen, wie kenianische Gemeinschaft traditionell begründet und als solche noch lebendig ist.

### *1. Personales Verhältnis*

Im Alltag begegnen einem viele Kleinigkeiten, die ein zwischenmenschliches Verhältnis untereinander vermuten lassen, das anders geartet ist, als das im Westen<sup>4</sup> der Fall ist. Es gibt keine Begrüßung in welcher Lebenslage auch immer, bei der man nicht zuerst fragt: Wie geht's? Das kann kurz und oberflächlich sein oder in die Breite und Tiefe gehen. Sei es ein privates Anliegen oder ein geschäftliches Gespräch: Erst spricht man über Persönliches und Allgemeines, und erst allmählich kommt man zur Sache. Dem Gast, auch im Büro, ein Getränk anzubieten, in der Regel Tee, ist obligatorisch, es wird auch fast immer angenommen. Man

---

<sup>3</sup> "Angewandt" meint im Gegensatz zur originären Phänomenologie im Sinne Husserls ein Verfahren, das an bestimmten Inhalten interessiert ist, nicht an der Erkenntnis des Bewusstseins. Die Autoren versuchen, sich von vorgegebenen Theorien zu enthalten - abgesehen von Max Webers Verständnis von Politik -; sie beschreiben und variieren ihren Gegenstand - nämlich Politik in Schwarzafrika -; sie wollen keine Rezepte liefern und nicht werten; als wesentliches Ergebnis können sie ein "neues Paradigma" benennen.

<sup>4</sup> Mit "Westen" und "westlich" sollen im Folgenden pauschal und verkürzt europäische und amerikanische Verhaltensweisen und Einstellungen bezeichnet werden.

spricht mit leiser Stimme. Man fasst sich an, hält sich bei der Hand. Im Haus des Anderen zieht man die Schuhe aus. Probleme werden nicht klipp und klar ausgesprochen, sondern vorsichtig umschrieben und überlässt es der Interpretation des Anderen, die Botschaft zu verstehen; denn man will dem Anderen nicht zu nahe treten. Und weil man ihn nicht enttäuschen will, sagt man nie(!) Nein. Oder jemand stößt sich an, einer muss niesen, es fällt etwas auf den Boden, jemand hat einen kleineren oder größeren Unfall - der Andere wird sagen: sorry, es tut mir leid. Wer krank ist oder einen Todesfall in der Familie hat, wird - im Prinzip - von allen Verwandten und Freunden besucht. Aus all dem geht hervor: Man zeigt seine Verbundenheit und sein Mitgefühl mit dem Anderen; man sorgt sich um ihn.

Verglichen mit westlichen Verhaltensweisen erfährt man hier das Gefühl, freundlich und warm umsorgt zu werden. Das ist nicht selten von einem entgegenkommenden Lächeln begleitet. Während man im Westen forscht und laut ohne Umschweife und ohne Rücksicht auf den Anderen zur Sache kommt, nimmt man hier erst den Anderen wahr, geht auf ihn ein. Der *Anderer* ist wichtig; die *Sache* wird nachgeordnet.

Etwas abstrakter ausgedrückt: Das westliche alltägliche zwischenmenschliche Verhältnis legt das Gewicht auf die *Funktion*, in die man eingebunden ist und innerhalb derer man eine Rolle übernommen hat, so im Rollen-Verhältnis zwischen Verkäufer und Kunde, Arzt und Patient, Arbeitskollege und Arbeitskollege, usw. Das westliche ist ein *funktionales Verhältnis*. Es mag von Afrikanern häufig als kalt, unpersönlich, unfreundlich und unhöflich empfunden werden.

Das kenianische alltägliche zwischenmenschliche Verhältnis hingegen ist zunächst geleitet von der Begegnung von *Personen*; wir können es als *personales Verhältnis* bezeichnen. Jene, die sich westlich an der Funktion orientieren, kann das erheblich irritieren, weil sie zur Sache kommen wollen.

Es geht hier um Gewichtungen und darum, was den jeweiligen Menschen wertvoller und wichtiger ist. Das heißt nicht, dass westliches Zusammenleben nicht auch den sorgenden Umgang kennt, und umgekehrt, dass kenianisches Zusammenleben nicht auch einen Bezug zur Sache und Funktion hat. *Ökonomisch* gesehen, mag das funktionale Verhältnis effizienter, aus der Sicht einer nicht-ökonomischen Lebensqualität das personale Verhältnis vorzuziehen sein. Letzteres darf makro-ökonomisch allerdings nicht zu einer Romantik der Armut verführen.

Außerdem soll das Phänomen des personalen Verhältnisses nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Umgang durchaus unharmonisch verlaufen kann, also sehr "menschlich" voller Neid, Eifersucht, Betrug und Enttäuschungen bis hin zu unbegreiflicher Grausamkeit.

## 2. Einbindung in die Gemeinschaft

Das kenianische zwischenmenschliche Verhältnis ereignet sich jedoch nicht nur spontan "persönlich". Es ist weitgehend *durch Sitte geregelt*. "Man" weiß, was man zu tun und wie man sich zu verhalten hat. *Man* bietet dem Gast Tee an; man bringt beim Verwandtenbesuch Lebensmittel mit; man zieht im Wohnraum seine Schuhe aus; man besucht einen Kranken; man geht auf eine Beerdigung; seine Meinung äußert man nicht gerade heraus; etc.: um jeweils der guten Sitte zu entsprechen

und höflich zu sein.

Ein tiefgreifender Unterschied zwischen westlicher und kenianischer Person besteht in ihrem Verhältnis zur Gemeinschaft. Der westliche Mensch ist ein monadenhaftes Individuum, auf sich gestellt, sich auf seine Vernunft verlassend, Herr seiner selbst. Der kenianische Einzelne dagegen existiert als integrativer Teil der Gemeinschaft; die Gemeinschaft trägt ihn; auf sie ist er rückbezogen. Das kann erhellt werden an der Namengebung bei den Kikuyus.

Zunächst muss einem Außenstehenden bewußt sein, dass die Kenianer *zwei* Vornamen tragen: einen christlichen, also etwa "John", und einen afrikanischen, also etwa "Chege". "Chege" wird das Kind bei der Geburt genannt, "John" bei der späteren Taufe. Mit den beiden Namen wird einer - nicht nur symbolisch - Angehöriger zweier Welten. Keiner kann er entkommen.

In der Tradition der Kikuyus erhält jeder erstgeborene Junge den christlichen und den Kikuyu-Namen seines Großvaters, das erstgeborene Mädchen die Namen seiner Großmutter. Dieser Junge gibt seine Namen weiter an seinen künftigen erstgeborenen Enkel, dieses Mädchen an seine Enkelin. Und so weiter. Ebenso gibt ein Onkel seine Namen an einen seiner Neffen und eine Tante an eine ihrer Nichten. Damit entsteht ein Namensgeflecht<sup>5</sup> in die Vergangenheit und in die Zukunft und zugleich - über die Neffen und Nichten - in die Gegenwart hinein. Das wird von den Kikuyus nun nicht als eine oberflächliche Äußerlichkeit verstanden, sondern mit einem existentiellen Sinn versehen; das ist der *entscheidende* Aspekt. Sie sagen: Ich *bin* mein Großvater; meine Nichte *ist* ich - oder sprachlich einfacher: Ich *bin* meine Nichte. Diese Identifikation kann von einem Europäer kaum nachvollzogen werden. Damit entsteht aber für das Bewusstsein eines Kikuyu eine Verbundenheit mit seinem Clan, die zeit-los zu sein scheint: Seine Ahnen sind durch ihn präsent, und er selbst und seine Ahnen werden präsent sein in seinen Nachkommen.

Die Identifikation mit einer nachkommenden Person, etwa einem Neffen oder einer Nichte, hat eine besondere Verpflichtung zur Folge. Stirbt beispielsweise der Vater der Nichte, dann übernimmt seine Schwester, also die Tante des Mädchens, die Sorge für es, sofern die Mutter das nicht kann. Im kenianischen Kontext können oft die Schulgebühren nicht aufgebracht werden; darum wird die Tante diese übernehmen und sich insbesondere um die Erziehung des Mädchens kümmern.

Das Geben eines Namens an ein neugeborenes Kind bedeutet im westlichen Kontext, ihm eine *Identität* zu verleihen; mit diesem Namen wird diese Person identifiziert; seine Einmaligkeit, seine Individualität soll damit begründet und dokumentiert werden. In der lebendigen Kikuyu-Tradition hingegen wird mit der Namengebung das Kind in die Clan-Gemeinschaft aufgenommen; sein Name isoliert es nicht, sondern integriert es. Es handelt sich um eine *existentielle Identifikation mit dem Clan*.

Am Beispiel des Heiratens kann ebenfalls dokumentiert werden, wie sehr

---

<sup>5</sup> Dieses ist wesentlich komplexer und dichter, als es hier dargestellt werden kann.

der Einzelne Teil des Clans ist. Im westlichen Kontext entscheiden zwei Individuen zu heiraten; sie teilen ihren Entschluss ihren Eltern und Verwandten als Faktum mit, und sie heiraten - bei allen Spielarten, die hierbei denkbar sind. Im modernen Kenia sind es zwar auch die beiden Betroffenen, die den Entschluss zur Heirat fällen, aber damit beginnt erst eine lange Zeremonie. Vertreter der Clans der beiden Heiratswilligen, nicht etwa nur die Eltern, besuchen sich gegenseitig; da kommen an die hundert Leute zusammen. Der gastgebende Clan muss den anderen bewirten; umgekehrt müssen die Besucher etwas mitbringen, überwiegend Lebensmittel. Bei einem der Besuche beginnt die Frage des Brautpreises erörtert zu werden; der Braut-Clan stellt Forderungen; der Clan des Bräutigams handelt; zugelassen bei diesem wichtigen Thema sind nur die "Elders". Bei einer weiteren Gelegenheit kommt der ganze Clan des Bräutigams zusammen, um die Braut mit näheren Verwandten und "Elders" zu empfangen. Erst nach mehreren derartigen Gelegenheiten wird dann Hochzeit gefeiert - bei den Kikuyus mit dem Abschneiden der Schulter einer gebratenen Ziege, womit die Ehe traditionell schon besiegelt ist, und dann auch noch in der Kirche. Diese langwierige Zeremonie demonstriert, dass das Heiraten der beiden jungen Leute nicht ihre Privatangelegenheit ist, sondern eine der Clans.

### 3. "Elder"

Bedeutsam, besonders für unseren weiteren Zusammenhang, ist nun das Verhältnis zwischen verschiedenen Altersgruppen und zwischen den Geschlechtern. Es ist hierarchisch geordnet. Das Grundprinzip lautet: Alter vor Jugend; Mann vor Frau. Kinder haben den Eltern Respekt zu zollen, die Ehefrau dem Mann - auch wenn sie Geld verdient, wird er es bekommen -; die Schwester hat sich dem ältesten Bruder zu beugen; Kinder bleiben lebenslang in dieser Rolle. Um Respekt zu zeigen, schaut der oder die Untergebene an der Respektperson vorbei, aber nicht in die Augen; dem Vater widerspricht auch ein erwachsenes und verheiratetes "Kind" nicht, er mag noch so unrecht haben oder ungerecht sein; Kritik am Vater ist ein Sakrileg.

Derselbe Vater hat aber auch auf Andere zu horchen und Rücksicht zu nehmen, nämlich auf jene Älteren - "elders" -, die in der Hierarchie über ihm stehen, so etwa auf seinen eigenen älteren Bruder. Damit erweitert sich die hierarchische, patrimoniale Gemeinschaft über die Familie hinaus zur Großfamilie, zum Clan und zur Volksgruppe.<sup>6</sup> Die "elders" sind nun nicht einfach autoritäre Institutionen, sondern sie haben auch eine *Verpflichtung* gegenüber den Untergebenen; es handelt sich um ein Verhältnis der *Gegenseitigkeit*.

Beispielsweise müssen die Kinder den Lebensunterhalt und die Gesundheitsfürsorge für ihre alternden Eltern sichern; diese nach westlichem Vorbild in einem Altersheim zu "versorgen", ist für einen Kenianer undenkbar, weil es gegen

---

<sup>6</sup> Die 42 kenianischen "Stämme" verstehen sich als Völker oder Nationen. Je nach Größe des Volkes werden auch Untergruppen (sub-tribes) unterschieden. Kikuyus achten beispielsweise sehr wohl darauf, ob einer ein Kiambu-, Nyeri- oder Muranga-Kikuyu ist.

Sitte und Moral verstößt. Umgekehrt hat der Vater traditionell seinen Söhnen Land zu geben, damit sie davon leben können. Wie schon erwähnt, übernehmen die "elders" die Aufgabe der Verhandlungen mit dem anderen Clan, wenn zwei junge Leute heiraten wollen und der Brautpreis festgelegt werden muss. Bei Streitigkeiten treten die "elders" als Schiedsrichter auf. In Kenia erhielten sie vom Staat die Aufgabe, Landstreitigkeiten zu regeln. "Elders" übernehmen also übergeordnete Angelegenheiten der Gemeinschaft und bieten vor allem Schutz. Eine moderne Form eines "elders" ist ein Parlamentsabgeordneter; die Wähler seines Kreises kommen zu ihm, um Hilfe für unzählige Dinge zu erbitten.

Das Verhältnis der Gegenseitigkeit zwischen "elders" und Untergebenen und somit die Verpflichtung auch auf Seiten der "elders" ist wichtig im Hinblick auf die Entwicklung zu einem Staatsgebilde. Bedeutsam dabei ist, dass es sich um ein *personales* Verhältnis (der Über- und Unterordnung) handelt, nicht um ein sachbezogenes. Denn Recht hat und behält der "elder" nicht, weil er tatsächlich näher der Wahrheit ist, sondern weil er *Autorität als Person* hat und eben nicht unbedingt Sach-Autorität.

#### 4. "Metaphysik"

Neben dem prinzipiell *personalen* Verhältnis zueinander und der *patrimonialen Struktur* der Gemeinschaften scheint das "metaphysische" Verhältnis zur Welt ein bedeutsames Kriterium kenianischen Lebens zu sein, das einen Einfluss auf die politische Kultur hat. Mit "metaphysisch" ist basierend auf dem griechischen Wortsinne hier gemeint, dass "jenseits" (meta) der sichtbaren "Natur" (physis) noch etwas anderes existiert. Damit wird hier also nicht die Bedeutungsschwere der abendländischen "Metaphysik" übernommen, sondern schlicht, dass mit Mächten und Kräften gerechnet wird, die über das Wahrnehmbare hinaus wirksam sind. Chabal und Daloz nennen es das "Irrationale", was aber als Begriff eher irreführend ist. Denn die jenseitigen Kräfte werden ganz rational mit in Rechnung gestellt.

Das beginnt unscheinbar schon im Sprechen miteinander. Für ungewohnte westliche Ohren mag es oft schwierig sein, den gemeinten Sinn des Gesagten auszumachen. Besonders Kikuyus sind Meister der indirekten Sprechweise, die stets einen Interpretationsspielraum für den Hörer offen lässt. Wenn also ein Kenianer beispielsweise sagt, er könne schon kommen und er könne dieses und jenes durchaus tun, dann muss je nach Wortwahl und Eindruck unter Umständen angenommen werden, dass er weder kommt noch das Erwartete tun wird. Umgekehrt verstehen Kenianer das direkte Aussprechen des Gemeinten durch Fremde nicht; sie vermuten immer noch etwas "dahinter".

Auch Ereignisse werden in einem größeren Zusammenhang gelesen und interpretiert. Ein Autounfall ereignet sich nicht, weil ein Reifen geplatzt ist oder weil man ohne zu sehen überholt hat, sondern weil man einen schlechten, unglücksbeladenen Tag hat oder aber auch, weil ein Anderer einem Übel will. Ebenso wird ein Tod nicht einfach hingenommen, sondern es werden undurchschaubare Zusammenhänge vermutet; handelt es sich um einen Politiker, dann wird ein Mord angenommen; ein Politiker scheint keines natürlichen Todes sterben zu dürfen. Das klingt für einen Fremden seltsam bis bizarr. Entscheidend hierbei ist, dass

nicht auf rationale Kausalität gesetzt wird mit einem natürlichen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, sondern auf etwas, das "jenseits" davon wirkt.

Die "jenseitigen" Kräfte kann man sich auch nutzbar machen, indem man etwa Kräuter zur Heilung einsetzt oder Amulette zum Schutz. Magie spielt dann auch eine wichtige Rolle. "*Witchcraft*" hat ein weites Feld in Kenia; das Volk der Kamba beispielsweise wird als besonders begabt und aktiv darin angesehen.

Wegen des ausgeprägten Bezugs zum "Metaphysischen" verwundert es nicht, dass zum einen die traditionellen Kirchen einen starken Zulauf haben - die Sonntagsgottesdienste sind überfüllt -, und dass zum anderen unzählige *Sekten* existieren, die mit Christentum nicht unbedingt viel zu tun haben.

Eine besondere Verbindung von "elders" und "Metaphysik" besteht im *Ahnenkult*. Luos müssen auf dem Grund ihrer Vorfahren beerdigt werden, und bei ihren Trauerfeiern müssen die Ahnen einbezogen und versöhnt werden. Selbst die Kikuyus, die keinen Ahnenkult kennen, vergießen traditionell den ersten Schluck eines Getränks auf die Erde, um die Verstorbenen daran teilhaben zu lassen.

##### 5. Funktionierende Gemeinschaften

Auf der Basis von personalem Verhältnis, der Einbindung des Einzelnen in den Clan und einer gegenseitigen Verbindlichkeit funktionieren erstaunliche Dinge im kenianischen Kontext.

Ein Beispiel geben die Beerdigungs-Komitees ab. In dem Augenblick, wo jemand gestorben ist, bilden Verwandte und Freunde ein Komitee. Es bestimmt den Ort, an dem man sich an den Abenden vor der Beerdigung zum Beten trifft; oft wird ein Zelt dafür errichtet. Der Transport des Toten muss organisiert werden; denn in der Regel wird er auf dem Grundstück seiner Herkunft begraben. Es gibt eine Totenmesse in der Kirche mit Priester und Rednern und die eigentliche Beerdigung, wiederum mit bestimmtem Programm. Außerdem sammelt das Komitee Geld, um das alles bewerkstelligen zu können. Diese Organisation funktioniert bis ins Detail; niemand betrügt mit dem Geld; die nächsten Verwandten sind entlastet, und es ist keine anonyme Bestattungsfirma erforderlich.

Ein ähnliches Beispiel sind die Hochzeits-Komitees. Während die "elders" ihre Höflichkeitsbesuche machen und den Brautpreis aushandeln, trifft sich wöchentlich ein Komitee, wiederum bestehend aus Verwandten und Freunden. Es legt in vielen Sitzungen die Einzelheiten der Hochzeitsfeier fest, sammelt dafür Geld - und das funktioniert, indem jeder eine Aufgabe übernimmt, und keiner läuft mit dem Geld davon.

Auf dem Land helfen Nachbarn zusammen, um in kurzer Zeit etwa ein Haus für eine Familie zu errichten. Wenn ein Clan sich trifft, vielleicht tausend Menschen, dann wird für jeden ein volles Mahl gekocht, was schon allein als Organisationsaufgabe beachtlich ist. Frauen helfen sich gegenseitig auf dem Feld. Die "elders" eines Clans organisieren den Bau einer Schule, einer Straße oder eines einfachen Krankenhauses, wobei sich jeder nach Kräften beteiligt; Komitees verwalten diese - ohne staatliche Hilfe. Wenn jemand in der Familie - auch in der weiteren - eine Operation braucht, die er nicht selbst finanzieren kann, dann steuern alle zusammen.

Das Erstaunliche an solchen Beispielen ist, dass sie Fähigkeiten und Verlässlichkeiten *derselben Menschen* demonstrieren, die in anderem Zusammenhang, etwa in der Arbeit und vor allem in der *Politik*, nicht vorhanden zu sein scheinen.

### III. Pseudo-„elders“ der Politik

Die Phänomene, die Chabal und Daloz beschreiben und die in der Kernaussage der „politischen Instrumentalisierung der Unordnung“ gipfeln, können einerseits nicht von der Hand gewiesen werden. Nach dem bislang Aufgezeigten erhebt sich aber andererseits die Frage, wie es dazu kommt: einerseits funktionierende Gemeinschaften auf Familien- und Clan-Ebene, andererseits das große Chaos, das von Politikern geschickt zu ihrer Bereicherung angezettelt und genutzt wird? Wenn man wie Chabal und Daloz die „Instrumentalisierung der Unordnung“ als gegeben hinnimmt und nicht weiter bewertet, dann kann man durchaus in ihrem Sinne sagen, dass „Afrika funktioniert“. Sieht man aber die dahinter sich abspielende menschliche Katastrophe der Unterdrückung, der Massen-Verarmung und der politisch initiierten Unruhen mit Flüchtlingen und Toten und legt deshalb einen Wertmaßstab des Humanen an, dann bekommt die Aussage „Afrika funktioniert“ einen zynischen Zug. Die meisten Menschen - zumindest in Kenia - finden gerade nicht, dass „es funktioniert“. Es ist eine („wissenschaftliche“) Schwäche des Buches von Chabal und Daloz, dass es sich zu sehr auf die Politik als Forschungsgegenstand, wenn auch die „informalisierte Politik“, konzentriert und die Menschen, die darunter leiden und dennoch eine Meinung und eine laute Stimme haben, vergisst.

Wie kommt es also, dass Kenianer in einem personalen Verhältnis zu einander umgehen und in der Einbindung in ihre Familien- und Clangemeinschaft einen positiven, produktiven Zusammenhalt erfahren und dass auf der anderen Seite Politik nicht funktioniert? Mit Chabal und Daloz kann festgestellt werden, dass die Politik nicht im westlichen demokratischen Sinn funktioniert. Sie funktioniert aber auch nicht im Sinne der Clan- und Familiengemeinschaften; das übersehen Chabal und Daloz. Die „Informalisierung“ der Politik ist gerade nicht der Rückfall in „informelle“ traditionelle Formen. Es handelt sich dabei vielmehr um *Pseudo-Formen*.

Mit der Einführung eines Staates, im Falle Kenias durch die Briten, die mit dem Lineal Staatsgrenzen auf einer Landkarte gezogen haben, entstand ein Gebilde, das den *Kenianern* und ihren organischen Strukturen künstlich und fremd war und ist. Dieses Gebilde haben die Briten zunächst als Kolonie verwaltet und dann 1963 an die Kenianer übergeben. In ihrer Aufgabe, dieses Staatsgebilde zu lenken und zu verwalten, verstanden und verstehen kenianische Politiker sich im Sinne der Tradition als „*elders*“. Doch während ein „elder“ im personalen Umgang, in der Einbindung in den Clan und in der gegenseitigen Verbindlichkeit seine Untergebenen kennt und sie ihn kennen und kontrollieren, geht auf der abstrakten Ebene des Staatsgebildes die Gegenseitigkeit verloren. Das Verhältnis des Präsidenten und der übrigen Politiker zum gesamten (künstlichen) kenianischen Volk wird *anonym und unverbindlich*. Und trotzdem verstehen sich die Politiker als

“elders” und werden von der Bevölkerung als solche angesehen und gefordert. Der kenianische Präsident wird zuweilen wie ein “elder” als “Vater und Mutter” angesprochen.

Die patrimoniale Struktur kann aber nur in einer überschaubaren, verbindlichen Gemeinschaftsstruktur funktionieren. Auf der Staatsebene werden die Politiker deshalb zu *Pseudo-“elders”*. Anstatt eine Verbindlichkeit gegenüber der Bevölkerung einzugehen, lassen sie der persönlichen Bereicherung und oft ihrer kriminellen Energie freien Lauf. Der Umgang untereinander und vor allem vom Präsidenten zu seinen Politikern und Parteispitzen ist durchaus “personal”, d.h. auf die persönliche Beziehung gegründet. Entsprechend wurde im Laufe der Jahre die kenianische Verfassung so geändert, dass der Präsident alle Ämter besetzen kann. Die Clique der Politiker steht untereinander in einem *patrimonialen* Verhältnis. Die *Person* steht vor der Sache und der Funktion; das *personale Verhältnis* wird in diesem Zusammenhang zum Verhängnis für den Rest der Bevölkerung.

Die Unterscheidung zwischen “Gemeinschaft” und “Gesellschaft” wurde von Tönnies<sup>7</sup> eingeführt, und sie kann dazu dienen, das Entstehen der Pseudo-“elders” und des pseudo-patrimonialen Verhältnisses zu beleuchten. “*Gemeinschaft*” hat den Charakter des vertrauten, dauerhaften und echten Zusammenlebens, des Organischen, des persönlichen Zusammenhalts; sie ist ein Miteinander und basiert auf einem Wir-Gefühl. “*Gesellschaft*” hingegen beruht auf einem bloßen Nebeneinander, einem vorübergehenden und scheinbaren Zusammenleben, stellt Öffentlichkeit her; man geht in Rollen mit einander um, die eine bestimmte Funktion in einem mechanischen Zusammenhang zu erfüllen haben.

Bezogen auf unsere Fragestellung, heißt dies: “Elders” und ihr Verhältnis zu den Familien- und Clan-Mitgliedern haben ihren Ort in einer *Gemeinschaft*. Werden sie übertragen auf die Struktur einer *Gesellschaft* - was in diesem Sinne der Staat ist -, dann sind “elders” fehl am Platz. Man kann auch nicht eine Aktiefirma wie einen kleinen Familienbetrieb führen; was hier “informell” im persönlichen Austausch funktionieren mag, führt im anonymen Großbetrieb zur Katastrophe. Es braucht in der Aktiefirma wie im Staat Personen, die sich *an Funktionen orientieren* und die in der Lage sind, funktional miteinander umzugehen. Die Frage ist: Muss und darf der Zustand der “Unordnung als politisches Instrument”, den die Pseudo-“elders” und die pseudo-patrimoniale Struktur herbeiführen, als gegeben und unveränderbar hingenommen werden, oder gibt es nicht doch eine Berechtigung und gute Gründe, diesen Zustand zu verändern?

#### IV. Folgen für die Entwicklungszusammenarbeit

---

<sup>7</sup> Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1991. (Erste Auflage 1887) Zur Begriffsunterscheidung siehe vor allem § 1.

Zugleich müsste kritisch rückgefragt werden, ob mit der Einführung dieses Begriffspaares nicht wiederum ein Instrument angewandt wird, das die afrikanische Wirklichkeit verfälscht. Aber mehr als eine Interpretation, die sich immer wieder korrigieren lässt, wird wohl für einen Außenseiter nicht möglich sein.

Wenn Entwicklungszusammenarbeit nicht einfach bei Verarmung und Unterdrückung zuschauen darf, stellt sich die Frage nach den Konsequenzen, die sich aus den vorangehenden Überlegungen und Erkenntnissen ergeben. Stichwortartig seien die wichtigsten angeführt.

Entwicklungszusammenarbeit kann nur dann fruchtbar sein, wenn die Partner in der Lage sind, den Anderen so adäquat wie möglich wahrzunehmen. Das ist über Wirtschafts- und andere Statistiken nicht möglich. Trotz weitergehender *methodischer* Ansätze verbleiben auch Chabal und Daloz im Großen und Ganzen im Schema von "Politik - Gesellschaft - Wirtschaft", wie schon am Inhaltsverzeichnis ersichtlich. Was aber geht bei der Verengung auf diese drei Perspektiven verloren? Müssen nicht andere Perspektiven menschlichen Lebens zumindest gleichwertig berücksichtigt werden wie Kultur, Religion, Werte und Normen, Mentalität, somit etwa Fragestellungen der (philosophischen) Anthropologie? Welcher Perspektive müsste der Vorzug gegeben werden, weil sie der Schlüssel zum tieferen Verständnis wäre? Der *Dialog mit dem Partner* müsste ebenso stattfinden wie wissenschaftliche Abhandlungen *über* ihn.

Entwicklungszusammenarbeit muss im afrikanischen Kontext die *lebendige Tradition* ernst nehmen. Auf der Ebene der Gesellschaft (als Gegensatz zur Politik) waren die Traditionen wohl immer lebendig, und eine "Re-traditionalisierung", die Chabal und Daloz annehmen, scheint gar nicht nötig zu sein. So wie jeder Kenianer, auch der Städter, einen direkten und lebendigen Bezug zu seinem Herkunftsort hat, das heißt zu dem Stück Land seiner Vorfahren, so ist er auch in seiner Tradition verwurzelt, selbst wenn er in London promoviert hat.

Wenn die vorangehenden Beschreibungen richtig sind, dann hat Entwicklungszusammenarbeit zu berücksichtigen: dass der kenianische Umgang mit einander *personal* und nicht funktional ist, dass das Individuum von der *Gemeinschaft* her bestimmt wird und nicht aus sich selbst, dass jeder in einer hierarchisch geordneten, *patrimonialen* Gemeinschaft lebt, und dass Welt und Leben "*metaphysisch*" wahrgenommen werden. Auch Minister und andere Politiker, die Amulette tragen und den "witch doctor" um Auskunft fragen, sind keine Seltenheit.

Aus der Tatsache, dass einerseits überschaubare Gemeinschaften in einfachen Lebensbereichen "funktionieren" und andererseits die Politiker des Staatsgebildes auf "Unordnung" setzen, ergibt sich für die Entwicklungszusammenarbeit die Aufgabe der *Überbrückung*. Die Frage dabei ist, ob die Pseudo-"elders" bereit und in der Lage sind, Verbindlichkeit gegenüber der gesamten Bevölkerung und Verantwortlichkeit einzugehen, oder ob Regierung und Verwaltung instrumentalisiert und funktionalisiert werden können bzw. müssen.

Hierbei handelt es sich im Letzten um eine Entscheidung der Kenianer, welchen Weg sie gehen wollen. Unterstützend kann dabei helfen, *traditionelle Strukturen* zu nutzen und zu fördern und westliche, *funktionale Strukturen* aufzubauen.

Zumindest im kenianischen Kontext spielt die "*Zivilgesellschaft*" eine erhebliche Rolle bei der Veränderung der politischen Landschaft, auch wenn Chabal und Daloz ihr eine untergeordnete Bedeutung zuschreiben. Der Begriff selbst mag

unscharf benutzt werden, aber Religionsgemeinschaften (Christen, Moslems, Hindus) mit ihren vielfältigen Organisationen, Kenya Human Rights Commission, Federation of Kenya Women, Law Society of Kenya, National Convention Executive Council, Institute of Economic Affairs - um nur einige zu nennen - treiben den gesellschaftlichen und politischen Prozess in Kenia voran, und sie sind starke Kontrahenten der Politik sowie ernsthafte Partner in der Entwicklungszusammenarbeit.

Der kenianische Entwicklungsprozess braucht sowohl die Politiker als auch die Gesellschaft. Denn die pseudo-patrimoniale Struktur wird von "oben" und "unten" gefördert; die Bevölkerung erwartet von den Politikern, dass sie sich wie "elders" benehmen und festigt damit deren Dasein als "Pseudo-elders". Es bedarf einer Veränderung der *politischen Kultur*, also des gemeinsamen Verständnisses, wie Politik aussehen soll.