

This is the peer reviewed version of the following article: Göttsche, D. (2003), Der Neue Historische Afrika-Roman: Kolonialismus aus Postkolonialer Sicht. *German Life and Letters*, 56: 261–280, which has been published in final form at doi: [10.1111/1468-0483.00256](https://doi.org/10.1111/1468-0483.00256). This article may be used for non-commercial purposes in accordance with Wiley Terms and Conditions for Self-Archiving.

## **Der neue historische Afrika-Roman Kolonialismus aus postkolonialer Sicht**

Dirk Göttsche (Nottingham)

Trotz der Marginalisierung Afrikas im derzeitigen Prozeß der politischen und ökonomischen Globalisierung hat der Kontinent in der deutschsprachigen Literatur der Jahrtausendwende »Konjunktur« (wie der Piper-Verlag in seinem Frühjahrsprospekt 2000 feststellte). Parallel zu einer wachsenden Zahl von Sachbüchern zu Afrika und der vergessenen deutschen Kolonialgeschichte entstehen zunehmend und in zum Teil hoher Auflage Romane, die – inzwischen fast überwiegend auf autobiographischer Basis – deutsche Erfahrungen in Afrika oder das geschichtliche Verhältnis von Europa und Afrika thematisieren. Zwar bleiben viele dieser Texte in »unserem Afrika«<sup>1</sup>, also in den hartnäckigen Stereotypen und Projektionen des europäischen Afrikabildes befangen und gerade die Unterhaltungsliteratur bedient weiterhin die exotistischen Sehnsüchte zivilisationsmüder Europäer, die dem durchrationalisierten Alltag der westlichen Welt zumindest imaginär entkommen möchten. Gleichwohl verbindet sich mit dem »Afrika-Boom«<sup>2</sup> in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur auch das Bemühen vieler Autoren, kulturelle Alterität in ihrer eigenen Geschichtlichkeit unvoreingenommen als gleichwertig darzustellen, afrikanische Realitäten zu differenzieren, statt erneut den europäischen Mythos von dem einen, in sich ununterschiedenen exotischen »Afrika« zu reproduzieren, und dem Dilemma zwischen kulturkritischer Idealisierung und stereotyper Dämonisierung afrikanischer Lebenswelten zu entkommen. Wo diese Afrika-Romane die Verführung zu symbolischen Vereinnahmungen des Fremden überwinden, wo sie den deutschen Afrikadiskurs kritisch reflektieren oder an die verdrängte deutsche Verstrickung in das System des europäischen Kolonialismus erinnern, partizipieren sie literarisch am Postkolonialismuskurs, berühren sich mit den Intentionen der neuen Migranteliteratur und arbeiten so an jenem mühsamen Prozeß mit, in dem die deutsche Gesellschaft derzeit ihre Zugehörigkeit zu der veränderten postkolonialen Welt nicht nur ökonomischer Globalisierung, sondern auch globaler Migration und neuer kultureller Interferenzen anzuerkennen beginnt. So dürften der fortdauernde Reiz der Fremde und ein neues interkulturelles Interesse in der derzeitigen Welle der Afrika-Romane Hand in Hand gehen.<sup>3</sup>

Das im Afrika-Roman der 1970er und 1980er Jahre im Gefolge des »Dritte-Welt«-Diskurses der 1960er Jahre sich durchsetzende Bemühen um interkulturelle Verständigung und An-

---

<sup>1</sup> So der Titel des Afrika-Themenheftes der Zeitschrift *Literaturen* (Heft 6, Juni 2002).

<sup>2</sup> Jürgen Zimmerer: [Rez.] »Das Afrika-Lexikon« [Stuttgart 2001]. In: *Literaturen*, ebd., S. 92.

<sup>3</sup> Vgl. dazu ausführlicher Dirk Göttsche: Zwischen Exotismus und Postkolonialismus. Der Afrika-Diskurs in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: *Interkulturelle Texturen. Essays zur afrikanischen und deutschsprachigen Literatur*. Hg. Moustapha M. Diallo und Dirk Göttsche. Bielefeld: Aisthesis (voraussichtlich 2002).

erkenntnis kultureller Gleichwertigkeit in der Differenz<sup>4</sup> ist durch den ›postkolonialen Blick‹ (Lützeler)<sup>5</sup> seither bekräftigt und heute praktisch dominant geworden, ohne sich allerdings vollständig gegen ältere Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster durchsetzen zu können. Auch die historischen Afrika-Romane, um die es im folgenden gehen soll, sind nicht frei von den (teils rassistischen) Klischees des traditionellen Bildes von Afrika als dem Raum exotischer Abenteuer und vom Afrikaner als der ›wilden‹ (je nach Perspektive ursprünglichen oder primitiven) Verkörperung des Naturmenschen. Im symbolischen System der Afrikabilder findet sich in der Gegenwartsliteratur daher sowohl die Reproduktion oder Variation tradierter ›Afrika‹-Topoi, deren Vorgeschichte über die Kolonialliteratur bis in die Aufklärung zurückverfolgt werden kann<sup>6</sup>, als auch der Entwurf genuiner »Poetiken der Interkulturalität« (Uerlings).<sup>7</sup>

Der neue historische Afrika-Roman gehört im Sinne des postkolonialen Projekts ›rewriting colonialism‹<sup>8</sup> zu den interessantesten Aspekten des heutigen Afrikadiskurses. In den anspruchsvollen Texten zeigt sich hier sowohl die kritische Erinnerung an die vergessene deutsche Kolonialgeschichte als auch eine differenzierende Betrachtung afrikanischer Lebenswelten im kolonialen Zeitalter, die gegen die hartnäckigen Stereotypen der Primitivität, Rückständigkeit und Hilflosigkeit die Lebendigkeit, Eigenständigkeit und Vielfalt afrikanischer Kultur noch unter kolonialer Herrschaft herausarbeitet und zugleich den afrikanischen Widerstand gegen den Kolonialismus würdigt. Charakteristischerweise dienen Identifikationsfiguren aus der für den historischen Roman grundlegenden Tradition des ›mittleren Helden‹ (W. Scott) in diesen Texten dazu, das durch Rassismus und Kolonialdenken geprägte Afrikabild der dargestellten Vergangenheit mit dem veränderten, ›postkolonialen Blick‹ (Lützeler) der Gegenwart zu vermitteln, indem die Protagonisten im Laufe ihrer Einblicke in afrikanische Kulturen zum Zweifel an ihren europäischen Wahrnehmungsmustern und zur Kritik am Kolonialsystem geführt werden. Bemerkenswert ist darüber hinaus die durchgängige Verwendung von historischem Quellenmaterial als Grundlage dieser literarischen Neuvermessung des Kolonialismus. Diese historische Fundierung der literarischen Afrikabilder resultiert einerseits aus den ideologiekritischen Intentionen des ›Dritte-Welt‹-Diskurses der deutschen Linken seit den 1960er Jahren<sup>9</sup> und trifft sich andererseits mit dem Authentizitätsanspruch der erfolgreichen Afrika-Gegenwartsromane, die weithin autobiographisch begründet sind. In beiden Be-

<sup>4</sup> Siehe Sonja Lehner: *Schwarz-weiße Verständigung. Interkulturelle Kommunikationsprozesse in europäisch-deutschsprachigen und englisch- und französischsprachigen afrikanischen Romanen (1970-1990)*. Frankfurt/M. 1994, v.a. S. 221ff., 226.

<sup>5</sup> Paul Michael Lützeler: Einleitung. Postkolonialer Diskurs und deutsche Literatur. In: *Schriftsteller und »Dritte Welt«*. Studien zum postkolonialen Blick. Hg. P. M. Lützeler. Tübingen 1998, S. 7-30, hier S. 14.

<sup>6</sup> Vgl. Peter Martin: »Schwarze Teufel, edle Mohren«. *Afrikaner in Bewußtsein und Geschichte der Deutschen*. Hamburg 2001 [1993].

<sup>7</sup> Herbert Uerlings: *Poetiken der Interkulturalität. Haiti bei Kleist, Seghers, Müller, Buch und Fichte*. Tübingen 1997.

<sup>8</sup> Vgl. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin: *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London 1989.

<sup>9</sup> Vgl. Rüdiger Sareika: *Die Dritte Welt in der westdeutschen Literatur der sechziger Jahre*. Frankfurt/M. 1980.

reichen sind die anspruchsvollen Texte bemüht, die traditionelle Befangenheit in europäischen Afrika-Projektionen zu überwinden und literarische Bilder des realen Afrika zu entwerfen, ohne aber vorzugeben, sie könnten tatsächlich die andere, afrikanische Perspektive vermitteln.

Den eindrucksvollen Auftakt dieser neuen Traditionslinie bezeichnet Uwe Timms dokumentarischer historischer Roman *Morenga* (1978) über die Niederschlagung des Aufstandes der Nama (»Hottentotten«) in Deutsch-Südwestafrika 1904-07, der sich unmittelbar an den deutschen Völkermord an den Herero (1904) anschloß. *Morenga* ist der erste Afrika-Roman, der sich kritisch mit der deutschen Kolonialgeschichte auseinandersetzt<sup>10</sup>, und er markiert darin den Übergang von dem neokolonialismuskritischen ›Dritte-Welt‹-Diskurs der 1960er Jahre zum Postkolonialismuskritischen Diskurs der Gegenwart. Auch durch seine innovative »Montage aus dokumentarischem Material und Fiktion«<sup>11</sup> setzt Timms Roman für die literarische Aufarbeitung des (deutschen) Kolonialismus Maßstäbe. Historiographische Essays zur politisch-militärischen Lage der deutschen Kolonie, Auszüge aus historischen Dokumenten (Gefechtsberichte zum Verlauf des Krieges gegen die Nama, Presseartikel zur Kolonialdebatte usw.), Exzerpte zur geographischen und ethnologischen »Landeskunde« Südwestafrikas sowie grotesk pointierte legendenartige Schlaglichter auf die Vorgeschichte der deutschen Kolonisierung des heutigen Namibia im 19. Jahrhundert (Missionare, Abenteurer, Händler) stellen die Ereignisgeschichte des Kolonialkrieges in ihren breiteren politisch-historischen und kulturgeschichtlichen Kontext und entwerfen zugleich ein facettenreiches kritisches Bild des deutschen Kolonialismus. So beleuchtet der Roman beispielsweise die koloniale Funktion der Mission und führt in der Sprache der zitierten Dokumente den Rassismus und Zynismus der Kolonialherren plastisch vor Augen oder kontrastiert unterschiedliche kolonialpolitische Konzepte: »Kultivierung« eines »rückständigen Landes« und seiner »Wilden« als »patriotische Pflicht« (S. 249)<sup>12</sup> vs. »Ausrottung der Eingeborenen« zwecks deutscher »Siedlungsgebiete« (S. 24), »friedliche Koexistenz« bei »räumlich getrennte[r] Entwicklung von Weißen und Schwarzen« im Sinne der späteren Apartheid (S. 31) vs. Krieg als Mittel zur Enteignung der »Eingeborenen«, um sie als »Arbeitskräfte« und »Arbeitschristen« zu »nützlichen Gliedern« einer »offenen, dynamischen Gesellschaft« sozialdarwinistischer und kapitalistischer Prägung zu machen (S. 285, 321, 314).

Dieses ideologiekritische Verfahren historischen Erzählens ist zweifellos aus den Montage- und Wiederaufnahme-Techniken der Moderne und ihrer Wiederaufnahme in der dokumentarischen Literatur der 1960er Jahre abgeleitet. Timm ergänzt es durch den fiktionalen »Entwicklungsroman« seines

<sup>10</sup> Vgl. Konstanze Streese: »Cric?« – »Crac!« *Vier literarische Versuche, mit dem Kolonialismus umzugehen*. Bern u.a. 1991. S. 67. Vgl. auch den von Uwe Timm hg. Bildband *Deutsche Kolonien* (München 1981) und hierzu Hugh Ridley: Die Geschichte gegen den Strich lesend. Uwe Timms *Morenga*. In: *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne*. Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur, University College Dublin vom 10.-12. März 1994. Hg. Anne Fuchs und Theo Harden. Heidelberg 1995, S. 358-373, hier S. 367f.

<sup>11</sup> Streese: »Cric?« – »Crac!«, S. 70.

<sup>12</sup> Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf die Ausgabe Uwe Timm: *Morenga*. Roman. Köln 1985 [1978].

Protagonisten, des Oberveterinärs Gottschalk, der den Kolonialkrieg gegen die Nama schon bald als dezidiertes »Unrecht« (S. 227) und verstörenden »Aufstand gegen alle tradierten Werte« der eigenen Kultur (S. 238) erlebt. Die »Kollision vorgängiger Ideologie und konkreter Erfahrung«<sup>13</sup> fungiert im Rahmen eines ›umgekehrten Bildungsromans‹ als Keimzelle der Kolonialismuskritik. Gottschalks Versuche, »die Eingeborenen zu verstehen« (S. 98), ihre Sprache zu erlernen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen, führen ihn zu einer dialogischen Entwicklungsutopie, derzufolge die Deutschen die Afrikaner mit »technischem und kulturellem Wissen« in der »Entwicklung« ihrer Lebensbedingungen unterstützen sollen (S. 152), ihrerseits aber von ihren afrikanischen Partnern ein »neues Denken« (S. 232) lernen, ein Denken »mit den Sinnen« (S. 375) als Voraussetzung wahrer »Herzensbildung« (S. 153). In dieser interkulturellen Utopie überkreuzen sich offensichtlich Elemente des zeitgenössischen kulturkritischen Exotismus mit entwicklungspolitischem Fortschrittsdenken, sie ist also eindeutig eine europäische Utopie, nicht eine afrikanische. Durch den leitmotivischen Verweis auf den russischen Anarchisten Pjotr Kropotkin und sein Konzept »Gegenseitige[r] Hilfe in der Entwicklung« (S. 65, 142f., 153, 269 u.ö.) wird diese Utopie zugleich historisch verortet<sup>14</sup> und als radikales Beispiel für den historischen Spielraum kritischen Bewußtseins markiert. Gegen die vorschnelle Idealisierung interkultureller Verständigungskonzepte wird dem Protagonisten aber auch die Erfahrung zugeschrieben, daß zwischen ihm und den Afrikanern trotz allem »eine Ferne« verbleibt, »die ihm nicht überbrückbar schien« (S. 374). Es findet also keine erlösende Verbrüderung zwischen den Kritikern des Kolonialismus und seinen Opfern statt.

Im Anschluß an die Gattungstraditionen des neueren historischen Romans fungiert Gottschalk vielmehr als ›mittlerer Held‹ (Scott) in einem doppelten Sinn: als Vermittler zwischen postkolonialer Kolonialismuskritik (heute) und historischem Kolonialdenken (damals) sowie zwischen der Welt des deutschen Kolonialimperialismus (einschließlich ihrer internen Kritiker) und der zeitgenössischen afrikanischen Kultur und Perspektive. Diese ›andere‹, afrikanische Perspektive kann in der ideologiekritischen Konstruktion des hochreflektierten Erzählverfahrens nie als solche Stimme gewinnen – schon weil den betroffenen oralen Kulturen zitierfähige schriftliche Dokumente fehlen –; die vom deutschen Kolonialismus bekämpfte »Würde, Kompetenz und Selbstbestimmung der Afrikaner«<sup>15</sup> scheint im Roman dennoch in doppelter Brechung auf, in dem interkulturellen Lernprozeß des fiktiven Protagonisten und in der erfolgreichen Guerillataktik des Nama-Führers Morenga, der Titelfigur, die den wachsenden deutschen Militärapparat über Jahre in Atem hält und sich selbst im Zerrspiegel deutscher Kolonialdokumente noch als eindrucksvolle Persönlichkeit darstellt.<sup>16</sup> Schon durch die Wahl

<sup>13</sup> Streese: »Cric?« – »Crac!«, S. 83.

<sup>14</sup> Dem Autor dürfte die Ausgabe Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer. Mit einem Nachwort neu hg. von Henning Ritter. Frankfurt/M. 1975 vorgelegen haben (siehe Streese: »Cric?« – »Crac!«, S. 85).

<sup>15</sup> Streese: »Cric?« – »Crac!«, S. 74.

<sup>16</sup> Der Roman stellt etwa seine überlegene Fremdsprachenkompetenz (S. 217) und seine moralische Begründung des fortgesetzten Widerstands heraus: »Damit *ih*r und *wir* Menschen bleiben können.« (S. 353)

der deutschen Namensvariante »Morenga« für den historischen Jakob Marengo verdeutlicht der Autor – wie Konstanze Streese gezeigt hat –, daß seine literarische Rekonstruktion nicht der afrikanischen Wahrnehmung der Kolonialgeschichte gilt, sondern der kritischen Erinnerung des deutschen Publikums an den vergessenen deutschen Kolonialismus.<sup>17</sup>

Timms früher Beitrag zu dem erst später programmatisch formulierten postkolonialen Projekt ›rewriting colonialism‹ hat – soweit ich sehe – erst zwanzig Jahre später im Rahmen des gegenwärtigen literarischen ›Afrika-Booms‹ eine Fortsetzung gefunden. Ihr folgt in Jens Johannes Kramers *Die Stadt unter den Steinen* (2000) ein gattungsgeschichtlich traditionellerer historischer Roman um eine deutsch-schweizerische Mission im Westafrika in den 1850er Jahren (im Siedlungsgebiet der Ewe im Grenzraum der heutigen Länder Ghana und Togo). Dieser Roman verbindet Kolonialismuskritik und interkulturelle historische Afrika-Darstellung mit Hilfe einer Abenteuerhandlung und wiederum eines ›mittleren Helden‹ (Scott), eines protestantischen württembergischen Missionars, der infolge seiner Faszination durch Afrika zwischen die Fronten gerät und einen interkulturellen und politischen Lernprozeß durchläuft. Auch dieser Roman, dessen Anlage als interkultureller Entwicklungsroman eine zugleich kritische und alltagsgeschichtliche Rekonstruktion afrikanischer Realität im frühen Kolonialzeitalter ermöglicht, ist (dem Nachwort und dem Klappentext zufolge) historisch abgesichert – durch Recherchen des Autors in den Publikationen und Archiven der dargestellten Norddeutschen und Baseler Missionsgesellschaften, durch afrikanische Ortsbesichtigung und ergänzende historisch-ethnologische Forschung –, und die auftretenden Missionare sind fikionalisierend an historische Personen angelehnt (siehe S. 477-480).<sup>18</sup> Die postkoloniale Doppelaufgabe der »Aufarbeitung der nationalen Kolonialvergangenheit« und der »Kritik an imperialen Denkmustern und kolonialen Strategien«<sup>19</sup> wird hier aus der lebendigen fiktionalen Gegenwart der frühen Kolonialzeit und ihres Denkens entwickelt, das für den heutigen deutschen Leser kaum weniger fremd wirkt als der dargestellte afrikanische Kulturraum.

Dabei liefert die partielle Sonderstellung der Missionare im System des europäischen Kolonialismus – als Stütze und Gegenpol der Kolonialverwaltung – einen geeigneten Ansatzpunkt. Sie erlaubt die Verknüpfung der Kolonialismuskritik mit der Vermittlung von Einblicken in die eigene Geschichte und Geschichtlichkeit afrikanischer Kulturen im Sinne der literarischen Würdigung ihrer Eigenständigkeit und Gleichwertigkeit. Einerseits wird die politische Funktion der christlichen Mission als Stabilisierung kolonialer Herrschaft (wie bei Timm) deutlich benannt: »Englands Streben nach Reichtum und Machtentfaltung begleiteten religiöse Sendboten, die aus den gottlosen Wilden zivilisierte Christenmenschen machen sollten. Neger, die ihrem Aberglauben abgeschworen hatten, galten als handsamer.« (S. 80) Anderer-

<sup>17</sup> Vgl. Ridley: *Die Geschichte gegen den Strich lesend*, S. 371; Streese: »Cric?« – »Crac!«, S. 73f.

<sup>18</sup> Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf Jens Johannes Kramer: *Die Stadt unter den Steinen*. Roman. München 2000.

<sup>19</sup> Suanne Zantop: Der (post-)koloniale Blick des ›weißen Negers‹. Hans Christoph Buch: *Karibische Kaltluft*. In: *Schriftsteller und »Dritte Welt«*, S. 129-152, hier S. 146.

seits aber wird gezeigt, wie der enge Kontakt der Missionare mit der lokalen Bevölkerung zumindest potentiell ein Verständnis afrikanischer Kulturen und Denkweisen ermöglicht, das in latente Konflikte mit den Herrschafts- und Ausbeutungsinteressen des Kolonialsystems gerät.<sup>20</sup> So kritisiert der Roman zwar nachdrücklich die rassistische und koloniale Ideologie der Missionsgesellschaften (bis hin zu dem zynischen ökonomischen Zirkel von europäischem Spendenaufkommen und afrikanischen Taufziffern), und mehrere Missionarsfiguren demonstrieren die zugleich arrogante und hilflose, brutale und blinde Praxis solch zivilisatorischen Überlegenheitsglaubens. Doch sind es zugleich einige der Missionare, die als interkulturelle Grenzgänger koloniale Herrschaftsstrukturen unterlaufen und auch die Missionsideologie schließlich in Frage stellen: der Missionar Zimmermann, der verbotenerweise »eine Einheimische geheiratet« hat (S. 90), eine remigrierte Jamaikanerin, die dem Protagonisten seine »erste Lektion im Denken der Eingeborenen« erteilt (S. 101); der afroschottische Missionar Freeman mit seinem Bericht aus der »geheimen« nigerianischen Stadt Abeokuta, die »kein Weißer bis dato je gesehen hatte« (S. 39); der Missionar Däuble, der durch sein Tagebuch und seinen afrikanischen »boy« Babi (einen Emigranten jenes sagenhaften Abeokuta), durch seine »Zweifel« an der Mission und seine Einsicht in das »andere Wissen« der vermeintlich »unwissenden« Afrikaner (S. 11f.) zum heimlichen Mentor des Protagonisten wird; und schließlich dieser Protagonist Johann Straub selbst, der sich von Anfang an »zwischen den Weißen und den Schwarzen« findet (S. 77), indem er in den vermeintlichen »Wilden« »ebenbürtige« Mitmenschen entdeckt (S. 105). Von dem »Wunsch« getrieben, dem »geheimnisvollen Kontinent« und seinen »Eingeborenen näherzukommen, an ihrem Leben teilzunehmen, um zu verstehen, was in ihnen vorging« (S. 168, 172), arbeitet er – nicht zuletzt durch das Erlernen der Ewe-Sprache – fortlaufend an den »Grenzen [seines] Verstehens« (S. 178) und an der Überwindung der »mitgebrachten Etiketten« für »das Fremdartige« (S. 195); er erkennt die Standpunktgebundenheit transkultureller Wahrnehmung (S. 319) und gerät zusehends in den »Zwiespalt«, »daß er nicht nur damit begonnen hatte, sich als Teil dieses Landes zu fühlen, sondern daß er auch zu denen gehörte, die es zerstörten« (S. 333). Indem Straub sich in die »Sicht der Eingeborenen« hineindenkt (S. 438), wird er zum »kolonialen« Kritiker des Kolonialismus, zweifelt schließlich auch an der Mission (S. 439) und verläßt deren »Mauern des Gehorsams« (S. 450). Mit seinen beiden afrikanischen Gefährten Babi und Quadai, die aus umgekehrter Richtung ebenfalls in das kulturelle »Niemandland zwischen den Welten« geraten sind (S. 471, vgl. 379) und darin die tiefgreifenden Folgen des Kolonialismus für die junge Elite des Landes repräsentieren, – mit diesen beiden afrikanischen Spiegelfiguren bricht Straub als Abenteurer zu jener geheimnisvollen »Stadt unter den Steinen« Abeokuta auf, der Geburtsstadt des nigerianischen Nobelpreisträgers Wole Soyinka, die zugleich die interkulturelle Utopie des Romans symbolisiert: ein »Ort, in dem Schwarze und Weiße, Heiden und Christen von gleich zu gleich miteinander umgehen« (S. 473, vgl. 47).

<sup>20</sup> Vgl. hierzu z.B. Horst Gründer: *Geschichte der deutschen Kolonien*. 4. Aufl. Paderborn u.a. 2000, S. 127-138 (Togo); Amadou Booker Sadj: *Das Bild des Negro-Afrikaners in der Deutschen Kolonialliteratur (1884-1945). Ein Beitrag zur literarischen Imagologie Schwarzafrikas*. Berlin 1985, S. 283ff.

Ähnlich wie Timms Gottschalk erfüllt der Protagonist mithin eine doppelte Brückenfunktion: Als fiktionale Stimme heute selbstverständlicher Kolonialismuskritik vermittelt er in seinem interkulturellen Lernprozeß zwischen historischem und heutigem Afrikabild, kolonialem und postkolonialem Bewußtsein und ermöglicht dem Roman so zugleich die kritische Vergegenwärtigung der Spielräume selbständigen Denkens im Kolonialzeitalter als der symbolischen Spuren einer möglichen anderen, gewaltfreien Geschichte europäisch-afrikanischer Beziehungen; und als Vermittler zwischen den kulturellen Welten erlaubt er seinem Autor den Entwurf eines nicht-stereotypen Bildes des historischen Afrika als ein differenzierter Kulturraum mit eigener (freilich alles andere als exotistisch-friedlicher) Geschichte. Hierzu gehört wesentlich das politische Konfliktszenario des Romans, das der Protagonist in seinem Lernprozeß schrittweise zu durchschauen beginnt. Als »die wahren Beherrscher des Landes« (S. 87) erweisen sich nicht die britischen Kolonialherren, die in dieser frühen Phase des Kolonialismus noch »hilflos« in ihre Küstenfestungen gebannt sind (S. 269), sondern die Ashanti- und Dahomey-Reiche, zwischen denen das dargestellt »kleine Volk der Ewe [...] in der Falle [sitzt]« (S. 375), während europäische Händler den innerafrikanischen Machtkampf im Interesse ihrer skrupellosen Geschäfte mit »Waffen, Gold, Sklaven« (S. 464) zusätzlich anheizen. Ein politisch-religiöser Geheimbund betreibt darüber hinaus den afrikanischen Widerstand gegen die noch schwache Kolonialverwaltung, den der Protagonist voller Sympathie mit der jüngst vergangenen Revolution von 1848 vergleicht (S. 107). So ergibt sich im Sinne der Gleichwertigkeit der Kulturräume eine symbolische Brücke zwischen europäischer Demokratiebewegung und afrikanischem Antikolonialismus – bis hin zur zurückprojizierten Vorwegnahme der Entkolonialisierung (S. 473). Auch wenn der Text als historischer Abenteuerroman angelegt ist und durchaus mit trivialen Effekten arbeitet – die geheimnisvolle Stadt Abeokuta, die von einem exotischen Amazonenheer angegriffen wird; ein afrikanischer Priester als »Verkörperung des Bösen« (S. 245) und seine Schwarze Magie, verkürzte Schlaglichter auf das Denken afrikanischer Akteure usw. –, so gelingt Kramer insgesamt doch ein ebenso spannender wie aufschlußreicher Ausflug in die Geschichte afrikanisch-europäischer Kulturbeziehungen.

Eine vergleichbare, aber anders gerichtete Neuvermessung der Kolonialzeit leistet auch Hermann Schulz in seinem kleinen historischen Roman *Auf dem Strom* (1998) aus dem britischen, einst deutschen Ostafrika des Jahres 1935. (Als der in Tansania geborene Leiter des Peter Hammer-Verlages ist Schulz seit den 1960er Jahren ein maßgeblicher Vermittler afrikanischer Literatur in Deutschland.) Wie Kramer nutzt auch Schulz die relative Sonderstellung deutscher Missionare im europäischen Kolonialismus zur Durchbrechung tradierter kolonialer und exotistischer Afrikabilder. In fiktionaler Ausgestaltung wiederum historisch überlieferter Schicksale (siehe S. 122)<sup>21</sup> erzählt sein Roman von der abenteuerlichen Flußreise des deut-

---

<sup>21</sup> Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf Hermann Schulz: *Auf dem Strom*. Roman. München 2000 [Hamburg 1998].



schen Missionars Fiedrich Ganse, der – von einem Besuch in der Provinzhauptstadt Kigoma zurückkehrend – seine Frau an der Schlafkrankheit verstorben und seine kleine Tochter ebenfalls tödlich erkrankt vorfindet; er rettet sie, indem er mit ihr – den Anweisungen und Vorbereitungen seines vermeintlichen Feindes, des traditionellen Dorfheilers, folgend – in einem Boot den Fluß hinab zum europäischen Hospital einer Hafenstadt aufbricht und auf den Zwischenstationen dieser fünftägigen Reise die Hilfe afrikanischer Flußanrainer und ihrer Heilkunst in Anspruch nimmt. Als Vater und Tochter in der Küstenstadt ankommen, bedarf die Tochter bezeichnenderweise keiner ›modernen‹ ärztlichen Hilfe mehr und das erhoffte europäische Hospital ist infolge einer Verlegung der Kolonialverwaltung ironischerweise aufgelöst.

Diese Handlungsführung erhellt bereits das postkoloniale Erzählverfahren des Romans. Das Abenteuerschema der Flußreise durch verschiedene Kulturen Ostafrikas unterläuft nicht nur das Klischee vom gefährlichen Afrika – denn die vom Leser ständig erwarteten Gefahren bleiben ironischerweise aus und Ganses Gewehr (das Symbol kolonialer Gewaltherrschaft) erweist sich als ebenso überflüssig wie seine Bibel (das Symbol des Kulturimperialismus) –, sondern demontiert auch die Kolonialherrschaft als begrenzt und blind. Auf den Stationen seiner Flußreise erlebt der Missionar autonome, unterschiedliche und doch durch traditionelle Kommunikationsmittel miteinander verbundene Kulturen, denen noch nicht einmal klar ist, »ob noch die Deutschen oder schon die Engländer das Land regierten« (S. 59), und auch die Unfähigkeit der britischen Kolonialherren, z.B. eine flächendeckende medizinische Versorgung zu gewährleisten, kontrastiert mit der Selbständigkeit des dargestellten afrikanischen Kulturraums. Schon die Eingangsepisode zeigt programmatisch, wie der Roman mit Hilfe des Humors und des Komischen Mythen kolonialer Herrschaft demontiert und stattdessen die Stärke und Lebendigkeit afrikanischer Kultur und Identität (auch noch) im Kolonialzeitalter in den Blick rückt: In einem intelligenten Akt antikolonialen zivilen Ungehorsams sprengt ein junger Mann eine Demonstration kolonialer Macht – eine britische Militärparade –, indem er vor den Augen der Kolonialoffiziere die britische Flagge vom Mast holt, dem Zugriff der Kolonialsoldaten in einen Baum entkommt, um sich ihnen dann um so überraschender in aller Öffentlichkeit freiwillig zu stellen (S. 7-12). Obwohl die Verbrechen des Kolonialismus – vor allem der vorhergegangenen deutschen Kolonialisierung (S. 23) – deutlich thematisiert werden, stellt sich die britische Kolonialherrschaft ironisch als insular dar in einem lebendigen ostafrikanischen Kulturraum, in dem das Gleichgewicht von lokaler Autonomie und traditioneller afrikanischer Schirmherrschaft (in Gestalt des intelligenten und sensiblen Königs Usimbi) noch weitgehend intakt ist.

Wie bei Kramer vermitteln die Afrika-Erfahrungen des deutschen Missionars Einblicke in vielfältige Kulturen – vom Binnenland bis zu dem indisch und arabisch mitgeprägten Küstenraum – mit eigenem Wissen und reicher Tradition, die sich dem europäischen Blick entziehen. Und wie bei Kramer durchläuft der Protagonist als Vermittlerfigur zwischen den Kulturen einen Lernprozeß, der ihn hier vom Missionar zum Entwicklungshelfer *avant la lettre* werden

läßt. Wenn er am Schluß trotz allem eine Rückkehr an seinen Missionsort ins Auge faßt, so jenseits der Missionsideologie als Lehrer, Ratgeber und »guter Helfer« seiner afrikanischen Nachbarn im Kampf für bessere Lebensbedingungen (S. 114). Entscheidend für diesen interkulturellen Lernprozeß ist die Begegnung mit der komplementär-entgegengesetzten Figur einer Afrikanerin, die aufgrund ihrer Lebensgeschichte – auf ähnliche Weise wie die entsprechenden afrikanischen Grenzgänger bei Kramer – zwischen den Kulturen vermittelt, obwohl sie hier zugleich das koloniale Unrecht der Völkerschauen repräsentiert. Schulz ruft diesen weit- hin vergessenen, erst jüngst ins Forschungsinteresse gerückten Aspekt des (auch deutschen) Kolonialismus<sup>22</sup> in Erinnerung, indem er das offenbar authentische Schicksal der in Deutschland geborenen, von englischen Missionaren adoptierten und in Arusha (Tansania) zur Krankenschwester ausgebildeten Anna Brauckman skizziert, einer Tochter tansanischer Eltern, die in Europa als »völkerkundliche« Exponate auf »Jahrmärkten« ausgestellt wurden (S. 100f.). Daß diese Schlüsselfigur den »afrikanischen« Namen »Anima« (S. 100) und damit eine symbolische Bedeutung mit psychoanalytischen Konnotationen erhält, unterstreicht ihre Signifikanz für das interkulturelle Verständigungskonzept, das der postkolonialen Revision des Kolonialismus in diesem Roman eingeschrieben ist. Diesem interkulturellen Verständigungskonzept ist in humoristischer Brechung auch die komische Figur des mit einer Afrikanerin verheirateten Geologen Goldschmitt verpflichtet, mutmaßlich ein deutscher Jude, dem seine Heimat verschlossen ist, seit »die Nazis an der Macht sind«, und der seine zahlreichen afrodeutschen Kinder nun ironischerweise zugleich als »gute Deutsche« und als »die Hoffnung Afrikas« erzieht (S. 70f.) – wobei Goldschmitts Einpassung in afrikanische Lebensverhältnisse eine kolonialideologische Interpretation dieses transkulturellen Erziehungskonzepts (wie sie sich im Konstrukt des »schwarzen Deutschen« im Kolonialroman mit Bezug auf die Zeit des Ersten Weltkriegs findet) nachhaltig widerlegt.

So gelingt Schulz auf kleinem Raum ein differenziertes und lebendiges Bild des Alltags im »inneren Afrika« der späten Kolonialzeit, das den Blick hinter die Kulissen kolonialer Selbstinszenierung auf historische afrikanische Lebenswelten lenkt und so zu einem antikolonialen, im Gegensatz zu Kramer jedoch friedlichen Bild des historischen Afrika beiträgt. Der Roman stellt damit auch ein Stück weit jene ideologiekritische Auffassung in Frage, »daß die wirkliche kritische Kompetenz schreibender Europäer sich eben nicht in der Darstellung anderer, vielmehr vor allem in der Auseinandersetzung mit der eigenen gewaltförmigen Kultur realisieren muß«. <sup>23</sup> Dies muß im Sinne einer kritischen interkulturellen Hermeneutik zwar der erste Schritt sein, er schließt den Blick in andere (afrikanische) Kulturen bei entsprechender Erfahrung jedoch nicht aus, und »political correctness« sollte die literarischen »Poetiken der Interkulturalität« (Uerlings) nicht ideologisch zensieren. Schulz' ironische Kontrastierung von

<sup>22</sup> Vgl. Caroline Schmidt-Gross: Tropenzauber um die Ecke. Völkerschauen bei Hagenbeck. In: *Branntwein, Bibeln und Bananen. Der deutsche Kolonialismus in Afrika – eine Spurensuche*. Hg. Heiko Möhle. Hamburg 1999, S. 81-86; Hilke Thode-Arora: Völkerschauen in Berlin. In: *Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche*. Hg. Ulrich van der Heyden, Joachim Zeller. Berlin 2002, S. 149-154.

<sup>23</sup> Streese: »Cric?« – »Crac!«, S. 189.

friedlich-selbstbewußtem Afrika und gewalttätig-hilflosem Kolonialeuropa schließt strukturell zwar an den Kritischen Exotismus an, gelangt in seiner Darstellung afrikanischen Alltags über die Topik des Exotismus und seines ›Abenteuers Afrika‹ jedoch entschieden hinaus.

Weniger die kritische Revision des Kolonialismus als einen historischen Blick auf eben dieses europäische ›Abenteuer Afrika‹ bietet demgegenüber der Schweizer Autor Alex Capus in seinem ebenfalls auf authentischem Material beruhenden Roman *Munzinger Pascha* (1997) über den Oltener Bürger Werner Munzinger, der in den Jahren 1852 bis 1875 als Händler, Forscher und Farmer im seinerzeitigen Abessinien in die Führungsschicht seiner afrikanisch-orientalischen Wahlheimat aufstieg. Diese spektakuläre historische ›Binnenerzählung‹ wird mit der fast gleichgewichtigen Gegenwartshandlung um ihren fiktiven Erzähler verbunden, einen jungen Journalisten, der in seinem ziellosen Aufbegehren gegen die moderne Funktionsgesellschaft die gleiche Sehnsucht wie Munzinger empfindet, »unser Leben mit seinen nichtswürdigen Tagtäglichkeiten abzuschütteln« (S. 56)<sup>24</sup>. Schon dieser Parallelismus zeigt, daß es in diesem Roman auf beiden Zeitebenen um eine Auseinandersetzung mit europäischer Zivilisationsmüdigkeit und exotistischen Projektionen geht, wobei auf humoristische Weise zugleich ein Stück koloniale Schweizer Heimatgeschichte aufgearbeitet wird.

Zwar läßt die fiktionalisierende Rekonstruktion von Munzingers ›afrikanischen Abenteuern‹ noch einmal das ganze Arsenal des europäischen Exotismus im 19. Jahrhundert lebendig werden: von der Orientreise des Zivilisationsmüden über seine Ehe mit einer abessinischen Einheimischen und seine Forschungsreise »zu den weißen Flecken auf der Landkarte« des ›innersten Afrika‹ (S. 58) bis zu seiner Verstrickung in die »abessinische Politik« als orientalischer »Pascha« und ägyptischer Gouverneur des heutigen Eritrea (S. 171, 195). Zugleich entwickelt sich die Figur jedoch in einem doppelten Kursus der Desillusionierungen zum Kritiker exotistischer Fluchtphantasien (S. 210) und jener militärisch-politischen »Maschine« des europäischen Kolonialismus, »die alle Länder und Völker überrollt« (S. 179). Der ethnologisch gebildete Zivilisationsflüchtling preist seine eriträische Wahlheimat Keren zunächst exotistischer Topik entsprechend als ›Gelobtes Land‹ und Ort des ursprünglichen »richtigen Lebens« (S. 99, 118) und nimmt beispielsweise ein sudanesisches Volk, »das keinen Staat und keine Kirche nöthig hat, um friedlich und glücklich zu leben«, im Sinne des Kritischen Exotismus als die vollkommenen »Demokraten« wahr (S. 146). Dieser hoffnungsvolle Abenteurer sinkt in der Darstellung des Romans dann jedoch von anfänglichem Wohlstand in eine recht erbärmliche, alkoholgetränkte koloniale Händlerexistenz in der bedrückenden Hafenstadt Massaua herab, bevor er nach dem Erleben britischer Interventionspolitik in Abessinien sich noch einmal aufrafft und als ägyptischer Gouverneur Eritreas das paradoxe Experiment eines antikolonialen Kolonialismus wagt. Gegen die doppelte Bedrohung europäischer Kolonisierung und äthiopischer Herrschaftsansprüche ›befreit‹ Munzinger im Namen Ägyptens das

<sup>24</sup> Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf Alex Capus: *Munzinger Pascha*. Roman. Zürich 1998 [1997].

Gebiet des heutigen Eritrea, schafft dort den Sklavenhandel ab und baut eine moderne Infrastruktur auf. Wie zuvor die exotistische Utopie des paradiesischen Lebens dekonstruiert der Roman jedoch auch diese politische Befreiungstheorie, indem Munzinger sich von der »Maschine« des Kolonialismus nun »stärker vereinnahmt« sieht »als je zuvor« (S. 197). Seine Entwicklungsprojekte locken europäische Kolonisten an, er selbst fällt den militärischen Konflikten der ägyptischen Expansionspolitik zum Opfer, und aus dem gedachten Freiraum interkultureller Zusammenarbeit wird eine italienische Kolonie (S. 227). So zeichnet der Roman im Rahmen seiner historischen Abenteuergeschichte und seiner humoristischen Auseinandersetzung mit europäischen Orient- und Afrikaphantasien wie beiläufig den ganzen Bogen von der vorkolonialen Phase der europäischen Abenteurer und Forschungsreisenden über die frühkoloniale Phase der Händler und Küstenstützpunkte bis zur kolonialimperialistischen Unterwerfung Afrikas nach, ohne aber im Sinne des postkolonialen Projekts »rewriting colonialism« tatsächlich ein neues Bild des historischen Afrika zu entwerfen.

Daß das historische »Abenteuer Afrika« (S. 19)<sup>25</sup> in der Unterhaltungsliteratur auch weiterhin vollständig in europäischen Projektionen befangen bleiben und afrikanische Realität exotistisch verdecken kann, das zeigt demgegenüber Kai Meyers Roman *Göttin der Wüste* (1999), der in der Zeit des Hereroaufstands (1904) in der deutschen Kolonie Südwestafrika spielt. Die geläufige Kritik am Kolonialismus und Rassismus der Deutschen ist hier nur die Kulisse für eine abstruse Mischung aus Schauereffekten und pseudoafrikanischer »Mystik«, fantasy-Motiven und biblischer Mythologie: Geleitet von ihren übersinnlichen Fähigkeiten und den San (»Buschmännern«) als den Hütern biblischer Urzeitkultur (sic) entdeckt eine junge deutsche Gouvernante in der Wüste Kalahari die Stadt Kains und wird – in der bekannten kolonialen Bildtradition<sup>26</sup> – zur »neue[n] weiße[n] Göttin« der Wüste (S. 405). In dieser phantastischen Konstruktion ist Afrika also einmal mehr bloße Bühne europäischer Phantasien. Dies gilt in konventionellerer, aber nicht minder klischeehafter Weise auch für Harald Dietls Roman *Der Lord von Kenia* (2002), der im Rahmen einer englischen Familiengeschichte einen Bogen von der Kolonisierung Kenias im späten 19. Jahrhundert bis zur politischen Unabhängigkeit des Landes schlägt. In vermeintlich humoristischem Ton reinszeniert der Roman deutsche Stereotypen über den englischen Adel und verfolgt insbesondere die Entwicklung eines illegitimen Erbfolgers, der auf einer englischen Farm in Kenia zusammen mit dem afrikanischen Dienstpersonal aufwächst, daher »sowohl Brite wie Afrikaner« zu werden verspricht (S. 251)<sup>27</sup>, um dann aber am Ende der Kolonialzeit doch sein britisches Adelserbe anzutreten, denn – so der Roman – das unabhängige »Kenia hat keine politische Zukunft« (S. 334). Dietl reaktiviert nicht nur den Antikommunismus der 1950er Jahre, um

<sup>25</sup> Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf Kai Meyer: *Göttin der Wüste*. Roman. München 1999.

<sup>26</sup> Siehe exemplarisch Arthur Teubners Film *Die weiße Sklavin* (1921) oder Hans Schomburgks Filme *Die weiße Göttin der Wangora* (1914) und *Eine Weiße unter Kannibalen* (1921); vgl. *Triviale Tropen. Exotische Reise- und Abenteuerfilme aus Deutschland 1919-1939*. Redaktion Jörg Schöning. München 1997. Vgl. im neuen Afrika-Roman v.a. Corinne Hofmann: *Die weiße Massai* (München 1999) und Ilona Maria Hilliges: *Die weiße Hexe* (München 2000).

<sup>27</sup> Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf Harald Dietl: *Der Lord von Kenia*. München 2002.

den kenianischen Unabhängigkeitskampf zu diskreditieren (S. 317f.); er bedient sich auch der Topik des Exotismus, um nostalgisch das britische Kolonialleben zu preisen, und erweist sich damit in doppelter Hinsicht als anachronistisch.

Dies sind nachgerade ärgerliche Fortschreibungen des diskursiven Systems europäischer Afrika-Phantasien, die immer auch eine symbolische Vereinnahmung Afrikas bedeuten. Dagegen soll abschließend auf Hans Christoph Buchs Roman *Kain und Abel in Afrika* (2001) um den Völkermord in Ruanda hingewiesen werden, ein Roman, der Kolonialgeschichte und afrikanische Zeitgeschichte miteinander verknüpft. Buch, der wie Timm durch den ›Dritte-Welt‹-Diskurs der 1960er Jahre geprägt ist und sich auch literarhistorisch mit der »Poetik des kolonialen Blicks«<sup>28</sup> auseinandergesetzt hat, nähert sich dem namenlosen Grauen des Genozids in einer Doppelbewegung. Drei zeitgeschichtliche Kapitel erzählen auf autobiographischer Grundlage (die Reportagenreisen des Autors fiktionalisierend) aus der Augenzeugerperspektive eines deutschen Journalisten von einem Massaker an Hutu-Flüchtlingen im April 1995 (als Rache für den Völkermord der Hutu-Armee und -Milizen an den Tutsi und systemkritischen Hutu im Jahr zuvor), von der Massenvertreibung der Hutu-Flüchtlinge aus Goma im November 1996 und aus dem kongolesischen Bürgerkrieg, dem von Kabilas Rebellen eroberten Kisangani im April 1997. Immer wieder reflektiert diese Reportagenerzählung das Versagen von Sprache und Bildern vor dem unsäglichen Elend und Leid der Menschen in diesem zentralafrikanischen Kriegsraum, und die dargestellten Ausschnitte der politischen und humanitären Katastrophe fungieren zugleich als Annäherungen an jenen vorausgegangenen Genozid, den der Roman erst in seinem Epilog zu thematisieren wagt, indem er einen Besuch der Kirche von Ntarama darstellt, die durch das dortige Massaker auch international zum Gedächtnisort des Völkermords in Ruanda geworden ist. Gegen das alltägliche Vergessen der Tragödien im ›Katastrophenkontinent Afrika‹<sup>29</sup> leistet der Roman so zeitgeschichtliche Gedächtnisarbeit, und die eigentümliche Erzählweise – der Erzähler erzählt seine Erlebnisse sich selbst in der Du-Form, schafft so reflexive Distanz zum erlebenden Ich und beansprucht zugleich Intersubjektivität –, diese Erzählweise ist auf den Anteilnahme der deutschen Leserschaft an der afrikanischen Zeitgeschichte hin angelegt. Diese postkoloniale Strategie einer globalen Vernetzung der Kulturräume wird in dem ergänzenden zweiten, historischen Erzählstrang bekräftigt, indem dieser anhand des Arztes, »Afrikaforschers und späteren Residenten des deutschen Kaiserreichs in Ruanda, Dr. Richard Kandt (1867-1918)« (S. 219)<sup>30</sup> die koloniale Verwicklung Deutschlands in die Geschichte Ruandas in Erinnerung ruft. Die drei mit dem zeitgeschichtlichen Erzählstrang alternierenden kolonialgeschichtlichen Kapitel evozieren zwar einerseits den Kontrast zwischen dem vorkolonialen Ruanda der 1890er Jahre und der postkolonialen Katastrophe; sie suggerieren aber andererseits eine tragische histori-

<sup>28</sup> Hans Christoph Buch: *Die Nähe und die Ferne. Bausteine zu einer Poetik des kolonialen Blicks*. Frankfurt/M. 1991.

<sup>29</sup> Vgl. Anke Poenicke: *Afrika in deutschen Medien und Schulbüchern*. Sankt Augustin 2001 (= Zukunftsforum Politik. Broschürenreihe der Konrad Adenauer-Stiftung, 29). S. 12ff.

<sup>30</sup> Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf Hans Christoph Buch: *Kain und Abel in Afrika*. Roman. Berlin 2001.

sche Kontinuität von dem vorkolonialen »Feudalsystem« der »auf Einschüchterung und Terror beruhende[n] Herrschaft« der Tutsi über die Hutu (S. 205) und der Stützung dieser labilen Gewaltherrschaft durch die deutschen Kolonialherren (ebd.) bis zur postkolonialen Tragödie des Genozids. Leider wird diese sozialgeschichtliche Linie nicht genauer verfolgt<sup>31</sup>, vielmehr überträgt der Autor in seinem Nachwort ein Urteil seiner kolonialen Figur – Überbevölkerung (S. 206) – auf die aktuelle Katastrophe, indem er sie zugleich zum »Menetekel« einer globalen »Apokalypse« stilisiert (S. 221f.).

Die Formulierung einer angemessenen Perspektive auf die afrikanische Zeitgeschichte bereitet nach wie vor also offensichtlich größere Schwierigkeiten als die postkoloniale Neuvermessung der Kolonialgeschichte. Nichtsdestotrotz leisten die historischen Afrika-Romane von Timm, Kramer, Schulz und Buch einen wichtigen Beitrag zur kritischen Erinnerung an die vergessene deutsche Mitverantwortung am europäischen Kolonialismus und zur Durchsetzung eines neuen, postkolonialen Bildes von Afrika als eines gleichwertigen und differenzierten Kulturraums mit einer eigenen Geschichte, die keineswegs konfliktfrei ist, aber eben nicht in der Alternative zwischen exotistischer Idylle und archaischer Gewalt aufgeht.

---

<sup>31</sup> Vgl. historisch Gründer: *Geschichte der deutschen Kolonien*, S. 156f.