

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**Fremd- und Eigenbilder in der Missionszeitschrift
„Das Licht“ von 1906 bis 1910.**
Zur Repräsentation von AfrikanerInnen, Kolonialherren
und MissionarInnen im kolonialen Kontext.

Verfasserin

Magdalena Waygand

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 057 390

Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid: Internationale Entwicklung

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Walter Sauer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1 Themenkomplex und die bisherige Bearbeitung.....	1
1.2 Forschungsfragen.....	3
1.3 Aufbau der Arbeit.....	4
2. Theoretischer Bezugsrahmen: Postkoloniale Theorie und die Repräsentation des „Anderen“	5
2.1. Die Postkoloniale Kritik.....	6
2.1.1 Kritik an der postkolonialen Theorie.....	8
2.1.2 Edward W. Said – “Orientalism”	11
2.1.3 Kritik an „Orientalism“ (1978).....	13
2.2 Theoretische Verortung der Arbeit.....	15
3. Methodischer Rahmen und Präsentation der Quelle.....	19
3.1 Systematische Analyse und Interpretation sprachlichen Materials.....	19
3.2 Das Ausgangsmaterial.....	20
3.2.1 Kontext des Datenmaterials.....	20
3.2.2 „Das Licht – Missionszeitschrift der Oblaten des hl. Franz von Sales"	21
3.3 Zusammenführung von Methode und Quelle.....	22
3.3.1 Bestimmung des Ausgangsmaterials und Entstehungssituation.....	22
3.3.2 Formale Charakteristika des Materials.....	25
3.3.3 Ziel und Ablauf der Analyse	26
4. Historischer Bezugsrahmen	29
4.1. Kontext I: Die Region und ihre BewohnerInnen.....	29
4.1.1 Die Nama/Khoikhoin.....	30
4.1.2 Die sozioökonomischen Veränderungen im Zuge der ersten dauerhaften Kontakte zwischen Khoikhoin/Nama und Europäern und Buren im 19. Jahrhundert	32
4.2 Kontext II: Mission.....	36
4.2.1 Mission und Kolonialismus/Imperialismus.....	36
4.2.2 Die „Renaissance“ der Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert.....	37
Von der inneren zur äußeren Mission.....	39
Institutionalisierung	40
4.2.3 Die Oblaten des hl. Franz von Sales (OSFS) in Südwestafrika.....	42
4.3 Kontext III: Das südliche Namibia unter deutscher Kolonialherrschaft.....	47

4.3.1 Koloniale Landnahme.....	47
4.3.2 Der Krieg zwischen Herero, Nama/Khoikhoi und Deutschen.....	52
Der „Friedensschluss“ von Heirachabis und Ukamas, Dezember 1906.....	56
4.3.3 Die Folgen des Krieges.....	58
Keine Stabilisierung.....	60
5. Diskursiver Bezugsrahmen: Repräsentationen von AfrikanerInnen im deutschsprachigen Raum.....	63
5.1 Vorkoloniale Repräsentationen des afrikanischen Anderen.....	63
5.1.1 18. Jahrhundert: Vom „edlen Wilden“ zum „hässlichen afrikanischen Körper“	63
5.1.2 19. Jahrhundert: „Helden der Wissenschaft“ und alte Stereotype.....	67
1870er/80er: aggressive Kolonialpropaganda.....	69
5.2 AfrikanerInnen im deutschen parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskurs während der kolonialen Expansion.....	71
5.2.1 1884-1888: Handelsinteressen, Ethnographie und „Kulturmission“	71
5.2.2 1888-1904: Von Antisklaverei zu „Herrschaft über die Nicht-Erziehbaren“	73
5.2.3 1904-1907: Kolonialkriege, Radikalisierung und Reform.....	75
Berichterstattung in österreichischen Tageszeitungen über Maji-Maji-Krieg und Hererokrieg.....	77
5.2.4 Dernburgs „Reformpolitik“ ab 1907.....	78
6. Analyse der Fremdbilder und Eigenbilder in „Das Licht“ Jahrgang I-V (1906-1910)....	81
6.1. Darstellung der Religiosität – Die Khoikhoi/Nama als „wahre Christen“	84
6.1.1 Bekehrungsgeschichten und -zahlen.....	84
6.1.2 Engagement in der Glaubensausübung: „Zahlreiche Kirchgänger“ „ernsthafter Glaube“ und Kritik an Europa	84
6.1.3 Religiöses und Prestige.....	87
6.1.4 Frömmigkeit und Arbeit(-smoral).....	88
6.1.5 Keine „Heiden“	89
6.1.6 Zusammenfassung.....	90
6.2 „Zivilisierungsmission“: Erziehung und Arbeit.....	91
6.2.1 Erziehung: Elementar-, Religions- und Handwerksunterricht.....	91
6.2.2 Das Arbeitskonzept von „Das Licht“	92
6.2.3 Die Nama/Khoikhoi als „gute HandwerkerInnen“	94
6.2.4 Zusammenfassung.....	95

6.3. „Arme Masse“ ohne Kleidung und Essen.....	96
6.4 Sonstige kulturelle Zuschreibungen.....	99
6.4.1 Auf Reisen.....	99
6.4.2 Kleidung.....	99
6.4.3 Gesang.....	100
6.4.4 Sprache.....	100
6.5 Ethnologische Beschreibungen in „Das Licht“	102
6.6 Von „Misstrauen“ zu „Anhänglichkeit“ und „Dankbarkeit“	104
6.7 Krieg und Friedensschluss.....	106
6.7.1 Von ebenbürtigen Gegnern zu Unterworfenen.....	106
6.7.2 Mission als Vermittlerin?.....	107
6.7.3 Aktive Deutsche und passive Nama/Khoikhoin.....	109
6.7.4 Zusammenfassung.....	110
6.8 Die Repräsentation der Vertreter der Kolonialmacht: Soldaten und Amtsträger.....	112
6.9 Visuelle Repräsentation.....	114
6.9.1 (Doppel-)Porträts.....	114
6.9.2 Menschengruppen.....	115
6.9.3 Zusammenfassung.....	120
7. Conclusio.....	123
Quellen- und Literaturverzeichnis.....	133
Anhang.....	141
Zusammenfassung.....	141
Abstract.....	141

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Das Licht II/17 (Mai 1907), 73.....	24
Abbildung 2: Beispiel einer codierten Seite des Ausgangsmaterials.....	28
Abbildung 3: „Der Kolonialkrieg 1904-1908 in Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia).“ entnommen aus: Zimmerer, Zeller (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika, 2 (nach Horst Drechsler 1984).....	52
Abbildung 4: Das Licht III/35 (November 1908), 357.....	115
Abbildung 5: Das Licht II/21 (September 1907), 135.....	116
Abbildung 6: Das Licht V/60 (Dezember 1910), 749.....	117
Abbildung 7: Das Licht V/53 (Mai 1910), 638.....	117
Abbildung 8: Das Licht II/18 (Juni 1908), 95.....	119
Abbildung 9: Das Licht IV/47 (November 1909), 539.....	120

1. Einleitung

1.1 Themenkomplex und die bisherige Bearbeitung

In den letzten Jahrzehnten, beginnend mit Edward Saids „Orientalism“ (1978), stieg das wissenschaftliche Interesse am kolonialen Diskurs. Mit der einsetzenden Aufarbeitung der Kolonialgeschichte, wurde auch christliche Mission außerhalb Europas, die bis dahin vielfach der religiösen Sphäre zugerechnet wurde, als historische Akteurin erkannt. Diese wäre im deutschsprachigen (!) Raum bisher ungenügend in ihrer Rolle als Verbreiterin kolonialen Wissens wahrgenommen worden, so Habermas:

„Ihre Erfindungen [der Missionare] vom Fremden und Eigenen, die in Tausenden von Missionszeitschriften, aber auch in wissenschaftlichen Publikationen nachzulesen sind, wurden [in der Forschung zu colonial knowledge] nur am Rande zur Kenntnis genommen [...]. Der Beitrag der Missionare galt lange Zeit als zu vernachlässigen, weil sie in der Sphäre des Religiösen tätig waren und diese den säkularen Wissenschaften als diametral entgegengesetzt galten [...].“¹

Vor dem Hintergrund der Etablierung der deutschen Kolonialregierung in Namibia – damals (Deutsch-)Südwestafrika – werde ich deshalb in der vorliegenden Arbeit die Darstellungsweise von AfrikanerInnen, Deutschen sowie Missionaren und Missionsschwestern (im Folgenden unter „MissionarInnen“ zusammengefasst) in den Brief(-Ausschnitt)en, die in der Missionszeitschrift „Das Licht“ publiziert wurden, untersuchen. Sie berichteten kontinuierlich aus der Grenzregion um den Oranje Fluss² und wurden bisher nicht systematisch untersucht³.

Wo beide aufeinandertrafen, verbanden sich der Missionsgedanke und die missionarische Arbeit oftmals mit kolonialer Herrschaft.⁴ Dies muss sich auch auf diskursiver Ebene⁵

1 Rebekka Habermas, Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler. In: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010) 257-28, hier: 260

2 Die Grenzregion umfasst das heutige nordwestliche Südafrika und das südliche Namibia.

3 Ansätze finden sich in Walter Sauer, Österreich und Namibia. Ein schwieriges Verhältnis im langen 20. Jahrhundert. In: Ders. (Hg.), Wien – Windhoek und retour. 150 Jahre Beziehungen zwischen Österreich und Namibia (Studien zum südlichen Afrika 9; Wien 2008) 7-61, hier: 12-14

4 Vgl. z.B. Lothar Engel, Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1975 (Frankfurt/Main 1976)

5 Diskurs definiert nach Siegfried Jäger als „[...] „als Fluß von Wissen bzw. sozialen Wissensvorräten durch die Zeit“ begreift (vgl. Jäger 1993 und 1999), der individuelles und kollektives Handeln und Gestalten bestimmt, wodurch er Macht ausübt [...]“, und der außerdem „[...] die Vorgaben für die Subjektbildung und die Strukturierung und Gestaltung von Gesellschaften [schafft].“ (Siegfried Jäger, Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse (überarbeitete Fassung). In: Reiner Keller, Andreas Hirsland, Werner Schneider, Willy Viehöver (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse (Wiesbaden 2001), online unter: http://www.diss-uisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Aspekte_einer_Kritischen_Diskursanalyse.htm [letzter Zugriff

ausdrücken, so meine Vorannahme. Deshalb interessiert mich nicht nur die nicht-diskursive Interaktion mit der deutschen Kolonialmacht und den AfrikanerInnen, sondern die Ebene der Repräsentation, d.h. der Darstellungsweise, die nie neutral und immer ein „Für-jemanden-Sprechen“ ist (siehe auch Kapitel 2.2). Ich gehe davon aus, dass in diesen Repräsentationen, mehr Aussagen über die VerfasserInnen und ihre europäische Leserschaft stecken als über die Fremd-Repräsentierten selbst und werde untersuchen, inwieweit sich die Darstellung in den kolonialen Diskurs fügt.

Untersuchungen der (kolonialen) Repräsentationen in Missionspublikationen im deutschsprachigen Raum gibt es wenige:

Steinmetz⁶ geht davon aus, dass die vorkolonialen ethnographischen Schriften sich auf die spätere Gewaltbereitschaft der deutschen Kolonialmacht in Samoa, Südwestafrika und China auswirkten. Für Südwestafrika bezieht er sich auf die vorkolonialen Berichte der Rheinischen Mission. Pfeffer⁷ untersucht diese (1842-1884) auf Rassismen und widerlegt das missionsgeschichtliche Narrativ der „friedensstiftenden Pionierphase“.

Der Zeitspanne von den 1880er bis Mitte des 20. Jahrhunderts, d.h. ab dem tatsächlichen Kolonialismus des Deutschen Reiches und danach, widmet sich die Pionierarbeit von Sadji⁸, deren Fokus auf der Belletristik liegt – darunter auch einige Werke von MissionarInnen. Als Ausgangspunkt für weitere Forschung bietet seine Arbeit zwar eine Zusammenschau der Quellen⁹, sie beinhaltet aber keine systematische Analyse. Die Studie von Scheulen¹⁰ über das Bild der „Eingeborenen“ in „Deutsch-Südwestafrika“ in deutschen Kolonialzeitschriften konzentriert sich auf ebendiese Zeitschriften und behandelt Missionszeitschriften nur im Vergleich.

In Schuberts¹¹ Analyse der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion (vgl. Kapitel 5.2 für einen Überblick) sind stellenweise die Standpunkte von evangelischen und katholischen Missionen zu finden. Sie inkludiert aber nur wenige missionarische Quellen.

15.3.2011))

6 George Steinmetz, *The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German colonial state in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa* (Chicago, London 2007)

7 Clemens Pfeffer, *Koloniales Denken im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte. Neue Perspektiven zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus in Südwestafrika, 1842 – 1884* (Diplomarbeit, Wien 2010)

8 Amadou Booker Sadji, *Das Bild des Negro Afrikaners in der Deutschen Kolonialliteratur (1884-1945). Ein Beitrag zur literarischen Imagologie Schwarzafrikas* (Berlin 1985)

9 Einen besseren Ausgangspunkt bietet Horst Gründers kommentierte Quellensammlung „...da und dort ein junges Deutschland gründen“. *Rassismus, Kolonien und kolonialer Gedanke vom 16. bis zum 20. Jahrhundert* (München 1999)

10 Peter Scheulen, *Die ‚Eingeborenen‘ Deutsch-Südwestafrikas, ihr Bild in den deutschen Kolonialzeitschriften von 1884 bis 1918* (Köln 1998)

11 Michael Schubert, *Der schwarze Fremde. Das Bild des Schwarzafrikaners in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland von den 1870er bis in die 1930er Jahre* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 86, Stuttgart 2003)

Kundrus¹² untersucht die Dialektik von deutschem Nationalismus und kolonialen Projekten anhand des Beispiels Südwesafrika. Auch hier erscheinen (protestantische) Missionare eher am Rande.

Eine Analyse einer wichtigen katholischen Missionszeitschrift, dem „Echo aus Afrika“ (1891-1914), beinhaltet die Diplomarbeit von Brantl¹³, ausgehend von der Biographie der Herausgeberin, der Gräfin und Ordensgründerin Ledóchowska.

Wenn also in der Forschung zum kolonialen Diskurs oder kolonialen Bildern von außereuropäischen Menschen überhaupt Missionspublikationen untersucht oder in einer breiteren Analyse berücksichtigt wurden, lag der Schwerpunkt meist auf der in Südwesafrika einflussreichen protestantischen Rheinischen Mission. Oft wurde außerdem keine Analysemethode ausgewiesen.

1.2 Forschungsfragen

Die vorliegende Arbeit verfolgt nun das Ziel, eine bisher nicht berücksichtigte Quelle für weitere Forschung zur Repräsentation von AfrikanerInnen und zum kolonialen Diskurs theoretisch und methodisch nachvollziehbar zu erschließen, und strebt danach folgende Fragen zu beantworten:

Welche Fremd- und Eigenbilder werden in Bezug auf AfrikanerInnen, Deutsche und MissionarInnen in der Missionszeitschrift transportiert? Die Frage bleibt bewusst offen und bezieht sich auf:

- Die Charakterisierung und Darstellung der afrikanischen Bevölkerung, wobei die positiven Darstellungen nicht zu vernachlässigen sind,
- die Charakterisierung und Darstellung der Kolonialregierungen und ihrer Angehörigen (d.h. Siedler, Händler, Soldaten,...) mit Schwerpunkt auf der deutschen Kolonialmacht, da die Mission die Zulassung im Deutschen Reich anstrebte um ihre Arbeit in Südwesafrika abzusichern,
- das Selbstbild der MissionarInnen, das in der Darstellung der eigenen Interaktion mit oben genannten Gruppen steckt.

Ergänzend wird nach den Lücken gefragt, also nach dem was in diesen Fremd- und

¹² Birthe Kundrus, *Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien* (Köln 2003)

¹³ Vera Brantl, *Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung. Die Missionsideologie der Gräfin Ledóchowska unter besonderer Berücksichtigung der Berichte in der Zeitschrift "Echo aus Afrika"* (Diplomarbeit, Wien 2010)

Eigenbildern nicht thematisiert wurde, und nach Widersprüchlichkeiten.

Abschließend soll die Frage beantwortet werden, ob und wo diese Repräsentationen im Kolonialdiskurs zu verorten sind.

1.3 Aufbau der Arbeit

Im nächsten Kapitel werde ich die postkoloniale Theorie vorstellen (Kapitel 2.1) und meine daraus abgeleitete theoretische Zugangsweise darlegen (Kapitel 2.2). Aus dieser ergab sich die Wahl der Analyse-Methode, die Qualitative Inhaltsanalyse. Auf diese gehe ich im dritten Kapitel ein und wende sie zugleich direkt auf die Primärquelle an, die im selben Kapitel vorgestellt wird.

Da für die Analyse ein breites Wissen über den historischen Kontext vorteilhaft ist, auch um zu erkennen was in der Darstellung ausgeblendet wurde, lege ich diesen in Kapitel 4 ausführlich dar: Begonnen wird mit einer Vorstellung der Region und der Nama/Khoikhoi, die die Zielgruppe der Mission darstellten (Kapitel 4.1). Ein weiteres Unterkapitel ist der Mission im imperialen Kontext im Deutschen Reich gewidmet (Kapitel 4.2). Diese beinhaltet die Geschichte der Oblaten des hl. Franz von Sales (OSFS), die Kongregation die die zu untersuchende Missionszeitschrift ab 1906 herausgab. Auf dieses folgt die Geschichte der Durchsetzung der deutschen Kolonialherrschaft, speziell die Kolonialkriege 1904-8 und ihre Folgen (Kapitel 4.3).

Im fünften Kapitel wird der Frage nachgegangen, aus welchem historischen Fundus (Kapitel 5.1) der deutschsprachige Kolonialdiskurs (Kapitel 5.2) schöpfte und wie er sich selbst in Bezug auf die damals aktuellen Ereignisse veränderte.

Der empirische Teil, die Analyse der ersten fünf Jahrgänge der Missionszeitschrift „Das Licht“ in Kapitel 6 beinhaltet eine Darstellung der Repräsentationen von AfrikanerInnen, Deutschen und der Mission nach Themen geordnet sowie eine kritische Kontextualisierung.

Im letzten Kapitel werden die Analyseergebnisse zusammengefasst und mit einer weiteren katholischen Missionszeitschrift verglichen. Danach soll die Frage nach dem Platz der Repräsentationen in der Missionszeitschrift „Das Licht“ im Kolonialdiskurs beantwortet werden. Abschließend gebe ich noch einen Ausblick auf anschlussfähige Forschungsmöglichkeiten.

2. Theoretischer Bezugsrahmen: Postkoloniale Theorie und die Repräsentation des „Anderen“

Als theoretische Perspektive meiner Analyse habe ich deshalb die Postkoloniale Kritik gewählt, da meinem Verständnis zufolge koloniale Diskurse, in teilweise veränderter Form, z.B. im Entwicklungsdiskurs, genauso wie koloniale wirtschaftliche und politische Machtstrukturen, in allen heutigen Gesellschaften – auch in den deutschsprachigen – ihre Fortsetzung finden. Auf die Entstehung der Postkolonialen Kritik/Theorie, ihre Themenkomplexe, Perspektiven und die Kritik an ihr werde ich in diesem Kapitel eingehen. Sie ist nicht als einheitliches Theoriegebäude im klassischen Sinn zu verstehen, sondern als „[...] kritische Intervention, die interdisziplinär denkt und eine immense Bandbreite an Themen bearbeitet [...]“¹⁴. Man kann auch von einem *postcolonial turn* sprechen:

Die Kulturwissenschaften (*Cultural Studies*), so stellt Bachmann-Medick¹⁵ fest, wurden im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts von verschiedenen *cultural turns* geprägt und verändert. Diese *turns* gingen vom *linguistic turn* der 1960er Jahre aus, dessen primäre Erkenntnis ist, dass die Realität nicht objektiv erfassbar, sondern durch Sprache konstruiert (d.h. von Menschen geschaffen) wird. In den weiteren kulturwissenschaftlichen *turns*, *interpretive* und *performative turn*, wird die Fixierung auf Sprache von einer Beschäftigung mit materiellen, dynamischen und subversiven Elementen der Kultur – so etwa Handlungen, Körperlichkeit und Situationsbedingungen als Dimensionen der Bedeutungsproduktion – abgelöst. Die wesentlichen Neuerungen im sogenannten *reflexive turn*, der von der Kulturanthropologie ausging, waren, dass nun die Selbstreflexion und -kritik der kulturwissenschaftlichen Disziplinen im Zentrum stand/stehen, und dass betont wurde, dass es keineN neutraleN BeobachterIn gibt. Deshalb sei die Darstellungsweise in (wissenschaftlichen) Texten immer von den jeweiligen VerfasserInnen abhängig.¹⁶ Auf all diesen Neuerungen der vorhergehenden Wenden baut der *postcolonial turn* auf.¹⁷

14 María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Bielefeld 2005), 7f.

15 Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (Reinbek 2006)

16 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 36-39

17 Bachmann-Medick beschreibt, nach den hier genannten Wenden, noch den *translational turn*, den *spatial turn* und den *visual turn*.

2.1. Die Postkoloniale Kritik

Im Kontext der Dekolonisierung, der nationalen Unabhängigkeitsbewegungen und der damit einhergehenden zunehmenden literarischen Produktion aus nicht-europäischen Ländern, die sich mit diesen Ereignissen (kritisch) auseinandersetzte, ist nun der *postcolonial turn* zu verorten. Sein akademischer Ausgangspunkt ist – wie auch des *linguistic turn* – die Literaturwissenschaft, genauer gesagt die anglozentrischen *Commonwealth Literary Studies* der 1970er Jahre.¹⁸ Sein ideeller Ursprung sind die verschiedensten Formen anti-kolonialen Denkens, das zwar stark von europäischen – oft selbstkritischen – Ideen, wie z.B. Liberalismus oder Marxismus, geprägt wurde, aber gemeinsam mit nicht-westlichem Wissen zu neuen, „synkretistischen“ Formen kombiniert wurde und wird.¹⁹ Zu den VordenkerInnen zählen Personen mit so unterschiedlichen Hintergründen und Sichtweisen wie Frantz Fanon, Mahatma Gandhi und Aimé Césaire. Diese werden zu den postkolonialen Literaturen gezählt, in Unterscheidung zur später entstandenen wissenschaftlichen Strömung der Postkolonialen Theorie/Kritik/Studien.²⁰

Die später *Postcolonial Studies* genannten Studien lassen sich heute in zwei selbst heterogene Strömungen einteilen: Die poststrukturalistischen Ansätze drehen sich um Fragen von Identität und Repräsentation und die marxistischen Ansätze um die internationale Arbeitsteilung und ökonomische Ungleichheit – in allen geht es um die Frage der Macht im Kontext des Prozesses der fortwährenden (De-/Re-)Kolonisierung.²¹ Young²² nennt eine breite Palette an Themenfeldern, von der hier nur ein Teil seiner Auswahl wiedergegeben wird: (Anti-)Koloniale Vergangenheit, Migration, Nomadentum, indigene Rechte, Menschenrechte, *race* und Ethnizität, *gender*, neuer Nationalismus, ökonomischer Neokolonialismus, usw. Neu ist dabei u.a., dass die Zentrierung auf Europa als Gegenstand und epistemologischer, politischer und kultureller Ausgangspunkt aufgelöst wird bzw. diese Dezentrierung angestrebt wird: „Der *postcolonial turn* wird damit zur ersten kulturwissenschaftlichen Neuausrichtung, die ihren eigenen Problem- und Methodenhorizont von vornherein global verortet: in einem transnationalen Bezugsrahmen asymmetrischer Machtverhältnisse.“²³ Dadurch, dass die AutorInnen der *Postcolonial Studies* grundsätzlich kulturelle Unterschiede anerkennen, gleichzeitig aber nicht als unveränderliche, ahistorische Kategorien, sondern als ständig in Aushandlung

18 Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 22f.

19 Young, Postcolonialism, 67f.

20 Sabine Grimm, Einfach hybrid! – Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies, 1

21 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 39f.; Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 8

22 Young, Postcolonialism, 66

23 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 40

befindlich begreifen, üben sie verstärkt epistemologische Kritik am in ihren Augen weiterhin kolonialen Wissenssystem.²⁴

Der Begriff „post-kolonial“ wurde und wird einerseits in seiner ursprünglichen Bedeutung als historisch-politische Kategorie für das „Ende des Kolonialismus“ verstanden und bezeichnet(e) in diesem Verständnis Staaten nach der Unabhängigkeit.²⁵ Er verweist auf die Phase der Dekolonisation nach 1945, mit ihren Unabhängigkeitskämpfen und dem neu aufkommenden Selbstverständnis der Gesellschaften, die nun (wieder) politisch selbständig waren. „Postkolonial/ismus“ ist also ein problematischer Begriff, da er als Ausblendung der fortbestehenden kolonialen Strukturen missverstanden werden kann. Das Präfix „post-“ hatte ursprünglich einen chronologischen Sinngehalt, weist aber andererseits auch auf die Kontinuität kolonialer Strukturen auf kultureller und ökonomischer Ebene hin. Genau diese wurden in der Diskurskritik der *Postcolonial Studies* in den 1980ern angeprangert, so wurde der „[...] Epochenbegriff zu einem politisch-programmatischen und diskurskritischen Begriff.“²⁶ Eben hier setzt Bachmann-Medick die postkoloniale Wende (*postcolonial turn*) an, als deren Fokus sie die Aufarbeitung der gewaltvollen Repräsentation des kolonialen „Anderen“ und die zunehmende Selbstrepräsentation marginalisierter Gruppen ausmacht.²⁷

Young betont die politisch-emanzipatorische Komponente des Begriffs, sieht aber gleichzeitig ein Weiterbestehen der kolonialen Machtstrukturen:

*„'Postcolonialism' commemorates not the colonial but the triumph over it. The postcolonial era in its name pays tribute to the great historical achievements of resistance against colonial power, while paradoxically, it also describes the conditions of existence that have followed in which many basic power structures have yet to change in any substantive way.“*²⁸

Das Weiterbestehen der kolonialen Machtstrukturen macht also eine fortwährende Dekolonisierung notwendig.²⁹ Ziel der postkolonialen Kritik ist es, das ideologische Erbe des Kolonialismus sowohl in ehemals kolonisierten Ländern als auch im Westen offenzulegen und aufzulösen, ein „Zerstreuen/Dezentralisieren (decentring) der intellektuellen Souveränität und Dominanz Europas“.³⁰ So vielschichtig das koloniale Erbe auf verschiedensten Ebenen weiterbesteht, so vielfältig sind auch die Perspektiven und Prioritäten der postkolonialen „Theorie“, denn „[...] there would be a particular irony in

24 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 40

25 Young, *Postcolonialism*, 58

26 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 185

27 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 184f.

28 Young, *Postcolonialism*, 60

29 Siehe auch Castro Varela, *Dhawan*, *Postkoloniale Theorie*, 24

30 Young, *Postcolonialism*, 65

assuming that it possesses a uniform theoretical framework given that it is in part characterized by a refusal of totalizing forms [...]“³¹: „Die [...] *postkoloniale Theorie umfasst eine Vielfalt methodologischer Herangehensweisen, die in einem umfassenden interdisziplinären Feld und in den unterschiedlichsten Institutionen zur Anwendung kommt.*“³²

Der *postcolonial turn* trieb die globale Vernetzung von Intellektuellen mehr als die anderen *turns* voran, so dass man fast von einer „transkulturellen Disziplin“ sprechen kann.³³ Über diese transkulturellen Impulse kam der *postcolonial turn* in den verschiedensten kulturwissenschaftlichen Disziplinen an. Im Fall der Geschichtswissenschaften spricht Randeria von „verwobenen Geschichten“, „entangled histories“³⁴, „die moderne Geschichte als ein Ensemble von Verflechtungen“³⁵, die die Geschichtsschreibung als eine auf Eliten fixierte Nationalgeschichte und die großen Narrative von Fortschritt und Entwicklung ablösen.

Einen Überblick über postkoloniale AutorInnen und ihre Perspektiven gibt z.B. der von Ashcroft, Griffiths und Tiffin herausgegebene Sammelband „Post-Colonial Studies Reader“³⁶. Viele wichtige TheoretikerInnen, die den *Postcolonial Studies* zugerechnet werden, von denen viele aber selbst den Begriff „postcolonial“ ablehnen, waren lange Zeit in westlichen akademischen Institutionen tätig und/oder wurden in ihnen ausgebildet, z.B. Aijaz Ahmad, Kwame A. Appiah, Stuart Hall, V. Y. Mudimbe, Ashis Nandy, Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak.³⁷ Damit kommen wir zur Kritik an den postkolonialen Theorien:

2.1.1 Kritik an der postkolonialen Theorie

Einer der häufigsten Kritikpunkte bezieht sich auf die TrägerInnen der *Postcolonial Studies*: Hier werden oft die Fragen gestellt, ob diese nicht selbst Teil einer kulturellen Elite sind und inwieweit sie überhaupt noch marginalisierte Gruppen vertreten können. Die Mehrheit schreibe von US-amerikanischen oder britischen (Elite-)Universitäten aus, in englischer Sprache. Young³⁸ entgegnet diesen Vorwürfen, die u.a. von Ahmad und Dirlik geäußert werden, dass der Westen auch nicht homogen sei, und dass postkoloniale Kritik zudem von meist farbigen Minderheiten ausgehe.

31 Young, *Postcolonialism*, 64

32 Castro Varela, *Dhawan*, *Postkoloniale Theorie*, 25

33 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 207f.

34 Der Begriff geht aber auf Edward Said, *Culture and Imperialism* (1993) zurück.

35 Sebastian Conrad, Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (Frankfurt/Main, New York 2002) 9-49, hier: 17

36 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Post-colonial Studies Reader* (London, New York 2006)

37 Young, *Postcolonialism*, 62; Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 220

38 Young, *Postcolonialism*, 61f.

Auch wird diesen postkolonialen AutorInnen ihr Erfolg im westlichen akademischen System angekreidet, der „Postkolonialismus [sei] zu einer Disziplin des akademischen Star-Systems aufgerückt [...]“³⁹, berühmte Personen würden vor Inhalten kommen. Damit ginge, so weiter die Kritik, auch eine Depolitisierung einher: Benita Parry, Aijaz Ahmad u. a. kritisieren aus marxistischer Perspektive, die postkoloniale Kritik bleibe, in einer selbst-referentiellen Meta-Sprache gehalten, nur auf diskursiver Ebene, und sehe dadurch die materielle Basis von Unterdrückung nicht. Sie vereinnahme die Widerstandskämpfe, verharmlose sie und „exportiere“ sie als Konsumprodukt an das Zielpublikum, die westliche Elite.⁴⁰ Das spielt schon auf einen weiteren Kritikkomplex an, der von Arif Dirlik und Graham Huggan aufgezeigt wird, nämlich dass die postkoloniale Theorie in einen „intellektuellen Neokolonialismus“⁴¹ übergehe, auf den Zug der globalen kapitalistischen Vermarktung kultureller Andersartigkeit aufspringe und damit ein Komplize des globalen Kapitalismus werde.

Weiters ist ein wichtiger Kritikpunkt anzuführen, der der/dem ErstleserIn von Schlüsseltexten der *Postcolonial Studies* als erstes ins Auge sticht: die schwer verständliche Sprache. Dieser Vorwurf betrifft u.a. Bhabha und Spivak, nicht aber Said, der sich immer bewusst um eine zugängliche Sprache bemüht hat. Den kryptischen Stil vieler AutorInnen führt Young⁴² darauf zurück, dass sie ihr Vokabular aus den unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen und Strömungen zusammengetragen haben, was jedoch die Kritik nicht unbedingt entkräftet, haben die meisten AutorInnen doch einen politisch-emanzipatorischen Anspruch.

Oft wird auch der Begriff „postkolonial“ selbst und seine fast schon beliebige Einsetzbarkeit kritisiert. Einige AutorInnen, wie z.B. Young⁴³ schlagen deshalb andere Begriffe vor, von denen sich aber bisher keiner durchgesetzt hat. McClintock kritisiert polemisch, der Begriff würde so gerne verwendet, weil er besser vermarktbar sei als „Studien zum Neokolonialismus“. Weiters suggeriere „post“ eine historische Linearität, homogenisiere alle ehemals kolonisierten Länder und negiere die Diversität des Kolonialismus, den sie in seiner Rolle als einende Vorbedingung in Frage stellt. Außerdem habe es für Frauen oft keine substantielle Veränderung durch Postkolonialität gegeben, weshalb *gender* als Analyse-Kategorie einbezogen werden müsse.⁴⁴ Bachmann-Medick⁴⁵

39 Bachmann-Medick, *Cultural Turns* 220

40 Castro Varela, *Dhawan*, *Postkoloniale Theorie*, 120

41 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 222

42 Castro Varela, *Dhawan*, *Postkoloniale Theorie*, 119f.; Young, *Postcolonialism*, 67-69

43 Young spricht, wenn auch nicht durchgehend, von *tricontinental* oder *tricontinentalism*.

44 Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest* (New York 1995) zitiert in Castro Varela, *Dhawan*, *Postkoloniale Theorie*, 112f., 122f.

45 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 219

meint in diesem Zusammenhang, dass gerade ein Schulterschluss von *Postcolonial Studies* und *Genderstudies* fruchtbar wäre, da sich beide gegen binäre Repräsentationssysteme wenden. Historisch gesehen stützte sich Kolonialismus/Imperialismus auch auf *gender*-Zuschreibungen in seiner Konstruktion eines inferioren „Anderen“.

Eine weitere Leerstelle ist die Missachtung der oft tragenden Rolle nationalistischer Bewegungen im antikolonialen Widerstand. Nationalismus wird nicht als identitätsstiftend wahrgenommen, sondern als essentialistische Ideologie verteufelt.⁴⁶

Im Grunde basieren viele dieser Kritikpunkte auf den verschiedenen Perspektiven innerhalb der *Postcolonial Studies* selbst – in ihren Extremen postmoderne Dekonstruktion vs. marxistische materielle Kritik –, die aber nicht so unvereinbar sein müssen, wie einige KritikerInnen es darstellen. Dennoch lässt sich die Gefahr der poststrukturalistischen Zugänge, der „[...] bizarren Heroisierung der dekonstruktiven postkolonialen Kritikerin als „Freiheitskämpferin“, die mit ihren innovativen Lesestrategien Widerstand leistet gegen einen brutalen [...] Neokolonialismus [...]“⁴⁷ nicht von der Hand weisen.

Stuart Hall zeigt in seinem Aufsatz „Wann gab es das „Postkoloniale“?“⁴⁸ die gegensätzliche Argumentation und oft unkonstruktive Kritik verschiedener KritikerInnen – so wird z.B. einerseits eine größere Vielfalt gefordert, andererseits eine zu große Vielfalt bemängelt. Hall plädiert dafür, die Gemeinsamkeiten beider oben genannten Strömungen der *Postcolonial Studies* im Auge zu behalten und nicht als einander ausschließende Pole zu sehen.

Conrad und Randeria betonen, kontra die postkoloniale Kritik von marxistischer Seite, die fundamentale Bedeutung der kulturellen Ebene als Voraussetzung der territorialen Expansion, in der Definition und Aufrechterhaltung der kolonialen Verhältnisse, basierend auf der Konstruktion von Differenz. Diese Konstruktion wäre mit der politischen Beherrschung internalisiert, d.h. von den Kolonisierten übernommen, worden und hätte dann später zum antikolonialen Widerstand beigetragen. Ebenso habe die koloniale Erfahrung die westlichen Gesellschaften geprägt und unterstützte die Formation einer bürgerlichen Kultur. Ähnlich der Argumentation Halls, meinen sie, dass eine Fokussierung auf die kulturelle Dimension nicht die „Ausblendung ökonomischer und struktureller Bedingungen von Ungleichheit“ mit sich bringen dürfe.⁴⁹ Dieser Sichtweise schließe ich mich an.

Da ich meine Analyse im Kontext der postkolonialen Kritik im westlichen Wissens- und

46 Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 125f.

47 Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 120

48 Stuart Hall, Wann war das Postkoloniale? In: Sebastian Conrad, Shalini Randeria (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften (Frankfurt/Main 2002) 219-246.

49 Conrad, Randeria, Einleitung, 28f.

Repräsentationssystem ansiedle, werde ich im folgenden Unterkapitel das wahrscheinlich meist-rezipierte – wenn auch nicht erste – Werk⁵⁰ zur Frage von kolonialer Repräsentation vorstellen:

2.1.2 Edward W. Said – “Orientalism”

Als einer der Gründungstexte, wenn nicht der Gründungstext, des *postcolonial turn* gilt Edward W. Sais Werk „Orientalism“ (1978), das noch heute Gegenstand von Kontroversen ist: „*In fact you could argue that postcolonial studies has actually defined itself as an academic discipline through the range of objections, reworkings and counter-arguments that have been marshalled in such great variety against Said's work.*“⁵¹ „Orientalismus“ wurde zu einem umstrittenen Schlüsselkonzept der *Postcolonial Studies*, zu einem allgemeinen Begriff “[...] der beschreibt, wie dominante Kulturen sogenannte *andere* Kulturen repräsentieren und damit erst schaffen [...]“⁵², die darauf aufbauende Orientalismusanalyse wurde zu einem neuen Forschungsfeld.⁵³ Ashcroft, Griffiths und Tiffin definieren Orientalismus nach Sais „Orientalism“ (1978), gestehen ihm aber eine allgemeinere Definition als diskursives Verfahren zu: “[...] *as a discursive mode, Orientalism models a wider range of institutional constructions of the colonial other, one example being the study, discussion and general representation of Africa in the West since the nineteenth century.*“⁵⁴

Said (1935-2003) wurde in eine christlich-palästinensische Familie geboren, seine schulische und akademische Ausbildung absolvierte er in Kairo und den USA, erlangte schließlich einen Harvard-Dokortitel in Literaturwissenschaft und lehrte dann Vergleichende Literaturwissenschaften an der University of Columbia, New York. Zeitlebens war er politisch aktiv. Eine Zäsur in seinem Leben stellt das Jahr 1967 dar: der arabisch-israelische Krieg, in dem Palästina von israelischen Truppen besetzt wurde, brach aus und in den USA war Said anti-arabischer Haltung offen ausgesetzt. Infolgedessen begann er, sich mit westlichen imperialistischen Diskursen über die arabische Welt und den Islam auseinanderzusetzen.⁵⁵ Produkt dieser Auseinandersetzung waren die drei Bücher *Orientalism* (1978), *The Question of Palestine* (1979) und *Covering Islam* (1981).

Said untersuchte in seinem Schlüsselwerk „Orientalism“ (1978) die Verbindungen zwischen Wissensproduktion und politischer Dominanz anhand der akademischen Disziplin der Orientalistik, die Ende des 18. Jahrhunderts entstand. Er analysierte dazu die

50 Sabine Grimm, Einfach hybrid!, 1

51 Young, Postcolonialism, 384

52 Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 30 [Hervorhebung im Original]

53 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 188

54 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, Key Concepts in Post-Colonial Studies (London 2007), 168

55 Said, Orientalismus, 405; Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 29

unterschiedlichsten Texte (wissenschaftliche Studien, Reiseberichte, Zeitungsartikel, etc.) die im 18. und 19. Jahrhundert in Frankreich und Großbritannien und im 20. Jahrhundert in den USA produziert wurden.

Said bezog sich auf Michel Foucaults Diskurs-Begriff, der die Verflechtung von Wissen und Macht hervorhebt, und die Methode der Diskurs-Analyse. Ebenso bezog er sich auf Antonio Gramscis Hegemonie-Begriff, der die Wichtigkeit der kulturellen Ebene betont um langfristige, auf Konsens basierende Herrschaft herzustellen.⁵⁶ Davon ausgehend kritisierte Said die westliche Repräsentation des „Orients“ als „Anderen“, seine Vereinnahmung und die Legitimation seiner Beherrschung durch jenen Diskurs den Said „Orientalismus“ nannte. Said definierte „Orientalismus“ als drei für ihn miteinander verwobene Dinge: Erstens die akademische Disziplin der Orientalistik mit den Experten, den Orientalisten, die ihre „moderne“ Fortsetzung in der Nahost-Forschung habe; zweitens die ontologische und epistemologische Unterscheidung „Orient – Okzident“ durch SchriftstellerInnen, PhilosophInnen, PolitikerInnen etc. und schließlich drittens den institutionelle Rahmen und Diskurs, der den „Orient“ vereinnahme und erst als solchen schaffe und seine Beherrschung durch den Westen legitimiere.⁵⁷ In Saims Definition hat der Orientalismus also wenig mit dem „Orient“ zu tun, aber er sei laut Said trotzdem nicht imaginär, da er konstitutiv für die politisch-intellektuelle Kultur des Westens sei⁵⁸: „[...] the Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience.“⁵⁹ Dies geschah und geschehe vor dem Hintergrund der westlichen Hegemonie: *„In a quite constant way, Orientalism depends for its strategy on this flexible positional superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.“*⁶⁰ So werde der „Orientale“ als minderwertig und unterwürfig, der Orient als zeitlose homogene Einheit repräsentiert und habe damit eindeutig eine politische Funktion, nämlich die der Legitimation der kolonialen Unterwerfung und Beherrschung.

Aus seiner Analyse folgte Said, dass erstens ein verantwortungsvoller Umgang mit Repräsentationen und zweitens die Produktion von Repräsentationen außerhalb des Orientalismus-Diskurses notwendig seien, um diesem kritisch entgegenwirken zu

56 Edward W. Said, *Orientalism* (Repr. with a new preface, London 2003), 3, 6f.

57 Said, *Orientalism*, 2f.

58 Said, *Orientalism*, 12

59 Said, *Orientalism*, 1f.; dt. Übersetzung: “[...] der Orient [hat] dazu beigetragen, Europa (oder den Westen) als sein Gegenbild, seine Gegenidee, Gegenpersönlichkeit und Gegenerfahrung zu definieren.” (Edward W. Said, *Orientalismus* (Frankfurt/Main 2009) 10)

60 Said, *Orientalism*, 7, Hervorhebung i. O.; dt. Übersetzung: *„Die Strategie des Orientalismus fußt fast durchgängig auf einer so flexibel angelegten Position der Überlegenheit, dass sie es dem Westler erlaubt, in allen möglichen Beziehungen zum Orient stets die Oberhand zu behalten.“* (Said, *Orientalismus*, 16, Hervorhebung i. O.)

können.⁶¹

2.1.3 Kritik an „Orientalism“ (1978)

Die vielfältige und umfangreiche Kritik an „Orientalism“ haben Castro Varela und Dhawan in folgenden fünf Punkten zusammengefasst: die Homogenisierung und Essentialisierung des Orients und des Okzidents, die totalisierende Darstellung des Orientalismus, die einseitige Argumentation und der anklagende Ton sowie diverse Lücken der Studie und die Widersprüche innerhalb des Werkes.⁶²

Zur Veranschaulichung habe ich nun einige konkretere Punkte ausgewählt:⁶³

Einer der Vorwürfe an Said ist, dass er Positionen, die nicht in seine Argumentation passen, ausgeblendet habe. So würden Wissenschaftler, die der Meinung waren, dass die östliche Kultur über der westlichen stünde, nicht erwähnt. Genauso habe Said die spanischen und deutschen Orientalismus-Diskurse vernachlässigt, die mitunter von den französischen und englischen Diskursen abweichen würden, die er als übergeordnet einschätzte. Seine Darstellungsweise eines relativ einheitlichen Diskurses würde auch damit zusammenhängen, dass Said nicht berücksichtigt, dass Diskurse nach Foucaults Definition heterogen und diskontinuierlich wären. Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass Said selbst keine wirklichen praktischen Alternativen zum Orientalismus aufgezeigt habe. Sein Buch enthalte keine Methoden um gegen den Diskurs Widerstand zu leisten, was oft auf seine Anlehnung an Foucaults Theorie, die die Handlungsmacht einzelner Personen negieren, zurückgeführt wird, von der er sich später distanzierte. Außerdem habe Said die historische Widerstandsstrategien gegen den Orientalismus, weder seitens Intellektueller noch seitens der Kolonisierten, dargestellt. Dies, so wird ihm vorgehalten, würde genau das Stereotyp der „passiven Kolonisierten“ verstärken.⁶⁴

Weiters stelle Said elementare Zusammenhänge seiner Theorie widersprüchlich oder ungenau dar. Aus seiner Argumentation gehe z.B. nicht klar hervor, in welcher konkreten Verbindung der Orientalismus mit kolonialen Herrschaftsstrukturen und der imperialistischen Expansion stehe und ob er diesen voraus ginge oder auf ihnen aufbaute. Einer der großen Widersprüche in Saims Darstellung sei, dass er einerseits annahm, dass der Orient imaginär sei, aber andererseits beklagte, dass der Orient mis-repräsentiert würde.

Von queer-feministischer Seite kommt die Kritik, dass „Orientalism“ keine *Gender-*

61 Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 36f.

62 Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 38

63 Vgl. zu den folgenden Kritikpunkten Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 38-46

64 Diese Kritik wird u.a. von Gayatri Ch. Spivak geteilt, die selbst eine wichtige Autorin der *Postcolonial Studies* ist. In ihrem berühmten Aufsatz „Can the Subaltern speak?“ (1988) lotet sie die Handlungsmacht der postkolonialen Subalternen innerhalb des westlichen Diskurses aus.

Analyse beinhalte. Dies wäre wichtig, denn, wie einige Theoretikerinnen herausgearbeitet haben, würden auf den „Orient“ männliche sexuelle Fantasien projiziert, z.B. in Form des Harems. Auch wurde der „Orient“ oft als Frau dargestellt, die es zu „penetrieren“ galt. Darüber hinaus würde Said die Rolle von weißen Frauen im Kolonialismus ausblenden.

Young⁶⁵ kritisiert die theoretische Basis von „Orientalism“, nämlich wie Said den Foucaultschen Diskurs-Begriff formuliert, und meint, dass darin der Ursprung vieler weiterer Kritikpunkte liege. Da Said v.a. „orientalistische“ Texte analysiere und nicht so sehr die institutionelle Basis des Orientalismus untersucht, entferne er sich von Foucaults „Diskurs“. Said schreibe stattdessen über die ideologische Repräsentation, die, so Young weiter, durch textliche Wiederholung Autorität erlange, die aber eine virtuelle Realität sei. Dies stehe im Gegensatz zu Foucaults Diskurs-Begriff, der den Diskurs in der materiellen Welt verankert begreift, durch sein Zusammenspielen mit Ereignissen und Zeitumständen. Deshalb argumentiert Young gegen den Begriff „kolonialer Diskurs“ und die darauf aufbauende Analyse des kolonialen Diskurses (*colonial discourse analysis*) vieler AutorInnen, die sich auf „Orientalism“ (1978) beziehen, und fasst folgende Kritikpunkte zusammen:

KritikerInnen der Analyse des kolonialen Diskurses stellen die Frage, wie repräsentativ die Analyse für einen ganzen Diskurs sei, wenn nur ein paar, meist literarische, Texte herangezogen werden. Außerdem würden die Texte als ahistorisch behandelt, überhaupt herrsche ein Textualismus und die nicht-diskursive Geschichte würde ausgeblendet. Die Ambivalenz von Geschichte als Repräsentation im Gegensatz zu Geschichte als Faktum, stellt einen weiteren Kritikpunkt dar. Darüber hinaus wird die angeblich homogenisierende Wirkung des Diskurses, und allgemein die theoretische Konzeption von „Diskurs“ kritisch betrachtet.⁶⁶

Dass Streben nach Wissen ein Streben nach Macht ist, zeigt Said trotzdem, und das hat er mit Foucault gemeinsam. Hall sieht eine starke Verwandtschaft von Orientalismus und Foucaults Wissen-Macht-Komplex, denn „[...] ein Diskurs produziert, durch verschiedene Praktiken der *Repräsentation* (Wissenschaft, Ausstellung, Literatur, Malerei etc.) eine Form *rass[is]ierten [M.W.] Wissens über das Andere* (Orientalismus), tief verwoben mit den Operationen der *Macht* (Imperialismus).“⁶⁷

65 Young, Postcolonialism, 385-389

66 Young, Postcolonialism, 389-392

67 Stuart Hall, Das Spektakel des „Anderen“. In: Ders., Ideologie – Identität – Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4 (Hamburg 2002 [Original auf Englisch: 1997]) 108-166, hier: 146 [Hervorhebung i.O.]

2.2 Theoretische Verortung der Arbeit

„Orientalismus“ als diskursive Praxis und analytische Kategorie ist für meine Analyse wahrscheinlich nicht brauchbar, da er sich auf eine zu große und zu vage Einheit bezieht. Dennoch dient er in dieser Arbeit als großer Rahmen, wenn wir mit Ashcroft, Griffiths und Tiffin⁶⁸ eine Parallele zwischen dem orientalistischen Diskurs und dem westlichen Diskurs über Afrika (siehe Kapitel 2.1.2) ziehen. Ich verstehe in diesem Kontext den afrikanischen Kontinent – wie den Orient – nicht als geographische Gegebenheit, sondern als kulturelles Konstrukt.

Das Konzept des Diskurses im Sinne einer „colonial discourse analysis“ ist in der vorliegenden Arbeit nicht ganz passend, da ich mich hauptsächlich auf eine Quelle stütze, ein Diskurs aber gesellschaftlich umfassender betrachtet werden müsste. Aus diesem Grund beziehe ich mich auch auf andere Analysen, als Referenzpunkt für die Verortung im kolonialen Diskurs. Die hier systematisch untersuchten Repräsentationen in einer Missionszeitschrift sehe ich als Teil des Diskursstrangs⁶⁹ missionarischer Repräsentation, verstanden als Teil des deutschsprachigen Diskurses über Afrika. Den Rahmen bildet also der Diskurs über Afrika und seine BewohnerInnen in den westlichen Kulturen, speziell im deutschsprachigen Raum, der vom kolonialen Diskurs – der seine Fortsetzung im Entwicklungsdiskurs fand⁷⁰ – stark geprägt war (und nach wie vor ist). Diese Überschneidungen möchte ich sichtbar machen.

Dabei verstehe ich den kolonialen Diskurs als heterogen, ambivalent und diskontinuierlich und beziehe mich auf den postkolonialen Theoretiker Homi Bhabha und seinen Kulturbegriff in dem „[d]ie Identitäten, mit denen der Kolonialismus [verstanden als Diskurs, M.W.] „Herren“ und „Unterworfenen“ fixieren wollte, [...] sich als unerwartet instabil und fragil [erweisen]“.⁷¹ Bhabha spricht von einem „play of power within colonial discourse“ und von den „shifting positionalities of its subjects“⁷² und hinterfragt die bei Said immer wieder durchscheinende binäre Opposition zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten. Denn die unbewussten Dimensionen wie Mythen, Träume, Bedürfnisse, etc. und die Ambivalenzen die diese produzieren,⁷³ z.B. der Orient als Ort der Begierde und des Hohns, oder widersprüchliche Bilder des Kolonisierten als „Wilder“ oder „gehorsamer Diener“,

68 Ashcroft, Griffiths, Tiffin, Key Concepts, 168

69 Jäger, Theoretische und methodische Aspekte

70 Vgl. Aram Ziai, Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive (Münster 2006) 33-41

71 Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 85

72 Bhabha, The Other Question, 23

73 Bhabha, The Other Question, 24

würde Said nicht berücksichtigen.⁷⁴

Bhabha legt dar, „[...] bis zu welchem Grad die Identität der Kolonisatoren – und damit auch ihre Autorität – durch die widersprüchlichen psychischen Antworten an die kolonisierten *Anderen* gebrochen und destabilisiert wird.“⁷⁵ Dieser Bruch entsteht besonders stark in der Übersetzung des kolonialen Diskurses in den neuen Kontext in den Kolonien, wo eine Hybridisierung von europäischer und indigener Kultur stattfindet – Resultate sind beispielsweise synkretistische Glaubensformen oder die Kreolisierung der Sprache. Bhabha sieht die Hybridität des kolonialen Diskurses als Ansatzpunkte für den Widerstand gegen diesen: Die verschiedenen Stimmen des kolonialen Diskurses sollen so gegeneinander ausgespielt werden, ihre Schwachstellen bloßgelegt und somit ihr Wahrheitsanspruch hinterfragt werden.⁷⁶

Trotzdem kann man, wenn man stark vereinfacht, von einem „klassischen“ kolonialen Diskurs sprechen. Bei der Definition dieses stütze ich mich auf Jürgen Osterhammels grobe Definition des „Kolonialistischen Denkens“: Dieses beinhaltet erstens die Konstruktion einer inferioren Andersartigkeit, wie z.B. in der des statischen „Orients“, – in zugespitzter Form als Rassismus. Zweitens kommt Sendungsbewusstsein und Vormundschaftspflicht hinzu, als die „moralische Pflicht der höherstehenden Minderheit“ ihre eigene „superiore“ Kultur, Religion, Regierungsform etc. auf andere auszudehnen, und drittens die „Utopie der Nicht-Politik“, die mit dem Benennen und Klassifizieren begann und ihre Fortsetzung im Verwalten und Administrieren fand.⁷⁷ Die Inferiorität muss dabei nicht auf den ersten Blick als solche erscheinen, sondern kann auch in Form des „edlen Wilden“ (siehe Kapitel 5.1) auftreten. Koloniales Denken nach dieser Definition entspricht dem christlichen Missionsgedanken, dem Sendungsglauben inhärent ist. Die Vormundschaftspflicht ergibt sich aus der hierarchisch-paternalistischen Ordnung innerhalb der katholischen Kirche, das inferiore Andere, das es zu verändern gilt, ist der Heide und die Nicht-Politik wird mit der „außerweltlichen Aufgabe“ argumentiert.

Von Saims Ansatz und der postkolonialen Kritik im Allgemeinen übernehme ich, neben dem „Orientalismus“ als großen theoretischen Rahmen, die Hinterfragung universalistischer Konzepte und die Berücksichtigung von Machtstrukturen, von der Kritik an Said die Sensibilisierung auf neuerliche Dichtomisierung – ich werde also in der Analyse die Quellen in ihrer eventuellen Komplexität und Widersprüchlichkeit

⁷⁴ Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 86; Bhabha, The Other Question, 34

⁷⁵ Castro Varela, Dhawan, Postkoloniale Theorie, 87

⁷⁶ Grimm, Einfach hybrid!, 4f.

⁷⁷ Jürgen Osterhammel, Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen (München 42003), 112-118

wahrnehmen. Ich werde die „Interdependenz von Identität und Alterität“⁷⁸ im Auge behaltend weder die Machtstrukturen ausblenden, noch im Schema „Unterdrücker vs. Unterdrückte“ vereinfachen.

Was ich von der von Young zusammengefassten Kritik an der *colonial discourse analysis* lerne, ist die Bedeutung des historischen Kontextes, dem ich im Kapitel 5 Rechnung tragen werde. Hierin unterscheidet sich mein Zugang von den extremen poststrukturalistischen Ansätzen, die alles durch Sprache konstruiert ansehen und die Handlungsmacht einzelner Personen negieren. Ein weiterer Punkt, den ich von der postkolonialen Theorie mitnehme, ist das Konzept der „Repräsentation“, dass einerseits die Darstellung als Abbild der Realität betont, andererseits auch auf den Akt des Für-jemanden-Sprechens verweist.⁷⁹

Wichtig wäre mir deshalb eigentlich auch der Einbezug afrikanischer Quellen – die Perspektive der AfrikanerInnen auf die Missionierung, eventuell über den Widerstand der Bevölkerung gegen diese, etc. – im Sinne einer Geschichte „von unten“, oder zumindest anderer als missionsinterner Quellen. In diesem Zusammenhang wäre ein Oral History-Projekt in Südnamibia unumgänglich, das aber den Umfang dieser Arbeit sprengen würde. Deshalb sehe ich meine Arbeit als Ausgangspunkt für weitere Forschung.

Nehme ich postkoloniale Kritik ernst, muss ich auch meine eigene Position als europäische Studentin aus der weißen bürgerlich-katholisch sozialisierten Mittelschicht hinterfragen. In meiner Analyse komme ich sicher zu anderen Schlüssen als eine Person mit theologischem Hintergrund oder als eine Nachfahrin einer Bondelswarts (!Gami-≠nûn)-Nama. Deshalb maße ich mir nicht an, für die Repräsentierten zu sprechen, denn alle (Be-)Deutungen ergeben sich aus meinem soziokulturellen Rahmen. Um unbewusste Vorannahmen möglichst auszuschalten und auch um eine neuerliche Dichotomisierung zu vermeiden, habe ich die Qualitative Inhaltsanalyse mit ihrer induktiven Kategorienbildung als Methode zur Analyse der Zeitschrift gewählt. Die zu analysierende Zeitschrift wird neben dem methodischen Rahmen im nächsten Kapitel vorgestellt.

78 Kundrus, *Moderne Imperialisten*, 16

79 Gayatri Spivak nach *Conrad, Randeria*, Einleitung, 23

3. Methodischer Rahmen und Präsentation der Quelle

3.1 Systematische Analyse und Interpretation sprachlichen Materials

Die Qualitative Inhaltsanalyse (QIA) wurde ursprünglich entwickelt, um Kommunikationsmaterial aus Massenmedien systematisch zu bearbeiten.⁸⁰ Sie stammt aus den Kommunikationswissenschaften (v.a. der USA der 1920er), aber bezieht gleichwertig andere Ansätze zum Interpretieren sprachlichen Materials ein, nämlich aus Psychologie, Hermeneutik, Literaturwissenschaft und qualitativer Sozialforschung. Die QIA eignet sich besonders für das Herausfiltern der forschungsrelevanten Passagen aus großen Datenmengen.⁸¹

Die QIA nach Mayring wird folgendermaßen definiert: Sie dient zur Analyse von fixierter Kommunikation und hat den Anspruch regel- und theoriegeleitet vorzugehen – d.h. sie soll für die LeserInnen nachvollziehbar sein. Ihr Ziel ist es, Schlussfolgerungen über bestimmte Dimensionen der Kommunikation, z.B. die Absicht des „Senders“ oder die Wirkung beim „Empfänger“, zu liefern.⁸² Des weiteren hat sie den Anspruch, nicht nur die offensichtlichen, quantifizierbaren, sondern auch die latenten Inhalte festzuhalten.⁸³

Die QIA muss an den jeweiligen Untersuchungsgegenstand und das Material angepasst werden und vor Beginn der Analyse wird ein Ablaufmodell erstellt. Als zentrales Analyseinstrument dient ein Kategoriensystem, das im Laufe der Analyse rücküberprüft und überarbeitet wird. Die Vorgehensweise in der QIA umfasst drei Grundformen des Interpretierens – Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung – und ist an den alltäglichen Umgang mit Texten angelehnt.⁸⁴

Im nächsten Unterkapitel stelle ich das zu untersuchende Material vor:

80 Philipp Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch (Reinbek bei Hamburg ⁵2007) 468-475, hier: 468

81 Joachim K. Blatter, Frank Janning, Claudius Wagemann, Qualitative Inhaltsanalyse. In: Dies. (Hg.), Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden (Wiesbaden 2007) 74-83, hier: 75f.

82 Philipp Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken (Basel, Weinheim ¹⁰2008), 12f. (von nun an zitiert als „Mayring, Grundlagen und Techniken“)

83 Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, 469

84 Mayring, Grundlagen und Techniken, 43f.

3.2 Das Ausgangsmaterial

3.2.1 Kontext des Datenmaterials

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zuge des Auflebens der Missionsbewegung (siehe Kapitel 4.2) nahm auch die Missionspropaganda unter den Massen zu. Zu den Trägern dieser zählten Unterstützungsvereine der Missionsgesellschaften, aber Hauptinstrument war die Presse. Fast jede Missionsgesellschaft hatte ihre eigene Monatszeitschrift,⁸⁵ deren „[...] Zweck [...] eindeutig [war], das Interesse wachzuhalten und zu weiteren Spenden anzuregen. [...] Nach diesem Zweck richtete sich der Inhalt der Nachrichten, der meist aus redigierten Missionarsberichten bestand. Nur ganz selten konnten hier Kontroversen zwischen den Missionen und der Verwaltung veröffentlicht werden, da sie die Regierung u. U. verstimmt hätten.“⁸⁶ Die Missionspublikationen mochten zwar auch der ordensinterne Kommunikation⁸⁷ gedient haben, ihre vorrangige Aufgabe war aber die Spendenwerbung.

So erschienen im deutschsprachigen Raum ab den 1870ern einige auflagenstarke Missionszeitschriften, unter ihnen auch einige katholische Zeitschriften. Beispiele sind "Die Katholischen Missionen" – die von den Jesuiten übersetzten "Missions Catholiques" des Werks der Glaubensverbreitung (seit 1873) – die "Stadt Gottes" der Steyler (seit 1878)⁸⁸ und das "Echo aus Afrika" (seit 1891)⁸⁹. Mit mehr als 300 000 Stück hatten die Annalen des Werks der Glaubensverbreitung, die in alle möglichen europäischen Sprachen übersetzt wurde, die größte Auflage⁹⁰.

Neben Zeitschriften wurden auch Berichte, Missionskalender, Postkarten, Pamphlete und Flugblätter publiziert. Die Inhalte der Missionspresse prägten die öffentliche Meinung und wurden auch von säkularen Medien aufgegriffen, wodurch ihre Standpunkte noch weiter verbreitet wurden: „Der Aufbau eines eigenen Mediennetzes der zahlreichen religiösen Gruppierungen ist insbesondere vor dem Hintergrund, daß Zeitschriften und Zeitungen im 19. Jahrhundert enorm an Bedeutung gewannen, ja durch sie die öffentliche Meinung maßgeblich mitstrukturiert wurde, in der Tat beeindruckend.“⁹¹

Missionspublikationen waren in der Zeit vor Radio, Fernsehen und Internet – also

85 Joachim Niesel, Kolonialverwaltung und Missionen in Deutsch-Ostafrika (Diss., Berlin 1971), 267-70

86 Niesel, Kolonialverwaltung und Missionen, 270

87 Rebekka Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen. In: Historische Zeitschrift 287 (2008) 629-678, hier: 662

88 Vgl. zur „Stadt Gottes“ Gerald Faschingeder, Mission braucht Institution. Missionsgesellschaften im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Bernd Hausberger (Hg.), Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter (Wien 2004) 151-178, hier: 165f.

89 Zum „Echo aus Afrika“ siehe: Brantl, Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung, besonders 57-60, 85-109

90 Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, 661

91 Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, 661

geringerer Mediendichte – ein wichtiges Medium. Um über die Welt außerhalb Europas zu erfahren, stellten sie – wenn auch für unterschiedliche Zielgruppen – eine der wenigen Quellen dar, neben Völkerschauen, Vorträgen, populären Reiseillusionen wie etwa dem Kaiserpanorama⁹², Reiseberichten und Romanen.⁹³

Nebenbei sei erwähnt, dass es Missionspublikationen für die Einheimischen in ihren Sprachen⁹⁴ gab und dass Missionspublikationen manchmal auch Organe des indigenen Widerstands waren.⁹⁵ Beides trifft aber auf die hier untersuchte Zeitschrift nicht zu.

3.2.2 „Das Licht – Missionszeitschrift der Oblaten des hl. Franz von Sales“

Die Missionszeitschrift „Das Licht“ erschien ab dem 15. Jänner 1906 monatlich in einer deutschsprachigen 16-seitigen Ausgabe. Ihr Initiator und Herausgeber in den ersten Jahren war P. Joseph Lebeau, der erste Provinzial der österreichischen Provinz und Direktor der St. Anna-Kirche in Wien. Als Gründe für seine Entscheidung, eine Zeitschrift herauszugeben, benannte Lebeau folgende: Erstens um über die OSFS und ihre Tätigkeit zu informieren, zweitens um einen Beitrag "zum besseren Verständnis der Lehren des heiligen Franz von Sales" zu leisten und drittens zur Verteidigung gegenüber kirchenfeindlicher Presse.⁹⁶

„Das Licht“ erschien in einer anfänglichen Auflage von 3 000 Stück, die in den ersten Jahren auf 15 000 erhöht wurde.⁹⁷ Auf der heutigen Webpage der Zeitschrift liest man aus der Sicht des Ordens über die Anfangsphase der Publikation folgendes:

„Die 'Missionszeitschrift der Oblaten des hl. Franz von Sales', wie der Untertitel in diesen Jahren lautete, war DAS Informationsorgan der Sales-Oblaten in deutscher Sprache

92 Ursula Storch (Hg.), *Zauber der Ferne. Imaginäre Reisen im 19. Jahrhundert* (Weitra 2008)

93 Harries weist außerdem auf den Einfluss der Sonntagsschulen auf Kinder im Kanton Vaud (CH) hin. (Patrick Harries, *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa* (Athens u.a. 2007), 38)

94 Für Deutsch-Ostafrika vgl. Niesel, *Kolonialverwaltung und Missionen*, 275f.

95 Bei Ashcroft, Griffiths, Tiffin (*Dies.*, *Key Concepts*, 129) sind Missionspressen auch Orte, wo "[...] colonized peoples were able to find a voice, even though they did so under conditions of patronage which were deeply constraining."

96 Vorwort von *Das Licht* I (1906)

97 LICHT – Die Salesianische Zeitschrift, online unter: <http://www.zeitschrift-licht.de/> [letzter Zugriff 15.3.2011]. Diese Zahl sagt jedoch wenig über den tatsächlichen Verbreitungsgrad aus. Zum Vergleich: Die Zeitschrift „Stadt Gottes“ hatte 8 Jahre nach ihrem erstmaligen Erscheinen eine Auflage von 6 000 Stück (P. Winfried Glade, *Missionsdruckerei St. Gabriel*, in: Maria Enzersdorfer *Kulturbblätter. Geschichte und Geschichten werden lebendig* 2/11 (2009), 5, online unter: http://www.steyler.at/svd/steyler/Glade_Winfried/Geschichte_Missionsdruckerei.pdf [letzter Zugriff: 16.5.2011]), von der vom „Afrikaverein deutscher Katholiken“ herausgegebenen Zeitschrift "Kreuz und Schwert" (ab 1893) wurden 1895 20 000 Exemplare gedruckt. (Niesel, *Kolonialverwaltung und Missionen*, 274)

Das Schweizer "Bulletin de la mission romande" hatte eine Erstauflage (1872) von vierteljährlich 5500 Stück, nach 10 Jahren zweimonatlich 8000 Stück und 1917 monatlich 15 000 Stück. (Harries, *Butterflies and Barbarians*, 37) Das "Echo aus Afrika" hatte fünf Jahre nach seiner Erstausgabe 1891 eine Auflage von 4 000 Stück im deutschsprachigen Raum, im italienischen eine doppelt so hohe. (Brantl, *Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung*, 59)

schlechthin. Zudem sehnten sich die katholischen Christen inmitten der politischen Wirren und der oftmals sehr kirchenfeindlichen weltlichen Presse nach solider katholischer Kost – und dafür eignete sich gerade die Spiritualität des hl. Franz von Sales hervorragend.

Als äußerst spannende Lektüre erwiesen sich vor allem die veröffentlichten Briefe der Missionare und Missionarinnen der Sales-Oblaten und Oblatinnen aus Namibia und Südafrika (damals noch die deutsche Kolonie Deutsch-Südwestafrika).“⁹⁸

Diese Zitat verweist einerseits auf die zunehmenden Säkularisierung, andererseits die positive Resonanz der LeserInnen in Bezug auf die Berichte der Mission am Oranje-Fluss⁹⁹.

Zu den Inhalten der jeweiligen Ausgaben sei hier kurz zusammengefasst festzuhalten: Meistens enthält die Zeitschrift Aufsätze über verschiedene religiöse Themen wie Heilige, Feste, Kirchenbau, Erzählungen über religiöse Erfahrungen (Bekehrung, Glaubenstreue), geschichtliche Aufsätze über die Kongregation, Gedichte und Gebete, Briefe verschiedener kirchlicher Würdenträger, Nachrichten aus den verschiedenen Ausbildungsstätten der OSFS (Schmieding, Urfahr bei Linz, Arstetten, Giove, ...) und sonstiger Niederlassungen, z.B. in Nord- und Südamerika. In fast jeder Ausgabe befinden sich die „Nachrichten aus dem Namaqualande“, Berichte über die Mission in der Grenzregion um den Oranje-Fluss. Neben diesen Inhalten werden seltener auch Biografien und Nachrufe abgedruckt.

3.3 Zusammenführung von Methode und Quelle

3.3.1 Bestimmung des Ausgangsmaterials und Entstehungssituation

Ich werde nun das Primär-Material anhand der acht Schritte nach Mayring – hier in drei Hauptpunkten zusammengefasst – abhandeln und für die weitere Analyse aufbereiten:¹⁰⁰

Für meine Untersuchung beschränke ich mich auf die ersten fünf Jahrgänge von „Das Licht“ (1906-1910): dem Jahr der Erstausgabe bis zu jenem, in dem die Kongregation die Zulassung im Deutschen Reich erhielt (vgl. Kapitel 4.3.2). Weiters schränke ich die Analyse auf die Texte ein, die über die Situation der Mission im südlichen Afrika, im „Namaqualande“, berichten. Diese bestehen vornehmlich aus, teilweise in gekürzter Form, abgedruckten Briefen. Die Missionare schrieben Briefe an den Wiener Provinzial Lebeau, in denen sie über ihre Arbeit berichten. Dies taten sie, um ihm als ihrem Vorgesetzten Rechenschaft abzulegen und um mehr Spenden von der Leserschaft anzuwerben. Dass sie

98 Herbert Winklehner in: LICHT – Die Salesianische Zeitschrift, online unter: <http://www.zeitschrift-licht.de/> [letzter Zugriff 15.3.2011]

99 Diese umfasst das heutige südliche Namibia und nordwestliche Südafrika.

100 Nach dem Beispiel in Mayring, Grundlagen und Techniken, 46-48; vgl. auch: Blatter, Janning, Wagemann, Qualitative Inhaltsanalyse, 76

eine Verpflichtung spürten, Lebeau und den LeserInnen zu berichten, kann man daran erkennen, dass sie sich häufig entschuldigten, so selten zu schreiben.

Dass sie gezielt zur Spendenakquisition schrieben, ist durchaus möglich und wahrscheinlich: So gab es etwa eine Schwester, die schon 15 Jahre im südlichen Afrika arbeitete bevor sie zum ersten Mal schrieb¹⁰¹, offensichtlich um im ersten Jahrgang von „Das Licht“ publiziert zu werden. Weiters sind öfter implizite und explizite Spendenaufrufe zu finden. In einigen abgedruckten Briefen werden die LeserInnen direkt angesprochen, was dafür spricht, dass die VerfasserInnen ihre Texte in Hinblick auf die Veröffentlichung in der Zeitschrift schrieben.

Der Herausgeber bis 1918, Provinzial Joseph Lebeau (1860-1925), ist insofern wichtig, als dass er auch der Chefredakteur war, d.h., dass er wahrscheinlich den Inhalt der Zeitschrift auswählte – also die abgedruckten Briefe bzw. die Auszüge aus diesen sowie die Fotos – und manchmal auch ergänzende Texte schrieb. Er kam ursprünglich aus Frankreich, trat mit 18 Jahren der Kongregation der Oblaten des hl. Franz von Sales (OSFS) bei und war bald Generalökonom und Generalvisitator der Kongregation. Ihm wird die Gründung der österreichischen Provinz der OSFS zugeschrieben. Er publizierte viel und gab schon in den Jahren 1898, 1900 und 1901 gedruckte Berichte über die Mission im „Namaqualand“ heraus.¹⁰²

Als Ordensoberer für die Präfektur Groß-Namaland entschied Lebeau auch darüber, welches und wieviel Personal nach Afrika entsandt wurde. Er verlangte auch Berichte vom Präfekten, “[...] die Auskunft über die Entwicklung der Mission im Allgemeinen, aber auch über die Lebensführung und Observanzen jedes einzelnen Ordensangehörigen im Besonderen beinhalten sollten.”¹⁰³ Lebeau war ein starker Befürworter der Mission und widmete seine Arbeit der Unterstützung derselben. Im Vorwort einer von ihm verfassten und herausgegebenen Propagandaschrift in Verteidigung des „Werks der Glaubensverbreitung“ schreibt er: *“Möge Gott meine Bemühungen segnen, die einzig und allein die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden im Auge haben!”*¹⁰⁴ Mission ist für ihn Pflicht „[...] denn alle Katholiken ohne Ausnahme müssen sich an der Bekehrung der Heidenvölker beteiligen! [...] Es ist nicht nur eine Ehrenpflicht, es ist auch eine Dankesschuld für alle Katholiken,

101 Sr. Luise Alexandra in: Das Licht I/10 (Oktober 1906), 151

102 Erich *Hehberger*, Die Oblaten des hl. Franz von Sales in Österreich. Von den Anfängen bis zum Jahre 1930 (Wien 1967), 23-25

103 Franz *Wehr*, Die Mission am Oranje: Geschichte der Oblaten-Mission der Vikariate Keimoes und Keetmanshoop nach Briefen, Tagebüchern und Visitationsberichten (Eichstätt 1994), 33

104 Joseph *Lebeau*, Antworten auf verschiedene Einwürfe gegen die Missionsvereine im allgemeinen und besonders gegen das „Werk der Glaubensverbreitung“ das seinen Sitz in Lyon hat und in Deutschland unter dem Namen „Franz Xaver-Verein“ bekannt ist (Wien 1914), 3



In Heiragabies.

Von links nach rechts: Schwestern **Emilia — Luisa — Josepha — Paula — Theresia.**
Oberleutnant von Böhmken — Intendantursrat Köstlin — Oberleutnant von Schaurut
Oberleutnant von Estorff — Hauptmann von Hagen — Graf von Kageneck
P. Malinowski und P. Gineiger

(siehe Seite 77.)

Brief der Schwester Luisa an den hochw. Herrn P. Lebeau.

Heiragabies, 11. Jänner 1907.

Hochwürdigster Pater!

Traurige Verhältnisse in Heiragabies während des Krieges.

Während des Krieges blieb ich allein mit einigen treuen katholischen Hottentotten in Heiragabies, da die übrigen Schwestern abwesend waren, um die deutschen Verwundeten zu pflegen und unsere Patres an anderen Orten der Kolonie tätig waren. P. Malinowski erschien von Zeit zu Zeit hier. In der Regel war er als Militärkaplan bei den deutschen Truppen. Der Reisewagen war sein Haus und wenn er sich einmal einige Tage hier Ruhe gönnte, so trieb es ihn bald wieder fort. Es schien, als sei ihm das Haus zu eng, als fehle ihm die freie Luft der Wüste. Hier war es traurig. Die Post traf unregelmäßig ein, gute Nachrichten erhielten wir selten, die schlechten aber fanden rasch den Weg zu uns und wurden übertrieben. Wir erfuhren von Gefechten, von Toten und Verwundeten, von Kranken, die der nötigen Pflege entbehrten. Das alles ließ die Tage endlos erscheinen und machte uns den Mangel geistlichen Trostes recht fühlbar. Wir hatten weder heilige Messe noch Kommunion!! Allerdings hat der liebe Gott für

Abbildung 1: Das Licht II/17 (Mai 1907), 73

die den Glauben schon besitzen, denselben auch jenen zu verschaffen, die dessen Wohltaten noch nicht kennen [...].“¹⁰⁵ Außerdem bezeichnet er in derselben Schrift die Missionierung als „Gewissenspflicht“. ¹⁰⁶

Zu den VerfasserInnen der Briefe in „Das Licht“ ist nichts außer ihrer Nationalität bekannt (siehe Ende Kapitel 4.2) – die meisten waren Reichsdeutsche. Die Namen der im südafrikanischen Missionsgebiet ansässigen MissionarInnen und des Bischofs lassen auf eine – weder in Österreich noch im Deutschen Reich populäre – französische Herkunft schließen.

Vermutlich stammten die MissionarInnen der OSFS, die die abgedruckten Briefe und Berichte verfassten – wie so viele MissionarInnen der damaligen Zeit – aus der Mittel- und Unterschicht (bäuerliche Landbevölkerung und Kleinbürgertum).¹⁰⁷ So schreibt Hoffmann über die soziale Herkunft von Missionaren im 19. Jahrhundert:

*„Wie zahlreiche Biographien zeigen, entstammten fast alle Missionare diesem bäuerlich-kleinbürgerlichen Milieu mit noch intakter Religiosität. Der Entschluß zum Missionarsberuf wurde in der Regel schon in jugendlichem Alter gefaßt und vom Elternhaus meist auch noch gefördert, denn die Wahl der geistlichen Laufbahn bedeutete nicht zuletzt sozialen Aufstieg.“*¹⁰⁸ Der Aspekt des sozialen Aufstiegs sowie jener der Abenteuerlust einzelner MissionarInnen, ist in der Wahl des Berufes nicht zu unterschätzen.

3.3.2 Formale Charakteristika des Materials

Das ausgewählte Material besteht hauptsächlich aus transkribierten Briefausschnitten, die mit Datum und Ortsangabe abgedruckt wurden, und der in Briefen üblichen Unterschrift der Verfasserin/ des Verfassers. Die Anrede ist meist auch abgedruckt und richtet sich in den meisten Fällen an Lebeau, aber auch an einige LeiterInnen salesianischer Bildungseinrichtungen sowie SpenderInnen. Es gibt vereinzelte Berichte im zweiten (1907) und vierten Jahrgang (1909), die speziell für die Zeitschrift geschrieben wurden. Diese handeln von den Friedensverhandlungen, den Kriegsjahren (jeweils zwei im zweiten Jahrgang) und allgemein den Erlebnissen P. Malinowskis und den „Sitten der Hottentotten“ in Form eines fortgesetzten Berichtes (drei Teile Anfang des vierten Jahrgangs).¹⁰⁹

¹⁰⁵ Joseph Lebeau, Antworten auf Einwürfe gegen Missionsvereine, 5

¹⁰⁶ Joseph Lebeau, Antworten auf Einwürfe gegen Missionsvereine, 17f.

¹⁰⁷ Habermas, Wissenstransfer und Mission, 265

¹⁰⁸ Robert Hoffmann, Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte, In: Klaus J. Bade (Hg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 22; Wiesbaden 1982) 29-67, hier: 34. Hoffmann stützt sich auf Biographien über Steyler Missionare.

¹⁰⁹ Lebeau in: Das Licht II/13 (Jänner 1907), 7; P. Malinowski in: DL II/18 (Juni 1907), 89; DL II/19 (Juli 1907), 104; DL II/20 (August 1907), 123; Sr. Josepha und Sr. Paula in: DL II/23 (November 1907), 166;

Manche Briefe oder Berichte werden von Fotos begleitet (vgl. Abbildung 1). Diese Fotos wurden von den Missionaren wahrscheinlich selbst geschossen – P. Auner schreibt, dass seine Fotos qualitativ schlechter wären, als die des Bischofs in Pella¹¹⁰–, und sind meist mit Bildunterschrift oder Erklärung im Text integriert. Bilder sind insofern in der Analyse zu berücksichtigen, als dass sie als erstes die Aufmerksamkeit auf sich lenken – weiters sprechen sie auch Analphabeten und Kinder an. Bilder werden anders rezipiert als Text, im Gegensatz zu sprachlicher Mitteilung weisen sie eine höhere Informationsdichte auf und bleiben länger im Gedächtnis. Sie werden weniger analysiert und deshalb weniger hinterfragt. Dabei bilden sie nie die Realität ab „wie sie ist“:

*„Gehen wir davon aus, daß die Fotografie nicht neutral und 'dokumentarisch wahr' das Fotografierte repräsentiert, sondern viel eher die Absichten und oft unbewußte Interpretationen der FotografInnen (die das Gesehene fotografisch interpretieren), so können wir bei genauer Betrachtung der Bilder mehr über uns (die InterpretInnen der Fotos) erfahren als über die Dargestellten.“*¹¹¹ Ich gehe außerdem wie Harper¹¹² davon aus, dass die Möglichkeit über die Technik der Fotografie zu verfügen, eine gewisse Machtposition voraussetzt – umso mehr als die vorliegenden Fotografien im Zeitraum um 1900 gemacht wurden, als diese Technik noch teuer und nicht weit verbreitet war.

Meine Analyse wird die Bilder als Ergänzung zum Text behandeln und die Kohärenz zwischen ihnen und dem im Text vermittelten Inhalt untersuchen.

3.3.3 Ziel und Ablauf der Analyse

Nochmals zu den Fragen, die in dieser Untersuchung an den Text gestellt werden:

Ich sehe die Briefe und Berichte in „Das Licht“ nicht als historische Tatsachenberichte an, sondern als spezifische Sicht der MissionarInnen, zensuriert durch ihren Provinzial. Es ist anzunehmen, dass die in dieser Missionspublikation verbreiteten Repräsentationen von AfrikanerInnen und Kolonialmacht einerseits den deutschsprachigen (kolonialen) Diskurs über Afrika zu einem gewissen Grad mitgeprägt haben, aber auch ihrerseits von diesem beeinflusst worden sind.

Die Analyse zielt darauf ab, wiederkehrende Repräsentationen von AfrikanerInnen und Deutschen in „Das Licht“ herauszuarbeiten und – basierend auf diesen – folgenden Fragen nachzugehen: Wie sind Repräsentationen und Stereotype vor dem historisch-materiellen

P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 381; DL IV/38 (Februar 1909), 395; DL IV/39 (März 1909), 416

110 P. Auner in: DL III/29 (Mai 1908), 267

111 Harald Pichlhöfer, Typisch Afrika. Über die Interpretation von Afrikabildern, eine semiotische Studie (Wien 1999), 29

112 Douglas Harper, Fotografien als sozialwissenschaftliche Daten, In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch (Reinbek bei Hamburg 2007) 402-416.

(Kapitel 4) und diskursiven (Kapitel 5) Hintergrund einzuordnen? Was wird in der missionarischen Darstellung nicht erwähnt? Und schließlich: Entsprechen diese Repräsentationen dem deutschen kolonialen Diskurs? Welche davon abweichende und/oder widersprüchliche Darstellungsformen kennzeichnen den missionarischen Diskurs?

Mithilfe der QIA wird ein Kategoriensystems konstruiert: Im ersten Schritt liste ich alle Textstellen auf, in denen über die Nama/Khoikhoi – meist „Hottentotten“, aber auch „Schwarze“ oder „Nama“/„Bondels“ im Text genannt – und/oder das deutsche Kolonialgouvernement, die Siedlern oder die Kapregierung geschrieben wurde. In einem zweiten Schritt werden diese Textstellen eines exemplarisch ausgewählten Textteils paraphrasiert, generalisiert und reduziert, um Analysekatégorien zu erhalten. Dabei gehe ich induktiv vor, d.h. ich *„[...] leite [...] die Kategorien direkt aus dem Material in einem Verallgemeinerungsprozeß ab, ohne [...] [mich] auf vorab formulierte Theorienkonzepte zu beziehen. [...] Induktives Vorgehen [...] strebt nach einer möglichst naturalistischen, gegenstandsnahen Abbildung des Materials ohne Verzerrungen durch Vorannahmen des Forschers, eine Erfassung des Gegenstands in der Sprache des Materials.“*¹¹³

Nun werden in einem dritten Schritt die Kategorien auf den restlichen Text angewandt (vgl. Abbildung 2) und überarbeitet, so dass alle relevanten Aussagen in den Kategorien enthalten sind. Ich verwende eher kleine Kategorien, die noch nicht zu größeren Themenblöcken zusammengefasst sind, damit feinere Zusammenhänge in der Kontingenzanalyse aufscheinen. Thematische Unterkapitel, die mehrere Kategorien umfassen, können sich dadurch in einem weiteren Schritt ergeben. Am Ende soll, nach einer Strukturierung des Textmaterials anhand der Kategorien, ein zusammenfassender Querschnitt des Textmaterials resultieren. Dieser bildet dann die Basis der engen und weiteren Kontextanalyse, in der das zusammengefasste Textmaterial schließlich vor seinem historisch-diskursiven Hintergrund interpretiert wird (siehe Kapitel 6).

Für eine weitere Analyse, die über die zusammenfassende Inhaltsanalyse hinausgeht, spielt Folgendes eine Rolle: *„The missionary accounts [...] are often heavily biased by a paternalistic Eurocentrism. Missionaries came as social revolutionaries to indigenous Namibian groups. Their intention was to transform Nama society radically. Their records, therefore, emphasize those aspects of Nama culture that seemed odd or incomprehensible to the European observer. We not only have to cope with the missionaries' 'discursive' distortions but also with their omissions.“*¹¹⁴ Um diese Lücken¹¹⁵ zu füllen und auch um dem Entstehungskontext der Missionszeitschrift Rechnung zu tragen, werde ich zunächst

¹¹³ Mayring, Grundlagen und Techniken, 75

¹¹⁴ Tilman Dederling, Hate the Old and Follow the New. Khoekhoe and missionaries in early nineteenth-century Namibia (Missionsgeschichtliches Archiv 2, Stuttgart 1997), 20

¹¹⁵ Vgl. auch Conrad, Randeria, Einleitung, 33

auf den historischen Kontext, in Bezug auf die verschiedenen Akteure in Zentrum und Kolonie, eingehen. Anschließend wird darauf aufbauend die Analyse dessen dargelegt.

K1 Leute kennen nur das Ave Maria, beten es aber mit ganzem Herzen; Gott muß sie wohl sehr lieb haben."

K2 beschreibt Ostersonntag-Schmuck: "Unsere armen Afrikaner waren von soviel Glanz geblendet. Wir hatten ein Hochamt mit Gesang – seit fast zwei Jahren das erstmal. Groß war daher unsere Freude und unaussprechlich das Entzücken der gute Hottentotten, die, als sie die Kapelle verließen, immer wieder ausriefen: "Oh Schwester, wie herrlich ist das alles, wie schön ist der katholische Gottesdienst.""

bittet Lebeau und "edle Seelen" um Kleidung oder Stoff für Nama S.140

K3 beschreibt mögliche Empfänger der Spenden: alte Frau und Mann mit Geschwüren im Gesicht

Geschichte, das Frau ihr letzte Geld für Stoff und Spitzen ausgab, weil Pater ihre Hütte für Gottesdienst verwendete.

Übersicht über tätige Schwestern: vor 14 Jahre kamen Luise Augustine und Franziska Marie. Dann Anna von Sales und Marie Emanuel [tot oder zurückgeirist]; und schließlich sie selbst Paula Angela: Leitung des Hauswesens

Oktober (Nr. 10)

S.151...Brief der Luise Alexandra aus Matyes Kloof, Mai 1906

[FOTO: Schwester Luise Alexandra in der Mitte ihrer Schulkinder in Matyes-Kloof.]

schreibt, sie ist 15 Jahre in Afrika und hat Lebeau bisher nie geschrieben [→ naheliegend, dass sie nur für Publikation im Licht schreibt]

"Zunächst will ich Sie und die Leser des "Licht" mit meinen kleinen Schülern in Matyes-Kloof bekanntmachen. Es wird Ihre Leser unterhalten, wenn ich ihnen durch eine Photographie die Kleinen vorstelle, und diesen wird die Bekanntschaft hoffentlich von Nutzen sein – sie brauchen ja Hilfe. Ihre Leser können sich selbst die reine Freude des Gebens, den Kindern aber das große Vergnügen verschaffen, ein Geschenk zu empfangen.

Auf einen Knaben aber mache ich besonders aufmerksam. Im Vordergrund der Photographie steht links in der ersten Reihe unser Piet mit dem Beinamen "Rotjacke", der arme Kleine trägt nämlich Jahr aus Jahr ein vom 1.Jänner bis zum 31.Dezember eine rote Jacke, die einst einer Dame aus Kapstadt gehörte. Er ist ein Waisenkind.

K4 Vor zehn Jahren als die schreckliche Hungersnot wütete und alles unserer Missionen entvölkerte, mußten auch seine Eltern, die nicht lange vorher geheiratet hatten, Matyes-Kloof verlassen. Sie fanden Beschäftigung bei dem Bau der Straße nach Kapstadt – die einzige Art der Beschäftigung bei der sich die armen Hottentotten damals das tägliche Brot verdienen konnten. Man

S.152...

bezahlte sie mit Getreide, um sie vor der Hungertode zu retten. Bald trat aber unter den Arbeitern ein bösesartiges Fieber auf; die Hottentotten starben wie die Fliegen. Auch die Eltern unseres

Ht. leben mit ganzem Herzen das eine Gedicht, dem sie hören, Gott hat so wohl sehr lieb. [?]

Oster-Schmuck: Afrikaner vom "Glanz geblendet", sagen wie schön halt. Gottesdienst ist

mögliche Spendenempfänger: alle Frau, Mann mit Geschwüren im Gesicht einheim.

→ Frau gab letztes Geld für Stoff u. Spitzen aus u. hat f. d. d. in ihrer Hütte abgehalten wurde

[Luise A. schreibt zum 1. Mal obwohl sie 15 J. in Afrika]

Schwester

→ stellt Schulkinder auf Foto vor, soll Spenden werben

Schwester stellt "Rotjacke" vor, der immer die selbe Jacke trägt u. Waisenkind ist, haptischen Tod der Eltern als Beileger am Fieber. Eltern wollten dem Kinder von H. erlazen werden

12

Abbildung 2: Beispiel einer codierten Seite des Ausgangsmaterials

4. Historischer Bezugsrahmen

4.1. Kontext I: Die Region und ihre BewohnerInnen

Zur Geographie des südlichen Namibias ist zu sagen, dass es sich größtenteils um karges Wüstengebiet handelt. In der Mitte liegt ein großes Plateau, das sich als Weideland für Kleinvieh, nicht aber zum Ackerbau eignete. Die Bevölkerung lebte weit verstreut, die Menschen zogen in vorkolonialer Zeit herum, je nach verfügbarem Weideland und Wasser.¹¹⁶ „Once the Namib [an der Westküste] was negotiated, the landscape took on a somewhat more promising appearance, but despite the wide expanses of grassland and bracing climate, the plateau was an extremely poor land. There were a few scattered trees, but they produced no usable lumber. Outside the immediate vicinity of the towns there was no cultivated land. And most important of all, water was a luxury.“¹¹⁷ Der Oranje war der einzige dauerhaft wasserführende Fluss der Region und die Regenperiode dauerte von Dezember bis April, wobei Regen nicht alle Jahre garantiert war. Sonst gab es nur zeitweise wasserführende Flüsse oder sogenannte vleys, Gruben, in denen sich Wasser in der Regenzeit sammelte und teilweise auch Grundwasser, das aber nicht immer gute Qualität hatte.¹¹⁸

Von Seiten der Kapregierung wurde das nordwestliche Grenzgebiet, wahrscheinlich aufgrund seiner Kargheit und Trockenheit, lange vernachlässigt, waren sie doch v.a. mit der Ostgrenze und dem Konflikt zwischen den weißen Siedlern und den Xhosa beschäftigt. Den Missionaren, die Anfang des 19. Jahrhunderts dort ihre Arbeit begannen, wurde relativ freie Hand gelassen. Die Missionare verhielten sich aber dennoch oft so, als wären sie politische Vertreter der Regierung. Ihre politische Rolle war aber viel schwächer ausgeprägt als in anderen Regionen. Erst Ende des 19. Jahrhunderts, mit der kolonialen Landnahme der Deutschen, wurde das südliche Namibia Stück für Stück Teil einer weißen Siedlerkolonie.¹¹⁹

Vor der kolonialen Eroberung durch die Deutschen gab es Anfang des 19. Jahrhunderts im Gebiet des heutigen Namibias verschiedene Bevölkerungsgruppen, von denen die im Norden lebenden Ovambo mit zwischen 100 000 und 150 000 Personen die größte

¹¹⁶ Jon Bridgman, The revolt of the Hereros (Perspectives on Southern Africa 30; London, Berkley 1981), 9; Dederling, Hate the Old, 25, 28

¹¹⁷ Bridgman, The revolt of the Hereros, 10f.

¹¹⁸ Bridgman, The revolt of the Hereros, 11f.

¹¹⁹ Dederling, Hate the Old, 13, 17

darstellte. Die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe waren die ca. 80 000 Herero in Mittelnamibia, die von Viehzucht lebten und mit ihren Herden herumzogen. Die in der südlichen Grenzregion lange Zeit vorherrschende Ethnie waren und sind die Nama/Khoikhoi, die Ende des 19. Jahrhunderts ca. 20 000 Personen waren. Neben diesen lebten rund 3 000 San und 30 000 Damara, die in einem untergeordneten Herrschaftsverhältnis zu Herero und Nama standen.¹²⁰

Diese Volksgruppen wurden in der Literatur oft als „Stämme/tribes“ bezeichnet. Bley definiert diese durch ihren gemeinsamen Ahnenkult, ihre Wehrgemeinschaft und ihr kollektiv genutztes Weideland.¹²¹ Auf diesen Begriff werde ich im Folgenden verzichten, denn er suggeriert fixe, ahistorische Einheiten, obwohl es „[...] es schwer [war], sowohl bei den Nama als auch bei den Herero sicher abzugrenzen, was ein „Stamm“ ist. Es lässt sich nur ein System engerer und weiterer Loyalitäten erfassen.“¹²²

Ebenso schreibt Dederling über eine „[...] difficulty in assessing 'tribal' units and sub-units among the precolonial Khoekhoe. Apart from the scarcity of sources, it is the high degree of structural fluidity, in addition to a general similarity of linguistic and cultural traits, which impedes any description of Khoekhoe communities.“¹²³

4.1.1 Die Nama/Khoikhoi

Wie die Nama oder Khoikhoi bezeichnet wurden, hat sich in der Geschichte bzw. je nach Kontext verändert. In der hier untersuchten Missionszeitschrift werden sie meist als „Hottentotten“ (von nun an, wenn nicht in wörtlichen Zitaten, mit „H.“n abgekürzt)¹²⁴ bezeichnet. Vom heutigen Gebrauch dieser Bezeichnung ist abzuraten, da sie mit negativen Konnotationen verbunden ist und v.a. weil es mit „Khoikhoi“ eine gute Alternative gibt, die auch von den bezeichneten Menschen selbst bevorzugt wird.¹²⁵ Hier werde ich „Khoikhoi“ gleichwertig mit der heute in Namibia gebräuchlichen Bezeichnung „Nama“ verwenden.

Die heute „Khoikhoi“ oder „Nama“ genannte Volksgruppe kam aus der nördlichen Kapregion und teilte sich in Groß-Nama (Gai-Naman), die ins vorkoloniale Namibia wanderten, und Klein-Nama (≠Kham-Naman, auch Orlams oder Oorlams), von denen ein

120 Horst Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (Berlin 1966), 24f.

121 Helmut Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914 (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte Band V, Hamburg 1968), 22f.

122 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 23

123 Dederling, Hate the Old, 37

124 Zur Problematik vgl. Stefan Göttel, Hottentotten. In: Arndt, Hornscheidt (Hg.), Afrika und die deutsche Sprache, 147-153

125 Alan Barnard, Hunters and Herders of Southern Africa. A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples (Cambridge studies in social and cultural anthropology 85, Cambridge 1992), 9
Die Bezeichnung „khoi“ oder „khoe“ bedeutet „Person“, Khoikhoi „People of People“ ist die Selbstbezeichnung von Nama und Kap-Khoikhoi (z.B. Griqua).

Großteil erst im 19. Jahrhundert in kleineren Gruppen nach Norden zog (siehe unten). Die Gruppe der Orlam ist über ihre Akkulturation an Buren in der nordwestlichen Kapprovinz, denen sie über Generationen dienen mussten, ungenau definiert: Sie hatten Pferde, Pistolen, Ochsenwagen, sprachen niederländisch, waren teilweise alphabetisiert und christianisiert und waren den anderen Verbänden der Region militärisch überlegen. Sie stellten in ihrer (neuen) sozialen Organisation Loyalität („Gefolgschaftsprinzip“) über Verwandtschaft, was auch auf die dort ansässigen Nama/Khoikhoi abfärbte.¹²⁶

Die Khoikhoi/Nama waren ursprünglich ein nomadisches, also mit ihren Herden wanderndes, Volk. Die territoriale Identifikation der Nama erfolgte nicht über fixierte, sondern situative, dynamische Grenzen.¹²⁷ Dies implizierte, dass sie Besitzansprüche auf Vieh und Frauen stellten, wegen denen es häufig zu Konflikten kam, nicht aber auf Land. Es gab keinen privaten Landbesitz, sehr wohl aber Nutzungsregelungen für Wasser und Weideland, durch die verschiedene Gruppen unterschiedliche Prioritäten zugestanden bekamen. So war die Grenzziehung abhängig von der sich oft überschneidenden Nutzung der 60-80 Wasserstellen durch unterschiedliche Khoikhoi-Untergruppen. Die politische Zentralisierung war gering im vorkolonialen Namibia: *„Coherent tribal units with a paramount chief at the top did not as yet exist, and were the subsequent creation of colonial officials.“*¹²⁸

Dennoch kann man auf keinen Fall sagen, dass Land keine Rolle spielte, so waren Ortsnamen oft namensgebend für Khoikhoi-Gruppen, und sie wanderten auch in einem bestimmten eingeschränkten Gebiet mit ihrem Vieh herum, dem sie sich zugehörig fühlten. U.a. die Bondelswarts (!Gami-*ẋnûn*) ließen sich von Missionaren nicht überreden, ihr angestammtes karges Land zu verlassen. Wenn es erforderlich war, konnten die Nama/Khoikhoi aber auch flexibel sein: Ein Beispiel für die Flexibilität der territorialen Identifikation ist die Verlagerung des Zentrums von *Kaptein*¹²⁹ Hendrik Witbooi am Beginn der 1880er vom seit 1863 bestehenden Zentrum Gibeon in das nördlichere Hornkranz, wodurch die in dem Gebiet lebenden Volksgruppen geeinten Widerstand gegen die koloniale Inbesitznahme der Deutschen leisten wollten.¹³⁰

Die alltägliche Organisationsform war die der Großfamilie (Klan), die ihre fünf bis dreißig Rohrmatten-Häuser (Pontoks) kreisförmig in einer hierarchischen Ordnung zu einer

126 *Bridgman*, The revolt of the Hereros, 24; *Dedering*, Hate the Old, 14; Reinhard Kößler, Streben nach Heimat und Freiheit. Zur Territorialisierung von Ethnizität in Süd- und Zentralnamibia. In: PERIPHERIE 108/27 (2007) 393-410, hier: 396

127 Wolfgang Werner, A Brief History of Land Dispossession in Namibia. In: Journal of Southern African Studies 19/1 (Mar. 1993) 135-146, hier: 137

128 Werner, A Brief History of Land Dispossession in Namibia, 137

129 Titel der Khoikhoi für ihre Anführer.

130 Kößler, Streben nach Heimat und Freiheit, 398; siehe auch nächstes Kapitel

kleinen Siedlung (Kraal/Werft) formierten.¹³¹

Trotz häufiger Konflikte hatten die Khoikhoi/Nama wahrscheinlich keine stehende Armee. Erst mit dem Eindringen von verschiedenen indigenen Volksgruppen, den Niederländern und den Deutschen begannen sie sich militärisch zu organisieren.¹³²

Die Untergruppe der !Gami-ꝯnûn (in Nama-Sprache) oder Bondelswarts/Bondels¹³³ (in Afrikaans), von denen in der Missionszeitschrift „Das Licht“ häufig die Rede ist, war um den Ort Warmbad, im südöstlichen Gebiet des heutigen Namibia nahe dem Oranje Fluss, ansässig. Ihre Anzahl wird 1876 auf 2.000 geschätzt, womit sie zu den größeren Untergruppen der Nama/Khoikhoi, neben Rooi Nasie/Red Nation (Gai-//khaun), Veldskoendraers (//Haboben), Bethaniern (!Aman) und Witboois (/Khobesin) zählten.¹³⁴ In der Legende der Khoikhoi über ihre Abstammung, die je nach Quelle leichte Abweichungen aufweist, werden immer die Gai-//khaun als übergeordnete Gruppe genannte, von der sich die anderen abspalteten.¹³⁵

4.1.2 Die sozioökonomischen Veränderungen im Zuge der ersten dauerhaften Kontakte zwischen Khoikhoi/Nama und Europäern und Buren im 19. Jahrhundert

Schon im 18. Jahrhundert überquerten europäische Jäger, Händler und Reisende den Oranje von Süden. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kamen zu diesen Bergbauunternehmer sowie Oorlam-komandos, die Vieh, Elfenbein und Straußenfedern raubten um mit diesen zu handeln. Zwischen 1815 und 1830 siedelten sich fünf Orlam-Gruppen in dem Gebiet an, die gute Waffen hatten und Kämpfe provozierten.¹³⁶

Die durch die Raubzüge verarmten Herero gingen oft Bündnisse mit Missionaren und Händlern ein, die ihnen u.a. Feuerwaffen aus der Kapkolonie verschafften. Auch bei den Nama und Orlam waren Missionare ansässig, die sie an das Handelsnetz mit dem Kap anbanden.¹³⁷ Die Missionare übten außerdem einen großen Einfluss auf die Sozialstruktur der einheimischen Bevölkerung aus:

Die ersten waren die von der London Missionary Society (LMS) entsandten Missionare Christiaan¹³⁸ und Abraham Albrecht und Johannes Seidenfaden. Sie wurden 1805 zu den

¹³¹ *Barnard*, Hunters and Herders of Southern Africa, 183

¹³² *Barnard*, Hunters and Herders of Southern Africa, 179; *Dederling*, Hate the Old, 41-43

¹³³ Zur Genealogie der !Gami-ꝯnûn, die bis in die 1680er zurück gefolgt werden kann. (*Dederling*, Hate the Old, 39f.)

¹³⁴ Die beide letzten zählen zu den Klein-Nama/Orlams. (*Barnard*, Hunters and Herders of Southern Africa, 180)

¹³⁵ *Dederling*, Hate the Old, 31

¹³⁶ *Bridgman*, The revolt of the Hereros, 32f.

¹³⁷ *Kößler*, Streben nach Heimat und Freiheit, 396

¹³⁸ Nach ihm heißen die Anführer der !Gami-ꝯnûn-Nama mit Nachnamen.

Khoikhoin/Nama in Groß-Namaqaland ausgesandt, kamen nach 7 Monaten am Oranje an, waren 1807 in Warmbad und errichteten dort die erste Missionsstation. Der *Kaptein* der !Gami-*nûn* hatte sogar explizit einen Missionar verlangt, mit dem Hintergedanken ihn als Friedensverhandler in seinem Interesse einzusetzen und auch um an Feuerwaffen zu kommen.¹³⁹

Nicht zuletzt weil die ökonomische Lebensgrundlage der Nama/Khoikhoin, die Viehzucht, in der Krise war, – die Missionare berichteten von vielen Armen und Hungerleidenden – lebten innerhalb eines Jahres mindestens 700 Leute bei der Station.¹⁴⁰ Denn „[p]oor Nama could attach themselves to a mission station and receive material assistance as domestic servants, wagon drivers, scouts and as members of the Christian community.“¹⁴¹ Kößler stellt in Bezug auf die materielle Komponente der Missionierung fest: „Gerade weil sie (auch) materielle Interessen bedienten, konnten die Missionare ihren Forderungen nach stärkerer Sesshaftigkeit Nachdruck verleihen und bewirkten so eine zunehmende Orientierung der unterschiedlichen Gruppen auf ihnen jeweils zugeordneten zentrale Orte.“¹⁴² Diese Fixpunkte waren oft Missionsstationen, die mit Kirchen und Schulen ausgestattet waren. Sie standen im Widerspruch zur durch Viehhaltung bedingten nomadischen Lebensweise und verstärkte die Krise der traditionellen Viehzucht-Produktionsweise. So kam es zur Neustrukturierung der wirtschaftlichen Produktion und damit der gesamten Lebensweise.¹⁴³

Durch Angriffe der Afrikaner-Orlam wurde Warmbad 1811 völlig zerstört. Die Missionare zogen sich daraufhin aus Warmbad und der Station in Pella, die 1809 errichtet worden war, zurück. Nur weiter nördlich gründete Missionar Schmelen der LMS eine weitere Station namens Bethanien, die er 1922 wieder aufgab.¹⁴⁴

In der Anfangsphase der Missionierung war die Beziehung zur Kapregierung von gleichgültiger Distanz geprägt: „As long as they [the missionaries] stayed at a safe distance from the colony, the missionaries were regarded benevolently as a pacifying influence on lower Orange by government officials.“¹⁴⁵ In 1820ern wurden die Folgen der Mfecane in Form von innerafrikanischen Konflikten in der nordwestlichen Kapprovinz sichtbar. Als ein Missionar der Wesleyaner in Warmbad umgebracht wurde, beachtete die Kapregierung die Region mehr und Volksgruppen, die in der Grenzregion lebten wurden

139 Genauer: Dederling, Hate the Old, 77f.

140 Dederling, Hate the Old, 28, 80

141 Dederling, Hate the Old, 81

142 Kößler, Streben nach Heimat und Freiheit, 397

143 Kößler, Streben nach Heimat und Freiheit, 397

144 Dederling, Hate the Old, 9; Bethanien wurde ab 1842 von der Rheinischen Mission wieder genutzt.

145 Dederling, Hate the Old, 18

mit Verträgen zu Verbündete, zumindest gegen dritte.¹⁴⁶

Politische Kontrolle wurde erst in den 1830ern stärker ausgeübt: Die Kapregierung schloss 1830 einen Vertrag mit dem *Kaptein* Bondelswarts und 1834, „[w]hen Wesleyan Edward Cook re-opened the Warmbad mission station, he soon assumed functions as a government agent. The Bondelswart chief received yearly supplies of ammunition and European goods from the Cape government. In return, the chief, supervised by the missionary, had to deliver regular reports concerning the state of affairs in Namibia.“¹⁴⁷

Als nun eine Dürreperiode 1828-9 die Ressourcen verringerte schlossen sich Nama/Khoikhoi und Orlam zusammen und kämpften unter der Führung des Orlam Jonker Afrikaners gegen die Herero. Der Krieg 1830-1842 endete mit einem Friedensabkommen.¹⁴⁸

Ab 1842 war auch die Rheinische Mission auf dem Gebiet des späteren Südwestafrikas tätig. Dederling schreibt über den Zeitraum ab den 1840ern, es habe sich um „an extensive period of German missionary influence“¹⁴⁹ gehandelt. Gleichzeitig war dieser Zeitraum geprägt von der Vormacht der Orlams¹⁵⁰, speziell der „Afrikaner“, was damit zu tun hatte, dass die afrikanische Missionselite von protestantischen Missionen mit Feuerwaffen und anderen europäischen Gütern versorgt wurden, die ihre politische Machtposition stärkten.¹⁵¹

1846-1858 gab es einen neuerlichen Krieg der verbündeten Nama/Khoikhoi und Orlam gegen die Herero, da die Afrikaner Rinderherden brauchten, um ihre Schulden für Wareneinkäufe zu tilgen. Sie waren aber dann zunehmendem Druck seitens der Khoikhoi/Nama und der Missionare ausgesetzt, so dass sie die Kämpfe mit dem Frieden von Hoachanas beendete. Die Vormachtstellung Jonker Afrikaners bestand weiterhin.

Die 1850er waren von Rinderraubzüge in großem Maßstab des „Nama/Orlam-Herero commando network“¹⁵² gekennzeichnet. In diesem Zeitraum, bis in die 1860ern kauften europäische Händler riesige Viehherden auf, die sie am Kap weiterverkauften. Die Vorherrschaft der Missionare im Handel mit der Kapkolonie – hauptsächlich Import europäischer Waffen gegen gestohlene Rinder – wurde in den 1850ern durch europäische Händler abgelöst.¹⁵³

Dederling sieht ab den 1850ern eine Verschlechterung der sozioökonomischen Situation der

146 Dederling, *Hate the Old*, 18

147 Dederling, *Hate the Old*, 19

148 zu den vorkolonialen Kriegen vgl. *Bridgman*, *The revolt of the Hereros*, 30-38

149 Dederling, *Hate the Old*, 14

150 Wobei die Zugehörigkeit der Elite zu Nama oder Orlams manchmal nicht mehr klar feststellbar war.

151 Dederling, *Hate the Old*, 24

152 Dederling, *Hate the Old*, 29

153 Dederling, *Hate the Old*, 150, 179

AfrikanerInnen: „Both European factions, traders and missionaries, however, collaborated to restructure the internal balance of power in southern and central Namibia, which eventually led to the downfall of the Afrikaner hegemony by 1870. Territorial boundaries were more strictly defined, and a complex network of conflicts and alliances linked Nama, Oorlams, Herero, Damara und San.“¹⁵⁴

Die Kapprovinz war nur daran interessiert, die Grenzregion politisch stabil zu halten: Die in Warmbad ansässigen !Gami-~~n~~n blieben weiterhin die Kontrollinstanz an der Grenze, auch wenn sie diese Rolle laut Dederling halbherzig wahrnahmen.¹⁵⁵

In den 1860ern wurde die Grenze zwischen dem südlichen Südwestafrika und der Kapprovinz für Handel geschlossen, was die Konflikte unter den Bevölkerungsgruppen um Weideland und Wasser extrem verstärkte. Man kam Konzepten von definierten Grenzen und exklusiven Landnutzungsrechten näher.¹⁵⁶

Jonker Afrikaner starb 1861, und 1863 bis 1870 kam der Rückschlag der Herero, die nun zum ersten Mal ebenbürtig bewaffnet waren, gegen die „Afrikaner“. Eine weitere Premiere war, dass manche afrikanischen Truppen von weißen Offizieren geführt wurden. Außerdem forderten die Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft bei der Kapregierung und dem Norddeutschen Bund friedensstiftende Hilfe an, da sie ihren Handel gefährdet sahen.¹⁵⁷

Der Friede von Okahandja dauerte zehn Jahre, dann fragte Maherero erfolgreich um Unterstützung der Kapregierung an, wodurch wiederum die Nama ihr Vertrauen verloren, und 1880 begann ein neuerlicher Krieg, der andauerte, als das Gebiet in den Blickpunkt deutschen Interesses gelangte. Dieser Krieg war der erste, der dem Handel der Weißen schadete.¹⁵⁸

„Thus, southern and central Namibia was still situated on the political periphery of the Cape Colony. After the German colonizers annexed the territory in 1884, however, they had to contend with indigenous societies that had been transformed by a prolonged history of African European interaction.“¹⁵⁹

Genaueres zur deutschen Kolonialherrschaft folgt im übernächsten Unterkapitel. Zuerst wird noch der Frage nachgegangen, warum es überhaupt zur Missionsbewegung kam, die schon in der vorkolonialen Geschichte Namibias eine wichtige Rolle spielte.

¹⁵⁴ Dederling, Hate the Old, 179

¹⁵⁵ Dederling, Hate the Old, 179

¹⁵⁶ Dederling, Hate the Old, 42

¹⁵⁷ Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 25-27

¹⁵⁸ Bridgman, The revolt of the Hereros, 37f., Der Krieg dauerte bis 1892.

¹⁵⁹ Dederling, Hate the Old, 179

4.2 Kontext II: Mission

4.2.1 Mission und Kolonialismus/Imperialismus

Etherington schreibt in der Einleitung zu „Missions and Empire“, ohne sich über einen konkreten Zusammenhang zwischen Mission und Imperialismus/Kolonialismus festlegen zu wollen:

*„The explosive expansion of Christianity in Africa and Asia during the last two centuries constitutes one of the most remarkable cultural transformations in the history of mankind. Because it coincided with the spread of European economic and political hegemony, it tends to be taken for granted as a reflex of imperialism.“*¹⁶⁰

Die vielfältigen Verbindungen zwischen Mission und Kolonialismus/Imperialismus wurden lange Zeit und werden immer noch meist vereinfacht dargestellt. Habermas¹⁶¹ unterscheidet dabei folgende zeitliche Phasen, in denen jeweils unterschiedliche stereotype Darstellungsformen vorherrschend waren: Der Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus wurde in der Wissenschaft erst in den 1970ern thematisiert, das klassische missionshistorische Narrativ des einsamen Kampfes des Missionars gegen das Heidentum und seine eigene Sündenhaftigkeit abgelöst und den MissionarInnen eine „hidden agenda“ ökonomischer, politischer oder sozialer Natur unterstellt. Als in den 1980ern die alleinige Handlungsmacht der EuropäerInnen und das Ausblenden von religiösen und anderen kulturellen Dimensionen missionarischen Handelns in dieser Darstellung kritisiert wurde, kam die Konzepte des „colonial encounter“, an dem eine Vielzahl von AkteurInnen beteiligt war, und der „entangled history“ (siehe Kapitel 2), die Verwobenheit der Geschichte von Metropole und Kolonie, auf.

Ashcroft, Griffiths und Tiffin betonen die komplexe Zwischenposition von MissionarInnen. Die neueren Forschungen zu Mission und Kolonialismus würden die MissionarInnen nicht nur als Wegbereiter des Kolonialismus abstempeln, sondern auch die positiveren Rollen der Mission, wie die Fürsprache bei den Kolonialregierungen oder die Ausbreitung des Gesundheitssystems, beachten.¹⁶²

Auch Comaroff und Comaroff betonen die Zwischenposition der MissionarInnen der LMS in Südafrika im 19. Jahrhundert: Da ihre Arbeit die strikte Trennung zwischen Weiß und Schwarz gefährdete, hätten sie das Misstrauen der Buren auf sich gezogen.¹⁶³

¹⁶⁰ Norman Etherington, Introduction. In: Ders. (Hg), *Missions and Empire*; zitiert wie in Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *Key Concepts*, 128

¹⁶¹ Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert*, 636-640

¹⁶² Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *Key Concepts*, 128f.

¹⁶³ Jean Comaroff, Jane Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and*

Doch will ich hier in der einleitenden Ausführung nicht in das missionsapologetische Eck abrutschen. Anhand des Beispiels der Rheinischen Mission lässt sich nämlich, auch wenn einzelne Ausnahmepositionen unberücksichtigt bleiben, eine Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht feststellen.¹⁶⁴ Viele Kolonialmächte, wie auch das Deutsche Reich, ließen nur „nationale“ Missionen zu, da sie sich von ihnen größere Unterstützung versprachen.¹⁶⁵ Die Missionen stimmten fast immer mit deren Grundsatz überein, dass koloniale Herrschaft für alle Beteiligten gut sei.

Fazit ist, dass Verallgemeinerungen immer zu kurz greifen, denn die Verbindungen zwischen Kolonialismus und Mission nahmen unterschiedliche Formen an, je nach Region und missionierter Bevölkerung, Kolonialmacht, Konfession und Missionsgesellschaft.

4.2.2 Die „Renaissance“ der Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Als Folge der Säkularisierung¹⁶⁶ von West- und Mitteleuropa, aber auch aufgrund innerkirchlicher Widerstände, die christliche Religion an die außereuropäischen Kulturen anzupassen¹⁶⁷, war Ende des 18. Jahrhunderts eine Schwächung des Missionswesens und des Einflusses der christlichen Kirchen im Generellen festzustellen. Auf diesen „Tiefpunkt“ folgte um 1800 eine qualitative Neuausrichtung von der Bekehrung der Herrscher zur Bekehrung Marginalisierter.

War der biblische „Missionsauftrag“¹⁶⁸ im Rahmen der europäischen Expansion nach Übersee seit dem 15. Jahrhundert bis zum 18. Jahrhundert v.a. von den Katholiken verfolgt worden, setzte nun *„Ende des 18. Jahrhunderts [...], ausgehend von protestantischen Gruppen in England, eine neue Phase christlicher Mission und europäischer Expansion ein [...]“*¹⁶⁹ Dass diese Entwicklung von protestantischer Seite ausging, kann mit der Intensivierung der kommerziellen und kolonialen Bestrebungen protestantischer

Consciousness in South Africa (Chicago, London 1991), 46

164 Vgl. den Sammelband: Klaus J. Bade (Hg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 22, Wiesbaden 1982), besonders die Aufsätze von Lothar Engel und Horst Gründer

165 Jan Nederveen Pieterse, White on black. Images of Africa and blacks in Western popular culture (New Haven, Conn. u.a. 1992), 68f.

166 Zur Problematik des Begriffs siehe: Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130; Göttingen 1997)

167 Robert Hoffmann, Zwischen Akkulturation und Ethnozentrismus, Die christliche Mission im 18. Jahrhundert. In: Margarete Grandner, Andrea Komslosy (Hg.), Vom Weltgeist beseelt. Globalgeschichte 1700-1815 (Edition Weltregionen 7; Wien 2004) 201-220, hier: 201

168 „Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19); „Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!“ (Mk 16,15); Zitate in der deutschen Einheitsübersetzung nach Bibelserver

169 Ingeborg Grau, Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert. In: Karin Fischer, Susan Zimmermann (Hg.), Internationalismen. Transformationen weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert (Historische Sozialkunde/Internationale Entwicklung 26, Wien 2008) 61-84, hier: 63

Seemächte und ihrer frühen Industrialisierung erklärt werden. Die sozioökonomische Situation begünstigte, dass sich ein protestantisches Bürgertum emanzipierte, das seine Religiosität statt in der von der Oberklasse geprägten anglikanischen Staatskirche in neuen protestantischen Gruppierungen lebte. Als Gegengewicht zur Obrigkeit bildeten sich – nicht nur auf religiösem Gebiet – zahlreiche Vereine, Klubs, Verbände, Gesellschaften etc. Die neuen religiösen Bewegungen wiesen oft antiaufklärerische Tendenzen auf: „*Ein religiös fundierter Konservatismus, basierend auf einer militanten Bezugnahme auf die Bibel, kennzeichnete die englische Gegenreaktion auf die Ideen der Französischen Revolution und die Bedrohung durch das napoleonische Frankreich.*“¹⁷⁰ In Kombination mit der spezifischen sozioökonomischen Interessenlage in Großbritannien gingen von dieser Bewegung sowohl die Abolitionsbewegung und Abstinenzbewegung als auch der Aufschwung der Missionsbewegung aus, die eng miteinander verbunden waren. So einten sie etwa die Prinzipien Pflicht zur Nächstenliebe und die Annahme, dass die „Wilden“ fähig zur Bildung seien, also „zivilisiert“ werden konnten.¹⁷¹ Diesem Kontext entspringt auch der damals populäre Standpunkt, den der Abolitionist Thomas Fowell Buxton 1839 in seinem Schriftstück *The African Slave Trade and Its Remedy* vertrat, erst ein Zusammenspiel von christlicher Mission, Handel und (westlicher) Kultur würden ein „humanisiertes“, „zivilisiertes“, sprich: sklaven(handel)freies, Afrika zur Folge haben.¹⁷²

Das katholische Missionswesen, das sich im 16. und 17. Jahrhundert im Zuge der iberischen Expansion entfaltet hatte, erfuhr ebenfalls im 18. Jahrhundert einen Tief- oder qualitativen Wendepunkt – markant ist die Auflösung des Jesuitenordens im Jahr 1773 durch den Heiligen Stuhl. Auch hier kam es, wenn auch etwas später als im Protestantismus, zu einem Aufschwung der organisierten Religionsausübung und mit ihr der Missionstätigkeit, deren Schwerpunkt im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in Frankreich lag. Es war eine Erneuerungsbewegung, die von Klerus und Adel ausging und vom niederem Klerus und – auch stark finanziell – von einer konservativ-romantischen Laienbewegung getragen wurde. Durch neue Organisationsformen konnten sich Laien leichter beteiligen und in kirchliche Ämter eintreten: In den alten Orden mussten die Anwärter feierliche Gelübde (*vota sollemnia*) ablegen, wohingegen in den neuen Gesellschaften und Kongregationen *vota simplicia*, die kirchenrechtlich gesehen eine

¹⁷⁰ Hoffmann, Zwischen Akkulturation und Ethnozentrismus, 212

¹⁷¹ Hoffmann, Zwischen Akkulturation und Ethnozentrismus, 215

¹⁷² Grau, Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“, 63-65.

Eine Idee die auch der Afrika-Forscher und Missionar David Livingstone vertrat und die der Afrika-Forscher Henry Morton Stanley popularisierte. (Walter Sauer, Schwarz-Gelb in Afrika.

Habsburgermonarchie und koloniale Frage. In: Ders. (Hg.), Wien – Windhoek und retour. 150 Jahre Beziehungen zwischen Österreich und Namibia (Studien zum südlichen Afrika 9; Wien 2008) 17-78, hier: 74)

schwächere Bindung darstellten, ausreichten.¹⁷³ Außerdem gab es zahlreiche Missionsvereine, Kongregationen und Hilfswerke, die von Frauen gegründet wurden oder/und in denen hauptsächlich Frauen aktiv waren, was damals innerhalb der katholischen Kirche außergewöhnlich war.

Gleichzeitig wurde die Trennung von Staat und Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorangetrieben, die den päpstlichen Bestrebungen, durch Zentralisierung die reformistischen Kräfte zu beseitigen, hilfreich war.¹⁷⁴ 1817 wurde die vatikanische Institution zur Leitung und Koordinierung der katholischen Mission, *Congregatio de propaganda fide* (Kongregation zur Verkündigung des Glaubens), die 1622 gegründet worden war, wiederbelebt. Ursprünglich eingerichtet um die Vorherrschaft der iberischen Reiche einzuschränken, hatte sie nun mit der Konkurrenz der evangelischen Mission, dem Erstarken nationaler Interessen und der zunehmenden Konkurrenz zwischen den verschiedenen Orden ihre aktuelle Relevanz wiedererlangt. Vom Heiligen Stuhl wurde nun die Zentralität der Verbreitung des Glaubens als einendes Element betont. In den 1840ern wurden riesige Gebiete in Afrika, die bis dahin direkt den – meist portugiesischen – Bischöfen unterstanden, in Vikariate aufgeteilt und von der Propaganda Fide bestimmten Missionsorden unmittelbar unterstellt.¹⁷⁵

Von der inneren zur äußeren Mission

Es begann also um 1800 eine Periode der konservativ-religiösen Erneuerung in der europäischen Bevölkerung, die v.a. durch protestantische Erweckungsbewegungen und katholische Erweckungskreise, die gegen oberflächliche Religiosität gerichtet waren, getragen wurde. Sie setzten sich für religiöse Innerlichkeit ein, der Glaube wurde zur Angelegenheit des Individuums, Wallfahrten und anderen Andachtsformen wurden wiederbelebt und traditionalisiert.¹⁷⁶ Es war dieser breite mentale Wandel, der der christlichen Kirche und mit ihr dem Missionswesen wieder Auftrieb gab.

Eine wichtige Frage ist die nach dem Zusammenhang zwischen dem Aufleben innerer Mission und dem der äußeren: Hausberger verweist in diesem Zusammenhang auf die historische Parallelität von äußerer „Heidenmission“ und innerem Kampf gegen „Ketzer“ und Aberglauben.¹⁷⁷ Für Habermas¹⁷⁸ teilen beide den gleichen gedanklichen

173 Horst Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Paderborn u.a. 1982), 47

174 Hoffmann, Zwischen Akkulturation und Ethnozentrismus, 217

175 Grau, Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“, 68

176 Faschingeder, Mission braucht Institution, 153-155

177 Bernd Hausberger, Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs. In: Ders. (Hg.), Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter (Expansion – Interaktion – Akkulturation 7, Wien 2004) 9-25, hier: 10

178 Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, 651f.

Ausgangspunkt: Erstens die Entfremdung und den Abfall eines Großteils der Bevölkerung vom Glauben bzw. des Verweilens im Heidentum, und zweitens den dadurch evozierten „sittlich-moralischen Verfall“ und die sozialen Probleme. Daraus würden sich auch die häufigen Vergleiche zwischen Objekten der inneren und der äußeren Mission ableiten.

Auf einen weiteren wichtigen Punkt weist Faschingeder hin: die äußere Mission biete Erfolgsgeschichten der Wirksamkeit der Bekehrung und der „Macht des Glaubens“.¹⁷⁹

Nederveen Pieterse spricht generell von einer Verjüngungskur der katholischen Kirche durch die äußere Mission in Zeiten der Säkularisierung: *„For the Catholic church the missionary culture was a rejuvenation cure. It created an impression of the Church as the way of the future and as expanding irresistibly, at a time when in Europe the Church was on the defensive against the advance of secularism and socialism, and maintained itself either through establishing new 'miracle centres' (Lourdes, Fatima) or through the adoption of modern methods of mass mobilization.“*¹⁸⁰

Die äußere Mission war bei den Katholiken innerkirchlich nicht unumstritten – als „Mission“ wurde 1870 von der Kirchenleitung am ersten vatikanischen Konzil nur die Mission im „Orient“ und den USA genannt.¹⁸¹ Und „[...] einige Bischöfe hielten den Verbrauch von Kräften und Mitteln für die Mission angesichts des Priestermangels in der Heimat geradezu für unverantwortlich.“¹⁸² Die Missionspflicht jedes Katholiken wurde von Befürwortern betont: *„Angelpunkt dieser Argumentation war die Rückbesinnung auf die sogenannte äußere Katholizität der Kirche, d.h. der Anspruch auf die räumliche und zeitliche Unbegrenztheit ihrer Sendung und deren Verwirklichung.“*¹⁸³

Päpste unterstützten die äußere Mission später, z.B. indem sie den Mitgliedern des Werks der Glaubensverbreitung Ablass verliehen, was einen großen Anreiz darstellte.

Institutionalisierung

Das neue religiöse Bewusstsein führte auch zu einem Schub an Institutionalisierung in Form einer fast unüberschaubaren Anzahl an neuen Missionsgesellschaften – hier sei nur ein kleiner Teil genannt:

In den protestantischen Kirchen war ab dem Ende des 18. Jahrhunderts ein extremer Anstieg der Anzahl von Missionsgesellschaften festzustellen. 1792 wurde als erste die britische *Baptist Missionary Society* gegründet, bis 1900 gab es 558 neugegründete

179 Gerald Faschingeder, Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie. In: Historische Anthropologie. 10/1 (2002) 1-30, hier: 25

180 Nederveen Pieterse, White on black, 72f.

181 Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus, 49

182 Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus, 62

183 Hoffmann, Die katholische Missionsbewegung, 33

Gesellschaften.¹⁸⁴ Diese waren national organisiert (z.B. in GB, USA, NL, CH, F, D), die größten waren in Großbritannien und den USA ansässig, sie bildeten aber zumindest zu Beginn auch Mitarbeiter anderer Nationalitäten aus.¹⁸⁵

Die katholische Mission war insgesamt geringer als die protestantische: zwischen 1800 und 1914 wurden 29 Orden und Kongregationen in Europa – meist Frankreich – gegründet und 246 Missionsvereine und Hilfswerke zwischen 1818 und 1921.¹⁸⁶ Auch hier kam es zur Wiederbelebung und Neugründung von Missionsinstitutionen:

Am Beginn des 19. Jahrhunderts war Frankreich mit dem Werk der Glaubensverbreitung (L'Oeuvre de la Propagation de la Foi) (1822)¹⁸⁷, das auf Pauline Jaricot zurück geht, das Zentrum katholischer Mission. Seine Ableger gab es bald in anderen Gebieten Europas, wie z.B. Bayern, Österreich und Italien, und auch in vielen außereuropäischen Ländern. Auch die Orden spielten eine große Rolle: Die Jesuiten wurden 1814 wieder zugelassen und waren bald der größte Missionsorden. Frauen durften zum ersten Mal als Missionsschwestern in Missionsorden und -kongregationen tätig sein. Einer der wichtigsten Orden, durch den sich der Schwerpunkt der Missionsbewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in das Deutsche Reich verlagerte, war die Steyler Mission.¹⁸⁸

Die Gründung und Niederlassung katholischer Missionsinstitutionen war im Deutschen Reich aufgrund der Kulturkampf-Gesetze der 1870er Jahre zunächst verboten gewesen. Bis zur kolonialen Expansion des Deutschen Reiches war der deutsche Katholizismus nicht sehr tragend für die Missionsbewegung. Weil es an eigener koordinierender Infrastruktur mangelte, gingen im Deutschen Reich gesammelte Missionsgelder teilweise an Lyon, das weiterhin das Zentrum blieb – bis zum Umdenken im Zuge der Kolonialprojekte: *„Missionsbegeisterte deutsche Katholiken konnten daher weiterhin nur in französischen Anstalten ausgebildet werden und unterstanden nichtdeutscher Jurisdiktion. Dieser der Reichsregierung keineswegs willkommene Zustand, der schrittweise Abbau des Kulturkampfes sowie das Einschwenken des Zentrums als (Für-)Sprecher der katholischen Missionen auf die kolonialpolitische Linie der Regierung schufen jedoch allmählich neue Konstellationen, die schließlich zu dem größten Aufschwung des katholischen Missionswesens in Deutschland überhaupt führten.“*¹⁸⁹

Die koloniale Expansion im Zuge des *Scramble for Africa* der meisten mittel- und westeuropäischen Staaten brachte einen Aufschwung der christlichen Mission Ende des 19.

184 Faschingeder, Mission braucht Institution, 157

185 Beispiele siehe: Grau, Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“, 64

186 Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus, 47f.

187 Heute ein Teil von Missio – Päpstliche Missionswerke

188 Faschingeder, Mission braucht Institution, 164

189 Gründer, Christliche Mission und Imperialismus, 49

Jahrhunderts. Viele MissionarInnen unterstützen die kolonialen Bestrebungen, da sie sich davon eine Erleichterung ihrer Arbeit versprochen, wurde Mission doch oft zur „Zivilisierung“ und „Erziehung zur Arbeit“ der außereuropäischen Bevölkerung eingesetzt. Andererseits gab es aber auch oft Konflikte zwischen Kolonialregierung und MissionarInnen. Die missionarischen Ausbildungsstätten waren auch oft (unintendierte) Nährboden für spätere Unabhängigkeitsbestrebungen.¹⁹⁰

Fakt ist aber auch, dass deutsche protestantische Missionsgesellschaften schon im heutigen Togo und Namibia tätig waren, bevor diese Gebiete kolonisiert wurden (die Norddeutsche in Togo und die Rheinische Missionsgesellschaft in Namibia), und bald von ihrer „nationalen Mission“ überzeugt waren.¹⁹¹ Die deutsche Regierung lockerte die Kulturkampfgesetze langsam und erlaubte 1892 den Steylern die Einrichtung von Missionshäusern zur Missionarsausbildung. Dies geschah vornehmlich durch den Einsatz der oppositionellen Zentrums-Partei, der stärksten Fraktion im Reichstag, die für ihre Zustimmung in kolonialpolitischen Themen Zugeständnisse, wie den Abbau der Kulturkampfgesetze und eine christliche Kolonialpolitik, verlangte.

Im deutschen katholikenfeindlichen Milieu versuchten auch die französische Kongregation der Oblaten des heiligen Franz von Sales Fuß zu fassen.

4.2.3 Die Oblaten des hl. Franz von Sales (OSFS) in Südwestafrika

Die Oblaten des hl. Franz von Sales (OSFS) wurden 1872 von Abbé Alois Brisson in Troyes gegründet. Da er Probleme mit dem Diözesanbischof von Troyes Cortet und deshalb mit der Zulassung der Kongregation in Troyes hatte¹⁹², riet man ihm in Rom 1881, der Propaganda Fide beizutreten und ein Missionsgebiet zu übernehmen. Brisson befolgte den Rat und entschied sich für „Klein-Namaland“, das heutige nordwestliche Südafrika.¹⁹³ Aufgrund dieser pragmatischen Entscheidung waren die OSFS ab 1882 im „Klein-Namaland“, das 1885 zur apostolischen Präfektur¹⁹⁴ ernannt wurde, genauer gesagt in Pella und Matjeskloof und mit französischem Missionspersonal tätig, ab 1888 auch jenseits der Grenze im „Groß-Namaland“ (südliches Südwestafrika/Namibia). Die Rheinische Missionsgesellschaft (RMG) war schon seit 1842 in Südwestafrika vertreten und besaß die meisten Missionsstationen. 1893 kamen die katholischen „Oblaten der unbefleckten Jungfrau“ (OMI) hinzu.¹⁹⁵ Die Katholiken standen von Beginn an in Konkurrenz zu den

190 Vgl. auch: *Hoffmann*, Die katholische Missionsbewegung, 34

191 Horst *Gründer*, Deutsche Missionsgesellschaften auf dem Wege zur Kolonialmission. In: Klaus J. Bade (Hg.), *Imperialismus und Kolonialmission* (Wiesbaden 1982), 68

192 Zu den Differenzen zwischen Brisson und Cortet siehe: *Hehberger*, Die Oblaten des hl. Franz von Sales, 17f. Die Gründe der Auseinandersetzung werden in dieser missionsnahen Publikation nicht genannt.

193 *Wehrl*, Mission am Oranje, 30. Die Gründe für seine Wahl sind nicht überliefert.

194 Entspricht einem provisorischen Bistum.

195 Im Norden des heutigen Namibia war die evangelische finnische Mission tätig.

Protestanten.¹⁹⁶

Katholische Missionen galten bis zum Kurswechsel Leutweins 1894 (siehe Kapitel 4.3.1) pauschal als destabilisierend. Pater Simon konnte 1896 die Farmen Heirachabis und Nabas (Bezirk Warmbad) im Südosten Südwestafrikas kaufen, die die Basis der OSFS für die Missionierung der Nama bildete. Über Kontakte der österreichischen Gräfin Ledochowska, Nichte des Präfekten der Propaganda-Kongregation und große Missionsunterstützerin, konnten genügend Spenden gesammelt werden, um die entstandenen Schulden schon 1897 zu begleichen.¹⁹⁷ Ein Schweizer und ein Niederländer waren die ersten beiden Priester der OSFS in Heirachabis.¹⁹⁸ Der mittlerweile zum Bischof ernannte Pater Simon holte neue Patres aus dem Deutschen Reich, damit mehr deutsche Missionare dort waren um die Kolonialregierung zu beschwichtigen.¹⁹⁹ Diese wurde nämlich eine immer wichtigere Instanz: *„Hatte man [die Mission] sich ursprünglich auf die Missionierung der Nama konzentriert und kirchliche wie soziale Kontakte eher zu Südafrika gehalten, so entwickelte sich mit der zunehmenden kolonialen Penetration des namibischen Südens und der kirchenrechtlichen Verselbständigung des Vikariats ein immer engeres Naheverhältnis zu den deutschen Behörden (was ja ohnehin der Ordensstrategie entsprach) und zu den europäischen Siedlern. Jährlich mußten Bericht an die Reichsregierung erstattet werden, was dem Vikar die Gelegenheit bot, die staatsreue Gesinnung der Mission zu betonen.“*²⁰⁰

Die deutsche Kolonialregierung verlangte generell deutsche Missionare auf ihrem Schutzgebiet, aber eine Niederlassung in Deutschland war katholischen Missionsgesellschaften und -orden aufgrund der noch immer wirksamen Kulturkampfgesetze nicht möglich – obwohl gerade im kolonial-missionarischen Kontext schon ein paar Ausnahmen gemacht wurden. Denn eigentlich widersprachen die Kulturkampfgesetze dem Artikel 6 der Kongoakte über Kultus- und Missionsfreiheit.²⁰¹

Die OSFS versuchten über Vermittlung des Zentrumsabgeordneten von Arenberg, dem sie vom Kölner Domkapitular empfohlen worden waren, eine offizielle Genehmigung für ihre Mission im Groß-Namaland zu erlangen. In Berlin dachte die Deutsche Kolonialbehörde, das Gebiet wäre gänzlich den Hünfeld Oblaten (OMI) unterstellt, die schon 1894 eine Niederlassung im Deutschen Reich genehmigt bekommen hatten. Der bayrische Kultusminister lehnte ihre Zulassung ab und Prinz von Arenberg hatte schon für andere Gesellschaften Anträge eingebracht, deren Erfolg er nicht durch neue gefährden wollte.

196 Nils Ole Oermann, *Mission, Church and State Relations in South West Africa under German Rule (1884-1915)* (Missionsgeschichtliches Archiv 5; Stuttgart 1999), 140

197 Wehl, *Mission am Oranje*, 154

198 Wehl, *Mission am Oranje*, 169

199 Oermann, *Mission, Church and State Relations*, 138

200 Sauer, *Österreich und Namibia*, 13

201 *Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus*, 67-79

Durch diese Schwierigkeiten, und weil der österreichische Kardinal und Präfekt der Propaganda Fide Ledochowski darauf bestand, bald Missionare auszubilden, entschieden sie sich dafür, sich zuerst in Österreich niederzulassen.²⁰²

P. Lebeau (vgl. Kapitel 3.3.1) war seit 1896 in Wien, wo er sich zuerst besonders um die Seelsorge der französischen Lehrerinnen in der Annagasse, der französischen Schwestern in der Burggasse und später der Oblatinnen kümmerte. Über Beziehungen, u.a. zum Kultusministerium und zur Gräfin Goluchowska, deren Mann der Außenminister war, bekam Lebeau Ende 1897 die Kirchenleitung der St. Anna-Kirche in Wien übertragen. Um diesen Posten antreten zu können musste Lebeau österreichischer Staatsbürger werden und um diese zu erlangen musste vorher die Kongregation der OSFS in Österreich-Ungarn zugelassen sein. Das Hauptkriterium für eine Zulassung war, dass sich die Kongregation selbst erhalten konnte.²⁰³

Am 21. Dezember 1897 wurde also die Niederlassung der OSFS „aufgrund von Interventionen katholischer Adelskreise“²⁰⁴ unter Kultusminister Freiherr von Gautsch in Österreich-Ungarn genehmigt, von wo aus sie weiterhin die Anerkennung im Deutschen Reich anstrebten. Ende desselben Jahres unterzeichnete Ledochowski ihre endgültige Approbation, was ihre Niederlassung in Frankreich aber nicht absicherte. 1903 musste die meisten Ordensleute aufgrund der ordensfeindlichen Regierung Frankreich verlassen.²⁰⁵

Aus Österreich wurden 1899/1900 Pater Malinowski – er kam ursprünglich aus dem preußischen Teil Polens – und der deutsche Laienbruder August Trüten sowie vier Missionsschwestern nach Südwestafrika/Namibia entsandt. Der Großteil der Missionare, Schwestern und Laienbrüdern kam ursprünglich wahrscheinlich aus dem Deutschen Reich, aber auch zumindest einer aus Österreich. Hier folgt nun eine Auflistung der für die Analyse relevanten MissionarInnen in der Reihenfolge [Entsendungsjahr: Name (Herkunft)].²⁰⁶

...

1905: Andreas Auner (Steiermark)

1906: Gineigner (Bayern), Therese Agnes (Schweiz) und Emilia Konstanza (Bayern)

1907: F.X.Lipp (Elsass), Maria Dionysia und Aloisia Amata (?)

1908: Krolikowski (preußischer Teil Polens), Schwester Margaretha Emmanuela und Johanna Raphaela (von Calais aus, also vermutlich beide aus Frankreich)

202 *Gründer*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus, 69, 74f.; *Hehberger*, Die Oblaten des hl.

Franz von Sales, 52; *Wehrl*, Mission am Oranje, 156

203 *Hehberger*, Die Oblaten des hl. Franz von Sales, 24, 31-36.

204 *Sauer*, Österreich und Namibia, 11; Genaueres *Hehberger*, Die Oblaten des hl. Franz von Sales, 28-37

205 *Hehberger*, Die Oblaten des hl. Franz von Sales, 18

206 Daten aus *Das Licht* (1906-1910) und *Wehrl*, Mission am Oranje.

1910: Johann Hetzenecker (D, Bayern?), Bruder Eugen Haffenmayer (D, Bayern?), Maria Martha Wegner und Maria Aloisia Rudmann (D?)

...

1907 wurden dem OSFS Pater Malinowski für „besondere koloniale Verdienste“ zwei Orden des Deutschen Reichs verliehen. Er war Vermittler im Friedensschluss zwischen den !Gami-≠nûn und den Deutschen während dem Krieg der 1904 begonnen hatte (siehe Kapitel 4.3.2). Lebeau, der Provinzial (siehe Kapitel 3.3.1) in Österreich sandte ein Immediatgesuch an Wilhelm II.²⁰⁷, aber die Zulassung einer Niederlassung im Deutschen Reich in Marienberg erfolgte erst am 23.4.1910. Der Kongregation bekam von der Kolonialregierung offiziell die Missionierung der !Gami-≠nûn (siehe Kapitel 4.1.1 und 4.1.2) übertragen, die um Warmbad ansässig waren, und dehnte ihr Missionsgebiet dementsprechend aus:

Die Missionsstationen in Gabis und Warmbad, die beide im südöstlichen Namibia liegen, wurden 1907 gegründet, Südnambia 1909 zur Apostolischen Präfektur „Groß-Namaland“ ernannt. Die Präfektur grenzte an das Missionsgebiet der Oblaten Mariens (OMI), die für die Präfektur Nieder-Zimbebasia zuständig waren.²⁰⁸ Neuer Präfekt wurde Pater Krolkowski, obwohl er angeblich nicht deutsch sprach – Malinowski, der eigentlich erwartet hatte, als Präfekt nach Südwestafrika zurückzukehren, war von Bischof Simon abberufen worden, da er – angeblich durch seine Gastfreundlichkeit gegenüber deutschen Truppen und AfrikanerInnen – große Schulden angehäuft hatte. Diese Entscheidung wurde von der deutschen Kolonialregierung und auch einigen Schwestern nicht unbedingt mitgetragen.²⁰⁹

Der Provinzialobere Lebeau war für die österreichisch-süddeutsche Provinz zuständig und gleichzeitig der Ordensobere für die Präfektur Groß-Namaland. Er entschied auch darüber welches und wieviel Personal nach Afrika entsandt wurde. Deshalb entstand ein Konflikt zwischen Präfekt Krolkowski (ab 1909) und Lebeau, weil ersterer allein über Versetzungen innerhalb des Missionsgebiets bestimmen wollte.²¹⁰

Anfang 1910 berichtete der Präfekt über Missionspersonal und „Stand der Mission“ in den drei Missionsstationen in Groß-Namaland folgendes:

„I. Missionspersonal: 1 apost. Präfekt, 4 Patres, 1 Bruder, 9 Schwestern, 6 Katechisten.

II. Jetziger Stand der Mission: Die Zahl der weißen Katholiken schwankt zwischen 400 bis

²⁰⁷ *Gründer*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus, 76

²⁰⁸ *Gründer*, Deutsche Missionsgesellschaften, 94; *Sauer*, Österreich und Namibia, 11

²⁰⁹ *Wehrl*, Mission am Oranje, 269-271

²¹⁰ *Wehrl*, Mission am Oranje, 33

500, die der Eingebornen beläuft sich auf zirka 800.“²¹¹

Eine weitere Expansion der Mission der OSFS erfolgte mit Stationen in den Städten Lüderitz (1910) und Keetmanshoop (1913). Die Mission finanzierte sich zu Beginn durch die Spenden der österreichischen Gräfin Ledochowska²¹² – zu der Lebeau direkten Kontakt hatte – und die von ihr gegründete Petrus-Claver-Sodalität, des Werks der Glaubensverbreitung, des „Marien-Verein für Afrika“ (Wien), des „Afrika Verein“ (Köln) sowie privater SpenderInnen.²¹³

Ab 1906 gab der Provinzial in Wien die Missionszeitschrift „Das Licht“ heraus, die u.a. über die Mission in der Grenzregion berichtete. In dieser Zeit wurde die koloniale Beherrschung der AfrikanerInnen durchgesetzt und ihr Leben extremen Veränderungen unterworfen.

211 Das Licht V/56 (August 1910), 683

212 Vgl. zur Gräfin Ledochowska: *Brantl*, Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung.

213 *Wehrl*, Mission am Oranje, 36; *Hehberger*, Die Oblaten des hl. Franz von Sales, 26

4.3 Kontext III: Das südliche Namibia unter deutscher Kolonialherrschaft

Ich stütze mich in der folgenden Darstellung hauptsächlich auf Horst Drechslers fundiertes Werk *„Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (1884-1915)“* (1966), und Helmut Bleyss *„Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika. 1894-1914“* (1968), denen auch durch jüngere Arbeiten kaum etwas hinzugefügt wurde.

4.3.1 Koloniale Landnahme

Die deutsche koloniale Landnahme begann nach einer „prolonged history of African European interaction“ (vgl. Kapitel 4.1.2) an der südlichen Westküste des heutigen Namibias:

Adolf Lüderitz, ein deutscher Händler, erhielt 1883 durch zwei Verträge mit dem Orlam-Chief Joseph Fredericks Land an der südlichen Westküste des Landes – die Bucht von Angra Pequena und einen Küstenstreifen vom Oranje bis zum 26. Breitengrad.²¹⁴ Daraufhin fragte Lüderitz beim Deutschen Reich um Schutz an – eine Bitte, die den Rheinischen Missionaren²¹⁵, die schon länger auf südwestafrikanischem Gebiet tätig waren (siehe Kapitel 4.2.3), mehrmals abgeschlagen wurde. Bismarck zögerte auch diesmal, da er eigentlich gegen staatliche Kolonialpolitik war²¹⁶.

Mit dem 24. April 1884 stellte Bismarck die Gebiete um Angra Pequena, das heutige Lüderitzbucht, als „Schutzgebiet des Deutschen Reiches“ – um sie nicht „Kolonie“ nennen zu müssen – unter „deutschen Schutz“. Es ist davon auszugehen, dass er die Wirtschaftskrise durch neue Rohstoffquellen und Absatzmärkte abschwächen wollte, außerdem war die internationale Lage generell gut für die koloniale Besitznahme²¹⁷. Neben diesen Gründen dürfte seine antibritische Haltung eine Rolle gespielt haben – die Briten hatten schon Walfishbay annektiert, hatten sich aber aus den umliegenden Gebieten wieder zurückgezogen. Bismarck verfolgte also anfangs keine staatliche Kolonialpolitik, er wollte

²¹⁴ Bridgman, *The revolt of the Hereros*, 40.

Beide Verträge kamen mithilfe des Rheinischen Missionars Bam zustande. Sie hatten beide als Kaufpreis Gewehre und Waren im Wert von 600 Pfund Sterling. Drechsler vermutet einen Betrug, da für die Afrikaner „Meile“ die englische Meile (1,5 km) und nicht deutsche (7,4 km) bezeichnete. Außerdem basierten Lüderitz Käufe auf zweifelhaften Besitzverhältnissen. (Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft*, 31-35)

²¹⁵ Diese waren um das Kapital ihrer Missions-Handels-Aktiengesellschaft besorgt. Missionsinspektor Fabri startete mit seiner Schrift *Bedarf Deutschland der Colonien?* (1879) die Agitation für den deutschen Kolonialerwerb (Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft*, 27)

²¹⁶ Bridgman, *The revolt of the Hereros*, 39; Matthias Fiedler, *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert* (Köln, Weimar, Wien 2005), 200; Kundrus, *Moderne Imperialisten*, 27

²¹⁷ Kundrus, *Moderne Imperialisten*, 27

Kosten für Erwerb und Verwaltung einer Kolonie sparen, womit er viele kolonialbegeisterte Deutsche enttäuschte. Handel und Banken, die in Bismarcks Plänen eine Pionierrolle hätten einnehmen sollen, waren mit Investitionen vorsichtig, da sich das Land für sie als unprofitabel erwies. Erst Gouverneur Theodor Leutwein begann 1894 mit dem systematischen Aufbau einer deutschen Verwaltung.²¹⁸

Davor wurde eine sogenannte „Schutzvertragspolitik“²¹⁹ betrieben: Der erste „Schutzvertrag“ wurde am 28.10.1884 zwischen Fredericks, Lüderitz und dem Deutschen Reich abgeschlossen. Ihm folgten mehrere dieser „ungleichen Verträge“, von denen die meisten im Zeitraum von 1884 bis 1895 geschlossen wurden. Die Verträge der ersten Phase sind deshalb als ungleich anzusehen, weil sie den Deutschen mehr Rechte als den AfrikanerInnen einräumten. Die einheimischen Anführer versprachen in den Verträgen, ohne Zustimmung der Reichsregierung kein Land an Angehörige einer anderen Nation zu verkaufen und auch keine Verträge mit anderen Regierungen abzuschließen, die Deutschen sicherten ihnen im Gegenzug den nicht näher definierten „allerhöchsten Schutz“. Außerdem durfte der *Kaptein* weiterhin Rechtsprechung über seine Leute ausüben und die Deutsche sollten Sitten der AfrikanerInnen respektieren. In der Zeit der Schutzverträge war das Machtverhältnis zwischen Deutschen und AfrikanerInnen noch nicht klar geregelt. Bis 1890 bzw. 1894 weigerte sich „[d]ie Mehrzahl der Namastämme – so die Witboois, die Bondelzwarts, die Veldschoendragers, die Franzmannschen, die Khauas – [...] kategorisch, einen Vertrag mit dem Deutschen Reich zu unterzeichnen.“²²⁰ Und „[e]s gibt auch zahlreiche Indizien, dass die afrikanischen Chiefs und Kapitäne die so genannten Schutzverträge weniger als Unterwerfung unter einen abstrakten deutschen Staat, repräsentiert durch den Kaiser, auffassten denn als zwischenstaatliche Bündnisse.“²²¹ Die „Schutzherrschaft“ der Deutschen war für die AfrikanerInnen quasi nicht präsent, so beachtete Witbooi in seinem Krieg um die Vorherrschaft die Deutschen gar nicht, die Herero wurden vertragsmüde, da sie keine Gegenleistungen sahen. Maherero löste im Oktober 1888 sogar den Vertrag auf und erkannte frühere Verträge mit den Engländern an. Die Reichsregierung überlegte nach diesem „Tiefpunkt“ nun ernsthaft die „Kolonie“ aufzugeben, entschied sich aber aufgrund der prokolonialen Agitation dagegen. Als

218 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 69-73; Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 28, 30; Kundrus, Moderne Imperialisten, 27

219 Der ehemalige Rheinischer Missionar Büttner schloss die meisten Schutzverträge im Auftrag des Deutschen Reiches ab. (Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 36)

220 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 39

Der letzte Schutzvertrag wurde erst 1908 mit den Ovambo geschlossen. (Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 21)

221 Jürgen Zimmerer, Der koloniale Musterstaat? Rassentrennung, Arbeitszwang und totale Kontrolle in Deutsch-Südwestafrika. In: Jürgen Zimmerer, Joachim Zeller (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 26-41, hier: 32

„Schutztruppe“ wurden schließlich 1889 20 Mann unter Leutnant Curt von Francois entsandt und Anfang 1890 auf 50 Mann aufgestockt.²²²

1890 erkannten die Herero die deutsche Schutzherrschaft wieder an, da nun Truppen präsent waren – sie wollten neben den Witbooi (/Khubesin) nicht noch andere Feinde. Aber dass eigentlich die Deutschen die „Hauptgegner“ waren, war ihnen noch nicht bewusst. Ende Oktober 1890 starb Maherero, sein Nachfolger wurde der von den Missionaren bevorzugte Kandidat Samuel Maherero. Die Deutschen waren Ende 1890 nach wie vor „geduldete Gäste“²²³ – Witbooi erkannte aber schon zwei Jahre bevor er mit den Herero 1892 Frieden schloss, dass sich das Machtverhältnis zuungunsten der AfrikanerInnen verschob.²²⁴

Neben der Deutschen Kolonialgesellschaft für Südwestafrika, an die Lüderitz 1885 seinen Landbesitz verkaufte, gab es zunehmend britisch-südafrikanischen wirtschaftlichen Einfluss durch die South West African Company und das Kharaskhoma-Syndikat. Nun drängte das Auswärtige Amt auf Absicherung durch Schutzverträge, v.a. im Süden Namibias.²²⁵ Innerhalb von 10 Jahren wurde den einheimischen Chiefs das gesamte Land abgehandelt: „By 1893 practically the whole territory occupied by pastoral communities had been acquired by eight concession companies.“²²⁶ Das Land wurde nun zum ersten Mal Privatbesitz und durch fixe, meist geradlinige, Grenzen markiert.

Koloniale Landnahme war nichts Neues für die Nama/Khoikhoi: *„Viele ihrer Vorfahren waren aus der Kapkolonie nach Norden gewandert, verdrängt von burischen Siedlern. Schon im Jahre 1858 hatten eine Versammlung von Nama-Führern in Hoachanas beschlossen zu verbieten, dass ein Häuptling innerhalb seines Gebietes Weideland oder eine Farm an einen Weißen aus der Kapkolonie verkauft.“*²²⁷ Mit Hendrik Witboois Unterzeichnung eines „Schutz- und Freundschaftsvertrages“²²⁸ mit Leutwein im September 1894 war die deutsche Kolonialmacht in Namibia konsolidiert. Die Einwilligung in einen „Schutzvertrag“ folgte auf einen jahrelangen Konflikt zwischen den Witboois (/Khubesin) und den Deutschen. Im Zuge dessen führte Francois seinen lange geplanten Überfall auf die Witbooi-Festung Hornkranz im April 1893 durch, bei der Frauen und Kinder getötet

222 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 45, 58-64

223 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 70

224 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 69, 74-76

225 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 65-67

226 Werner, A Brief History of Land Dispossession in Namibia, 138

227 Werner Hillebrecht, Die Nama und der Krieg im Süden. In: Jürgen Zimmerer, Joachim Zeller (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 121-133, hier: 121

228 Dieser ähnelte den Verträgen von 1884/5 und war kein „Unterwerfungsvertrag“, wie ihn Leutwein davor mit den Franzmannschen geschlossen hatte, sondern ein sehr umstrittener Kompromiss um nach den hohen Verlusten „Frieden“ zu erreichen. (Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 87-89)

wurden. Es war ein Präventivschlag mit Krieg als Folge: Witbooi überfiel die Deutschen nun in zahlreichen dezentralen Aktionen und verursachte u.a. Versorgungsengpässe in Windhoek.²²⁹

Aufgrund des ausbleibenden Sieges wurde Major Leutwein 1893 anstelle von Francois als Kommandeur der Schutztruppen eingesetzt. Horst Drechsler charakterisiert seine Unterwerfungsstrategie wie folgt:

*“Ohne auf Gewalt zu verzichten, bevorzugte er das diplomatische Arrangement. Er war ein Meister des “Divide et impera”, das er, wie er gern zugab, den Engländer abgeguckt hatte. Er spielte die Afrikaner gegeneinander aus und trug dadurch entscheidend dazu bei, daß die zahlreichen Erhebungen der Afrikaner gegen die deutsche Kolonialherrschaft in den Jahren 1894-1903 immer isoliert und lokal begrenzt blieben.”*²³⁰

Leutwein, der die klare Instruktion hatte, die deutsche Machtstellung zu festigen, war im Gegensatz zu v. Francois für eine „allmähliche Expropriation“ und nützte lokale Aufstände als Legitimation für Land- und Viehbeschlagnahmen.²³¹ Diese Politik verfolgte Leutwein u.a. bei den Herero, indem er Nikodemus, einem Gegner des umstrittenen Anführers Maherero, die autonome Herrschaft über einen Teil der Herero zusprach. Die Herero waren aber, trotz interner Konflikte, weiterhin nicht gewillt, mehr als Nutzungsrechte für ihr Land zu vergeben und waren auch nicht am Verkauf ihres Viehs interessiert. Leutwein stachelte die Herero gegeneinander und v.a. gegen Maherero, der mit den Deutschen bis 1903 zusammenarbeitete, weiter auf. Als Leutwein im November 1895 Viehpfändungen bedingt durch Übertritte einer von ihm erlassenen Südgrenze des Hererolandes durchführte, kam das einer Kriegserklärung gleich, die Leutwein aber geschickt in interne Konflikte umlenkte. Seitens der Landgesellschaften, der Siedler und der Schutztruppen wurde die Kriegshetze intensiviert.²³²

1896 kämpften die *Mbandjeru* (Ost-Herero) und *Khauas* (Nama) – zum ersten Mal Herero und Nama gemeinsam – gegen die Deutschen. Der isolierte Aufstand – Witbooi und Maherero kämpften auf deutscher Seite – scheiterte, mit der Folge, dass den *Mbandjeru*, u.a. als „Kriegsentschädigung“, insgesamt 12 000 Rinder gestohlen wurden.²³³

1897 erhoben sich die Afrikaner, die zu den Oorlam gehörten, im Südosten Namibias,

229 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 18-20; Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 78f.

230 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 86

231 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 139f.

Um ein Exempel der Durchsetzung des deutschen Hoheitsanspruchs zu statuieren, zog Leutwein gleich nach seiner Ankunft Anfang 1894 gegen die im Osten lebende Nama-Volksgruppe der Khauas. (vgl. Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 23-30)

232 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 99-103, 107, 109; Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 33-47 (zu Leutweins „Häuptlingspolitik“ unter den Herero)

233 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 111f., 114

erfolglos gegen die deutsche Kolonialmacht, wodurch sie als Volksgruppe ausgelöscht wurden. Gegen die Afrikaner kämpften auf deutscher Seite auch die !Gami-ꞛnûn und //Haboben, später auch die Witboois (/Khobesin). Mit Ausnahme der Jahre 1900 und 1902 gab es ständig bewaffnete Konflikte, da die Deutschen die afrikanische Bevölkerung unter soziale und wirtschaftliche Kontrolle bringen wollten.²³⁴

Die einheimische Bevölkerung wurde zunehmend ihrer Lebensgrundlage, Vieh²³⁵ und Land, beraubt, eine selbständige Lebensführung war ihr immer weniger möglich. Bis 1897 kam es aber nur wenig zur praktischen Nutzung der neuen Besitzungen, da die AfrikanerInnen laufend Widerstand leisteten. Erst durch die Rinderpest von 1897, die Epidemie ein Jahr darauf, gefolgt von einer Heuschreckenplage 1899 und Dürre 1900, veränderte sich das Machtverhältnis in Mittel- und Südnamibia entscheidend zugunsten der Deutschen²³⁶ und viele AfrikanerInnen wurden dadurch zum ersten Mal in die Lohnarbeit gedrängt.²³⁷

Landverlust, Umsiedlung in Reservate²³⁸, ungleicher Handel und das respektlose Auftreten vieler Deutscher gegenüber den AfrikanerInnen heizten den Widerstand an, der im Krieg 1904-1907 zwischen deutscher Kolonialmacht, Khoikhoi und Herero gipfelte, in dem mindestens 75% der Herero und 50% der Khoikhoi-Bevölkerung getötet wurden oder in Gefangenschaft starben. Die auf die Schlacht am Waterberg folgende Abtreibung der Herero in die wasserlose Kalahari wird heute als Genozid gewertet.²³⁹

234 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 122-131, 137

235 Zu den über die Jahre immer skrupelloseren Methoden, die Europäer einsetzten, um an das Vieh der Herero zu kommen, siehe: Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 145-149

236 Auch die Zahl der Farmer verdreifachte sich zwischen 1899 und 1903. (Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 141)

237 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 119f.

238 Für die Reservatsbildung setzte sich besonders die Rheinische Mission ein, weil sie ihr System der Missionsstationen durch die Vertreibungen der AfrikanerInnen gefährdet sah. (Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 141f.)

Die Siedler betrachteten die Pläne der Reservatsbildung als Angriff auf die Besiedelung, da so „Eingeborenenland“ erhalten geblieben wäre. Es kam zu mehreren Auseinandersetzungen, aber die Missionare ordneten sich schlussendlich der politischen Obrigkeit unter. Die Rheinische Mission ging ab ca. 1910 zur Wandermission über. (Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 245-248)

239 Jürgen Zimmerer, Krieg, KZ und Völkermord in Südwestafrika. Der erste deutsche Genozid. In: Jürgen Zimmerer, Joachim Zeller (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 45-63.; vgl. auch: Werner, A Brief History of Land Dispossession in Namibia, 138

4.3.2 Der Krieg zwischen Herero, Nama/Khoikhoi und Deutschen



Abbildung 3: „Der Kolonialkrieg 1904-1908 in Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia).“ entnommen aus: Zimmerer, Zeller (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika, 2 (nach Horst Drechsler 1984)

Der deutsch-namibische Krieg begann Ende 1903 mit einem lokalen Konflikt in Warmbad, wo die !Gami-≠nûn-Nama siedelten. Ein Streit zwischen Distriktchef Jobst und dem Bondels-Kaptein, in dessen Verlauf beide sowie zwei Deutsche, erschossen wurden, war der auslösende Moment.²⁴⁰ Leutwein zog mit stärkeren Truppen, unterstützt auch von einheimischen Bewaffneten unter der Führung Witboois, gegen Süden, da dort der Konflikt eskalierte. Witbooi, der sich in einem Schutzabkommen dazu verpflichtet hatte, sollte zum letzten Mal auf deutscher Seite kämpfen. Zur gleichen Zeit brach in Mittelnamibia der Herero-Aufstand aus, weshalb Leutwein im Frieden von Kaltfontein im Jänner 1904 den !Gami-≠nûn bedeutende Konzessionen zugestand, um dann mit seinen Truppen nach Norden zu ziehen. Verschiedene Khoikhoi/Nama-Verbände stellten Soldaten auf deutscher Seite.²⁴¹

Im Süden unter den deutschen Siedler setzte eine „regelrechte Progromstimmung“ gegen die AfrikanerInnen ein, die Ende 1904 maßgeblich am Ausbruch des Namaaufstands Schuld war.²⁴²

Am 12. Jänner 1904 eröffnete Samuel Maherero auf Druck seiner Unterführer in Okahandja einen lange geplanten, aber kurzfristig gestarteten, Kampf gegen die Deutschen. Gründe waren die zunehmenden Misshandlungen und Respektlosigkeiten gegen AfrikanerInnen gepaart mit ihrer völligen Rechtlosigkeit und dem Angriff auf ihren Landbesitz – außerdem wurde eine Bahnlinie quer durch das Hereroland gebaut. Der Aufstand hatte den „Charakter eines Verzweiflungskampfes“²⁴³, da die Herero wussten, dass sie materiell unterlegen waren. Maherero richtete seine Kriegserklärung explizit nur gegen deutsche Männer (mit Ausnahme der Missionare).²⁴⁴

Zu Beginn waren die Herero noch überlegen und dezimierten die deutsche Osteinheit auf fast ein Viertel. Leutwein wurde vorgeworfen, er sei bisher zu „weich“ mit den Aufständischen verfahren, und der radikale General von Trotha wurde entsandt um das Schutztruppenkommando ab Juni 1904 zu übernehmen.²⁴⁵ Die entscheidenden Ereignisse spielten sich bei der Schlacht am Waterberg am 11. August 1904 ab: Die Deutschen, deren Verstärkung nun angekommen war, trieben die Herero, nachdem sie sie umzingelt hatten, gezielt in die wasserlose Omahekewüste²⁴⁶. Trotha ließ die Herero von der letzten

240 Genauerer *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 131f.

241 *Hillebrecht*, Die Nama und der Krieg im Süden, 124

242 *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 136f.

243 *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 165

244 *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 150-152, 167

245 Es folgte ein Konflikt, der sowohl in der Kolonie als auch im Deutschen Reich seine Unterstützer auf beiden Seiten fand, zwischen Leutwein, der die Herero als Arbeitskräfte „erhalten“ wollte und Trotha, der „die Nation als solche vernichtet“ sehen wollte. (*Bley*, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 202-208)

246 In Bleys Darstellung war eine großangelegte Gefangennahme der Herero geplant. (*Bley*, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 203)

Wasserstelle in Wüste vertreiben und sperrte das Gebiet ab. Kein Herero sollte aus der Wüste herausgelassen werden, denn ihre totale Vernichtung war v. Trothas Ziel. In diesem Sinne ist auch sein Schussbefehl auf alle Herero innerhalb der „Deutschen Grenze“ zu verstehen, der darauf abzielte, keine Gefangenen mehr zu machen. Da die Vernichtungspolitik v. Trothas keine militärische Entscheidung brachte, wurde die Errichtung von „Konzentrationslager“ genannten Arbeits- und Sammellagern für die Herero geplant, an deren Aufbau die Rheinische Mission mitwirken sollte.²⁴⁷

Im September 1904, als die Herero fast geschlagen waren, entschloss sich Witbooi, selbst gegen die Deutschen zu kämpfen und erklärte ihnen den Krieg. Davor hatte auch Jakob Morenga, ein !Gami-≠nûn-Großmann, der schon im !Gami-≠nûn-Aufstand eine tragende Rolle einnahm, seinen Kampf gegen die Deutschen wieder aufgenommen: er schlug eine kleine deutsche Abteilung Ende August 1904 in Kouchanas, womit der Krieg im Süden begann.²⁴⁸

Als Gründe für den Aufstand sind folgende in der Literatur angeführt: die Arbeiter im Süden waren generell unzufrieden, der Grundbesitz war nun in Händen der weißen Farmer, die Kriegserfahrung der Nama-Soldaten unter v. Trothas Führung, und die Alarmiertheit der einheimischen Führungsschicht, die ihre Machtposition gefährdet sah.²⁴⁹ Außerdem dürfte die Ersetzung Theodor Leutweins als Kommandeur der Schutztruppen durch Lothar v. Trotha eine Rolle gespielt haben, denn „[...] *[Leutweins] Strategie beruhte auf einer sozialdarwinistischen Ideologie, nach der die Weißen vor allem wirtschaftlich allmählich die Oberhand gewinnen sollten. Leutweins Abberufung und Ersetzung durch den in den Kategorien des „Rassenkrieges“ denkenden Trotha war für die Nama ein deutliches Signal, was sie in Kürze zu erwarten hätten.*“²⁵⁰ Die weißen Siedler drohten schon seit längerem mit Entwaffnung, Entmachtung der *Kapteins* und Auflösung der Volksgruppen.²⁵¹

Dem charismatischen Witbooi – er wird als „Integrationsfigur“ bezeichnet – schlossen sich fast alle Nama/Khoikhoi-Anführer im Krieg gegen die Deutschen an, es waren insgesamt 1250 – 1400 Mann. Ebenso sammelte Morenga ca. 400 bewaffnete Nama und Herero um sich.²⁵² In ihren Gebieten griffen sie die weiße Bevölkerung überraschend

247 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 183f., 196

248 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 205

249 Hillebrecht, Die Nama und der Krieg im Süden, 124-125; Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 208f.

250 Hillebrecht, Die Nama und der Krieg im Süden, 125

251 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 208; Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 191

252 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 206, 211

Die Topnaars, Zwartboois und !Gami-≠nûn wurden von den Deutschen gefangen genommen bevor sie sich anschließen konnten, die Nama von Berseba und Keetmanshoop nahmen durch den Einfluss der Mission nicht am Aufstand teil. (Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 210f.)

an. Mit der Vertreibung der Witbooi (/Khubesin) aus Rietmond, infolge derer sie fast ihr gesamtes Vieh verloren, begann ein jahrelang andauernder Guerillakrieg, der beiden Parteien, AfrikanerInnen und Deutschen, große Verluste brachte. Im Gegensatz zu den Herero vermieden die Nama große Feldschlachten, sondern setzten unter mithilfe von Zivilinformanten und -boten ihr lokales Wissen über Gelände und Wasserstellen in Strategien um, die ihnen Vorteile gegenüber der deutschen militärischen Übermacht brachten. Sie verschanzten sich in unwegsamem Gelände, stellten den deutschen Truppen Fallen, raubten ihre Pferde, Munition, Waffen, Rinder, etc.²⁵³

Die Deutschen verdoppelten ihre Truppenstärke innerhalb eines Jahres auf 14 000 Mann, die Zahl der bewaffneten Nama/Khoikhoi war nie größer als 2 000, was zeigt, dass die Deutschen der Guerilla-Kriegsführung nicht gewachsen waren. Bei den Deutschen verursachte die oben beschriebene Taktik die fast gerechtfertigte Paranoia, dass „der Feind“ überall sei. Die Deutschen unter von Trotha waren dennoch zu keinen Zugeständnissen mehr bereit – sie wollten die Waffen erst niederlegen, wenn es keinen Widerstand mehr gab. Sogar der Eisenbahnbau von Lüderitzbucht ins Landesinnere diente vorrangig dem Truppennachschub.²⁵⁴

Ende Oktober 1905 wurde Hendrik Witbooi bei einem Überfall auf einen deutschen Transport verwundet und verblutete²⁵⁵, woraufhin zwar einige Gruppen, die unter seiner Führung gestanden hatten, aufgaben, der Krieg aber unter Leitung anderer (Unter-)Führer drei Jahre weiterging. Wichtige Nama/Khoikhoi-Führer im fortwährenden Krieg waren: Cornelius Frederiks (Bethanier/ !Aman), Abraham Morris, Jacob Morenga und Johannes Christian (!Gami-ǀnûn) und Simon Kopper (Frantzmanschen).²⁵⁶ Die deutsche Truppen verfolgten gezielt einen nach dem anderen, unterbrochen von eigenen Nachschubproblemen. Oft äußerten sich die Deutschen anerkennend über die Taktiken der afrikanischen militärischen Führer, besonders die Morengas. Deutsche und Kappolizei arbeiteten zusammen und die Grenzverletzungen der deutschen Truppen wurden nicht verurteilt.²⁵⁷

Nachdem Morenga ein Jahr von der Kap-Polizei interniert war, hob der deutsche Kaiser am

253 *Bridgman*, The revolt of the Hereros, 144-152; *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 214; *Hillebrecht*, Die Nama und der Krieg im Süden, 126

254 *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 214f.; *Hillebrecht*, Die Nama und der Krieg im Süden, 128f.

255 Davon erfuhr Trotha erst zwei Wochen nach dessen Tod, und war erleichtert, da sein militärisches Vorgehen immer stärkerer Kritik, auch seitens der Siedler, ausgesetzt war. Nun konnte er einen „Erfolg“ vorweisen und sich zurückziehen, die militärische Führung übernahm Oberst Dame. Er wurde im Juli 1906 durch den neuen Kommandeur Deimling ersetzt, der im Auftrag des Kaisers ein Ende des Krieges anstrebte. (*Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 219f., 226)

256 *Bley*, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 191; *Hillebrecht*, Die Nama und der Krieg im Süden, 128f. Genauerer zu den Anführern Witbooi und Morenga siehe: *Bridgman*, The revolt of the Hereros, 132-138

257 Genauerer zu den verschiedenen Konflikten siehe: *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 220-228

31.3.1907 den Kriegszustand offiziell auf. Auf südwestafrikanischem Boden wurde der Friede zwischen den !Gami-ꞛnûn und den Deutschen in Heirachabis und Ukamas im Dezember 1906 geschlossen.²⁵⁸

An dieser Stelle soll nur dieser „Friedensschluss“ ausführlicher dargelegt werden, da er auch in der Missionszeitschrift „Das Licht“ beschrieben wird.

Der „Friedensschluss“ von Heirachabis und Ukamas, Dezember 1906

Nachdem die Herero und die Witboois ausgeschaltet waren, waren nun die !Gami-ꞛnûn unter Führung von Johannes Christian ab Mitte 1906 die Hauptgegner der Deutschen. Seit August 1906 verfolgte sie eine kleine deutsche Truppe ohne Unterbrechung. Verhandlungen wurden im Oktober aufgenommen, der Gouverneur darüber aber nicht informiert, da sich der Kommandeur der Schutztruppen, Deimling, nicht durch dessen irrealen Forderung – Gefangenschaft und Deportation – im Friedensschluss behindern lassen wollte. Hier, wie auch in anderen Verhandlungen, zeigten sich die unterschiedlichen Positionen von militärischer und politischer Führung: Die Militärs waren durch den jahrelangen Kampf gewillt, den Nama/Khoikhoi bei einem Friedensschluss entgegen zukommen, der Gouverneur wollte die bedingungslose Unterwerfung.²⁵⁹

Die Verhandlungen waren lange gefährdet, da die !Gami-ꞛnûn den Deutschen gegenüber sehr misstrauisch gestimmt waren. Angeblich half Schwester Luisa durch Zureden, Geduld und Wohltätigkeit, dieses Misstrauen zu mildern.²⁶⁰ Gleichzeitig wurde mit dem !Gami-ꞛnûn-Großmann Cornelius Stürmann verhandelt, und am 21. November 1906 in Lifdood ein Abkommen erreicht, über das keine offiziellen Stellen informiert wurden. Deimling musste viele Zugeständnisse machen, mit denen die politische Leitung nicht einverstanden gewesen wäre. Die Verhandlungen mit Johannes Christian wären fast einen Tag vor Vertragsabschluss gescheitert, weil die Deutschen auf eine Deportation bestanden. Estorff, der die Verhandlung leitete, sprach sich für einen Wohnplatz im „Stammesgebiet“ aus, so dass am 23. Dezember ein Vertrag zustande kam und 120 !Gami-ꞛnûn 105 Gewehre und Munition abgaben. Sie selbst blieben aber frei und erhielten von den Deutschen 1500 Bockies, der Kaptein sogar 300 Schafe und ein Ochsengespann. Der Vertrag sollte nach den Plänen der deutschen Führung auch für die auf britisches Gebiet geflüchteten !Gami-ꞛnûn gelten, die von der Kapregierung überstellt werden sollten. Im Jänner 1907 gab es deshalb weitere Verhandlungen in Ramansdrift und Springbockfontein: Hauptmann Hagen und Pater Malinowski sowie ein Vertreter des Generalkonsuls in Kapstadt, englische

²⁵⁸ Bridgman, The revolt of the Hereros, 162f.; Hillebrecht, Die Nama und der Krieg im Süden, 130

²⁵⁹ Siehe auch: Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 220

²⁶⁰ Wehrl, Mission am Oranje, 242

Offiziere und Verwaltungsbeamte einerseits sowie Josef Christian, ein Bruder Johannes Christians, und Abraham Morris auf !Gami-#nûn-Seite, verhandelten miteinander. Deutsche und Engländer versuchten gemeinsam die Nama/Khoikhoi zur Rückkehr auf deutsches Gebiet zu bewegen. Schlussendlich sagte Josef Christian zögerlich zu, aber er verhielt sich nicht wie ein „Unterworfener“: die Deutschen müssten ihn gut behandeln, denn sie seien es, die zu ihm gekommen wären, stellte er fest. Morris blieb lieber in der Kapkolonie. Doch nach und nach kehrten immer mehr !Gami-#nûn freiwillig nach Südwestafrika zurück, da sie auf britischem Gebiet interniert worden waren. Im Mai 1907 waren es ca. 1000 Menschen, Anfang Juni waren es schon 1224. Nun leisteten nur mehr die Franzmannschen unter Führung Simon Koppers, 100-150 Mann, und eine kleine Gruppe um Morenga, der Ende 1907 von den Briten erschossen wurde, Widerstand.²⁶¹

Die Bilanz über die Kriegsjahre und die darauf folgenden: 2 500 Toten auf deutscher Seite, in der Mehrheit Soldaten, 100 Zivilisten und 100 Marinesoldaten. Die Hererobevölkerung wurde von 60 000 - 80 000 auf ca. 15 000 (1913)²⁶² dezimiert, von denen nur ein Bruchteil auf britisches Gebiet flüchten konnte²⁶³. Die meisten waren von deutschen Soldaten getötet worden, die übrigen starben in Gefangenenlagern, v.a. bei Swakopmund, oder waren in die Wüste getrieben worden. Die Nama/Khoikhoi-Bevölkerung wurde von 20 000 im Jahr 1904 auf ca. 10 000 1911 halbiert. Viele von ihnen starben an Krankheiten und/oder in Konzentrationslagern, v.a. auf der Haifischinsel, oder infolge von Deportation oder Zwangsarbeit.²⁶⁴

Helmut Bley schreibt über die „demographischen, sozialen und politischen Folgen“ für die am Krieg beteiligte afrikanische Bevölkerung: *„Es war eine Katastrophe, die nicht nur das Kriegsgeschehen verursacht hatte, sondern die von den Deutschen durch die Maßnahmen während des Kriegszustandes und die „Eingeborenenpolitik“ der Nachkriegszeit entscheidend verschärft wurde.“*²⁶⁵ Auf diese wird nun im nächsten Unterkapitel eingegangen.

261 Zum ganzen Absatz vgl. Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 227-232. Der letzte Widerständische war Simon Kopper, der sich in der Kalahari verschanzte und dem auf englische Vermittlung hin eine Art Rente im Gegenzug für „Frieden“ von der dt. Regierung bezahlt wurde.

262 Bley nennt 16 000 für das Jahr 1906.

263 Etwa 1000 Personen, unter ihnen auch die Familie Mahereros, konnten nach Betschuanaland flüchten, tausende fanden in Rückzugsgebieten im Hereroland Zuflucht. (Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 190)

264 Genauer: Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 242-252.; Zahlen: Bridgman, The revolt of the Hereros, 164f.

265 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 192

4.3.3 Die Folgen des Krieges

Der Krieg bzw. die „Aufstände“ wurden von Beginn an zur Legitimation von härterem Durchgreifen verwendet. „Folgen des Krieges“ waren schon während des Krieges augenfällig:

*„Für die Südwestafrikaner waren die Jahre 1905 bis 1907 eine schreckliche Leidenszeit. Auf diejenigen Afrikaner, denen es gelungen war, sich dem Zugriff der Kolonialherren bisher zu entziehen, wurden förmliche Treibjagden veranstaltet. Selbst der Gouverneur sah sich nach einiger Zeit veranlaßt, gegen das wilde „Abschießen“ von Afrikanern Verwahrung einzulegen.“*²⁶⁶

Die „Stammesländer“ und das Vieh der Herero und Nama wurde 1905 bzw. 1907 konfisziert²⁶⁷, darüber hinaus durften AfrikanerInnen von nun an keine Pferde und Rinder mehr halten – eine Ausnahme waren die Ovambo und die Rehobother –, was ihre Fähigkeit zur Subsistenz unterband.

Die drei „Eingeborenenverordnungen“ von 1907, bestehend aus Passpflicht, Gesinde- und Kontrollverordnung, zielten darauf ab, die einheimische Bevölkerung zu kontrollieren, zur Arbeit zu zwingen und ihre sozialen Verbände aufzulösen. Es „[...] sollte sichergestellt werden, daß die Afrikaner für alle Zeiten in dem besitz- und rechtlosen Zustande verharren, in dem sie sich im Jahre 1907 befanden.“²⁶⁸ Die Grundlage bildete die Registrierung aller AfrikanerInnen im „Eingeborenenregister“.²⁶⁹ Weiters wurde eine generelle Passpflicht für alle im Alter über sieben Jahren erlassen, d.h. diese benötigten einen Reisepass, wenn sie den Ort, an dem sie wohnten, verlassen wollten. Außerdem gab es zur Identifikation Passmarken, Blechmarken mit fortlaufender Nummerierung, die nicht nur von Polizisten überprüft werden konnten – „jedem Weißen“ musste die Marke oder der Pass auf Verlangen vorgezeigt werden.²⁷⁰

Den afrikanischen ArbeiterInnen standen theoretisch bestimmte Mindestrechte zu, die in Dienstbüchern vermerkt waren. Arbeitsverträge durften nur mit polizeilicher Genehmigung abgeschlossen werden, was die afrikanischen ArbeiterInnen einerseits vor der Ausbeutung durch ihren Arbeitgeber schützen sollte, andererseits auch ihrer Kontrolle diene. Außerdem wollte die Regierung die einheimische Bevölkerung gleichmäßig über das Land verteilen, weshalb es die Regelung gab, dass nur eine beschränkte Anzahl an Menschen – nicht mehr als zehn Familien oder Personen – auf einer privaten Werft wohnen durften.²⁷¹

²⁶⁶ Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 264

²⁶⁷ Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 210; Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 255f.

²⁶⁸ Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 260

²⁶⁹ Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 34

²⁷⁰ Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 211; Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 29

²⁷¹ Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 211; Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 34

Auch ein gesetzlicher Arbeitszwang für alle AfrikanerInnen wurde eingeführt: Lohnarbeitslosigkeit wurde als Landstreicherei geahndet, alle Einheimischen waren dem „System des Arbeitszwanges [...] [das] einer Zwangsarbeit nahe [kam]“²⁷² ausgesetzt.²⁷³ Arbeitete eine/r nicht ausreichend wurde er/sie von der lokalen Obrigkeit bestraft, aber auch sonst waren Auspeitschungen mit der Nilpferdpeitsche nicht selten, Zimmerer spricht von einer „regelrechten Prügelkultur“, die sich in manchen Betrieben einbürgerte.²⁷⁴

Der Arbeitszwang war nicht ohne Hintergedanken eingeführt worden: der kolonialen Wirtschaft mangelte es nämlich nach dem Krieg und der deutschen „Ausrottungspolitik“ an afrikanischen Arbeitskräften für die Farmen, die Bergwerke und den Eisenbahnbau. Das Problem verschärft sich, als 1908 bei Lüderitzbucht Diamanten entdeckt wurden und dauerte bis zum Ende der deutschen Kolonialherrschaft an.²⁷⁵

Weitere Folgen des Krieges waren eine noch restriktivere Landpolitik und das „Mischehenverbot“ 1905, das den Grundstein für eine rassistische soziale Ordnung legte²⁷⁶, Reservate wurden für sechs „loyale“ indigene Gemeinschaften gegründet – unter ihnen auch die !Gami-≠nûn.

Der landwirtschaftlich genutzte Norden des Landes, die Regionen Kaoko, Caprivi, Ovambo und Kavango, blieb von solchen Maßnahmen aufgrund der gefestigten Regierung in Königreichen, relativ unberührt.²⁷⁷ Er stand nicht unter direkter Kontrolle der Deutschen, diente aber als Arbeitskraftreservoir für die koloniale Wirtschaft²⁷⁸ – Mittel- und Südnamibia hingegen wurden 1907 zur Polizeizone erklärt.²⁷⁹ In dieser wurde 1913 nur 2,7 Mio. Hektar Land von Einheimischen besiedelten, wovon 1 Mio. ha Reservatsgebiet war,

272 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 212

273 Bridgman, The revolt of the Hereros, 165; Hillebrecht, Die Nama und der Krieg im Süden, 131

274 Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 38; Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 265-267; Bridgman, The revolt of the Hereros, 165.

Zur häufigen Selbstjustiz der FarmerInnen siehe Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 294-300.

Bley berichtet außerdem von Prügelstrafen schon vor 1904 die kaum geahndet wurden (Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 127f.)

275 Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 261f.; Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 35; Bley spricht von einem „Kampf um Verteilung der afrikanischen Arbeitskräfte“ unter den verschiedenen Wirtschaftszweigen, besonders ab 1911. (Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 235)

276 Zur „Mischehendebatte“ vgl. den Sammelband von Frank Becker (Hg.), Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialrecht (Stuttgart 2004).

Dass die Verordnung wahrscheinlich nur das Bestehende zu konservieren suchte und „klare“ Machtverhältnisse entlang rassistischer Grenzen zu schaffen, zeigen die Zahlen der tatsächlichen „Mischehen“: In DSWA gab es nur zwischen 40 und 45 (Kundrus, Moderne Imperialisten, 220 Fn.5), darunter 30 mit einem deutschen Partner (Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 249).

277 Die Ovambo blieben auch vom Krieg verschont, obwohl sie fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachten. (Bridgman, The revolt of the Hereros, 16; Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 23f.)

278 Aber auch in diesem Bereich waren die Ovambo nicht so verfügbar, wie es die Kolonialherren gerne gehabt hätten, da sie meist nur ein paar Monate im Jahr Lohnarbeit suchten. (Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, 263)

279 Werner, A Brief History of Land Dispossession in Namibia, 139

90% der männlichen Erwachsenen waren Lohnarbeiter²⁸⁰ – den weißen Siedlern standen 13,4 Mio. ha Land zur Verfügung.²⁸¹

Eine weitere Folge des Krieges war, dass sich eine strikte „Rassentrennungspolitik“ durchsetzte. Da nun tausende deutsche Soldaten in Südwestafrika waren, stieg die Furcht vor mehr „gemischten“ Nachfahren²⁸², die von der Kolonialregierung Lindequists eigenmächtig – entgegen der Position der Berliner Kolonialabteilung – zur Durchsetzung des sozialdarwinistischen „Mischeheverbots“ genutzt wurde. Das „Mischehenverbot“ von 1905 wurde 1907 vom Windhoeker Gericht bestätigt und bereits bestehende Ehen rückwirkend annulliert.²⁸³ Das entsprach dem Wunsch der Siedler²⁸⁴, war jedoch gegen die Meinung einiger Missionare²⁸⁵ und der betroffenen verheirateten Europäer. Als „Eingeborene“ galten nun „[...] sämtliche Blutsangehörigen eines Naturvolkes, auch die Abkömmlinge von eingeborenen Frauen, die sie von Männern der weissen Rasse empfangen haben, selbst wenn mehrere Geschlechter hindurch eine Mischung mit weissen Männern stattgefunden haben sollte. Solange sich noch die Abstammung von einem Zugehörigen eines Naturvolkes nachweisen lässt, ist der Abkömmling infolge seines Blutes ein Eingeborener.“²⁸⁶

Der gerichtliche Beschluss, der einen „Wendepunkt innerhalb der Geschichte Deutsch-Südwestafrikas“²⁸⁷ darstellte, festigte eine undurchlässige Spaltung der Gesellschaft, da mit der scheinbar unveränderlichen Kategorie „Blut“ argumentiert wurde.

Keine Stabilisierung

Bei der Umsetzung der meisten, oft an Totalitarismus grenzenden²⁸⁸, Verordnungen klafften perfektionistischer Anspruch und Realität weit auseinander, so Zimmerer:

„Die Hoffnungen der deutschen Kolonialverwaltung, durch ihr ausgeklügeltes Verordnungssystem Ruhe und Ordnung sicherzustellen und auch den Afrikanern minimalen Schutz zukommen zu lassen, um diese allmählich an ihr neues Lebens als abhängige Arbeiter zu gewöhnen, erfüllte sich nicht. Das hatte mehrere Gründe, zu denen die Widersetzlichkeit der Afrikaner ebenso gehörte wie die Weigerung der Siedler, mit der staatlichen Obrigkeit zu kooperieren, oder die rassistische Solidarität von Beamten,

280 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 285

281 Werner, A Brief History of Land Dispossession in Namibia, 140

282 Dadurch dass sie nicht eindeutig zuordenbar waren, stellten diese durch ihre bloße Existenz die rassistische Ordnung der Gesellschaft in Frage.

283 Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 27f.

284 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 250f.

285 Diese sahen das Hauptproblem aber in den zahlreichen außerehelichen Beziehungen zu Afrikanerinnen und forderten die Weißen auf die Konsequenzen zu tragen und als Prävention mehr Selbstdisziplin zu üben (Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 251).

286 zitiert nach Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 28f.

287 Zimmerer, Der koloniale Musterstaat?, 29

288 Bley, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 260f.

*Richtern und Siedlern, wenn es um die Ahndung von Verbrechen und Vergehen an Afrikanern und Afrikanerinnen ging.*²⁸⁹

Es bestand einerseits das Problem, dass das Land riesig, dünn besiedelt und schwer zu verwalten und kontrollieren war – Polizeistationen lagen bis zu 140 km weit auseinander und es gab viele, schwer zugängliche Rückzugsgebiete –, andererseits auch logistische Probleme, wie, dass zu wenig Pässe, Passmarken, Register und Dienstbücher aus Deutschland geliefert wurden. Hinzu kam die Weigerung der deutschen Siedler, für die ihre wirtschaftlichen Interessen Vorrang hatten, speziell bei der „Gesindeverordnung“, die Grundrechte für die afrikanischen ArbeiterInnen vorsah.²⁹⁰ In diesem Punkt deckten sich das Interesse von Siedlern und Regierung nicht: *„Immerhin wollte man von offizieller Seite auf Dauer nicht den Zwangsarbeiter, sondern den arbeitenden Untertan, der, zum europäischen Arbeitsethos umerzogen, sich selbst über seine Stellung als Arbeiter definierte.*“²⁹¹ Deshalb gab es auch das extra dafür eingerichtete Amt des „Eingeborenenkommissars“ quasi als „Anwalt“, der die Einhaltung dieser Rechte überprüfen sollte.

Es gab trotz repressiver Politik kleine isolierte Unruheherde, speziell die !Gami-ꞛnûn im Süden ab Ende 1908 und auch die Bersebaer.²⁹² Im Dezember überfiel Abraham Rolf, ein Unter-Kaptein Morengas, mit seiner Truppe, die hauptsächlich aus !Gami-ꞛnûn bestand, einige Farmen im Süden.²⁹³ Schon damals sprach sich Bezirksamtman Schmidt von Keetmanshoop – unterstützt vom Ersten Referent Hintrager – für eine Zwangsumsiedlung der Nama/Khoikhoi, im Besonderen der !Gami-ꞛnûn, der Bersebaer und der Stürmann-Leute, nach Norden und der Herero nach Süden aus.²⁹⁴ Insgesamt wurden nach Kriegsende 25 % der Nama- und Hererobevölkerung in ihnen unbekannte Gebiete innerhalb Namibias deportiert.²⁹⁵ Die !Gami-ꞛnûn wurden kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges nach Norden deportiert, nachdem sie 1913 noch einmal einen Aufstand gegen die deutsche Kolonialmacht versucht hatten.²⁹⁶

Ähnlich wie Zimmerer oben, schreibt Bley über die Zeit von 1907 bis 1914: *„Der Normalisierung der politischen Lage im Ganzen vom Krieg zum Frieden und der*

289 Zimmerer, *Der koloniale Musterstaat?*, 36. Genauer breiter Zimmerer diese These aus in: *Ders., Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia* (Europa-Übersee Historische Studien 10, Münster ³2004)

290 Zimmerer, *Der koloniale Musterstaat?*, 37f.

291 Zimmerer, *Der koloniale Musterstaat?*, 38

292 Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft*, 272

293 Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft*, 271

294 Zimmerer, *Staatlicher Machtanspruch*, 167-175

295 Bley, *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur*, 192

296 Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft*, 279

*steigenden wirtschaftlichen Prosperität mit Diamantenfunden, Eisenbahnbauten und Bewässerungsprojekten ging keine Normalisierung der sozialen und menschlichen Beziehungen, der allgemeinen und der individuellen, parallel.*²⁹⁷ Bley führt dies auf die ständige Fluktuation der afrikanischen ArbeiterInnen zwischen verschiedenen Arbeitsformen (inklusive Subsistenz) und Betrieben und die weiterbestehende Anonymität zwischen ArbeiterInnen und DienstgeberInnen zurück. Auch die deutsche Verwaltung wies eine hohe Personalfuktuation auf.²⁹⁸ Es war keine stabile Herrschaft, und so entstand bei der ständigen Durchsetzung dieser auch im Alltag „[...] immer wieder ein Zirkel von Gewaltanwendung, Haß und Sicherheitshysterie.“²⁹⁹

Die Siedlerkolonie wuchs indessen beständig: Die weiße Bevölkerung, die 1903 noch um die 4000 Personen zählte, war 1907 auf ca. 8000 und 1913 auf 14 840 Personen angestiegen.³⁰⁰ Die afrikanische Bevölkerung stagnierte aufgrund des Nahrungswechsels oder -mangels, der Umsiedlungen, der Syphilis bei bis zu 70%, der harten Arbeit, die auch viele Frauen leisten mussten und eventuell auch aufgrund der Entscheidung, unter diesen Umständen keine Kinder mehr bekommen zu wollen.³⁰¹

Der hier dargelegte historische Hintergrund soll nun noch um die diskursive Ebene, den Repräsentationen von AfrikanerInnen und später der Kolonialbevölkerung im deutschsprachigen Raum, ergänzt werden, bevor in Kapitel 6 die Analyse folgt.

297 Bley, *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur*, 284f

298 Bley, *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur*, 285f.

299 Bley, *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur*, 313

300 Daten aus: Bley *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur*, 108; Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft*, 278

301 Bley, *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur*, 293f.

5. Diskursiver Bezugsrahmen: Repräsentationen von AfrikanerInnen im deutschsprachigen Raum

5.1 Vorkoloniale Repräsentationen des afrikanischen Anderen

Fiedler stellte über den deutschen Afrikadiskurs fest, „[...] dass die entscheidenden Ein- und Zuschreibungen vor der eigentlichen Zeit der großen Entdeckungsreisen ins Innere Afrikas bereits vollzogen worden waren und sich im Laufe des 19. Jahrhunderts trotz einiger Verschiebungen nicht grundsätzlich verändert haben.“³⁰² So blieben, nach Fiedler, die wiederkehrenden Stereotype in der Forschungsliteratur des 18. Jahrhunderts, der „edle Wilde“ und der „hässliche Körper“, beide „entscheidende Ausgangspunkte für den Afrikadiskurs im 19. Jahrhundert“. Diese Zuschreibungen seien durch Reiseberichte ab Mitte des 19. Jahrhunderts in weiten Kreisen der Bevölkerung verbreitet worden.³⁰³

Mein Interesse gilt deshalb zunächst dem 18. Jahrhundert.

5.1.1 18. Jahrhundert: Vom „edlen Wilden“ zum „hässlichen afrikanischen Körper“

Gab es im spätmittelalterlichen deutschsprachigen Raum durchaus positive Bilder von AfrikanerInnen, als Heilige oder Könige³⁰⁴, veränderten sich diese zu einem ambivalenten Bild des „edlen Wilden“, in Form des „orientalischen Mohren“, Diener an europäischen Höfen im 17. Jahrhundert und 18. Jahrhunderts.³⁰⁵ Dies mündete Anfang des 18. Jahrhunderts, durch den zunehmenden Einfluss des Sklavenhandels und kolonialer Ambitionen, in ein immer abwertenderes Bild von AfrikanerInnen, bis es schließlich Ende des Jahrhunderts „im Niemandsland zwischen Menschheit und Tier“³⁰⁶ zu verorten war.

Vor dem 18. Jahrhundert waren es selten AfrikanerInnen aus subsaharischen Gebieten, auf die die „edle Wildheit“ projiziert wurde, sondern die Bevölkerung Amerikas.³⁰⁷ Gerade in

302 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 81

303 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 61

Zantop, die sich auf die Kritik Bhabhas an Said (vgl. Kapitel 2.2) bezieht, geht davon aus, dass es deutsche „Kolonialphantasien“ seit dem 16. Jahrhundert gab (Susanne Zantop, Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770 – 1870) (Philologische Studien und Quellen 158; Berlin 1999), 9)

304 Peter Martin, Schwarze Teufel, edle Mohren (Hamburg 1993), 33-39, 66-79; Walter Sauer, Auf der Suche nach dem afrikanischen Wien. In: Ders. (Hg.): Das Afrikanische Wien. Ein Führer zu Bieber, Malangatana, Soliman (Studien zum südlichen Afrika 2; Wien 1996) 10-40, hier: 16f.; Walter Sauer, Afrikaklischees in der österreichischen Kunst im Zeitalter des Imperialismus. In: Ders. (Hg.), Vom Paradies zum Krisenkontinent. Afrika, Österreich und Europa in der Neuzeit (Wien 2010) 105-131, hier: 106-109

305 Martin, Schwarze Teufel, 49; Sauer, Afrikaklischees, 126

306 Martin, Schwarze Teufel, 195

307 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 63; Schubert, Der schwarze Fremde, 49f.

der deutschen Populärliteratur des 18. Jahrhunderts gab es dann zwei Beispiele, in denen die „Hottentotten“ als „edle Wilde“ dargestellt wurden: Peter Kolbs Reisebericht (1719)³⁰⁸ und Christoph Martin Wielands fiktive „Reise des Priesters Abulfauaris ins innere Afrika“ (1768).³⁰⁹ Beide markieren Wendepunkte in der Repräsentation von AfrikanerInnen.

Kolb bezog sich explizit auf frühere Schriften über die „H.“³¹⁰, kritisierte diese und legte dann seine Sicht – legitimiert durch seinen zehnjährigen Aufenthalt in der Kapkolonie – dar. Oft bringt er dabei die „natürliche Vitalität“ der „H.“ⁿ im Gegensatz zur Anfälligkeit der Europäer und ihre Ursprünglichkeit als Argument gegen ihre frühere Darstellung als „tierähnliche Wilde“ vor. Doch auch Kolb bezeichnet die „H.“ⁿ, wie Autoren vor und nach ihm, als faul und beschreibt außerdem oft ihr Entwicklungspotential aufgrund ihrer körperlichen Fähigkeiten, ihrer Nähe zu christlichen Glaubensvorstellungen, u.ä. Das Menschsein der „H.“ⁿ steht für Kolb außer Frage, dennoch nimmt er sie nicht als gleichwertige Wesen wahr. Seine Repräsentation der „H.“ⁿ unterschied sich darin von seinen Vorgängern, dass er eine dynamische Dichotomisierung betrieb. Diese konnte später die Basis für das koloniale Prinzip der europäischen „Zivilisierungsmission“ bilden.³¹¹

Mitte des 18. Jahrhunderts nahmen (meist britische oder französische) Reisen in die *Neue Welt* zu, deren Reiseberichte von der deutschsprachigen Bevölkerung durch Raubkopien, Übersetzungen und Nachdrucke rezipiert wurden. Die Nachfrage und Produktion stieg rasant und Ende des 18. Jahrhunderts konsumierten die Deutschen wahrscheinlich mehr Reiseliteratur als andere Europäer – Reiseliteratur wurde zur wichtigsten Informationsquelle über Außereuropa.³¹² Zantop stellte für Mitte des 18. Jahrhunderts eine qualitative Wende in der europäischen Reiseliteratur fest: es ging nun mehr um das Sammeln empirischer Daten und deren Integration in einen globalen Rahmen; außerdem um einen Bezug zu aktuellen Ereignissen und generell eine Diversifizierung in Bezug auf Themen, Regionen und Autoren. Die deutschen AutorInnen sahen sich in der Rolle der objektiven und „unparteiischen Kritiker“, da sie selbst kein Kolonialprojekt verfolgten. In diesem Zusammenhang relativierten sie auch die von anderen Kolonialmächten verbreiteten negativen Repräsentationen kolonisierter Völker (Aggressivität, Rache) durch Beschreibung der Grausamkeiten und der Ungerechtigkeit der europäischen Kolonisatoren. Das vermittelte Gegenbild, mit dem man sich auch selbst

308 Bis Mitte des Jahrhunderts wurde er ins Niederländische, Französische und Englische übersetzt. Auf

Kolbs Reiseberichte stützte sich auch Rousseau. (Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 32 Fn. 73, 63f.)

309 Genauerer siehe: Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 31-54, 71-80; Martin, Schwarze Teufel, 221-223

310 In früheren Schriften wurde den „H.“ⁿ durchgehend „Wildheit“ in Form von Häßlichkeit, Unsauberkeit und Bestialität zugeschrieben, da sie die Grenze zwischen „Zivilisation“ und „Fremde“ markierten.

(Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 35)

311 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 37-45

312 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 56; Zantop, Kolonialphantasien, 49f.

identifizierte, war der „arme, unschuldige Eingeborene“.³¹³

Das 18. Jahrhundert war geprägt vom naturgeschichtlichen Diskurs, dessen prominentester Vertreter Carl Linné war. Die Beschreibungen der Naturforscher hatten, auch wenn sie keinen imperialen Gedanken entsprangen, oft weitreichende Folgen für Afrika und die AfrikanerInnen: Einerseits ihre Kategorisierung nach europäischen Gedankenmodellen, die die Beherrschung der Natur zum Ziel hatte, und andererseits – offensichtlich abwertend – die Klassifizierung von AfrikanerInnen als *missing link* zwischen Mensch und Tier oder ihre Nähe zum Affen (z.B. bei Thomas von Sömmerring, „Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer“, 1784). Auch Kolb nahm Bezug auf den naturgeschichtlichen Diskurs, z.B. indem er die Tiere in Gruppen einteilte, obwohl er noch nicht auf Linnés Kategoriensystem zurückgreifen konnte, das erst 1735 publiziert wurde.³¹⁴

Wie in der Reiseliteratur, so gab es auch in der philosophischen und naturwissenschaftlichen Literatur Mitte des 18. Jahrhunderts eine paradigmatische Wende: Hier bildeten sich zwei Diskursstränge heraus – einer der sich um den „edlen Wilden“ (Jean-Jacques Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, 1755) drehte, der andere über die „Hässlichkeit des afrikanischen Körpers“, „[...]e]in Konzept, das zur Abwertung der afrikanischen Menschen im 19. Jahrhundert führte und als ein Schlüsselkonzept zum modernen Rassismus angesehen werden muss.“³¹⁵ Rousseau sah den Naturzustand des Menschen als höchste Entwicklungsstufe und kritisierte die europäische „Zivilisation“ als „Verfall der Gattung“. Der „Wilde“ war das moralisch überlegene aber kulturell unterlegene Gegenbild Europas. Rousseaus Kritiker Voltaire machte den „edlen“ zum „barbarischen Wilden“ der vom Europäer völlig verschieden wäre – besonders den „Zustand der barbarischen Dummheit“ der „Neger“ (wird im Folgenden mit „N.“ abgekürzt, wenn es sich nicht um ein wörtliches Zitate handelt) strich er heraus.³¹⁶

Der zweite Diskursstrang, der größeren Einfluss hatte³¹⁷, bezog sich auf den „hässlichen Körper“: Christoph Meiners (Grundriß der Geschichte der Menschheit, 1785) war der Meinung, moralische, intellektuelle oder ästhetische Werte wären von körperlichen Merkmalen – besonders der Schädelform (wie auch bei Sömmerring) – abzuleiten, und benutzte die daraus gefolgerte „natürliche“ Superiorität der Europäer als Rechtfertigung von Sklaverei (Über die Natur der Afrikanischen Neger, 1790). Immanuel Kant brachte in seinem Aufsatz „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ (1775) den Begriff „Rasse“

³¹³ Zantop, Kolonialphantasien, 52-58

³¹⁴ Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 51-55

³¹⁵ Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 65

³¹⁶ Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 64

³¹⁷ Zantop, Kolonialphantasien, 88

in die deutsche Debatte über die Klassifizierung der Menschen ein. Er teilte die Menschheit nach Hautfarbe in vier Varietäten ein und sprach diesen bestimmte Temperamente, d.h. soziale und geistige Fähigkeiten, zu. Die „Race“ der „N.“ unterschied er nicht in weitere Untergruppen und beschrieb sie, wie alle Nicht-Weißen, als den Europäern unterlegen.³¹⁸

Diesen und anderen auf Äußerlichkeiten basierenden Theorien widersprach Johann Friedrich Blumenbach (Beyträge zur Naturgeschichte 1790, ²1806), der zwar die Menschen ebenso in vier bzw. fünf Untergruppen einteilte, aber keine Volksgruppe ausschloss – was zu seiner Zeit nicht selbstverständlich war. Die Übergänge zwischen diesen konzipierte er als fließend, und ästhetische Wertungen, wie sie von Johann Joachim Winckelmann und Gotthold Ephraim Lessing vorgenommen wurden, betrachtete er als relativ.³¹⁹

Doch auch kritische Stimmen, wie Blumenbach, der den „N.“n eine „gute Geistesfähigkeit“ attestierte, gingen vom „Vorrang der weißen Rasse in naturgeschichtlicher Hinsicht“³²⁰ aus. Selbst Johann Gottfried Herder, der in „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784/85) eigentlich vorgab, eine Einteilung der Menschen in Rassen nach Hautfarbe oder Region abzulehnen, nahm eine solche anhand von klimatischen Kriterien vor: AfrikanerInnen wären aufgrund ihrer körperlichen Stärke und Beweglichkeit für den sinnlichen Genuss und nicht für intellektuelle Tätigkeiten geschaffen. Obwohl Herder gegen Sklaverei war, sprach er den AfrikanerInnen, im Gegensatz zu den „kindlichen Indianern“, keine Entwicklungsfähigkeit zu.³²¹

Eine literarische Verarbeitung dieses heterogenen Afrikadiskurses bot Wielands Roman „Reise des Priesters Abulfauaris ins innere Afrika“ (1768). Explizit stellt er sich gegen die neoplatonische Annahme eines Zusammenhangs von äußeren und inneren Merkmalen, wie sie bei Meiner und Sömmerring vorkommt. Wieland kritisierte Rousseaus „edlen Wilden“ durch ironische Übertreibung, und vertrat einen Relativismus, was ästhetische Wertungen betraf. Weiters kritisierte er die Fremdbeherrschung und zeigte genauso die ökonomischen Interessen die hinter dieser standen (und stehen). Im nachgestellten „Bekenntnissen des Abulfauaris“, offenbart er die wahren Gründe der „Zivilisierungsmission“ des Priesters, die Liebe zu einer Einheimischen. Hier taucht das, besonders in Bezug auf Südamerika, häufige Motiv der Parallelität von erotischer und kolonialer Eroberung auf.³²²

318 Zantop, Kolonialphantasien, 90-92

319 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 58-60, 69, 71

320 Zantop, Kolonialphantasien, 94

321 Zantop, Kolonialphantasien, 96-99

322 Zantop, Kolonialphantasien, z.B. 62f.

Während Kolb (1719) ein Gegenbild zu früheren Darstellungen bot, indem er die „H.“n als entwicklungsfähige „edle Wilde“ beschrieb, reflektierte und kritisierte Wieland (1768) dieses neben anderen, bot aber kein Gegenbild.

Ende des 18. Jahrhunderts setzte sich im Kontext einiger Umbrüchen, die die soziale Ordnung gefährdeten, wie der Haitianischen und der Französischen Revolution, Meiners Standpunkt von deutscher und/oder europäischer rassistischer Überlegenheit und unüberwindbaren Rassendifferenzen auf Basis von Größe, Kraft, Hautfarbe, Haarwuchs und letztendlich „Blut“ durch.³²³ Die nationale Identitätskrise um die napoleonische Besetzung Preußens 1806 äußerte sich, nach Zantop, darin, dass die Deutschen durch die Konstruktion ihres Selbst „[...] als blonde, arbeitsame, disziplinierte, männliche Germanen [...] ihre Überlegenheit gegen äußere und innere Andere behaupten [konnten] [...]“.³²⁴

5.1.2 19. Jahrhundert: „Helden der Wissenschaft“ und alte Stereotype

Im 19. Jahrhundert wandten die europäischen Mächte ihr Interesse Afrika zu, auf das sie bis zur Mitte dieses Jahrhunderts fast ausschließlich über Küstenstützpunkte Einfluss nahmen. Eine Ausnahme war die Kapkolonie, weshalb auch Beschreibungen dieser Region und ihrer BewohnerInnen lange Zeit mit ganz Afrika identifiziert wurden.³²⁵ Dem wachsenden Interesse folgte die koloniale Inbesitznahme, die im „Scramble for Africa“ Ende des 19. Jahrhunderts kulminierte. Afrikaforscher lieferten in diesem Zusammenhang wichtige Informationen für die spätere Eroberung, traten selbst als Kolonisatoren auf und/oder propagierten Kolonialerwerbe in ihren Schriften.

Die Publikationen deutscher Afrikareisender waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch starker Konkurrenz von Übersetzungen aus dem Englischen oder Französischen ausgesetzt und die Autoren versuchten sie deshalb als besonders „wissenschaftlich“ zu positionieren. In den 1880ern, als das Deutsche Reich selbst Kolonien besaß, verschob sich der Schwerpunkt von Wissenschaft auf Abenteuer, auch entsprechend der Erwartung der LeserInnen. Um 1900 wurden dann die deutschen Afrikareisenden als nationale Wegbereiter des deutschen Kolonialismus gefeiert.³²⁶

Fiedler, der exemplarisch Reiseberichte von fünf Reisenden untersuchte, attestierte den deutschen Afrikareisenden um 1880 einen „kolonialen Blick“: Sie hätten Afrika als ungeordnet wahrgenommen und sich selbst bis zur deutschen Kolonialexpansion als „Helden der Wissenschaft“ stilisiert, da sie nicht auf große deutsche (koloniale) Errungenschaften verweisen konnten. Immer wieder bezogen sie sich auf Verhältnisse im

323 Ausführlicher zu Meiners widerprüchlichen Theorien: Zantop, *Kolonialphantasien*, 102-114

324 Zantop, *Kolonialphantasien*, 115

325 Fiedler, *Der deutsche Afrikadiskurs*, 32

326 Fiedler, *Der deutsche Afrikadiskurs*, 91, 127, 172-174

Deutschen Reich, in der die Bürger, denen die meisten Afrikareisenden zuzurechnen waren, noch wenig politische Macht hatten. Genau deshalb hätten, nach ihrer Darstellung, ihnen auf afrikanischem Boden gerade bürgerliche Tugenden – Fleiß und Disziplin – zu einer politischen Machtposition verholfen. Sie selbst präsentierten sich als individuelle Führer/Helden – die Leistungen anderer, besonders der AfrikanerInnen, blendeten sie aus.³²⁷

Die AutorInnen versuchten Afrika und seine EinwohnerInnen nach dem Maßstab „Europa“ (unter) zu „ordnen“, z.B. durch Kartographisierung und Benennung von Orten (Heinrich Barth, Gustav Nachtigal und Gerhart Rohlfs) und Einteilung und Vermessung der Menschen (Georg Schweinfurth und Hermann von Wissmann). Schweinfurth (1874) beschrieb u.a. ein angebliches Kannibalen-Volk, das auf unterster Stufe menschlicher Kultur stünde, und ließ Stereotype von Gewalttätigkeit, Wildheit und Unschuld der AfrikanerInnen wieder aufleben. Er betonte explizit die Superiorität der Europäer. Wissmann (1889) vertrat offen eine prokoloniale Einstellung und das Konzept von „Natur- vs. Kulturvolk“. In seinen Texten findet sich ein „Gestus des kulturell überlegenen Erziehers“. Bei den geographisch orientierten Forschern sind die AfrikanerInnen „größere Einheiten innerhalb der Landschaft aus der Distanz wahrgenommen“.³²⁸

Eventuell waren die deutschen Afrikareisenden auch schon von sozialdarwinistischen Ideen Houston Stewart Chamberlains und Ernst Haeckels beeinflusst, die sich ebenfalls im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verbreiteten und mit „natürlicher Ungleichheit“ zwischen klar erkennbaren und in sich geschlossenen „Menschenrassen“ argumentierten.³²⁹

Die Afrikareisenden leiteten – im Gegensatz zu den Sozialdarwinisten – aus der „europäischen Superiorität“ eine Erzieherrolle der Europäer ab: *“Die Rede von der ,notwendigen Erziehung der Afrikaner’ greift damit auf die bereits im 18. Jahrhundert virulenten Topoi von der Formbarkeit, der Wildheit und vor allem der Kindlichkeit der Afrikaner zurück und überführt diese als Argumente für die Inbesitznahme des afrikanischen Kontinents in den kolonialen Diskurs des 19. Jahrhunderts.”*³³⁰

Dies betrachtet Wilhelm Raabe in seinem Roman „Abu Telfan oder Die Heimkehr vom Mondegebirge“ (1865) kritisch: Er zeigt die Stereotypisierung und Exotisierung eines Deutschen, der aus afrikanischer Gefangenschaft in sein Heimatdorf zurückkehrt und erst in der Stadt, wo seine Erlebnisse näher an die Wissenschaft rücken, gesellschaftlich anerkannt wird. Trotzdem reproduzieren seine Vergleiche von Afrika und Europa alte Stereotype „der Unbeweglichkeit und Entwicklungslosigkeit Afrikas als der wilder, nicht-

327 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 171-174

328 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 152, 165-170

329 Schubert, Der schwarze Fremde, 61

330 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 171

zivilisierte und phlegmatische Kontinent“³³¹ – beide, die Heimat und Afrika, sollten sich entwickeln.³³² Raabes Roman ist ein Beispiel für die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende Popularisierung des Afrikadiskurses über den wissenschaftlichen Bereich hinaus, die auch von den Forschern angestrebt wurde.

1870er/80er: aggressive Kolonialpropaganda

Wie wir gesehen haben, schloss die „[...] Verspätung [des Deutschen Reiches in Bezug auf die Positionierung als Kolonialmacht] keineswegs den Ausbau einer ideologischen Prädisposition aus [...].“³³³ Diese „Verspätung“ ist auf die späte Nationalstaatsbildung 1871 zurückzuführen, die außerdem insofern eine große Rolle spielte, als dass die Kolonien als Projektionsfläche für die Visionen der zukünftigen Nation im Zuge der nationalen Identitätsbildung genutzt wurden, zu denen die „Verwirklichung [der deutschen Nation] durch Großmachtpolitik in Übersee“³³⁴ gehörte.³³⁵ So kann man auch erklären, dass der „[...] Höhepunkt der Kolonialpropaganda [Ende der 1870er] vor der tatsächlichen Inbesitznahme der afrikanischen 'Schutzgebiete 1884/85' [war] [...]“³³⁶. Dies ist sicher auch als Ausdruck der ökonomischen und sozialen Krisenhaftigkeit der Zeit und einer erstarkenden „früh-imperialistischen Krisenideologie“³³⁷ zu lesen.

Die massenwirksame Kolonialagitation begann Ende der 1870er mit den Schriften von Friedrich Fabri, dem Inspektor der Rheinischen Mission bis 1884, neben dem Ökonomen und Juristen Wilhelm Hübbe-Schleiden, dem reichen Rittergutsbesitzer Ernst von Weber und kolonial-agitatorischen Institutionen.³³⁸ Zu diesen zählte z.B. der 1882 gegründete Deutsche Kolonialverein, der 1887 in der Deutschen Kolonialgesellschaft aufging, mit seinem ab 1884 herausgegebenen Organ, der „Deutschen Kolonialzeitung“. Fabri sammelte ältere kolonial-propagandistische Argumente, schrieb und motivierte Schriften über das „Muss eines deutschen Kolonialerwerbs“. In relativ komplexer Argumentationsweise propagierte er Kolonien als universelles Krisenheilmittel: Einerseits als Absatzmarkt für die deutsche Überproduktion (Handelskolonien) und andererseits als Ventil für die Überbevölkerung (Ackerbaukolonien). Wichtig war hierbei, dass nur eine nationale Kolonialbewegung die Emigration organisieren könnte. Denn, so Fabri, die neue

331 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 198

332 Genauerer siehe: Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 178-198

333 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 201

334 Schubert, Der schwarze Fremde, 66

335 Genauerer siehe: Kundrus, Moderne Imperialisten, 1-9

336 Schubert, Der schwarze Fremde, 65

337 Klaus J. Bade, Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 13; Freiburg i. Br. 1975), 68

338 Genauerer zu den Positionen von Fabri, Hübbe-Schleiden und v. Webern um 1880 siehe: Klaus J. Bade, Friedrich Fabri, 80-102; vgl. auch: Horst Gründer, Geschichte der deutschen Kolonien (Paderborn 2004), 33-48

nationale Einheit würde notwendigerweise eine „Cultur-Mission“ des „deutschen Volks“ in Übersee verlangen.³³⁹

Etwas platter argumentierte Hübbe-Schleiden, die Industrieproduktion verlange nach Kolonien – wenn es schon keinen Freihandel gebe – und von Weber, der gegen die Sozialdemokratie polemisierte, befürchtete eine sozialistische Revolution, wenn aus den Arbeitern nicht wieder Bauern würden – letzteres sollte in den Kolonien geschehen.³⁴⁰

In Bezug auf die einheimische Bevölkerung schlugen sowohl Hübbe-Schleiden als auch Fabri kulturmissionarische Töne an: Besonders in den Handelskolonien sollten die – bei Fabri – „schlaffen, sorglosen und trägen“ „N.“ zur Arbeit erzogen werden. Diese Aussage ging von europäischer kultureller Überlegenheit aus, unterstellte den Einheimischen Unproduktivität, verlangte europäisches Eingreifen und verschleierte – im Fall Fabris – die ökonomischen Interessen. Von Hübbe-Schleiden wurde ökonomischer Profit auch als Argument für eine win-win-Situation angeführt: die Europäer könnten reiche Gewinne in den Kolonien einstreifen, während die „Zivilisierung“ der einheimischen Bevölkerung als Beiprodukt der Arbeit für die Kolonialmacht erfolgen sollte.³⁴¹

Von der Kolonialpropaganda profitierte (auch finanziell) die Ethnologie (z.B. Adolf Bastian, Leo Frobenius), die sich bewusst auf ihrer Seite positioniert: Ihre Forschung sollte Wegbereiter für eine gelungene Kolonisierung sein. Auf Ebene der institutionalisierten Wissenschaft löste im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die neu etablierte Ethnologie die Geographie als Leitdisziplin des deutschen Afrikadiskurses ab. Sie griffen auf Stereotype des 18. Jahrhunderts zurück, die die „Kulturmission“ legitimierten. Die AfrikanerInnen seien unterentwickelte „Naturvölker“ auf „unterster Stufe“.³⁴²

Nachdem sich die Deutschen jahrzehntelang als „wissenschaftlich-objektive“ und durchaus auch moralisch überlegene, da keine Kolonien besitzende, Forscher positioniert hatten, war die deutsche Kolonialpropaganda nach der Inbesitznahme offizieller Kolonien stark vom Argument der deutschen „Kulturmission“ geprägt. Das Deutsche Reich sollte Teil des „europäischen Kolonialprojektes“ sein, und zwar mit seinen, spezifisch „deutschen“, positiven Eigenschaften: Tüchtigkeit, Tapferkeit, Emotionalität, Organisationsfähigkeit, Sinn für Gerechtigkeit und Fürsorge für die einheimische Bevölkerung.³⁴³

339 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 202f.; Schubert, Der schwarze Fremde, 70

340 Schubert, Der schwarze Fremde, 69

341 Schubert, Der schwarze Fremde, 75-78

342 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 255-257, 260

343 Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 220f.

5.2 AfrikanerInnen im deutschen parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskurs während der kolonialen Expansion

5.2.1 1884-1888: Handelsinteressen, Ethnographie und „Kulturmission“

Mit der offiziellen Ernennung von Schutzgebieten 1884³⁴⁴ kam eine regelrechte „Kolonialbesessenheit“ auf und es wurden, v.a. an den wirtschaftlichen Nutzen, zu hohe Erwartungen gestellt. Die kolonial-agitatorische Darstellung spaltet sich angesichts der nun möglichen Praxis in zwei Strömungen: eine utilitaristische (Handel) und eine ethnografische, unsystematischere Kolonialagitation. Vertreter zweiterer war z.B. die „Deutsche Kolonialzeitung“. Das Organ des Deutschen Kolonialvereins veröffentlichte, teilweise republiizierte, völkerkundliche Beschreibungen verschiedener Autoren. Forscher und Wissenschaftler sollten für die spätere wirtschaftliche Nutzung Pionierarbeit leisten.

Die Darstellung der einheimischen Bevölkerung entsprach dem Gegenbild zum „selbstdisziplinierten und arbeitsamen Menschen“: Die pro-koloniale Agitation konstruierte die Bilder des „zeitlosen Wilden“ und des „hässlicher N.s“ – eine ästhetische Wertung, die mit zugeschriebener Moral oder Intelligenz korrelierte, oder sich von ihr ableitete. So „[...] setzte sich ein Bild zusammen, das ganz den tradierten Vorstellungen des 'hässlichen Negers' und dem des 'dunklen Kontinents' entsprach, der nur mit Hilfe eines 'Kulturvolkes' aufgehellt werden könnte.“³⁴⁵

Die Utilitaristen, die meist Handelsinteressen vertraten, sprachen sich für die primäre Nutzung der Kolonien als Absatzmarkt aus und sprachen vom „natürlichen Recht des Stärkeren“.³⁴⁶ Von Kulturmission war nicht mehr oder nur am Rande die Rede.

Neben diesen beiden Argumentationslinien gab es – auch in Schriften Fabris – schon vor der Schutzgebiet-Ernennung eine Mittelposition, die ihrerseits die Anwendung repressiver Gewalt zur „Erziehung zur (Plantagen-)Arbeit“ befürwortete. Zwischen 1884 und 1887 drehte sich die Diskussion dann um die Frage wieviel Freiheit bzw. Zwang zur „Erziehung des N.s“ notwendig wäre, ohne dabei in den Verruf der „Sklaverei“ zu geraten.³⁴⁷

Trotz ihrer prinzipiellen Kolonialkritik, boten Sozialdemokraten und Linksliberale keine Gegenposition: sie sahen AfrikanerInnen auf der untersten „Kulturstufe“.³⁴⁸

Ebenso wie die bisher genannten Individuen und Gruppen, prägten die christlichen

344 Im selben Jahr wie Südwestafrika wurden Togo und Kamerun zu deutschen Protektoraten erklärt. Bis 1888 kamen noch die Kolonien Samoa, Neu-Guinea und Kiaochow hinzu. (Zantop, Kolonialphantasien, 218)

345 Schubert, Der schwarze Fremde, 99, vgl. zum gesamten Absatz: 90-97

346 Schubert, Der schwarze Fremde, 101f.

347 Schubert, Der schwarze Fremde, 112f.

348 Schubert, Der schwarze Fremde, 190

Missionen die Kolonialdiskussion. Die protestantische Mission³⁴⁹, in deren Selbstverständnis „Kulturmission“ stark präsent war, vertrat die „Erziehung zur Arbeit“ schon seit den 1870ern. Die Rheinische Mission praktizierte diese in Südwesafrika auch schon seit Jahrzehnten und schrieb schon ethnografische Abhandlungen bevor dies populär wurde. Auch in der protestantischen Ethik ist Faulheit/Trägheit ein Laster, Arbeitsamkeit gilt als „Kultur“. Diese Werte deckten sich mit jener der kulturmissionarischen Argumentation der 1870er und durch sie hatte die protestantische Mission eine spezifische Aufgabe im kolonialen Projekt. Sie wurde nicht vereinnahmt, war ein selbstbewusster Teil der Kolonialbewegung und hatte auch Handelsgesellschaften. Die protestantische Mission wollte AfrikanerInnen zu geregelter Arbeit erziehen und sesshaft machen. Dementsprechend verbreitete sie Bilder vom „faulen/kulturlosen N.“, in dem sich Heidentum, Trägheit und Sünde vereinen. Gleichzeitig verlangte ihr Paternalismus auch nach dem „schutzbefohlenen Heiden“: Sie müssten die einheimische Bevölkerung vor gewaltsamer Arbeitsausbeutung und Spirituosenimport schützen – in Realität importierte die Mission selbst Waffen und unterstützte ab 1888 Zwangsarbeit.

Das missionarische Selbstverständnis der katholischen Mission³⁵⁰ unterschied sich von dem der protestantischen: für sie war das Christentum der alleinige Mittelpunkt ihres Wirkens und nicht die Nation. Es „[...]wurde der katholischen missionarischen Argumentation erst in der Auseinandersetzung der sich emanzipierenden deutschen katholischen Mission mit der deutschen Kolonialpolitik der Gedanke an eine 'Erziehung des Negers zur Kultur' durch weltliche Mittel und für weltliche Zwecke eingepflanzt.“³⁵¹

Die „Katholische Missionen“, das Hauptorgan der katholischen Mission, war von den Schwerpunktthemen Sklaverei und Polygamie durchzogen. Sie verbreitete das Bild vom „armen N.“ als Heide, der vor sich selbst gerettet werden müsse, in der Finsternis verharre und dem das ewige Heil fehle. Zivilisierung wäre Nebeneffekt der Bekehrung, anders als bei der protestantischen Mission, wo Kultur/Zivilisation und Christentum relativ gleichwertig waren. Sie übten de facto nicht viel weniger gesellschaftlichen Einfluss als die protestantische Mission aus – sie führten auch Schulen³⁵², denn das Schulsystem für AfrikanerInnen wurde den Missionen überlassen – aber dieser wurde bis ca. 1885 negiert, danach wurde auch eine weltliche „Kulturaufgabe“ angedacht. Ebenso war bis Mitte der 1880er kein nationales Engagement vorhanden.

Dann aber sahen auch die katholischen Missionen immer mehr die Nützlichkeit eines

349 Zum nächsten Absatz vgl. Schubert, Der schwarze Fremde, 125-145

350 Zum nächsten drei Absätzen vgl. Schubert, Der schwarze Fremde, 146-160

351 Schubert, Der schwarze Fremde, 150

352 Cynthia Cohen, 'The Natives Must First Become Good Workmen': Formal Educational Provision in German South West and East Africa Compared. In: Journal of Southern African Studies, Vol. 19/No. 1 (1993) 115-134, hier: 121

Anschluss an das „weltliche Unternehmen“ der kolonialen Expansion. Ein einflussreiches Beispiel dafür ist der Erzbischof von Algerien, Lavigerie, Begründer der Weißen Väter, der schon seit den 1870ern für die „Antisklaverei“ aktiv war, nicht nur in der geistigen Bekehrung, sondern auch für einen „großen Glaubens- und humanitären Kreuzzug [...] zur Rettung des Lebens und der Freiheit dieser armen Söhne Hams“.³⁵³ Außerdem argumentierte er gegen die „afrikanischen Willkür-Herrscher“ und identifizierte sich dadurch mit dem weltlichen Ziel der Eroberung, die für die Mission genutzt werden konnte. Umgekehrt half sie, das beschleunigte koloniale Vorgehen nach der Berliner Konferenz zu legitimieren.³⁵⁴ Mit dem Erstarken der Antisklavereibewegung näherte sich die katholische Mission dem protestantischen Standpunkt an.

5.2.2 1888-1904: Von Antisklaverei zu „Herrschaft über die Nicht-Erziehbaren“

Ab Ende der 1880er wurde die vornehmlich katholische Antisklavereibewegung extrem populär im Deutschen Reich und hielt über die Zentrumspartei auch eine Mehrheit im Reichstag. Sie trug zum Fortbestand des Kolonialenthusiasmus bei und legitimierte außerdem gewaltsames Vorgehen in den Kolonien. Die politisch und wirtschaftlich motivierte Kolonialbewegung war nämlich mittlerweile durch das aktuelle Scheitern des Schutzbriefsystems und die enttäuschten wirtschaftlichen Hoffnungen geschwächt – die Mitgliederzahlen der Deutschen Kolonialgesellschaft gingen zurück.³⁵⁵

Kundrus relativiert die von einigen Wissenschaftlern diagnostizierte „Kolonialmüdigkeit“ und meint eine generelle Befürwortung von Kolonien hätte zumindest in den unteren Schichten der Bevölkerung in den 1890ern weiterbestanden: *„Zudem gab es andere Schauplätze, in denen die Kolonie in die Vorstellungswelt der Deutschen geholt wurde, in Wissenschaft, Unterhaltungsliteratur, Ikonographie, Massenmedien, Volksbelustigungen, Vorträge, Lichtbildervorführungen, Ausstellungen und Schaustellungen. [...] Alles zusammen erzielte nach und nach vermutlich eine Wirkung, die gerade auf kleinbürgerliche, vielleicht auch proletarische Schichten weniger in einem festen Wissenskanon bestand, als sich vielmehr in zwei Sätzen zusammenfassen lässt: Es ist gut, dass auch Deutschland Kolonien hat. Deutschland ist anderen Teilen der Welt kulturell überlegen.“*³⁵⁶

Die von der Reichsregierung zu Beginn unerwünschte Antisklaverei-Propaganda verbreitete sich durch Lavigeries Berichte über „namenlosen Grausamkeiten“ der

³⁵³ Schubert, Der schwarze Fremde, 157

³⁵⁴ Sauer, Schwarz-Gelb in Afrika, 74f.

³⁵⁵ Klaus J. Bade, Antisklavereibewegung in Deutschland und Kolonialkrieg in Deutsch-Ostafrika 1888-1890: Bismarck und Friedrich Fabri. In: Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), 31 – 58, hier: 33f.

³⁵⁶ Kundrus, Moderne Imperialisten 35f. zitiert wie in Fiedler, Der deutsche Afrikadiskurs, 204

„Sklavenjagden“ trotzdem in der Bevölkerung. Friedrich Fabri trug nicht wenig zur Popularisierung der „Antisklaverei“ bei: Er wollte u.a. dadurch das Kolonialinteresse wiederbeleben, die Zentrumsparterie aus ihrer Kolonialopposition herauslocken und ein breites Bündnis gegen die Sozialdemokratie schaffen.³⁵⁷

Als dann Reichskanzler Bismarck ein militärisches Eingreifen in Deutsch-Ostafrika 1889/90 unvermeidlich schien, da sonst die Stellung dort aufgegeben hätte werden müssen, zog er auf Rat Fabris die Antisklaverei zur Rechtfertigung heran: Man müsse gegen die „arabischen Sklavenhändler“ vorgehen.³⁵⁸

Die protestantische Mission – nicht zuletzt aus ihrer Konkurrenzsituation heraus –, besonders Gustav Warneck, bot ein Gegenbild zum nun hegemonialen Diskurs: den „leidenden, schutzbedürftigen Wilden/Heiden“.³⁵⁹ Im Reichstag bezogen die Sozialdemokraten Stellung für die unterdrückten Kolonisierten und zogen Parallelen zur Arbeiterschaft, die Linksliberalen argumentierten mit der Unrentabilität der Kolonien.³⁶⁰ Alle drei Kritikergruppen enttarnten die Rhetorik der „Sklavenbefreiung“ als Rechtfertigung von Gewalt und kolonialer Expansion.

In der Kolonialliteratur der 1890er von Frieda von Bülow und Carl Falkenhorst war von Nationalismus und Kulturmissionsgedanken geprägt. Bei Bülow ist Afrika der Raum, in dem „deutsche“ Tugenden ausagiert werden können. Die afrikanische Wirklichkeit wird ausgelöscht oder überschrieben, auf jeden Fall aber der deutschen untergeordnet. Die Exotisierung Afrikas zur verführerischen, ursprünglichen Ferne in Falkenhorsts Werken steht im Kontrast zur von ihm propagierten Zivilisierung.³⁶¹

Hinsichtlich der Legitimation des kolonialen Eingreifens verstärkten sich zwischen 1890 und 1904/06 die Differenzen in der Argumentation der verschiedenen Positionen. Die einende Kraft der Antisklavereibewegung hielt nur kurz an – sogar Fabri sprach Ende 1889 vom Vorrang wirtschaftlicher und verkehrstechnischer Erschließung im Kampf gegen den Sklavenhandel³⁶² – und kulturmissionarische Verschleierung von Gewalt wurde am Ende immer weniger. Die Meinung der kleinen Gruppe der „Kolonialpraktiker“ war vorherrschend und definierte Kolonialismus im Sinne von „Herrschaft über die 'Nicht-Erziehbaren'“ – Carl Peters nannte die Antisklaverei rückblickend „Humbug des

357 *Bade*, Antisklavereibewegung, 42f.

358 *Sauer*, Schwarz-Gelb in Afrika, 74; Genaueres: *Schubert*, Der schwarze Fremde, 200-216

359 *Schubert*, Der schwarze Fremde, 216-221

360 Genaueres: *Schubert*, Der schwarze Fremde, 221-226

361 *Fiedler*, Der deutsche Afrikadiskurs, 220f.

Der Mythos von Deutschland als „besserem Kolonisator“ entstand schon im 16. Jahrhundert und festigt sich in 19. Jahrhundert. (*Fiedler*, Der deutsche Afrikadiskurs, 57)

362 *Bade*, Antisklavereibewegung, 56

Antisklavereiquatsches“ und eine „Humanitätsduselei“, die ihren Zweck, nämlich die Verdeckung der wahren Absichten des militärischen Eingreifens, nicht erfüllte.³⁶³ Das bedeutete nicht die automatische Übernahme sozialdarwinistischer Gedanken, aber diese gewannen erheblich an Einfluss (z.B. war die „Vernichtung der mordenden N.s“ kein unübliches Thema), v.a. mit der Suche nach Legitimation für den Krieg gegen Herero und Nama und gegen den Maji-Maji-Aufstand. „Erziehung“ war nun nicht mehr das Ziel, sondern „Beherrschung“ oder „Vernichtung“, die meist nationalistisch und rassentheoretisch argumentiert wurden. Gleichzeitig blieb Kritik an der brutalen Herrschaftsdurchsetzung bestehen und die Reformbewegung setzte sich ab 1905 durch.

5.2.3 1904-1907: Kolonialkriege, Radikalisierung und Reform

Während des Kriegs zwischen Nama, Herero und Deutschen (Kapitel 4.3) wurde „Erziehung zur Arbeit“ als gescheitert und „Kulturmission“ generell als unumsetzbar betrachtet. In der deutschen Kolonialdiskussion entstand das Bild des „mordenden N.“s. Die Schuld am Krieg sahen die meisten eindeutig bei den Herero: plakative Bilder ihrer „Wildheit“ und „Gräueltaten“ dienten als „Beweis“ für diese. Sogar die „Schonung weißer Frauen“ durch die Herero wurde schlecht gemacht. So sollten die Ursachen des Aufstandes nicht genauer erwähnt werden müssen, sie wären einfach der „elementaren, naturhaften Gewalt“ der Herero und ihrer Kriegsführung zuzuschreiben – deutsche Soldaten wären hingegen „ehren- und heldenhaft“. Den Missionaren wurde unberechtigtweise „Negrophilie“ vorgehalten, ähnlich wurde Leutwein zu viel Humanität unterstellt.³⁶⁴

Die „Koloniale Zeitschrift“ und „Alldutschen Blätter“ waren schon länger von den sozialdarwinistisch-rassistischen Ansichten der Siedler geprägt, aber nun war auch die übrige Kolonialagitation davon gefärbt: Die „blutgierigen Eingeborenen“ illustrierten die rassistische Vorstellung vom „natürlichen Krieg“ – das „weiße Kulturvolk“ treffe auf ein „unzivilisiertes Volk“. Der Begriff „Rassenkampf“ kam zunehmend in Gebrauch, besonders als im Oktober der Nama-Aufstand begann.

Mit der Radikalisierung der Kriegsführung wurde die Kolonialpropaganda im Deutschen Reich aggressiver und bediente sich immer mehr einer „sozialdarwinistischen Fundierung“. Im Zuge des Maji-Maji-Aufstandes wurde eine etwas weniger aggressive Agitation verfolgt. Das Bild des „mordenden N.“ blieb bestehen, Vernichtung wurde jedoch nicht mehr gefordert, einerseits, weil es sich bei Deutsch-Ostafrika um eine Handelskolonie handelte und andererseits aufgrund der zunehmenden Kolonialkritik.

Die Missionen³⁶⁵ beider Konfessionen sahen in den Kolonialkriegen primär die Zerstörung

³⁶³ *Bade*, Antisklavereibewegung, 57

³⁶⁴ Zu diesem und den zwei folgenden Absätzen vgl. *Schubert*, Der schwarze Fremde, 231-243

³⁶⁵ Zu den Missionen vgl. *Schubert*, Der schwarze Fremde, 247-253

ihrer Arbeit. Der apostolische Präfekt Nachtwey (OMI) in Südwestafrika, stellvertretend für die Katholiken, die nun ins koloniale Projekt integriert waren, und dieses meist unhinterfragt unterstützten, betonte die Relevanz der katholischen Mission in den Kolonien. Er ließ zwar Kritik am Handel anklingen, bezeichnete die Aufstände aber als „grenzenloseste sittliche Ausschreitungen“ an denen katholische Afrikaner nicht teilgenommen hätten. Die protestantische Mission war reflektierter: Sogar die eher auf Unterhaltung ausgerichtete Zeitschrift „Evangelische Missionen“ kritisieren die kolonialen Missstände. Die Ursachen des Aufstand wären die Landbesitzergreifung, Besiedelung der Deutschen, die ungerechte Behandlung der Bevölkerung durch die Händler und Farmer und das rücksichtslose Eintreiben der Schulden, der vorher ohne Einschränkung vergebenen Kredite, so die Rheinische Mission. Viele Missionare äußerten scharfe Kritik an den „materiellen egoistischen Interessen“ der weißen Bevölkerung. Ihre Haltung wurde mit der „Unkultur“ der AfrikanerInnen gleichgesetzt.

Der „arme Schwarze“ als Opfer dominierte die protestantische Kolonialkritik, die eine Gegenlinie zur siedlerfreundlichen Presse darstellte. In paternalistischer Manier wurde die Herrschaft des Kaisers nicht in Frage gestellt, Afrikaner waren auch hier „Rebellen“ und „grausame Täter“.

Diese Kritik wurde im Reichstag aufgenommen: Zentrum und Linksliberale stützten zwar noch die Politik der Regierung, aber sahen die Ursache der Aufstände im Verhalten der Händler und einzelner Weißer. Auch die Sozialdemokraten kritisierten Art und Weise der Kolonisierung. Aber nicht Kolonialismus per se wurde in der Kolonialkritik in Frage gestellt, sondern die „Kulturlosigkeit“ oder der „tiefe Kulturgrad“ der Afrikaner allseits betont.³⁶⁶

Ab 1905 gewannen die Kolonialgegner und -reformer die Oberhand, die sich in ihrer Kritik auf die 'Kulturmission' stützen. Nicht nur Sozialdemokraten, Linksliberale, Teile des Zentrums und die protestantische Mission waren gegen die aktuelle Kolonialpolitik, sondern auch „gemäßigte Teile der Kolonialbewegung und Vertreter des Kolonialinteresses auf Seiten des politischen Konservatismus.“³⁶⁷ Die Kritik missbilligte aber im Grunde auch den Widerstand der Afrikaner, die als „aufständische Wilde“ bezeichnet wurden. Die Kolonialpropaganda nahm eine defensive Rolle ein. Ende 1906 wurde der Reichstag aufgelöst, weil der von der Regierung vorgeschlagene Etat für den laufenden Kolonialkrieg keine Mehrheit fand, und die Reformen setzten sich durch.³⁶⁸

³⁶⁶ Schubert, Der schwarze Fremde, 255

³⁶⁷ Schubert, Der schwarze Fremde, 230

³⁶⁸ Zum gesamten Absatz vgl. Schubert, Der schwarze Fremde, 227-231

Berichterstattung in österreichischen Tageszeitungen über Maji-Maji-Krieg und Hererokrieg

Auch in Österreich-Ungarn nahm man Anteil am deutschen Kolonialismus, es bildete sich aber zumindest in der Tagespresse keine wirklicher Kolonialdiskurs mit unterschiedlichen Strängen oder eigenständigen Positionen heraus:

In Bezug auf Hererokrieg-Berichterstattung 1903-1906 stellte Schober³⁶⁹ fest, dass die Kriegsgeschehnisse in allen von ihm untersuchten Wiener Tageszeitungen (Neue Freie Presse, Die Zeit, Deutsches Volksblatt und Neues Wiener Tagesblatt) ähnlich stereotyp dargestellt wurden. Die deutsche Perspektive wurde weitgehend undistanziert wiedergegeben.³⁷⁰

Es gab in drei Tageszeitungen mit unterschiedlicher Blattlinie Aufsätze über die Herero, die sich nicht stark voneinander unterschieden: in allen treten die Herero in den Blickpunkt, weil sie gegen die Deutschen revoltieren. Aus kolonialistischer europäischer Perspektive werden die Herero als homogener/s Stamm/Volk präsentiert und als die Unzivilisierten – als edle Wilde oder unzivilisierbare Barbaren – den zivilisierten Deutschen gegenübergestellt. In sozialdarwinistischer/naturgeschichtlicher Logik, die von einem kriegerischen Grundzustand der Welt ausging, würde sich notwendigerweise ein Rassen- oder Kulturkampf ergeben, wie auch der Herero-„Aufstand“ – wie der Krieg oft in der Tagespresse genannt wurde – einen darstellte, durch den die natürliche Herrschaft der „weißen Menschheit“ hergestellt würde. Inwiefern die sich herausbildende Opposition gegen die Kolonialpolitik diese Vorstellung entkräftete und die Kritik am Kolonialismus auch in der Habsburgermonarchie stärkte, bleibt noch zu erforschen.³⁷¹

Die Maji-Maji-Aufstand-Berichterstattung 1905-1907 nahm einen viel geringeren Raum in österreichischen Tageszeitungen (Neue Freie Presse, Reichspost und Arbeiter-Zeitung) ein als die über den „Hereroaufstand“ und bot deshalb nur ein „bruchstückhaftes Bild“.³⁷² Es wurden, laut Wenger, ebenso meist von der deutschen Kolonialregierung übernommene Meldungen abgedruckt und das Hauptinteresse galt den europäischen Akteuren. Die Verantwortung am bewaffneten Widerstand wurde afrikanischen „Zauberern“ unterstellt und das koloniale Vorgehen der Deutschen als legitim dargestellt. Außerdem wurden die AfrikanerInnen meist nur als „Feinde“ oder „Aufständische“ bezeichnet oder anhand rassistischer Stereotype beschrieben.³⁷³

369 Alexander Schober, Projektionsfläche "Hererokrieg". Die Berichterstattung in Wiener Tageszeitungen von 1903-1906. In: Walter Sauer (Hg.), Wien – Windhoek und retour. 150 Jahre Beziehungen zwischen Österreich und Namibia (Studien zum südlichen Afrika 9; Wien 2008) 63-94.

370 Schober, Projektionsfläche "Hererokrieg", 71, 85

371 Schober, Projektionsfläche "Hererokrieg", 72, 83, 85f.

372 Johannes Wenger, Der Maji-Maji-Krieg (1905-1907) im Spiegel der Berichterstattung von zeitgenössischen österreichischen Tageszeitungen (Diplomarbeit, Wien 2007), 123

373 Wenger, Der Maji-Maji-Krieg, 121-123

In der Diskussion über „Kolonialismus“ nahm allein die Arbeiter-Zeitung 1905 eine kritische Gegenposition ein, indem sie auf die Gewalttaten der Kolonialherren hinwies ohne diese als erzieherische Maßnahmen zu verschleiern.³⁷⁴

5.2.4 Dernburgs „Reformpolitik“ ab 1907

Ab 1906 wurde im Reichstag die Kolonialverwaltung gezielt und unter Darstellung konkreter Missstände angeprangert und auch in der publizistischen Diskussion wurden die Reformer lauter. Nach der Reichstagsauflösung 1906 sprach man von einer „neuen Eingeborenenpolitik“, die in Südwestafrica fast nur auf semantischer Ebene blieb³⁷⁵. Dernburg, der dem zurückgetretenen Direktor der Kolonialabteilung 1906 nachfolgte, begann Anfang 1907 mit massiver Wahlpropaganda, die den Höhepunkt der Kolonialpropaganda darstellte. Seit 1907 war als Reaktion auf die Kolonialkritik von „wissenschaftlicher“ und „rationaler“ Eingeborenenpolitik die Rede. Dies verwies auch auf die mögliche „Inwertsetzung“ der Kolonien, begleitet vom Wiederaufleben der „Kulturmission“, mit philanthropisch verklärtem AfrikanerInnen-Bild. Gleichzeitig wurde das aggressive Verhalten der Siedler noch immer durch pseudowissenschaftliche und die sozialdarwinistische Legitimationen gedeckt.³⁷⁶ Die Grundthese seiner „neuen“ Politik war, dass Kolonisation die Nutzbarmachung von Boden, Fauna und Flora, aber v.a. der Menschen, für die Wirtschaft der Kolonialmacht bedeutete. Schlagworte waren die „Eingeborenen“ als „wichtigstes Aktivum“ der Kolonie und das Ziel einer „friedlichen wirtschaftlichen Entwicklung“. Die Kolonialmacht wäre dafür im Gegenzug „[...] zu der Gegengabe ihrer höheren Kultur, ihrer sittlichen Begriffe, ihrer besseren Methoden verpflichtet.“³⁷⁷ Das Bild des „willigen und gehorsamen Schutzbefohlenen“ basierte auf kultureller Differenz von Schwarzen und Weißen und Dernburg selbst sprach Afrikanern die Fähigkeit zu abstrakten Gedanken ab. Diese „neue“ Kolonialpolitik erinnert an die Argumentation der frühen Kolonialagitation der 1870er und 1880er. Dernburg griff v.a. die Kolonialkritik des Zentrums, aber auch der Sozialdemokraten, auf – er betrieb Sammlungspolitik: auch die Missionen wären wichtige Partner der Kolonialverwaltung. Und die Linksliberalen waren durch die (geplante) wirtschaftliche Nutzung der Kolonien

374 Wenger, Der Maji-Maji-Krieg, 100-103

375 Dernburg trat 1910 von seinem Amt zurück, seine Visionen waren bis dahin nicht umgesetzt worden und dies würde auch unter seinem Nachfolger Solf nicht geschehen. (Schubert, Der schwarze Fremde, 306)
John Iliffe schreibt über Dernburg in Bezug auf Deutsch-Ostafrika, dass dieser unter dem Einfluss des Gouverneurs Rechenberg freie Lohnarbeit und afrikanische Landwirtschaft förderte. Dies tat er aber nicht aus liberaler Einstellung, sondern um die „friedliche“, ökonomische Entwicklung der Kolonie voranzutreiben. Auf Druck des rechten Flügels im Reichstag und der Pflanzler, machte er aber auch Zugeständnisse an diese. (John Iliffe, Tanganyika under German Rule 1905-1912 (London, New York 1969) 49f., 78-90, 93)

376 Schubert, Der schwarze Fremde, 267

377 Schubert, Der schwarze Fremde, 268

ebenso zu überzeugen.³⁷⁸

Die Missionen vertraten weiterhin das Bild des „Schutzbefohlenen“, besonders die „Eingeborenenerziehung“ betonten sie. Dies diene der Propagierung ihrer Arbeit, andererseits sollte es Bereitschaft zur Zusammenarbeit im „neuen“ Kolonialsystem signalisieren. Außerdem nahmen die „wissenschaftlichen“ Abhandlungen über die Kolonialbevölkerung (auch bei den Katholiken) zu. Beschreibungen erfolgreicher Bekehrungen die mit Kulturmission einher gingen konnte wiederum die Umsetzbarkeit von Kulturmission und damit die Reform untermauern. Der Unterschied zwischen Protestanten und Katholiken war, dass Katholiken weiterhin ihre national-koloniale Bedeutung betonten. In der protestantischen Mission war hingegen der Gedanke der Selbständigkeit der Afrikaner stark vorhanden. Die Gründung von „Eingeborenenkirchen“ wurden angedacht, ebenso ihre wirtschaftliche Selbständigkeit.³⁷⁹

In der Kolonialbewegung im Deutschen Reich waren wirtschaftliche Interessen dominant: Die Herrschaft war nun durch Kolonialreform legitimiert, „Kulturmission“ sollte alleinig der Schaffung produktiver Arbeitskräfte dienen. Die sozialdarwinistische Herrschaftslegitimation der Siedler und Pflanzler wurde im Widerstand gegen die Durchsetzung der Kolonialreform sichtbar (auch im „Mischehenverbot“, vgl. Unterkapitel 4.3.3). In „Deutsch-Ostafrika“ und „Deutsch-Südwestafrika“, auch in Kamerun, reagierten die Siedler und Pflanzler auf die Reform mit zunehmender Politisierung, sie nahmen AfrikanerInnen nur als Arbeitskräfte wahr, die lückenlos verfügbar sein sollten. In ihrer Sicht gehörten diese einer inferioren Rasse an, ihre „Eingeborenenkultur“ wurde abgelehnt.³⁸⁰

Es standen sich also zwei Positionen gegenüber, die der Siedler/Pflanzler, die von Unmöglichkeit der Entwicklung/Erziehung des N. ausgingen, gegenüber der die Kulturmission oder Selbständigkeit/„Eingeborenenkultur“ propagierte. Dernburg einte diese Sichtweisen: Er sah die AfrikanerInnen als bedingt „kulturfähig“.³⁸¹

Der Kolonialdiskurs in Bezug auf AfrikanerInnen veränderte sich also im Laufe der Zeit je nach vorherrschender Interessenlage und beinhaltete auch zu jedem Zeitpunkt sich widersprechende Standpunkte. Dennoch wurde der Grundkonsens, die Rechtmäßigkeit der Kolonialherrschaft, nie in Frage gestellt.

Wie sich der deutschsprachige Kolonialdiskurs und seine historischen Vorläufer nun in der analysierten Missionszeitschrift widerspiegeln soll erst nach der Analyse, in der Conclusio (Kapitel 7), erörtert werden.

³⁷⁸ Schubert, Der schwarze Fremde, 276, 278, 282

³⁷⁹ Schubert, Der schwarze Fremde, 289, 294

³⁸⁰ Genauerer siehe: Schubert, Der schwarze Fremde, 299-306

³⁸¹ Genauerer siehe: Schubert, Der schwarze Fremde, 295-299

6. Analyse der Fremdbilder und Eigenbilder in „Das Licht“

Jahrgang I-V (1906-1910)

An dieser Stelle sei noch einmal darauf hingewiesen, dass „Das Licht“ für eine religiöse mitteleuropäische Leserschaft zur Spendenwerbung und Selbstdarstellung der OSFS (siehe Kapitel 4.2.3), eventuell auch zur missionsinternen Kommunikation, publiziert wurde. Daraus ergeben sich auch die allgemein dominanten Themen: der Aufbau der Mission, oft unter Strapazen der MissionarInnen, der Mangel an Mittel und Personal der Mission, die Bitten um Spenden, die seelsorgerische Arbeit, religiöse Feiern, die Reiseberichte von neuen MissionarInnen, die alltäglichen Sorgen der MissionarInnen, zu der auch Dürre und Hungersnot gehörten.³⁸² All diese Themen, die den VerfasserInnen der Briefe und dem Herausgeber vermutlich am wichtigsten erschienen, werden hier nur marginal behandelt. Vielmehr sind in der Analyse die Repräsentation von AfrikanerInnen und Deutschen und die in ihnen enthaltenen Selbstbilder der MissionarInnen von Interesse.

Die Kategorien habe ich mittels Qualitativer Inhaltsanalyse (siehe Kapitel 3) aus „Das Licht“ von 1906 bis 1910 herausgearbeitet.

Aus mehreren Überarbeitungsschritten resultierte folgendes Kategoriensystem:

Analysekategorien

Nama/Khoikhoin:

- **K1** Khoikhoin/ Nama und Arbeit:
 - **B**eispiele von Einheimischen als Koch, „Boy“, ...
 - **1** in Missionsschule erzogen zur (ausführenden) Arbeit
 - Verknüpfung: Arbeit lieben → wahre Christen
 - **2** werden von Mission ermutigt zu Lohnarbeit
 - **3** ermutigt/angeleitet zu Ackerbau/Viehzucht
- **K2** Unterricht in Lesen, Schreiben, Rechnen und deutscher Sprache
- **K3** Unterricht in Religion und Gesang
- **K4** Mission ermutigt zum Frieden:
 - „unsere Kinder“ vs. Aufständische
- **K5** Khoikhoin>Nama als Bekehrte/Getaufte
 - **1** als „gute Christen“ (andächtig, beständiger Glaube, Kirchenbesuche,...)
 - **2** generell Wandel zum Positiven
 - **3** bewundern Kirche etc.

³⁸² Vgl. auch *Dedering*, *Hate the Old*, 25

- **K6** als Heiden
- **K7** sind arm, in Elend lebend
 - **1** als Masse
 - **2** als Subjekte
- **K8** sind Mission dankbar und ihr gegenüber anhänglich/treu
- **K9** sind misstrauisch/kritisch
- **K10** **Infantilisierung** [selten → Querschnitt]
- **K11** Nama-Anführer/-Politiker
- **K12** haben entgegen antizipierten Vorurteilen der Leser positive Eigenschaften/Verteidigung [selten → Querschnitt]
- **K13** Bewertungen der physischen Erscheinung
 - inkl. ethnologische Beschreibungen
- **K14** Bewertung der Kultur der Nama/Khoikhoi

Deutsche:

- **D1** Deutsche Soldaten
- **D2** Deutsche Amtsträger bitten Mission um Hilfe
- **D3** Deutsche Amtsträger sind der Mission dankbar und/oder unterstützen sie
- **D4** Deutsche Amtsträger besuchen Mission

Sonstige:

- **DK** Beziehung zwischen Deutschen und Khoikhoi

Querschnittskategorie E Europa³⁸³, **KR** Kapregierung³⁸⁴, **K10**, **K12**

Die Kategorien ergaben sich induktiv aus dem Text. Ich habe teilweise mehrere in thematischen Unterkapitel zusammengefasst, beschrieben und kritisch behandelt. Die Reihenfolge der Themen ist keine chronologische, sondern von mir gewählt. Die Kategorien K1/2/3 habe ich in Kapitel 6.2 und 6.1.3, K4 in 6.7, K5 in 6.1.1 und 6.1.2, K6 in 6.1.4, K7 in 6.3, K8/9 in 6.6, K11 in 6.7, K13 in 6.5, K14 in 6.4, D1/2/3/4 in 6.8 und D5 in 6.7.3 verarbeitet und kontextualisiert – die übrigen sind Querschnittskategorien.

Falls sich in der Analyse eine historische Veränderung der Darstellung zeigt, werde ich auf diese hinweisen, ebenso, wenn bestimmte Jahrgänge in einer Kategorie nicht oder kaum

383 Habermas (Mission im 19. Jahrhundert, 664-666) und Nederveen Pieterse (White on black, 212-223) weisen auf den oft engen Zusammenhang zwischen Darstellungen außer- und innereuropäischer gesellschaftlicher Hierarchien hin.

384 Wird nur sehr selten erwähnt, deshalb keine differenzierenden Unterkategorien.

vertreten sind – ansonsten sind die Kategorien als Zusammenfassung der fünf Jahrgänge zu verstehen.

Obwohl thematisch zergliedert, sind die Textauszüge oft so gewählt, dass die im Text vorhandenen größeren Zusammenhänge sichtbar bleiben. So kann es auch zu Überschneidungen kommen, was gewollt ist, da die Kategorien auch im Originaltext meist semantisch verbunden sind.

Bei den Angaben der Jahrgänge und Jahreszahlen ist zu berücksichtigen, dass das Erscheinungsmonat nicht dem tatsächlichen Zeitpunkt des Verfassens der Briefe entspricht. Zwischen diesen lagen mindestens 2,5 Monate, manchmal griff Lebeau auch auf ältere Briefe zurück.

Die Analyse anhand der verschiedenen Kategorien ist folgendermaßen aufgebaut: Begonnen wird mit der Repräsentation der Afrikanerinnen, die zuerst in Form der drei großen Motive, die alle fünf untersuchten Jahrgänge durchziehen, die Religiosität, die Erziehung (zur Arbeit) und die Armut der Khoikhoi, analysiert wird. Darauf folgen zusammengefasst unter dem Titel „Kultur“ weiterer Repräsentationen der Khoikhoi, die nicht den drei Hauptthemen zuordenbar waren, genauso wie die Analyse der wenigen ethnologischen Versuche der MissionarInnen. Dann wird die diskursive Aufarbeitung des Großereignisses „Friedensschluss“ in der Missionszeitschrift und die Darstellung der Positionen der verschiedenen AkteurInnen in diesem Aufeinandertreffen, behandelt. Hier wird bereits auf die Repräsentation der Deutschen eingegangen, der anschließend ein eigenes Unterkapitel gewidmet ist. Abschließend wird die visuelle Repräsentation (Fotos) inklusive der Bildunterschriften untersucht und mit den vorhergehenden Ergebnissen verglichen.

6.1. Darstellung der Religiosität – Die Khoikhoi/Nama als „wahre Christen“

6.1.1 Bekehrungsgeschichten und -zahlen

Das spezifische Thema der Mission ist die Bekehrung, vollzogen durch die Taufe, die ihr oberstes Ziel darstellt, so möchte man meinen. In der hier untersuchten Missionszeitschrift „Das Licht“ wird jedoch nur zweimal explizit die sonst für Missionspublikationen typische individuelle Geschichte einer Bekehrung erzählt: Die eines Deutschamerikaners namens Clemens Willy Ermen, der zum Katholizismus übertrat³⁸⁵ und zweitens die eines !Gami-~~n~~n-Großmannes, David Sebastian Matthäus. Dieser konvertierte ebenfalls und wurde anschließend zum „Apostel unter den Seinen“.³⁸⁶ Es ist nicht ganz klar, warum gerade über diese beiden in „Das Licht“ berichtet wurde. Wahrscheinlich wurde der Bekehrung des Deutschamerikaners eine besondere Bedeutung beigemessen, weil er westlicher Abstammung war, oder weil die katholische Kirche in USA zur Minorität zählte, und dem !Gami-~~n~~n weil er zur einheimischen Führungsschicht gehörte.

Anstelle plakativer Bekehrungsgeschichten finden sich in „Das Licht“ sehr oft Zahlen von der Größe der Gemeinde, der vollzogenen Taufen, Erstkommunionen und Firmungen – im Jahrgang V (1910) werden auch Trauungen erwähnt. Durch die Nennung der Zahl und der Häufigkeit der verliehenen Sakramente wurde der Erfolg und Fortschritt der Mission präsentiert. Neben diesen, für eine qualitative Analyse eher uninteressanten Aufzählungen³⁸⁷, fand sich häufig die Darstellung des – nicht immer rein religiösen – Einflusses der Mission, wie die nächsten Unterkapitel zeigen werden.

6.1.2 Engagement in der Glaubensausübung: „Zahlreiche Kirchgänger“ „ernsthafter Glaube“ und Kritik an Europa

Ein immer wieder betontes Thema „Das Licht“ ist, dass die Nama zahlreich und häufig zur Kirche gehen.³⁸⁸ Dabei nehmen sie, wie öfter erwähnt, auch weite Strecken auf sich, wie z.B. in diesem Satz ausgedrückt wird: “Die Hottentotten kamen sehr fleißig zu der Andacht, die meistens ich abhielt, und nur wenige fehlten.”³⁸⁹ In Bezug auf den

385 P. Auner in: Das Licht (DL) III/46 (Oktober 1908), 527

386 Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 540; von bekehrten Einheimischen als „Apostel“ ist auch bei P. Lipp (DL V/57 (September 1910), 701) die Rede.

387 Beispiel: „Auf die 33 Taufen zu Maria Verkündigung folgten 32 Taufen, die bei verschiedenen festlichen Anlässen vollzogen wurden.“ (Schw. Paula, in: DL IV/37 (Jänner 1909), 385)

388 Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL II/20 (August 1907), 126; P. Auner in: DL II/22 (Oktober 1907), 158; DL III/26 (1908), 209; P. Lipp in: DL III/26 (Februar 1908), 212; Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 280; P. Malinowski in: DL IV/39 (März 1909), 417; P. Hetzenecker in: DL V/58 (Oktober 1910), 711; Br. Eugen in: DL V/60 (Dezember 1910), 747

389 P. Lipp in: DL III/26 (Februar 1908) 212

Kirchenbesuch gibt es in den fünf Jahrgängen auch einmal einen europakritischen Vergleich, in Form eines abgedruckten Leserbriefs, der der Meinung des Herausgebers Provinzial Lebeau entsprochen haben dürfte: Die Leute sollten sich schämen, weil bei „uns“ die schönen Kirchen nicht gefüllt wären, der Missionar P. Auner müsse sich hingegen mit einer „Sackkapellen“ begnügen, obwohl seine Gemeinde stetig wächst.³⁹⁰

Eine weitere wiederholte Darstellung, die vermutlich die Khoikhoi/Nama als gute Christen präsentieren sollte, ist, dass sie „ernsthaft“ oder „mit ganzem Herzen“ den Glauben praktizieren³⁹¹, beispielsweise:

*„[...] und die Gebete, die sie ['unsere H.en'] zum Himmel sandten, gehören gewiß zu jenen Gebeten der Armen, die das Herz des Erlösers am meisten rühren und ihm auch den größten Trost bringen. Viele dieser Leute kennen nur das Ave Maria, beten es aber mit ganzem Herzen; Gott muß sie wohl sehr lieb haben.“*³⁹²

In diesem Beispiel schwingt die mit Armut und Ungebildetheit verbundene Hingabe und Nähe zu Gott mit, über die die Einheimischen demnach laut „Das Licht“ besonders verfügten.

Die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit im Glauben wird aber an anderer Stelle auch auf den Einfluss der Mission bzw. auf die von ihnen vermittelten katholischen Rituale zurückgeführt:

*“Die schöne römische Liturgie [...] ist von wunderbarem Einfluß auf das Gemüt der Eingebornen. Beim festlichen, levitierten Hochamt am Gründonnerstag war Generalkommunion der Eingebornen. Die Kirche war den ganzen Tag mit Gläubigen gefüllt. Es war rührend zu sehen, mit welcher Andacht die guten Hottentotten das enthüllte heilige Kreuz küßten.“*³⁹³

Hier wird ebenfalls betont, dass immer viele Leute in der Kirche waren. Die angebliche „Andacht“ wird durch das Küssen (eine europäische Geste?) des Kreuzes, ausgedrückt.

Auch zu diesem Thema gibt es europakritische Vergleiche. Im ersten Vergleich wird der einfache „kindlich ursprüngliche“ Glaube dem aus sozialem Druck heraus praktizierten „Scheinglauben“ in (europäischen) Großstädten entgegengestellt:

“Vielleicht empfinden die glaubenseifrigen, für die Wahrheit begeisterten Seelen der armen

390 Anonym in: DL III/28 (April 1909), 238

391 P. Gineigner in: DL I/6 (Juni 1906), 91; Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL I/9 (September 1906), 139; Sr. F.M. in: DL I/10 (Oktober 1906), 153; Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 281; Anonym in: DL III/31 (Juli 1908), 294; P. Auner in: DL IV/38 (Februar 1909), 403; Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 539, 541; P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 701; Hetzenecker in: DL V/58 (Oktober 1910), 711

392 Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL I/9 (September 1906), 139

393 Hetzenecker in: DL V/58 (Oktober 1910), 711

Schwarzen dies noch viel lebhafter als mancher laue Katholik in einer großen Stadt, der nur gezwungen, aus menschlichen Rücksichten, das Allerheiligste begleitet. Hier finden sich alle aus eigenstem Antrieb in kindlicher Freude ein [...].”³⁹⁴

Im zweiten kritischen Kommentar werden die afrikanischen MissionsschülerInnen mit den deutschen verglichen:

“Die Vorbereitung [auf die Erstkommunion] ist sehr ernst. Manches deutsche Kind müßte sich vor diesen Hottentottenkinder schämen, die den deutschen Katechismus auswendig können. Allerdings kommen hie und da Entstellungen der Wörter vor, die eine Verwechslung von Begriffen verursachen könnten, aber bei täglicher Wiederholung verliert sich das.”³⁹⁵

In diesem Briefausschnitt wird explizit Kritik an den deutschen Kindern geübt, die nicht denselben Aufwand in der Erstkommunionsvorbereitung betreiben würden wie die afrikanischen MissionsschülerInnen. Der letzte Satz über die Sprachschwierigkeiten verdeutlicht, dass das strikte Auswendiglernen des Katechismus wichtiger war als das Verständnis des Inhaltes, was wahrscheinlich in europäischen Schulen nicht anders praktiziert wurde.

Auch im dritten europakritischen Vergleich werden die einheimischen Kinder und die ganze Gemeinde im Vergleich mit europäischen gleichwertig oder überlegen dargestellt:

„Zwei Hottentottenbuben waren schon bereit zum Ministrieren, in der Sakristei waren diese zwei Buben so gefällig, so anständig, daß ich staunte. Am Altare war ich entzückt über den Gesang mit Harmoniumbegleitung. Die Kinder singen alle die zum sakramentalen Segen notwendigen Strophen l a t e i n i s c h und ich glaube, daß sie gegen die Kinder in Schmieding in dieser Beziehung nicht weit zurückstehen. Alle Erwachsenen halten musterhafte Ordnung. [...] Ich glaube, mancher Pfarrer in Europa wäre froh, so eine Pfarrgemeinde zu haben.”³⁹⁶

Ein Bild von Anstand und Ordnung, ja von „Kultur“ (lateinischer Gesang) wird vermittelt, diesmal sogar ohne Anzeichen einer kulturellen Unterlegenheit der AfrikanerInnen (Kindlichkeit, Sprachprobleme). Die Anmerkung, dass mancher Pfarrer in Europa froh über eine solche Gemeinde wäre, deutet an, dass manche Gemeinden in Europa nicht über die oben genannten Eigenschaften verfügen würden, aber relativiert auch durch die Einschränkung auf „manche“.

Am Rande sei hier auch auf ein mögliches sprachliches oder kulturelles Missverständnis hingewiesen, das von P. Malinowski als naive Identifikation mit Jesus gelesen wurde:

394 Anonym in: DL III/31 (Juli 1908), 294

395 Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 541

396 P. Hetzenecker in: DL V/54 (Juni 1910), 657

“Unsere Schwarzen identifizieren ihn [den Bischof] so sehr mit dem göttlichen Meister, dessen Gesandter er ist, daß mehrere uns bei dem ersten Pastoralbesuche des hochwürdigsten Herrn [Bischof] naiv fragten: “Wann wird Jesus kommen?” ”³⁹⁷

6.1.3 Religiöses und Prestige

Ein weiteres Motiv, das auch als Zeichen „guten Christseins“ (aus Perspektive der zivilisatorischen Aufgabe) aufgefasst werden konnte und das v.a. im Jahrgang III (1908) zu finden ist, ist die Bewunderung der Nama/Khoikhoi für den prächtigen katholischen Festtagsschmuck, das Gewand des Bischofs, den Bischof selbst oder das gespendete Harmonium.³⁹⁸ Andererseits wird im Jahrgang V (1910) zweimal über ihre Enttäuschung über die Abwesenheit einer richtigen Kirche oder des Blumenschmucks berichtet³⁹⁹. Im Fall des Kirchenbaus war dies plakativ mit einem Spendenaufruf verbunden. Dazu muss gesagt werden, dass in der Zeitschrift nur einmal beides – Bewunderung und Enttäuschung – vorkommen⁴⁰⁰, also keine Dichotomie aufgebaut wurde, dafür gibt es diese auf einer anderen Ebene. In „Das Licht“ sind es häufig exakt diejenigen materiellen Dinge, die der Mission fehlen, die dann von den Nama so „bewundert“ werden:

„Für die armen Bondels war dies ein Freudentag. Noch nie hatten sie einen Bischof im Ornate gesehen; sie konnten sich nicht satt sehen, [...]. Das Meßgewand des P. Auner ist dagegen wohl sehr ärmlich, denn mancher Dorfpfarrer würde es nicht mehr anziehen; [...].“⁴⁰¹

In diesem Zitat wird auch implizit Kritik an der ärmlichen Kleidung, mit der sich der Missionar begnügen muss, geübt. Von seiner Kleidung sind die Einheimischen nicht beeindruckt. Der Gedanke liegt nahe, dass es gut sei, sie auch durch materielle „schöne“ Dinge von der „Wahrheit des Glaubens“ zu überzeugen. Dieser Gedanke steckt auch in den Äußerungen über die angebliche Enttäuschung der einheimischen Christen über die fehlende Kirche im fünften Jahrgang (1910):

“Ich kann es nicht länger mit ansehen, daß viele von ihnen [unseren lieben Hottentotten] sich enttäuscht fühlen, weil uns die Kirche fehlt; ich kann es auch nicht länger dulden, daß dieser Umstand von manchen als willkommene Entschuldigung benützt wird, wenn sie ihre Sonntagspflichten nicht erfüllen. Fast vier Jahre habe ich die Leute durch Vertröstungen hinhalten können. Nun bestürmen sie mich aber täglich mit der Frage, wann die Kirche

³⁹⁷ P. Malinowski in: DL IV/39 (März 1909), 417

³⁹⁸ Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL I/9 (September 1906), 139; P. Lipp in: DL III/26 (Februar 1908), 210; P. Auner in: DL III/26 (Februar 1908), 214; Sr. Luisia Alphonsa in: DL V/52 (April 1910), 620

³⁹⁹ Sr. Luisia Alphonsa in: DL V/52 (April 1910), 621; P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910), 637

⁴⁰⁰ Sr. Luisia Alphonsa in: DL V/52 (April 1910), 620f.

⁴⁰¹ P. Lipp in: DL III/26 (Februar 1908), 210

gebaut wird [...].“⁴⁰²

Noch prägnanter ist die „Notwendigkeit“ einer Kirche hier ausgedrückt: “Da die Hottentotten hier auch noch nach ihrer Bekehrung auf das Äußere sehen, ist eine Kirche hier sehr notwendig.“⁴⁰³

Die den Khoikhoi/Nama zugesprochene Fixiertheit auf Materielles und der davon abhängig gemachte „Missionserfolg“ spricht meiner Meinung nach für eine utilitaristische Darstellung der Mission, die mehr Spendengelder einbringen sollte. Hinter dem Kirchenbau stand sicher auch die Konkurrenz der evangelischen Mission, denn es wird auch dreimal geschrieben, dass diese bereits eine Kirche hätte⁴⁰⁴. Die Frage drängt sich auf, wer hier wirklich enttäuscht war und eine Kirche haben wollte. Die Bedürfnisse der Bevölkerung unter der repressiven deutschen Kolonialherrschaft wären wohl eher andere gewesen.

6.1.4 Frömmigkeit und Arbeit(-smoral)

Charakteristisch scheint mir an der Darstellung des „guten Christseins“ in „Das Licht“, dass sich religiöse Belange mit säkularen vermischen. So etwa wird eine Verbindung zu Erziehung und Arbeit hergestellt.⁴⁰⁵ Die Mission würde die Khoikhoi/Nama-Kinder zu „guten Christen und Arbeitern“ erziehen, wie beispielsweise in folgenden Brief-Passagen ersichtlich: „[...] [Die Kinder] müssen [...] zur Arbeit Pflichttreue und wahren Frömmigkeit erzogen werden.“⁴⁰⁶ „Und doch können wir nur durch Unterricht und Arbeit wahre Christen erziehen.“⁴⁰⁷ Und auch hier wird beides gemeinsam als Erziehungsziel genannt: „[...] [D]ie Schwestern geben sich große Mühe, die Kinder zu guten Christen und tüchtigen Arbeitern zu erziehen.“⁴⁰⁸ Auch wenn aus diesen Aussagen keine eindeutige Kausalität abgeleitet werden kann, wird ein enger gedanklicher Zusammenhang zwischen beiden offenkundig. Auch die Bekehrung des !Gami-Ꞇnün-Führers Josef Christian (siehe Kapitel 4.3.2) wird exemplarisch mit seiner Unterwerfung unter die Kolonialherrschaft und Arbeit für die Deutschen verbunden:

„Die Bondels, die bei den Eisenbahnbauten beschäftigt werden, bewähren sich sehr gut. [...] Sie sandten vor Kurzem einen ihrer Leute aus, um noch 30 Mann anzuwerben. Der

402 P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910), 637; vgl. auch Sr. Luisia Alphonsa in: DL V/52 (April 1910), 621

403 Sr. Aloisia Amata in: DL IV/46 (Oktober 1909), 530; vgl. auch P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910) 638, 638: man könne es ihnen deshalb auch nicht verübeln wenn sie nicht zur Kirche gingen, und Sr. Paula in: DL V/60 (Dezember 1910), 748: die Kirche als einer der „Beweise gegen die Angriffe auf diese [unsere hl.] Religion.“

404 P. Gineigner in: DL IV/40 (April 1909), 434f.; Sr. Aloisia Amata in: DL IV/46 (Oktober 1909), 530 und P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910), 639

405 Wobei Erziehung und Arbeit für die MissionarInnen wahrscheinlich ebenso religiöse Themen waren.

406 Sr. Josepha u. Sr. Paula in: DL II/22 (Oktober 1907), 157

407 P. Gineigner in: DL III/25 (Jänner 1908), 197

408 P. Auner in: DL III/26 (Februar 1908), 217

*Führer dieser Arbeiterkolonne ist Josef Christian, der sich einst so sehr gegen die Unterwerfung sträubte. So ändert Gott die Gedanken und die Herzen der Menschen.”*⁴⁰⁹

Interessant scheint hier auch, dass der „Friedensschluss“ hier als „Unterwerfung“ bezeichnet wird. (siehe dazu Kapitel 6.7)

Weitere Veränderungen in Bezug auf Erziehung und Arbeit, die mit der Bekehrung einhergingen, die aber nur einmal genannt wurden, waren, erstens, dass die Erstkommunion „schon guten Einfluß gehabt“ habe, nämlich: „wieder haben fünfzehn Kinder die Schülerzahl vermehrt [...]“⁴¹⁰ Und zweitens: „*Unter seinem [des Christentums] Einfluß ändert mancher seine Sitten, gewinnt Liebe zur Arbeit und Ausdauer im Dienst. [...] Das Christentum legt ihnen nun gerade die Erfüllung ihrer Pflicht zu arbeiten besonders ans Herz. Und das ist auch ein Grund, warum viele nicht Christen werden wollen.*“⁴¹¹ Hier ist besonders interessant, dass die Vermittlung der Arbeitspflicht durch die Mission als Grund für die Schwierigkeiten bei der Bekehrung genannt wird.

Es ist auffällig, dass all diese Bemerkungen zur Verbindung zwischen Bekehrung und Erziehung und/oder Arbeit erst ab dem dritten Jahrgang (1908) auftauchen. Das hängt möglicherweise damit zusammen, dass die MissionarInnen, nachdem die !Gami-*nûn* ihre Waffen abgegeben hatten, eine neue Aufgabe suchten, mit der sie die Sinnhaftigkeit ihrer Präsenz bestätigen konnten: nämlich die Erziehung der afrikanischen Bevölkerung zur Arbeit (für die Deutschen). (vgl. zu diesem Punkt auch Kapitel 6.3)

6.1.5 Keine „Heiden“

Da das Bild der „Bekehrten“ und „guten Christen“ dargelegt wurde, soll nun kurz auf sein Gegenteil, den „Heiden“, eingegangen werden. Hier muss ich vorab darauf hinweisen, dass das Stereotyp der „wilden Heiden“ (vgl. Kapitel 5.2.1) so gut wie nie vorkommt. Nur ein einziges Mal, in einem anonymen – wahrscheinlich von Lebeau verfassten – theoretischen Aufsatz über die „Pflichten des Christen gegen die Missionäre unter den Ungläubigen“, wird ein stereotypes Bild von tierähnlichen, grausamen Wilden aufgebaut: „*Traurig ist der Zustand der meisten Ungläubigen. Vom bösen Feind verblendet, leben sie dahin, unvernünftigen Tieren ähnlich. Einige beten die abscheulichsten Tiere an oder lassen sich ihren Göttern zu Ehren von ihnen fressen, andere verbrennen die Witwen mit der Leiche des Gatten auf dem Scheiterhaufen, lassen sich unter den Rädern eines mit Götzenbildern beladenen Wagens zermalmen oder töten die neugeborenen Kinder. Wenn sie in Unsittlichkeit verfallen, reißt der böse Feind sie bis in die schaurigsten Tiefen des Lasters*

409 Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 282

410 Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 543

411 P. Lipp in: DL V/50 (Februar 1910), 593

hinab.“⁴¹²

Hier scheint vermutlich Lebeaus französische Herkunft und ein damit verbundener differenter Missionsdiskurs durch. Im Vergleich zu den Repräsentationen der Nama im Alltagsgeschehen in „Das Licht“, wirkt diese Darstellung sehr übersteigert und sie wurde von der Leserschaft vermutlich nicht mit ihnen verbunden.

Ein paar Mal wird in den Briefen v.a. von P. Lipp, aber auch von P. Hetzenecker, erwähnt, dass es noch viele Heiden gebe.⁴¹³ Dass trotzdem nicht jede/r gleich auf Wunsch getauft wurde, drückt P. Lipp in folgender Textstelle über ein Tauffest aus: „Für den ganzen Ort war es ein Freudentag und noch mancher hätte gern die heilige Taufe empfangen, nur fehlten die nötigen Kenntnisse.“⁴¹⁴ Auch an anderer Stelle merkt P. Lipp an, dass „guter Wille“ nicht ausreichend war für eine Taufe⁴¹⁵, was die Professionalität der Mission betonen sollte. Generell ist wenig von Ungläubigen/Heiden die Rede, obwohl dem Missionshistoriker Franz Wehrl zufolge von den Khoikhoin/Nama ein Vielfaches der Anzahl der Bekehrten gegen die Missionierung resistent blieb.⁴¹⁶

6.1.6 Zusammenfassung

Generell wurden in „Das Licht“ sehr positive Repräsentationen der AfrikanerInnen in Bezug auf die Akzeptanz des katholischen Glaubens und die Glaubenspraxis transportiert. Sie sind keine „ewig verdammten Heiden“, eventuell weil sie keinem islamischen Einfluss ausgesetzt waren. Diese positive Darstellung in religiösen Belangen tritt auch in Zusammenhang mit Erziehung zur Arbeit auf. Sie zielt darauf ab, die Erfolge der Mission zu veranschaulichen und ist auch mit der Akzeptanz europäischer kultureller Werte verbunden. Das geht soweit, dass die Bekehrung in einer utilitaristischen Darstellung von der Präsenz kirchlicher Prestigeobjekte abhängig gemacht wurde.

Die eher seltenen Vergleiche mit Europa sind meist mit Kritik an der religiösen Praxis in Europa verbunden. Dabei bedient die Mission sich auch, aber nicht immer, der Repräsentationen von Kindlichkeit, Naivität und Ungebildetheit der AfrikanerInnen.

412 Anonym in: DL V/49 (Jänner 1910), 567f.

413 P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 358; P. Lipp in: DL IV/42 (Juni 1909), 462; P. Lipp in: DL V/50 (Februar 1910), 592; P. Hetzenecker in: DL V/54 (Juni 1910), 656; P. Hetzenecker in: DL V/56 (August 1910), 685; P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 701

414 P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 358

415 P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 701

416 Wehrl, Mission am Oranje, 317. Das schien sich auch bis 1912 nicht geändert zu haben: Für dieses Jahr gibt die Mission für die Präfektur an, dass von total rund 6000 „Weißen“ und 23000 „Eingebornen“ rund 1500 bzw. 1600 „Katholiken“ waren. (vgl. DL VIII/86 (Februar 1913), 22) Dieser Statistik zufolge sind 1912 nur 7% der AfrikanerInnen KatholikInnen gewesen.

6.2 „Zivilisierungsmission“: Erziehung und Arbeit

6.2.1 Erziehung: Elementar-, Religions- und Handwerksunterricht

Zum Thema „Erziehung“ ist festzustellen, dass es für die MissionarInnen mit Christianisierung/Zivilisierung (vgl. Kapitel 6.1) verbunden war. Die erzieherische Aufgabe der Mission und ihre Fortschritte werden von 1907 an immer wieder dargestellt – besonders die „Erziehung zur Arbeit“ ab dem dritten Jahrgang (1908). Diese wird als im Dienst der Kolonie stehend positioniert.⁴¹⁷ Mehrmals wird v.a. von den Patres ein Zusammenhang von einem „guten“ christlichen Leben und Arbeitsamkeit hergestellt (vgl. Kapitel 6.1).⁴¹⁸ In diesem Sinne bot die Mission, ihrer Darstellung in „Das Licht“ zufolge, den AfrikanerInnen nicht nur vormittags „Elementarunterricht“ in Lesen, Schreiben, Rechnen, Religion und Gesang an, sondern nachmittags auch Handwerksunterricht und abends „Katechismusunterricht“ für die Erwachsenen, bei dem sie auch auf Deutsch Lesen und Schreiben lernten.⁴¹⁹

Aus Sicht der Mission sollten die Kinder der Khoikhoi am besten den ganzen Tag unter der Obhut der Mission sein, damit sie nicht „nach der Schule den ganzen Tag müssig irgendwo bleiben, wo sie alles andere als gutes Beispiel sehen“⁴²⁰, oder „einseitig erzogen werden“ – die Schule sei die „einzige Erzieherin“.⁴²¹ Die Missionsschule als „einzig wahre“ Erziehungsinstanz steht hier im offenen Widerspruch zur von der Mission kritisierten „einseitigen Erziehung“ zuhause. Darin zeigt sich die Meinung der Mission, die Nama/Khoikhoi wären nicht fähig, ihre Kinder selbst gut zu erziehen, oder wären sogar „schlechter Einfluss“ für sie.

De facto überließ das Kolonialgouvernement die „Bildung“ der AfrikanerInnen und „Coloureds“ den Missionen, die nur Basisbildung mit dem Zweck, die Grundlagen zur Kommunikation in der Arbeitssituation zu legen, anbieten sollte. Sie sollten also keine höhere Bildung erhalten, sondern eine rudimentäre und weiter für praktische Arbeiten ausgebildet werden. Dazu gehörte auch, ihnen Werte wie Gehorsamkeit, Pünktlichkeit und Disziplin zu vermitteln. 1911 gab es in Südwestafrika nur eine (katholische) höhere Schule für AfrikanerInnen. Für weiße Kinder gab die Regierung viel mehr Geld aus, versuchte

417 Sr. Josepha u. Sr. Paula in: DL II/22 (Oktober 1907), 157; Sr. Josepha u. Sr. Paula in: DL II/23 (November 1907), 169; P. Lipp in: DL IV/42 (Juni 1909), 463

418 Provinzial Lebeau in: DL II/14 (Februar 1907), 25; Sr. Josepha u. Sr. Paula in: DL II/22 (Oktober 1907), 157; P. Gineigner in: DL III/25 (Jänner 1908), 197; P. Auner in: DL III/26 (Februar 1908), 217; P.

Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 382; P. Lipp in: DL IV/42 (Juni 1909), 463

419 Sr. Paula in: DL IV/37 (Jänner 1909), 384f.

420 P. Gineigner in: DL III/25 (Jänner 1908), 196

421 Provinzial Lebeau in: DL II/14 (Dezember 1907), 25; P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910), 639

eine allgemeine Schulpflicht durchzusetzen und sorgte dafür, dass die Unterrichtsstandards denen im Deutschen Reich entsprachen.⁴²²

6.2.2 Das Arbeitskonzept von „Das Licht“

Wenn von Arbeit und der einheimischen Bevölkerung die Rede ist, wird erstens ein europäischer Arbeitsbegriff angewandt und ist zweitens meist untergeordnete Lohnarbeit gemeint. Welche Arbeiten waren das? An der Darstellung von arbeitenden Afrikanern in „Das Licht“, fällt auf, dass ausschließlich Männer in untergeordneten Posten zu finden sind, etwa als „Boy“, Koch, Kutscher, Eisenbahnbau- oder Farmarbeiter.⁴²³ Es gibt aber auch Beispiele von Subsistenzwirtschaft, Ackerbau und Viehzucht – nach europäischem Vorbild –, zu der die Nama/Khoikhoi angeleitet werden sollen.⁴²⁴ Die deutsche Regierung habe ihnen deshalb Vieh zur Verfügung gestellt, deren Produkte und Nachwuchs ihnen gehörte:

*"Die deutsche Regierung hat für die Bondels Vieh bestellt, d.h. das Muttervieh bleibt Eigentum der Regierung, der Nachwuchs und die Milch gehören den Bondels. So sind die Leute angewiesen, bei Weißen in Dienst zu gehen, um besser leben zu können. Unsere Aufmerksamkeit werden wir den jungen Leuten zuwenden, damit sie die Arbeit lieben lernen und wahre Christen werden."*⁴²⁵

Im letzte Satz steckt wieder die oben (Unterkapitel 6.1.3.) schon erwähnte Verbindung von Erziehung, Arbeitsmoral und Glauben. Der Zwang zur Lohnarbeit wurde von den MissionarInnen nicht hinterfragt, vielmehr sahen sie sich in ihrer Rolle als „ErzieherInnen zur Arbeit“ bestärkt, besonders um die „jungen Leuten“ wollten sie sich kümmern. Die Nachhaltigkeit ihrer Arbeit wurde aber nicht auf jeder Ebene bedacht: Fraglich ist, ob die Einführung von Ackerbau bei diesem trockenen Klima überhaupt sinnvoll und erfolgreich war. Der Ackerbau wurde augenscheinlich unhinterfragt als kulturell höherwertig angesehen, den Nama/Khoikhoi ein „natürlicher Trieb“ zu Nomadentum und Viehzucht zugeschrieben.⁴²⁶ Diese Anpassung an die südnamibische Umwelt, die ihr Überleben bis

422 Cohen, 'The Natives Must First Become Good Workmen', 118, 122, 126, 134

In „Deutsch-Ostafrika“, wo es weniger deutsche Siedler und einige englische und französische Missionen gab, setzte der erste Gouverneur auf die Schaffung einer Schicht loyaler afrikanischer Beamter durch ein staatliches Schulsystem, wobei auch hier die meisten Schulen für AfrikanerInnen von den Missionen geleitet wurden. (Cohen, 'The Natives Must First Become Good Workmen', 129f., 133)

423 P. Gineigner in: DL I/10 (Oktober 1906), 155; P. Gineigner in: DL II/14 (Februar 1907), 27; Sr. Therese Agnes in: DL II/14 (Februar 1907), 29; P. Auner in: DL II/22 (Oktober 1907), 158; P. Gineigner in: DL III/25 (Jänner 1908), 194; P. Lipp in: DL III/25 (Jänner 1908), 200; Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 282; P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 382; P. Malinowski in: DL IV/38 (Februar 1909), 396, 398; P. Auner in: DL IV/38 (Februar 1909), 402; P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 701

424 P. Malinowski in: DL II/15 (März 1907), 42; P. Malinowski in: DL II/16 (April 1907), 54; P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 700

425 P. Malinowski in: DL II/15 (März 1907), 42

426 P. Malinowski in: DL IV/40 (April 1909), 436; P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 700

dahin gesichert hatte⁴²⁷, wurde eher negativ bewertet.

„Arbeiten“ wird in den Briefen weitgehend positiv gesehen, nur zweimal scheint P. Lipps kritische Stimme durch. Einmal 1908 in Bezug auf die Arbeitsfähigkeit der Einheimischen: "Man sagt immer, die Hottentotten sollten arbeiten, wie viele sind aber zur Arbeit unfähig und die Jagd ist ihnen verboten! Ziegen haben sie in geringer Anzahl, wovon sollen sie also leben?"⁴²⁸ Hier klingt an, dass das Jagen, ein Teil ihrer vorkolonialen Lebensgrundlage, von der Kolonialregierung verboten wurde, und im nächsten Satz wird auf ihre daraus resultierende Armut hingewiesen. So wären nun v.a. Greise und Kranke von der Mission abhängig. Explizit wird aber nie Kritik an der Rolle der Regierung geäußert.

Der zweite kritische Kommentar aus dem Jahr 1910 bezieht sich auf die Wanderarbeit: Um die Hauptstation Heirachabis habe sich schon ein "[...] ansehnlicher Grundstock von Katholiken gebildet [...]"⁴²⁹ nun müssten aber viele Familien wegziehen, um Arbeit zu finden, damit sie nicht an Hunger stürben. Der Missionar sieht hier nur den Zerfall „seiner“ Gemeinde, aber nicht die dahinterstehende vom Gouvernement erlassene Arbeitspflicht. Wichtig war nämlich die Erziehung der AfrikanerInnen zu ArbeiterInnen für die Kolonien wie P. Lipp im Jahr 1909 betonte:

*„Zunächst handelt es sich darum, die Jugend durch Arbeit heranzubilden, ohne die ein christliches Leben nicht denkbar ist. [...] Für das Gedeihen der Kolonien ist es notwendig, daß die Hottentotten zu tüchtigen Arbeitern herangebildet werden, viele Arbeiten könnte ein Weißer wegen des Klimas hier nicht leisten. Daneben muß den Hottentotten das Gefühl der Verantwortung und die Gewissenhaftigkeit beigebracht werden, damit sein Meister ihm vertrauen kann.“*⁴³⁰

Es gibt hier wieder eine Verbindung von Arbeit zu Christianisierung (siehe oben). Interessant ist die Aussage, dass „Weiße“ „wegen des Klimas“ manche – wahrscheinlich körperlich schwere Arbeiten – nicht verrichten könnten, was auf die Klima-Rassentheorie verweist (z.B. Herders, vgl. Kapitel 5.1.1). Signifikant ist auch die Aussage, dass sie für einen „Meister“ – also unselbständig – arbeiten sollen. Der eigenständige „berufliche Erfolg“ war also nicht das unmittelbare Ziel der missionarischen Ausbildung.

In Briefen, die 1908 publiziert wurden, wird sogar die „befriedende“ Wirkung der Arbeit hervorgehoben: *„Arbeit soll die Grundlage der Erziehung der Eingebornen sein. Die Bondels für die Arbeit gewinnen heißt diesem Volksstamm wieder aufhelfen und dem*

427 Ob sich die Nama/Khoikhoi zum Zeitpunkt der Kolonisierung mit Viehzucht noch ausreichend versorgen konnten, ist allerdings umstritten. Tatsache ist, dass sie auch auf Raubzüge gingen, um sich erhalten zu können. (siehe Kapitel 4.1)

428 P. Lipp in: DL III/26 (Februar 1908), 212

429 P. Lipp in: DL V/60 (Dezember 1910), 746

430 P. Lipp in: DL IV/42 (Juni 1909), 463

*Lande den Frieden sichern.*⁴³¹ Der genauere Zusammenhang zwischen Friede und Arbeit wird nicht klar, eventuell wird wirtschaftlicher Aufstieg der AfrikanerInnen mit Friedenssicherung gleichgesetzt. Ebenfalls im dritten Jahrgang ist von „friedlicher Arbeit“ die Rede:

*“Viele sind der Ansicht, die Bondels-Hottentotten seien ein aufständisches, zu friedlicher Arbeit ungeeignetes Volk. Ich glaube das nicht, wenn es auch hier, wie überall, Leute gibt, die nichts taugen. Niemand wird aber ein Volk dafür verantwortlich machen wollen, daß unter ihm Männer sind, die arbeitsscheu und auch sonst schlecht veranlagt sind.”*⁴³²

In beiden Zitaten wird das Potential der !Gami-ꞛnûn zu ArbeiterInnen und dadurch „friedlich“ zu werden herausgestrichen. Die Meinung „vieler“, die !Gami-ꞛnûn wären unveränderlich „aufständisch“, könnte in diesem Fall auf ihren lange andauernden Widerstand gegen die Deutschen gemünzt sein. Ende 1908 überfielen dann einige von ihnen unter der Führung Rolfs Farmen im Süden (vgl. Kapitel 4.3.3), was in „Das Licht“ nicht erwähnt wird.

In folgender Textstelle wird von P. Gineigner „Arbeit“ außerdem als Gegensatz zu „Triebhaftigkeit“ – das Bild von Wildheit wird evoziert – gesehen: “Sie [, die SchülerInnen,] sollen lernen, daß sie nicht auf der Welt sind, um wie die Tiere ihren Trieben zu leben, sondern daß sie zur Arbeit geschaffen wurden.”⁴³³

6.2.3 Die Nama/Khoikhoi als „gute HandwerkerInnen“

Der Handwerksunterricht war gender-spezifisch gestaltet: die Mädchen/Frauen lernten meist Nähen und Haushalten und die Buben/Männer Handwerk und Gartenarbeit. Dies wurde von allen Missionen in Südwestafrika unterrichtet und entsprach dem Interesse der Siedler.⁴³⁴

Die „natürliche Befähigung“ zur (untergeordneten) Arbeit wird implizit durch Bemerkungen über die „gute Anlagen“ der Khoikhoi für handwerkliche Arbeiten untermauert. Immer wieder wird – besonders oft von P. Malinowski im Jahr 1909 – ihre Geschicklichkeit, ihr Fleiß und rascher Fortschritt in handwerklichen Dingen betont⁴³⁵, z.B. hier in P. Auner an Lebeau: „*Sie würden erstaunt sein, hochwürdigster Pater, wenn Sie sehen könnten, mit welchen Geschick die Hottentottenkinder alle Handarbeiten von der*

431 Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 280f.

432 P. Auner in: DL III/34 (Oktober 1908), 344

433 P. Gineigner in: DL III/25 (Jänner 1908), 196

434 Cohen, 'The Natives Must First Become Good Workmen', 118f.

435 Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 280f.; P. Auner in: DL III/34 (Oktober 1908), 344; P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 355; P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 382; P. Malinowski in: DL IV/38 (Februar 1909), 399; P. Malinowski in: DL IV/40 (April 1909), 437; P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910), 639; P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 700

gröbsten bis zu feinsten verrichten.“⁴³⁶

Doch auch wenn ihnen eine gewisse Begabung zugesprochen wird, würden sie, so kann man in der Missionszeitschrift „Das Licht“ lesen, die Anleitung von weißen Vorgesetzten benötigen: *„Die Hottentotten bewähren sich bei richtiger Behandlung und verständiger Leitung als fleißige und geschickte Arbeiter. Was ihnen an Körperkraft abgeht, ersetzen sie durch guten Willen. Bei allen Unternehmungen: Eisenbahnbau, Abbau der Diamantenfelder, Bohrarbeiten für Brunnenanlagen, arbeiten sie zur größten Zufriedenheit der Arbeitsgeber. Dies berechtigt zu den schönsten Hoffnungen für ihr christliches Leben.*“⁴³⁷

Hier, wie auch generell, setzen sich die MissionarInnen nicht mit den negativen Auswirkungen der Arbeitspflicht und der oft schlechten Arbeitsbedingungen der einheimischen Bevölkerung auseinander. Sie stehen eindeutig auf der Seite der deutschen weißen Siedler, denn was zählt ist, dass die Arbeitgeber zufrieden sind.⁴³⁸

6.2.4 Zusammenfassung

Eines der dominierenden Themen in „Das Licht“ betreffend die Repräsentation von AfrikanerInnen ist die „Arbeit“ bzw. die „Erziehung zur Arbeit“ durch die Mission. Arbeit ist dabei eng verbunden mit einem guten christlichen Leben, Zivilisiertheit und Frieden. Die Nama sollten also, so die Darstellung in der untersuchten Missionszeitschrift, einerseits sesshaft Viehzucht und Ackerbau zur Selbstversorgung betreiben, andererseits den Weißen als Arbeitskräfte dienen – zu beidem wollte die Mission erziehen oder anleiten. Der eklatante Arbeitskräftemangel (vgl. Kapitel 4.3.3), der die wirtschaftliche Ausbeutung des Landes durch die Weißen behinderte, wird in den Briefen der Mission nicht erwähnt. Er kommt aber dadurch zu tragen, dass „Arbeit“ und die „Erziehung zur Arbeit“ ein wichtiges, wenn nicht sogar das wichtigste Thema in der Repräsentation der AfrikanerInnen darstellen. Nebenbei wurde von der Mission die befriedende und zivilisierende Wirkung von Arbeit unterstrichen, sie benutzt dazu aber nicht das Stereotyp des „faulen Eingeborenen“ (vgl. Kapitel 5.2).

Mit Arbeit ist nicht jede Form der Arbeit gemeint, sondern die handwerkliche Arbeit für einen „Meister“. Damit stützten sie die Position der deutschen Siedler wonach „[...] wir Deutschen [...] die Herren im Lande [sind], die Eingeborenen die Diener, deren Wohlergehen aber im größten Interesse der Herren liegt.“⁴³⁹

Gleichzeitig wird auch Subsistenzarbeit, wenn auch in viel geringerem Maße, propagiert,

436 P. Auner in: DL III/34 (Oktober 1908), 344

437 P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910), 639

438 Vgl. auch P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 382

439 Farmervetreter Schlettwein 1908 in *Bley*, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur, 264

möglicherweise um die Nahrungsmittelknappheit zu beseitigen. In beiden Varianten schlüpft die Mission in die Rolle der „unentbehrliche Erzieherin“ und präsentiert so ihre Relevanz für die Kolonialwirtschaft.

Wie schon ein paar mal angeklungen, wird die Arbeit in „Das Licht“ auch als Ausweg aus der Armut gesehen: „Wie vielem Elend wäre dadurch für die Zukunft abgeholfen, wenn der Einzelne durch ein Handwerk sein Brot verdienen könnte. Auch würde dies die Lust zur Arbeit erhöhen.“⁴⁴⁰

6.3. „Arme Masse“ ohne Kleidung und Essen

Neben der „Erziehung zur Arbeit“ ist „die Armut der H.en“ eines der dominanten Themen in der Darstellung von AfrikanerInnen in „Das Licht“. In Bezug auf die wiederholte Verwendung des Adjektivs „arm“ in allen analysierten Teilen ist nicht eindeutig, ob dieses nicht auch im Sinn von nicht-christlich, also wahrscheinlich „geistig arm“, gebraucht wurde. Die Armut, in Form von physischem Elend und Hunger, zieht sich als andauerndes Motiv durch alle fünf Jahrgänge, nur im zweiten Jahrgang (1907) ist sie kein großes Thema.

Meist werden die Einheimischen als „arme Masse“ dargestellt und/oder bleiben anonym, nur in drei Briefen, die alle von Schwestern verfasst wurden, wird ihr persönliches Schicksal erzählt und ihr Name genannt.⁴⁴¹ Den ersten beiden dieser Darstellungen folgt eine Bitte um Spenden, die dritte soll die Ohnmacht der MissionarInnen gegenüber dem immer währenden Hunger verdeutlichen, also implizit auch zu Spenden ermuntern.

Auf die Ursachen für die Armut wird nur selten eingegangen: es wird generell Dürre, bedingt durch den Ausfall der Regenzeit, und zu Beginn der Kriegszustand genannt. Erklärungen sind ungenau, z.B. schreibt P. Malinowski, es ginge seit vielen Monaten in Südwesafrika "drunter und drüber, denn so lange schon wütet der Krieg". Die Herden, die die Lebensgrundlage der Mission und der Einheimischen bildeten, seien vernichtet.⁴⁴² Bischof Simon informiert darüber, dass die Nama/Khoikhoi früher in Dürreperiode wilde Wüstenfrüchte gesammelt oder sich von ihren Rindern ernährt hätten. Aber alle Früchte seien nun vertrocknet und es gebe keine Rinder mehr, "[...] alles haben die Geier gefressen,

440 P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 355; vgl. auch: Sr. Luise Alexandra in: DL I/10 (Oktober 1906), 151; Sr. Paula Haffner in: DL IV/46/531

441 Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL I/9 (September 1906), 140; Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL I/10 (Oktober 1906), 151f.; Sr. Josepha Alexis in: DL IV/44 (August 1909), 492; Sr. Luisa Alphonsa in: DL IV/44/490 nennt den Namen der Kinder auf dem Foto.

442 P. Malinowski in: DL I/3 (März 1906), 41

alles ist zu Staub zerfallen, den der Wind verweht."⁴⁴³ Ob dies eine poetische Verschleierung der sozioökonomischen Veränderungen seit dem Einfluss der Deutschen und der Kriegshandlungen sein sollte oder schlichtes Unwissen war, bleibt offen.

Ständig wird im ersten Jahrgang (1906) von Kriegsflüchtlingen, die in großer Zahl zu den Missionsstationen südlich des Oranje kommen, berichtet, die Kriegsgründe aber nicht explizit als Ursache von Armut reflektiert. An anderen Armutsursachen werden von P. Malinowski die „gewissenlose[n] Händler aus dem englischen Gebiet“⁴⁴⁴, dem heutigen Südafrika, einmal genannt.

Die MissionarInnen sehen sich in der Rolle der „Helfer der Armen“ und, wie P. Gineigner es ausdrückt, der „Vermittler zwischen der Armut der Eingeborenen und der christlichen Nächstenliebe unserer Wohltäter“⁴⁴⁵. Als Ausweg aus der Armut wird, wie oben beschrieben, eine Anstellung bei Weißen und Subsistenzwirtschaft gesehen, aber es wird auch betont, dass nicht alle Leute arbeiten könnten, wie z.B. Kinder, Greise und Kranke, die bei der Suche nach Weideland oder Lohnarbeit zurückgelassen werden, um die sich die Mission besonders kümmerte. Die Kriegswaisen finden nur einmal explizite Erwähnung.⁴⁴⁶ Gleichzeitig hatten die MissionarInnen Angst vor der nächsten Dürre, da ihnen dann noch mehr Menschen „zur Last“ fallen könnten, was für sie sowieso schon ein Problem darstellte.⁴⁴⁷

Als positive Eigenschaften, trotz – oder gerade aufgrund? – der Armut, wurden aufgefasst, dass die Khoikhoin/Nama versuchten den MissionarInnen Dinge zu verkaufen⁴⁴⁸, und dass sie, laut P. Lipp, gastfreundlich⁴⁴⁹ wären, sie, auch wenn sie wenig hatten, miteinander teilten⁴⁵⁰ und über ihre Armut nicht klagen würden⁴⁵¹.

Die Khoikhoin-Kinder bekamen von der Mission nach dem Schulbesuch jeden Tag Mehl⁴⁵² und wurden auch von der Mission für den Schulbesuch, oder zu der Verleihung von Sakramenten eingekleidet, wie einige Schwestern berichten.⁴⁵³ So schreibt P. Lipp z.B., sie

443 Bischof Simon in: DL II/13 (Jänner 1907), 10

444 P. Malinowski in: DL IV/40 (April 1909), 436

445 P. Gineigner in: DL III/25 (Jänner 1908), 196

446 Nur einmal vor dem Friedensschluss bei Sr. Emilia Konstanza in: DLI/9 (September 1906), 138

447 Vgl. Sr. Josepha Alexis in: DL V/59 (November 1910), 731; sie fallen schon zur Last: Bischof Simon in: DL I/8 (August 1906), 118; Bischof Simon in: DL I/11 (November 1906), 170; P. Lipp in: DL III/26 (Februar 1908), 211; Sr. Josepha Alexis in: DL IV/44 (August 1909), 492

448 P. Auner in: DL III/34 (Oktober 1908), 343; Sr. Josepha Alexis in: DL IV/46 (Oktober 1909), 529

449 P. Lipp in: DL IV/38 (Februar 1909), 400

450 P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 358

451 P. Lipp in: DL IV/38 (Februar 1909), 400f.

452 P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 358; P. Lipp in: DL IV/42 (Juni 1909), 462; Sr. Josepha Alexis in: DL IV/44 (August 1909), 492

453 Sr. Eva Bernard Schuth in: DL II/15 (März 1907), 47; Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL III/26 (Februar 1908), 218; Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 281; Sr. Paula Angela in: DL III/33 (September 1908), 327; Sr. Luisa Alphonsa in: DL IV/44 (August 1909), 490; Sr. Josepha Alexis in: DL

bräuchten mehr Mehlbrei "[...] weil dies ein Mittel ist, sie zur Schule heranzuziehen. In die Arbeitsschule kommen sie von selbst."⁴⁵⁴ Und P. Auner meint: "[...] durch Geschenke an Kleidern und Lebensmitteln ist der Bondel leicht zu gewinnen."⁴⁵⁵ Das Problem, das sich dabei auftat, war, dass sich Hunger oder der Bedarf an Kleidung nicht mehr vom Glauben trennen ließ. Nach Schwester Paula, ließ dieser Umstand auch im Umfeld der Mission kritische Stimmen laut werden:

*“Wenn ein Hottentotte oder ein Hottentottenweibchen in unsere heilige Kirche übertritt, so heißt es gewöhnlich: “das tun sie, um Lebensunterhalt zu bekommen.” Man meint nämlich, daß die Hottentotten dumm und keines tieferen Verständnisses, keiner Unterscheidung fähig seien. Die Welt vergißt dabei, daß der liebe Gott nicht auf das Äußere sieht, und daß auch ein Hottentotte das Licht der Gnade, das ihn in die Mutterkirche einladet, verstehen kann. Um ein Stück Brot ist noch keine katholisch geworden, denn leider können wir viel zu wenig bieten.”*⁴⁵⁶

Diese Aussage von Schwester Paula verteidigt einerseits die Intelligenz der Nama/Khoikhoin, jedoch nicht uneigennützig, da sie gleich weiterargumentiert, dass diese ein „tieferes Verständnis“ für die religiöse Lehre aufbrächten und nicht nur wegen der Verköstigung der Mission anhängen. Diese Darstellung verteidigt die Missionsarbeit gegen den rassistischen Standpunkt, die Khoikhoin wären aufgrund ihres „Rasse“ unfähig, die religiöse Lehre zu verstehen.

Da in der Repräsentation in „Das Licht“ die Armut eines der Hauptattribute der AfrikanerInnen darstellt, sind sie vorwiegend in der Rolle der hilfsbedürftigen anonymen Masse. Die MissionarInnen sehen sich selbst und die Spenden als Lösung der Armut der Leute, die selbst nicht arbeiten können. Außer dem Jagdverbot (vgl. Kapitel 6.2) nennen sie nur „natürliche“ Armutsursachen (Dürre) und üben keine Kritik an der Kolonialregierung.

Materielle Anreize für Schulbesuch und Sakramente, die gleichzeitig als Ausdruck christlicher Nächstenliebe verstanden werden könnten, werden nur selektiv vergeben, an die, die bereit sind die erzieherischen und religiösen Dienste der Mission in Anspruch zu nehmen. Kleidung (siehe auch Kapitel 6.4.2) als Gegenteil von Nacktheit verweist darüber hinaus auf zivilisations-/kulturmissionarisches Denken, verbunden mit der Vorannahme der kulturellen Überlegenheit Europas.

IV/44 (August 1909), 492; Sr. Josepha Alexis in: DL IV/46 (Oktober 1909), 528; Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 541

454 P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 358

455 P. Auner in: DL III/26 (Februar 1908), 215

456 Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 541

6.4 Sonstige kulturelle Zuschreibungen

Neben den hier genannten großen Themenfeldern, die sich durch fast alle Jahrgänge von „Das Licht“ ziehen, gibt es auch noch andere, die seltener vorkommen und nun hier zusammengefasst werden sollen. Im Folgenden werde ich auf bisher noch nicht erwähnte Urteile über die Kultur der Nama/Khoikhoi eingehen:

6.4.1 Auf Reisen

Die Berichte der MissionarInnen über Reisen durch die Wüste auf denen die MissionarInnen von den AfrikanerInnen zumeist abhängig waren, geben ein vielfältiges Bild ab: Die Lenkkünste der einheimischen Wagenkutscher werden gelobt, einmal wird von einem Unfall berichtet. Dann sind die Einheimischen zweimal die „Retter in Not“, da sich die Missionare verirrt hatten bzw. eine Missionsschwester von einer Schlange bedroht wurde. In einer anderen Beschreibung sind der afrikanische Führer und die „Boys“ betrunken, und sie mussten eine längere Pause einlegen, und einmal wird die Angewohnheit der Einheimischen, das Geschirr auszuschlecken geschildert, was als zwiespältig betrachtet, aber immerhin der Vorteil des Wassersparens anerkannt wird.⁴⁵⁷

6.4.2 Kleidung

Das Thema „Kleidung“ spielt öfter eine Rolle. Einerseits wird das Tragen von Kleidung als Zivilisationsmerkmal gesehen. So schreibt ein anonymen Autor – wahrscheinlich Lebeau – in einem Aufsatz in „Das Licht“: *“Der Heiland wird wohl nicht böse sein über die menschliche Eitelkeit, die aus den Augen der mit neuen buntfärbigen Gewändern bekleideten Schwarzen strahlt, denn sie sind auch für Sein Auge schön und neu gekleidet in das buntfärbige Gewand der Gnade, die aus Kindern des Teufels geliebte Kinder Gottes gemacht hat.”*⁴⁵⁸ Hier steht die bunte Kleidung als Symbol für die Bekehrung. An anderer Stelle wird auch erwähnt es gäbe keine Nackten mehr, denn die „Zivilisation“ sei „so weit vorgeschritten“⁴⁵⁹. Dem widerspricht die mehrmalige Erwähnung von Nacktheit seitens verschiedener Schwestern.⁴⁶⁰

Andererseits dürfte Kleidung gerade im Alltag eine wichtige Rolle gespielt haben. So schreibt Schwester Paula Angela: *“Wir könnten Stoff für Kinderwäsche und Kleider gut*

457 P. Gineigner in: DL I/10 (Oktober 1906), 155; P. Gineigner in: DLII/13 (Jänner 1907), 10; P. Gineigner in: DLII/14 (Februar 1907), 27; P. Lipp in: DL III/25 (Jänner 1908), 200; P. Malinowski in: DL IV/38 (Februar 1909), 398; Sr. Aloisia Amata in: DL IV/46 (Oktober 1909), 529f.; P. Auner in: DL IV/48 (Dezember 1909), 554

458 Anonym in: DL III/31 (Juli 1908), 293

459 P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 383

460 Sr. Luise Alexandra Orangier in: DL III/26 (Februar 1908), 218; Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 280; Sr. Maria Aloisia DL V/55 (Juli 1910), 671

brauchen, denn die Kinder, die zu Weihnachten beschenkt wurden, sind zwar damit versehen, es kommen aber immer neue dazu und die Eltern finden es ganz natürlich, daß auch diese ein Kleidchen von uns bekommen – sie glauben es müsse so sein.“⁴⁶¹

Es bestand also seitens der Nama/Khoikhoi eine größere Nachfrage an Kleidung als die Mission befriedigen konnte. Die Khoikhoi/Nama waren schon jahrhundertlang in Kontakt mit Europäern (vgl. Kapitel 4.1), und deshalb ist es wahrscheinlich, dass sie schon früher europäische Kleidung als „modern“ oder praktischen Kälteschutz ansahen. Die MissionarInnen verwendeten Bekleidung als Anreiz für den Erwerb von Sakramenten und den Schulbesuch (vgl. Kapitel 6.3).

6.4.3 Gesang

Gesang kommt in „Das Licht“ nur in Form europäischen (Kirchen-)Gesanges vor. Dazu gibt es zuerst negative, später dann positive Beurteilungen des Gesangs der AfrikanerInnen. Eine gewisse Resignation gegenüber dem lauten „Kriegsgeschrei“ der AfrikanerInnen drückt Schwester Paula Angela hier aus:

„Der Gesang lässt allerdings viel zu wünschen übrig, er ist ein wahres Kriegsgeschrei; die süßen Worte, die zarten Melodien werden mit dem größten Aufwand an Stimmen vorgetragen. Je lauter, desto schöner! Da die Eingebornen aber diese Art des Gesanges so hoch halten, muß man es wohl bis auf weiteres dabei bewenden lassen.“⁴⁶² P. Hetzenecker stellte, entgegen dem obigen Zitat, fest, er wäre „[...] entzückt über den Gesang mit Harmoniumbegleitung [...]“⁴⁶³ gewesen und Schwester Luisa Alphonsa schreibt an Lebeau: *„Als ich die wunderbare Melodie aus dem Munde dieser armen Schwarzen hörte, erfüllte mich tiefe Dankbarkeit gegen Sie, hochwürdigster Pater, der Sie uns die Bücher sandten, die uns ermöglichten, unsere Schwarzen soweit auszubilden.*“⁴⁶⁴

6.4.4 Sprache

Ab 1908 hält mit der Ankunft des neuen apostolischen Präfekten eine Präferenz für die Muttersprache in der Glaubensvermittlung Einzug. Präfekt Krolikowski lernte seit seiner Ankunft 1908 Nama und empfahl auch seinen Untergebenen das Erlernen der Sprache, das er als Grundlage der Missionierung sah⁴⁶⁵: *„Ich komme immer mehr zu Überzeugung, daß es unbedingt nötig ist, die Eingebornen in ihrer Muttersprache in den Glaubenslehren zu unterrichten. Eine Voraussetzung dafür ist, daß wir Katechisten genug haben, die die*

461 Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 281

462 Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 280; ähnlich auch P. Malinowski in: DL IV/39 (März 1909), 417

463 P. Hetzenecker in: DL V/54 (Juni 1910), 657

464 Sr. Luisa Alphonsa in: DL IV/44 (August 1909), 491

465 P. Krolikowski in: DL III/36 (Dezember 1908), 369; auch P. Krolikowski in: DL IV/45 (September 1909), 509

*Eingebornensprache soweit beherrschen.*⁴⁶⁶

Auch Schwester Paula führt den Anstieg der Konversionen/Taufen zwei Jahre nach dem offiziellen Kriegsende auf den religiösen Ausdruck (Beten und Singen) in der Muttersprache zurück.⁴⁶⁷ Der Grund: „Jedermann betet lieber und mit mehr Andacht in seiner Muttersprache. Wenn der Mensch nicht weiß, was er betet, wie soll denn die Frömmigkeit echt sein und vorteilhaft auf ihn einwirken.“⁴⁶⁸

Neben Nama wurde besonders Wert auf Deutsch als Alltagssprache gelegt – es sollte das Holländische verdrängen, was mit der deutschen Kolonialherrschaft begründet wurde. Nur die Predigt wurde laut Krolikowski weiterhin auf Niederländisch gehalten und von einem Nama-Katechisten übersetzt.⁴⁶⁹

Die Muttersprache wurde von der Mission also zunehmend respektiert, ihre Wichtigkeit für die Bekehrung besonders betont – diese Einstellung wird in „Das Licht“ vermittelt. Die Mission übernimmt hier evangelische Werte und Praxis, was auf die Konkurrenzsituation zur protestantischen Mission zurückzuführen ist. Der Deutsch-Unterricht für AfrikanerInnen war in der deutschen Öffentlichkeit ein umstrittenes Thema⁴⁷⁰, wurde aber aufgrund des Arbeitskräftemangels nach dem Krieg eher befürwortet.

Insgesamt ist die Repräsentation der Kultur der Khoikhoin/Nama heterogen und es lassen sich keine rassistischen Stereotype, jedoch eine eurozentrische Perspektive, herauslesen. Im Fall der Kleidung und des Gesangs geht es auch um die Darstellung der Adaption an die europäische Kultur – alles was dieser nicht entsprach wurde ausgeblendet.

466 P. Hetzenecker in: DL V/56 (August 1910), 683

467 Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 540

468 Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 541

469 P. Krolikowski in: DL V/56 (August 1910), 684

470 Zur Debatte vgl. Kundrus, *Moderne Imperialisten*, 188-196

6.5 Ethnologische Beschreibungen in „Das Licht“

Ganze Aufsätze, die religionswissenschaftlich relevanten ethnologischen Themen gewidmet waren, wie sie in anderen Missionspublikationen vorkamen⁴⁷¹, findet man in der untersuchten Missionszeitschrift nicht, worüber sich auch manche Leser beschwerten.⁴⁷² Trotzdem gibt es in den fünf Jahrgängen drei ethnologische Beschreibungen, in denen erstaunlicherweise die Religion der AfrikanerInnen keine Rolle spielt:⁴⁷³

In der einführenden Beschreibung der Mission um den Oranje – vermutlich von Lebeau – wird auch die Bevölkerung Südwestafrikas vorgestellt: Die „Hottentotten“ werden unterschieden von den „Damaraneger“ und „Buschmänner“. Ihr Hauptcharakteristikum sei, dass sie als Nomaden von ihren Herden lebten⁴⁷⁴. Im Weiteren wird betont, dass sie entgegen der verbreiteten Meinung, nicht mit seelenlosen Tiere vergleichbar wären: *„Gewöhnlich sieht man leider mit Verachtung auf alle diese Wüstenbewohner [...] herab. Man stellt sie oft auf gleiche Stufe mit dem unvernünftigen Tiere, als wären sie nicht mit einer unsterblichen Seele begabt und dagegen protestieren die Missionäre fortwährend.“*⁴⁷⁵

Ebenfalls im ersten Jahrgang (1906), an anderer Stelle, rechnet Schwester Therese Agnes die Nama, Herero und „Kaffern“ den „Ureinwohnern Afrikas“ aber „getrennten Völkerfamilien“ zu: Die Herero seien *„ebenso wie die ihnen verwandten Damaras, dunkelbraun und kräftig gebaut; die Kaffern haben schlanken schönen Körperbau, hellbraune Haut und die Weiber einiger Kaffernstämme sollen sich, wie man sagt, durch körperliche Reize besonders auszeichnen“*⁴⁷⁶. Die „Hottentotten“ seien „olivengelb“ und nicht so kräftig und ihre Sprache beinhaltet „eigentümliche Schnalzlaut“.⁴⁷⁷

Im vierten Jahrgang (1909) liest man in P. Malinowskis Berichten über die Nama, dass ihre „Rasse“ „mehr gelb als schwarz“ wäre und sie gut in Tierzucht und Handwerk wären.⁴⁷⁸ Sie würden gute Arbeit für die Europäer leisten, wenn sie dafür bezahlt würden, und behielten auch in niedrigen Posten ihre „angeborene Würde“. Sie besäßen „nicht die Roheit des Negers von Zentral-Afrika“⁴⁷⁹, und hätten Dynastien die „sehr geachtet und im allgemeinen der Achtung wert sind.“⁴⁸⁰. Weiters seien sie friedlich und „voll Achtung vor nationaler und

471 Habermas, Wissenstransfer und Mission, 263-277

472 Provinzial Lebeau in: DL IV/37 (Jänner 1909), 379

473 Anonym in: DL I/1 (Jänner 1906), 14; Sr. Therese Agnes in: DL I/5 (Mai 1906), 76; P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 382f.; kurz auch P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 109; P. Malinowski in: DL IV/40 (April 1909), 436

474 Ähnliches auch P. Malinowski in: DL IV/40 (April 1909), 436

475 Anonym in: DL I/1 (Februar 1906), 14

476 Sr. Therese Agnes in: DL I/5 (Mai 1906), 76

477 Sr. Therese Agnes in: DL I/5 (Mai 1906), 76

478 P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 382

479 P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 383

480 P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 383

staatlicher Autorität und vor dem Besitz des Nächsten. Sie sind keineswegs die Diebe, als die man sie in Europa hinstellt!”⁴⁸¹

Die letzte Darstellung und die erste kann man als Verteidigung lesen, dass die Nama – entgegen der landläufigen Meinung – doch vernunftbegabte Menschen mit Seele und brauchbare Arbeitskräfte für die Kolonie wären. Diese Annahmen bilden die Grundvoraussetzungen der Arbeit der Mission auf religiöser und sozialer Ebene.

Auf Basis der unsystematischen Einteilungsversuche nach „Rassen“ anhand angeblicher Hautfarbe wird argumentiert, dass sie nicht völlig „schwarz“, d.h. „zivilisierter“, wären, wenn auch nicht als auf einer Stufe mit Europäern stehend – eine Einteilung und Hierarchisierung der Menschheit nach „Hautfarbe“, wie wir sie schon bei Kant und Herder finden (vgl. Kapitel 5.1.1). Diese Ansicht steckt auch hinter der Bezeichnung der AfrikanerInnen als „H.“n, „Schwarze“, „Nama“ oder „Bondels“. Die damals noch recht gebräuchliche Bezeichnung „N.“ kommt sehr selten vor. Betrachtet man die Ausführung von Schwester Therese Agnes darüber, dass die „Völkerfamilie“ der „hellbraunen“ „H.“n nicht so kräftig wie die der „dunkelbraunen“ „Damaras“ und „Hereros“ wären (siehe oben) in „Das Licht“ der Stereotype der Rassentheorien des 18. Jahrhunderts, spricht ihre „fehlende Kraft“ auch für eine kulturell höherstehende Positionierung.

In diesem Zusammenhang sind auch die Beschreibungen der Anreise von P. Gineigner interessant, in denen man häufiger auf die Bezeichnung „N.“ und auch rassistisch-stereotype Körperbeschreibungen stößt. Über das „südliche Leben“ vor Madeira berichtete er: *„Unsympathisch sind auch die gaunerhaften, braunen Kerle, degenerierte Abkömmlinge der portugiesischen Herren der Insel, die aber eine tüchtige Portion Negerblut in ihren Adern haben. Dieses lärmende Treiben dauerte bis tief in die Nacht hinein.“*⁴⁸² Und auch vor Monrovia beschreibt er die afrikanischen Arbeiter folgendermaßen: *„Jetzt haben wir ungefähr 43 schwarze, halbnackte Kerls mit breitgedrückten Nasen und dicken Lippen hier an Bord. Sind sie in der Früh mit dem Reisessen fertig, so kochen sie gleich wieder Reis für Mittag und nach dem Mittagessen für den Abend. Gestern wurde ein Ochs geschlachtet und da bekamen sie den Magen. Sie zerschnitten ihn ungewaschen und kochten ihn mit dem Reis.“*⁴⁸³ Eventuell gebrauchte er hier die Bezeichnung „N.“ äquivalent zu „Sklave“; aber Gineigner schrieb auch über seinen „Diener“, einen afrikanischen Jungen, er wäre ein „kleiner Neger von 15 Jahren“⁴⁸⁴.

So kann davon ausgegangen werden, dass die !Gami-*n*n bewusst nicht als „N.“ bezeichnet wurden, was ihre kulturelle Nähe zu den Europäern kennzeichnen sollte. Diese

481 P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 383

482 P. Gineigner in: DL I/5 (Mai 1906), 73

483 P. Gineigner in: DL I/5 (Mai 1906), 74

484 P. Gineigner in: DL II/13 (Jänner 1907), 12

Nähe ist aber nicht als Gleichwertigkeit zu interpretieren, denn die „H.“n werden als eigene „Völkerfamilie“ oder „Rasse“ bezeichnet.

6.6 Von „Misstrauen“ zu „Anhänglichkeit“ und „Dankbarkeit“

Von den Eigenschaften, die den Khoikhoi/Nama zugeschrieben werden, treten drei Charaktereigenschaft besonders hervor: Das „Misstrauen“, die „Treue“ und „Dankbarkeit“ gegenüber der Mission. Die „misstrauischen H.“ kommen im zweiten Jahrgang (1907) im Rahmen der Friedensverhandlungen vor und im Jahrgang V (1910) wird den Khoikhoi/Nama von den Patres „Misstrauen“ in Bezug auf die Missionierung bzw. als generelle Eigenschaft attestiert.⁴⁸⁵ Auch das anfängliche Misstrauen gegenüber der Mission wird zweimal beschrieben⁴⁸⁶ – in beiden Fällen wird es durch den Einsatz der MissionarInnen von Vertrauen abgelöst.

Speziell die Schwestern betonen in den Jahrgängen II (1907) und III (1908) die Dankbarkeit⁴⁸⁷ der Nama/Khoikhoi für den Einsatz der Mission, u.a. für den Frieden, und im Jahrgang III (1908) ihre Anhänglichkeit⁴⁸⁸. Als „Beweise der Anhänglichkeit“⁴⁸⁹ und Dankbarkeit führt Schwester Luisa Alphonsa folgende an:

“Männer und Weiber kamen [während der Erkrankung P. Auners] und wollten den Pater sehen und ich musste sie bei ihm eintreten lassen. Dort hörte ich, ohne daß sie es bemerkten, aufmerksam auf ihre Bemerkungen. Der eine sagte: ”Ich weiß nicht Pater, ob mein Gebet etwas wert ist, aber ich bitte Gott, daß er Sie heile”. Ein anderer: “Ich sehe wohl, daß Ihr schwer krank seid, Ihr seid ganz mager. Wann werdet Ihr aufstehen, wir sind sehr traurig, wenn Ihr nicht unter uns seid”. Wieder Einer kniete nieder, schüttelte den Kopf und ging dann fort. Der gute alte Jakobus, ihr Oberhaupt, erkundigte sich täglich, wie es dem Pater gehe.”⁴⁹⁰

Hier soll durch direkte Reden der Afrikaner Authentizität erzeugt werden. Ihre

485 Missionspersonal von Heirachabis in: DL II/14 (Februar 1907), 24; P. Malinowski in: DL II/18 (Juni 1907), 93, 94; P. Malinowski in: DL IV/38 (Februar 1909) 396; P. Lipp in: DL V/50 (Februar 1910) 592f.; P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 701, 702; P. Wolff in: DL V/59 (November 1910), 726

486 P. Malinowski in: DL IV/38 (Februar 1909), 396 und P. Wolff in: DL V/59 (November 1910), 726

487 Sr. Luisa in: DL II/17 (Mai 1907), 75; P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 110; P. Malinowski in: DL II/22 (Oktober 1907), 152, 153; Sr. Luisa Alphonsa in: DL III/27 (März 1908), 235; Sr. Paula Hafner in: DL III/28 (April 1908), 245; Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 280; Sr. Luisa in: DL III/34 (Oktober 1908), 346

488 Sr. Luisa Alphonsa in: DL III/27 (März 1908), 235; Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 280; Sr. Luisa in: DL III/34 (Oktober 1908), 346; Sr. Paula in: DL IV/37 (Jänner 1909), 384; P. Gineigner in: DL V/53 (Mai 1910), 639

489 Sr. Luisa Alphonsa in: DL III/27 (März 1908), 235

490 Sr. Luisa Alphonsa in: DL III/27 (März 1908), 235

Niedergeschlagenheit aufgrund des schlechten Zustands des Paters drückt erstens aus, dass sie den christlichen Wert der „Nächstenliebe“ angenommen haben, und zweitens, dass der Pater beliebt war. Die Bezeichnung ihres Oberhaupt als „guter alter Jakobus“ setzt seine Bedeutung herab – man stelle sich vor, ein deutscher Politiker oder ein kirchlicher Würdenträger wäre so bezeichnet worden.

Die Repräsentation der AfrikanerInnen als „dankbar“ und „anhänglich“, die v.a. von den Schwestern getragen wurde, vermittelt, dass Pater Auner und die Mission im Generellen beliebt waren bzw. betont sie auch die Anstrengung der MissionarInnen, die erst das Misstrauen der AfrikanerInnen beseitigen mussten. Die Verwendung des Adjektivs „anhänglich“ für Erwachsene lässt auf eine paternalistische Perspektive auf die Khoikhoin/Nama schließen. Diese Perspektive zeigt sich auch in der Darstellung der „Friedensverhandlungen“.

6.7 Krieg und Friedensschluss

Das dominante Thema im zweiten Jahrgang ist der Friedensschluss von Ukamas und Heirachabis 1906 (vgl. Kapitel 4.2) an dem auch die Mission, besonders P. Malinowski, beteiligt war. Auch ist durchgehend der Krieg erwähnt, der in anderen Jahrgängen – auch im ersten⁴⁹¹ – kein vorherrschendes Thema darstellt. Der Krieg wird v.a. von den Patres generell als schlecht für alle Beteiligten und den Erfolg der Mission bewertet.⁴⁹² Auch nachträglich wird er als der “Grund der langsamen Entwicklung der Missionsstation Heirachabis”⁴⁹³ genannt.

Warum es Krieg gibt, das wird in „Das Licht“ nur einmal beantwortet: *„Die Eingebornen wollen sich der deutschen Regierung nicht unterwerfen, halten sich in den Bergen versteckt und sagen, daß sie lieber bis auf den letzten Mann sterben als sich beugen zu wollen.“*⁴⁹⁴

Der „Friede“, der von der Mission erwartet und angestrebt wird, beinhaltet, wie hier auch explizit bemerkt, die Unterwerfung der einheimischen Bevölkerung. Die MissionarInnen versuchen nicht, die Motive der AfrikanerInnen zu verstehen. Für sie stand fest, dass diese sich unterwerfen müssten. Die Deutschen hingegen wurden von ihnen nicht zum „Frieden“ angeleitet, was impliziert, dass von diesen schon Friedensbestrebungen ausgehen würden – im Gegensatz zu den AfrikanerInnen.

6.7.1 Von ebenbürtigen Gegnern zu Unterworfenen

Was an der Beschreibung des Krieges auffällt, ist, dass die afrikanischen militärischen Anführer meist mit vollem Namen genannt werden und auch als ebenbürtige Gegner der Deutschen dargestellt werden: Sie seien „geschickte Führer“⁴⁹⁵ und die Verluste des deutschen Heeres wären, neben dem unwegsamen Gelände, auf die guten Schießkünste und Strategien der Nama-Anführer zurückzuführen.⁴⁹⁶

Im Urteil der MissionarInnen mangelte es den Khoikhoi/Nama auch nicht an militärischer Ordnung, auch wenn ihrem Verhalten in ihren Augen immer etwas Unverständliches

491 Im ersten Jahrgang äußert sich der frisch angekommene P. Gineigner sogar sehr positiv über Sicherheit und Vertrauenswürdigkeit der Leute: "Ich hätte nie geglaubt, so aufrichtige und ergebene Menschen hier zu finden. Niemals sperrt man eine Tür zu. Selbst bei Nacht stehen alle Türen weit offen..." (DL I/10 (Oktober 1906), 156)

492 P. Gineigner in: DL I/10 (Oktober 1906), 156; Bischof Simon in: DL I/11 (November 1906), 170; Anonym in: DL II/13 (Jänner 1907), 8; P. Gineigner in: DL II/14 (Februar 1907), 27; P. Malinowski in: DL II/20 (August 1907), 123; Sr. Luisa Alphonsa in: DL III/27 (März 1908), 232

493 P. Krolkowski in: DL V/49 (Jänner 1910), 572

494 Provinzial Lebeau in: DL I/3 (März 1906), 39f.

495 Anonym in: DL I/1 (Jänner 1906), 15

496 P. Malinowski in: DL I/3 (März 1906), 42

anhaftete, das im Kontrast zu dieser Ordnung gesehen wurde: „Der Einlaß in das Lager der Aufständischen war immer von geheimnisvollen Zeremonien begleitet. Im Lager herrschte aber musterhafte Disziplin.“⁴⁹⁷

Im Rahmen des Friedensschlusses und später, bei der Abreise Malinowskis, gibt es zwei Szenen, in denen *Kaptein* Johannes Christian nicht (mehr) auf gleicher Ebene dargestellt wird: *"Der Kapitän bedankte sich nun bei Herrn Hauptmann von Hagen, bei den Patres und den Schwestern und bat mit Tränen in den Augen um Wohlwollen und Freundschaft für ihn und Stamm. Zu den Schwestern sagte einer: "Wir sind nun Ihre Kinder"."*⁴⁹⁸ Ähnlich ist die Beschreibung der Verabschiedung P. Malinowskis, in der der *Kaptein* „wie ein Kind“⁴⁹⁹ weinte. Durch die angebliche Eigen-Bezeichnung „Kind“ und die Beschreibung einseitiger Emotionalität wird ganz offen eine paternalistische Darstellungsform gewählt.

Hier ist auch der Kontext interessant: Es war nämlich keine bedingungslose Unterwerfung, wie es das deutsche politische Gouvernement gefordert hatte (vgl. Kapitel 4.2). Die !Gami-
nûn bekamen viele Zugeständnisse von den Deutschen, damit sie in den Frieden einwilligten. Andererseits war Malinowski auch der beidseitige „Sicherheitsgarant“ und ohne ihn eine ungewisse Zukunft, besonders für die AfrikanerInnen, sehr wahrscheinlich.

6.7.2 Mission als Vermittlerin?

Interessant ist, dass die Mission in den Friedensverhandlungen direkt in die weltlich-politischen Geschehnisse eingriff und sich in einer Vermittlerrolle darzustellen versuchte, obwohl sie doch ganz offensichtlich auf Seiten der Deutschen stand, da sie den deutschen Herrschaftsanspruch nicht hinterfragt und u.a. „vom Altar aus“ unterstützt. Dies zeigt sich in folgender Textstelle aus einem Bericht P. Malinowskis:

*"Vom Altar aus sollte ihnen Kraft, Licht und Mut zuströmen, wie auch ich nur als Diener Gottes, als Priester handeln wollte. In einer einstündigen Ansprache erklärte ich ihnen nochmals die Absichten der deutschen Regierung, wies auf die traurigen Folgen des Krieges und die noch traurigere Zukunft hin, wenn der Krieg weitergeführt werde und versprach ihnen wieder, ihre Interessen stets zu vertreten und mich stets als ihren Vater zu betrachten."*⁵⁰⁰

Hier wird wiederholt Paternalismus offensichtlich: P. Malinowski ist der aktive Part, er belehrt die Khoikhoin/Nama als „ihr Vater“ und verspricht ihre Interessen in Zukunft zu vertreten – ein Versprechen, das er nicht einhalten konnte, weil er kurz darauf abreiste⁵⁰¹.

497 P. Malinowski in: DL II/18 (Juni 1907), 92

498 P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 110

499 Sr. Paula Hafner in: DL III/28 (April 1908), 245f.

500 P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 108

501 Malinowski rechnete aber damit, als Präfekt der neuen apostolischen Präfektur zurückzukehren (vgl. Kapitel 4.2.3).

Noch deutlicher ist die unhinterfragte Unterstützung des deutschen Herrschaftsanspruchs in einem Bericht P. Krolikowskis zu finden:

*„Wir lehren unseren Eingebornen, daß ein guter Katholik der weltlichen Behörde gehorchen und sie respektieren muß; wir lehren sie, Sr. Majestät den Kaiser zu lieben und zu ehren und da jetzt ihr Land eine deutsche Kolonie ist, immer treue Untertanen des Deutschen Reiches zu bleiben. Unsere Bemühungen haben schon Früchte getragen.“*⁵⁰²

Diese „Früchte“ der missionarischen Arbeit hätten sich schon in der Kriegssituation gezeigt, als die in Heirachabis ansässigen Bondels nicht am Konflikt teilnahmen.

Die Differenzierung der MissionarInnen zwischen „ihren“ friedlichen christlichen und „feindlichen“ aufständischen AfrikanerInnen lässt sich aus einigen Textstellen herauslesen, beispielsweise in folgender Passage aus einem Brief P. Malinowskis über die Kriegsjahre:

*„Es war unmöglich, alle **unsere Leute** mitzunehmen [nach Warmbad], ich schickte daher **unsere** Hottentotten nach Pella [südlich des Oranje]. [...] Das war eine traurige Zeit. Die Truppen waren bei weitem ungenügend, um mit einem **Feinde** den Kampf aufzunehmen, der in dem Lande geboren, alle Vorteile desselben kennt, der eine Wasserquelle findet, wo der deutsche Offizier und der deutsche Soldat nur Sand sehen können und vor Durst sterben müssen.“*⁵⁰³

Hier unterscheidet Malinowski zwischen „unseren Leuten“, d.h. den afrikanischen KatholikInnen, und den „Feinden“, die durch ihr lokales Wissen einen großen Vorteil gegenüber den Deutschen hätten. Das Leiden der deutschen Soldaten bedauert er.

In folgendem Ausschnitt eines Briefes von Schwester Paula und Schwester Josepha, wird klarer, dass auch die !Gami-ꞛnûn oder ein Teil von ihnen eigentlich zu den „Feinden“ zählten:

*„Wir fuhren gleich dorthin, mitten durch das vom **Feind** oft durchstreifte Gebiet. Bei einer solchen Reise wird man unwillkürlich von bangen Gefühlen ergriffen; obwohl das Herz fest auf Gott vertraut, bleibt doch das Auge auf die verräterischen Sträucher geheftet, das Ohr horcht gespannt auf den leisesten Laut. Nicht für uns fürchteten wir, denn **die Bondels** waren den Schwestern ungemein zugetan. Keine Tasse Kaffee, kein Stückchen Tabak, kein gutes Wort, das wir ihnen vor Jahren gaben, hatten sie vergessen.“*⁵⁰⁴

So wurde indirekt ausgedrückt, dass die Mission in einem guten Verhältnis zu den „Feinden“ stand, weshalb die Mission nicht angegriffen würde.⁵⁰⁵ Die Grenzziehung zwischen Feind und Freund im Krieg war also in Realität nicht so einfach. Hier kann im

502 P. Krolikowski in: DL V/56 (August 1910), 685

503 P. Malinowski in: DL II/20 (August 1907), 125, Hervorhebungen M.W.; vom (Kriegs-)„Feind“: P. Malinowski in: DL II/18 (Juni 1907), 89; Sr. Josepha u. Sr. Paula in: DL II/22 (Oktober 1907), 156

504 Sr. Josepha u. Sr. Paula in: DL II/22 (Oktober 1907), 155, Hervorhebungen M.W.

505 Vgl. auch Bischof Simon in: DL I/2 (Februar 1906), 29

Alltagsgeschehen schon von einer Mittelposition der Mission ausgegangen werden – ihr Handeln richtete sie aber eher an den Interessen der Kolonialmacht aus, was sie den AfrikanerInnen wahrscheinlich nicht offen zeigte. Diesen versprach sie in ihrem Interesse zu handeln und überredete sie zur Aufgabe ihres Kampfes.

6.7.3 Aktive Deutsche und passive Nama/Khoikhoi

Das kriegerischen Aufeinandertreffen von Khoikhoi/Nama und Deutschen wird nie geschildert, sondern nur im zweiten Jahrgang (1907) das Aufeinandertreffen bei Friedensverhandlungen in Ukamas und Heirachabis, die die Mission vermittelten. Hier berichtet P. Malinowski zweimal davon, wie gelungen die Rede Oberleutnant von Estorffs war und wie er durch diese die !Gami-ꞛnûn umstimmte: *„Nicht als Krieger, sondern als Vater, der seine verirrt Kinder wieder an sich ziehen will, hat der Herr Oberleutnant die Verhandlungen bis zum Ende geleitet, und so mußte alles gut ausfallen.“*⁵⁰⁶

In dieser Darstellung ist eindeutig v. Estorff der aktive und übergeordnete Part: Die als „verirrte Kinder“ bezeichneten !Gami-ꞛnûn bräuchten seine Führung, um wieder auf den „rechten Weg“ zu kommen, so wird der Eindruck vermittelt, dass die deutschen Anführer von Deimling und von Estorff, so P. Malinowski ebenfalls im zweiten Jahrgang (1907), *„[...] großmütig ihren Kriegsmut und ihre Tüchtigkeit in friedliche Bahnen gelenkt und so den Frieden in der Kolonie, den sie als Ideal anstrebten, mit allen Kräften gefördert und [...] ihn so erreicht [haben].“*⁵⁰⁷ Neben der Gewehrabgabe, die zu ihrer militärischen Passivität führen sollte, sind die !Gami-ꞛnûn nur einmal als aktiver Part und dabei in einer unterwürfigen Haltung beschrieben, nämlich: *„Der Kapitän bedankte sich nun bei Herrn Hauptmann von Hagen, bei den Patres und den Schwestern und bat mit Tränen in den Augen um Wohlwollen und Freundschaft für ihn und Stamm. Der Kapitän ersuchte gleichzeitig Herrn Hauptmann von Hagen, dem Herrn Oberleutnant von Estorff die besten Glückwünsche zu seinem Geburtstage, der am nächsten Tage war, zu übermitteln und ihm die Gewehre als Geburtstagsgeschenk zu bringen.“*⁵⁰⁸

Die Abgabe der Gewehre bedeutete neben der militärischen Unterwerfung auch die teilweise Aufgabe ihrer selbständigen Lebensführung, da die Jagd eine wichtige Lebensgrundlage bildete.⁵⁰⁹

506 P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 109; auch P. Malinowski in: DL II/18 (Juni 1907), 94

507 P. Malinowski in: DL II/15 (März 1907), 41

508 P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 110

509 Die Forschungsliteratur meint zumindest in Bezug auf die Herero und Orlam, dass die Jagd im 19. Jahrhundert eine wichtige Lebensgrundlage darstellte. (Krüger, Das Goldene Zeitalter, 18, 20, 22)
Vgl. auch P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 109: *„In der ersten Sitzung wurde über die Gewehrabgabe verhandelt. Diese war der Angelpunkt. Wie dem deutschen Soldaten sein Gewehr lieb ist, so ist es dem Eingebornen sein alles, umsomehr als die Bondels hauptsächlich von der Jagd leben.“*

Ansonsten sind in den diversen Beschreibungen der Beziehung zwischen Deutschen und Nama/Khoikhoi letztere immer passiv: ihnen würden Wohnplätze zugewiesen⁵¹⁰, sie würden vom Bondelskommissar gut geleitet und als Arbeiter gut behandelt.

Die Briefstellen über die Bondelskommissare besagen, dass diese nur das Beste für die Einheimischen wollen und sich für ihr Wohlergehen einsetzen würden.⁵¹¹ Dazu gehört auch, dass sie ihnen Arbeitsplätze verschafften. Dies schien aber auch auf Widerstand zu stoßen: *„Die Regierung bemüht sich, für die Leute Beschäftigung zu finden und in ihnen Arbeitsfreude zu wecken; diese Bemühungen werden von den Leuten anerkannt. Sie verstehen aber nicht, warum sie jetzt arbeiten sollen, während sie früher gelebt haben, ohne zu arbeiten.“*⁵¹²

In der Aussage, die Nama/Khoikhoi hätten früher – also vor der Kolonialherrschaft – nicht gearbeitet, wird offensichtlich, dass P. Lipp hier Arbeit mit abhängiger Lohnarbeit gleichsetzte.

Als Arbeiter im Eisenbahnbau wurden die Khoikhoi/Nama laut Schwester Paula Angela gut behandelt⁵¹³ und von „deutschen Ingenieuren“ wurden sie, so P. Malinowski, geschätzt⁵¹⁴. Sie schienen auch häufig als Farmarbeiter in kleineren Gruppen direkt auf Farmen zu leben, worüber P. Lipp nur einmal kurz berichtet: *„Gewöhnlich leben die Hottentotten nicht so zahlreich beisammen, je zehn bis zwanzig findet man gewöhnlich in den Farmen, weil der Farmer nicht mehr bedarf.“*⁵¹⁵

Ganz selbstverständlich erscheint es hier, dass die Wohnsituation und damit auch die Sozialstruktur der Khoikhoi an die ökonomischen Bedürfnisse der Farmer angepasst war.

6.7.4 Zusammenfassung

Generell war in den Schilderungen der Kriegssituation und des Friedensschlusses in „Das Licht“ festzustellen, dass sich die Mission als Friedensstifterin und -erhalterin⁵¹⁶ stilisierte, der von beiden Kriegsparteien gedankt wurde. Dabei vertrat sie eindeutig das „Friedenskonzept“ der Kolonialmacht. Dies ist nicht verwunderlich in Anbetracht dessen, dass die Mission eine Anerkennung der Kongregation im Deutschen Reich und dadurch eine Absicherung der Mission um den Oranje anstrebte.

510 Missionspersonal von Heirachabis in: DL II/14 (Februar 1907), 25; P. Malinowski in: DL II/15 (März 1907), 42; P. Auner in: DL II/22 (Oktober 1907), 158 (Warmbad, Haib, Dreihuk, Gabis und Wortel)

511 P. Auner in: DL III/34 (Oktober 1908), 344; Sr. Paula in: DL IV/37 (Jänner 1909), 386; P. Gineigner in: DL IV/40 (April 1909), 435; Kommissar auch erwähnt bei Sr. Paula in: DL III/30 (Juni 1908), 282; P. Malinowski in: DL II/22 (Oktober 1907), 152

512 P. Lipp in: DL V/50 (Februar 1910), 593

513 Sr. Paula Angela in: DL III/30 (Juni 1908), 282

514 P. Malinowski in: DL IV/37 (Jänner 1909), 382

515 P. Lipp in: DL V/57 (September 1910), 701

516 Anonym in: DL II/21 (September 1907), 130; P. Krolikowski in: DL V/56 (August 1910), 685; Friede durch Arbeit bei Sr. Paula in: DL III/30 (Juni 1908), 281

Die Frage nach der Vereinbarkeit dieses Verhaltens mit einem (früher) alltäglichem Umgang mit den „Feinden“ lässt sich nur über ein hierarchisch-paternalistisches Weltbild erklären, in dem AfrikanerInnen untergeordnet, wie Kinder, die angewiesen werden müssen, eingestuft sind. Ihre Anführer aber, werden zu Beginn als vollwertige Kriegsgegner dargestellt – dies ändert sich nach den mehrmaligen Beschreibungen der Unterwerfung in „Das Licht“, in denen die Anführer auch Untergebene sind und in Folge dessen nur mehr sehr selten genannt werden.

Die Darstellung des „Friedensschluss“ ist 1907 von der Perspektive P. Malinowskis geprägt, danach auch von anderem Missionspersonal berichtet. Malinowski wird als Held stilisiert, die Unterstützung von Schwester Luisa hingegen (vgl. auch Kapitel 4.3.2) wird nicht sonderlich gewürdigt.

In der Darstellung der Beziehung zwischen Khoikhoi/Nama und Deutschen, sind letztere, sowohl im Rahmen der Verhandlung über die Unterwerfung als auch danach, die aktive Partei und die Normgebenden. Es wird der Eindruck erweckt, dass die koloniale Ordnung (der von den Deutschen definierte „Friede“) gut für alle sei, nur die „aufständischen Bondels“ würden sich wie „verirrte Kinder“ widersetzen.

In der auf den Krieg folgenden angespannten Arbeitssituation (siehe Kapitel 4.3.3) wurden die afrikanischen ArbeiterInnen, entgegen der Darstellung in der Missionszeitschrift „Das Licht“, keineswegs generell gut behandelt. Oft war die Arbeitssituation der AfrikanerInnen nicht nur schlecht, sondern von Gewalt und dem Superioritätsdenken der Weißen geprägt. Viele AfrikanerInnen flohen von ihren Arbeitsplätzen und gerade von den Eisenbahnbauarbeiten im Süden ist bekannt, dass u.a. viele Zwangsarbeiter aus dem Gefangenenlager auf der Haifischinsel trotz schlechtem Gesundheitszustand zur Arbeit eingesetzt wurden (zwei Drittel der eingesetzten Gefangenen starben in 1,5 Jahren)⁵¹⁷.

⁵¹⁷ Casper *Erichsen*, Zwangsarbeit im Konzentrationslager auf der Haifischinsel. In: Jürgen Zimmerer, Joachim Zeller (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 80-86, hier: 83

6.8 Die Repräsentation der Vertreter der Kolonialmacht: Soldaten und Amtsträger

Die deutschen Soldaten kommen v.a. im zweiten Jahrgang (1907) in der Darstellung des Krieges vor. Das Bild des „tapferen Soldaten“ taucht dabei nicht auf, eher wird – meist von P. Malinowski – ihr schlechter Zustand, ihr Leiden, bedingt durch die Unterversorgung an Ausrüstung, Nahrung und Verstärkung beschrieben.⁵¹⁸ Häufiger wird die wichtige Rolle der Missionarinnen als Krankenpflegerinnen und der Patres als Militärseelsorger genannt.⁵¹⁹ Hervorzuheben ist hier, dass die deutsche Führung der Mission die Missionierung der !Gami-#nûn als Dank für den Einsatz im Krieg übertrug.⁵²⁰

Deutsche treten in „Das Licht“ sonst nur als offizielle Amtsträger auf und werden meist mit vollem Titel erwähnt. Die Amtsträger, die in der Regel dem Militär zuzurechnen sind, scheinen vornehmlich dann in den Briefen in der analysierten Missionszeitschrift auf, wenn sie mit der Arbeit der Mission zufrieden waren.⁵²¹ Über die Zufriedenheit der Deutschen mit der Arbeit der Mission schreibt Schwester Paula im Jahr 1909 besonders häufig.

Außerdem wurden 1907 auch Telegramme u.ä. mit anerkennenden Worten von offizieller Seite in „Das Licht“ abgedruckt.⁵²² Hier unterscheidet sich die Darstellung von der der „Dankbarkeit der Nama“ (vgl. Kapitel 6.4): Erstens äußern die Deutschen im gleichen Maße ihre Anerkennung für die Dienste der Mission, als sie davor ihre Dienste bewusst in Anspruch nahmen (die Mission handelte oft „auf Wunsch“ von deutschen Amtsträgern). Die Nama/Khoikhoi sind hingegen nie in der Rolle der Auftraggeber der Mission. Zweitens wird gezielt von deutschen Offizieren, General von Trotha, Oberst von Deimling u.a. berichtet, dass sie den MissionarInnen Anerkennung aussprachen. Die Nama/Khoikhoi-Politiker treten nicht wiederholt mit „anerkennenden Worten“ in Erscheinung, sondern eher als Gruppe sind sie der Mission generell dankbar (vgl. Kapitel

518 P. Malinowski in: DL I/3 (März 1907), 41; P. Malinowski in: DL II/20 (August 1907), 122, 125; P. Malinowski in: DL II/21 (September 1907), 135; Sr. Josepha u. Sr. Paula DL II/22 (Oktober 1907), 154; P. Malinowski in: DL IV/39 (März 1909), 419

519 Erst 1911 wurde den OSFS die katholische Militärseelsorge offiziell übertragen. (Sauer, Österreich und Namibia, 13)

520 Missionspersonal von Heirachabis in: DL II/14 (Februar 1907), 25; P. Malinowski in: DL II/15 (März 1907), 42

521 Bischof Simon in: DL I/2 (Februar 1906), 29; P. Malinowski in: DL I/3 (März 1906), 44; Missionspersonal von Heirachabis in: DL II/14 (Februar 1907), 25; P. Malinowski in: DL II/15 (März 1907), 42; P. Malinowski in: DL II/19 (Juli 1907), 98; Sr. Josefa u. Sr. Paula in: DL II/23 (November 1907), 169; P. Auner in: DL III/26 (Februar 1908), 217; Sr. Paula in: DL III/30 (Juni 1908), 282; Sr. Paula in: DL IV/37 (Jänner 1909), 386; Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 538; Sr. Paula in: DL IV/48 (Dezember 1909), 557; Sr. Emilia Konstanza in: DL V/60 (Dezember 1910), 749

522 Vgl. z.B.: General v. Trotha in: DL I/4 (April 1907), 55; Provinzial Lebeau zitiert General v. Trotha in: DL II/13 (Jänner 1907), 8; Telegramm von Oberst v. Deimling in: DL II/14 (Februar 1907), 27; Major Sieberg in: DL II/16 (April 1907), 55

6.4).

Im zweiten Jahrgang (1907) sind die deutschen Amtsträger hauptsächlich als Auftraggeber für Malinowskis Friedensverhandlungen präsent. Später – in Jahrgang III (1908) und IV (1909) – wird von den Besuchen, die sie der Mission abstatteten, berichtet. Die guten Beziehungen zwischen der Mission und der deutschen Kolonialregierung werden so präsentiert. Von Schwester Paula wird auch festgestellt, dass sie die gleichen Ziele verfolgen würden: „Unserer Mission ist er [Leutnant Ebeling, Leiter des Bondelskommissariats] sehr zugetan und wir hoffen, daß es so bleiben wird, da wir an dem gleichen Werke arbeiten.“⁵²³

Siedler und Farmer kommen fast nie vor, genauso wie die Kapregierung⁵²⁴ kaum Erwähnung findet. Weibliche Farmerinnen und andere Siedlerinnen werden überhaupt nicht explizit erwähnt.

Die Repräsentation der Deutschen und ihrer Beziehung zu den Khoikhoin/Nama ist geprägt von der fast völligen Abwesenheit normaler SiedlerInnen und FarmerInnen⁵²⁵. Entweder bestand seitens der Mission wenig Kontakt zu diesen, oder diese wurden aus anderen Gründen – etwa weil sie Protestanten waren, oder es Konflikte gab – ausgeblendet.

Sonst treten Deutsche als Soldaten und Amtsträger, oft in militärischen Ämtern, in Erscheinung. Wobei bei letzteren die gute Zusammenarbeit mit der Mission, die aus einer der deutschen Führung gegenüber eher untergebenen Positionen heraus agiert, betont wird. Mögliche Konflikte werden verständlicherweise nicht dargelegt. Im Fall der Soldaten wurde auf ihre miserable Situation aufmerksam gemacht, aber gleichzeitig die Linderung dieser durch die Unterstützung der Mission unterstrichen. In ihrer Hilfsbedürftigkeit sind die „leidende Soldaten“ den „armen H.n“ ähnlich, mit dem Unterschied, dass letztere auch noch erzogen und bekehrt werden müssen – obwohl viele Soldaten Protestanten waren, also ebenso bekehrt hätten werden können.

523 Sr. Paula in: DL IV/37 (Jänner 1909), 386; vgl. auch: Sr. Josefa u. Sr. Paula in: DL II/23 (November 1907), 169

524 Insgesamt nur fünfmal: Bischof Simon in: DL I/11 (November 1906), 170; Missionspersonal von Heirachabis in: DL II/14 (Februar 1907), 24; P. Malinowski in: DL II/22 (Oktober 1907), 151, 152f.; „die Regierung“ bei P. Fages in: DL II/21 (September 1907), 141

525 „Zivilisten“: Sr. Paula in: DL IV/47 (November 1909), 538; Sr. Paula in: DL IV/48 (Dezember 1909), 556f.; Farmer werden genannt bei: P. Auner in: DL I/8 (August 1906), 119; P. Lipp in: DL III/35 (November 1908), 357; P. Lipp in: DL V/58 (Oktober 1910), 701

6.9 Visuelle Repräsentation

Im Rahmen der Berichte aus „Deutsch-Südwestafrika“ (1906-1910) gab es 102 Fotos⁵²⁶. Nur eines der Fotos war doppelt abgedruckt: das von Präfekt Krolikowski⁵²⁷. Die Fotos habe ich nun nach Sujet in drei Gruppen eingeteilt: auf 15 waren Gegenstände und Landschaften abgebildet, auf 22 waren ein bis zwei Menschen, und auf dem Großteil, nämlich 64 Bildern, waren Menschengruppen, d.h. mehr als zwei Personen, zu sehen. In der ersten Gruppe, die hier nicht genauer behandelt werden soll, waren neun⁵²⁸ von 15 Fotos von Gebäuden oder Gegenständen der Mission.

6.9.1 (Doppel-)Porträts

Die zweite Gruppe (22 Stück) bestand Großteils aus Porträtfotos des Missionspersonals (14 Stück), darunter das von Krolikowski doppelt und zwei Doppelporträts von Missionsschwestern. Auf den übrigen 10 Fotos sind männliche Missionare und Missionsbrüder in unterschiedlichen Posen und Distanzen einzeln abgebildet.

Die acht Fotos, auf denen kein Missionspersonal vorgestellt wird, zeigen dreimal eine Nama/Khoikhoi-Frau und einmal zwei Nama/Khoikhoi-Kinder, die Nama/Khoikhoi-Führer Johannes Christian und Jakobus Christian, „Einen Hottentotten und einen Buschmann“, den bekehrten Deutschamerikaner (vgl. Kapitel 6.1) sowie den Koch P. Gineigners und eine weitere Person vor Gineigners Zelt. Von Deutschen gibt es keine Einzel- oder Zweieraufnahmen.

Bemerkenswert ist, dass das Missionspersonal im Bildtitel immer mit Namen vorgestellt wird – von den Khoikhoi/Nama-Frauen wird keine mit ihrem Namen genannt – eine wird im Text als Köchin bezeichnet –, ebenso wenig der „Hottentotte“ und der „Buschmann“. Im Fall des Fotos mit Gineigners Zelt⁵²⁹ verdienen die Tatsachen, dass noch ein afrikanisches Kind abgebildet ist, das nicht erwähnt wird, und dass im Bildtitel überhaupt zuerst das Zelt genannt wird („P. Gineigners Zelt in Warmbad und sein Koch“), was dem Zelt eine größere Wichtigkeit als den Menschen zugesteht, besondere Aufmerksamkeit. Der Deutschamerikaner und die Khoikhoi/Nama-Anführer werden ebenso mit vollem Namen genannt, wie die Kinder, deren Schicksal im Text geschildert wird – und die Leser dazu aufgerufen für sie zu spenden.

Innerhalb der zweiten Gruppe – die Einzel- oder Zweieraufnahmen – lässt sich eine leichte

⁵²⁶ Aufgrund der leichten Zugangsmöglichkeit zum Original, werden hier nur sechs exemplarische Abbildungen reproduziert.

⁵²⁷ Siehe Abbildungen in: DL III/36 (Dezember 1908), 368; DL V/49 (Jänner 1910), 572

⁵²⁸ Inklusive der Abbildung des Diploms und der Medaillen Malinowskis.

⁵²⁹ Siehe Abbildung in: DL III/25 (Jänner 1908), 194

Tendenz zu einer Entsubjektivierung der AfrikanerInnen erkennen, kontrastiert mit der individuellen Repräsentation der einzelnen (männlichen) Missionare.

6.9.2 Menschengruppen

Die dritte Gruppe (64 Stück) kann in weitere Untergruppen gegliedert werden, je nachdem ob die Fotos inszeniert wirken oder nicht. Es gab 23 Fotos, die nicht gestellt wirken sollen, auf denen Handlungsszenen abgebildet sind: Hier sind auf einem Viertel (sechs Stück) der Bilder verschiedenen religiösen Feierlichkeiten zu sehen (Messen, Kircheneinweihungen etc.). Unter ihnen befindet sich auch ein Bild mit dem Titel „Begräbnis eines Heiden im Hottentottenlande“⁵³⁰, das aber, bis auf den Bildtitel, der auf eine heidnische Praxis verweist, nicht besonders auffällig und auch nicht eindeutig als Darstellung eines Begräbnisses erkennbar ist.

Weitere fünf Fotos sind dem Thema Friedensschluss gewidmet, was jedoch nicht auf den Fotos zu erkennen ist, sondern erst durch die Bildtitel diesem zugeordnet wird (vgl. Abbildung 4).

Der Friedensschluss und die Verhandlungen werden durch die Erwähnung im Bildtitel besonders hervorgehoben, was auch auf Abbildung 5 zu erkennen ist. Es sind auf diesem



Abbildung 4: *Das Licht* III/35 (November 1908), 357

⁵³⁰ Siehe Abbildung in: DL IV/37 (Jänner 1909), 381



Maulesel, den P. Malinowski geritten hat, als er im Jahre 1905 mit Marenka über den Friedensschluß unterhandelte.

Abbildung 5: Das Licht II/21 (September 1907), 135

Foto zwar sieben Personen und ein Maulesel abgebildet, im Bildtitel wird aber nur der Maulesel genannt, da er angeblich Malinowskis Reittier bei Verhandlungen mit dem Nama/Khoikhoi-Führer Morenga war. Die Fotos mit uninszeniert wirkenden Handlungsszenen sollen Authentizität erzeugen und fungieren als Dokumente der besonderen Leistung der Mission, dem „Friedensschluss“. Insgesamt fällt auf, dass in dieser Gruppe insgesamt viermal P. Malinowski namentlich genannt wird. Auf vier der „ungestellten Gruppenfotos“ werden die Reisebedingungen dokumentiert, die übrigen acht zeigen laut Bildtitel einen Brunnenbau in der Wüste (zweimal), zur Missionsstation in Matyes Kloof (Südafrika) geflüchtete Nama/Khoikhoi, marschierende deutsche Truppen, die Ankunft der Mission in Gabis, Katholiken vor dem Missionshaus, eine Nama/Khoikhoi-Frau mit ihren Kindern und eine Diamantenwäscherei in Lüderitz.



Abbildung 6: Das Licht V/60 (Dezember 1910), 749



Abbildung 7: Das Licht V/53 (Mai 1910), 638

41 der 102 Fotos, also mehr als 40 Prozent aller Fotos, die im Rahmen der Berichterstattung aus Südwestafrika abgedruckt wurden, wirken gestellt. Diese sind dadurch gekennzeichnet, dass die Personen in die Kamera blicken und Posieren.

In dieser Gruppe sind die meisten Fotos von reinen AfrikanerInnen-Gruppen (11 Stück), der Großteil Großgruppen. Von den AfrikanerInnen wird nur Morenga mit Namen genannt, seine zwei Leutnante, die auf einem Fotos sogar neben ihm stehen, nicht⁵³¹. Eine vergleichbare Aufnahme wurde nur mit „Drei Hottentottenhäuptlinge“⁵³² titulierte. Zwei Fotos der afrikanischen ErstkommunikantInnen⁵³³ fallen auf, da hier die Jugendlichen/Kinder sehr exakt in Reihen positioniert wurden. Außerdem sind alle geschlechtsspezifisch ähnlich gekleidet und halten Kerzen mit weißen Schleifen in den Händen.

Es gab neun Fotos von MissionarInnen und AfrikanerInnen gemeinsam. Das Thema Schule war hier vorherrschend (sieben Stück), jeweils ein Bild zeigt Schwestern und Katechumeninnen bzw. eine Postulantin. Auf Fotos auf denen „Schulkinder“ – manche sehen erwachsen aus – und Lehrerinnen zu sehen sind, sind die Missionsschwestern meist in der Mitte der Gruppe positioniert, d.h. sie stellen das Zentrum dar, wie in Abbildung 6. Unter den „Klassenfotos“ gab es nur eine Abbildung mit einem Lehrer, P. Gineigner (vgl. Abbildung 7). Es gab auch einige Fotos, auf denen sich die Schwester(n) bzw. der Pater auf der Seite oder hinter den Kindern befanden, was aber nicht zwangsläufig Gleichwertigkeit darstellen musste (vgl. Abbildung 7). Im Fall bei der beiden Abbildungen der Schwestern mit den Katechumeninnen und der Postulantin – die sogar in der Mitte oben stand, unter ihr vier Schwestern – wurde Gleichwertigkeit schon eher ausgedrückt⁵³⁴.

Sieben Fotos zeigen die Mission mit Deutschen, darunter die Schwestern dreimal in der Rolle der Pflegerinnen der Soldaten. Weitere drei der sieben Gruppen-Fotos, auf denen die Mission und Deutsche abgebildet sind zeigen die Schwestern und Patres mit militärischen Befehlshabern und Soldaten – zwei davon P. Malinowski mit deutschen Soldaten. Eine Ausnahme stellt das Fotos von drei Patres mit dem Postmeister von Warmbad dar⁵³⁵.

Auf fünf der gestellten Gruppenfotos sind nur Deutsche, nämlich Soldaten, Ärzte und Offiziere abgebildet. In den Bildtiteln werden alle, außer die Soldaten, mit Namen genannt. Auf weiteren fünf der gestellten Gruppenfotos ist nur die Mission zu sehen: Zwei wurden bei der Abreise aus Schmieding aufgenommen, zwei zeigen Missionare im Missionsgebiet und eines die Mitglieder der von P. Lipp gegründeten Männerkongregation.

531 Siehe Abbildung in: DL IV/39 (März 1909), 418

532 Siehe Abbildung in: DL IV/45 (September 1909), 509

533 Siehe Abbildung in: DL IV/37 (Jänner 1909), 384; DL IV/47 (November 1909), 543

534 Siehe Abbildung in: DL III/27 (März 1908), 232; DL V/51 (März 1910), 602

535 Siehe Abbildung in: DL III/25 (Jänner 1908), 198



Abbildung 8: *Das Licht* II/18 (Juni 1908), 95

Nur zweimal wurde ein Foto abgedruckt, auf dem ein Missionar (P. Malinowski) mit deutschen und afrikanischen Anführern zu sehen ist. Eines⁵³⁶ wurde vor den oft geschilderten Friedensverhandlungen abgedruckt, da Malinowski schon vorher mit Morenga im Auftrag der Deutschen verhandelte. Hier stehen alle drei nebeneinander, der Missionar in der Mitte, auf dem späteren Bild (vgl. Abbildung 8), hat sich die Situation verändert: nun sitzen alle – bis auf den Sekretär des Bondels-Anführers Johannes Christian, der sich im Hintergrund aufhält – der deutsche Hauptmann sitzt in der Mitte. Ebenso gibt es nur zwei Fotos in „Das Licht“, die Deutsche und Afrikaner (ohne Missionar) gemeinsam zeigen: Interessant ist, dass in beiden die AfrikanerInnen im Bildtitel nicht explizit erwähnt werden. Und das, obwohl sie in der Mehrzahl und ihre Gesichter gut zu erkennen sind (vgl. Abbildung 9⁵³⁷). Diese Tatsache lädt zur Spekulation ein, dass sie Diener deutscher Soldaten (Bambusen genannt) gewesen sein könnten, d.h. sie waren eigentlich Arbeiter für die deutsche „Schutztruppe“. Auch auf dem zweiten Foto betitelt „Ein bei den deutschen Truppen verwendeter Heliograph und seine Bedienungsmannschaft“⁵³⁸ sitzen zwei Afrikaner vor den stehenden deutschen Soldaten.

536 Siehe Abbildung in: DL I/1 (Jänner 1906), 13

537 Vgl. auch Abbildung in: DL II/18 (Juni 1907), 90

538 Siehe Abbildung in: DL II/18 (Juni 1907), 90



Abbildung 9: *Das Licht* IV/47 (November 1909), 539

6.9.3 Zusammenfassung

Insgesamt ist festzustellen, dass Namen von AfrikanerInnen oft nicht genannt werden, sogar wenn es sich um Einzelporträts handelt. Nur bei den afrikanischen Politikern, Johannes Christian, Jacob Morenga und Johannes Christian, wird manchmal eine Ausnahme gemacht, diese sind aber im Vergleich zu deutschen Amtsträgern unterrepräsentiert.

Neben den Einzel- und Doppelporäts der MissionarInnen selbst (14 % aller Fotos), besonders des männlichen Missionspersonals, stellten AfrikanerInnen-Gruppen (11%), die Eigentümer der Mission (9%) und Gruppenfotos mit AfrikanerInnen und MissionarInnen gemeinsam (9%) – meist in Form von Schulklassenfotos mit Missionsschwestern als Lehrerinnen – die häufigsten Bildinhalte dar. Neben diesen sind die Mission – hauptsächlich als weibliches Pflegepersonal – gemeinsam mit Deutschen (7%), religiöse Feiern (6%) und der „Friedensschluss“ (5%) Themen, die öfter als zweimal vorkommen. Die AfrikanerInnen sind auf den Fotos meist in großen Gruppen, als undifferenzierte „Masse“ oder „Schulkinder“, zu sehen. Sie unterstützen das Stereotyp der „armen Masse“ aber nur bedingt, da die AfrikanerInnen meist nach europäischen Standards gekleidet abgebildet sind. Die Mission selbst präsentiert sich und die deutschen Amtsträger als

Individuen, die deutschen Soldaten werden hingegen nie namentlich genannt.

Einige Fotos erhalten ihre Bedeutung erst durch den Bildtitel, der wahrscheinlich von Lebeau ergänzt wurde. Es fällt auf, dass AfrikanerInnen oft nicht extra erwähnt werden, auch wenn sie eindeutig auf den Bildern erkennbar sind (siehe oben). Aus Gender-Perspektive ist interessant, dass die Missionsschwestern meist zu zweit abgebildet sind, auch auf den Porträts, was wahrscheinlich ihrer Arbeitsweise entsprach und dass sie als Lehrerinnen und Pflegerinnen dargestellt werden. Bei den Friedensverhandlungen war nur P. Malinowski von Belang.

Die Fotos dienten also weitgehend der Selbstpräsentation der Mission und der „Massen an AfrikanerInnen“, um die sie sich kümmern müsse, entweder als karitative WohltäterInnen, Seelsorger, ErzieherInnen oder Friedensvermittler.

7. Conclusio

Abschließend komme ich auf die eingangs gestellten Forschungsfragen zurück. Die erste Forschungsfrage betraf die Charakterisierung und Darstellung der afrikanischen Bevölkerung in der Missionszeitschrift „Das Licht“ I-V (1906-1910):

Zentrale Punkte waren hier, dass die Nama/Khoikhoi arm wären, sie von der Mission zur Arbeit erzogen würden und den christlichen Glauben akzeptierten. Die Armut ist physischer Natur, betrifft die „Masse“ der AfrikanerInnen und äußert sich durch Hunger, Krankheit und Nacktheit bzw. nach europäischem Maßstab inadäquate Kleidung. Zweitens treten die AfrikanerInnen in der Rolle der SchülerInnen auf: sie sollten Lesen, Schreiben, Rechnen, Handwerke und den Katechismus lernen. Drittens würden sie zahlreich und häufig zur Kirche gehen und „ernsthaft“ und „mit ganzem Herzen“ den Glauben praktizieren. Das „wahre Christ-Sein“ beinhaltet oder steht in enger Verbindung mit „Erzogen-Sein“ und Arbeitsamkeit. Mit Arbeit ist meist untergeordnete Lohnarbeit für Weiße gemeint, die der Kolonie nutzen soll, manchmal auch Subsistenzwirtschaft. Arbeit wird auch als Ausweg aus der Armut gewertet.

Neben diesen drei Hauptthemen ist die Darstellung der Friedensverhandlungen und des Kriegs von Relevanz. Hier wird ein Aufeinandertreffen aller drei Gruppen – AfrikanerInnen, Deutsche und MissionarInnen – gezeigt: In diesen werden die AfrikanerInnen, auch die Anführer, die davor noch für ihre klugen Strategien gelobt wurden, in unterwürfiger Haltung präsentiert. Sie werden sowohl von den MissionarInnen als auch von den Deutschen belehrt und zum „Frieden“, also zur Aufgabe ihres Widerstand gegen die Kolonisierung, überredet.

In der bildlichen Darstellung ist die häufige Abbildung von AfrikanerInnen-Gruppen auffällig. In den Bilduntertiteln werden sie zumeist als „H.“n („Hottentotten“) bezeichnet, in manchen Bildunterschriften sogar überhaupt nicht erwähnt, sondern nur die Deutschen, die neben ihnen stehen. Obwohl es auch einige Einzelaufnahmen von AfrikanerInnen in „Das Licht“ gibt, werden sie auch hier nicht mit Namen genannt. Die Khoikhoi/Nama-Anführer werden zwar in Bilduntertiteln mit vollem Namen genannt, im Vergleich zu deutschen Würdenträgern waren sie seltener auf Abbildungen zu sehen.

Bemerkenswert erscheint mir auch, dass die Khoikhoi/Nama nie „N.“ („Neger“), sondern immer „H.“n, „Schwarze“ oder „Bondels“ genannt wurden. Aus den wenigen ethnologischen Beschreibungen der Mission (vgl. Kapitel 6.8) geht hervor, dass dies zwar positiv gemeint gewesen sein könnte, aber dennoch auf Rassentheorien fußte.

Im Vergleich mit den Repräsentationen von AfrikanerInnen durch die Jesuiten und „weißen Väter“ in „Echo aus Afrika“ (1891-1914)⁵³⁹ fällt auf, dass „der Islam“, der im „Echo“ einen wichtigen Referenzpunkt in der dualen Konstruktion von Gut und Böse (europäisch, christlich/bekehrt, zivilisiert, arbeitsam, Nächstenliebe vs. muslimisch, faul, selbstsüchtig, Hartherzigkeit) darstellt, in „Das Licht“ keinerlei Bedeutung hat. Ebenso der Sklavenloskauf mit der Auflage der darauffolgenden Taufe sind wichtige Themen im „Echo“. Dieser Schwerpunkt basiert auf dem ideologischen Ausgangspunkt des „Echo“, der katholischen Antisklavereibewegung von Kardinal Lavigerie (vgl. Kapitel 5.2). Nach Scheulen war auch in anderen katholischen Missionszeitschriften die Antisklaverei-Thematik vorherrschend.⁵⁴⁰ Die „Erziehung zur Arbeit“ in der Missionszeitschrift „Das Licht“ scheint wiederum eine Thematik zu sein, die im spezifisch deutschen Kolonialdiskurs ihren Ursprung hat (siehe unten).

Überschneidungen zwischen den Repräsentationen von AfrikanerInnen in „Das Licht“ und in „Echo aus Afrika“ gibt es dennoch: Die „Armut“ der AfrikanerInnen stellt in beiden Darstellungen ein durchgängiges Thema dar, genauso wie Kleidung von den Missionen als Belohnung für die AfrikanerInnen eingesetzt wird. In beiden Missionszeitschriften spielt die Akzeptanz des Glaubens eine große Rolle und es gibt ein Wechselverhältnis dieser zur Anpassung an die europäische Kultur. „Zivilisierung“ ist in beiden Darstellungen durch katholische Erziehung möglich, was auf die zivilisations-/kulturmissionarische Stufentheorie als gedankliche Basis verweist (vgl. Kapitel 5). Beide vertreten kein biologistisches Rassenkonzept, Bekehrung und paternalistische Umerziehung ist möglich und auf diesem Entwicklungspotential beruht die Arbeit der Missionen. So könnte man unterstellen, dass die positiven Charakterisierungen der AfrikanerInnen immer eine Präsentation des Erfolgs der Missionen darstellt. Während in „Echo aus Afrika“ die „Intelligenz“ der AfrikanerInnen mit ihrer Bereitschaft, den Glauben anzunehmen korreliert, und umgekehrt, Faulheit, Selbstsucht, Hartherzigkeit usw. mit der Zugehörigkeit zum islamischen Glauben begründet wird, fehlt in „Das Licht“ dieses negative Gegenbild. Es scheint also keine Hindernisse für die Bekehrung und Zivilisierung zu geben, außer die fehlenden (finanziellen) Mittel. Konflikte mit der einheimischen Bevölkerung und der jeweiligen Kolonialmacht werden in beiden Zeitschriften ausgeklammert.

539 Ich beziehe mich hier auf die Analyse von *Brantl*, Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung, 85-109

540 In „Gott will es“ (1888), „Kreuz und Schwert“ (1893) und auch in der evangelischen Zeitschrift „Afrika“ (1893). (*Scheulen*, Die ‚Eingeborenen‘ Deutsch-Südwestafrikas, 45)

Die zweite Forschungsfrage bezog sich auf die Charakterisierung und Darstellung der Kolonialregierungen und ihrer Angehörigen mit Schwerpunkt auf der deutschen Kolonialmacht, da es sich um eine deutschsprachige Zeitschrift handelt. Vorweg sei gesagt, dass die Regierung der Kapkolonie in der untersuchten Missionszeitschrift kaum Erwähnung fand (vgl. Kapitel 6.6), weshalb hier kein bewusster Schwerpunkt auf die Repräsentation der Deutschen gelegt werden musste. Generell waren deutsche Soldaten und Amtsträger – andere Repräsentationen von Deutschen gab es kaum – weniger präsent als die Nama/Khoikhoi. Sie waren einerseits die „armen Soldaten“, die der Pflege und Militärseelsorge der Mission bedurften, andererseits meist militärische Amtsträger der Kolonialmacht. Letztere sind die Auftraggeber der „Friedens“-Vermittlungen durch Pater Malinowski und statten der Mission Besuche ab, um deren Arbeit zu beurteilen. Außerdem zollen sie der Unterstützung durch die Oblaten des heiligen Franz von Sales (OSFS) während des Krieges Anerkennung, im Besonderen den Bemühungen Pater Malinowskis. Die Wichtigkeit der deutschen Amtsträger wird auch durch die Namensnennung in den Bilduntertiteln der Fotos deutlich. In ihrer Beziehung zu den Nama/Khoikhoi werden die deutschen Amtsträger in aktiver Rolle und übergeordneter Position gezeigt.

Die dritte Forschungsfrage betraf das Selbstbild der MissionarInnen, das in der Darstellung der eigenen Interaktion mit oben genannten Gruppen steckt. Es lässt sich vermuten, dass die wichtigste Komponente ihres Selbstbildes der Dienst an Gott durch die Aufopferung für ihre Mitmenschen war. Die MissionarInnen präsentieren sich dementsprechend generell in einer aktiven und produktiven Rolle:

In der Darstellung ihrer Beziehung zu den Nama/Khoikhoi treten sie als ErzieherInnen in Bezug auf Religiöses, Schulbildung und Arbeits-Ausbildung auf. Weiters leiten sie diese zum Frieden an und kümmern sich um die Armen. Wenig überraschend ist auch die gezielte Darstellung zur Spendenakquisition, wie z.B. die Klagen der Nama/Khoikhoi über die fehlende Kirche, die sich wahrscheinlich die MissionarInnen wünschten. Ebenso kann man die Repräsentation der Nama/Khoikhoi als „arme Masse“ deuten, die aber durch die Repräsentation der AfrikanerInnen in europäischer, meist gepflegter, Kleidung auf den Fotos etwas gemildert wird.

In der Beziehung zu den Deutschen präsentiert sich die Mission als Friedensstifterin und -erhalterin, aktiv in Pflege und seelsorgerischer Betreuung der deutschen Soldaten sowie generell im Dienst der Kolonie stehend. Sie betonen das gute Verhältnis sowohl zu den Deutschen als auch zu den Khoikhoi/Nama: Erstere, besonders Personen mit hohem Status, zollen ihnen Anerkennung, zweitere sind „anhänglich“ und „dankbar“. Wenn man

berücksichtigt, dass die Deutschen auch als Auftraggeber, die Khoikhoi/Nama mehr als EmpfängerInnen der missionarischen Dienste in Erscheinung treten, ergibt sich das Bild einer hierarchischen Ordnung, in der die Kolonialmacht verkörpert durch Amtsträger an der Spitze steht.

Viertens wurde eingangs danach gefragt, was in den Repräsentationen in „Das Licht“ ausgeblendet wird oder widersprüchlich ist: Weitgehend unreflektiert bleiben Armuts- und Kriegsursachen, genauso wie das Friedens- und Arbeitskonzept der Kolonialmacht übernommen wird. Die repressiven Verordnungen und der Arbeitszwang sowie die oft schlechten Arbeitsbedingungen werden weder erwähnt noch kritisiert. Generell übte die Mission keine Kritik an den Herrschaftsverhältnissen und blieb so immer innerhalb des kolonialen Rahmens.

Die nach dem „Friedensschluss“ weiter andauernden kleinen Widerstandsaktionen unter !Gami-ꞛnûn (Bondelswarts)-Führung Ende 1908 werden nicht erwähnt, der weitere Kampf Morengas und sein Tod Ende 1907 hingegen schon. Die anhaltenden Kriegshandlungen, besonders ausgehend von !Gami-ꞛnûn, hätte der Selbstinszenierung der Mission als Friedensvermittlerin und -garant widersprochen. Ebenso wurden missionsinterne Konflikte, wie etwa die zwischen Pater Malinowski und Bischof Simon und zwischen Pater Krolikowski und Lebeau nicht thematisiert. Pater Malinowskis Verbleib in Europa bleibt unerklärt. Man wollte ja das Bild einer harmonischen Zusammenarbeit nicht zerstören.

Möglicherweise waren die Bekehrungserfolge der Mission nicht sonderlich groß (vgl. Kapitel 6.1.4), was auch nur von einem Missionar erwähnt, aber nicht problematisiert wurde. Nur einmal werden Schwierigkeiten bei der Bekehrung darauf zurückgeführt, dass die Mission den AfrikanerInnen die „Erfüllung ihrer Pflicht zu arbeiten besonders ans Herz [legte]“ (vgl. Kapitel 6.1.3). Hierin ist Konfliktpotential zu verorten.

Anschließend werde ich die Position der Repräsentationen von Deutschen, AfrikanerInnen und MissionarInnen im deutschsprachigen Kolonialdiskurs und seinen Vorläufern mit Schwerpunkt auf dem Afrikadiskurs (vgl. Kapitel 5) herausarbeiten:

Die Repräsentationen in „Das Licht“ (1906-1910) schließen zumindest mit der „Erziehung zur Arbeit“ eindeutig an die kultur-/zivilisationsmissionarische Argumentation des deutschen Kolonialdiskurses an, die in den 1870ern von der frühen Kolonialagitation (inklusive der protestantischen Mission) vertreten und erst in den 1880ern und 90ern von den Katholiken übernommen wurde. Die katholischen Missionen sahen davor das

Christentum als alleinigen Ausgangspunkt ihres Wirkens an und blendeten ihre politische und nationale Rolle aus.

Die Wurzeln der „Kulturmission“ können im deutschsprachigen Afrikadiskurs schon in Peter Kolbs Reiseberichten Anfang des 18. Jahrhunderts nachgewiesen werden. Im dominanten naturwissenschaftlichen Diskurs dieses Jahrhunderts, wurden Menschen, meist anhand verschiedener physischer Merkmale, in „Völker“ oder „Rassen“ eingeteilt, wobei immer die „weißen Europäer“ die höchste Zivilisationsstufe darstellten. Den AfrikanerInnen wurde oftmals keine „Entwicklungsfähigkeit“ attestiert. Das „Entwicklungspotential“ von AfrikanerInnen stellte im deutschen Afrikadiskurs, besonders ab Ende des 19. Jahrhunderts, mit dem Aufkommen sozialdarwinistischer Ansätze, keine Konstante dar. Es gab immer widersprüchliche Stimmen, deren kleinster gemeinsamer Nenner die Konstruktion eines inferioreren (afrikanischen) Anderen war.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts verbreiteten deutsche Afrikareisende und später Ethnologen das Bild der „europäischen/deutschen Superiorität“ über die afrikanischen „Naturvölker“, woraus sie den notwendigen „Erziehungseinsatz“ Europas in Afrika herleiteten. Mit dem (nahenden) tatsächlichen Kolonialbesitz des deutschen Reiches wurden auch die utilitaristische Darstellungen von AfrikanerInnen stärker: Der Grundtenor war, dass sie in den Kolonien als Arbeitskräfte dienen sollten – im Gegenzug sollten sie vom Transfer „deutscher Kultur“ profitieren. In Zeiten des afrikanischen Widerstands gegen die Kolonialherrschaft extremisierte sich die Darstellung der AfrikanerInnen zu „rassisch unterlegenen Wilden“, die es zu vernichten galt – ein Standpunkt, der seine reale Konsequenz in der Schlacht von Waterberg 1904 fand. Deutsche KritikerInnen dieser beiden Linien des Kolonialdiskurses gab es zwar jederzeit, aber auch sie hinterfragten deren Fundament, die Legitimität des deutschen Herrschaftsanspruchs, sehr selten.

Der Kolonialkrieg in Südwestafrika (1904-1908) hatte zur Folge, dass der „Wert“ der afrikanischen Bevölkerung als Arbeitskräfte wieder erkannt wurde, aber eine darüber hinausgehende Wertschätzung blieb aus. Die AfrikanerInnen sollten durch ein Kontrollsystem, dessen Basis die drei „Eingeborenenverordnungen“ von 1907 bildeten, zur Arbeit gezwungen, ständig kontrolliert und ihre Lebensführung an die Bedürfnisse der weißen Siedler angepasst werden. Dieses Kontrollsystem brachte aber nicht die erhoffte „Ruhe und Ordnung“, sondern eine latent gewaltgeladene gesellschaftliche Spannung und auch weiterhin Bestrebungen der AfrikanerInnen aus diesem System auszubrechen. (vgl. Kapitel 4.3.3)

Mit der „Erziehung zur Arbeit“ gliederten sich also die Repräsentationen in „Das Licht“ passend in den integrativen Reform-Kolonialdiskurs unter Staatssekretär Dernburg (1907-

1910) ein. Dernburg bezog bewusst die Missionen als Erzieherinnen in das Kolonialprojekt mit ein: Erziehung generell und Erziehung zu Arbeit, half im Projekt der Inwertsetzung von Land und Menschen, die „friedliche wirtschaftliche Entwicklung“ zum Ziel hatte. Dernburgs wissenschaftlich-rationale Politik unterstützten die OSFS aber nicht mit neuen ethnographischen Beschreibungen der AfrikanerInnen, wie dies die evangelische Mission tat (– diese hatte auch bereits eine eigene Missionswissenschaft). Meldungen von Bekehrungen, mit denen europäische kulturelle Werte angenommen wurden, konnten den Erfolg der Reform bestätigen. Wie der katholische Präfekt Nachtwey der Oblaten Mariens (OMI), bekräftigten auch die OSFS in ihrer Missionszeitschrift „Das Licht“ ihre eigene Bedeutung für die Nation und das Kolonialprojekt. Die Katholiken waren auch aufgrund der Nachwirkungen der Kulturkampfgesetze auf das Wohlwollen des Kolonialgouvernements angewiesen. Eine Zulassung im Deutschen Reich, die die Mission abgesichert hätte, war nicht leicht zu bekommen – durch „Dienst an Kolonie und Vaterland“ und deutsches Missionspersonal kam man dieser einen Schritt näher.

Im Vergleich zur protestantischen Mission, deren Position abgesichert war, war die Darstellung des Krieges in „Das Licht“ sehr unkritisch. Die Kriegsursache wird nicht angesprochen, es wird im Gegensatz zu den Protestanten keine Kritik an Siedlern und Händlern geübt. Auch eine ökonomische oder kirchliche Selbständigkeit der AfrikanerInnen, wie in der protestantischen Mission, wird nicht im entferntesten angedacht. Die protestantische Mission wurde als Konkurrenz angesehen, was man an der Art der Thematisierung des Kirchenbaus (vgl. Kapitel 6.1.2) feststellen kann. Außerdem übernahmen die OSFS das protestantische Konzept der Glaubensvermittlung in der Muttersprache (vgl. Kapitel 6.7.4) und bekräftigten, dass sie auch bei der protestantischen Bevölkerung beliebt wären.

Auch wenn sie nicht kritisch waren, liegt den Repräsentationen in der untersuchten Missionszeitschrift kein sozialdarwinistisches Rassenkonzept, wie es die Siedler und Händler vertraten, zugrunde. Das Entwicklungspotential zum Christen, Arbeiter und guten Untertanen bildete ja die Grundlage der Missionsarbeit. Auch wird im Krieg nicht „Vernichtung“ und/oder „Beherrschung“ der AfrikanerInnen gefordert, wie von den Siedlern und Händlern, sondern „Friede“, und dass die AfrikanerInnen sich unterwerfen sollen – sie sollten also überzeugt und nicht mit Gewalt gezwungen werden. Dies stand im Kontrast zum kolonialen Kontrollsystem.

Die tradierten Stereotype über die afrikanische Bevölkerung, der „wilden Heiden“, „primitiven/hässlichen N.“ oder „faulen Eingeborenen“, oder die während der afrikanischen Aufstände gegen die Kolonialherrschaft aufgekommenen „grausamen Täter“ und

„mordenden N.“, werden in „Das Licht“ nicht bemüht. Letztere werden sogar ansatzweise zurückgewiesen, da sie ja die Prämisse der Missionsarbeit, die Erziehbarkeit der AfrikanerInnen in Frage stellten. Das Stereotyp des „faulen Eingeborenen“ ist aber in die Notwendigkeit der „Erziehung zur Arbeit“ integrierbar. Die Repräsentation der AfrikanerInnen in der analysierten Missionszeitschrift beinhalteten wenige abwertende pseudowissenschaftliche Beschreibungen der Physis und damit einhergehender permanenter Charaktereigenschaften. Vermutlich weil sie größtenteils dem Alltag entnommen waren. Hier bot „Das Licht“ ein Gegenbild zu sozialdarwinistischer Darstellung. Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, dass eine grundlegende Gleichheit von Europäern und AfrikanerInnen angenommen wurde: „Das Licht“ vermittelte das Bild des „willigen und gehorsamen Schutzbefohlenen“ (vgl. Kapitel 5.2.4), der durch Erziehung auf den rechten Weg von christlichem Glauben, Arbeit und Frieden zu bringen wäre. Die Darstellung materielle Armut unter Ausblendung ihrer Ursachen impliziert, dass sich die Khoikhoi nicht selbst erhalten konnten, und fällt somit nicht aus dem Gesamtbild. Da Arbeit in „Das Licht“ als Ausweg aus Armut präsentiert wurde, die Khoikhoi aber erst unter dem Einfluss des christlichen Glaubens bzw. der christlichen Erziehung arbeiten würden, bestätigte hier die Mission ihre zivilisatorische Arbeit. Die „Akzeptanz des Glaubens“, die ebenso in der Missionszeitschrift „Das Licht“ betont wird, zielt nicht auf eine eigenständige Leitung der Glaubensinstitutionen – nur ein einziges Mal sieht man auf einem Foto eine Postulatin (vgl. Das Licht V/51 (März 1910), 602).

Diese Repräsentationen, die das Bild des „willigen und gehorsamen Schutzbefohlenen“ untermauern, war vielleicht nicht mit extremen Stereotypen gespickt, in den deutschen parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskurs fügte sie sich dennoch problemlos ein.

Zu guter Letzt werde ich den tatsächlichen Wert der postkolonialen Perspektive, die die wissenschaftsgeschichtliche Basis der vorliegenden Arbeit bildete, für die Analyse abwägen. Hierbei beziehe ich mich auf die in Kapitel 2 dargelegten Ansätze.

Da es sich bei dem analysierten Ausgangsmaterial nicht um fiktive und vorkoloniale Texte handelte, waren die Konzepte vom Unbewussten im kolonialen Verlangen (Bhabha, vgl. Kapitel 2.2) oder Kolonialphantasien (Zantop, vgl. Kapitel 5.1) weniger von Belang. Legt man Saids „Orientalismus“, verstanden als diskursive Praxis, auf die Mikroebene der hier untersuchten Quelle um, wären die MissionarInnen die „Orientalisten“, die durch die Repräsentation der AfrikanerInnen als inferiore „Andere“ halfen, ein kulturell überlegenes, europäisches „Selbst“ zu konstruieren. Gleichzeitig würden diese Repräsentationen Afrikas

als zeitloses, homogenes und minderwertiges Gegenbild die koloniale Beherrschung legitimieren.

So einfach funktioniert eine Übertragung dieser Theorie nicht, denn die EuropäerInnen sind hier nicht das exakte Gegenteil der Nama/Khoikhoi. Auch ist die Mission in „Das Licht“ nicht mit den deutschen Soldaten und Amtsträgern ident, obwohl sie beide der europäischen Kultur angehören.

In der Repräsentation der AfrikanerInnen als „wahre Christen“ steckt z.B. auch eine europäische Selbstkritik – trotzdem sind die AfrikanerInnen durch ihre Anpassung an die europäische Glaubenspraxis die „besseren“ Christen, und das auch u.a. weil sie „naiver“ glauben. Da Beschreibungen differenter Kultur in Bezug auf die AfrikanerInnen in der Missionszeitschrift „Das Licht“ fast gänzlich fehlen und die Annahme europäischer Werte durch Erziehung, besonders des christlichen Glaubens und des Arbeitskonzepts, im Vordergrund stehen, fungieren die AfrikanerInnen nicht als direktes Gegenbild. Sie sind hilfsbedürftig und manchmal auch „wie Kinder“, denn sie brauchen Kleidung und Essen, sind anhänglich und dankbar und müssen zum „Friedlich-Sein“ überzeugt werden. Hier wird eine Art Inferiorität konstruiert, die nicht eine dichotome Andersartigkeit voraussetzt, sondern ein paternalistisches Verhältnis. In diesem sind die EuropäerInnen kulturell überlegen, die Anderen sind zwar entwicklungsfähig, sie brauchen aber die Hilfe der weiter entwickelten EuropäerInnen. Festzuhalten ist, dass die Mission auf die Repräsentation der Khoikhoi als „willige Schutzbefohlene“, die ihrer materiellen Hilfe, Erziehung und Friedensvermittlung bedürfen, angewiesen war um ihre eigene Arbeit zu legitimieren. Durch diese von spezifischen Interesse der Mission geprägten Konstruktion konnte die Missionszeitschrift „Das Licht“ zur Spendenwerbung genützt werden und zur Darstellung ihrer Erfolge vor der deutschen Kolonialregierung. Die koloniale Beherrschung wurde durch die propagierte „Erziehung (zur Arbeit)“ legitimiert – weshalb man im Fall dieses Aspekts von einer orientalistischen Perspektive sprechen kann –, und auch die weiteren Repräsentationen in „Das Licht“ stellten den Kolonialismus nicht in Frage.

Forschungsausblick

Ausgehend von der vorliegenden Arbeit bieten sich zahlreiche weitere Forschungsmöglichkeiten:

An erster Stelle steht die Erfassung der afrikanische Perspektive durch Oral History-Forschung um die Einseitigkeit auszugleichen bzw. konkretere Punkte kritisch betrachten zu können. Neben dieser sind auch der Verbreitungsgrad und die Verbreitungsmechanismen katholischer Missionszeitschriften eine Forschungslücke.

Außerdem wäre ein Vergleich mit weiteren Missionspublikationen und/oder die Einbindung in bestehende breitere Analysen, die auch das große Spektrum der Belletristik berücksichtigen, wünschenswert.

Schließlich wäre zu untersuchen, ob es diskursive Kontinuitäten zwischen der missionarischen Berichterstattung und dem (kirchlichen) Entwicklungsdiskurs über Afrika gibt.⁵⁴¹ Parallelen zur heutigen Repräsentation von AfrikanerInnen in der Entwicklungszusammenarbeit, z.B. als „hilflose Arme“ in Spendenwerbungen, sind wissenschaftlich zu untersuchen. Damals wie heute werden globale ökonomische und politische Rahmenbedingungen sowie die kulturelle Konstruktion von Macht- und Herrschaftsräumen selten reflektiert.

541 Letzteren bezeichnet Andreasson als orientalistisch. (Stefan *Andreasson*, Orientalism and African development studies: the 'reductive repetition' motif in theories of African underdevelopment. In: *Third World Quarterly* 26/6 (2005) 971-986.)

Ziai weist auf die Kontinuität des kolonialen Diskurses im Entwicklungsdiskurs hin. (Ziai, *Zwischen Global Governance und Post-Development*, 33-41)

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen:

Joseph *Lebeau*, Antworten auf verschiedene Einwürfe gegen die Missionsvereine im allgemeinen und besonders gegen das „Werk der Glaubensverbreitung“ das seinen Sitz in Lyon hat und in Deutschland unter dem Namen „Franz Xaver-Verein“ bekannt ist. (Wien 1914)

Oblaten des hl. Franz von Sales. Das Licht – Missionsschrift der Oblaten des heiligen Franz von Sales für die deutschen Länder (Wien 1906-1910)

Internetquellen:

Bibelserver, online unter: <http://www.bibleserver.com> [letzter Zugriff: 15.3.2011]

Oblaten des hl. Franz von Sales, LICHT – Die Salesianische Zeitschrift, online unter: <http://www.zeitschrift-licht.de/> [letzter Zugriff: 15.3.2011]

UNESCO, Deklaration zu rassistischen Vorurteilen 1978, online unter: http://www.unesco.de/erklaerung_rassist_vorurteile.html [letzter Zugriff: 7.3.2011]

Literatur:

Stefan *Andreasson*, "Orientalism and African development studies: the 'reductive repetition' motif in theories of African underdevelopment". In: *Third World Quarterly* 26.6 (2005): 971-986.

Bill *Ashcroft*, Gareth *Griffiths* and Helen *Tiffin*. The Post-Colonial Studies Reader (London, New York 2006)

Bill *Ashcroft*, Gareth *Griffiths* and Helen *Tiffin*, Key Concepts in Post-Colonial Studies (London, New York 2007)

Doris *Bachmann-Medick*, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (Reinbek 2006)

Klaus J. *Bade*, Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 13; Freiburg i. Br. 1975)

Klaus J. *Bade*, Antisklavereibewegung in Deutschland und Kolonialkrieg in Deutsch-Ostafrika 1888-1890: Bismarck und Friedrich Fabri. In: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977), 31 – 58.

Alan *Barnard*, Hunters and Herders of Southern Africa. A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples (Cambridge studies in social and cultural anthropology 85, Cambridge 1992)

Frank *Becker* (Hg.), Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich (Stuttgart 2004)

Homi *Bhabha*, The Other Question. In: *Screen* 24/6 (1983): 18-36, online unter: http://courses.washington.edu/com597j/pdfs/bhabha_the%20other%20question.pdf [letzter Zugriff: 15.3.2011]

Joachim K. *Blatter*, Frank *Janning*, Claudius *Wagemann*, Qualitative Inhaltsanalyse. In: *Dies.* (Hg.), Qualitative Politikanalyse. eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden (Wiesbaden 2007) 74-83.

Helmut *Bley*, Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914 (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte Band V, Hamburg 1968)

Vera *Brantl*, Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung. Die Missionsideologie der Gräfin Ledóchowska unter besonderer Berücksichtigung der Berichte in der Zeitschrift "Echo aus Afrika" (Diplomarbeit, Wien 2010)

Jon *Bridgman*, The revolt of the Hereros (Perspectives on Southern Africa 30; London, Berkley 1981)

María do Mar *Castro Varela*, Nikita *Dhawan*, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Bielefeld 2005)

Cynthia Cohen, 'The Natives Must First Become Good Workmen': Formal Educational Provision in German South West and East Africa Compared. In: *Journal of Southern African Studies*, Vol. 19/No. 1 (1993) 115-134.

Jean *Comaroff*, Jane *Comaroff*, Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa (Chicago, London 1991)

- Sebastian *Conrad*, Shalini *Randeria*, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: *Dies.* (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (Frankfurt/Main, New York 2002) 9-49.
- Tilman *Dederling*, Hate the Old and Follow the New. Khoekhoe and missionaries in early nineteenth-century Namibia (*Missionsgeschichtliches Archiv* 2, Stuttgart 1997)
- Horst *Drechsler*, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (Berlin 1966)
- Lothar Engel, Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1975 (Frankfurt/Main 1976)
- Casper *Erichsen*, Zwangsarbeit im Konzentrationslager auf der Haifischinsel. In: Jürgen Zimmerer, Joachim Zeller (Hg.), *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen* (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 80-86.
- Norman *Etherington*, Introduction. In: Ders. (Hg.), *Missions and Empire* (The Oxford history of the British Empire; New York u.a. 2005) 1-18.
- Gerald *Faschingeder*, Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie. In: *Historische Anthropologie*. 10/1 (2002) 1-30.
- Gerald *Faschingeder*, Mission braucht Institution. Missionsgesellschaften im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Bernd *Hausberger* (Hg.), *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter* (Wien 2004) 151-178.
- Matthias *Fiedler*, Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert (Köln, Weimar, Wien 2005)
- Stefan *Göttel*, Hottentotten. In: Susan *Arndt*, Antje *Hornscheidt* (Hg.), *Afrika und die deutsche Sprache. ein kritisches Nachschlagewerk* (Münster 2004) 147-153.
- Ingeborg *Grau*, Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert. In: Karin *Fischer*, Susan *Zimmermann* (Hg.), *Internationalismen. Transformationen weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert* (Historische Sozialkunde/Internationale Entwicklung 26, Wien 2008) 61-84.

- Sabine *Grimm*, Einfach hybrid! – Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies. In: *izw3* 223 (1997) 39-42, online unter: <http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/grimm-postkolonialismus.pdf> [letzter Zugriff: 15.3.2011]
- Horst *Gründer*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Paderborn u.a. 1982)
- Horst *Gründer*, Deutsche Missionsgesellschaften auf dem Wege zur Kolonialmission. In: Klaus J. *Bade* (Hg.), *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 22; Wiesbaden 1982), 68-102.
- Horst *Gründer*, *Geschichte der deutschen Kolonien* (Paderborn ⁵2004)
- Rebekka *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen. In: *Historische Zeitschrift* 287 (2008) 629-678.
- Rebekka *Habermas*, Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010) 257-284.
- Stuart *Hall*, Wann war das Postkoloniale? In: Sebastian *Conrad*, Shalini *Randeria* (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (Frankfurt/Main 2002) 219-246.
- Stuart *Hall*, Das Spektakel des „Anderen“. In: *Ders.*, *Ideologie – Identität – Repräsentation. Ausgewählte Schriften* 4 (Hamburg 2002 [Original auf Englisch: 1997]) 108-166.
- Douglas *Harper*, Fotografien als sozialwissenschaftliche Daten. In: Uwe *Flick*, Ernst von *Kardorff*, Ines *Steinke* (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (Reinbek bei Hamburg ⁵2007) 402-416.
- Patrick *Harries*, *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa* (Athens, Harare, Johannesburg, Oxford 2007)
- Bernd *Hausberger*, Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs. In: *Ders.* (Hg.), *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter* (Expansion – Interaktion – Akkulturation 7, Wien 2004) 9-25.
- Erich *Hehberger*, *Die Oblaten des hl. Franz von Sales in Österreich. Von den Anfängen bis zum Jahre 1930* (Wien 1967)

- Werner *Hillebrecht*, Die Nama und der Krieg im Süden. In: Jürgen *Zimmerer*, Joachim *Zeller* (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 121-133.
- Robert *Hoffmann*, Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte, In: Klaus J. *Bade* (Hg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 22; Wiesbaden 1982) 29-67.
- Robert *Hoffmann*, Zwischen Akkulturation und Ethnozentrismus, Die christliche Mission im 18. Jahrhundert. In: Margarete *Grandner*, Andrea *Komslosy* (Hg.), Vom Weltgeist beseelt. Globalgeschichte 1700-1815 (Edition Weltregionen 7; Wien 2004) 201-220.
- John *Iliffe*, Tanganyika under German Rule 1905-1912 (London, New York 1969)
- Siegfried *Jäger*, Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse (überarbeitete Fassung). In: Reiner *Keller*, Andreas *Hirsland*, Werner *Schneider*, Willy *Viehöver* (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse (Wiesbaden 2001), online unter: [http://www.diss-
duisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Aspekte_einer_Kritischen_Diskursanalyse.h
tm](http://www.diss-
duisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Aspekte_einer_Kritischen_Diskursanalyse.htm) [letzter Zugriff: 15.3.2011)
- Reinhart *Kößler*, Streben nach Heimat und Freiheit. Zur Territorialisierung von Ethnizität in Süd- und Zentralnamibia. In: PERIPHERIE 108/27 (2007) 393-410.
- Gesine *Krüger*, Das Goldene Zeitalter der Viehzüchter. Namibia im 19. Jahrhundert. In: Jürgen *Zimmerer*, Joachim *Zeller* (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 13-25.
- Birthe *Kundrus*, Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien (Köln 2003)
- Hartmut *Lehmann* (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130; Göttingen 1997)
- Peter *Martin*, Schwarze Teufel, edle Mohren (Hamburg 1993)

Philipp *Mayring*, Qualitative Inhaltsanalyse. In: Uwe *Flick*, Ernst von *Kardorff*, Ines *Steinke* (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch (Reinbek bei Hamburg ⁵2007) 468-475.

Philipp *Mayring*, Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken (Basel, Weinheim ¹⁰2008)

Jan *Nederveen Pieterse*, White on black. Images of Africa and blacks in Western popular culture (New Haven, Conn. u.a. 1992)

Joachim *Niesel*, Kolonialverwaltung und Missionen in Deutsch-Ostafrika (Dissertation, Berlin 1971)

Nils Ole *Oermann*, Mission, Church and State Relations in South West Africa under German Rule (1884-1915) (Missionsgeschichtliches Archiv 5; Stuttgart 1999)

Jürgen *Osterhammel*, Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen (München 2006)

Clemens *Pfeffer*, Koloniales Denken im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte. Neue Perspektiven zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus in Südwestafrika, 1842 – 1884 (Diplomarbeit, Wien 2010)

Harald *Pichlhöfer*, Typisch Afrika. Über die Interpretation von Afrikabildern, eine semiotische Studie (Wien 1999)

Amadou Booker *Sadji*, Das Bild des Negro Afrikaners in der Deutschen Kolonialliteratur (1884-1945). Ein Beitrag zur literarischen Imagologie Schwarzafrikas (Berlin 1985)

Edward W. *Said*, Orientalism (London 2003)

Edward W. *Said*, Orientalismus (Frankfurt a. Main 2009)

Walter *Sauer*, Auf der Suche nach dem afrikanischen Wien. In: *Ders.* (Hg.): Das Afrikanische Wien. Ein Führer zu Bieber, Malangatana, Soliman (Studien zum südlichen Afrika 2; Wien 1996) 10-40.

Walter *Sauer*, Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage. In: *Ders.* (Hg.), Wien – Windhoek und retour. 150 Jahre Beziehungen zwischen Österreich und Namibia (Studien zum südlichen Afrika 9; Wien 2008) 17-78.

- Walter *Sauer*, Österreich und Namibia. Ein schwieriges Verhältnis im langen 20. Jahrhundert. In: *Ders.* (Hg.), Wien – Windhoek und retour. 150 Jahre Beziehungen zwischen Österreich und Namibia (Studien zum südlichen Afrika 9; Wien 2008) 7-61.
- Walter *Sauer*, Afrikaklischees in der österreichischen Kunst im Zeitalter des Imperialismus. In: *Ders.* (Hg.), Vom Paradies zum Krisenkontinent. Afrika, Österreich und Europa in der Neuzeit (Wien 2010) 105-131.
- Peter *Scheulen*, Die ‚Eingeborenen‘ Deutsch-Südwestafrikas, ihr Bild in den deutschen Kolonialzeitschriften von 1884 bis 1918 (Köln 1998)
- Alexander *Schober*, Projektionsfläche "Hererokrieg". Die Berichterstattung in Wiener Tageszeitungen von 1903-1906. In: Walter *Sauer* (Hg.), Wien – Windhoek und retour. 150 Jahre Beziehungen zwischen Österreich und Namibia (Studien zum südlichen Afrika 9; Wien 2008) 63-94.
- Michael *Schubert*, Der schwarze Fremde. Das Bild des Schwarzafrikaners in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland von den 1870er bis in die 1930er Jahre (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 86, Stuttgart 2003)
- George *Steinmetz*, The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German colonial state in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa (Chicago, London 2007)
- Ursula *Storch* (Hg.), Zauber der Ferne. Imaginäre Reisen im 19. Jahrhundert (Weitra 2008)
- Franz *Wehrl*, Die Mission am Oranje: Geschichte der Oblaten-Mission der Vikariate Keimoes und Keetmanshoop nach Briefen, Tagebüchern und Visitationsberichten (Eichstätt 1994)
- Johannes *Wenger*, Der Maji-Maji-Krieg (1905-1907) im Spiegel der Berichterstattung von zeitgenössischen österreichischen Tageszeitungen (Diplomarbeit, Wien 2007)
- Wolfgang *Werner*, A Brief History of Land Dispossession in Namibia. In: Journal of Southern African Studies 19/1 (1993) 135-146.
- Robert C. *Young*, Postcolonialism. An Historical Introduction (Malden, Oxford, Victoria 2001)
- Susanne *Zantop*, Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770 – 1870) (Philologische Studien und Quellen 158; Berlin 1999)

Aram *Ziai*, Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive (Münster 2006)

Jürgen *Zimmerer*, Der koloniale Musterstaat? Rassentrennung, Arbeitszwang und totale Kontrolle in Deutsch-Südwestafrika. In: Jürgen *Zimmerer*, Joachim *Zeller* (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 26-41.

Jürgen *Zimmerer*, Krieg, KZ und Völkermord in Südwestafrika. Der erste deutsche Genozid. In: Jürgen *Zimmerer*, Joachim *Zeller* (Hg.), Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen (Schlaglichter der Kolonialgeschichte; Berlin 2003) 45-63.

Jürgen *Zimmerer*, Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia (Europa-Übersee Historische Studien 10, Münster ³2004)

Anhang

Zusammenfassung

Im Kontext der deutsch-namibischen Kolonialkriege und der zunehmenden Kontrolle der AfrikanerInnen durch die Kolonialregierung, folgten die Berichte der MissionarInnen in der Missionszeitschrift „Das Licht“ (1906-1910) den spezifischen Interessen der Mission. Diese Berichte werden in der vorliegende Arbeit auf Repräsentationen von AfrikanerInnen, Deutschen und MissionarInnen hin untersucht. Die Qualitative Inhaltsanalyse ergab, dass die Khoikhoi hauptsächlich als „arme Masse“, „gute ChristInnen“ und „(Handwerks-)SchülerInnen“ dargestellt wurden. Die in „Das Licht“ propagierte „Erziehung“ der AfrikanerInnen und speziell die „Erziehung zur Arbeit“ fügte sich in den tradierten kulturmissionarischen Diskurs ein, auf dem auch die kolonialpolitische „Reformpolitik“ der Ära Dernburg (1907-1910) aufbaute. Die Repräsentationen in „Das Licht“ unterschieden sich signifikant vom sozialdarwinistischen Diskurs der weißen Siedler – war doch die Vorannahme eines Entwicklungspotentials der Khoikhoi die Grundvoraussetzung der Arbeit der Mission – sie gingen jedoch auch nicht von einer Gleichwertigkeit der AfrikanerInnen aus: Durch Erziehung sollten diese auf den „rechten Weg“ von christlichem Glauben und Frieden gebracht werden sowie ihre Position als untergeordnete LohnarbeiterInnen in der deutschen Kolonie akzeptieren.

Abstract

Given the context of the German-Namibian colonial war and increasing German colonial control over the African population missionary narrations in 'Das Licht' (1906-1910) reflected the mission's own specific interests. This paper analyses those narrations in respect of representations of Africans, Germans and missionaries. The Qualitative Content Analysis shows that the Khoikhoi were mainly depicted as “poor mass”, “good Christians” and “pupils”. The journal propagates the importance of "Erziehung" (education/upbringing) for Africans and especially “education for work” which is part of the cultural-mission discourse and therefore fitted perfectly in the colonial policy of Dernburg Era (1907-1910). As mission work was based on the presupposition that the Khoikhoi have a potential for development, representations in “Das Licht” differed significantly from the white settler's Social Darwinistic standpoints. Nevertheless equality of Africans was not suggested: Those should be educated to be peaceful, Christian and

accept their colonial position as subordinate workers.

CURRICULUM VITAE

Persönliche Daten

Name: Magdalena Waygand
Geburtsdatum, -ort: 24.07.1985, Wien

Ausbildung

1995-2003	GRg Franklinstr. 21, Wien 21 Abschluss mit ausgezeichnetem Erfolg
Seit 2003	Studium der Internationalen Entwicklung an der Universität Wien Wahlfächer: Global History, Romanistik (Spanisch)
März 2006	Abschluss des 1. Studienabschnitts
Sept. 2007- Feb. 2008	Studium an der Universidad de Cantabria (Santander/Spanien)
Juli 2008- Feb. 2009	Praktikum beim Österreichischen Lateinamerika Institut und anschließend geringfügige Beschäftigung
Nov./Dez. 2008	Exkursion und Forschungspraktikum des Instituts für Geschichte in Mexiko