Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur 3. Auflage 8

Namibia auf dem Weg zur Kolonie

Gesine Krüger
Das Goldene Zeitalter der Viehzüchter
Namibia im 19. Jahrhundert 13

Jürgen Zimmerer
Der koloniale Musterstaat?
Rassentrennung, Arbeitszwang und totale Kontrolle in Deutsch-Südwestafrika 26

Der Kolonialkrieg 1904–1908

Jürgen Zimmerer
Krieg, KZ und Völkermord in Südwestafrika
Der erste deutsche Genozid 45

Joachim Zeller
»Ombepera i koza – Die Kälte tötet mich«
Zur Geschichte des Konzentrationslagers in Swakopmund (1904–1908) 64

Casper W. Erichsen
Zwangsarbeit im Konzentrationslager auf der Haifischinsel 80

Medardus Brehl
»Das Drama spielte sich auf der dunklen Bühne des Sandfeldes ab«
Die Vernichtung der Herero und Nama in der deutschen (Populär-)Literatur 86

Ulrich van der Heyden
Die »Hottentottenwahlen« von 1907 97

Leid, Widerstand und Neubeginn: Die afrikanische Perspektive

Jan-Bart Gewald
Kolonisierung, Völkermord und Wiederkehr
Die Herero von Namibia 1890–1923 105

Werner Hillebrecht
Die Nama und der Krieg im Süden 121

Dominik J. Schaller
Am Rande des Krieges
Das Ovambo-Königreich Ondonga 134

Gesine Krüger
Bestien und Opfer: Frauen im Kolonialkrieg 142

Dag Henrichsen
Heirat im Krieg
Erfahrungen von Kaera Ida Getzen-Leinhos 160

Erinnern und Vergessen

Jan-Bart Gewald
Die Beerdigung von Samuel Maharero und die Reorganisation der Herero 171

Reinhart Kößler
»A Luta Continua«: Strategische Orientierung und Erinnerungspolitik am Beispiel des »Heroes Day« der Witbooi in Gibeon 180

Joachim Zeller
Symbolische Politik
Anmerkungen zur kolonialdeutschen Erinnerungskultur 192

Larissa Förster
Der deutsche Friedhof am Waterberg 209

Henning Melber
»Wir haben überhaupt nicht über Reparationen gesprochen«
Die namibisch-deutschen Beziehungen: Verdrängung oder Versöhnung? 215

Andreas Eckert
Namibia – ein deutscher Sonderweg in Afrika?
Anmerkungen zur internationalen Diskussion 226

Anhang
Anmerkungen 238
Literaturbericht und Bibliographie zur Nachauflage 2016 263
Abbildungsverzeichnis 268
Autorinnen und Autoren 270
Register geographischer Namen und Orte 273
Personenregister 275

Die koloniale Aufteilung des afrikanischen Kontinents vor dem Ersten Weltkrieg.

Gesine Krüger

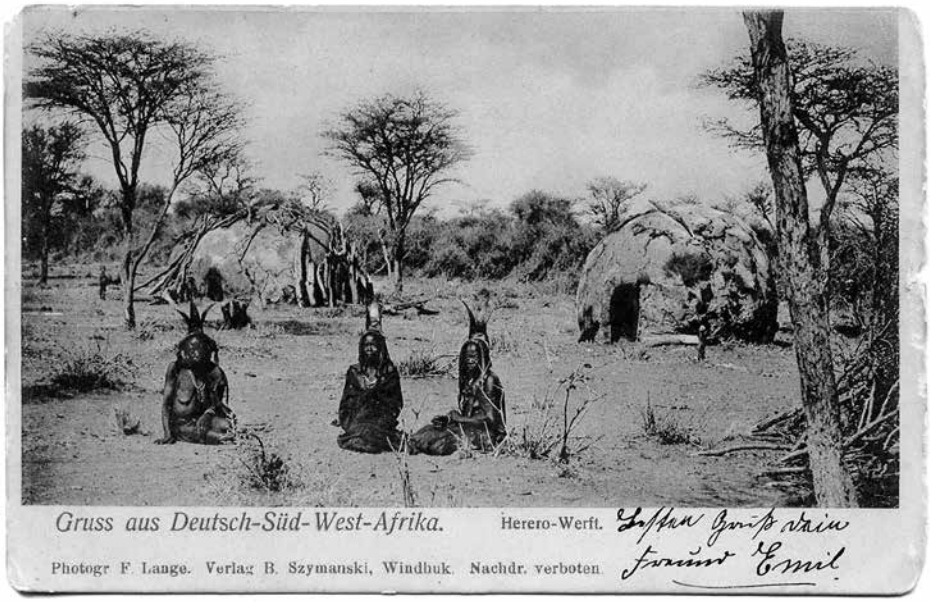
Das Goldene Zeitalter der Viehzüchter

Namibia im 19. Jahrhundert

Wer die Geschichte Namibias – oder die eines anderen Landes in Afrika – untersuchen will und nach geeignetem Material Ausschau hält, der findet sich noch immer mit einer spezifischen Schwierigkeit konfrontiert: Beschreibungen afrikanischer Gesellschaften wirken häufig seltsam statisch, so als hätte die Geschichte erst mit der Ankunft von europäischen Abenteurern, Reisenden, Forschern und Missionaren Einzug in die ewigen Kreisläufe von Leben und Tod, Krieg und Frieden, Aussaat und Ernte gehalten. Das hängt nicht nur mit der lange Zeit auch in akademischen Kreisen vorherrschenden Sicht zusammen, afrikanische Gesellschaften hätten gar keine wirkliche Geschichte, sondern auch mit dem, was oft so beruhigend neutral als »Quellenproblem« bezeichnet wird. Beides ist eng miteinander verknüpft.

Eine Geschichtsschreibung aus der Perspektive der europäischen »Entdeckung« und Kolonisation lässt die Dynamiken innerhalb der afrikanischen Gesellschaften in den Hintergrund treten. Die Angehörigen von vermeintlich seit jeher existierenden »Stämmen«, die als Hirtennomaden, Ackerbauern, Fischer oder Jäger und Sammler ihr Dasein fristen, erscheinen nicht als Subjekte ihrer Geschichte, sondern als Objekte der Eroberung, welche die – je nach Einstellung ehemals so friedlich-natürliche oder kriegerisch-abergläubische, auf jeden Fall aber jenseits weltgeschichtlicher Prozesse existierende – alte Welt zerstört. Noch in einer vor wenigen Jahren erschienenen Geschichte Afrikas ist zu lesen, »daß das Ausgangsmaterial jeglicher Geschichtsschreibung, nämlich schriftliche Urkunden, für die Zeit vor der Ankunft der Europäer in Afrika praktisch fehlt«. So gehöre die Geschichte vor der Schrift zur »Ur- und Frühgeschichte« und den »Episoden der Frühgeschichte«, die »manchmal bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts« reiche; ihr könne der Historiker »nicht viel mehr Bedeutung beimessen als den Legenden von Theseus und Romulus«.[1]

Zwar ist heute in der afrikanischen Geschichtsschreibung diese Auffassung überholt, doch die Perspektive der Geschichtslosigkeit hat lange Zeit bestimmt, was überhaupt erforscht wurde und welche Quellen Anerkennung fanden. So galt der Kolonialismus auch deshalb als Scheidelinie, weil mit dem ersten Flaggenhissen an den Küsten in der Regel die Produktion einer Flut von Texten begann: Aktenvermerke, Berichte, Briefe, Verträge – alle möglichen Formen von Dokumenten begleiteten die koloniale Eroberung. Bereits die vorausgehenden Entdeckungsreisen sind reichhaltig dokumentiert, und besonders Missionare, die sich meist lange Zeit vor den ersten Kolonialbeamten in Afrika niederließen, schrieben in der Regel unablässig und hinterließen unschätzbare Quellen. Diese Dokumente und Zeug-



Kolonialpostkarte, vor 1914.

nisse haben jedoch häufig das reproduziert, was man bereits wusste: In Afrika leben »Völker ohne Schrift und Geschichte«.[2]

Das Diktum der Geschichtslosigkeit betrifft in besonderem Maße die wenig zentralisierten Gemeinwesen ohne staatliche Organisation, ohne Bürokratie und Schrift. Hier ist die Geschichte nicht von Hofchronisten niedergelegt, und vergangene Ereignisse können nicht anhand schriftlicher Dokumente rekonstruiert werden. Die mündliche Überlieferung – die orale Geschichte oder orale Literatur[3] – ist hauptsächliche Trägerin von Erinnerung und Interpretationen der Vergangenheit. Sie ist ein Speicher des Wissens, das die ältere Generation an die jüngere weitergibt. Die orale Geschichte ist jedoch kein »mündliches Archiv«, in dem Texte abgelegt sind. Sie gehorcht anderen Regeln als Akten und Dokumente und unterliegt einem eigenen Verständnis von Geschichte. Diese Form der Geschichtsüberlieferung und der Vermittlung von Wissen wird nicht allein mündlich, das heißt als Erzählung, weitergeben. Oftmals sind die Texte in einen rituellen Kontext, in eine Performance eingebunden. Sie werden rezitiert, gesungen, getanzt, dargestellt, manchmal in einer sakralen Sprache, die ausschließlich für den besonderen Anlass vorgesehen ist. Auch wenn Textelemente wortgetreu über Generationen überliefert sind, ältere und jüngere Versionen in Erinnerung bleiben und konkurrierende Interpretationen nebeneinander stehen, gibt es kein »Original«, sondern mit jedem Vortrag, mit jeder Performance entsteht der Text neu. Während schriftliche Archive etwa Texte aus dem 19. Jahrhundert aufbewahren, bewahrt die mündliche Überlieferung Texte über das 19. Jahrhundert. Das erschwert die nachträgliche Rekonstruktion einer chronologischen Ereignisgeschichte, und so scheint,

Mein geliebter Katuke!

Ich warte sehr, weil ich gehört habe, daß Du hierher kommst. Wann kommst Du? Wenn Du nicht kommen kannst, schreibe mir einen Brief! Ein armer Mensch erinnert sich, während er schläft, der Armut. Schicke mir deshalb sogleich etwas Speise! Ich bin müde (des Hungerns), ich trinke den Mond auf (meinem) Lager. Bitte schicke mir (etwas), bitte schicke mir, ich warte nicht. Und wenn ich nun so bitte und sage: Schicke mir (etwas), so sage nicht, ich sei ein Sünder, denn das, was mich quält, ist der Hunger.

[…]

Ich grüße Euer ganzes Dorf. Ich bin B. F. ein Knabe des Kamuhonge von Otjimbingwe

(Unter der Überschrift »Ein interessanter Bettelbrief aus der Hungerszeit 1879« ist dieser Brief in Otjiherero und in deutscher Übersetzung abgedruckt bei: Irle, Jakob: Herero-Texte, Sonderabdruck aus der »Zeitschrift für Kolonialsprachen«. Bd. VIII, Heft 1, Berlin 1917/18. Der Brief ist auch deshalb bemerkenswert, weil er ein Zeugnis dafür ist, dass Herero sich schon zu dieser Zeit untereinander schrieben.)

in der Sicht von Historikern wie dem oben zitierten Pierre Bertaux, nicht nur das Material jeglicher Geschichtsschreibung zu fehlen, sondern auch das historische Bewusstsein. Schon seit den 1960er Jahren zeigten Arbeiten wie die des belgischen Anthropologen und Historikers Jan Vansina jedoch, dass es auch ohne Schrift eine Geschichtsüberlieferung gibt, die sich nicht auf »Legenden« reduzieren lässt.[4]

Im 19. Jahrhundert, um das es in diesem Beitrag geht, spielte die Schrift innerhalb der afrikanischen Gesellschaften bereits eine wichtige Rolle. »Missionieren unter einem Volke, von dem man schwerlich die Aussicht hat, dass sie je einmal auch nur lesen werden, das ist in der Tat entmutigend«,[5] notierte der Missionar Carl Hugo Hahn in seinem Tagebuch. Zwar war die Schrift damals weniger Medium der Geschichtsschreibung und der religiösen Erbauung, doch ab Mitte des Jahrhunderts ein verbreitetes Kommunikationsmittel der afrikanischen Führungsschicht, vor allem im Bereich der Diplomatie. Afrikanische Führer schrieben oder ließen schreiben. Viele ihrer Texte finden sich in missionarischen Publikationen und Archiven, in Kolonialakten, aber auch in zeitgenössischen Zeitungen und Zeitschriften.

Aus dieser Zeit stammen auch Briefe und Schriften der bekannten Chiefs, die in Namibia den Krieg gegen die Deutschen führten. Die bedeutenden und relativ umfangreichen Schriften von Hendrik Witbooi sind veröffentlicht,[6] Teile der Tagebücher von Jacob Marengo existieren noch heute, und nahezu jeder Text der Kolonialliteratur zitiert Briefe von Samuel Maharero. Bereits eine Generation vorher schrieben die Nama-Orlam-Chiefs regelmäßig und legte Maharero, der Vater von Samuel Maharero, sein Archiv im Haus von Missionar Diehl in Okahandja an. Trotz Hahns momentaner Verzweiflung verbreitete sich das Lesen und Schreiben

Magdalena Maharero, eine Schwägerin Samuel Mahareros, schrieb am 10. Juli 1892 an den Missionar Carl Hugo Hahn. Sie gehörte mit einigen anderen Frauen zur ersten Generation schreibender Herero und leitete ab Mitte der 1860er Jahre die Mädchenschule auf der Missionsstation Otjimbingwe:

»Samuel [Maharero], der für längere Zeit eine offene Wunde hatte, geht es […] [wieder] gut, er hat aber viel zu tun, da er jetzt die Position seines Vaters übernommen hat. Wenn ihm Intelligenz und Wissen gegeben wurden, wie sein Vater sie hatte, wäre es sehr gut. Zur Zeit ist er nicht hier, er ist weggegangen, um einen Streit bei den Mungundaleuten zu regeln, da Judta und Ndjiharine kämpfen wollen.

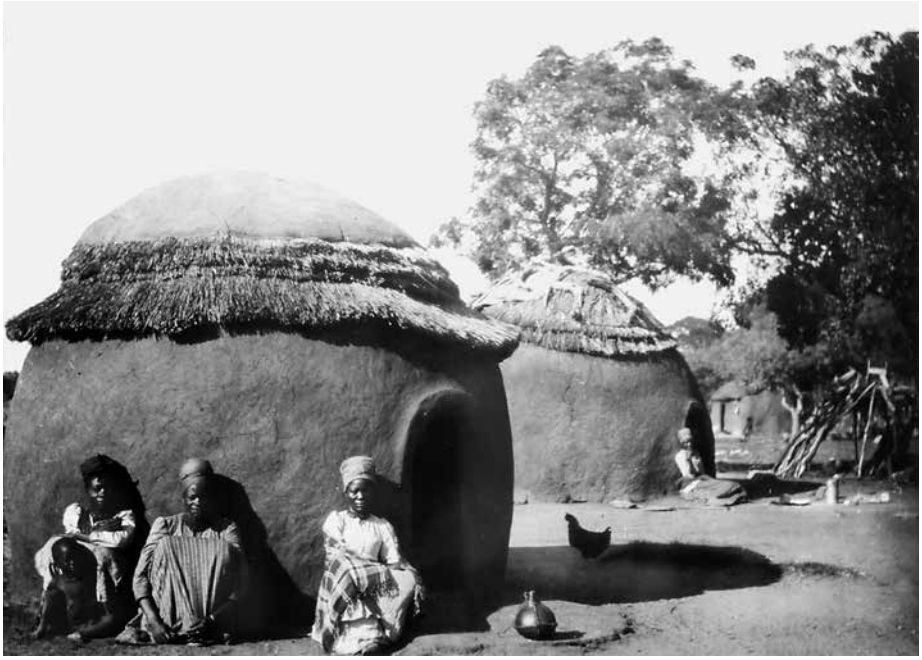
Die ganze Welt und alle Ovaherero sind nicht mehr wie zu den Zeiten von Maharero. Zur Zeit ist es schlimm. Es gibt keine Verständigung, nur Streitigkeiten in vielen Sachen.

Und der Stand des Krieges mit Korta, das ist Hendrick Wittboi, ist noch wie er war […]. Meinen Willem möchte ich [in die Schule zu Missionar Viehe] schikken […]. Das ist mein Wunsch, aber ob dies auch Samuels Wunsch ist, weiß ich nicht. […]«

(Zit. nach: Henrichsen, Dag: Herrschaft und Identifikation im vorkolonialen Zentralnamibia. Das Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert. Hamburg 1997, S. 7. Quelle: Cape Archives, A 2048, Vol. 8, M. Maharero an C. Hahn, 10. 7. 1892; Übersetzung aus dem Otjiherero: Othniel Katuuo/ Dag Henrichsen.)

auch unter den afrikanischen Christen im Umfeld der Missionsstationen im 19. Jahrhundert zunehmend. Davon zeugen Briefe und andere Texte, die allerdings noch einer systematischen Untersuchung bedürfen.[7] Oft sind solche Texte und Textsammlungen nur durch Zufall erhalten geblieben. Der Missionar und Historiker Heinrich Vedder schrieb: »Ich selber suchte in Südwest nach geschichtlichen Quellen und fand mancherlei wertvolles Material. Das wertvollste fand ich in einer Kiste in einer Waschküche, in die man altes Papier zu werfen pflegte, um damit das Feuer anzuzünden. Dort lag in dickes Papier eingeschlagen und mit einer Schnur zugebunden eine Sammlung von Briefen, die der 1890 verstorbene Oberhäuptling der Herero von den Häuptlingen des Namalandes, von der Regierung in Kapstadt und von verschiedenen Kaufleuten in Deutschland erhalten hatte. […] Ich hatte Mahareros Archiv in den Händen.«[8]

Wenn selbst linguistisch gebildete und historisch interessierte Missionare nicht immer die Bedeutung der oralen Literatur erkannten, lag das auch an ihrem Vorverständnis der afrikanischen Gesellschaftsorganisation. Sie interessierten sich für bestimmte Aspekte der Geschichtsüberlieferung, nämlich für die Herkunft, die Zusammengehörigkeit und die Herrschergenealogien der Gruppen, unter denen sie lebten und die sie als Völker und Stämme bzw. Sprachgruppen klassifizierten. Sie



Herero-Frauen vor ihren Häusern, den so genannten Lehmpontoks, um 1900.

verstanden »Stämme« als »sprachlich-kulturelle Einheit«, die sich »im Rahmen einer Abstammungsgeschichte auch biologisch-ethnisch gegen andere ›Stämme‹ klar abgrenzen ließe«.[9] Helmut Bley schreibt hingegen: »Die Ironie der Geschichte ist nun, daß alle von Europäern entwickelten Kriterien für Stamm, nämlich sprachlich-kulturelle Einheit und Stetigkeit, biologisch-rassische Geschlossenheit und Abgrenzbarkeit, vollständige Fiktionen sind.« Vielmehr sind »Unabgeschlossenheit und Offenheit« der »politischen und kulturellen Systeme« »das Kennzeichen der afrikanischen Geschichte vor der Kolonialzeit«.[10]

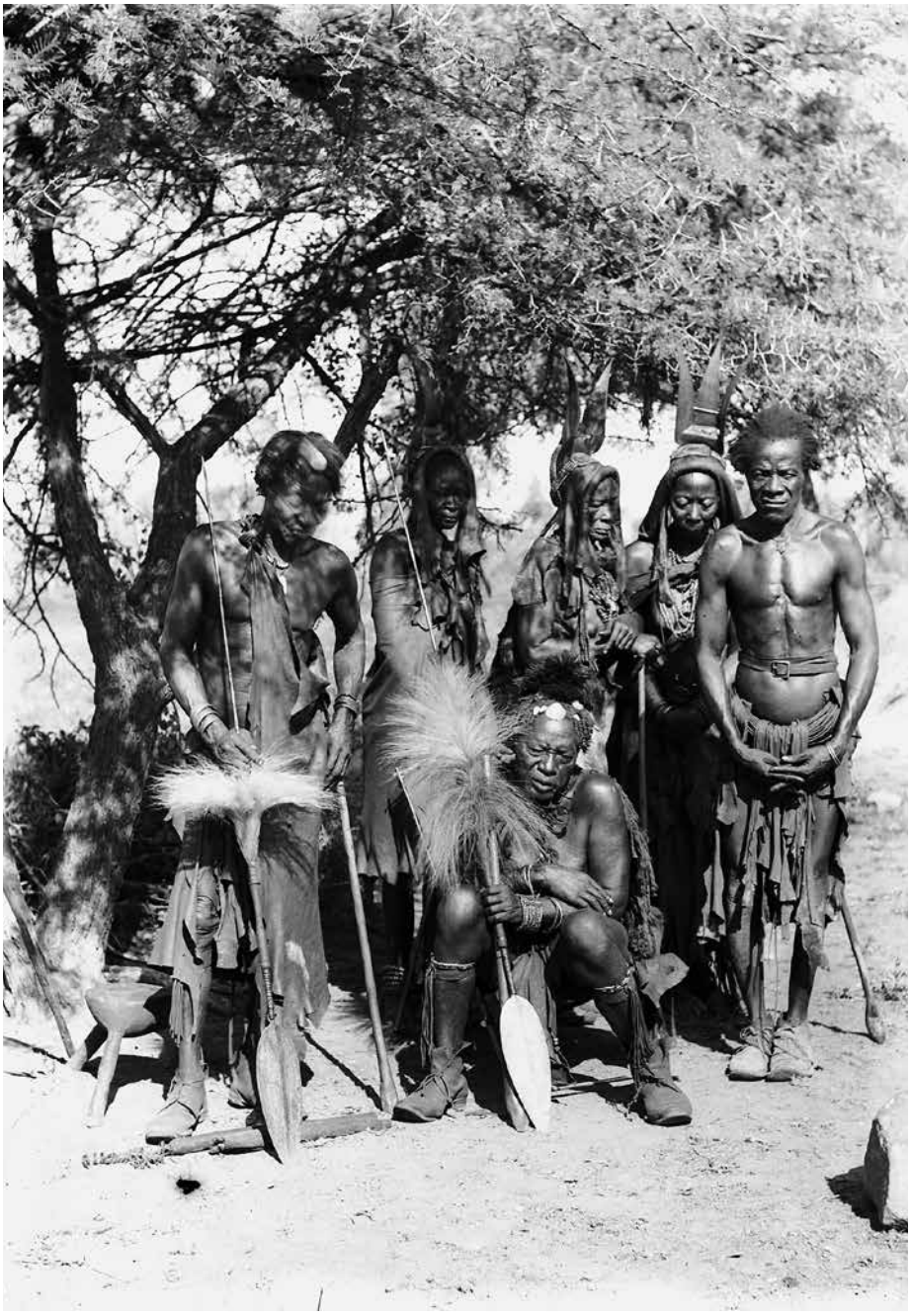
Das 19. Jahrhundert in Namibia ist geradezu ein Musterbeispiel für diese Unabgeschlossenheit und Offenheit der afrikanischen Gesellschaften. Tief greifende Umwälzungen bestimmen eine Periode, die aus der Rückschau mit den Jahreszahlen 1806, der Eröffnung der ersten Missionsstation, und 1906, der Umwandlung weiter Teile des Landes in ein Gefangenenlager, umrissen werden könnte. Doch es waren nicht deutsche Missionare und Kolonialisten, die diese 100 Jahre als Hauptakteure bestimmten. Erst im Jahr 1884 erklärte das Deutsche Reich seinen Herrschaftsanspruch über »Südwestafrika«, und bis 1893 bestand die »Schutzherrschaft« nur nominell, ohne große Auswirkungen auf den Alltag der afrikanischen Gesellschaften. »Erst nach dem militärischen Sieg im Krieg gegen die Herero und Nama wurde die direkte Herrschaft zumindest für die im Zentrum und im Süden des Schutzgebietes lebende indigene Bevölkerung verwirklicht.«[11] Viel entscheidender für die namibische Entwicklung war die schon seit Anfang des

19. Jahrhunderts bestehende Verbindung mit den Handelsnetzen der Kapregion, die einen großen Einfluss auf die wirtschaftliche und politische Dynamik bis in das niemals von den Deutschen kontrollierte Ovambo-Land hatten.[12] Bereits ein halbes Jahrhundert, bevor die deutsche Kolonialmacht zu einem neuen Einflussfaktor in Zentralnamibia wurde, hatten innerhalb der Herero-Gesellschaft tief greifende Veränderungen stattgefunden.

Herero hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts große Herden aufgebaut. Es war ihr »Goldenes Zeitalter«, auf das Herero-Politiker nach dem Krieg und auch noch nach der südafrikanischen Okkupation immer wieder Bezug nahmen.[13] Die Herero-Gesellschaft, so der Historiker Dag Henrichsen, »als Gesellschaft von Rinderhaltern *par excellence,* wie sie in der ethnologischen Literatur dargestellt wird, war eine Folge der Transformationsprozesse in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts«. »Dies heißt nicht«, so Henrichsen weiter, »daß Herero vorher keine Rinderhalter waren und es unter ihnen vorher kein pastorales Werte- und Identifikationssystem gab.«[14] Doch während des gesamten 19. Jahrhunderts spielte neben der Groß- und Kleinviehhaltung die Jagd, das Sammeln und in geringem Ausmaß auch der Anbau von Feldfrüchten in den Tälern der Trockenflüsse eine Rolle. Verarmte Herero-Gruppen mussten periodisch ganz vom Sammeln und Jagen leben, eine Lebensweise, die mit einer sozialen Degradierung einherging. Denn Rinder lieferten nicht nur ein wichtiges Nahrungsmittel – Omeiere, gesäuerte Milch –, sondern nahmen einen zentralen Platz in der kulturellen und religiösen Ordnung der Herero ein.[15]

Laut Heinrich Vedder hatten sich die Herero während einer langsamen Wanderung aus dem ostafrikanischen Zwischenseengebiet nach Süden in verschiedene Gruppen geteilt: Himba, Tjimba, Mbanderu und Herero mit einer weitgehend gemeinsamen Sprache und Kultur.[16] Dag Henrichsen hat allerdings in seiner Analyse über den Zusammenhang von sozioökonomischem Status und ethnischer Zuordnung dargelegt, dass die Bezeichnung »Herero« ursprünglich vermutlich einfach »Viehbesitzer« bedeutete. Ab den 1840er Jahren setzte sich der Begriff Herero bzw. Ovaherero bei den Europäern durch, die zuvor von Damara oder Viehdamara gesprochen hatten, wenn sie die in ihren Augen ethnisch homogene Gruppe von Viehzüchtern meinten. Aus dieser Epoche stammt vermutlich auch der Ausdruck Ovatjimba für verarmte Herero, den Händler und Missionare ebenfalls als Bezeichnung eines »Stammes« missverstanden, während er auf einen sozialen Status, nicht auf eine ethnische Untergruppe verweist.[17]

Eine politische Zentralgewalt kannte die Herero-Gesellschaft im 18. und frühen 19. Jahrhundert nicht.[18] Seit dem späten 18. Jahrhundert wanderten Orlam-Gruppen aus der Kapkolonie in den Süden des heutigen Namibia ein. Ausgerüstet mit Pferden und Waffen, zu großen Teilen christianisiert und vertraut mit europäischen Waren, Sprachen und Denkweisen, waren die Orlam eine typische Erscheinung der südafrikanischen Kolonial- und Grenzgesellschaft, der so genannten Frontier.[19] Nachkommen der früher das Kap beherrschenden Khoikhoi-Clans, entlaufene und freigelassene Sklaven, »Mischlinge«, die sich weder der »weißen« noch der afrikanischen Gesellschaft zuordneten, Grenzgänger, Vertriebene und



Herero-Chief Kambazembi von Waterberg, der 1903 gestorben ist.

Abenteurer bildeten neue soziopolitische Einheiten. Ihre wirtschaftliche Grundlage waren Jagd, Handel und Viehzucht sowie eine Tribut- und Raubökonomie.

Unter Jonker Afrikaner etablierte sich die »Orlam-Hegemonie« zwischen 1830 und 1865 im Nama-Land (Groß-Namaqua-Land) und Zentralnamibia.[20] Organisiert in so genannten Kommandos, kleinen berittenen und bewaffneten Gruppen von Männern, unternahmen die Orlam groß angelegte Raubzüge bis in das Herero-Land, zwangen die Chiefs als Vasallen unter ihren Einfluss oder raubten deren Herden, die sie gegen Pulver, Blei und Pferde auf den Märkten der Kapkolonie tauschten. Sie integrierten Nama, oder Namaqua, die auf beiden Seiten des Oranje-Flusses lebten, in dieses neue politische und wirtschaftliche System. In den 1830er Jahren folgten Nama-Gruppen den Orlam-Kommandos; »damit etablierte sich in kurzer Zeit ein Ring von Nama-Orlam-Gruppen im südlichen Zentralnamibia.«[21]

Um 1840 stand ganz Zentralnamibia unter der Herrschaft von Jonker Afrikaner und seinen Herero-Vasallen Kahitjene und Tjamuaha. Orlam-Kapteins[22] gingen Bündnisse mit den südlichen Herero-Chiefs ein, wobei sie ihnen im Tausch gegen Arbeitskraft und Landeskenntnis militärischen Schutz boten. Einzelne Chiefs wie Tjamuaha und sein Sohn Maharero erhielten Gewehre und konnten so »Raubzüge auf eigene Rechnung durchführen und ihren Anfang der 1840er Jahre zahlenmäßig kleinen clan in den 1850er Jahren als den mächtigsten und wohlhabendsten im südlichen Hereroland etablieren«.[23] Auf Basis solcher Bündnisse errichteten die Orlam ein weitläufiges Tributsystem, in das sie auch die Bevölkerung der Missionsstationen und europäische Händler einbezogen. Einzelne Herero- Chiefs übernahmen das System und konzentrierten ihrerseits Macht und Vieh. Die Ausweitung der Tribut- und Raubpolitik führte zu einer starken soziale Differenzierung. Die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen »Nama« und »Herero« im 19. Jahrhundert, ein zentraler Topos der Geschichtsschreibung, beruhten weniger auf ethnischen Konflikten als auf Raubzügen und Vergeltungsschlägen jeweils unterschiedlicher Bündnisse.

Als 1861 Tjamuaha und Jonker Afrikaner starben, begann der Niedergang der Orlam-Hegemonie. Ab 1860 hatten eine Reihe von Herero-Chiefs durch eigene Tributsysteme und die Teilnahme an der kommerziellen Großwildjagd sowie an interregionalen Handelssystemen große Viehherden aufgebaut. Pferde und Gewehre boten neue Möglichkeiten, ihre Machtposition zu sichern. Von großer Bedeutung war der so genannte Freiheitskampf der Herero 1863, der ausgehend von der Missionsstation Otjimbingwe das militärische Gleichgewicht im südlichen Herero-Land verschob. Dieser »Freiheitskampf« begründete eine drastische Umverteilung des Viehbesitzes und den Aufstieg von Maharero, der in einer breiten Bündnispolitik andere Chiefs, Missionare und Händler für seine Interessen gewann. Er machte sich von Christian Afrikaner, dem Nachfolger Jonker Afrikaners, unabhängig, ging aber Bündnisse mit anderen Nama-Chiefs ein. Das unterstreicht noch einmal, wie wenig »ethnische« Konflikte als Erklärungsmodell auch für die Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts greifen. 1868 hatte sich Maharero so weit etabliert, dass Jan Jonker Afrikaner, der Nachfolger von Christian Afrikaner, bei ihm um einen Waffenstillstand nachsuchen musste.

Kopie des Siegels von Maharero, dem Vater Samuel Mahareros. Es zeigt, so der Missionar Heinrich Vedder, »eine ruhende Damarakuh mit langen Hörnern, und über der Kuh ein wachendes Auge, das ›Auge des Herrn, das die Kuh fett macht‹.« Die Inschrift weist Maharero als Omuhona Omunene, als »Oberhäuptling« aus. Er besiegelte damit seine Proklamation von 1884.

Die Missionsstationen entwickelten sich zu neuen Machtzentren mit unterschiedlichen Funktionen.[24] Sie dienten als Umschlagplatz von Konsumgütern, Waffen, Pferden, Rindern und Jagdprodukten und gleichzeitig als Drehscheibe der Kommunikation. In ihrem Umfeld entstand mit den christlichen Gemeinden eine neue soziale Gruppierung innerhalb der afrikanischen Gesellschaft. Zugleich assoziierten sich Chiefs bestimmten Missionsstationen oder schickten nach Missionaren, die ihnen häufig als Sekretäre und Dolmetscher dienten. Sie konnten nicht nur im technischen Sinn Sprache übersetzen, sondern auch Bedeutungen, und lieferten darüber hinaus wichtige Informationen. Mit der Gründung der Missions-Handels-Actien-Gesellschaft 1870 und dem Ausbau und der Befestigung von Missionsstationen verstärkte sich das politische und militärische Gewicht der Missionare, die als lokale Ovahona[25] zunehmend an Einfluss gewannen. In den Auseinandersetzungen zwischen der Nama-Orlam-Hegemonie und lokalen Herero-Chiefs wechselten sie mehrfach die Seiten und hatten bei der Vermittlung von Friedensverträgen eine wichtige Position inne.

Die Mission spielte eine wesentliche Rolle im gesellschaftlichen Gefüge dieser Zeit. Die Rheinische Missionsgesellschaft begann ihre Arbeit 1842 mit den Missionaren Hahn, Kleinschmidt und Bam zunächst in Windhoek, dem Sitz von Jonker Afrikaner. Nachdem es dort zu Konflikten gekommen war, zogen sie weiter nach Norden und gründeten Stationen im Herero-Land. Missionar Hahn ließ sich 1844 in Otjikango (Neu Barmen) nieder, und Missionar Rath gründete 1849 Otjimbingwe. Es folgten Okahandja (1850), Otjosazu (1872), Otjiseva (1873) und weitere Stationen, die ebenfalls an den Hauptsitzen von Chiefs eingerichtet und zu festen Niederlassungen und Handelszentren wurden. Während die Missionierung eher schleppend voranging – Hahn konnte erst nach 14-jähriger Arbeit seinen ersten Täufling vorweisen: Johanna Maria Gertse –, ist die Funktion der Missionare als Diplomaten, Händler, Lehrer und Dolmetscher für die Chiefs kaum zu überschätzen.[26] Im Zuge der Konsolidierung ab den 1860er Jahren schickten die

Herero-Chiefs ihre Kinder zunehmend zur Ausbildung in die Missionsschulen. 1865 gingen bereits 100 Jugendliche in die Schule in Otjimbingwe, von denen ein Teil eine Weiterbildung als Lehrer absolvierte.[27] Von Anfang an gehörte die Herero-Oberschicht, anders als in vielen anderen Missionsgebieten im südlichen Afrika, zu den ersten Gemeindemitgliedern. Durch Heiraten untereinander verfolgte die Herero-Elite offenbar eine »gezielte Christianisierung« (Henrichsen); durch gegenseitige Patenschaften verbanden sich Missionarsfamilien und christliche Herero-Familien darüber hinaus in einem »verwandtschaftlichen« Netzwerk. Die neuen Bindungen und Loyalitäten führten innerhalb der Herero-Oberschicht jedoch auch zu Konflikten, die sich zum Teil als Generationskonflikte herauskristallisierten, denn die Mehrheit der Täuflinge war zwischen 18 und 35 Jahren alt.

Um die Missionsstationen bildete sich eine eigene soziale Gruppierung mit vielfältigen familiären und tributären Beziehungen zur alten Herero-Gesellschaft, aus deren Mitte wichtige Chiefs wie Samuel Maharero stammten. Die Machtbasis der Mission im 19. Jahrhundert beruhte also weniger auf religiöser Bekehrung als auf ihrer politischen und wirtschaftlichen Rolle im Zentralisierungsprozess der Herero-Gesellschaft. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten sich fünf Chieftaincies herausgebildet. Das zentral gelegene Gebiet um Okahandja war Einflussgebiet von Maharero, dem nach seinem Tod 1890 sein Sohn Samuel Maharero folgte. In Omaruru lebte die Gruppe von Manasse Tjiseseta, ab 1898 von seinem Sohn Michael regiert. In der Gegend von Otjizondjupa (Waterberg) hatte sich Kambazembi etabliert, der 1903 starb und dem seine Söhne Salatiel und David folgten. Die Region Otjimbingwe war das Gebiet von Zacharias Zeraua, und in der Region Gobabis lebten die so genannten Ostherero, die Mbanderu, unter dem 1896 als »Aufrührer« hingerichteten Kahimemua sowie Tjetjo.

Das 19. Jahrhundert war bestimmt durch den Aufstieg und Niedergang der Orlam-Hegemonie, einen »Repastoralisierungsprozess«[28] unter Herero sowie die Einbindung der lokalen und regionalen Handelsnetze in die des Kaps. Die kommerzielle Jagd trug wesentlich dazu bei, dass Herero große Herden aufbauen konnten. Entgegen der gängigen Vorstellung, dass sich »nomadische« Rinderhalter nur schwer von ihrem Vieh trennen, diente auch die gezielte Rinderzucht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dem Handel; doch solange genug Großwild und Strauße vor allem Elfenbein und Federn für den Weltmarkt lieferten, stand der Aufbau von Herden im Vordergrund.[29] 1904 und 1905 erklärten keine »vorgeschichtlichen Stämme« der deutschen Kolonialmacht den Krieg, sondern Gruppen, die seit mehreren Generationen in einem zunehmend militarisierten Gesellschaftsgefüge lebten, im wirtschaftlichen und diplomatischen Austausch mit der Kapkolonie standen und eigene Strategien der Herrschaftssicherung verfolgten – mit den »modernen« Mitteln der Schrift und des Gewehrs.

Die Herero-Chiefs hatten im Zuge der Konsolidierung und Zentralisierung das Netz der Missionsstationen genutzt und an europäische Händler Land- und Minenrechte abgegeben, um diese an sich zu binden. Mit den Landerwerbungen von Lüderitz im Nama-Land und im Gebiet der Walfishbai erhielt diese »Konzessionspolitik« einen kolonialpolitischen Charakter.[30] Maharero, über die Landverkäufe

»Hottentottenwerft«, vor 1914. »Hottentotten« war die abschätzige Fremdbezeichnung für die im südlichen Afrika lebenden Nama.

durch die Nama-Chiefs an Lüderitz von Missionar Hugo Hahn unterrichtet, verfasste 1884 seine berühmte Proklamation, um sein Land vor einer sich abzeichnenden Kolonisierung zu schützen. Er erhob darin seinen Herrschaftsanspruch auf ein klar umrissenes Territorium und protestierte gegen jeden nicht von ihm autorisierten Verkauf von Land- und Minenrechten. Der Inhalt und noch mehr die Gestaltung der Proklamation, schriftlich in Deutsch und Otjiherero verfasst, mit Siegel, Datum und Unterschrift versehen, zeigen Mahareros Vertrautheit mit europäischen Formen der Herrschaftslegitimation, seine Voraussicht und klare Orientierung über regionale und weltpolitische Zusammenhänge.

Ein ähnliches Dokument ist der gemeinsame Brief von Chiefs aus dem »Damara-Land«, wie es damals hieß, den diese bereits zehn Jahre vor Mahareros Proklamation an den Gouverneur und High Commissioner des Kap als Repräsentanten der britischen Regierung geschickt hatten. Sie baten darin um Hilfe gegen eine drohende Invasion von Buren aus dem Kap, die mit ihren Familien schon die Grenzen ihres Gebietes erreicht hatten und nach Wissen der Chiefs auch zu militärischen Auseinandersetzungen bereit waren. Allen Fremden und Besuchern wollten sie, so ihr Schreiben, mit Höflichkeit und Respekt begegnen, doch sie protestierten gegen die dauerhafte Niederlassung großer Gruppen von neuen Siedlern. »Wir haben riesige Rinder- und Schafherden in unserem Besitz, und stoßen während der trockenen Jahreszeit auf erhebliche Schwierigkeiten, für diese ausreichend Wasser und Wei-

Proklamation, 1884

Ich, Maharero, Oberhäuptling von Damaraland, erkläre hiermit im Namen und mit meinen Unterhäuptlingen, daß die Grenzen meines Landes sind wie folgt:

1. Nach Norden das ganze Kaokogebiet bis an die Küste.
2. Nach Westen das Tsoachaub und Omarurugebiet bis an deren Mündungen;
3. Nach Süden das Rehobothersgebiet, welches ich den mit mir verbündeten Bastards eingeräumt habe,

und protestiere hiermit auf das ernstlichste gegen alle und jede Erwerbungen von Land und Mineralien in diesen angegebenen Grenzen, von wem dieser auch außer mir erwerben oder gekauft sein mogen, als gegen alles Recht und daher als völlig ungültig.

Geschrieben aus dem Munde Mahareros von dießen
Secretair
Wilhelm Kaumunika

(Zit. nach: Vedder, Heinrich: Maharero und seine Zeit im Lichte der Dokumente seines Nachlasses, in: Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für S.W. Afrika. Bd. V. 1929–31, Windhoek 1931, S. 28.)

deflächen zu beschaffen. Wir haben daher kein freies Land zur Verfügung, zu dem wir irgendeiner Nation Zutritt gewähren könnten, insbesondere jenen nicht, die uns haben glauben lassen, daß sie die schwarzen Stämme stets mit Verachtung und Unwillen betrachtet haben und die die Sklaverei sowohl anerkennen als auch praktizieren.«[31] Gegen eine Niederlassung von Buren, die als Viehhalter ebenfalls ausgedehnte Weideflächen beanspruchten, würden sich notfalls alle Damara mit Waffengewalt zur Wehr setzen. Im Vertrauen darauf, dass auch die Regierung am Kap einen drohenden Krieg abwenden wolle, baten die Chiefs um die Vermittlung eines offiziellen Schreibens der britischen Regierung an die Buren, in dem diese ihre Vorbehalte gegen eine Invasion erklären sollte. Den Brief unterzeichneten Maharero, Zerawa (Zeraua) und Kambazembe (Kambazembi), reiche und mächtige Herero-Chiefs. In diesem Schreiben klingen sowohl die vergangenen Konflikte um Weiden und Wasser unter afrikanischen Gruppen an als auch bereits die noch in weiter Ferne liegenden Konflikte mit den künftigen deutschen Siedlern. Dass die Chiefs aber auch den kolonialen Zugriff vom Kap her fürchteten, obwohl sie dort zugleich nach Verbündeten suchten, zeigt der Brief von Moses Witbooi und Jakobus Isaak.

1888 verfügte Maharero noch über ausreichend Macht, den ersten deutschen Reichskommissar Göring wieder zu vertreiben, als dieser sich als unzuverlässiger und zu schwacher Bündnispartner erwies. Doch er wusste, dass hinter den erst

Hoachanas, 19. Juni 1878

Hochedler Bruder und Kapitän Maharero!

Wir möchten doch gern hören, was eigentlich deine Gedanken sind über die Absichten Palgraves und sein Ersuchen, uns in ein Bündnis mit ihm zu begeben. Wir haben mit Genugtuung vernommen, daß auch du ganz dagegen warst, dich in ein solches Bündnis mit ihm einzulassen. Nun sieh, es ist unser fester Entschluß, daß wir unser Land und Volk behalten wollen, es möge gehen wie es will. Wir werden wie ein Mann für unser Land einstehen. Darum ersuchen wir dich, uns deine Stellungnahme durch einen Brief kundzutuen.

Ferner ersuchen wir dich freundlich, doch diesmal so gut zu sein, und uns bis /Oas entgegenzukommen, damit wir mündlich über diese Landessache sprechen können.

[…] Man versucht uns auseinander zu halten. Darum geht mein freundliches und ernstgemeintes Ersuchen dahin, etwa am 15. Oktober nach /Oas zum kommen. Zum Schluß grüßen wir dich herzlich und bleiben deine getreuen Brüder.

Moses Witbooi, Jakobus Isaak

(Maharero wandte sich mehrfach mit Gesuchen um Unterstützung an die Kapregierung. W.C. Palgrave wurde 1876 als Spezialkommissar nach Namibia geschickt und versuchte mit möglichst vielen Nama- und Herero-Chiefs Verträge abzuschließen. Dieser Brief zeigt deutlich die Vorbehalte gegen Verträge, die von der Kapregierung wohl kaum als Bündnisse unter Gleichen angesehen wurden. Zit. nach: Vedder: Maharero und seine Zeit, S. 18.)

wenigen europäischen Abgesandten, die in seinem Herrschaftsbereich auftauchten, Mächte standen, mit denen zu rechnen war – sei es die Regierung am Kap, in Großbritannien oder im Deutschen Reich.

Dass die großen alten Chiefs in dieser bedrohlichen Situation dennoch mit Selbstbewusstsein, Souveränität und Witz agierten, daran erinnern mündliche Überlieferungen wie die folgende: »Die Deutschen kamen und sagten Kahimemua, daß sie Land wollten. ›Gut‹, sagte Kahimemua, bringt Gefäße, Eimer und Körbe und wir werden euch Land geben.‹ Behälter wurden gebracht und Kahimemua ließ sie mit Erdreich füllen. ›Da habt ihr‹, sagte er zu den Deutschen, ›hier ist Land für euch.‹ Die Deutschen wurden wütend und sagten, daß sie keine Erde wollten, die man in Gefäße füllen kann, sondern daß sie unsere Erde, unser Land wollten.«[32] Allein, ihr Mut und ihr Witz sollten die Afrikaner nicht vor der Katastrophe des Krieges bewahren.