

DIPLOMARBEIT

Koloniales Denken im Spiegel der Rheinischen
Missionsberichte
Neue Perspektiven zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus in
Südwestafrika, 1842-1884

Verfasser

Clemens Pfeffer

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 390,057
Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid:	Internationale Entwicklung
Betreuer:	Mag. Dr. Arno Sonderegger

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	iii
1. Einleitung	1
1.1. Warum die Kolonisation Afrikas „Sinn“ macht.....	2
1.2. Über kolonialpolitische Diskussionen hinaus	5
1.3. Quellenlage	7
1.4. Methode	9
2. Mission und Kolonialismus – „alte“ und „neue“ Perspektiven.....	12
2.1. Koloniale Kontinuität: Die Kritik an Heinrich Loth und ihre Folgen für die Missionsgeschichtsschreibung.....	13
2.2. Die „friedensstiftende Pionierphase“ der vorkolonialen Mission	19
2.3. Kolonialmission: „Christliche Mission im besonderen Bedingungsgefüge der kolonialen Situation“	24
2.4. Ideologiekritik als Basis für eine „neue“ Perspektive	27
2.5. Die Wirkung der Rheinischen Missionsberichterstattung auf die „Eingeborenenpolitik“ in Deutsch-Südwestafrika	30
2.6. Zusammenfassung: „Neue“ Perspektive.....	31
3. Koloniales Denken	34
3.1. Kolonialmission, Imperialismus und Kolonialismus.....	34
3.2. Die Aufklärung und die Entwicklung kolonialen Denkens als legitimatorische Ideologie europäischer Herrschaft.....	40
3.3. Bestimmungsmacht: Benennen, Beschreiben, Klassifizieren.....	42
3.3.1. Die Konstruktion inferiorer Andersartigkeit	44
3.3.2. Zivilisierungsmission	47
3.4. Die ideologische Formation.....	54
4. Die <i>Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft</i>.....	59
4.1. Auflagenzahlen und Verbreitung.....	59
4.2. Analyse der Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft 1842-1884	70
4.2.1. Bestialisierung.....	72
4.2.1.1. Bestialisierung in Kriegsberichten	73
4.2.1.2. Bestialisierung in Reise- und Alltagsdarstellungen	80
4.2.1.3. Bestialisierung in anthropologischen Darstellungen.....	89
4.2.2. Infantilisierung	92
4.2.3. Minstralisierung	95
4.2.4. Exotisierung	99
4.2.4.1. Exotisierung in Alltagsdarstellungen und Kriegsberichten	99
4.2.4.2. Exotisierung in Reiseberichten	101
4.2.5. Zivilisierungsmission und Konstruktion inferiorer Andersartigkeit	103
5. Resumée.....	106

Literaturverzeichnis	109
Anhang	126
I. Zusammenfassung.....	126
II. Abstract	127
III. Abbildungen.....	128
Abbildung 1: Erster Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft.	128
Abbildung 2: Missions-Blatt.	129
Abbildung 3: Gustav Warneck über die Organisation der Missionsfeste.....	130
IV. Lebenslauf.....	131

Vorwort

Die Schwierigkeit bei der Analyse von Missionsberichten des 19. Jahrhunderts scheint mir heute – nach einer über zwei Jahre währenden intensiven Beschäftigung mit den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* – vor allem die wissenschaftliche Reflexivität zu sein. Die Annäherung an Biographien und Erfahrungsberichte einzelner Missionare stand im ständigen Spannungsverhältnis zur notwendigen Distanzierung und kritischen Analyse ihrer Repräsentationen. Die vorgelegte Studie soll nicht übersehen, dass ihr Interpret Teil einer „weißen“ Dominanzgesellschaft ist und damit eine privilegierte Stellung innerhalb der Wissensproduktion einnimmt. Auch ist die vorgelegte Studie nicht vor der Reproduktion kolonialer Ideologien und Bilder gefeit, die unser Bewusstsein nach wie vor bestimmen.

Diese Erkenntnis soll aber nicht dazu führen, die Auseinandersetzung – die einen Schritt der eigenen Objektivierung voraussetzt – zu verweigern oder in eine „narzisstische Selbstreflexivität“ zu verfallen. Sie gab vielmehr Antrieb, sich von bestimmten sozialen Prägungen zu emanzipieren und die „Vorurteile der allgemeinen Erkenntnis“ aufzustöbern (Bourdieu 1993:367). Der Prozess der langwierigen Sichtung und Bearbeitung der Missionsberichte erforderte dieses hohe Maß an persönlicher Motivation, denn nach dem anfänglichen Enthusiasmus über die Bestätigung der vorgelegten These, stellte sich – insbesondere in der letzten Phase der Analyse – die Ernüchterung über die Häufigkeit und Dominanz aggressiver Rassismen ein. Viele Menschen, darunter meine Familie und Freunde, waren während der letzten Monate eine wichtige Stütze und motivierten mich zur Fertigstellung dieser Arbeit. Ein besonderer Dank gilt:

- meinem Betreuer Dr. Arno Sonderegger, der mich mit viel Engagement und fachlicher Kompetenz über den gesamten Zeitraum – von der Erstellung meines ersten Konzepts bis zur finalen Korrektur – unterstützte;
- Dr. Henning Melber, der mit seiner langjährigen Erfahrung in der Kolonial- und Rassismusforschung eine große Hilfe bei der Strukturierung und inhaltlichen Ausgestaltung der Arbeit war;

- Andrea Kremser, die mit unglaublicher Genauigkeit und Ausdauer den Text lektorierte und deren Einwände oftmals zu interessanten und produktiven Diskussionen führten;
- Wolfgang Apelt und der Archiv- und Museumstiftung Wuppertal. Ihrer Offenheit und ihrem Interesse an der Aufarbeitung der Rheinischen Missionsgeschichte ist es zu verdanken, dass die Archivquellen überhaupt einer kritischen Analyse unterzogen werden konnten.

Clemens Pfeffer

Wien, August 2010

1. Einleitung

„Er selbst nun, der Omuhherero, ist ein Mensch von riesenhaftem Körperbau. [...] Es ist nichts Ungewöhnliches, daß ein einziger Mann einen Ochsen bei den Hörnern packt, ihn niederwirft, auf den Rücken dreht und so erdrosselt. Unter den jungen Leuten gibt es zuweil bildschöne Gestalten, mit vollkommenem Ebenmaaß der Glieder und ganz europäischen Gesichtszügen. Beide Geschlechter gehen nackt. [...] Der Character des Volkes ist sehr ausgeprägt. Sie sind geschwätzig, tändelnd, lachend, zänkisch, prahlerisch, in einem Augenblicke im höchsten Zorne, im anderen kriechend.“

- Johann Christian Wallmann
(1849c:329f.)

„Sehr entgegengesetzten Charakters ist der Herero. Ein kräftiger Negerstamm – Leute von 6 Fuß und mehr sind nicht selten – ruhig und bedächtig, gegen alles neue zunächst misstrauisch, durch und durch konservativ. Nicht kindisch, wie der Neger Nord- und Mittelwest- wie Inner-Afrikas, sondern ruhig aber selbstbewusst, lässt er sich auch vom Europäer nur wenig imponiren. [...]

Diese durch die Arbeit der Mission gehobenen Volkselemente sind aber noch von der Rasse eines rohen, im Schmutz und Unsittlichkeit lebenden Heidenvolkes umgeben [...].“

- Friedrich Fabri (1883)

Über 30 Jahre liegen zwischen den beiden eingangs zitierten Textpassagen. Beide Autoren sind zum Zeitpunkt der Niederschrift leitende Inspektoren der Rheinischen Missionsgesellschaft und doch teilen sie in kolonialpolitischer Hinsicht nicht viele Gemeinsamkeiten. Johann Christian Wallmann (1811-1865), war nicht unbedingt ein kolonialer Befürworter. Er verstarb zwei Jahrzehnte, bevor das Deutsche Reich kolonialpolitisch aktiv wurde. Keine seiner Schriften lässt eine Positionierung zum deutschen Kolonialismus erkennen. Sein Zeitgenosse und Nachfolger Friedrich Fabri hingegen war prominenter Befürworter des deutschen Kolonialismus. Er leitete die Rheinische Missionsgesellschaft im Anschluss an Wallmann, zwischen 1857 und 1884. 1884, als Südwestafrika zum ersten deutschen Schutzgebiet erklärt wurde, trat Fabri u.a. wegen seiner starken Verbindung zur deutschen Kolonialbewegung aus der Rheinischen Missionsgesellschaft aus.

Beide Zitate sind vor verschiedenem historischen Hintergrund zu lesen. Wallmanns Ausführungen entstanden kurz nach der Revolution von 1848/49, Fabris Darstellung am Vorabend der deutschen Kolonialexpansion im September 1883 – wenige Monate, nachdem der Bremer Kaufmann Adolf Lüderitz am 1. Mai 1883

den Küstenstreifen von Angra Pequena in einem Vertrag mit dem Nama-Führer Josef Fredericks II. für sich beansprucht hatte, und vor der offiziellen Erklärung zum Schutzgebiet durch Reichskanzler Bismarck am 24. April 1884 (Schildknecht 1999:37). Und doch zeugen die beiden Zitate von einem gemeinsamen Bezugspunkt: Es geht um die Charakterisierung und Bestimmung der Herero.

1.1. Warum die Kolonisation Afrikas „Sinn“ macht

Auch wenn Wallmanns Ausführungen in dem Artikel aus den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* von keiner Intention zum Kolonialerwerb geleitet sind, sind sie dennoch von einer rassistischen Darstellungsweise geprägt. Sie haben maßgeblich – wie auch die anderen Berichte der Rheinischen Missionare im Zeitraum zwischen 1842 und 1884 – an der Etablierung eines deutschen Kolonialreiches in Südwestafrika mitgewirkt. Nicht etwa nur durch die Erkenntnisse ihre Sprachforschungen (Wörterbücher und Grammatiken), die Errichtung von Missionsstationen, die später als Stützpunkte für eine flächendeckende territoriale Kontrolle dienten, die geographische Erfassung der Region, oder die vermittelnde Rolle im Abschluss erster deutscher „Schutzverträge“, sondern auch durch die Repräsentation der südwestafrikanischen Bevölkerung in der deutschen Öffentlichkeit, wie sie in den eingangs zitierten Passagen greifbar wird.

Die Zuschreibung naturgegebener Charaktereigenschaften und die Bewertung von „Schönheit“ im anthropologischen Vergleich mit EuropäerInnen treten besonders deutlich hervor und lassen bereits erahnen, welches Urteil jene erfahren, die nicht im „vollkommenen Ebenmaß der Glieder“ stehen (Wallmann 1849:329f.). Durch diese rassifizierte Beschreibung wurde Inferiorität konstruiert, die sich im Bewusstsein der Leserschaft festsetzte. Und das geschah über die Grenzen der konfessionellen Medien hinaus, wie Fabris Zitat aus einer vierteiligen Artikelserie über *Deutsche Unternehmungen in Südwestafrika* in der Kölnischen Zeitung zwischen dem 8. und 12. September 1883 zeigt.

Es fällt zudem auf, dass in den beiden Zitaten die Konstruktion von Inferiorität in Verbindung mit dem Eigenen steht. Die Konstruktion von Inferiorität wirkt in Korrelation zur Vorstellung eigener Höherwertigkeit (Fanon 1991 [1967]:93). Dies alles sind Strukturmerkmale kolonialen Denkens, das in der nachfolgenden Auseinandersetzung als hierarchisiertes Welt- und Geschichtsverständnis gefasst wird. Rassistisches und zivilisationsmissionarisches Gedankengut verbinden sich

dabei im 19. Jahrhundert zu einer neuartigen, die Wahrnehmung beeinflussenden Legitimationsstruktur kolonialer Expansion. Ausgehend von diesem Verständnis kolonialen Denkens wird in der vorliegenden Arbeit eine neue Perspektive auf das Verhältnis zwischen Rassismus und Kolonialismus angestrebt, die sich insbesondere mit rassistischen und Wahrnehmungs- und Repräsentationsformen und ihrem Beitrag zur ideologischen Vorbereitung der deutschen Öffentlichkeit auf die koloniale Expansion beschäftigt.¹ Persönliche Einstellungen und Intentionen werden dabei als sekundär betrachtet. Es geht hier um die Diffusion rassistischer Wahrnehmungen und Darstellungsweisen, die in Missionsberichten begegnen, in weitere Kreise der deutschen Bevölkerung. Dies bereitete den Boden für eine Legitimation des deutschen Kolonialismus dahingehend, dass das Recht auf Kolonisation und Unterwerfung außereuropäischer Bevölkerungen nicht mehr hinterfragt wurde.

Zur Verbreitung dieser Vorstellung diente eine Vielzahl an Wissensträgern, die wie die *Berichte der Rheinischen Mission* die Vorstellungen der deutschen Öffentlichkeit wesentlich beeinflussten. Mit dem rassistischen Weltbild verbanden sich zudem ab Mitte des 19. Jahrhunderts Konzepte der „kulturellen Hebung“ und „Aufhebung“ fremdkultureller Lebensweisen, die ihre Systematisierung in der Philosophie der Aufklärung erfuhren. Das Außereuropäische, das außerhalb des geschichtlichen Entwicklungsprozesses Europas gesetzt wurde, dürfe nicht in seiner „zeitlich rückständigen“ Position verbleiben, sondern müsse aus dieser „gehoben“ werden (Behrend 1987:22). Zwei der wirksamsten kolonialen Argumentationsmuster – jene des Sozialdarwinismus und der Zivilisierungsmission

¹ Dieser Zusammenhang wurde bereits von Frantz Fanon Anfang der 1950er-Jahre mit *Peau noire, masques blancs* (1952; dt. *Schwarze Haut, weiße Masken*, 1980) und Albert Memmi mit *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1966; dt. *Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Portraits*, 1994) diskutiert, die rassifizierte Wahrnehmungen als elementare Legitimationsstruktur kolonialer Herrschaft interpretierten. Für die Diskussion um die deutschen Kolonien wird unter anderem Hannah Arendts zweites Buch zu *Imperialismus* in der dreiteiligen Abhandlung zu *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955, engl. 1951) hoch bewertet (Schubert 2003:29; Walgenbach 2005:30; Grosse 2006; Dietrich 2007:137). Arendt (2008 [1955]:351) geht es weniger um die Auswirkungen der rassistischen Vorstellungen im Herrschaftsverhältnis zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten, sondern um die legitimierende Funktion der Rassentheorien für die imperialistische Weltpolitik Deutschlands am Ende des 19. Jahrhunderts. Geschichtsphilosophische Vorstellungen von „Rasse“ und „zivilisatorischer“ Entwicklung werden nicht grundsätzlich hinterfragt, und so kommt es zur Fortschreibung kolonialen Denkens (vgl. Kapitel 3.3.). Zur Bestimmung kultureller Rassismen in Arendts Werk siehe auch Wulf D. Hunds *Negative Vergesellschaftung* (2006:55f.). Im Kontext der oben genannten Verbindung zwischen rassistischer Wahrnehmung und einer gesellschaftlichen Verankerung des deutschen Kolonialismus ist Arendt jedoch von nicht unerheblicher Relevanz.

– gehen auf diese von Henning Melber (2000 [1989]:137) als „qualitativ neue Kosmologie“ bezeichnete Vorstellung zurück. Beide akzeptieren den als „rückständig“ wahrgenommenen Zustand nicht. In der sozialdarwinistischen Vorstellung realisierte sich die „Aufhebung“ als naturgesetzliche, evolutionäre Auslöschung des/der „Inferioren“. Dabei wurde die Kolonisation als „Rassenkampf“ und Bewahrung des eigenen „Volkskörpers“ interpretiert. Bei der Zivilisierungsmission wirkte die „Aufhebung“ nicht als physische Auslöschung, sondern als „Hebung“ aus der „Rohheit“ und „Unsittlichkeit“. Die Distanz zum „zivilisierten Europäer“ bleibt dabei immer aufrecht (Mann 2004:5).² Das Zitat von Fabri ist Zeugnis dieses zivilisationsmissionarischen Gedankens. Die beschriebenen Herero würden nicht ganz in ihrer „rückständigen“ Position verbleiben, sondern wären durch die Mission „gehoben“ worden. Es wird ein hierarchisiertes Weltbild deutlich, in dem die EuropäerInnen befähigt wären, das „Außereuropäische“ in eine höhere Zivilisationsstufe zu „heben“. „Nur durch diese Bilder, durch diese Beschreibungen, nur in diesem rassistischen Weltbild“, so der deutsche Historiker Michael Schubert (2003:23), „macht die Kolonisierung Afrikas Sinn“.

Auf der Basis sozialdarwinistischer und zivilisationsmissionarischer Vorstellungen drehte sich daher die kolonialpolitische Diskussion vorwiegend um soziale und wirtschaftliche Aspekte. Die zeitgenössische Kritik im Vorfeld der deutschkolonialen Expansion zeigt diesen Umstand sehr deutlich. Der bekannte deutsche Kolonialkritiker Stegemann fasste 1883 in *Deutschlands koloniale Politik* die kritischen Stimmen des Kaiserreiches zusammen. Seine Argumentation basierte ausschließlich auf der Unrentabilität der Kolonien und den Problemen politischer Instabilität, die eine deutsche Expansion in Europa hervorrufen könnte. Die Kolonialpropaganda wirkte dieser Kritik mit einer Fülle an nationalistischen, rassistischen, wirtschafts- und sozialimperialistischen Argumenten entgegen, die in der historischen Forschung bereits ausführlich diskutiert wurden (u.a. Wehler 1969, 1979 [1970]; Bade 2005 [1975], 1982a; Gründer 1982a, 1999). Letztlich konnte sie

² Beide Vorstellungen legitimieren koloniale Intervention nachhaltig. Bis heute haben sie in unserer Wahrnehmung überdauert. Debatten und Interventionslogiken der Entwicklungszusammenarbeit zeugen von einer verblüffenden ideologischen Nähe zu Ideen der Zivilisierungsmission (Ziai 2008; u.a. Melber 1985, 2000 [1989], 1992). Die sozialdarwinistische Vorstellung „schließlich ging in den ehemaligen Kolonialmächten ziemlich nahtlos in fremdenfeindliche Vorurteile gegen Einwanderer aus den ehemaligen Kolonien über“ (Koller 2009:64).

die deutsche Öffentlichkeit auf Basis zivilisationsmissionarischer und sozialdarwinistischer Vorstellungen von der Notwendigkeit kolonialer Expansion überzeugen (Fenske 1991:120). Dies war von entscheidender Relevanz gewesen, denn Reichskanzler Bismarck hatte den „Impuls der Nation“ zur elementaren Voraussetzung für einen kolonialen Eintritt Deutschlands in den „Wettlauf um Afrika“ gemacht.

1.2. Über kolonialpolitische Diskussionen hinaus

Die deutsche Literaturwissenschaftlerin Susanne Zantop widmete sich bereits den Repräsentationsmustern und Vorstellungen im vorkolonialen Deutschland zwischen 1770 und 1870, um der ideologischen Vorbereitung der deutschen Expansion jenseits wirtschafts- und sozialpolitischer Argumente nachzugehen. In *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland* (1999, engl. 1997) beschreibt Zantop (1999:12) unbewusst geäußerte Phantasien von der erotischen Begegnung zwischen männlichem Kolonisator und weiblicher Kolonisierten als Projektionsfläche „kolonialistischen Denkens“, wie es seitens Jürgen Osterhammels (1995:113) definiert wurde. Zantop (1999:29) versuchte die Vorstellungen von sexueller Besitzergreifung im „nationalkulturellen, kollektiven Bewusstsein“ nachzuweisen und zog für ihre Analyse auflagenstarke Novellen, Romane, Theaterstücke, wissenschaftliche Aufsätze, philosophische Essays und politische Traktate ab Mitte des 18. Jahrhunderts heran. Die Studie bleibt allerdings nicht nur im Hinblick darauf, dass sie ausschließlich „Männerphantasien“ analysiert, sondern auch aufgrund des kategorischen Ausschlusses von Afrikabildern, wie sie vor der deutschen Kolonialzeit wirksam waren, unvollständig (Zantop 1999:21f.; vgl. hierzu Kapitel 3.4.). Der Schwerpunkt ihrer Analyse liegt auf fiktiven Erzählungen (Zantop 1999:25). Andere vorkoloniale Quellen, wie die deutsche Reise- und Missionsliteratur des 19. Jahrhunderts, bleiben unbeachtet.

Zantop stellt sich mit ihrer Analyse in die Tradition der US-amerikanischen Historikerin Mary Townsend, die bereits Anfang der 1920er-Jahre die Beweggründe der deutsch-kolonialen Expansion in *Origins of Modern German Colonialism 1871-1885* (1921) erforschte. Townsend betonte den theoretischen Gehalt einer vorbereitenden ersten Phase des deutschen Kolonialismus, dessen politische Wirksamkeit sie mit der Reichsgründung 1871 beginnen ließ:

„[...] the first phase of the colonial movement in modern Germany was a theory, an idea. Professors, historians, political economists, scientists, explorers and missionaries had constructed and disseminated theoretical colonialism more or less unconsciously; they had made it a definite subject of discussion and treatise in the early seventies.“ (Townsend 1921:35)

Zwei wichtige Hypothesen bezüglich der Wirkungsebenen, die auch der nachfolgenden Auseinandersetzung zugrunde liegen, spiegelt dieses Zitat von Townsend wider: Zum einen, dass der Kolonialismus nicht nur einer praktischen Vorbereitung (Länderkunde, Sprache, Stützpunkte usw.), sondern auch einer ideologischen – wenn man so will „theoretischen“ – Vorbereitung bedurfte. Diese blieb nicht auf einen elitären Kreis von Kolonialbeamten oder Politikern beschränkt, sondern spiegelte sich in der öffentlichen Meinung wider. Die zweite wichtige Annahme, von der Townsend ausging, ist die Produktion und Verbreitung „kolonialer Theorie“ durch Publikationen von Historikern, Politökonomen, Wissenschaftlern, Reisenden und Missionaren. Die Publikationen der letztgenannten Gruppe stehen im Zentrum der vorliegenden Auseinandersetzung. Townsends koloniale „Theorie“ unterscheidet sich allerdings von meinem Verständnis kolonialen Denkens darin, dass Townsend auf jene Diskussionen und Inhalte konzentriert blieb, die den Kolonialerwerb zum „definite subject“ (Townsend 1921:35) machten. Koloniales Denken als Diskursformation schließt hingegen Repräsentations- und Wahrnehmungsformen breiterer Schichten und weiterer Themenkreise mit ein, die sich als Antitext, Begleit- oder Subtext zur kolonialpolitischen Diskussion formierten (vgl. Kapitel 3).

Edward Said hat diese Zugangsweise mit *Orientalism* (1978) nachhaltig geprägt. In Anlehnung an Foucaults Diskurstheorie (1971) interpretierte er das Bild des „Orients“, das sich aus unterschiedlichen Wissensträgern wie Reiseberichten, ethnographischen Berichten, kolonialen Erhebungen, fiktiven Erzählungen usw. zusammensetzt, als eines, das der kolonialen Eroberung vorausging. Said setzt sich damit bewusst von früheren Darstellungen ab, die „orientalische“ Wissenschaftsdisziplinen als vom Kolonialismus instrumentalisiertes Werkzeug interpretierten (Leclerc 1972; Asad 1973).

Ein Verständnis von kolonialem Denken oder Kolonialdiskurs, das sich nicht auf die befürwortende Argumentation für den Erwerb von außereuropäischen Gebieten

beschränkt, sondern auch unintendierte kolonialrassistische Wahrnehmungs- und Repräsentationsformen als Bestandteil des gesellschaftlichen Diskurses mit ein-schließt, birgt mitunter Schwierigkeiten für die Quellenauswahl und -begrenzung. Schubert hat in *Der Schwarze Fremde* (2003), einer der ersten systematischen Auseinandersetzungen mit kolonialen Repräsentationsmustern in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland ab den 1870er-Jahren, auf die Schwierigkeiten bei der Eingrenzung des Quellenmaterials hingewiesen (Schubert 2003:39). Er stützte sich auf jene Quellen, die bereits in der historischen Forschung als politisch relevant ausgewiesen wurden (Schubert 2003:40). Es überrascht also nicht, dass vorkoloniale missionarische Repräsentationen von AfrikanerInnen in seiner Analyse keine Beachtung finden, nachdem ihre kolonialpolitische Relevanz seit den 1960er-Jahren unausgewiesen bleibt. Materialien, die nicht bereits als „kolonial-relevant“ klassifiziert waren oder „kolonialpolitisch argumentierten“ (Schubert 2003:34), wurden von ihm keiner Analyse unterzogen. Außerdem war Schubert nicht primär daran interessiert, die in der Öffentlichkeit dominanten Repräsentationsmuster ausfindig zu machen, sondern daran, auf die Vielfältigkeit an Afrikabildern in der Kolonialdiskussion hinzuweisen. Auflagenzahl und Verbreitungsgrad der untersuchten Texte haben für ihn – im Unterschied zu Zantops Analyse (1999:49ff.) – keine Relevanz. Aus diesen beiden Gründen bleibt der Wert von Schuberts umfangreicher Arbeit für die Erforschung repräsentativer Afrikabilder in der vorkolonialen deutschen Öffentlichkeit begrenzt.

1.3. Quellenlage

Diese Studie hat sich die Analyse der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* zum Ziel gesetzt. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Bestimmung und Identifikation kolonialen Denkens in den Missionsberichten. Diese enthalten Briefe und Tagebucheinträge von Rheinischen Missionaren, die in Südwestafrika tätig waren, sowie von den Herausgebern verfasste bzw. auf Basis zuerst genannter Dokumente zusammengestellte Texte. Der zeitliche Rahmen erstreckt sich von den ersten Berichten über Südwestafrika ab 1842 bis 1884, wobei vor allem die Zeitphase zwischen 1848 und 1884 unter die Lupe genommen wird. Die leitenden Missionsinspektoren waren in dieser Zeitphase Johann Christian Wallmann und Friedrich Fabri. Sie hatten den größten Einfluss auf die

Auswahl und Zusammenstellung der Tagebucheinträge. Einige der bearbeiteten Textausschnitte stammen auch von den beiden Inspektoren selbst.

Die Auswahl der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* als Quellen des kolonialen Denkens in vorkolonialer Zeit lässt sich durch dreierlei Umstände rechtfertigen: (1) Die Missionsberichte waren die wichtigste und konstanteste Informationsquelle über Südwestafrika. Nur drei Forschungsreisende – James Edward Alexander (1838), Francis Galton (1853) und Charles John Andersson (1856, 1861, 1875) – lieferten darüber hinaus Informationen über Südwestafrika in allgemein zugänglicher Form. Die Rheinischen Missionare hatten mit ihren Berichten zwischen 1848 und 1884 fast ein Informationsmonopol. (2) Südwestafrika wurde 1884 zum ersten deutschen Schutzgebiet ernannt. Die Repräsentationsformen stehen in direkter regionaler Kontinuität mit der kolonialen Expansion Deutschlands. (3) Die Missionsberichte waren auch hinsichtlich ihrer Auflagenzahl und Verbreitung eine einflussreiche und breitenwirksame koloniale Informationsquelle (vgl. Kapitel 4.1.).

Diese Ausführungen über die öffentliche Wirksamkeit der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* führen unmittelbar zur zentralen Fragestellung für die vorliegende Arbeit, nämlich welchen Beitrag diese zur ideologischen Vorbereitung der deutschen Öffentlichkeit auf die koloniale Expansion leisteten. Erste Überlegungen zur vorkolonialen Verbreitung der in konfessionellen Medien produzierten Afrikabilder wurden bereits angestellt (Habermas 2008:668f.). Hier wurde besonders die Rolle der Kollekten- und Hilfsvereine betont, die sich im ländlichen Umkreis der Missionsgesellschaften etablierten und als Verteilernetzwerk fungierten. Auch waren die Darstellungen der südwestafrikanischen Bevölkerung durch Rheinische Missionare bereits Analysegegenstand, allerdings einer Arbeit, die in mancher Hinsicht zu verkürzten Deutungen gelangt (Steinmetz 2007:78). Für die Beantwortung der Forschungsfrage müssen jedoch missionarische Repräsentationsmuster sichtbar gemacht werden, deren Eingang in die vorkoloniale deutsche Öffentlichkeit belegt werden kann.

1.4. Methode

2007 wurden die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* erstmals einer kritischen Analyse hinsichtlich rassistischer Repräsentationsmuster der südwestafrikanischen Bevölkerung und ihrer Auswirkungen auf die deutsche Kolonialpolitik unterzogen. Georg Steinmetz versucht dabei in *The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa and Southwest Africa* (2007) u.a. den Ursprung des kolonialen Völkermordes an den Herero und Nama 1904 in der vorkolonialen Repräsentation nachzuweisen. Der vorkoloniale Diskurs über die Herero wäre von einer eindeutig („univocal“) negativen Darstellung geprägt gewesen, so dass keine Identifikation („imaginary identification“) mit dem Kolonisierten möglich war (Steinmetz 2007:46, 66). Die „angeblich konstante negative Homogenität“ (Sadji 1985:312) der Repräsentation, von der Steinmetz ausgeht, spiegelt sich in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* jedoch nicht wider. Letztlich werden in der Analyse von Steinmetz andere Repräsentationsformen ausgeblendet. Denn das vorkoloniale und ebenso das koloniale Afrikabild gestaltet sich viel „differenzierter und schillernder“, wie bereits in den 1980er-Jahren von Amadou Booker Sadji (1985:312) festgestellt wurde. Auch Christoph Marx (1988) und Cornelia Essner (1985) haben diesbezüglich einen differenzierten Beitrag zur Erforschung vorkolonialer Afrikabilder in Reiseberichten geleistet,³ und die eingangs zitierten Textpassagen sind nur ein Beispiel unter vielen dafür, von welcher Heterogenität die Darstellung der Herero geprägt war (vgl. Kapitel 4.2.).

Die vorliegende Studie orientiert sich deshalb methodisch an der von Wulf D. Hund (2006:41) vorgeschlagenen Differenzierung in vier Inferiorität produzierende Darstellungsweisen: „Bestialisierung“, „Infantilisierung“, „Exotisierung“ und

³ Die Arbeiten von Cornelia Essner (1985) und Christoph Marx (1988) stellen sich bewusst gegen die Gleichsetzung kolonialem und rassistischem Denken. Essner (1985:106) verdeutlicht die ihres Erachtens notwendige Differenzierung anhand mehrer Vergleiche zwischen kolonialpolitischen Einstellungen und Verhaltensweisen Reisender gegenüber AfrikanerInnen in der vorkolonialen Kontaktsituation. Aus der Argumentation wird deutlich, dass Rassismus ausschließlich als Ausgrenzungspraxis und nicht als ideologischer Diskurs (Taguieff 1988; Hall 2000 [1989]) verstanden wurde. Von Marx (1988:7) wird der koloniale Beitrag der Schriften und Datensammlungen der Afrikareisenden an deren Intention zum Kolonialerwerb gemessen. Eine systematische Analyse kolonialrassistischer Repräsentationsformen in der vorkolonialen Reiseliteratur und ihres Einflusses auf die deutsche Kolonialbewegung fand aus diesem Grund nicht statt.

„Minstralisierung“. Über die Konstruktion inferiorer Andersartigkeit hinaus dienen auch noch zivilisationsmissionarische Vorstellungen sowie Einstellungen zur nationalen deutschen Einheit vor der Reichsgründung 1871 als Überkategorien zur Analyse kolonialen Denkens. Im Hinblick auf diese drei Analysekategorien werden alle publizierten Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft über Südwestafrika im Zeitraum zwischen 1842 und 1884 ausgewertet. Dadurch ergibt sich ein aussagekräftiges Bild der missionarischen Repräsentationen der südwestafrikanischen Bevölkerung in der vorkolonialen deutschen Öffentlichkeit, durch welche auch die spätere staatliche koloniale Expansion nachhaltig legitimiert wurde.

Die Arbeit ist in fünf Abschnitte gegliedert: Das auf die Einleitung folgende Kapitel beschäftigt sich mit der bisherigen Forschung über das Verhältnis von deutschem Kolonialismus und Rheinischer Mission in Südwestafrika. Das wichtige Werk *Die Christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozess der Staatenbildung in Südwestafrika (1842-1893)* des DDR-Historikers Heinrich Loth (1963) wird zum Ausgangspunkt eines kritischen Literaturüberblicks über die missionsinterne und -externe Geschichtsschreibung. Kolonial- und missionsapologetische Argumentationsweisen, die auf die marxistische Studie Loths folgten (Sundermeier 1964; Gensichen 1971; Kamphausen/Usterof 1977), werden hinsichtlich ihrer Außenwirkung thematisiert und in den Kontext der BRD-Forschung der 1960er- und 1970er-Jahre gestellt. Darüber hinaus wird die gängige Definition von Kolonialmission auf ihre Wurzeln zurückverfolgt, und Lothar Engels ideologiekritischer Zugang (1976) wird in Bezug auf das Selbstverständnis der Rheinischen Missionare als Grundlage für eine „neue Perspektive“ interpretiert. Durch welche Charakteristika koloniales Denken im Kontext einer stärker kulturwissenschaftlich orientierten Definition von Kolonialismus und Kolonialmission beschrieben werden kann, steht im Zentrum des dritten Kapitels. Die ideologische Formation des kolonialen Denkens entstand in der Zeit der Aufklärung, was an den Schriften des Königsberger Philosophen Immanuel Kant paradigmatisch gezeigt werden kann.

Im vierten Kapitel werden die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* über Südwestafrika auf koloniales Denken hin befragt und im Sinn der

Analysekategorien „Bestialisierung“, „Infantilisierung“, „Exotisierung“ und „Minstralisierung“ aufbereitet. Im ersten Teil werden deren Verbreitung und Auflage im Kontext der deutschen Presselandschaft Mitte des 19. Jahrhunderts untersucht. Dabei wird auch diskutiert, welche Bestimmungsmacht von der missionarischen Repräsentation ausging. Der zweite Teil beschreibt die Ergebnisse der inhaltlichen Analyse von rund 200 Missionsberichten, die zwischen 1848 und 1884 publiziert wurden.

Abschließend werden nochmals alle Argumentationsstränge im fünften und letzten Kapitel zusammengefügt. Hier soll auch ein Ausblick darauf gegeben werden, wie die Ergebnisse dieser Arbeit im Rahmen einer breiter angelegten Forschung über die deutsch-koloniale „Mentalitätslage“ im öffentlichen Diskurs weiterverarbeitet werden könnten.

2. Mission und Kolonialismus – „alte“ und „neue“ Perspektiven

Diese Arbeit ist mit „Neue Perspektiven zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus in Südwestafrika“ betitelt; wodurch aber begründet sich die riskante Behauptung der Novität? Der diskursanalytische Blickwinkel ist ein erprobter, insbesondere im Bereich der Kolonialismusforschung, so neu also nicht. Das Selbstbild der Missionare als „einsame Helden“, fernab von jedweder Zivilisation und europäischer Expansionspolitik, scheint durch die Forschung der 1960er-Jahre widerlegt, die Mitwirkung am deutschen Kolonialismus bewiesen und selbst die vorkoloniale Repräsentation der südwestafrikanischen Bevölkerung geprüft. Wo, stellt sich die Frage, tun sich bei diesem Thema noch „neue Perspektiven“ auf?

Der erste Schritt zur „neuen Perspektive“ beginnt bei der „alten Perspektive“ auf das Verhältnis von Mission und Kolonialismus in Südwestafrika. Sie ist wesentlicher Bestandteil missionarischer Erinnerungskultur. „Alt“ ist sie insofern, dass ihre Wurzeln in der vorkolonialen und kolonialen Vergangenheit liegen und sie aus postkolonialer Perspektive als überkommen erscheint. Noch bevor die „alte Perspektive“ eine Revision durch die missionsinterne Geschichtsschreibung der 1960er- und 1970er-Jahre erfuhr, gelang es Heinrich Loth 1963 mit seiner Kritik am vorkolonialen Einfluss der Missionare ein Fundament für eine „neue Perspektive“ zu legen. Die Bezeichnung „alt“ und „neu“ folgt somit keiner bedingt zeitlichen Abfolge, in der das „Alte“ durch das „Neue“ ersetzt wird. „Alt“ und „neu“ bestehen nebeneinander, zumindest in den 1960er-Jahren, wobei die „alte“ Perspektive eine gewisse Hegemonie behauptete. Selbstverständlich haben sich auch seitdem die Diskurse verändert; die Arbeit versucht deshalb auch auf Diskontinuitäten aufmerksam zu machen. Trotz der Transformation des „alten“ Diskurses und der generationsbedingten Änderung der DiskursteilnehmerInnen hat sich die grundsätzliche Perspektivierung jedoch kaum verändert. Sie fließt nach wie vor in die wissenschaftliche Praxis ein (Hall 2004 [1989]:152), stellt die Kontinuität kolonialer Repräsentation sicher und untergräbt gleichzeitig „neue“ Perspektiven.

2.1. Koloniale Kontinuität: Die Kritik an Heinrich Loth und ihre Folgen für die Missionsgeschichtsschreibung

Im Jahr 1963, als Heinrich Loth seine Studie *Die Christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozess der Staatenbildung in Südwestafrika (1842-1893)* publizierte, deutete sich ein „neue“ Sichtweise an, der allerdings nur bedingt Erfolg beschieden war. Loths Buch markierte nicht nur den Beginn einer kritischen Forschung über die Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft und ihrer kolonialen Bezüge, sondern lenkte den Blick auch auf eine Zeitphase, die in der missionsinternen Geschichtsschreibung bis dahin (und häufig auch seither) als „heldenhaft“ glorifiziert wurde. Es war ein erster Versuch, sich gegenüber der missionsinternen Geschichtsschreibung abzugrenzen, die in der kolonialen Phase in Werken etwa von August Schreiber, Gottlob Hausleiter und Jakob Irle begonnen hatte und die durch Arbeiten von Heinrich Drießler (1932) und Heinrich Vedder (1936) in der kolonialrevisionistisch geprägten Zwischenkriegszeit fortgesetzt wurde. Jene präsentierten die Rheinischen Missionare als Heldenfiguren, die isoliert von der „Zivilisation“ ihren Kampf um Kultivierung und Missionierung der südwestafrikanischen Bevölkerung ausfochten. Dabei stand besonders der Kampf gegen das „Heidentum“ und die „Unsittlichkeit“, die ihrer Interpretation nach eine Folge des fehlenden christlichen Glaubens waren, im Vordergrund. Der Kampf gegen das „Heidentum“ konzentrierte sich in den Auseinandersetzungen sehr stark auf Jan Jonker Afrikaaner⁴. Der Sohn des Orlamführers Jager Afrikaaner, der sich Ende des 18. Jahrhunderts mit seinem Gefolge, auf der Flucht vor der Kappolizei⁵,

⁴ Jan Jonker Afrikaaner wurde 1790 als Sohn Jager Afrikaaners in Tulbagh (Südafrika) geboren. Seine Familie unterstand seit dem Ende des 18. Jahrhunderts einem holländischen Farmer namens Pieter Pinaar und siedelte in der Nähe des Oranjeftusses (Loth 1963: 17f.).

⁵ Der Grund für eine Auseinandersetzung, die sich zwischen den Afrikaanern und dem Farmer Pinaar zwischen 1796 und 1798 ereignete (Dierks 2000:13) und die zu einer Wanderung in den Norden, jenseits des Oranjeftusses veranlasste, kennt eine höchst unterschiedliche Interpretation. Den Darstellungen ist nur die Ermordung des Farmers gemeinsam, die sich nach Klaus Dierks (2000:13) bereits 1796 zugetragen haben soll. Wie es allerdings zu dieser kam und wer daran beteiligt war, ist nicht eindeutig zu klären. Heinrich Drießler (1932:9) beschreibt den Tod Pinaars in *Die Rheinische Mission in Südwestafrika*, eine der bis heute ausführlichsten Abhandlungen über die vorkoloniale Missionsgeschichte, als Raubmord, dem die gesamte Familie des Farmers zum Opfer viel. Heinrich Loth (1963:20) sieht wiederum in der Vergewaltigung von Orlam-Frauen durch Pinaar (in der Abwesenheit Jagers und seiner Männer) den Grund für die Auseinandersetzung. In seiner Darstellung tötete der Bruder Jagers aus Notwehr den holländischen Viehzüchter; bei Drießlers Interpretation wiederum stellt Jager selbst den Exekutor. Brigitte Lau (1986:29) geht davon aus, dass Jager und sein Vater Klaas Afrikaaner den Farmer gemeinsam überwältigten. Aber wie auch immer sich

nördlich des Oranje-Fluss niedergelassen hatte, konnte Mitte des 19. Jahrhunderts durch sein militärisches und diplomatisches Geschick zahlreiche Orlam-, Nama- und Herero-Gruppen⁶ vereinigen. Seitdem kontrollierte er weite Teile des südlichen Teils des heutigen Namibia im Rahmen einer sogenannten „Orlamhegemonie“. Die Rheinischen Missionare hegten zu Beginn ihrer Tätigkeit die Hoffnung, sie könnten durch die Missionierung Jonker Afrikaaners schnell eine Volkschristianisierung erreichen (Hahn 1862a:37); auch wurde dieses Vorgehen von der Missionsleitung in Barmen gefordert (Richter 1845:240). Der Missionserfolg stellte sich allerdings nicht wie gewünscht ein, und so zogen die bei Jonker Afrikaaner stationierten Missionare Carl Hugo Hahn und Franz Heinrich Kleinschmidt nach nicht einmal zwei Jahren aus Windhoek ab⁷. Sie gründeten in Otjikango („Neu Barmen“) eine neue Missionsstation unter den Herero (Dierks 2000:29).

Damit begann eine sehr negative Repräsentation Jonker Afrikaaners in der Missionsgeschichtsschreibung. Die Missionare wurden zu „Befreiern der Herero“ und zu „Friedensstiftern“ stilisiert, Jonker Afrikaaner zum brutalen, mordlüsternen Unterdrücker, der die „Vernichtung“ der Missionsarbeit zu verantworten hat.

diese Konflikte zugetragen haben mag, er war der Auslöser für eine Wanderung, welche die Afrikaaner nach Norden führte.

⁶ 1823, nach dem Tod Jager Afrikaaners, löste sich Jonker Afrikaaner vom ursprünglichen Siedlungsort der Familie (Warmbad) und zog mit einer kleinen Gruppe in nordöstliche Richtung. Dabei führte er immer wieder Viehraubzüge gegen Herero- und Damaragruppen, die seinen politischen Einfluss zunehmend stärkten. Der Einsatz von Feuerwaffen war dabei nur allzu oft entscheidendes Mittel zum militärischen Erfolg. Die Waffen der bereits ansässigen Damara/Bergdamara-, Herero- und Namagruppen waren diesen bei weitem unterlegen. Aber nicht nur durch militärische Intervention sondern auch durch kluge Allianzpolitik konnte Jonker Afrikaaner seine hegemoniale Stellung behaupten. In den 1830er-Jahren schloss er eine Allianz mit den Kai|khaun (Namagruppe) unter der Führung Na-khom Gamabs und später ||Oasebs; letzterer gab ihm die Zustimmung zur Siedlung im Gebiet um Windhoek/Rehoboth. 1840 ließ sich Jonker Afrikaaner dort nieder und kontrollierte das gesamte Gebiet östlich von Winhoek und nördlich des Kuisebflusses. Damit hatte er ein Monopol auf den Handel mit der Kapkolonie und den Bezug von Vieh und Arbeitskräften aus den angrenzenden Hererogebieten aufgebaut (Lau 1986:32). Der letzte wichtige Schachzug zur Etablierung einer „Orlamhegemonie“ lag in einem Bündnis mit den einflussreichen Hereroführer Tjamuaha und Oove ua Muhoko Kahitjene, Dezember 1842 („Weihnachtsfrieden“). Tjamuaha und Maherero siedelten ab diesem Zeitpunkt in Windhoek (Dierks 2000:19f.).

⁷ Jonker Afrikaaner war nicht auf die Gunst der Missionare angewiesen. Sie förderten sein Prestige als Orlamführer, als Handelspartner und Prediger waren sie jedoch ersetzbar. Der Orlamführer etablierte 1842 sogar seine eigene Kirche und legte das Evangelium selbst aus. Dies schränkte die Macht der Missionare ein, die sich fortan um einen Machtausgleich zwischen den politischen Kräften bemühten (Gründer 1982a:116). Carl Hugo Hahn nahm deshalb bereits kurz nach seiner Ankunft Kontakt mit dem Hereroführer Kahitjene auf und förderte ihn in seinen Unabhängigkeitsbestrebungen. Jonker Afrikaaner antwortete seinerseits mit einer Einladung an die Wesleyaner Missionare Richard Haddy und Joseph Tindall. Diese Einladung war letztlich nur Ausdruck einer gescheiterten Allianz zwischen den Rheinischen Missionaren und Jonker Afrikaaner und führt zum Abzug aus Windhoek.

Heinrich Drießler, der die bis dahin ausführlichste Geschichtsdarstellung der Rheinischen Mission im vorkolonialen Südwestafrika verfasste, hielt diesbezüglich fest:

„Das schlimmste Hindernis gedeihlicher Entwicklung aber war der ununterbrochene Raub- und Verteidigungskrieg zwischen Süd und Nord. Gierigen Auges verfolgten die Nama die unter den geschickten Händen ihrer Nachbarn sich mehrenden Herden. Geführt von ihren kriegstüchtigen, wagemutigen Stammesfürsten, an deren Spitze der gefürchtete, gewissenlose Jonker Afrikaner stand. [...] Machtlos saßen die armen Missionare wie Schafe unter reißenden Wölfen zwischen den Kämpfenden, bemühten sich hüben und drüben um den Frieden, ermahnten, beruhigten, verbanden Wunden und waren doch den entfesselten Leidenschaften gegenüber wehrlos.“ (Drießler 1932:59)

Zentrale Bezugspunkte von Drießlers Darstellung sind die Auseinandersetzungen zwischen Orlam und Herero zwischen 1863 und 1870⁸, sowie der am 23. September 1870 unter Mitwirkung der Missionare geschlossene „Friedensvertrag“⁹. Angesichts einer solchen Erinnerungstradition an die frühen „Heldentaten“ der Missionare war es für die missionsinterne Geschichtsschreibung ein besonderer Affront, dass Heinrich Loth die Missionsgeschichte grundlegend umschrieb und die

⁸ Dem „Freiheitskrieg“ zwischen Orlam und Herero ging eine massive Einflussnahme des schwedischen Händlers J. E. Andersson voraus. Bis 1863 unterstand die von Tjamuaha (Hereroführer bis 1861) eingesetzte „Hererogarde“ dem Orlamführer Jonker Afrikaaner, der die Handelswege von Norden nach Süden kontrollierte. Andersson war diese Kontrolle ein Dorn im Auge. Insbesondere weil Jonker Afrikaaner Ende der 1850er-Jahre eine Beschränkung der Viehtransporte (aufgrund einer sich schnell ausbreitenden Lungenseuche) veranlasste und damit die Geschäfte des schwedischen Händlers stoppte. 1861 starb der Orlamführer und sein Sohn Christian Afrikaaner folgte ihm nach. Andersson nützte den Zeitpunkt der Machübergabe und führte unter Androhung militärischer Gewalt einen Viehtransport vom Norden bis nach Kapstadt durch (Loth 1962: 40). Gleichzeitig nahm er auch Verhandlungen mit dem Nachfolger Tjamuahas, Maherero, auf. Diesem stellte er die Vorherrschaft in Südwestafrika in Aussicht. 1863 verließ Maherero mit der „Hererogarde“, die seit 1842 den Orlam unterstand, Okahandja und zog nach Otjimbingue, wo sich ein Sitz der Rheinischen Mission und Andersson befanden. Dies war der Auslöser des sieben Jahre währenden „Freiheitskrieges“.

⁹ Loth erkennt im Friedensvertrag eine durch die Rheinischen Missionare gezielt verfolgte Zersplitterung der einzelnen Gruppierungen. Samuel Maherero stellte Jan Jonker Afrikaaner ein Bündnis in Aussicht mit dem Angebot, die Macht im Land zu teilen und sich gemeinsam gegen den europäischen Einfluss zur Wehr zu setzen. Hahn gelang es allerdings dieses Bündnis durch Verhandlungen mit Maherero, Kido Witbooi, David Christian und Jakob Isaak zu verhindern (Loth 1963:82ff.). Der „Friedensvertrag“ vom 23. September 1870 schrieb ungleiche Machtverhältnisse zwischen Christian Afrikaaner und Maherero fest und bot somit großes Konfliktpotential.

Rheinischen Missionare daran erinnerte, nicht „Frieden und Ordnung“ gebracht, sondern Konflikte geschürt zu haben, um den eigenen Machteinfluss zu stärken. Er wies der Rheinischen Missionsgesellschaft eine destruktive Rolle im Prozess der Staatenbildung unter dem Orlamführer Jonker Afrikaaner und dem Namaführer Hendrik Witbooi zu. Die politische Rolle der Rheinischen Mission begann demnach nicht erst in der deutschkolonialen Phase, sondern schon Jahrzehnte zuvor. Die Grundthese, dass sich die Orlam unter der Führung Jonker Afrikaaners in einem Prozess der frühen Staatenbildung, gleichsam im Übergang von einer „Skavenhalterordnung“ zum „Nomadenfrühfeudalismus“ befunden hätten und versuchten, ihre Herrschaft durch Bündnisse und Kriege über die Gebiete der Herero und Nama auszuweiten, stellte dabei die Basis seiner Kritik dar (Loth 1963:24ff.). Die Missionare begriff er als Zerstörer, die – durch ihr eigenes Hegemoniestreben motiviert – dem Staatenbildungsprozess entgegenwirkten und damit das Land „bereits vor der kolonialen Okkupation [...] zum Stillstand und zum Verfall“ brachten (Loth 1963:7).

Die Ansätze einer „neuen“ Perspektive, die Loth im Zuge seiner Studie aufwirft, lassen sich an seiner Kritik an der missionarischen Repräsentation der vorkolonialen Konflikte zwischen Nama und Herero verdeutlichen. Die Kämpfe, so kritisierte er zurecht, werden in der missionsinternen Darstellung als „Stammesfehden“, „Rassenkriege“ und „Eroberungsfeldzüge“ beschrieben (Loth 1962:36; 1963:10), selten allerdings in ihrer sozioökonomischen und politischen Funktion wahrgenommen. Wenngleich Loth den Rheinischen Missionaren die überlieferte „Unbeteiligtheit an der europäischen Expansion“, die „Friedenstifterfunktion“ und die „unpolitische Stellung“ im Kampf zwischen Nama und Herero nahm und damit erstmals das Selbstbild der Rheinischen Missionare im vorkolonialen Kontext hinterfragte, so gelang ihm dennoch der Perspektivenwechsel in Hinblick auf die südwestafrikanischen Führungspersönlichkeiten nicht¹⁰; sie blieben hilflose Objekte missionarischer

¹⁰ Auch der politische Einfluss, der sich aus dem Handel ergab, ist schwierig zu fassen. Loth (1963:31) geht von einer „nachweisbar privilegierten“ und „herrschenden Stellung“ der Missionare aus. Der Einfluss beschränkte sich größtenteils auf die Missions- und Handelsstationen. Neu-Barmen und Otjimbingue wurde von den Missionaren kontrolliert, auf den Stationen Rehoboth, Bethanien und Berseba waren Missionare einflussreich vertreten. Vor ihrer Etablierung waren sie allerdings auf die Gunst Swartboois, Amraals, Oasibs oder Jonker Afrikaaners angewiesen, für die die Anwesenheit eines Missionars zunehmend zu einer Prestigefrage wurde.

Manipulation. Lothar Engel (1976:221) kritisierte, dass Loth dem gleichen „kolonialistischen Aspekt“ unterläge wie die missionsinterne Geschichtsschreibung, indem er die Handlungsweisen der südwestafrikanischen Bevölkerung nicht in ihre sozialen, religiösen, kulturellen oder ökonomischen Kontexte stellte, sondern der marxistischen Geschichtsphilosophie als Erklärungsrahmen unterordnete. Während sich Engels Kritik einer nicht missionsapologetischen Argumentation bediente, griffen andere Kritiker zu kolonialapologetischen Argumenten aus dem reichen Arsenal der „alten“ Perspektive. Die heftige Kritik, die auf Loths Studie folgte, wie etwa von Theo Sundermeier (1964:29ff.), Hans-Werner Gensichen (1971:17) oder Erhard Kamphausen und Werner Usterof (1977:52f.), zeigt nur allzu sehr, dass die missionarische Erinnerungskultur und Identifikation noch integraler Bestandteil der Missionsgeschichte war. Die erhobene Kritik, Loth manipulierte die Quellen, analysiere sie einseitig, zitiere falsch und sei überhaupt unwissenschaftlich, trieb im Fahrwasser der Apologie der Mission und ihrer traditionellen Selbst- und Fremdwahrnehmung. Engel (1976:215) kritisierte in diesem Zusammenhang, dass es zu keiner kritischen Reflexion der eigenen Geschichte kam. Sundermeier war der erste, der Loths Auseinandersetzung unter Beschuss nahm und dabei schrieb:

„Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, wie die gesamte Darstellung Loths, der prinzipiell den Rassengegensatz ausschalten möchte, unter ein falsches Vorzeichen gerät und fragwürdig wird.“
(Sundermeier 1964:29)

Sundermeier hielt also an jenem Glauben an „rassische“ Verschiedenheit fest, der Ungleichheit und Ungleichbehandlung rechtfertigte. Gerade diese rassistische Naturalisierung des „Rassengegensatzes“, die bereits bei Fabri (1883, 1884:314, 1889:59) und Vedder (1936:430) als Begründung der Konflikte zwischen Nama und Herero diente, ermöglichte Sundermeier, das Bild vom vorkolonialen Chaos und von der fehlenden Ordnung aufrecht zu erhalten und die Rheinischen Missionare weiterhin als „Friedensstifter“ zu stilisieren. Erschreckend ist, dass diese kolonialapologetische Sichtweise und die negative Rezeption Loths nicht auf den missionsinternen Diskurs allein beschränkt blieben, sondern weite Verbreitung fanden. Kaum eine Analyse der Beziehung zwischen Kolonialismus und

Rheinischer Mission in Südwestafrika verzichtete bislang auf Kritik an Loth. Ihm wird auch in jüngerer Literatur unterschiedliches vorgeworfen; von Nils Ole Oermann (1999:19) beispielsweise die Unzulänglichkeit der von ihm analysierten Quellen und seine Homogenisierung missionarischer Handlungen. Gründer (1982a:116), auf den sich auch Nicole Glocke (1997:14) stützt, missbilligt das „Zwangskorsett des historischen Materialismus“ und die „europäische Vorstellung“ von nationaler Staatenbildung. Johannes Lucas De Vries (1980:127) wiederum spricht von einer Fehldeutung missionarischer Motive und bemängelt die Ausklammerung der „Errungenschaften des Westens“, die der südwestafrikanischen Bevölkerung aufgrund der Missionare zuteil wurden. Kolonialapologetische Argumente der frühen Mission finden sich auch – mit wenigen Ausnahmen (Engel 1976:215; Lau 1986:29) – deshalb in der jüngeren Literatur wieder, weil Loths Kritik an kolonialer Ideologie und Rassismus in missionsinternen und -externen Darstellungen, wie etwa jener Heinrich Vedders, Friedrich Fabris, Hans Grimms oder Curt von François (Loth 1962:36, 1963:222) aufgrund einer totalen Ablehnung seiner Analyse keine weitere Beachtung erfuhr. Unreflektiert finden sich koloniale Erklärungsmuster in namhaften Publikationen wieder, wie etwa auch in *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914* von Horst Gründer:

„Wer – wie Loth – [...] das Eingreifen der Mission in die Stammesfehden als ‚destruktiv‘ bezeichnet, geht zu sehr von europäischen Vorstellungen aus [...] und unterschätzt [...] den rivalisierenden Tribalismus Afrikas; ließen sich die grundsätzlichen Spannungen und Rassengegensätze zwischen Nama und Herero doch auch nicht durch vorübergehende Friedensschlüsse und selbst durch Gegnerschaft zum deutschen Kolonialismus völlig ignorieren.“
(Gründer 1982a:116)

Dieses Zitat verdeutlicht das Fortwirken missionarischer Repräsentationsmuster selbst in kolonial- und missionskritischen Studien. Gründer betont zwar, dass europäische Vorstellungen nicht auf den afrikanischen Raum übertragen werden dürfen, unterliegt aber letztlich seinem eigenen Anspruch. Denn die Interpretation der Konflikte zwischen Herero und Nama im Sinne eines „Rassengegensatzes“ ist Zeugnis einer zutiefst europäischen Konstruktion, die sozioökonomische

Hintergründe völlig ausblendet. Hier wären beispielsweise die Verarmung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen (Henrichsen 1997:414), der Autoritätsverlust von Frauen, der Handel mit Feuerwaffen und Pferden, sowie die Militarisierung junger Männer, die Funktion des Viehraubs als ursprünglich kräftestabilisierendes Ausgleichsinstrument zwischen ethnischen Gruppen (McKittrick 2002:45, 58), der Einfluss der Missionare u.v.m. zu nennen. Dieser Kontext wird allerdings ausgespart und stattdessen durch einen eurozentrischen (!) Erklärungsrahmen ersetzt. Auch in einem rezenten biographischen Eintrag zu Carl Hugo Hahn im *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon* von Friedrich Bautz stoßen wir auf die gleiche Darstellung:

„Nach kurzer Vorbereitungszeit bei Johann Heinrich Schmelen (s.d.) in Kommaggas im Kleinnamaland begab sich H. [Carl Hugo Hahn, C.P.] 1842 mit Franz Heinrich Kleinschmidt (s.d.) nach Windhuk zu Jonker Afrikaner [sic!], dem Häuptling eines Stammes der Orlamhottentotten, in das Grenzgebiet zwischen Nama, einem Stamm der Hottentotten, und den Herero, einer Gruppe der Bantuneger, deren Streitigkeiten für die Mission so verhängnisvoll werden sollten, besonders nach dem 1861 erfolgten Tod Jonkers [...]. H. baute in Otjikango an den Ufern des Swakop die Station Neu-Barmen und ließ sich dort am 31.10.1844 nieder. Er war stets von Löwen, Leoparden und Räubern bedroht und wurde Zeuge furchtbarer Greuel in dem Rassenkampf zwischen Herero und den Nama.“ (Bautz 1990:465f.)

Dabei ist der Diskurs um die vorkolonialen Konflikte nur ein Bereich, an dem die Fortschreibung missionarischer Repräsentationsmuster gezeigt werden kann. Ebenso wäre der Umgang mit Konzepten von „Kultur“ (Bade 1982b:17) und „Modernisierung“ (De Vries 1980:132ff.) eine tiefer gehende Auseinandersetzung wert.

2.2. Die „friedensstiftende Pionierphase“ der vorkolonialen Mission

Auf die marxistischen Studien der DDR-Historiker Heinrich Loth (1963) und Horst Drechsler (1967) folgte eine Reihe von Arbeiten aus der BRD in den 1970er- und 1980er-Jahren. Klaus J. Bade (2005 [1975], 1982a), Lothar Engel (1976, 1982), Horst Gründer (1982a, 1982b), Nils-Peter Moritzen (1982) und Gerhard Besier

(1982) stellten das Handeln der Missionare in den Kontext des deutschen Kolonialismus. Sie suchten nach Problemfeldern im Verhältnis von Mission und Kolonialismus (Bade 1982b:15f.) nach der Basis, auf der sich die Rheinischen Missionare in Südwesafrika mit den weißen Kolonialherren solidarisierten (Moritzen 1982; Engel 1982; De Vries 1980), nach Parallelen bei der Etablierung anderer Missionen in deutschen Kolonialgebieten, nach kulturimperialistischen und nationalistischen sowie humanitären und modernisierenden Aspekten der Mission (Gründer 1982a), nach dem ideologischen Gehalt der missionarischen Botschaft und dem Selbstverständnis von Missionaren (Engel 1976, 1982) sowie nach dem kolonialen Engagement Friedrich Fabris und seinem Einfluss auf Otto von Bismarck (Bade 2005 [1975], 1982c; Besier 1982).

Am Ende der 1990er-Jahre wurden diese Ansätze in adaptierter Form durch zwei Publikationen neu aufgegriffen. Nicole Glocke (1997) und Nils Ole Oermann (1999) bemühten sich um neue Perspektiven und standen sich in ihren Schlussfolgerungen durchaus konträr gegenüber. Während Glocke (1997:29) die Missionslehre Gustav Warnecks (1892-1903) als „theoretisches Grundgerüst“ für die Zusammenarbeit der Rheinischen Missionare mit der deutschen Kolonialmacht interpretierte, sah Oermann (1999:238f.) Warneck geradezu als Vertreter des „pro-African wing“, einer Gruppe von Missionaren, die von „revitalist beliefs“ und „precolonial experiences“ beeinflusst war und sich deshalb dem nationalistischen und kolonialistischen Flügel, repräsentiert durch Friedrich Fabri und Carl Gotthilf Büttner, entgegenstellte.¹¹

Durch die Forschung der 1980er- und 1990er-Jahre wurde die Konstruktion der „politischen Neutralität“ der Rheinischen Missionare eindrucksvoll widerlegt und „mit Nachdruck auf den Zusammenhang von Mission und Kolonialismus hingewiesen“ (Habermas 2008:637). Doch die Vorstellung, dass die frühen

¹¹ Oermann versuchte, die Heterogenität der Missionare herauszuarbeiten (1999:242). Dabei orientiert er sich stark an John L. und Jean Comaroff, die in ihrer Studie *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* forderten, Kolonialismus in seiner „dialektischen Natur“ und nicht länger als einseitige Beziehung zu denken (Comaroff/Comaroff 1991:32f.). Die konsequente Verarbeitung der Kritik durch Elizabeth Elbourne an den Comaroffs, dass Entwicklungen wiederum ausschließlich als „acts of resistance or compliance in a dichotomous world“ wahrgenommen wurden (Elbourne 1991:11), gelang Oermann allerdings nicht. Die Kategorisierung der Missionare unterlag wieder einer dichotomen Trennung in einerseits koloniale BefürworterInnen, NationalistInnen, KolonialistInnen und andererseits „pro-afrikanisch“ eingestellte WiderständlerInnen und PhilanthropInnen.

Missionare ohne Bezug zu Politik und Kolonialbewegung in isolierter Abgeschiedenheit lebten, hielt sich hartnäckig. Die Mehrheit der Rheinischen Missionare verstand die Mission bereits im 19. Jahrhundert als unpolitisch. Politik war eine Sache der Kirche; Mission, so die Auffassung, könnte sich dieser entziehen (Engel 1976:99; Grau 2008:63). So kam es auch zu Protesten, als Fabri die vorkoloniale „Kulturarbeit“ der Rheinischen Missionare 1884 im Sinn einer Vorbereitung der kolonialen Expansion interpretierte: „[D]aß die Mission immer eine Vorläuferin der kolonialen Annexion sei, wird teilweise lebhaft bestritten“, steht im Bericht über die sechste kontinentalen Missions-Konferenz in Bremen am 20. bis 23. Mai 1884 geschrieben (Fabri 1884:315). Dieses unpolitische Selbstverständnis wirkte wesentlich auf die historischen Auseinandersetzungen mit der vorkolonialen Missionsgeschichte.

„Innerhalb der gesamten historischen Etappe des Zusammentreffens der europäischen und der außereuropäischen Welt stellt gerade die frühe Mission ohne direkten Bezug zur kolonialen Expansion eine besondere Form der Begegnungssituation dar, die folgerichtig auch besondere Formen der Abgrenzung, Interaktion bzw. Integration hervorbrachte, die in den Quellen ihren Ausdruck finden.“ (Liebau 1993:390)

Durch Loskoppelung der vorkolonialen Aktivitäten von den kolonialen Unternehmungen gelingt es manchen, die Rheinischen Missionare bis 1884 als kolonial-politisch passive Akteure wahrzunehmen und darzustellen. Vergleichbar mit der Konstruktion einer österreichischen Opferrolle nach 1945, in der der Nationalsozialismus die „passive“ österreichische Bevölkerung „überfällt“, verhält es sich auch mit diesem Konstrukt, durch das Kolonialismus ebenso von den handelnden Subjekten losgelöst wird, die Missionare praktisch nur noch als passive Komplizen auftreten. Immanuel Geiss (1996:83) spricht davon, dass die Missionare „in den Sog eines naiven Kulturimperialismus gerieten“ und erst dann am „gemeineuropäischen Rassismus“ und Kolonialismus partizipierten. Ähnlich argumentiert auch Gründer:

„In diesem Zusammenhang stellt sich sogleich die Frage nach den Ursachen des Prozesses der Umwandlung vom christlichen Universalismus der Mission [...] zur ‚nationalen Mission‘ (Kolonialmission). [...] Zentrale Aufmerksamkeit verlangt die Analyse der Stellung der Mission im System des westlichen Imperialismus. Dabei werden die unterschiedlichen Interessenslagen der beiden ‚Partner‘ zu berücksichtigen sein: der Grad der Manipulation und Instrumentalisierung der Mission durch die Kolonialregierung auf der einen Seite, Wahrung des religiösen Auftrags, aber auch Schutzbedürfnis und Expansionsinteresse auf Seiten der Mission.“
(Gründer 1982a:15)

Nicht die Missionare konstruierten Kulturimperialismus und Rassismus diskursiv mit, waren also schon bei der Formierung des Kolonialismus aktiv beteiligt; nein, sie wurden – dieser Auffassung nach – erst ab 1900 mit diesem konfrontiert. Ebenso spricht Klaus J. Bade (1982b:1) davon, dass „Mission und Kolonialherrschaft nicht notwendig zusammengehören“ und die Mission in der frühen Phase ohne die „spezifischen Probleme der ‚kolonialen Situation‘“ auskommt.¹² Karl Hammer (1978:82) wiederum argumentiert, dass die „Verquickung von Mission- und Kolonialinteressen“ dort fehlte, wo die Mission „bereits vor der jeweiligen weltlichen Kolonialmacht am Werk war und auf Grund ihrer Priorität sich auch besser gegen Pressionen von jener Seite, in irgend einer Richtung für weltliche Interessen missbraucht zu werden, zu schützen wußte“. Oermann beschreibt die Rolle der vorkolonialen Mission wie folgt:

„They had to work in a country under constant threat of African warfare which endangered the very existence of isolated mission stations. Nominally the missionaries remained neutral, but behind the scenes they mediated in order to create political stability as a basis for the success of their work. [...] By the early 1880s they had to realise that all their efforts had not secured peace and political stability in the relations between Herero und Nama [...].“ (Oermann 1999:53)

¹² Die Auseinandersetzung der deutschen Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert mit der Mission bewertet er zudem als praktisch nicht existent und erst ab dem Eintritt des Deutschen Kaiserreiches in den Wettlauf um Kolonialgebiete in Afrika interessant (Bade 1982b:14).

Die Rheinischen Missionare waren weder „neutral“ noch „unpolitisch“, und auch ihre „Bemühungen“ zur Schaffung politischer Stabilität standen im Widerspruch zur Art und Weise, wie sie Handel betrieben und was sie handelten. Von Anfang an waren sie wesentlich an der Erschließung Südwestafrikas für den europäischen Markt beteiligt und somit wichtiger Bestandteil der Kolonialisierung (Osterhammel 1995:101). Der Handel stellte ein lukratives Geschäft für die Missionare dar (Loth 1963:32), die, gleich wie die übrigen europäischen Händler, keine Skrupel hatten, Waren zu einem dreihundert- bis zweitausendfach höheren Preis (Dierks 2000:29; Loth 1962:39) an die südwestafrikanische Bevölkerung zu verkaufen; Tabak und Munition etwa wurden um einen fünfhundertfach höheren Preis als den Einkaufspreis gehandelt. Im Jahr 1875 betrug der Gewinnanteil der Rheinischen Missionsgesellschaft an der im Jahre 1870 gegründeten Missions-Handels-Gesellschaft 10.800 Mark. Noch vor der kolonialen Expansion des Deutschen Reichs war die Rheinische Mission 1883 im Besitz riesiger Viehherden auf acht Missionsstationen im Wert von 30.000 Mark (Loth 1963:32). So besaß die Rheinische Mission ein Handelsmonopol und sicherte dem deutschen Handel bis 1884 eine wirtschaftliche Vormachtstellung in Südwestafrika. Auch kam es durch den Handel mit Waffen und Munition zu einer gezielten Bewaffnung von Herero- und Namagruppen. Die beiden Einflussphären Handel und Politik sind also kaum voneinander zu trennen.

Otjimbingue beispielsweise war Missionsstation unter der Führung Carl Hugo Hahns, wichtigster südwestafrikanischer Handelsplatz und Zentrum des Herero-Widerstandes (gegen die „Orlamhegemonie“) zugleich; auch glich die Anlage weniger einer Missionsstation als einer kriegerischen Befestigung. Carl Gotthilf Büttner (1885:47) berichtete in der *Zeitschrift für Erdkunde* 1885 von „schwer einzunehmenden Mauerhäusern“, „Schützengräben“ und einem mit Schießscharten ausgerüsteten „Pulverturm“. Die Rheinischen Missionare waren also nicht nur durch ihren profitablen Handel, der tiefe Einschnitte in die vorkolonialen Sozialstrukturen bewirkte, wesentlicher Auslöser der Konflikte zwischen Nama und Herero, sondern auch während der Kämpfe aktiv beteiligt. In Rechtfertigungsdiskursen der Kolonialmächte wurden die Konflikte dann aufgegriffen, um die koloniale Invasion mit der Verbreitung von „Schutz“ und „Ordnung“ zu legitimieren (Eckert 2006:107).

In missionshistorischen Publikationen existiert allerdings die „alte Perspektive“ der unpolitischen Mission, ihrer „friedensstiftenden Pionierphase“ und ihrer Passivität in Hinblick auf die Vorbereitung deutsch-kolonialer Eroberung weiter, und die Vorstellung von Missionierung wird nicht in Bezug zu kolonialer Ideologie gesetzt. Unerwähnt bleibt auch die vorkoloniale „Verstrickung der christlichen Mission in den Kolonialismus, der aktive Anteil, den sie zu oft hatte“ (Paczensky 1991:20).

Aber woher rührt die bisherige Zugangsweise, die Mission nur dann als kolonialistisch ausweist, wenn sich ihre Arbeit auf kolonialisierte Gruppen nach 1884 bezog, oder wenn sie in eine bewusste Kollaboration mit der Kolonialverwaltung einging? Was, wenn das eigentlich entscheidende Verhältnis zwischen Mission und Kolonialismus in einer zeitlich versetzten Wechselbeziehung liegt, die sich einer bewussten Intention seitens der Missionare weitgehend entzieht? Diese Fragen führen uns zur Bestimmung von „Kolonialmission“ in Klaus J. Bades *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit* (2005 [1975]).

2.3. Kolonialmission: „Christliche Mission im besonderen Bedingungsgefüge der kolonialen Situation“

„Fabri wird sich als verantwortungsbewußter Theologe und Kirchenpolitiker nicht den stärksten Strömungen seiner Zeit entziehen können, sondern wo immer es möglich und seine Aufgabe ist, versuchen, diese in klare, saubere Bahnen zu lenken.“
(Sundermeier 1962:60)

Was Sundermeier hier unter den „stärksten Strömungen seiner Zeit“ versteht, ist die deutsche Kolonialbewegung Ende der 1870er-Jahre. Fabri war allerdings bereits vor der Entwicklung zur „stärksten Strömung“ prominenter Befürworter der deutsch-kolonialen Expansion gewesen. Er „konnte“ sich nicht nur nicht dem Einfluss der Kolonialbewegung entziehen, Fabri wollte es auch nicht. Ihn als „Kind seiner Zeit“ (Sundermeier 1962:60) zu bezeichnen, ignoriert den Umstand, dass Fabri in vielerlei Hinsicht kolonialer Vordenker war. Sein Engagement ging weit über die kirchenpolitische Positionierung hinaus. Nicht umsonst trat er im Jahre 1884 aus der Rheinischen Missionsgesellschaft aus; seine Funktion als Missionsinspektor ließ sich nicht mehr mit den kolonialpolitischen Anliegen vereinbaren. Während Sundermeier in seiner Studie *Mission, Bekenntnis und Kirche* (1962) das Konzept einer Mission im Kolonialstaat – der sogenannten

„Kolonialmission“ – durch den Kolonialpropagandisten Heinrich Kusserow (1880) an den Rheinischen Missionsdirektor herangetragen sah, wies Bade diese Rolle Fabri selbst zu. Bei der sechsten kontinentalen Missionskonferenz in Bremen hielt Fabri einen Vortrag über *Die Bedeutung geordneter politischer Zustände für die Entwicklung der Mission*, in dem Bade das „Programm der Kolonialmission“ theoretisch konzipiert sah. Der Vortrag fand am 20. Mai 1884 im Gartensaal des christlichen Westafrikakaufmanns Friedrich Martin Vietor statt, und wichtige Vertreter der deutschen evangelischen Mission, einschließlich der Basler Mission, waren geladen. Zudem nahm der Missionswissenschaftler Reinhold Grundemann teil. Bade machte hier den Zeitpunkt einer Neubestimmung des Verhältnisses von Mission und Kolonialismus und die Geburtsstunde der „Kolonialmission“ aus (Bade 2005 [1975]:36, 1982c:109f.), wenngleich es im Rahmen der besagten Konferenz zu Protesten gegen bestimmte Teile der Ausführungen Fabris kam (Moritzen 1982:56; Oermann 1999:32).

Ohne dass eine Diskussion über den zeitlichen und methodischen Horizont dieser Vorstellung von „Kolonialmission“ geführt worden wäre, etablierte sich der Begriff zu einem Schlagwort und fand in nahezu allen deutschsprachigen Publikationen der 1980er- und 1990er-Jahre Niederschlag (Hammer 1978:251ff.; Besier 1982:84ff.; Gründer 1982b:68ff.; Moritzen 1982:51-67, Glocke 1997:28ff.).¹³ Die zeitliche Beschränkung der Analyse der Beziehung zwischen Kolonialmacht und Mission war damit von definitorischer Seite bereits vorbestimmt; so führt Bade (1982b:1) in der Einleitung zum Sammelband *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium* aus: „Mit dem Begriff ‚Kolonialmission‘ ist hier die christliche Mission im besonderen Bedingungsgefüge der kolonialen Situation gemeint“. In diesem Sammelband finden sich 14 Beiträge, darunter auch Studien der Missionshistoriker Klaus J. Bade, Niels-Peter Moritzen, Horst Gründer und Lothar Engel. Sie alle unterwarfen sich diesem Verständnis von „Kolonialmission“.

Dabei erweist sich nicht die zeitliche Konzentration auf die Phase des Hochimperialismus als problematisch, sondern insbesondere die Bindung der Beziehung von Mission und Kolonialismus an ein kolonialherrschaftliches Gefüge; und zwar nicht irgendeines, sondern das der Deutschen (Bade 1982b:1; Gründer

¹³ Bade selbst schrieb seinen Ausführungen über die „Kolonialmission“ aus dem Jahr 1975 im Vorwort der Neuauflage 2005 eine nachhaltige Wirkung zu (Bade 2005 [1975]:18).

1982b:97). Auch in Gründers *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914* (1982a:79) ist die Definition nicht nur an die koloniale Situation sondern auch an die nationale Komponente gebunden: „Die Niederlage 1918 und der definitive Verlust der deutschen Kolonien durch den Versailler Vertrag beseitigte dann zwar die Möglichkeit einer Kolonialmission, jedoch nicht die revisionistischen Forderungen der Mission beider Konfessionen in dieser Richtung bis 1940“. Die „Kolonialmission“ wurde also auch unmittelbar als „nationale Mission“ verstanden. Gunther Pakendorf (1993:486) kritisierte zurecht, dass dieser Ansatz für Missionen, die bereits vor der Aufteilung Afrikas im Rahmen der Kongokonferenz 1884/85 bestanden, ein „verkürztes und unvollständiges“ Bild liefert. Er forderte den „diachronen Blick auf den geistigen Nährboden der Mission“, um der ideologischen Vorbereitung in der deutschen Öffentlichkeit und Übersee und der nachhaltigen Wirkung des kolonialen Selbstverständnisses nachzuspüren.

Ansätze für einen „diachronen Blick“ auf das Verhältnis von Mission und Kolonialismus lieferte bereits Fabri mit seinen Ausführungen bei der Missionskonferenz in Bremen. So unterstreicht er, dass unterschiedliche Ausgangssituationen in den Missionsgebieten ein unterschiedliches Verhältnis von Mission und kolonialer Ordnung zur Folge haben. Friedrich Fabris (1884:314f.) drei Hauptansätze lauteten:

(1) Im Fall „unkultivierter und ungeordneter Völkerschaften“ (Südseeinseln, Borneo, Sumatra, Südwestafrika), so der Missionsdirektor, sei es die Aufgabe der Mission, durch die Verbreitung „höherer Kultur“ den Boden für die koloniale Expansion vorzubereiten, allerdings ohne „geordnete Zustände in politischer und sozialer Hinsicht auf Dauer“ einzuführen. Die Besitzergreifung durch die europäische Kolonialmacht sei von der Mission „dienlich [zu] begrüßen“.

(2) Im Fall bereits „verhältnismäßig geordneter Zustände“ (China, Japan und die hinterindischen Staaten) dürfe die Mission nicht in das politische und soziale Leben eingreifen. Hier sei es der „Sieg der europäischen Kultur“, der die Christianisierung vorantreibe.

(3) Schließlich ging Fabri noch auf die Frage der Nationalität der Kolonialherren und der Missionare ein. Zum einen betonte er, dass die Kontrolle des Landes durch KolonialistInnen der gleichen Nationalität eine gesicherte Situation für die Mission darstelle, zum anderen versprach er sich einen größeren Missionserfolg durch den einheitlich auf ein Volk wirkenden „Kulturfaktor“.

Fabri bot also durchaus die Möglichkeit, Mission und Kolonialismus in einem zeitlich versetzten Verhältnis wahrzunehmen. Seine Ausführungen können als Anleitung für eine „Kolonialmission“ und ihre Aufgaben sowohl bei Präsenz als auch bei Abwesenheit einer europäischen Kolonialmacht gelesen werden. Nur ein Gebiet befand sich zum Zeitpunkt seiner Rede im Mai 1884 bereits unter dem „Schutz“ des Kaiserreiches, und zwar Südwestafrika. Die Fragen um Togo, Kamerun, Deutsch-Ostafrika, Deutsch-Neuguinea, Kiautschou und Samoa waren noch nicht geklärt; ebenso ungewiss war die Zukunft der Missionen in China, auf Borneo, Sumatra und Nias. Die Berliner Afrika-Konferenz, anlässlich derer die europäischen Mächte ihre Interessenssphären in Afrika gütlich gegeneinander absteckten, fand erst von 15. November 1884 bis 26. Februar 1885 statt (Eckert 2009). Der Missionsdirektor ging allerdings bereits von einer Besitzergreifung durch eine europäische Kolonialmacht aus und forderte „geordnete politische Verhältnisse“ für eine bessere Entwicklung der Mission; wie lange die Zeit der „Vorarbeit“ durch die Mission noch dauern würde und ob es tatsächlich zur deutsch-kolonialen Expansion in diese Gebieten kommen würde, konnte auch er nicht abschätzen. Fabris „Programm der Kolonialmission“ sah dennoch eine Aufgabe für die Mission als „Bringerin neuer und höherer Kultur“ und Beraterin der „Häuptlinge in öffentlichen Angelegenheiten“ vor (Fabri 1884:314). In der an sein Referat anschließenden Unterredung der Delegierten wurden gerade diese Ausführungen zur Diskussion gestellt.

2.4. Ideologiekritik als Basis für eine „neue“ Perspektive

Ansätze einer Kritik an Selbst- und Fremdwahrnehmungen der Rheinischen Missionare in vorkolonialen Zeiten lassen sich bereits bei Heinrich Loth erkennen; über ihn hinaus ging freilich ein anderer. Lothar Engel stellte mit seiner Studie *Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945* (1976) das Selbstverständnis der Missionare grundlegend in Frage, kritisierte koloniale Ideologie in Missionskreisen, sowie die Aufrechterhaltung weißen Superioritätsdenkens. Seine Studie liefert den Beweis, dass sich „alte“ und „neue“ kritische Perspektiven nicht, wie Glocke behauptet (1997:10), entlang missionsinterner und missionsexterner Forschung trennen lassen. Engel strich nämlich nicht nur die aktive Teilnahme der Rheinischen Missionare am deutschen

Kolonialismus heraus, sondern machte Kolonialismus in seiner ideologischen Formation zum integralen Bestandteil christlicher Mission. So schrieb Engel:

„Kolonialismus [kam, C.P.] nicht erst zur missionarischen Aktion als beklagenswertes, unglückliches, aber letztlich unerwünschtes Einzelphänomen hinzu, sondern er ist konstitutives Element christlicher Mission selbst.“ (Engel 1976:16)

Im Vergleich mit Gründers *Christliche Mission und Deutscher Imperialismus 1884-1914* fällt auf, dass dieser die eben genannten Wirkungsebenen umdrehte und von der deutschen Mission als „integraler und integrierender Teil der Kolonialbewegung“ ausging (Gründer 1982a:324). Der Unterschied ist deshalb entscheidend, weil Gründer den Auslöser für die Solidarisierung mit den deutschen KolonialistInnen weniger im Missionsmotiv selbst verortet sieht (er geht von „systemneutralen Intentionen“ aus), als in der Frustration über den fehlenden Missionserfolg in der vorkolonialen Zeitphase (Gründer 1982a:323). Die Mitwirkung am kolonialen Diskurs tritt bei Engel somit stärker hervor als bei Gründer, der den „missionarischen Imperialismus“ (Gründer 1982a:323) in der praktischen Frustration verortet.

Auch Nils Peter Moritzen hat sich in *Koloniale Konzepte der protestantischen Mission* (1982) eingehend mit der Frage der Solidarisierung beschäftigt. Während andere Studien den Schwerpunkt sehr stark auf die Aktivitäten Friedrich Fabris legten (Sundermeier 1962; Bade 2005 [1975], 1982c; Gründer 1982b; Oermann 1999), um dann zur Schlussfolgerung zu kommen, dass er im Kreis der Rheinischen Missionsgesellschaft und auch der übrigen deutschen evangelischen Missionsgesellschaften anfangs wenig Zustimmung für seine kolonialen Pläne fand und als Folge seiner kolonialpolitischen Ambitionen aus der Rheinischen Mission ausschied, widmet sich Moritzen in Anlehnung an Engel (1982:54f.) der Frage, warum „kein grundsätzlicher und energischer Protest, nicht nur gegen Details und Methoden, sondern gegen die koloniale Besitzergreifung als solche erfolgte“ (Moritzen 1982:57). Als Basis der herrschaftslegitimierenden Einstellung der Mehrheit der Rheinischen Missionare macht er deren Kulturverständnis¹⁴ aus;

¹⁴ Im Gegensatz zu Moritzen, der das „Kulturverständnis“ für die Solidarisierung verantwortlich macht, sieht Klaus Bade den Grund hierfür in der „Kultur“ selber (Bade 1982b). Ein doch sehr deutlicher Unterschied in der Herangehensweise, denn in Bades Ausführungen scheint die

dieses war wesentlich von Sittlichkeitsvorstellungen des 19. Jahrhunderts geprägt. Sittlichkeit wurde als vom Geist bestimmt und als Disziplinierung des Selbst verstanden. Eine Hebung des Geistes wiederum konnte nur die Religion bewirken, so die Vorstellung. Kultur, Sittlichkeit und christliche Religion waren also untrennbar miteinander verbunden. So wurde der Kulturverfall auch als Sittenverfall gewertet und als religiöses Problem ausgewiesen (Moritzen 1982: 58f.).

Mit dem zunehmenden „Rassenbewusstsein“ der Missionare erfuhren die Vorstellung von Sittlichkeit und Disziplinierung eine „natürliche“ Determinierung durch „schwarze“ und „weiße“ Hautfarbe.¹⁵ Irrationalität, Unzivilisiertheit und Regierungsunfähigkeit wird der südwestafrikanischen Bevölkerung „von Natur her“ zugeschrieben, da macht es auch nicht soviel aus, dass selbst die „Weißen“ den missionarischen Sittlichkeitsvorstellungen nur allzu oft nicht entsprechen. Auch wenn es dann und wann zu Kritik an der Politik der KolonialistInnen kommt, verhindert die Vorstellung von westlicher Zivilisiertheit und Kultur eine grundsätzlich oppositionelle Haltung gegenüber dem kolonialen System.

Nach Engel (1976:52) zeichnet sich der missionskoloniale Diskurs durch die Vorstellung einer universalen gottgeleiteten Entwicklung aus, bei der sich verschiedene Gesellschaften und Kulturen auf unterschiedlichen Stationen derselben aufsteigenden Entwicklungslinie befinden würden. Der kolonialiserten Bevölkerung wird der Fortschritt, der sich aus der christlichen Religion begründe, nur dann zu Teil, wenn sie sich auch der „Zivilisation“ unterordne.¹⁶ Dem „weißen“

Voraussetzung zur Solidarisierung natürlich determiniert, also selbstverständlich, wenn er wie folgt schreibt: „in Kulturkontakt und Kulturkonflikt der kolonialen Situation standen Missionare, Kolonialbeamte und Wirtschaftsinteressenten einander kulturell näher als jede der drei Gruppen den Einheimischen. Umgekehrt standen in diesem Prozeß einer kolonialen ‚Ethnogenese‘ von Weißen und Einheimischen die einzelnen einheimischen Ethnien einander über alle Zersplitterungen hinweg kulturell näher als jeder einzelnen Gruppe der Weißen“ (Bade 1982b:17). Die Frage nach welchen Kriterien im vorkolonialen bzw. kolonialen Kontext „Kultur“ bewertet wurde, stellte sich der Autor nicht.

¹⁵ Moritzen sieht im Vergleich dazu die erste Phase des 19. Jahrhunderts als kontrastreiches Gegenbeispiel. Die Missionare seien von „Herders Anerkennung der Vielfalt der Kulturen“ geprägt gewesen (1982:58). Verwirklicht sieht er die konträre Vorstellung in der „Mischehe“ zwischen Missionaren und südwestafrikanischen Frauen. Was bei diesen Beispielen allerdings zu oft vergessen wird, ist, dass es zwar für kurze Zeit einen Diskurs von der „Nützlichkeit“ der südwestafrikanischen Missionsfrau gab, dieser allerdings auf „europäisierte“ „weiße“ „Bastardfrauen“ beschränkt blieb; damit waren vor allem Vorstellungen von Kleidung und Handwerkskunst verbunden. Kulturrassistische Argumente spielten durchaus bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Rolle und beeinflussten die Wahrnehmung und Repräsentation der „Anderen“.

¹⁶ Norbert Elias (1997 [1939]:230) beschreibt „Zivilisation“ als Prozess, dessen Prozesshaftigkeit in der Vorstellungswelt der Ober- und Mittelschichten des 19. Jahrhunderts

Missionar komme, weil im Besitz von christlicher Religion (Sittlichkeit und Kultur), die Aufgabe des Entwicklers zu. Diese wurde als eine von Gott aufgetragene Bürde verstanden.¹⁷ Im Zeichen dieser kolonialen Vorstellung standen auch die Forderungen nach „Recht auf Besitz“, „Recht auf Kontraktfreiheit zur Arbeit“, „Recht auf Bildung“ und Schutz vor Gewalt für die südwestafrikanische Bevölkerung (AMZ 1902:168f.). „Was sie [die Mission, C.P.] nicht erkannte, war der diskriminierende Charakter des Systems selbst. Sie kämpften um die Menschenwürde des Individuums innerhalb eines sozialen Bedingungsgefüges, dessen kolonialer Charakter bereits Rechte der Afrikaner beschnitten hatte“ (Engel 1982:161).

2.5. Die Wirkung der Rheinischen Missionsberichterstattung auf die „Eingeborenenpolitik“ in Deutsch-Südwestafrika

Erst vor kurzem wurden die vorkolonialen Schriften der Rheinischen Missionare von Georg Steinmetz in *The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa and Southwest Africa* (2007) einer systematischen Analyse unterzogen und im Beziehungsgeflecht der deutsch-kolonialen Expansion betrachtet. Die vorkoloniale anthropologische Repräsentation der südwestafrikanischen Bevölkerung stellt Steinmetz dabei als das ideologische Rohmaterial („ideological raw material“) für die koloniale Politik heraus. Er bediente sich einer Adaption der analytischen Herangehensweise Edward Saids in *Orientalism* (1978), wobei er versuchte, den monokausalen Zusammenhang, den Said zwischen den vorkolonialen Schriften und kolonialen Unternehmungen herstellt, zu überwinden und der Heterogenität des vorkolonialen Diskurses gerecht zu werden (Steinmetz 2007:26ff.). Zudem orientiert er sich an dem Konzept der „Mimikry“ von Homi Bhabha und der Lacanschen Psychoanalyse, um der Wirkung des anthropologischen Diskurses auf die kolonialisierte Bevölkerung nachzugehen. Für Steinmetz steht vor allem der diskursive Einfluss der Rheinischen Mission auf

nur mehr kaum existierte. Kriterien der Sittlichkeit, die noch nicht lange den eigenen Alltag bestimmten, waren „vollzogen und vergessen“. Das Bewusstsein über den Besitz von „Zivilisation“, das mit einem Bewusstsein der eigenen Überlegenheit einherging, legitimierte koloniale Expansions- und Missionsbestrebungen (Elias 1997 [1939]:153).

¹⁷ Rebekka Habermas (2008:677f.) beschreibt in welchem Kontext der christlichen und heilsgeschichtlichen Selbstimagination diese Aufgabe stand. Scheiterte der Missionar an seiner übermenschlichen Aufgabe, so wurde dies in Missionskreisen nicht als Versagen gedeutet, sondern verlieh im Gegenteil Autorität und Macht. Der Missionar als heroische Figur wurde im Kontext des Misserfolgs und des Scheiterns erschaffen.

die führenden Organe im Kolonialstaat im Vordergrund. Die Identifikation mit dem Kolonialiserten macht er zum zentralen Moment der Kolonialpolitik, und er führt den Genozid 1904-1907 unter anderem auf die „einzigartig hasserfüllte“ und „uniforme“ Repräsentation in den *Berichten der Rheinischen Mission* zurück (Steinmetz 2007:70,134).

Zwar geht Steinmetz von einer weiten Verbreitung der Berichte aus, die Breitenwirksamkeit steht dennoch nicht im Vordergrund. Er konzentriert sich auf „Brückenfiguren“ wie Theo Hahn oder Carl Gotthilf Büttner, der den Kaiserlichen Kommissar Heinrich Goering nach Südwestafrika begleitete und am Vertragsabschluss mit Kamaherero 1885 beteiligt war (Steinmetz 2007:133). Zudem geht er davon aus, dass die Kolonialbeamten mit den Repräsentationen in den Berichten vertraut waren.

Die Analyse vorkolonialer Repräsentationen in den Berichten der Rheinischen Mission und die diskursanalytische Herangehensweise stellen eine wichtige Parallele zur vorliegenden Arbeit dar. Bei Steinmetz geht es allerdings weniger um die öffentliche Wirksamkeit, und auch nicht um die Frage, welche Rolle der missionskoloniale Diskurs für die Etablierung der Kolonialherrschaft in Südwestafrika einnahm. Seine Studie stellt allerdings ebenso wie Nokokure Rogate Gaomas *Namibian women in the early days of the Rhenish Mission Society* (2008) eine wichtige Arbeit zur vorkolonialen Zeitphase und Neubearbeitung der Originalquellen dar.

2.6. Zusammenfassung: „Neue“ Perspektive

Die in den obigen Abschnitten als „neu“ bezeichnete Perspektive auf das Verhältnis von Mission und Kolonialismus geht in ihren Ansätzen auf die Studie Heinrich Loths aus dem Jahr 1963 zurück und erfährt eine wesentliche Erweiterung durch Lothar Engel (1976) und Nils-Peter Moritzen (1982). Dass diese „neue Perspektive“, die so neu eigentlich nicht ist, bis heute ihre Aktualität behaupten kann, liegt darin begründet, dass die „alte Perspektive“ in Bezug auf das Selbstverständnis der Missionare und die Beschreibung vorkolonialer südwestafrikanischer Geschichte hegemonial weiterexistiert. Die Forderung Engels (1972:8), das kolonial-missionarische Selbstverständnis aufzubrechen, um neokolonialer Abhängigkeit entgegenzuwirken, hat sich bislang nicht erfüllt. Wesentlich für dieses Misslingen verantwortlich ist meines Erachtens, dass ein zu

enggefasstes Verständnis von Kolonialismus vorherrschend geblieben ist, das die Problematik des Missionsdiskurses nur in seiner Anbindung an formelle politische Fremdherrschaft sehen mochte. Doch die Wurzeln des Problems, dass Sendungsideologie und Vormundschaftspflicht an der Basis jeden Missionsauftrages und Missionierungswillens stehen, liegt woanders. Historisch gesehen fassten diese Ideen in Südwestafrika mit der Ankunft der ersten Rheinischen Missionare Fuß. Die Wurzel liegt demnach also in der vorkolonialen Phase, und für diese herrscht nach wie vor die Vorstellung einer „passiven, unpolitischen, isolierten, heldenhaften Pionierzeit“ der christlichen Mission vor. Zusammengefasst können die Kernpunkte der „neuen Perspektive“ dargestellt werden, welche die Grundlage für die weitere Auseinandersetzung bieten:

- (1) Für die Missionare der Rheinischen Mission kann auch in der vorkolonialen Phase keine „unpolitischen Stellung“ behauptet werden. Die Art und Weise, wie sie Missionshandel betrieben und mit welchen Gütern Missionare handelten (Feuerwaffen, Tabak, Munition), beeinflusste die vorkolonialen Gesellschaftsstrukturen auf nachhaltige Weise. Die Rolle als unpolitische „Friedensstifter“ wurde durch Heinrich Loths Studie widerlegt, was freilich nicht den Umkehrschluss zulässt, sie seien notwendigerweise politisch motivierte „Zerstörer“ der vorkolonialen staatenbildenden Prozesse gewesen.
- (2) Kolonialismus war „konstitutives Element christlicher Mission“ (Engel 1976:16). Der koloniale Blick auf die südwestafrikanische Bevölkerung, der die missionarische Praxis bestimmte, ergab sich aus dem Selbstverständnis der Missionare, die sich – im Besitz von christlicher Religion – als Vertreter einer höheren Kultur verstanden. In eben diesem evangelikalen Religionsverständnis war gleichzeitig das „Entwicklungspotential“ der „Heiden“ vorausgesetzt. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der „weiße“ Superioritätsanspruch noch vorwiegend kulturalistisch, in späterer Folge zunehmend „rassisch“ argumentiert. Die Rheinischen Missionare wirkten durch die Form ihrer Repräsentationen der südwestafrikanischen Bevölkerung an diesen diskursiven Verschiebungen prägend mit. Lothar Engel (1976:54ff.) hat eindrucksvoll dargelegt, inwieweit und mit welchen Folgen koloniale Mentalität im Bereich der Mission nach 1918 virulent blieb.

- (3) Es bedurfte keiner namhaften VertreterInnen, die koloniales Denken ab 1884 in Missionskreise einschleusten. Kulturrassistische Vorstellungen der Rheinischen Missionare existierten bereits in vorkolonialen Zeiten; sie verhinderten nicht nur den grundsätzlichen Protest an den deutschen KolonialistInnen, sondern forderten und legitimierten die herrschaftliche Expansion einer europäischen Kolonialmacht im Vorfeld.

Nun gilt es die vorkoloniale Phase hinsichtlich ihrer „kolonialen Mentalität“ zu prüfen.

3. Koloniales Denken

„Sinnvoller als nach zeitgenössischen ‚Theorien‘ zu suchen“, schreibt Jürgen Osterhammel, „scheint es zu sein, weiter auszugreifen und auch nach den Mentalitätsslagen zu fragen, die sich mit der kolonialen Situation verbanden“ (Osterhammel 1995:112). Die „Mentalitätsslagen“ des Kolonialismus können mit Edward Said (1994) als eine spezifische „ideologische Formation“ beschrieben werden. Sie unterscheidet sich vom „imperialen Denken“, das an politische Herrschaft im Rahmen eines Reiches, eines Empire, gebunden bzw. darauf ausgerichtet ist. In ihrem Ursprung geht die ideologische Formation des kolonialen Denkens, das Thema dieses Abschnittes ist, auf die Philosophie der Aufklärung zurück. Anhand der einflussreichen Schriften Immanuel Kants werden die Charakteristika eines hierarchisierten Welt- und Geschichtsverständnisses beschrieben, das sich durch die Verbindung aus zivilisationsmissionarischem und rassistischem Denken zu einer neuartigen, die gesellschaftliche Wahrnehmung beeinflussenden Legitimationsstruktur kolonialer Expansion verbindet: Koloniales Denken. In diesem Kontext wird auch die Bestimmungsmacht der kolonialen Repräsentation diskutiert. Darüber erarbeitet dieser Abschnitt Definitionen für die Begriffe „Kolonialmission“, „Imperialismus“, „Kolonialismus“ und „koloniales Denken“. Die Erklärung dieser Begriffe dient der Vorbereitung auf die inhaltliche Analyse der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* dienen.

3.1. Kolonialmission, Imperialismus und Kolonialismus

Ausgehend von den Grundlagen einer „neuen Perspektive“ auf die südwestafrikanische Missionsgeschichte, die im letzten Abschnitt diskutiert wurden, bedarf es einer Umdeutung des Begriffs „Kolonialmission“, der bisher Mission vorrangig im Verein mit der herrschaftlichen Praxis des deutschen Kaiserreiches wahrnahm. Unter Kolonialmission wird hier nicht nur die kolonialbefürwortende Beteiligung an der Unterwerfung der außereuropäischen Welt zur Zeit der deutschen Kolonialherrschaft verstanden, sondern ebenso jene Elemente der Missionstätigkeit, die die koloniale Expansion materiell und diskursiv vorbereiten halfen. Außerdem wirkte solches kolonialmissionarische Selbstverständnis lange über das Ende der deutschen Kolonialherrschaft hinaus weiter.

Ein stärker kulturwissenschaftlich orientiertes Verständnis stellt die kolonialen Mentalitätslagen und den diskursiven Anteil, den die Mission an deren Etablierung und Wahrung hatte, in den Vordergrund. Das gängige Verständnis von „kolonialer Mission“ und „imperial Mission“ orientiert sich dahingegen unmittelbar an den zeitlichen und örtlichen Wirkungsebenen, die den gängigen Kolonialismus- und Imperialismusdefinitionen eingeschrieben sind und deren Kurzformel lautet: Imperialismus beschreibt die Einstellungen und Praxen der herrschaftlichen Kontrolle eines imperialen Zentrums über eine periphere Region; Kolonialismus das System der Herrschaft in den Kolonien.

Egal ob der Afrikahistoriker Philipp Curtin (1974:23) Kolonialismus als illegitimes Herrschaftsverhältnis „by people of one culture over people of a different culture [...]“ definiert, ob Edward Said (1994:9) von der Erschließung ferner Territorien durch Siedlungen spricht, ob Wolfgang Reinhard (1996:1) unter dem Begriff „schlicht die Zustände in den Kolonien“ verstehen will, oder ob Stephen Howe (2002:30) Kolonialismen als „the systems of rule by one group over another, where the first claims the right [...] to exercise exclusive sovereignty over the second“ beschreibt – es sind immer die herrschaftlichen Praxen, die mit dem Begriff des „Kolonialismus“ definiert werden, während unter „Imperialismus“ Praxen, Theorien und Einstellungen verstanden werden (Said 1994:9, Howe 2002:30). In Hans-Ulrich Wehlers *Imperialismus* (1970) kann gelesen werden: „Unter Imperialismus soll mithin (a) sowohl die direkte, formelle, koloniale Gebietsherrschaft als auch die indirekte, informelle Herrschaft entwickelter Industriestaaten über die weniger entwickelten Regionen der Erde verstanden werden, keinesfalls nur die erstgenannte Herrschaftsform, der Kolonialismus im engeren Sinn“ (Wehler 1979 [1970]:11).

An Imperialismustheorien herrscht kein Mangel. Die erste Imperialismustheorie veröffentlichte 1902 der englische Ökonom und Historiker John A. Hobson. Er erachtete die ungleiche Einkommensverteilung und die daraus resultierende schlechte Verteilung der nationalen Kaufkraft als wichtigen Auslöser für den europäischen Imperialismus. Die marxistischen Theorien von Rudolph Hilferding (1910), Rosa Luxemburg (1913) und Wladimir Iljitsch Lenin (1917), die wenig später auf Hobson folgten, machten nicht nur die ökonomischen, sondern auch die gesellschaftlichen und politischen Probleme der kapitalistischen Industriewirtschaft für den Imperialismus verantwortlich. Sie legten ein Fundament für alle weiteren

theoretischen Auseinandersetzungen, die entweder „Modifikations- oder Widerlegungsversuche“ waren (Wehler 1979 [1970]:17). Wehler (1979 [1970]:12ff.) unterscheidet für die Folgezeit sechs theoretische Ansätze:

- (1) Joseph A. Schumpeter (1919) verstand Imperialismus als eine immer wiederkehrende Mentalität, die durch Kampf und Expansion bestimmt sei. Ausgehend von absolutistischen Fürstenstaaten setze sie sich in den Handlungsweisen der Nationen fort. Den Freihandel betrachtet er als Voraussetzung für Friede und Stabilität.
- (2) Ähnlich lautet die psychologische Deutung von David S. Landes (1961), der Machtgier für imperialistische Politik verantwortlich macht.
- (3) David K. Fieldhouse (1961) wiederum sah das Machtstreben des Imperialismus als internationalen Interessenskampf, bei dem wirtschaftliche Interessen den politischen untergeordnet werden.
- (4) John Roberts (1967) und William Woodruff (1966) sind Vertreter der Strömung, die sich weniger weit von den antiimperialistischen Theorien des frühen 20. Jahrhunderts entfernte, die Imperialismus als eine Folge technologischer Überlegenheit interpretierten.
- (5) Herbert Lüthy (1967) definierte Imperialismus als koloniales Herrschaftsverhältnis mit historischer Kontinuität.
- (6) Carlton J. H. Hayes (1941), Wolfgang J. Mommsen (1969) und Heinz Gollwitzer (1969) wiesen Imperialismus als „extreme Form“ des Nationalismus aus.

Wehler (1979 [1970]:17ff.) selbst stellte die Bedeutung der innenpolitischen Entwicklungen einer Nation für die imperiale Außenpolitik in den Vordergrund. Besonders die Ursachen sowie der Zeithorizont des Imperialismus standen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Es gab jene antiimperialistischen KritikerInnen des frühen 19. Jahrhunderts (Hobson, Luxemburg, Lenin, Hilferding und Nikolai Bucharin), die den Imperialismus auf die Zeitphase zwischen 1870 und dem Ersten Weltkrieg eingrenzten. 1934 wurde diese zeitliche Epochengrenze durch Charles Ryle Fay und seine Ausführungen über den „informellen Imperialismus“ aufgebrochen. Später führten John Gallagher und Ronald Robinson (1953) dessen Ansätze fort und betonten die imperialistische Kontinuität während des 19. Jahrhunderts. Immanuel Wallerstein und VertreterInnen der Dependenztheorie dehnten die imperialistische Kontinuität, verwirklicht im kapitalistischen

Weltsystem, in die Nachkriegszeit nach 1945 aus. Kolonialismus wurde auch weiterhin als Begleiterscheinung des Imperialismus wahrgenommen.

Die Diskussion um die Eingrenzung der Zeitphase setzte sich allerdings beständig fort (Baumgart 1975:4f.). Die Sichtweise, der „klassische Imperialismus“ oder „Hochimperialismus“ sei die eigentlich charakteristische Zeitphase, errang eine gewisse Hegemonie (Hobsbawm 2004 [1987]; Osterhammel 2009:619ff.). Die hohe Varietät an unterschiedlichen Imperialismustheorien hatte keinen Einfluss darauf, dass Kolonialismus letztlich immer als „Erscheinungsform des Imperialismus“ (Eckert 2006:8) oder als „Spezialfall“ (Osterhammel 1995:28) gedeutet wurde. Die „Form“, in der Kolonialismus imperial wirkte, wurde durch den Aktionsrahmen der direkten Herrschaft einer kaum anpassungswilligen Minderheit von KolonialistInnen (Osterhammel 1995:21) über eine kolonialisierte Gesellschaft bestimmt. Das Expansionsstreben geht in diesen Definitionen vom Imperialismus selbst aus (Curtin 1974:22; Wehler 1979 [1970]:11; Reinhard 1996:1), koloniale Politik stellt lediglich das Instrument dar, um dem Imperialismus Geltung zu verleihen (Reinhard 1996:18), d.h. eine wichtige Praxis der Unterwerfung und Unterdrückung peripherer Territorien, zur Etablierung und Stabilisierung eines Imperiums.

Edward Saids *Orientalism* (1978) leitete eine andere Auffassung von Kolonialismus ein. Sein Buch hatte nicht das Herrschaftsverhältnis in der Kolonie zum Gegenstand sondern die europäische Wissensproduktion über den „Orient“, die als wichtiges legitimatorisches Mittel für die koloniale Expansion fungierte. Dabei legte er Wert darauf, den „Orient“ als imaginiertes Produkt begreiflich zu machen, das im Zuge von durch Machtungleichgewicht gekennzeichneten kulturellen Begegnungen zustande kam und als diskursives Gebilde effektive Gestalt annahm. Künstlerische und literarische Darstellungen spielen darin ebenso eine Rolle wie „orientalistische“ Wissenschaftsdisziplinen oder exotische Gegenstände, die zum Alltag werden. Mit Saids Analyse gelingt ein Perspektivenwechsel: „Colonization was no longer out there, in exotic places, but in the heart of European culture“, so Frederick Cooper (2002:59).

In *Culture and Imperialism* fasst Said (1994:8) schließlich Kolonialismus als „ideological formation“. Seinem Verständnis nach war der koloniale Diskurs unmittelbar an territoriale Kontrolle gekoppelt, wie sich an seinem Ausschluss des deutschsprachigen Anteils an der Konstruktion des „Orients“ zeigt. Said argumentierte, dass der „Orient“ ein spezifischritisches und französisches

Produkt war und sich auf der Grundlage territorialer Kontrolle über islamische Länder entwickelte (Said 1978:1, 3f., 17f.). In seinen Ausführungen bleibt unklar, wie und ob sich die „ideologische Formation“ des Kolonialismus von der des Imperialismus unterscheidet.

Osterhammels Kolonialismus-Definition (1995:21) ist diesbezüglich trennscharf. Zum einen definiert er die „ideologische Formation“ des Kolonialismus als losgelöst vom zeitgleichen Kolonialbesitz. Zum anderen interpretiert er die koloniale Situation nicht ausschließlich im Sinne einer von „externen Interessen“ (imperialen Interessen) geleiteten Herrschaftsbeziehung, sondern stellt „sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen“ als wichtige koloniale Antriebsmomente heraus. Er schreibt Kolonialismus damit eine spezifische ideologische Funktion zu. Schon eingangs stellt Osterhammel (1995:19ff.) fest, dass es sich bei Kolonialismus nicht um jedes Herrschaftsverhältnis handelt, sondern dass koloniale Herrschaft durch einen absoluten Anspruch des „Kolonialherren“ gegenüber „Anderen“ und auf deren Ressourcen gekennzeichnet ist. Darüber hinaus beschreibt er zwei weitere Merkmale, die als ideologische Praxen verstanden werden können: Zum einen führt er den Prozess der Akkulturation an, der innerhalb des Kolonialismus nur in eine Richtung gedacht wird, nämlich die kulturelle Annäherung der Kolonisierten an „Werte und Gepflogenheiten Europas“ (Osterhammel 1995:20). Der Prozess der Kolonialisierung ist demnach durch eine einseitige Annäherung der Kolonisierten bestimmt, während der/die KolonisatorIn eine kulturelle Konstante darstellt. Dass in der Praxis akkultorative Entwicklungen von beiden Seiten bestimmt werden (Bhabha 2007 [2000]) und durchaus die Wertvorstellungen und Handlungsweisen des/der KolonisatorIn beeinflussen, ändert nichts daran, dass im kolonialen Denken dieses Verhältnis so imaginiert wird. Als einen zweiten Aspekt nennt Osterhammel (1995: 20) die Stilisierung expansiver Politik zu einem universellen Auftrag: Dieser zeigt sich zum einen an dem göttlichen Auftrag zur „Heidenmission“, zum anderen am Zivilisierungsauftrag gegenüber „Barbaren“ und „Wilden“. In beiden Fällen findet die Sendungsideologie ihre Legitimation in der Überzeugung der kulturellen Höherwertigkeit der eigenen Kultur, wiewohl christliche Mission und säkulare Zivilisierungsmission nicht immer dasselbe unter „Kultur“ verstanden.

Obwohl Osterhammels Definition eine breite wissenschaftliche Rezeption erfuhr (eine englische Übersetzung von *Kolonialismus* erschien 1997), werden die

Begriffe „kolonial“ und „imperial“ auf Diskursebene nach wie vor synonym gebraucht; auch im Bereich der Postkolonialen Studien konnte sich bisher keine einheitliche Differenzierung durchsetzen (Medrea 2008:256).

Die vorliegende Studie nimmt Osterhammels Definition zum Ausgangspunkt der Unterscheidung kolonialer und imperialer Herrschaftsbeziehungen. Die Ebene der Kontrolle verschmilzt dabei mit der diskursiven Praxis, die als ursächlich für beide Phänomene und integraler „Teil der kolonialen Expansion und Bemächtigung“ verstanden wird (Dietrich 2007:94). Während Imperialismus die geostrategische Ausdehnung einer „Nation“ und Interessenswahrung eines „Imperiums“ zum Zweck hat, liegt der Zweck des Kolonialismus vorrangig – aber nicht ausschließlich – in der Kolonie selbst. Das bedeutet, dass der Kolonialismus für imperialistische Politiken (Howe 2002:30) durchaus Mittel zum Zweck sein kann. Kolonialismus lässt sich nicht darauf reduzieren, lediglich ein Mittel zur Wahrung geostrategischer Interessen zu sein. Denn den Kolonialismus kennzeichnet eine starke (diskursive) Bindung der Kolonialmacht an die Kolonie. Diese Bindung, die im deutschen Kontext besonders in der kolonialrevisionistischen Phase nach 1918 deutlich wird¹⁸, resultiert aus dem Selbstzweck des Kolonialismus, dessen ProtagonistInnen die herrschaftliche Expansion als sendungsideologischen Auftrag zur Schaffung von Recht und Ordnung von „Zivilisation“ und einer christlichen Lebensweise verstehen.

Andreas Eckert (2006:6) bestimmt die Aufklärung als Zeitpunkt, seit dem der Kolonialismus im kolonialen Denken nicht nur als Legitimation von Herrschaft, sondern als Beweggrund für ihre globale Erweiterung fungierte. Das universalistische Denken der Aufklärung über einen möglichen unilinearen Zivilisierungsprozess wurde zum Maßstab für die Unterordnung der nicht-europäischen Welt und war die geistige Basis für die Etablierung neuer

¹⁸ In dieser Zeit werden erneut Kolonialgebiete gefordert. Diese sind allerdings keine willkürliche Auswahl; es sind die Gebiete, die nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg an die europäischen Siegermächte abgetreten werden mussten. Diese Forderungen, die sich bis in die 1940er-Jahre wieder zuspitzen, fanden breiten Zuspruch (Heyn 2005). Über die Kolonialbewegung hinaus setzten sich Mythen und Bilder der kolonialen Vergangenheit fest, die das Alltagsbewusstsein und das kollektive Gedächtnis prägen (Kalpaka/Räthzel 1986; Speitkamp 2005:167ff.). Die koloniale Bindung manifestiert sich im Wunsch nach Reetablierung der deutschen Kolonien, der bis zum Fall des Nationalsozialismus in der deutschen Öffentlichkeit präsent bleibt (Reinwald 2006).

Kolonialismen, die am Ende des 19. Jahrhunderts zu ihrer höchsten Entfaltung gelangten (Hund 1999, 2006; Melber 2008; Sonderegger 2008b u.v.a.m.).

3.2. Die Aufklärung und die Entwicklung kolonialen Denkens als legitimatorische Ideologie europäischer Herrschaft

Im Zeitalter der Aufklärung bildete sich die ideologische Formation zur Rechtfertigung kolonialer Expansion heraus, die als koloniales Denken erfasst werden kann. Osterhammel nennt drei Charakteristika, die der Bestimmung kolonialen Denkens dienen: Erstens die „Konstruktion inferiorer Andersartigkeit“ mittels „anthropologischer Gegenbilder“, zweitens „Sendungsglaube und Vormundschaftspflicht“ und drittens die „Utopie der Nichtpolitik“ (Osterhammel 1995:113ff.). Der aufklärerischen Philosophie sind sowohl emanzipatorische als auch rassistisch-diskriminierende Grundpositionen eingeschrieben, deren Dialektik unterschiedliche Deutungsmuster erfährt. So geht beispielsweise Toni Morrison (1992:38) davon aus, dass erst auf der Grundlage von Unterdrückungssystemen wie Kolonialismus und Sklavenhandel Vorstellungen von Freiheit entwickelt werden konnten. Die Konzeption von „Freiheit“ würde die theoretische und praktische Präsenz von „Versklaven“ bedingen. Daher sind beide Pole – Freiheit und Unfreiheit – in der Philosophie der Aufklärung zugleich verankert. Birgit Rommelspacher (1998:116f.) bietet einen anderen Deutungsrahmen. Die Freiheit des Bürgertums bzw. des bürgerlichen Mannes bedingte ihr zufolge, bei gleichzeitigem Wunsch der Machterhaltung sowohl aus weltlicher als auch innergesellschaftlicher Perspektive, Konzepte der Differenzierung und Unterdrückung. Während Morrison also das Festhalten an rassistischen Deutungsmustern als konzeptionell bedingt versteht, geht Rommelspacher von einer bewussten Intention zur Sicherung von Macht und Dominanz aus. Die Entwicklung und hegemoniale Verbreitung moderner Rassentheorien, die mit der Präsenz einer „egalitären Ideologie“ in einer „wesentlich nicht egalitären Gesellschaft“ einherging, verdeutlicht, dass auf das Weiterbestehen „realer Ungleichheit auf keinen Fall verzichtet [werden, C.P.] konnte“ (Hobsbawm 1980 [1977]:336). Die religiösen Hierarchien, die durch die Aufklärung zurückgewiesen wurden, erhielten schnell einen passenden Ersatz in den bürgerlichen Hierarchien (Martin 1993:196; Dietrich 2007:141f.).

Unter anderem boten die Schriften Immanuel Kants (1724-1804) dem „weißen“ bürgerlichen Mann die moralische und wissenschaftliche Grundlage, um den „Rest“ der inner- und außereuropäischen Welt kategorisch unterzuordnen (Horkheimer/Adorno 2004 [1969]). Die innergesellschaftliche Dimension der Unterwerfung durch Konzepte der Aufklärung wurde bereits ausführlich am Beispiel geschlechterspezifischer (Jauch 1989; Rommelspacher 1998:114f.) und klassenspezifischer Hierarchieproduktion (Leschinsky/Roeder 1983:275f.; Melber 2000 [1989]:135f.) analysiert. Der „weiße“ bürgerliche Mann wurde als Norm definiert, und all jene, die den reduzierten Vorstellungen von Disziplin, Nützlichkeit und Ökonomie nicht entsprachen, wurden als „unzivilisiert“ ausgesondert. So kommt es, dass die aufklärerische Philosophie, als legitimatorische Basis für die koloniale Unterwerfung, nicht nur eine Abgrenzung gegenüber der außereuropäischen Welt darstellte, sondern „immer auch im Zuge der Herausbildung der bürgerlichen Klassenverhältnisse [und Geschlechterverhältnisse, C.P.] in den jeweiligen Metropolstaaten selbst präsent und wirksam“ war (Melber 2000 [1989]:139). Darüber hinaus wurden Kants Schriften zum Gegenstand der Rassismusanalyse (vgl. Sutter 1989; Firla 1994, 1997; Serequeberhan 1996; Pugliese 1999; Bernasconi 2001, 2003; Sonderegger 2002:107ff., 149ff.; Farr 2005; Piesche 2005). Der Rassismusforscher Wulf D. Hund bezeichnete Kant gar als „Begründer“ der modernen Rassentheorie und fasst seinen Einfluss auf diese wie folgt zusammen:

„Er ist universalistisch und kategorisiert die gesamte Menschheit. Er ist kulturalistisch und erklärt zivilisatorischen Fortschritt zum Maßstab. Er ist suprematistisch und stellt die Europäer an die Spitze der Entwicklung. Er ist biologistisch und besteht auf der Verkörperung von ihm behaupteter Unterschiede. Und er ist konstruktivistisch und betont den Primat der Vernunft bei der Entwicklung der Rassennomenklatur.“ (Hund 2006:24)

Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass das, was bei Kant paradigmatisch gebündelt zum Ausdruck kam, durchaus auch bereits früher in Einzelaspekten formuliert worden war. Als Systembildner kommt Kant für die Folgezeit jedoch die unbestreitbare Schlüsselrolle zu (Sonderegger 2008b:12, Koller 2009:24ff.). Kants Schriften sollen hier exemplarisch herausgegriffen und als beispielhaft für die

ideologische Formation des Kolonialismus interpretiert werden, die sich mit der Philosophie der Aufklärung herausbildete und gleichzeitig eine breite gesellschaftliche Verankerung erfuhr.

3.3. Bestimmungsmacht: Benennen, Beschreiben, Klassifizieren

Johannes Fabian (1986:24) beschrieb – in Anknüpfung an Saids *Orientalism* – in *Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938* als Grundlage kolonialer Herrschaft des 19. Jahrhunderts die westliche Bestimmungsmacht über die außereuropäische Welt: „[T]he power to name, to describe and to classify“. In Kants Schriften wird dies besonders deutlich. Von seinem Studierzimmer in Königsberg aus erschloss sich dieser die Welt. Die Nachschriften seiner Vorlesungen zeugen von einer unglaublichen Bandbreite an Themengebieten: Metaphysik und Logik, Ethik und Physische Geographie, Anthropologie und Moralphilosophie, Theologie und Mathematik, Physik und Mechanik bis hin zu Pädagogik und Naturrecht (Ritzel 1985:56f.). Nichts bleibt ungewiss, nichts verborgen in der menschlichen Vielfalt. Universale Gesetzmäßigkeiten würden die Welt bestimmen. Die Gewissheit darüber begründete sich in der europäischen Geschichte – eine menschliche Erfahrung, die auch allen anderen Weltregionen zu Teil werden soll. Damit schreibt sich Kant in das seit der Mitte des 18. Jahrhunderts deutlich umgesetzte Bestreben zur Sammlung eines bürgerlichen „Gesamtwissens“ (anhand von Enzyklopädien und Folienbänden) und zu dessen Systematisierung ein (Melber 2000 [1989]: 134).

In *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) untersuchte Kant die *Anthropologischen Charakteristika des Menschen* und stellte eine normative Kategorisierung her, die es erlaubt, Identitäten aufgrund von konstruierten – als naturgegeben argumentierten – Gesetzmäßigkeiten zu fixieren und damit Macht auszuüben; Macht, die sich letztlich auf zwei unterschiedliche Arten artikuliert: Erstens in der „vollständigen“ Erfassung des „Anderen“ und zweitens in der Aussonderung des „Nutzlosen“, die sich mit der auf Rationalität bedachten Kategorisierung und Systematisierung von Wissen verbindet (Melber 2000 [1989]:133f.).

Die Fixierung verdeutlicht sich an der Festschreibung sozialer Rollenverhältnisse zwischen Mann und Frau und dem Ausschluss dessen, was zuvor zwischen und über die binäre Teilung hinaus als identitätstiftendes Merkmal präsent war.

Derartige Fixierung ist alles andere als ein „naturegegebener“ Prozess, geschweige denn eine universelle Realität. Die postkoloniale Feministin Oyèrónké Oyěwùmí (1997:xiv) analysierte die Übertragung westlicher Gender-Konzeptionen auf den afrikanischen Raum anhand der Leute von Oyo, einem alten Staat auf dem Gebiet des heutigen Nigeria. In diesem – und anderen – vorkolonialen Yoruba-Staaten, so lautet die Argumentation der Autorin, hätte eine Vielfalt an sozialen Rollen bestanden, die primär nicht durch das biologische Geschlecht – den Körper – sondern durch Seniorität bestimmt gewesen wären. Bereits die „unkritische Bestimmung“ der Leute von Oyo mittels „supposedly objective conceptual categories and theories“ (Oyěwùmí 1997:xiv) hätte allerdings zu einer essentialisierten Einschreibung von Geschlechterbinarität in die soziale Gesellschaftsstruktur geführt. Oyěwùmí führt aus:

„[B]y analyzing a particular society with gender-constructs, scholars create gender categories [...] by writing about any society through a gendered perspective, scholars necessarily write gender into that society“. (Oyěwùmí 1997:xv)

Im europäischen Denken hatte die Kategorie „Geschlecht“ neben weiteren bestimmenden Konzepten wie „Volk“, „Rasse“ und „Gattung“ u.a. durch Kant eine wissenschaftliche Qualifizierung erhalten (Lüsebrinck 2006:11f.). Kant nannte in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1997a [1798]: 283ff.) vier Überkategorien, durch den der „Charakter der Person“ bestimmt sei: Erstens den „Charakter des Geschlechts“, zweitens den „Charakter des Volkes“, drittens den „Charakter der Rasse“ und viertens den „Charakter der Gattung“ (Menschen). Diese Kategorien prägten die Wahrnehmung der außereuropäischen Welt. Händler, Missionare und Forschungsreisende, später auch die Funktionäre des kolonialen Staats bedienten sich ihrer und fixierten damit das Gegenüber. Diese Festschreibung von Identität, ohne Möglichkeit zum Ausbruch, ist eine „subtile Form“ kolonialer Machtausübung (Fabian 1986:24) oder, wie Oyěwùmí (1997:16) schreibt, ein „Werkzeug der Hegemonie“. Sie legt den Grundstein für die systematisierte physische Unterwerfung in der finalen Phase des *Scramble for Africa*: Eroberung und Okkupation (Boahen 1987:33ff.; Osterhammel 1995:117).

Für die Analyse kolonialen Denkens muss deshalb zu aller erst festgestellt werden, welche Bestimmungsmacht sich mit der Repräsentation außereuropäischer Gesellschaften verbindet. Die marxistische Geschichtsschreibung in der Nachkriegszeit ist von diesem kolonialen Blick beispielsweise nicht ausgeschlossen. Während auf Seiten kolonialapologetischer VertreterInnen die genannten Kategorien eingesetzt werden, um einen inferioren „Abstand“ der „außereuropäischen Gesellschaften“ zu „westlichen Gesellschaften“ zu betonen, bedienen sich die kolonial- und missionskritischen Analysen der 1960er-Jahre häufig der gleichen Kategorien und versuchen „Gleichwertigkeit“ mittels Betonung der „Gleichheit“ herzustellen.

Sehr deutlich wird dies im Versuch Heinrich Loths (1963), europäische Konzeptionen von Staat und staatlicher Organisation in den vorkolonialen südwestafrikanischen Orlamgesellschaften nachzuweisen. Auch hier realisiert sich koloniale Bestimmungsmacht, denn Loth (1962:36) geht ebenso von einem universalen Entwicklungsprozess aus, der sich durch die europäische Erfahrung bestätigen lasse. „Gewalt und Krieg“ zwischen den vorkolonialen Gesellschaften Südwesafrikas sei dabei, in Berufung auf Friedrich Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), Grundlage für „Zivilisation“. Diese Konzeption, als elementare Grundannahme zivilisationsmissionarischen Denkens, wird uns in der folgenden Auseinandersetzung mit Kants *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) noch ausführlich beschäftigen. Vorerst soll allerdings die Essentialisierung von Charaktereigenschaften und die Konstruktion von Inferiorität diskutiert werden.

3.3.1. Die Konstruktion inferiorer Andersartigkeit

Die „Konstruktion inferiorer Andersartigkeit“ (Osterhammel 1995: 113) ist eine pointierte Formulierung dessen, was andere AutorInnen Rassismus nennen. In *Bestimmung des Begriffs einer Menschen-Race* (1785), einem in der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlichten Aufsatz, argumentierte Kant zugunsten einer Einteilung der Menschheit in vier „Racen“ und machte die Vererbungslehre zum entscheidenden Instrument ihrer Unterscheidung. Denn die Benennung einer „Race“ könne nur anhand der „unausbleiblich an[ge]erbt[en]“ Klassenunterschiede der „Menschengattung“ differenziert werden (Kant 1985 [1797]:547).

Phänotypische Merkmale alleine geben noch kein definitives Mittel zur Unterscheidung, weil die Analyse dahingehend noch nicht ausreichend fortgeschritten sei, argumentiert Kant, gebraucht dann aber im selben Aufsatz die Haarstruktur als eben solches.¹⁹ Doch die Differenzierung vererbter Charaktereigenschaften habe eine Aufteilung in „Amerikaner“, „Neger“, „Indianer“ (oder „Hindus“) und „Weiße“ möglich gemacht. Zur Schöpferin ihres „unausbleiblichen“ Charakters wird die Natur selbst auserkoren. So stellt Kant fest:

„[D]ie Natur hat einem jeden Stamm seinen Charakter, ursprünglich in Beziehung auf sein Klima und zur Angemessenheit mit demselben, gegeben. Die Organisation des einen hat also einen ganz anderen Zweck, als die des anderen [...]“ (Kant 1985 [1797]:546)

Wie sich dieser „Charakter“ weiter gestaltete, wird aus dem zitierten Aufsatz nicht deutlich, allerdings lassen sich seine Vorstellungen in seinen Vorlesungen zur „Menschenkunde“ (1781/82), die er drei Jahre zuvor abhielt, entnehmen. Die konstruierte Inferiorität des „Anderen“ – um genau zu sein, aller nicht–„weißen“ „Racen“ – ist seinen Ausführungen deutlich eingeschrieben. So sprach Kant (1997b [1781/82]:1187) in Bezug auf das „Volk der Amerikaner“ von Lieblosigkeit, Faulheit und Hässlichkeit. Die „Race der Neger“ wiederum würde sich durch Lebhaftigkeit, Schwatzhaftigkeit und Eitelkeit kennzeichnen lassen. Gelassenheit, philosophisches Äußeres, „Zorn“, „Liebe“, Geldgier und Betrug bestimme den Charakter der asiatischen Bevölkerung („die Hindus“). Die „Race der Weißen“ sei letztlich nicht so einfach zu bestimmen wie die übrigen, sondern müsse „etwas genauer betrachte[t]“ werden. Kant (1997b [1781/82]:1181) verwies hier auf die Beschreibung des „Charakters der Nationen“, die der „rassischen“ Einteilung vorausgehe.

¹⁹ „Ob die Bildung der Köpfe auf Malikollo der Natur oder der Künstelei zuzuschreiben sey, oder wie weit sich die natürliche Hautfarbe der Kaffern von den Negern unterscheide, und andere charakteristische Eigenschaften mehr, ob sie erblich und von der Natur selbst in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt seyn, wird sich daher noch lange nicht auf entscheidende Art ausmachen lassen“ (Kant 1985 [1797]:536). Aber auch wenn Kant an dieser Stelle argumentiert, dass phenotypische Merkmale kein geeignetes Mittel zur Unterscheidung seien, so bedient er sich ihnen dennoch. So ist noch im gleichen Aufsatz zu lesen: „[...] denn von den Negern sind sie durch ihren buschichten, obzwar gekräuselten, Bart hinreichend unterschieden“ (Kant 1985 [1797]:551).

Die Franzosen würden sich durch ihr geschmackvolles und lebhaftes, aber auch leichtsinniges und redseliges Naturell (1997b [1781/82]:1182) von den Deutschen unterscheiden, die von Disziplin, Geduld, Arbeitsamkeit und Gelassenheit geprägt wären (1997b [1781/82]:1185). Die Spanier, eine leidenschaftliche, stolze aber auch faule Nation, würden sich in ihrem Hang zu „Ceremonien“ von den Engländern unterscheiden, die „Feinde der Ceremonien und Höflichkeit“ wären (Kant 1997b [1781/82]:1184). Sie hingegen brächten ein besonderes Maß an Witz und Originalität hervor. Die Italiener, die sich von ihren Charakterzügen zwischen Franzosen und Spaniern bewegen würden, hätten ein besonderes künstlerisches Talent und „Geistesstärke“ (Kant 1997b [1781/82]:1185). Über die Charaktereigenschaften der polnischen und russischen Gesellschaft hatte Kant abschließend kein positives Urteil zu fällen, da in ihnen die „orientalische Charaktermischung“ stärker verkörpert wäre als bei allen anderen Nationen Europas (Kant 1997b [1781/82]:1185). Er bemerkte: „Hingegen die russische Nation ist wohl diszipliniert, auch einigermaßen cultiviert, doch mehr was die Capacität als die Facultät betrifft, hingegen noch gar nicht civilisiert, und noch weniger als irgendein Volk in der Welt moralisiert“ (Kant 1997b [1781/82]:1186).

In den *Entwürfen zu dem Colleg über Anthropologie* findet sich darüber hinaus eine deutliche Negation gegenüber dem „Orientalischen“. Kant schrieb hier: „[F]olglich haben sie gar nicht den Geist des Schönen. Eben so wenig wie in Dingen der Betrachtung Begriffe des Verstandes oder in denen der Sitten den Begriff von reiner Grundsätzen der Gesinnung“ (Kant 1997d:598). In diesem Zusammenhang wird deutlich, was Hund (1999:113f.) unter dem „Potential einer nach außen gerichteten Aufhebung“ des kulturalistisch begründeten Rassismus versteht. Im Kontext der Kantschen Rassenbestimmung werden die zuvor skizzierten Charaktereigenschaften der europäischen Gesellschaften, die zuvor als weder vollständig „civilisiert“ noch „moralisiert“ (Kant 1997b:1186) gelten, unter dem Primat der „Vollkommenheit der weißen Race“ (Kant 1997c:316) aufgehoben. Die „weiße Race“ wird dem „Orientalischen“ sowie allen anderen „Rassen“ entgegengesetzt und übergeordnet.

Für die Konstruktion inferiorer Andersartigkeit sind Kants Ausführungen in vierfacher Hinsicht bestimmend. Erstens schreibt Kant den menschlichen „Rassen“ unveränderliche Charaktereigenschaften zu (Hentges 1999:209) und argumentiert

diese mittels naturräumlicher bzw. klimatischer Determiniertheit.²⁰ Zweitens konstruiert er homogene Charaktereigenschaften außereuropäischer „Rassen“ und betont die Heterogenität unter den „europäischen Nationen“. Drittens bestimmt er außereuropäische Gesellschaften als inferior, indem er eine Hierarchisierung der menschlichen „Rassen“, von der untersten Stufe der „Amerikaner“ über die „Race der Neger“ und der „Hindus“ bis zu den „Weißen“ vornimmt. In den Werken Kants stößt man immer wieder auf die gleiche Hierarchisierung des Menschen und die Einteilung in ein vierstufiges Entwicklungsmodell. Auch in seiner Beschreibung *Vom Menschen* – denn so lautet der erste Abschnitt der *Besonderen Beobachtung dessen, was der Erdboden in sich faßt* im zweiten Band der *Physischen Geographie* – wird man fündig: „Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften“, so Kant (1997c: 316). Auch die „gelben Indianer“ würden bereits ein „geringeres Talent“ aufweisen als die „Weißen“, welche die „Menschheit“ in ihrer „größten Vollkommenheit“ repräsentieren würde (1997c:316). Viertens nützt er das „Potential einer nach außen gerichteten Aufhebung“ (Hund 1999:113) und liefert damit ein zentrales Argument zur Rechtfertigung des neuzeitlichen Kolonialismus: Die „weiße Rasse“ sei verpflichtet, zivilisatorisch wirksam zu werden (Sonderegger 2005:173f.).

3.3.2. Zivilisierungsmission

Dabei war laut Reinhart Koselleck (1979:244) der Begriff der „Menschheit“ einer, dessen „politische Bezugsgröße“ im Rahmen der Aufklärung erst neu verhandelt werden musste. Die theologischen Deutung, welche die Menschheit in Relation zur

²⁰ Die Frage, ob in der Kantschen Philosophie erstmals eine Verbindung von Hautfarbe, Physiognomie und Anatomie mit Charaktereigenschaften hergestellt wurde (Dietrich 2007:145), interessiert hier weniger als die ursprünglich soziale Konstruktion. Osterhammel (1995:113) sieht in der Konstruktion von inferiorer Andersartigkeit eine eher transformative Kategorie, die eine jeweils unterschiedliche Argumentation und in ihrer historischen Entwicklung eine zunehmende Verschärfung der Differenzaxiome (in die Richtung einer unveränderlichen Inferiorität) erfuhr. Er unterscheidet vier Formen historischer Differenznahme, die aufeinander folgten: die „theologische“, die „technologische“, die „umweltdeterministische“ und letztlich die „biologische“ Konstruktion von Andersartigkeit. Nur für die letzte räumt er die Bezeichnung „Rassismus“ ein. In der aktuellen Rassismusforschung werden allerdings alle angeführten Konstruktionen als Rassismen ausgewiesen: Sie argumentieren im Grunde alle kulturalistisch. Hund (2006:25) betont, dass sich auch kein wesentlicher Unterschied zum antiken Rassismus aufwie, der Inferiorität ebenfalls über „naturgegebene“ Unterschiede, die sich im Besitz oder im Fehlen von Vernunft äußern würden, bestimmte. Die natürliche Determination von Freien und SklavInnen schien ebenso unüberwindbar, wie der von Kant definierte „Rassencharakter“.

Göttlichkeit definierte – das Weltliche in Opposition zum Göttlichen stellte –, insofern also auch von einer „Gesamtheit aller Menschen“ (Koselleck 1979:244) ausging, trat unter dem autonomen Anspruch der Philosophie des 18. Jahrhunderts zurück. Das eröffnete zwei Möglichkeiten: Die universale Verwendung (gleichbedeutend mit „alle Menschen“) und die politische Neudeutung durch die Bewertung dessen, was „unmenschlich“ sei. Letzteres verwirklichte sich vor allem dadurch, dass die Aufklärer in ihrer Herrschaftskritik, die sich gegen Kirchen, Religionen und Fürsten richtete, den Begriff der Menschheit aufgriffen. „Menschheit“ nahm so eine die „Gegenposition negierende Funktion“ (Koselleck 1979:248) an. Diese erfährt allerdings nicht nur eine innergesellschaftliche Anwendung sondern auch eine Projektion nach Außen.

Besonders deutlich wird diese auch bei Hegel, der hinsichtlich der Eigenschaften der AfrikanerInnen vermerkte: „es ist nichts an des Menschlichen Anklingende in diesem Charakter zu finden“ (Hegel 1970 [1837]:122). Das „Menschliche“ wird absolut gesetzt. Es wird in seiner größtmöglichen „Vollkommenheit“ definierbar. Das „Nichtmenschliche“ kann sich dem Blick des Aufklärers dennoch nicht entziehen, denn der universale Anspruch ist dem Begriff der „Menschheit“ nach wie vor inbegriffen. So wirken die beiden Bedeutungsebenen aufeinander und führen zu einer neuen Qualität der Ausgrenzung:

„Die Unterscheidbarkeit von Innen und Außen [...] entfällt – scheinbar – im Horizont der einen Menschheit. Wenn sie sich gleichwohl einschleicht, so entstehen Folgelasten, an denen alle zu tragen haben, die heute diesen Globus bewohnen.“ (Koselleck 1979:217f.)

Und natürlich „schleicht“ sich eine Differenznahme ein, denn ohne der „Menschlichkeit“ eine konkrete Bedeutung zuzuschreiben, könnte sie auch nicht „politisch qualifiziert“ werden und geriete so unter „Ideologieverdacht“ (Koselleck 1979:246). In den Schriften Kants wird die „größte Vollkommenheit“ der „Menschheit“ in der „weißen Race“, durch einen „europäischen Fortschrittsprozess“, der universale Gültigkeit beansprucht, qualifiziert. Die Universalisierung wird zu einer fixen Idee: „Dieses ist die Bestimmung der Menschheit, aber nicht des einzelnen, sondern des Ganzen“, schreibt Kant (1997d:608) am Beginn seiner Ausführungen über die „Entwicklung [sic!] der

Talente“. In seinem Text zur *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ist zu lesen:

„Wenn man indessen annehmen darf: daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnten diese Ideen [eine Weltgeschichte der „Menschheit“ nach dem „Plan der Natur“ zu verfassen, C.P.] doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzfristig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung durchschauen, so dürfen diese Ideen uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System darzustellen.“ (Kant 1997e [1784]:29f.)

Der „Plan und die Endabsicht der Natur“ wäre nicht vorhersehbar. So befinde sich die „Menschheit“ auf dem Weg der ständigen Verbesserung. Nicht Stagnation sondern Fortschritt²¹ würde das „Menschliche“ kennzeichnen. Alte Systeme würden durch neue ersetzt und revolutioniert werden, „so doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig bliebe, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereite“ (Kant 1997e [1784]:30). Der „Leitfaden“ für diese Entwicklung wäre nun bekannt, auch wenn keine Klarheit darüber besteht, wo sie genau hinführe. Gewiss sei nur, dass sie zu einer Verbesserung führe.

Die universal anmutende Beschreibung dessen, was „menschlicher“ Fortschritt bedeute, bedient sich jedoch sehr gezielt dem oben beschriebenen System der aufklärerischen Ausgrenzung. Denn die nichteuropäischen, nicht-„weißen“ Gesellschaften werden per Negation aus diesem Prozess ausgeschlossen. Die „Revolution“ sei immer nur von „Weißen bewirkt worden“, behauptete Kant in seiner Vorlesung zur Menschenkunde: „die Hindus, Amerikaner, Neger haben niemals daran Theil gehabt“ (Kant 1997b [1782/83]:1188). Während die „weiße Race“ also durch Fortschritt und Entwicklung gekennzeichnet sei, die sich aus der

²¹ In *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* konkretisierte Kant, was er unter dem Fortschritt der „Menschengattung“ (Menschheit) versteht. Dabei setzte er die europäische Gesellschaftsform nicht als absolut und betonte, dass auch sie sich noch im Zustand eines noch nicht abgeschlossen Prozesses befinde. „[U]nd Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, so bald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglässt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zu Cultur“ (Kant 1997e [1784]:26).

natürlichen Veranlagung und den klimatischen Verhältnissen²² begründen würden und aus der europäischen Geschichte nachweisen ließen, befänden sich alle außereuropäischen Gesellschaften in einer stagnierenden, rückständigen Position – nur die „weiße Race“ besäße, im Gegensatz zu anderen „Racen“, vollkommene Anlagen zur Verbesserung.

Heike Behrend (1987:22) spricht im Hinblick auf solches Denken von einer „Verzeitlichung des räumlichen Nebeneinander“. Die Diversität gesellschaftlicher Organisations- und Gesellschaftsformen wird unter dem Deckmantel eines universal gültigen Modells menschlichen Fortschrittes verzeitlicht. In einer „qualitativ neuen Kosmologie“ (Melber 2000 [1989]:137) erscheint die staatliche Organisation Europas als Gegenwart, alle anderen soziopolitischen Organisationsformen hingegen als rückständige Vergangenheit derselben. Die Stagnation wird allerdings als endlich begriffen, wie Behrend ausführt:

„Während Gegenbilder, die nur auf eine räumliche Distanz und der Negation des Anderen beruhen, diesen zwar ausgrenzen und verachten, ihn aber trotzdem in seinem Anderssein anerkennen, entsteht mit der Verzeitlichung des Gegenbildes eine Dynamik der Negation, die letztlich auf seine Aufhebung zielt.“ (Behrend 1987:22)

Die hier angesprochene Vorstellung von „Aufhebung“ ist es, welche den Kolonialismus, als ideologische Formation, maßgeblich antreibt. Ob in Formen kolonialer Vernichtungspraxis²³ (Genozid) oder der Loslösung von ursprünglichen Organisations- und Gesellschaftsformen (Ethnozid); es geht letztlich um „Aufhebung“ im Sinne von Auslöschung.

²² „Wenn man nach den Ursachen der mancherlei einem Volke angearteten Bildung und Naturelle fragt: so darf man nur auf die Ausartungen der Thiere sowohl in ihrer Gestalt als ihrer Benehmungsart Acht haben, sobald sie in ein anderes Klima gebracht werden, wo andere Luft, Speise usw. ihre Nachkommenschaft ihnen unähnlich machen [...]. Obgleich eine Nation nach langen Perioden in das Naturell desjenigen Klimas ausartet, wohin sie gezogen ist: so ist doch bisweilen noch lange hernach die Spur von ihrem vorigen Aufenthalt anzutreffen“ (Kant 1997c:317f.).

²³ Medardus Brehl betont in seiner Auseinandersetzung mit der Rechtfertigung des Völkermordes an den Herero und Nama 1904-1906 in der deutschen Belletristik die „Wirkungsmächtigkeit“ der „aufgeklärten“ Geschichtsbildes und seiner Fortschrittskonzeptionen (2004:84). In zeitgenössischen Romanen wie Gustav Frenssens *Peter Moors Fahrt nach Südwest* (1906) wurde die Vernichtung der südwestafrikanischen Gesellschaften als notwendige Praxis zur Förderung eines allgemeinen Geschichtsprozesses legitimiert.

Konzeptionell verwirklicht sich der Auftrag zur „Aufhebung“ in zwei seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominanten Ideologien: in Sozialdarwinismus und Zivilisierungsmission (Koller 2009:60). Die Zivilisierungsmission nimmt dabei die Hauptrolle zur Legitimation kolonialer Herrschaft ein. Michael Mann (2004:5) beschreibt die Zivilisierungsmission als der „Logik des Kolonialismus“ inhärent: „[...] it is inherent in the logic of colonialism that people who were different because they were regarded as inferior had to be made similar and, hence, equal by being civilized“. Diese Ideologie fungierte als „moral justification“ universalistischer Interventionspolitik und wurde in dieser Rechtfertigungsfunktion erst im Lauf des 20. Jahrhunderts durch Menschenrechts- und Demokratiediskurse abgelöst (Wallerstein 2006:27), die gegenwärtig oft eine analoge Rolle spielen.

Osterhammel (2005:365f.) geht davon aus, dass rassentheoretische Konzepte, die von einer „alternativlos determinierten menschlichen Natur“ ausgingen, durch die Zivilisierungsmission zunehmend zurückgedrängt wurden. Viele RepräsentantInnen zivilisationsmissionarischen Denkens kritisierten im 19. Jahrhundert offenkundig die rassistische Aberkennung jeglichen Entwicklungspotentials; nicht nur weil in Missionskreisen eine zunehmende Verknüpfung zivilisatorischer Erziehungsmodelle mit dem christlichen Missionsauftrag entstand, sondern weil die Verbindung beider Positionen auch für säkulare AbolitionistInnen „nur unter etlichen gedanklichen Verbiegungen mit dem humanitären Ansinnen in Einklang zu bringen gewesen wäre: Weshalb auch sollte man einen von Geburt an rassistisch minderwertigen Menschenschlag vom Sklavenlos befreien?“ (Sonderegger 2008a:98). Schon in Kants Philosophie ist das Fundament für die Vorstellung eines transformativen Charakters gegeben, denn die „Entwicklung [sic!] der Talente“ sei der „menschlichen Natur gemäß“ und der „Keim“ dazu läge in ihr selbst, so Kant in seiner *Reflexion zu Anthropologie* (Kant 1997d:606).

In seiner *Vorlesung zur Menschenkunde* führte er dann gewisse Entwicklungspotentiale, die den „Racen“ von Natur her gegeben wären, weiter aus. Er verwendet diesbezüglich den Begriff der „Triebfedern“²⁴. So hätten die

²⁴ Die „Triebfedern“ wären dazu da, die „Menschheit nach und nach zu entwickeln“. Die „Thierheit“ stellt dabei Ausgangspunkt und zugleich einen zu überwindenden Status dar. Denn die Triebfedern wären bereits naturgegeben in der „Thierheit“ verankert und würden zugleich zu ihrer Überwindung verhelfen: „Das Böse der Menschheit ist gut in der Thierheit“ (Kant 1997d: 616).

AfrikanerInnen viele „Triebfedern“, die ihnen Bildung ermöglichen, eine „Bildung zu Knechten“ freilich nur (Kant 1997b [1781/82]:1187). Diese Vorstellung hat nicht zufällig verblüffende Ähnlichkeit zu dem, was AfrikanerInnen seit Mitte des 17. Jahrhunderts unter der „Erziehung zur Arbeit“ – nur allzu oft aus den Händen der Missionare – zu Teil wurde. Die „Hindus“ könnten darüber hinaus „Bildung im höchsten Grade“ annehmen. Über den Status der gelehrigen Schüler kämen sie aber dennoch nicht hinaus, denn es fehle ihnen an der Fähigkeit zur Wahrnehmung „abstrakter Begriffe“ und der Produktion von Wissenschaft (Kant 1997b [1781/82]:1187).

Die Inferiorität außereuropäischer Gesellschaften muss ständig aufs Neue reproduziert werden, damit sich die Zivilisierungsmission nicht ihrer eigenen Grundlage – der „foundation of self-legitimation“ – beraubt (Mann 2004:5). Homi Bhabha beschreibt dieses ambivalente Verhältnis in *The Location of Culture* wie folgt:

„The colonized are therefore urged to become similar to the colonizer, but at the same time they are allowed only to become ‚almost the same, but not quite‘.“ (Bhabha 1994:86)

Besonders deutlich wird die Reproduktion hinsichtlich außereuropäischer Inferiorität bei Kant im Anschluss an die Beschreibung der „Potentiale“ der „Hindus“. Diese, die den „Weißen“ am Nahesten stünden, blieben dennoch immer „wie sie sind, weiter bringen sie es niemals, ob sie sich gleich weit eher zu bilden angefangen haben“ (Kant 1997b [1781/82]:1187).

Auch die Vorstellung absoluter Stagnation findet sich bei Kant wieder. Er beschreibt sie anhand der amerikanischen Gesellschaft, die keine „Triebfedern“ besäße. Ganz im Gegensatz dazu stünde die „weiße Race“, die alle „Triebfedern“ und „Talente“ in sich versammle (Kant 1997b [1781/82]:1187). Wenn auch die „Race der Neger“ und der „Hindus“ ein natürliches Potential aufbringen könne, es läge trotzdem am „weißen Mann“, ihm den Anstoß zu geben. Denn die außereuropäischen Gesellschaften wären nicht Teil des Fortschrittsprozesses gewesen, der „unser Welttheil“ durch die Geschichte hindurch begleitet hätte (Kant 1997e [1784]:30). So können die folgenden Worte Kants als neuartige Form kolonialer Legitimation gelesen werden:

„[Die „Weißen“, C.P.] enthalten alle Triebfedern der Natur in Affecten und Leidenschaft, alle Talente, alle Anlagen zur Cultur und Civilisierung und können so wohl gehorchen als herrschen. Sie sind die einzigen, welche immer in Vollkommenheit fortschreiten.“ (Kant 1997b [1781/82]:878)

Zusammengefasst lässt sich folgende Bestimmung der Zivilisierungsmission vornehmen:

- (1) Die Konstruktion „weißer“ Superiorität: Die „Weißen“ seien durch ihre natürliche Anlage und geschichtliche Erfahrung im Besitz des „Wissens“ über „Entwicklung“ und „Verbesserung“. Nicht die Anlage zur „menschlichen Vollkommenheit“, sondern das konstruierte Wissen darüber, wie diese und andere „natürliche“ Anlagen zu entwickeln seien, legitimiert die „zivilisatorische Intervention“. Der Höhepunkt der Menschheitsgeschichte sei auch unter den „weißen“ Gesellschaften noch nicht erreicht, ebenso wie die christliche Missionsdoktrin, welche die Christianisierung Europas noch nicht verwirklicht sieht.²⁵
- (2) Die „Konstruktion einer zu überwindenden Inferiorität“ (Sonderegger 2008a:100): Der durch die „Verzeitlichung des räumlichen Nebeneinander“ (Behrend 1987:22) als stagnierend und chaotisch wahrgenommene Zustand außereuropäischer Gesellschaften muss durch eine „zivilisatorische“ Hebung ausgelöscht werden. Diese „Hebung“ vollzieht sich nicht alleine, sondern muss von den „Weißen“ eingeleitet werden. Hier realisiert sich auch die Vorstellung von „the white man's burden“, wie sie von Rudyard Kipling im hochimperialistischen Zeitalter besungen wurde.
- (3) Die Bewahrung und Neudefinition der Differenz, sowie ihre wiederholte Reproduktion: Die Konstruktion von Inferiorität und Superiorität ist einer ständigen Unsicherheit durch den Zivilisierungsauftrag ausgesetzt. Es muss auch von zivilisationsmissionarischen VertreterInnen immer wieder neu formuliert und bestätigt werden, denn in ihm ruht zugleich das Fundament der Selbstlegitimierung (Mann 2004:5; Eckert 2006:110).

²⁵ Auch Kant ist der universelle Anspruch der christlichen Religion eingeschrieben. So meinte er etwa, dass „das Reich Gottes auf Erden“ letztlich die „Bestimmung des Menschen“ sei (Kant 1997d:608ff.). Er richtete sich jedoch bewusst gegen die „weltliche“ Macht, die von der Kirche ausgeht. Seine Vorstellung von göttlicher Verwirklichung bezog sich auf die innere Bekehrung und ist somit dem neuen Missionsgedanken der protestantischen Erweckungsbewegung nicht fern.

3.4. Die ideologische Formation

Bis heute wird häufig der gemeinsame Entstehungskontext der beiden genannten Diskursformationen, die sich im kolonialen Denken zu einer neuartigen Legitimationsstruktur expansiver Kolonialpolitik verbinden, in einer arbiträren Differenzierung zwischen philanthropisch und rassistisch motivierten kolonialen AkteurInnen bewusst ausgespart. Besonders in der Missionsgeschichtsschreibung war diese scharfe Trennung notwendige Voraussetzung, um – auch im ideengeschichtlichen Sinn – die Anklage, Missionare seien wichtiger Bestandteil kolonialer Unterwerfung gewesen, abwehren zu können. Diese stellt bis heute einen wichtigen Bestandteil der Selbstidentifikation dar. Missionarische Repräsentationen werden deshalb auch selten hinsichtlich ihres rassistischen Repräsentationsgehalts reflektiert. Auch in „missionsfremden“ wissenschaftlichen Texten findet man sie. Osterhammel (2005:420) etwa setzt eine zu scharfe ideologische Grenze zwischen gesellschaftlichen „Milieus“, die sich in der politischen Debatte gegenüberstanden, weil sie unterschiedliche Formen der kolonialen Politik imaginierten. Nur dezidiert biologisch argumentierte Positionen gelten ihm als rassistisch. Dies erkennt einerseits jedoch den „kulturalistischen Kern“ (Hund 1999, 2006, 2007) auch des biologisch-deterministischen Denkens und blendet darüber hinaus die gut dokumentierten realgeschichtlichen rassistischen Vorstellungen und Praktiken auf Seiten von Philanthropen des 19. Jahrhunderts aus.

Bereits in den 1950er-Jahren begann die Diskussion um die Verbindung zwischen Rassismus und deutschem Kolonialismus. Hannah Arendt leitete diese mit *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955, engl. 1951) ein. Zum einen waren für Arendt die Rassentheoreme keine spezifisch deutsche Erfindung, sondern in ganz Europa und über die Grenzen Europas hinaus wirksam; zum anderen spiegle sich bereits vor dem Nationalsozialismus in der öffentlichen Meinung eine „rassische Ideologie“ wider (Arendt 2008 [1955]:351). Dem Hochimperialismus gelang es, so Arendt, aus einer bloßen Weltanschauung, die im Verlauf des langen 19. Jahrhunderts mit zahlreichen anderen Vorstellungen konkurrierte, eine beherrschende Ideologie zu machen, die während des Nationalsozialismus ihre konsequenteste Umsetzung fand. Zu Ideologien zählte sie jene „Weltanschauungen“, die behaupten, „den Schlüssel zur Geschichte“ und

deren „beherrschenden Gesetze“ zu kennen und ihre Theorien auf „genügend Erfahrungsmaterial“ zu stützen (Arendt 2008 [1955]:353). In diesem Zusammenhang erscheint besonders interessant, dass die Philosophin „rassische Ideologie“ nicht ausschließlich in der politischen Führung verortet, obwohl diese im deutschen Kontext an ihrer Etablierung als „staatlich geschützte Zwangsdoktrin“ (Arendt 2008 [1955]:353) arbeitete, sondern ihren Blick auch auf öffentlich wirksame Diskurse richtet. Die „Rasseideologie“ hätte ihren Weg von den Studierzimmern der Theoretiker in die Öffentlichkeit und von dort aus in die Wissenschaft gefunden:

„Auf diese Weise, und nicht auf dem Weg objektiver Forschung, dringen dann die ideologischen Kategorien ihrerseits auch in die wirkliche Wissenschaft, und von solchen Ideologisierung ist heute keine Disziplin, sei es der Natur- oder Geisteswissenschaften, wirklich frei.“ (Arendt 2008 [1955]:355)

Bei Arendt finden sich also erste Hinweise darauf, dass Rassevorstellungen die Wissenschaft und das Alltagsbewusstsein nachhaltig prägen. Die aufklärerische Philosophie steht dabei allerdings zu keinem Zeitpunkt unter dem Verdacht der rassistischen Theoriebildung.

So kommt es, dass die sozialdarwinistische Theorie des 19. Jahrhunderts von Arendt (2008 [1955]:354ff.) zwar als „Pseudowissenschaft“ und „Rassenunsinn“ ausgewiesen, die geschichtsphilosophische Vorstellung von „Rasse“ und „zivilisatorischer“ Entwicklung aber nicht grundsätzlich hinterfragt wurde. Damit wird kultureller Rassismus freilich fortgeschrieben. Afrika bleibt für Arendt, wie auch schon bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1970 [1837]:122), der „geschichtslose“ Kontinent, dessen BewohnerInnen sich die Natur nicht zu Dienste machen konnten und so selbst ein Bestandteil derselben blieben (Arendt 2008 [1955]:426). Die Zuschreibung von „Natürlichkeit“ und „Ursprünglichkeit“ wird gleichzeitig auch mit einer Abwesenheit von Zivilisation, ja von „Menschlichkeit“ bewertet.²⁶ Das „Menschliche“ erfährt hier eine spezifische Bewertung und „politische Qualifikation“ (Koselleck 1979:244). „Menschlichkeit“ und „Natur“ werden geradezu als

²⁶ So ist es auch nicht verwunderlich, dass Arendt die „eigentlichen Verbrechen“ des Imperialismus nicht in der „Behandlung der afrikanischen“, sondern der „asiatischen Völker“ sah (Arendt 2008 [1955]:441). Ganz nach der Argumentation: Dort, wo keine „Kultur“ und „Zivilisation“ bestehen, kann auch nichts zerstört und verbrochen werden.

Gegensatz wahrgenommen. Daraus ergibt sich eine – für die koloniale Denkweise so typische – Dialektik zwischen kulturrassistischer Inklusion und Exklusion (Hund 2007:20ff.), die sich bei Arendt wie folgt äußert: „Das Unwirkliche liegt darin, daß sie [die afrikanischen „Rassen“, C.P.] Menschen sind und doch der dem Menschen eigene Realität ganz und gar ermangeln“ (Arendt 2008 [1955]:427).

Der moderne Rassismus und die Zivilisierungsmission lassen sich nicht getrennt voneinander erfassen. Sie beide formierten sich im Kontext eines neuen, hierarchisierten Welt- und Geschichtsverständnisses, das während der Aufklärung konstruiert und in der Folgezeit gesellschaftlich verankert wurde. Bis heute sind die genannten Formationen wirksam und zentraler Bestandteil des „westlichen“ Selbstverständnisses (Kalpaka/Räthzel 1986:57; Rommelspacher 1995:40; Dietrich 2007:135). Koloniales Denken war im „Westen“ und bei all jenen, die sich mit diesem identifizierten, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eine präesente Option. Das koloniale Denken wirkt als „Episteme“ (Foucault 2003 [1966]) – eine die Wahrnehmung beeinflussende Diskursformation (Sonderegger 2008a:98). Auf dieser Grundlage entstand in Deutschland bereits ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ein bald von einer gesellschaftlichen Mehrheit getragener Wille zur territorialen Expansion (Fenske 2002:401).

Die Rheinischen Missionare waren jene, welche die Kantschen Kategorien maßgeblich mit Inhalten über Südwestafrika füllten. Im Verlauf ihrer Tätigkeit seit den 1840er-Jahren berichteten sie ihrer Heimatmission regelmäßig über Verhältnisse vor Ort und die Situation ihrer Mission; und diese sorgte für die populäre Verbreitung der ihr genehmen Inhalte. Nicht zufällig also, dass Südwestafrika zum ersten Expansionsfeld des neu begründeten Deutschen Reiches wurde. Ebenso wenig war es ein Zufall, dass 1884 auch „Togoland“ zum deutschen Einflussgebiet erklärt wurde. Die Norddeutsche Mission, auch „Bremer Mission“ genannt, war dort seit 1847 tätig. An diesem Umstand stößt auch der Erklärungsansatz von Susanne Zantop „deutschen Kolonialphantasien“, die sich ausschließlich auf Lateinamerika und die Karibik bezieht, an seine Grenzen. Ihren Fokus begründet Zantop (1999:21f.) damit, dass die „Neue Welt“ das „erste koloniale Lieblingsobjekt“ der Deutschen gewesen sei und immer „kolonialer Wunschtraum“ blieb, während Afrika aufgrund des Wissens über Klima, Krankheiten und Widerstand der afrikanischen (männlichen) Bevölkerung die

Vorstellung über die „sexueller Besitzergreifung“ gehemmt hätte. Doch die Frage, wie der Subtext von der „sexuellen Besitzergreifung“ (Zantop 1999:22) in Bezug auf Lateinamerika und die Karibik seine Realisierung in Afrika und Asien fand, bleibt die Autorin in ihrer Studie schuldig. Zwar ist die „sexuelle Besitzergreifung“ ein wichtiger Bestandteil kolonialen Denkens, der sich aus einer spezifischen Kombination von exotisierender Inferiorisierung und dem Drang zur Unterwerfung ergibt, aber sie reicht zur Erklärung der ideologischen Basis des deutschen Kolonialismus und ihrer territorialen Bezüge nicht aus, genausowenig wie die ökonomischen und sozialpolitischen Beweggründe die Unterstützung der kolonialen Expansion ausreichend erklären können.

Die dieser Studie zugrundeliegende analytische Perspektive gleicht jener der „Kolonialphantasien“ durchaus. Wie bei Zantop wird koloniales Denken als Subtext verstanden, der – trotz seiner legitimierenden Macht kolonialer Herrschaftsbeziehungen – keine bewusste Intention behaupten muss (Hall 2004 [1989]:158). So kommt es, dass sowohl AntikolonialistInnen als auch „Opfer“ kolonialer Unterwerfung zu RepräsentantInnen kolonialen Denkens werden können. Die ideologische Formation des Kolonialismus bewegt sich jenseits der klar definierten Grenzen zwischen KolonialistInnen und Kolonialiserten, BefürworterInnen und GegnerInnen, PhilanthropInnen und RassistInnen:

„The history of colonialism, however, has all too often found its enunciation in the coarser tones of militant anti-colonial rhetoric.“
(Kock 1996:1)

Koloniales Denken beschreibt demnach eine die öffentliche Wahrnehmung beeinflussende Diskursformation, die von einem während der Aufklärung entwickelten hierarchisierten Welt- und Geschichtsverständnis geprägt ist. Rassistisches und zivilisationsmissionarisches Gedankengut verschmilzt in der kulturalistisch begründeten Legitimation kolonialer Intervention. ProduzentInnen kolonialen Denkens beanspruchen Bestimmungsmacht über die außereuropäische Welt, auch wenn die Reproduktion des Diskurses keine bewusste Intention zur kolonialen Expansion voraussetzt. Mit der inhaltlichen Ausfüllung der epistemischen Kategorien erfolgt eine regionale Bindung, die der territorialen Besitzergreifung vorausgeht. In dem so skizzierten Vorstellungsrahmen, der für die

nach Außen gerichtete „Moderne“ für typisch anzusehen ist, fanden sich die Rheinischen Missionare am Vorabend ihrer Aussendung in den 1840er-Jahren wieder. Welche Repräsentation der südwestafrikanischen Bevölkerung ihre missionarische Intervention begleitete, soll im Anschluss ausführlich diskutiert werden.

4. Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*

Am 23. September 1828 wurde die Rheinische Missionsgesellschaft in Mettmann gegründet. Sie entstand aus dem Zusammenschluss von Vertretern der Missionsgesellschaften aus Barmen (seit 1818), Köln und Eberfeld (seit 1799). Die Gründungsakten wurden in revidierter Fassung im Juni 1829 vom königlich preußischen Ministerium genehmigt und somit offiziell anerkannt (Apelt 2008:8). Über die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* und ihre Entstehung, Verbreitung und Wirkung im 19. Jahrhundert ist bisher sehr wenig geforscht worden. Fast alle Nachkriegspublikationen, die sich bisher mit der Rheinischen Missionsgeschichte beschäftigten, verwendeten in der einen oder anderen Form die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*. Dabei wurde sie über ihre Funktion als wichtige Informationsquelle hinaus für die Missionswissenschaft bisher selten fruchtbar gemacht.

4.1. Auflagenzahlen und Verbreitung

Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* (vgl. Abbildung 1, Anhang III) waren die „Hauptpublikation der Mission“ (Apelt 2008:19) und bestehen bis heute in Form der Zeitschrift *In die Welt für die Welt* fort – und das nunmehr schon seit 180 Jahren. Sie waren zwar nicht so auflagenstark wie die von 1855 bis 1927 herausgegebene Missionszeitschrift für Kinder (*Der Kleine Missionsfreund*) oder das *Barmer Missionsblatt* (vgl. Abbildung 2, Anhang III), fanden aber dennoch bereits vor der Reichsgründung 1871 weite Verbreitung innerhalb und außerhalb Preußens:

„Weit über unsere westlichen Provinzen hinaus zerstreut wohnen unsere Glieder der Heimatgemeinde, besonders in den Provinzen Preußen, Brandenburg, Schlesien, Polen, Sachsen, Schleswig-Holstein, Hannover, Hessen. Ja, auch damit sind wir nicht zu Ende, sondern weit über unser engeres Vaterland hinaus in andern Ländern wohnen die Freunde, welche unsere Berichte lesen [...]. Afrika, Amerika, Anhalt, Baden, Bayern, Hessen-Darmstadt, Holland, Lippe, Russland sind in unserem Gaben-Verzeichnis kräftig vertreten.“ (Huyssen 1903:236ff.)

Noch heute lässt sich anhand der *Gabenverzeichnisse* rekonstruieren, wie sich die Leserschaft der Berichte zwischen 1842 und 1884 zusammensetzte; innerhalb Preußens waren es insbesondere die Rheinprovinz (in den Bezirken Düsseldorf, Köln und Koblenz kam es zu einer besonders starken Verbreitung), Westfalen und Sachsen (Merseburg, Magdeburg) sowie die ab 1868 ebenfalls zu Preußen gehörigen Provinzen Hannover (Osnabrück, Hannover) und Hessen-Nassau (Hildesheim, Kassel). Die Provinzgrenzen waren jedoch keine Schranken für die Verbreitung der Zeitschrift; im Umkreis von Oldenburg, Göttingen und Leipzig wurden beispielsweise die Berichte gelesen, ebenso in Amsterdam, Rotterdam, Riga, Paris, Bukarest, Basel, Bergen. Aber sogar in St. Louis und Femme Osage in den heutigen USA (Wallmann 1852a:15; 1853:239; 1854c:238f.; 1855a:16; Fabri 1867c:219). Ihre hauptsächliche Verbreitung erfolgte über Kollekten- und Hilfsvereine, die in Mühlheim an der Ruhr, Duisburg, Ruhrort, Calcar, Meurs, Hamminkeln, Issum, Bonn, Minden, Oberwinter, Langenberg, Mettmann, Düsseldorf, Gütersloh, Charlottenburg, Herfort, Erfurt, Greifenberg in Pommern, Odessa, Bielefeld, Lübbecke und Gummersbach angesiedelt waren. Bevor die Kollektenvereine ins Blickfeld rücken, sollen zunächst die Struktur und der Aufbau der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* geklärt werden.

Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* folgten einem über die Jahrzehnte hinweg sehr einheitlichen Format, mit einer Länge von 30-40 Seiten pro Ausgabe (im Jahr ca. 400 Seiten). Während in den Jahresberichten seit 1830 versucht wurde, einen Überblick über alle Missionsgebiete zu geben, stellten die monatlichen (1844-1848, 1858-1941) bzw. zweiwöchentlichen Berichte (1849-1858) den missionarischen Alltag ins Zentrum. Aus diesem Grund wurden Tagebuchauszüge und Briefe direkt in die Berichte übernommen, und auch in vereinzelt redaktionellen Texten standen die Originaldokumente der Missionare, zumeist ausführlich zitiert, im Vordergrund. Von der thematischen Ausrichtung ist ein eindeutiger Fokus auf das südliche Afrika bzw. Südwestafrika auszumachen.

Ab 1829 war die Rheinische Missionsgesellschaft in Südafrika, ab 1835 in Borneo, ab 1842 in Südwestafrika, ab 1847 in China, ab 1861 im Batakland (Sumatra) und ab 1865 auf Nias tätig (Gründer 1982a:27). Südwestafrika war mit 20 ausgesandten Missionaren auf 16 Missionsstationen bei weitem nicht das größte Missionsgebiet (Huyssen 1903: 286). Insgesamt wurden in der Zeitphase zwischen

1829 und 1881 210 Personen im Auftrag der Missionsleitung ausgesandt; darunter 146 Missionare (Apelt 2008:17). In den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* sind die Tagebucheinträge der in Südwestafrika stationierten Missionare dennoch überproportional vertreten.

Insgesamt erschienen allein in der Zeitphase zwischen 1848 und 1884 mehr als 250 Einzelberichte über das Missionsfeld jenseits des Oranjefflusses. Das entspricht etwa 45 Prozent der gesamten Berichterstattung in diesem Zeitraum. Am Ende eines jeden Berichts stand das Gabenverzeichnis, das Aufschluss über die Höhe der Spenden durch Einzelpersonen oder Gemeinden und deren jeweiligen Herkunftsort gab. Wenige GroßspenderInnen und Sammlungen auf Missionsfesten und Missionsmessen gaben zwischen 100 und 1.000 Taler, die große Mehrheit an KleinspenderInnen zwischen 1 und 30 Taler. Pastor Ries aus St. Louis spendete beispielsweise im Dezember 1851 einen Betrag von 171 Talern, 7 Silbergroschen und 6 Pfennige, ein ungenannter Unterstützer im selben Monat eine Summe von 81 Talern und 20 Silbergroschen plus 7 Tafeluhren, die „im Missionshause [...] unter gewöhnlichem Preise, wenn's verlangt wird, zum Besten unserer [Missions-C.P.] Kasse“ verkauft wurden (Wallmann 1852a:15). Im Juni desselben Jahres spendete ein Unbekannter den Betrag von 1.000 Talern (Wallmann 1852e:223).

Die Auswahl der einzelnen Beiträge erfolgte in Form einer sehr subjektiven Bewertung durch den Missionsinspektor, der alleiniger Redakteur und Herausgeber war. Von 1842 bis 1847 übte Heinrich Richter dieses Amt aus, von 1848 bis 1857 Johann Christian Wallmann, von 1857 bis 1884 Friedrich Fabri. Welche Auswirkungen dies auf die Auswahl der Tagebuchauszüge hatte, wird uns später im Analyseteil noch beschäftigen. Ein Vergleich der thematischen Schwerpunktsetzung und der Dichte an kolonialen Perzeptionen in den drei Amtsphasen wird Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zeigen, insbesondere in Bezug auf den kolonialpolitischen Einfluss.

Besonders die Tagebuchaufzeichnungen von Carl Hugo Hahn in der Berichterstattung über Südwestafrika zwischen 1857 und 1884 nahmen zentralen Raum ein und wurden in einer ungewöhnlichen Ausführlichkeit und Dichte publiziert. Carl Hugo Hahn war neben Heinrich Vedder einer der bekanntesten und zu Lebzeiten bereits umstrittensten Rheinischen Missionare. Als Sohn eines Landwirts bei Riga am 18.10.1818 geboren, trat er 1838, mit erst 20 Jahren, in den Missionsdienst ein und wurde nach dreijähriger Ausbildung 1841 erstmals nach

Südwestafrika ausgesandt. Die Missionsleitung beauftragte ihn, das Missionsgebiet in Südafrika Richtung Norden auszuweiten und die Hereromission voranzutreiben. Hahn gründete während seiner Tätigkeit von 1841 bis 1877 13 Missionsstationen und übersetzte das Neue Testament und Teile des Alten Testaments ins Herero. Für seine Sprachforschung wurde ihm 1873 von der Universität Berlin der Ehrendokortitel verliehen (Bautz 1990: 465f.)

In den Konflikten zwischen Herero und Orlam spielte Hahn eine Schlüsselrolle, die kein positives Licht auf den Missionar wirft. Seine Unterhandlungen mit den Hereroführern (noch während seiner Stationierung bei Jonker Afrikaaner bis 1844), sowie der Aufbau einer militärischen Basis in Otjimbingue (Büttner 1885:50) und die Durchführung militärischer Operationen gegen die Orlam (Hahn 1869:260) förderten die Konflikte. Nach seinem Ausscheiden aus der Rheinischen Missionsgesellschaft, das sich aus mehreren Kontroversen mit der Missionsleitung und unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich der 1877 gegründeten Missionshandelsgesellschaft begründete, wurde dennoch ein glorifizierendes Bild des „Pioniers der Hereromission“ gezeichnet. Aus den von Brigitte Lau ausführlich transkribierten Tagebüchern Hahns (1984) ergibt sich jedoch ein anderes Bild. Die Aufzeichnungen sind gespickt von bestialisierenden Darstellungen der Herero und Nama (Steinmetz 2007). Hahn war zudem ein vehementer Vertreter der „Missionskolonie“ und des zivilisationsmissionarischen Gedankens (Hahn 1844:48, 1863:21f.).

Der Missionsinspektor, Redakteur und Herausgeber Friedrich Fabri spielte bei dieser Selektion sicherlich eine zentrale Rolle. Seine kolonialpolitischen Ambitionen brachten ihm immer wieder Kritik innerhalb der Hilfs- und Kollektenvereine ein. Fabri nützte seine redaktionelle Macht, um koloniales Denken bei der Leserschaft populär zu machen. Die Berichte Carl Hugo Hahns erfüllten diesen Zweck aufgrund der häufigen Verwendung unterschiedlicher Rassismen in besonders geeigneter Weise. Der massive Rückgang an Spendenleistungen, ausgelöst durch den Totalverlust der liquidierten Missionshandelsgesellschaft, in der Spätphase seiner 27 Jahre währenden Amtsperiode, führte zu Fabris Rücktritt und Ausscheiden aus der Rheinischen Missionsgesellschaft 1884 (Bade 1982c:108). Fabri widmete sein Engagement anschließend ganz der Kolonialbewegung. Seine publizistischen Aktivitäten (u.a. das berühmte Pamphlet *Bedarf Deutschland der Colonien?* von 1879) und seine Beratertätigkeit für Reichskanzler Otto von Bismarck machten ihn

zu einem der einflussreichsten kolonialen Propagandisten des 19. Jahrhunderts (Bade 1982c:104f.).

Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* durchliefen drei wichtige Stationen auf ihrem Weg zur Leserschaft: Die Redaktion im Missionshaus in Barmen, den Druck bei Friedrich August Schober und später Johannes Friedrich Steinhaus, schließlich die Kollekten- und Hilfsvereine, die für den Vertrieb zuständig waren. Rebekka Habermas (2008:646) geht von zwei zentralen Funktionen der Kollektenvereine aus: Erstens das Sammeln von Spenden für die Errichtung und den Erhalt von Missionshäusern bzw. für die Anschaffung liturgischer Gerätschaften, und zweitens die Regelung des Vertriebs der Missionszeitschriften. Diese beiden Funktionen sind unmittelbar miteinander verbunden. Oftmals stand am Beginn eines Kollektenvereins ein kleiner Lesekreis, der sich unabhängig vom Missionshaus herausbildete und die Berichte studierte. Die im kleinen Kreis gesammelten Spenden erschienen jedoch stets zu wenig Mittel für die „großen Aufgaben“ der Missionare bereitzustellen, sodass aus den Lesekreisen häufig Kollekten- und Hilfsvereine wurden, die sich in organisierter Form dem Spendensammeln widmeten:

„Durch das Lesen des Barmer Missionsblattes entstand hier ein Missions-Verein [Charlottenburg; C.P.], der sich jeden Sonntag Abend versammelt und nun schon seit Jahren reichliche Gaben der Liebe durch unseren sehr thätigen Mitdirektor, den Herrn Wohlgemuth in Berlin an uns einsendet.“ (Leipoldt 1834:13)

Das gemeinsame Lesen von Missionsberichten hatte bereits eine lange Tradition. Vorläufer des *Barmer Missionsblattes* waren die *Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu*, eine Übersetzung englischer Missionsberichte durch Hermann Pelzer, von denen bis 1817 27 Hefte erschienen waren, die aufgrund der großen Nachfrage mehrmals neu aufgelegt werden mussten. 1826 erschien dann die erste Ausgabe des *Barmer Missionsblattes* mit einer Auflage von 6.000 Exemplaren (Rhoden 1857:6). Schon wenige Jahre darauf folgte schließlich der erste *Jahresbericht der Rheinischen Mission* (1830). Die Tagebucheinträge und Briefe der Rheinischen Missionare wurden weiterhin direkt ins *Barmer Missionsblatt* übernommen. Im Jahresbericht von 1833 wurde die jährliche Publikation schlicht

als eine bezeichnet, welche die „Bekanntschaft mit den Mittheilungen in unserem [Barmer; C.P.] Missionsblatt“ voraussetzte und sich deshalb auf eine ergänzende „geschichtliche Übersicht“ beschränkte (Leipoldt 1833:1).

Warum vorerst kein zweiwöchentliches oder monatliches Exemplar der Zeitschrift gedruckt wurde, lässt sich durch den großen Erfolg des *Barmer Missionsblattes* erklären, denn es blieb nicht bei den anfänglichen 6.000 Exemplaren. Bereits 1831 wurden laut *dem zweiten Jahresbericht* 12.706 Exemplare gedruckt. Für den Zeitraum von 1826 und 1831 bedeutete das 70.000 Exemplare (Leipoldt 1831:20f.). Von diesen fast 13.000 Stück gingen alleine 2.000 nach Wuppertal, 1.725 Exemplare nach Berlin, weitere 834 nach Peterswaldau in Schlesien, 311 nach Bremen, 325 nach Dresden und 300 nach Nürnberg; nicht zu unterschätzen sind auch die vielen Exemplare, die ins Ausland und hier insbesondere nach Grönland geschickt wurden (Leipoldt 1831:20f.). 1832 zählte das *Barmer Missionsblatt* 13.500 Exemplare, 1835 sogar 17.500 Exemplare (Leipoldt 1835:2). Binnen weniger als zehn Jahren hatte sich das Missionsblatt beinahe verdreifacht. Die Entwicklung der Folgejahre ist in ihrem Umfang und ihrer Schnelligkeit nicht mit dem Anstieg in der ersten Phase bis 1835 vergleichbar. Dennoch nahm die Leserschaft konstant zu, wenngleich weit geringfügiger; im Jahr 1902 wurden 20.827 Exemplare gezählt (Huysen 1903:219). Für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts allerdings bestätigt die außerordentlich hohe Auflagenzahl, dass es sich beim *Barmer Missionsblatt* tatsächlich um ein Massenmedium handelte, das die Missionsarbeit im Rahmen der außereuropäischen Expansion populär machte. Aufgrund der vielseitigen Wiederverwertung und öffentlichen Rezitierung war sein Einfluss ungemein größer als das die Auflagenzahl allein aussagen kann (Böning 1999):

„Die zahlreichen populären Missionsblätter, in Ton und Aufmachung die koloniale und imperiale Mentalität allenfalls unter human-christlichen Vorzeichen reflektierend, bildeten ein beachtliches und weitverzweigtes Einflusspotential für den kolonialen Gedanken.“
(Gründer 1982a:325)

Eine große Zahl von potentiellen InteressentInnen an der Rheinischen Missionsgesellschaft war mit der Veröffentlichung von Einzelberichten im *Barmer Missionsblatt* bereits bedient. Nichtsdestotrotz erschienen ab 1844 erstmals

Monats-Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft und ab 1849 zweiwöchentlich die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*. Vor dem Hintergrund der Existenz eines so starken Mediums wie dem *Barmer Missionsblatt*, das Informationen aus verschiedenen deutschen Missionen sammelte und zusammenstellte, erscheint es erstaunlich, dass die Auflage der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* 1902 immerhin 5.912 Exemplare zählte. Es war offenbar Leserschaft vorhanden. Zwar sind für die Mitte des 19. Jahrhunderts keine Auflagenzahlen bekannt, wenn allerdings von einem dem *Barmer Missionsblatt* (1835-1902) vergleichbaren Anstieg ausgegangen wird, dann könnte sich die Auflage der *Berichte* 1848 auf ca. 5.000 Exemplare belaufen haben.

Damit ist eine gewisse Breitenwirksamkeit verbunden, wie dem Vergleich mit deutschen Zeitungen der Zeit entnommen werden kann. Die *Rheinische Zeitung*, eine ebenfalls in der Rheinprovinz und ab 1842 von Karl Marx herausgegebene Zeitschrift, brachte es in den 1840er-Jahren auf 6.000 Exemplare und zählte damit durchaus zu einer meinungsbildenden Parteizeitschrift (Noelle-Neumann u.a. 2009:517). Fast 50 Prozent der deutschen Zeitungen hatten kurz vor der Jahrhundertwende eine Auflagenzahl zwischen 900 und 3.000 Stück. Ein Viertel erreichte eine höhere Auflagenzahl als 3.000 Exemplare, lediglich rund ein Prozent mehr als 35.000 Exemplare – von letzteren insgesamt 25 Zeitungen wurden 13 in Berlin verlegt (Dussel 2004: 90).

Die *Berichte der Rheinische Missionsgesellschaft* hatten also erstens im Vergleich zu einer durchschnittlichen deutschen Tageszeitung eine sehr hohe Auflagenzahl. Der *Kleine Missionsfreund* kommt mit 29.733 Exemplaren sogar an die auflagenstärksten Zeitungen seiner Zeit heran (Huysen 1903:219). Zweitens wurden sie weniger privat denn öffentlich gelesen, womit eine weit über die Auflagenzahlen hinaus gehende Bevölkerungsgruppe angesprochen wurde. Drittens nahmen sie auf solchem Weg Einfluss auf nicht-konfessionelle Medien, die missionarische Denk- und Deutungsmuster übernahmen. Letzteres beschreibt auch Rebekka Habermas sehr einleuchtend:

„Meist mußte man freilich die einschlägigen konfessionellen Blätter gar nicht lesen, um mit den Themen und Perspektiven, wie sie in der religiösen Sozialarbeit entwickelt worden waren, konfrontiert zu werden. Diese wurden selbstverständlich auch von Medien

aufgenommen, die alles andere als konfessionell gebunden waren. So gingen die Vorstellungen, die man aus den Lektüren der konfessionellen Medien über den ‚Neger‘, die ‚Heiden‘, ‚afrikanische Landschaften‘ und ‚indisches Kastensystem‘ gewann, Hand in Hand mit den Bildern, die sich aus anderen Quellen speisten. Sie fanden Eingang in viele Öffentlichkeiten und strukturierten damit die Debatte maßgeblich mit.“ (Habermas 2008:667f.)

Entscheidend war die Wiederverwendung ein und derselben Zeitschrift, die öffentliche Diskussion der Inhalte und das gemeinsame Lesen. Bereits in den 1830er-Jahren gab es eine Vielzahl von Lesekreisen, in denen das *Barmer Missionsblatt* und die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* in Kombination gelesen wurden, ob im Wohnzimmer des Nachbarn, in den Wirts- und Kaffeehäusern oder Pfarrhäusern: „Wer nicht lesen konnte, dem wurde vorgelesen“ (Böning 1999:1). So kam es im Kontext einer weit verbreiteten Missionseuphorie auch zum Austausch unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen, wie in einem 1834 veröffentlichten Bericht zu lesen ist:

„Ein Kreis junger Männer, aus allen Ständen brüderlich vereinigt, tritt ebenfalls monatlich zusammen, theilt sich die Missionsnachrichten mit und legt ein Scherflein nieder zur Bekehrung der Heiden.“ (Leipoldt 1834:12f.)

Dass dieser Austausch zwischen „allen Ständen“ auf die männliche Welt beschränkt blieb, wird aus dem angeführten Zitat nur allzu deutlich. Wenn auch Frauen im allgemeinen weniger die Möglichkeit hatten, die Berichte gemeinsam zu studieren, so trafen sich Frauen höheren Standes am Sonntagnachmittag oder Sonntagabend zu Strickkreisen, um Bekleidungsstücke für die Missionare anzufertigen, und wirkten in der Vorbereitung der Missionsfeste mit (Delius 1940: 2ff.).

Das Lesen der Berichte und das Spendenwesen blieben nicht lange auf den Privatraum beschränkt, sondern stießen, wie die Mission im allgemeinen, schnell auf ein breites Interesse, sodass Missionsfeste und Missionsmessen veranstaltet wurden, die ein ungemein größeres Publikum bedienten. Damit ist auch der konstante Anstieg der Spenden bei deutlich geringerem Anstieg der Auflagenzahlen der Zeitschriften nach 1835 erklärbar. Mit der Beliebtheit der

Missionsfeste stieg auch die Anzahl der Spenden: Zwischen 1877 und 1902 von 292.574,64 auf beachtliche 703.840,46 Reichsmark (Huyssen 1903:238). Missionsfesten kam ein zentraler Stellenwert zu. So lässt Missionar Heinrich Vedder in Erinnerung an die Frühphase der Rheinischen Mission in seinem Langgedicht *Vom Missionsfest in Bünde* (1912) eine junge Magd, der sich am bäuerlichen Hof wenige Möglichkeiten boten, etwas über die Missionare und ihre Arbeitsgebiete zu erfahren, das Missionsfest in Bünde folgendermaßen erleben:

*„Sie [eine junge Magd, C.P.] hörte von dem Werk der Gottesknechte
Im fernen, dunklen Erdreich Afrika.
Sie hörte, daß man dort den Heiden brächte
Das teure Wort von Jesu Kreuz nah.*

*Wie gern hätt sie noch mehr vernommen!
Es war nur wenig, was man ihr erzählt.
Doch war das heilige Feuer nun entglommen:
Sie flehte täglich für die Heidenwelt.“*
(Vedder 1912:8)

Die Missionsfeste waren ein großer Erfolg. Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts fanden sich bis zu 10.000 Menschen bei einem dieser ein (Delius 1941:7). Durch die Rezitierung der Berichte bei Missionsfesten hatte ein breites Publikum an InteressentInnen die Möglichkeit, den „Erlebnissen“ der Missionare „nachzuspüren“. Auch Vedders Magd ruft im Anschluss an die zitierte Textpassage euphorisch aus: „Das Fest ist auch für mich!“ (Vedder 1912:8). Dies ist von besonderer Bedeutung, zieht man in Betracht, dass Mitte des 19. Jahrhunderts noch rund 20 Prozent der preußischen Bevölkerung AnalphabetInnen waren (Neugebauer 1992:724). Durch das Vorlesen wurde nicht nur eine viel größere Zahl an Menschen erreicht – und das in einem kommunalen gemeinschaftsförmigen Akt –, sondern auch vor allem die Gruppen, die sonst keinen Zugang zu den Erzählungen in den Berichten gehabt hätten. Die Stimmung war von großer Euphorie getragen. Von überall her strömten die Menschen zu den Festen, nahmen lange Fußmärsche, ganze Tagesreisen auf sich, um dem Ereignis beizuwohnen.

Den Höhepunkt der Missionsfeste stellten die Vorträge der Festredner dar (vgl. Abbildung 3, Anhang III); besonders beliebt waren heimgekehrte Missionare, die

über ihre fernen Reisen, die Verbreitung des Evangeliums, die „Heidenwelt“ und den „Götzendienst“, sowie die Macht der Sünde berichteten (Vedder 1912:10). Bei den ersten Missionsfesten kamen die Missionare allerdings noch nicht zu Wort, etwa beim ersten Ravensberger Missionsfest in Bünde am 5. Juli 1843. Zur Veranschaulichung der Sünde mussten hier, wie es bei Eberhard Delius heißt (1943:1), noch „zwei Götzen“ dienen, die „als stumme Zeugen der Heidenwelt“ von Barmen aus zum Missionsfeste geschickt wurden. Bald wurden Missionsfeste so häufig und allerorts abgehalten, dass es im Zuge der Aussendung von heimgekehrten Missionaren, die eine Festpredigt halten sollten, zu einem Notstand kam. Bis zu 50 Missionsfeste fanden teilweise an einem Sonntag statt, und die Barmer Missionsleitung wurde mit Anfragen überhäuft:

„[W]o will das Missionshaus denn 40-50 Festprediger hernehmen? [...] Jeder, der in diesen großen Betrieb der Festprediger-Verteilung hineingesehen hat, wird es verstehen, daß von Barmen alle Kräfte, die nur halbwegs noch leistungsfähig sind, auf Feste geschickt werden, weil die Bittenden gar zu viele geworden sind.“ (Huyssen 1903:222, 224)

Das *Gedenkbuch zum 75jährigen Jubiläum der Rheinischen Mission* berichtet zudem von einem kuriosen Fall, bei dem ein Neuguinea-Missionar sogar um eine „Urlaubsreise nach Neuguinea bat, weil ihn das Hin- und Herreisen auf den Festen nicht wieder zu Kräften kommen lasse“ (Huyssen 1903:224). Kurios ist das deshalb, weil die Missionare zumeist aufgrund von Tropenkrankheiten und allgemeiner körperlicher Schwäche zur Genesung und Sammlung neuer Kräfte nach Deutschland zurückkehrten. Dort empfing sie allerdings weniger Ruhe und Erholung als ein voller Terminkalender, gefüllt mit öffentlichen Vorträgen, die später mitunter im Rahmen völkercundlicher Ausstellungen stattfanden. 30.000 Besucher zählte die erste Ausstellung der Rheinischen Missionsgesellschaft zwischen 17. September und 20. Oktober 1913 in Barmen, und natürlich wurden „Vorträge über die rheinische Missionsarbeit gehalten, auch solche wissenschaftlicher Art, und gerne gehört“ (Kriel 1928:329).

Um dem Problem der starken Belastung durch häufige Festpredigten Abhilfe zu schaffen, gab die Missionsleitung in Barmen an die OrganisatorInnen von Missionsfesten die Empfehlung, sich mittels der *Berichte der Rheinischen*

Missionsgesellschaft im Selbststudium vorzubereiten und zur Entlastung der Missionare ein „fröhliches Zeugnis [...] vor der Festversammlung der eigenen oder fremden Gemeinde“ abzugeben (Huysen 1903:222). Dazu wurden auch Instruktionkurse in Barmen eingerichtet, die auf die Schulung der Vortragenden ausgerichtet war. Im Kontakt mit ehemaligen Missionaren und Missionszöglingen eigneten sie sich Kenntnisse über die Entstehungsgeschichte, Organisation sowie Qualifikation zum Missionsdienst an und erhielten Informationen zu den Missionsgebieten und „Bekehrungserfolgen“.

Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* standen demnach im Kontext einer Reihe von Missionspublikationen, die im Rahmen von Spendenaktionen, Missionsfesten, völkerkundlichen Ausstellungen und privaten Lesekreisen zum Einsatz kamen. Das gesamte Feld der „Heimatmission“ mit ihren vielfältigen Aktivitäten hatte damit einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf öffentliche Diskurse und die vorherrschende Meinung. Gründer (1982a:325) geht davon aus, dass ohne die Mission große Teile der christlichen Landbevölkerung kaum für ein koloniales Projekt zu mobilisieren gewesen wären: „Stärkstes Zugelement für diese Schichten [Bauern und Bäuerinnen, ArbeiterInnen und KleinbürgerInnen; C.P.], aber auch dezidiert protestantische Kreise, konnte nur das Missionsmotiv sein.“

Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* werden hier beispielhaft herausgegriffen, weil sie die umfangreichste und die konstanteste Informationsquelle über Südwestafrika und die südwestafrikanische Bevölkerung für die Zeitphase zwischen 1848 und 1884 darstellen. Die Rheinische Missionsgesellschaft hatte durch die Berichterstattung ihrer Missionare vor Ort ein Informationsmonopol und verfügte über das nötige Netzwerk, um koloniales Denken, das sich nicht ausschließlich aus der originalen Berichterstattung ergab, sondern auch wesentlich von der Zusammenstellung und Auswahl der Tagebucheinträge geprägt war, zu formulieren, zu verdichten und an ein Massenpublikum weiterzugeben.

Aus diesem Umstand heraus ergab sich eine sehr machtvolle Position, der bisher weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde als der Rezeption missionarischer Dokumente durch Reichskolonialbeamte (Bade 2005 [1975], 1982c), kaiserliche Kommissare (Steinmetz 2007:132f.) und Abgeordnete des Reichstags (Becker 2004). Oft sind diese Ausführungen mit der Vorstellung verbunden, der deutsche

Kolonialismus wäre ein vorwiegend elitäres Projekt gewesen. Diese Perspektive ignoriert jedoch, wie sehr die imperiale Expansion von weiteren Teilen der deutschen Bevölkerung getragen wurde (Fenske 1991:87ff.). Die sich schnell ausbreitende Zeitungslandschaft trug im Verlauf des 19. Jahrhunderts dazu bei, dass politische Entscheidungen verstärkt von einer breiten Bevölkerungsschicht mitgetragen wurden – es kam zu einer Veränderung der politischen Kultur. Seit den 1830er- und 1840er-Jahren, vor allem aber mit der Reichsgründung 1871, bildete sich eine über die herrschenden Elitenkreise hinausreichende politisch informierte Öffentlichkeit heraus, die die Ambitionen der deutschen Kolonialbewegung stützte (Ullmann 1995:129).

4.2. Analyse der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* 1842-1884

Auch wenn die deutsch-koloniale Expansion am Ende des 19. Jahrhunderts ohne die vorbereitende Wirkung rassistischer Repräsentationen von Menschen afrikanischer Herkunft nicht denkbar gewesen wäre, so sind diese zur Zeit ihrer Entstehung nicht univok und unumstritten. Das koloniale Herrschaftsverhältnis, die Unterdrückung und Vernichtung der südwestafrikanischen Bevölkerung – hier insbesondere durch den Genozid an den Herero und Nama 1904-1906 – kann nicht im Nachhinein auf die Darstellungen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* zurückprojiziert werden. Diese sind vielfältig und widersprüchlich, situationsabhängig und weisen oft Lücken auf (Kusser/Lewerenz 2007:241). In ihrer Formierung wird der konstruktive Gehalt deutlich, der rassistischen Repräsentationen innewohnt. Sie eindeutig und homogen zu lesen, würde allerdings den Blick auf den komplexen Konstruktionsvorgang verhindern und jene Verunsicherungen verbergen, die sich für die damalige Leserschaft aus durchaus existenten gegenläufigen Darstellungen ergeben konnten.

Zur Analyse dominanter Repräsentationsformen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* wurde ein Analyseraster erstellt, welches der Dialektik rassistischer Inklusion und Exklusion sowie der vielfältigen Konstruktionsweisen inferiorer Andersartigkeit gerecht werden soll. Meine Diskussion der Darstellungsweisen von Herero, Nama, Orlam-Afrikaner, Kai||kaun, Haukoin und Ovambo folgt zum einen den vier Kategorien *Bestialisierung*, *Exotisierung*, *Infantilisierung* und *Minstralisierung*, wie sie Wulf Hund (2006:41) entworfen hat. Zum anderen ist sie nach Bericht, Erscheinungsjahr und Geschlecht geordnet,

denn auch von einigen wenigen Frauen sind schriftliche Quellen überliefert. Meist handelte es sich, wie im Fall von Emma Hahn (1867, 1868), um Gattinnen der Missionare, deren Briefe erhalten sind. Auf diese Art wurden 250 Berichte im Zeitrahmen zwischen 1842 und 1884 untersucht. Die kategoriale Auswertung ermöglicht zum einen den Überblick über die relative Häufigkeit der vier genannten Repräsentationsformen zu gewinnen. Zum anderen geht auch hervor, welche Darstellungen welcher Gruppe dominant zugeordnet wurden. Die Ergebnisse dieser schematischen Auswertung werden anschließend im Kontext der politischen und sozialen Entwicklungen im vorkolonialen Südwestafrika interpretiert.

Bevor die Analyse der Missionsberichte folgt, soll noch kurz auf die südwestafrikanische vorkoloniale Bevölkerungsstruktur eingegangen werden. Diese gestaltete sich weitaus differenzierter, als es die obige Unterscheidung der Gruppen afrikanischer Akteure erahnen lässt. Die ethnisierte Einteilung spiegelt jene Kategorisierungen wider, die in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* vorgenommen wurden. Die begriffliche Zuschreibung „Nama“ oder „Namaqua“ wird dabei historisch gesehen unterschiedlich gebraucht. Zu Beginn der Missionstätigkeit in den 1840er-Jahren bis Ende der 1850er-Jahre bezeichneten die Begriffe vorwiegend jene Gruppen, die bereits vor der Ankunft der Orlam-Afrikaner in der Region ansässig waren: darunter die !Gamiǀnūn (Bondelswarts), ǀAonin (Topnaars), !Khara-khoen (Fransmann-Nama), ||Hawoben (Veldschoendragers) ||Ö-gain (Groot Doden), ||Khau-ǁgōan (Swartbois), Khara-loan (Keetmanshoop-Nama) und die Kaiǁkaun (Roths Volk) (Dierks 2000:7). Ab den späten 1850er-Jahren wurden sie auch für die Beschreibung der Orlam-Afrikaner benutzt.

Die Klassifizierung beschränkte sich fortan auf eine Dreiteilung in Ovambo, Nama und Herero, die gleichzeitig auch als „Rassen“ ausgewiesen wurden (Fabri 1861:385, Büttner 1878:32). Zur Bestimmung dienten sowohl Hautfarbe und Gesichtsform, als auch Haarwuchs und Sprache. Ein besonderes Problem der Bestimmung stellte sich im Fall der Haukoin (Bergdamara), die dem „rassischen Schema“ offensichtlich nicht gerecht wurden. Ihre Physiognomie – die eher den Herero ähnelte – und ihre Sprache, die jener der Nama glich, lösten in der Vorstellung der Missionare einen Widerspruch aus (Wallmann 1851:393, Löfflad 1867:131). Carl Gotthilf Büttner beschrieb dieses vermeintliche Paradox wie folgt:

„Wie dieses Räthsel zu lösen ist, daß zwei Völker verschiedener Racen mit völlig getrennten Wohnsitzen eine Sprache sprechen, ist noch unbekannt.“ (Büttner 1878:32)

Die Rheinischen Missionare waren letztlich sehr stark von dem Gedanken getrieben, eine „absolute Bestimmung“ durchzuführen. Mit der Bestimmung und Kategorisierung der Gruppen in den Berichten ging auch eine bestimmte Politik einher, die eine Förderung der Bündnisse nach „rassischen“ Gesichtspunkten bedeutete. Sogar das Thema vom „Rassenkampf“, das seit den 1860er Jahren im Zuge des Siegeszugs des Sozialdarwinismus allgegenwärtig wurde, schlug sich im Missionsdiskurs also offenkundig nieder. Der Herero-Missionar Hahn versuchte besonders an das „Nationalgefühl“ zersplitterter Herero-Gruppen zu appellieren (Hahn 1860:214; Fabri 1867:78), die entgegen der Berichterstattung bis zu Beginn der 1850er-Jahre durchaus im Bündnis mit den Orlam-Afrikanern standen (Dierks 2000:19f.). Die von den Missionaren zugeschriebene „nationale Identität“ wurde unter den missionierten ChristInnen zu einem starken Merkmal der Selbstidentifikation, die dem gemeinsamen Widerstand der verschiedenen afrikanischen Gruppen Südwesafrikas gegen die deutsche koloniale Eroberung hinderlich war.

Entgegen der theoretisch klar formulierten Unterscheidung zwischen den einzelnen Gruppen bedienten sich die Missionare allerdings häufig mehrerer, sich überschneidender Bezeichnungen, die zudem nach dem jeweiligen Standort variierten. Die Herero wurden beispielsweise auch „Damra“ oder „Dammra“ genannt. Ebenso die Haukoin, die entweder als „Damra“, „Damara“ oder auch „Bergdamara“ bezeichnet wurden. Später wiederum erfuhren sie eine Subsumierung unter dem Begriff „Nama“. Die falsche Zuordnung in den Zitaten, wird – um etwaigen Verwirrung vorzubeugen – im Text richtiggestellt.

4.2.1. Bestialisierung

Bestialisierung kann mit Wulf Hund (2006:41) als der Prozess der textuellen oder bildlichen „Entmenschlichung“ und „Vertierung“ durch eine zutiefst negative Repräsentation des „Anderen“ bezeichnet werden. Für die Analyse bestialisierter Repräsentationen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* wurden

drei thematische Bereiche – Kriegsberichte, Reise- und Alltagsdarstellungen, anthropologische Darstellungen – definiert. Die hier vorgenommene Dreiteilung entspricht nicht notwendigerweise den Einzelbeiträgen der Missionsberichte, sondern stellt eine für die analytische Aufbereitung sinnvoll erachtete Trennung dar. Durch sie werden jene zentralen Motive sichtbar, die sich in den missionarischen Repräsentationen dominant äußerten.

4.2.1.1. Bestialisierung in Kriegsberichten

Die deutsche Kolonialpropaganda während der Rheinlandbesetzung 1918 ist eines der bekanntesten Analysebeispiele bestialisierter Defamierung afrikanischer Soldaten, die in der französischen Kolonialarmee dienten (Hund 2006). Aus den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* wird jedoch deutlich, dass die ProduzentInnen dieser Darstellungen auf ein – weit ins 19. Jahrhundert zurückreichendes – Repertoire an Bestialisierungen zurückgreifen konnten. Orlam-Afrikaner, Kai||kaun und Haukoin waren jene südwestafrikanischen Bevölkerungsgruppen, die am häufigsten bestialisiert wurden; und das seit nahezu dem Beginn der Rheinischen Missionstätigkeit in den 1840er-Jahren. 1847 schrieb der erste hauptamtliche Leiter der Rheinischen Missionsgesellschaft, Heinrich Richter, in einem Redakteursartikel über die Lage im südwestafrikanischen Missionsgebiet:

„Unablässig ziehen die Mordbanden hin und wieder; wo irgend etwas zu rauben ist, da nehmen sie auch das letzte Stück Vieh, und schlagen todt, wer ihnen Widerstand zu leisten wagt. Auch der schon genannte Jonker zieht beutehungrig mit seinen Schaaren durch das Land, raubt und mordet ungescheut, und theilt dann seinen Raub mit den christlichen Kaufleuten an der Wallfischbay.“ (Richter 1846/47:31)

Jonker Afrikaaner, der für die regelmäßigen LeserInnen der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* eine vertraute Persönlichkeit darstellte und deshalb in der ausgewählten Textpassage auch nur noch mit „Jonker“ bezeichnet wurde, war der Hauptbezugspunkt bestialisierender Darstellungen südwestafrikanischen Militärs. Seine „Raub- und Mordzüge“ seien „ungescheut“ gewesen, so die Beschreibung Richters. Dieser Bezug auf die menschliche

„Scheue“ vor der unchristlichen Tat, die im „tierischen Treiben“ der mörderischen „Schaaren“ überwunden würde, sticht besonders ins Auge, weil sie ein anderes Bild des Orlam-Führers aus früheren Darstellungen der Missionsberichte voraussetzt und gleichzeitig revidieren will. Denn aus der Perspektive der Rheinischen Missionare stellten die „Raub- und Mordtaten“ Jonker Afrikaaners auch deshalb eine besondere Verletzung gegenüber der Menschlichkeit dar, weil sie im Bewusstsein ihrer – im christlichen Glauben festgeschriebenen – Unrechtmäßigkeit geschehen würden.

Die ersten Darstellungen Jonker Afrikaaners in den 1840er-Jahren, so Hahn (1862:37), zeigten den Orlam-Führer als „Reformator“ und „Civilisator“, der angeblich „alles heidnische Wesen“ von seiner Station Windhuk verbannt und das Christentum und die Mission tatkräftig unterstützt hatte. Erst mit dem oben zitierten Auszug Richters wurde dieses Repräsentationsmuster erstmals aufgebrochen und durch einen bestialisierten Darstellungsrahmen ersetzt. Zwar stand diese Wende in der Repräsentation durchaus in enger Beziehung zu den Ereignissen und Erfahrungen der Rheinischen Mission vor Ort, ich möchte an dieser Stelle allerdings davor warnen, diese ausschließlich als Antwort oder Reaktion auf politische und soziale Entwicklungen in Südwestafrika zu interpretieren. Die Ausbildung des kolonialen Denkens vollzog sich oft jenseits eines bewussten Argumentationsrahmens und wurde in Abgrenzung oder Angleichung an allgemeiner verbreitete – bzw. in Verbreitung begriffene – Vorstellungen konstruiert, aus denen sich die ideologische Formation des kolonialen Denkens zusammensetzt (vgl. Kapitel 3).

Die bestialisierte Darstellung Jonker Afrikaaners setzte etwa zeitgleich mit der Neuausrichtung der Missionsarbeit auf die Herero im Norden Südwestafrikas und mit dem Abzug der Rheinischen Missionare vom Siedlungsplatz der Orlam-Afrikaner in Windhuk ein. Am 27. Mai 1842 waren die Missionare Heinrich Kleinschmidt, Carl Hugo Hahn und Hans Christian Knudsen dort nach Empfehlung des Londoner Missionars Hinrich Schmelen eingetroffen, der mit der Gründung der Station Bethanien den Grundstein für die Rheinische Mission in Südwestafrika gelegt hatte (Hahn 1862a:37). Nach zwei Jahren zogen sich die Missionare jedoch wieder aus Windhuk zurück, und Carl Hugo Hahn unternahm eine erste Reise ins sogenannte „Hereroland“. Verfolgten die Missionare zu Beginn ihrer Tätigkeit noch das Ziel, eine möglichst schnelle und effektive Volkschristianisierung über die

politisch dominanten Orlam-Afrikaner zu bewirken (Dierks 2000:17), so richtete sich ihr Augenmerk ab 1844 auf Nama- und Hererogruppen, bei denen sie sich mehr politisches Mitspracherecht erhofften. Die hegemoniale Stellung, die Jonker Afrikaner in den 1830er-Jahren durch Allianzen mit anderen Orlam-Gruppen und den Kai||kaun („Rotes Volk“) etablierte, wurde mehr und mehr als hinderlicher Zustand für die Etablierung einer Hereromission verstanden. Die Orlam-Afrikaner versuchten, die Stärkung der Herero im Norden weitgehend zu unterbinden. Dazu gehörte auch die Stationsgründungen in Otjikango (1844), Otjimbingue (1849) und Okahandja (1850). Denn die Anwesenheit der Missionare verschaffte den Herero Zugang zu europäischen Händlern und damit zu Gewehren und Munition (Drießler 1932:52f.). In diesem Kontext stand also das oben genannte Zitat von Missionsleiter Heinrich Richter.

Die politische Konfrontation zwischen den Rheinischen Missionaren – allen voran Carl Hugo Hahn – und Jonker Afrikaaner verschärfte sich allerdings noch in den Folgejahren. 1848 unternahm Hahn – ohne vorher eine Genehmigung bei Jonker eingeholt zu haben – eine Reise zu den noch weiter nördlich ansässigen Ovambo. Neben der Erkundung neuer Missionsgebiete schwebte Hahn eine bessere Handelsverbindung zwischen den Ovambo und den Herero vor, die sie von den Orlam-Afrikanern unabhängig machen sollte. Jonker fürchtete den negativen Einfluss der Missionare auf seine hegemoniale Stellung und griff 1850 Okahandja an (Dierks 2000:32). Im Rückblick auf dieses Ereignis schrieb Friedrich Fabri:

„Kaum war an diesen drei Punkten [den Herero-Stationen; C.P.] die Arbeit begonnen, so erfolgte eine schwere Katastrophe. Jonker überfiel die Damras auf der Station Schmелens Verwachtung, plünderte, mordete und verübte mit seinen Leuten die schwerste Greuel, so daß die Missionsfamilie nach Neubarmen sich flüchten mußte.“ (Fabri 1859a:101)

Mit diesem Angriff auf die Missionsstation vollzog sich ein noch stärkerer Bruch zwischen den Rheinischen Missionaren und Jonker Afrikaaner, und in den Berichten setzte eine bestialisierte Diffamierung des Orlam-Führers ein. Hahn, der Leiter der Hereromission, war einer der wichtigsten Produzenten dieses Bildes. In seinen Reisetagebüchern spricht er von „grausamen Streifzügen“, „Raub- und Mordsucht“, „Blutdurst“ und „Greultaten“ (Hahn 1850b:140; 1862a:40). Von den

Missionsinspektoren Johann Christian Wallmann und Friedrich Fabri wurden diese Repräsentationen bereitwillig aufgegriffen und reproduziert (Wallmann 1849a:124; 1851:395; 1852b:18; Schöneberg 1853:246; Wallmann 1854b:212, 214, 217; Schöneberg in Wallmann 1854b:221; Wallmann 1855b:50; Fabri 1859a:101; 1861:385). Jonker wurde als „Räuberfürst“ (Schöneberg 1853:246) und „Held der Bosheit“ beschrieben, der keine Gnade vor Frauen und Kindern kenne und seine „Raubzüge“ mit „aller Wildheit und Grausamkeit“ geführt hätte (Wallmann 1854a:20). Noch in seinem Nachruf 1862 heißt es:

„In solchen Stunden geschah es, daß er [Jonker Afrikaaner, C.P.] sein Gewehr ergriff, wüthend auf die Werft sprang, auf Jeden schoß, den er sah, in die Hütten feuerte und zuweilen den Ruf ausstieß: ich muß Menschenblut haben!“ (Hahn 1862a:40)

Aus der missionarischen Erzählung wird die konstruierte Triebhaftigkeit der Jonkerschen Feldzüge deutlich. Der „Durst nach Menschenblut“ bestimme die Handlungen des Orlam-Führers. Die Feldzüge wären schlichtweg irrational und Ausdruck eines inneren Triebes oder, wie Hahn an anderer Stelle in den Berichten betonte: „Ich glaube gewiß, daß bei den Raubzügen nicht der materielle Gewinn die Hauptsache war, sondern die Aufregung, der ‚Sport‘, den es gewährte“ (Hahn 1872b:238). Die ständige Behauptung der Triebhaftigkeit legt eine gedankliche Verbindung mit der Tierwelt nahe. Selten nur wird Jonker Afrikaaner, wie in einem Bericht von Heinrich Kleinschmidt, mit einem bestimmten Tier identifiziert: mit dem „gereizte[n] Tiger“ (Kleinschmidt in Wallmann 1852f:328). Einer solchen ausdrücklichen Gleichsetzung bedarf es in den meisten Fällen aber auch nicht, denn die beständige Annäherung afrikanischer Menschen an eine wilde und unbändige Natur suggerieren die Vorstellung von Animalität auch so – ohne explizit werden zu müssen.

Durch das Verfahren der Bestialisierung gelingt es, die eigentlichen Motive hinter den Angriffen Jonkers – beispielsweise auf die Hererostationen 1850 – auszublenden. Die Repräsentationen unterstützten die Konstruktion der „unpolitische Rolle“ der Missionare, ebenso wie sie die sich zeitgleich etablierende Theorie vom „Rassenkampf“ unterfütterten (Wallmann 1849c:321). „Raub- und Mordlust“ blieb damit keine auf die Person Jonker Afrikaaners beschränkte Zuschreibung, sondern wurde als naturgegebene kollektive Charaktereigenschaft

ausgewiesen (Richter 1846/47:31). Sie richteten sich gegen Orlam-Afrikaner und alle jene, die mit ihnen verbündet waren; so zum Beispiel gegen die Kai||kaun, die in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* auch als das „Rote Volk“ bezeichnet wurden. Sie unterstützten Jonker Afrikaners Angriffe auf die Herero in den 1840er-Jahren, um den europäischen Einfluss durch Händler und Missionare in der Region möglichst gering zu halten (Dierks 2000:32ff.). Hierzu schrieb Missionsleiter Heinrich Richter 1847:

„Noch ärger [als die „Raubzüge“ der Orlam-Afrikaner, C.P.] sind die Greulthaten des weiter östlich wohnenden sogenannten rothen Volkes. Stets unruhig und beutesüchtig, brechen diese Barbaren unablässig aus ihren Verstecken hervor, und brennen Hütten, verstümmelte Leichen, erschlagenes Vieh, zerschmetterte Waffen und Geräthe bezeichnen in greuelhafter Weise den Weg, den sie genommen. Ihr Vergnügen ist, die kleinen Kinder, von denen sie noch keinen Nutzen sich versprechen dürfen, mit dem Kopf gegen Steine schlagen, daß das Gehirn umher spritzt.“ (Richter 1846/47:37)

Wie Tiere, die nach ihrer „Beute“ jagen, so müssten auch die Kai||kaun „rauben“ und „morden“. Abermals wird zugunsten der Bestialisierung das Triebhafte der Kampfanhandlungen über die ökonomische Motivation gestellt. Denn der Hinweis auf die Ausrottung des „Nutzlosen“ ist eingebettet in die Vorstellung, die Tötung würde ein besonderes „Vergnügen“ bereiten. Im gesamten Bericht, aus dem das obige Zitat stammt, findet sich kein Indiz dafür, dass ein Rheinischer Missionar selbst Zeuge dieser „Greulthaten“ gewesen wäre. Missionar Kleinschmidt interpretierte lediglich die Spuren des Kampfes, die er gemeinsam mit Bruder Eggert auf seinem Weg nach Rehoboth vorfand (Kleinschmidt 1855:371). Die Annahme, dass es sich bei der Tötung von wehrlosen Kindern um ein „Vergnügen“ gehandelt habe, resultiert aus einer imaginierten Ergänzung, die sich nahtlos ins Bild des triebhaften und „brutalen“ Barbaren fügt. Wahrscheinlich eingebildet, war sie jedenfalls „vorgebildet“ durch die Erwartungshaltung der – frei nach Said – kolonialideologisch präformierten Missionare.

Welche Bedeutung der Fortschreibung solcher Bilder in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* beigemessen wurde, zeigt sich in einem Bericht aus dem Jahre 1852. Hier wurde das Bild des „unmenschlichen“ und

„barbarischen“ Orlam-Führers vom schwedischen Händler und Reisenden Charles J. Andersson bekräftigt (1852:187). Kurz zuvor war in der Zeitung *The Cape Monitor* ein Artikel unter dem Titel *Jonker Afrikaner und die Rheinischen Missionare* erschienen, der die Darstellung Jonkers als „raublüsternen Mörder“ kritisierte und sie auf die Handelspolitik der Rheinischen Missionare zurückführte. Der Umstand öffentlicher Kritik nötigte die Missionsleitung dazu, eine „objektive“ Bestätigung ihrer Darstellung in den Berichten vorzulegen. In den Ausführungen Andersson wurden sie auf ihrer Suche nach Absicherung schnell fündig:

„Wenn es nöthig sein sollte, könnte ich dem Publikum eine Reihe von Raubzügen vorlegen, welche regelmäßig in den letzten 6 oder 7 Jahren von Jonker Afrikaner und seinen Verbündeten gegen die Damara unternommen wurden. Alle sind von den schreiendsten Grausamkeiten begleitet gewesen, die einem Grauen und Entsetzen abnöthigen. Die Menschen sind dabei unbarmherzig getödtet worden, die Leiber der Kinder wurden aufgeschnitten und die Hände und Füße der Weiber abgehauen, wie es scheint, aus bloßem Blutdurst.“ (Andersson 1852:188)

Andersson verteidigte an dieser Stelle insbesondere die Darstellungen Hahns in den Reisetagebüchern von 1850 und wies diese „in Vergleich mit der Wirklichkeit“ noch als „milde“ aus (Andersson 1852:187). Inhaltlich deckt sich Anderssons Verteidigung mit einem wenige Monate zuvor erschienen Artikel von Missionsinspektor Wallmann:

„Die Herero waren wüthend auf die Bergdamra, die auf Barmen mitwohnten, denn Bergdamra, die Jonker bei sich hatte, waren gerade die allerabscheulichsten Kannibalen bei den Überfällen; sie waren es besonders, die den Frauen die Füße und Hände abschnitten und den Kindern die Bäuche aufschlitzten.“ (Wallmann 1852b:18)

Zwei immer wiederkehrende Motive sind in den Ausführungen der Missionare festzumachen: Zum einen die bereits diskutierte Triebhaftigkeit, die „Lust“ an der Tötung, als Ursache der „Raubzüge“; zum anderen die Wehrlosigkeit der Frauen und Kinder, die den Gewalttaten der südwestafrikanischen Männer zum Opfer fielen. Die Schändung ihrer Körper wird zum „kannibalischen Akt“, der jegliche

menschliche Empathie ausschließe. Es seien „rohe“, ja „tierische“ Verhaltensweisen, wie Kleinschmidt schrieb (1855:371), die von den Haukoin an den Tag gelegt würden.

Die Wirkung solcher Repräsentationen wurde bereits von Gayatri Chakravorty Spivak (1995 [1988]:102ff.) diskutiert; sie erkannte in der weiblichen Opferrolle eines der wichtigsten legitimatorischen Argumente der britischen Kolonialherrschaft in Indien. Und auch in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* fungiert die Darstellung als Legitimation der missionarischen Intervention zur Stärkung der Herero im „Freiheitskampf“ gegen die Nama (Brinker 1864a:172f.). Am Bericht von Friedrich Willhelm Weber wird diese Funktionalität besonders deutlich:

„Sonst ist es wahr, die Namaquas, ich meine das rothe Volk, hat noch Züchtigung verdient, die gottlosen Thaten, der Hohn, der Spott, die Raublust und die schamlose kannibalische Schändung der Weiber und Mädchen werden gewiß noch heimgesucht werden“.
(Weber 1867:107)

Dieses Bild der „schamlosen kannibalischen Schändung“ bleibt über beinahe den gesamten Untersuchungszeitraum – ausgehend von der Mitte der 1840er-Jahre bis zur kolonialen Eroberung durch das Deutsche Reich – erhalten. August Schreiber (1883c:365) berichtet in einem Artikel aus dem Jahre 1883 von „Abschlachtungen und Verstümmelungen der armen gefangenen Weiber und Kinder“, die mit den „Raubzügen der Namaqua“ verbunden wären. Es ist dasselbe Bild, das bereits in Richters Darstellung 1847 zum Einsatz kam. So gesehen variiert die Bestialisierung der Orlam-Afrikaner, Kail|kaun und Haukoin in den 40 Jahren vorkolonialer missionarischer Repräsentation kaum, wenn auch ihre legitimierende Wirkung immer mehr auf eine koloniale Intervention zusteuert.

Und noch etwas fällt in den Ausführung Webers auf: Die schicksalhafte „Heimsuchung“ der Nama. Auch in anderen „Kriegsberichten“ wurde immer wieder auf die göttliche Justiz verwiesen, die für irdische Gerechtigkeit Sorge. Nicht immer wurde dabei die „Züchtigung“ der Orlam-Afrikaner als gerechte Strafe für die „Verachtung des Evangeliums“ und die Angriffe auf die Herero interpretiert (Hahn in Fabri 1858a:124). Missionar Heinrich Schöneberg (1854:228) gelangte beispielsweise zu einer ganz anderen Deutung. Er sah in den Orlam-Afrikanern ein göttliches Werkzeug zur Bestrafung der Herero: „Die Hottentotten sind der Stock,

womit der Herr sie schlägt“ (Schöneberg 1854:228). Diese Interpretation war allerdings eine Ausnahme, ebenso wie Bestialisierungen der Herero in Kriegssituationen im gesamten Zeitraum der Analyse eher eine Seltenheit darstellten.²⁷ Carl Heinrich Beiderbecke, der zwischen 1873 und 1880 auf der Hererostation Otjozondjupa tätig war, sprach als einer der wenigen Missionare auch von „Misshandlungen“, die seitens der Herero gegenüber den Nama verübt worden wären (Beiderbecke 1875:266; Beiderbecke in Schreiber 1880:103). In den anderen Berichten wurden die Feldzüge zumeist als notwendige Verteidigung gegen die Angriffe der Orlam-Afrikaner ausgelegt oder im Sinne der „Freiheitsbestrebungen“ idealisiert.

4.2.1.2. Bestialisierung in Reise- und Alltagsdarstellungen

Bestialisierte Darstellungen des Alltags betrafen im Gegensatz zu jenen der Kriegsberichte nur sehr selten Orlam-Afrikaner, Kai||kaun, Haukoin, Ovambo oder Nama, sondern vor allem die Herero. Die Repräsentationen wiesen eine gewisse Spontaneität auf und richteten sich gegen Menschen, die im unmittelbaren Umfeld der Missionare lebten und arbeiten; beispielsweise DolmetscherInnen, Kindermägde und Bedienstete des Missionshauses (Richter 1846/47:33; Rath 1851:155). Sie entstanden oft aus Situationen, die für die Missionare mit Gefühlen der Angst und Furcht verbunden waren. Vielfach war es aber die Verzweiflung über den schwierigen Spracherwerb – hier insbesondere die Herero-Sprache – und die geringe Verbreitung und/oder die Ablehnung der christlichen Botschaft, die den Auslöser für die Bestialisierungsprozesse bildeten.

Der Abzug der Missionare Hahn und Kleinschmidt aus Windhuk und der Beginn der Hereromission 1844 auf Otjikango waren nicht lange von Euphorie getragen. Auch wenn nachträglich vor allem der äußere Widerstand der Orlam-Afrikaner, Kai||kaun und Haukoin für den fehlenden Missionserfolg verantwortlich gemacht wurden (Drießler 1932:59), zeigen die Alltags- und Reisedarstellungen ein anderes

²⁷ Wallmann beschrieb 1854 die Beteiligung der Herero-Leibgarde an einem Feldzug der Jonkerschen Armee 1851. Die Leibgarde war ein Zeichen des Bündnisses zwischen den Orlam-Führer und Herero-Führer Kahitjene. Aus der Perspektive des Missionsinspektors war die Beteiligung der Herero-Truppe ein „Verrath“ am eigenen Volk: „Treuelosigkeit“ wäre ein Charakterzug und auch „kaltblütiger Mord [...] unter ihnen zu Hause“ (Wallmann 1854b:218). Die Darstellung zeigt die politische Funktionalität dieser Repräsentation und wie schnell sie auch auf die Herero übertragen werden konnte; vor allem wenn die herrschende Bündnispolitik nicht den Vorstellungen der Missionare entsprach.

Bild. Während sich die Missionare in Windhuk weitgehend auf Kap-Holländisch verständigen konnten, mussten sie sich auf Otjikango erst einmal eine neue Sprache aneignen. Ohne DolmetscherIn, SprachlehrerIn, Grammatik- oder Wörterbuch wurde der Spracherwerb schnell zu einem „großen Hindernis“ (Richter 1845/46:44). Die Herero-Sprache war den EuropäerInnen Mitte des 19. Jahrhunderts noch weitgehend unbekannt. Lediglich der Forschungsreisende James Edward Alexander, der in den 1820er-Jahren eine Reise zu den Herero unternommen hatte, konnte einige Wörter sammeln und dokumentieren. Laut Drießler sollen es 85 gewesen sein (Drießler 1932:54). Mehr Vokabular stand den Missionaren Carl Hugo Hahn und Johannes Rath zu Beginn ihrer Missionstätigkeit auf Otjikango nicht zur Verfügung.

Nach drei Jahren konnte erstmals eine Predigt auf Herero gehalten werden. Der Missionar Rath rief in seinem Tagebuch – in dem diese „Erfolgsmeldung“ ausführlich beschrieben und sogar der Text mit Übersetzung beigelegt wurde – dazu auf, dieses Ereignis nicht vorschnell als Durchbruch in der Hereromission zu deuten. Denn, wie er schrieb, handle es sich bei den Herero um ein Volk, unter dem – im Vergleich zu den „Namaqua“ – „noch nichts, nichts, nichts geschehen“ sei und deshalb auch „nicht vor der Zeit Früchte [zu] erwarten“ seien (Rath in Richter 1848:80). Tatsächlich dauerte es noch viele Jahre, bis die erste Herero 1858 getauft wurde. Die Zahl der Getauften blieb gerade in den Anfangsjahren weit hinter denen der Namamission zurück (Schreiber 1883b:71). Die Frustration über den fehlenden Missionserfolg schlug sich wesentlich in den Tagebucheinträgen der Missionare nieder. Bereits 1845 berichtete Hahn in einem Brief an die Missionsleitung:

„Wir sind hier auf dem verlorenen Posten. Finsterniß hat uns umgeben, daß wir kaum die Hand vor Augen sehen können. Satan brüllt und tobt wie ein Löwe, denn er sieht die Gefahr sich mehren, und wir armen Lämmer wollen oft verzagen, wenn wir die Wölfe um uns sehen. Ach, daß wir doch treu erfunden würden, ja treu bis in den Tod! Bittet doch ernstlich für uns; wir fühlen uns sehr schwach.“
(Hahn in Richter 1844/45:62)

Dieses Zitat vermittelt sehr unterschiedliche Stimmungen des Missionars. Zum einen wird hier die Frustration deutlich, die sich mit dem Neubeginn der Mission

unter den Herero und der Schwierigkeiten im Spracherwerb ergab; Hahns Äußerung liest sich anfänglich wie eine Absage an das Missionsgebiet. Der Verweis auf die Wut „Satans“ gibt aber auch Hinweis auf die hoffnungsvolle und zukunftsorientierte Perspektive. Denn wenn sich für Satan die „Gefahr“ mehre, dann zu Gunsten der Missionare. Das missionarische Selbst wurde zudem sehr stark entlang der Darstellung eines schweren und leidvollen Missionslebens konstruiert, das mit ständigen Niederlagen und Enttäuschung verbunden war. Nicht selten wurden einseitige Ernährung, Hunger, Hitze und Trockenheit, Krankheit und die Gefahr giftiger Tiere beklagt (Hahn 1850a:49ff.).

Die Betonung der schlechten Voraussetzungen ist allerdings nicht als Absage an die Herero-Mission zu lesen sondern ein wichtiges Mittel zur Heroisierung des missionarischen Selbst. Die Formulierung „Treu bis in den Tod“ ist darüber hinaus ein Element, das auf die Selbstdarstellung hinweist und den aufopferungsvollen Weg des Missionars dokumentiert. Noch wichtiger erscheint der religiöse Interpretationsrahmen der Missionare, der aus dem Zitat deutlich wird. Die Vorstellung eines göttlichen Heilskampfes, in dem „Satan“ versucht, das Missionswerk zu zerstören, begleitete die Missionare in allen Lebenssituationen. Nicht selten würde dabei die „teuflische Macht“ selbst unter den „Heiden“ wirksam und verwandle sie in „wilde Tiere“ (Hahn in Richter 1844/45:62; Krönlein 1862a:196). Letztlich ist der Tiervergleich aber auch Folge der Entmenschlichung, die aus der fehlenden Akzeptanz der von der europäisch-christlichen Norm abweichenden Lebensweisen resultiert. Rath schreibt in einem Tagebucheintrag wie folgt:

„Wenn man nun an die oft grenzenlose Faulheit der Leute denkt, an ihren Mangel an natürlicher Liebe, dann kann sich jeder eine Vorstellung von dem Loose der armen Kinder machen. In Deutschland sind zwar auch Leute, die nicht höher stehen, aber da wird doch häufig wenigstens äußerlich gesorgt; hier aber ist Niemand, der sich der hungernden Kinder annimmt und die armen, kleinen, brandmageren Geschöpfe laufen oft den ganzen Tag mit leeren, bellenden Eingeweiden umher. Welcher Charakter sich dadurch und durch das unausgesetzte schlechte Beispiel der Alten entwickelt, kann sich einer denken; eine schmutzige, feile, hündische Natur kommt heraus.“ (Rath in Wallmann 1852c:110)

Das hier als gefühllos beschriebene Verhalten der Herero, dient, wie auch schon in den Kriegsberichten, in denen die Brutalität der Kriegshandlungen gegenüber wehrlosen Frauen und Kindern herausgestellt wurde, als Basis der Entmenschlichung. Der „Mangel an Liebe“ oder „Gefühl“ gehört zu den am häufigsten geäußerten Zuschreibungen, mit denen die Herero belegt wurden (Wallmann 1851:398f, Fabri 1867a:14, Hahn 1867a:216, Hahn 1869:266). Nicht nur die mangelnde Fürsorge gegenüber den Kindern, sondern auch gegenüber Alten und Kranken wird in den Missionsberichten beklagt. Diese würden „verlassen und getötet werden“ (Fabri 1867a:14). Dabei stellt sich das empathielose Handeln der Herero für den Missionar Rath als Folge der Sozialisation heraus. Denn von Natur wäre den Herero – wie jedem Menschen – ein gewisses Maß an „natürlicher Liebe“ gegeben. Diese würde aber schon von Kindesbeinen an als Folge der schlechten Vorbildwirkung verlernt. An die Stelle „natürlicher Liebe“ träte dann eine „schmutzige, feile, hündische Natur“ (Rath in Wallmann 1852c:110). Hahn zweifelt auf seiner Reise nach Omburo sogar explizit das Menschsein der Herero an:

„In unserer Ondanda ging es diese Nacht lustig her. Die Gier, mit welcher einige der Omburoer Ovatjimba das Fleisch verschlangen, ist fast unbeschreiblich. Der Blick des gefräßigen Hundes kann kaum größere Gier ausdrücken, als Augen dieser armen Geschöpfe. Wie wilde Thiere so zerrissen auch sie mit ihren Zähnen das Fleisch. Sie aßen die ganze Nacht durch. In solchem noch den Menschen zu erkennen, das hält schwer.“ (Hahn 1852b:237)

Sinngemäß einstimmend mit Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Philosophie der Geschichte* (1970 [1837]:122) – „es ist nichts an des Menschlichen Anklingende in diesem Charakter zu finden“ – galt das Eigene als normativer Bezugspunkt, an dem das außereuropäische gemessen wurde. Die Menschlichkeit wurde dabei als ein natürlicher Charakterzug ausgewiesen, dem sich der Herero auf Grund seines Menschseins nicht entziehen könne, dem er aber nicht gerecht würde. Wenn es aber auch „schwer fällt“, in ihm „noch den Menschen“ zu erkennen, so steht sein Menschsein im Verbund des Ganzen außer Frage, nur seine „Menschlichkeit“ eben nicht. Diese bedürfe noch der Bearbeitung durch Zivilisation und Mission (Hahn 1862b:46).

So schrieb auch der spätere Herero-Missionar Heinrich Brinker (1864a:177) in einem Tagebucheintrag davon, dass sich der Zorn der Orlam-Afrikaner gegen jene Personen richte, welche die Herero „zu Menschen“ gemacht hätten. Hieraus wird einmal mehr auch die wichtige Funktionsweise entmenschlchter Darstellungen für den zivilisationsmissionarischen Gedanken deutlich. In der Zeit der Etablierung der Missionskolonie auf Otjimbingue (1864) war diese besonders wichtig. Denn Hahn argumentierte, dass sich die „Zivilisation“ nicht als Folge der Missionierung einstelle, sondern dass zuvor ein Mindestmaß an „sittliche[r] Hebung“ bewirkt werden müsse (Hahn in Fabri 1867b:42).

Der Drang nach „Aufhebung“ des „unzivilisierten“ Zustandes fügt sich dann nahtlos in die bestialisierte Repräsentation des Alltags. Ein Tagebucheintrag des Missionars Heinrich Schöneberg, des dritten Missionars im Hereroland, bestätigt diese Verbindung:

„Ordinäres Weibervolk gehört wohl in der ganzen Welt zum Abschaum der Menschheit. Bei den Herero aber auch. Seit einigen Tagen ist hierher eine Hurenkliege gekommen; ich weiß nicht, von wo. Es sind alles weggelaufene und weggejagte Weiber, ein miserables Pack. Wenn sie nicht Menschen wären, sollte man sie aus der Welt schaffen. Sie zanken Tag und Nacht und es ist eine ununterbrochene Fehde auf dem Platz. Kein Mensch ist hier, der dieses Gesindel wenn auch nur zum Schweigen bringen könnte. Alle Stationsbewohner sind ja eigentlich zusammengelaufenes Zeug; nun ist diese Hurenbagage noch dazu gekommen und der Teufel ist vollends los.“ (Schöneberg 1853:252f.)

Zur Aufhebung „unsittlicher“ und „irreligiöser“ Lebensweisen gehöre die Abkehr von „Unzucht“ und „Hurerei“. Hier richteten sich die Bestialisierungen, die bisher im Bezug auf Männer diskutiert wurden, auch explizit gegen Frauen. Sie wurden am häufigsten mit dem Bild der „Hurerei“ belegt. (Schöneberg 1853:252f.; Juffernbruch 1853:238; Weber 1863: 275; Kleinschmidt 1855:373; Rath in Wallmann 1855b:55). Die Frauen würden ihre Männer auf eine „diabolische Weise“ kontrollieren (Krönlein 1863a:198) und zu Ehebruch und Unzucht verleiten. Ihre „Nacktheit“ löste sowohl bei Herero- als auch Namamissionaren Bestürzung aus. In ihren Tagebüchern beschreiben diese sie als „abscheulich“ (Kleinschmidt 1842/43:68f.), „eckelhaft“ (Kleinschmidt 1842/43:78), „störend und widerwärtig“ (Richter

1845/46:44; Hahn 1860:212). Aus dem Zitat wird darüber hinaus auch die innergesellschaftliche Wirkungsweise dieser Repräsentationsmuster deutlich. So richteten sich die obige Bestialisierung eben nicht nur gegen diese Herero-Frauen, sondern analoge stereotype Projektionen betrafen auch Prostituierte in der kolonialen Metropole. Mitunter enthielten die Berichte auch antisemitische Töne. So sprach beispielsweise Missionar Balthasar Dubiel (1870:49) davon, dass man den Kaufleuten an der Küste nicht vertrauen könne, weil sie sich wie die „Schacherjuden in Deutschland und Polen“ verhalten würden.

Die Sprache Schönebergs war von einer außerordentlichen Aggressivität und Gewalt geprägt. Begriffe wie „miserables Pack“, „Gesindel“, „zusammengefasstes Zeug“, „Hurenbagage“ geben Ausdruck einer zutiefst hasserfüllten Einstellung (Schöneberg 1853:252f.). Im Jahr 1851 begann der Missionar seine Arbeit auf Otjikango. Immer wieder beklagte er die unzureichende Kenntnis der Herero-Sprache und die daraus resultierende isolierte Lebensweise. Am 8. Oktober 1853, knapp drei Monate vor seiner Abreise, schrieb er frustriert in sein Tagebuch, dass im das Leben „sauer geworden“ und er nicht lange mehr auf der Station bleiben werde (Schöneberg 1854:229). Seine Enttäuschung projiziert der Missionar auf die Herero:

„Was ich von den Herero sagen soll, weiß ich eigentlich nicht. Sie sind mit Blindheit geschlagen und darum mehr als ochsendumm.“
(Schöneberg 1854:227)

Die zugeschriebenen Charaktereigenschaften erfuhren in Schönebergs und Hahns Berichten stets eine Verkettung mit der Tierwelt. So wären die Herero nicht nur dumm, sondern „ochsendumm“, nicht nur abgestumpft, sondern „viehisch abgestumpft“ (Hahn 1867a:216, Hahn 1869:266), nicht nur gierig, sondern „gierig wie die Geier“ (Schöneberg 1854:228), nicht nur gefräßig, sondern gefräßig wie die „Hunde“ (Hahn 1852b:237). Diese konstanten tierischen Bezüge verfehlten ihre Wirkung nicht. In den Köpfen der LeserInnen fügten sie sich zu einem bestialisierten Gesamtbild zusammen, wie die Einleitung zu Schönebergs Tagebüchern beweist:

„Die Brüder machten sich an die Arbeit, wurden Tag aus Tag ein von den wilden Bestien geplagt und die Menschen waren noch schlimmer als die Bestien. Sie waren zwar zufrieden, daß die Fremdlinge sich bei ihnen niederließen, aber Mord, Diebstahl, Unzucht, freche Lügen, die unverschämteste Bettelei gingen bei ihnen ohne Unterlaß im Schwange und was das Schlimmste war: man konnte mit ihnen gar nicht oder nur sehr unvollkommen reden, über geistliche Dinge nun gewiß nicht und ein Dolmetscher war in der ersten Zeit gar nicht zu bekommen.“ (Wallmann 1854b:210)

In Wallmanns gedanklicher Zusammenfügung waren es dann nicht mehr nur die vermeintlichen Eigenschaften, welche die Herero mit der Tierwelt verbinden würden, sondern ihr gesamtes Sein; ja sie wären sogar „noch schlimmer“ als die „wilden Bestien“. Der Missionsinspektor gab damit eine Interpretation vor, die in der repräsentativen Tradition seines Vorgängers stand und anderen bestialiserten Darstellungen entsprach (Hahn in Richter 1844/45:62; Richter 1845/46:44; Schöneberg 1854:228; Hahn 1852b:237). Nicht notwendigerweise war sie also ein Resultat der Tagebucheinträge, aber sie bestärkten den Missionsinspektor in seinem Urteil.

Die Bestialisierung von Eigenschaften im Alltag zeigt sich allerdings nicht nur am Beispiel der Herero, sondern wurde – wenn auch seltener – im Bezug auf Haukoin, Nama und Ovambo laut. Von „viehischer Wollust“ der Ovambo (Hahn 1858a:256) und „geistiger Stumpfheit“ bei Haukoin, die „kaum mehr [an] eine menschliche Existenz“ erinnere (Löfflad 1867:133), war da die Rede. An anderer Stelle wiederum entzögen sich die Haukoin jeder „Tiefe des Gemüths und Gefühls“ (Hahn 1867a:217), und der berauschende Konsum von Cannabis schließlich brächte die Nama „tief unter das Vieh“ (Wallmann 1851:399). Die Bestialisierungen waren ganz ähnlich strukturiert, wie ein Vergleich mit der Darstellung des Missionars Ferdinand Juffernbruch zeigt, der unter südafrikanischen Nama tätig war. In einem Brief an die Rheinische Missionsleitung beschrieb er die Begegnung mit einer Gruppe von Frauen, die noch nicht „bekehrt“ waren:

„Doch leider fehlt es auch nicht an schroffen Gegenständen, an beharrlich Ungläubigen, die lieber saufen, tanzen, spielen, jagen u. [sic!], als Gottes Tempel besuchen. Die sind meine Sorgensteine. Es ist nicht lange her, als mir ein solcher Trupp auf meinem Ausritt zu

einer kranken Frau, deren Haus flußaufwärts zwischen vielen häßlichen Dornbäumen lag, begegnete, durch deren Anblick ich im ersten Augenblick etwas ängstlich wurde, so wild und wüst sahen sie aus. Jeder biß in ein Stück roher Wassermelone und sie schmatzten, wie die Schweine, während ihre wilden Augen mich anstarrten.“
(Juffernbruch 1853:238)

Wie auch schon in den Ausführungen Schönebergs deutlich zu erkennen, liegt der Grund für die bestialisierte Repräsentation weit tiefer als im „wüsten“ und „wilden“ Aussehen der Frauen oder in ihren Essgepflogenheiten. Die Wahrnehmung des Missionars wurde wesentlich davon beeinflusst, dass sich die genannten Frauen, wie er schrieb, „beharrlich“ verwehrt, das Christentum anzunehmen. Ihre „Wildheit“ und „Roheit“ konstruierte sich als Gegenstück zur erweckten Missionsfrau, die zugleich sexuelle und/oder äußerliche „Reinheit“ verkörperte (Kleinschmidt 1846/47:144; Krönlein in Fabri 1858b:302; Weber 1863:276; Löfflad 1865a:165). Wann immer es der Herausstellung einer Erweckung und besonderen Frömmigkeit bedurfte, geschah dies in Abgrenzung zur heidnischen Umwelt (Weber 1863:276f.; Krönlein in Fabri 1858b:302; Brinker 1864b:196f.; Löfflad 1865a:166f., Schreiber 1883b:71f.). So vollzog sich auch die Bestimmung des Charakters entlang der dichotomen Repräsentation von „Missionierten“ und „HeidInnen“. Beiderbecke wird diesbezüglich sehr deutlich:

„Der Geiz und die Habgier der Hereró ist oft unglaublich und letztere, z.B. bei Lohnforderungen und Bettelein, zuweilen wirklich Ekel erregend. Worüber die Händler und Reisenden sich bei uns am Meisten beklagten, das ist der anmaßende, flegelhafte Hochmuth, die Arroganz der Hereró, und es wird einem da wirklich oft schwer, unsere Leute in Schutz zu nehmen. Die Hereró sind schöne, kräftige Erscheinungen, sind sehr reich, sie siegten über ihre früheren Unterdrücker und haben jetzt Gewehre, Pulver und Blei in Hülle und Fülle, besitzen auch einige Fetzen europäischer Cultur – was Wunder, daß ihr Dünkel und ihr Uebermuth oft keine Grenzen kennt. Diese Schilderung gilt, wie ich unten zeigen werde, nicht für alle Hereró, sondern ich spreche hier nur von dem Durchschnitts-Charakter der heidnischen Hereró.“ (Beiderbecke 1875:264)

„Geiz“, „Habgier“, „Bettelei“, „Hochmut“, „Arroganz“, „Faulheit“, „Lüge“, „Dummheit“ dienten neben „Hurerei“, „Unzucht“, „Lieblosigkeit“ und „Gier“ als die zentralen

Merkmale für die Unterscheidung der „heidnisch-unzivilisiert“ konstruierten Bevölkerung von der „christlich-zivilisierten“.

Die Darstellung war jedoch keinesfalls univok und nicht zwangsläufig immer mit Entmenslichung und/oder Vertierung verbunden. Die Repräsentationen waren maßgeblich von den individuellen Erfahrungen der Missionare beeinflusst. Selten, aber doch, kam es auch zu Widerspruch gegen vorgefertigte Bilder. Ein Bericht des Nama-Missionars Georg Krönlein (1852:315) erscheint mir hier – im Hinblick auf die oben genannte Konstruktion von „Dummheit“ und „Stumpfheit“ – besonders erwähnenswert. „Dumm, wie sie dafür so jämmerlich verschrien sind, finde ich sie nicht“, schrieb er, um im Anschluss seine Begründung dafür zu geben, warum sie von den Missionaren so wahrgenommen wurden: „Dumm erschienen sie uns, weil wir ihre Sprache nicht kennen“, folgerte er weiter und lenkte damit die Kritik auf die Missionare selbst. Selten äußerte sich eine kritische Auffassung allerdings so explizit wie bei Krönlein.

Während die bestialiserten Darstellungen in den Tagebucheinträgen in einer ersten Phase zwischen 1845 und 1855 häufig in die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* übernommen wurden, traten sie zwischen 1857 und 1867 fast gar nicht in Erscheinung. Interessanterweise entschied sich Friedrich Fabri, der 1857 als Rheinischer Missionsinspektor die Redaktion übernahm, die Tagebucheinträge nicht direkt in die Berichte zu übertragen, sondern einer längeren redaktionellen Bearbeitung zu unterziehen. Der „Freiheitskampf“ der Herero gegen Orlam-Afrikaner und Nama verlangte zudem eine klare politische Positionierung, wodurch negative Alltagsdarstellungen der Herero nicht förderlich schienen.

Zudem konzentrierte sich Missionar Hahn während dieser Phase auf das Ovamboland und nahm Abstand von der Hereromission. 1858 unternahm er nochmals eine Reise zu den Ovambo und erwog, dort ein neues Missionsgebiet zu errichten (Hahn 1858b:267). Ab den 1860er-Jahren konzentrierte er sich auf die Etablierung einer Missionskolonie in Otjimbingue (1864). Hahn fällt deshalb für die bestialisierten Alltagsdarstellungen der Herero in dieser Zeitphase weitgehend aus. Auch Raths Tagebücher, die er zwischen 1849 und 1861 auf Otjimbingue verfasste, wurden nur noch selten publiziert, und Schöneberg war bereits 1853 nach Walvis Bay übersiedelt und reiste nach einem zweijährigen Aufenthalt auf der südafrikanischen Station Ebenez in die USA.

Erst mit der Wiederaufnahme der Missionstätigkeit auf der Station Otjimbingue durch Missionar Heinrich Brinker 1866 wurden die Herero abermals zum Gegenstand bestialisierter Alltagsdarstellungen. Die Repräsentation brachte allerdings keine neuen Elemente, sondern reproduzierte lediglich jene Topoi, die bereits in den 1850er-Jahren dominiert hatten:

„Solche Züge [Freude und „Singlust“ der Kinder, C.P.] hätten uns viel mehr erfreuen können, wenn nicht andererseits die alten verrosteten, viehisch abgestumpften, mit und in ihrem Viehe lebenden Hereró uns mit unwiderstehlicher Indignation über ihren unglaublichen Schmutz und ihre dem Worte Gottes sich verschließenden Herzen erfüllt hätten. Wahrlich, es gehört Liebe dazu, um solch ein schmutziges und undankbares Volk lieben und tragen zu können.“ (Brinker in Büttner 1876:130)

Aus Brinkers Tagebüchern wird abermals die Frustration über die „verschlossenen Herzen der Herero“ deutlich. Denn die „Freiheit“ des Volkes nach dem Abschluss des „Friedensvertrages“ vom 23. September 1870 brachte nicht den erwarteten Missionierungserfolg mit sich. Die Zahl der getauften Herero stieg bis zur Kolonisierung Südwestafrikas durch das Deutsche Reich auf über 1.500 an (Schreiber 1883b:72), lag aber dennoch weit unter jener der Namamission. Neben Heinrich Brinker war auch Carl Heinrich Beiderbecke (1875:264f.) ein wichtiger Produzent bestialisierter Alltagsdarstellungen der Herero. Die Häufigkeit, mit der diese Form der Bestialisierung in den Berichten erschien, war aber schon deshalb nicht vergleichbar mit der Anfangsphase bis 1855, weil die Tagebücher viel seltener und nur noch ausschnittsweise publiziert wurden.

4.2.1.3. Bestialisierung in anthropologischen Darstellungen

Anthropologische Darstellungen waren gerade in den Anfangsjahren der Berichterstattung sehr präsent; auch wenn sie bei weitem nicht soviel Platz einnahmen wie Kriegsberichte und Alltagsdarstellungen. In ihnen wurden die Bestialisierungen verfestigt und im Charakter der jeweiligen Bevölkerungsgruppe festgeschrieben. Eine Bewertung des Körperbaus, der Gesichtsbildung und des Haarwuchses blieb zumeist nicht aus. Nirgendwo anders wird in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* so oft die körperliche „Schönheit“ der Herero und

Ovambo diskutiert, wie in den anthropologischen Darstellungen. Wenn auch im Einzelfall unterschiedlich bewertet, so hatte die „Schönheit“ ihren Bezugspunkt in der europäischen Physiognomie (Wallmann 1849a:119; Hahn 1860:216; Fabri 1867a:12; Hahn 1867b:337f.; Hahn 1868:84, 90; Beiderbecke 1875:268f.; Viehe 1876:84). Doch wie stand es um jene, deren „Ebenmaß der Glieder“ nicht mit dem der EuropäerInnen vergleichbar war (Wallmann 1849c:329)? In einer Gegenüberstellung der Herero und der Haukoin wird deutlich, welches Spiegelbild die Bewertung von körperlicher Schönheit hatte:

„Schon die Hautfarbe ist bei dem Herero lange nicht so schwarz, wie beim Haukoi; er hat auch nicht das häßliche, gequetschte Negergesicht, wie dieser, seine Gesichtszüge haben zuweilen ganz europäischen Charakter; auch das Wollenhaar der Haukoi fehlt ihm“ (Wallmann 1852d:216).

Oder in einem Bericht von Missionsinspektor Friedrich Fabri hieß es:

„Das Volk der Hereró ist körperlich schön, bräunlich schwarz mit fast europäischen Gesichtszügen, nur wenige haben ein negerartiges Aussehen. Ihre Haare sind wollicht, sie lassen sie aber lange wachsen.“ (Fabri 1867a:12)

Seit den 1840er-Jahren folgten die Missionare in ihren Beschreibungen der Physiognomie der Haukoin der Kantschen Kategorisierung der „Race der Neger“ (1997b [1781/82]:1181). Schon 1842 bezeichnete Heinrich Kleinschmidt die Gesichter und das kurze wollige Haar der Haukoin als „häßlich“ (Kleinschmidt 1842/43:77). Die Berichte des Missionsinspektors Wallmann wurden dann noch spezifischer. Von „platter Nase“, „dicken aufgeworfenen Lippen“, „krausem Wollhaar“ wurde darin berichtet: von körperlichen Merkmalen also, die keinen Zweifel über ihre Bestimmung als „Negerrace“ ließen (Wallmann 1852d:210f.). In seinen Augen waren die Haukoin-Frauen „schwache, elende Gestalten“ (Wallmann 1852d:210f.). Aber nicht nur die Haukoin, sondern auch die Nama wurden in den anthropologischen Darstellungen bestialisiert, wenn auch hier die „rassische“ Einordnung aufgrund der Hautfarbe weit schwerer fiel. Ihr „schmutziges Gelb“ wurde immer wieder als ungelöstes Rätsel interpretiert (Wallmann 1849c:321;

Wallmann 1851:393; Büttner 1878:32). Ihre Gesichtsbildung wurde von Wallmann 1851 wie folgt geschildert:

„Der Namaqua sieht gelb aus. Der Kopf mit platter Nase, starken Backenknochen, nicht sehr starken, krülligten, schwarzen Haaren und wenig Bart ist eben kein Bild der Schönheit, da obenein [sic!] das Waschen nicht gerade an der Tagesordnung ist.“ (Wallmann 1851:393)

Wie widersprüchlich Wallmans Darstellungen in Bezug auf die Nama waren, zeigt ein wenige Jahre später veröffentlichter Bericht, in dem die Begegnung Hahns mit dem Kai||kaun-Führer Oasib geschildert wurde:

„Er [Carl Hugo Hahn; C.P.] fand den Mann [Oasib; C.P.] in seinem Dorfe am Fuße eines majestätischen und schroffen Gebirgsrandes; es war ein schöner Mann mit fast ganz europäischen Gesichtsbildungen, wie viele unter den eigentlichen Namaqua, mit einer hohen Stirn und scharfem Auge; er trug einen Schnurrbart und hatte schon etwas graues Haar.“ (Wallmann 1854d:261)

Abermals ist es ein Nama, der hier beschrieben wurde. Aber nichts von den Ausführungen Wallmanns lässt an die frühere Darstellung in dem drei Jahre zuvor erschienen Bericht erinnern. Von einem „schönen Mann“ mit „fast ganz europäischen Gesichtsbildungen“ ist hier die Rede (Wallmann 1854d:261), während im obigen Zitat noch von „platter Nase“ und „starken Backenknochen“ zu lesen war und die Nama als „eben kein Bild der Schönheit“ charakterisiert wurden (Wallmann 1851:393). Einmal mehr wird hieraus die Widersprüchlichkeit bestialisierender Darstellungen deutlich.

Zusammenfassend lässt sich hinsichtlich bestialisierter Repräsentationen feststellen, dass Zuschreibung von „Gier“, „Maßlosigkeit“, „Stumpfheit“, „Gottlosigkeit“, „Faulheit“, „Dummheit“ die Bestialisierung des Alltags dominierten, während in Kriegsberichten „Raub- und Mordlust“ sowie die Vergewaltigung von Frauen und Kindern zentrale Motive der Entmenschlichung darstellten. In den anthropologischen Berichten wurden die Repräsentationen des Alltags und der Kriegsberichte aufgegriffen und als Charaktereigenschaften festgeschrieben. Die

Physiognomie, soweit sie nicht an die europäische „Norm“ erinnerte, wurde als „hässlich“ und „elend“ bestimmt.

4.2.2. Infantilisierung

In Anschluss an Hund (2006:41) verstehe ich unter Infantilisierung den Prozess der Zuschreibung „infantiler“ oder „kindlicher“ Eigenschaften zu einer Einzelperson oder Gruppe. Die „Verkindlichung“ diene zumeist der Bestätigung oder Etablierung eines Dominanzverhältnisses. Für die Analyse infantilisierter Repräsentationen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* war keine thematische Trennung notwendig, da sie beinahe gänzlich im Bereich der Reise- und Alltagsdarstellungen produziert wurden. Angesichts dessen können auch hier jene zentralen Motive sichtbar gemacht werden, die sich in den missionarischen Repräsentationen dominant äußerten.

Vorwegnehmend sei darauf hingewiesen, dass die historische Einbettung, die im vorangegangenen Abschnitt erfolgte, auch dieser und den weiteren analysierten Kategorien dient, wodurch sich die jeweiligen Analysen in ihrer Länge unterscheiden. Darüber hinaus ist eine glatte Trennung der einzelnen Kategorien aufgrund häufiger Überschneidungen nicht möglich; sie speisen einander, ergänzen sich und stehen sich textlich nahe. Die Bestialisierung äußert sich in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* als eine besonders dominante Repräsentationsform, die den größten Raum einnahm.

Die Bedeutung, die Carl Hugo Hahn für die Bestialisierung der südwestafrikanischen Bevölkerung hatte, kommt Johann Georg Krönlein für infantilisierende Darstellungen zu. In keinen anderen Berichten wird so oft auf die „Einfachheit“, „kindliche Naivität“, „Einfalt“, „Fröhlichkeit“, „Sorglosigkeit“, „Armseligkeit“ der Nama eingegangen wie in den Tagebüchern dieses Missionars (Krönlein 1852:319, 1856a:111f., 1862b:228, 1863a:216, 1874a:79f., 1874b:101). Nach seiner vierjährigen Ausbildung am Seminar der Rheinischen Missionsgesellschaft wurde er im Jahr 1850 nach Südwestafrika ausgesandt und übernahm 1851 die Missionsstation Bersaba. Von 1867 bis 1877 war er Präses der „Namamission“ (Dammann 1992:677). In einem Schreiben vom 2. Jänner 1852 berichtete er über das erste Quartal auf der Station Bersaba:

„Meine Arbeit in der Gemeinde war mit Freude und Schmerz gepaart, so jedoch das der Letztere die Erstere überwog. Ich hatte, wie das bei einer noch so neu aus dem Heidentum geborenen Gemeinde auch wohl nicht anders zu erwarten ist, mit Verkehrtheiten aller Art zu streiten. Jedoch muß ich bekennen, daß ich es zehnmal besser fand, als ich es in der Colonie und in Deutschland mir nur hatte träumen lassen. Ich mußte aber seit meinem Hiersein beinahe nichts anderes als Zucht üben in Kirche und Schule, an Jungen und Alten.“
(Krönlein 1852:315)

Und tatsächlich, so wie die Zucht den Alltag bestimmte, so dominierte sie auch seine Berichterstattung. In dem fünfseitigen Brief an die Missionsleitung wird auf knapp drei Seiten die Züchtigung der Gemeindemitglieder Maria Frederike („böse Maria“) und Lucas („böser Lucas“) geschildert. Das Vergehen der Frau war es, auf dem Dorfplatz zu „schimpfen“ und zu „lästern“, der Mann hätte sich an einer Dienstmagd schuldig gemacht und diese geschlagen. Krönlein verstand sich als moralische Instanz, welche die Bestrafung nicht selbst exekutierte, sondern den „Captain und seine Richter“ damit beauftragte (Krönlein 1852:316f.). Die Züchtigung war für ihn ein Mittel der doppelten Erziehung: einer Erziehung zur Arbeit und zum Glauben (Krönlein 1858:301f.). Denn dieses Volk könne man nicht einfach sich selbst oder gar den Händlern und Kupfergräbern überlassen. Dazu wäre es noch viel zu schwach bzw., wie Hahn an anderer Stelle schrieb: „zum Fatalismus neigen[d]“ (Hahn 1872a:216). Es bedürfe einer „strammen Hand zu seiner Leitung und Führung“ (Krönlein in Schreiber 1883a:44). Die konstruierte Abhängigkeit von den Missionaren wird auch aus einem späteren Bericht Krönleins deutlich:

„Kultur und Civilisation wird dasselbe erst recht in den Abgrund des Verderbens stürzen, solche Kultur nämlich, wie die Händler und Kupfergräber sie bringen. Wärs ein willenskräftiges Volk, so wollte ich auch wohl einstimmen; die Missionsgeschichte liefert dafür Belege; unser armes Volk ist aber durch und durch charakterlos und einzig in der Missionsgeschichte dastehend.“ (Krönlein 1856a:112)

Hegel lässt grüßen – und mit ihm die Vorstellung vom „Kinderland“ Afrika ohne eigene Geschichte und voller „charakterloser“ Menschen (Hegel 1970 [1837]:120). Dass hier vom „armen Volk“ die Rede war, stellt keinen Einzelfall dar. Immer

wieder wurden die Nama mit diesem Adjektiv belegt, das vorrangig die Armut des Geistes bezeichnete (Krönlein 1856a:112, 1862a:196; Weber 1874:262) und die paternalistische Vorstellungswelt bekräftigte. Zusätzlich stimmten aber auch noch Verniedlichungen wie „Lämpchen“ (Krönlein 1856a:112), „Völklein“ (Krönlein 1874a:79f.), „drollige kleine Geschöpflein“ (Krönlein 1874b:101) in den Kanon ein. Das, was sich bei Krönlein weitgehend als Subtext herauslesen lässt, zeigt sich bei Fabri explizit:

„Es ist rein lächerlich, wie sie die Etiquette unter einander beobachten und übertreiben. Im Phrasen-Machen werden die Namas wohl nur von den Chinesen noch übertroffen. Dem Verstande nach sind sie Kinder, aber in der Einbildung lauter Grafen, und wir Europäer sind ihre Diener.“ (Fabri 1876:76)

Fabris Zitat macht die Überschneidung von infantilisierten und minstralisierten, d.h. spiegelbildlich verkehrenden und verzerrenden, Repräsentationsmuster in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* deutlich. Die infantilisierende Repräsentationsform war im kolonialen Denken der Mission überaus wirkmächtig. Wie die Menschen im Allgemeinen Gott zu dienen hätten, so die afrikanischen „Kinder“ ihren christlichen „Vätern“, ihren vermeintlich kultivierten, „reifen“ „Brüdern“ im Geiste Christi. Die Forderung nach einer „unbedingten Unterwerfung unter die Autorität des göttlichen Wortes“ (Krönlein 1863a:194), dessen Verkünder und Ausleger die Missionare waren, wurde in dieser Logik ebenso selbstredend legitimiert wie der Anspruch auf Gehorsampfligkeit gegenüber den Missionaren. Auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Missionare eine weit weniger machtvolle gesellschaftliche Position in der südwestafrikanischen Lebenswirklichkeit des 19. Jahrhunderts einnahmen, als wie sie in den Berichten dargestellt wurde, so ist ihre repräsentative Wirkung auf die deutsche Leserschaft dennoch enorm. Schon ab Ende der 1850er-Jahre wurde die „unbedingte Unterwerfung“ unter das Wort Gottes von Fabri als „unbedingte Unterwerfung“ unter die „weiße“ Suprematie in Form einer „europäischen Regierung“ propagiert (Fabri 1859b:108).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Infantilisierungen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* vor allem dort präsent waren, wo es um die

Legitimation missionarischer Intervention ging. Sie zeigten sich auf zwei Ebenen: Erstens in der Darstellung einzelner Personen und/oder Gruppen, deren Erziehungsbedarf behauptet wurde; zweitens in der Beschreibung der Region und/oder des Kontinents, für die Entwicklungsnotwendigkeit gesehen wurden. Mit der sprachlichen Verniedlichung und/oder Verkleinerung traten dem Kolonialismus förderliche Repräsentationen in Kraft (Hund 2006:41): Die südwestafrikanische Bevölkerung, die in einer besonderen Abhängigkeit zu den Missionaren stünde und der Erziehung, Führung und Kontrolle bedürfe, sowie das „Kinderland“ Afrika, das es zu entwickeln, führen und kontrollieren gelte, erweisen sich hier als zwei Seiten ein und derselben Medaille.

4.2.3. Minstralisierung

Mit Hund (2006:41) verstehe ich minstralisierte Darstellungen als solche, die das Objekt der Betrachtung als verzerrtes Spiegelbild des Eigenen ausweisen. Dabei dient gerade dessen lächerliche Wirkung auf den Betrachter als entscheidendes Merkmal der Distanzierung und Abgrenzung. Die „Konstruktion einer zu überwindenden Inferiorität“ (Sonderegger 2008a:100), an deren Auf- und Ausbau die Missionare nachhaltig beteiligt waren, war ein ausweglos widersprüchliches Unterfangen. Daraus, und aus der unmittelbaren Begegnung mit afrikanischen Menschen in der interkulturellen Kontaktsituation, ergab sich für die Missionare im Feld eine von Unsicherheit und Herausforderung gezeichnete Situation (Vgl. Kapitel 3.3.2.). Die minstralisierte Darstellung war eine Möglichkeit, mit dieser Situation umzugehen und dabei die „zivilisatorische“ Distanz zu wahren. Auch für die Analyse minstralisierter Repräsentationen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* wurde keine thematische Trennung vorgenommen, da sie sich ebenso wie jene der infantilisierten Repräsentationen beinahe gänzlich im Bereich der Reise- und Alltagsdarstellungen zeigten. Auch für diese Analysekategorie können zentrale Motive sichtbar gemacht werden, die sich in den missionarischen Repräsentationen dominant äußerten.

Eine Möglichkeit der Distanzierung war es, die Aneignung europäischer Kleidung (Hahn 1852a:10) oder sogenannter „deutscher Sitten“ (Weber 1863:275) als lächerlich auszuweisen. Eine Aussage, die m. E. die Aufrechterhaltung eines

„zivilisatorischen Abstands“ bei offensichtlich nach außen hin aufgeweichten Grenzen versinnbildlicht, stammt von Hahn. Dieser schrieb 1869 in einem Brief an die Missionsleitung in Barmen:

„Da erwacht man allmählig aus dem Schlaf. Anfänglich sah man's ganz gerne, daß die jungen Leute anfangen, Kleider zu tragen, Häuser zu bauen, etwas holländisch zu reden, zu lesen und zu schreiben. Das schmeichelte der Eitelkeit. Die Schwarzen wollen so gerne Weiße sein. Mit der Zeit merkten sie aber, damit sei die Sache nicht zu Ende.“ (Hahn 1869:258, Hervorhebung C.P.)

Der Wunsch nach „Weißsein“ erschien in den Augen des Missionars lächerlich, denn letztlich gehöre viel mehr dazu, als nur „Kleider zu tragen, Häuser zu bauen, etwas holländisch zu reden, zu lesen und zu schreiben“. Hierbei wird die kulturrassistische Basis der Konstruktion von „Weißsein“ deutlich. Denn was die „Schwarzen“ daran hindere, „weiß“ zu werden, sei nicht der Umstand ihrer Hautfarbe, sondern dass ihre Nachahmung lediglich ein Zerrbild der eigentlichen „Zivilisation“ wäre. Die gleiche Vorstellung findet sich auch in einem Bericht von Georg Krönlein wieder, der eine Unterredung zwischen dem Missionar Knudsen und David Christian Frederiks über die Unterrichtssprache auf Bethanien beschrieb:

„Als die Rede darauf kam, in welcher Sprache unterrichtet werden sollte, brach bei ihm [Frederiks; C.P.] die volle Verachtung seines Hottentottischen durch, wie das der stolzen Orlam Art ist, die sich auf das Bischen [sic!] europäisches Blut in ihren Adern nicht wenig zu gut thun, und er rief mit den Händen in der Luft wirbelnd aus: ‚Nur Holländisch! nur Holländisch! Ich verachte mich selbst. Ich möchte in die Büsche kriechen, wenn ich mein Hottentottisch spreche!‘“ (Krönlein 1856b:326)

Die Ablehnung des „Hottentottischen“ löst bei Krönlein Verwunderung aus: Warum wollen diese Orlam nur so sein wie die „Weißen“, wenn sie es doch nicht können? Das was als simple Nachahmung aus „Stolz“ und „Eitelkeit“ interpretiert wurde, erklärte sich aus der praktischen Bedeutung, die das Holländische für den Handelsverkehr und den Austausch mit Europäern hatte. Wie hätten sich die Bethanier sonst beispielsweise mit den Rheinischen Missionaren in der

Anfangsphase verständigen sollen? David Christian Frederiks war sich der Relevanz des Holländischen sehr wohl bewusst. In Krönleins Bericht ist allerdings nicht viel von seinen Beweggründen zu lesen.

Ein anderes Beispiel einer Repräsentation von David Christian Frederiks stammt aus einem Bericht von Christian Wallmann, der den Titel *Der Spielmann von Bethanien* (1849) trägt. Selten zeigt sich die minstralisierte Darstellung so dominant wie in diesem Bericht. Der Missionsinspektor erzählt darin die Geschichte des Orlam-Führers und seiner Bekehrung durch den Missionar Kleinschmidt. Zentraler Aufhänger ist Frederiks' Geige, die er von einem englischen Matrosen bei Angra Pequena im Tausch gegen Ochsen erworben hatte. Wallmann erlaubte sich, die lächerliche Wirkung dieser Geige und seines Besitzers herauszustellen:

„Nein Christian Friedrich [sic!] war eben ein fideler Mann und ein lustig Blut. Sein größter Reichtum war eine Geige. Wer einmal hier im Missionshaus gewesen ist, wird sich an eine Hottentottengeige erinnern, die im Museum hängt, ein spaßig-armseliges Ding, darein kein Mensch seinen Reichtum sehen wird. So eine war aber auch Christians Geige nicht. Die war die Königin aller Geigen in ganz Namaqualand, ehe die Missionare mit ihren Geigen hinein kamen.“
(Wallmann 1849b:210)

Wenn Frederiks Geige auch kein so „spaßig-armseliges Ding“ wäre wie die anderen „Hottentottengeigen“, so wäre sie dennoch mit jenen der Missionare nicht vergleichbar. Was den Missionsinspektor amüsierte, war die Bedeutung, die das Instrument für den Orlam-Führer und die Bethanier hatte. Denn wie könne es sein, dass so eine Geige den „größten Reichtum“ eines Mannes, ja eines ganzen Volkes repräsentiere? Der Autor gab sich selbst die Antwort:

„Da spielte er nun tapfer und sang sein Stückchen dazu und alles Volk hörte ihn gern und der Spielmann von Bethanien war berühmt weit und breit. Denn die Namaqua sind wie alle südafrikanischen Völker große Liebhaber von Spiel und Gesang; auch hindern die wunderlichen Schnalztöne ihrer Sprache ganz und gar nicht im Singen. Sie singen und schnalzen dazu; das muß nur so sein.“
(Wallmann 1849b:210)

Der Anblick war sichtlich unterhaltsam. Es dauerte aber nicht lange, bis der Missionar Kleinschmidt „schmutzige, schändliche, heidnische Lieder“, die auf der Geige gespielt wurden, von der Station verbannte und die Geige des David Christian Frederiks als Zeichen der Sünde verbrennen ließ (Wallmann 1849b:210). Wie auch in den anderen Darstellungen wurde die Verbreitung europäischer Konsumgüter als die „falsche Civilisation“ (Krönlein 1863b:216) aufgefasst, sofern sie nicht mit der Missionierung einherging.

Ein besonderes Ärgernis in den Augen der Missionare waren sogenannte „Tanzparthien“ im öffentlichen Raum. Diese würden ihren erfolgreichen Einzug ins „Namaqualand“ nehmen, „[g]erade wie wenn diese Wilden bei uns im christlichen Europa in die Schule gegangen wären!“ (Löfflad 1865a:173). Die Missionare interpretierten die kulturelle Aneignung von Sprache, Musik, Kleidung als äußere Maske, als „Schminke der Civilisation“ (Kleinschmidt 1862:106), die im Widerspruch zur „noch“ unchristlichen Einstellung der Orlam-Afrikaner stünde. So sprach beispielsweise auch Carl Gotthilf Büttner davon, dass ein Nama oder Herero durch den Zugang zu Kleidern und Gewehren seine Rolle als „vornehmste[r] Gentleman“ spielen könnte, auch wenn er dies gar nicht sei (Büttner 1878:40). Auf diese Weise dienten minstrialisierte Darstellungen der Bewahrung einer „zivilisatorischen Distanz“: Das kulturelle Spiegelbild in der südwestafrikanischen Bevölkerung wurde als verzerrtes Bild des Eigenen ausgewiesen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich die minstrialisierten Repräsentationen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* in der Beschreibung von der kulturellen Aneignung europäischer Sprachen, Musik und Kleidung sowie dem äußeren Erscheinungsbild zeigten. Wie auch schon bei den Bestialisierungen in Alltagsdarstellungen richteten sich die Minstrialisierungen gegen Menschen, die im unmittelbaren Umfeld der Missionare lebten. Sie dienten also wesentlich der Abgrenzung und Perpetuierung der missionarischen Superiorität.

4.2.4. Exotisierung

In Anlehnung an Hund (2006:41) definiere ich Exotisierung als die idealisierte Wahrnehmung des „Anderen“ auf Basis einer konstruierten „Fremdheit“ und „Andersartigkeit“. Für die Analyse exotisierter Repräsentationen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* wurden zwei thematische Bereiche – Alltagsdarstellungen und Kriegsberichte, Reiseberichte – definiert. Auch diese hier vorgenommene Zweiteilung entspricht nicht notwendigerweise den Einzelbeiträgen der Missionsberichte, sondern stellt eine für die präzise Darstellung der Ergebnisse nützliche Trennung dar. Durch sie werden jene zentralen Motive sichtbar, die sich in den missionarischen Repräsentationen dominant äußerten.

4.2.4.1. Exotisierung in Alltagsdarstellungen und Kriegsberichten

Bereits in der Einleitung zu dieser Studie wurde ein Zitat von Johann Christian Wallmann angeführt, das eine exotisierte Darstellung der Herero enthielt. Es ging hierbei um die Konstruktion von „Stärke“ in Bezug auf den Herero-Mann, der alleine Ochsen „bei den Hörnern packen“, „niederwerfen“ und „erdrosseln“ könne (Wallmann 1849c:329). Die ursprüngliche Erzählung stammte wahrscheinlich aus den Tagebüchern des Missionar Johannes Rath, auf den sich Wallmann wenige Sätze zuvor bezog. Diese ursprüngliche Geschichte als Sinnbild für „Edelmut“ und „Stärke“ findet sich in vielfältig transformierten Darstellungen der Berichte wieder; so auch in Hahns Tagebuch, der die Exotisierung der Herero zur Bestialisierung der Haukoin und Nama auf der Station Otjikago nutzte:

„Nur das will ich anführen, was nicht ohne Bedeutung ist und auf den Charakter des Volkes [der Haukoin; C.P.] schließen läßt. Das ist ihre Art zu schlachten. Sie schneiden dem Vieh bei lebendigem Leibe den Bauch auf und reißen das Herz mit der Hand heraus. Die Herero erwürgen die Schlachtthiere oder erstechen sie mit Spießen. Die gegenwärtigen Namaquas schneiden die Kehle ab, aber die alten thaten wie die Bergdammras, nur daß sie anstatt das Herz auszureißen, die Hauptader, die vom Herzen kommt, zerrissen.“
(Hahn 1852a:10)

Auch wenn die Erzählung vom ursprünglichen Bezugspunkt der Herero-Männer als „starke“ und „mutige“ Bändiger des Viehs abweicht, so bleibt die Darstellung der Schlachtung – in Abgrenzung zum „blutigen“ und „grausamen“ Verfahren der Haukoin und Nama – dennoch idealisiert. Da es sich hier um eine Darstellung handelt, die – wie Hahn betont – „auf den Charakter“ des jeweiligen Volkes „schließen lässt“ (Hahn 1852:10), so liegt eine Deutung jenseits des eigentlich Beschriebenen nahe. Das Zitat ist im Kontext der Angriffe der Orlam-Afrikaner und Haukoin auf Okhandja zu Beginn der 1850er-Jahre zu lesen. Die blutige Schlachtung ist dabei eine direkte Anspielung an die Kampfhandlungen und die so beschriebenen „Greulthaten“ der Haukoin. Im Gegensatz dazu, seien die Herero weniger von „Blutdurst“ getrieben. In einem redaktionellen Artikel von Wallmann, der sich auf Hahns Darstellung bezieht, wird sogar die Tötung durch den „Spieß“ unterschlagen und durch ein passendes Sinnbild ersetzt:

So schlachtet er auch anders, als dieser. Der Haukoi schneidet dem Vieh bei lebendigem Leibe den Bauch auf und reißt das Herz mit der Hand heraus; der Herero würgt das Schlachtvieh und hält es für lächerlich, sein Blut laufen zu lassen.“ (Wallmann 1852d:216)

Der Herero sei von jedem unnötigen „Blutvergießen“ erhaben, so die Aussage dieses Bildes. Der Verweis darauf, dass er es „lächerlich“ finde, „Blut laufen zu lassen“, steht für seine Einstellung zum Kampf. In den Tagebüchern Hahns wird diese Deutung explizit bestätigt. Er sprach sogar davon, dass sich die Soldaten der Hererotruppen „gemäßigter“ verhalten würden als „europäische Soldaten“. Dies zeige sich besonders an ihrer Schonung von Frauen und Kindern. Während die Orlam-Afrikaner von „Haß“ und „Rache“ getrieben seien, ließe sich bei den Herero „nichts merken“ (Hahn in Löfflad 1865b:245). Im „Freiheitskampf“ wurde dieses Bild des „starken“ aber „edlen“ Herero-Soldaten reproduziert (Fabri 1867a:13). Es handelte sich um das Gegenbild zur bestialisierten Repräsentation der Orlam-Afrikaner in den Kriegsberichten.

Wie nahe die beiden Repräsentationsformen beieinander liegen, zeigt der Blick auf die Produzenten dieses Bildes. Hahns Tagebücher sind Zeugnis einer Fülle an Exotisierungen und Bestialisierungen. Die Missionsinspektoren Wallmann und Fabri hatten letztlich die Entscheidung darüber, diese in die Berichte aufzunehmen

oder nicht. Insbesondere letzterer entschied sich dafür, Hahns Reisetagebücher ausführlich zu publizieren. Allein in der Phase zwischen 1858 und 1873 erschienen mehr als 200 Seiten aus der Feder Hahns, ohne die redaktionellen Berichte, die sich auf ihn bezogen und Passagen aus seinen Tagebüchern zitierten, mitzuzählen. Keinem anderen Missionar wurde dieses „Privileg“ zuteil. Fabri setzte Hahns Repräsentationen sehr häufig ein, von kolonialem Kalkül zu sprechen, ginge aber doch zu weit: Die kolonialrassistischen Repräsentationen stimmten mit Fabris Vorstellungswelt überein und wurden deshalb in die Berichte übernommen.

4.2.4.2. Exotisierung in Reiseberichten

Idealisierte Darstellungen der „Andersartigkeit“ fanden aber auch in Reisedarstellungen statt. Hier fungierten die spontanen Reiseeindrücke als Projektionsfläche idyllischer Phantasie von „Natürlichkeit“ und „Unberührtheit“. Während die „Rohheit“ in den Alltagsdarstellungen als Ausweis „tierischen“ und „barbarischen“ Verhaltens galt, wird sie hier zum Inbegriff von – von den Lastern der modernen „Zivilisation“ – „unberührten“ und „freien“ Lebensweisen. Im Reisebericht von Carl Gustav Ritter (1868:339), der 1867 Carl Hugo Hahn auf Otjimbingue besuchte, tritt die Exotisierung wie folgt in Erscheinung:

„Es ist nicht zu verkennen, daß die Namaqua in einer gewissen Hinsicht höher stehen, als die Damra [Herero; C.P.], indem ihnen ein größerer Grad europäischer Cultur eingepflanzt ist, aber man wird dagegen doch sehr bald inne, daß man es bei den Damra mit einem Volke zu thun hat, welches, an Leib und Seele kräftiger und frischer, einer viel größeren Entwicklung fähig ist. Beim Pflügen und auf der Reise nach Barmen sah ich Gestalten, welche in ihrer Schönheit an antike Bronzen erinnerten.“ (Ritter 1868:339)

Diese Beschreibung der Herero ist vollkommen gegenläufig zu jenen Repräsentationen in Alltagsdarstellungen, in denen ihr „zuwenig“ an „europäischer Cultur“ der Auslöser für bestialisierte Schilderungen war. Für den Nama-Missionar ergab sich dieser Widerspruch allerdings nicht, denn ihm dürften die Alltagsdarstellungen der Herero weitgehend unbekannt gewesen sein. Zudem wird offensichtlich, dass die Exotisierung im Alltag ebenso wie in den Kriegsberichten in Abgrenzung zu anderen Gruppen konstruiert wurde. So fand Ritters idealisierte

Darstellung der ihm unbekannten Herero ihr Gegenbild in der ihm vertrauten negativen Repräsentation der Nama. Letztere wurde über Minstralisierung hergestellt.

Dieses Muster zeigt sich ebenso in einem Bericht von Georg Krönlein, der den Kai||kaun-Führer Zeib wie folgt idealisierte:

„Er sammt seinem einzigen Sohn, dem dereinstigen Erben der Herrschaft, sind hohe starkgliedrige Figuren und erinnern unwillkührlich an Saul, den König von Israel, der eines Hauptes länger war, als das übrige Volk. Nach seinem Charakter ist Zeib gutherzig, milde, für gute sowohl als böse Einflüsse empfänglich. [...] Als ächter Nama, durch seine abgeschlossene Lage noch weniger durch die Einflüsse einer falschen Civilisation verdorben, als unsere Orlamkapitäne und selbst Namahäupter des Nordens, trägt er noch mehr den Stempel der Einfachheit und Offenheit, ich möchte fast sagen kindlichen Naivität, ein Zug, der mich besonders berührt und zu ihm hinzieht.“ (Krönlein 1863b:216)

Die „Orlamkapitäne“ und die „Namahäupter des Nordens“ wären von den „Einflüssen einer falschen Civilisation verdorben“, während der Kai||kaun-Führer Zeib durch seine „abgeschlossene Lage“ ein „ächter Nama“ geblieben wäre. Wie ersichtlich, fließen die Repräsentationen ineinander über. Sie ergänzen und überschneiden einander. Hier etwa fügt sich die Beschreibung „kindlicher Naivität“ ohne Probleme in die exotisierte Darstellung ein.

Die „falsche Civilisation“ bezeichnet jene Bergbauunternehmen und Händler, die ab den 1850er-Jahren in Südwestafrika tätig waren. Krönlein sah in ihnen den „Abgrund des Verderbens“, dessen schädlichen Einfluss sich die südwestafrikanische Bevölkerung nicht „erwähren könnte“ (Krönlein 1856a:112). Fabri bezeichnete sie als „europäischen Auswurf“, der einen negativen Einfluss auf die „Sittlichkeit des Volkes“ hätte (Fabri 1867b:38). Darüber hinaus wird in den beiden Berichten, denen die zwei Zitate entnommen wurden (Ritter 1868, Krönlein 1863b), die Vorstellung des „edlen Wilden“ deutlich, wenn auch in abgeänderter Form. Denn diese „antike Bronze“ sollte nicht in ihrem „rohen“ Zustand verbleiben, sondern durch das Christentum verfeinert werden. Die Texte legen eine christlich-„zivilisatorische“ Intervention nahe. Ersterer spricht sogar davon, dass die

„Colonisation“ die „eigentliche Handhabe“ wäre, mit der diese „noch rohen Völker“ anzufassen seien (Ritter 1868:339).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die exotisierten Repräsentationen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* in der Zuschreibung von „Stärke“, „Rohheit“ und „Wildheit“ deutlich werden, die nicht mehr als Ausdruck einer besonders „bestialischen“ oder „barbarischen“ Lebensweise, sondern als „natürlicher“ Zustand wahrgenommen wurden. In ihrem „edlen“ Zustand der „Natürlichkeit“ und „Unberührtheit“ wäre das „Fremde“ noch nicht von den „Lastern der europäischen Zivilisation“ beeinflusst und damit besonders zur christlichen Formung geeignet.

4.2.5. Zivilisierungsmission und Konstruktion inferiorer Andersartigkeit

Der zivilisationsmissionarische Gedanke durchzieht die vier vorgestellten Repräsentationsformen wie ein roter Faden. Ob in der Anzweiflung der „Menschlichkeit“ durch bestialisierte Darstellungen, in der Vorstellung von der „Erziehung“, die sich so oft mit der Infantilisierung verband, in der Kritik an der Aneignung europäischer Konsumgüter als Ausdruck der „falschen Civilisation“ und in der Forderung nach einer Verbindung zwischen weltlicher „Cultivierung“ und Missionierung in minstrialisierten Darstellungen, und nicht zuletzt auch in der Exotisierung, die eine Vorstellung von „unberührten“, „natürlichen“ Menschen ermöglichte, die nach dem Ebenbild des Europäers „formbar“ wären – die Zivilisierungsmission war immer und überall in den kolonialrassistischen Bildern der Missionare präsent. Die Missionare sahen sich eben nicht nur als Boten des Evangeliums, sondern auch als „Vertreter einer überlegenen Civilisation“ (Schreiber 1879:352). Dabei waren die Meinungen darüber, in welchem Verhältnis die „Zivilisierung“ zur Missionierung stünde, höchst widersprüchlich; und die Missionare mussten auch nicht etwa die koloniale Überzeugung teilen, die Hahn und Fabri in ihrem Engagement für die europäische Expansion antrieb (Hahn in Fabri 1858a:122; Hahn 1859:108ff.; 1862b:46; Fabri 1867b:42; Fabri 1868:325).

Das Gesamtbild vorkolonialer Repräsentation in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* setzte sich aus vielen kleinen Puzzlesteinen zusammen. Krönleins Infantilisierungen und Minstrialisierungen leisteten hier ebenso ihren

Beitrag wie die Exotisierungen Ritters oder die in den Berichten Kleinschmidts, Webers, Schönebergs, Brinkers, Viehes und Beiderbeckes dominierenden Bestialisierungen. Auch die redaktionelle Bearbeitung und Auswahl durch Richter, Wallmann, Löfflad, Büttner und Schreiber spielten eine Rolle. Sie alle prägten das Bild, das sich die Leserschaft der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* von den südwestafrikanischen Herero, Orlam-Afrikanern, Kai||kaun, Haukoin und Nama machte. Wie sich zeigte, waren die Repräsentationen der jeweiligen Gruppen keinesfalls homogen. Widersprüche und Lücken wurden deutlich. Die vorliegende Analyse der Kriegs-, Reise- und Alltagsdarstellungen sowie der anthropologischen Schilderungen lässt den Schluss auf eine „homogene Negativität“ nicht zu. Es kam mitunter auch zu „positiven“ Verzerrungen.

Dennoch kann zusammengefasst gesagt werden, dass die Orlam-Afrikaner, Haukoin, Kai||kaun und Nama deutlich häufiger bestialisiert, infantilisiert und minstralisiert wurden und dass diesbezüglich nur selten Widerspruch angemeldet wurde. Die Schilderungen der Herero waren hingegen von gegenläufigen Repräsentationen bestimmt, wie die Gegenüberstellung der Analysekategorien deutlich macht: Im Alltag häufig bestialisiert, in Kriegsberichten – abhängig von den südwestafrikanischen Entwicklungen und der europäischen Interventionspolitik – zumeist idealisiert, in anthropologischen Darstellungen mit dem Bild der Schönheit belegt und letztlich als Gegenbild zur minstralisierten Repräsentation der Nama in ihrer „Rohheit“ und „Unberührtheit“ exotisiert.

Die Berichterstattung war zudem sehr stark von den persönlichen Erfahrungen der Missionare und ihrem Standort geprägt. Schönebergs Beispiel veranschaulicht sehr deutlich, welchen Einfluss mangelnder Sprachfortschritt und isoliertes Leben auf die Darstellung „seiner“ Missionsgemeinde hatte. Ritters Reisebericht wiederum belegt die Existenz und Wirksamkeit einer Phantasie, die sich von der Wahrnehmung im Alltag abhob und regelrechte Idyllen zeichnete. In Summe überwog freilich die negative Charakterisierung der AfrikanerInnen in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* eindeutig. Trotz mancher inhaltlicher Widersprüche und Gegenläufigkeiten ist die Repräsentation der südwestafrikanischen Bevölkerung in ihrer Gesamtwirkung von der Konstruktion inferiorer Andersartigkeit bestimmt und von Rassismen durchzogen. Im Verbund mit der spezifischen Sendungsideologie, der die Rheinischen Missionare gleich zweifach ausgesetzt waren – einmal durch den christlichen Sendungsauftrag, dann

auch durch die zeitgeistige zivilisatorische Mission –, bereiteten ihre entwürdigenden Charakterisierungen afrikanischer Menschen die ideologische Basis für die konkrete Forderung nach europäischer Intervention, die seit Ende der 1850er-Jahre in den Berichten auftauchten und in weiterer Folge lauter wurden.

Mit der vorliegenden Analyse konnte freilich noch kein Aufschluss darüber gegeben werden, wie missionarische Repräsentationen in der deutschen Öffentlichkeit rezipiert und verarbeitet wurden. Ihrer Transformation im öffentlichen Diskurs muss im Anschluss an die vorliegenden Ergebnisse der missionarischen Repräsentation noch mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden. Dazu wäre die Analyse vorkolonialer Zeitungen und Magazine, Postkarten, politischer Plakate, industrieller Werbungen und ähnlicher Populärquellen seit den 1850er-Jahren notwendig. Die Kommentierung des einleitend diskutierten Artikels von Friedrich Fabri in der *Kölnischen Zeitung* (1883) oder die Kritik an der Darstellung Jonker Afrikaansers in *The Cape Monitor* (1838) könnten erste Anknüpfungspunkte für eine weiterführende Bearbeitung liefern.

5. Resumée

Die missionsinterne Forschung hat das Bild der Rheinischen Missionare in Südwestafrika nachhaltig geprägt. Zwar wird die Beteiligung am deutschen Kolonialismus seit fast dreißig Jahren auch im „Mainstream“ diskutiert, die vorkoloniale Phase tritt aber selten ins Zentrum der Auseinandersetzung. Für sie gilt vielfach noch immer die Vorstellung einer idyllischen Begegnung zwischen Missionaren und südwestafrikanischer Bevölkerung. Nicht überall freilich, denn Heinrich Loths frühe Studie (1963) über die „destruktive Rolle“ der Missionare und ihren Einfluss auf die politischen Verhältnisse hat den Weg für kritische Positionen bereitet. Dass die positive Rezeption seines Ansatzes nur sehr spärlich ausgefallen ist, mag zum Teil seinem Status als DDR-Autor geschuldet sein. Es hat aber auch viel mit der Vehemenz einer Kritik zu tun, die sich nicht selten revisionistisch äußerte. Bis heute wird in manchen Publikationen, die sich dem Verhältnis von Mission und Kolonialismus widmen, eine kolonialrevisionistisch anmutende Kritik an Loth reproduziert (Glocke 1997; Oermann 1999). Nur selten kam es zu einer kritischen Reflexion, welche die neuartige Zugangsweise Loths berücksichtigte und weiterentwickelte (Engel 1976; 1982). Dabei spielte die Differenz zwischen missionsinterner und missionsexterner Historiographie keine wesentliche Rolle. Auch bei Autoren, die sich im Bereich der deutschen Kolonialismusforschung etablierten (Gründer 1982a; 1982b), wirkte die Konstruktion einer „friedensstiftenden“, „humanitären“, „passiven“ Mission fort.

Die christliche Mission wurde häufig als Gegenbild zur „Kolonialmission“ konstruiert: Als „christliche Mission im besonderen Bedingungsgefüge der kolonialen Situation“ (Bade 1982b:1). Die „koloniale Situation“ beschrieb dabei die Zeitphase der territorialen Kontrolle Südwestafrikas durch das Deutsche Reich ab dem späten 19. Jahrhundert bis zum Versailler Vertrag. Diese Definition legte eine Grenze fest, welche die ideengeschichtliche Kontinuität „kolonialen Denkens“ innerhalb der Mission ignorierte. Nach wie vor wurde der „philanthropische“ Zugang der vorkolonialen Mission betont, die dann durch die kolonialen Entwicklungen „in den Sog eines naiven Kulturimperialismus geriet“ (Geiss 1996:83). Auf diese Weise wurde ein historischer Bruch evoziert, der die Zeit nach 1884 scharf von der Zeit davor abspaltete. Im Hinblick auf politische und herrschaftsadministrative Belange

macht diese Trennung offenkundig Sinn. In Bezug auf die Geschichte der Rheinischen Mission in Südwestafrika sieht die Sache aber anders aus. Hier überwiegt die historische Kontinuität, durch welche die – im politischen Sinn – „vorkoloniale“ Phase mit der „kolonialen“ eng verbunden ist. In der ideologischen Formation des kolonialen Denkens, das – wie gezeigt wurde – bereits seit dem 18. Jahrhundert entwickelt war und sich seither weithin verbreitete, erscheint dieser Strom als gebündelt und kontinuierlich sich entfaltend.

Der besagte vermeintliche Bruch ist es, der GeschichtswissenschaftlerInnen (u.a. Moritzen 1982; Glocke 1997; Oermann 1999) bislang vor allem motivierte, die Rolle der Mission im deutschen Schutzgebiet zu prüfen und die vorangegangene Zeit außer Acht zu lassen. Dabei zeigt sich die Rolle der Missionare weniger widersprüchlich, wenn die Tagebücher auf ihre Repräsentationen der südwestafrikanischen Bevölkerung in der Phase zwischen 1842 und 1884 genau studiert würden. Denn die „kulturimperialistische Perspektive“ war schon lange vor der Ankunft deutscher Kolonialbeamte unter den Missionaren präsent. Sie hatten lediglich eine andere Vorstellung davon, wie Kolonialpolitik betrieben werden sollte und kritisierten deshalb Einzelaspekte des deutschen Vorgehens (Moritzen 1982:57).

Diese Studie strebte an, den repräsentativen Gehalt der missionarischen Publikationen zu prüfen. Die Grundlage, auf der die Hypothese von der kolonialen Wirkung der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* gebildet wurde, war das Saida'sche Konzept des „Orientalismus“ (Said 1978). Die entscheidende Wendung zu einer „neuen Perspektive“ ergab sich aus der Sichtung der Missionsberichte im Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft (Archiv und Museumsstiftung Wuppertal). Aus einem zunächst zufälligen Fund eines Hinweises auf die Stückzahl der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* wurde nach intensiver Recherche der weitreichende Einfluss der missionarischen Repräsentationen deutlich: Nicht nur auf eine kleine Gruppe von Kolonialbeamten (Steinmetz 2007:133), sondern die deutsche vorkoloniale Öffentlichkeit. Auf ihre Überzeugung von der Rechtmäßigkeit und der Notwendigkeit eines deutschen Kolonialreiches – auf den „Impuls der Nation“ – war die politische Führung Ende des 19. Jahrhunderts angewiesen.

Das in den Missionsberichten verbreitete Wissen bildete eine wichtige Grundlage für den kolonialen Enthusiasmus. Dieser Umstand wurde schon früh von der

Historikerin Mary Townsend (1921:33f.) erkennt. Die politische Diskussion um den Kolonialerwerb war letztlich keine, die unter dem Gesichtspunkt der Rechtmäßigkeit der Unterwerfung des afrikanischen Kontinents, sondern über die Rentabilität und die Auswirkungen auf die politische Stabilität in Europa geführt wurde. Die Repräsentation der südwestafrikanischen Bevölkerung durch die Rheinische Missionsgesellschaft leistete im deutschen Kontext einen wesentlichen Beitrag zur Setzung dieser diskursiven Schranken zwischen „Uns“ und „Ihnen“, zwischen Europa und Afrika. Nicht nur durch Bestialisierungen, die gegenüber allen Bevölkerungsgruppen zum Einsatz kamen, sondern auch durch Infantilisierungen und Minstralisierungen, die sich vor allem gegen die Nama richteten, und durch Exotisierungen, die das Bild der zeitlichen Rückständigkeit komplettierten, wurde Inferiorität konstruiert.

Mit der Repräsentation afrikanischer Bevölkerungen verband sich die Forderung nach „Aufhebung“ ihrer kulturellen Besonderheiten, die in Form des zivilisationsmissionarischen Gedankens in allen Repräsentationsformen vertreten war. Er war der stärkste Antrieb europäischer Interventionspolitik im 19. und 20. Jahrhundert (Wallerstein 2006:27) und legitimierte diese nachhaltig. Im Gegensatz zur rassistischen Konstruktion inferiorer Andersartigkeit stand die Idee der Zivilisierungsmission freilich nie.

Literaturverzeichnis

Alexander, James Edward (1838): An expedition of discovery into the interior of Africa through the hitherto undescribed countries of the Great Namaquas, Boschmans and Hill Damaras, performed under the auspices of Her Majesty's Government and the Royal Geographical Society. London: Henry Colburn.

AMZ – Anonym (1902): [Ohne Titel]. In: Allgemeine Missionszeitschrift, Nr. 29: 167-169.

Andersson, Charles John (1852): Jonker Afrikaner und die Rheinischen Missionare. In: Berichte der Rheinischen Mission, Juni: 187-189.

Andersson, Charles John (1856): Lake Ngami. London: Hurst and Blackett.

Andersson, Charles John (1861): The Okavango River. London: Hurst and Blackett.

Andersson, Charles John (1875): Notes of Travel in South-Western Africa. London: Hurst and Blackett.

Apelt, Wolfgang (2008): Kurze Geschichte der Vereinten Evangelischen Mission (= Mission und Gegenwart, Band 3). Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

Arendt, Hannah (2008 [1955]): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus. München/Zürich: Piper [The Origins of Totalitarianism. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1951].

Asad, Talal (1973): Anthropology and the Colonial Encounter. New York: Humanity Books.

Bade, Klaus J. (2005 [1975]): Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion. Freiburg im Breisgau: Atlantis (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Band 13). Internetausgabe mit neuem Vorwort. Unter: www.imis.uni-osnabrueck.de/BadeFabri.pdf [letzter Aufruf: 10. September 2009].

Bade, Klaus J. (1982a, Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Band 22). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Bade, Klaus J. (1982b): Einführung: Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. In: Bade, Klaus J. (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1-28.

Bade, Klaus J. (1982c): Zwischen Mission und Kolonialbewegung, Kolonialwirtschaft und Kolonialpolitik in der Bismarckzeit: Der Fall Friedrich Fabri. In: Bade, Klaus J. (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 103-141.

Baumgart, Wilfried (1975): Der Imperialismus. Idee und Wirklichkeit der englischen und französischen Kolonialexpansion 1880-1914. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Bautz, Friedrich Wilhelm (1990): Hahn, Hugo (1818-1895). In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band II. Hamm: Verlag Traugott Bautz, 465-469. Unter: http://www.bautz.de/bbkl/h/hahn_hu.shtml [letzter Aufruf: 23. Juni 2010].

Becker, Frank (2004, Hg.): Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Behrend, Heike (1987): Kolonisierung der Zeit. Zur Vorstellung von Entwicklung und Geschichte bei den Tugen im Nordwesten Kenias. In: *Peripherie*, Nr. 27: 22-29.

Beiderbecke, Carl Heinrich (1875): Otjozondjupa. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, Nr. 9, 263-276.

Bernasconi, Robert (2001): Who invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In: Bernasconi, Robert (Hg.): *Race*. Oxford: Blackwell, 11-36.

Bernasconi, Robert (2003, Hg.): *Race and Anthropology*. Bristol: Thoemmes.

Besier, Gerhard (1982): Mission and Colonialism in Friedrich Fabri's (1824–1891) Thinking. In: Christensen, Torben / Hutchinson, William (Hg.): *Missionary Ideologies in the Imperialist Era 1880-1920*. Kopenhagen: Aros, 84-103.

Bhabha, Homi K. (1994): Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. In: Bhabha, Homi K. (Hg.): *The Location of Culture*. London: Routledge, 85-92.

Bhabha, Homi K. (2007 [2000]): *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen (= Stauffenburg Discussion, Band 5). Tübingen: Stauffenburg Verlag.

Boahen, Albert Kwadwo Adu (1987): *African Perspectives of Colonialism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Böning, Holger (1999): Eine kapitale Ente. Die „Zeitungsstadt Berlin“ gehört ins Reich der Fabel: Deutschlands Pressemonopol ist die Hauptstadt nie gewesen. In: *Die Zeit Online*, 11. März. Unter: www.zeit.de/1999/11/199911.berlin_.xml [letzter Aufruf: 3. September 2009].

Bourdieu, Pierre (1993): Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 365-374.

Brehl, Medardus (2004): „Diese Schwarzen haben vor Gott und Menschen den Tod verdient“. Der Völkermord an den Herero 1904 und seine zeitgenössische Legitimation. In: Wojak, Irmtrud / Meinel, Susanne / Fritz Bauer Institut (Hg.): *Völkermord, Genozid und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (= Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Band 8). Frankfurt am Main: Campus, 77-97.

Brinker, Peter Heinrich (1864a): Leid und Freud eines jungen Missionars im Hererólande. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, Nr. 6: 171-183.

Brinker, Peter Heinrich (1864b): Leid und Freud eines jungen Missionars im Hererólande. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, Nr. 76: 193-203.

Büttner, Carl Gotthilf (1876): Ein Untersuchungsreise im Hereroland. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, Nr. 5: 129-137.

Büttner, Carl Gotthilf (1878): Die Bergdamra. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, Nr. 1: 29-42.

Büttner, Carl Gotthilf (1885): Die Missionsstation Otjimbingue in Damaraland. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Nr. 20: 39-56.

Comaroff, Jean / Comaroff, John (1991): Of revelation and revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Chicago: University of Chicago Press.

Cooper, Frederick (2002): Decolonizing Situations: The Rise, Fall, and Rise of Colonial Studies, 1951-2001. In: French Politics, Culture and Society, Jg. 20, Nr. 2: 47-76.

Curtin, Philip D. (1974): The Black Experience of Colonialism and Imperialism. In: Mintz, Sydney W. (Hg.): Slavery, Colonialism and Racism. New York: W. W. Norton & Company, 17-29.

Dammann, Ernst (1992): Krönlein, Johann Georg (1826-1892). In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band IV. Herzberg: Verlag Traugott Bautz, 677. Unter: <http://www.bautz.de/bbkl/k/Kroenlein.shtml> [letzter Aufruf: 23. Juni 2010].

Delius, Eberhard (1940): Beiträge zur Geschichte des Missionslebens in der Wesergegend in den Jahren 1830 bis 1845. Archiv- und Museumstiftung Wuppertal, Bestand Ravensburger Missions-Hilfsvereine. Aktentitel: 174 Minden, Band II Ald32.

Delius, Eberhard (1941): Aus 100 Jahren Missions-Dienst im Ravensburger Lande. Archiv- und Museumstiftung Wuppertal, Bestand Ravensburger Missions-Hilfsvereine. Aktentitel: 174 Minden, Band II Ald32.

Delius, Eberhard (1943): Das erste Ravensburger Missionsfest in Bünde. Archiv- und Museumstiftung Wuppertal, Bestand Ravensburger Missions-Hilfsvereine. Aktentitel: 174 Minden, Band II Ald32.

De Vries, Johannes Lucas (1980): Namibia. Mission und Politik (1880-1918). Der Einfluß des deutschen Kolonialismus auf die Missionsarbeit der Rheinischen Missionsgesellschaft im früheren Deutsch-Südwestafrika. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Dierks, Klaus (2000): Chronologie der Namibischen Geschichte – Von der vorgeschichtlichen Zeit zur Unabhängigkeit. Göttingen/Windhoek: Hess.

Dietrich, Anette (2007): Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus. Bielefeld: Transcript.

Drechsler, Horst (1967): Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus. Berlin: Akademie Verlag.

Drießler, Heinrich (1932): Die Rheinische Mission in Südwestafrika. Gütersloh: Bertelsmann.

Dubiel, Balthasar (1870): Einzug auf Bersaba. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 48-56.

Dussel, Konrad (2004, Hg.): Deutsche Tagespresse im 19. und 20. Jahrhundert. Münster: LIT Verlag.

Eckert, Andreas (2006): Kolonialismus. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Eckert, Andreas (2009): 125 Jahre Berliner Afrika-Konferenz: Bedeutung für Geschichte und Gegenwart. In: GIGA Focus, Nr. 12: 1-8.

Elbourne, Elizabeth (1991): To colonize the Mind: Evangelical Missionaries in Britain and the Eastern Cape. Dissertation, eingereicht an der Universität Oxford.

Elias, Norbert (1997 [1939]): Über den Prozess der Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Engel, Lothar (1976): Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1975. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Engel, Lothar (1982): Die Rheinische Missionsgesellschaft und die deutsche Kolonialherrschaft in Südwestafrika 1884-1915. In: Bade, Klaus (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 142-164.

Engels, Friedrich (1884): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen. Hottingen-Zürich. In: Marx, Karl / Engels, Friedrich (1962): Werke. Band 21. Berlin: Dietz, 25-173.

Essner, Cornelia (1985): Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte, Band 32). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Fabian, Johannes (1986): Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938 (= African Studies Series, Band 48). Cambridge: Cambridge University Press.

Fabri, Friedrich (1858a): Aus Afrika. Otjikango. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 8: 113-127.

Fabri, Friedrich (1858b): Aus dem Groß-Namaqualande. Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 19: 299-303.

Fabri, Friedrich (1859a): Die Lage unserer Mission im Damralande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7-8: 99-106.

Fabri, Friedrich (1859b): Aus dem Damralande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7-8: 106-111.

Fabri, Friedrich (1861): Die Hereró-Mission und der Brief eines Hereró-Mädchens. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft: Nr. 12, 384-388.

Fabri, Friedrich (1867a): Uebersicht über die Geschichte und das Arbeitsgebiet der Rheinischen Mission. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 1: 8-15.

Fabri, Friedrich (1867b): Uebersicht über die Geschichte und das Arbeitsgebiet der Rheinischen Mission. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 33-45.

Fabri, Friedrich (1867c): Gaben-Verzeichnis. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 219-220.

Fabri, Friedrich (1868): Die Lage der Dinge im Hererólande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 11: 321-326.

Fabri, Friedrich (1876): Zur Charakteristik der Namas (Namaquas). In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 3: 71-82.

Fabri, Friedrich (1879): Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch-ökonomische Betrachtung. Gotha: F. A. Perthes.

Fabri, Friedrich (1883): Deutsche Unternehmungen in Südwestafrika I. In: Kölnische Zeitung, 8. September 1883.

Fabri, Friedrich (1884): Die Bedeutung geordneter politischer Zustände für die Entwicklung der Mission. Vortrag im Rahmen der sechsten kontinentalen Missions-Konferenz in Bremen, 20.-23. Mai 1884. In: Allgemeine Missionszeitschrift, Nr. 11: 314-315.

Fabri, Friedrich (1889): Fünf Jahre deutsche Kolonialpolitik. Rück- und Ausblicke. Gotha: F. A. Perthes.

Fanon, Frantz (1991 [1967]): Black Skin, White Masks. New York: Grove Press [Peau noire, masques blancs. Paris: Éditions du Seuil, 1952; dt. Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt am Main: Syndikat, 1980].

Farr, Arnold (2005): Wie Weißsein sichtbar wird. Aufklärungs-rassismus und die Struktur eines rassifizierten Bewusstseins. In: Eggers, Maureen Maisha / Kilomba, Grada / Piesche, Peggy / Arndt, Susan (Hg.): Mythen, Masken, Subjekt. Münster: Unrast, 40-55.

Fenske, Hans (1991): Ungeduldige Zuschauer. Die Deutschen und die europäische Expansion 1815-1880. In: Reinhard, Wolfgang (Hg.): Imperialistische Kontinuität und nationale Ungeduld im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 87-123.

Fenske, Hans (2002): Imperialistische Tendenzen in Deutschland vor 1866. Auswanderung, überseeische Bestrebungen, Weltmachtträume. In: Hiery, Hermann Joseph (Hg.): Preußentum und Liberalismus. Dettelbach: J.H. Röhl, 379-414.

Fieldhouse, David K. (1961): „Imperialism“: An Historiographical Revision. In: The Economic History Review, Second Series, Jg. 14, Nr. 2: 187-209.

Firla, Monika (1994): Philosophie und Ethnographie. Kants Verhältnis zu Kultur und Geschichte Afrikas. In: Wunsch, Cornelia (Hg.): XXV. Deutscher Orientalistentag. Vorträge. München 8.-13. April 1991. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 432-442.

Firla, Monika (1997): Kants Thesen vom „Nationalcharakter“ der Afrikaner. Seine Quellen und der nicht vorhandene „Zeitgeist“. In: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Jg. 52, Nr. 3: 7-17.

Foucault, Michel (1971): L'ordre du discours. Paris: Galimard.

Foucault, Michel (2003 [1966]): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Frenssen, Gustav (1906): Peter Moors Fahrt nach Südwest. Ein Feldzugsbericht. Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung.

Gallagher, John / Robinson, Ronald (1953): The Imperialism of Free Trade. In: The Economic History Review, Second Series, Jg. 6, Nr. 1: 1-15.

Galton, Francis (1853): The Narrative of an Explorer in Tropical South Africa. London: J. Murray.

Gaomas, Nokokure Rogate (2008): Namibian women in the early days of the Rhenish Mission Society. In: Besten, Julia / Kloeden-Freudenberg, Gesine von / Parera-Hummel, Sonia / Söhne, Angelika: Sisters from Two Worlds. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 25-34.

Geiss, Imanuel (1996): Mission, Imperialismus und Kolonialismus. In: Heyden, Ulrich van der / Liebau, Heike (Hg.): Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte: Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien (= Missionsgeschichtliches Archiv, Band 1). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 69-87.

Gensichen, Hans-Werner (1971): Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Glocke, Nicole (1997): Zur Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft in Deutsch-Südwestafrika unter besonderer Berücksichtigung des Kolonialkrieges von 1904-1907. Bochum: Brockmeyer.

Gollwitzer, Heinz (1969): Europe in the Age of Imperialism, 1880-1918. London: Thames and Hudson.

Grau, Ingeborg (2008): Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert. In: Fischer, Karin / Zimmermann, Susan (Hg.): Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Promedia, 61-83.

Grosse, Pascal (2006): From colonialism to National Socialism to postcolonialism: Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism. In: Postcolonial Studies, Jg. 9, Nr. 1: 35-52.

Gründer, Horst (1982a): Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (= Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart). Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Gründer, Horst (1982b): Deutsche Missionsgesellschaften auf dem Weg zur Kolonialmission. In: Bade, Klaus J. (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Band 22) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 68-102.

Gründer, Horst (1999): „...da und dort ein junges Deutschland gründen.“ Rassismus, Kolonien und kolonialer Gedanke vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Habermas, Rebekka (2008): Mission im 19. Jahrhundert – Globales Netz des Religiösen. In: Historische Zeitschrift, Jg. 287, Nr. 3: 629-679.

Hahn, Carl Hugo (1844): Auszüge aus Briefen von Missionar C. Hugo Hahn. Elberfeld (Kl. Windhoek) am 18. Juli 1844. Archiv- und Museumstiftung Wuppertal, Bestand Rheinische Mission. Aktentitel: RMG 1.577 b, Band 2.

Hahn, Carl Hugo (1850a): Hugo Hahns Tagebuch aus Barmen im Ovahererolande vom Januar bis Juni 1849. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 4: 49-61.

Hahn, Carl Hugo (1850b): Tagebuch über Rehoboth vom 20. August 1848 bis 10. Juni 1849. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 9: 129-144.

Hahn, Carl Hugo (1852a): Wie man mit Miss. Hugo Hahn zu den armen Kindern von N.-Barmen reist. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 1: 2-15.

Hahn, Carl Hugo (1852b): Reise nach Omburo. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 15: 225-239.

Hahn, Carl Hugo (1858a): Reisetagebuch des Miss. Hugo Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 16: 250-256.

Hahn, Carl Hugo (1858b): Reisetagebuch des Miss. Hugo Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 17: 261-272.

Hahn, Carl Hugo (1859): Aus dem Damraland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7-8: 106-111.

Hahn, Carl Hugo (1860): Hugo Hahn's Tagebuch aus dem Damraland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 208-223.

Hahn, Carl Hugo (1862a): Jonker Afrikaner. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 29-42.

Hahn, Carl Hugo (1862b): Jonker Afrikaners Tod. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 41-46.

Hahn, Carl Hugo (1863): Abschrift eines Schreibens an die Deputation vom 5. Februar 1863. Archiv- und Museumstiftung Wuppertal, Bestand Rheinische Mission. Aktentitel: RMG 1.577 a, Band 1.

Hahn, Carl Hugo (1867a): Reise-Tagebuch von Missionar Hugo Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 202-218.

Hahn, Carl Hugo (1867b): Reise-Tagebuch von Missionar Hugo Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 11: 336-345.

Hahn, Carl Hugo (1868): Reise-Tagebuch von Missionar Hugo Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 3: 82-91.

Hahn, Carl Hugo (1869): Aus Briefen und Berichten des Miss. H. Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 9: 257-273.

Hahn, Carl Hugo (1872a): Eine Untersuchungsreise im Hereróland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 213-216.

Hahn, Carl Hugo (1872b): Eine Untersuchungsreise im Hereróland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 8: 235-243.

Hahn, Carl Hugo (1984). Tagebücher 1837-1860: A Missionary in Nama- and Damaraland. Band I-IV. Herausgegeben von Brigitte Lau. Windhoek: Archives Services Division of the Department of National Education.

Hahn, Emma (1867): Briefe aus Otjimbingué. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 4: 117-123.

Hahn, Emma (1868): Aus Hereró-Land. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 12: 353-359.

Hall, Stuart (2000 [1989]): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Rätzkel, Nora (Hg.): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument, 7-16.

Hall, Stuart (2004 [1989]): Die Konstruktion von „Rasse“ in den Medien. In: Rätzkel, Nora (Hg.): Ideologie – Kultur – Rassismus. Ausgewählte Schriften 1. Hamburg: Argument, 150-171.

Hammer, Karl (1978): Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. München: Kösel-Verlag.

Hayes, Carlton J. H. (1941): A Generation of Materialism, 1871-1900. New York: Harper and Brothers.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970 [1837]): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. (Werke in zwanzig Bänden. Band 12.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Henrichsen, Dag (1997): Herrschaft und Identifikation im vorkolonialen Zentralnamibia: Das Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert. Dissertation, eingereicht an der Universität Hamburg.

Hentges, Gudrun (1999): Die Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach: Wochenschauverlag.

Heyn, Susanne (2005): Der kolonialkritische Diskurs der Weimarer Friedensbewegung zwischen Antikolonialismus und Kulturmission. In: Stichproben – Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, Jg. 5, Nr. 9: 37-65.

Hilferding, Rudolf (1910): Das Finanzkapital. In: Adler, Max / Hilferding, Rudolf (Hg.): Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus. Band 3. Wien, V-477.

Hobsbawm, Eric J. (1980 [1977]): Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848-1875. Frankfurt am Main: Fischer.

Hobsbawm, Eric J. (2004 [1987]): Das imperiale Zeitalter 1875-1914. Frankfurt am Main: Fischer.

Hobson, John A. (1968 [1902]): Imperialismus. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch.

Horkheimer, Max / Adorno; Theodor W. (2004 [1969]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.

Howe, Stephen (2002): Empire. A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press.

Hund, Wulf D. (1999): Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Hund, Wulf (2006): Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Hund, Wulf (2007): Rassismus. Bielefeld: transcript.

Huyssen, [Max] (1903): Die Heimatgemeinde. In: [Rheinische Missionsgesellschaft] (Hg.): Rheinische Missionsarbeit 1828-1903. Gedenkbuch zum 75jährigen Jubiläum der Rheinischen Mission. Barmen: Verlag des Missionshauses, 220-224.

Jauch, Ursula Pia (1989): Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Wien: Passagen.

Juffernbruch, Ferdinand (1853): Die beiden Hottentottenweiber. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 15: 237-239.

Kalpaka, Annita / Räthzel, Nora (1986): Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentrismus. In: Kalpaka, Annita / Räthzel, Nora (Hg.): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. Berlin: Express, 32-90.

Kamphausen Erhard / Usterof Werner (1977): Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung. In: Verkündigung und Forschung, Nr. 22 (= Beihefte zu Evangelische Theologie, Nr. 2): 2-57.

Kant, Immanuel (1985 [1797]): Bestimmung des Begriffs einer Menschen-Race. In: I. Kants sämtliche kleine Schriften, nach der Zeitfolge geordnet. Dritter Band. Königsberg / Leipzig: Voigt, 532-558.

Kant, Immanuel (1997a [1798]): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kant's gesammelte Schriften Immanuel Kant. Gesammelte Schriften. Abteilung 1, Band VII. Berlin: de Gruyter, 117-335.

Kant, Immanuel (1997b [1781/82]): Menschenkunde. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kant's gesammelte Schriften. Vorlesungen zur Anthropologie. Abteilung 4, Band XXV/2. Berlin: de Gruyter, 849-1204.

Kant, Immanuel (1997c): Physische Geographie. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kant's gesammelte Schriften. Abteilung 1, Band VIII. Berlin: de Gruyter, 151-428.

Kant, Immanuel (1997d): Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kant's gesammelte Schriften. Abteilung 3, Band XV. Berlin: de Gruyter, 655-899.

Kant, Immanuel (1997e [1784]): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kant's gesammelte Schriften. Abteilung 1, Band VIII. Berlin: de Gruyter, 15-32.

Kleinschmidt, Heinrich Franz (1842/43): Südafrika. XII. Aus dem Tagebuch des Missionars H. Kleinschmidt auf der neuen Station Elberfeld und Barmen im Damaralande, vom 30. August bis 27. Oktober 1842. In: Auszüge aus den Briefen und Berichten der Sendeboten der Rheinischen Missionsgesellschaft. Fünfte Beilage zum 14ten Bericht der Rheinischen Missions-Gesellschaft von 1842/43: 65-80.

Kleinschmidt, Heinrich Franz (1846/47): Beilage A. Aus Kleinschmidt's Tagebuch. In: Achzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft: 144-148.

Kleinschmidt, Heinrich Franz (1855): Kleinschmidts Tagebuch über Rehoboth vom 7. Nov. 1854 bis zum 26. März 1855. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 24: 370-380.

Kleinschmidt, Heinrich Franz (1862): Rehoboth. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 99-110.

Kock, Leon De (1996): Civilising Barbarians. Missionary Narrative and African Textual Response in Nineteenth-Century South Africa. Kapstadt: Witwatersrand University Press.

Koller, Christian (2009): Rassismus. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Koselleck, Reinhart (1979): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kriel, Eduard Wilhelm (1928): Geschichte der Rheinischen Mission. Die Rheinische Mission in der Heimat. Barmen: Verlag des Missionshauses.

Krönlein, Johann Georg (1852): Krönlein über Bersaba. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 20: 314-319.

Krönlein, Johann Georg (1856a): Bersaba. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 108-112.

Krönlein, Johann Georg (1856b): Der Häuptling von Bethanien. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 21: 321-336.

Krönlein, Johann Georg (1858): Aus dem Groß-Namaqualande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 19: 299-303.

Krönlein, Johann Georg (1862a): Aus Namaqua-Land. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 192-201.

Krönlein, Johann Georg (1862b): Aus dem Namaqualande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 8: 225-228.

Krönlein, Johann Georg (1863a): Aus Namaqua-Land. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 192-228.

Krönlein, Johann Georg (1863b): Aus Groß-Namaqualand. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 8: 209-222.

Krönlein, Johann Georg (1874a): Aus Berseba im Groß-Namaqualande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 3: 78-86.

Krönlein, Johann Georg (1874b): Aus Berseba im Groß-Namaqualande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 4: 97-105.

Kusser, Astrid / Lewerenz, Susann (2007): Genealogie der Erinnerung – die Ausstellung Bilder verkehren im Kontext der Gedenkjahre 2004/2005. In: Hobuß, Steffi / Lölke, Ulrich (Hg.): Erinnern verhandeln. Kolonialismus im kollektiven Gedächtnis Afrikas und Europas. 2. erweiterte Auflage. Münster: Westfälisches Dampfboot, 240-271.

Landes, David S. (1961): Some Thoughts on the Nature of Economic Imperialism. In: The Journal of Economic History, Jg. 21, Nr. 21: 496-512.

Lau, Brigitte (1986): Conflict and Power in the Nineteenth-Century Namibia. In: Journal of African History, Jg. 27, Nr. 1: 29-39.

Leclerc, Gerald (1972): Anthropologie et colonialisme. Paris: Fayard.

Leipoldt, Wilhelm (1831): Zweiter Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft vom 1. August 1830 bis Ende Juli 1831. Barmen: Friedrich August Schober.

Leipoldt, Wilhelm (1833): Vierter Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft vom 1. August 1832 bis 1. August 1833. Barmen: Friedrich August Schober.

Leipoldt, Wilhelm (1834): Fünfter Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft vom 1. August 1833 bis Ende Juli 1834. Barmen: Joh. Friedrich Steinhaus.

Leipoldt, Wilhelm (1835): Sechster Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft vom 1. August 1834 bis 1. August 1835. Barmen: Joh. Friedrich Steinhaus.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1917): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. In: Lenin, Wladimir Iljitsch (1960): Werke, Band 22. Berlin: Dietz Verlag, 189-309.

Leschinsky, Achim / Roeder, Peter Martin (1983): Schule im historischen Prozeß. Zum Wechselverhältnis von institutioneller Erziehung und gesellschaftlicher Entwicklung. Frankfurt am Main: Ullstein.

Liebau, Heike (1993): Missionsquellen als Gegenstand interdisziplinärer Forschungen. In: Wagner, Wilfried (Hg.): Kolonien und Missionen: Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen. Münster: LIT Verlag, 380-392.

Loth, Heinrich (1962): Südwestafrika vor der kolonialen Eroberung. Ein Beitrag zum afrikanischen Geschichtsbild im 19. Jahrhundert. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Jg. 11, Nr. 1: 35-42.

Loth, Heinrich (1963): Die Christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozess der Staatenbildung in Südwestafrika (1842-1893). Berlin: Akademie Verlag.

Löfflad, Johannes (1865a): Franz Heinrich Kleinschmidt. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 6: 161-175.

Löfflad, Johannes (1865b): Otjimbingué. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 8: 241-267.

Löfflad, Johannes (1867): Die Bergdamra. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 5: 131-134.

Lüsebrinck, Hans-Jürgen (2006): Von der Faszination zur Wissenssystematisierung: die koloniale Welt im Diskurs der Aufklärung. In: Lüsebrinck, Hans-Jürgen (Hg.): Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt. Göttingen: Wallstein Verlag, 9-18.

Lüthy, Herbert (1967): Die Epoche der Kolonisation und die Erschließung der Erde. In: Lüthy, Herbert (Hg.): In Gegenwart der Geschichte. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 181-311.

Luxemburg, Rosa (1913): Die Akkumulation des Kapitals. Berlin: Buchhandlung Vorwärts Paul Singer.

Mann, Michael (2004): „Touchstones upon the path of progress“ – Britain’s ideology of „Material and Moral Progress“ in India: An introductory essay. In: Fischer-Tiné, Harald / Mann, Michael (Hg.): Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India. London: Anthem Press, 1-26.

Martin, Peter (1993): Schwarze Teufel, edle Mohren. Hamburg: Junius.

Marx, Christoph (1988): „Völker ohne Schrift und Geschichte“. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrika in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte, Band 43) Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

McKittrick, Meredith (2002): To Dwell Secure. Generation, Christianity, and Colonialism in Ovamboland (= Social History of Africa). Portsmouth: Heinemann.

Medrea, Nicoleta (2008): Colonialism / Imperialism and the Colonial Discourse. In: Studia Universitatis Petru Maior – Philologia. Nr. 7: 255-262.

Melber, Henning (1985): Rassismus und Eurozentrismus als Phänomene kolonialistischer Betrachtungsweise. In: Geiger, Klaus F. (Hg.): Rassismus und Ausländerfeindlichkeit in Deutschland. Beiträge zu ihrer Erforschung. (= Kasseler Materialien zur Ausländerpädagogik, Band 5) Kassel: Gesamthochschulbibliothek.

Melber, Henning (2000 [1989]): Rassismus und eurozentrisches Zivilisationsmodell: Zur Entwicklungsgeschichte des kolonialen Blicks. In: Rätzsch, Nora (Hg.): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument, 131-163.

Melber, Henning (1992): Der Weißheit letzter Schluss. Rassismus und kolonialer Blick. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.

Melber, Henning (2008): Im Geiste der Aufklärung: Kolonialismus und Rassismus als Erblast Europas. In: Gomes, Bea / Schicho, Walter / Sonderegger, Arno (Hg.): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien: Mandelbaum, 176-190.

Memmi, Albert (1966): Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur. Paris: Buchet/Chastel [Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Portraits. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994].

Mommsen, Wolfgang J. (1969): Das Zeitalter des Imperialismus (= Fischer Weltgeschichte, Band 28). Frankfurt am Main: Fischer.

Moritzen, Niels-Peter (1982): Koloniale Konzepte der protestantischen Mission. In: Bade, Klaus J. (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte, Band 22) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 51-67.

Morrison, Toni (1992): Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination. New York: Vintage.

Neugebauer, Wolfgang (1992): Das Bildungswesen in Preußen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. In: Büsch, Otto (Hg.): Handbuch der Preußischen Geschichte. Das 19. Jahrhundert und große Themen der Geschichte Preußens. Berlin: De Gruyter, 696-798.

Noelle-Neumann, Elisabeth / Schulz, Winfried / Wilke, Jürgen (2009, Hg.) Fischer Lexikon Publizistik Massenkommunikation. Frankfurt am Main: Fischer.

Oermann, Nils Ole (1999): Mission, Church and State Relations in South West Africa under German Rule (1884-1915). Stuttgart: Franz Steiner Verlag (= Missionsgeschichtliches Archiv, Band 5).

Osterhammel, Jürgen (1995): Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen. München: Verlag C. H. Beck.

Osterhammel, Jürgen (2005): „The Great Work of Uplifting Mankind“. Zivilisierungsmission und Moderne. In: Barth, Boris (Hg.): Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert (= Historische Kulturwissenschaft, Band 6). Konstanz: UVK, 363-425.

Osterhammel, Jürgen (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: C. H. Beck.

Oyěwùmí, Oyèrónké (1997): The Invention of Women. Making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Paczensky, Gert von (1991): Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus. München: Albrecht Knaus.

Pakendorf, Gunther (1993): Berlin in Afrika, oder der historische Ort der deutschen Mission. Ein Beitrag zum Thema Kolonialmission. In: Wagner, Wilfried (Hg.): Kolonien und Missionen. Referat des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen. Münster: LIT Verlag, 472-492.

Piesche, Peggy (2005): Der „Fortschritt“ der Aufklärung – Kants „Race“ und die Zentrierung des weißen Subjekts. In: Eggers, Maureen Maisha / Kilomba, Grada / Piesche, Peggy / Arndt, Susan (Hg.): Mythen, Masken, Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, 30-39.

Pugliese, Joseph (1999): Indigeneity and the Racial Topography of Kant's „Analytic of the Sublime“. In: Brown, James N. (Hg.): Indigeneity: Construction and Re/Presentation. New York: Nova, 15-34.

Rath, Johannes (1851): Aus Rath's Tagebuch über Otjimbingue. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Mai: 153-160.

Reinhard, Wolfgang (1996): Kleine Geschichte des Kolonialismus. Stuttgart: Kröner.

Reinwald, Brigitte (2006): „Afrika hierzulande“. Eine Bilder-, Text- und Beziehungsgeschichte. In: Stichproben – Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, Jg. 6, Nr. 10: 3-14.

Rhoden, Ludwig von (1857): Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft. Barmen: Verlag des Missionshauses.

Richter, Heinrich (1844/45): Nama-Bethanien und Gruldbrandsdalen. In: Sechzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft: 59-64.

Richter, Heinrich (1845): Schreiben der Deputation an die Missionare Hahn und Kleinschmidt vom Juli 1845. In: De Vries, Johannes Lucas (Hg., 1980): Namibia. Mission und Politik 1880-1918. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 240.

Richter, Heinrich (1845/46): Neu-Barmen. In: Siebzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft: 43-44.

Richter, Heinrich (1846/47): Neu Barmen. In: Achzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft: 31-42.

Richter, Heinrich (1848): Neu-Barmen im Ovahererlande. In: Monats-Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 10: 73-80.

Ritter, Carl Gustav (1868): Der Stand der Hereró-Mission im Jahre 1867. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 11: 330-344.

Ritzel, Wolfgang (1985): Immanuel Kant – Eine Biographie. Berlin, New York: de Gruyter.

Roberts, John (1967): Europe 1880-1945. London: Longmans.

Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda.

Rommelspacher, Birgit (1998): Sexismus und Rassismus. In: Burgmer, Christoph (Hg.): Rassismus in der Diskussion. Berlin: Elefant Press, 111-126.

Said, Edward W. (1978): Orientalism. New York: Pantheon.

Said, Edward W. (1994): Culture and Imperialism. New York: Vintage Books.

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

Schildknecht, Jörg (1999): Bismarck, Südwestafrika und die Kongokonferenz. Die völkerrechtlichen Grundlagen der effektiven Okkupation und ihrer Nebenpflichten am Beispiel des Erwerbs der ersten deutschen Kolonie. Hamburg: LIT Verlag.

Schöneberg, Heinrich (1853): Otjikango. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 16: 241-256.

Schöneberg, Heinrich (1854): Neun Jahre im Hereroland. In: Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 15: 225-238.

Schreiber, August (1879): Die gegenseitige Beziehung zwischen der modernen Mission und Cultur. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 11: 350-353.

Schreiber, August (1880): Entwicklungen und Verwicklungen im Hereroland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 3: 74-113.

Schreiber, August (1883a): Wie es jetzt auf unseren Namaqua-Stationen steht. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 44-50.

Schreiber, August (1883b): Zur Charakteristik unserer Missionsgebiete In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 3: 68-76.

Schreiber, August (1883c): Die politische Lage im Namaqua- und Damraland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 12: 363-376.

Schubert, Michael (2003): Der Schwarze Fremde. Das Bild des Schwarzafrikaners in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland von den 1870er bis in die 1930er Jahre. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Schumpeter, Joseph A. (1919): Zur Soziologie der Imperialismen. In: Archiv für Sozialwissenschaft, Nr. 46: 1-39.

Serequeberhan, Tsenay (1996): Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant. In: The Philosophical Forum, Jg. 27, Nr. 4: 333-356.

Sonderegger, Arno (2002): Jenseits der rassistischen Grenze: die Wahrnehmung Afrikas bei Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Philosophie der Geschichte (und der Geschichten anderer Philosophen). Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.

Sonderegger, Arno (2005): Die Dämonisierung Afrikas. Eine Studie zum Despotiebegriff und zur Geschichte der „Afrikanischen Despotie“. Dissertation, eingereicht an der Universität Wien [erschienen als: Die Dämonisierung Afrikas. Zum Despotiebegriff und zur Geschichte der Afrikanischen Despotie. Saarbrücken: VDM, 2008].

Sonderegger, Arno (2008a): Antisklaverei und Afrika. In: Fischer, Karin / Zimmermann, Susan (Hg.): Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Promedia, 85-105.

Sonderegger, Arno (2008b): Rasse und Rassismus im wissenschaftlichen Diskurs: Eine Skizze. In: Gomes, Bea / Schicho, Walter / Sonderegger, Arno (Hg.): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien: Mandelbaum, 10-26.

Speitkamp, Wilfried (2005): Deutsche Kolonialgeschichte. Stuttgart: Reclam.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1995 [1988]): Can the Subaltern Speak? In: Ashcroft, Bill (Hg.): The Post-Colonial Studies Reader. London: Routledge, 66-110 [erstmalig in: Nelson, Cary / Grossberg, Lawrence (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press, 1988, 271-313].

Stegemann, R. (1883): Deutschlands koloniale Politik. Berlin: Puttkammer und Mühlbrecht.

Steinmetz, Georg (2007): The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa. Chicago: University of Chicago Press.

Sundermeier, Theo (1962): Mission, Bekenntnis und Kirche. Missionstheologische Probleme des 19. Jahrhunderts bei C. H. Hahn. Wuppertal: Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft.

Sundermeier, Theo (1964): Die christliche Mission in Südwestafrika. Zum gleichnamigen Buch von Heinrich Loth. In: EMZ – Evangelische Missionszeitschrift, Nr. 21: 29-33.

Sutter, Alex (1989): Kant und die „Wilden“. Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtsphilosophie. In: prima philosophia, Nr. 2: 241-265.

Taguieff, Pierre-André (1988): La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles. Paris: La Découverte.

Townsend, Mary Evelyn (1921): Origins of Modern German Colonialism 1871-1885. New York: Columbia University.

- Ullmann, Hans-Peter (1995): Das deutsche Kaiserreich 1871-1918. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vedder, Heinrich (1912): Vom Missionsfest in Bünde. In: Rheinische Missionsschrift Nr. 148. Barmen: Verlag des Missionshauses.
- Vedder, Heinrich (1936): Das alte Südwestafrika. Südwestafrikas Geschichte bis zum Tod Mahereros 1890. Berlin: Warneck.
- Viehe, Friedrich Wilhelm Gottlieb (1876): Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Hereró. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 3: 82-86.
- Walgenbach, Katharina (2005): Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur. Koloniale Diskurse über Geschlecht, „Rasse“ und Klasse im Kaiserreich. Frankfurt am Main: Campus.
- Wallerstein, Immanuel Maurice (2006): European Universalism. The Rethoric of Power. New York: New Press.
- Wallmann, Johann Christian (1849a): Junker Afrikaner. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 8: 113-126.
- Wallmann, Johann Christian (1849b): Der Spielmann von Bethanien. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 14: 209-219.
- Wallmann, Johann Christian (1849c): Das Land und Volk der Damra. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 21: 321-336.
- Wallmann, Johann Christian (1851): Das Groß-Namaqualand. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 25: 391-400.
- Wallmann, Johann Christian (1852a): Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 1: 15.
- Wallmann, Johann Christian (1852b): Jonker Afrikaner macht Friede. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 17-31.
- Wallmann, Johann Christian (1852c): Otjimbingue. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 7: 97-111.
- Wallmann, Johann Christian (1852d): Die Haukoin oder Bergdamra. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 14: 209-223.
- Wallmann, Johann Christian (1852e): Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 14: 223-24.
- Wallmann, Johann Christian (1852f): Rehoboth in den letzten beiden Jahren. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 21: 321-333.
- Wallmann, Johann Christian (1853): Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 15: 239-240.

Wallmann, Johann Christian (1854a): Wie die Rehobother Geschäfte machen wollen und dabei Schaden an ihren Seelen nehmen. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 2: 17-28.

Wallmann, Johann Christian (1854b): Neun Jahre im Hererolande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 14: 209-224.

Wallmann, Johann Christian (1854c): Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 15: 238- 240.

Wallmann, Johann Christian (1854d): Das rothe Volk. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 17: 257-271.

Wallmann, Johann Christian (1855a): Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 1: 16.

Wallmann, Johann Christian (1855b): Unsere Namaqua- und Hereromission. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 4: 49-63.

Weber, Friedrich Wilhelm (1863): Weber's Tagebuch aus Gobabis. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 10: 269-286.

Weber, Friedrich Wilhelm (1867): Die Lage im Groß-Namaqualand. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 4: 101-108.

Weber, Friedrich Wilhelm (1874): Eine Missionsreise im Groß-Namaqualande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Nr. 9: 261-280.

Wehler, Hans-Ulrich (1969): Bismarck und der Imperialismus. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch.

Wehler, Hans-Ulrich (1979 [1970]): Imperialismus. Düsseldorf: Athenäum/Droste Verlag.

Woodruff, William (1966): Impact of Western Man: A Study of Europe's Role in the World Economy 1750-1960. London: Macmillan.

Zantop, Susanne (1999): Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870). Berlin: Erich Schmidt [Colonial Phantasies. Conquest, Race and Nation in Pre-Colonial Germany, 1770-1871. Durham: Duke, 1997].

Ziai, Aram (2008): Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. In: Gomes, Bea / Schicho, Walter / Sonderegger, Arno (Hg.): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien: Mandelbaum Verlag, 191-213.

Anhang

I. Zusammenfassung

Die Rheinischen Missionare in Südwestafrika prägten durch ihre Berichte die Bilder nachhaltig, die sich ihre Leserschaft von den BewohnerInnen dieser Region machte. Die vorliegende Arbeit untersucht die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* im Zeitraum von 1842 bis 1884 im Hinblick auf die Repräsentationen, die von den dort ansässigen gesellschaftlichen Gruppen gegeben wurden. Die Konzepte der Bestialisierung, Infantilisierung, Minstralisierung und Exotisierung werden im Anschluss an Wulf D. Hund in Kapitel 4 benutzt, um die berichteten Inhalte der Quellen analytisch aufzubereiten. Die Analyse erweist, bei aller Vielschichtigkeit im Detail und trotz mancher vereinzelter Gegenläufigkeiten, eine bemerkenswerte Kontinuität negativer Darstellungen in den missionarischen Bildern von SüdwestafrikanerInnen.

Damit legt die Arbeit auch empirische Belege vor, die zeigen, dass sich der von der einschlägigen Forschung betonte Bruch zwischen „vorkolonialer“ Zeit und der Phase unmittelbarer politischer Fremdherrschaft („kolonialer Herrschaft“) nach 1884 für das koloniale Denken der Rheinischen Missionare und ihre Repräsentationen nicht nachweisen lässt. Die Anerkennung dieser Kontinuität, auf die seit den 1960er-Jahren Heinrich Loth und vereinzelt andere hinwiesen, ist bislang noch kaum erfolgt – weniger aus sachlich nachvollziehbaren denn aus politisch-ideologischen Gründen. Dieser Sachverhalt wird in Kapitel 2 ausführlich geschildert und kritisch diskutiert. Argumentiert wird auch, dass die Beziehung zwischen kolonialem Denken und den Vorstellungen der Rheinischen Missionare nicht einfach Resultat der deutschen Fremdherrschaft war, sondern bereits in den vorangegangenen Jahrzehnten eine enge gewesen war und von manchen Vertretern der Mission richtiggehend „kultiviert“ wurde.

Die Diskussion des Verhältnisses zwischen Mission und Kolonialismus im theoretischen Rahmen der „ideologischen Formation“ des kolonialen Denkens, die in Kapitel 3 erfolgt, macht darüber hinaus deutlich, dass die Wurzeln des kolonial-missionarischen Denkens im 18. Jahrhundert liegen. Zu dieser Zeit wurde erstmals jene spezifische Verbindung von Rassismus und Zivilisationsmission gestiftet, an deren Weiterführung und Verbreitung auch die Rheinischen Missionare seit Beginn ihrer Missionsaktivitäten aktiv partizipierten.

II. Abstract

Through their early reports Rhenish Missionaries had an important impact on the production of long lasting images of pre-colonial South-West African societies among their readership. The study at hand focuses on forms of representation by resident social groups in the Rhenish Missionaries' Reports (*Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*) between 1842 and 1884. Following Wulf D. Hund, concepts of bestialisation, infantilisation, exoticisation and minstrelisation are used in chapter four to analyse the contents of the respective reports. Although the representations are not homogenous or even free of contradiction, the research provides evidence of the remarkable continuity in negative representations of South-West Africans.

Contrary to what has been argued in earlier analyses, the study's empirical findings substantiate that no rupture can be found in the missionaries' colonial thought and its representation between the pre-colonial phase and South-West Africa after 1884 under German colonial rule. Since the 1960s Heinrich Loth and few other historians have highlighted this continuity of thought, but have not gained much recognition in „mainstream“ historiography – not because of a lack of scientific quality but rather due to political and ideological reasons. This issue is discussed in detail in chapter two. Furthermore it is argued that the relation between colonial thought and the beliefs of the Rhenisch Missionaries was not only the result of colonialism after 1884 but a constant characteristic – already evident decades before German rule and even „cultivated“ by some important representatives of the missionary society. Embedded in the theoretical framework of the ideological formation of colonial thought, a discussion of the links between mission and colonialism follows in chapter three. It shows that the roots of „colonial mission“ can be traced to the 18th century, when a specific entanglement of racism and civilising mission was established for the first time. The Rhenish missionaries participated in the reproduction and dissemination of this thinking since their early missionary activity.

III. Abbildungen



Abbildung 1: Erster Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft, Barmen 1830.

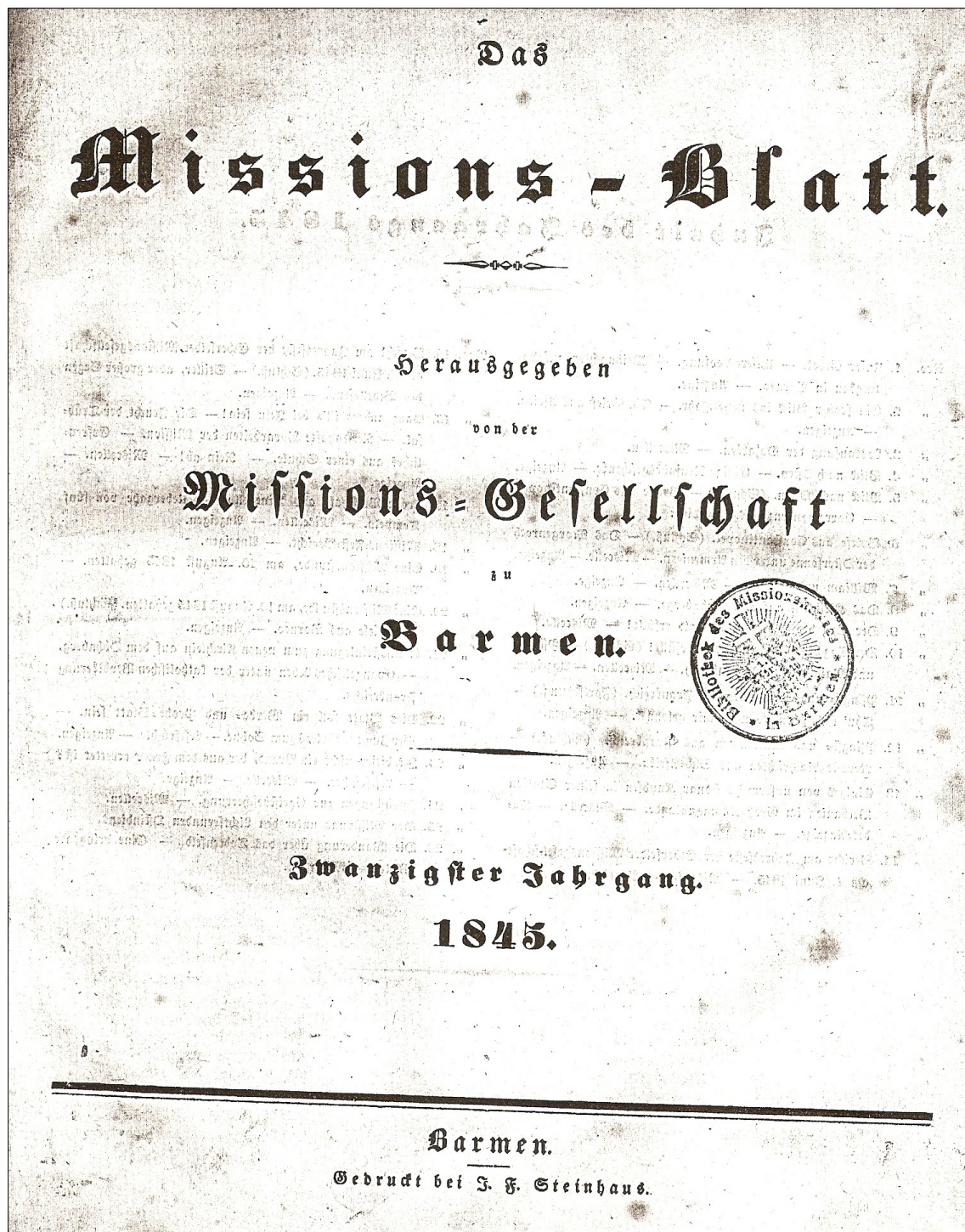


Abbildung 2: Missions-Blatt. Zwanzigster Jahrgang, Barmen 1845.

Noch ein Mal die Missionsfeste.

Wir sind dieses Jahr in der Lage mehrere in der Heimath theils bereits anwesende, theils nächstens eintreffende Missionare für Missionsreisen und Feste zur Verfügung zu haben, nämlich die Brüder Schreiber und Heine aus Sumatra, Louis aus China und S. Sahn aus Afrika; nur der letztere, der eine Reise in seine russische Heimath beabsichtigt, ehe er nach Afrika zurückkehrt, wird von unsern Freunden in Deutschland zunächst nicht in Anspruch genommen werden können. Um nun beides zu können: die Anwesenheit dieser Brüder für die heimathlichen Missionskreise am fruchtbarsten auszubenten und zugleich die Kräfte derselben möglichst zu schonen, ist es unerlässlich, daß ihre Missionsreisen, so viel es die Verhältnisse gestatten, einheitlich organisiert werden. Um diese Organisation zu bewirken, ersucht der Unterzeichnete diejenigen unserer werthen Freunde, welche entweder zu ihren Missionsfesten oder zur Abhaltung außerordentlicher Missionsgottesdienste die Hilfe eines der bezeichneten Missionare begehren, ihre Wünsche baldmöglichst an ihn gelangen zu lassen, nebst ungefährer Angabe des Termins, an welchem ihnen die Ankunft des Missionars am gelegensten ist. Sobald es angeht, sollen dann die in Aussicht genommenen Reiserouten bekannt gemacht und so Gelegenheit gegeben werden, daß auch nach andere auf diesen Routen liegenden Orte von der Durchreise des Missionars Nutzen ziehen.

Ueberhaupt wiederhole ich bei dieser Gelegenheit die bereits früher mehr als ein Mal ausgesprochene Bitte: sich doch von da aus, wo man auf den Festen eine Hilfe seitens des Missionshauses wünscht, rechtzeitig, wenn möglich ehe der Festtermin definitiv bestimmt ist, an mich wenden zu wollen. Sollen die Kräfte des Missionshauses, wie sie gern möchten, auch auf den Missionsfesten der heimathlichen Missionsgemeinde möglichst ausgiebige Dienste leisten, so ist eine thunlichst allseitige Erfüllung dieser Bitte unerlässlich.

Warneck.

Nachschrift: Die betreffenden Briefe sind am besten zu adressiren: An das Missionshaus, zu Händen des Pastor Warneck, damit sie auch im Falle meiner Abwesenheit Erledigung finden.

IV. Lebenslauf

Clemens Pfeffer, geb. am 27. April 1986 in St. Pölten

Bildungsgang

1992-1996	Volksschule Melk
1996-2004	Stiftsgymnasium der Benediktiner in Melk
seit 10/2004	Diplomstudien Internationalen Entwicklung und Afrikawissenschaften an der Universität Wien

Berufliche und ehrenamtliche Tätigkeiten

seit 10/2009	Lektor am Projekt Internationale Entwicklung, Universität Wien
03/2006-06/2009	Tutor am Projekt Internationale Entwicklung, Universität Wien
10/2008-06/2009	Tutor am Institut für Afrikawissenschaften, Universität Wien
03/2008	Teilnahme an der WorldMun Konferenz 2008 in Puebla (Mexiko)
09/2007-03/2008	Projektarbeit für <i>Missio Austria</i> , Wien
07-09/2007	Planung eines Kofinanzierungsprojekts im Auftrag der <i>Österreichischen Botschaft</i> in Pretoria (Südafrika)
08-09/2006	Praktikum bei <i>Jugend Eine Welt</i> , Wien
06/2006-06/2008	Studienrichtungsvertreter Internationale Entwicklung

Forschungsaufenthalte

08-09/2008	Forschungsaufenthalt in Berlin und Wuppertal (Rheinisches Missionsarchiv)
08/2009	Forschungsaufenthalt in Berlin und Wuppertal (Rheinisches Missionsarchiv)

Vorträge

28.04.2010	<i>Missions- und Archivquellen</i> im Rahmen der <i>Einführung in die afrikanische Geschichtswissenschaft</i> , Universität Wien.
18.10.2009	<i>Koloniales Denken im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte</i> im Rahmen des JungforscherInnen-Kongresses <i>Afrika im Blickpunkt</i> , Universität Wien
01.10.2007	<i>Phumula – Ein Platz der Ruhe in Südafrika</i> im Rahmen der Konferenz <i>Wien wirkt weltweit. Kommunale Entwicklungszusammenarbeit im Brennpunkt</i> , Rathaus Wien

Publikationen

Pfeffer, Clemens (2008): Rezension zu *Nayo Bruce. Die Geschichte einer afrikanischen Familie in Europa*. In: Stichproben – Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, 8. Jahrgang, Nr. 15: 132-137.

Kremser, Andrea / Clemens, Pfeffer (2008): Rezension zu *Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur*. In: Stichproben – Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, 8. Jahrgang, Nr. 15: 122-129.