



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Der Missionar als Linguist:
Der Wiener Johannes Rath (1816-1903) im Dienst der
Rheinischen Missionsgesellschaft bei den Herero

Verfasserin

Mag. Martina Anissa Strommer

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 897

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Afrikawissenschaften

Betreuer:

Mag. Dr. Clemens Gütl



Abbildung 1: Johannes Rath (ELCRN Foto Coll. Various)

Danksagung

In erster Linie gilt mein Dank meinem Betreuer Dr. Clemens Gütl, der mit mir in zahlreichen Gesprächen strukturelle, inhaltliche und formale Fragen erarbeitet hat. Auch die Anregungen und Kommentare von Dr. Heike Schmidt und Dr. Dag Henrichsen waren sehr hilfreich.

Bei der Archivrecherche in Deutschland und Namibia haben mich Wolfgang Apelt, Pastor Pauly und Werner Hillebrecht mit viel Geduld und Fachwissen unterstützt. Adinda Vermaak hat mir freundlicherweise das Foto von Johannes Rath's Grabstein zur Verfügung gestellt (Abbildung 22). Besonderer Dank gilt auch meinen Lektoren Mag. Alfred Schler und Mag. Andrea Strommer.

Zuletzt möchte ich allen Freunden, Kollegen und Familienmitgliedern für ihr Verständnis und Interesse danken, allen voran meinem Mann Gregory Bouchard, M.Sc., ohne dessen Unterstützung die Durchführung dieses Projekts nicht möglich gewesen wäre.

Danke!

Dankie!

Thank you!

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	7
Abkürzungsverzeichnis	8
I. Einleitung	9
1. Zugang und Quellenlage	13
2. Historische Ausgangssituation	16
a. Das südliche Afrika in der Mitte des 19. Jahrhunderts	16
b. Die Rheinische Missionsgesellschaft im südlichen Afrika	19
II. Raths Leben und Umfeld	23
1. 1816-1844: Kindheit, Jugend und Ausbildung im Missionshaus	23
2. 1845-1858: Tätigkeit in Otjikango und Otjimbingue	25
a. Erste Aufgaben: Straßenbau und Kapreise	25
b. Gründung von Otjimbingue	26
c. Rückschläge	31
d. Wiederaufnahme der Herero-Mission	34
e. Forschungsreise zu den Ovambo	36
f. Exkurs: Die ‚Häuptlingsfrage‘	46
3. 1858-1861: Kapreise, Schiffbruch und Versetzung	49
4. 1862-1903: Lebensabend am Kap	56
5. Anna Rath (1822-1859)	60
a. Leben und Aufgaben	63
b. Was wir über Anna Rath nicht wissen	66
III. Raths linguistische Tätigkeit	69
1. Ausgangssituation	69
a. Erste Sprachstudien	71
b. Gottesdienst	73
c. Das erste Herero-Buch	74

d.	Die erste Herero-Predigt	75
2.	Lexikologie und Korpusplanung.....	77
a.	Relexifizierung: <i>mukuru</i> und die Religionsvorstellungen der Herero	80
b.	Umschreibung und Neubildung	85
c.	Fremdwörter.....	87
d.	Orthographie	89
3.	Lexikographie	91
4.	Weitere Spracharbeiten	95
a.	Nama-Grammatik.....	95
b.	Fabelsammlung	96
c.	Übersetzung christlicher Texte	99
5.	Auswirkung von Raths Sprachforschungen auf den ‚Missionserfolg‘	102
a.	War die Herero-Mission ‚erfolgreich‘?.....	102
b.	Linguistische Arbeiten anderer Herero-Missionare.....	106
c.	<i>Invented, imagined, created</i> : Rath und die Erfindung der Herero	108
IV.	Schlusswort und Ausblick.....	115
	Bibliographie.....	117
	Anhang	132
Anhang 1:	Wichtige Stationen im Leben von Johannes Rath.....	132
Anhang 2:	RMG 1.581d: Bl. 46a-47b (Raths Privatbrief 18. Dezember 1901).....	133
Anhang 3:	Eine der ersten von Hahn gehaltenen Predigten (RMG 2.588: Bl. 11).....	134
Anhang 4:	Der Elefant und der Regen (Schmidt 1980: 96-97).....	135
Anhang 5:	Abbildungen	136
	Zusammenfassung	150
	Abstract	151
	Lebenslauf	152

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Johannes Rath (ELCRN Foto Coll. Various).....	2
Abbildung 2: Sequence of European annexation (Christopher 2001: 15)	136
Abbildung 3: Karte von Zentral-Namibia (Metzkes 1962: 134).....	136
Abbildung 4: Großnamaqualand (Grundemann 1867).....	137
Abbildung 5: Jonker Afrikaner (Andersson 1856: 235).....	138
Abbildung 6: Trader Latham's house and trading store at Walvis Bay, 1861 (Baines in Moritz 2000: 200)	138
Abbildung 7: Wupperthal (BRMG 1850)	139
Abbildung 8: Rhein. Missionscapelle zu Stellenbosch (BRMG 1851).....	139
Abbildung 9: Rhenish Church Stellenbosch (Foto der Verfasserin, 2010).....	140
Abbildung 10: Kleinschmidt (BRMG 1850).....	140
Abbildung 11: Hugo Hahn (BRMG 1851).....	141
Abbildung 12: Baiweg (Helbig 1983: 27).....	141
Abbildung 13: Der Missionar im Mattenhaus (Trüper 2006: 54)	142
Abbildung 14: Otjimbingue (BRMG 1853).....	142
Abbildung 15: The old church building in Otjimbingwe (ELCRN Foto Coll. Various)	143
Abbildung 16: Kirche Otjimbingue (Foto der Verfasserin, 2010)	143
Abbildung 17: Johannes und Anna Rath, ca. 1853 (NAN 08473).....	144
Abbildung 18: Nangoro, King of the Ovampo (Galton 1853).....	144
Abbildung 19: Karte zur Übersicht der Reise von H. Hahn und Rath im südwestlichen Afrika (Petermann 1859: Tafel 11).....	145
Abbildung 20: Johannes und Anna Rath mit Kindern Käthe, Anna, Hermann, Johannes und Marie, ca. 1859 (NAN 08472)	146
Abbildung 21: Johannes Rath (sitzend, Zweiter von links) auf einer Missionarskonferenz, 1886 (ELCRN IX.2.3).....	146
Abbildung 22: Johannes Raths Grab in Sarepta (Adinda Vermaak, 2010).....	147
Abbildung 23: Rheinisches Töchter-Pensionat Stellenbosch (Foto der Verfasserin, 2010) ..	147
Abbildung 24: Johannes Rath mit Töchtern Käthe und Anna, ca. 1870 (NAN 07837).....	148
Abbildung 25: ELCRN XI.2.1a: Bl. 25	149

Abkürzungsverzeichnis

BRMG	Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft
ELCRN	Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia
Gr.	Griechisch
Hebr.	Hebräisch
Her.	Herero
Lat.	Latein
LMS	London Missionary Society
NAN	National Archives of Namibia
Ndl.	Niederländisch
NLSA	National Library of South Africa
RMG	Rheinische Missionsgesellschaft
VEM	Vereinte Evangelische Mission
WBMC	Walvis Bay Mining Company

I. Einleitung

In den 1840er-Jahren siedelten sich die ersten Europäer im Gebiet des heutigen Namibia an, darunter der Missionar Johannes Rath (1816-1903). Die vorliegende Masterarbeit soll die Tätigkeit des gebürtigen Wieners, der von 1845 bis 1861 für die Rheinische Missionsgesellschaft (RMG) unter den Herero wirkte, darstellen und diskutieren. Der biographisch ausgerichteten Arbeit liegt die These zugrunde, dass Johannes Rath mit seiner Arbeit, insbesondere mit seiner Sprachforschung, die Entwicklung der Herero-Mission entscheidend beeinflusst hat. Die Herero-Mission der RMG war bis etwa 1865 von zahlreichen Rückschlägen geprägt, sodass es die Frage zu untersuchen gilt, ob und inwieweit Rath in seiner aktiven Zeit trotz der widrigen Umstände wichtige Vorarbeiten zum späteren ‚Erfolg‘ der RMG unter den Herero geleistet hat.

Da Mission nie im luftleeren Raum, losgelöst von anderen gesellschaftlichen und politischen Prozessen stattfindet¹, beschreibt diese Arbeit Raths Leben und Werk im Kontext seiner Zeit und nimmt Bezug auf seine soziopolitischen Netzwerke. Gemäß der biographischen Trias² widmet sich die Arbeit nicht nur seiner Person und Tätigkeit, sondern auch verstärkt seinem Umfeld. Um ein besseres Verständnis von Raths Missionsalltag zu gewährleisten und ein Bild von seinen Lebensumständen zu vermitteln, werden die Personen und Institutionen, mit denen er in seiner Zeit bei den Herero häufig Kontakt hatte, besonders berücksichtigt. Dies umfasst die anderen Missionare mit ihren Familien, die europäischen Händler und Reisenden in der Region sowie die Nama und Herero, unter denen Rath lebte. Sofern diese bekannt und relevant sind, wurden den Personen deshalb bei der jeweils ersten Erwähnung in dieser Arbeit ihre Lebensdaten nachgestellt. Als detaillierte Analysen der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen im prä- und protokolonialen Zentralnamibia sind Henrichsen (1997) und Lau (1987b) zu empfehlen. Eine umfangreiche zeitgenössische Beschreibung der Landschaft, Flora und Fauna Zentralnamibias sowie der Bevölkerung hat Josaphat Hahn³ (1868 und 1869) zusammengestellt.

¹ Comaroff/Comaroff 1991: 250.

² Klein 2002: 69-70.

³ Sechs in dieser Arbeit erwähnte oder zitierte Personen tragen den Nachnamen Hahn: der aus Lettland stammende Missionar Carl Hugo Hahn (1818-1895), seine Frau Emma Sarah Hahn (geb. Hone, 1814-1880), die gemeinsamen Söhne Josaphat Hahn (1844-1925) und Carl Hugo Hahn Jr. (1846-1833), dessen Sohn, der spätere Native Commissioner Carl Hugo „Cocky“ Linsingen Hahn (1886-1948) und der nicht verwandte Johannes Theophilus Hahn (1842-1905), Sohn des Nama-Missionars Johannes Samuel Hahn (1805-1883). Da für Raths Tätigkeit der zuerst genannte Carl Hugo Hahn von größter Bedeutung ist, wird er hier mit dem Nachnamen zitiert, die anderen

Politische Fragestellungen der deutschen Kolonialzeit werden in der vorliegenden Arbeit bewusst ausgeklammert, da es sich in erster Linie um eine selbstständige biographische Arbeit im protokolonialen Kontext handelt und nicht um eine Analyse der Ursachen für spätere Gegebenheiten oder Konflikte⁴. Als protokolonial wird hier ein Zustand verstanden, in dem Werkzeuge der kolonialen Kontrolle bereits verbreitet sind oder werden, jedoch explizit noch keine europäischen Macht- oder Herrschaftsansprüche gestellt werden⁵. Eine strikte Zweiteilung in vorkoloniale und koloniale Zeit würde im hier behandelten regionalen und historischen Kontext die Tatsache vernachlässigen, dass die europäische Präsenz in Zentralnamibia zeitlich nicht mit der kolonialen Landnahme zusammenfällt: Die ersten Europäer – Reisende, Händler, aber in erster Linie die Missionare der RMG – beeinflussten die Bevölkerung schon maßgeblich, lange bevor das Gebiet von einem europäischen Staat politisch beansprucht wurde und bevor sich dies durch entsprechende Strukturen (zum Beispiel Steuersystem, Militär, Polizei) manifestierte und in der Folge international als Kolonialismus wahrgenommen wurde.

Für das in der vorliegenden Arbeit betrachtete Gebiet beginnt dieser protokoloniale Zeitraum im Jahr 1842 mit dem Zuzug der ersten europäischen Missionare und endet 1883 mit den ersten Kaufverträgen zwischen dem Bremer Großkaufmann Adolf Lüderitz (1834-1886) und einigen Nama-Anführern, auf denen die deutsche Schutzherrschaft aufbaute. Durch Raths Weggang 1861 und den Tod des Orlam-Anführers Jonker Afrikaner im selben Jahr fällt diese protokoloniale Zeit deutlich in zwei Phasen: In der ersten dominierten die gesellschaftlichen und politischen Strukturen der einheimischen Bevölkerung noch weitgehend das Leben (einschließlich des Alltags auf den Missionsstationen), in der zweiten Phase hingegen war die Infrastruktur nach europäischem bzw. deutschem Vorbild schon relativ weit ausgebaut. Folglich waren auch im täglichen Leben schon gewisse Gegebenheiten vorherrschend, die erst während der Kolonialzeit institutionalisiert oder formalisiert wurden (zum Beispiel Schulwesen, Handwerk, Handel oder Rechtsordnung), ohne dass die Missionare jedoch explizite Machtansprüche erheben wollten oder konnten. Somit ist die protokoloniale Phase in Zentralnamibia als Prozess der stetigen Europäisierung und Industrialisierung zu verstehen. Unter Anwendung der Systematisierung des deutschen Missionstheologen Peter Beyerhaus entspricht der oben genannte erste Teil der protokolonialen Phase dem „Pionierstadium“ der

Personen mit demselben Nachnamen werden durch den Anfangsbuchstaben ihres Vornamens bzw. ihrer Vornamen gekennzeichnet.

⁴ vgl. Vail 1989: 3.

⁵ Steinmetz 2007: 76.

RMG-Missionare in Zentralnamibia und der zweite – vor allem gekennzeichnet durch die Gründung des Augustineums 1866 als erste höhere Bildungseinrichtung für Einheimische – bereits dem „patriarchalen Stadium“, in dem die Missionare zielstrebig am Aufbau der für das Gemeindewesen nötigen Strukturen arbeiten. Die dritte Stufe ist nach Beyerhaus das „Devolutionsstadium“, in dem sich die europäischen Missionare nach und nach aus den leitenden Positionen zurückziehen und diese den einheimischen Geistlichen überlassen; diese begann in Namibia aufgrund der politischen Situation vermutlich erst im Laufe des 20. Jahrhunderts⁶. Die unterschiedlichen möglichen Einteilungen sind in der unten stehenden Zeitleiste veranschaulicht. In Bezug auf das Schicksal der Herero ab 1904 und besonders auf die Rolle der Missionare im Konflikt der Einheimischen mit der deutschen Kolonialmacht wird auf einschlägige Sekundärliteratur verwiesen⁷.

	Zuzug der ersten europäischen Missionare 1842	Rath verlässt die Herero Tod Jonker Afrikaners 1861	Kaufverträge zwischen Lüderitz und Nama 1883
	vorkolonial		kolonial
Steinmetz:	vorkolonial	protokolonial	
Beyerhaus:	Pionierstadium		patriarchales Stadium

In der Einleitung werden nach einer Vorstellung der verwendeten Primärquellen die Gegebenheiten im südlichen Afrika in der Mitte des 19. Jahrhunderts skizziert, darauf folgt eine kurze Darstellung der Geschichte der RMG. Kapitel II behandelt Raths Lebensweg unter besonderer Berücksichtigung seines sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfelds. Die Abschnitte des Kapitels entsprechen Raths Lebensstationen, der letzte davon ist seiner Frau Anna gewidmet. Kapitel III beschäftigt sich mit Raths linguistischer Tätigkeit und legt einen Schwerpunkt auf seine lexikologischen und lexikographischen Arbeiten. Diesem Teil der Arbeit liegt speziell die Forschungsfrage zugrunde, ob und inwiefern sich Raths Identität als europäischer Missionar in seinen linguistischen Manuskripten widerspiegelt. Zuletzt wird der Einfluss diskutiert, den Raths Leistungen auf dem Gebiet der Sprachforschung auf den Fortbestand der Herero-Mission insgesamt hatten. Der Anhang umfasst eine tabellarische

⁶ Beyerhaus 1987: 281, vgl. Mückler 2010: 27-28, Vail 1989: 12.

⁷ Gewalt 1999: 141-191, Graichen/Gründer 2007, Henrichsen 2010, Oermann 1999: 93-112, Pierard 2005, Zeller/Zimmerer 2003.

Auflistung von zentralen Ereignissen im Leben von Anna und Johannes Rath, den letzten von Rath an die Missionsleitung geschriebenen Brief, eine der ersten überlieferten Predigten auf Herero, eine von Rath niedergeschriebene Herero-Fabel sowie zahlreiche Karten und Bilder.

Zuletzt noch einige Bemerkungen zur Verwendung von Eigennamen: Im 19. Jahrhundert war für die auch Ovaherero genannten Herero die Fremdbezeichnung ‚Damra‘ bzw. ‚Damara‘ üblich, wobei wiederum zwischen ‚Bergdamra‘ und ‚Viehdamra‘ unterschieden wurde⁸. Eine weitere Unterteilung ist im Kontext der vorliegenden Arbeit weder nötig noch zielführend, da ‚Herero‘ heute als Oberbegriff für die in Raths Einsatzgebiet lebenden Bevölkerungsgruppen allgemein anerkannt ist⁹. Für die Sprache der Herero waren verschiedene Schreibweisen gebräuchlich, zum Beispiel Otjihereró, Otyiherero, oTyiherero, OchiHerero, Otshiherero etc., ähnlich wurden auch für Orte afrikanische und deutsche Namen parallel in verschiedenen Schreibweisen verwendet, die meist auf variierende deutsche, englische oder niederländische Orthographien zurückzuführen sind, zum Beispiel Richterfeld – Richterfelt – Richtersfeld – Richterveld = Otjimbingue – Otjimbingwe – Otyimbingué etc., Barmen – Neu Barmen – Groß-Barmen = Otjikango – Ochikango – Ostjikanoij etc. Auch Personennamen von Afrikanern und Europäern wurden auf verschiedene Weisen gebraucht und es war nicht unüblich, Europäer bei ihrem zweiten, dritten oder gar vierten Vornamen zu nennen. In der vorliegenden Arbeit wird für Orte die heute übliche Schreibweise und für Personen die am weitesten verbreitete Variante verwendet.

Auf die im 19. Jahrhundert üblichen Fremdbezeichnungen ‚Buschmänner‘ und ‚Hottentotten‘ sowie auf Begriffe wie ‚Häuptling‘ und ‚Stamm‘ wird hier bewusst verzichtet, da die ersten beiden „kulturell, politisch und linguistisch jeder Grundlage entbehren“ und auch die letzten beiden auf einer kolonialen Benennungspraxis beruhen, die den tatsächlichen Gegebenheiten nicht gerecht wird¹⁰. Auch die Zuhilfenahme des englischen Äquivalents *chief* ist nicht zielführend, da auch dies lediglich einen Versuch darstellt, unbekannte Sachverhalte in bekannte Kategorien einzuordnen. Stattdessen werden in der vorliegenden Arbeit die damals üblichen Selbstbezeichnungen verwendet: *omuhona* (Pl. *ovahona*) und *kaptein* für Vorsteher einer Gemeinschaft und für Ansiedlungen *onganda* oder *werft*. Auf die Verwendung der Wörter ‚Häuptling‘, ‚Volk‘ und ‚Stamm‘ in den Abschnitten II.2.f bzw. III.5.c und ihre jeweiligen Unzulänglichkeiten wird dort gesondert eingegangen.

⁸ BRMG 1846: 58, Chapman 1868b: 473, Fritsch 1872: 211, Gockel 2000: 99, Henrichsen 1997.

⁹ Gewalt 1999: 12-13.

¹⁰ Arndt 2009: 297.

1. Zugang und Quellenlage

Diese missionsgeschichtliche Arbeit ist biographisch ausgerichtet und soll durch die Einbeziehung von sozialgeschichtlichen Phänomenen ein vollständigeres Bild des protokolonialen Zentralnamibia ermöglichen. Johannes Rath ist als einer der ersten Europäer, die in der Region lebten, von historischem Interesse, da es noch keine umfassende Untersuchung zu seiner kurzen aktiven Missionstätigkeit gibt. Darüber hinaus beleuchtet die Arbeit die Anfänge der Erforschung der Herero-Sprache durch die RMG-Missionare.

Ein Förderungsstipendium der Universität Wien ermöglichte die Recherche im Archiv der *Vereinten Evangelischen Mission* (VEM) in Wuppertal, im Archiv der *Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia* (ELCRN) und in den *National Archives of Namibia* (NAN) in Windhoek sowie in der *Grey Collection* der *National Library of South Africa* (NLSA) in Kapstadt. Die Auswertung der Archivquellen war für die Untersuchung von Raths Lebensstationen unabdingbar und stellt den besonderen Beitrag dieser Arbeit zur Missionsgeschichte dar. Nur durch die intensive Beschäftigung mit den handschriftlichen, in der Regel uneditierten Primärquellen war es möglich, sowohl Raths Biographie als auch seine Leistung im Bereich der Sprachforschung zu erarbeiten.

Im VEM-Archiv werden Tagebücher, Berichte, Konferenzprotokolle und Briefe aufbewahrt, die die Missionare an die Leitung bzw. den Inspektor der RMG nach Deutschland geschickt hatten. Diese dienten dazu, die Deputation über die Geschehnisse auf den Stationen auf dem Laufenden zu halten und behandelten kaum persönliche Themen, die für die Missionsleitung nicht von unmittelbarem Interesse waren. Parallel zu diesen offiziellen Berichten führte Rath auch private Tagebücher, die jedoch bei einem Schiffbruch 1859 verloren gingen¹¹. Danach verfasste er nur noch sporadische Berichte für die Missionsleitung, darüber hinausgehende private Notizen sind nicht erhalten. Während andere Missionarsfrauen nur privat Tagebuch führten, war Raths Frau Anna vor ihrer Abreise von der Missionsleitung ausdrücklich dazu angehalten worden, regelmäßige Berichte über ihre Tätigkeit nach Deutschland zu schicken, die heute im Akt ihres Mannes aufbewahrt werden. Die Missionare eines jeden Gebiets kamen regelmäßig zusammen, um wichtige Themen zu besprechen, und schickten danach Abschriften der Konferenzprotokolle nach Deutschland, wo diese heute ebenfalls im VEM-Archiv eingesehen werden können. Aufgrund der Fülle des Materials konnte Raths umfangreicher Nachlass nicht vollständig bearbeitet werden, es wurden jedoch Briefe und Tage-

¹¹ RMG 1.581d: Bl. 28b-30a (Raths Brief an die Deputation 1. Oktober 1897).

bucheinträge, die relevante Ereignisse behandeln, anhand eines vorhandenen Inhaltsverzeichnisses identifiziert und exemplarisch betrachtet.

Auszugsweise veröffentlichte die RMG Tagebücher und Korrespondenz der Missionare in zweiwöchigen bzw. monatlichen und jährlichen Berichten (siehe unten). Die Briefe, die die Missionsleitung an Rath schrieb, sind heute nicht mehr erhalten, ihr Inhalt kann jedoch teilweise aus den Protokollen der Generalversammlung und aus Raths Antwortbriefen rekonstruiert werden. Die Recherche brachte nur sehr wenige Hinweise darauf, mit wem Rath außer der Missionsleitung noch in Korrespondenz stand. Aufgrund der Abgeschiedenheit seiner Wirkungsstätte ist allerdings davon auszugehen, dass der Briefwechsel in jedem Fall nur äußerst sporadisch stattgefunden hat.

Im ELCRN-Archiv werden zwei von Rath verfasste Wörterbuchmanuskripte sowie zahlreiche Berichte und Bilder aufbewahrt. Die NAN verfügen über fünf Fotografien von Rath, Herkunft sowie Aufnahmeort und -datum der Bilder sind jedoch unbekannt. Aufgrund der teilweise schlechten Qualität ist auch nicht in allen Fällen sicher, ob es tatsächlich Rath ist, der auf ihnen abgebildet ist. Vier weitere von Raths Manuskripten sind Teil der *Grey Collection*, in der NLSA waren außerdem historische Zeitungen und Zeitschriften sowie in Wien nicht verfügbare, relevante Sekundärliteratur zugänglich.

Die Tagebücher von Raths Kollegen Carl Hugo Hahn und dessen Frau Emma Sarah Hahn wurden veröffentlicht, weitere wichtige Primärquellen für die vorliegende Arbeit waren von Hahn und Rath verfasste Zeitungsartikel zu aktuellen Ereignissen sowie verschiedene von anderen Europäern verfasste Reiseberichte aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Um mehr über Raths Kindheit und Jugend in Wien in Erfahrung zu bringen, wurde außerdem im Pfarrarchiv der Lichtentaler Kirche und der Pfarre Schottenfeld in Wien sowie im Wiener Stadt- und Landesarchiv recherchiert.

Die Missionsquellen wurden besonders kritisch ausgewertet, da alle Publikationen der RMG eine gefilterte Sichtweise auf die Ereignisse präsentieren. Zuerst kam es durch die Missionare zu einer Auswahl der Themen ihrer Berichterstattung nach ihrer subjektiven Einschätzung, was für die Missionsleitung von Interesse sein könnte, danach wurden diese Texte von der Missionsleitung selbst in ihrer Vermittlerrolle zwischen den Missionaren und der stetig wachsenden alphabetisierten Bevölkerung in Europa für die Veröffentlichung editiert¹². Dabei wurde einerseits über besonders erfreuliche Ereignisse berichtet, um die Leserschaft zu

¹² Faschingeder 2004: 174, Oddie 2006: 203-230.

unterhalten und an Erfolgen teilhaben zu lassen, andererseits lag der Schwerpunkt oft auf großen Rückschlägen, sodass der schwere Alltag und die Aufopferung der Missionare im Vordergrund standen. Sowohl positive als auch negative Berichterstattung hatte folglich den Zweck, „den Missionseifer im Heimatland [zu] stärken“¹³, wodurch das der europäischen Öffentlichkeit vermittelte Bild von den Missionsgebieten entscheidend beeinflusst wurde¹⁴.

Auch dem Studium historischer und moderner Sekundärliteratur und der Einarbeitung in die allgemeine Geschichte des südlichen Afrikas kam beim Verfassen dieser Arbeit große Bedeutung zu. Da sich die Verfasserin in der Vergangenheit auch intensiv mit Mission auf anderen Kontinenten beschäftigt hat, wird für allgemeine missionsgeschichtliche oder missionstheoretische Überlegungen ergänzend auch Sekundärliteratur zu anderen Regionen herangezogen.

Der Übergang zwischen Primär- und Sekundärquellen ist bei Missionsliteratur oft fließend, da viele von Raths Zeitgenossen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im südlichen Afrika als Missionare tätig waren, am Anfang des 20. Jahrhunderts akademische und populärwissenschaftliche Arbeiten über Namibia und über die Missionsarbeit verfassten¹⁵: Zu nennen sind hier in erster Linie Carl Heinrich Beiderbecke (1845-1936), Jakob Irle (1843-1924) und Heinrich Vedder (1876-1972). Einerseits profitieren diese Darstellungen von den persönlichen Erfahrungen der jeweiligen Autoren und deren Zugang zu Originalquellen und Augenzeugenberichten, andererseits ist ihre wissenschaftliche Objektivität nach heutigen Kriterien oft fraglich. Auch die während und unmittelbar nach der deutschen Kolonialherrschaft entstandene einschlägige Sekundärliteratur muss ausgesprochen kritisch betrachtet werden, da diese in der Regel ganz bestimmte Ziele verfolgte oder zumindest derart vom vorherrschenden Zeitgeist geprägt war, dass die getroffenen Aussagen nicht unreflektiert übernommen werden können. Viele Publikationen zu Namibia aus den 1960er-, 1970er- und 1980er-Jahren sind sowohl von nostalgischen als auch von sehr kritischen, teils postkolonialen Ansätzen geprägt. Neuere Forschungsprojekte verwenden meist äußerst differenzierte Zugänge und widmen sich, im Gegensatz zu vielen älteren Veröffentlichungen, in der Regel sehr spezifischen Fragestellungen, was ihren Nutzen für die vorliegende Arbeit deutlich steigert. Berichte von bzw. Arbeiten über in anderen Teilen des südlichen Afrika tätige Missionare und speziell deren Sprachforschungen erwiesen sich nur sehr bedingt als hilfreich, da sowohl die

¹³ Faschingeder 2004: 173.

¹⁴ Engel 1972: 36, Oddie 2006: 203-230, Steinmetz 2007: 128. Für eine Analyse kolonialen Denkens in den BRMG vgl. Pfeffer 2010.

¹⁵ vgl. Mückler 2010: 13-19.

politische Struktur der jeweiligen Gebiete als auch das Sozialgefüge der einheimischen Bevölkerung mitunter sehr von den Gegebenheiten unter den Herero abwich.

Besondere Bedeutung kommt in dieser Arbeit den Fotos und Zeichnungen zu, die mit ihren Original-Bildunterschriften in Anhang 5 abgebildet sind. Dabei handelt es sich einerseits um Aufnahmen aus Fotosammlungen in den besuchten Archiven, andererseits aber um Bilder, die zur Illustration der Missionsberichte oder anderer Publikationen verwendet wurden und damit die Wirkung und Wahrnehmung des Texts unterstützten. Somit kam ihnen eine tragende Rolle bei der Darstellung und Rezeption der Missionsarbeit in Namibia zu.

2. Historische Ausgangssituation

a. Das südliche Afrika in der Mitte des 19. Jahrhunderts

1652 legten die Holländer am Fuße des Tafelbergs nördlich des Kaps der Guten Hoffnung eine Station an, in der Schiffe der *Vereenigde Oostindische Compagnie* auf dem Seeweg nach Indien mit Proviant versorgt wurden. Holland verwaltete den Stützpunkt bis 1795, danach wechselte die Region einige Male den Besitzer und wurde 1806 langfristig zur britischen Kapkolonie. Das politische und kulturelle Zentrum des südlichen Afrika war historisch bedingt Kapstadt, doch auch Stellenbosch, das 1679 von Europäern als zweite Stadt in der Kolonie gegründet wurde, war ein wichtiges Zentrum der Region und entwickelte sich später zu einer der Hauptstationen der RMG. Der dort besonders profitable Anbau von Wein und Weizen war nur durch die Arbeitskraft von Tausenden über den Indischen Ozean (hauptsächlich aus Madagaskar, Mauritius, Indien und Indonesien) importierten Sklaven möglich¹⁶. Am 1. Dezember 1838 wurde die Sklaverei in der Kapkolonie nach einer vierjährigen Übergangsfrist abgeschafft, was auch für die dort tätigen Missionsgesellschaften einen wichtigen Wendepunkt darstellte. War das Wohlergehen der Sklaven schon immer ein zentrales Anliegen vieler Missionare gewesen, so war man doch überwältigt, als die Freigelassenen in

¹⁶ Dooling 2007.

Stellenbosch plötzlich „zu Hunderten in die Station strömten [und] untergebracht und versorgt werden mußten“¹⁷.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde das Siedlungsgebiet der Europäer von der Kolonie, die etwa die heutige Provinz *Western Cape* umfasste, auf einen Großteil der Fläche der heutigen Republik Südafrika ausgedehnt und reichte im Nordwesten bis an den Orange River (Abbildung 2). Das Gebiet zwischen der Kapkolonie und dem Orange River wurde Klein-Namaqualand genannt, nördlich des Orange River befand sich unfruchtbares und kaum besiedeltes Land, das so genannte Groß-Namaqualand. Es wurde für die Bewohner der Kapkolonie erst von Interesse, als die niederländisch-stämmigen Buren das britische Hoheitsgebiet in großen Zahlen verließen, doch diese Migrationen richteten sich eher nach Nordosten. Ohne den „myth of the empty land“¹⁸ zu verteidigen, zeichnet sich das südliche Afrika heute wie damals durch seine äußerst niedrige Bevölkerungsdichte aus, sodass Europäer dort im Gegensatz zu dichter besiedelten Kolonien wie etwa in Indien oder Westafrika oft den Eindruck hatten, sich ungestört ausbreiten zu können.

Während der Norden der Kapkolonie und der Süden des heutigen Namibia hauptsächlich von Nama-Gruppen besiedelt waren, lebten in Zentralnamibia sowohl Nama als auch Herero (Abbildung 3). Im Gegensatz zu den Nama, die zu den Khoikhoi zählen und von den Europäern abwertend als ‚Hottentotten‘ oder ‚Buschmänner‘ bezeichnet wurden, wanderten die bantusprachigen Herero erst ab dem 16. Jahrhundert ins heutige Namibia ein. Ab dem späten 18. Jahrhundert kamen auch Orlam-Gruppen von der Kapkolonie ins Klein-Namaqualand. Diese teilweise europäisierten Khoikhoi zeichneten sich dadurch aus, dass sie Gewehre und Pferde besaßen, europäisch gekleidet waren, den typisch südafrikanischen Ochsenwagen fuhren, über Niederländisch-Kenntnisse verfügten und oft bereits mit dem Christentum in Berührung gekommen waren¹⁹. In vielen Aspekten des täglichen Lebens waren sich Orlams und auf dem Land lebende Buren sehr ähnlich, da die von den Orlams übernommenen Kulturgüter zentrale Bestandteile der burischen Identität darstellten²⁰. In Zentralnamibia ergab sich aufgrund der ethnischen und linguistischen Parallelen bald eine Verbindung von Orlams und Nama, sodass diese von Außenstehenden kaum mehr unterschieden werden konnten²¹. Die

¹⁷ Fries 2006.

¹⁸ Marks 1980.

¹⁹ Kienetz 1977: 559-563, Lau 1986a: 29, Möhlig 2000: 4-5, Trüper 2005: 439.

²⁰ Kienetz 1977: 567.

²¹ Kienetz 1977: 564, Lau 1987b: 31, vgl. J. Hahn 1869: 237.

Siedlungsgebiete der verschiedenen Gruppen in der Mitte des 19. Jahrhunderts können in Abbildung 4 abgelesen werden.

Ab 1823 erfolgte eine weitere Migrationswelle der Orlams Richtung Norden unter der Führung von Jonker Afrikaner (ca. 1790-1861, Abbildung 5). Sein Vater Christian hatte beim niederländisch-stämmigen Farmer Petrus Pienaar im Klein-Namaqualand südlich des Orange River gelebt und von diesem „das Rauben und Morden gelernt“, da Pienaar immer wieder Beutezüge gegen die in der Gegend lebenden Namaquas unternahm²². Christian und sein Sohn Jager hatten Pienaar in den 1790ern getötet und waren vor der Strafverfolgung über den Orange River geflüchtet, wo die Kolonialregierung sie nicht mehr belangen konnte²³. Als in Zentralnamibia lebende Nama im Kampf gegen die Herero Jonker zu Hilfe riefen, ließ sich dieser schließlich in Windhoek (von den RMG-Missionaren Elberfeld genannt, später auch Esek oder Grootwarmfontein, heute Klein Windhoek) nieder und unternahm von dort aus immer wieder Kriegs- und Beutezüge gegen andere Gruppen²⁴. Wie alle Orlams zeichnete er sich durch europäische Kleidung, Schusswaffen, Sprachkenntnisse und erste Kontakte mit dem Christentum aus. Er soll schon vor der Ankunft der Missionare selbst zu seinen Gefolgsleuten gepredigt und den Bau einer Kirche veranlasst haben²⁵. Obwohl es später immer wieder zu gravierenden Konflikten zwischen Jonker Afrikaner und den Missionaren der RMG kam, schätzten diese ihn für seinen Scharfsinn, seine diplomatische Gewandtheit, Herrscherwürde und seinen kühnen Unternehmmergeist²⁶.

Motiviert durch den blühenden Guanoabbau an der Atlantikküste kamen Anfang 1844 die Familien Morris und Dixon (wenig später auch Latham, Abbildung 6) als erste europäische Siedler nach Walvis Bay und begannen, von dort aus Rinder auf die Atlantikinsel St. Helena zu exportieren²⁷. Der Handel war anfangs sehr lukrativ, die britische Regierung kündigte jedoch den Vertrag und die Familien Morris, Dixon und Latham mussten ihre Handelsgesellschaft auflösen und ihren Lebensunterhalt auf eine andere Weise verdienen²⁸. Bis auf einige wenige Reisende und Jäger sollten sie neben den Missionarsfamilien für lange Zeit die einzigen Europäer in Zentralnamibia bleiben und waren aufgrund ihres strategisch bedeut-

²² BRMG 1849: 257-258.

²³ Mossolow 1966: 5, Vedder 2001 [1933]: 12.

²⁴ BRMG 1849: 114-115, Kienetz 1977: 563, Mossolow 1966: 5-6, Steinmetz 2007: 110-111, Vedder 2001 [1933]: 12.

²⁵ BRMG 1849: 115, Kienetz 1977: 562, Mossolow 1966: 7.

²⁶ J. Hahn 1869: 238.

²⁷ Andersson 1856: 14-15, Green 1946: 164-165, Kienetz 1977: 556, Latham 1978, Levinson 1978: 16, Rautenberg 1967: 30, Tabler 1973: 67.

²⁸ Andersson 1856: 14-15, Latham 1978: 150.

samen Wohnorts die erste Anlaufstelle für alle Neuankömmlinge, die sie stets freundlich aufnahmen²⁹.

Wie abgeschieden der Einsatzort der Missionare in Zentralnamibia war, wurde gerne damit illustriert, dass die Post aus Deutschland in manchen Fällen bis zu zwei Jahre brauchte, um ihre Adressaten zu erreichen³⁰. Durch die große geographische Distanz zwischen den Missionaren und der Missionsleitung kam es immer wieder zu „systemimmanenten Konflikten“, da die Missionsleitung nur begrenzt Kontrolle ausüben konnte und die Missionare weitgehend ihre eigenen Entscheidungen treffen mussten bzw. durften³¹. Rath schätzte diese Unabhängigkeit und sagte dazu:

[D]ie Apostel haben uns keine Kirche hinterlassen, welche eine Corporation mit äußerem Verbund bildete [...] Die Apostel haben jede Local-Gemeinde völlig autonom gestellt, jede konnte sich nach Belieben einrichten.³²

b. Die Rheinische Missionsgesellschaft im südlichen Afrika

Nach der endgültigen Übernahme durch die Briten wurde die Kapkolonie für Missionsgesellschaften attraktiver, da bis 1804 die *Nederduits Gereformeerde Kerk* (Niederländisch-reformierte Kirche) die einzige anerkannte Kirche gewesen war³³. 1805 gründeten Johann Seidenfaden und die Brüder Abraham und Christian Albrecht für die *London Missionary Society* (LMS) einige Kilometer nördlich des Orange River die Station Warmbad, die jedoch aufgrund von anhaltenden Konflikten mit der ansässigen Nama-Bevölkerung wieder aufgegeben werden musste³⁴. Am 15. September 1811 traf der aus Norddeutschland stammende Johann Hinrich Schmelen (1776-1848) als LMS-Missionar nach dreimonatiger Reise in Kapstadt ein. Er wirkte erst im Klein-Namaqualand und gründete 1814 auf einer Erkundungsreise ins heutige Namibia die Station Bethanien, die er jedoch schon 1822 aufgrund von Dürren und Konflikten mit den Einwohnern wieder verließ³⁵. Er heiratete eine Nama namens Zara und konnte mit ihrer Hilfe erste große Leistungen in der Erforschung der Nama-Sprache

²⁹ Chapman 1868a: 348-349.

³⁰ ELCRN V.25: 4 (Vorgeschichte), Enquist 1990: 22, Galton 1853: 246.

³¹ Faschingeder 2004: 174.

³² RMG 1.581d: Bl. 59a (Raths Brief an den Inspektor 9. September 1873).

³³ Krüger 2009: 40.

³⁴ BRMG 1849: 225-229, Trüper 2006: 22-24.

³⁵ Trüper 2005: 440.

und der Übersetzung des Neuen Testaments erbringen³⁶. 1828 gründete Schmelen die Missionsstation Komaggas im Klein-Namaqualand. Nach dem Tod seines Sohnes Nicolaas und dem Beschluss der LMS, die Mission in diesem Gebiet ganz aufzugeben, bat Schmelen die RMG in einem Brief vom 4. Dezember 1838, einen Nachfolger für ihn zu schicken und die Nama-Mission auf diese Art fortzusetzen³⁷: „Es ist ein großes, ausgebreitetes, weites Arbeitsfeld, das in Jesu Augen reif zur Ernte ist“³⁸.

Nachdem der Jesuiten-Orden 1773 aufgehoben worden war und Spanien als Kolonialmacht nach und nach an Bedeutung verlor, war die katholische Mission *de facto* weltweit zum Erliegen gekommen. Dies führte zu einem Erstarren der protestantischen Missionsunternehmungen, die davor noch relativ bedeutungslos gewesen waren und kaum Missionierungsbestrebungen verfolgt hatten³⁹. In den zahlreichen, im Zuge einer weit verbreiteten, „von England ausgehenden Missionseuphorie“⁴⁰ neu gegründeten Gesellschaften spielte vor allem die pietistische Erweckungsbewegung eine besondere Rolle. Dieser gehörte auch die RMG an, die 1828 aus dem Zusammenschluss der Missionsgesellschaften der deutschen Städte Barmen, Elberfeld, Köln und Wesel entstand. Die RMG hatte ihren Sitz in Barmen (heute Teil der Stadt Wuppertal in Nordrhein-Westfalen) und entsandte schon im Jahr nach ihrer Gründung die ersten Missionare in die Kapkolonie. Sie arbeiteten anfangs eng mit der LMS zusammen und gründeten bereits 1830 die Missionsstation Wupperthal im heutigen Südafrika (Abbildung 7)⁴¹. Daneben etablierten sich Tulbagh und Stellenbosch als Hauptorte der RMG, in letzterem dominieren die auf diese Zeit zurückgehenden Sakralbauten noch heute das Stadtbild (Abbildung 8 und Abbildung 9). Weitere wichtige Einsatzgebiete der RMG sollten Borneo (ab 1835), China (ab 1847) und Sumatra (ab 1861) werden.

Franz Heinrich Kleinschmidt (1812-1864, Abbildung 10) kam am 7. Mai 1840 von Deutschland nach Komaggas, um bei Schmelen die Grundzüge der Nama-Sprache zu erlernen und in dessen Fußstapfen zu treten. Somit war er der erste Missionar der RMG im Klein-Namaqualand, Carl Hugo Hahn (1818-1895, Abbildung 11) folgte ihm ein Jahr später⁴². 1842 überquerten Kleinschmidt, seine Frau Johanna (Schmelens Tochter, 1818-1884), Hahn und der Missionsgehilfe Jan Bam (Schmelens Schwager, 1811-1856) den Orange River und waren

³⁶ Baumann 1985: 88, Trüper 2000, Trüper 2006.

³⁷ BRMG 1851: 33-34, Mossolow 1966: 6, Trüper 2006: 7-8.

³⁸ ELCRN V.25: 1 (Vorgeschichte).

³⁹ Obst 1999.

⁴⁰ Gründer 1982: 21, vgl. Faschingeder 2004.

⁴¹ Besten 2008: 16-17, Menzel 1978, Scriba/Lislerud 1997: 174.

⁴² ELCRN V.25: 1 (Vorgeschichte).

demnach die ersten RMG-Missionare im heutigen Namibia. Im August desselben Jahres erreichte Kleinschmidt die von Schmelen gegründete Station Bethanien und nahm diese wieder in Betrieb, somit gilt Schmelen indirekt als Gründungsvater der RMG in Namibia⁴³.

Auf Veranlassung des englischen Reisenden Sir James Alexander (1803-1885) ließen sich Bam, Hahn und Kleinschmidt bei Jonker Afrikaner in Windhoek nieder⁴⁴. Zu Weihnachten 1842 schlossen Orlams und Herero nach langjährigen kriegerischen Auseinandersetzungen Frieden, sodass die Missionare für einige Zeit unter sehr günstigen Bedingungen und in einem wohlwollenden Umfeld ihrem Auftrag nachgehen konnten⁴⁵. Anfang 1844 nahm Jonker den Methodisten-Missionar Richard Haddy auf, vermutlich um auf diese Weise mehr Nama dazu zu bringen, sich in seiner *werft* niederzulassen. Darauf kam es zum Bruch zwischen den RMG-Missionaren und Jonker⁴⁶, worüber die Historikerin Ursula Trüper sagt: „[Danach] hassten sie ihn übrigens mit der gleichen Intensität, mit der sie zu Anfang für ihn geschwärmt hatten“⁴⁷. Die ständigen Spannungen zwischen RMG-Missionaren und Methodisten (nach ihrem Gründer John Wesley damals oft auch „Wesleyaner“ genannt) sind in der unterschiedlichen Grundeinstellung zum Thema Missionierung begründet: Während für beide Gruppen persönliche Erweckungserlebnisse wichtig sind, bestanden die RMG-Missionare auf intensiven Taufunterricht und auf den ausdrücklichen Wunsch zum Konvertieren, weshalb sie den Methodisten immer wieder vorwarfen, die Einheimischen zu rasch und zu unkritisch zu taufen und außerdem gar nicht dazu autorisiert zu sein.

Franz und Johanna Kleinschmidt, Bam und der inzwischen mit der Engländerin Emma Sarah Hone (1814-1880) verheiratete Hahn verließen Windhoek nach dem Streit mit Jonker. Sie suchten sich ein neues, von anderen Missionen noch gänzlich unberührtes Arbeitsfeld unter den benachbarten Herero und siedelten sich etwa 70 Kilometer weiter nördlich in Okahandja (genannt Schmelen's Verwaching, Schmelen's Erwartung, Schmelen's Hoffnung oder Schmelen's Hope) an. Aufgrund des dortigen Wassermangels zogen sie jedoch schon nach drei Wochen etwas weiter in Richtung Westen und gründeten am 31. Oktober 1844 die Station Otjikango (genannt Groß-Barmen oder Neu-Barmen)⁴⁸. Hahn blieb in Otjikango, Klein-

⁴³ ELCRN V.25: 2 (Vorgeschichte), Gareis 1902: 211, Mossolow 1966: 6, Roller 2004a: 198.

⁴⁴ BRMG 1849: 115, Galton 1853: 70.

⁴⁵ BRMG 1849: 118-120, ELCRN V.25: 2 (Vorgeschichte), Mossolow 1966: 7, Oermann 1999: 47-48, Vedder 2001 [1933]: 13.

⁴⁶ vgl. Lau 1986a, Lau 1987b, Loth 1963, Mossolow 1966: 8-9; Gewalt (1999: 14-15) begründet den Weggang der Missionare anders: „[...] the Rhenish missionaries engaged in such anti-social practices that [...] they were drummed out of Windhoek.“

⁴⁷ Trüper 2005: 445.

⁴⁸ BRMG 1849: 121, ELCRN V.25: 2 (Vorgeschichte), Gareis 1902: 212, Mossolow 1966: 9-10.

schmidt besetzte Anfang 1845 die Nama-Station Rehoboth 100 Kilometer weiter südlich und Bam siedelte sich im weitere 400 Kilometer südlich gelegenen Bethanien an⁴⁹.

Durch Haddy kamen auch die englischen Händler Morris und Dixon aus Walvis Bay in engeren Kontakt mit Jonker Afrikaner und gewährten ihm großzügigen Kredit für seine Einkäufe. Um seine so entstandenen Schulden begleichen zu können, begann Jonker willkürliche Raubzüge gegen die Herero durchzuführen⁵⁰. Von da an kam es bis zu Jonkers Tod 1861 laufend zu Überfällen, sodass manche Historiker von bürgerkriegsähnlichen Zuständen im Land sprechen, und Jonker soll sogar einen „Vertilgungskrieg“ gegen die Herero geplant haben⁵¹. Vielfach wird die Meinung vertreten, dass die RMG nach dem Bruch mit Jonker 1844 die Herero in diesen Auseinandersetzungen bewusst unterstütze, um eine wirtschaftliche, politische und militärische Vorherrschaft der Orlams zu verhindern⁵². Von ihnen befürchtete man, dass sie eine Bedrohung für das Missions- und spätere Kolonialunternehmen darstellen könnten, während die Herero kaum als Gefahr für etwaige koloniale Bestrebungen gesehen wurden.

⁴⁹ ELCRN V.25: 4 (Vorgeschichte), Mossolow 1966: 12.

⁵⁰ BRMG 1849: 122-123, ELCRN V.25: 3 (Vorgeschichte), Hahn 1984b: 311-314 (Tagebuch 16. März 1846).

⁵¹ BRMG 1849: 125, vgl. Loth 1963: 46.

⁵² Loth 1963, Siiskonen 2000: 347, siehe Abschnitt III.5.c.

II. Raths Leben und Umfeld

1. 1816-1844: Kindheit, Jugend und Ausbildung im Missionshaus

Es war üblich, dass Missionare vor ihrer endgültigen Abreise aus dem Missionshaus in ihr Einsatzgebiet einen Lebenslauf verfassten, in dem sie ihren Werdegang bis zu diesem Zeitpunkt kurz darstellten. Im Sommer 1844 beschrieb so auch Rath ausführlich, wie er zur RMG gefunden hatte⁵³. Sofern nicht anders vermerkt, dient dieser Lebenslauf als Quelle für die Informationen in diesem Abschnitts.

Johannes Rath kam am 31. Januar 1816 in Wien zur Welt, über seine frühe Kindheit und seine Familie konnte trotz intensiver Recherchen im Wiener Stadt- und Landesarchiv nur wenig herausgefunden werden. Seine Eltern wurden am 13. Mai 1804 im heutigen 9. Wiener Gemeindebezirk katholisch getraut⁵⁴ und starben, als Johannes noch jung war⁵⁵: Seine Mutter Theresia (geb. Brückner) starb im November 1822 im Alter von 40 Jahren, sein Vater Leopold, ein Strumpfwirker, starb 57-jährig im Dezember 1834, also kurz vor Johannes' 19. Geburtstag. Johannes hatte mehrere Geschwister, von denen nur sein um zehn Jahre älterer Bruder Joseph das Erwachsenenalter erreichte⁵⁶. In den untersuchten Briefen beschrieb Rath nur eine Kindheitserinnerung: In einem Bericht über die Fortschritte bei der Erforschung der Herero-Sprache erwähnt er, dass ihm das „Entziffern solcher Aushängeschilder, welche in verschiedenen Sprachen geschrieben waren“⁵⁷, als Kind Spaß machte und deutet damit auf eine Veranlagung zur Beschäftigung mit Sprachen hin.

Obwohl der Katholizismus am Anfang des 19. Jahrhunderts in Österreich an Popularität gewann⁵⁸, sah sich Rath in der „Finsternis der römischen Kirche“ gefangen. In seinem Lebenslauf erinnert er sich an ein erstes Erweckungserlebnis, ein zentrales Element in der pietistischen Missionsbewegung, das er im Alter von zehn Jahren hatte: Eine Bibelstelle regte ihn dazu an, „über himmlische Dinge nachzudenken“, die römisch-katholische Kirche gab ihm jedoch mit ihrer „systematischen Anordnung der verschiedenen Sünden“ keine befriedigenden Antworten auf seine Fragen. Als Rath mit 14 Jahren „in ein sehr ungläubiges Haus“ zur Weberlehre kam, hatte er sich schon dem „Unglauben und Aberglauben“ zugewandt. Im

⁵³ RMG 551: 34.

⁵⁴ Pfarrarchiv Lichtental: Trauungsprotokoll VIII, Fol. 111.

⁵⁵ vgl. Oermann 1999: 35.

⁵⁶ Pfarrarchiv Lichtental: Taufregister XI, Fol. 340.

⁵⁷ RMG 1.581b: Bl. 61b (Raths Brief an von Rohden 8. Mai 1851).

⁵⁸ Faschingeder 2004: 154-155.

Sommer 1837 wollte er für ein Jahr im Ausland Erfahrungen sammeln und reiste nach München, wo er in einer Fabrik arbeitete. Ein Kollege gab ihm eine Ausgabe des Neuen Testaments, wodurch er „herumgeholt“ wurde: „Der Friede Gottes kam in mein Herz, und ich ward ein neuer Mensch.“ Kurz darauf beschloss er nach intensivem Studium des Neuen Testaments, aus der römisch-katholischen Kirche auszutreten: Im November 1839 meldete er sich bei Pastor Sander in Elberfeld (heute Teil der Stadt Wuppertal in Nordrhein-Westfalen) zum Übertritt, und am 12. April 1840, dem Palmsonntag des folgenden Jahres, wurde er in die evangelische Kirche aufgenommen. Wie er in München auf die Gemeinde in Elberfeld aufmerksam wurde, ließ sich anhand des Lebenslaufs oder anderer Unterlagen nicht nachvollziehen.

Nur einen Monat später meldete er sich bei Dr. Johann Heinrich Richter (1799-1847), dem damaligen Inspektor der RMG, zur Ausbildung zum Missionar und trat am 26. Oktober 1840 ins Missionshaus ein, denn die Missionare der RMG wurden zu dieser Zeit nicht an einer Universität oder einem Seminar, sondern direkt in Barmen ausgebildet. Am 26. Juni 1844 beschloss die Generalversammlung, Rath und den Norddeutschen Heinrich Scheppmann (1818-1847) ins südliche Afrika zu schicken, um gemeinsam mit Hahn die Herero-Mission aufzubauen. Nach ihrem Examen am 4. Juli wurden die beiden am 14. August ordiniert und verließen Deutschland nur wenige Wochen später über Amsterdam. Am 19. November landeten die neuen Missionare in Kapstadt und reisten am 20. Dezember nach Stellenbosch weiter, wo sie Weihnachten verbrachten⁵⁹. Als erste Mitglieder der RMG trafen sie am Nachmittag des 4. Januar 1845 auf dem Seeweg in Walvis Bay ein⁶⁰. Die Überfahrt fand mit Kapitän William John auf dem Schiff *Regent Packet* statt, kostete £63 und war durch einen zweitägigen Aufenthalt in Donkinsbai an der südafrikanischen Atlantikküste unterbrochen⁶¹. Als Hahn erfuhr, dass er bald von neuen Brüdern unterstützt werden würde, wurde er von Vorfreude überwältigt: „Was mein Herz fühlte, ist mir unmöglich zu beschreiben. Die überaus grosse Freude machte sich in einem Strom Tränen Bahn“⁶².

Rath und Scheppmann mussten noch bis 12. März als Gäste des englischen Händlers Dixon in Walvis Bay warten, bis Jonker Afrikaner sie abholte und nach Otjikango begleitete⁶³. In dieser Zeit schrieb Rath einen Brief an die Missionsleitung in Deutschland, in dem deutlich

⁵⁹ Moritz 2000: 187 (Scheppmanns Brief 5. März 1845), Vergissmeinnicht 1893: 165.

⁶⁰ Moritz 2000: 188 (Scheppmanns Brief 5. März 1845), Vergissmeinnicht 1893: 110.

⁶¹ Moritz 2000: 187 (Scheppmanns Brief 5. März 1845).

⁶² Hahn 1984a: 210 (Tagebuch 24. Januar 1845).

⁶³ ELCRN V.25: 4 (Vorgeschichte), Latham 1978: 144, Moritz 2000: 188 (Scheppmanns Brief 5. März 1845).

wird, wie wohl er sich zuvor im Missionshaus in Barmen gefühlt haben muss, das doch so weit von seiner Wiener Heimat entfernt war: „Jetzt erst weiß ich, was Heimweh ist“⁶⁴.

Am 9. April 1845 erreichte Rath gemeinsam mit Scheppmann, Kleinschmidt und Bam seine erste Wirkungsstätte Otjikango, wo er bei Hahn und dessen Frau Emma wohnen und arbeiten sollte⁶⁵. Kleinschmidt reiste weiter nach Rehoboth, und Scheppmann fand seinen Einsatzort an der Küste im Ort Rooibank (auch Keetmansdorf und Awahaus genannt), der nach seinem Tod am 29. August 1847 in Scheppmannsdorf umbenannt und später von Bam betreut wurde⁶⁶.

2. 1845-1858: Tätigkeit in Otjikango und Otjimbingue

a. Erste Aufgaben: Straßenbau und Kapreise

Bereits Ende 1843 hatte Jonker Afrikaner mit 40 seiner Männer begonnen, einen befestigten Fahrweg durch die Savanne zwischen seiner *werft* in Windhoek und Walvis Bay an der Küste anzulegen⁶⁷. Nachdem die Schiffsreise von Kapstadt nach Walvis Bay die Reise im Vergleich zur anstrengenden Fahrt mit dem Ochsenwagen schon um mehrere Wochen verkürzt hatte, bedeutete die gute Verbindung von Walvis Bay ins Hinterland nun eine weitere Verbesserung der Infrastruktur. Hahn soll über Jonkers so genannten Baiweg gesagt haben:

Jonker hat durch diesen Teil des Landes, der sonst für Wagen unpassierbar wäre, mit großen Anstrengungen eine Landstraße gezogen. Ich muß bekennen, daß ich selbst in der Kolonie nirgends ein derartiges Bauwerk wahrgenommen habe.⁶⁸

Scheppmann sollte im Juni 1845 untersuchen, wie man von Otjikango aus am besten auf diesen bereits angelegten Fahrweg gelangen könnte, ohne den Umweg über Jonkers *werft* machen zu müssen. Er verwundete sich jedoch unterwegs schwer mit seinem Gewehr und

⁶⁴ RMG 1.581a: Bl. 9a (Raths Brief 18. Februar 1845).

⁶⁵ Hahn 1984a: 225 (Tagebuch 9. April 1845).

⁶⁶ ELCRN V.25: 4 (Vorgeschichte), Hahn 1984b: 365 (Tagebuch 1. September 1847), ebd.: 370 (Tagebuch 9. Oktober 1847), Mossolow 1966: 12.

⁶⁷ BRMG 1849: 120-121, Bruwer 1966: 59, Lau 1986a: 36, Moritz 2000: 166-167 (Kleinschmidts Tagebuch 3. und 27. Dezember 1843), Trüper 2005: 445, Wilken/Fox 1978: 71.

⁶⁸ zitiert in Helbig 1983: 26, vgl. Kienetz 1977: 561, Rautenberg 1967: 29, Vedder 1934: 254.

musste die Reise abbrechen⁶⁹. Rath wurde beauftragt, statt Scheppmann weiter an dem Zubringer zu Jonkers Weg zu arbeiten und verließ dazu Otjikango am 4. Dezember 1845 mit acht Einheimischen. Er kehrte jedoch schon nach zwei Wochen wieder zurück, da er nicht genug Proviant für alle Arbeiter mit sich führte, und vervollständigte den Baiweg auf einer späteren Reise⁷⁰ (Abbildung 12).

Ende 1845 war die Gegend von ungewöhnlich starker Trockenheit betroffen, und Anfang 1846 wurde der Mangel an Lebensmitteln auf der Station Otjikango so groß, dass Jonker den Missionaren mit Schlachtvieh aushelfen musste⁷¹. Rath wurde schließlich damit beauftragt, in Walvis Bay Vorräte zu kaufen, und verließ Otjikango am 28. Januar 1846. Da ihn unterwegs die Nachricht erreichte, dass es auch in Walvis Bay nicht genug Lebensmittel zu kaufen gäbe, fasste er den Entschluss, stattdessen nach Kapstadt zu reisen⁷². Er nutzte seinen unerwarteten Aufenthalt dort unter anderem auch dazu, das erste Lesebuch in der Herero-Sprache drucken zu lassen, das er in seinen ersten Monaten in Otjikango erarbeitet hatte (siehe Abschnitt III.1.c). Nachdem er alle nötigen Besorgungen am Kap erledigt hatte, trat er die Rückreise gemeinsam mit dem norwegischen RMG-Missionar Hans Christian Knudsen (1816 oder 1818-1863) an und erreichte Otjikango am 19. Dezember 1846, wo seine Rückkehr nach der fast elfmonatigen Abwesenheit schon sehr erwartet wurde⁷³.

b. Gründung von Otjimbingue

Am 21. März 1848 heiratete Johannes Rath in Walvis Bay die Deutsche Anna Jörris (1822-1859), der Abschnitt II.5 dieser Arbeit gewidmet ist. Am folgenden Tag verließen die Brautleute die Küste gemeinsam mit dem Missionar Friedrich Wilhelm Kolbe (1821-1899) und kamen einen Monat später bei Hahn in Otjikango an⁷⁴.

Ein Jahr später beschlossen die anwesenden Missionare Hahn, Rath, Kolbe, Kleinschmidt und der inzwischen in Rehoboth tätige Franz Heinrich Vollmer (1819-1867) auf der Konferenz

⁶⁹ BRMG 1850: 337-338, Hahn 1984a: 231-232 (Tagebuch 13. und 15. Juni 1845), Metzkes 1962: 10, Rautenberg 1967: 29, Vedder 1934: 254, Wilken/Fox 1978: 72-73.

⁷⁰ ELCRN V.25: 4-5 (Vorgeschichte), Hahn 1984a: 251 (Tagebuch 4. Dezember 1845), ebd. 253 (Tagebuch 18. Dezember 1845), E. Hahn 1993: 87 (Tagebuch 26. Januar 1846), Helbig 1983: 26, Irlé 1906: 230, Jenny 1968: 51, ebd. 195-196, Metzkes 1962: 11.

⁷¹ E. Hahn 1993: 86-87 (Tagebuch 26. Januar 1846), Mossolow 1966: 11.

⁷² ELCRN V.25: 5 (Vorgeschichte), E. Hahn 1993: 87 (Tagebuch 10. Februar 1846), Mossolow 1966: 12.

⁷³ Moritz 2000: 60.

⁷⁴ BRMG 1849: 193-208.

von 19. bis 28. April 1849 in Otjikango, dass Rath eine Verbindungsstation auf halbem Weg zwischen Walvis Bay und Otjikango anlegen sollte⁷⁵. Schon während er den Baiweg angelegt hatte, war Rath an einen fruchtbaren Platz mit einer Quelle gekommen, der sich für eine Missionsstation eignen würde und somit zur neuen Zweigstelle erklärt wurde⁷⁶. Anna Rath reiste nach der Konferenz am 1. Mai mit Kleinschmidt und Vollmer von Otjikango weiter nach Rehoboth und bereitete sich dort auf die Geburt ihres ersten Kindes vor, Johannes Rath blieb noch in Otjikango und widmete sich mit Hahn „dringenden vorliegenden sprachlichen Arbeiten“⁷⁷. Am 21. Mai fuhr auch er mit Kolbe nach Rehoboth, wo sich seine Frau von der Geburt ihrer Tochter Katharina Emma (genannt Käthe) erholte⁷⁸.

Die Familie reiste am 20. Juni von Rehoboth zurück nach Otjikango, verließ die Station aber schon wieder am 4. Juli, um vier Tage später die neue Missionsstation am Flussbett des Swakop zu gründen⁷⁹. Diese nannte Rath erst Richtersfeld zu Ehren des Missionsinspektors Richter⁸⁰, bald aber Otjimbingue. Der Name wurde ursprünglich Otjizingue oder Otjinjingue ausgesprochen⁸¹ und kann unterschiedlich interpretiert werden: „Platz, wo das Vieh fett wird“⁸², „schattiger, düsterer Platz mit dichtem Baumbestand“⁸³, „Quickborn“⁸⁴ oder „Der Mensch wird in seinem Herzen erquickt beim Anblick dieser Quelle“⁸⁵.

Der englische Reisende und Naturwissenschaftler Sir Francis Galton (1822-1911) beschrieb die Gegend wenig später so:

Otjimbinguè is well situated for a Missionary station. Water, the first necessary of life, is here in sufficient quantity, as a small streamlet runs down the bed of the river. Grass, the next essential in the eyes of a pastoral people like the Damaras, is also in abundance, for the Swakop, at this place, instead of lying between abrupt cliffs, runs through a wide plain, that shelves for miles down its bed; and which, though covered with thorn bushes, affords a fair allowance of grass-bearing soil.⁸⁶

⁷⁵ Drießler 1932: 53, ELCRN I.1.1: Bl. 34 (Protokoll der Missionarskonferenz 19.-28. April 1849), Mossolow 1966: 17.

⁷⁶ ELCRN V.25: 4 (Vorgeschichte).

⁷⁷ BRMG 1850: 141, ELCRN V.25: 6 (Vorgeschichte), Hahn 1984b: 410 (Tagebuch 1. Mai 1849).

⁷⁸ BRMG 1850: 143, ELCRN V.25: 6 (Vorgeschichte), Hahn 1984b: 411 (Tagebuch 21. Mai 1849).

⁷⁹ BRMG 1850: 155, ELCRN V.25: 6-7 (Vorgeschichte, Gründung von Otjimbingue).

⁸⁰ ELCRN V.25: 6 (Vorgeschichte), Trümpelmann 1961: 83.

⁸¹ Köhler 1958: 32.

⁸² Irle 1906: 236.

⁸³ Külz 1909: 82.

⁸⁴ Trümpelmann 1961: 83.

⁸⁵ Metzkes 1962: 9.

⁸⁶ Galton 1853: 59-60.

Am 9. September 1849 feierte Johannes Rath zum ersten Mal mit seiner Frau, einem Gehilfen und einem Wagentreiber das heilige Abendmahl in Otjimbingue⁸⁷.

Bald ließen sich die ersten Herero in Otjimbingue nieder, und die Einwohnerzahl pendelte sich bei etwa 200 Personen ein⁸⁸. Dabei war stets klar, dass es für die Herero etliche weltliche Vorteile mit sich brachte, sich nahe einer Missionsstation anzusiedeln, was vor allem ärmere Bevölkerungsschichten anzog. Einerseits suchten sie Schutz vor Jonkers Raubzügen, andererseits hofften sie auf Handelsmöglichkeiten mit vorbeiziehenden Europäern⁸⁹. Die südafrikanischen Anthropologen Jean und John Comaroff merken allerdings in einem ganz ähnlichen Kontext an, dass nicht automatisch eine direkte kausale Beziehung von Missionierung und weltlichem Nutzen vorliegt: „This is not to suggest that conversion was, or is, reducible to the terms of a simple social cost-benefit analysis“⁹⁰ (siehe auch Abschnitt II.2.f).

In der Anfangszeit lebten Johannes, Anna und Käthe Rath in einem für die Region typischen Mattenhaus bestehend aus vier Fuß (ca. 1,20 Meter) hohen Lehmwänden und einem Dach aus Strohmatte⁹¹ (Abbildung 13), doch schon Ende August begann Rath an einer höher gelegenen Stelle mit dem Bau eines festen Hauses, in das die Familie am 17. Oktober 1849 einziehen konnte: Es war 18 Fuß (ca. 5,50 Meter) lang und 12 Fuß (ca. 3,60 Meter) breit, der Giebel war 9 Fuß (ca. 2,70 Meter) hoch und die Küche maß 12 Fuß (ca. 3,60 Meter) im Quadrat⁹² (Abbildung 14). In Missionsberichten und Tagebüchern wird der Hausbau häufig besonders betont und sehr detailliert beschrieben, da dies Stabilität und Sesshaftigkeit bedeutet und den Unterschied zur ‚unzivilisierten‘ einheimischen Bevölkerung symbolisiert⁹³. Die Mattenhäuser wurden traditionell von den Herero-Frauen errichtet, die Missionare unterwiesen jedoch gemäß ihrer eigenen Auffassung von Aufgabenteilung und Geschlechterrollen die männliche Bevölkerung im Hausbau nach europäischer Art⁹⁴.

Dem Errichten eines Gotteshauses kam aus ähnlichen symbolischen Gründen eine sehr große Bedeutung zu. Während der Gottesdienst in Otjikango lange in Rath's Zimmer auf dem Boden stattfand⁹⁵, war das erste behelfsmäßige Gebäude, in dem in Otjimbingue Gottesdienst und

⁸⁷ ELCRN V.25: 8 (Gründung der Missionsstation Otjimbingue).

⁸⁸ Andersson 1856: 49.

⁸⁹ Andersson 1856: 103, Chapman 1868a: 336, Gewalt 1999: 15-16, Irlé 1906: 233, Lau 1986a, Lau 1987b: 77-79, Loth 1963, Mossolow 1966: 19, Trüper 2000: 364-365.

⁹⁰ Comaroff/Comaroff 1991: 240.

⁹¹ Andersson 1856: 49, vgl. Galton 1853: 59.

⁹² BRMG 1850: 361-364, ELCRN V.25: 8 (Gründung der Missionsstation Otjimbingue).

⁹³ vgl. Comaroff/Comaroff 1997: 288-289, Mossolow 1966: 10.

⁹⁴ Moritz 2000: 159 (Kleinschmidts Tagebuch 15. August 1843), Trüper 2005: 446.

⁹⁵ BRMG 1848: 78.

Schule abgehalten wurden, 1850 fertig. Doch noch immer wurde improvisiert: Da es keine Glocke gab, hisste Rath eine Fahne mit einem weißen Kreuz auf rotem Grund und schlug mit einem Hammer auf eine Pfanne, um die Leute zum Gottesdienst zu rufen, und als Kanzel diente ein Baumstumpf⁹⁶. Die Kirche, die heute in Otjimbingue steht, wurde von Hahn gebaut und am 1. Dezember 1867 geweiht (Abbildung 15 und Abbildung 16).

Neben dem Hausbau war das Anlegen von Gärten im meist ausgetrockneten, aber fruchtbaren Flussbett für das Missionsunternehmen von besonderer Wichtigkeit, da so nicht nur die eigene Versorgung mit Lebensmitteln gesichert werden musste, sondern die Einheimischen auch die Vorzüge von stetigem, rechtschaffenem Arbeiten kennenlernen sollten⁹⁷. Rath gesteht diesbezüglich am Anfang seiner Zeit in Otjimbingue:

Es ist das ein kindischer Gedanke von mir, aber er steigt mir zuweilen auf, und dann male ich mir das aus, daß es mir fast schön vorkommt, wenn es z. B. möglich wäre, Garten zu machen, daß man in etwa davon leben könnte etc. etc.⁹⁸

Der Garten der Missionsstation wurde zu einer Metapher für die Kultivierung (im engeren und weiteren Wortsinn) des Landes und der Bevölkerung: „Agriculture [...] would cultivate the worker as he cultivated the land“⁹⁹. Tagebücher und Berichte enthalten zahlreiche genaue Beschreibungen darüber, ob der Garten gut gedieh und wann welches Gemüse reif war, was selten genug der Fall war. Am 2. Oktober 1851 zum Beispiel „erntete Rath die ersten weißen Rüben, wohl die ersten überhaupt, so meint auch Rath, die in Südwest gewachsen“¹⁰⁰, und auch der erste Pflug, den die Missionsleute von Dixon gekauft hatten, wird als historisches Ereignis in der Stationschronik vermerkt: „Das ist jedenfalls der 1. Pflug gewesen, der auf Otjimbingue Furchen zog“¹⁰¹. Wenn man auch mehrere kleinere Erfolge in der Landwirtschaft verzeichnen konnte, so konnten die hauptsächlich von Viehzucht lebenden Herero jedoch nicht gänzlich vom Gartenbau überzeugt werden, da es immer wieder zu Missernten oder Diebstahl des Angebauten kam¹⁰².

Das Missionsunternehmen litt nicht nur unter den schlechten Erträgen der Feldarbeit, sondern auch unter den ständigen Raubzügen und gewalttätigen Übergriffen zwischen Nama- bzw.

⁹⁶ ELCRN V.25: 9-10 (1850).

⁹⁷ Chapman 1868a: 336, Comaroff/Comaroff 1992: 246, Comaroff/Comaroff 1997: 133-136, ELCRN V.25: 7 (Gründung der Missionsstation Otjimbingue), Oermann 1999: 50.

⁹⁸ BRMG 1850: 158-159.

⁹⁹ Comaroff/Comaroff 1992: 246.

¹⁰⁰ ELCRN V.25: 11 (1851).

¹⁰¹ ELCRN V.25: 11 (1851), vgl. Baumann 1985: 94.

¹⁰² Comaroff/Comaroff 1992: 107, vgl. Henrichsen 1997.

Orlam- und Herero-Gruppen¹⁰³. Am 28. August 1850 überfiel Jonker Okahandja, sodass sich der dort stationierte Missionar Kolbe entschloss, zu Hahn nach Otjikango zu gehen¹⁰⁴. Am 1. Januar 1851 kam es zu einem Überfall auf Otjimbingue, der jedoch im Gegensatz zu jenem auf Okahandja unblutig verlief. Rath konnte die Eindringlinge beruhigen und überredete sie sogar dazu, in der Kirche einem Gottesdienst beizuwohnen¹⁰⁵. Die in Zentralnamibia stationierten Missionare gerieten im Zuge dieser Überfälle immer wieder zwischen die Fronten von Herero und Orlams. Sie waren in erster Linie am Frieden zwischen den Bevölkerungsgruppen interessiert, um in Ruhe ihrem Missionsauftrag nachgehen zu können, die Leitung der RMG stand jedoch im Allgemeinen auf der Seite der Herero, da die Nama und Orlams als für das Missionsunternehmen hinderlicher angesehen wurden¹⁰⁶.

Aufgrund seiner zentralen Lage wurde Otjimbingue bald eine bei europäischen Händlern, Jägern und Reisenden beliebte Anlaufstelle. Galton machte Otjimbingue für einige Zeit zu seinem Basislager¹⁰⁷, und auch der schwedische Reisende Karl Johan Andersson (1827-1867) erzählt in seinen Berichten, dass er mit viel Herzlichkeit und Gastfreundschaft von den Raths in Otjimbingue aufgenommen wurde¹⁰⁸. Der dänische Seemann Hans Larsen ließ sich vorübergehend in Otjimbingue nieder und half beim Ausbau der Missionsstation mit¹⁰⁹. Dieser außergewöhnlich starke und gutmütige Mann genoss aufgrund seiner Kraft großen Respekt unter den Einheimischen und war ein wertvoller Mitarbeiter, der später auch in Galtons Dienst stand¹¹⁰.

Neben den für die Kommunikation unter den Missionaren nötigen Reisen unternahm Rath in dieser Zeit auch eine Expedition: Im April 1850 begab er sich mit einigen einheimischen Männern auf eine einwöchige Reise zum nördlich von Otjimbingue gelegenen Erongo-Gebirge, um die Gegend zu erkunden¹¹¹. Da derartige Touren mit sehr großem Zeit-, Kraft- und Materialaufwand verbunden waren und Rath ohnehin viel zwischen den einzelnen Stationen unterwegs war, um den Kontakt unter den Missionaren und Gemeinden aufrecht-

¹⁰³ vgl. T. Hahn 1868b.

¹⁰⁴ ELCRN V.25: 10 (1850), Gewalt 1999: 18, Hahn 1851.

¹⁰⁵ ELCRN V.25: 11 (1851), Mossolow 1966: 24.

¹⁰⁶ Loth 1963, siehe Abschnitt III.5.c.

¹⁰⁷ Galton 1853: 60.

¹⁰⁸ Andersson 1856: 48.

¹⁰⁹ Andersson 1856: 56-58, ELRCN V.25: 9 (1850).

¹¹⁰ Andersson 1856: 56-58.

¹¹¹ ELCRN V.25: 9 (1850), Vedder 1934: 269.

zuerhalten und um den regelmäßigen Konferenzen beizuwohnen, blieb dies allerdings für längere Zeit seine einzige Forschungsreise¹¹².

Im Vergleich mit Weltgegenden, in denen Tropenkrankheiten wie etwa Malaria oder Gelbfieber verbreitet sind, gab es in Zentralnamibia relativ wenige lebensbedrohliche Gefahren. Das ernsteste Gesundheitsproblem, mit dem viele Europäer in der südwestafrikanischen Wüste und Savanne zu dieser Zeit zu kämpfen hatten, war eine immer wiederkehrende und jedes Mal zwischen acht Tagen und vier Monaten andauernde Augenentzündung¹¹³. Anna Rath war davon von Anfang an besonders stark betroffen, und die starken Schmerzen sowie die extreme Lichtempfindlichkeit schränkten sie in dieser Zeit im Alltag sehr ein. Im Oktober 1850 wurde darüber hinaus berichtet, dass Anna an Gelbsucht litt¹¹⁴.

Da es in der gesamten Region keinerlei medizinische Versorgung nach europäischen Vorstellungen gab, fuhr Familie Rath auch für die Geburt des zweiten Kindes nach Rehoboth zur Missionarsfamilie Kleinschmidt: Die Raths verließen Otjimbingue am 27. Februar 1851 und erreichten Rehoboth am 14. März 1851, wo Anna Rath am 29. März 1851 ihre zweite Tochter zur Welt brachte, die auf den Namen Anna Margaretha getauft wurde. In der Zwischenzeit kümmerten sich Friedrich Kolbe und seine Frau Isabella Elliot (1830-1893) sowie der Nama-Gehilfe Daniel Kloete (1830-1894) um die Station Otjimbingue. Die Raths blieben noch einige Wochen zur Erholung in Rehoboth und kamen am 30. April 1851 wieder in Otjimbingue an¹¹⁵.

c. Rückschläge

Das folgende Jahr war wiederum von Missernten und räuberischen Überfällen geprägt und ging als Jahr voll ‚Anarchie und Hunger‘ in die Stationsgeschichte ein. Als im Morgengrauen des 29. Juli 1852 eine Gruppe Nama die Station Otjimbingue überfielen, verbarrikierten sich der gerade anwesende Missionar Heinrich Schöneberg (1822-?), Anna Rath und die beiden Kinder Käthe und Anna – alle vier an der Augenkrankheit leidend – im Haus, während Johannes Rath hinausging, um nach dem Rechten zu sehen. Ein neben ihm stehender Mann wurde erschossen, dann ging den Angreifern vermutlich die Munition aus und sie prügelten

¹¹² vgl. Anderson 1983: 54.

¹¹³ ELCRN V.25: 8 (Gründung der Missionsstation Otjimbingue), E. Hahn 1993: 133 (Brief 21. Januar 1853).

¹¹⁴ BRMG 1850: 264.

¹¹⁵ ELCRN V.25: 10-11 (1851).

auf ihre Opfer ein. Obwohl Rath schlimmer zusammengeschlagen wurde als etwa sein Wagentreiber, kam er mit aufgeschwollenen Lippen und blauen Augen davon, auf der Station wurden jedoch einige Hundert Todesopfer beklagt¹¹⁶.

Annas Augenkrankheit besserte sich nicht, es bildeten sich sogar Flecken in beiden Augen. Da auch die Zustände im Land nicht friedlicher wurden, verließ sie Otjimbingue mit den beiden Töchtern am 27. September 1852 und schiffte sich Ende November in Walvis Bay nach Kapstadt ein, um sich in der Kapkolonie zu erholen. Die Ärzte, die sie dort konsultierte, kamen zu dem Schluss, dass sie erblinden würde, falls sie nach Otjimbingue zurückkehren sollte¹¹⁷. Johannes Rath blieb zwar noch bis Anfang 1853 in Otjimbingue, war aber im Begriff, die Herero-Mission aufgrund der gesundheitlichen Situation seiner Frau und der mangelnden Sicherheit aufzugeben und seine Station für immer zu verlassen¹¹⁸. Sowohl Anna Rath als auch Emma Hahn merken in diesem Zusammenhang an, dass Johannes Raths Weggang vor allem deshalb sehr schmerzlich wäre, weil er die Sprache der Herero besonders gut beherrscht (siehe unten)¹¹⁹.

Nachdem er die Missionsstation in Otjimbingue offiziell aufgelöst hatte, kam er am 16. Mai 1853 in Kapstadt an und traf Anna, die beiden Töchter und seinen in der Zwischenzeit geborenen Sohn Hermann wenig später in der südafrikanischen Kleinstadt Worcester¹²⁰. Während dieses Aufenthalts in der Kapkolonie muss das einzige erhaltene Foto des Ehepaars Rath aufgenommen worden sein, da dies in Zentralnamibia damals mit Sicherheit technisch noch nicht möglich war (Abbildung 17).

Die Herero-Mission galt zu diesem Zeitpunkt als aufgegeben, sodass viele überrascht waren, als die Eheleute beschlossen, doch wieder zu den Herero zurückzukehren¹²¹. Der Grund dafür ist in der großen Verbundenheit zu sehen, die die Raths zu den Herero empfanden: Obwohl es die Missionsleitung in Deutschland über die Jahre hinweg mehrmals in Erwägung gezogen hatte, die Herero-Mission aufgrund der ausgesprochen widrigen Umstände gänzlich aufzugeben, sah Rath es als seine Pflicht an, den ihm anvertrauten Herero das Evangelium

¹¹⁶ Andersson 1856: 353, BRMG 1853: 34-36, Drießler 1932: 61, ELCRN V.25: 12-13 (1852), Pauli 1869: 196.

¹¹⁷ Andersson 1856: 275, BRMG 1853: 174-176, Collektenblätter 1859: 5-6, ELCRN V.25: 8 (Gründung der Missionsstation Otjimbingue), Hahn 1985a: 638 (Tagebuch 13. Januar 1853), E. Hahn 1993: 133 (Brief 21. Januar 1853).

¹¹⁸ BRMG 1853: 175, ELCRN I.1.1: Bl. 63 (Protokoll der Missionarskonferenz 31. März 1853), E. Hahn 1993: 133 (Brief 21. Januar 1853).

¹¹⁹ BRMG 1853: 175, E. Hahn 1993: 133 (Brief 21. Januar 1853).

¹²⁰ ELCRN V.25: 14 (1853).

¹²¹ Burkhardt 1860: 104, Drießler 1932: 62, Fries 1903: 59, Groves 1954: 158.

weiterhin zu verkünden¹²². Er sagte selbst, dass Annas Solidarität noch größer war als seine eigene und sie ihn immer wieder zum Fortsetzen der Mission motiviert hatte, wenn er schon jede Hoffnung aufgegeben hatte¹²³. Außerdem wollte Anna es nicht verantworten, dass die Herero-Mission ihretwegen aufgegeben werden sollte, da die Leistungen der vergangenen Jahre sonst ganz umsonst gewesen wären:

Als ich auf beiden Augen die Flecken behielt und der auf dem linken Auge ärger geworden war, wollte mein Mann bei der geehrten Gesellschaft auf Versetzung antragen, was uns beiden aber sehr schwer wurde. Besonders mir wurde es schwer, daß Rath, nachdem er nun fast 7 Jahre im Lande gearbeitet hatte und mit der Sprache so weit gekommen war, daß er mit den Leuten geläufig reden konnte, jetzt weggehen sollte – um meinetwillen, ohne die geringste Frucht seiner Arbeit gesehen zu haben.¹²⁴

Auch Hahn fiel es schwer, die Herero-Mission aufzugeben. Er hatte sein Einsatzgebiet bereits verlassen und wartete in Kapstadt auf eine Möglichkeit, sich nach Deutschland einzuschiffen, als er hörte, dass die methodistischen Missionare ihre Arbeit in Zentralnamibia aufgeben wollten. Daraus schöpfte er Hoffnung auf einen Friedensschluss zwischen Nama und Herero und auf neue Missionsgebiete für die RMG und begab sich für Verhandlungen mit Jonker zurück nach Otjikango. Jonker hingegen fühlte sich vom Methodisten Haddy hintergangen, da dieser in Kapstadt von Jonkers Raubzügen berichtet hatte, worauf die Regierung den Verkauf von Schusswaffen und Munition an Nicht-Weiße untersagte. Deshalb erklärte Jonker:

When you missionaries became traitors, spies and tools of the Cape government, I would rather go to hell with all my people than receive a missionary in my house.¹²⁵

Obwohl die Hoffnung, dass Jonker nun einen RMG-Missionar bei sich aufnehmen würde, damit offenbar wieder zerschlagen war, hatten Hahn und Rath doch neuen Mut gefasst. Schöneberg hingegen wollte die Region endgültig verlassen: Er blieb noch einige Monate in Walvis Bay, zog dann nach Kapstadt und verbrachte den Rest seines Lebens schließlich als Pastor in Amerika¹²⁶.

¹²² Hahn 1851, Rath 1857.

¹²³ RMG 1.581d: Bl. 47b (Raths Privatbrief 18. Dezember 1901, abgedruckt in Gareis 1902: 215, siehe Anhang 2), vgl. Chapman 1868a: 343, Menzel 1978: 110.

¹²⁴ BRMG 1853: 175.

¹²⁵ Knappert 1981: 33-34, vgl. Andersson 1856: 353-354, ELCRN V.25: 14 (1853).

¹²⁶ ELCRN V.25: 15 (1853), Engel 1972: 23.

d. Wiederaufnahme der Herero-Mission

Familie Rath verbrachte am Rückweg von Kapstadt nach Otjimbingue sieben Monate auf der Nama-Station Bethanien und kam am 10. Oktober 1854 wieder auf ihrer Station an. Doch das Land war völlig ausgetrocknet, und von den bei den Überfällen verbrannten Gebäuden waren nur noch wenige Mauerreste übrig, sodass die Raths sofort mit dem Wiederaufbau beginnen mussten¹²⁷.

Kurz vor Weihnachten 1854 ließen sich mit Johannes Raths Erlaubnis einige europäische Kupfergräber mit fünf Wagen in Otjimbingue nieder, und im folgenden Jahr eröffnete die neu gegründete *Walvis Bay Mining Company* (WBMC) in der Nähe von Otjimbingue eine Zwischenstation auf dem Weg von den Minen im Landesinneren zur Küste¹²⁸. Zwischen den Minenarbeitern und den Missionaren herrschte von Anfang an ein gespanntes Verhältnis. Die Missionare fühlten sich zwar in keiner Weise eingeschränkt oder bedrängt, missbilligten aber den Lebenswandel, der mit den meist englischen Kupferarbeitern in Otjimbingue Einzug gehalten hatte: Immer wieder war die Rede von deren „Hass gegen das Evang[elium]“¹²⁹, Otjimbingue entwickelte sich im Laufe der nächsten Jahre zu einem „Sauf- und Hurenwinkel“¹³⁰, wurde „eine Brutstätte lauter böser Pläne“¹³¹ und ein „unleidlicher Ort“¹³², an dem das „unstäte Volk“¹³³ mit seinem „verderbliche[n] Treiben“¹³⁴ und dem „zuchtlosen Lebenswandel die ohnehin zuchtlosen Farbigen [verführte], so daß alles drunter und drüber ging“¹³⁵. Die Missionare kritisierten besonders den Alkoholkonsum, mit dem die Verantwortlichen der WBMC Jonker gefügig machen wollten¹³⁶. Die WBMC schuf Arbeitsplätze für viele der in Otjimbingue ansässigen Herero und verbesserte die Infrastruktur im Land weiter, wodurch sowohl die Missionsstation als auch der Ort im Allgemeinen weiter an Bedeutung gewannen¹³⁷. Der Standort war aber für die WBMC nicht lange rentabel und wurde nach fünf Jahren wieder geschlossen¹³⁸: Am 25. April 1860 erwarb Rath im Rahmen einer letzten Auktion einige nützliche Gegenstände aus dem Besitz der WBMC, Andersson kaufte das

¹²⁷ ELCRN V.25: 15 (1854).

¹²⁸ BRMG 1855: 262, ELCRN V.25: 15-16 (1854-1855).

¹²⁹ RMG 1.581a: Bl. 54a (Raths Brief an die Deputation 16. Februar 1859).

¹³⁰ ELCRN V.25: 20 (1858).

¹³¹ ELCRN V.25: 17 (1855).

¹³² Fries 1903: 60.

¹³³ Grimm 1970: 151, Külz 1909: 82-83.

¹³⁴ Burkhardt 1860: 104.

¹³⁵ Drießler 1932: 65.

¹³⁶ Mossolow 1966: 36.

¹³⁷ Chapman 1868a: 336, Henrichsen 1997: 165-166.

¹³⁸ Henrichsen 1997: 166-167, Latham 1978: 161.

meiste auf, unter anderem alle Gebäude der WBMC, und begann mit diesen Ressourcen im Anschluss, Otjimbingue zu einem Handelszentrum auszubauen¹³⁹.

Anfang 1855 brachte Anna Rath ihren zweiten Sohn namens Johannes in Otjimbingue zur Welt, die nächste Zeit war ganz dem Wiederaufbau der Missionsstation gewidmet. Zur Unterstützung des Ehepaars Rath arbeitete ab 5. Mai 1855 der deutsche Landwirt Barnabas Hörnemann (1825-1866) als so genannter Missionskolonist in Otjimbingue¹⁴⁰. Er war für die Instandhaltung aller Missionseinrichtungen sowie besonders für den Gartenbau auf der Station zuständig, damit sich Johannes Rath ganz auf die Missionierung der Einheimischen konzentrieren konnte. Obwohl Hörnemann allgemein als außerordentlich arbeitsam galt, zeigte sich Rath nicht mit der Wahl der Missionsleitung zufrieden: Seiner Meinung nach war Hörnemanns größte Leistung in Otjimbingue sein „moralische[r] Einfluss“¹⁴¹.

Doch auch in dieser verhältnismäßig friedvollen und angenehmen Zeit gab es traurige Ereignisse und Rückschläge. Im März 1856 trafen sich Bam, Kleinschmidt, Vollmer und der 1853 zu ihnen gestoßene Missionar Friedrich Simon Eggert (1820-1889) bei Rath in Otjimbingue zu einer Konferenz, bei der Rath die Erlaubnis erhielt, im nächsten Jahr nach Kapstadt zu reisen, um seine beiden Töchter dort zur Schule zu bringen¹⁴² (siehe Abschnitt II.3). Kurz darauf verstarb Bam auf seiner Station Rooibank an der Küste, obwohl die in Walvis Bay ansässige englische Kaufmannsfrau Mrs. Latham gemeinsam mit Bams Frau Susanna Petronella (geb. Jooste) versucht hatte, ihn gesund zu pflegen¹⁴³. Rath reiste für die Beerdigung an, auf der der südafrikanische Reisende James Chapman (1831-1872) als Sargträger mithalf und Mr. Latham auf Frau Bams ausdrückliche Bitte hin den Aussegnungsgottesdienst der *Church of England* verlas¹⁴⁴. Danach verbrachten Frau Bam und ihre Kinder einige Zeit bei den Lathams in Walvis Bay, bis sich eine Reisegelegenheit nach Kapstadt bot und sie die Region für immer verließen¹⁴⁵. Die Station wurde im folgenden Jahr mit dem Kolonisten Engelbert Krapohl (1830-1895) besetzt, der ihr allerdings nur bis 1859 vorstand¹⁴⁶.

Ende 1856 wurde Mariechen Rath in Otjimbingue geboren, und am 12. Februar 1857 konnte Familie Rath in ihr neues Haus einziehen. Dieses war 28 ½ Fuß (ca. 8,50 Meter) breit und 48

¹³⁹ ELCRN V.25: 17 (1855), ebd.: 24 (1860).

¹⁴⁰ Baumann 1985: 93, Burkhardt 1860: 104, Drießler 1932: 62.

¹⁴¹ RMG I.581c: Bl. 60b (Raths Brief 23. März 1859), vgl. Chapman 1868a: 383.

¹⁴² ELCRN I.1.1: Bl. 78 (Protokoll der Missionarskonferenz 10.-13. März 1856).

¹⁴³ Latham 1978: 163-164.

¹⁴⁴ Chapman 1868a: 348-349.

¹⁴⁵ Chapman 1868a: 348-349, ELCRN I.1.1: Bl. 69-78 (Protokoll der Missionarskonferenz 10.-13. März 1856), ELCRN V.25: 17 (1856), Latham 1978: 163-164.

¹⁴⁶ ELCRN V.25: 19 (1858), ebd. 23 (1859).

Fuß (ca. 14,40 Meter) lang und bot der mittlerweile siebenköpfigen Familie mit sieben Zimmern ausreichend Platz. Hörnemann, der für den Bau des Hauses verantwortlich gewesen war, bewohnte vorübergehend zwei der Zimmer. In der Stationschronik wurde über dieses Haus nicht ohne Stolz vermerkt: „Frau Rath hatte nun auch die 1. Küche im Lande. Rath meint, es sei das beste Haus diesseits des Oranje“¹⁴⁷.

e. Forschungsreise zu den Ovambo

Schon seit Mitte der 1840er-Jahre wurde von einer Expansion der Missionstätigkeiten in Richtung Norden gesprochen¹⁴⁸. Im Juni 1851 besuchten die Reisenden Andersson und Galton die Ovambo¹⁴⁹ und schwärmten davon, dass diese, ganz im Gegensatz zu den Herero, sesshaft und zivilisiert seien und ihr Land fruchtbar und schön:

Vain would be any attempt to describe the sensations of delight and pleasure experienced by us, on that memorable occasion, or to give an idea of the enchanting panoramic scene that all at once opened on our view. [...] the landscape now presented an apparently boundless field of yellow corn, dotted with numerous peaceful homesteads, and bathed in the soft light of a declining tropical sun. [...] To us it was a perfect Elysium, and well rewarded us for every former toil and disappointment.¹⁵⁰

I also earnestly recommend this land to the notice of all who are interested in missionary enterprise. The Ovampo have infinitely more claims on a white man's sympathy than savages like the Damaras, for they have a high notion of morality in many points, and seem to be a very inquiring race. It would be an easy country to secure a footing in, as the king's good-will has alone to be gained, and not that of numbers of independent captains [...].¹⁵¹

Von diesem Ovambo-König namens Nangoro¹⁵², Herrscher über die Ondonga, fertigte Galton eine später aufgrund von dessen berühmt gewordener Leibesfülle *Every inch a king* betitelte

¹⁴⁷ ELCRN V.25: 18 (1856).

¹⁴⁸ Jahresbericht 1846/47: 34.

¹⁴⁹ Die Bezeichnung Ovambo (oder Ovampo) wurde bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts als Sammelbegriff für die nördlich der Herero lebenden Bantu-Gruppen verwendet und ist daher nicht notwendigerweise deckungsgleich mit der heutigen Einteilung (Möhlig 2000: 5-6). Rath und Hahn verbrachten den wichtigsten Teil dieser Reise bei den Ondonga, einer Untergruppe der Ovambo, und viele Berichte verwenden diese beiden Begriffe synonym.

¹⁵⁰ Andersson 1856: 187-188.

¹⁵¹ Galton 1853: 230.

¹⁵² Nach Nampala (2006: 74) lautete sein voller Name Omukwaniilwa Nangolo dhaAmutenya, da die Herero-Sprache über keinen /l/-Laut verfügt, wurde sein Name von den Reisenden jedoch als Nangoro ausgesprochen,

Zeichnung an (Abbildung 18)¹⁵³. Dazu hatte ihm Galton eine eigens zu diesem Zweck aus England mitgebrachte Spielzeugkrone aufgesetzt und bildete ihn in einer für europäische Herrscher typischen Pose ab¹⁵⁴. Damit brachte er die verbreitete Ansicht zum Ausdruck, dass afrikanischer Herrscher trotz königlicher Insignien ‚primitiv‘ bleiben und den europäischen Mächten körperlich und geistig weit unterlegen sind¹⁵⁵.

Durch die fabelhaften Beschreibungen und Empfehlungen von Galton und Andersson ermutigt planten Hahn und Rath schon für 1852 eine Erkundungsreise zu den Ovambo, um die Möglichkeiten zur Ausweitung des Missionsgebiets auszuloten. Immer wieder hatte Jonker den Missionaren derartige Unternehmungen untersagt¹⁵⁶, und auch kurz vor seiner Abfahrt aus Otjikango erhielt Hahn einen Brief von Jonker, in dem dieser die Reise verbot, denn „die Ovambo seien seine Leute“¹⁵⁷. Hahn ignorierte Jonkers Brief jedoch und begab sich am nächsten Tag nach Otjimbingue, um Rath für die Expedition abzuholen¹⁵⁸.

Am Nachmittag des 17. Mai 1852 verließen Rath und Hahn Otjimbingue mit insgesamt 18 Herero, darunter ein Jäger und ein Wagentreiber¹⁵⁹. Schon am folgenden Tag bekamen Rath und der Wagentreiber aber so starkes Fieber, dass die Gesellschaft umkehren musste und am 21. Mai wieder in Otjimbingue ankam¹⁶⁰. Nach dem Überfall auf Rath und Schöneberg wenige Wochen später (siehe Abschnitt II.2.c) verfasste Jonker eine schriftliche Erklärung, in der er den Missionaren den weiteren Aufenthalt gewährte, ihnen aber für die Zukunft ausdrücklich untersagte, andere Bevölkerungsgruppen ohne seine Erlaubnis zu besuchen¹⁶¹.

Mitte 1855, nachdem Rath und Hahn die Herero-Mission nach einer kurzen Unterbrechung wieder aufgenommen hatten, erhielten sie von der Missionsleitung den Auftrag, die Gebiete im Norden des Landes zu erkunden, und wollten diesen Anfang 1857 in Form einer auf etwa neun Monate angesetzten Reise in die Tat umsetzen¹⁶². Im Folgenden werden vorrangig die von Rath und Hahn selbst verfassten bzw. unmittelbar auf sie zurückgehenden Berichte

und beide Versionen sind in der Sekundärliteratur zu finden. Für seine unter Europäern damals übliche Bezeichnung als ‚König‘ gelten ähnliche Überlegungen wie die eingangs erwähnten Bemerkungen zur Verwendung von Begriffen wie ‚Häuptling‘ etc., da dies selbstverständlich eine europäische Projektion darstellt und nicht unbedingt aufgrund der tatsächlichen Gegebenheiten gewählt wurde.

¹⁵³ Emma Hahn nennt ihn scherzhaft „His Fatness“ statt „His Highness“ (E. Hahn 1993: 199, Brief 19. November 1857).

¹⁵⁴ vgl. Ranger 1983: 229.

¹⁵⁵ Koivunen 2009: 95-96.

¹⁵⁶ BRMG 1849: 123, Knappert 1981: 33.

¹⁵⁷ Hahn 1985a: 598 (Tagebuch 11. Mai 1852).

¹⁵⁸ Hahn 1985a: 598 (Tagebuch 11., 12. und 14. Mai 1852).

¹⁵⁹ Hahn 1985a: 599 (Tagebuch 17. Mai 1852).

¹⁶⁰ Hahn 1985a: 600 (Tagebuch 18., 19., 20. und 21. Mai 1852).

¹⁶¹ BRMG 1853: 249, Lau 1987b: 110, Mossolow 1966: 29.

¹⁶² E. Hahn 1993: 195 (Brief 30. Mai 1857), Irlé 1906: 238, Mossolow 1966: 38, Sundermeier 1962: 25.

ausgewertet, da die Expedition in einer Vielzahl von wissenschaftlichen Publikationen verschiedener Disziplinen Erwähnung fand¹⁶³.

Obwohl die Reise schon für Mitte April 1857 geplant war, erreichten Rath und seine älteste Tochter Käthe Otjikango erst am 15. Mai, um dort gemeinsam die letzten Vorbereitungen zu treffen. Käthe sollte einige Zeit bei Emma Hahn verbringen, damit Anna Rath sich ihrer neuen vorübergehenden Rolle als Stationsvorsteherin widmen konnte: Da Hörnemann seit Februar 1857 in Kapstadt war, um dort zu heiraten, hatte sie nämlich während der Abwesenheit ihres Mannes die alleinige Verantwortung für die Station zu tragen. Sie hielt Schule, beaufsichtigte die Herero, die an Hörnemanns Haus arbeiteten, und konnte den Missionsbetrieb aufrecht erhalten, zog sich jedoch schließlich wieder eine Augenentzündung zu und musste sich von den Aufgaben zurückziehen. Hörnemann kam erst am 19. September gemeinsam mit seiner Frau Magdalena Hendrika (geb. Vos) wieder in Otjimbingue an¹⁶⁴.

Von Emma Hahn wissen wir, wie umfangreich die Vorbereitungen für die Ovambo-Expedition waren: Sie beschreibt, wie sie tagsüber in der Nähsschule und auch nachts stundenlang Kleidung, Schuhe und Hüte anfertigte und Proviant für ihren Mann und die mitreisenden Herero vorbereitete¹⁶⁵. Ursprünglich wollten die Missionare nur mit Ochsen und Eseln reisen, aber da die Last den Tieren beim Beladen offensichtlich zu schwer war, wurde auch Hahns Wagen bepackt¹⁶⁶. Die Gesellschaft brach am 20. Mai 1857 kurz nach Mittag in Otjikango auf¹⁶⁷. Hahns Frau Emma, die gemeinsame Tochter Margarita (1850-1906) und Käthe Rath begleiteten die Missionare noch ein Stück des Weges, da den Mädchen der Abschied von ihren Vätern sichtlich schwerfiel¹⁶⁸.

Hahn zählt in seinem Tagebuch die zehn mitreisenden Einheimischen namentlich auf und beschreibt die meisten von ihnen kurz¹⁶⁹:

¹⁶³ Sofern nicht anders zitiert, sind die inhaltlich und strukturell äußerst ähnlichen Darstellungen in den BRMG 1858: 129-131, ELCRN V.25: 18-19 (1857), Hahn 1858, Hahn 1985b: 975-1081 und Lau 1987a: 90-93 die Quellen für diesen Abschnitt. Kürzere, aber ebenfalls sehr informative Berichte bieten Beiderbecke 1932: 85, Drießler 1932: 64, Levinson 1978: 17 und Nitsche 1913: 17. Für alternative Ausführungen aus der Sicht der Ondonga werden Nampala 2006, Siiskonen 1990 und Galton (zitiert in Green/Hahn/Rath 1858: 353) empfohlen. Da Irls ausführliche Erzählung (1906: 238-239) fast wortwörtlich dem in den BRMG abgedruckten Bericht entspricht, wird sie hier nicht gesondert berücksichtigt.

¹⁶⁴ BRMG 1858: 64, Collektenblätter 1859: 7, ELCRN V.25: 18-19 (1857).

¹⁶⁵ Hahn 1985b: 962 (Tagebuch 20. März 1857), E. Hahn 1993: 195 (Brief 30. Mai 1857).

¹⁶⁶ E. Hahn 1993: 194 (Brief 30. Mai 1857).

¹⁶⁷ ELCRN V.25: 18 (1857), E. Hahn 1993: 194-195 (Brief 30. Mai 1857).

¹⁶⁸ E. Hahn 1993: 194 (Brief 30. Mai 1857).

¹⁶⁹ nach Hahn 1985b: 982 (Tagebuch 28. Mai 1857).

-
- Petrus: Wagentreiber, als Kind getauft, ausgezeichneter Schütze, unangenehmer Charakter, Hottentot
 - Katjikamba: der Wegweiser, der den Weg nicht weiß
 - Kahikunwa: guter Schütze
 - Karamo
 - Kahingunga: Ochsentreiber
 - Kambahunga: ordentlicher Mann
 - Kamuvanda: ordentlicher Mann
 - August: früherer Nama-Sklave, war früher bei Kleinschmidt tätig
 - Kapeja: der jüngste Mitreisende, fröhlich, davor bei Rath tätig
 - Kambararapeke: Koch, still, ordentlich, nützlich, davor bei Rath tätig

Wenig später wurden zwei weitere Herero namens Kaunakui und Kasupi eingestellt¹⁷⁰.

Unterwegs stieß der kanadische Jäger Frederick Thomas Green (1829-1876) zu den Missionaren und sie reisten gemeinsam weiter, was in den Berichten unterschiedlich interpretiert wird: Die meisten bewerten das Zusammentreffen neutral¹⁷¹, doch während manche Quellen die Vorteile einer größeren Gruppe betonen (sie war dadurch von zwölf Personen auf etwa 30 angewachsen und verfügte über insgesamt vier Wagen und 100 Stück Vieh)¹⁷², vermerkt die Stationschronik von Otjimbingue, dass die Missionare nicht gemeinsam mit dem Abenteurer reisen wollten, ihn aber „nicht abschütteln“¹⁷³ konnten.

Die ursprünglich geplante Route sollte die Gesellschaft erst zum nordöstlich von Otjikango gelegenen Ngami-See führen, von dort Richtung Nordwesten über Libebe zur Quelle des Kunene, heute Grenzfluss zwischen Namibia und Angola. Für den Fall, dass sie dabei bis in portugiesisches Gebiet vordringen könnten, erhielten sie von der britischen Kapregierung diplomatische Empfehlungsbriefe mit auf den Weg. Die Missionare wollten dem Flusslauf bis an die Mündung in den Atlantik folgen und von dort aus den Rückweg durch das Siedlungsgebiet der Ovambo antreten. Es wurde jedoch nach etwa vier Wochen entschieden, nicht bis an den Ngami-See zu reisen, sondern schon vor Libebe den Weg nach Nordwesten einzuschlagen und einem Flusslauf bis zu einem kleinen See in der Nähe der Etoscha-Pfanne zu folgen. Von dort wollte die Gruppe durch das Gebiet der Ovambo geradewegs nach Norden bis an den Kunene weiterziehen.

An der Grenze zum Land der Ondonga, Nangoros Einflussbereich, schickten die Missionare diesem Boten mit Geschenken und baten um die Erlaubnis zur Durchreise. Drei Tage später

¹⁷⁰ Hahn 1985b: 988 (Tagebuch 5. Juni 1857), ebd. 991 (Tagebuch 9. Juni 1857).

¹⁷¹ Goldblatt 1971: 28, Levinson 1978: 17, Nitsche 1913: 17.

¹⁷² BRMG 1858: 130, ELCRN V.25: 18 (1857).

¹⁷³ ELCRN V.25: 18 (1857), vgl. Hahn 1985b: 1016 (Tagebuch 4. Juli 1857).

kehrten die ausgesandten Boten von Nangoros Bruder Tjipanga zurück und berichteten, dass sie dort beinahe getötet worden wären, doch Rath und Hahn hielten dies für eine Übertreibung und schenkten ihnen keinen Glauben.

Ein von Nangoro gesandter Bote namens Tjizemba hieß sie in dessen Namen willkommen und versicherte ihnen, dass Nangoro sie passieren lassen würde, da er schon von ihrem Vorhaben gehört hatte¹⁷⁴. Vor dem Eintritt in Nangoros unmittelbaren Einflussbereich wurde die Gruppe von einem weiteren Boten Nangoros begrüßt. Aufgrund der äußerst respektvollen Behandlung fühlten sie sich in dieser Zeit sehr wohl und freuten sich auf das Zusammentreffen mit Nangoro. Kurz darauf forderte sie dieser jedoch durch seinen Boten Tjizemba dazu auf, ihn im Kampf gegen die drei Tagesreisen weiter nördlich lebenden Kasima zu unterstützen¹⁷⁵. Die Missionare lehnten empört ab und waren enttäuscht, dass sie es offenbar während ihres mehrtägigen Aufenthalts nicht geschafft hatten zu vermitteln, dass sie „das Rauben und Morden verabscheuten“¹⁷⁶. Das Thema wurde nicht mehr angesprochen, dies war aber vermutlich ein für den weiteren Verlauf der Expedition ausschlaggebender Moment¹⁷⁷.

Schließlich wurde die Gruppe am 24. Juli 1857 in Nangoros Residenz eingelassen, Rath und Hahn mussten jedoch weitere fünf Tage warten, bis Nangoro sie tatsächlich empfing. Dieses Zusammentreffen wird in den meisten Berichten als heuchlerisch und kalt beschrieben¹⁷⁸: Die Missionare empfanden Nangoros Verhalten als verächtlich und herablassend, da er die ihm überreichten Geschenke (Vieh, Werkzeuge, Kleidung und Perlen) ablehnte. Als er sich auf ein Gespräch mit den Missionaren einließ, interessierte er sich besonders für ihre Waffen. Im Laufe dieser Unterhaltung verbot er ihnen die Weiterfahrt so entschieden, dass Rath und Hahn wussten, dass sie ihn nicht mehr überzeugen konnten und umdisponieren mussten. Sie fühlten sich in der Gesellschaft der Ondonga ab diesem Zeitpunkt sehr unwohl, und es machte sie traurig, dass sie sich ihrem Ziel, dem Kunene, so nahe wussten, es aber wohl nicht erreichen konnten. Auch Green war vom Verlauf der Expedition enttäuscht, da die Ondonga für das Elfenbein, das er dort einkaufen wollte, so hohe Preise verlangten, dass er nicht mit ihnen ins Geschäft kam. Die positiven Erfahrungen und paradiesischen Beschreibungen von Andersson

¹⁷⁴ E. Hahn 1993: 199 (Brief 19. November 1857).

¹⁷⁵ Levinson 1978: 17, Nitsche 1913: 17, bei Siiskonen 1990: 99 ‚Kafima‘ genannt.

¹⁷⁶ Hahn 1985b: 1046 (Tagebuch 23. Juli 1857).

¹⁷⁷ E. Hahn 1993: 199 (Brief 19. November 1857).

¹⁷⁸ Beiderbecke 1932: 85, BRMG 1858: 130, Drießler 1932: 64, ELCRN V.25: 18 (1857), Gareis 1902: 213, Goldblatt 1971: 28, Levinson 1978: 17.

und Galton konnten die Missionare und Green somit nicht bestätigen, da sich ihnen schon zu diesem Zeitpunkt ein gänzlich anderes Bild bot¹⁷⁹.

Obwohl Green, Hahn und Rath bereits viel Information über den weiteren Streckenverlauf gesammelt hatten und deswegen vermutlich auch ohne einheimische Führer den Weg gefunden hätten, beschlossen sie dennoch, sich Nangoros Verbot nicht zu widersetzen. Einerseits befürchteten sie, dass es sonst zu einer gewaltsamen Auseinandersetzung mit den Ondonga kommen könnte, andererseits würden benachbarte Bevölkerungsgruppen schnell Verdacht schöpfen, wenn Fremde ohne einheimische Führer unterwegs waren, und Konflikte schienen sehr wahrscheinlich. So entschlossen sich die Reisenden, am 30. Juli auf demselben Weg zurückzukehren, den sie gekommen waren, und eine andere Passage nach Norden zu suchen, und teilten dies ihren Gastgebern mit.

Als sie bei Sonnenaufgang einspannten, hörten sie Kriegsgeschrei und Hunderte Ondonga liefen plötzlich auf sie zu. Die Angaben über die Zahl der Ondonga schwanken in den Erzählungen zwischen 600 und 1.000, doch betonen alle Quellen, dass die Angreifer bewaffnet waren, dabei kann es sich jedoch nur um Pfeil und Bogen bzw. Speere gehandelt haben¹⁸⁰.

Um die Situation zu klären und die Angreifer zu beschwichtigen, ging Hahn unbewaffnet auf eine Gruppe von Ondonga zu. Er erkannte unter ihnen einen von Nangoros Söhnen und bat ihn, seine Leute zurückzurufen, worauf dieser erwiderte, es handle sich nur um ein Spiel¹⁸¹. Hahn verwickelte ihn in ein Gespräch, um zu zeigen, dass er Nangoros Verbot nach wie vor respektierte und sich in Freundschaft verabschieden wollte. Plötzlich rief ihm ein Herero zu, dass Nangoros Sohn ihn von hinten mit dem Speer angreifen wollte. Darauf ließ dieser davon ab, doch Hahn tat so, als hätte er die Warnung nicht gehört und nichts von dem versuchten Angriff gemerkt und plauderte weiter. Als Green auf Hahn zuritt und ihn ausdrücklich zum Aufbruch aufforderte, bestieg dieser endlich seinen Wagen und die Gruppe wollte abfahren. In diesem Moment warf Nangoros Sohn einen Speer in Richtung des Wagens der Missionare und traf Raths Koch Kambararapeke tödlich, worauf sich der Verletzte umdrehte und Nangoros Sohn und dessen Begleiter erschoss und einen weiteren Ondonga verletzte. Die Verwirrung, die daraufhin unter den Ondonga einsetzte, nutzten die Reisenden und verließen den Platz, so schnell sie konnten. Sie wurden noch bis nach Mittag von Ondonga-Kämpfern verfolgt und versuchten, diese durch Schüsse dazu zu bringen, von der Verfolgung abzu-

¹⁷⁹ Hahn 1985b: 1039 (Tagebuch 22. Juli 1857), Nitsche 1913: 17, Petermann 1859: 301.

¹⁸⁰ BRMG 1858: 131, Drießler 1932: 64, Gareis 1902: 213, E. Hahn 1993: 198 (Hahns Brief, zitiert in Brief 19. November 1857), Lau 1987a: 91-92, Levinson 1978: 17, Nitsche 1913: 17.

¹⁸¹ E. Hahn 1993: 200 (Brief 19. November 1857).

lassen. Hahn merkt an, dass der Großteil der 30 Personen in seiner Gruppe gänzlich unbewaffnet war, während Green berichtet, dass alle Männer unter Hahns Kommando bewaffnet waren und er seine Männer am Vortag eigens mit Waffen und Munition versorgt hatte, falls es zu einer Auseinandersetzung kommen würde¹⁸². Nach Greens Erzählung waren somit mehr als 20 Mann der Gruppe bewaffnet, elf von ihnen nahmen auch aktiv am Kampf teil: Hahn, George Bonfield, John Mortar, die vier Wagentreiber Petrus, Gukub, Jan und Piet Moos, ein Bechuana, ein Nama, ein Herero und Green; Rath war demnach nicht unter den Schützen¹⁸³. Green selbst setzte einen Revolver, ein Gewehr, ein Elefanten-Gewehr, eine Pistole, ein Jagdmesser und ein Schwert ein¹⁸⁴. Er versuchte gezielt, die Angreifer zu töten und sie nicht nur einzuschüchtern, damit diese die Kraft der Feuerwaffen nicht unterschätzen würden¹⁸⁵.

Die wenigen Berichte, die Aussagen über Todesopfer der Auseinandersetzung machen, beschränken sich auf die Seite der Missionare, die nur einen Herero verlor, und auf Nangoros Sohn, der von diesem getötet wurde; wie viele Ondonga ums Leben kamen, erschließt sich hingegen aus keiner der herangezogenen Quellen. Green merkt an, dass die Verluste auf der gegnerischen Seite aufgrund der großen Distanz nicht mit Sicherheit bestimmt werden konnten und spricht von mindestens elf Opfern¹⁸⁶. Hahn fügt in einer Nachricht an seine Frau der Beschreibung der Auseinandersetzung hinzu: „I am sorry to say many Ovambo fell“¹⁸⁷.

Rath, Hahn und Green wussten aus Gesprächen mit Einheimischen, dass sie schneller fliehen konnten, wenn sie den dichten Busch, durch den sie gekommen waren, in südwestlicher Richtung umfahren würden. Am 1. August, also nach drei Tagen und zwei Nächten mit nur wenigen kurzen Pausen, kam die Gruppe erschöpft und durstig wieder an den Ort an der Grenze zum Gebiet der Ondonga, von wo aus sie das erste Mal Boten zu Nangoro geschickt hatten. Dort erreichte sie jetzt eine Botschaft von Nangoros Bruder Tjipango: Er entschuldigte sich für die Vorkommnisse und lud die Missionare erneut ein, doch diese vertrauten ihm nicht und beschlossen, die Expedition abubrechen und auf ihre Stationen zurückzukehren. Die Reisegesellschaft erreichte Otjikango am Abend des 11. September 1857, und Rath kam fünf Tage später wieder bei seiner Familie in Otjimbingue an. Der endgültige Reiseverlauf kann an Abbildung 19 abgelesen werden.

¹⁸² Hahn 1858, Hahn 1985b: 1060 (Tagebuch 30-31. Juli 1857), Lau 1987a: 90.

¹⁸³ Lau 1987a: 92.

¹⁸⁴ Lau 1987a: 91, Levinson 1978: 17, vgl. Siiskonen 1990: 99-101.

¹⁸⁵ Lau 1987a: 92.

¹⁸⁶ Lau 1987a: 93.

¹⁸⁷ E. Hahn 1993: 198 (Hahns Brief, zitiert in Brief 19. November 1857).

Die meisten Nacherzählungen durch Personen, die nicht an der Expedition teilgenommen hatten, beschreiben den Aufenthalt bei Nangoro nicht im Detail, sondern stellen die Auseinandersetzung als isolierten, überraschenden und hinterhältigen Überfall dar, und versuchen nicht, eine Erklärung für den Angriff zu finden. Es kam jedoch im Vorfeld zu verschiedenen Zwischenfällen, denen Rath, Hahn und Green damals keinerlei Bedeutung beigemessen hatten, die aber im Nachhinein betrachtet eine Verkettung von interkulturellen Missverständnissen darstellen. Zum Beispiel wollte Nangoro die Geschenke von Hahn und Rath erst nicht annehmen und bestand dann auf eine bestimmte Art der Übergabe¹⁸⁸. Außerdem ist überliefert, dass die Missionare die „cleansing ceremony for visitors“ nicht über sich ergehen lassen wollten¹⁸⁹. Ein Ritual, das die Reisegesellschaft duldete, war das Entzünden ihres Feuers an Nangoros Herdfeuer.¹⁹⁰ Rath musste den besorgten Hahn allerdings lange dazu überreden, und dieser sprach sich danach ausdrücklich „als Diener Gottes gegen alle derartigen Zeremonien“¹⁹¹ aus. Hahn lehnte es auch ab, an einer Zeremonie zur Verehrung eines heiligen Baums teilzunehmen, bei der er den Stamm des Baums mit einem grünen Zweig berühren oder „wenigstens eine Pfeife Tabak zu Ehren des Baumes rauchen“ sollte, und erklärte den Ondonga, dass „Gott [...] solche Dinge durchaus nicht wolle“¹⁹². Außerdem beleidigten die Europäer die Ondonga, indem sie ihr Lager unter einem heiligen Feigenbaum aufschlugen und dort sogar ihr Vieh versorgten¹⁹³. Verstärkend kam hinzu, dass die Ondonga zu dieser Zeit Angriffe von Orlams befürchteten, weshalb sie auch die Missionare immer wieder fragten, ob sie Nama wären¹⁹⁴.

Bei der Betrachtung der Auseinandersetzung und der interkulturellen Missverständnisse, die vermutlich dazu geführt haben, ist bemerkenswert, dass Andersson in seinem Bericht von 1856 einige der Ondonga-Bräuche sehr genau beschreibt, deren (Fehl-)Interpretation wohl zu den Missverständnissen zwischen den Missionaren und den Einheimischen beitrug (zum Beispiel Sandalen ausziehen, Feuer neu entzünden, mehrere Tage Wartezeit)¹⁹⁵. Es ist unwahrscheinlich, dass den Missionaren schon vor ihrer Abreise eine gedruckte Version von Anderssons Erzählung vorlag, doch sie waren gut mit dem Reisenden bekannt, und mit

¹⁸⁸ Hahn 1985b: 1047-1048 (Tagebuch 24. Juli 1857), E. Hahn 1993: 199 (Brief 19. November 1857).

¹⁸⁹ Siiskonen 1990: 99.

¹⁹⁰ Green/Hahn/Rath 1858: 351.

¹⁹¹ Hahn 1985b: 1049 (Tagebuch 24. Juli 1857), vgl. Goldblatt 1971: 29.

¹⁹² Hahn 1985b: 1033 (Tagebuch 18. Juli 1857).

¹⁹³ Siiskonen 1990: 99.

¹⁹⁴ Hahn 1985b: 1043 (Tagebuch 22. Juli 1857), E. Hahn 1993: 203 (Brief 19. November 1857), Nampala 2006: 74, Siiskonen 1990: 99-100.

¹⁹⁵ Andersson 1856: 191-192.

Sicherheit fand reger Austausch über seine Erlebnisse statt. Hätten Rath und Hahn über die Bräuche der Ondonga besser Bescheid gewusst beziehungsweise aus Anderssons und Galtons Erfahrungen gelernt, hätte ihre Reise womöglich einen anderen, positiveren Ausgang nehmen können. Galtons Meinung nach verhielt sich Green zu herablassend gegenüber den Ondonga, was Nangoro provoziert haben könnte¹⁹⁶. Umgekehrt meinte Green, Galton wäre bei seinem Aufenthalt 1851 zu unterwürfig gewesen, sodass die Ondonga nun auch ihn und die Missionare in gleicher Weise ausnutzen wollten¹⁹⁷. Kurz nach dem Vorfall versuchte Galton die Wogen zu glätten und für Verständnis zu sorgen, indem er die Sicht der Ondonga anbot, allerdings nicht ohne Green arrogant zu nennen und zu betonen, dass er selbst immerhin das Land nicht fluchtartig verlassen musste wie Green und die Missionare:

These foreigners are fully armed and dictatorial in their ways; they refuse to give those presents which are well described as taking the place of customs duties in African nations. They show scant courtesy to the king, and they very probably trespass in not a few of the many requirements of a witchcraft ceremonial. [They come] at a time when war seemed to impend, professing peace but armed to the teeth and ready to fight, unfurnished with any kind of credentials, violating quarantine laws, setting all authority at nought [sic], and coming for no conceivable purpose except that of making an armed reconnaissance [...].¹⁹⁸

Während einige Berichte über die Expedition betonen, dass die Gesellschaft ohne Greens taktisches Vorgehen und nicht zuletzt ohne seine Waffen verloren gewesen wäre, geben spätere Quellen – neben göttlicher Vorsehung – eine andere Erklärung dafür, dass sich die Ondonga plötzlich zurückzogen: Sie erfuhren vom überraschenden Tod Nangoros und, so die Interpretation der Europäer, „sahen den Tod ihres Häuptlings als eine Strafe Gottes an“¹⁹⁹ und ließen deshalb von der Verfolgung der Fremden ab. Zum Tod Nangoros scheinen zwei unterschiedliche Versionen in den Erzählungen auf: Einige berichten, dass er starb, als er vom Tod seines Sohnes unterrichtet wurde²⁰⁰, laut anderen Quellen erschreckte ihn das „nie gehörte Gewehrfeuer“ zu Tode²⁰¹. Nach dem finnischen Historiker Harri Siiskonen starb Nangoro erst am Tag nach der Abreise der Missionare an den Folgen eines Schlaganfalls²⁰². Von Nangoros Tod erfuhren die Missionare selbst offenbar erst später: Mit den Ondonga kommunizierten sie

¹⁹⁶ zitiert in Green/Hahn/Rath 1858: 352.

¹⁹⁷ Green/Hahn/Rath 1858: 351.

¹⁹⁸ zitiert in Green/Hahn/Rath 1858: 353.

¹⁹⁹ Irle 1906: 239, vgl. Beiderbecke 1932: 85, Drießler 1932: 64.

²⁰⁰ Beiderbecke 1932: 85, Levinson 1978: 17.

²⁰¹ ELCRN V.25: 18 (1857), Pauli 1869: 198.

²⁰² Siiskonen 1990: 100.

nach dem Angriff nicht mehr, und in den unmittelbar nach der Reise verfassten Berichten von Rath, Hahn und Green scheint dieses Ereignis nicht auf.

Als Jonker von den Vorfällen hörte, startete er selbst einen Raubzug gegen die Ondonga. Die Begründung, dass er damit die Gewalt an den Missionaren rächen wollte, erscheint angesichts des angespannten Verhältnisses von Hahn und Jonker unwahrscheinlich²⁰³. Eine andere Erklärung, sofern Jonker überhaupt eine Rechtfertigung für seine Beutezüge benötigte, ist, dass nach Nangoros Tod ein Streit um dessen Nachfolge ausgebrochen war und Jonker von einem der Kontrahenten zu Hilfe gerufen wurde²⁰⁴.

Auf der Konferenz im März 1858 in Rehoboth berichteten Rath und Hahn den anderen Missionaren über ihre Erlebnisse bei den Ondonga²⁰⁵. Sobald die Aufzeichnungen der Beteiligten Europa erreicht hatten, wurde nicht nur in diversen Missionsblättern²⁰⁶, sondern auch in Fachzeitschriften ausführlich über die Reise und ihren unerwarteten Ausgang publiziert, da zu dieser Zeit das Interesse an den zahlreichen Erkundungsreisen durch Afrika ausgesprochen groß war. Somit ist Raths Ovambo-Expedition von 1857 vermutlich die am besten dokumentierte Station seines Lebens. Über historische, geographische oder anthropologische Interessen hinaus wurde und wird die Reise häufig als Quelle für biologische oder geologische Erkenntnisse über das nördliche Namibia herangezogen, wie zum Beispiel Gesteinsformationen, Vegetation oder Salzgewinnung²⁰⁷.

Der Grenzfluss zum heutigen Angola blieb noch für längere Zeit das Ziel verschiedener Forschungsfahrten: Andersson wollte den Kunene 1858 erkunden, stieß aber stattdessen auf den Okavango²⁰⁸. Green reiste 1865 an den Kunene, und Andersson erreichte ihn schließlich 1867. 1866 unternahm Hahn eine erfolgreichere Expedition zu den Ovambo, die ihn nun auch bis an den Kunene führte²⁰⁹. Da er vielerorts von den Einheimischen um Missionare gebeten wurde, gab er der Finnischen Missionsgesellschaft den Rat, sich unter den Ovambo niederzulassen, später öffnete auch die RMG Stationen im nördlichen Namibia²¹⁰.

²⁰³ vgl. Francois 1896: 81-82, Vedder 2001 [1933]: 14.

²⁰⁴ Goldblatt 1971: 29, Siiskonen 1990: 100-101.

²⁰⁵ ELCRN I.1.1: Bl. 84 (Protokoll der Missionarskonferenz 15.-19. März 1858), ELCRN V.25: 20 (1858).

²⁰⁶ z. B. Der kleine Missionsfreund 1859.

²⁰⁷ Chavanne 1881: 106, Dieckmann 2008: 355, Gosche 1868: 295, Gustafsson 2005, Harding 1899: 140, Petermann 1858, Schinz o. J.: 489, Springer 1918: 39.

²⁰⁸ Andersson 1858, Pleticha/Schreiber 1999: 25, Rath zitiert in Petermann 1860.

²⁰⁹ Hahn 1868, Pleticha/Schreiber 1999: 216.

²¹⁰ Gareis 1902: 214, Oermann 1999: 221, Weiss 2000.

f. Exkurs: Die ‚Häuptlingsfrage‘

Das deutsche Wort ‚Häuptling‘ ist ein kolonialer Neologismus, der durch das diminutive Suffix *-ling* einen abwertenden, wenn nicht gar verniedlichenden oder lächerlichen Charakter hat und nicht als Übersetzung oder Entsprechung der Herero-Selbstbezeichnung *omuhona* (Pl. *ovahona*) geeignet ist²¹¹. Schon zu Raths Zeit wurde es scheinbar vermieden, und stattdessen wurden Ausdrücke wie ‚Platzherr‘ bevorzugt, da dies offenbar besser dem entsprach, wie die Missionare die Herrschaftsverhältnisse unter den Herero wahrnahmen. Die Europäer hatten scheinbar große Schwierigkeiten, die dezentralen Gesellschaftsstrukturen im heutigen Zentralnamibia zu begreifen bzw. sie wahrheitsgemäß darzustellen. Oft wurde die Abwesenheit einer übergeordneten Herrscherposition als Anarchie oder als Zersplitterung und bevorstehender Untergang der Herero angesehen (siehe Abschnitt III.5.c). Dieser Abschnitt soll exemplarisch demonstrieren, dass europäische Konzepte und Begrifflichkeiten bzw. das unbedingte Festhalten daran den Alltag der Missionare oft nur unzureichend beschrieben und mitunter zu falschen Vorstellungen führten.

Während mitunter Definitionen wie „Jeder reiche Herdenbesitzer spielt die Rolle eines Häuptlings“²¹² zu lesen sind, beschreiben verlässlichere Quellen die hierarchischen Strukturen unter den Herero genauer. So wird zum Beispiel berichtet, dass derjenige, der sich als Erster an einer Quelle niederlässt, als „master of it“²¹³ beziehungsweise „als der rechtmäßige Eigentümer des Wassers und des umliegenden Weidegebiets angesehen“²¹⁴ wird. Er muss seine ausdrückliche Erlaubnis zum Zuzug aller weiteren Personen geben und wird automatisch ihr *omuhona*²¹⁵. In einem trockenen Gebiet wie Zentralnamibia bedeutet dies die Kontrolle über die wichtigste Ressource und somit eine Machtposition, die Afrikaner wie Europäer gleichermaßen einnehmen konnten²¹⁶. Während Josaphat Hahn betont, dass sein Vater Carl Hugo Hahn der einzige ist, der je „ohne sein Wissen und Wollen auf die eben geschilderte Weise Omuhóna eines Stammes“²¹⁷ wurde, beschreibt Andersson die Episode, als der Herero Kahitjene Rath am 13. Oktober 1849 um Erlaubnis darum fragen ließ, sich in Otjimbingue anzusiedeln. Rath soll geantwortet haben, Kahitjene

²¹¹ Arndt 2009: 297-298, Gewalt 1999: 15.

²¹² Gareis 1902: 212.

²¹³ Andersson 1856: 115.

²¹⁴ J. Hahn 1869: 255.

²¹⁵ Andersson 1856: 115, Gareis 1902: 213, J. Hahn 1869: 255.

²¹⁶ Vedder 1966 [1928]: 158.

²¹⁷ J. Hahn 1869: 255, vgl. Mossolow 1966: 18.

could do as he liked in this matter, as he, himself, was but a stranger, and, consequently, could not lay any claim to the soil. However, the messengers would not listen to this, and told him that their chief would never think of intruding without having obtained special permission to do so.²¹⁸

Raths eigene Darstellung dieses Ereignisses ist ganz ähnlich:

Alles Reden, daß wir uns nicht als Eigenthümer der Plätze etc. betrachten, hilft da nichts, und ich denke, der beste und gewinnendste Weg ist, wenn man kann, ihnen einen guten Platz anzuweisen. Das that ich, und so erklärten mich die Boten sogleich für Omusuverua (Geliebten) und ich weiß nicht, was Alles.²¹⁹

Hier bringt Rath zum Ausdruck, dass er sich in der Rolle des Platzherrn nicht wohl fühlte, sondern den Eindruck hatte, den Erwartungen der Einheimischen und dem Bild, das sie von Weißen hatten, entsprechen zu müssen. Bezeichnend an dieser Textstelle ist auch, dass Rath ausdrücklich nicht *omuhona*, sondern *omusuverua* genannt wird, es in dieser Darstellung also nicht zur automatischen ‚Ernennung zum Häuptling‘ kommt.

Einschlägige Berichte beschreiben die Situation meist so, dass sich die Missionare widerwillig in ihr Schicksal fügten und das Amt des *omuhona* schließlich demütig ausübten. Auch Schöneberg wollte sich nicht mit dieser Rolle identifizieren: „Bis jetzt habe ich mir das Amt [...] durchaus nicht angemäht, oder, besser gesagt, ich habe jedes derartige Ansinnen von mir gewiesen“²²⁰. Daneben wird stets betont, dass zu den wichtigsten Aufgaben der *ovahona*, also unter Umständen auch der Missionare, die Erhaltung der „äußerliche[n] und innerliche[n] Ordnung“ sowie die Rechtsprechung zählten²²¹:

[Hahn] mußte Gesetze entwerfen, mußte als Richter auftreten und Mord und Blutschande sühnen. Als er versuchte, einheimische Richter einzusetzen, wurde er hintergangen und arg enttäuscht.²²²

Diese Haltung entspricht der im 19. Jahrhundert verbreiteten Auffassung von der „Bürde des weißen Mannes“²²³: Im Kontext des Imperialismus wurde es oft als die Verantwortung der Europäer angesehen, unter den ‚unzivilisierten‘ Einheimischen in Afrika, Asien und Amerika für Recht und Ordnung zu sorgen und die Bevölkerung bei ihrer Entwicklung zu ‚unterstüt-

²¹⁸ Andersson 1856: 115.

²¹⁹ BRMG 1850: 363.

²²⁰ Mossolow 1966: 29.

²²¹ Gareis 1902: 213, vgl. Baumann 1985: 92, Helbig 1983: 49. Zur frauenfeindlichen Gesetzgebung durch die Missionare vgl. Trüper 2005.

²²² Baumann 1985: 92.

²²³ Kipling 1899.

zen‘ bzw. diese Entwicklung unter Umständen auch gegen ihren Willen voranzutreiben. Viele Europäer dachten, überzeichnet ausgedrückt, dass die Afrikaner ohne sie in einem Zustand von Chaos und Anarchie gefangen waren, aus dem sie sich aus eigener Kraft nicht zu befreien vermochten, worauf auch der vermeintlich beobachtete Untergang der Herero hindeutete. Der deutsche Theologe und Ethiker Nils Oermann hingegen stellt fest, dass die europäischen Missionare den einheimischen *ovahona* im protokolonialen Zentralnamibia in ihrem Status untergeordnet waren und ihr Einfluss demnach auch bei der Diskussion der Rolle der RMG im Vorfeld und während der deutschen Kolonialzeit nicht überschätzt werden sollte²²⁴.

Zur Personalunion von Missionar und *omuhona* machte Schöneberg eine unklare Bemerkung, die hier ebenfalls Erwähnung finden soll. Er schreibt: „Die Herero kennen zwischen Omuhonge und Omuhona (Lehrer und Häuptling) noch immer keinen Unterschied“²²⁵. Aus dem Kontext der Aussage geht nicht hervor, ob sich Schöneberg auf die seiner Meinung nach unangemessene Verwendung der relexifizierten Wörter (siehe Abschnitt III.2.a) oder auf die Funktionen und Wirkungsbereiche der jeweiligen Personen bezieht. Falls Letzteres gemeint war, deutet dies abermals darauf hin, wie wichtig es für Schöneberg gewesen sein muss, als Missionar keine ‚Häuptlingspflichten‘ ausüben zu müssen, sondern sich ausschließlich der Verkündigung des Evangeliums widmen zu können.

Wie bereits erwähnt war den Missionaren stets klar, dass sich die Herero in der Nähe ihrer Stationen niederließen, weil sie sich davon wirtschaftliche und politische Vorteile erhofften. Dies wurde jedoch scheinbar gerne in Kauf genommen, um die Gelegenheit zu erhalten, die Einheimischen mit dem Christentum bekannt zu machen und neue mögliche Taufkandidaten zu finden. Andererseits übernahmen die Missionare als Platzherren damit auch eine gewisse Verantwortung, dieselben Aufgaben zu erfüllen wie einheimische *ovahona*, denn die Herero vertrauten ihnen und erhofften sich Sicherheit auf der Station: Den politischen und militärischen Schutz, den die Herero vor allem in Zeiten von verstärkten Nama-Überfällen von ihnen erwarteten, konnten die Missionare nicht oder nur eingeschränkt bieten. Damit waren die Herero, die sich in Sicherheit wähnten, womöglich auf einer Missionsstation größeren Gefahren ausgesetzt, als wenn sie auf sich alleine gestellt gewesen wären²²⁶.

Während die Position des *omuhona* ein charakteristisches Konzept der dezentralisierten Herero-Gesellschaft war, war es doch wichtig, dass die Inhaber derartiger Ämter vom Orlam-

²²⁴ Oermann 1999: 49.

²²⁵ Mossolow 1966: 29.

²²⁶ Gewalt 1999: 17.

kaptein Jonker geduldet und idealerweise bestätigt wurden. Hahn und Rath genossen dieses Privileg für ihre jeweiligen Missionsstationen und konnten somit für lange Zeit in einer gewissen Sicherheit vor Raubzügen durch Jonkers Gefolgsleute leben²²⁷. Im Gegenzug dafür bestand Jonker allerdings auch darauf, von den Missionaren offiziell anerkannt zu werden. Während Schöneberg dies ablehnte, soll sich Rath mit folgender diplomatischer Antwort aus der Affäre gezogen haben: „[J]edem Fremden, der kommt und mich fragt, werde ich antworten: Kapitän Jonker hat erklärt, er sei Kapitän von Damaraland“²²⁸, was Jonker als Loyalitätsbekundung genügte.

Nachdem Rath Otjimbingue 1861 endgültig verlassen hatte, ging die Platzherrschaft mit Jonkers Billigung auf Andersson über²²⁹ (siehe Abschnitt II.3).

3. 1858-1861: Kapreise, Schiffbruch und Versetzung²³⁰

Mitte 1858 nahm die Herero-Mission eine positive Wendung, die viele Missionsangehörige neue Hoffnung schöpfen ließ, dass es nach den zahlreichen Rückschlägen nun endlich bergauf gehen könnte: Nach 13 Jahren im Land, in denen er keine geeigneten und gewillten Kandidaten gefunden hatte, taufte Rath am 25. Juli 1858 in Otjimbingue die ersten drei Einheimischen, nämlich ein Ehepaar und dessen sechsjährige Tochter²³¹. Zufällig am selben Tag taufte auch Hahn in Otjikango seinen Erstling, nämlich sein langjähriges Dienstmädchen Uerieta Kazahendike (ca. 1840-1936) auf den Namen Johanna Maria. Diese vier Personen waren allerdings keine Herero, sondern Nama bzw. Halb-Nama, sodass die Vermutung naheliegt, dass sie sich vor allem taufen ließen, weil sie am Rande der Herero-Gesellschaft standen und sich so mehr Schutz durch die Missionare erhofften oder zumindest keine weiteren sozialen Sanktionen durch die Herero mehr zu befürchten hatten.

²²⁷ BRMG 1858: 135-136, BRM 1859: 106, Helbig 1983: 49, Loth 1963: 48.

²²⁸ Mossolow 1966: 31.

²²⁹ BRMG 1861: 315, Helbig 1983: 49, Loth 1963: 59.

²³⁰ Sofern nicht anders angemerkt, waren die Quellen für den Abschnitt über den Schiffbruch die sich weitgehend überschneidenden Berichte in BRMG 1859: 243-247, ELCRN V.25: 21-22 (1859), Hahn 1985b: 1138-1142 (Tagebuch 8.-22. April 1859) und RMG 1581a: Bl. 63a-64a (Raths Bericht 17. April 1859) sowie eine Kopie des Briefs, in dem Rath seinen überlebenden Töchter vom Schiffbruch berichtete und der sich im Privatbesitz von Raths Nachfahren befindet.

²³¹ ELCRN V.25: 20 (1858), Enquist 1990: 22, Jenny 1968: 49. Nach Vedder (1934: 328) wurden an diesem Tag in Otjimbingue sieben Herero getauft.

Im Gegensatz zur von Rath getauften Familie nahm Johanna durch ihre enge Verbindung zu bzw. Abhängigkeit von den Hahns eine prominente Stellung in ihrer Gemeinde ein, während über die Täuflinge von Otjimbingue außer den neuen Namen der Eltern, Markus und Eva, nichts bekannt ist²³². Eine weitere Taufkandidatin gab später Rath gegenüber an, dass sie sich doch nicht taufen lassen könne, weil ihre „heidnischen Volksgenossen“ sie andernfalls töten würden²³³. Diese Ereignisse weisen darauf hin, dass die Einheimischen dem Christentum keineswegs so gleichgültig gegenüberstanden, wie dies oft dargestellt wird, sondern dass die Religion für sie ein wichtiges Zeichen für Gruppenzugehörigkeit war: Wer ohnehin nicht als vollwertiges Mitglied der Herero-Gesellschaft angesehen wurde, konnte auch leichter vom Übertritt zum Christentum überzeugt werden. Demnach waren es offensichtlich nicht nur – wie in den offiziellen Tagebüchern und Berichten stets geschildert – die Missionare, die die Konvertiten sorgsam auswählten und erst nach intensivem Unterricht und genauer Gewissensprüfung für der Taufe würdig befanden, sondern die Bereitschaft unter den Herero, sich zum Christentum zu bekennen, war lange trotz zahlreicher weltlicher Anreize nicht gegeben.

Während die meisten Missionare ihre Kinder zur Erziehung nach Deutschland schickten²³⁴, sollten die neunjährige Käthe und ihre siebenjährige Schwester Anna Rath ab 1859 in Stellenbosch bei einer befreundeten Missionarsfamilie leben und dort die Schule besuchen. Dafür hatte Johannes Rath die Missionsleitung bereits 1856 um Erlaubnis gebeten²³⁵. Davor hatte es auch Pläne gegeben, die beiden Töchter zu Anna Raths Eltern zu schicken, die in der Zwischenzeit nach Amerika emigriert waren, was jedoch nicht in die Tat umgesetzt wurde²³⁶.

Am 20. Oktober 1858 verließ die gesamte Familie Rath Otjimbingue und reiste von Walvis Bay aus mit dem Schiff nach Kapstadt²³⁷. In Abwesenheit der Missionarsfamilie betreute Hörnemann die Station alleine und hielt für 40 bis 60 Kinder Schule. Er verlas auch von Rath vorbereitete Herero-Predigten in Gottesdiensten, zu denen regelmäßig etwa 20 bis 40 Personen erschienen, und hielt für ca. 10 bis 15 Personen Gottesdienste auf Niederländisch²³⁸.

Der Aufenthalt in Kapstadt war einerseits von der Geburt des Sohnes Leopold geprägt, andererseits vom Druck eines weiteren ‚Damrabüchleins‘, vermutlich Raths Herero-Übersetzung

²³² Gaomas 2008: 29.

²³³ Drießler 1932: 64.

²³⁴ Trüper 2009: 112.

²³⁵ ELCRN I.1.1: Bl. 78 (Protokoll der Missionarskonferenz 10.-13. März 1856).

²³⁶ RMG 1.581c: Bl. 4a-5a (Raths Brief an die Deputation 19. Februar 1857).

²³⁷ ELCRN V.25: 20 (1858), Latham 1978: 165.

²³⁸ ELCRN V.25: 21 (1858), Heese 1981: 165.

der beliebten biblischen Geschichten des Theologen Franz Ludwig Zahn (1798-1890)²³⁹. Im Februar 1859 wurde ihm für „the printing of a small book of Scripture extracts“²⁴⁰ von der *British and Foreign Bible Society* eine Unterstützung in der Höhe von £10 gewährt, wobei es sich wahrscheinlich um das in der NLSA aufbewahrte Buch *Omahungi oa Embo ra Jehova na Omaimpuriro mo Otjiherero* handelt²⁴¹. Dieses nennt keinen Verfasser oder Herausgeber, wird im Bibliothekskatalog jedoch Hahn und Rath zugeschrieben (siehe Abschnitt III.4.c). Manche von Raths Aussagen lassen jedoch vermuten, dass das 1859 in Kapstadt gedruckte Büchlein eine überarbeitete Version seines *Buchstabir- und Lautirbuchs* von 1846 war²⁴². Eines der wichtigsten Referenzwerke zur Geschichte des südlichen Afrika, das *Dictionary of South African Biography*, vermerkt hingegen, dass Rath während dieses Kap-Aufenthalts eines seiner Wörterbuchmanuskripte drucken lassen wollte, worauf es in anderen Quellen keinerlei Hinweise gibt²⁴³.

In der Kapkolonie wurde in dieser Zeit auch das einzige erhaltene Familienfoto der Raths aufgenommen, auf dem der vermutlich nur wenige Wochen alte Leopold allerdings nicht abgebildet ist, weil er für den komplizierten Vorgang nicht lange genug stillhalten wollte²⁴⁴ (Abbildung 20).

Familie Vollmer kam Anfang 1859 auf dem Schiff *Flora* mit ihren eigenen beiden Kindern und zwei Kindern der Familie Kleinschmidt von Walvis Bay nach Kapstadt, um diesen ebenfalls in der Kapkolonie einen geregelten Schulbesuch nach europäischen Standards zu ermöglichen. Im März nahmen die Raths von ihren beiden ältesten Töchtern Käthe und Anna Abschied, die zum Schulbesuch in Stellenbosch blieben. Am 25. März 1859 verließen die Eltern mit ihren anderen vier Kindern Kapstadt in Richtung Walvis Bay auf demselben Schiff, mit dem die Vollmers zuvor angekommen waren. Mit dem letzten Brief, den Rath vor der Abreise noch aus Kapstadt an die Missionsleitung nach Deutschland schickte, sandte er auch 15 aus Antilopengeweihen gefertigte Gehstöcke für die Mitglieder der Deputation sowie einige Kudugeweih für das Museum in Barmen²⁴⁵.

²³⁹ Collektenblätter 1859: 7-8, ELCRN V.25: 20 (1858), RMG 1.581c: Bl. 50a-b (Raths Brief an die Deputation 16. Juli 1858), ebd.: Bl. 56a (Raths Brief an die Deputation 16. Februar 1859), ebd.: Bl. 57a (Raths Brief an den Inspektor 23. März 1859), Smit 1970: 218, Zahn 1846.

²⁴⁰ British and Foreign Bible Society 1860: 147.

²⁴¹ Anonymus 1859.

²⁴² RMG 1.581c: Bl. 56a (Raths Brief an die Deputation 16. Februar 1859), ebd.: Bl. 57a-b (Raths Brief an den Inspektor 23. März 1859).

²⁴³ Kock/Krüger 1972: 570-571.

²⁴⁴ Jahresbericht 1860: 74-75.

²⁴⁵ RMG 1.581c: Bl. 62a-b (Raths Brief an den Inspektor 23. März 1859).

Gleich zu Beginn der Reise bemerkte Rath, dass das Schiff „jämmerlich bemannt war an Zahl und Qualität zugleich, und jämmerlich geführt“²⁴⁶. Die für Freitag, den 1. April angesetzte Ankunft in Walvis Bay verzögerte sich aufgrund der schlechten Sicht um einen Tag. Da Anna Rath sich tagsüber nicht wohl gefühlt hatte, ging sie mit den Kindern früh zu Bett, während Johannes Rath mit dem Steuermann, dem Passagier M. Cameron und dem Schiffseigentümer van Reenen sowie dessen Tochter zu Abend aß. Auch der Kapitän schlief schon, an Deck soll nur ein einäugiger Matrose die Stellung gehalten haben. Als das Schiff um etwa 20 Uhr plötzlich auf Grund lief, eilte Rath zu seiner Frau und seinen Kindern in die Kajüte, und ein zweiter Stoß erfolgte. Dadurch wurden Teile der Fracht an Deck aus ihrer Befestigung gerissen und versperrten den Raths den Ausgang, sodass die Familie und das Herero-Kinder mädchen Katuti unter Deck auf der Treppe der sich langsam mit eiskaltem Wasser füllenden Kajüte festsaßen.

Beim Versuch, sich zu befreien, wurde der Missionarsfamilie nicht von der Mannschaft geholfen. Die Tochter van Reenens, der das Schiff schon in einem Beiboot verlassen hatte, wurde gerettet, doch den Raths wurde vom Steuermann lediglich durch die versperrte Türe der Befehl zugerufen, die Treppe zu räumen, was sie vergeblich versuchten. Wenige Tage später antwortete der Kapitän auf Raths Frage, warum ihnen nicht geholfen worden war, dass man sie nicht gehört habe, was Rath auch für durchaus möglich hielt. Außerdem meinte Rath später, dass sich in einer solch extremen Situation jeder selbst der Nächste sei und es deshalb verständlich war, dass ihnen niemand zur Hand ging. Der Passagier M. Cameron soll einen Versuch unternommen haben, den kleinen Johannes zu befreien, doch Rath bat ihn, die Familie nicht zu trennen. In diesen entscheidenden Momenten soll die Schiffsbesatzung zu den Branntweinflaschen gegriffen haben, anstatt den wenigen Passagieren zu helfen oder zu versuchen, das Schiff zu retten. Der Alkoholkonsum könnte nach anderen Quellen auch die Hauptursache für den Schiffbruch gewesen sein²⁴⁷. Raths Vorschlag, das Schiff geradewegs auf den Strand laufen zu lassen, blieb ungehört: Die Mannschaft wollte stattdessen wenden, wodurch die gesamte Längsseite des Schiffs der Brandung ausgesetzt war.

Johannes Rath stand oben auf der Treppe und versuchte die Kajütenklappe aufzudrücken, was ihm jedoch sehr schwerfiel, weil er das zweieinhalbjährige Mariechen im Arm hielt und den vierjährigen Johannes in einem Sacktuch über der Schulter trug. Außerdem musste sich Rath davor in Acht nehmen, dass ihn Ladegut treffen könnte, falls er es schaffen würde, die Klappe

²⁴⁶ RMG 1.581c: Bl. 63a (Raths Bericht 17. April 1859).

²⁴⁷ Putzel 1991: 32.

zu öffnen, deshalb wollte er vorne stehen und die Frauen und Kinder vor herabfallenden Gegenständen schützen. Hinter ihm stand Katuti mit dem ältesten Sohn, dem sechsjährigen Hermann, und ganz unten auf der Treppe stand Anna Rath und hielt den nur wenige Wochen alten Leopold im Arm.

Das Schiff steckte nun unbeweglich in der Brandung fest und die Wellen stürzten über die Familie herein. Die Eheleute beteten und sangen einander etwa eine Stunde lang Bibelverse vor und beschlossen schließlich, schweigend auf den Tod zu warten. Einmal rief Anna Rath noch aus, dass Leopold gestorben war, kurz darauf sagte Katuti, dass auch der tapfere Hermann gestorben war, doch zu diesem Zeitpunkt war Anna vermutlich schon tot und sank bald darauf rückwärts ins Wasser. Der kleine Johannes und Mariechen waren schon vorher gestorben, doch Rath hatte nichts davon gesagt, um seine Frau nicht zu beunruhigen. Später betonte er, dass Anna und die Kinder nicht ertrunken waren, sondern durch die Kälte und die Wucht der über sie hereinbrechenden Wellen ums Leben gekommen waren.

Plötzlich kam ihm der Gedanke: „Ist es nicht deine Pflicht, wo möglich dein Leben zu retten?“²⁴⁸. Rath segnete die Verstorbenen und da er und Katuti nun beide Arme frei hatten, gelang es ihnen schließlich, sich aus der Kajüte zu befreien, wobei es ihm schien, „wie wenn er durch eine unsichtbare Macht hinaufgerissen worden wäre“²⁴⁹. An Deck harrten sie bis zum nächsten Morgen aus und sahen dann, dass das Schiff nur wenige Meter von der Küste entfernt war. Einer der Überlebenden schwamm mit einem Seil ans Ufer, an dem die übrigen nacheinander auf einem Floß an Land geholt wurden. Rath begann Richtung Walvis Bay zu gehen, wobei er von den Lathams aufgenommen wurde.

Aus dem Tagebuch von Mrs. Latham²⁵⁰ erfahren wir noch einige Details über diese Zeit unmittelbar nach dem Schiffbruch. Sie befand sich gerade auf dem Rückweg von Otjimbingue, wo sie ihre Schwester Becky besucht hatte, als sie durch einen Boten vom Schiffbruch der *Flora* und vom Tod von Anna Rath und der vier Kinder erfuhr. Mr. Latham hatte am Morgen des 2. April auf der anderen Seite der Bucht einen Mann herumirren gesehen und schickte ein Boot, um der Sache nachzugehen. Das Boot kehrte mit Rath und Katuti zurück, und Latham fuhr nochmals mit dem Boot aus, um nach weiteren Überlebenden zu suchen. Bald stellte sich heraus, dass außer Anna Rath und den Kindern noch zwei Mannschaftsmitglieder und ein mitreisender Fischer ums Leben gekommen waren, alle anderen Menschen an Bord konnten

²⁴⁸ RMG 1581a: Bl. 64a (Raths Bericht 17. April 1859).

²⁴⁹ ELCRN V.25: 22 (1859).

²⁵⁰ Latham 1978: 165.

sich retten²⁵¹. Am späten Nachmittag fand Latham den schwer verletzten Kapitän und einige andere Personen, da diese jedoch scheinbar nicht transportfähig waren, baute er am Strand einen Verschlag für sie. Am nächsten Morgen brachte er sie in sein Haus, wo alle Überlebenden die Zeit abwarteten, bis sie das nächste Schiff zurück nach Kapstadt bringen konnte. Später galt es als bestätigt, dass der Schiffbruch absichtlich vom Ersten Offizier der *Flora* herbeigeführt worden war, um die Versicherungssumme zu erhalten²⁵².

Am 3. April segelte Rath mit einem geliehenen Boot von Walvis Bay zu der etwa einen Kilometer entfernten Unglücksstelle, doch er war noch zu schwach, um an Land zu gehen und musste wieder umkehren. Einige Tage später fuhr er mit einem gemieteten Wagen aus, um nach angespülten Leichen und Gegenständen zu suchen. Er konnte seine verstorbenen Angehörigen nicht finden, Annas angespülter Koffer, den sie aus Deutschland mitgebracht hatte, war schon aufgebrochen und der Großteil des Inhalts gestohlen worden. Rath fand jedoch seine Wörterbuchmanuskripte und nahm einige Kleidungsstücke mit, die er später Käthe und Anna als Erinnerung an ihre Mutter gab. Unter den Papieren sah er Notizen zu einer im Vorjahr gehaltenen Predigt, die die Worte enthielt: „Der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen“²⁵³.

Als der sonst sehr sachliche und gefasste Hahn am Abend des 8. April durch einen Boten Raths Brief mit den Neuigkeiten vom Schiffbruch las, brach er in Tränen aus und konnte kaum sprechen, seine Frau hatte ihn noch nie so aufgebracht gesehen²⁵⁴. Gleich am nächsten Tag informierte er auch Jonker in einem Brief über den Vorfall²⁵⁵. Dieses zweifellos für Rath prägendste persönliche Erlebnis während seiner Missionstätigkeit fand in diversen zeitgenössischen und modernen Berichten in Zusammenhang mit der Geschichte des heutigen Namibia Erwähnung²⁵⁶.

Johannes Raths Rückkehr nach Otjimbingue am 16. April war von Trauer und Einsamkeit geprägt. Obwohl er versuchte „mit altgewohnter Treue sein Amt fortzuführen“²⁵⁷, machten es der Schiffbruch und der Verlust seiner Frau und vier seiner Kinder „dem tief gebeugten Br[uder] unmöglich [...], länger auf Otjimbingue als Missionar zu verbleiben“²⁵⁸. Während

²⁵¹ Vermaak 2004: 18.

²⁵² Jahresbericht 1859: 36, Latham 1978: 165.

²⁵³ ELCRN V.25: 22-23 (1859), RMG 1581a: Bl. 63a (Raths Bericht 17. April 1859).

²⁵⁴ E. Hahn 1993: 212 (Brief 10. April 1859).

²⁵⁵ Lau 1989: 250.

²⁵⁶ Beiderbecke 1932: 80, Büttner 1884: 239, Collektenblätter 1859: 8, Drießler 1932: 65, Enquist 1990: 22, Fries 1903: 59-60, Irlé 1906: 240, Jenny 1968: 49, Menzel 1978: 111, Putzel 1991: 32.

²⁵⁷ Jahresbericht 1859: 36.

²⁵⁸ ELCRN I.1.1: Bl. 89 (Protokoll der Missionarskonferenz 16.-19. Mai 1859), vgl. Jahresbericht 1859: 17.

Hahns Deutschlandaufenthalt ab Juni 1859 betreute Rath auch dessen Station Otjikango und besuchte häufig andere Missionare auf ihren Stationen, verbrachte aber kaum Zeit in Otjimbingue²⁵⁹. Die Situation dort hatte sich außerdem während Raths Kapreise durch den Einfluss der englischen Minenarbeiter weiter verschlimmert, sodass Rath bald endgültig bei der Missionsleitung um Versetzung ans Kap ansuchte, um näher bei den beiden überlebenden Töchtern Käthe und Anna sein zu können²⁶⁰.

Mitte März 1861 verließen Rath und Hörnemann die Station Otjimbingue für immer, was ihnen von der Missionsleitung gestattet wurde, „falls [ihnen ihre] Arbeit aussichtslos erschien“²⁶¹. Die beiden reisten auf dem Landweg nach Kapstadt, die Herero-Mission galt abermals als aufgegeben²⁶². Hörnemann trat eine Stelle als Katechet in der Nähe der südafrikanischen RMG-Station Wupperthal an und starb dort am 15. September 1866²⁶³.

Nach seiner Rückkehr aus Deutschland übernahm Hahn die Leitung der verlassenen Missionsstation in Otjimbingue und baute sie nach seinen Vorstellungen zu einer Missionskolonie aus, wodurch eine zweite, intensivere Phase der protokolonialen Periode in Zentralnamibia begann²⁶⁴: Er holte selbst deutsche Handwerker ins Land, um von den englischen Händlern und Siedlern unabhängig zu werden und einen christlichen, deutschen Mikrokosmos zu erschaffen. Eine bedeutende Einrichtung dafür wurde das 1866 gegründete Augustineum, in dem die Söhne der Herero-Elite zu Missionsgehilfen und Lehrern ausgebildet wurden²⁶⁵. Nachdem Hahn 1870 die Friedensverhandlungen zwischen Herero und Nama entscheidend vorangetrieben hatte und der bürgerkriegsähnliche Zustand somit für die nächsten zehn Jahre beendet werden konnte²⁶⁶, verließ Hahn die Herero und reiste abermals nach Deutschland. Von 1874 bis 1884 besetzte er die Stelle des Predigers in der deutsch-lutherischen Gemeinde St. Martin in Kapstadt, danach lebte er bis zu seinem Tod 1895 bei seinem Sohn Carl Hugo Hahn Jr. in der südafrikanischen Kleinstadt Paarl²⁶⁷.

Hahns Abgang war teilweise eine Protesthandlung gegen die 1869 von Missionsinspektor Friedrich Fabri (1824-1891) gegründete Missionshandelsaktiengesellschaft, die ausschließlich

²⁵⁹ ELCRN V.25: 24 (1860).

²⁶⁰ Beiderbecke 1932: 80, Burkhardt 1868: 117, ELCRN I.1.1: Bl. 89 (Protokoll der Missionarskonferenz 16.-19. Mai 1859), ELCRN V.25: 25 (1861), Grimm 1970: 151, Irlé 1906: 240, Külz 1909: 82.

²⁶¹ ELCRN V.25: 25 (1861).

²⁶² Burkhardt 1868: 117, ELCRN V.25: 25 (1861).

²⁶³ ELCRN V.25: 26 (1861).

²⁶⁴ Baumann 1985: 93, Gareis 1902: 214, Oermann 1999: 50-51.

²⁶⁵ Baumann 1985: 90, Oermann 1999: 51.

²⁶⁶ Baumann 1985: 94, Gareis 1902: 214, vgl. T. Hahn 1868b.

²⁶⁷ Gareis 1902: 214.

wirtschaftliche Interessen verfolgte: Sie bot seltene deutsche Waren an und wollte mit stabilen Preisen und einem regelmäßigen Angebot englische Marken verdrängen und einen festen Kundenstamm aufbauen, musste jedoch schon 1880 Konkurs anmelden²⁶⁸. Während der deutschen Kolonialzeit ab 1884 fungierte Otjimbingue bis 1891 als erster Regierungssitz und Hauptstation der Schutztruppe, geriet jedoch zunehmend in Vergessenheit, als ab 1897 die Eisenbahnlinie zwischen der neuen Hauptstadt Windhoek und dem Küstenort Swakopmund etwa 50 Kilometer weiter nördlich gebaut wurde²⁶⁹.

4. 1862-1903: Lebensabend am Kap

Rath trat am 2. April 1862 in Sarepta, heute einem Vorort von Kapstadt, seine neue Stelle als Prediger an, wo er etwa 200 Gemeindemitglieder betreute²⁷⁰. Sarepta war davor eine Zweigstelle der Missionsstation Stellenbosch gewesen, wurde aber durch Raths Amtsantritt zur Hauptstation erhoben²⁷¹.

In seiner neuen Position war Rath nicht mehr mit der Verbreitung des Christentums beschäftigt, sondern betreute eine bereits bestehende Pfarre in der britischen Kapkolonie. Aus diesem Grund schrieb er auch nur mehr sehr sporadisch Briefe und Berichte an die Missionsleitung in Deutschland, die, ganz im Gegensatz zu den offiziellen Tagebüchern, die die Missionare zu führen hatten, fast ausschließlich persönliche Gedanken beinhalten, aber kaum über Raths eigentliche Tätigkeit in Sarepta Aufschluss geben. In Sarepta besuchten vor allem weiße Bauern und ihre Angestellten seine Gottesdienste, die an Rath besonders seine Gewissenhaftigkeit und seine Ausdauer, aber auch seinen Humor und seine Bescheidenheit schätzten²⁷².

Seine Helfer waren die Farbigen und den Namen nach früheren Sklaven Januarie und Cupido W. D. Thomas sowie dessen Neffe Moses Thomas, der insgesamt 50 Jahre lang Küster der Gemeinde war²⁷³. Besonders begrüßte Rath die Möglichkeit, seine Töchter Käthe und Anna häufig im nahegelegenen Stellenbosch besuchen zu können: „Ich wüßte wirklich [...] hier in

²⁶⁸ Büttner 1884: 278-280, Gründer 1982: 27, Loth 1963: 31-33, Oermann 1999: 31-32, Pierard 2005: 391.

²⁶⁹ Gewalt 1999: 132, Grotperter 1994: 390, ebd. 420-421.

²⁷⁰ Burkhardt 1868: 119, Büttner 1884: 327, Fries 1903: 58-60.

²⁷¹ Fries 1903: 60.

²⁷² Vermaak 2004: 19.

²⁷³ Vermaak 2004: 19, Zöllner 1991: 163.

der Colonie keinen Ort, wo ich gegenwärtig lieber hinzöge²⁷⁴. Da die gute Infrastruktur für Rath eine deutliche Verbesserung seiner Lebensbedingungen mit sich brachte, steht in seinem Nachruf: „Es ist, als ob Gott der Herr ihm nach all der Not in besonderem Maße eine ruhige, stille Arbeit hätte schenken wollen“²⁷⁵. Dass er den Tod seiner Frau allerdings noch lange nicht verschmerzt hatte, zeigen zum Beispiel Briefe, in denen er die Tage zählte, die die beiden verheiratet gewesen waren, oder Textstellen wie diese:

[...] wie oft habe ich schon gedacht, alle Königreiche der Welt möchte ich nicht nehmen, wenn ich mich nur ein paar Stunden mit meiner Anna ausplaudern könnte; wie oft schon [habe ich] in Gedanken oder auch in Worten ausgerufen: Anna, Anna. Aber da ist keine Antwort.²⁷⁶

Rath unterstützte seine beiden Töchter stets, wo er nur konnte. Anna, die nach ihrer Ausbildung die Schule in Sarepta leitete, wurde eines Tages vom Superintendenten für Bildung darüber informiert, dass ihr das beantragte Geld für den Bau eines neuen Schulgebäudes nicht zur Verfügung gestellt werden konnte. Doch ihr praktisch veranlagter Vater ließ sich nicht durch Bürokratie vom Lösen von Problemen abhalten, denn das Wohl seiner Gemeinde ging ihm über alles. Deshalb startete er einen Aufruf, und alle Bauern in der Umgebung spendeten Steine und anderes Baumaterial, sodass die Schule nur wenige Monate später fertiggestellt werden konnte²⁷⁷.

Die Generalversammlung in Barmen beschloss Mitte 1873, Rath aufgrund seiner nicht näher definierten „eigenthümliche[n] Begabung“ nach Deutschland zu berufen und ihm eine Position als Assistent des Inspektors anzubieten, in der er sich um die Korrespondenz mit den ausgesandten Missionaren kümmern sollte, falls „Br. Rath einem solchen Rufe gern zu folgen bereit sei, [und falls] das Urtheil der Ärzte nicht gegen seine Rückkehr laute“²⁷⁸. Daraufhin konsultierte Rath seinen Arzt, der sich tatsächlich dagegen aussprach, dass Rath auf Dauer zurück nach Deutschland gehen sollte. In dem Brief, mit dem Rath die Missionsleitung über diese Entscheidung informierte, gab er aber auch offen zu, dass es ihm wohl schwer gefallen wäre, sich wieder in den stark strukturierten Alltag im Barmer Missionshaus einzufinden, da er nun an ein selbstständiges, unabhängiges Leben gewohnt war. Außerdem wollte er seinen beiden Töchtern den Umzug in eine völlig fremde Umgebung ersparen und hätte sie auch nur

²⁷⁴ RMG 1.581c: Bl. 2a (Raths Brief 16. November 1861).

²⁷⁵ Fries 1903: 60.

²⁷⁶ RMG 1.581c: Bl. 58a-59a (Raths Brief 9. Dezember 1863).

²⁷⁷ Vermaak 2004: 20.

²⁷⁸ RMG 11: Bl. 17 (Protokoll 9. Juni 1873).

sehr ungern alleine in Südafrika zurückgelassen²⁷⁹. Als einen anderen möglichen Anwärter auf den ihm angebotenen Posten schlug Rath seinen langjährigen Kollegen Hahn vor, trotz der vielfältigen Konflikte, die es zwischen Hahn und der Leitung der RMG über viele Jahre hinweg gegeben hatte, da Hahn zu diesem Zeitpunkt gerade die Herero-Mission verlassen wollte:

Können Sie nicht Hahn in das Amt *coaxen*? Erfinden Sie doch dafür einen etwas brillant klingenden Titel. Er hat doch viele liebenswürdige Eigenschaften, [und er] ist gar nicht so bärbeißig, wie mancher denkt, nur muss man ihm seine geziemende Gewichtigkeit lassen. Wer weiß, ob er nicht für das Amt wie geschaffen wäre. Mit der Arbeit im Damraland ist es bei ihm doch wohl zu Ende. Sie erfordert ein gewisses Maß Leibes- [und] Nervenkraft, das sich bei ihm nicht lange mehr finden mag [...].²⁸⁰

Diese Passage ist beispielhaft für das gespaltene Verhältnis der beiden Herero-Missionare: Während Rath durch einige wenige herausragende Leistungen auffällt, über die er selbst nicht viele Worte machte, und ansonsten ein sehr schlichter und bescheidener Mensch gewesen sein muss, erweckt die Primär- und Sekundärliteratur über Hahn mitunter den Eindruck, dass diesem die persönliche Anerkennung für seine Errungenschaften besonders wichtig war, womit sich Rath offensichtlich nicht identifizieren konnte. Einmal schreibt Rath sogar ohne Umschweife, „dass Hahn u. ich nicht zusammen passen, wir sind so grundverschieden angelegt, dass wir nicht zusammen arbeiten können“²⁸¹. Trotzdem wird an der oben zitierten Textstelle und auch mehrmals in Hahns Tagebuch deutlich, wie eng sich die beiden Männer aufgrund der vielen extremen Situationen, die sie gemeinsam gemeistert hatten, miteinander verbunden fühlten.

Mit zunehmendem Alter verschlechterte sich Rath's Gesundheitszustand weiter und neben Rheumatismus, Schlaflosigkeit und Schwindelanfällen beeinträchtigte ihn vor allem das nachlassende Sehvermögen. Schon 1874 gewährte ihm die Missionsleitung einen sechsmonatigen Urlaub zur gesundheitlichen Erholung²⁸², und über seine schlechte körperliche Verfassung sagte Rath später selbst: „Nun eine alte Hütte wird morsch [und] baufällig, das ist kein Wunder“²⁸³.

²⁷⁹ RMG 1.581d: Bl. 56a-59a (Rath's Brief an den Inspektor 9. September 1873).

²⁸⁰ RMG 1.581d: Bl. 57b-58a (Rath's Brief an den Inspektor 9. September 1873).

²⁸¹ RMG 1.581c: Bl. 59a (Rath's Brief an den Inspektor 23. März 1859).

²⁸² RMG 11: Bl. 67 (Protokoll 28. September 1874).

²⁸³ RMG 1.581d: Bl. 23a (Rath's Privatbrief 21. November 1895).

Trotzdem nahm Rath weiter aktiv am Leben der RMG teil, indem er beispielsweise die Missionarskonferenzen der Kapregion besuchte (Abbildung 21). Er verfolgte auch den Fortschritt der Herero-Mission lange genau aus der Ferne und versuchte sie nach Möglichkeit zu unterstützen²⁸⁴. Aus diesem Grund dachte er auch darüber nach, ein von Missionar Peter Brincker (1836-1904) zusammengestelltes Deutsch-Herero-Wörterbuchmanuskript zu veröffentlichen, was jedoch nicht in die Tat umgesetzt wurde²⁸⁵. Ein weiteres Beispiel für Rath's Solidarität mit seinen Nachfolgern ist eine Ausgabe des Buchs *Der Beobachter*²⁸⁶, die er den Herero-Missionaren schenkte. Diese wird noch heute – gemäß Rath's Wunsch – im ELCRN-Archiv aufbewahrt und enthält auf der ersten Seite folgende Widmung:

Liebe Brüder!

Auf Reisen besonders, aber auch sonst ist mir öfters der Gedanke gekommen: ach wenn ich Augen hätte zu sehen. Es will das aber auch gelernt sein, u. Autodidakten gibt's wenige, u. ich gehöre nicht dazu. Es war mir sehr interessant in den Werken des berühmten Ranley: *Through the dark Continent*; zu finden, daß er sich 1874, nachdem er schon viel Reisen gemacht, sich in London ein Buch gekauft: *How to observe*.

Das gegenwärtige Buch übergebe ich der Conferenz [und] wünsche, daß es im Archiv bewahrt werde zum Gebrauch jedes Bruders, der in dem einen oder andern Ding sich Augen wünscht oder lernen will: *How to observe*. Nach den mir zu Gesicht gekommenen Recensionen erwarte ich, daß in dem Buch darüber Auskunft zu finden sein mag.

J. Rath

Den Brüdern im Herero-Land als Zeichen seiner Theilnahme 1882

Die Widmung macht deutlich, dass Rath durchaus kritisch auf seine Zeit als aktiver Missionar zurückblickte und über ein hohes Maß an Reflexion verfügte. Er war sich offenbar dessen bewusst, dass die Wahrnehmung der Herero durch die europäischen Missionare sehr subjektiv und mitunter voreingenommen war, und hoffte, durch sein Geschenk und seine Widmung die ihm nachfolgenden Missionare zur kritischen Auseinandersetzung mit ihrem Umfeld zu ermutigen.

Rath's Pensionierungsansuchen von 1892 wurde noch im selben Jahr bewilligt, und er verbrachte die folgenden Jahre als Emeritus bei seinen beiden Töchtern in Stellenbosch und Wellington²⁸⁷. Die Missionsleitung schlug dem pensionierten Missionar 1896 vor, seine Erinnerungen an die Anfangszeit bei den Herero niederzuschreiben, und nach anfänglichen

²⁸⁴ Fries 1903: 60.

²⁸⁵ RMG 1.581d: Bl. 97a-b (Rath's Brief 22. August 1894).

²⁸⁶ Kaltbrunner 1882.

²⁸⁷ RMG 1.581d: Bl. 77a-79b (Rath's Brief an die Deputation 13. Juli 1892).

Zweifeln stimmte Rath zu²⁸⁸. Wenig später sah er sich jedoch „genöthigt[, s]ein Versprechen zurück zu nehmen“²⁸⁹: Das Unterfangen überstieg seine Kräfte, was dem pflichtbewussten Mann ausgesprochen unangenehm war. Als ein Beispiel für seine in immer größeren Abständen verfassten Briefe enthält die vorliegende Arbeit als Anhang 2 den letzten erhaltenen Brief, den Rath Ende 1901 nach Deutschland schickte.

Johannes Rath verstarb am 6. Juni 1903 im Alter von 87 Jahren in Sarepta. Sein Grabstein (Abbildung 22) trägt folgende Inschrift:

HIER RUST
 Ps 70:5,6²⁹⁰
 Ps 104:34²⁹¹
 ONZE LIEVE VADER
 LEERAAR EN VRIEND
 JOHANNES RATH
 GEB. 31 JAN. 1816
 OVERL. 6 JUNI 1903
 49 JAREN RHYNISCHE ZENDELING
 IN HEREROLAND EN SAREPTA²⁹²

5. Anna Rath (1822-1859)

Anna Raths Biographie ist ein Beispiel dafür, dass Missionarsfrauen zwar andere, aber ebenso wichtige Aufgaben erledigten wie ihre Ehemänner und dass ihr Leben von denselben harten Umständen geprägt war, doch aufgrund der herrschenden Gesellschaftsstrukturen war ihr Beitrag zum Missionsunternehmen für die europäische Öffentlichkeit weit weniger sichtbar als der der Männer. Daher standen viele Frauen, auch wenn sie selbst aktiv an der Mission beteiligt waren und zum ‚Missionserfolg‘ beitrugen, stets im Schatten ihrer Ehemänner. Auch in der heutigen Forschung findet dieser Aspekt der Missionsgeschichte immer noch wesentlich weniger Beachtung als die Situation der männlichen Missionare²⁹³.

²⁸⁸ RMG 1.581d: Bl. 28a (Raths Privatbrief an den Inspektor 1. Oktober 1896).

²⁸⁹ RMG 1.581d: Bl. 30a (Raths Privatbrief an den Inspektor 25. Januar 1897).

²⁹⁰ Ps 70:5,6: Alle, die dich suchen, frohlocken; sie mögen sich freuen in dir. Die dein Heil lieben, sollen immer sagen: „Groß ist Gott, der Herr.“ Ich aber bin arm und gebeugt. Eile o Gott, mir zu Hilfe!

²⁹¹ Ps 104:34: Möge ihm mein Dichten gefallen. Ich will mich freuen am Herrn.

²⁹² Hier ruht Ps 70:5,6, Ps 104:34, unser lieber Vater, Lehrer und Freund Johannes Rath, geb. 31. Januar 1816, gest. 6. Juni 1903, 49 Jahre Rheinischer Missionar im Hereroland und in Sarepta.

²⁹³ vgl. Bradford 1996, Eckl 2009.

Bis 1889 entsandte die RMG prinzipiell nur Männer als Missionare, alle durch die RMG entsandten Frauen waren Bräute für bereits in den Missionsgebieten tätige männliche Mitglieder der RMG²⁹⁴. Die erste selbstständig für die RMG tätige Frau war die Handarbeitslehrerin Christiane Kähler (geb. Mueß, 1800-1871), sie war jedoch 1832 als Frau des Missionars Heinrich Jacob Kähler (1802-1833) in die Kapkolonie gereist und hatte sich nach dem plötzlichen Tod ihres Mannes kurz nach ihrer Ankunft dazu entschieden, in Stellenbosch zu bleiben und dort für die RMG zu arbeiten²⁹⁵. Die erste ledig ausgesandte weibliche Missionsgehilfin war Johannes Raths spätere Ehefrau Anna Jörris, ihr folgten Julie Pieper und Bertha Voigt, die ebenfalls in Stellenbosch tätig waren. Die Aufgaben von Missionsgehilfinnen bestanden zumeist in erster Linie darin, eine bestimmte Missionarsfrau in ihren alltäglichen Arbeiten zu unterstützen, jedoch nicht selbst aktiv zu missionieren²⁹⁶. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert kam es hier zu einem Umschwung: Immer mehr Europäerinnen entschieden sich für den Missionsdienst, da ihnen dieser einerseits im Gegensatz zu anderen Tätigkeiten eine gewisse Möglichkeit von Ausbildung und Unabhängigkeit bot, andererseits verspürten viele den Drang, ihren ‚Schwestern‘ auf anderen Kontinenten durch das Christentum zur Emanzipation zu verhelfen: Mission von Frauen für Frauen²⁹⁷.

Mitunter wurden afrikanische Frauen vor Ort als Missionsgehilfinnen bestellt, denen in der Regel eine besondere Rolle zukam. Einerseits war es für sie leichter als für die oft unverheirateten männlichen Missionare, die weibliche einheimische Bevölkerung anzusprechen, andererseits waren sie wichtige Informantinnen für die Sprachforschung. Uerieta Kazahendike war beispielsweise nicht nur Hahns Dienstmädchen in Otjikango, sondern auch seine wichtigste Hilfe – wenn nicht gar die treibende Kraft – beim Verfassen seiner bahnbrechenden Herero-Grammatik von 1857²⁹⁸. Ihre Schwester Kambauruma Kazahendike (später Magdalena genannt) wurde zum Schulbesuch nach Stellenbosch geschickt, leitete später die Schule in Otjimbingue und konnte Johannes Raths Hauptquelle für eine Sammlung von Herero-Fabeln gewesen sein²⁹⁹ (siehe Abschnitt III.4.b). Auch Zara Schmelen war nicht nur Missionarsfrau, sondern auch Missionsgehilfin, um speziell den Nama-Frauen das Evan-

²⁹⁴ Besten 2008: 20-21, Menzel 1978: 140, vgl. Swaisland 1993: 75.

²⁹⁵ Besten 2008: 21, Fries 2006.

²⁹⁶ Besten 2009: 148-149.

²⁹⁷ Jayawardena 1995, Neill 1964: 256.

²⁹⁸ Dammann 1987: 192, Gaomas 2008: 28-30, Lau 1986b.

²⁹⁹ Henrichsen 1997: 312-313.

gelium zu verkünden, und hat vermutlich einen Großteil des Nama-Evangeliums, das ihrem Mann zugeschrieben wird, selbst übersetzt³⁰⁰.

Die meisten Missionare waren bei ihrer Aussendung ledig, da die Heiratsordnung der RMG eine Eheschließung erst nach zwei Jahren vorsah, wenn der Missionar in seinem Arbeitsfeld etabliert war und es die Ressourcen vor Ort zuließen, sich neben einer Gemeinde auch einer Familie zu widmen³⁰¹. Dabei waren ‚Mischehen‘, also Verbindungen zwischen europäischen Missionaren und afrikanischen Frauen, zwar nicht explizit untersagt, aber auch nicht gerne gesehen. Das prominenteste Beispiel waren Schmelen und seine Frau Zara, die immer wieder Anfeindungen hinnehmen mussten und deren Nachkommen noch über Generationen hinweg ein sehr ambivalentes Verhältnis zu ihrer Nama-Vorfahrin hatten³⁰². Während der deutschen Kolonialzeit wurden ‚Mischehen‘ zwar anfangs befürwortet, um so uneheliche Verbindungen zu vermeiden bzw. zu formalisieren, schließlich jedoch für Kolonialbeamte verboten³⁰³.

Da es für Missionare aller Konfessionen und Gesellschaften in so entlegenen Regionen wie Zentralnamibia schwierig war, selbst geeignete europäische Ehefrauen zu finden, wurden diese in der Regel von der jeweiligen Missionsgesellschaft nach strengen Kriterien in Europa ausgesucht und nach Afrika geschickt. Diese jungen Frauen kämpften in der Vorbereitungszeit auf ihre neue Rolle oft mit vielen Unsicherheiten ihre Zukunft betreffend und begannen den neuen Lebensabschnitt mit einem hohen Maß an Pflichtbewusstsein³⁰⁴. Die wichtigste Aufgabe an ihrem Bestimmungsort war es, neben der selbstverständlichen Tätigkeit als Hausfrau und Mutter, für afrikanische Frauen ein Vorbild für erwünschtes weibliches Verhalten darzustellen und ihnen die Vorzüge einer christlichen, monogamen Ehe vorzuleben³⁰⁵. Darüber hinaus hofften die Europäer auch, durch die Anwesenheit von Frauen zu betonen, dass sie mit friedlichen Absichten ins Land gekommen waren³⁰⁶.

³⁰⁰ Trüper 2000, Trüper 2006.

³⁰¹ Besten 2008: 18-19, Besten 2009: 148.

³⁰² Roller 2004a, Roller 2004b, Trüper 2000, Trüper 2006, Trüper 2009.

³⁰³ Hartmann 2004, Henrichsen 2009.

³⁰⁴ Konrad 2001, Williams 1993.

³⁰⁵ Besten 2009: 148, Comaroff/Comaroff 1992: 247, Kirkwood 1993: 26.

³⁰⁶ Hahn 1985a: 599 (Tagebuch 17. Mai 1852), Kirkwood 1993: 26.

a. Leben und Aufgaben

Anna Jörris³⁰⁷ kam am 2. Juni 1822 als Tochter von Gerhard und Catharina Jörris (geb. Bannert) in Eversael in der Nähe von Düsseldorf zur Welt, wo ihre Eltern und acht Geschwister vom Ackerbau lebten. Als ihre Familie 1826 nach Mettmann (ebenfalls im Ruhrgebiet) übersiedelte, blieb Anna bei ihrer Großmutter in Eversael und besuchte die dortige Schule. Vier Jahre später folgte sie ihren Eltern nach Mettmann nach und ging in Diepensiepen zur Schule. Im Alter von 12 Jahren begann sie, am Konfirmanden-Unterricht teilzunehmen, wo sie ihr erstes, für pietistische Bewegungen wie die RMG sehr wichtiges Erweckungserlebnis hatte. Danach wurde es ihr „innigster Wunsch“, sich „ganz dem Herrn hinzugeben“. Nach Annas Konfirmation übersiedelte die Familie zurück nach Eversael, wo sie von ihren Verwandten und alten Freunden freundlich aufgenommen wurde. Ihre „ungläubige“ Familie hatte jedoch nur wenig Verständnis für ihre neue Religiosität und verleitete Anna zu „weltlichen Treiben und Vergnügungen“. Mit 17 begann sie, bei ihrem Onkel und ihrer Tante in Mettmann im Laden und im Haushalt mitzuhelfen und führte dort ein sehr zurückgezogenes Leben.

Als sie 1842 nach Eversael zurückkehrte, stellte sie beruhigt fest, dass „dort reges christliches Leben unter mehreren Dorfbewohnern“ und auch bei ihrer eigenen Familie eingezogen war. Sofort besann sie sich auf den als Konfirmandin gefassten Entschluss, „dem Herrn in der Heidenwelt zu dienen“, wusste aber nicht, an wen sie sich wenden sollte. Nachdem Anna diesen Wunsch ihren Eltern und einigen Missionsfreunden gegenüber geäußert hatte, wurde sie von der Frau des damaligen Inspektors der RMG, Dr. Richter, zu einem Gespräch eingeladen und anschließend in den Dienst der RMG aufgenommen. Anna gab an, selbst nicht genau zu wissen, wie das Ehepaar Richter von ihrem Wunsch erfahren haben konnte, wahrscheinlich hatten gemeinsame Bekannte den Kontakt hergestellt.

Über die Art der Ausbildung, die Anna Jörris im Barmer Missionshaus erhielt, ist wenig bekannt: Aus den im Lebenslauf angegebenen Daten ist lediglich zu schließen, dass die Ausbildung weniger als sechs Monate gedauert hat – also nur einen Bruchteil der Zeit, die in die mehrjährige Ausbildung der männlichen Missionare investiert wurde. Die Generalversammlung der RMG entschied am 26. August 1846, Anna Jörris gemeinsam mit dem Ehepaar Gottlieb Ferdinand und Christine Wilhelmine Weich, dem Missionar Franz Heinrich Vollmer sowie den Missionsbräuten Caroline Seringhaus und Friederike Fritzenkötter nach Südafrika

³⁰⁷ Wie die angehenden männlichen Missionare verfasste auch Anna Jörris vor ihrer Abreise aus Barmen im September 1846 einen kurzen Lebenslauf, der, sofern nicht anders angegeben, in diesem Abschnitt als Quelle für ihre Kindheit und Jugend dient (RMG 551: 42).

zu schicken³⁰⁸. Nur wenige Tage später verließ sie Barmen in Richtung Hamburg und erreichte Kapstadt am 13. Dezember 1846³⁰⁹.

Als Anna in Stellenbosch ankam, war die Station schon zu einem bedeutenden Stützpunkt der RMG angewachsen und vor allem um die Betreuung und Ausbildung der wenige Jahre zuvor freigelassenen Sklaven bemüht. Anna war von der Missionsleitung aufgetragen worden, sich in Stellenbosch der „Pflege und Erziehung der Heidenschüler nach Anleitung unsrer Schwester Kähler“³¹⁰ zu widmen. Dies beinhaltete einerseits die Betreuung von Armen und Kranken, andererseits aber auch die Unterweisung von Mädchen und Frauen in „weiblichen Arbeiten“ und den „Grundwahrheiten des Evangeliums“³¹¹. Somit ging der Anna Jörris zugeteilte Aufgabenbereich deutlich über den für eine Gehilfin üblichen hinaus, da sie auch selbstständig „Schule halten, in die Häuser gehen und als Diakonissin unter Getauften und Ungetauften wirksam sein“ sollte³¹². Annas Situation und Tätigkeit war demnach eine gänzlich andere als die der Missionsbräute, da sie sich aus freien Stücken und aus ihrer eigenen religiösen Überzeugung heraus zum Missionsdienst gemeldet hatte. Sie zeichnete sich durch ihre Tüchtigkeit und Anspruchslosigkeit aus und wurde bald als „für den Missionsdienst ganz besonders geeignet“³¹³ befunden.

Die Anweisungen, die Anna Jörris bei ihrer Abreise in Deutschland erhalten hatte, „[sahen] nach einer wirklichen Aussendung und dem Beruf einer Missionarin aus“³¹⁴, doch schon bevor sie Kapstadt 1846 erreichte, hatte die Missionsleitung sie Johannes Rath gegenüber erwähnt mit der Bemerkung, man würde „nichts dagegen haben, wenn einer unsrer Nama- oder Damarabrüder diese Schwester, Anna Jörris, zur Gehülfin erhielte“³¹⁵. Dabei wurde zwar nicht explizit von einer Eheschließung gesprochen, denn die nach der Heiratsordnung der RMG vorgesehenen zwei Jahre als lediger Missionar waren für Rath noch nicht abgelaufen. Allerdings hatte Johannes Rath der Missionsleitung kurz zuvor seine Überlegung mitgeteilt, eine Herero-Frau zu heiraten, um so besseren Anschluss an die Herero zu finden und die Mission voranzutreiben³¹⁶. Somit kann der frühe Hinweis auf Anna Jörris als Versuch der RMG interpretiert werden, Johannes Rath von einer ‚Mischehe‘ abzuhalten.

³⁰⁸ Collektenblätter 1859: 3, Menzel 1978: 141.

³⁰⁹ Collektenblätter 1859: 3, Menzel 1978: 141.

³¹⁰ Menzel 1978: 141.

³¹¹ Collektenblätter 1859: 3, Menzel 1978: 141.

³¹² Besten 2009: 148-149, Collektenblätter 1859: 3.

³¹³ Collektenblätter 1859: 3.

³¹⁴ Menzel 1978: 141.

³¹⁵ Menzel 1978: 141.

³¹⁶ RMG 1.581a: Bl. 43a (Raths Brief an den Inspektor 6. September 1845).

Ihr Nachruf gibt an, dass Anna Jörris gerade aufgrund der Gewissenhaftigkeit und Demut, mit der sie ihren Aufgaben in Stellenbosch nachging, 1847 als Raths zukünftige Frau ausgewählt wurde, da man die harten Lebensumstände unter den Herero „nicht vielen Andern zugetraut hätte“³¹⁷. Der Nachruf beschreibt Annas Jahr als Gehilfin in der Kapkolonie als Vorbereitungszeit für ihre eigentliche Bestimmung³¹⁸. Darüber, wie sie selbst ihre Versetzung nach Namibia und die ‚Beförderung‘ zur Missionarsfrau sah, konnten in den für die vorliegende Arbeit untersuchten Dokumenten keine Angaben gefunden werden, laut ihrem Nachruf war der Schritt für sie jedoch ein „schwerer Entschluß“, gegen den „Fleisch und Blut [...] mancherlei einzuwenden“ hatten³¹⁹.

Anna Jörris reiste gemeinsam mit den Missionaren Kolbe und Vollmer sowie mit dem Missionsgehilfen Bam und seiner Frau mit dem Schiff von Kapstadt nach Walvis Bay, wo sie am 15. Dezember 1847 ankamen³²⁰. Wie die meisten neu eingetroffenen Europäer in dieser Zeit verbrachten die Reisenden die erste Zeit nach ihrer Ankunft dort im Hause der Lathams, um die Weiterfahrt zu organisieren. Kolbe und Vollmer brachen am 24. Dezember zur nahegelegenen Missionsstation Scheppmannsdorf auf, wohin auch Anna Anfang 1848 übersiedelte, bis ihr zukünftiger Ehemann sie dort abholen konnte³²¹. Am 11. Januar 1848 erfuhr Rath von ihrer Ankunft, konnte sich aber erst am 2. Februar 1848 auf den Weg an die Küste machen und erreichte Scheppmannsdorf zwei Wochen später³²². Am 21. März 1848 wurden Anna Jörris und Johannes Rath in Walvis Bay von Kolbe getraut. Tags darauf brachen sie zur Missionsstation Otjikango auf, wo sie in der Nacht auf Ostersonntag, den 23. April 1848 ankamen³²³.

In Otjikango ging Anna Rath vor allem den täglich anfallenden Hausarbeiten und der Instandhaltung der Station nach. Dabei hatte sie allerdings nicht nur ihren eigenen Ehemann, sondern alle anwesenden ledigen Missionare und Gehilfen zu versorgen sowie für die am Hausbau mitarbeitenden Herero zu kochen. Daneben begann sie bald, den einheimischen Mädchen und Frauen Unterricht im Nähen zu geben und ihnen so ein wichtiges Element europäischer Zi-

³¹⁷ Collektenblätter 1859: 3.

³¹⁸ Collektenblätter 1859: 3-4.

³¹⁹ Collektenblätter 1859: 4.

³²⁰ BRMG 1848: 81.

³²¹ BRMG 1848: 81, Chapman 1868a: 348-349, Collektenblätter 1859: 4, Hahn 1984b: 378 (Tagebuch 11. Januar 1848).

³²² Collektenblätter 1859: 4, ELCRN V.25: 6 (Vorgeschichte), Hahn 1984b: 378 (Tagebuch 11. Januar 1848), ebd.: 380 (Tagebuch 2. Februar 1848).

³²³ BRMG 1849: 193-208, ELCRN V.25: 6 (Vorgeschichte), Hahn 1984b: 387 (Tagebuch 23. April 1848).

vilisation und christlicher Moral näherzubringen³²⁴. Dafür, dass sie ihren Mann aktiv bei seinen Spracharbeiten unterstützte, wie es von Emma Hahn bekannt ist³²⁵, konnten bislang keine Hinweise gefunden werden.

b. Was wir über Anna Rath nicht wissen

In Anna Raths Biographie gibt es einige Lücken, die anhand der hier untersuchten Quellen nicht geschlossen werden konnten. Wie dies oft bei Frauen der Fall ist, wurde Anna in den Berichten unsichtbar gemacht und taucht nur in einzelnen Erwähnungen auf, sodass keine umfassenden Rückschlüsse auf all ihre verschiedenen Tätigkeiten und Aufgaben sowohl in Stellenbosch als auch in Otjimbingue möglich sind.

Anna Rath wird in den Tagebüchern anderer Missionare nur in Zusammenhang mit hausfräulichen Tätigkeiten wie Kaffee kochen oder Kleider flicken oder mit ihrer Augenentzündung genannt. Auch in den einzigen beiden von ihr verfassten Briefen, die in den BRMG abgedruckt wurden, geht es ausschließlich um die Augenkrankheit³²⁶.

Aufgrund des Arbeitskräftemangels auf der Station Otjimbingue ist davon auszugehen, dass sie neben der Hausarbeit überall mit anpackte, wo Not am Mann bzw. an der Frau herrschte, und „Mädchen für alles“ war³²⁷. Nicht zu unterschätzen ist die schon angesprochene Vorbildwirkung, die man von den Missionarsgattinnen erwartete, nämlich den afrikanischen Frauen christliche und weibliche Tugenden zugleich zu vermitteln. Ein weiteres für christliche Missionen zentrales Betätigungsfeld von Anna Rath, auf das in den Quellen nur gelegentlich angespielt wird, war die so genannte Nähsschule, also die Unterweisung von afrikanischen Frauen in europäischer Handarbeitstradition. Es ist allerdings anhand der untersuchten Dokumente nicht nachvollziehbar, wie oft und über welchen Zeitraum hinweg dieser Unterricht stattfand oder wer daran teilnahm. Auch über die Monate, in denen Anna 1857 während der Forschungsreise ihres Mannes (siehe Abschnitt II.2.e) der Station eigenverantwortlich vorstand, sind keine Details bekannt.

³²⁴ Besten 2008: 19-20, Collektenblätter 1859: 4-7, Comaroff/Comaroff 1997: 223-224.

³²⁵ Lau 1986b.

³²⁶ BRMG 1853: 174-176.

³²⁷ Livingstone 1857: 20, vgl. Andersson 1856: 27-28.

Während etliche Aspekte von Anna Rath's Leben wohl nie ganz geklärt werden können, lassen sich die Spuren ihrer beiden überlebenden Töchter noch etwas weiterverfolgen (siehe Abbildung 24). Sie besuchten ab 5. Mai 1860 das damals neu eröffnete Rheinische Töchter-Pensionat für Missionarskinder in Stellenbosch (heute *Rhenish Girls' High School*, ab 1862 untergebracht im heutigen *P. J. Olivier Art Centre*, Abbildung 23) und tragen in der Liste der ersten acht Zöglinge die Nummern 4 und 5³²⁸.

Käthe heiratete 1878 Daniël Francois Abraham de Villiers (1845-1927), einen Bauern aus Kuilsrivier bei Kapstadt, und starb am 12. April 1924. Ihre Tochter Anna Emma Henrietta de Villiers (1893-1934) heiratete 1913 den Missionar Otto Siebörger und hatte drei Kinder (Daniel Hermann geb. 1915, Catharina Mathilde geb. 1916 und Friedrich August geb. 1918). Käthes zweite Tochter Frederica war selbst sehr in der Kirche engagiert, heiratete den Missionar Michiel Daniel Groenewald (1879-1938) und brachte die Kinder Christoffel Johannes (geb. 1912), Emma Catharine (geb. 1914), Daniel Francois (geb. 1917), Susanna und Michiel (geb. 1922) zur Welt. Käthe hatte noch zwei Kinder, die jedoch früh verstarben (Theresa 1884-1886 und Frances 1886-1891)³²⁹.

Anna war ab 1882 Lehrerin in Sarepta und heiratete 1898 im Alter von 47 Jahren in Stellenbosch den Missionar Jacobus Cornelius Pauw (1837-1918), Dozent am Missionsinstitut in Wellington und Stammvater einer Lehrer- und Predigerfamilie. Anna war seine dritte Frau und half ihm, die zwölf Kinder aus seiner zweiten Ehe aufzuziehen, hatte aber keine eigenen Kinder. Johannes Rath war mit seinem Schwiegersohn sehr zufrieden und sagte über ihn: „Er ist Holländer von Geburt u. ein sehr tüchtiger u. allgemein geachteter Mensch, dem zu begegnen mir eine Freude war“³³⁰. Anna starb am 26. Januar 1940³³¹.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Anna Jörris die erste Frau war, die von der RMG nicht als Missionsbraut, sondern als selbstständige Missionsgehilfin nach Afrika geschickt wurde, und dass ihre Tätigkeiten in Stellenbosch auch Missionierung im engeren Sinne umfassten. Obwohl oder vielleicht gerade weil sie bei den ihr anvertrauten Aufgaben am Kap durch ihren Eifer und ihre Bescheidenheit auffiel, wurde sie schon nach kurzer Zeit dem Missionar Johannes Rath als Ehefrau vorgeschlagen. Das Leben in Zentralnamibia war ein gänzlich anderes als in der Kapkolonie, nicht nur wegen der Abgeschlossenheit von Otjimbingue: Anna hatte sich dort in erster Linie um die Grundbedürfnisse ihrer Familie und aller

³²⁸ RMG 2.380a: Bl. 59a (Zöglinge des Rheinischen Töchter-Pensionats 15. Januar 1864).

³²⁹ Vermaak 2004: 18, Zöllner 1991: 163-164.

³³⁰ RMG 1.581d: Bl. 101a (Rath's Brief 23. August 1898).

³³¹ Vermaak 2004: 18, Zöllner 1991: 164.

unverheirateter Europäer auf der Station zu kümmern. Daneben gab sie einheimischen Mädchen Handarbeitsunterricht und war für einige Monate alleine für die Station verantwortlich. Obwohl sie in den elf Jahren als Missionarsgattin oft durch Krankheiten oder die Geburten ihrer sechs Kinder nicht voll einsatzfähig war, ist deutlich zu erkennen, dass Anna Rath aktiv am Leben auf der Missionsstation teilnahm und durch ihre Arbeit und ihr Pflichtbewusstsein einen wesentlichen Beitrag zum Fortbestehen der Mission unter schwierigen Bedingungen leistete. An Anna Raths Biographie kann abgelesen werden, dass die Leitung der RMG die Idee nicht befürwortete, Frauen selbstständig arbeiten zu lassen, sondern dass ihr wahrer Bestimmungsort an der Seite eines Mannes zu seiner Unterstützung gesehen wurde.

III. Raths linguistische Tätigkeit

Und Welch ein Haspeln gab es mit der Sprache! Manches Wort trug ich lange in mir, ohne die eigentliche Bedeutung zu finden, bis endlich ein sogenannter Zufall die Lösung brachte. Und jetzt? Da ist das ganze N[eue] Testament, Psalmen [und] ich weiss nicht, was noch alles. Kaum sind die jungen Brüder im Lande, beginnen sie mit predigen, manche vielleicht doch etwas früh, aber sie beginnen doch.³³²

Am 18. Dezember 1901 schrieb Rath den letzten Brief an die Missionsleitung in Deutschland, der heute im VEM-Archiv aufbewahrt ist; im oben stehenden Ausschnitt aus diesem Brief geht er kurz auf einige sprachliche Aspekte seiner Missionstätigkeit ein. Dieses Kapitel der vorliegenden Arbeit geht dem Finden der „eigentliche[n] Bedeutung“, der Übersetzung christlicher Texte, dem Predigen in einer Fremdsprache und einigen weiteren linguistischen Fragestellungen des Missionsalltags nach.

1. Ausgangssituation

Als sich Carl Hugo Hahn 1844 als erster Missionar der RMG bei den Herero niederließ, war ihre Sprache in Europa völlig unbekannt, es existierte keinerlei Material dazu. Der einzige Anhaltspunkt war eine Liste mit 85 Wörtern, die der Schotte Sir James Alexander auf seinen Reisen gesammelt hatte. Davon stellten sich allerdings bald nur sechs Wörter als richtig heraus, 21 wurden als „ähnlich“ befunden und der Rest als falsch³³³.

Im Gegensatz zu den meisten Missionaren, die in andere Regionen entsandt wurden, erhielten die Nama- und Herero-Missionare im Missionshaus in Barmen aufgrund der mangelnden Information keinen Unterricht in der Sprache ihres zukünftigen Einsatzgebiets³³⁴. Oft stand auch während der Ausbildung noch nicht fest, wohin ein Missionar entsandt werden würde,

³³² RMG 1.581d: Bl. 46b (Raths Privatbrief 18. Dezember 1901, abgedruckt in Gareis 1902: 215, siehe Anhang 2).

³³³ Bonn 1928: 178, BRMG 1850: 40-41, Bruwer 1966: 60, Drießler 1932: 54, Vedder 1934: 275.

³³⁴ vgl. Oddie 2006: 117-134.

sodass eine sprachliche Spezialisierung nicht möglich bzw. nicht sinnvoll gewesen wäre³³⁵. Der Sprachunterricht der angehenden Missionare sorgte noch am Anfang des 20. Jahrhunderts für Diskussionen, da ihm in der Missionarsausbildung in Deutschland nach wie vor keine große Bedeutung zukam: Die Missionare konnten in der Regel erst in ihrem jeweiligen Einsatzgebiet mit dem Erlernen der dort gebräuchlichsten Sprache beginnen, wodurch ihre effiziente Mitarbeit zu Beginn ihrer aktiven Tätigkeit stark eingeschränkt war³³⁶.

Rath und Hahn fühlten sich den sprachlichen Aufgaben, die sie bei den Herero erwarteten, anfangs keineswegs gewachsen und kritisierten die Ausbildung im Barmer Missionshaus scharf. Hahn wünschte sich mehr Unterricht in Griechisch und Hebräisch, um Bibeltexte aus dem Original übersetzen zu können³³⁷, und auch mehr Deutschunterricht, denn nur wer die Strukturen seiner eigenen Muttersprache versteht, kann eine noch unbekannte Sprache rasch erlernen, erforschen, „ordnen“ und „bilden“³³⁸. Darüber hinaus stellte Hahn die von ihm beobachtete Praxis der RMG infrage, „dumme“ Missionare zu „dummen“ Völkern und „gebildete“ Missionare zu „gebildeten“ Völkern zu schicken³³⁹. Damit wollte er ausdrücken, dass die meisten Missionare Handwerker ohne akademische Bildung waren: Rath und er verfügten über keinerlei linguistische Vorbildung, doch seiner Ansicht nach war die Arbeit mit einem Volk wie den Herero, das keine Schrift kannte und dessen Sprache noch gänzlich unerforscht war, sehr aufwendig und erforderte ein hohes Maß an linguistischem Vorwissen³⁴⁰. Als Gegenbeispiele nannte er die Missionstätigkeit in China oder Indien, wo Konzepte wie Schrift, Literatur und Grammatik bereits vorhanden waren und den europäischen Missionaren entgegenkamen³⁴¹.

Die Herero waren in jener Zeit einsprachig, nur Einzelne sprachen oder verstanden aufgrund ihrer jeweiligen Biographie die Sprache der benachbarten Nama, sodass die einzige Möglichkeit der Kommunikation war, Holländisch und Nama als *lingue franche* zu verwenden – sonst war, außer durch Mimik und Gestik, keinerlei Verständigung möglich³⁴². Weder Rath noch sein Kollege Hahn fanden in ihrer gesamten Zeit bei den Herero Dolmetscher, die ihren hohen

³³⁵ Trüper 2000: 362.

³³⁶ ELCRN X.1.2.2, vgl. Meinhof 1911.

³³⁷ vgl. RMG 1.581b: Bl. 60b-61b (Raths Brief an von Rohden 8. Mai 1851).

³³⁸ Hahn 1984b: 329-331 (Tagebuch 16. Mai 1846), vgl. RMG 1.581a: Bl. 45b (Raths Brief an den Inspektor 6. September 1845).

³³⁹ Hahn 1985a: 669 (Rückschau).

³⁴⁰ vgl. Trüper 2002: 123.

³⁴¹ Tatsächlich war die sprachliche Situation auch für die gebildetsten europäischen Missionare in China und Indien ähnlich mühsam wie für die Herero-Missionare, da auch sie oft keine spezifische Ausbildung erhielten (vgl. Oddie 2006: 117-134, Reinders 2004: 74).

³⁴² Ohly 1990a: 198.

Ansprüchen genügt hätten³⁴³. Die ersten beiden einheimischen Dolmetscher, die Franz und Maria genannt wurden, sollten den Missionaren neben Übersetzungsarbeiten auch als Sprachlehrer dienen, indem sie ihnen in möglichst europäischen Kategorien über die Struktur der Herero-Sprache Auskunft gaben. Hahn berichtet empört, dass Maria jede Grammatik völlig unbekannt ist: „Wenn man z. B. einen Satz fragt, [ist] sie nicht imstande, denselben zu analysieren und die einzelnen Worte anzugeben, denn was ein Wort ist, weiss sie nicht“³⁴⁴. Immer wieder entdeckten Hahn und Rath Fehler bei der Übersetzung christlicher Begriffe, die Maria nicht kannte, zum Beispiel übersetzte sie ‚Pilatus‘ in Anlehnung an Ndl. *plaat* als ‚Teller‘ oder ‚Sündenfall‘ als ‚Die Sonne ist vom Himmel gefallen‘³⁴⁵. Derartige Vorfälle legten die Missionare den Dolmetschern als Dummheit oder gar Bosheit aus³⁴⁶. Ausschlaggebend für Marias baldige Entlassung war schließlich, dass ihr Lebenswandel nicht den christlichen Moralvorstellungen entsprach³⁴⁷. So rief Hahn einmal entsetzt aus: „Solche Menschen müssen hier unser Mund sein!“³⁴⁸. Die namibische Pastorin und Theologin Nokobure Rogate Gaomas vermutet einen direkten Zusammenhang zwischen dem seltenen Einsatz von einheimischen Frauen für Sprach- und Übersetzungsarbeiten und dem lange ausbleibenden Erfolg der Herero-Mission, da erst Uerieta Kazahendike durch ihre aktive Mitarbeit an Hahns Forschungen das Missionsunternehmen deutlich vorantreiben konnte (siehe Abschnitt II.5.a)³⁴⁹.

a. Erste Sprachstudien

Um so bald wie möglich mit der eigentlichen Verkündung des Evangeliums beginnen zu können, widmeten die Herero-Missionare anfangs den Großteil ihrer Zeit neben dem Hausbau dem Sprachstudium, da es traditionell besonders für protestantische Missionen von ausgespro-

³⁴³ Meinhof (1910: 107) hält einheimische InformantInnen für Sprachforschungen ungeeignet, weil diese seiner Meinung nach in der Regel zu viel Respekt vor den Missionaren haben und daher immer die Antwort geben, die der Missionar erwartet.

³⁴⁴ Hahn 1984a: 217 (Tagebuch 14. Februar 1845).

³⁴⁵ Bonn 1928: 177-178, BRMG 1850: 40, Drießler 1932: 54.

³⁴⁶ Bonn 1928: 178, Hahn 1984b: 297-298 (Tagebuch 1. Februar 1846), Jahresbericht 1846/47: 33, NLSA G.40.d.33: 5.

³⁴⁷ Drießler 1932: 54, Hahn 1984a: 218-220 (Tagebuch 2. März 1845), RMG 1.581a: Bl. 31b (Raths Tagebuch April 1845).

³⁴⁸ Hahn 1984a: 229 (Tagebuch 11. Mai 1845).

³⁴⁹ Gaomas 2008: 28-30.

chener Wichtigkeit ist, das Evangelium in den jeweiligen Volkssprachen zu verbreiten³⁵⁰. Obwohl die europäischen Missionare den heidnischen Herero im Allgemeinen keineswegs unvoreingenommen entgegentraten, gab es jedoch nie Zweifel daran, dass ihre Sprache prinzipiell, nach der Einführung der nötigen christlichen Begriffe (siehe Abschnitt II.2), dazu in der Lage sein würde, die Grundaussagen der Bibel auszudrücken³⁵¹.

Sprachkenntnisse stellten für viele Missionare einen bedeutenden Teil ihres Selbstverständnisses und ihrer Identität dar, über den sie ihren Nutzen für die Gesellschaft – sowohl für die die Missionsgesellschaften, die sie ausgesandt hatten, als auch die Einheimischen in den jeweiligen Einsatzgebieten – definierten³⁵². Rath und Hahn schätzten am Anfang ihrer Tätigkeit in Zentralnamibia, dass es „einige Jahre“ bzw. „ein paar Jahre“³⁵³ dauern würde, bis sie über ausreichende Kenntnisse der Herero-Sprache verfügen würden, um ihre missionarischen Aufgaben effizient und zufriedenstellend erfüllen zu können, womit sie recht behalten sollten.

Anfangs suchten die Missionare mehr oder weniger erfolgreich nach Gemeinsamkeiten zwischen der Herero-Sprache und dem Arabischen oder Hebräischen, was zu dieser Zeit in der Linguistik in Anlehnung an den Schöpfungsbericht des Alten Testaments durchaus üblich war³⁵⁴. Durch systematische Sprachvergleiche wurde diese These der Monogenese aller Sprachen jedoch im Laufe des 19. Jahrhunderts von der Wissenschaft verworfen, und die Rekonstruktion einer protoindoeuropäischen Ursprache begann³⁵⁵. Kolbe legte einige Jahrzehnte später zahlreiche Belege für die Verwandtschaft von indoeuropäischen, polynesischen und Bantusprachen vor³⁵⁶. Der Nama-Sprache wurden im Zuge der Erforschung durch die dort tätigen Missionare Ähnlichkeiten mit dem Koptischen und Altägyptischen attestiert, womit bewiesen werden sollte, dass sie ebenfalls der Familie der indoeuropäischen Sprachen angehört³⁵⁷.

Hahn meinte erst, im arabischen Phoneminventar Ähnlichkeiten mit den Lauten der Herero-Sprache zu erkennen und schlug die Verwendung der arabischen Schrift vor, was allerdings

³⁵⁰ Anonymus 1903: 260, Bühlmann 1950: 1, Büttner 1881: 185, Gilmour 2007: 537, Krüger 2009: 62, Meinhof 1910: 105, Neill 1964: 254, Trüper 2000: 367, Trüper 2006: 55.

³⁵¹ vgl. Comaroff/Comaroff 1991: 217, Neill 1964: 253.

³⁵² Gilmour 2007, Hahn 1985b: 668 (Rückschau).

³⁵³ Hahn 1984a: 226 (Tagebuch 9. April 1845), RMG 1.581a: Bl. 15a (Raths Tagebuch 3. März 1845), vgl. Oddie 2006: 126.

³⁵⁴ Bonn 1928: 178, BRMG 1850: 42, Hahn 1984b: 290 (Tagebuch 1. Januar 1846), RMG 1.581a: Bl. 45b (Raths Brief an den Inspektor 6. September 1845), RMG 1.581b: Bl. 61a-b (Raths Brief an von Rohden 8. Mai 1851), Robins 1997: 191-192.

³⁵⁵ Robins 1997: 201-204.

³⁵⁶ Kolbe 1888.

³⁵⁷ Daniel 1859: 386, Evangelisches Missionsmagazin 1872: 119.

nicht in die Tat umgesetzt wurde³⁵⁸. Nach und nach fanden Rath und Hahn immer mehr Parallelen zu anderen afrikanischen Sprachen und gingen schließlich von einer Verwandtschaft der Sprachen aus, die heute als Bantu-Sprachen bekannt sind³⁵⁹. Dabei griffen sie auf Berichte und Sprachstudien anderer Missionare wie zum Beispiel des in Ostafrika tätigen Johann Ludwig Krapf (1810-1881) zurück³⁶⁰. Nach umfangreichen Sprachvergleichen sah Hahn diese Verwandtschaft als bestätigt an und schrieb am 6. Oktober 1850 in sein Tagebuch: „Dieser Tag ist mir sehr wichtig geworden. [...] Wir haben nun den Schlüssel zum Herzen Afrikas.“³⁶¹

b. Gottesdienst

Obwohl die Missionare im Alltag noch kaum mit den Herero kommunizieren konnten, wurde von Anfang an auf Deutsch Gottesdienst gehalten, der auch oft gut besucht war³⁶². Über diese widersprüchliche und wenig zufriedenstellende Situation schrieb Hahn:

Noch immer können wir diesen Armen das Wort vom Kreuze nicht erzählen! Es schmerzt mich tief, wenn der eine oder andere von ihnen in unseren [sic] Abendandachten oder in den Gottesdiensten [sic], die wir mit unseren Leuten und zu unserer eigenen Erbauung halten, kommt und dasitzen muss, ohne etwas verstehen [zu] können.³⁶³

So oft es ging, ließen die Missionare ihre Predigten übersetzen. Zu diesem Zweck verfassten sie die Texte auf Holländisch, von einem Holländisch-Nama-zweisprachigen Gehilfen wurden sie in die Nama-Sprache übersetzt und danach von einem Herero mit Nama-Kenntnissen in die Herero-Sprache übertragen, um schließlich mit einem weiteren Herero-Sprecher auf Verständlichkeit geprüft zu werden³⁶⁴. Dazu bemerkte Hahn jedoch, dass es bei Predigten, die auf diese Weise zustanden gekommen sind, häufig zu Missverständnissen kam³⁶⁵.

³⁵⁸ Hahn 1984b: 326 (Tagebuch 12. Mai 1846).

³⁵⁹ BRMG 1852: 216, Chapman 1868b: 473, Drießler 1932: 54, Hahn 1857: v-vi, Hahn 1984a: 226 (Tagebuch 9. April 1845), Hahn 1984b: 454 (Tagebuch 9. April 1850), Hahn 1985b: 1192 (Tagebuch 22.-23. April 1860), J. Hahn 1869: 481-482, T. Hahn 1868a: 268, Irle 1906: 231, Jahresbericht 1846/47: 34, Kolbe 1885: 40, Mossolow 1966: 11, Viehe 1897: vii.

³⁶⁰ Hahn 1984b: 454 (Tagebuch 9. April 1850).

³⁶¹ Hahn 1984b: 473-474 (Tagebuch 6. Oktober 1850).

³⁶² Mossolow 1966: 19.

³⁶³ Hahn 1984a: 230-231 (Tagebuch 8. Juni 1845).

³⁶⁴ Bonn 1928: 177, ebd. 180, BRMG 1850: 36-37, Drießler 1932: 54-55, Hahn 1984a: 97 (Tagebuch 25. Dezember 1842), Mossolow 1966: 11.

³⁶⁵ Hahn 1985a: 671 (Rückschau), Bühlmann 1950: 28-29.

c. Das erste Herero-Buch

Während der in Abschnitt II.2.a beschriebenen Kapreise 1846 veröffentlichte Rath das erste in der Herero-Sprache gedruckte Buch, das von ihm zusammengestellte *Buchstabir- und Lautirbuch*³⁶⁶. Die Idee dazu kam vom Missionar August Hardeland (1814-1890), der in Borneo stationiert war und zu dieser Zeit in Kapstadt an einem Wörterbuch, dem Neuen Testament und mehreren Schulbüchern in der Sprache der Dayak arbeitete³⁶⁷.

Rath selbst fand es noch zu früh für eine derartige Publikation und hielt seine Sprachkenntnisse für nicht ausreichend, doch der unerwartete Aufenthalt am Kap musste genutzt werden, da erst drei Jahre später die erste Druckerpresse ins Land der Herero gebracht werden sollte³⁶⁸. Rath schrieb über sein Buch: „Wie viel Verkehrtes drin ist, wird die Zeit lehren. Ausgelacht werde ich wohl manchmal werden; es hat mich aber Mühe u. Angst gekostet“³⁶⁹. Der deutsche Theologe Julius Richter relativiert die hohen Ansprüche, die Rath an sich selbst stellte und merkt an, dass es bei einem so großen Unterfangen wie der Erforschung einer gänzlich neuen Sprache zwangsläufig immer wieder zu Irrtümern kommen müsse³⁷⁰. Der Druck des neuen *Buchstabir- und Lautirbuchs* wurde auch in Europa zur Kenntnis genommen und in Fachkreisen als großer Fortschritt sowohl in der Mission als auch in der Linguistik geschätzt, wie mehrere einschlägige Berichte zeigen³⁷¹.

Die von Rath empfundene Angst vor dem Ausgelachtwerden hatten nach Gilmour³⁷² viele Missionare, da sie befürchteten, dass unzureichende Sprachkenntnisse ihre Autorität untergraben könnten. Beim Sprachenlernen kamen mitunter die ‚gewohnten‘, von Europäern oft als selbstverständlich angenommenen Machtverhältnisse zwischen den ‚zivilisierten, gebildeten‘ Weißen und den ‚wildem‘ Schwarzen und auch zwischen Männern und Frauen ins Wanken, und die Missionare fühlten sich häufig hilflos und unterlegen. Laut dem Zeitzeugen Galton kam es anfangs tatsächlich vor, dass Hahn und Rath von den Einheimischen ausgelacht und verspottet wurden, wenn sie versuchten Herero zu sprechen³⁷³. Bühlmann, Büttner und Gilmour berichten hingegen, dass die Afrikaner in der Regel den sprachlichen Fehlern von

³⁶⁶ Rath 1846.

³⁶⁷ BRMG 1849: 161-174, Oehler 1949: 333-334.

³⁶⁸ BRMG 1850: 33-34, Mossolow 1966: 23.

³⁶⁹ RMG 1.581a: Bl. 108b (Raths Brief 24. Juli 1846).

³⁷⁰ Richter 1922: 702.

³⁷¹ Brauer 1851: 321-322, Bruwer 1966: 60, Kube 1985: 258, Mossolow 1966: 12.

³⁷² Gilmour 2007.

³⁷³ Galton 1853: 54.

europäischen Missionaren gegenüber tolerant waren und schnell lernten, unrichtige Ausdrücke richtig zu verstehen³⁷⁴.

Obwohl es in Raths Umfeld im Namibia des frühen 19. Jahrhunderts noch keine expliziten politischen Machtansprüche durch die Weißen gab³⁷⁵, gingen die Missionare von einem „biblisch-christlich fundierten Auserwähltheits- und Überlegenheitsgefühl“³⁷⁶ aus und empfanden es oft als demütigend und frustrierend, im Alltag und bei ihren eigentlichen Missionsaufgaben auf Herero als Dolmetscher, Sprachlehrer und Gehilfen angewiesen zu sein. Meist lief der ‚Sprachunterricht‘ so ab, dass Rath und Hahn auf Dinge zeigten und ihnen die Informanten und Informantinnen die entsprechenden Herero-Wörter nannten. Dabei mussten die Missionare nach jedem Begriff bis zu 12-mal fragen, und es kam immer wieder zu Missverständnissen³⁷⁷. Für Raths Tätigkeit war es daher der bedeutendste Fortschritt, als er das Wort *otjikuatjike* für ‚Was ist das‘ lernte, sodass er nach den Bezeichnungen für die Dinge fragen konnte, und zumindest bei diesem Prozess des Elizitierens nicht mehr auf stumme Handzeichen angewiesen war³⁷⁸. Dennoch muss es anfangs zu etlichen Missverständnissen gekommen sein, da sich die Missionare zum Beispiel nicht sicher sein konnten, ob die Antwort auf ihre Frage ein Hyponym oder ein Hyperonym darstellte; wenn sie etwa auf Feuer zeigten, wussten sie nicht, ob sie „Wärme“, „hell“ oder „Kochstelle“ als Antwort bekommen würden. Um den Lernprozess der Missionare zu beschleunigen und die Grenzen zwischen afrikanischem Lehrer und europäischem Lerner zu verwischen bzw. die ‚gewohnte‘ Rollenverteilung wiederherzustellen, hofften die Missionare, dass sie während des Unterrichts für die Herero-Kinder selbst deren Sprache besser erlernen könnten, also zu lernen, während sie lehrten³⁷⁹. Schritt für Schritt eigneten sich so die Missionare die Autorität über die Herero-Sprache an und nutzten diese pragmatisch für ihre Zwecke³⁸⁰.

d. Die erste Herero-Predigt

Einen Monat nach Raths Rückkehr von seiner elfmonatigen Kapreise (siehe Abschnitt II.2.a) hielt Hahn zum ersten Mal selbst eine Predigt in der Herero-Sprache. Da die Predigt im

³⁷⁴ Bühlmann 1950: 16, Büttner 1881: 198-199, Gilmour 2007: 529.

³⁷⁵ vgl. Lehmann 1961, siehe Abschnitt III.5.a.

³⁷⁶ Graichen/Gründer 2007: 44, Gründer 1982: 21.

³⁷⁷ Bonn 1928: 178, BRMG 1850: 41.

³⁷⁸ Drießler 1932: 54, Irlé 1906: 231.

³⁷⁹ BRMG 1850: 45.

³⁸⁰ Gilmour 2007.

protestantischen Gottesdienst eine zentrale Stellung einnimmt, wurde diesem entscheidenden Ereignis besonders große Bedeutung beigemessen. Aus Hahns und Rath's Tagebüchern ist nicht nachvollziehbar, wie diese Predigt genau entstanden ist und wie sie gehalten wurde, doch vermutlich durchliefen auch die ersten von den Missionaren selbst gehaltenen Predigten den in Abschnitt III.1.b beschriebenen mehrstufigen Übersetzungs- und Kontrollprozess und wurden dann von Rath oder Hahn entweder abgelesen oder auswendig vorgetragen. Rath berichtete über Hahns erste Predigt nicht ohne Bewunderung, dass sie „in einem Anfall von Heldenmut, Verzweiflung oder Glauben oder [einer] Mixtur aus allen dreien“ gehalten wurde³⁸¹.

Der südafrikanische Historiker Carl Pieter Heese vermutet, dass Hahns linguistische Arbeit während Rath's langer Abwesenheit stagnierte. Aufgrund der auffälligen zeitlichen Nähe von Rath's Rückkehr am 19. Dezember 1846 und Hahns erster Herero-Predigt am 24. Januar 1847 geht Heese von einem unmittelbaren kausalen Zusammenhang der beiden Ereignisse aus und nimmt an, dass Rath maßgeblich an der Vorbereitung von Hahns Predigt beteiligt war³⁸². Rath hielt seine erste Herero-Predigt eine Woche später, an seinem 31. Geburtstag, dem 31. Januar 1847. Seine Emotionen zu diesem Ereignis schildert er so:

Es ist ein unbeschreibliches Gefühl, nach so langem Harren in einer Sprache, in welcher es noch nie geschehen [ist], Gottes Wort verkünden und vor den Gnadenthron treten zu dürfen.³⁸³

In dem am Anfang dieses Kapitels zitierten Brief von 1901³⁸⁴ schreibt Rath, dass spätere Missionare schon kurz nach ihrer Ankunft bei den Herero zu predigen beginnen. Seinen Worten ist zu entnehmen, dass Hahn und er ihre Herero-Kenntnisse vor ihrer ersten Predigt möglichst perfektionieren wollten, doch er stellt scheinbar nicht ohne Bewunderung fest, dass die „jungen Brüder“ weniger Scheu vor sprachlichen Fehlern haben als er zu Beginn seiner Tätigkeit unter den Herero. Rückblickend sah er diese Vorbereitungszeit von fast zwei Jahren, in der das Evangelium kaum aktiv verbreitet wurde, demnach als zu lange an. Irle³⁸⁵ lässt vermuten, dass Rath hierbei jedoch zu selbstkritisch war, da das Predigen auf Herero offenbar

³⁸¹ BRMG 1848: 78, Drießler 1932: 55, Fries 1903: 59.

³⁸² Heese 1981: 152.

³⁸³ BRMG 1848: 79, Drießler 1932: 55, ELCRN V.25: 5 (Vorgeschichte), Irle 1906: 231, Pauli 1869: 194.

³⁸⁴ RMG 1.581d: Bl. 46b (Rath's Privatbrief 18. Dezember 1901, abgedruckt in Gareis 1902: 215, siehe Anhang 2).

³⁸⁵ Irle 1906: 232.

noch 1906 „auch dem besten jungen Missionar nach einem Jahr fleißigen Studiums“ kaum gelang.

Raths erste Predigt ist nicht überliefert, doch der Anfang einer der ersten von Hahn gehaltenen Predigten, das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus aus dem Lukasevangelium (Lk 16,19-24), ist in der in Wuppertal aufbewahrten Abschrift der Stationschronik von Otjimbingue nachzulesen und wurde 1848 in den BRMG als „Sprachprobe“ abgedruckt³⁸⁶. Die in der Stationschronik aufgezeichnete Version mit einer später hinzugefügten interlinearen Übersetzung ist dieser Arbeit als Anhang 3 beigelegt.

2. Lexikologie und Korpusplanung

Nachdem Hahn und Rath ihre ersten Predigten selbst in der Herero-Sprache verfasst und gehalten hatten, machten sowohl die linguistische Forschung als auch die praktische Anwendung der Sprachkenntnisse rasche Fortschritte. Die Missionare verstanden es als ihre Aufgabe, mit der Einführung des Christentums die Sprache und die Seelen der Herero gleichermaßen von allem ‚Heidnischen‘ zu befreien, was der Schweizer Theologe Walbert Bühlmann „Sprachverchristlichung“ nennt³⁸⁷. Dies bedeutete in erster Linie, den Herero-Wortschatz zu ‚reinigen‘, mitunter wurde aber auch schon der bloße Klang der Sprache als unrein bezeichnet³⁸⁸. Die allgemein verbreitete Meinung, dass die Herero den europäischen Missionaren auf intellektueller, kultureller und moralischer Ebene unterlegen waren, wurde folglich auch auf ihre Sprache übertragen. Für die Auffassung, die die Missionare selbst von ihrer Wortschatzarbeit hatten, ist diese vom RMG-Missionar Carl Gotthilf Büttner (1848-1893) zitierte Aussage eines Herero typisch: „Durch euch Lehrer wird unsere Sprache verändert und wird aus einer unreinen eine reine“³⁸⁹. Man war besonders besorgt, dass die Herero-Sprache einen schlechten Einfluss auf die Entwicklung der Missionarskinder haben könnte und suchte stets nach Alternativen, sie vor diesem Einfluss zu schützen³⁹⁰.

³⁸⁶ BRMG 1848: 79, RMG 2.588: Bl. 11.

³⁸⁷ Bühlmann 1950: 10.

³⁸⁸ BRMG 1851: 155.

³⁸⁹ Büttner 1881: 199.

³⁹⁰ BRMG 1851: 155-156, RMG 1.581c: Bl. 57b-58a (Raths Brief an den Inspektor 23. März 1859), vgl. Gilmour 2007: 535, Trüper 2009: 112.

Da sich Hahn und Rath immer wieder mit lexikalischen Lücken für zentrale christliche Konzepte wie Gerechtigkeit, Gesetz, Glaube, Gnade, Hoffnung, Schuld, Sünde, Treue, Wahrheit etc. konfrontiert sahen, mussten sie eine christliche Herero-Fachsprache schaffen, um das Wort Gottes verkünden zu können³⁹¹. Die Meinungen gingen auseinander, inwieweit die Herero überhaupt über abstrakte Begriffe verfügten bzw. derartige Konzepte ausdrücken und verstehen konnten. Während manche Europäer meinten, dass Werte wie etwa Dankbarkeit in der Herero-Gesellschaft bekannt waren, obwohl es in ihrer Sprache dafür keinen Ausdruck gab, betonten andere, dass die Herero wesentliche christliche Tugenden nicht kannten, weil sie kein Wort dafür hatten³⁹². Folglich gingen viele Missionare davon aus, dass sie gleichzeitig mit einem Wort auch das jeweilige Konzept erst einführen und die Herero mit christlichen Tugenden bekannt machen mussten³⁹³. Bühlmann diskutiert zwar den „Mangel an Ausdrücken für höhere Begriffe“³⁹⁴, beschreibt die Spracharbeit der Missionare aber an einer anderen Stelle so, dass sie lediglich den „vorliegenden Wörtern [...] einen christlichen Geist einhauchen“ mussten, womit er also prinzipiell das Vorhandensein von abstrakten Begriffen bestätigt³⁹⁵.

Aus linguistischer und besonders semiotischer Perspektive ist eine derartige Debatte nicht zielführend. Abgesehen davon, dass Rath und Hahn lange selbst nicht über ausreichende Sprachkenntnisse verfügten, um den vorhandenen Herero-Wortschatz beurteilen zu können, gibt es in jeder Gesellschaft Dinge und Sachverhalte, denen in der jeweils vorherrschenden natürlichen Sprache keine eindeutige sprachliche Äußerung zugeordnet ist, sondern die umschrieben werden müssen³⁹⁶. Das Fehlen eines Wortes bedeutet somit nicht automatisch das Fehlen des Konzepts in der Sprechergemeinschaft; selbst wenn das Nichtvorhandensein eines Wortes für „Dankbarkeit“ in einer Gesellschaft nachgewiesen wird (was methodisch äußerst schwierig ist), bedeutet das mit anderen Worten nicht, dass die Sprecher kein Verhalten zeigen oder Gefühl empfinden können, das man im Deutschen als Dankbarkeit bezeichnen würde. Umgekehrt müssen Sprecher einer Sprache, die über ein Wort für „Dankbarkeit“ verfügt, nicht zwingend eine entsprechende Verhaltensweise an den Tag legen.

³⁹¹ Bühlmann 1950, Ohly 1987: 13, Ohly 1990a: 200-201, Trüper 2006: 55.

³⁹² Bühlmann 1950: 25-26, Fritsch 1872: 220, J. Hahn 1869: 486.

³⁹³ Büttner 1881: 195, Drießler 1932: 55, RMG 1.581a: Bl. 33b (Raths Tagebuch April 1845).

³⁹⁴ Bühlmann 1950: 24.

³⁹⁵ Bühlmann 1950: 89.

³⁹⁶ Linke/Nussbaumer/Portmann 1996: 30-32.

Bei der Schaffung einer Fachsprache, wie etwa der Erschaffung einer christlichen Herero-Fachsprache durch Rath und Hahn, handelt es sich um Korpusplanung, eine Form der Sprachplanung: Im Gegensatz zur Statusplanung, bei der am Prestige und an der Akzeptabilität einer Sprache in der Gesellschaft gearbeitet wird, hat die Korpusplanung das Ziel, die Sprache zu standardisieren und für neue Aufgaben, etwa als offizielle Landessprache oder Unterrichtssprache, auszurüsten³⁹⁷. Korpus- und Statusplanung schließen einander nicht aus, sondern stellen vielmehr verschiedene Aspekte desselben Prozesses dar. Raths linguistische Aktivitäten bezogen sich auf charakteristische Bereiche der Korpusplanung (Verschriftlichung, Standardisierung, Erweiterung des Wortschatzes), haben aber, wie in Abschnitt III.5.c beschrieben wird, auch die Rolle der Herero-Sprache in der Gesellschaft maßgeblich und langfristig beeinflusst und sind daher auch für die Statusplanung nicht unbedeutend.

Für das Füllen lexikalischer Lücken standen den Missionaren vier Strategien zur Verfügung, die hier beschrieben werden sollen³⁹⁸:

- Relexifizierung bzw. Bedeutungserweiterung bestehender Wörter
- Umschreibung mit bestehenden Wörtern
- Neubildung aus bestehenden Wortteilen
- Einführung von Fremdwörtern

Aus systemlinguistischer Sicht ist die Abgrenzung zwischen der zweiten und der dritten hier aufgelisteten Kategorie für die Herero-Sprache aufgrund ihrer agglutinierenden Struktur und der reichen Morphologie nicht in allen der folgenden Beispiele möglich. Was man auf Deutsch vielleicht mit einem ganzen Satz umschreiben müsste, können die Herero durch die Vielzahl an produktiven Suffixen oft in einem Wort ausdrücken. Da die Grenzen zwischen Wort und Wortteil im Deutschen und der Herero-Sprache also nicht immer analog verlaufen, werden die Prozesse von Umschreibung und Neubildung in der folgenden Darstellung gemeinsam behandelt.

³⁹⁷ Cooper 1989.

³⁹⁸ Wendt 1998: 29, vgl. Cooper 1989: 151.

a. Relexifizierung: *mukuru* und die Religionsvorstellungen der Herero

Die am häufigsten von Rath und Hahn verwendete Strategie war die Relexifizierung, also die Belegung bereits existierender Herero-Wörter mit neuen, christlichen Inhalten³⁹⁹. Die Herero-Sprache hatte unter den Missionaren den Ruf, in bestimmten Sinnbezirken über einen besonders reichen Wortschatz und über vermeintlich unnötig viele Synonyme zu verfügen⁴⁰⁰, daher wurde oft eines der den Missionaren schon bekannten Herero-Wörter für die christliche Bedeutung reserviert. Wenn der ursprüngliche Sinngehalt dabei nicht völlig verdrängt wird, sondern die Interpretation vom jeweiligen Kontext abhängt, spricht man von Bedeutungserweiterung.

Auch bei der Relexifizierung kam oft der schon erwähnte Reinheitsgedanke zum Tragen: Irle merkte an, dass die Herero-Sprache sehr wohl über Ausdrücke für abstrakte Wörter „wie Gerechtigkeit, Heiligkeit, Glauben usw.“ verfügte, diese müssten nur „auf den rechten, höheren Sinn gebracht“ und „mit christlich reinem Gehalt erfüllt“ werden⁴⁰¹. Dabei war das größte Problem für die Herero-Missionare, dass die Einheimischen jedes Wort so oft in seinem neuen Kontext hören mussten, bis sie es nicht mehr spontan mit seiner ursprünglichen Bedeutung assoziierten. Dies war zum Beispiel beim christlichen Konzept „Geist“ schwierig, wofür das Herero-Wort *ombepo* „Wind“ verwendet wurde, das auch für die Herero eine religiöse Dimension besaß⁴⁰². Obwohl das Herero-Wort in der christlichen Bedeutung „Geist“ in einer anderen Nominalklasse verwendet wurde als in der ursprünglichen Bedeutung „Wind“, wurde es von den Herero oft missverstanden⁴⁰³. Später wurde zur besseren Differenzierung der „Heilige Geist“ als *ombepo ondjere* „sauberer Wind“ oder *ombepo ondjapuke* „heiliger Wind“ bezeichnet⁴⁰⁴.

Nicht zielführend war die Relexifizierung auch bei der Wahl des Herero-Wortes für den christlichen „Gott“, dessen Verständlichkeit für Bühlmann eine „heilsnotwendige Wahrheit“ darstellt⁴⁰⁵. Zu einer Zeit, als die systematisch vergleichende Religionswissenschaft noch in ihren Kinderschuhen steckte und folglich keine systematische Ausbildung in diesem Bereich möglich war⁴⁰⁶, mussten sich Missionare in allen Weltgegenden der Aufgabe stellen, so viel

³⁹⁹ Bühlmann 1950: 89.

⁴⁰⁰ Büttner 1881: 195-196, Chapman 1868b: 475, Richter 1922: 698, RMG 1.581a: Bl. 33b (Raths Tagebuch April 1845), RMG 1.581b: Bl. 61a (Raths Brief an von Rohden 8. Mai 1851), Vedder 1934: 275.

⁴⁰¹ Irle 1906: 232.

⁴⁰² Luttig 1933: 24.

⁴⁰³ Hahn 1985b: 907 (Tagebuch 12. Mai 1846).

⁴⁰⁴ BRMG 1850: 56, Köhler 1960: 355, Ohly 1990a: 201.

⁴⁰⁵ Bühlmann 1950: 124.

⁴⁰⁶ Figl 2003a: 22-24, Oddie 2006: 117-134.

wie möglich über den jeweiligen Glauben und die religiösen Vorstellungen der zu Bekehrenden herauszufinden, um potenzielle Parallelen identifizieren, sichtbar machen und sinnvoll für ihre Zwecke einsetzen zu können⁴⁰⁷. So meinte zum Beispiel Hahn, bei den Herero ein Reinigungsoffer beobachtet zu haben, das sich als Anknüpfungspunkt an den Erlösungsgedanken im Christentum eignen würde⁴⁰⁸.

Die beiden in der Mitte des 19. Jahrhunderts vorherrschenden religionswissenschaftlichen Thesen zu ‚primitiven‘ Religionen waren einerseits eine evolutionistische Animismustheorie, andererseits ein verfallstheoretischer Urmonotheismus⁴⁰⁹. Der britische Anthropologe Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) vertrat die Meinung, dass jede Religion aus animistischen Vorstellungen entsteht, die sich über Fetischismus, Idolverehrung und Polytheismus hin zum Monotheismus entwickeln. Der Steyler Missionar Wilhelm Schmidt (1868-1954) war der prominenteste Vertreter der Urmonotheismus-These: Aufgrund seiner eigenen Erfahrungen in Südamerika, Südostasien und Ostafrika war er davon überzeugt, dass die religiösen Vorstellungen ‚primitiver‘ Völker stets mit dem Glauben an einen Schöpfergott beginnen, dem später weitere Götter beigesellt werden. Dem entspricht Irles Darstellung eines

Dualismus der Gottesanschauung: [Die Herero] kennen den höchsten, wahren Gott, aber verehren ihre Ahnen, [da] nicht die Vielgötterei, sondern die Erkenntnis des einen, ewigen Gottes die ursprüngliche, fast möchte man sagen, „angeborene“ Gottesidee des Menschengeschlechtes gewesen ist.⁴¹⁰

Rath und Hahn fanden sich wiederholt in diesem theoretischen Spannungsfeld von Evolution und Dekadenz: Konservierten die Herero eine ‚primitive‘ Vorform der ‚modernen‘ Lebens- und Denkweise und waren folglich zur Entwicklung und Zivilisierung fähig, oder stellten sie eine von geistigem Verfall und Untergang bedrohte Gruppe dar? In Raths und Hahns Aufzeichnungen finden sich Hinweise auf beide Auffassungen, was vermuten lässt, dass diese nicht unbedingt als Widerspruch empfunden wurden. Demnach entspricht es dem Wissens- und Forschungsstand der damaligen Zeit, dass die Missionare bei den Herero zwar nach einem womöglich mono- oder zumindest henotheistischen Schöpfergott suchten, aber zugleich auch animistische oder totemistische Vorstellungen erwarteten.

Die ersten Herero-Missionare hatten lange Schwierigkeiten, überhaupt etwas Konkretes über die Religion der Einheimischen herauszufinden: Da die vorherrschenden religiösen Praktiken

⁴⁰⁷ Bühlmann 1950: 67, Gilmour 2007: 533.

⁴⁰⁸ Hahn 1984b: 342 (Tagebuch 18. Oktober 1846).

⁴⁰⁹ Figl 2003b: 547-548, Schlieter 2010, Tylor 2010 [1871].

⁴¹⁰ Irle 1906: 75.

nicht den entsprechenden europäischen Vorstellungen und Konzepten entsprachen, wurden sie nicht als religiöse Handlungen identifiziert⁴¹¹. So wunderte sich Rath von Anfang an, dass er keine Sitten oder Zeremonien⁴¹² und „nicht einmal den unter andern afrikanischen Stämmen vorkommenden Fetischdienst“⁴¹³ wahrnahm, was für ihn ein Zeichen für eine ausgeprägte, homogene Kultur und Religion gewesen wäre. Auch Alexander berichtete schon, dass die Herero keinerlei Religion haben, keine Opfergaben darbringen, kein höheres Wesen verehren und auch auf mehrmaliges direktes Nachfragen hin angeben, an keinen Schöpfer zu glauben⁴¹⁴. Wilhelm Schneider, der deutsche Theologieprofessor und spätere Bischof von Paderborn, hingegen unterstützt Europäer, die in ihrem Urteil über die religiöse Entwicklung afrikanischer Gruppen zurückhaltender sind, und wundert sich über Reisende und Forscher, die „imstande [sind], von Stämmen, unter denen sie nur wenige Tage oder gar Stunden verkehrten, zu erzählen, daß dieselben keine Spur von Religion besitzen“⁴¹⁵.

Der für lange Zeit einzige Brauch der Herero (dem jedoch keine religiöse oder rituelle Bedeutung beigemessen wurde), über den wiederholt in Europa berichtet wurde, war, dass kleine Kinder lebendig mit ihrer Mutter beerdigt wurden, wenn diese früh starb, und dass Rath einmal ein Kind aus dieser Situation rettete⁴¹⁶. Mehrmals findet sich die Aussage, dass das Vieh der Gott der Herero sei⁴¹⁷. Die jeweiligen Autoren machen dabei jedoch in keinem Fall deutlich, ob dies metaphorisch gemeint war, um die Bedeutung des Viehbestands zu betonen, oder zum Beispiel im Sinne eines Totemtiers oder der ‚Heiligen Kuh‘ der Hindus verstanden wurde, und auch aus dem jeweiligen Kontext geht dies nicht hervor. Daher liegt die Vermutung nahe, dass in erster Linie die klischeehafte Vorstellung von den viehzüchtenden Herero für derartige Aussagen ausschlaggebend war⁴¹⁸.

Schließlich wählten die Herero-Missionare für den christlichen „Gott“ das Wort *mukuru*, was vom Herero-Wort für „alt“ abgeleitet ist. Tatsächlich bezeichnet es allerdings nicht das höchste Wesen der Herero, sondern Ahnengeister oder auch ein Amulett oder einen Talisman,

⁴¹¹ Pauli 1869: 192-193, RMG 1.581a: Bl. 33a (Raths Tagebuch April 1845), Vedder 1966 [1928]: 164.

⁴¹² BRMG 1846: 59-60, Moritz 2000: 184 (Raths Tagebuch 12. Juni 1845).

⁴¹³ RMG 1.581a: Bl. 33a (Raths Tagebuch April 1845).

⁴¹⁴ Alexander 1838: 140-141. Bei Alexanders Angaben ist nicht eindeutig, auf welche Bevölkerungsgruppe er sich bezieht, da er die zu dieser Zeit gebräuchlichen Begriffe ‚Bergdamra‘ und ‚Viehdamra‘ undifferenziert zu verwenden scheint und soziökonomische und ethnische Kategorien vermischt, vgl. Henrichsen 1997: 12.

⁴¹⁵ Schneider 1891: 3, vgl. Bühlmann 1950 125-126.

⁴¹⁶ Andersson 1856: 227, Der kleine Missionsfreund 1858 (3): 9, Greenwood 1865: 386.

⁴¹⁷ Fries 1903: 58-59, J. Hahn 1869: 245, Irlé 1906: 80, Irlé 1917b, Luttig 1933: 39-41, Pauli 1869: 191, RMG 1.581a: Bl. 14b (Raths Tagebuch 3. März 1845), Steinmetz 2007: 131.

⁴¹⁸ Zur Bedeutung des Viehbestands im vorkolonialen Namibia vgl. Henrichsen 1997, zur Bedeutung während der deutschen Kolonialzeit vgl. Henrichsen 2004, zur Bedeutung von Vieh in vorkolonialen afrikanischen Gesellschaften allgemein vgl. Comaroff/Comaroff 1992: 127-154.

den man in einer kleinen Tasche bei sich trägt⁴¹⁹. Rath und Hahn wussten, dass dieses Wort in der Bedeutung von „alter Mann“ und für eine Art Dorfvorsteher verwendet wird⁴²⁰ und folglich auch im Plural gebräuchlich ist (*ovakuru*) und waren trotzdem davon überzeugt, dass *mukuru* am besten dem christlichen „Gott“ entspricht⁴²¹. Irle schildert einige Anekdoten, in denen die Missionare von Gott als *mukuru* erzählten und Ortsvorsteher oder Familienoberhäupter empört „Ich bin Mukuru!“ entgegneten⁴²².

Das Konzept von *mukuru* ist unter ähnlichen Namen in mehreren bantusprachigen Kulturen in weiten Teilen Afrikas verbreitet und wurde von vielen Missionaren in ihren jeweiligen Einsatzgebieten als Entsprechung für den christlichen „Gott“ gewählt⁴²³. In den anderen Kulturen sind diese beiden Vorstellungen einander aber ähnlicher oder die Relexifizierung hat aus anderen außersprachlichen Gründen besser funktioniert⁴²⁴. In Bezug auf die Herero wurden die Unstimmigkeiten zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem zwar bald offensichtlich, die Missionare hielten aber weiterhin an der Relexifizierung von *mukuru* fest, um die neue Bedeutung durch konsequente Verwendung zu festigen.

Diese Diskrepanz äußerte sich auch in den Beobachtungen, die andere Europäer vor Ort machten. Andersson schreibt etwa: „The chief deity of the Damaras is called Omukuru. [...] Each tribe is supposed to have its own Omukuru, to whom it ascribes all its superstitious habits and customs, peculiarities, &c.“⁴²⁵, während Galton findet: „[mukuru] can hardly be called a deity, though he gives and withholds rain; he is buried in several different places, at all of which he is occasionally prayed to“⁴²⁶. Unter Berufung auf Hahn stellt Fritsch fest, dass die Herero ihre Ahnen und den „alleinigen Gott“ mit demselben Begriff bezeichnen, was für ihn bedeutet, dass ihre Religion inkonsequent nicht gut durchdacht ist⁴²⁷. Carl Hugo Hahns Sohn Josaphat erklärt: „Die Hereró glauben, dass Himmel und Erde, Menschen, Thiere und Pflanzen von einem höchsten Wesen, welches sie ‚Mukúru‘, d. i. ‚der Uralte‘, nennen, geschaffen sind“⁴²⁸. Die unsicheren Ausdrucksweisen und die widersprüchlichen Aussagen in diesen Berichten zeugen von der Verwirrung um die Begrifflichkeiten und Glaubenswelten,

⁴¹⁹ Knappert 1981: 129, Luttig 1933: 6-44.

⁴²⁰ vgl. Gewalt 1999: 13.

⁴²¹ BRMG 1850: 43, RMG 1.581a: Bl. 33a (Raths Tagebuch April 1845).

⁴²² Irle 1906: 72-73.

⁴²³ vgl. Irle 1906: 75.

⁴²⁴ Bühlmann 1950: 126-151.

⁴²⁵ Andersson 1856: 221.

⁴²⁶ Galton 1853: 190.

⁴²⁷ Fritsch 1872: 231-232.

⁴²⁸ J. Hahn 1869: 498.

die durch die Gleichstellung von *mukuru* und dem christlichen Gott durch die Missionare entstanden war und die zum Teil auch heute noch fortbesteht.

Erst 1871 hörte Irle, der zu dieser Zeit als Missionar unter den Herero arbeitete, erstmals den passenderen Begriff *ndjambi* bzw. *ndjambi karunga*⁴²⁹. Während *omukuru* einen von vielen Ahnen bezeichnet, sind *ndjambi* und *karunga* verschiedene Erscheinungsformen einer wohlwollenden, im Himmel wohnenden Schöpferfigur und werden meist gemeinsam verwendet. *Ndjambi karunga* hat auch die Ahnen erschaffen, wodurch eine untrennbare Verbindung zu den *ovakuru* besteht⁴³⁰. Gemeinsam mit der oben erwähnten Erscheinungsform *ombepo*⁴³¹ „Wind“ könnte man demnach, um die christliche Terminologie zu bemühen, von einer Dreifaltigkeit oder einem Tritheismus in der Glaubenswelt der Herero sprechen. *Ndjambi karunga* steht dabei eher wie ein *deus otiosus* im Hintergrund, während *mukuru* viele Aspekte im alltäglichen Leben der Herero mitbestimmt und daher vermutlich für die Missionare präsenter war⁴³². Die Herero gaben an, keine Opfer für *ndjambi karunga* darzubringen, da dieser kein strafender Gott ist; stattdessen rufen sie in Notsituationen die *ovakuru* an und opfern diesen, „um ihre Mißgunst und ihren Zorn abzuwenden“⁴³³.

Oft wird die späte ‚Entdeckung‘ von *ndjambi karunga* durch die Missionare dadurch erklärt, dass dieser mit einem Sprachtabu belegt ist, die Grenzen zwischen Ehrfurcht und In-Schutz-Nehmen des eigenen Allerheiligsten vor Eindringlingen sind dabei jedoch fließend⁴³⁴. Schon nach wenigen Tagen im Land berichtete auch Rath, wie schwer es war, von den Einheimischen Auskünfte über ihre religiösen Vorstellungen zu erhalten:

Von ihren Sitten kann ich noch nichts sagen, da wir wegen Mangel an Unterhaltung nichts erfahren können und werden wohl damit warten müssen, bis welche bekehrt werden, die uns dann die Wahrheit sagen, denn lügen können sie wie gedruckt.⁴³⁵

Da es für Europäer oft schwierig war, die religiösen Praktiken der Einheimischen zu beschreiben bzw. diese überhaupt als solche zu identifizieren, kehrte die Frage nach dem Gottesnamen in vielen verschiedenen Missionsgebieten immer wieder, musste aber oft unbeantwortet blei-

⁴²⁹ Köhler 1960: 354, Vedder 1966 [1928]: 164.

⁴³⁰ Luttig 1933.

⁴³¹ Luttig 1933: 24.

⁴³² Irle 1906: 73, Luttig 1933: 18, ebd. 110.

⁴³³ Irle 1906: 74, Vedder 2001 [1933]: 4, vgl. Irle 1906: 78-86.

⁴³⁴ Bühlmann 1950: 26, Köhler 1960: 355, Ohly 1990a: 201, Panagl 1984, Vedder 2001 [1933]: 4, Wienecke 2005: 507.

⁴³⁵ Moritz 2000: 179 (Raths Tagebuch 9. April 1845).

ben⁴³⁶. Über die weit verbreitete Praxis von Europäern, den Einheimischen jedes Geheimnis entlocken zu wollen und kulturelle bzw. religiöse Grenzen nicht genug zu respektieren, meint Schneider:

[D]er Weiße, ohnehin im Besitze stärkerer Fetische, als der Schwarze, hat gewonnenes Spiel, sobald er diesen zum Verrate an seinen religiösen Geheimnissen verführt hat.⁴³⁷

Als den Missionaren die Bedeutung von *ndjambi karunga* bekannt wurde, hatte sich *mukuru* in seiner neuen, nicht korrekten Bedeutung schon so weit in der Bevölkerung verbreitet, dass die Herero vermutlich all die Jahre dachten, die Missionare wollten sie zur Verehrung ihres europäischen Ahnen bringen⁴³⁸. Die Missionare beschlossen, die Bezeichnung beizubehalten, um „durch einen solchen grundlegenden Namenwechsel eine heillose Verwirrung unter den Herero“ zu vermeiden; außerdem befürchteten sie, dass der Name *karunga* mit *erunga* „Dieb“ verwandt sein oder damit zumindest assoziiert werden könnte (als andere Möglichkeit wurde eine Ableitung von *omurunga* „Fächerpalme“ gesehen, da die Opferkörbe aus Fächerpalmen hergestellt werden)⁴³⁹.

Die Herero wurden demnach durch die unpassende Wortwahl in ihrer eigenen Ahnenverehrung bestärkt und nahmen das Christentum als gar nicht so fremde Religion wahr⁴⁴⁰. Die Relexifizierung war in diesem Fall also nicht erfolgreich, da das gewählte Wort zu sehr mit der ursprünglichen Bedeutung in der Glaubenswelt der Herero belastet blieb und die Missionare die Religionsvorstellungen der Einheimischen nicht richtig interpretiert hatten⁴⁴¹.

b. Umschreibung und Neubildung

Sobald die Missionare die reiche Morphologie der Herero-Sprache zu verstehen begannen⁴⁴², bildeten sie selbstständig neue Wörter, die davor in dieser Form von den Muttersprachlern nicht verwendet worden waren. Diese Art von Umschreibung wurde von Dritten mitunter als

⁴³⁶ Meinhof 1910: 126, vgl. Neill 1964: 253.

⁴³⁷ Schneider 1891: 77.

⁴³⁸ Köhler 1960: 354-355, Ohly 1990a: 201, Vedder 1966 [1928]: 164.

⁴³⁹ Irle 1906: 74.

⁴⁴⁰ Drießler 1932: 55, Ohly 1987: 14, Wendt 1998: 29.

⁴⁴¹ Ohly 1990a: 201, Wendt 1998: 29.

⁴⁴² Bonn 1928: 178, Bühlmann 1950: 77-79, ebd. 95-105, Galton 1853: 193-194.

„Erfinden von Wörtern“ dargestellt⁴⁴³, doch Hahn und Rath verwendeten lediglich produktive Morpheme der Herero-Sprache, um neue, christliche Inhalte mithilfe von spracheigenen Elementen zu bezeichnen. Der Vorteil dieser Methode war, dass die Neubildungen – im Gegensatz zu Bedeutungserweiterungen und Relexifizierungen – transparent waren⁴⁴⁴, also durch ihren beschreibenden Charakter „jedem Omuhero verständlich, wenn er sie auch nie gehört hat, jeder wird einen richtigen Begriff damit verbinden“⁴⁴⁵, und dass keine ursprünglichen, womöglich heidnischen Konnotationen mitschwingen konnten⁴⁴⁶.

Eine weniger verbreitete Strategie zur Neubildung von Herero-Wörtern war die Berücksichtigung von phonetischen Aspekten wie Alliterationen oder Reimen, wie zum Beispiel bei *ejuva rokusuva* „Feiertag“, das eigentlich „Ruhetag“ bedeutet und vor allem aufgrund des Gleichklangs der letzten beiden Silben gewählt wurde⁴⁴⁷. Auch der Wechsel der Nominalklasse kann als Mittelweg zwischen Neubildung und Relexifizierung gesehen werden⁴⁴⁸. Diese Beispiele verdeutlichen, dass die Grenze zwischen diesen beiden Methoden mitunter schwer zu ziehen ist, weil lexikalische Umdeutung und morphologische Änderung oft miteinander Hand in Hand gingen.

Beispiele für von Rath und Hahn neu gebildete bzw. umgedeutete Wörter:

Christliche Bedeutung	Herero-Wort	Ursprüngliche Herero-Bedeutung	Quellen
Apostel	omuhindoa	Gesandter	BRMG 1850: 56
Engel	omurajeva	Botschafter	BRMG 1850: 56
Erlöser	omuvatere omuhupise	Helfer der Erlösung Verursachende	Ohly 1995: 288
Feiertag	ejuva rokusuva	Ruhetag	Ohly 1990a: 201
Geist	orubepo	Wind	Hahn 1985b: 907
Gemeinde	ombongo	Versammlung	Köhler 1960: 356
Gerechtigkeit	–	Richtigkeit	Büttner 1881: 198
glauben	–	erfassen, festhalten	Büttner 1881: 198, Hahn 1984a: 222

⁴⁴³ Goldblatt 1971: 195.

⁴⁴⁴ Ohly 1990a: 201.

⁴⁴⁵ BRMG 1850: 56.

⁴⁴⁶ Bühlmann 1950: 30-31, ebd. 65-66, Köhler 1960: 355, Ohly 1990a: 201, Wendt 1998: 29.

⁴⁴⁷ Hahn 1985b: 904 (Tagebuch 27. April 1856), Ohly 1990a: 201.

⁴⁴⁸ Bühlmann 1950: 103-104.

Gnade	otjari	Mitleid	Köhler 1960: 356
Gottesdienst halten	okurangera	Ahnen verehren	Ohly 1987: 13
Heiland	omuvatere	Helfer, Retter	BRMG 1850: 56, Ohly 1995: 288
heilig	-jápuke	gesondert	Köhler 1960: 355
Heiligkeit	okujapuka oujere -zera	Abgesondertsein Reinsein rituell verboten sein	BRMG 1850: 56, Hahn 1984a: 222, Köhler 1960: 355, Ohly 1990a: 201
Hoffnung	–	Erwartung	Büttner 1881: 198
konfirmiert werden	-zeupara	stark, schwer werden	Köhler 1960: 356
Krone	ehonakori	Häuptling-Mütze	BRMG 1850: 56
Offenbarung	omavandururo	Aufgedecktes	Köhler 1960: 356
Prophet	omuhungirire	im Namen oder Auftrag von eines anderen Sprechender	BRMG 1850: 56
schreiben	–	zeichnen, ritzen	Heese 1981: 153 Köhler 1960: 353
Szepter	okahonati	Häuptling-Stab	BRMG 1850: 56
Sünde, Gottlosigkeit	ourunde	Böse, Verstoß, Übertretung	Ohly 1987: 13-14 ⁴⁴⁹
Testament	ondaja	< seinen Willen sagen	BRMG 1850: 56
Treue	–	Festhalten	Büttner 1881: 198
vergeben	kutura -isira	losbinden, lösen jem. loslassen	Köhler 1960: 356

c. Fremdwörter

Rath und Hahn führten Fremdwörter nur ungern ein⁴⁵⁰, da diese für die Herero nicht transparent waren und daher oft falsch verstanden oder interpretiert wurden: *ondeveli* „Teufel“ wurde zum Beispiel mit *ondembeli* „Tempel“ verwechselt, oder gar *omupilisti* „Philister“ mit *omupristeri* „Priester“⁴⁵¹. Ein weiteres Hindernis bei der Eingliederung von Fremdwörtern

⁴⁴⁹ Bei *omaurunde* „Verstoß, Übertretung, Sünde, Gottlosigkeit“ ist nicht eindeutig nachvollziehbar, ob es sich um eine Relexifizierung oder um eine Neubildung aus *ourunde* „böse“ handelt. Irle (1917c: 38) zitiert einen Informanten, der bestätigt, dass *omaurunde* „gewiß ein echtes Hererowort“ ist und nicht von den Missionaren eingeführt wurde, dabei kann es sich jedoch auch um die subjektive Wahrnehmung des Informanten handeln.

⁴⁵⁰ BRMG 1850: 56, Bühlmann 1950: 52-105, Hahn 1984b: 410 (Tagebuch 1. Mai 1849), Heese 1981: 153, Ohly 1987: 13, Ohly 1990a: 201, Ohly 1995: 289.

⁴⁵¹ Büttner 1881: 194.

und Eigennamen war auch, dass aus anderen Sprachen übernommene Lehnwörter an das Phoneminventar und die Tonstruktur des Herero angepasst werden mussten⁴⁵².

Bei der Wortschatzarbeit kam es immer wieder unbemerkt zu Dubletten, da die Missionare auf verschiedenen Stationen parallel neue Wörter einführten⁴⁵³. So kamen für „taufen“ die Wörter *tavora* < Hebr. *tabol* und *papetiza* < Gr. *baptizein* vor⁴⁵⁴ und für „Kirche“ sowohl *ongkerki* als auch *okereka* < Ndl. *kerk*. Dieses Problem bestand freilich nicht nur bei der Einführung von Fremdwörtern, sondern auch im Umgang mit Herero-Sprachmaterial. So findet man für „Erlöser“ sowohl *omuvatere* „Helfer“ als auch *omuyame* „Retter“ und *omuhupise* „der Erlösung Verursachende“⁴⁵⁵, für „Heiligkeit“ neben *odjapuke* „Getrenntsein (vom Bösen)“ auch *oujere* „Reinheit“ sowie Umschreibungen mit der Verbalform *-zera* „rituell verboten sein“⁴⁵⁶. Für etliche Begriffe sind auch eine Neubildung sowie ein Fremdwort überliefert, wie etwa *omuengeli* „Engel“ neben *omurajeva* „Botschafter“⁴⁵⁷.

Der Herero Lukas Kamatoto berichtet 1902, dass die Überarbeitung von bereits bestehenden Übersetzungen religiöser Texte zu Verständnisschwierigkeiten führen kann, da sich die älteren Herero schon an die früheren Formulierungen gewöhnt hatten: Er bevorzugte die Texte der ersten Generation der Herero-Missionare⁴⁵⁸. Zwar müssen bestehende Übersetzungen und Terminologien ständig unter Beachtung der in der Zwischenzeit gewonnenen Erkenntnisse überprüft und überarbeitet werden, die Praxis von konkurrierenden Begriffen und Textversionen widerspricht aber den grundsätzlichen Anforderungen an eine Fachsprache, präzise und einheitliche Bezeichnungen zur klaren und widerspruchsfreien Kommunikation zu bieten, und trug maßgeblich zur Destabilisierung der Herero-Sprache bei⁴⁵⁹.

Die Vermeidung von Fremdwörtern hatte auch die Motivation, den Herero einen gewissen Grad an Autonomie und Autorität zu überlassen, was jedoch nur möglich ist, wenn die Elemente transparent sind und von den Sprechern selbstständig produktiv verwendet werden können⁴⁶⁰. Hahn und Rath waren mit anderen Worten bei der Korpusplanung tonangebend und überließen das fertige Produkt danach den Herero zum weiteren Gebrauch. Auch der polnische Linguist Rajmund Ohly betont, dass Sprachentwicklung nicht von offiziellen Stellen

⁴⁵² Bühlmann 1950: 35-37, ebd. 40-41, Köhler 1960: 331, Ohly 1990a: 197-198.

⁴⁵³ Ohly 1987: 14.

⁴⁵⁴ Hahn 1985b: 907 (Tagebuch 12. Mai 1856), Köhler 1960: 356, Ohly 1990a: 202, Ohly 1995: 289.

⁴⁵⁵ Ohly 1995: 288.

⁴⁵⁶ Köhler 1960: 355, Ohly 1990a: 201.

⁴⁵⁷ BRMG 1850: 56, Köhler 1960: 356.

⁴⁵⁸ Irle 1917c: 38-39, vgl. Ohly 1990a: 202.

⁴⁵⁹ Bühlmann 1950: 106-107, Johnson/Sager 1980, Webb 1995: 85.

⁴⁶⁰ Bühlmann 1950: 44, Gilmour 2007.

oder Autoritäten ausgehen muss, sondern auch die Sprechergemeinschaft kann wertvolle Neuerungen einführen⁴⁶¹. Bühlmann sprach sich ebenfalls für die Autorität des Volkes aus, nicht für die eines „Sprachdiktators“⁴⁶². Wenn die Sprecher selbst eine Fachsprache schaffen, ist auch die kulturelle Kontextualisierung gewährleistet und ideologische Manipulation kann weitgehend vermieden werden⁴⁶³. In der Anfangszeit der Herero-Mission war dies allerdings nicht der Fall, da die Herero selbst keinen Bedarf an Änderungen oder Erweiterungen ihres Wortschatzes und der Schaffung einer christlichen Fachsprache hatten – alle Innovationen gingen von Rath und Hahn aus. Für die Relexifizierungen und Neubildungen war es allerdings unumgänglich, dass die Wörter in ihrer neuen Bedeutung konsequent und korrekt von den Herero selbst verwendet wurden, um sich in der Bevölkerung zu etablieren⁴⁶⁴.

Da sich manche der von den ersten Missionaren neu gebildeten oder mit neuen Inhalten belegten Herero-Wörter aber nicht nachhaltig genug in der Bevölkerung verbreitet hatten, führten die Herero in späterer Zeit tatsächlich selbstständig Fremdwörter, die sie im Alltag hörten, aus dem Deutschen in den christlichen Fachwortschatz ein, zum Beispiel *pereiteka* „predigen“ oder *profetera* „prophezeien“ (statt dem relexifizierten *hungirira* „im Namen oder Auftrag von jemand anderem sprechen“)⁴⁶⁵. Die gegen Ende des 19. Jahrhunderts tätigen Missionare hatten zudem, vielleicht ermutigt durch die deutsche Kolonialherrschaft, weniger Scheu vor Fremdwörtern, sodass diese später vermehrt in die Herero-Sprache aufgenommen wurden: Man findet etwa *otjikroise* „Kreuz“, *oaltari* „Altar“, *ombipela* „Bibel“, *omuapostele* „Apostel“, *epsalme* „Psalm“, *etestamente* „Testament“, *omufarisei* „Pharisäer“, *omuhaitena* „Heide“, *otjiharupe* „Harfe“, *okareinga* „Ring“ oder *oandoroveisa* „Konfirmandenunterricht“ < Ndl. *onderwijs* „Unterricht“.

d. Orthographie

Vor der Ankunft der Missionare verfügten die Herero über keine graphische Repräsentation ihrer Sprache, diese wurde erst von Hahn und Rath im Zuge ihrer linguistischen Forschungen standardisiert und verschriftlicht. Demnach lernten die Herero „zugleich mit der Heiligen

⁴⁶¹ Ohly 1990a.

⁴⁶² Bühlmann 1950: 108.

⁴⁶³ Webb 1995: 86.

⁴⁶⁴ Büttner 1881: 197-198.

⁴⁶⁵ Bühlmann 1950: 110, Köhler 1960: 356.

Schrift auch die säkulare Schrift kennen⁴⁶⁶. Die im Kontext von Statusplanung häufig gestellte Frage, welche soziale oder regionale Variante die Missionare als Standard ansahen bzw. dazu erklärten, muss an dieser Stelle für die Herero unbeantwortet bleiben, da die Missionare darüber in den untersuchten Dokumenten keine klaren Angaben machten. Zudem liegt die Vermutung nahe, dass Rath und Hahn aufgrund ihrer mangelnden Sprachkenntnisse zumindest am Anfang ihrer Tätigkeit nur bedingt dazu in der Lage waren, derartige Unterschiede im Sprachregister überhaupt wahrzunehmen. Aus ihren Aufzeichnungen geht lediglich hervor, dass sie jene Variante als Standard verstanden, die am weitesten verbreitet war und die von den Sprechern selbst als Standard bezeichnet wurde⁴⁶⁷. Sie notierten keine Variation innerhalb der Sprechergemeinschaft, zum Beispiel in Bezug auf Ausdrucksweise oder Wortschatz zwischen regionalen oder sozialen Gruppen, sie bemerkten jedoch, dass jüngeren Sprechern manche Begriffe nicht bekannt waren, die sie von älteren Informanten gehört hatten. Während Missionaren in anderen Gebieten die Etablierung einer Hochsprache zur Festigung der nationalen Identität besonders wichtig schien⁴⁶⁸, hatte dies für Rath und Hahn keine Priorität, vermutlich aufgrund der geringen Sprecherzahlen und der damit einhergehenden geringeren Variation. Dennoch spielte die Standardisierung von Sprachvarianten und Orthographie langfristig gesehen eine bedeutende Rolle in der Herausbildung einer spezifischen Herero-Identität: „[I]t was the missionaries who chose what the ‘proper’ form of the language would be, thus serving both to further unity and to produce divisions by establishing firm boundaries“⁴⁶⁹.

Bei der Verschriftlichung der Herero-Sprache legten Hahn und Rath angesichts der zahlreichen Herausforderung auf anderen Ebenen nur wenig Wert auf eine einheitlich geregelte Schreibweise. Hahn entschied sich für seine 1857 veröffentlichte Grammatik schließlich für die vom deutschen Philologen und Ägyptologen Karl Richard Lepsius (1810-1884) vorgeschlagene internationale Orthographie, doch die Sonderzeichen für den Druck waren nur sehr schwer erhältlich⁴⁷⁰. Die Missionare, die später zur Herero-Sprache publizierten, verwendeten jeweils ihre eigenen Konventionen: Kolbe entwarf eine am Englischen orientierte Schreibweise, Brincker hingegen eine, die die deutsche Phonem-Graphem-Beziehung widerspiegelte, und der Afrikanist Carl Meinhof (1857-1944) führte am Anfang des 20. Jahrhunderts eine

⁴⁶⁶ Krüger 2009: 41.

⁴⁶⁷ Ohly 1990a: 200.

⁴⁶⁸ Krüger 2009: 63-64.

⁴⁶⁹ Vail 1989: 11.

⁴⁷⁰ Hahn 1857, Hahn 1985a: 709-712 (Tagebuch 13. und 16. Januar 1854), Ohly 1987: 15-16, Ohly 1990a: 198.

dritte ein⁴⁷¹. Die Standardisierung der Herero-Orthographie wurde zwar auch danach noch immer wieder urgiert, aber lange vernachlässigt, bis das *Bureau for Indigenous Languages* schließlich 1969 mit der Erstellung einer einheitlichen Rechtschreibung der Herero-Sprache beauftragt wurde⁴⁷².

3. Lexikographie

Rath hat sich als Verfasser von mehreren umfangreichen Herero-Wortlisten einen Namen gemacht. Erhalten sind heute fünf Manuskripte:

- Deutsch-Herero (o. J.): 1 Band, 228 Seiten⁴⁷³
- Herero-Deutsch (o. J.): 3 Bände, 490 Seiten⁴⁷⁴
- Englisch-Herero (o. J.): 1 Band, 56 Seiten⁴⁷⁵
- Herero-Deutsch (1865): 17 Hefte, 700 Seiten⁴⁷⁶
- Deutsch-Herero (1873): 5 Bände, 443 Seiten⁴⁷⁷

Die Manuskripte sind Ab- bzw. Reinschriften früherer Notizen und enthalten keine Kommentare, sondern lediglich von späteren Lesern hinzugefügte Markierungen. In seinen Briefen und Tagebüchern schreibt Rath nur sehr wenig über seine Wörtersammlung, daher ist kaum Information über seine Motivationen, Informanten, Methoden oder den Prozess des ‚Sammelns‘ verfügbar. Vermutlich ging Rath davon aus, dass die Missionsleitung nicht an seiner Vorgangsweise, sondern nur an den Ergebnissen seiner Forschung interessiert war, und erwähnte deshalb keine derartigen Erklärungen in seinen Berichten und Tagebüchern. Die Wörterbücher selbst enthalten keinerlei Einführung oder Vorwort, die Ausnahme bilden hier die in Kapstadt aufbewahrten „Materialien [sic] zu einem Otyihereró-Deutschen Wörterbuche“⁴⁷⁸, denen Kommentare zu Phonetik, Orthographie und Morphologie der Herero-

⁴⁷¹ Brincker 1886, Dominguez/Lopez 1995: 408, Kolbe 1883, Ohly 1990a: 200, vgl. Comaroff/Comaroff 1991: 222-223, Harries 1988: 46.

⁴⁷² ELCRN XI.16.1, Ohly 1990a: 206.

⁴⁷³ ELCRN XI.2.1a-c.

⁴⁷⁴ ELCRN XI.2.2.

⁴⁷⁵ NLSA G.40.d.50.

⁴⁷⁶ NLSA G.40.d.33-49.

⁴⁷⁷ NLSA G.17.d.41.

⁴⁷⁸ NLSA G.40.d.33-49.

Sprache vorausgehen. Drei der fünf erhaltenen Manuskripte sind undatiert, ein Herero-Deutsch-Wörterbuch wurde 1865 geschrieben und auf einem Deutsch-Herero-Wörterbuch ist das Jahr 1873 vermerkt. Mehrfach findet sich in Primär- und Sekundärliteratur die Beschreibung eines etwa 400-seitigen Deutsch-Herero-Wörterbuchs mit 3.900 Einträgen, das Rath beim Schiffbruch retten konnte und am 27. Februar 1860 fertigstellte, was am ehesten auf NLSA G.17.d.41 zutrifft, das Manuskript in der NLSA könnte demnach eine Abschrift aus dem Jahr 1873 sein⁴⁷⁹.

Es war nicht Zielsetzung des vorliegenden Forschungsprojekts, die sprachliche Richtigkeit von Rath's Wortlisten zu überprüfen, seine Ergebnisse nach modernen Maßstäben zu beurteilen oder ihren Nutzen für die heutige Sprachwissenschaft zu bewerten. Bei näherer Betrachtung der Manuskripte wird schnell deutlich, dass sie die heutigen Anforderungen an lexikographische Arbeiten nicht erfüllen können, im Kontext ihrer Zeit aber einzigartig und bahnbrechend waren. Als ein Indikator für die zeitgenössische Rezeption und Einschätzung der Verwendbarkeit von Rath's Wortlisten sollen hier einige Aussagen von Personen aus Rath's Umfeld dienen: Um bei seinen Forschungsreisen den Umgang mit den Einheimischen zu erleichtern, fertigte Galton eine Abschrift von einem von Rath's Wörterbüchern an⁴⁸⁰. Brincker, Irle, Kolbe und Viehe geben an, Rath's Manuskript als Quelle für ihre eigenen Arbeiten verwendet zu haben⁴⁸¹, Bleek und Kolbe bedanken sich ausdrücklich bei Rath für seine persönliche Unterstützung bei ihren jeweiligen Publikationen⁴⁸². Irle, Kolbe und Viehe bedauern, dass Rath's Wortlisten nicht veröffentlicht wurden⁴⁸³, Johnston und Kolbe weisen darauf hin, dass sie trotzdem in der *Grey Library* (heute *Grey Collection* der NLSA) eingesehen werden können⁴⁸⁴. Viehe nennt Rath's Wortlisten „umfangreich“⁴⁸⁵, Irle hingegen „sehr lückenhaft“ und „dürftig“⁴⁸⁶.

Vielmehr war es ein Ziel dieser Arbeit zu untersuchen, ob sich Rath's Identität als Europäer oder als Missionar in seinen Wörterbüchern widerspiegelt, ähnlich wie die Germanistin Mathilde Hennig versucht hat, einen „deutschen Blick auf grammatische Eigenschaften von

⁴⁷⁹ ELCRN V.25: 24 (1860), Hahn 1985b: 1141 (Tagebuch 21. April 1859), Menzel 1978: 111, Vedder 1934: 388, Vermaak 2004: 18.

⁴⁸⁰ Galton 1853: 82.

⁴⁸¹ Brincker 1886: vii, Irle 1917a: Vorwort, Kolbe 1883: iii, Viehe 1897: ix.

⁴⁸² Bleek 1869: xxi, Kolbe 1883: iii.

⁴⁸³ Irle 1906: 232, Kolbe 1869: 32, Viehe 1897: ix.

⁴⁸⁴ Johnston 1919: 800, Kolbe 1883: iii.

⁴⁸⁵ Viehe 1897: ix.

⁴⁸⁶ Irle 1917a: Vorwort.

Kolonialsprachen⁴⁸⁷ nachzuweisen. Dies ist zum Beispiel beim Missionar Karl Wilhelm Posselt (1815-1885) der Fall, der im Osten der heutigen Republik Südafrika für die *Berliner Missionsgesellschaft* tätig war: In seinem Englisch-Zulu-Wörterbuch listet er ausschließlich Wörter und Phrasen auf, die Weiße im Umgang mit ihren schwarzen Angestellten verwenden sollen⁴⁸⁸. Neben neutralen Anweisungen wie „Go, boys; carry the goods out from the boats“⁴⁸⁹ finden sich dort auch zahlreiche Sätze wie die folgenden⁴⁹⁰:

- Boy, I am tired of you.
- You are dirty (a fool).
- I have warned you enough already.
- If you do that again, I shall dismiss you without payment.
- I shall take your blanket.
- I shall put you into prison.

Während Ohly⁴⁹¹ betont, dass die Missionare Kolbe und Brincker ihre jeweiligen Wörterbücher bewusst dazu einsetzten, um Vorurteile gegenüber den Herero und ihrer Sprache zu verbreiten, sind derartige Tendenzen bei Rath aus zwei Gründen nicht erkennbar: Erstens bietet Rath in den meisten seiner Manuskripte keinerlei Beispielsätze oder sonstige Hinweise zur Verwendung der Lemmata an, wodurch der Kontext, in dem die Wörter tatsächlich verwendet wurden, nicht erkennbar ist⁴⁹². Dies wird zum Beispiel am Eintrag für „Baum“ deutlich (Abbildung 25): Baumarten, Teile eines Baumes und unkommentierte Synonyme lassen die deutschsprachigen Leser und Leserinnen im Dunkeln darüber, wodurch sich die Herero-Begriffe unterscheiden und wie sie richtig verwendet werden. Lediglich im in Kapstadt aufbewahrten Herero-Deutsch-Wörterbuch⁴⁹³ finden sich vereinzelt Anmerkungen zu den Wörtern, die aber oft eher anekdotischer als linguistischer Natur sind und nicht viel Konkretes über Struktur und Gebrauch aussagen, so zum Beispiel der Eintrag für *ondara*:

ondara, S. eine Schlange. Wenn dieses Thier wirklich existirt, dann muß es ein wahres Ungethüm sein. Sie hält sich zwischen Bergen auf, die Länge kann nicht unter 12' sein; Farbe schwärzlich, und so entsetzlich giftig, daß selbst ihr

⁴⁸⁷ Hennig 2009.

⁴⁸⁸ Gilmour (2007: 530) schlägt vor, dass Posselt die Kolonisten und ihren Sprachgebrauch mit seinem Wörterbuch indirekt kritisiert und die von ihm angeführten Beispielsätze nicht den Umgangsformen auf den Missionsstationen entsprechen, da sich sein Sprachführer explizit an weiße Siedler richtet. Auch Atkins (1988: 232) hält fest, dass Posselts Wörterbuch „the blatant mood of cultural chauvinism prevailing in the settlement“ auf kritische Weise widerspiegelt, nicht aber notwendigerweise seine eigenen Überzeugungen darstellt.

⁴⁸⁹ Posselt 1850: 45.

⁴⁹⁰ nach Posselt 1850: 56-57.

⁴⁹¹ Ohly 1987: 12-13.

⁴⁹² ELCRN XI.2.1a-c, ELCRN, XI.2.2, NLSA G.17.d.41, NLSA G.40.d.50.

⁴⁹³ NLSA G.40.d.33-49.

Athem Betäubung und selbst Anschwellen soll zur Folge haben. Dabei greift sie mit dem Maul und Schwanz zugleich an, hat auch im Schwanz ein Maul, wie die Damras sagen.⁴⁹⁴

Zweitens listet Rath in seinen Sammlungen nur Wörter aus dem alltäglichen Umfeld der Herero auf, jedoch ohne auf diese Praxis explizit hinzuweisen oder sie zu erklären. Christliche Begriffe oder Nebenbedeutungen, also die Ergebnisse seiner eigenen Korpusplanung, oder Bezeichnungen für europäische Kulturgüter etc. fehlen in den Listen weitgehend, sodass Raths Wortlisten eher eine Bestandsaufnahme der Sprachverwendung der Herero untereinander als ein Regelwerk zur korrekten Benutzung durch Außenstehende darstellen. Raths in Windhoek aufbewahrtes Deutsch-Herero-Wörterbuch zum Beispiel weist keinen Eintrag für das deutsche Wort „Gott“ auf: Zwischen den Lemmata „Gnu“ und „graben“ wurde lediglich später in derselben Handschrift *otyisenginina* als Herero-Entsprechung für „Götzenbild“ hinzugefügt⁴⁹⁵. Laut Ohly war es erst bei den später linguistisch tätigen Missionaren üblich, zwar keinen differenzierten Herero-Fachwortschatz (wie beispielsweise die berühmten vielfältigen Farbbezeichnungen), sehr wohl aber die von ihnen selbst eingeführten christlichen Neologismen in ihre Wörterbücher aufzunehmen⁴⁹⁶.

Rath gehörte zu den ersten Europäern unter den Herero und verließ das heutige Namibia 23 Jahre vor dem Beginn der deutschen Schutzherrschaft, er lebte also in einer gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Situation, in der Phrasen wie die oben nach Posselt zitierten nicht Teil des Alltags auf den Herero-Stationen waren, folglich scheinen sie auch nicht in seinen Wortlisten auf. Dass Rath selbst in seiner eigenen schriftlichen und vermutlich auch mündlichen Alltagskommunikation eine für die Zeit und sein soziales Umfeld typische Ausdrucksweise verwendete und dabei bestehende rassistische Stereotype kritiklos reproduzierte, ist sehr wahrscheinlich. Dies manifestiert sich jedoch nicht in seinen Wörterbuchmanuskripten und lässt sich durch die Analyse derselben somit weder bestätigen noch widerlegen. Wenn auch im Rahmen der durchgeführten Archivrecherchen nicht mehr mit Sicherheit nachvollziehbar ist, nach welchen Kriterien Rath die Wörter für seine Listen auswählte, so ist doch anzunehmen, dass er sie nicht willkürlich niederschrieb, sondern den Listen gewisse Kriterien zugrunde gelegt hatte. Aufgrund des von ihm angelegten Korpus liegt die Schlussfolgerung nahe, dass er bewusst die symmetrische Kommunikation der Herero untereinander und nicht etwa die der Weißen mit den Einheimischen als Grundlage heranzog.

⁴⁹⁴ NLSA G.40.d.42: 482.

⁴⁹⁵ ELCRN XI.2.1a: 86.

⁴⁹⁶ Ohly 1990a: 203.

Nach der Archivrecherche kann zusammenfassend festgestellt werden, dass Raths Wörterbucheinträge kaum Rückschlüsse auf den Alltag auf den Missionsstationen zulassen – eine ‚deutsche Brille‘ oder ein ‚kolonialer Blick‘ auf die Herero-Sprache lassen sich nicht nachweisen. Der Alltag in Otjimbingue, wo Rath vermutlich einen Großteil seiner Wortlisten zusammengestellt hat, war in den 1840er- und 1850er-Jahren nicht in einem Maß von weißer Hegemonie geprägt, das den Machtverhältnissen im kolonialen Diskurs nahekommen würde. Man kann in diesem Fall auch nicht vom „Medium Wörterbuch als weißes Wissensarchiv“⁴⁹⁷ sprechen, da gerade die von den Missionaren neu eingeführten Wörter und Bedeutungen nicht aufgenommen wurden. Raths Wörterlisten erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit⁴⁹⁸ und stellen folglich eine deskriptive Bestandsaufnahme des ihm bekannten Herero-Wortschatzes zum Zeitpunkt seiner Missionstätigkeit dar, bieten aber kein präskriptives Regelwerk für die erwünschte richtige und reine Verwendung der Sprache.

4. Weitere Spracharbeiten

a. Nama-Grammatik

Wegen mehrerer gewalttätiger Überfälle auf die Missionsstation verließ Rath Otjimbingue 1853 vorübergehend und verbrachte mehrere Monate auf der Nama-Station Bethanien (siehe Abschnitt II.2.c). Die sprachliche Situation der Nama-Mission war eine gänzlich andere, da die Sprache schon von den Missionaren Knudsen und Schmelen sowie von Schmelens Frau Zara eingehend erforscht worden war und das Neue Testament bereits übersetzt vorlag⁴⁹⁹. Trotzdem kämpften die Nama-Missionare mit der komplexen Struktur der Sprache und vor allem mit den berüchtigten Klicklauten. Rath verfügte zwar über keinerlei Vorkenntnisse der Nama-Sprache, nutzte seine Zeit in Bethanien aber zum Verfassen einer 60-seitigen Nama-Grammatik. Er arbeitete dafür eifrig mit dem Nama-Gehilfen Daniel Kloete zusammen und vermerkte später in seinem Tagebuch, es war ihm „unbegreiflich, wie die [Nama-]Missionare so lange damit gewartet haben“⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Arndt 2009: 307.

⁴⁹⁸ Büttner 1881: 198-199, Ohly 1990a: 203.

⁴⁹⁹ Baumann 1985: 88.

⁵⁰⁰ RMG 1.581c: Bl. 3b (Raths Brief an den Inspektor Februar 1857).

Raths Nama-Grammatik wurde nicht veröffentlicht und ist heute als Manuskript in Kapstadt zugänglich⁵⁰¹. Keiner der später linguistisch tätigen Nama-Missionare verwies in seinen Veröffentlichungen auf Raths Manuskript (wie dies vielfach bei seinen Herero-Wortlisten der Fall war, siehe Abschnitt III.3), es scheint also niemandem als Grundlage für weitere Forschungen gedient zu haben.

b. Fabelsammlung

Einen bedeutenden Aspekt von Raths umfangreicher linguistischer Tätigkeit stellt seine Sammlung von 25 Herero-Fabeln dar, wobei sowohl die Anzahl als auch die Bezeichnung „Fabeln“ und die eindeutige Zuordnung zum Kulturgut der Herero nicht unumstritten sind⁵⁰².

Die Sammlung existiert in Manuskripten von unterschiedlichem Umfang in Kapstadt und Windhoek: Das Manuskript in der *Grey Collection* der NLSA enthält sechs Erzählungen, in der *Theophilus Hahn Collection* der *University of Cape Town* befindet sich ein Manuskript mit 24 Fabeln, und in der Vedder-Sammlung des ELCRN-Archivs wird ein Manuskript mit 25 Herero-Texten und einer Aandonga-Fabel aufbewahrt⁵⁰³. Die Erzählungen wurden auszugsweise von anderen veröffentlicht, sodass Raths Initiative oft übersehen wird und nur die jeweiligen Herausgeber zitiert sind⁵⁰⁴. Am weitesten verbreitet sind die 15 Erzählungen, die Brincker seinem Herero-Wörterbuch als Anhang hinzufügte⁵⁰⁵. Die zweimal von Bleek veröffentlichte Fabel vom Elefanten und der Schildkröte nimmt ebenfalls eine Sonderstellung ein und ist dieser Arbeit in der Version der Ethnologin Sigrid Schmidt als Anhang 4 exemplarisch angefügt⁵⁰⁶. Darüber hinaus veröffentlichte Bleek einen weiteren von Raths Texten, und Theophilus Hahn druckte drei seiner Erzählungen⁵⁰⁷.

Rath bezeichnete die von ihm niedergeschriebenen Texte der *oral literature* der Herero vermutlich als Fabeln, weil viele von ihnen Elemente enthalten, die ihn wohl an bekannte Fabeln wie die des Äsop erinnerten: Die Protagonisten sind hauptsächlich Tiere mit menschlichen Eigenschaften, und oft ergibt sich am Ende entweder eine Erklärung bestehender Sachverhalte

⁵⁰¹ NLSA G.10.c.14(7).

⁵⁰² Bleek 1862b: 22, Bleek 1864: xxvii, Schultze 1907: 390.

⁵⁰³ Henrichsen 1997: 312, NLSA G.10.d.26(8).

⁵⁰⁴ z. B. Baumann 1985: 89, Ohly 1990a: 204, Schmidt 1982: 204.

⁵⁰⁵ Brincker 1886: 328-351.

⁵⁰⁶ Bleek 1862b: 22-23, Bleek 1864: 27-29, Schmidt 1980: 96-97.

⁵⁰⁷ Bleek 1864: 90-94, T. Hahn 1868a: 308-309.

(Ätiologie⁵⁰⁸) oder eine moralische Verhaltensregel. Manche Autoren bezeichnen die Texte als Sagen, Legenden oder Märchen, was aber aufgrund der für die gleichnamigen europäischen Genres jeweils typischen Charakteristika nach heutigen Kriterien weniger passend erscheint, andere verwenden die Herero-Begriffe *ovimbaharere* für „Fabeln“ und *oviharere* für „Märchen“⁵⁰⁹. Schmidt⁵¹⁰ betont, dass viele von Europäern als Fabeln bezeichnete Erzählungen von Afrikanern um ihrer selbst willen und nicht wegen einer moralischen Botschaft erzählt werden, und bevorzugt deshalb den allgemeineren Ausdruck Tiergeschichten. Bleek klassifiziert die Texte in Rath's Manuskripten genau und zählt „seven ghost stories, four accounts of transformation of men or animals, eleven other household tales, one legend, and one fable“⁵¹¹. Der namibische Historiker und Archivar Dag Henrichsen versteht die Texte als Volkserzählungen, die „als moralische Parabeln eingeschätzt werden [können], in denen soziale Rollen sowie alltägliche Probleme und Konflikte thematisiert und für die ErzählerInnen und ZuhörerInnen ‚erfahrbar‘ werden“⁵¹². Die meisten derartigen Klassifizierungsversuche sind allerdings äußerst problematisch, da sie auf europäischen Kategorien und Merkmalen beruhen⁵¹³. Inhaltlich stehen in vielen von Rath's Erzählungen die Verhandlung von Geschlechterrollen bzw. Verwandtschaftsbeziehungen sowie die „Sozialisation als Viehhalter“ im Vordergrund⁵¹⁴.

Unter Berufung auf Bleek geht Ohly davon aus, dass es sich zumindest bei einigen Erzählungen in Rath's Korpus um Lehnfabeln handelt, deren Inhalte von den benachbarten Nama übernommen wurden⁵¹⁵. Die Nama und Herero standen seit jeher in so engem Kontakt miteinander, dass eine Überschneidung der Motive nicht überraschend ist, die Nama haben zum Beispiel auch Inhalte einiger europäischer Märchen in ihr Erzählgut aufgenommen⁵¹⁶.

Im Rahmen der Archivrecherche für die vorliegende Arbeit war es nicht möglich, in Rath's Tagebüchern oder Briefen Hinweise darauf zu finden, wann, wo und von wem ihm die Fabeln erzählt wurden. Während Henrichsen davon ausgeht, dass Rath die Geschichten nach einer Anfrage von Bleek 1861 und 1862 in Stellenbosch von dort ansässigen Herero- bzw. Ova-

⁵⁰⁸ Schmidt 1996: 184-188.

⁵⁰⁹ Henrichsen 1997: 314.

⁵¹⁰ Schmidt 1996: 188-189.

⁵¹¹ Bleek 1864: xxvii.

⁵¹² Henrichsen 1997: 314.

⁵¹³ Hennig 2009, Ohly 1990b: 5.

⁵¹⁴ Henrichsen 1997: 315-321.

⁵¹⁵ Ohly 2000: 64-65, vgl. Bleek 1864: xxvii.

⁵¹⁶ Schmidt 1991.

tjimba-Frauen⁵¹⁷ hörte, trägt das Manuskript in der NLSA die Jahreszahl 1859, was darauf hindeutet, dass Rath seine Sammlung schon früher begonnen hatte⁵¹⁸. Darauf, dass Rath die Erzählungen sukzessive über einen längeren Zeitraum hinweg gesammelt hat, deutet auch hin, dass Bleek 1862 von nur 16, zwei Jahre später aber schon von 23 bzw. 24 Texten spricht⁵¹⁹.

Raths genaue Vorgehensweise kann nicht rekonstruiert werden, da manche Quellen davon ausgehen, dass Rath die Fabeln erzählt wurden und er sie niederschrieb, während Bleek betont, dass Herero die Geschichten selbst zu Papier gebracht hatten und der Missionar sie lediglich abschrieb und übersetzte⁵²⁰. Dies könnte darüber Aufschluss geben, wer Raths InformantInnen waren, da zu dieser Zeit nur ein kleiner Teil der Herero alphabetisiert war.

Auch Hahn hielt vier Herero-Geschichten fest, die ihm vermutlich von seiner langjährigen Hausangestellten Uerieta Kazahendike erzählt wurden, die ihm auch beim Verfassen seiner Grammatik große Dienste erwiesen hatte⁵²¹. Vielleicht war es Johannes Schwester Kambauruma Kazahendike, die Rath die von ihm niedergeschriebenen Fabeln erzählte⁵²². Belegbar ist nach aktuellem Forschungsstand lediglich, dass ein Herero-Mädchen oder mehrere Herero-Kinder Raths InformantInnen waren. Dies spiegelt die damals verbreitete Ansicht wider, dass Tiergeschichten nur für Kinder interessant und deshalb unter ‚primitiven‘ Völkern wie den Herero besonders beliebt waren⁵²³.

Für das Anlegen derartiger Sammlungen gab es für Missionare unterschiedliche Motivationen: Missionare in verschiedenen Gegenden klagten bei der Sprachforschung immer wieder darüber, dass die Einheimischen keine Literatur hatten und es somit keine vollständigen Texte gab, an denen man sich bei der linguistischen Forschung und der Bibelübersetzung orientieren konnte⁵²⁴. Somit liegt die Vermutung nahe, dass Rath die Fabeln aufzeichnete, um für seine eigenen Arbeiten am Herero-Wörterbuch ein Textkorpus zu erhalten und grammatische Strukturen im Kontext zu sehen.

Eine verbreitete Praxis war es auch, derartige Textsammlungen in der Folge zum eigenen Sprachstudium zu verwenden: Der britische Missionar Henry Callaway veröffentlichte die Geschichten, die er sich zum Erlernen der Zulu-Sprache notiert hatte, später als *Nursery*

⁵¹⁷ Verarmte Herero wurden als Ovatjimba bezeichnet, vgl. Gewalt 1999, Henrichsen 1997.

⁵¹⁸ Henrichsen 1997: 312, NLSA G.10.d.26(8), Schmidt 1997: 63.

⁵¹⁹ Bleek 1862b: 13, Bleek 1864: xxvi.

⁵²⁰ Bleek 1862b: 13, Bleek 1864: xxvi, Brincker 1886: 328, vgl. Schultze 1907: 390.

⁵²¹ ELCRN V.25: 23 (1859), Gaomas 2008: 28-30, Hahn 1857, J. Hahn 1869: 505, Lau 1986b.

⁵²² Daymond et al. 2003: 124-125, Henrichsen 1997: 312.

⁵²³ Trinh 1989: 124.

⁵²⁴ BRMG 1846: 61, Büttner 1881: 190, Hahn 1985a: 669-670 (Rückschau).

*Tales, Traditions, and Histories of the Zulus, in their own Words*⁵²⁵. Auch der Missionar der *American Board Mission* Lewis Grout sammelte „genuine Zulu literature“, um die Sprache der Zulu zu erlernen und zu erforschen und sich zugleich mit deren Mentalität vertraut zu machen, und veröffentlichte die Texte im Anhang seiner Zulu-Grammatik⁵²⁶. Für diesen Verwendungszweck von Rath's Fabelsammlung spricht auch Kolbe's Meinung, dass Bantu-Folklore *per se* uninteressant und nur zum Sprachenlernen nützlich ist⁵²⁷. Bleek listet als mögliche Intentionen ein besseres Verständnis der Sprache, Einblicke ins Seelenleben der Einheimischen sowie höhere Wertschätzung der Missionsarbeit auf⁵²⁸.

Darüber hinaus ist es nicht auszuschließen, dass Rath ganz bewusst einen Teil der *oral literature* der Herero verschriftlichte, um aufzuzeigen, dass diese über Literatur und Tradition verfügen, und um eine breitere Öffentlichkeit am Kulturgut dieser Bevölkerungsgruppe teilhaben zu lassen. Da die Herero-Mission in der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrmals als aufgegeben galt und die Herero selbst als „almost extinct nation“⁵²⁹ angesehen wurden, wollte Rath womöglich einen Teil ihrer Kultur für spätere Generationen festhalten oder im Gegenteil auch beweisen, dass ihre Traditionen noch sehr lebendig waren⁵³⁰. Auch Bleek begründete sein Interesse an der *oral literature* im südlichen Afrika damit, „the human mind in its most primitive stages“ erforschen zu wollen⁵³¹.

Auch im 20. Jahrhundert stießen die von Rath gesammelten Erzählungen aufgrund ihres Alters noch immer auf anthropologisches Interesse⁵³². Nicht alle modernen Veröffentlichungen gehen aber auf Rath zurück, da die Motive so weit in der Bevölkerung verbreitet sind, dass dieselben Geschichten – wenn auch mitunter in leicht veränderter und modernisierter Form – auch bei Interviews im 20. Jahrhundert erzählt wurden.

c. Übersetzung christlicher Texte

Rath scheint außer für das 1846 gedruckte *Buchstabir- und Lautirbuch* in keinen anderen Publikationen als Autor, Co-Autor, Herausgeber oder Übersetzer auf, was einerseits auf seine

⁵²⁵ Callaway 1868: ii-iii, vgl. Gilmour 2007: 532.

⁵²⁶ Grout 1859: v, vgl. Gilmour 2007: 535.

⁵²⁷ Kolbe 1885: 40.

⁵²⁸ Bleek 1875: 1-2.

⁵²⁹ Bleek 1862b: 13.

⁵³⁰ Zum Spannungsverhältnis von Evolutions- und Verfallstheorien vgl. Abschnitt III.2.a.

⁵³¹ Bleek 1864: xxv, Ohly 1990b: 2.

⁵³² Dammann 1987: 171, Tobias 1977: 271.

Bescheidenheit und Zurückgezogenheit⁵³³, andererseits auf seine relativ kurze Zeit als aktiver Missionar zurückgeführt werden kann. In seinen Tagebüchern und Briefen an die Missionsleitung in Deutschland bittet er mehrmals ausdrücklich darum, nichts von ihm Geschriebenes in irgendeiner Form zu veröffentlichen⁵³⁴, da er „eine Art Abneigung gegen das Schreiben für Publikum“ hatte⁵³⁵.

Welches Buch Rath während seines Aufenthalts in Kapstadt 1859 drucken ließ, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen (siehe Abschnitt II.3). Bibliographische Angaben nach heutigen Standards waren in der Mitte des 19. Jahrhunderts kein Muss, sodass oft keine der an der Veröffentlichung beteiligten Personen namentlich im Buch erwähnt wurde. Da die Mehrheit der Verlagsmitarbeiter, Bibliotheksangestellten und Verfasser von Sekundärliteratur über keine Herero-Sprachkenntnisse verfügte, wurden die ausschließlich in der Herero-Sprache verfassten Texte womöglich auch miteinander verwechselt bzw. nicht richtig zugeordnet. Dies soll hier beispielhaft an einer 1849 erschienenen Sammlung von Bibelgeschichten veranschaulicht werden.

Rath übersetzte nach eigenen Angaben mit Hahn gemeinsam die 1849 veröffentlichten Herero-Bibeltexte, die von Bleek, Doke und Smit auch beiden Missionaren zugeschrieben werden, was in einem von Hahns Frau Emma geschriebenen Brief ebenfalls bestätigt wird⁵³⁶. Auch der Verein der Deutschen Schule Kapstadt, die auf die von Hahn gegründete *St. Martini Schule* zurückgeht, nennt in einem Jubiläumsband beide Missionare als Autoren von 1849 erschienenen Bibeltexten⁵³⁷. Der von Bleek angelegte Katalog der *Grey Collection*, der derartige heute in der NSLA aufbewahrte Werke verzeichnet, enthält zwei 1849 veröffentlichte Herero-Texte, die auf Hahn und Rath zurückgehen sollen, mitunter wird Rath jedoch auch als alleiniger Übersetzer und Herausgeber der Bibelgeschichten genannt⁵³⁸. Vedder schreibt Rath ein Lesebuch und Bibelgeschichten aus den Jahren 1849 bzw. 1858 zu, die Titel und Erscheinungsjahre stimmen jedoch mit keinem der in der NLSA verfügbaren Bücher überein⁵³⁹. Bruwer und Goldblatt wiederum nennen Hahn als Übersetzer bzw. Verfasser von Bibelgeschichten, eines Lesebuchs und eines Wörterbuchs aus dem Jahr 1848, nichts davon konnte

⁵³³ Irle 1906: 232.

⁵³⁴ RMG 1.581a: Bl. 45b (Raths Brief an den Inspektor 6. September 1845), RMG 1.581d: Bl. 30a (Raths Brief an den Inspektor 1. Oktober 1897).

⁵³⁵ RMG 1.581d: Bl. 28b (Raths Brief an den Inspektor 1. Oktober 1896).

⁵³⁶ Bleek 1858: 170, Doke 1961: 53, E. Hahn 1993: 109 (Brief 28. Mai 1849), Rath 1857, Smit 1970: 218.

⁵³⁷ Deutscher Schulverein Kapstadt 1983: 73.

⁵³⁸ Anonymus 1863: 499, Dominguez/Lopez 1995: 408.

⁵³⁹ Vedder 1934: 388, Vedder 1966 [1928]: 211.

jedoch im Rahmen der vorliegenden Forschung ausfindig gemacht werden⁵⁴⁰. Tatsächlich reiste Hahn zwar 1848 nach Kapstadt und wollte dort ein Lesebuch drucken lassen, er musste jedoch frühzeitig nach Otjikango zurückkehren, sodass es nicht zur Veröffentlichung kam⁵⁴¹. Kolbe ließ während eines Aufenthalts in Kapstadt Ende 1849 oder 1850 drei Herero-Bücher drucken, nämlich ein Lesebuch, eine Sammlung von 51 Bibelgeschichten und ein Liederbuch⁵⁴².

Ohly schreibt Hahn bzw. an anderer Stelle Hahn und Rath eine 1849 erschienene Wortliste mit 1.000 Lemmata zu, ohne jedoch nähere bibliographische Angaben zu machen⁵⁴³. Damit bezieht er sich vermutlich auf die Aussage Hahns, dass die Missionare etwa 1.000 Wörter neu gebildet hatten⁵⁴⁴, eine derartige Liste wurde jedoch nicht veröffentlicht. Auch Hahn gab an, an einem Wörterbuch zu arbeiten, dabei muss es sich jedoch um den Anhang zu seiner 1857 veröffentlichten Grammatik handeln⁵⁴⁵. Dass Rath ihm bei der Zusammenstellung dieser Wörterliste geholfen bzw. ihm seine eigenen Sammlungen zur Verfügung gestellt hatte, konnte zwar nicht belegt werden, ist aber aufgrund der engen Zusammenarbeit der beiden Missionare sehr wahrscheinlich.

Diese kurze exemplarische Darstellung soll deutlich machen, dass sich in der Sekundärliteratur etliche Verweise auf Publikationen von Rath und/oder Hahn finden, die mangels bibliographischer Angaben heute nicht mehr identifizierbar oder auffindbar sind und auf die es auch in Rath's und Hahn's Tagebüchern keine konkreten Hinweise gibt. Folglich kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob Rath (eventuell gemeinsam mit Hahn) noch weitere Bücher hat drucken lassen, in denen niemand oder nur Hahn als Herausgeber aufscheint.

⁵⁴⁰ Bruwer 1966: 60, Goldblatt 1971: 195.

⁵⁴¹ Hahn 1984b: 387 (Tagebuch 11. Mai 1848), ebd.: 393 (Tagebuch 22./23. August 1848).

⁵⁴² Mossolow 1966: 23.

⁵⁴³ Ohly 1987: 16, Ohly 1990a: 201.

⁵⁴⁴ BRMG 1850: 56.

⁵⁴⁵ Hahn 1984b: 435 (Tagebuch 4. November 1849), Hahn 1985a: 709 (Tagebuch 13. Januar 1854), ebd.: 801-802 (Tagebuch 7. und 16. September 1855), vgl. Wallroth 1893: 77.

5. Auswirkung von Raths Sprachforschungen auf den ‚Missionserfolg‘

a. War die Herero-Mission ‚erfolgreich‘?

Um die Frage nach der Bedeutung von Raths Sprachforschungen für den Erfolg der Herero-Mission zu beantworten, muss erst der Begriff ‚Erfolg‘ hinterfragt und geklärt werden, einerseits für christliche Missionierung im Allgemeinen und andererseits für die Anfangszeit der Herero-Mission im Besonderen. Der Begriff ‚Erfolg‘ stellt eine europäische Perspektive auf das Missionsunternehmen dar, die von der Mehrheit der Einheimischen wohl nicht geteilt wurde. Da sich die vorliegende Arbeit in erster Linie mit Johannes Raths Tätigkeiten und Leistungen beschäftigt und weniger mit der Reaktion und Rezeption durch die Herero, scheint die Verwendung des Begriffs ‚Erfolg‘ jedoch gerechtfertigt: Selbstverständlich hofften Rath sowie seine Kollegen und seine Familie, dass die Anstrengungen schlussendlich für sie von Erfolg gekrönt sein und möglichst viele Herero den christlichen Glauben annehmen würden. In der Regel wurde der Erfolg von Mission durch die Anzahl der Konvertiten bzw. Täuflinge gemessen, ein beliebter Indikator war auch die Anzahl von Kindern in Missionsschulen, die so ebenfalls unter christlichem Einfluss standen. Aufgrund der besonders widrigen Umstände in Zentralnamibia aber, die vor allem durch die häufigen gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den unterschiedlichen ansässigen Bevölkerungsgruppen und durch die klimatischen Schwierigkeiten bedingt waren, galt die Herero-Mission für die Leitung in Deutschland schon dann als erfolgreich, wenn sie bloß aufrechterhalten werden konnte und nicht aufgegeben werden musste, weil der Aufenthalt den Missionaren nicht länger zumutbar war. Der folgende Abschnitt beschäftigt sich demnach primär nicht mit der Konversion der Herero im engeren Sinn, sondern mit der Bedeutung von Raths Leistungen und besonders seiner linguistischen Tätigkeit für den langfristigen Fortbestand der Herero-Mission und für die Arbeit späterer Missionare.

Wie schon in Kapitel II an den wichtigsten Wendepunkten in Raths Leben beschrieben wurde, überlegten die Verantwortlichen in Deutschland mehrmals, die Herero-Mission ganz aufzugeben, da die dort tätigen Missionare den Herero mangelnde Bereitschaft bzw. Eignung zum Übertritt zum Christentum attestierten und es immer wieder zu gewalttätigen Überfällen und Kriegs- und Beutezügen kam, unter denen die Missionare sehr litten. Hahn schreibt schon 1851, dass sich die Herero-Mission am Rande des Abgrunds befindet⁵⁴⁶, Rath weist in einem

⁵⁴⁶ Hahn 1851.

1853 verfassten Brief auf die unsichere Zukunft der Herero-Mission hin⁵⁴⁷. Um den widrigen Umständen in der Region zu entgehen, zog Rath es außerdem in Erwägung, mit allen Herero in die Kapkolonie oder in die ebenfalls britische Kolonie Natal auszuwandern⁵⁴⁸. Auf der Missionarskonferenz Mitte Mai 1859 stellt Rath sogar infrage, ob die Herero-Mission „überhaupt mit dem Willen Gottes begonnen wurde“⁵⁴⁹. Diese schweren Zweifel müssen allerdings auch vor dem Hintergrund des nur wenige Wochen zurückliegenden Verlusts seiner Frau und vier seiner Kinder bei einem Schiffbruch gesehen werden (siehe Abschnitt II.3). Im letzten Brief, den Rath vor dem Schiffbruch aus Kapstadt an die Missionsleitung in Deutschland schickte, schreibt er, dass die Herero-Mission nur dann aufgegeben werden sollte, wenn „Gott ein ziemlich zweifelloses Ereignis eintreten ließe. Anders scheint freilich alles gegen uns“⁵⁵⁰. Denselben Gedanken greift die Missionsleitung schon kurz vorher auf:

Nur in Folge neuer und unverkennbarer Fingerzeige vom Herrn glaubt die Deputation die Wiederaufnahme der Arbeit anordnen zu dürfen. So sind wir seit Monaten, die Sache dem Herrn befehlend, im Zustande des Wartens.⁵⁵¹

Die Frage muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben, ob der Tod von Anna Rath und vier ihrer Kinder von der Missionsleitung als jener ‚Fingerzeig Gottes‘ verstanden wurde, doch zweifellos war dieses Ereignis für Johannes Rath selbst ausschlaggebend dafür, die Arbeit unter den Herero zu beenden und sich in die Kapkolonie versetzen zu lassen⁵⁵².

Neben den zahlreichen Hürden und Rückschlägen in der Herero-Mission, worunter vor allem der Überfall 1852 und die erfolglose Forschungsreise an den Kunene 1857 zu nennen sind (siehe Abschnitte II.2.c und e), gab es auch positive Wendungen, die wieder Hoffnung auf die Sinnhaftigkeit des Missionsunternehmens aufkommen ließen. Der erste große Schritt in diese Richtung war Hahns erste in der Herero-Sprache gehaltene Predigt 1847, an deren Vorbereitung Rath wahrscheinlich maßgeblich beteiligt war (siehe Abschnitt III.1.d). Den ersten sichtbaren Erfolg der Missionstätigkeit verzeichnete Rath erst am 25. Juli 1858, als er nach 13 Jahren bei den Herero eine dreiköpfige Familie taufte (siehe Abschnitt II.3).

Schließlich war es zwei Faktoren zu verdanken, dass die Herero-Mission nie endgültig aufgegeben wurde, sondern dass Otjimbingue sogar für mehrere Jahre zum politischen und wirt-

⁵⁴⁷ Rath 1857.

⁵⁴⁸ Engel 1972: 87, RMG 1.581c: Bl. 55a-b (Raths Brief an die Deputation 16. Februar 1859), Sundermeier 1962: 27.

⁵⁴⁹ ELCRN I.1.1: Bl. 90 (Protokoll der Missionarskonferenz 16.-19. Mai 1859), Engel 1972: 44.

⁵⁵⁰ RMG 1.581c: Bl. 58a (Raths Brief an den Inspektor 23. März 1859).

⁵⁵¹ Jahresbericht 1859: 17.

⁵⁵² ELCRN I.1.1: Bl. 89 (Protokoll der Missionarskonferenz 16.-19. Mai 1859).

schaftlichen Mittelpunkt der Region aufstieg: einerseits einer Kupfermine (siehe Abschnitt II.2.d) und andererseits der Beharrlichkeit von Carl Hugo Hahn. Er konnte die Missionsleitung auf einer Deutschlandreise zwischen 1853 und 1856 persönlich davon überzeugen, dass die Herero-Mission zwar nicht um ihrer selbst willen, aber aufgrund ihrer geographischen Lage im Zentrum des Landes als Stützpunkt aufrechterhalten werden müsse. Schon seit den frühen 1850er Jahren plante die RMG eine Expansion ins Gebiet der benachbarten Ovambo, die eine dem Herero sehr ähnliche Sprache sprechen, wofür Otjimbingue als geeigneter Ausgangspunkt angesehen wurde⁵⁵³ (siehe Abschnitt II.2.e).

Den entscheidenden Wendepunkt für die Fortsetzung der Herero-Mission stellte die Veröffentlichung von Hahns Herero-Grammatik 1857 dar: Die Missionsleitung sah dies als Indiz dafür, dass es mit der Herero-Mission insgesamt bergauf ging und dass man nun, da die Sprachbarriere endgültig als überwunden galt, mehr Einfluss auf die Herero und folglich auch auf die Ovambo ausüben könnte und sich so der echte ‚Missionserfolg‘ bald einstellen würde⁵⁵⁴. Eine wichtige Rolle spielte dabei Hahns Dienstmädchen Uerieta Kazahendike, die die Familie Hahn auf einer Reise nach Deutschland begleitete und dort als ‚lebender Beweis‘ für den möglichen Erfolg der Herero-Mission vorgezeigt wurde⁵⁵⁵. Wie bereits in den entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Arbeit erläutert geht die Verfasserin aufgrund von Archiv- und Literaturrecherchen davon aus, dass Hahns Werke, besonders die 1857 veröffentlichte Grammatik, für die ihm 1873 von der Humboldt-Universität zu Berlin ein Ehrendokortitel verliehen wurde, weitgehend auf Raths Forschung aufbauten. Somit hat Rath indirekt einen wesentlichen Beitrag zum Weiterbestehen der Herero-Mission geleistet, wird jedoch weder in Hahns Publikationen noch in den gemeinsamen Veröffentlichungen namentlich erwähnt (siehe Abschnitt III.4.c).

Bei der Betrachtung des ‚Missionserfolgs‘ kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden, dass Rath schon mehrere Jahrzehnte vor der deutschen Kolonialherrschaft im heutigen Namibia tätig war und dass Deutschland zu dieser Zeit noch keinerlei koloniale Bestrebungen hatte und eigentlich im heutigen Sinne noch gar nicht existierte. Wenn also zum Beispiel ab 1855 vom ‚Kolonisten‘ Hörnemann oder ab 1864 von Hahns ‚Missionskolonie‘ die Rede ist, so sind diese Bezeichnungen in erster Linie auf Lat. *colere* ‚bebauen, bewirtschaften‘ (europäische Kultur als Gegensatz zur afrikanischen Natur) zu beziehen, nicht jedoch auf imperia-

⁵⁵³ BRMG 1858: 5, BRMG 1859: 101, Jahresbericht 1846/47: 34, Loth 1963: 50-51, Sundermeier 1962: 25.

⁵⁵⁴ Gilmour 2007: 526, Lau 1986b: 63, Sundermeier 1962: 25.

⁵⁵⁵ ELCRN V.25: 23 (1859), Gaomas 2008: 28-30, Lau 1986b.

listische Expansionspläne im späteren Sinne: Hörnemann war als Landwirt für den Ackerbau und die materielle Versorgung in Otjimbingue zuständig. Auch der deutsche Schutztruppen-Hauptmann Hugo von Francois weist darauf hin, dass die ersten deutschen Missionare der Regierung nicht „in die Arme gearbeitet“ hatten, da sie „in höherem Dienste“ standen⁵⁵⁶. Missionen als Steigbügelhalter des Kolonialismus zu bezeichnen mag in einigen Fällen zwar gerechtfertigt sein, ist in Bezug auf die Anfänge der Herero-Mission der RMG jedoch eine Generalisierung, die den komplexen und heterogenen Verhältnissen im prä- und protokolonialen Namibia nicht gerecht wird. Zwischen Mission und Kolonialismus in Namibia ist kein direkter kausaler Zusammenhang nachweisbar, sondern es handelt sich eher um ein dialektisches Verhältnis⁵⁵⁷. Somit kann festgehalten werden, dass der spätere ‚Erfolg‘ der Herero-Mission zwar „nicht von der Destruktion der afrikanischen Agrargesellschaften durch Krieg und Gewalt, von der Durchsetzung einer kapitalistischen Wirtschaftsweise und eines bürokratischen Kolonialismus zu trennen“ ist⁵⁵⁸, aber auch nicht direkt darauf aufbaut. Im Gegensatz zur Steigbügelhalter-Theorie wird vielfach sogar explizit argumentiert, dass „[d]ie traditionellen Missionsgesellschaften [...] zumindest in ihren offiziellen Verlautbarungen“ gegen jegliche koloniale Bestrebungen waren, wofür zum Beispiel Hahns Austritt aus der Herero-Mission ein Indiz ist (siehe Abschnitt II.3)⁵⁵⁹. Ein weiteres Beispiel dafür, dass die RMG keine deutsche oder gar eigene Oberherrschaft, sondern lediglich „geordnete Verhältnisse“⁵⁶⁰ im Land anstrebte, ist die Tatsache, dass sie in Notsituationen im südwestlichen Afrika stets die Briten, nicht aber die Deutschen um politische oder militärische Unterstützung anrief. Wenn der ehemalige RMG-Missionar Büttner den Beitrag der Missionare zum erfolgreichen Abschluss der deutschen Schutzverträge lobte, meinte er nicht, dass diese eine deutsche Kolonialherrschaft anstrebten, sondern dass konvertierte Afrikaner einfacher von den Vorteilen der deutschen Schutzherrschaft zu überzeugen waren, da die Missionare ihnen bereits grundlegende europäische Werte vermittelt hatten. Darüber hinaus hatten die Missionare die nötige Infrastruktur und Unterstützung zur Verfügung gestellt, die Büttner für seine Reise zu den einzelnen Bevölkerungsgruppen benötigte, um die jeweiligen Schutzverträge abschließen zu können, womit sie die Entstehung der deutschen Kolonialherrschaft indirekt begünstigten⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ Francois 1896: 300.

⁵⁵⁷ Faschingeder 2004: 174-175.

⁵⁵⁸ Faschingeder 2004: 167-168, vgl. Krüger 2009: 43.

⁵⁵⁹ Oermann 1999: 31-32, vgl. Pfeffer 2010.

⁵⁶⁰ Besten 2009: 147, Graichen/Gründer 2007: 60, Gründer 1982: 27, Pierard 2005: 391, vgl. Oermann 1999: 54.

⁵⁶¹ Trüper 2002: 124.

Zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus sollte abschließend noch angemerkt werden, dass es sich bei den Aktivitäten der rheinischen Herero-Missionare auch nicht zwangsläufig um geistigen oder religiösen Imperialismus handelte: Im Gegensatz zu Missionaren in anderen Gebieten oder Vertretern anderer Konfessionen gingen sie äußerst kritisch vor und prüften – freilich nicht immer frei von eurozentrischen und rassistischen Vorurteilen – sehr genau, ob die Taufkandidaten wirklich für den Übertritt zum Christentum geeignet waren, was sich wiederum in der äußerst niedrigen Zahl der Konvertiten niederschlug⁵⁶².

b. Linguistische Arbeiten anderer Herero-Missionare

Als der mit Abstand einflussreichste Missionar, der zur Erforschung der Herero-Sprache beigetragen hat, ist zweifellos Raths Kollege Carl Hugo Hahn zu nennen. Für seine Sprachforschungen und besonders für seine 1857 veröffentlichte Herero-Grammatik erhielt er, wie bereits erwähnt, 1873 einen Ehrendokortitel der Humboldt-Universität zu Berlin. Die deutsche Historikerin und Archivarin Brigitte Lau vertritt allerdings die These, dass Hahn seine Arbeiten nur mit Unterstützung durch seine Frau Emma⁵⁶³, das Herero-Dienstmädchen Uerieta Kazahendike und vor allem Johannes Rath durchführen konnte⁵⁶⁴. Eine detaillierte Untersuchung der komplexen Beziehung der beiden so unterschiedlichen Kollegen Hahn und Rath war im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich (siehe Abschnitt II.4), doch die Art und Weise, in der sie von ihrer Umgebung wahrgenommen wurden, soll hier anhand von einigen Beispielen kurz dargestellt werden: Irle bezeichnet Hahn als den „Pionier und Führer“ und Rath als den „bescheidenen nachdenkenden Forscher“, der Hahn jedoch fachlich „ebenbürtig zur Seite“ stand und „zu bescheiden von sich und seiner Arbeit“ dachte⁵⁶⁵. Der Linguist Karl Richard Lepsius (1810-1884) lobt in seinem Vorwort zu Hahns Grammatik⁵⁶⁶ dessen

⁵⁶² Trüper 2000: 364.

⁵⁶³ Auch der Nama-Missionar Johannes Heinrich Schmelen wurde durch seine Frau Zara wesentlich bei seinen linguistischen Arbeiten unterstützt (Trüper 2000). Über Raths Frau Anna gibt es im Moment keine Hinweise darauf, dass sie maßgeblich an den Sprachforschungen ihres Mannes mitwirkte, sie war jedoch in der Gemeinde sehr aktiv und hat so ihren Beitrag zum Missionsunternehmen geleistet, vgl. Abschnitt II.5.

⁵⁶⁴ Lau 1986b.

⁵⁶⁵ Irle 1906: 232.

⁵⁶⁶ Hahn 1857: iii.

Herero-Kenntnisse auf muttersprachlichem Niveau, was Rath in seinem in Kapstadt aufbewahrten Herero-Deutsch-Wörterbuch scharf kritisiert⁵⁶⁷:

Was Herr Dr. Lepsius in seinem Vorwort zu Miss[ionar] Hahns Grammatik der Damra-Sprache sagt, daß derselbe mit seiner Familie die Damra-Sprache fast wie seine Muttersprache spricht, ist von der Wirklichkeit ziemlich entfernt.⁵⁶⁸

Unter den ersten Herero-Missionaren galt Raths Zeitgenosse Kolbe, der von 1848 bis 1852 in Otjikango, Okahandja und Otjimbingue tätig war, als der mit dem größten Talent zur Sprachforschung⁵⁶⁹. Er veröffentlichte schon 1869 eine theoretische Arbeit über die Phonetik der Herero-Sprache, 1883 ein Englisch-Herero-Wörterbuch und 1885 sowie 1888 bahnbrechende linguistische Aufsätze über Bantu-Sprachen.

Auch die folgende Generation von Herero-Missionaren widmete sich weiterhin aktiv der Korpusplanung und der linguistischen Forschung, Ohly kritisiert bei ihnen allerdings im Vergleich zu Hahn, Rath und Kolbe mangelndes Sprachgefühl und ungenügende Kenntnisse der Herero-Sprache⁵⁷⁰. Brincker, der ab 1863 mit Unterbrechungen in Otjimbingue tätig war, veröffentlichte 1886 ein Herero-Wörterbuch, in dem 15 der von Rath niedergeschriebenen Fabeln abgedruckt waren (siehe Abschnitt III.4.b). 1897 verfasste er einen Bantu-Sprachführer für Kolonialbedienstete und Siedler im deutschen Schutzgebiet, und 1899 wurde ihm für seine Leistungen die Doktorwürde der *University of Cape Town* verliehen. Auch Friedrich Wilhelm Gottlieb Viehe (1839-1901), der ab 1867 in Otjimbingue, Omaruru und Okahandja lebte, richtete sich mit seiner 1897 veröffentlichten Herero-Grammatik speziell an deutsche Siedler. Büttner arbeitete von 1873 bis 1880 in Otjimbingue und erhielt für seine Sprachforschungen und Übersetzungen 1888 ein Ehrendoktorat der Universität in seiner Heimatstadt Königsberg. 1885 wurde er von der Regierung damit beauftragt, mit den Einheimischen die Schutzverträge abzuschließen, die schließlich zur deutschen Kolonialherrschaft in Südwestafrika führen sollten⁵⁷¹. Herausragende Leistungen für die Erforschung der Herero-Sprache erbrachte nicht zuletzt der bereits genannte Irl: Ab 1869 wirkte er in Otjikango, Okahandja und Otjosazu und veröffentlichte vor allem im frühen 20. Jahrhundert zahlreiche Schriften zu Sprache und Kultur der Herero, die die Wahrnehmung in der europäischen Öffentlichkeit

⁵⁶⁷ Der für seine Arbeiten zur Nama-Sprache berühmte Missionar Schmelen konnte die Sprache nie fließend sprechen, es war also durchaus üblich, wissenschaftliche Arbeiten zu Sprachen zu verfassen, in denen man nur geringe praktische Kenntnisse hatte (Trüper 2000: 359).

⁵⁶⁸ NLSA G.40.d.33: 4-5.

⁵⁶⁹ Hahn 1984b: 404 (Tagebuch 28. Januar 1849), Mossolow 1966: 16.

⁵⁷⁰ Ohly 1990a: 202-203.

⁵⁷¹ Trüper 2002, vgl. Abschnitt III.5.a.

deutlich prägten. Wie in Abschnitt III.3 dargelegt konnte die vorliegende Arbeit nachweisen, dass alle diese linguistisch tätigen Herero-Missionare direkt oder indirekt auf Rath's Wortlisten zurückgegriffen oder sogar persönlich mit ihm zusammengearbeitet hatten, demnach haben Rath's Leistungen die Erforschung der Herero-Sprache entscheidend vorangetrieben.

In der jüngeren Vergangenheit haben sich vermehrt Historiker, Anthropologen und Philologen bzw. Linguisten der Sprachforschung durch Missionare gewidmet und dieses Thema in verschiedenen Regionen und Epochen aufgearbeitet, wobei allerdings in der Regel primär die kulturelle und historische Bedeutung, weniger aber die linguistischen Aspekte beachtet wurden⁵⁷². Im Vergleich zur großen Menge an wissenschaftlicher Literatur über christliche Mission in Afrika allgemein nimmt die Beschäftigung mit der Rolle von Missionaren in der Sprachforschung einen verhältnismäßig kleinen Teil ein; missionsgeschichtliche Arbeiten wurden in der Regel von Personen ohne fundierte linguistische Ausbildung verfasst, sodass die Verbindung der beiden Bereiche stets einseitig betrachtet wurde. Zu den älteren systematisch linguistischen Arbeiten zählen Bühlmann (1950), Doke (1961) und Wallroth (1893), als neuere historische und anthropologische Arbeiten mit relevanten Passagen zum südlichen Afrika sind besonders Comaroff/Comaroff (1991), Fabian (1983), Gilmour (2007), Harries (1988 und 2007), Henrichsen (2001), Hovdhaugen (1996), Krüger (2009), Steinmetz (2007), Wendt (1998) und Worger (2001) zu nennen. Im Rahmen der Diskussion der sprachlichen Auswirkungen der Arbeit der Herero-Missionare ist Ohly (1987, 1990a, 1995, 2000) herausragend und für die vorliegende Analyse unverzichtbar. An der Universität Wien wurden über linguistisch tätige Missionare zuletzt die Diplomarbeiten von Auer (2004) und Bursik (2008) verfasst.

c. *Invented, imagined, created: Rath und die Erfindung der Herero*

Kolonialpolitik und besonders britischer Imperialismus werden oft mit einer ‚divide and rule‘-Strategie assoziiert, die die einheimische Bevölkerung in ‚Stämme‘ unterteilt und diese ‚tribalisierten‘ Bevölkerungsgruppen dadurch einfacher kontrollierbar macht. Als Vorstufe dazu oder im Zuge dieser Tribalisierung mussten in vielen Fällen erst ethnische Identitäten geschaffen werden, in die die Bevölkerung anschließend eingeteilt werden konnte. In einer

⁵⁷² Die Ausnahme hierzu stellt selbstverständlich das Fachgebiet der Missionarslinguistik dar: In unregelmäßigen Abständen findet eine internationale Konferenz für Missionarslinguistik statt, die sich jedoch traditionell in erster Linie mit Mission in Lateinamerika beschäftigt (vgl. Zwartjes et al. 2009).

ähnlichen Situation befanden sich auch die ersten Missionare in Zentralnamibia, die sich die dezentralen Siedlungs- und Herrschaftsstrukturen der Herero nur schwer erklären konnten.

Zu Raths Zeit gab es zwei vorherrschende Theorien zur Interpretation der sozialen und politischen Gegebenheiten unter den Herero bzw. der Unterschiede zum von Nationalismus geprägten Mitteleuropa: Einerseits glaubten viele Europäer, dass sich die Herero noch in einem primitiveren Zustand der menschlichen Entwicklung befanden, was sowohl die Möglichkeit zu einer ‚Zeitreise‘ in die eigene Vergangenheit als auch das Potenzial der Herero zu Zivilisation und Evolution bedeutete⁵⁷³. Andererseits wies die dezentral organisierte Herero-Gesellschaft für viele Missionare und Reisende darauf hin, dass die Herero die Nachfahren einer mächtigen, ‚höher‘ entwickelten Gesellschaft waren und – womöglich durch den vermeintlich schlechten Einfluss der Nama und Orlams – von kulturellem, intellektuellem und sprachlichem Verfall, von gesellschaftlicher Zersplitterung oder sogar vom Aussterben bedroht waren⁵⁷⁴: Die Herero hatten zum Zeitpunkt der Ankunft der europäischen Missionare keinen gemeinsamen Herrscher und verfügten den historischen Quellen zufolge weder über eine kollektive Identität noch eine Art Nationalbewusstsein⁵⁷⁵.

Somit bewegte sich die Diskussion über den Entwicklungsstand der Herero meist in einem Spannungsfeld von Evolutions- und Verfallstheorien, die jedoch mitunter auch parallel verfolgt wurden (siehe Abschnitt III.2.a). Die Verfallstheorie wurde dabei von den Missionaren auch linguistisch untermauert, indem sie feststellten, dass jüngere Sprecher manche Worte nicht kannten, die sie von älteren Informanten erhalten hatten. Aus linguistischer Sicht handelt es sich bei derartigem Sprachwandel jedoch nicht um Verfall, sondern lediglich um eine neutrale und keineswegs bedenkliche Dynamik, doch das Beklagen des Untergangs einer Sprache hat eine lange Tradition⁵⁷⁶. Hahn vertrat die Verfallstheorie weniger vehement als manch andere, merkte jedoch an, dass auch Rath der Ansicht war, dass die Sprache der Herero im Begriff war zu verkümmern⁵⁷⁷.

Vor allem im Lichte der häufigen Raubzüge durch feindliche Orlam-Gruppen konnten die Missionare nicht verstehen, warum sich die einzelnen Herero-Gruppen nicht gegen die Angreifer verbündeten, und führten dies auf das Fehlen eines gemeinsamen Oberhauptes

⁵⁷³ vgl. Ranger 1983: 247.

⁵⁷⁴ Andersson 1856: 217-218, Bleek 1862a: 8, Bleek 1862b: 13, BRMG 1852: 99, Büttner 1881: 199, Chapman 1868: 475, ELCRN I.1.1: Bl. 71-72 (Protokoll der Missionarskonferenz 10.-13. März 1856), Fries 1903: 59, Gewalt 1999: 10, Irlé 1917a: v, Kolbe 1885: 43, Lau 1989: 280, Sundermeier 1962: 26.

⁵⁷⁵ Andersson 1856: 218, J. Hahn 1869: 231, Siiskonen 2000: 346, vgl. Chapman 1868: 473, J. Hahn 1869: 253.

⁵⁷⁶ vgl. Aitchinson 1991.

⁵⁷⁷ Hahn 1985b: 1136 (Tagebuch 14. März 1859).

zurück⁵⁷⁸. Allen voran der deutsche Historiker Heinrich Loth argumentiert, dass die RMG die Herero in ihrem Kampf gegen die Nama und Orlams unterstützen wollte, da sie eine Staatsbildung durch Jonker befürchtete⁵⁷⁹. Um dieser Entwicklung entgegenzusteuern, mussten die Missionare die Herero demnach erst zu einem ‚Volk‘ vereinigen und später, um etwaige Machtansprüche eines zentralen Herero-Herrschers oder gar Jonkers zu vermeiden, die einzelnen ‚Häuptlinge‘ wieder stärken – ähnlich dem kolonialen ‚divide and rule‘-Ansatz. Nach Loth strebte die RMG „die Zerstörung der Orlam-Hegemonie durch einen von außen her inspirierten ‚Freiheitskrieg der Herero‘“⁵⁸⁰ an, da dieser für den Fortbestand und die positive Entwicklung des Missionsunternehmens vorteilhafter war als die Ausdehnung von Jonkers Herrschaft.

Die Herero stellen ein deutliches Beispiel dafür dar, dass die deutsche Bezeichnung ‚Volk‘ oft eine nur bedingt angebrachte Projektion europäischer Kategorien und Annahmen auf afrikanische Realitäten ist: Für Rath und Hahn entsprachen die Herero nicht den Vorstellungen und Erwartungen, die sie vor dem Hintergrund des in Mitteleuropa blühenden Nationalismus an ein ‚Volk‘ hatten. Der britische Historiker John Iliffe bringt diese Diskrepanz in Bezug auf das koloniale Tanganyika auf den Punkt: „Refining the racial thinking common in German times, administrators believed that every African belonged to a tribe, just as every European belonged to a nation“⁵⁸¹. Demnach setzten auch die RMG-Missionare ihre Bemühungen bewusst oder unbewusst daran, die Herero ‚wiederzuvereinigen‘ und ihnen bei der Schaffung einer Volksidentität zu helfen. Die Förderung der Herero-Sprache durch die Missionare als vereinender Faktor der einzelnen Gruppierungen stellte einen wichtigen Aspekt der Identitätsbildung einer homogenen Herero-Gesellschaft dar:

[M]issionaries themselves were often instrumental in providing the cultural symbols that could be organized into a cultural identity, especially a written language and a researched written history.⁵⁸²

Andersons *Imagined Communities*, Ringers *Invention of Tradition* und Vails *Creation of Tribalism* sind für die Analyse dieses Aspekts von Raths Missionstätigkeit äußerst interessant.

Der Politologe Benedict Anderson entwickelte das Konzept der *Imagined Communities*⁵⁸³, anhand dessen er besonders den Zusammenhang von Sprache (sowie in weiterer Folge Buch-

⁵⁷⁸ Fries 1903: 59, Vedder 2001 [1933]: 14, vgl. Siiskonen 2000: 346.

⁵⁷⁹ Loth 1963.

⁵⁸⁰ Loth 1963: 51.

⁵⁸¹ Iliffe 1979: 323.

⁵⁸² Vail 1989: 11, vgl. Gilmour 2007: 522.

druck), Religion und Nationalismus diskutiert. In seinem gleichnamigen, 1983 erschienenen Buch untersucht er unter Berufung auf zahlreiche historische Beispiele die Bedeutung dieser und weiterer Faktoren für Gruppenidentität, Solidarität und Nationalbewusstsein:

Much the most important thing about language is its capacity for generating imagined communities.⁵⁸⁴

Im selben Jahr veröffentlichte der britische Historiker Terence O. Ranger einen Beitrag über die *Invention of Tradition in Colonial Africa*⁵⁸⁵. Damit meinte er allerdings nicht, wie oft fälschlicherweise interpretiert wird, dass jegliche Tradition *per se* ein eurozentrisches Konstrukt sei, sondern er wollte vielmehr verdeutlichen, dass besonders in der Zeit des britischen Kolonialismus in Afrika bestehende und neu eingeführte Traditionen sowohl von Europäern als auch von Afrikanern bewusst dazu eingesetzt wurden, um die jeweils erwünschten Herrschaftsstrukturen zu rechtfertigen⁵⁸⁶:

[Monarchical ideology] was not enough in itself to provide the theory or justify the structures of colonial governance on the spot. Since so few connections could be made between British and African political, social and legal systems, British administrators set about inventing African traditions for Africans.⁵⁸⁷

[W]hites drew on invented tradition in order to derive the authority and confidence that allowed them to act as agents of change.⁵⁸⁸

Nach Ranger handelt es sich bei den so verwendeten Traditionen nicht notwendigerweise um mutwillige Verzerrungen, sondern um Generalisierungen und Klassifizierungen, die der komplexen Realität nicht gerecht wurden. Diese Uminterpretationen afrikanischer Verhaltensweisen und Anpassungen an europäische Kategorien nahmen teilweise so weitreichende Folgen an, dass oft von einer Neuerfindung der Tradition gesprochen wird, ähnlich wie es bei der Wortschatzarbeit der Missionare mitunter nicht eindeutig feststellbar ist, ob es sich um Umschreibungen oder Neubildungen handelt⁵⁸⁹ (siehe Abschnitt III.2.b).

⁵⁸³ Anderson 1983.

⁵⁸⁴ Anderson 1983: 133.

⁵⁸⁵ Ranger 1983.

⁵⁸⁶ Ranger 1994.

⁵⁸⁷ Ranger 1983: 212.

⁵⁸⁸ Ranger 1983: 220.

⁵⁸⁹ Ranger 1994.

Der US-amerikanische Historiker Leroy Vail verfolgt mit seiner *Creation of Tribalism in Southern Africa*⁵⁹⁰ eine ähnliche Argumentationslinie: Ethnizität im südlichen Afrika wurde seiner Forschung zufolge durch europäische Intellektuelle eingeführt und konnte sich erst im Laufe der Kolonialzeit nach der Herausbildung einer einheimischen Elite etablieren:

[E]thnic consciousness is very much a new phenomenon, an ideological construct, usually of the twentieth century, and not an anachronistic cultural artifact from the past.⁵⁹¹

[I]ntellectuals carefully crafted their ethnic ideologies in order to define the cultural characteristics of members of various ethnic groups. [...] Thus, firm, non-porous and relatively inelastic ethnic boundaries, many of which were highly arbitrary, came to be constructed and were then strengthened by the growth of stereotypes of 'the other' [...] Like their European predecessors during the initial stages of nineteenth century nationalism, [Africans later] 'rediscovered' the 'true values' of their people and so defined the 'ethnic soul'.⁵⁹²

Neben den bereits angesprochenen missions- und soziopolitischen Überlegungen nach Loth, dass gestärkte Herero-Gruppen bessere Rahmenbedingungen für den Fortbestand der RMG-Mission gewährleisten sollten, scheint noch ein weiterer Aspekt eine wichtige Rolle in der Herausbildung einer spezifischen Herero-Identität zu spielen: Einige der untersuchten Archivquellen sowie verschiedene Publikationen belegen, dass die ersten RMG-Missionare unter den Herero ihre Tätigkeit nicht nur als bloße Pflichterfüllung ansahen, sondern sich persönlich sehr stark mit den Herero verbunden fühlten und „das Äußerste [versuchten, um] den Damras die Verkündigung des Evangeliums zu erhalten“⁵⁹³. Der Reisende Chapman etwa merkt an, dass Rath alles befürwortete, was im Interesse der Herero war⁵⁹⁴. Missionar Irle schreibt, dass Hahn ehrenvolle Posten im Missionsunternehmen ablehnte, denn „Gott hatte ihm die Herero auf die Seele gebunden, und ihnen wollte er seine Kraft widmen“⁵⁹⁵. Fries beschreibt die für die Herero-Mission von Rückschlägen geprägte Mitte der 1850er Jahre mit folgenden Worten: „[M]an tastete im Dunkeln, und die erste Liebe war fort“⁵⁹⁶. Auch aus dem letzten Brief von Rath an die Missionsleitung geht deutlich hervor, dass er und Hahn eine wohl ungewöhnlich

⁵⁹⁰ Vail 1989.

⁵⁹¹ Vail 1989: 3.

⁵⁹² Vail 1989: 11-12.

⁵⁹³ RMG 1.581c: Bl. 55b (Raths Brief 16. Februar 1859), vgl. z. B. Menzel 1978: 110.

⁵⁹⁴ Chapman 1868a: 343.

⁵⁹⁵ Irle 1906: 237.

⁵⁹⁶ Fries 1903: 59.

starke emotionale Bindung zu den Herero hatten und sich, als dezidierte Herero-Missionare, verantwortlich für sie fühlten:

Allen Zumutungen, das öde Land zu verlassen und die hoffnungslose Arbeit aufzugeben, hatte ich die Entgegnung: ich bin hieher [sic] gesandt und so lange die äußere Möglichkeit des Bleibens besteht, so lange bleibe ich. Es ging mitunter nahe an den Rand. Ich weiß, daß ich zu meiner Frau, trotz ihres guten Mutes, sagte: Anna! Nicht heute, aber morgen wollen wir mit dem Einpacken zum Aufbruch beginnen. Ja, morgen. Aber das Morgen brachte unerwartet etwas, das ein längeres Bleiben ermöglichte, und so haspelten wir weiter.⁵⁹⁷

Diese auch unter widrigsten Umständen hingebungsvolle Beschäftigung mit einer Bevölkerungsgruppe, die schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts als vom Aussterben bedroht bezeichnet wurde, ist keineswegs selbstverständlich für europäische Missionare. Es gibt leider keine Belege dafür, dass Rath bewusst eine Stärkung der Herero-Identität plante und durchführte, durch seine Spracharbeit beeinflusste er aber sowohl die Selbst- als auch die Fremdwahrnehmung der Herero maßgeblich. Besonders vor dem Hintergrund des im Deutschland des 19. Jahrhunderts wachsenden Nationalbewusstseins war unter den Europäern die Meinung weit verbreitet, dass die Sprache eines Volkes wesentlich zur nationalen Identität beiträgt, und im Prozess der ‚Tribalisierung‘ der einheimischen Bevölkerung nahmen Missionare oft eine besondere Stellung ein:

[L]anguage stands as the central item in the assemblage of a cultural package. [... M]issionaries were instrumental in creating cultural identities through their specification of ‘custom’ and ‘tradition’ and by writing ‘tribal’ histories.⁵⁹⁸

Obwohl durch die für die vorliegende Arbeit untersuchten Archivquellen nicht nachgewiesen werden konnte, dass Rath und Hahn wie von Ranger diskutiert selbst Herero-Bräuche formalisierten oder einführten, kann die beinahe verzweifelt anmutende Suche nach Hinweisen auf Religion und Rituale als Hinweis auf die zentrale Bedeutung von eigenen Traditionen für die Definition und Wahrnehmung als ‚Volk‘ oder ‚Stamm‘ gesehen werden (siehe Abschnitt III.2.a). Raths besondere Leistung für die Herausbildung einer eigenständigen Herero-Identität besteht in der Verschriftlichung der ersten Herero-Texte in Form von christlichen Übersetzungen und der Sammlung von Herero-Fabeln. Damit hat Rath einen Teil der Herero-Tradition formalisiert und der europäischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht: Die Herero

⁵⁹⁷ RMG 1.581d: Bl. 46a-b (Raths Privatbrief 18. Dezember 1901, abgedruckt in Gareis 1902: 215, siehe Anhang 2).

⁵⁹⁸ Vail 1989: 11-12, vgl. Gilmour 2007: 522, Krüger 2009: 63, Trüper 2000: 367.

tauchten nun in Folklore-Sammlungen und Ähnlichem auf und wurden als homogene, eigenständige Gemeinschaft wahrgenommen. Aus europäischer Perspektive etablierten sich die Herero quasi durch diese Aufnahme in den Kreis der Literatursprachen als ‚Volk‘. Die Missionare schufen damit für die Herero ein neues Identitätsbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl, das bis weit in die deutsche Kolonialzeit hineinwirkte und dazu beitrug, dass die RMG trotz der vielen Rückschläge weiterhin an der Herero-Mission festhielt.

Unter Berufung auf die Konzepte von *Imagined Communities* (Anderson 1983), *Invention of Tradition* (Ranger 1983, 1994) und *Creation of Tribalism* (Vail 1989) kann folglich argumentiert werden, dass Rath durch seine Korpusplanung (d. h. das Beschreiben, Kodifizieren und Standardisieren der Sprache sowie die systematische Erweiterung des Wortschatzes), seine Übersetzungstätigkeit sowie seine umfangreiche Fabelsammlung maßgeblich an der Entstehung einer eigenständigen Herero-Identität beteiligt war. Was der in Basel tätige südafrikanische Historiker Patrick Harries über die beiden Schweizer Missionare Paul und Henri Berthoud anmerkt, hat demnach ebenso für Rath und Hahn und ihre Tätigkeit unter den Herero Gültigkeit:

The work of these two men would lay the foundations of Gwamba as a written language, provide the mission field with new and ambitious frontiers, and create an imagined community that would one day mobilize itself as a political entity.⁵⁹⁹

⁵⁹⁹ Harries 2007: 159.

IV. Schlusswort und Ausblick

Wer sich mit Mission im heutigen Namibia beschäftigen möchte, stößt schnell auf Carl Hugo Hahn als Erforscher der Herero-Sprache, die Leistungen seiner Kollegen stehen meist in seinem Schatten. Der Wiener Johannes Rath war aufgrund eines persönlichen Schicksalschlags nur 16 Jahre lang als Missionar tätig und scheute zeit seines Lebens jede Art von öffentlicher Aufmerksamkeit. Deshalb blieben die Ergebnisse seiner zahlreichen linguistischen Arbeiten unpubliziert, obwohl er sich „besonders um die Erforschung der Hererosprache verdient“ gemacht hatte⁶⁰⁰. Die Sekundärliteratur sowie in Deutschland, Namibia und Südafrika aufbewahrte Archivdokumente, wie beispielsweise von Rath selbst verfasste Briefe und Berichte, aber auch Notizen seiner Kollegen und Freunde, weisen jedoch darauf hin, dass seine linguistischen Arbeiten vielfach die Grundlage für Hahns Werke darstellten. Aufgrund von Hahns sprachwissenschaftlichen Veröffentlichungen ab 1857 fasste die Missionsleitung nach zahlreichen Rückschlägen wieder Hoffnung und beschloss, die Herero-Mission nicht aufzugeben. Da Hahn die Herero-Mission ab 1864 wiederaufbaute und die von Rath gegründete Missionsstation Otjimbingue zum politischen und wirtschaftlichen Zentrum der Region machte, ist der späte ‚Missionserfolg‘ teilweise auch Rath zuzuschreiben.

Die linguistische Tätigkeit der RMG-Missionare bedeutete einen großen Fortschritt in der Erforschung südafrikanischer Sprachen, war allerdings nicht unproblematisch: Durch die Schaffung einer christlichen Fachsprache, das Anfertigen von Übersetzungen sowie die Standardisierung und Verschriftlichung des Herero nahmen die Missionare der Bevölkerung die Autorität über ihre eigene Sprache. Dem gegenüber stand lange die Sprach- und Hilflosigkeit der Missionare, die beim Erlernen und Erforschen der in Deutschland noch unbekannteren Herero-Sprache völlig auf die Unterstützung und Auskunft der einheimischen Bevölkerung angewiesen waren, sodass sich die Machtverhältnisse anfangs nicht wie von den Europäern erwartet gestalteten, was eine zusätzliche Herausforderung darstellte. Schließlich war es jedoch Rath, der beinahe 2.000 Seiten umfassende Wortlisten zusammenstellte und allen interessierten Zeitgenossen zur Verfügung stellte, und der in Form seiner viel beachteten Fabelsammlung den ersten Schritt zur Erforschung und Veröffentlichung des Kulturguts der Herero unternahm.

⁶⁰⁰ Büttner 1884: 239.

Abschließend kann gesagt werden, dass Rath, obwohl seine eigenen Forschungsergebnisse unpubliziert blieben, einen wesentlichen Beitrag zum Erhalt der Herero-Mission geleistet hat. Ohne seine Leistungen und Hilfe hätte Carl Hugo Hahn vielleicht seine Grammatik 1857 nicht veröffentlichen und auch nicht 1846 seine erste Herero-Predigt halten können. Rath war an allen positiven wie negativen Wendepunkten in der Anfangszeit der Herero-Mission beteiligt und prägte die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Herero entscheidend mit, sodass ihm seine Bedeutung für die vorkoloniale und koloniale Geschichte Namibias nicht abgesprochen werden kann.

Bibliographie

1. Primärquellen

Archivdokumente

a. ELCRN = Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia, Windhoek:

I.1.1: Konferenzprotokolle, 1844-1872.

V.25: Otjimbinguer Chronik, o. J.

IX.2.3: Sammlung, o. J.

X.1.2.2: Über das Sprachstudium junger Missionare, Konferenzreferat von H. Vedder, Swakopmund, 1909.

XI.2.1a-c: Wörterbuch des Otjiherero von Rath, o. J.

XI.2.2: Wörterbuch des Otjiherero von Rath, o. J.

XI.16.1: Archiv für Nama und Otjiherero No. 12, o. J.

b. NLSA = National Library of South Africa, Kapstadt:

G.10.c.14(7): Materials for a Nama Grammar presented by Revd. J. Rath, 1862.

G.10.d.26(8): Six Otshi-hereró Fables by Revd. F. [sic] Rath, 1859.

G.17.d.41: Deutsch-Otyihereró Wörtersammlung von Johann Rath, 1873.

G.40.d.33-49: Materialien [sic] zu einem Otyihereró-Deutschen Wörterbuche, 1865.

G.40.d.50: A short English Otyihereró Vocabulary by Revd. J. Rath, o. J.

c. Pfarrarchiv Lichtental, Wien:

Taufregister XI.

Trauungsprotokoll VIII.

d. RMG = Rheinische Missionsgesellschaft, Vereinigte Evangelische Mission Wuppertal:

11: Protokollbuch, 1873-1883.

551: Lebenslaufbuch 1, 1829-1881.

1.581a-d: Rath, Johannes: Briefe und Tagebücher, 1843-1903.

2.380a: Stellenbosch, Töchterpensionat, o. J.

2.588: Otjimbingue Stationschronik, 1840-1924.

Veröffentlichte Primärquellen

Alexander, James Edward (1838): An expedition of discovery into the interior of Africa, vol. II. London: Colburn.

Andersson, Charles John (1856, 2. Aufl.): Lake Ngami. Explorations and discoveries during four years' wanderings in the wilds of South Western Africa. London: Hurst & Blackett.

- Andersson, Charles John (1858): Zur Geschichte der Entdeckungen in Afrika. In: Wiener Zeitung, 28. Oktober 1858, 4133.
- Anonymus (1859): Omahungi oa Embo ra Jehova na Omaimpuriro mo Otjiherero. Kapstadt: Solomon.
- Anonymus (1863): The harmony of the Gospels in the words of the authorized version. With an account of ancient manuscripts and of the various translations of the holy scriptures. London: Seeley, Jackson & Halliday.
- British and Foreign Bible Society (1860): The fifty sixth report of the British and foreign Bible Society. London: Spottiswoode.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1846): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1848): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1849): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1850): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1851): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1852): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1853): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1855): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1858): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1859): Barmen, Verlag der RMG.
- BRMG = Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1861): Barmen, Verlag der RMG.
- Chapman, James (1868a): Travels in the interior of South Africa, vol. I. London: Bell & Daldy.
- Chapman, James (1868b): Travels in the interior of South Africa, vol. II. London: Bell & Daldy.
- Collektenblätter (1859): Barmen, Verlag der RMG.
- Evangelisches Missionsmagazin (1872): Evangelische Missionsgesellschaft Basel.
- Der kleine Missionsfreund (1858): Barmen, Verlag der RMG.
- Der kleine Missionsfreund (1859): Barmen, Verlag der RMG.
- Galton, Francis (1853): Narrative of an explorer in tropical South Africa. Glasgow: Grand Colosseum.
- Green, Frederick; Hahn, Carl Hugo; Rath, Johannes (1858): Account of an Expedition from Damara Land to the Ovampo, in search of the River Cunene. In: Proceedings of the Royal Geographical Society of London 2 (6), 350-354.
- Hahn, Carl Hugo (1851): Dreadful Massacres in Damaraland. In: News of the World, 23. Februar 1851.
- Hahn, Carl Hugo (1857): Grundzüge einer Grammatik des Herero im westlichen Afrika nebst einem Wörterbuche. Berlin: Hertz.
- Hahn, Carl Hugo (1858): Correspondence: The West Coast of South Africa. In: South African Commercial Advertiser, 4. März 1858.

-
- Hahn, Carl Hugo (1868): Andersson's Tod. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 3, 271-272.
- Hahn, Carl Hugo (1984a): Tagebücher 1837-1860 Diaries. A missionary in Nama- and Damaraland. Part I: 1837-1845 (Hg.: Lau, Brigitte). Windhoek: Archeia.
- Hahn, Carl Hugo (1984b): Tagebücher 1837-1860 Diaries. A missionary in Nama- and Damaraland. Part II: 1846-1851 (Hg.: Lau, Brigitte). Windhoek: Archeia.
- Hahn, Carl Hugo (1985a): Tagebücher 1837-1860 Diaries. A missionary in Nama- and Damaraland. Part III: 1852-1855 (Hg.: Lau, Brigitte). Windhoek: Archeia.
- Hahn, Carl Hugo (1985b): Tagebücher 1837-1860 Diaries. A missionary in Nama- and Damaraland. Part IV: 1856-1860 (Hg.: Lau, Brigitte). Windhoek: Archeia.
- Hahn, Emma (1993): The letters of Emma Sarah Hahn (Hg.: Guedes, Dorothy; Reiner, Peter). Windhoek: Namibia Scientific Society.
- Hahn, Josaphat (1868): Das Land der Ovahereró. In: Zeitschrift für Erdkunde zu Berlin 3, 193-224, 493-507.
- Hahn, Josaphat (1869): Die Ovahereró. In: Zeitschrift für Erdkunde zu Berlin 4, 226-258, 482-511.
- Hahn, Theophilus (1868a): Sagen und Märchen der Ova-Herero in Südafrika. In: Globus 13, 268-270, 308-311.
- Hahn, Theophilus (1868b): Ein Racenkampf im nordwestlichen Theile der Cap-Region. In: Globus 14, 202-207, 245-248, 270-272.
- Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft (1846/47): Barmen, Verlag der RMG.
- Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft (1859): Barmen, Verlag der RMG.
- Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft (1860): Barmen, Verlag der RMG.
- Kaltbrunner, David (1882): Der Beobachter. Allgemeine Anleitung zu Beobachtungen über Land und Leute für Touristen, Excursionisten und Forschungsreisende. Zürich: Wurster.
- Latham, N. N. (1978): Reminiscences of the old Walvis Bay. A few reminiscences of my life. In: Wilken, J. J. J.; Fox, G. J. (Hg.): The history of the port and settlement of Walvis Bay 1878-1978. Johannesburg: Perskor.
- Lau, Brigitte (1987a, Hg.): The Matchless copper mine in 1857. Correspondence of manager C. J. Andersson. Windhoek: National Archives.
- Lau, Brigitte (1989, Hg.): Trade and politics in central Namibia 1860-1864: diaries and correspondence of Charles John Andersson. Windhoek: Archives Service Division of the Department of National Education.
- Moritz, Eduard (2000, Hg.): Die ältesten Reiseberichte über Namibia 1482-1852. Teil II: Die Berichte der Rheinischen Mission bis zum Jahre 1846. Vorwort und Bearbeitung Helmut Bistri. Windhoek: Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft.
- Rath, Johannes (1846): Buchstabil- und Lautirbuch in der Herero-Sprache. Kapstadt: Solomon.
- Rath, Johannes (1857): To the Rev. Mr. Morgan. In: South African Commercial Advertiser, 24. Dezember 1857.
- Vergissmeinnicht (1893): Barmen, Verlag der RMG.

2. Sekundärquellen

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Aitchinson, Jean (1991, 2. Aufl.): *Language Change. Progress or decay?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Anonymus (1903): *Rheinische Missionsarbeit 1828-1903. Gedenkbuch zum 75jährigen Jubiläum der Rheinischen Mission*. Barmen: Verlag der RMG.
- Arndt, Susan (2009): Afrikafantasien, Wörter und Wörterbücher. Tradierte Schauplätze von ‚Rassen‘theorien. In: Warnke, Ingo H. (Hg.): *Deutsche Sprache und Kolonialismus. Aspekte der nationalen Kommunikation 1884-1919*. Berlin: Walter de Gruyter, 293-314.
- Atkins, Keletso E. (1988): ‘Kafir time’: Preindustrial temporal concepts and labour discipline in nineteenth-century colonial Natal. In: *Journal of African History* 29, 229-244.
- Auer, Ulrike (2004): *Von der Sprachkunde zur Sprachwissenschaft. Missionare als Wegbereiter einer akademischen afrikanischen Sprachwissenschaft am Beispiel der Church Missionary Society und Westafrika*. Diplomarbeit Universität Wien.
- Baumann, Julius (1985): Die Missionare – Europa kommt nach Afrika. In: Becker, Klaus; Hecker, Jürgen; Kube, Sigrid (Hg.): *Vom Schutzgebiet bis Namibia 1884-1984*. Windhoek: Interessengemeinschaft deutschsprachiger Südwester, 87-96.
- Beiderbecke, Heinrich (1932): *Gospel dawn in Africa: a brief history of Protestant missions in Africa*. Columbus: The Lutheran Book Concern.
- Besten, Julia (2008): German women in the early days of the Rhenish Mission Society. In: Besten, Julia et al. (Hg.): *Sisters from Two Worlds. The Impact of the Missionary Work on the Role and the Life of Women in Namibian Church and Society*. Köln: Köppe, 15-23.
- Besten, Julia (2009): Des Meisters Ruf. Lina Stahlhut: Missionarsehefrau und Missionschwester der Rheinischen Mission. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Leutner, Mechthild (Hg.): *Frauen in den deutschen Kolonien*. Berlin: Links, 146-155.
- Beyerhaus, Peter (1987): Missionare I. (Ev.). In: Müller, Karl; Sundermeier, Theo (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer, 277-281.
- Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel (1858): *The library of his Excellency Sir George Grey, K. C. B. Philology South Africa. Vol. I, Part III*. London: Trübner.
- Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel (1862a): *A Comparative Grammar of South African Languages. Part I: Phonology*. London: Trübner.
- Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel (1862b): *The library of his Excellency Sir George Grey, K.C.B. Manuscripts and incunables. Vol. III, Part I*. London: Trübner.
- Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel (1864): *Reynard the Fox in South Africa or Hottentot fables and tales*. London: Trübner.
- Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel (1869): *A Comparative Grammar of South African Languages. Part II: The Concord*. London: Trübner.
- Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel (1875): *A brief account of Bushman folk-lore and other texts*. London: Trübner.
- Bonn, Alfred (1928): *Ein Jahrhundert Rheinische Mission*. Barmen: Verlag der RMG.

-
- Bradford, Helen (1996): Women, Gender and Colonialism: Rethinking the History of the British Cape Colony and Its Frontier Zones, c. 1806-70. In: *Journal of African History* 37 (3), 351-370.
- Brauer, Johann Hartwig (1851): *Das Missionswesen der Evangelischen Kirche in seinem Bestande. Versuch einer Missions-Statistik.* Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.
- Brincker, Peter Heinrich (1886): *Wörterbuch und kurzgefasste Grammatik des Otji-Héero mit Beifügung verwandter Ausdrücke und Formen des Oshi-Ndonga – Otji-Ambo.* Leipzig: Weigel.
- Brincker, Peter Heinrich (1897): *Deutscher Wortführer für die Bantu-Dialekte Otjiherero, Oshindonga und Oshikuanjama.* Elberfeld: Friderichs.
- Bruwer, J. P. van S. (1966): *South West Africa: the disputed land.* Kapstadt: Nasionale Boekhandel.
- Bühlmann, Walbert (1950): *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen.* Schöneck-Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Burkhardt, Gustav Emil (1860): *Kleine Missions-Bibliothek. Land und Leute, Arbeiter und Arbeiten, Kämpfe und Siege auf dem Gebiete der evangelischen Heidenmission. Zweiter Band: Afrika, zweite Abteilung: Die evangelische Mission unter den Völkerstämmen in Süd-Afrika.* Bielefeld: Velhagen & Klasing.
- Burkhardt, Gustav Emil (1868): *Die evangelische Mission in Afrika. Ergänzungsheft zu Band II der Kleinen Missions-Bibliothek.* Bielefeld, Leipzig: Velhagen & Klasing.
- Bursik, Heinrich (2008): *Wissenschaft u. Mission soll sich aufs innigste miteinander befreunden. Geographie und Sprachwissenschaft als Instrumente der Mission – der Afrika-reisende Johann Ludwig Krapf.* Diplomarbeit Universität Wien.
- Büttner, Carl Gotthilf (1881): *Aus der Studierstube eines Bibelübersetzers.* In: *Allgemeine Missionszeitschrift* 8, 185-203.
- Büttner, Carl Gotthilf (1884): *Das Hinterland von Walfischbai und Angra Pequena.* Heidelberg: Carl Winter.
- Callaway, Henry (1868): *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus, in their own words.* London: Trübner.
- Chavanne, Josef (1881): *Afrika im Lichte unserer Tage. Bodengestalt und geologischer Bau.* Wien, Pest, Leipzig: Hartleben.
- Christopher, A. J. (2001, 2. Aufl.): *The Atlas of Changing South Africa.* London, New York: Routledge.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John (1991): *Of Revelation and Revolution. Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa.* Chicago, London: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John (1992): *Ethnography and the historical imagination.* Boulder, San Francisco, Oxford: Westview.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John (1997): *Of Revelation and Revolution. Vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier.* Chicago, London: University of Chicago Press.
- Cooper, Robert L. (1989): *Language planning and social change.* Cambridge: Cambridge University Press.

-
- Dammann, Ernst (1987): Was die Herero erzählten und sangen. Berlin: Reimer.
- Daniel, Hermann Adalberg (1859): Handbuch der Geographie, erster Theil. Frankfurt a. M.: Verlag für Kunst und Wissenschaft.
- Daymond, Margaret J. et al. (2003): Women writing Africa: the southern region. New York: Feminist Press at the City University of New York.
- Deutscher Schulverein Kapstadt (1983): 100 Jahre Deutsche Schule Kapstadt. Kapstadt: Deutscher Schulverein Kapstadt.
- Dieckmann, Ute (2008): The Spectator's and the Dweller's Perspectives: Experience and Representation of the Etosha National Park, Namibia. In: Bollig, Michael; Bubbenzer, Olaf (Hg.): African Landscapes: Interdisciplinary Approaches. New York: Springer, 353-381.
- Doke, Clement Martyn (1961): Bantu language pioneers of the nineteenth century. In: Cole, Desmond Thorne; Doke, Clement Martyn (Hg.): Contributions to the history of Bantu linguistics. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 27-53.
- Dominguez, Francesc; Lopez, Nuria (1995): Sociolinguistic and language planning organizations. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Dooling, Wayne (2007): Slavery, emancipation and colonial rule in South Africa. Athens: Ohio University Press.
- Drießler, Heinrich (1932): Die Rheinische Mission in Südwestafrika. Gütersloh: Bertelsmann.
- Eckl, Andreas (2009): Grundzüge einer feministischen Missionsgeschichtsschreibung. Missionarsgattinnen, Diakonissen und Missionsschwestern in der deutschen kolonialen Frauenmission. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Leutner, Mechthild (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien. Berlin: Links, 132-145.
- Engel, Lothar (1972): Die Stellung der Rheinischen Missionsgesellschaft zu den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen Südwestafrikas und ihr Beitrag zur dortigen kirchlichen Entwicklung bis zum Nama-Herero-Aufstand 1904-1907. Dissertation Universität Hamburg.
- Enquist, Roy J. (1990): Namibia, land of tears, land of promise. Selingsgrove: Susquehanna University Press.
- Fabian, Johannes (1983): Missions and the Colonization of African Languages: Developments in the Former Belgian Congo. In: Canadian Journal of African Studies 17 (2), 165-187.
- Faschingeder, Gerald (2004): Mission braucht Institution. Missionsgesellschaften im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Hausberger, Bernd (Hg.): Im Zeichen des Kreuzes. Mission. Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter. Wien: Mandelbaum, 151-178.
- Figl, Johann (2003a): Einleitung. Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff. In: Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Tyrolia, 17-80.
- Figl, Johann (2003b): Gott – monotheistisch. In: Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Tyrolia, 545-558.
- Francois, Hugo von (1896): Nama und Damara: Deutsch-Süd-West-Afrika. Magdeburg: E. Baensch jun.
- Fries, Hans Hermann (1903): Missionar Johannes Rath. In: Das Missionsblatt, 58-60.

-
- Fries, Hans Hermann (2006): Kähler, Christiane. In: Bautz, Traugott (Hg.): Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XXVI. Nordhausen: Bautz, Spalten 745-747. http://www.kirchenlexikon.de/k/kaehler_c.shtml [letzter Zugriff: 6. Februar 2012].
- Fritsch, Gustav (1872): Die Eingeborenen Süd-Afrika's ethnographisch und anatomisch beschrieben. Breslau: Hirt.
- Gaomas, Nokobure Rogate (2008): Namibian women in the early days of the Rhenish Mission Society. In: Besten, Julia et al. (Hg.): *Sisters from Two Worlds. The Impact of the Missionary Work on the Role and the Life of Women in Namibian Church and Society*. Köln: Köppe, 25-34.
- Gareis, Reinhold (1902, 2. Aufl.): Geschichte der evangelischen Heidenmission mit besonderer Berücksichtigung der deutschen. Emmishofen, Konstanz: Carl Hirsch.
- Gewald, Jan-Bart (1999): *Herero Heroes. A socio-political history of the Herero of Namibia 1890-1923*. Oxford: Currey.
- Gilmour, Rachael (2007): 'A Nice Derangement of Epitaphs': Missionary Language-Learning in Mid-Nineteenth Century Natal. In: *Journal of Southern African Studies* 33 (3), 521-538.
- Gockel, Martina (2000): Diversifizierung und politische Ökonomie der Damara im 19. Jahrhundert. In: Möhlig, Wilhelm J. G. (Hg.): *Frühe Kolonialgeschichte Namibias 1880-1930*. Köln: Köppe, 97-135.
- Goldblatt, Israel (1971): *History of South West Africa, from the beginning of the nineteenth century*. Kapstadt, Wynberg, Johannesburg: Juta.
- Gosche, Richard (1868): *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1859 bis 1861*. Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Supplement zum zwanzigsten Bande. Leipzig: Brockhaus.
- Graichen, Gisela; Gründer, Horst (2007): *Deutsche Kolonien. Traum und Trauma*. Berlin: Ullstein.
- Green, Lawrence George (1946): *So few are free*. Kapstadt: Timmins.
- Greenwood, James (1865): *Curiosities of savage life*, vol. 2. London: Beeton.
- Grimm, Hans (1970): *Das deutsche Südwest-Buch*. Lippoldsberg: Klosterhaus-Verlag.
- Grotper, John J. (1994): *Historical Dictionary of Namibia*. African Historical Dictionaries, No. 57. Metuchen, London: Scarecrow.
- Groves, Charles Pelham (1954): *The planting of Christianity in Africa*, vol. II: 1840-1878. London: Lutterworth.
- Grout, Lewis (1859): *The Isizulu. A grammar of the Zulu language accompanied with a historical introduction also with an appendix*. London: Trübner.
- Grundemann, Reinhold (1867): *Allgemeiner Missions-Atlas. Erste Abtheilung: Afrika*. Gotha: Justus Perthes.
- Gründer, Horst (1982): *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*. Paderborn: Schöningh.
- Gustafsson, Kalle (2005): *The Trade in Slaves in Ovamboland, ca. 1850-1910*. In: *African Economic History* 33, 31-68.

-
- Harding, William (1899): *War in South Africa and the Dark Continent from savagery to civilization*. Chicago: Dominion.
- Harries, Patrick (1988): The roots of ethnicity: discourse and the politics of language construction in South-East Africa. In: *African Affairs* 87 (346), 25-52.
- Harries, Patrick (2007): *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*. Oxford: Currey.
- Hartmann, Wolfram (2004): „... als durchaus wünschenswert erachtet ...“. Zur Genese des ‚Mischehenverbots‘ in Deutsch-Südwestafrika. In: Förster, Larissa; Henrichsen, Dag; Bollig, Michael (Hg.): *Namibia – Deutschland. Eine geteilte Geschichte*. Wolfratshausen: Minerva, 182-193.
- Heese, Carl Pieter (1981): *Sendingonderwys in Suidwes-Afrika 1806-1870*. Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.
- Helbig, Helga (1983): *Mythos Deutsch-Südwest. Namibia und die Deutschen*. Weinheim: Beltz.
- Hennig, Mathilde (2009): Zum deutschen Blick auf grammatische Eigenschaften von Kolonialsprachen. In: Warnke, Ingo H. (Hg.): *Deutsche Sprache und Kolonialismus. Aspekte der nationalen Kommunikation 1884-1919*. Berlin: Walter de Gruyter, 119-140.
- Henrichsen, Dag (1997): *Herrschaft und Identifikation im vorkolonialen Zentralnamibia. Das Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert*. Dissertation Universität Hamburg.
- Henrichsen, Dag (2001): „Iss Worte!“ Anmerkungen zur entstehenden afrikanischen Schriftkultur im vorkolonialen Zentralnamibia. In: Marfaing, Laurence; Reinwald, Brigitte (Hg.): *Afrikanische Beziehungen, Netzwerke und Räume. African Networks, Exchange and Spatial Dynamics. Dynamiques spatiales, réseaux et échanges africains*. Münster: Lit, 329-338.
- Henrichsen, Dag (2004): Die Hegemonie der Herero in Zentralnamibia zu Beginn der deutschen Kolonialherrschaft. In: Förster, Larissa; Henrichsen, Dag; Bollig, Michael (Hg.): *Namibia – Deutschland. Eine geteilte Geschichte*. Wolfratshausen: Minerva, 44-59.
- Henrichsen, Dag (2009): „... unerwünscht im Schutzgebiet ... nicht schlechthin unsittlich“. „Mischehen“ und deren Nachkommen im Visier der Kolonialverwaltung in Deutsch-Südwestafrika. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Leutner, Mechthild (Hg.): *Frauen in den deutschen Kolonien*. Berlin: Links, 80-90.
- Henrichsen, Dag (2010): Pastoral Modernity, Territoriality and Colonial Transformations in Central Namibia, 1860s-1904. In: Limb, Peter; Etherington, Norman, Midgley, Peter (Hg.): *Grappling with the beast. Indigenous southern African responses to colonialism 1840-1930*. Leiden: Brill, 87-114.
- Hovdhaugen, Even (1996, Hg.): *... and the word was God. Missionary linguistics and missionary grammar*. Münster: Nodus.
- Iliffe, John (1979): *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Irle, Johann Jakob (1906): *Die Herero: ein Beitrag zur Landes-, Volks- und Missionskunde*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Irle, Johann Jakob (1917a): *Deutsch-Herero Wörterbuch*. Hamburg: Friedrichsen.
- Irle, Johann Jakob (1917b): Die Religion der Herero. In: *Archiv für Anthropologie* 43, 337-367.

-
- Irle, Johann Jakob (1917c): Herero-Texte. In: Zeitschrift für Kolonialsprachen 8, 36-45.
- Jayawardena, Kumari (1995): The White Woman's Other Burden. Western Women and South Asia During British Rule. New York, London: Routledge.
- Jenny, Hans (1968, 3. Aufl.): Südwestafrika. Stuttgart: Kohlhammer.
- Johnson, R. L.; Sager, J. C. (1980): Standardization of Terminology in a Model of Communication. In: International Journal of the Sociology of Language 23, 81-104.
- Johnston, Harry H. (1919): A comparative study of the Bantu and Semi-Bantu languages. Oxford: Clarendon.
- Kienetz, Alvin (1977): The key role of the Orlam migrations in the early Europeanization of South-West Africa (Namibia). In: International Journal of African Historical Studies 10 (4), 553-572.
- Kipling, Rudyard (1899): The White Man's Burden. In: McClure's Magazine 12, 290.
- Kirkwood, Deborah (1993): Protestant Missionary Women: Wives and Spinsters. In: Bowie, Fiona; Kirkwood, Debora; Ardener, Shirley (Hg.): Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions. Providence, Oxford: Berg, 23-42.
- Klein, Christian (2002): Lebensbeschreibung als Lebenserschreibung? Vom Nutzen biographischer Ansätze aus der Soziologie für die Literaturwissenschaften. In: Klein, Christian (Hg.): Grundlagen der Biographik. Stuttgart: Metzler, 69-85.
- Knappert, Jan (1981): Namibia. Land and peoples, myths and fables. Leiden: Brill.
- Kock, W. J. de; Krüger, D. W. (1972): Dictionary of South African Biography vol. II. Pretoria: Human Sciences Research Council, Tafelberg Uitgewers.
- Köhler, Oswin (1958): A study of Karibib District (South West Africa). Ethnological Publications 40. Pretoria: Department of Native Affairs.
- Köhler, Oswin (1960): Sprachakkulturation im Herero. In: Fröhlich, Willy (Hg.): Völkerkundliche Forschungen. Martin Heydrich zum 70. Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern. Köln: Brill, 331-362.
- Koivunen, Leila (2009): Visualizing Africa in nineteenth-century British travel accounts. New York: Routledge.
- Kolbe, Friedrich Wilhelm (1869): The vowels: their primal laws and bearing upon the formation of roots in Herero, a dialect of South-West Africa. Kapstadt: Juta.
- Kolbe, Friedrich Wilhelm (1883): An English-Herero Dictionary: With an Introduction to the Study of Herero and Bantu in General. Kapstadt: Juta.
- Kolbe, Friedrich Wilhelm (1885): On the Bearing of the Bantu Languages of South Africa on the Aryan Family of Languages. In: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 17 (1), 38-56.
- Kolbe, Friedrich Wilhelm (1888): A language-study based on Bantu. London: Trübner.
- Konrad, Dagmar (2001, 2. Aufl.): Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.
- Krüger, Gesine (2009): Schrift – Macht – Alltag. Lesen und Schreiben im kolonialen Südafrika. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

-
- Kube, Sigrid (1985): Chronik. In: Becker, Klaus; Hecker, Jürgen; Kube, Sigrid (Hg.): Vom Schutzgebiet bis Namibia 1884-1984. Windhoek: Interessengemeinschaft deutschsprachiger Südwestler, 255-341.
- Külz, Wilhelm (1909): Deutsch-Südafrika [sic] im 25. Jahre Deutscher Schutzherrschaft. Berlin: Süsserott.
- Lau, Brigitte (1986a): Conflict and power in nineteenth-century Namibia. In: *Journal of African History* 27 (1), 29-39.
- Lau, Brigitte (1986b): Johanna Uerietta Gertze and Emma Hahn: some thoughts on the silence of historical records, with reference to Carl Hugo Hahn. In: *Logos* 6 (2), 62-71.
- Lau, Brigitte (1987b): Southern and central Namibia in Jonker Afrikaner's time. Windhoek: Archeia.
- Lehmann, F. Rudolf (1961): Jonker Afrikaner und die Herero-Missionare seiner Zeit als „Häuptlinge wider Willen“ (1844-1861), Südwestafrika. In: Drost, Dietrich; König, Wolfgang (Hg.): Beiträge zur Völkerforschung: Hans Damm zum 65. Geburtstag. Leipzig: Museum für Völkerkunde, 410-431.
- Levinson, Olga (1978): *Story of Namibia*. Kapstadt: Tafelberg.
- Linke, Angelika; Nussbaumer, Markus; Portmann, Paul R. (1996, 3. Aufl.): *Studienbuch Linguistik*. Tübingen: Niemeyer.
- Livingstone, David (1857): *Missionary travels and researches in South Africa*. London: John Murray.
- Loth, Heinrich (1963): *Die christliche Mission in Südwestafrika*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Luttig, Hendrik Gerhard (1933): *The religious system and social organisation of the Herero. A study in Bantu culture*. Utrecht: Kemink.
- Marks, Shula (1980): South Africa: 'The myth of the empty land'. In: *History Today* 30 (1), 7-12.
- Meinhof, Carl (1910): *Die moderne Sprachforschung in Afrika*. Berlin: Berliner ev. Missionsgesellschaft.
- Meinhof, Carl (1911): Die sprachliche Ausbildung des Missionars. *Allgemeine Missionszeitschrift* 38, 44-46.
- Menzel, Gustav (1978): *Die Rheinische Mission: aus 150 Jahren Missionsgeschichte*. Wuppertal: Verlag der RMG.
- Metzkes, J. (1962): Otjimbingwe: aus alten Tagen einer rheinischen Missionsstation im Hererolande, Südwestafrika 1849-1890. Windhoek: S. W. A. Wissenschaftliche Gesellschaft.
- Möhlig, Wilhelm J. G. (2000): Einführung. In: Möhlig, Wilhelm J. G. (Hg.): *Frühe Kolonialgeschichte Namibias 1880-1930*. Köln: Köppe, 1-9.
- Mossolow, Nicolai (1966): Otjikango oder Groß Barmen: Ortsgeschichte der ersten Rheinischen Herero-Missionsstation in Südwestafrika 1844-1904. Windhoek: Meinert.
- Mückler, Hermann (2010): *Mission in Ozeanien*. Wien: Facultas.wuv.
- Nampala, Lovisa T.; Shigwedha, Vilho (2006): *Aawambo Kingdoms, History and Cultural Change. Perspectives from Northern Namibia*. Basel: Schlettwein.
- Neill, Stephen (1964): *A History of Christian Missions*. Harmondsworth: Penguin.

-
- Nitsche, Georg Julius Karl (1913): *Ovamboland: Versuch einer landeskundlichen Darstellung nach dem gegenwärtigen Stand unserer geographischen Kenntnis*. Kiel: Donath.
- Obst, Helmut (1999): *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert. Eine Einführung in den missionsgeschichtlichen Kontext*. In: Bergunder, Michael (Hg.): *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert. Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 1-5.
- Oddie, Geoffrey A. (2006): *Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage.
- Oehler, Wilhelm (1949): *Geschichte der deutschen evangelischen Mission. Band 1: Frühzeit und Blüte der deutschen evangelischen Mission 1706-1885*. Baden-Baden: Fehrholz.
- Oermann, Nils Ole (1999): *Mission, church and state relations in South West Africa under German rule (1884-1915)*. Stuttgart: Steiner.
- Ohly, Rajmund (1987): *The destabilization of the Herero language*. Windhoek: The Academy.
- Ohly, Rajmund (1990a): *Standard versus colloquial developments in the Herero language*. In: Fodor, Istvan; Hagege, Claude (Hg.): *Language Reform 5*. Hamburg: Buske, 197-214.
- Ohly, Rajmund (1990b): *The Poetics of Herero Song*. Windhoek: University of Namibia.
- Ohly, Rajmund (1995): *Lexical engineering in African languages: Exemplified through Herero*. In: Pütz, Martin (Hg.): *Discrimination through language in Africa? Perspectives on the Namibian experience*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 285-298.
- Ohly, Rajmund (2000): *Herero Ecology: the literary impact*. Warschau: Academic Publishing House.
- Panagl, Oswald (1984): *Was man ungern ausspricht. Altes und Neues vom Sprachtabu*. In: *Jahrbuch der Universität Salzburg 1981-1983*, 147-158.
- Pauli, Julius (1869): *Die evangelischen Missionen in Afrika*. Arlangen: Deichert.
- Pierard, Richard (2005): *The Rhenish Mission and the Colonial War in German Southwest Africa*. In: Heyden, Ulrich van der; Stoecker Holger (Hg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. Stuttgart: Steiner, 389-401.
- Petermann, August Heinrich (1858): *Süd-Afrika im Jahre 1858. Eine geographische Skizze der neu erforschten Regionen des Innern*. In: *Petermanns Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt 4*, 177-226.
- Petermann, August Heinrich (1859): *Reise der Herren Hugo Hahn und Rath im südwestlichen Afrika, Mai bis September 1857*. In: *Petermanns Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt 5*, 295-303.
- Petermann, August Heinrich (1860): *Andersson's Reise nach dem Kunene*. In: *Petermanns Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt 6*, 116.
- Pfeffer, Clemens (2010): *Koloniales Denken im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte. Neue Perspektiven zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus in Südwestafrika, 1842-1884*. Diplomarbeit Universität Wien.
- Pleticha, Heinrich; Schreiber, Hermann (1999): *Lexikon der Entdeckungsreisen A-H*. Bern, Stuttgart, Wien: Erdmann.

-
- Posselt, Karl Wilhelm (1850): *The Zulu Companion*, offered to the Natal colonist, to facilitate his intercourse with the natives. Pietermaritzburg: Buchanan.
- Putzel, Ralph F. (1991): *The comprehensive handbook of the postmarks of German South West Africa/South West Africa/Namibia*. Beaconvale: Ace.
- Ranger, Terence O. (1983): *The Invention of Tradition in Colonial Africa*. In: Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence O. (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-262.
- Ranger, Terence O. (1994): *The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa*. In: Kaarsholm, Preben; Hultin, Jan (Hg.): *Inventions and Boundaries. Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Roskilde: Roskilde University Press, 5-50.
- Rautenberg, Hulda (1967): *Das alte Swakopmund 1892-1919*. Swakopmund: International Lions Club.
- Reinders, Eric Robert (2004): *Borrowed gods and foreign bodies. Christian missionaries imagine Chinese religion*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Richter, Julius (1922): *Allgemeine evangelische Missionsgeschichte, Band 3*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Robins, Robert Henry (1997, 4. Aufl.): *A Short History of Linguistics*. London: Longman.
- Roller, Kathrin (2004a): *Mission und ‚Mischehen‘, Erinnerung und Körper – geteiltes Gedächtnis an eine afrikanische Vorfahrin. Über die Familie Schmelen-Kleinschmidt-Hegner*. In: Förster, Larissa; Henrichsen, Dag; Bollig, Michael (Hg.): *Namibia – Deutschland. Eine geteilte Geschichte*. Wolfenbüttel: Minerva, 194-211.
- Roller, Kathrin (2004b): *Zwischen Rassismus und Frömmigkeit – Biopolitik aus erfahrungsgeschichtlicher Perspektive. Über die Geschwister Hegner, Mathilde Kleinschmidt und Ludwig Baumann als Nachfahren einer deutsch-afrikanischen Missionarsfamilie*. In: Becker, Frank (Hg.): *Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich*. Wiesbaden: Steiner, 220-253.
- Schinz, Hans (o. J.): *Deutsch-Südwest-Afrika. Forschungsreisen durch die deutschen Schutzgebiete Gross-Nama- und Hereroland, nach dem Kunene, dem Ngami-See und der Kalaxari 1884-1887*. Oldenburg, Leipzig: Schulzesche Hofbuchhandlung.
- Schlieter, Jens (2010): *Edward Burnett Tylor (1832-1917)*. In: Schlieter, Jens (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam, 111-114.
- Schmidt, Sigrid (1980): *Märchen aus Namibia*. Düsseldorf, Köln: Diederich.
- Schmidt, Sigrid (1982): *Khoisan folktales. Original sources and republications*. In: *African Studies* 41 (2), 203-212.
- Schmidt, Sigrid (1991): *Aschenputtel und Eulenspiegel in Afrika. Entlehntes Erzählgut der Nama und Damara in Namibia*. Köln: Köppe.
- Schmidt, Sigrid (1996): *Tiergeschichten in Afrika. Erzählungen der Damara und Nama*. Köln: Köppe.
- Schmidt, Sigrid (1997): *Sammler und Sammlungen von Nama/Damara-Volkserzählungen 1779 bis 1945*. In: *Journal der Namibia Wissenschaftlichen Gesellschaft* 45, 57-72.

-
- Schneider, Wilhelm (1891): Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. V/VI. Band: Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster: Aschendorff.
- Schultze, Leonhard (1907): Aus Namaland und Kalahari. Jena: Fischer.
- Scriba, Georg; Lislud, Gunnar (1997): Lutheran Missions and Churches in South Africa. In: Elphick, Richard; Davenport, Rodney (Hg.): Christianity in South Africa. A political, social, and cultural history. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 173-194.
- Siiskonen, Harri (1990): Trade and socioeconomic change in Ovamboland, 1850-1906. Helsinki: SHS.
- Siiskonen, Harri (2000): The Seven Year War (1863-1870) in Namibian Historiography. In: Heyden, Ulrich van der; Becher, Jürgen (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/1919. Stuttgart: Steiner, 343-356.
- Smit, A. P. (1970): God made it grow. History of the Bible Society Movement in Southern Africa 1820-1970. Kapstadt: Bible Society of South Africa.
- Springer, Arno (1918): Die Salzversorgung der Eingeborenen Afrikas vor der neuzeitlichen europäischen Kolonisation. Weida i. Th.: Thomas & Hubert.
- Steinmetz, George (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 RMG.
- Swaissland, Cecillie (1993): Wanted: Earnest, Self-Sacrificing Women for Service in South Africa: Nineteenth-Century Recruitment of Single Women to Protestant Missions. In: Bowie, Fiona; Kirkwood, Debora; Ardener, Shirley (Hg.): Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions. Providence, Oxford: Berg, 70-84.
- Tabler, Edward C. (1973): Pioneers of South West Africa and Ngamiland, 1738-1880. Kapstadt: Balkema.
- Tobias, Phillip V. (1977): A century of research in human biology and paleo-anthropology in southern Africa. In: Brown, Alexander Claude (Hg.): A history of scientific endeavour in South Africa: a collection of essays. Kapstadt: Royal Society of South Africa, 214-239.
- Trinh, Thi Min-Ha (1989): Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Trümpelmann, J. (1961): Dr. Vedder, der Erzähler und Historiker Südwestafrikas. In: Drascher, W.; Rust, H. J. (Hg.): Festschrift Dr.h.c. H. Vedder. Ein Leben für Südwestafrika. Windhoek: S. W. A. Wissenschaftliche Gesellschaft, 79-84.
- Trüper, Ursula (2000): Sprach-Gewalt. Zara Schmelen und die Verschriftlichung der Nama-Sprache. In: Heyden, Ulrich van der; Becher, Jürgen (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/1919. Stuttgart: Steiner, 357-370.
- Trüper, Ursula (2002): Carl Gotthilf Büttner – Missionar, Kolonialpolitiker und Sprachforscher. In: Heyden, Ulrich van der; Zeller, Joachim (Hg.): Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche. Berlin: Berlin Edition, 122-125.

-
- Trüper, Ursula (2005): „Eine Frau hat keine Stimme in den Versammlungen.“ Frauen, Mission und politische Macht im Namibia des frühen 19. Jahrhunderts am Beispiel der Missionsstationen Bethanien, Windhoek und Rehoboth. In: Heyden, Ulrich van der; Stoecker Holger (Hg.): *Mission and Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945.* Stuttgart: Steiner, 437-450.
- Trüper, Ursula (2006): *The invisible woman.* Zara Schmelen: African Mission Assistant at the Cape and in Namaland. Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- Trüper, Ursula (2009): „Ich bin ein Ausländer und werde ausgewiesen“. Die Ängste der Marie Hegner. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Leutner, Mechthild (Hg.): *Frauen in den deutschen Kolonien.* Berlin: Links, 111-121.
- Tylor, Edward Burnett (2010 [1871]): Die Anfänge der Cultur. Animismus. In: Schlieter, Jens (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann.* Stuttgart: Reclam, 114-118.
- Vail, Leroy (1989): Introduction: Ethnicity in Southern African History. In: Vail, Leroy (Hg.): *The Creation of Tribalism in Southern Africa.* Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1-19.
- Vermaak, Adinda (2004): *Kroniek van 'n kontrei. Die verhaal van die NG kerk Kuilsrivier.* Kuilsrivier: Kerkraad.
- Vedder, Heinrich (1934): *Das alte Südwestafrika.* Berlin: Warneck.
- Vedder, Heinrich (1966 [1928]): The Herero. In: Hahn, Carl Hugo Linsingen; Vedder, Heinrich; Fourie, Louis (Hg.): *The native tribes of South West Africa.* Cass: Oxon, 153-215.
- Vedder, Heinrich (2001 [1933]): *Einführung in die Geschichte Südwestafrikas.* Werther: Moritz.
- Viehe, Gottlieb (1897): *Grammatik des Otjiherero.* Berlin, Stuttgart: Spemann.
- Wallroth, E. (1893): Was hat die gegenwärtige Mission für die Sprachwissenschaft geleistet? In: *Allgemeine Missionszeitschrift* 20, 26-37, 74-87, 117-137, 222-240, 408-421.
- Webb, Victor (1995): The technicalization of the autochthonous languages of South Africa: Constraints from a present day perspective. In: Pütz, Martin (Hg.): *Discrimination through Language in Africa? Perspectives on the Namibian Experience.* Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 83-100.
- Weiss, Holger (2000): The Beginning of Finnish Missionary Activity in Northern Namibia and its First Setbacks, 1869-1872. In: Heyden, Ulrich van der; Becher, Jürgen (Hg.): *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/1919.* Stuttgart: Steiner, 539-553.
- Wendt, Reinhard (1998): Einleitung. Wege durch Babylon oder: Waldläufer im Dschungel der Idiome. In: Wendt, Reinhard (Hg.): *Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation.* Tübingen: Narr, 7-42.
- Wienecke, Werner A. (2005): Der Befreiungskampf der Herero in ihrem Selbstverständnis und im Urteil der Missionare. Einige persönliche Erfahrungen. In: Heyden, Ulrich van der; Stoecker Holger (Hg.): *Mission and Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945.* Stuttgart: Steiner, 507-524.

- Wilken, J. J. J.; Fox, G. J. (1978): The history of the port and settlement of Walvis Bay 1878-1978. Johannesburg: Perskor.
- Williams, Peter (1993): 'The Missing Link': The Recruitment of Women Missionaries in some English Evangelical Missionary Societies in the Nineteenth Century. In: Bowie, Fiona; Kirkwood, Debora; Ardener, Shirley (Hg.): Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions. Providence, Oxford: Berg, 43-69.
- Worger, William (2001): Parsing God: Conversations about the meaning of words and metaphors in nineteenth-century southern Africa. In: Journal of African History 42 (3), 417-447.
- Zahn, Franz Ludwig (1846): Biblische Geschichte nebst Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der christlichen Kirche. Elberfeld, Meurs: Rheinische Schulbuchhandlung.
- Zeller, Joachim; Zimmerer, Jürgen (2003, Hg.): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen. Berlin: Links.
- Zöllner, Linda (1991): Die Nasate van die Rynse Sendelinge in Suid-Afrika. Pretoria: Human Sciences Research Council.
- Zwartjes, Otto; Arzápalo Marín, Ramón; Smith-Stark, Thomas C. (2009, Hg.): Missionary Linguistics IV. Lexicography. Selected papers from the Fifth International Conference on Missionary Linguistics. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.

Anhang

Anhang 1: Wichtige Stationen im Leben von Johannes Rath

31.01.1816	Johannes Rath in Wien geboren
02.06.1822	Anna Jörris in Eversael (Deutschland) geboren
09.04.1845	Amtsantritt von Johannes Rath in Otjikango
28.01.-19.12.1846	Johannes Raths Kapreise, Druck des ersten Herero-Lesebuchs
13.12.1846	Anna Jörris kommt in Kapstadt an
21.03.1848	Anna Jörris und Johannes Rath heiraten in Walvis Bay
21.05.1849	Käthe Rath in Rehoboth geboren
09.07.1849	Gründung der Missionsstation Otjimbingue
29.03.1851	Anna Rath Jr. in Rehoboth geboren
29.07.1852	Überfall auf Otjimbingue, Anna Rath verlässt die Station
Anfang 1853	Hermann Rath in der Kapkolonie geboren
10.10.1854	Familie Rath kehrt nach Otjimbingue zurück
Anfang 1855	Johannes Rath Jr. in Otjimbingue geboren
Ende 1856	Mariechen Rath in Otjimbingue geboren
Mai-Sept. 1857	Johannes Raths Forschungsreise zu den Ovambo
20.10.1858	Familie Rath verlässt Otjimbingue
Anfang 1859	Leopold Rath in der Kapkolonie geboren
01.04.1859	Schiffbruch vor Walvis Bay
ab 05.05.1860	Käthe und Anna Rath besuchen das Rheinische Töchter-Pensionat in Stellenbosch (Südafrika)
12.03.1861	Johannes Rath verlässt Otjimbingue
02.04.1862	Johannes Rath tritt Stelle als Prediger in Sarepta (Südafrika) an
11.06.1878	Käthe Rath heiratet Daniël Francois Abraham de Villiers in Sarepta
1882	Anna Rath Jr. wird Lehrerin in Sarepta
1884-1886	Theresa de Villiers
1886-1891	Frances de Villiers
01.08.1893	Missionsleitung gewährt Johannes Raths Pensionierung
08.12.1893	Anna Emma Henrietta de Villiers geboren
?	Frederica de Villiers geboren
15.11.1898	Anna Rath Jr. und Jacobus Cornelius Pauw heiraten in Stellenbosch
06.06.1903	Johannes Rath verstorben in Sarepta

Anhang 2: RMG 1.581d: Bl. 46a-47b (Raths Privatbrief 18. Dezember 1901)

Wellington, Cape Colony, 18. Dec. 1901

Mein theurer Bruder!

Bloss um Dir einen kleinen Spass zu machen, will ich versuchen etliche Worte bei einander zu krabbeln. In der Nov. Nr. der Berichte erzählst Du[, der] deutsche Gouverneur habe um 11 Uhr von Windhoek nach Berlin telegraphiert u. um 5 Uhr hatte er Antwort, dabei bemerkst Du, was würden die alten Brüder dazu sagen, die oft über Ein Jahr auf Beantwortung ihrer Briefe warten mussten.

Nun ich bin das letzte alte Überbleibsel aus jener Anfangszeit, u. kann deine Worte vollständig bestätigen. Ich habe schon mehr als Einmal gesagt: wenn 1845 die vier grossen Propheten gekommen wären u. verkündigt hätten, wie es am Ende des Jahrhunderts, das ich freilich nicht zu erleben erwartete, im Hererolande aussehen würde, meine Antwort wäre gewesen: Herren, Sie sind Propheten, u. ich wage nicht zu widersprechen, aber entschuldigen Sie, eigentlich gläubig in mich aufnehmen vermag ich auch nicht.

Ja, wir haben es mit einer siegenden Sache zu thun, u. singen nicht vergeblich: Herrscher herrsch, Sieger siege, König brauch dein Regiment, u. ich möchte jedem jungen Bruder, der an einer neuen Stelle beginnen muss, wünschen, dass er von diesem Siegesgefühl getragen würde. Von mir kann ich das leider nicht sagen. Es war bei mir mehr der Sinn oder Trotz eines Mannes, der auf Posten gestellt ist. Allen Zumuthungen, das öde Land zu verlassen, hatte ich die Entgegnung: ich bin hierher gesandt, u. so lange die äussere Möglichkeit zu bleiben besteht, so lange bleibe ich.

Es ging, mitunter nahe an den Rand. Ich weiss, dass ich zu meiner Frau trotz ihres guten Muths sagte: Anna, morgen, nicht heute, aber morgen wollen wir mit einpacken zum Aufbrechen beginnen. Ja morgen, aber der Morgen brachte unerwartet etwas, das ein längeres Bleiben ermöglichte u. so haspelten wir weiter.

Und welch ein Haspeln gab es mit der Sprache! Manches Wort trug ich lange in mir, ohne die eigentliche Bedeutung zu finden, bis endlich ein sogenannter Zufall die Lösung brachte. Und jetzt? Da ist das ganze N. Testament, Psalmen u. ich weiss nicht, was noch alles. Kaum sind die jungen Brüder im Lande, beginnen sie mit predigen, manche vielleicht doch etwas früh, aber sie beginnen doch. Da sind Gemeinden, die das Lob des Herren singen u. unter ihren Gliedern solche, die es in Ewigkeit thun werden. Ja, unser grosser König, der Reiter auf dem weissen Pferde, er siegt, u. die anderen Reiter, auf ihren elenden Gaulen, müssen ihm nur die Wege bahnen. Es ist auch sicher keine unberechtigte Voreiligkeit, wenn wir uns jetzt seines vollständigen Sieges freuen.

Mir geht es für den Augenblick gar nicht gut. Ein ganz unberechtigter Rheumat. hat von meinem Rücken Besitz genommen, u. will nicht weichen. Kann mich aber doch freuen, dass ich den Brief nicht zu lesen brauche. Nun habe ich aber genug u. mehr als genug.

Dem teuren Herrn befohlen. Er helfe uns zu einem herrlichen Reich.

Mit herzlichem Gruss Dein J. Rath

Anhang 3: Eine der ersten von Hahn gehaltenen Predigten (RMG 2.588: Bl. 11)

Da war Mensch reich sehr er war vornehm sehr und er war mit Kleidern schön.
Opari omundu omutumbe tjenene, e oari ombarafcha tjenene, nu oari norombanda norumpua.

Tage alle er war gut mit Speise und Kleidern er war gut versehen mit Dingen allen.
Omajua esche oari nava nobikutja, norombanda oatakavarisa nobinavische.

Und da war Mensch arm auch nicht war mit Vieh und nicht war mit Speise und er war
Nu bupari omundu omuaiona rukua, kari noronjanta, na kari nobikutja, nu oari

mit Schmerzen viel am Leibe sein. Er blieb immer vor Türe des Menschen welcher war reich an Dingen
nomitjise mengi morutu rue. Eukara arufe nomuver omundu gua tumba obina

allen. Er wollte alle Dinge die weggeworfen wurden vom Tische des Menschen welcher war reich. Und
vische. E oapaha kuria oujaja oarmbirasiua kotjiriro tjomundu guatumba. Nu

Hunde leckten Geschwüre sein am Leibe sein.
olompua ralasere omisuro vie morutu ruo.

Danach starb und Gesandte Gottes sie trugen Seele sein daß sie blieb
Tjinonge Lasaru oakoka nu oyahindiu Vamukuru vatua omuinjo ue ariri tjakakara

im Schoße Abrahams. Und Mensch welcher war reich er starb auch und er wurde begraben. Der war
morukoro ro Abrahama. Nu omundu guatumba oatu una, nu oabakeua. tjari

im Feuer unauslöschlich er hob auf Augen sein er sah ferne und saß er
momuriro buhasemi, tjabaturura omefehe oe, e oamunu Abrahama kokure, na Lasaru ingu

war an der Brust Er rief und sprach: mein Vater sei barmherzig über mich! Sende
ari morukoro ro Abr. E oaisana nu oatacha: Abr. tate kara notjari koami! tuma Lasaru

daß er tauche Finger sein in Wasser und er kühle Zunge und Herz mein ich leide sehr
kutja atutumika omunue ua momaba, nu atatarisa eraka nomutima antje, mehihama tjenene

im Feuer diesem.
momuriro imbui.

Anhang 4: Der Elefant und der Regen (Schmidt 1980: 96-97)

Der Regen sprach zum Elefanten: „Du bist zwar sehr groß, aber wenn ich dir mein Wasser nicht gebe, mußt du elend zugrunde gehen.“ Der Elefant erwiderte: „Ich brauche dich nicht. Hier ist ja genug Wasser, das reicht mir. Ich brauche nicht dein Wasser!“ Da ging der Regen fort. Der Elefant nahm zunächst eine große Menge Wasser zu sich. Aber mit der Zeit wurde er doch durstig. Inzwischen war jedoch alles Wasser ausgetrocknet. Da grub er sich Wasserwurzeln aus und aß die. Nach einiger Zeit verdorrten aber auch die Wurzeln, weil sie keinen Regen hatten. Weit und breit gab es nichts Feuchtes mehr. Nun blieb dem Elefanten nichts übrig, als in das Dickicht hineinzugehen, denn da war es noch ein bißchen kühler. Dort blieb er stehen, denn er war sehr müde. Nach einiger Zeit fiel er vor Schwäche um. Da fingen die Würmer an, ihn zu fressen. Als er da nun so schwach auf der Erde lag, rief er den Geier.

„Geier, gehe zum Regen und sage ihm, er soll mir Wasser schicken! Ich gebe dir dafür auch meine Halskette aus Straußeneipearlen!“ Der Geier flog in die Nähe des Regens und setzte sich auf einen Baum und sagte: „Der Mann, der mit dir gestritten hat, ist vor Durst hart, hart!“ Da wurde der Regen mitleidig und ging hin zum Elefanten, und das Wasser floß wieder. Der Elefant legte sich auf die Seite, die noch gut geblieben war, und trank das frische Wasser. Er wurde wieder gesund. Aber seit jenem Tage ist er vom Regen abhängig. Die Halskrause, die früher der Elefant trug, gehört nun jedoch dem Geier.

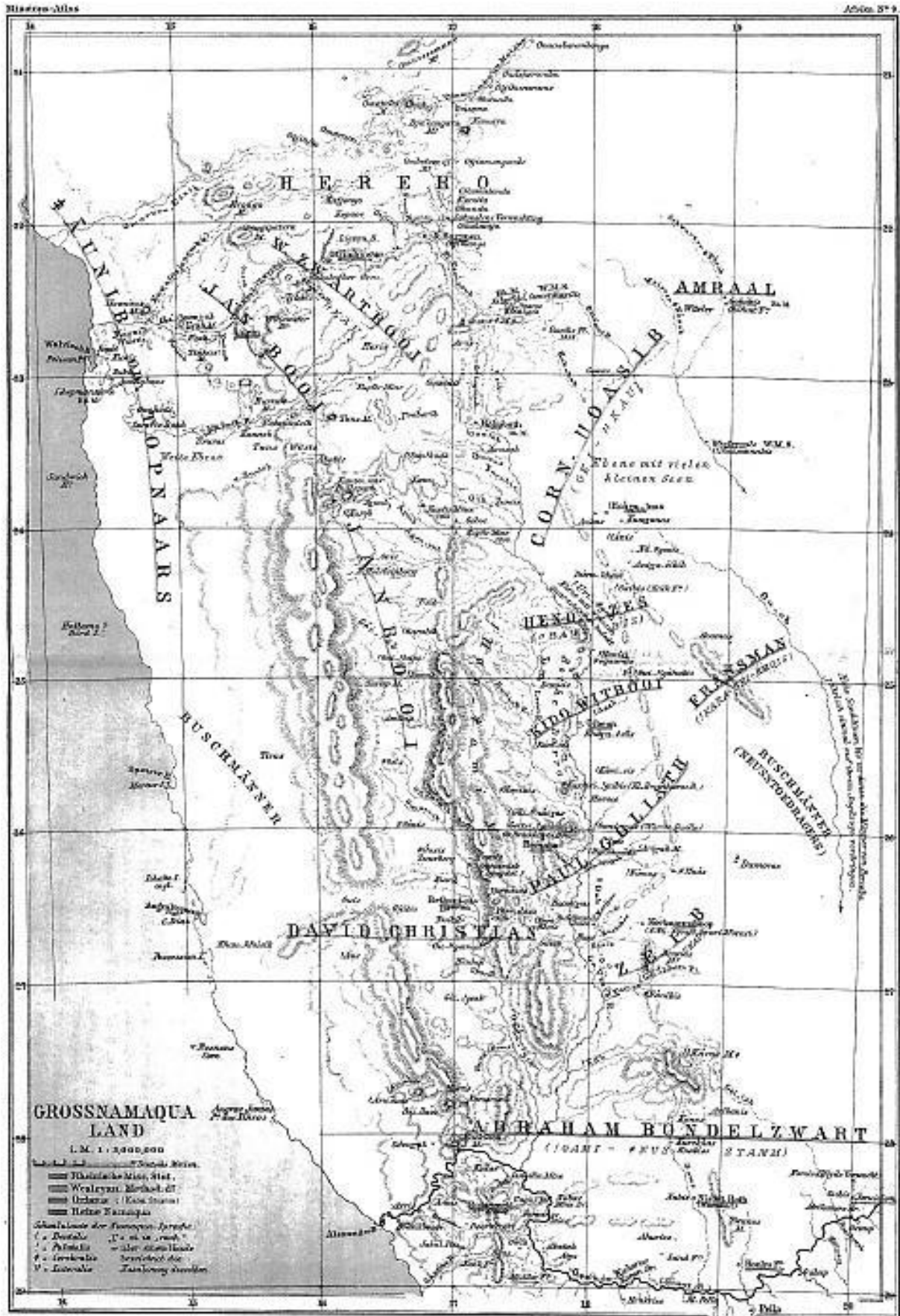


Abbildung 4: Großnamaqualand (Grundemann 1867)



Abbildung 5: Jonker Afrikaner (Andersson 1856: 235)

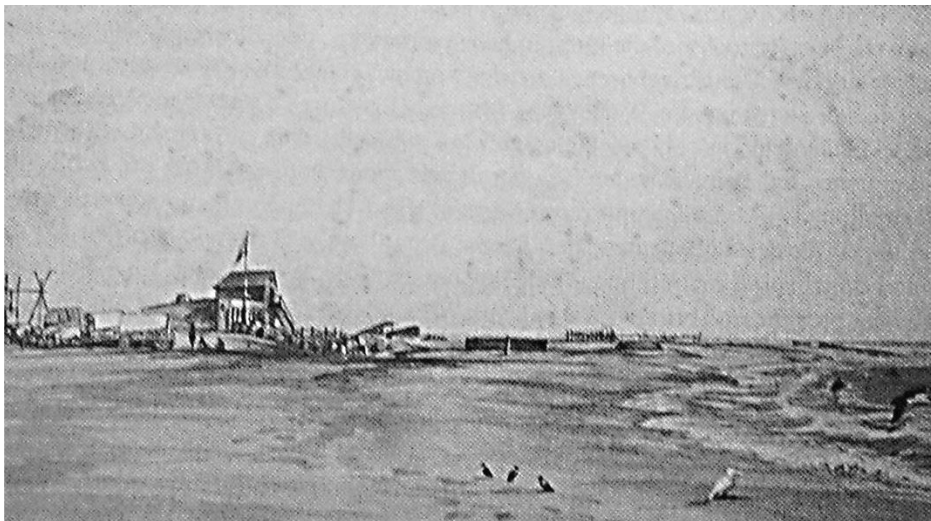


Abbildung 6: Trader Latham's house and trading store at Walvis Bay, 1861 (Baines in Moritz 2000: 200)

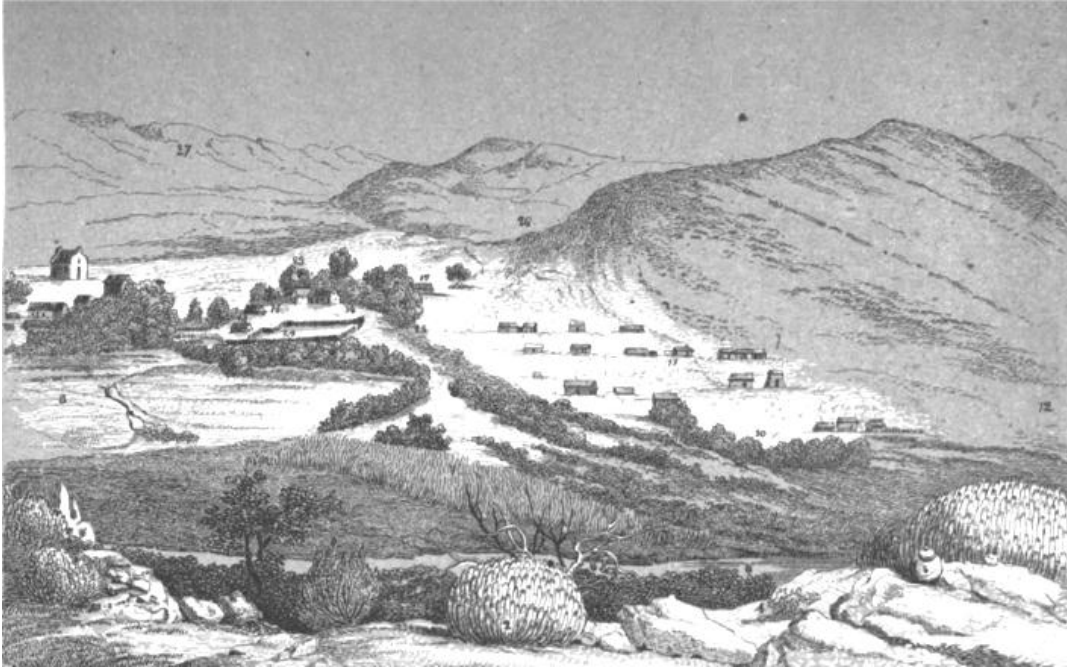


Abbildung 7: Wupperthal (BRMG 1850)



Abbildung 8: Rhein. Missionscapelle zu Stellenbosch (BRMG 1851)



Abbildung 9: Rhenish Church Stellenbosch (Foto der Verfasserin, 2010)



Abbildung 10: Kleinschmidt (BRMG 1850)



Abbildung 11: Hugo Hahn (BRMG 1851)

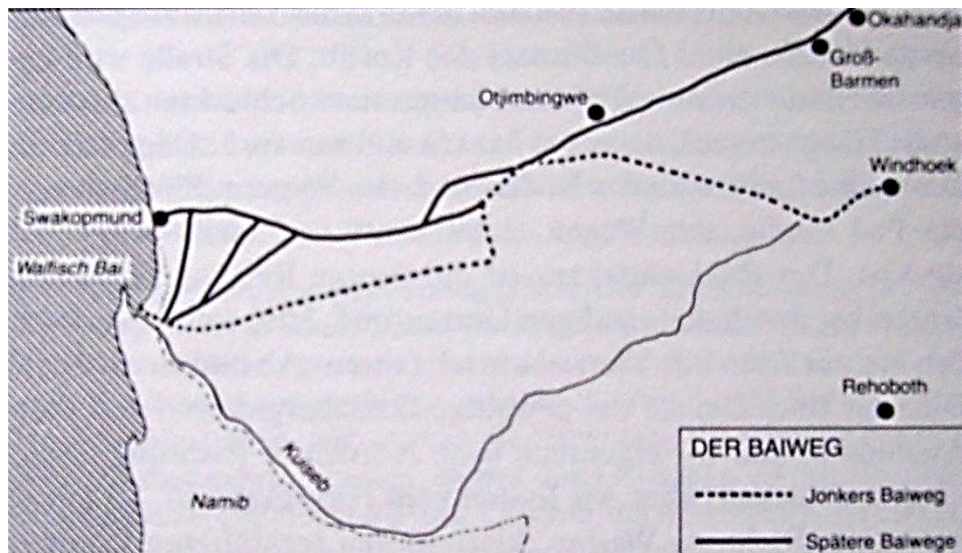


Abbildung 12: Baiweg (Helbig 1983: 27)

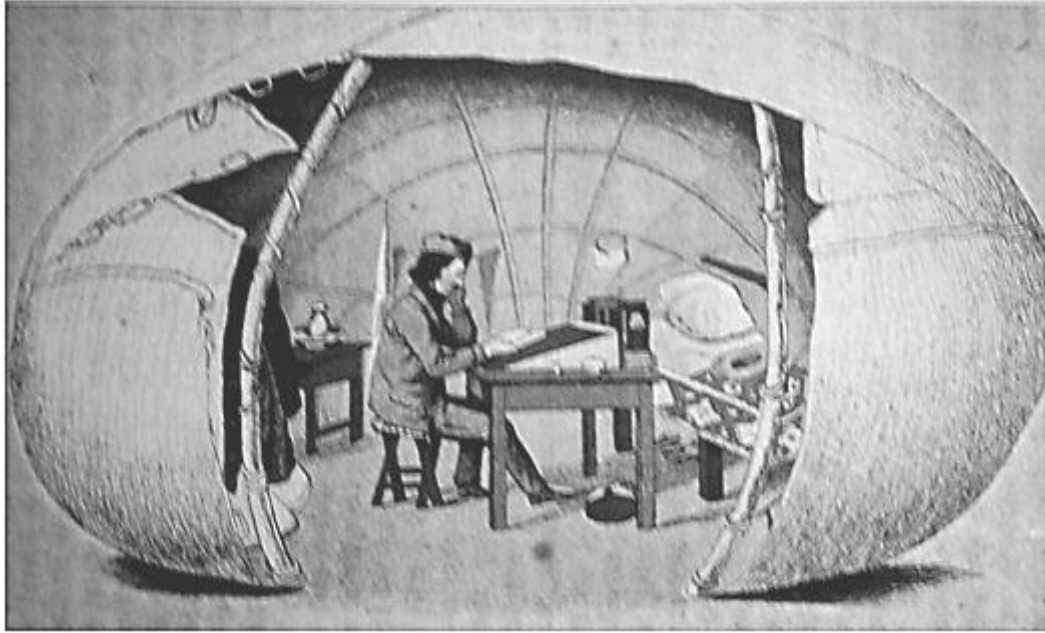


Abbildung 13: Der Missionar im Mattenhaus (Trüper 2006: 54)



Abbildung 14: Otjimbingue (BRMG 1853)



Abbildung 15: The old church building in Otjimbingwe (ELCRN Foto Coll. Various)



Abbildung 16: Kirche Otjimbingue (Foto der Verfasserin, 2010)



Abbildung 17: Johannes und Anna Rath, ca. 1853 (NAN 08473)



Abbildung 18: Nangoro, King of the Ovampo (Galton 1853)

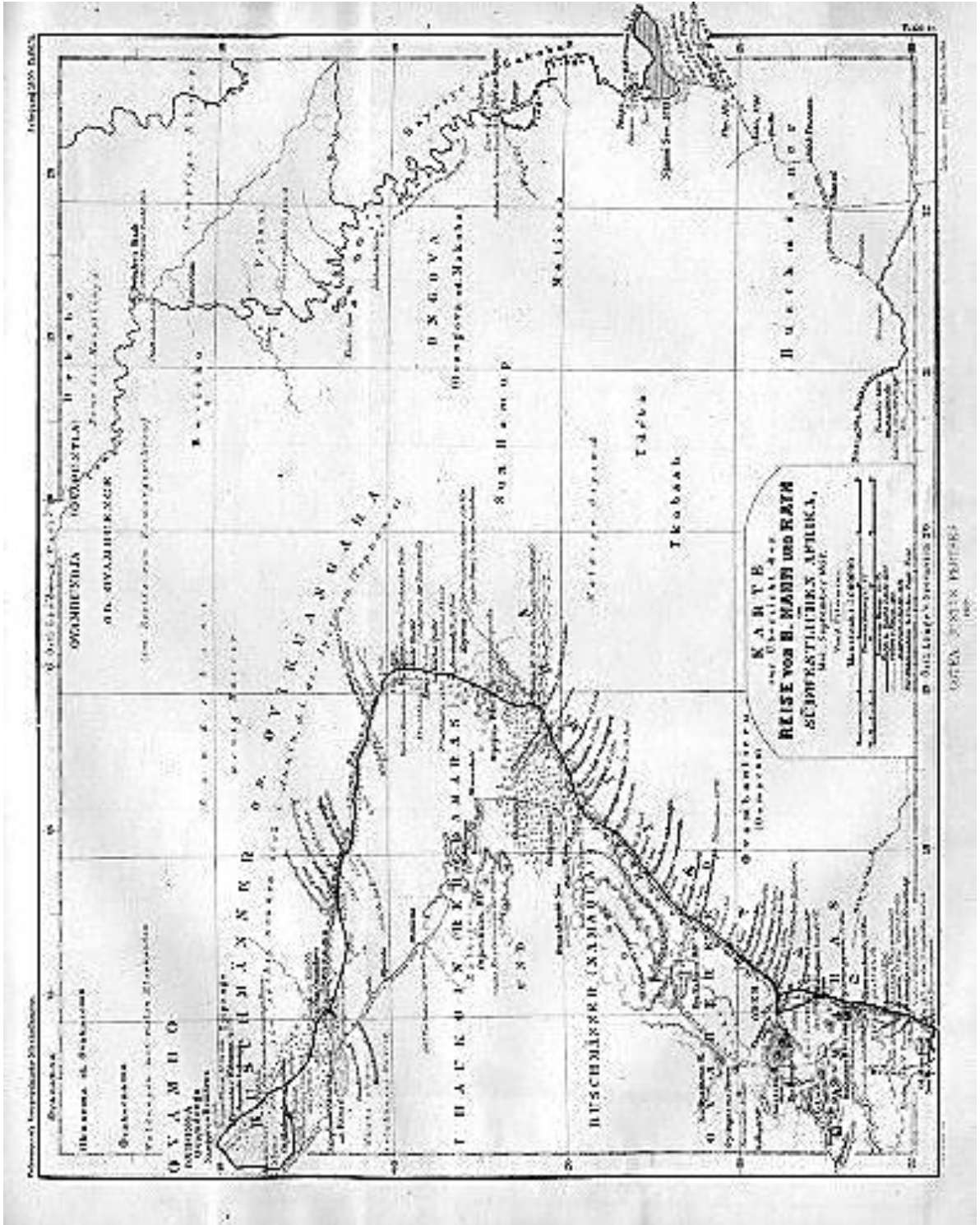


Abbildung 19: Karte zur Übersicht der Reise von H. Hahn und Rath im südwestlichen Afrika (Peternann 1859: Tafel 11)



Abbildung 20: Johannes und Anna Rath mit Kindern Käthe, Anna, Hermann, Johannes und Marie, ca. 1859 (NAN 08472)



Abbildung 21: Johannes Rath (sitzend, Zweiter von links) auf einer Missionarskonferenz, 1886 (ELCRN IX.2.3)



Abbildung 22: Johannes Raths Grab in Sarepta (Adinda Vermaak, 2010)



Abbildung 23: Rheinisches Töchter-Pensionat Stellenbosch (Foto der Verfasserin, 2010)



Abbildung 24: Johannes Rath mit Töchtern Käthe und Anna, ca. 1870 (NAN 07837)

Baum,	omuti
"	wild. Feigen - omuhuu ✓
"	" " omuhua
"	Stamm - des evaherero, omumborombonga ✓
"	einzelner, omunguruse
"	ein, omuama ✓
"	" omuhe ✓
"	" omuhazu
"	" omue ✓
"	" omuhayumbua ✓
"	" omumbonde; otgimbonde; otjiriamupukhu X
"	" omungongomui
"	" omungondo
"	" omunguati
"	" omungundi ✓
"	" omumpendarina ✓
"	" omutenderiti ✓
"	" orupapa ✓
Baumbast,	orutha

Abbildung 25: ELCRN XI.2.1a: Bl. 25

Zusammenfassung

Die Masterarbeit aus Afrikanischer Geschichte widmet sich der Biographie des gebürtigen Wieners Johannes Rath (1816-1903), der von 1845 bis 1861 als Missionar für die protestantische Rheinische Missionsgesellschaft unter den Herero im heutigen Namibia tätig war.

Er gründete die Missionsstation Otjimbingue, erkundete die Region auf ausgedehnten Reisen und war, gemeinsam mit seinem Kollegen Carl Hugo Hahn, maßgeblich an der Dokumentation und Erforschung der damals völlig unbekanntes Herero-Sprache beteiligt, obwohl er über keine linguistischen Vorkenntnisse verfügte. Im Rahmen seiner Forschungen, die die Grundlage seiner missionarischen Tätigkeit bildeten, sammelte Rath Fabeln, erstellte eine Grammatik, übersetzte mehrere christliche Texte und legte umfangreiche Wortlisten an. Dabei wurde das Herero-Lexikon um viele Wörter für abstrakte Konzepte und neue Sachverhalte erweitert. Rath hielt seine Ergebnisse in mehreren Manuskripten fest, die zwar unveröffentlicht blieben, aber vielfach die Grundlage für die Forschungen und Publikationen seiner Kollegen und Nachfolger bildeten.

Der Arbeit liegt die These zugrunde, dass Johannes Rath mit seiner Tätigkeit, insbesondere mit seiner Sprachforschung, den Fortbestand der Herero-Mission sowie die Herausbildung einer eigenständigen Herero-Identität entscheidend beeinflusst hat. Zur Diskussion dieser Hypothese wurden neben historischer und moderner Sekundärliteratur vor allem unveröffentlichte Primärquellen aus verschiedenen Missionsarchiven herangezogen und kritisch ausgewertet.

Die Masterarbeit soll ein vollständigeres Bild des protokolonialen Zentralnamibia ermöglichen und zur Dokumentation der südafrikanischen Missionsgeschichte sowie der Geschichte der Erforschung südafrikanischer Sprachen beitragen. Johannes Rath ist als einer der ersten Europäer, die in der Region gelebt haben, von historischem Interesse, da es noch keine umfassende Untersuchung zu seiner kurzen aktiven Missionstätigkeit gibt.

Abstract

This Master's thesis in African History is dedicated to the biography of Johannes Rath (1816-1903). Born in Vienna, Austria, he worked as a missionary for the protestant Rhenish Mission Society among the Herero in modern-day Namibia from 1845 to 1861.

He founded the mission station Otjimbingue and explored the region on several expeditions. In spite of having no linguistic training whatsoever, he was, together with his colleague Carl Hugo Hahn, highly involved in the documentation of the Herero language, which was completely unstudied at that time. As a part of his linguistic research, which was the heart of his missionary activities, Rath collected fables, compiled a grammar booklet, translated several Christian texts and edited voluminous word lists. In this process, the Herero lexicon was expanded by numerous words for abstract concepts which the missionaries introduced together with the Christian faith. Rath recorded his results in several comprehensive manuscripts, which, although they remained unpublished, served as the basis for the work of many of his colleagues and successors.

This project examines the hypothesis that Johannes Rath, mainly with his linguistic research, significantly influenced the continuity of the Herero mission as well as the emergence of a distinct Herero identity. In addition to historic and contemporary secondary literature, the analysis relies on unpublished primary sources which were uncovered in several mission archives and evaluated critically.

The Master's thesis aims to provide a more comprehensive understanding of proto-colonial central Namibia and hopes to contribute to the documentation of southern African mission history and to the history of southern African linguistics. As one of the first Europeans who lived in the region, Johannes Rath is of historical interest as no significant analysis of his mission activities has been conducted to date.

Lebenslauf

geboren am 2. Dezember 1980 in Linz, österreichische Staatsbürgerschaft

verheiratet mit Gregory John Bouchard, M.Sc.

Schulbesuch:

1987/88-1990/91	Volksschule 48 Linz
1991/92 und 1992/93	BRG Hamerlingstraße Linz
1993/94-1998/99	Akademisches Gymnasium Linz mit abschließender Matura

Studien und Lehrgänge:

Okt. 2000-März 2004	Erster Abschnitt <i>Lehramt Deutsch</i> : Universität Salzburg
Okt. 2000-März 2006	<i>Mag. phil. Allgemeine und historisch-vergleichende Sprachwissenschaft</i> : Universität Salzburg
März 2001-Okt. 2002	<i>Deutsch als Fremd- und Zweitsprache</i> : Pädagogische Akademie der Diözese Linz
Januar 2005-Dez. 2006	<i>Master of Arts German</i> : University of Connecticut Storrs (USA)
Juni 2005-Juli 2006	<i>Certificate in Intercultural Studies</i> : University of British Columbia, Vancouver (Kanada)
seit März 2007	<i>Dr. phil. Deutsche Philologie</i> : Universität Wien
seit Oktober 2008	<i>Master of Arts Afrikawissenschaften</i> : Universität Wien
seit März 2011	<i>Master of Arts Religionswissenschaft</i> : Universität Wien

Berufserfahrung (Auswahl):

März-Juni 2002	<i>DaF-Unterrichtspraktikum</i> an der Universität Salzburg
März und April 2003	<i>DaF-Unterrichtspraktikum</i> an der Peking University (China)
Juli-Sept. 2003	<i>DaF-Unterricht</i> an der Delhi University (Indien)
Juli-Nov. 2004	<i>DaF-Unterricht</i> an der Universiteit Stellenbosch (Südafrika)
Januar 2005-Dez. 2006	<i>Teaching Assistant</i> für DaF, Wirtschaftsdeutsch, Literatur und Latein an der University of Connecticut Storrs (USA)
Febr. 2007-April 2008	<i>DaF- und Englischunterricht</i> an div. Bildungseinrichtungen, <i>Lektorat</i> für verschiedene Verlage, alle Wien
seit Mai 2008	<i>Supervisor</i> für Deutsch, Englisch, Bulgarisch und Griechisch in der Text- und Übersetzungsabteilung von bwin.party, Wien

Veröffentlichungen, Forschungsprojekte und Vorträge:

- Dez. 2004 *The New South Africa in Kachru's Three Circles*: Vortrag am Symposium "South Africa in Perspective", Universität Salzburg
- Juni 2006 *Eine Homepage für Unserdeutsch*: Forschungsstipendium der Gesellschaft für bedrohte Sprachen e.V. zur Erstellung einer Homepage über Rabaul Creole German (mit Friedel Martin Frowein, Universität Wuppertal)
- Sommer 2006 *Consciously in love: Overcoming the stage of Unconscious Incompetence in an intercultural relationship*: Artikel im SIETAR Europa Magazine 2
- Frühling 2007 *The American way of teaching Or How expensive is good education*: Artikel im SIETAR Europa Magazine 3
- Sept. 2009 *Using English in the Rainbow Nation: The New South Africa and Kachru's Three Circles of World Englishes*: VDM Verlag
- Okt. 2010 *Die linguistische Tätigkeit des Missionars Johannes Rath*: Vortrag im Workshop „Sprache und Religion“ auf der Österreichischen Linguistiktagung, Universität Graz; Beitrag für den Tagungsband in Vorbereitung
- Februar 2012 *Language formation as identity formation: The case of Unserdeutsch/Rabaul Creole German*: Vortrag auf der Konferenz „History, contact and classification of Papuan languages“, VU Amsterdam
- Februar 2012 *Imagined communities, invented tribe? Johannes Rath's linguistic research and the invention of the Herero*: Angenommen Vortrag auf der „7. Internationalen Konferenz für Missionarlinguistik“, Universität Bremen
- März 2012 *Rabaul Creole German: Wie untersucht man eine historische Geheimsprache?* Angenommen als Vortrag am „2. DoktorandInnen-Workshop der Germanistischen Sprachwissenschaft“, Universität Wien
- April 2012 *Holy Cow and Enlightenment for Idionts: Modern travel fiction representing spiritual tourism in India*: Angenommen als Vortrag auf der Konferenz „Guiding the Pilgrim: Religious Travel and Tourism in a Globalising World“, Universität Nicosia (Zypern)

Weitere Kenntnisse:

- Sprachen: Muttersprache Deutsch, ausgezeichnetes Englisch in Wort und Schrift, sehr gutes Spanisch, Grundkenntnisse weiterer klassischer und moderner Sprachen (u. a. Afrikaans, Niederländisch, Xhosa)
- Computer: Sehr gute Anwenderkenntnisse von MS Office, InDesign sowie verschiedenen E-Learning und Content Management Tools