



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der König und die Frauen: Religiöse Konversion und Herrschaftsdynamiken in Südafrika, 19. Jahrhundert“

verfasst von / submitted by

Carolin Knoop, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 897

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Afrikawissenschaften

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Kirsten Rüther, M.A.

Danksagung

Ohne die persönliche und fachliche Unterstützung vieler Menschen, wäre diese Arbeit nicht zu Stande gekommen. Ganz herzlich danke ich Kirsten Rüter für den Hinweis auf Albert Nachtigal und sein Tagebuch und die Ermutigung, eine Forschungsreise nach Südafrika zu unternehmen. Danke auch für die vielen anregenden Gespräche, die hilfreichen Fragen und die Begleitung meiner Arbeit sowie die Vermittlung zahlreicher Kontakte in Südafrika. Ich danke Lize Kriel, die mich herzlich empfangen, vor Ort unterstützt und mit Johnny van Schalkwyk vom *National Cultural History Museum Pretoria* bekannt gemacht hat. Ihm danke ich für die spannenden Gespräche und Hinweise auf die geografische Verortung der Missionsstationen und den Zugang zur Sammlung des Museums, Kartenmaterial und Zeichnungen von Vertretern der Berliner Mission. Außerdem danke ich Peter Delius für seine Gastfreundschaft und fachliche Expertise sowie Tinyiko Maluleke, der nicht nur sein Fachwissen, sondern auch seine belletristischen und musikalischen Vorlieben mit mir geteilt hat.

Ich danke Maja, Tagua und Damian Clausen sowie Tonie Putter für die herzliche Aufnahme in ihrem Heim und herrliche Abende mit dem wohl schönsten Blick über Pretoria.

Dank aussprechen möchte ich Lydia Burnautzky, Petra Steidl, Marthe Goufan, Sarah Hanisch, Simone Bösemer, ganz besonders aber Lydia Linke und Katharina Schloder für ihre kritische Auseinandersetzung mit meiner Arbeit in ihrem Entstehungsprozess und viele nützliche Hinweise.

Lieben Dank an meine Mutter, Angelika Vinçon, für ihr offenes Ohr, ihr fortwährendes Interesse und ihr Vertrauen in meine Fähigkeiten. Danke an meine Familie und FreundInnen für ihre Ermutigungen, gemeinsames Eis essen und das ein oder andere Gläschen Wein. Darunter ganz besonders an Persy – Lowis Bulayumi für seine Geduld und moralische Unterstützung.

Die Forschungsreise nach Südafrika wurde finanziert über das Forschungsstipendium und das KWA-Stipendium der Universität Wien.

Carolin Knoop, September 2016

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	1
1. Relevanz und Quellenkritik: Das Tagebuch des Missionars Albert Nachtigal	7
1.1 <i>Die Berliner Missionsquellen und ihre Bedeutung</i>	7
1.2 <i>Albert Nachtigal und sein Tagebuch</i>	11
1.3 <i>Verliebte MikrohistorikerInnen und Globalgeschichtsschreibung: Selbstreflexion und methodische Überlegungen</i>	20
2. Heirat und Herrschaft: Aushandlung von Macht in Beziehungen und Netzwerken	24
2.1 <i>Politische, ökonomische und soziale Strukturen der Bapedi im historischen Kontext</i>	24
2.2 <i>Die Bedeutung von Frauen und Heirat in der Dynamik von Herrschafts- und Machtbeziehungen</i>	29
3. Die Bedeutung von religiöser Konversion in der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken	35
3.1 <i>Religiöse Konversion in der Theorie</i>	35
3.2 <i>Konversionsprozesse und Evangelisierung der Pedi</i>	37
3.3 <i>„Ihr steht mir mein Volk“ – Dynamiken und Konflikte in der Aushandlung von Macht und Herrschaft zwischen Sekhukhune und den Missionaren</i>	43
3.4 <i>Der Fall Tlakale: Neue Handlungsmöglichkeiten für die Frau des Königs</i>	55
4. Conclusio	61
5. Abbildungsverzeichnis	64
6. Bibliografie	65
6.1 <i>Primärquellen</i>	65
6.1.1 <i>Archivquellen</i>	65
6.1.2 <i>Publikationen</i>	65

6.2	<i>Sekundärquellen</i>	66
6.3	<i>Internetquellen</i>	68
7.	Anhang	69
	Zusammenfassung	69
	Abstract.....	70

0. Einleitung

Es ist ein lauer, sonniger südafrikanischer Frühlingstag, als ich zum ersten Mal die Bibliothek der University of South Africa (UNISA) in Pretoria betrete. Der Campus liegt auf einem Hügel über der Stadt mit Blick in Richtung Johannesburg. Von dem schönen Wetter bekommt man im Lesesaal des Archivs, im Untergeschoss des imposanten 70er-Jahre-Baus, wenig mit. Vor mir liegen zwei beinahe 10cm dicke Bücher, mit einem festen, mit reichlich Patina versehenen braunen Einband und ein Paar weißer Baumwollhandschuhe. Vorsichtig schlage ich die erste, der dicht aber ordentlich in Kurrentschrift beschriebenen Seiten auf und vertiefe mich in das etwa 150 Jahre alte Tagebuch des Missionars Albert Nachtigal.

Die beiden Bände des Tagebuchs finden sich in der Hesse Collection of German African, die 1961 vom ehemaligen Deutsch-Lektor Dr. August Otto Hesse angelegt wurde. Sie soll den deutschen Beitrag in der kulturellen Entwicklung Südafrikas reflektieren und enthält Publikationen, Reiseberichte, Geschichtensammlungen, wissenschaftliche Arbeiten und Manuskripte von Deutschen.¹ Mich interessierten die Hinterlassenschaften der Berliner Missionsgesellschaft, ganz besonders aber jenes Tagebuch ihres Missionars Albert Nachtigal.

Mein Fokus zu Beginn meiner Recherchen lag zunächst darauf herauszufinden, wie Konversion in Beziehungen stattfand und vollzogen wurde, welche Rolle Beziehungsverhältnissen für die Konversion zum Christentum spielten und wie sich bestehende oder entstandene Beziehungsverhältnisse im Konversionsprozess veränderten. Im Laufe der Lektüre des Tagebuchs verschob sich der Schwerpunkt meiner Fragestellung, da Beziehungen mit Herrschaft und Macht verknüpft waren. Nachtigal beschrieb oft Beziehungen, die jedoch immer wieder auf Macht- und Herrschaftsdynamiken verwiesen. In der vorliegenden Arbeit analysiere ich die Bedeutung religiöser Konversion in der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken. Dabei versuche ich entstandene Konflikte und Brüche ebenso nachzuvollziehen wie Handlungsmöglichkeiten und –strategien der AkteurInnen sowie neu erscheinende Chancen und Allianzen aufzuzeigen. Im Zentrum der Analyse stehen die ‚Frauen des Königs‘², die im Herrschaftssystem der Bapedi eine besondere Schlüsselrolle inne hatten. Über den Austausch von Frauen gegen Rinder als Brautgutzahlung war es möglich Ressourcen umzuverteilen und Beziehungen herzustellen, über die Herrschaft vermittelt und Macht gefestigt werden konnte. Mit der

¹ Vgl. www.unisa.ac.za, abgerufen am 13.08.2016.

² Zur Definition dieser Beschreibung siehe Kap. 2.2.

Konversion eröffneten sich für die Frauen des Königs neue Handlungsmöglichkeiten und –strategien, die zu Konflikten, veränderten Dynamiken und Transformationsprozessen in der Gesellschaft, vor allem aber im Macht- und Herrschaftssystem der Bapedi führten. Diesen sich erst im Laufe des Forschungsprozesses entwickelnden Erkenntnissen ist auch die Einschreibung der Frauen und ihrer Beziehung zum König in den Titel der Arbeit und seine Veränderung von *Religiöse Konversion in Netzwerken und Beziehungen* hin zu *Der König und die Frauen: Die Bedeutung religiöser Konversion in der Aushandlung von Herrschaftsdynamiken* geschuldet. Im Laufe der Arbeit werden die Aushandlungsprozesse von Macht- und Herrschaftsdynamiken in unterschiedlichen Kontexten und im Beziehungs- und Kräftefeld zwischen den verschiedenen AkteurInnen³ beleuchtet, sowie Elemente diskutiert, über die Macht- und Herrschaft vermittelt und ausgehandelt wurden, wie beispielsweise Land und Heirat.

Mit dem Begriff Konversion beschreibe ich eine Form des religiösen Wandels als Wechsel von einer Religion zu einer anderen. Im Fallbeispiel der Pedi fand ein Religionswechsel hin zum Christentum statt. Konversion verstehe ich als Prozess, der unter bestimmten Bedingungen und Einflüssen stattfindet, der aber wiederum auch selbst weitere (Transformations-)Prozesse anstoßen kann. Konversion kann sowohl Auslöser als auch eine mögliche Reaktion auf sozialen Wandel sein.⁴ Mich interessieren gender-spezifische Auswirkungen von Konversion, und ich nehme besonders Frauen als AkteurInnen innerhalb sozialer Transformationsprozesse und Herrschaftsdynamiken in den Blick, da Frauen in der Gesellschaft der Pedi des 19. Jahrhunderts eine zentrale Rolle in der Konversionsgeschichte einnahmen.

Es ist mein Anspruch mit dieser Arbeit einer neueren Herangehensweise an Geschichtsschreibung zu folgen, die versucht wissenschaftliche Normen aufzubrechen und historiografische Masternarrative zu hinterfragen. Es geht mir also nicht nur darum, etwas herauszufinden und abzubilden, sondern auch um das wie des Herausfindens und das wie der Präsentation desselben. Das Nachvollziehen von Prozessen und Dynamiken anhand von Handlungsstrategien einzelner AkteurInnen innerhalb eines dynamischen Systems steht im Fokus meiner Arbeit. Zur Umsetzung dieser akteurs- und handlungszentrierten Perspektive, aber auch um dem Charakter meiner Quelle als Selbstzeugnis gerecht zu werden, bediene ich mich der Methoden der Mikrohistoriografie. Mein Ziel ist es, aus einer mikrohistorischen Perspektive die

³ Ich verwende das Binnen-I um einer geschlechtergerechten Sprache zu entsprechen. In Fällen, in denen ich nur eine weibliche oder eine männliche Ausdrucksform verwende, treffe ich auch nur Aussagen über eine dieser Gruppen um Gender-Aspekte besser verdeutlichen zu können.

⁴ Vgl. Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 1.

Bedeutung religiöser Konversion in der Aushandlung von Herrschaft und Macht zu analysieren. Auch wenn ich für diese Arbeit eine kurze Zeitspanne und wenige Einzelpersonen näher in den Blick nehme, schreibe ich nicht lokale oder biografische Geschichte. Vielmehr geht es mir um die Darstellung von (Transformations-)Prozessen und ihre Einordnung in einen globalen und historisch größeren Kontext. Mikrogeschichte kann einen Beitrag zu Globalgeschichtsschreibung leisten und Verknüpfungen wie die *Tensions of Empire*⁵, die Cooper & Stoler benannt haben, zeigen. Auf die globalhistorische Dimension der vorliegenden mikrohistorischen Analyse und meine Verortung und Beziehung als Wissenschaftlerin zu dieser Arbeit gehe ich im dritten Abschnitt des ersten Kapitels näher ein.

Das Tagebuch Albert Nachtigals wurde im Kontext der Missionsquellen bisher unterschätzt und als wissenschaftliche Quelle nicht vollständig ausgeschöpft. Kaum einE WissenschaftlerIn hat das circa 2000 Seiten umfassende Skript bisher als Quelle für seine/ihre Forschung genutzt. Peter Delius diente es für seine Monografie über die Geschichte der Bapedi, *The Land Belongs To Us*⁶, als wichtiger Referenzpunkt. Darüber hinaus jedoch befassen sich Forschende nach wie vor eher mit Aktenbeständen des Missionsarchivs in Berlin oder mit Druckwerken der Missionsgesellschaft. Darunter die Berliner Missionsberichte sowie veröffentlichte Schriften und Memoiren ihrer bekannteren Vertreter wie Alexander Merensky oder Hermann Theodor Wangemann. Das Tagebuch Albert Nachtigals dient mir als Hauptquelle und Ausgangspunkt für meine Analyse. Es variiert in seiner Erzählstruktur von persönlichen Erlebnissen über ethnografische Berichte bis hin zu Gesprächsnotizen aus Interaktionen mit AfrikanerInnen und zeugt nicht nur von der Geschichte deutscher Mission in Südafrika. Es ermöglicht auch einen Blick auf deutsche Geschichte und die Geschichte von Deutschen im 19. Jahrhundert, viel mehr noch aber bietet es einen Zugang zur Geschichte Südafrikas und der Geschichte von SüdafrikanerInnen.

Aufgrund der geringen Rezeption und wissenschaftlichen Verwertung des Tagebuchs von Albert Nachtigal, werde ich im ersten Kapitel dieser Arbeit besonders intensiv auf seine Bedeutung eingehen. Ich sehe es dabei im Kontext des gesamten Korpus an Quellen und Publikationen der Berliner Missionsgesellschaft und ihres historischen Kontextes in Deutschland wie Afrika. In diesem Zusammenhang steht die Biografie Albert Nachtigals sowohl beispielhaft für die globalen Lebensläufe vieler Missionare wie auch als Selbstzeugnis, das eine individuelle Perspektive und einen eigenen Zugang zu Geschichtsschreibung bietet. Die beiden Bände umfassen Notizen über einen Zeitraum

⁵ Cooper & Stoler 1997.

⁶ Delius 1984.

von mehr als 30 Jahren (1861-1893). Meine Quellen konzentrieren sich vor allem auf den ersten Band und die Jahre 1861-1865, als Albert Nachtigal im Königreich der Bapedi lebte und in den Regionen Mpumalanga und Limpopo als Missionar tätig war. ‚Bapedi‘ ist die Selbstbezeichnung einer Gruppe von Menschen, die sich als Pedi definieren. ‚Bopedi‘ beschreibt die Region, in der Bapedi leben, ihre gemeinsame Sprache ist ‚Sepedi‘. Die Größe der Gruppe veränderte sich laufend. Die Zugehörigkeit war dynamisch und von historischen und politischen Prozessen abhängig, die in Kapitel 2 verdeutlicht werden. ‚Pedi‘ beschreibt daher eher einen Herrschaftsbereich und keine in sich homogene Gruppe.⁷

Die vier Jahre des Tagebuchs, welche mir zur Analyse dienen ergeben sich aus dem relativ kurzen Zeitraum, in dem die Berliner Mission in Bopedi wirkte. Der gewählte Zeitpunkt, die Mitte des 19. Jahrhunderts, ist kein zufälliger. Das 19. Jahrhundert war geprägt von Veränderungen und Transformationsprozessen in gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Dimensionen, auf nationaler wie globaler Ebene. HistorikerInnen sprechen oft vom langen 19. Jahrhundert, das mit den Nachwirkungen der Französischen Revolution begann und mit dem Ersten Weltkrieg endete. Die Welt war Mitte des 19. Jahrhunderts „in motion but not yet necessarily at a crucial turning point“⁸. In eben jener Zeit, als Nachtigal in Bopedi als Missionar wirkte, wurden Prozesse angestoßen – auch von der Mission und den Missionaren selbst, wie im ersten Kapitel deutlich wird - die als Wegbereiter späterer Entwicklungen gelten können. Osterhammel definiert einen „inneren Schwerpunkt“⁹ des 19. Jahrhunderts in den 1860er bis 1880er Jahren, „als sich Innovationen von weltweiter Wirkung verdichteten und manche unabhängig voneinander verlaufenden Prozesse zu konvergieren schienen“.¹⁰ Es wurden Dynamiken angestoßen, die zur Entstehung der Welt wie wir sie heute kennen, beitrugen und die Erklärungsansätze auf die Frage, warum die Welt heute so ist, Antwort geben können.

Der intensiven Auseinandersetzung mit dem Tagebuch Albert Nachtigals und seiner Prominenz als Bezugsquelle für diese Arbeit ist die relative Kürze der Liste der Sekundärliteratur geschuldet. Ich verzichte zu Gunsten eines Fokus auf der mikrohistorischen Perspektive und der Herausarbeitung einzelner AkteurInnen und ihrer Interaktionen sowie ihrer Handlungsstrategien auf die Auseinandersetzung mit und den Vergleich vieler Einzelstudien. Darüber hinaus ist die neuere Forschung zu den

⁷ Vgl. Ibd.

⁸ Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 13.

⁹ Osterhammel 2009: 17.

¹⁰ Ibd.

spezifischen Themenfeldern dieser Arbeit überschaubar. Delius Monografie *The Land Belongs To Us* aus den 1980er Jahren ist die einzige umfassende neuere und detaillierte Auseinandersetzung mit der Geschichte der Pedi unter Berücksichtigung ihrer kulturellen, ökonomischen, politischen und sozialen Entwicklung. Mönnig veröffentlichte 1967 eine intensive kulturanthropologische Studie zu *The Pedi* mit dem Anspruch „to describe only what is typical of the Pedi“¹¹, die eine historische Kontextualisierung vermissen lässt und den Pedi in der Darstellung einer homogenen ethnischen Gruppe jegliche Entwicklungs- und Transformationsfähigkeit abspricht. Die meisten Kultur- und Sozialanthropologischen Studien, die sich mit den im Nord-Osten Südafrikas lebenden Gruppen auseinandersetzen, versuchen ein allgemein gültiges Bild von Sotho-Sprechern als einheitliche Gruppe zu zeichnen. Kuper¹² geht darüber hinaus auf für die Pedi spezifische soziale Strukturen und kulturelle Praktiken ein. Auseinandersetzungen mit der Geschichte der Berliner Mission und ihren berühmteren Vertretern sind zahlreicher vorhanden. Oft steht dabei Alexander Merensky, der Kollege Albert Nachtigals im Fokus. Besonders hervorzuheben unter den Studien, die eine genauere Analyse der Berliner Missionsquellen vornehmen, ist die von Rüther, Schaser & Van Gent. In ihrer vergleichenden Studie zu *Gender and Conversion Narratives in the Nineteenth Century*¹³ gehen sie detailliert auf Konversionsprozesse unter den Bapedi ein.

Nach der Einführung in Albert Nachtigals Tagebuch und die Diskussion seiner Relevanz im Kontext der Missionsquellen zu Beginn des ersten Kapitels erfolgt eine Reflexion meiner methodischen Herangehensweise. Im darauffolgenden Kapitel stelle ich das Herrschafts- und Machtsystem im Pedi-Reich sowie dessen Durchsetzungsmöglichkeiten dar. Ich gehe in diesem Zusammenhang auch näher auf die Heiratspolitik und –strategien der Pedi im historischen Kontext ein und diskutiere, inwiefern Frauen und Heirat zentrale Elemente in der Aushandlung von Macht und Herrschaft darstellten. Die Analyse von Konversionsstrategien und –prozessen in der Pedi-Gesellschaft und deren Kontextualisierung im Feld der Missions- und Konversionsforschung in (Süd-)Afrika stehen zu Beginn des dritten Kapitels. Ihnen folgt eine Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Macht- und Herrschaftsdynamiken, die im „Kräftefeld“¹⁴ der Mission wirkten. Dabei beleuchte ich Aushandlungsprozesse von Macht und Herrschaft zwischen Sekhukhune und den Missionaren aber auch zwischen den Missionaren selbst und beschreibe deren Rückwirkungen in die

¹¹ Mönnig 1967: vii.

¹² Vgl. Kuper 1975a, 1975b.

¹³ Vgl. Rüther, Schaser & Van Gent 2015.

¹⁴ Vgl. Lüdtke 1991.

„Metropole“. Das letzte Kapitel schließt die Argumentation mit einem Fallbeispiel ab. An Tlakale, einer der Frauen des Königs, zeige ich, dass religiöse Konversion in Aushandlungsprozessen von Macht- und Herrschaftsdynamiken eine große Bedeutung einnahm und sich mit der Konversion einzelner AkteurInnen Handlungsstrategien veränderten.

1. Relevanz und Quellenkritik: Das Tagebuch des Missionars Albert Nachtigal

1.1 Die Berliner Missionsquellen und ihre Bedeutung

1824 wurde in Berlin die *Gesellschaft zur Beförderung der Evangelischen Missionen unter den Heiden* gegründet. Die pietistische Privatinitiative sollte zur Finanzierung bereits bestehender Missionsarbeit dienen, da sich die etablierten Kirchen von dieser zumeist distanzieren. „The idea of the faith mission, of converting those who were believed to live in darkness, became a pietistic preoccupation that territorial churches did not share“.¹⁵ Die Missionsarbeit war die pietistische Reaktion auf Säkularisierungstendenzen innerhalb eines Staates, in dem Kirche und Regierung eng verknüpft und – aus ihrer Sicht – nicht in der Lage waren, soziale Probleme zu lösen.¹⁶

Die Berliner Missionsgesellschaft wuchs schnell und bildete bald selbst erste Missionare für den Einsatz aus. Bereits zehn Jahre später entsandte man die ersten fünf Missionare nach Südafrika. Finanziert wurde die Missionsarbeit durch die Einrichtung sogenannter Hilfsvereine. Während die Mitglieder des Gründungskomitees der Missionsgesellschaft der preußischen aristokratischen Oberschicht angehörten, kamen die SpenderInnen und UnterstützerInnen in den Hilfsvereinen eher aus einem ländlichen, kleinbürgerlichen oder bäuerlichen Umfeld. Sie organisierten nicht nur Spendenaufrufe und Benefizveranstaltungen, sondern auch Gebetskreise und generierten dadurch, neben dem finanziellen, auch einen spirituellen Rückhalt für die Berliner Missionsgesellschaft.¹⁷ Darüber hinaus gab es auch Spenden aus bürgerlichen und unternehmerischen Mittelklassefamilien, deren Habitus eng mit pietistisch und religiös motiviertem Arbeitseifer und Disziplin verknüpft waren. Ihr Engagement lässt sich als Vorarbeit für den zunehmenden kolonialen Aktivismus Deutschlands ab den 1870er Jahren interpretieren.¹⁸

Die Berliner Mission produzierte eine Vielzahl an Publikationen. Darunter sind die periodisch erscheinenden *Berliner Missionsberichte*, die vor allem für die interne Kommunikation von besonderer Bedeutung waren und auch mit einem Augenmerk auf die MitgliederInnen der Hilfsvereine produziert wurden. Sie enthalten Berichte über das Leben auf den Missionsstationen und Reisen von Mitgliedern der Mission, Informationen

¹⁵ Rüter 2001: 35.

¹⁶ Vgl. Rüter 2001: 33.

¹⁷ Vgl. Pakendorf 2011: 107f.

¹⁸ Vgl. Rüter 2015: 143.

über Entwicklungen und Erfolge wie Misserfolge der Missionsarbeit und nennen statistische Details zur Konversion aber auch zu Finanziellem wie Spendensummen inklusive der Namen der sich engagierenden SpenderInnen.¹⁹ Ihre Bedeutung reicht jedoch weit darüber hinaus. Angesichts der zunehmenden Geltung von Zeitschriften und Zeitungen im 19. Jahrhundert erreichten sie eine starke mediale Präsenz. Die an ethnologischen, geografischen und historischen Inhalten reichen Missionszeitschriften gestalteten so auch gesellschaftliche Debatten mit.²⁰

Die Berliner Mission veröffentlichte neben den Missionsberichten auch eine Fülle weiterer Medien. Hermann Theodor Wangemann, von 1865 bis 1894 Direktor der Berliner Missionsgesellschaft, publizierte zahlreiche Bücher.²¹ Besonders interessant für den Kontext dieser Arbeit sind die *Lebensbilder*, eine in mehreren Auflagen erschienene Sammlung biografischer Konversionsgeschichten, die Wangemann wenige Jahre nach seiner ersten Südafrikareise veröffentlichte. Darin erzählt er die individuellen Konversionsgeschichten einzelner KonvertitInnen der Pedi, detailreich versehen mit biografischen und ethnografischen Beschreibungen. Sie dienten unter anderem als Grundlage für den protestantischen Missionsunterricht in Deutschland, was ihren didaktischen und volksbildnerischen Stil erklärt. Die *Lebensbilder* wurden nicht nur als gebundenes Buch, sondern auch als einzelne Leseheftchen je Kapitel veröffentlicht, wodurch sie günstig und leicht zugänglich waren.²² Wangemann muss einige der Geschichten für die *Lebensbilder* Berichten und Gesprächen mit Nachtigal entnommen haben. Bei der Lektüre seines Tagebuchs finden sich zahlreiche biografische Notizen über eben jene KonvertitInnen, deren Konversionsgeschichten Wangemann beschreibt.

Die Missionspublikationen waren sehr beliebt und erreichten eine große Leserschaft.²³ Sie kreierten ein heroisches Masternarrativ des Kampfes. Dieser manifestierte sich zum einen im Kampf gegen die „Heiden“ beziehungsweise gegen deren, der eigenen christlichen Sozialisierung gegenläufigen, Lebensweise. Auf diesem Kampf gründeten

¹⁹ Vgl. Rüter 2001: 10.

²⁰ Vgl. Habermas 2008: 661–663.

²¹ Vgl. Lehmann 1974: 59-62. Dazu zählen zwei Reiseberichte über in den Jahren 1866-1867 und 1884-1885 unternommene Reisen nach Südafrika: *Ein Reise-Jahr in Süd-Afrika: Ausführliches Tagebuch über eine in den Jahren 1866 und 1867 ausgeführte Inspektionsreise durch die Missions-Gebiete der Berliner Missions-Gesellschaft* (Berlin, Missionshaus, 1868); *Ein zweites Reisejahr in Süd-Afrika* (Berlin, Missionshaus, 1886). Außerdem erschienen: *Maléo und Sekukuni: Ein Lebensbild aus Südafrika* (Berlin, Missionshaus, 1869), *Lebensbilder aus Südafrika: Ein Beitrag zur Kirchen und Culturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts* (Berlin, Missionshaus, 1871) sowie eine mehrbändige Reihe über die Geschichte der Berliner Mission: *H.T. Wangemann, Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft und ihrer Arbeiten in Südafrika*, 4 Bände (Berlin, Missionshaus, 1872–1877).

²² Vgl. Wangemann 1876: 3.

²³ Vgl. Rüter 2015: 145.

das Missionsziel der Bekehrung und eine damit einhergehende Zivilisierungsabsicht. Die Missionare kämpften aber auch gegen die zunehmende Versündigung Europas, gegen gesellschaftliche Entwicklungen, die dem christlichen Weltbild eines guten, gottgefälligen Lebens zuwider liefen.²⁴ Dies zeigt sich ganz deutlich auch bei Wangemann, der beabsichtigte, den Glauben von Christen in Deutschland zu stärken, indem er ihnen die Konversionsgeschichten als Paradebeispiele christlicher Spiritualität vorhielt. „He reminded his constituency of Christianity’s early expression and founding traditions in the hope of providing the nation, in both Germany and the Pedi kingdom with a religious legend“.²⁵

Die Missionsmedien waren Vorreiter in der Verbreitung ethnologischen Wissens in Deutschland. Wissen über und aus den Kolonien wurde im politischen Klima der Transformation informeller kolonialer Herrschaft in konkretere Herrschaftsformen, die 1880 im *Scramble for Africa* ihren Höhepunkt fanden, zunehmend relevanter. Im späten 19. Jahrhundert fand sich immer mehr Literatur mit kolonialen Themen auf dem wachsenden und professioneller werdenden Buchmarkt. Die „Kolonialbibliothek“ reichte von Reise- und Missionsberichten über fiktionale Abenteuer geschichten bis hin zu Buchreihen unterschiedlichster Themenvielfalt.²⁶ Die Missionspublikationen waren in diesem Kontext nicht nur für eine religiöse Leserschaft relevant. Sie waren Teil eines verschriftlichten kolonialen Engagements sowie kolonialer Teilhabe Deutschlands, lange bevor es in den 1880er Jahren zu einer eigenständigen Kolonialmacht wurde.²⁷

Auch die von den Missionaren produzierten Wissensbestände waren ein Element der breiteren Veränderungen einer europäischen Wissensproduktion, welche die formelle wie informelle Herrschaft der Europäer begründete und damit die Beziehungen zwischen Europa und der außereuropäischen Welt in jener Zeit prägte.²⁸

Man kann der Berliner Mission mit ihren hohen Standards und Ansprüchen interner Berichterstattung sowie Publikationsarbeit fast eine Absicht der Wissensgenerierung unterstellen. „They avidly arranged a multitude of newly acquired information into a master narrative about people(s) in the vast colonial world“.²⁹ Sie verfolgten ethnografische, historische, geografische sowie linguistische Interessen und produzierten einen Wissenskorpus mit einer eigenen Interpretationsperspektive. Es gelang ihnen die Etablierung einer starken Position in der Deutung afrikanischer Gesellschaften, ihrer Geschichte und Lebenswelten. Missionare leisteten entscheidende

²⁴ Vgl. Habermas 2008: 632f.

²⁵ Rüter 2015: 144.

²⁶ Vgl. Przyrembel 2013: 206f.

²⁷ Vgl. Rüter 2015: 115.

²⁸ Vogel 2013: 264.

²⁹ Rüter 2012: 380.

Beiträge zu Wissenstransfer und Wissensproduktion, die ihnen nicht nur Deutungsmacht verliehen, sondern auch die Kolonialpolitik beeinflussten.³⁰ Die Missionare wurden jedoch selten wissenschaftlich anerkannt oder gewürdigt.³¹ Für viele bot sich mit der Missionstätigkeit erst die Möglichkeit wissenschaftlich zu arbeiten, da ihnen in Deutschland der Zugang zu universitärer Bildung aufgrund mangelnder Ressourcen - insbesondere finanzieller - fehlte. Ihr Selbstverständnis war nicht das eines Wissenschaftlers oder Akademikers, sondern ihre Arbeit war von persönlichen Interessen geleitet.³²

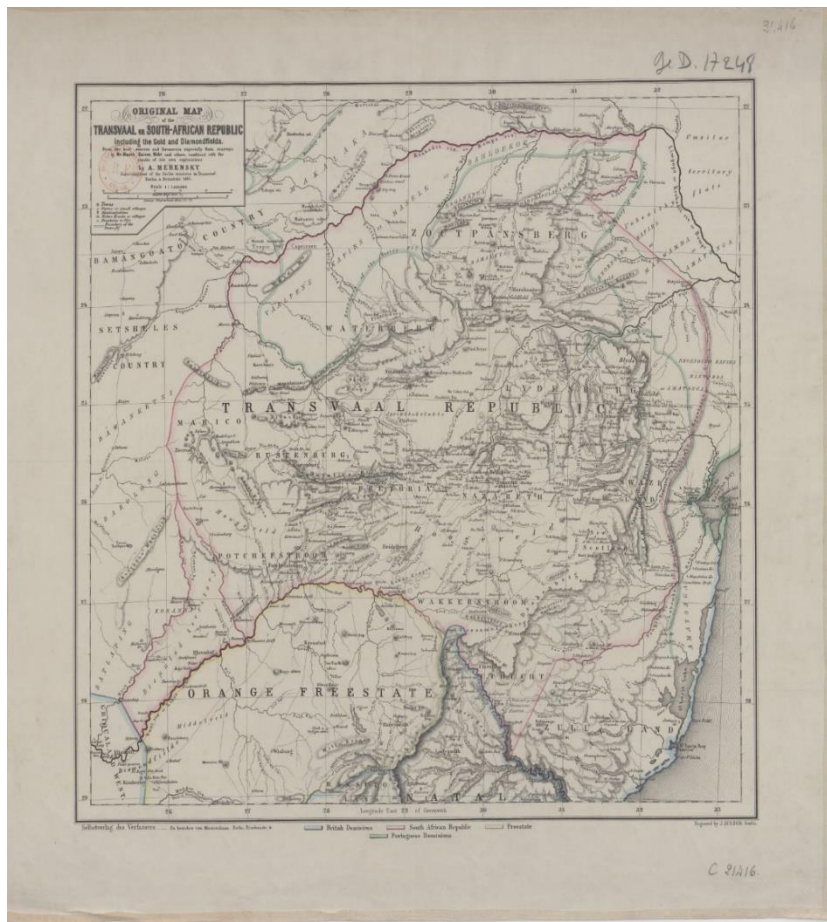


Abbildung 1: Merensky, A. 1881. *Original Map of the Transvaal or South African Republic Including the Gold and Diamondfields*. Berlin and Botsabelo. © National Cultural History Museum, Pretoria, Südafrika.

³⁰ Vgl. Habermas 2013: 45; Griffiths 2005: 153.

³¹ Vgl. Vogel 2013: 267; Habermas 2013: 30. In der Berliner Mission finden sich zwei prominente Beispiele, denen diese Anerkennung zuteil wurde. Karl Endemann gewann sie für den 1876 veröffentlichten *Versuch einer Sotho Grammatik*. Alexander Merensky wurde in seiner Tätigkeit als Geograf offiziell durch die Universitäten in Heidelberg und Berlin sowie durch seine Aufnahme in die geografische Gesellschaft anerkannt. Vgl. Heyden 2013: 60.

³² Vgl. Habermas 2013: 32; Rüther 2012: 381.

1.2 Albert Nachtigal und sein Tagebuch

Nachtigals Biographie ist beispielhaft für die vieler Missionare und steht damit auch stellvertretend für ein Kollektiv. Nachtigal und die meisten seiner Kollegen waren zwar Teil einer Gruppe, die sich aus dem Proletariat hin in eine wachsende Mittelschicht bewegte, die jedoch weiter marginalisiert blieb. Ihr Zugang zu Bildung war limitiert und sie erhielten wenig Anerkennung.³³ „Missionaries were recruited from among these groups, which had ascended from their lowly status in the early nineteenth century into an emerging middle-class world that they were eager to shape.“³⁴ Die Möglichkeiten sozialer Mobilität waren in der Mission sehr viel größer als innerhalb einer Gesellschaft, die durch das zentralisierte, repressive preußische Staatssystem geprägt war.³⁵

Albert Nachtigal wirkte als Missionar im Auftrag der Berliner Mission von 1861 bis 1875 in den Regionen Mpumalanga und Limpopo in Südafrika. Er wurde am 08. April 1838 in Berlin (Deutschland) geboren und wuchs in Berlin und Stendal auf. Dort besuchte er vier Jahre lang das Gymnasium und begann anschließend eine Lehre als Jäger. Nachtigal war das siebte von zehn Geschwistern und beschrieb seine Kindheit, besonders nach dem Umzug der Familie aufs Land, als sehr arbeitsintensiv. Deshalb, aber auch aufgrund einer längeren Krankheitsperiode hatte er keine Möglichkeit das Gymnasium zu beenden. Für eine weiterführende Ausbildung fehlten zudem die finanziellen Mittel.³⁶

Nachtigal betont in seinen Aufzeichnungen seine enge Verbindung zur Religion und einen regen Austausch mit Pastor Brandes nach seiner Konfirmation 1852. Er äußerte dabei schon früh den Wunsch nach einer religiösen Laufbahn. Zur Missionsarbeit gelangte er durch ein pietistisch geprägtes Netzwerk in seinem direkten Beziehungsumfeld. Zu diesem gehörten neben Pastor Brandes auch sein Freund Nauhaus³⁷. Nauhaus besuchte bereits vor ihm das Missionsseminar und überzeugte ihn nach einer Einladung durch Missionsinspektor Haag von der Ausbildung zum Missionar. Am 5. September 1856 trat Nachtigal ins Missionshaus in Berlin ein und wurde dort vier Jahre lang zum Pastor und Missionar ausgebildet.³⁸

³³ Vgl. Rüter 2012: 378f, Rüter 2015: 115, 142.

³⁴ Ibd.: 142.

³⁵ Vgl. Ibd., Rüter 2012: 378.

³⁶ Vgl. Tagebuch des Missionars Albert Nachtigal, Transkript, darin Hesse: Missionar Johann Albert Nachtigal, Sein Leben, 1973: 2.

³⁷ Die Beziehungsgeflechte der Berliner Mission um Nachtigal waren sehr eng. Nauhaus heiratete Nachtigals Schwester Luise. Ein weiterer Missionar der Berliner Mission, Grützner, ehelichte seine Schwester Marie.

³⁸ Vgl. Nachtigal, Nachrichten über die Familie Nachtigal: 73-83.

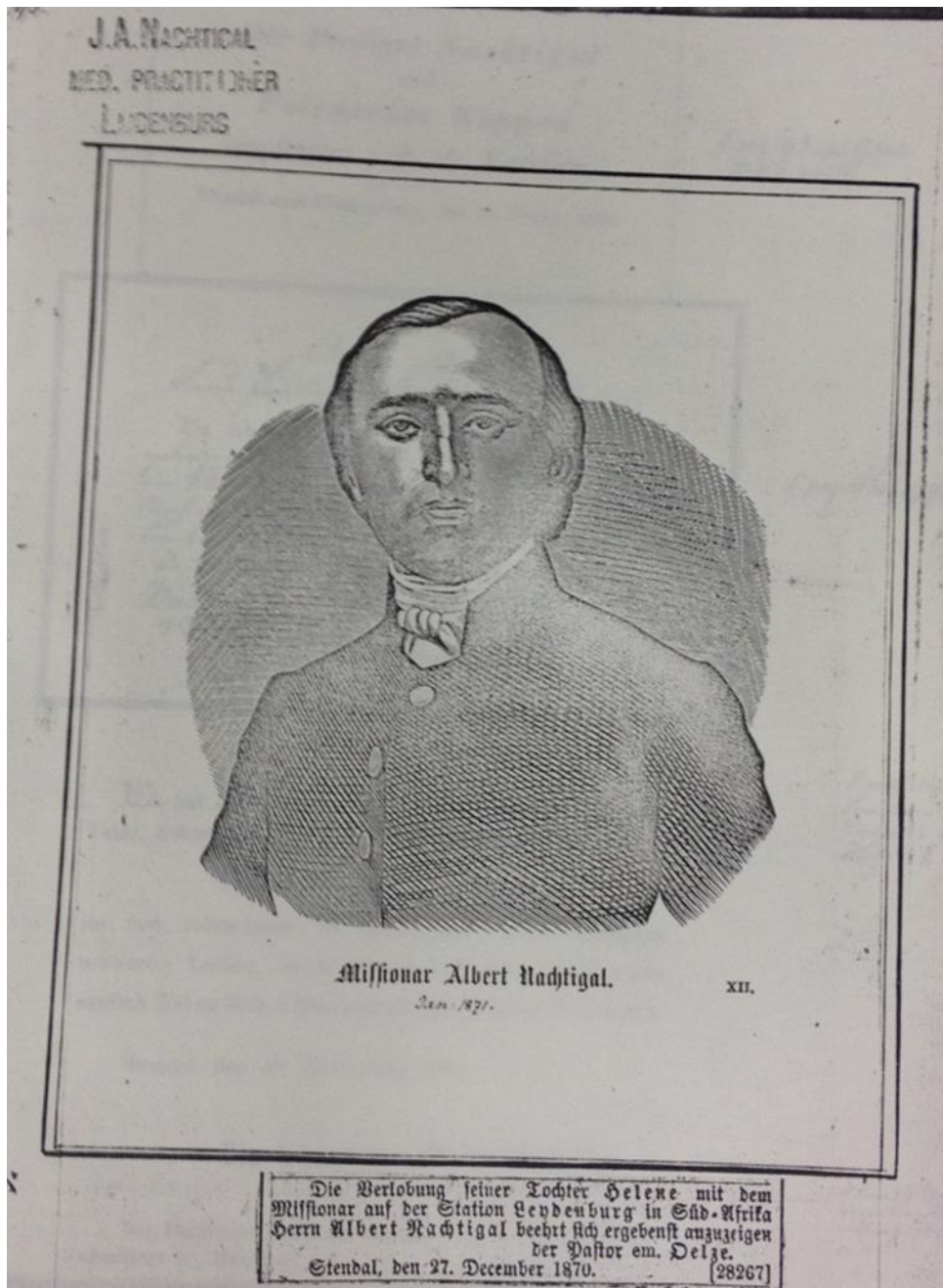


Abbildung 2: Missionar Albert Nachtigal, 1871, in: *Nachrichten über die Familie Nachtigal*. Aufgezeichnet von Missionar Albert Nachtigal. Lydenburg, 1877, S. 193.

Nachtigals Eintritt in die Berliner Mission erfolgte zu einer Zeit der inneren Strukturentwicklung. Die Ausbildung von Missionaren wurde zu diesem Zeitpunkt seit knapp 20 Jahren durchgeführt. Sie beruhte zumeist auf Erfahrungen aus der Missionsarbeit und der religiösen Alltagspraxis. Dies veränderte sich unter Johann Christian Wallmann als Direktor. In seiner Amtszeit von 1857 bis 1863 schuf er Strukturen entlang verstärkter administrativer Kontrolle und Zusammenarbeit mit der Landeskirche.³⁹ Die Ausbildung beinhaltete eine umfassende sprachliche Bildung in

³⁹ Vgl. Pakendorf 2011: 110.

Hebräisch, Griechisch, Latein, Englisch und Holländisch. Neben Geschichte, Theologie und pastoraler Praxis lag der Schwerpunkt aber auch auf der Vermittlung alltagspraktischer technischer und medizinischer Kenntnisse. Sie dauerte im Schnitt etwa vier bis fünf Jahre.⁴⁰

Nachtigals Einsegnung und Entsendung zum Missionsdienst nach Südafrika erfolgte am 29. Oktober 1860. Er reiste gemeinsam mit seinem Kollegen Karl Endemann mit dem Schiff nach Port Natal in Südafrika, wo sie am 27. Februar 1861 ankamen. Gut zwei Monate später, am 2. Mai, erreichten sie die Missionsstation Gerlachshoop, die in der Nähe von Mashishing (bis 2006 Lydenburg) in der Region Mpumalanga lag. Dort trafen sie auf die Missionare Alexander Merensky und Karl-Heinrich Theodor Grützner, Nachtigals Schwager.⁴¹

Die Ankunft Nachtigals in Südafrika fiel in den Kontext der geplanten Expansion der Berliner Mission nördlich des Vaal-Flusses. Gerlachshoop war die erste Missionsstation, die im Zuge dieser Erweiterung im Juli 1860 von Merensky und Grützner errichtet wurde.⁴² Verbunden mit dem zunehmenden Interesse der deutschen Öffentlichkeit an kolonialen Themen und Vorgängen war auch eine steigende Aufmerksamkeit und finanzielle Förderung der Missionsarbeit. Die Berliner Mission wurde in die Lage, aber auch in die Pflicht versetzt, ihre Arbeit zu intensivieren und zu expandieren.⁴³ Möglich war dies auch durch die politischen Veränderungen in Südafrika seit Beginn des Jahrhunderts und die Erschließung neuer Regionen durch SiedlerInnen als Resultat des *Großen Treks*, eine Bezeichnung, die sich Ende des 19. Jahrhunderts für die zahlreichen Migrationszüge der Buren aus der Kapkolonie in Richtung Nord-Osten, über die Grenzen der *Frontier* hinaus, etablierte. Die *Frontier* bezeichnete das dynamische Grenzgebiet der Kolonie im Nord-Osten.⁴⁴ Nach der Übernahme der Kapkolonie durch die Briten zu Beginn des 19. Jahrhunderts sahen die Buren in der Erschließung neuer Siedlungsgebiete die Möglichkeit Macht, Status, Land und Wohlstand zu generieren, die sie im Zuge der Machtverschiebungen als gefährdet oder verloren geglaubt hatten.⁴⁵ 1852 erreichten sie unter anderem mit der Gründung der Südafrikanischen Republik – die Region des Transvaal gehörte ebenfalls dazu – die Unabhängigkeit von den Briten.⁴⁶ Die Regierung war den Missionsgesellschaften gegenüber zunächst skeptisch eingestellt und verbot insbesondere Briten die Missionsarbeit. Die Berliner Mission

⁴⁰ Vgl. Wangemann 1872: 211f.

⁴¹ Vgl. Nachtigal, Nachrichten über die Familie Nachtigal: 90.

⁴² Vgl. Kratzenstein 1893: 200.

⁴³ Vgl. Schultze 2005: 317.

⁴⁴ Vgl. Marx 2012: 106.

⁴⁵ Vgl. Ibd.: 52f, 101.

⁴⁶ Vgl. Ibd.: 124-126.

hingegen erschien als Möglichkeit, britische Gesellschaften fern zu halten, weshalb ihnen die Mission unter den AfrikanerInnen erlaubt wurde.⁴⁷

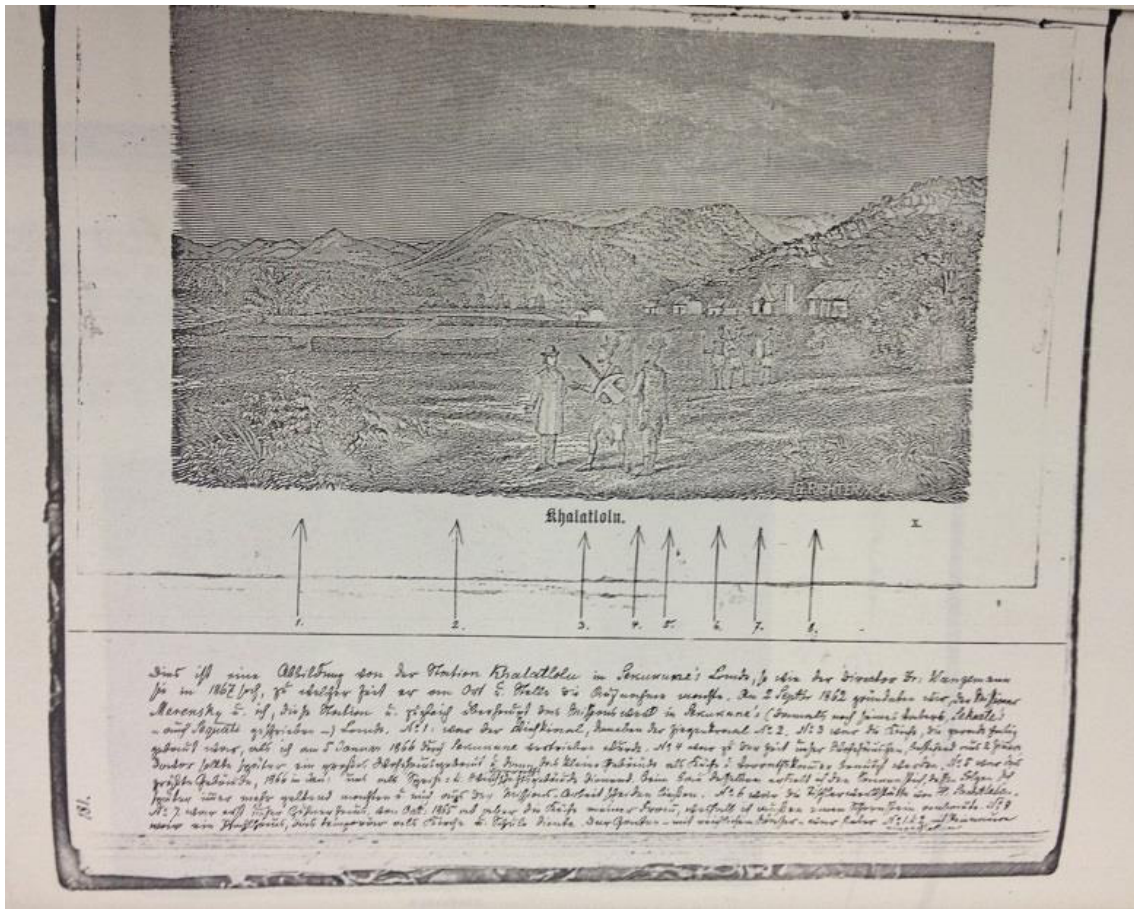


Abbildung 3: Kopie einer Zeichnung von Hermann Theodor Wangemann mit Anmerkungen von Albert Nachtigal zur Anordnung und Nutzung der Gebäude der Missionsstation Khalatlolu, in: Nachrichten über die Familie Nachtigal. Aufgezeichnet von Missionar Albert Nachtigal. Lydenburg, 1877, S. 181.

Gemeinsam mit Merensky gründete Nachtigal im September 1861 die erste Missionsstation in Bopedi: Khalatlolu. Nachtigal führte fast täglich ein zum Teil sehr ausführliches, detailreiches Tagebuch. Er begann seine Aufzeichnungen am 18. August 1861, kurz vor dem Aufbruch von Gerlachshoop in das Kernland von Bopedi. Darin berichtete er über Alltagstätigkeiten, persönliche Erlebnisse, aber auch über die Menschen, die er zu missionieren versuchte. Er schilderte ihre Lebensgeschichten, ihren Alltag, Beziehungsverhältnisse, Konflikte und sogar detaillierte Gespräche. Das Tagebuch Nachtigals ist eine reichhaltige Quelle: Seine Notizen reichen von ethnologischen über sprachwissenschaftliche bis hin zu historischen Beobachtungen und Erfahrungsberichten. Dabei fällt vor allem die Berücksichtigung und Beschreibung zahlreicher AkteurInnen auf. Personen werden häufig sehr umfassend beschrieben und erhalten viel Raum. Eine Besonderheit ist, dass manche sogar selbst zu Wort kommen.

⁴⁷ Vgl. Schultze 2005: 318.

Es finden sich wörtliche Wiedergaben einzelner Aussagen oder sogar ganzer Gespräche von und mit AfrikanerInnen. Diese sind zum Teil auch in Sepedi notiert. Nachtigal nahm vereinzelt direkt Übersetzungen ins Deutsche vor, beließ manches jedoch auch ausschließlich in Sepedi. Diese Stellen lassen – wenn auch natürlich durch den Missionar selektiert und eventuell durch seine Wahrnehmung und Art und Weise der Kontextualisierung verändert – zumindest eine Ahnung der Perspektive der Menschen zu, die er zu missionieren versuchte. Es lassen sich daraus Hinweise auf ihre Gefühle, Gedanken und Ansichten erahnen, was sie im Kontext von Mission und Konversion sowie in der Interaktion mit den Missionaren beschäftigte und welche Themen sie vor ihnen zur Sprache brachten. Nachtigal fertigte einige wenige Abschriften schriftlicher Dokumente, die direkt von AfrikanerInnen verfasst wurden, wie zum Beispiel Briefe. Der Unterricht im Lesen und Schreiben war Bestandteil der Konversion und einige KonvertitInnen nutzten diese Errungenschaft für den Briefverkehr mit den Missionaren aber auch mit Familienangehörigen und sogar für den direkten Kontakt mit der Direktion in Berlin.⁴⁸

Nachtigal war 22 Jahre alt und unverheiratet, als er nach Südafrika aufbrach. Für die Missionare war es beinahe unmöglich, vor Ort eine geeignete Frau zu finden. Sie lebten auf den Missionsstationen oft mehrere Tagesreisen von den nächsten europäischen Nachbarn, zumeist Buren, entfernt. Der Wunsch, eine eigene Familie zu gründen, bestand trotzdem. Außerdem war es im Interesse der Missionsgesellschaft die Missionare zu verheiraten. Beziehungen mit Afrikanerinnen sollten unterbunden und die Vorbildfunktion der Mission gestärkt werden. Es ging um die Vermittlung eines christlich europäischen Bildes von Familie und monogamer Ehe sowie den entsprechenden Rollenverteilungen von Männern und Frauen in einer Gesellschaft, die ein polygames Heiratssystem pflegte.⁴⁹ Entsprechend hoch waren die Anforderungen an eine Missionars-Ehefrau, die der Zustimmung der Missionsgesellschaft bedurfte. Sie gehen aus einem Briefwechsel Nachtigals mit der Missionsgesellschaft in Deutschland hervor, die ihm mehrere Vorschläge möglicher Bräute inklusive ihrer Charakterbeschreibungen unterbreitete. Darin wurden die Eigenschaften einer guten Hausfrau und gläubigen Christin gepriesen.⁵⁰ Eine Missionarsehefrau musste ihren Ehemann in der Vermittlung der christlichen Lehre unterstützen und außerdem bereit sein, das entbehrungsreiche und unkomfortable Alltagsleben auf einer Missionsstation und während Reisen zu teilen.⁵¹ Die Ehefrau eines Missionars zu werden erschien nicht ganz ungefährlich und

⁴⁸ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 317f, 336f, 354f.

⁴⁹ Vgl. Rüter 2001: 61.

⁵⁰ Vgl. Nachrichten über die Familie Nachtigal: 97.

⁵¹ Vgl. Rüter 2001: 62.

klang wenig attraktiv. Welchen Grund also hatten die Frauen, sich für diese prekäre, entbehrungsreiche Zukunft zu entscheiden? Viele Missionarsfrauen verspürten - ebenso wie ihre Ehemänner ihn verspürt hatten - einen spirituellen Drang oder einen religiösen Ruf, sich der Verbreitung des Christentums zu verschreiben. Eine Heirat mit einem Missionar war für Frauen im 19. Jahrhundert die einzige Möglichkeit, Zugang zur aktiven Missionsarbeit zu erhalten.⁵² Sie waren ebenso wie ihre Ehemänner an der Missionsarbeit beteiligt, auch wenn sie als AkteurInnen sowohl im Missionsnarrativ als auch historiografisch oft ausgeblendet wurden.⁵³ Darüber hinaus hatten die Frauen ähnliche Gründe wie ihre Männer und sahen in einem Leben in den Kolonien die Chance zu sozialem Aufstieg und mehr Selbstbestimmung. In Deutschland waren sie entweder abhängig von Beruf, Stand und Einkommen eines Ehemanns oder mussten in der industriellen Produktion oder als Hausangestellte ihren Unterhalt selbst verdienen. Das bedeutete Abhängigkeit, Unterordnung, geringe Löhne und wenig Aussicht auf berufliche oder private Selbstbestimmung, geschweige denn auf eigenständige Mobilität.⁵⁴

Einige der Frauen, die Nachtigal als potentielle Ehepartnerinnen vorgeschlagen wurden, kannte er bereits aus seiner Jugend. Seine erste Wahl, Johanna Mörs, lehnte seinen Antrag aus gesundheitlichen Gründen ab, da sie an Tuberkulose litt – oder dies zumindest sagte. Die Wahl fiel auf Marie Herbers. Beide kannten sich aus ihrem Heimatort Stendal. Marie Herbers war eine Freundin von Nachtigals älterer Schwester Marie, die mit seinem Kollegen Heinrich Grützner verheiratet war und mit diesem auf der Missionsstation Gerlachshoop lebte. Marie Herbers und Albert Nachtigal heirateten am 22. Juni 1865 auf der Missionsstation Wartburg in Durban bei Natal. Die Übermittlung des Antrags an Marie Herbers übernahm Nachtigals Vater per Brief. Bis zu ihrer Ankunft in Südafrika war die einzige Möglichkeit des Brautpaares sich besser kennen zu lernen der Schriftverkehr, wobei es Monate dauern konnte, bis ein Brief ankam.⁵⁵ Albert und Marie Nachtigal hatten ein gemeinsames Kind: Auguste Marie Nachtigal, die am 16. März 1867 geboren wurde. Marie Nachtigal, geb. Herbers starb am 17. März 1869 nach längerer Krankheit.⁵⁶ 1870 unternahm Nachtigal aus gesundheitlichen Gründen eine Reise nach Deutschland. Dort verlobte er sich am 25. Dezember 1870 mit der 1844 geborenen Helene Oelze. Die Hochzeit fand am 25. August 1871 statt. Sie hatten fünf gemeinsame Kinder: Anna, geboren 1872, Friedrich, der den Rufnamen Albert trug und

⁵² Vgl. Ibd.: 61.

⁵³ Vgl. Habermas & Hölzl 2014: 12; Grimshaw & Sherlock 2005.

⁵⁴ Vgl. Rüter 2001: 54.

⁵⁵ Vgl. Nachrichten über die Familie Nachtigal: 97-101.

⁵⁶ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 468.

1874 geboren wurde, Antonia Marie, die kurz nach ihrer Geburt 1876 verstarb, Heinrich, geboren 1877 starb mit vier Jahren und Johann Wilhelm, geboren 1879.⁵⁷

Nachtigal stand 14 Jahre als Missionar in Südafrika im Dienste der Berliner Missionsgesellschaft. Im Juli 1875 ließ er sich aus gesundheitlichen Gründen pensionieren.⁵⁸ Er erhielt nur eine geringe Pension und blieb weiter berufstätig. Mit seiner medizinischen Grundausbildung und den praktischen Erfahrungen im Rahmen der Missionsarbeit konnte er sich offiziell als Arzt anerkennen lassen.⁵⁹ Seine Approbation markiert den gelungenen sozialen Aufstieg innerhalb der Mission, aber auch aus dieser heraus. Die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs war neben einer spirituellen Berufung der wichtigste Grund für den Eintritt in die Missionsgesellschaft. Die Arbeit als Missionar bot die Möglichkeit, den eigenen Interessen nach zu gehen und in Berufsfeldern zu arbeiten, zu denen der Zugang sonst verwehrt geblieben wäre. Es gelang jedoch nicht vielen auch außerhalb der Missionsarbeit gesellschaftliche und berufliche Anerkennung zu erhalten.⁶⁰ Nachtigal arbeitete als Arzt zunächst in Mashishing (Lydenburg), Mpumlanga, wo er seit 1865 auch als Missionar tätig gewesen war.⁶¹ 1879 zog er samt Familie in die Kapregion nach Stellenbosch, da er in Lydenburg keine Ausbildungsmöglichkeiten für seine Kinder sah und es ihm aufgrund des Krieges zu unsicher wurde.⁶²

Seit ihrer Gründung war die Südafrikanische Republik ein eher instabiler Staat von mangelnder Durchsetzungsfähigkeit. Es war den Buren nicht gelungen ökonomisches Wachstum oder Handelsstrukturen nach außen aufzubauen, sodass die Republik auch keine nennenswerten Steuereinnahmen vorweisen konnte. Thomas Burgers, der 1872 Präsident wurde, zog gegen die Pedi in den Krieg, die der Burenarmee jedoch militärisch überlegen waren. Der Staat stand nach der Niederlage vor dem Bankrott und hatte keine Durchsetzungskraft mehr, sodass die Briten für die nächsten vier Jahre die Macht übernahmen.⁶³ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die Kolonialstaaten in Südafrika zunehmend bestrebt, die autonomen afrikanischen Gruppen ihrer direkten Kontrolle zu unterwerfen. Dies hing auch mit sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in Europa durchsetzenden Vorstellungen von Staatlichkeit und dem *Scramble for Africa* zusammen. Als Kolonialstaat anerkannt zu werden war nur möglich, wenn es gelang

⁵⁷ Vgl. Nachrichten über die Familie Nachtigal: 154-158.

⁵⁸ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 2: 606; Nachtigal, Albert. Missionszögling aus Berlin, BMW1.

⁵⁹ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 2: 181.

⁶⁰ Vgl. Habermas 2013: 28; Rütger 2012: 378f; Rütger 2015: 115, 142.

⁶¹ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 2: 181.

⁶² Vgl. Ibd.: 195.

⁶³ Vgl. Marx 2012: 124-126.

„das Prinzip der effektiven Beherrschung kolonialer Territorien“⁶⁴ zu erfüllen. Im Transvaal mussten sich die Briten nicht nur gegenüber den AfrikanerInnen durchsetzen, sondern auch gegenüber der weißen Bevölkerung, die ebenfalls nicht bereit war, ihre relative Unabhängigkeit von staatlichen Forderungen aufzugeben. 1879 gelang es ihnen, sowohl das Pedi- als auch das Zulu-Reich zu zerschlagen. Die Strategie war, die Region zu destabilisieren und dann gewaltsam einzugreifen. Eine Destabilisierung wurde durch die Zunahme weißer Siedler erreicht, was die Konflikte um Land intensivierte und in deren Zuge wiederum lokale Rinder-Raubzüge zunahm.⁶⁵ Die Landdroste in der Grenzregion zu Bopedi verfolgten zudem eigene politische Strategien und trugen so ebenfalls zu einer Zuspitzung der Situation bei. Parallel war ein Konflikt zwischen christianisierten Pedi und den Missionaren der Berliner Mission ausgebrochen.⁶⁶ Diese Situation der generellen Unsicherheit und die Zerrüttung innerhalb der Mission und der Menschen, die Nachtigal jahrelang als Missionar begleitet hatte, erklären, dass ihn nichts mehr in der Region hielt.

Im März 1883 verließ die Familie Südafrika und kehrte nach Deutschland zurück. Sie ließen sich in Detmold nieder, wo Nachtigal am 06. Juli 1899 starb.⁶⁷ Es ist mir nicht bekannt, wie das Tagebuch in den Besitz der UNISA kam. Es ist jedoch bemerkenswert, dass Nachtigals Tagebuch nach seiner Rückkehr und nach seinem Tod in Deutschland wieder nach Südafrika gelangte; dem Ort von dem Nachtigal sich nur sehr schwer trennen konnte, den er ungern verließ und schmerzlich vermisste.⁶⁸ Erlebnisse und Entwicklungen, die seinen Lebenslauf, seine Familiengründung und den Werdegang seiner Familie bestimmten, hielt er aber auch gesondert in einer Familienchronik, den *Nachrichten über die Familie Nachtigal*, fest.

Innerhalb der Berliner Mission gab es eine Erwartungshaltung und ein Regelwerk bezüglich der Produktion schriftlicher Berichte. Jede Station führte ein eigenes Stationstagebuch und die Missionare mussten regelmäßige Jahresberichte verfassen. Während ihrer Ausbildung wurde viel Wert auf die Entwicklung ihrer schriftlichen Ausdrucksweise gelegt. „The society demanded sober presentations of people’s history, their customs, superstitions and sins, and encouraged writing to be neither dry nor boring.“⁶⁹ Einige Aufschriebe in Nachtigals Tagebuch stehen in direkter Korrelation zu den Missionsberichten und den Publikationen Wangemanns, werden aber auf andere

⁶⁴ Ibd.: 149.

⁶⁵ Vgl. Ibd. 149f.

⁶⁶ Vgl. Delius 1984: 151f.

⁶⁷ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 2: 665-667; Nachtigal, Albert, Missionszögling aus Berlin, BMW 1.

⁶⁸ Vgl. Tagebuch Band 2: 606, 665-667.

⁶⁹ Rüter 2001: 9.

Art und Weise erzählt und sind zum Teil sehr fragmentiert. So führte Nachtigal im ersten Band Personen ein und riss einzelne Ereignisse an, die dann erst im zweiten Band Jahre später wieder aufgegriffen, reflektiert und in Beziehung gesetzt wurden. Gerade die Dauer der Aufzeichnungen über mehr als 30 Jahre hinweg und immer wieder vorgenommene Verknüpfungen und Neu- beziehungsweise Umdeutungen von Ereignissen ermöglichen es, historische Entwicklungen über einen längeren Zeitraum nach zu vollziehen. Aber auch die persönlichen Entwicklungsschritte und Diskrepanzen in den unterschiedlichen Interpretationen bieten eine alternative Perspektive zu den unmittelbar auf die Ereignisse verfassten Missionsberichten.

Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, mit welcher Intention dieses Tagebuch geschrieben wurde. Ob Nachtigal es ausschließlich für die Selbstrezeption und – reflexion schrieb oder mit der Idee, seine persönlichen Erlebnisse und Eindrücke auch für andere festzuhalten, sei es die Missionsgesellschaft oder Familienmitglieder und seine Nachkommen ist unklar. Angesichts der vielen offiziellen Berichtsformen innerhalb der Mission liegt es nahe, dass Nachtigal das Tagebuch tatsächlich nur für sich führte und sich darin hauptsächlich persönliche Eindrücke, Einschätzungen und Arbeitsnotizen finden. „What missionaries wrote in their personal diaries, or even in the daybooks of the mission stations, differed significantly in tone and content from accounts submitted to mission headquarters”.⁷⁰ Neben den Missionaren und den Personen, die konvertierten, werden zahlreiche andere AkteurInnen sichtbar, die auch die Komplexität und Verwobenheit sozialer, politischer und ökonomischer Dynamiken aufzeigen. Nachtigal hatte einen sehr zugänglichen, kurzweiligen Schreibstil, der seine Texte leicht lesbar macht. Seine Sprache ist religiös geprägt und seine Geschichte ist oft auch die Geschichte eines Scheiterns. Sei es durch persönliche Rückschläge wie gesundheitliche Beeinträchtigung, den Tod seiner Frau oder in beruflicher Hinsicht. Gerade im religiösen Narrativ des Scheiterns wird er zum Helden, wird *empowered* und generiert daraus seine Legitimität und Autorität.⁷¹ Nachtigals Art zu Berichten war sehr personenzentriert und vermittelt eine respektvolle, empathische Umgangsweise mit seinen Subjekten, sowohl im Erzählen über als auch in der direkten Interaktion. Nachtigal wirkt authentisch, weil er klare Positionen bezog und sich daraus seine persönliche Einstellung zu seiner Arbeit und einzelnen Personen in seinem Umfeld ablesen lassen. Er steht damit nicht nur stellvertretend für ein Kollektiv, sondern ist auch in seiner Individualität relevant.

⁷⁰ Griffiths 2005: 153.

⁷¹ Vgl. Habermas 2008: 676-678.

1.3 Verliebte MikrohistorikerInnen und Globalgeschichtsschreibung: Selbstreflexion und methodische Überlegungen

Die Berichte der Berliner Mission sind sehr umfangreich und detailliert gestaltet und folgen einer in sich sehr schlüssigen Logik, der man als analysierendeR WissenschaftlerIn allzu leicht zu verfallen droht.⁷² Es braucht eine gewisse Achtsamkeit um diese Logik und das sie begleitende Narrativ nicht zu reproduzieren. Erleichtert wird dies durch den mikrohistorischen Fokus, den ich für diese Arbeit einnehme sowie den unterschiedlichen Entstehungskontext der verwendeten Missionsquellen. Das Narrativ, der mit einem bestimmten Zweck versehenen und für eine bestimmte Zielgruppe verfassten, lektorierten Missionspublikationen, unterscheidet sich von dem interner Dokumente und privater Berichte wie dem Tagebuch Albert Nachtigals.

In der Beschäftigung über tausende Seiten hinweg mit den Notizen und persönlichen Eindrücken, Erlebnissen und Einschätzungen Nachtigals, entwickelte ich ein Gefühl der Nähe oder zumindest ein so starkes Bild von ihm als Person, dass ich den Eindruck bekam, ihn persönlich zu kennen. Jill Lepore beschreibt dieses Phänomen, das gleichzeitig Chance wie Gefahr der Arbeit eineR MikrohistorikerIn ist:

Finding out and writing about people, living or dead, is tricky work. It is necessary to balance intimacy with distance while at the same time being inquisitive to the point of invasiveness. Getting too close to your subject is a major danger, but not getting to know her well enough is just as likely.⁷³

Ob einE (Mikro-)HistorikerIn sich in seine/ ihre Forschungssubjekte ‚verliebt‘, hängt nicht nur von der eigenen Einstellung, sondern auch von deren Attraktivität ab.⁷⁴ Nachtigals Attraktivität liegt in seiner Authentizität, seiner Zugänglichkeit und den manchmal etwas versteckten emotionalen Einsichten, die er in seine Beziehung zu anderen aber auch zu sich selbst gab. Dabei traten auch Unsicherheiten, Schwächen und emotionale Berührungen zu Tage, die umso mehr Empathie auf meiner Seite hervorriefen.

Wie aber finde ich jetzt einen Mittelweg? Wie gewinne ich meine Distanz zurück, wenn ich mich zu sehr „verliebt“ wähne? Ich definiere Mikrogeschichte hier als die Fokussierung auf die intensive Studie einzelner Personen und ihrer Leben mit dem Ziel, historische, gesellschaftliche und politische Prozesse abzubilden.⁷⁵ „Microhistory will always draw the writer’s, and the reader’s attention away from the subject and toward

⁷² Vgl. Rüther 2012: 381.

⁷³ Lepore 2001: 129.

⁷⁴ Vgl. Ibd.: 141.

⁷⁵ Vgl. Ibd.: 131-133.

the culture“.⁷⁶ Da mein Blick sich immer wieder auf das große Ganze, auf weitere Zusammenhänge und Kontexte richtet, gelingt es mir auch, emotionale Distanz aufzubauen. Mikrohistorische Betrachtung funktioniert wie eine Nahaufnahme, durch die ich lokale AkteurInnen, Faktoren und Kontexte sichtbar machen kann. So werden Verflechtungen, aber auch Konsequenzen deutlich. Außerdem kann ich aus dieser Perspektive Anpassungen, Bruchstellen und Widerstände, die in der Aushandlung von Herrschaftsdynamiken auftreten, erkennen, benennen und analysieren.⁷⁷ Mikrogeschichte ermöglicht es, die Vielschichtigkeiten historischer Phänomene und Abläufe zu erfassen. Durch die mikrohistorische Linse wiederum erfasse ich gesamtgesellschaftliche Entwicklungen und Transformationen, die sich in einen globalen Kontext einordnen lassen. Eine Generalisierung findet dabei „nicht über den Einzelfall hinweg, sondern aus dem Einzelfall heraus“⁷⁸ statt.

Ein mikrohistorischer Fokus bietet die Möglichkeit, Geschichte(n) abseits bestehender Masternarrative der Historiografie zu schreiben. „Mission records can, thus, add texture to local South African histories and may often challenge established historiographies“.⁷⁹ Die Missionsquellen bieten Zugang zu nicht dominanten GeschichtsschreiberInnen und unterstützen eine akteurszentrierte Analyse. Sie ermöglichen in gewissem Maße eine Perspektive auf AfrikanerInnen; in der Art und Weiße wie Nachtigals Narrativ gestaltet ist, sogar einen Blick aus der Perspektive von AfrikanerInnen – auch wenn diese stark selektiv, kuratiert und durch die Interpretation der Wirklichkeit wie Nachtigal sie sieht beeinflusst ist. Dies kann auch den Blick auf Prozesse von Kolonisierung und die Art wie Kolonisierungsgeschichte geschrieben wird, beeinflussen. Mit einer mikrohistorischen Perspektive lassen sich eurozentrische Betrachtungsweisen und eine Fokussierung auf die „Allmacht des Empire“⁸⁰ vermeiden, indem alle AkteurInnen gleichberechtigt in den Blick genommen werden und Geschichte von und durch in der Historiografie oft Marginalisierte erzählt wird.⁸¹ Nachtigals Tagebuch bietet einen alternativen Blick auf die Auseinandersetzung mit westlichen Diskursen, der sich aber auch aus westlichen Diskursen heraus generiert.

Die HauptakteurInnen, deren Begegnungen und Interaktionen im Aushandlungsprozess von Macht- und Herrschaftsdynamiken von mir untersucht werden, sind die Missionare und AfrikanerInnen; genauer Albert Nachtigal als Missionar in der Begegnung mit

⁷⁶ Ibd.: 142.

⁷⁷ Vgl. Habermas & Przyrembel 2013: 24.

⁷⁸ Medick 1984: 315.

⁷⁹ Rüter 2012: 370.

⁸⁰ Habermas&Przyrembel 2013: 24.

⁸¹ Vgl. Ibd., Rüter 2012: 383f.

einzelnen Mitgliedern der Bapedi. Diese Begegnungen als soziale Praxis spannen Interaktionsräume auf, die Grenzen von Kategorien wie ‚Metropole‘ und ‚Kolonie‘ überwinden. Begegnungen, Ereignisse und Transformationsprozesse finden nicht nur in einem dieser Räume statt oder nehmen darin Einfluss. Es werden vielmehr Verflechtungen und Verknüpfungen gegenseitiger Einflussnahme deutlich:

The documents of the Berlin Mission Society constituted African converts, discursively, as modern colonial subjects whose lives achieved local significance at the same time as they were caught up in power relations across the colonial-metropolitan divide. This frequently makes it impossible for historians, to disentangle ‘African’ voices and experiences from ‘missionary’ voices and experiences, or ‘local’ from ‘metropolitan’ perspectives. The challenge consists, rather, in understanding the interests and interactions which moulded these narratives and which embodied the painful tensions between metropole and empire.⁸²

Cooper & Stoler plädieren für diese Betrachtung von Kolonie und Metropole als einheitlichem Analyseraum, um Zusammenhänge globaler wie lokaler Ereignisse und Entwicklungen zeigen zu können.⁸³

Ich schreibe nicht nur südafrikanische Geschichte auf der AkteurInnenebene sondern kann durch die Einbeziehung der Rolle von christlicher Mission und der stattfindenden Begegnungen auch einen Beitrag zur „Geschichte des kulturellen Kontakts“⁸⁴ im 19. Jahrhundert leisten. Ich folge dem Vorschlag von Habermas & Hölzl, „das historische Handeln von religiösen Akteuren an konkreten Orten des Kontakts“⁸⁵ zu untersuchen „und damit die Mikroräume der Globalisierung“⁸⁶ zu fokussieren. Die Mission selbst als globale Unternehmung aber auch das Narrativ der Missionsquellen spannten globale Räume auf. Die Missionare waren „wichtige Akteure im Globalisierungsprozess“⁸⁷ und ihre Lebensläufe waren ebenso global wie die Wissens- und Imaginationsräume⁸⁸, die sie mit ihrem Beitrag zu Wissenstransfer und damit einhergehender Wissensgenerierung, aufmachten. „Sie komponierten zahlreiche Narrationen und Bilderwelten des Außereuropäischen für ein europäisches Publikum und wirkten an der Produktion neuer globaler Räume und Kontaktzonen mit“.⁸⁹ Religiöser Wandel und Konversion lösten soziale Transformationsprozesse aus, nicht nur innerhalb afrikanischer Gesellschaften, sondern auch in den Lebenswelten der Missionare und innerhalb der Institutionen, denen sie angehörten. Durch die Berücksichtigung der

⁸² Rüter 2012: 382.

⁸³ Vgl. Cooper & Stoler 1997: 3f.

⁸⁴ Habermas&Hölzl 2014: 11.

⁸⁵ Ibd.

⁸⁶ Ibd.

⁸⁷ Ibd.: 10.

⁸⁸ Vgl. Ibd.: 12.

⁸⁹ Ibd.: 10.

Missionare als aktive Akteure in der Analyse kann deutlich gemacht werden, dass Entwicklungen relational verliefen und damit einen globalen Raum aufspannten.⁹⁰

⁹⁰ Vgl. Rüther 2012: 370.

2. Heirat und Herrschaft: Aushandlung von Macht in Beziehungen und Netzwerken

2.1 Politische, ökonomische und soziale Strukturen der Bapedi im historischen Kontext

Die Gesellschaft der Bapedi war in einem komplex verwobenen System unterschiedlicher Gruppen und Klassen organisiert. Mehrere Haushalte bildeten ein *kgoro*, deren Mitglieder ökonomisch, sozial und rechtlich relativ autonom organisiert waren. Meist bildeten mehrere *kgoros* eine Dorfgemeinschaft. Die nächst höhere Autorität waren die *Chiefs*⁹¹, die höchste Instanz war der König.⁹²

Macht und Herrschaft des Königs waren auf einem dichten Netzwerk sozialer Beziehungen und Bindungen aufgebaut, das auch ihrer Durchsetzung diene. Hier lässt sich Herrschaft als soziale Praxis, wie Lüdtke sie definiert, nachvollziehen. In seiner Basisdefinition von Macht und Herrschaft folgt er Weber: Macht ist demnach die Durchsetzung des eigenen Willens in einer sozialen Beziehung und schließt immer auch Übermächtigung mit ein. Herrschaft bedeutet ebenfalls eine Form der Übermächtigung, die sich aber in bestimmten, institutionalisierten Formen vollzieht.⁹³ Sie muss legitimiert werden und setzt voraus, dass bei den Beherrschten die Bereitschaft besteht, Befehlen zu gehorchen.⁹⁴ „Herrschaft als soziale Praxis [...] verweist auf ein ‚Kräftefeld‘, in dem Akteure in Beziehung treten und stehen“.⁹⁵

Sehen wir jede einzelne dieser Beziehungen im „Kräftefeld“ der Bapedi in ihrer Gesamtheit, so ergibt sich ein Bild dicht verwobener Netzwerkstrukturen. Diese zeigen die Macht- und Herrschaftsbeziehungen zum König sowie auf darunter liegenden Herrschaftsebenen. Netzwerkstrukturen wurden unter anderem durch

⁹¹ In der Beschreibung des politischen und gesellschaftlichen Systems der Pedi werden in der Literatur Begriffe verwendet, die aus dem europäischen Kontext aristokratischer Systeme stammen. Diese tauchen auch in den Missionsquellen auf. Ich möchte an dieser Stelle kritisch anmerken, dass diese Begriffe damit Teil eines eurozentrischen Narratives sind und möglicherweise die lokalen Strukturen und Bezeichnungen der Pedi nur begrenzt repräsentieren können. In Ermangelung präziserer (Eigen-)Begriffe verwende auch ich hier Begriffe wie Königreich, König und ähnliche - und im Falle von *Chief* den Englischen in Ermangelung eines adäquat erscheinenden Deutschen - versuche aber ansonsten soweit als möglich die Sepedi-Bezeichnungen einzusetzen. Damit ist mir auf begrifflicher Ebene eine Annäherung an die Realität aus Perspektive der Pedi möglich.

⁹² Vgl. Delius 1984: 53.

⁹³ Lüdtke 1991: 9.

⁹⁴ Vgl. Ibd. 11.

⁹⁵ Ibd. 12.

verwandtschaftliche Verbindungen aufgebaut, anhand derer sich auch eine Klassifizierung einzelner Gruppen festmachen lässt. So richtete sich der Status eines *kgoro* nach der verwandtschaftlichen Nähe seiner Autoritäten väterlicherseits zur herrschenden Gruppe des *Chiefdom*. Gab es keine Verwandtschaftsbeziehung, so orientierte er sich an einer Imagination von Zeitpunkt und Umständen des Beitritts zu Bopedi. Diese Struktur lässt sich auch auf die übergeordneten Autoritätsebenen übertragen. Die Ausübung regionaler Macht und Herrschaft außerhalb der Hauptstadt Thaba Mosego und ihrer unmittelbaren Umgebung stützte sich stark auf die *Chiefs*: „The latter exercised a regional hegemony within the polity and the paramountcy’s authority over some notionally subject groups was in fact mediated through these regional foci of power“.⁹⁶ Beherrschte wie die *Chiefs* waren hier gleichermaßen auch Herrscher, ebenso wie die Führungspersonen der *kgoros*. Macht hatten dabei alle Akteure innerhalb des „Kräftefeldes“, auch die Beherrschten, allerdings in unterschiedlichem Maße und verknüpft mit unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten und –spielräumen. Ein „Kräftefeld“ ist keinesfalls statisch, „seine Konturen verändern sich in dem Maße, in dem die Akteure tätig werden oder untätig bleiben.“⁹⁷ Dies weist darauf hin, dass Kräfteverhältnisse sich verschieben können und Macht und Herrschaft dynamisch sind und sich in einem ständigen Aushandlungsprozess befinden. Die Konstitution von Herrschenden gründet zwar darauf, dass sie Beherrschte als solche definieren und über sie verfügen, sie können jedoch genauso von ihnen abhängig sein.⁹⁸

Die Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Autoritätsebenen der Bapedi waren geprägt von gegenseitigen Abhängigkeiten und Bedürfnissen, die durch die gesamtpolitische Situation in der Region beeinflusst waren. Die Atmosphäre war Mitte des 19. Jahrhunderts sehr angespannt und die Bapedi standen stark unter Druck. Sie lebten in ständiger Furcht vor Angriffen rivalisierender Gruppen, besonders der Swazi und Zulu. Nachtigal beschreibt mehrfach diese Klima der Angst und wie sich darin Gerüchte von Angriffen rasend schnell verbreiteten. Diese bewegten die BewohnerInnen der *kgoros* in der Umgebung der Missionsstation mehrfach dazu, ihre Häuser zu verlassen. Die Männer rüsteten sich zum Kampf während die Frauen versuchten, möglichst viele ihrer Besitztümer in die angrenzenden Berge zu schaffen, um sich dort zu verstecken und so der Gefahr, verschleppt zu werden, zu entgehen.⁹⁹

⁹⁶ Delius 1984: 53.

⁹⁷ Vgl. Ibd. 13.

⁹⁸ Vgl. Lüdtkke 1991: 13.

⁹⁹ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 29.

Das permanente Klima der Angst lässt sich auch auf die traumatischen Erfahrungen des *Difaqane* zurückführen. Der Begriff *Difaqane* resultiert aus einem lange dominanten Narrativ der Geschichtsschreibung und bedeutet in Sesotho so viel wie „die große Zerschmetterung“. Anfang des 19. Jahrhunderts fand eine zunehmende Zentralisierung politischer Herrschaft im Osten Südafrikas statt. Als Ausgangspunkt galten lange Zeit die Zulu, die sich von einem *Chieftdom* des Königreich Mtetwa durch Veränderungen sozialer Strukturen und militärischer Innovationen ihres Anführers Shaka zum Großreich entwickelten. Folgende Zentralisierungen, Reichsgründungen und Migrationsbewegungen interpretierte man als Folge einer Kettenreaktion, ausgelöst von den blutrünstigen Feldzügen Shakas.¹⁰⁰ „Das Bild eines grandiosen Völker-Dramas wurde unter der Bezeichnung *Mfecane* [isiZulu für *Difaqane*] als historisches Großereignis zusammengefasst“.¹⁰¹ Die Zeit des frühen 19. Jahrhunderts war von Transformationen, Destabilisierung und Unsicherheit gekennzeichnet. Unter anderem, aber nicht nur, durch militärische Auseinandersetzungen unter den AfrikanerInnen. So können diese oder gar der militärische Aufstieg eines Einzelnen ihrer Führungspersönlichkeiten nicht alleine als die Auslöser dieser Phase von Veränderung, Migration und Instabilität gelten. Ursachen waren auch ökologische und klimatische Probleme wie Dürren und Bedrohungen durch die koloniale Ausdehnung der Europäer.

Die allmähliche Ausweitung der größeren *Chieftdoms* ging nicht immer in Form von Kriegszügen, als historische Ereignisse also, vor sich, sondern als allmähliche Prozesse der Expansion, der sich verdichtenden und stratifizierenden Patronagebeziehungen zwischen mächtigeren und schwächeren *Chieftdoms*, aber auch als Handelsnetze und als kultureller Austausch, als interkulturelles Lernen.¹⁰²

Wollten die angrenzenden *Chieftdoms* nicht vereinnahmt werden oder untergehen, blieb ihnen nur die Möglichkeit, in andere Regionen zu ziehen und sich dort neu zu formieren. Indem sie die Kampftechniken der Zulu kopierten, gelang es Einigen, dort eigene Reiche zu etablieren. Dies führte jedoch zu weiteren Migrationsbewegungen mit demselben Ergebnis und destabilisierte die gesamte Region bis über die Grenzen Südafrikas hinaus.¹⁰³

Das Pedi-Reich hatte bereits vor dem *Difaqane* bestanden, wurde aber im Zuge dessen und den damit einhergehenden Migrationsbewegungen beinahe vollständig aufgelöst. Hindurchziehende oder umsiedelnde Gruppen und sich ausdehnende Reiche wie die der Zulu, Ndebele und Ndwandwe, vor allem aber der Swazi, setzten ihm stark zu.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Vgl. Marx 2012: 91-94.

¹⁰¹ Marx 2012: 96.

¹⁰² Marx 2012: 98.

¹⁰³ Vgl. Marx 2012: 91-94.

¹⁰⁴ Vgl. Marx 2012: 100, Davenport & Saunders 2000: 164.

Dies erklärt die, auch Jahrzehnte danach noch immer anhaltenden, Ängste vor eben dieser Gruppe. Die zahlreichen Konflikte sowie interne Streitigkeiten nach dem Tod des Herrschers Tulare um 1820 und dessen Nachfolger Malekutu zwei Jahre später, teilten das Reich und die Herrscherfamilie der Maroteng in zahlreiche Splittergruppen. Diese waren versprengt in der Region und agierten weitestgehend auf sich gestellt. In den 1830er Jahren gelang es Sekwati, einem der Söhne Tulares, die Macht zu ergreifen und das Pedi-Reich wieder neu aufzubauen. Sekwati war bis in die Gegend um Polokwane (vorher Pietersburg) gezogen und es war ihm zeitweise gelungen, mithilfe von Raubzügen und Allianzen die Gruppe zu vergrößern und seine Macht auszubauen. Durch militärische Zusammenstöße mit den Ndebele wurde er jedoch aufs Neue geschwächt und kehrte Ende der 1820er Jahre in das *Pedi-Heartland* zurück, etwa zwei Jahre nachdem die Ndwandwe die Gegend verlassen hatten. Es gelang ihm, Bündnisse mit den umliegenden *Chiefs*, darunter auch sein Onkel Seboni, sein jüngerer Bruder Kabu und andere Verwandte, zu schließen und sich in erneuten militärischen Auseinandersetzungen zu behaupten. Der Zusammenschluss mehrerer Gruppen und die Etablierung dichter Beziehungsnetzwerke durch Patron-Klient-Verbindungen halfen ihm, sich bis Ende der 1830er als Herrscher zu etablieren.¹⁰⁵

His growing power was partly based on his success in expanding the basis of his support relatively rapidly. [...] He distributed cattle to them and then allocated them to the various subordinate groups within his chiefdom, thus both increasing its military and productive capacity and creating a cross-cutting network of relationships of clientage which buttressed his own position as ruler.¹⁰⁶

Die Situation in der Region nördlich des Vaal blieb weiter instabil. Kriegszüge und Raubüberfälle der Swazi sowie der *Voortrekker* trieben die Sotho weiter auseinander und die Migration hielt weiter an. Kleinere Gruppen flohen entweder nach Süden, wo sie sich dem Reich von Moshoeshoe anschlossen oder nach Norden, ins Pedi-Königreich.¹⁰⁷ Der Anschluss an die Großmächte der Region versprach relative Sicherheit auf der einen und bot Sekwati auf der anderen Seite die Möglichkeit, seine lokale Vorherrschaft auszubauen und sein Reich zu vergrößern. Die geflüchteten, oft kleinen Gruppen, verfügten zumeist weder über soziale noch ökonomische Ressourcen wie Rinder und konnten durch die Verteilung von Vieh und Frauen in einem engen Abhängigkeitsverhältnis an das Königreich gebunden werden. Gruppen hingegen, die noch über entsprechende Ressourcen verfügten, mussten Tributzahlungen im Gegenzug für Schutz und Siedlungserlaubnis leisten. „Sekwati achieved power by

¹⁰⁵ Vgl. Delius 1984: 19-27.

¹⁰⁶ Delius 1984: 27.

¹⁰⁷ Vgl. Ibd., Marx 2012: 100.

exploiting and incorporating and partially refashioning existing relationships and forms of power“.¹⁰⁸ Der Aufbau von Patronagebeziehungen zur Durchsetzung von Herrschaft war an sich nicht neu, in der Art und Weise aber wie Sekwati damit externe Gruppen inkorporierte und zu einem Gesamtkonzept ausbaute, etablierte er eine Art neues politisches System.

Dieses neue politische System und die Strategien, Macht zu generieren und Herrschaft durchzusetzen, nutzte auch Sekwatis Nachfolger Sekhukhune. Am 20. September 1861, kurz nachdem sich die Berliner Mission in Bopedi nieder gelassen hatte, starb Sekwati. Die Nachfolgeregelungen der Pedi sahen den ältesten Sohn der ersten Frau als Nachfolger vor. Sekwati, als Sohn einer jüngeren Frau seines Vaters Tulare, hatte es den gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen der Zeit nach dem *Difaqane*, seinem diplomatischen Geschick und der Etablierung eines politischen Systems enger Abhängigkeitsverhältnisse zu verdanken, dass er seine Macht etablieren konnte. Seine Legitimation als Herrscher ergab sich zwar aus seiner Abstammung, wurde aber aufgrund der nicht eingehaltenen Erbfolge mehrmals angezweifelt. Um seinen Anspruch zu unterstreichen und seine Macht zu sichern, heiratete er Kgomomokatane, die die erste Frau seines älteren Bruders Malekutu hätte werden sollen, und zog deren Sohn Mampuru als seinen eigenen auf. Mitte der 50er Jahre proklamierte er ihn als seinen Nachfolger und nicht Sekhukhune, den Sohn seiner ersten Frau Thorometsane. Bereits zuvor hatten Sekhukhune und Sekwati so große Differenzen, dass Sekhukhune die Hauptstadt Thaba Mossego verließ und zu seiner Tante väterlicherseits, Lekgolane, die über Gruppen süd-westlich der Leolu Berge herrschte, floh. Dort gelang es ihm, sich als militärischer Führer zu etablieren und sich eine eigene Gefolgschaft aufzubauen. Mit denselben Strategien, wie sein Vater sie bereits angewendet hatte, einte er Gruppen, die geflüchtet waren und integrierte sie in Bopedi. Durch den Aufbau enger Beziehungen sicherte er sich ihre Loyalität. Nach dem Tod Sekwatis konnte Mampuru seinen Machtanspruch gegenüber Sekhukhune, der damit über eine sehr viel größere Unterstützung und militärische Möglichkeiten verfügte, nicht durchsetzen und überließ ihm stattdessen die Herrschaft.¹⁰⁹ „Not only did Mampuru fail to challenge Sekhukhune’s claims, but the evidence indicates that he and his elder brother co-operated to ensure that rival claims were extinguished“¹¹⁰. Ein Konflikt zwischen Mampuru und Sekhukhune flammte bald erneut auf und Sekhukhune hörte nie auf, Mampuru als Kontrahenten zu betrachten.

¹⁰⁸ Vgl. Delius 1984: 27.

¹⁰⁹ Vgl. Ibd.: 83-88.

¹¹⁰ Ibd. 88.

2.2 Die Bedeutung von Frauen und Heirat in der Dynamik von Herrschafts- und Machtbeziehungen

Das politische System der Pedi basierte Mitte des 19. Jahrhunderts auf einem dynamischen Beziehungsnetzwerk, innerhalb dessen Herrschaft durchgesetzt wurde. Grundlage für den Aufbau dieses Netzwerkes bildeten die oben beschriebenen Interessen, Abhängigkeiten und Bedürfnisse. Der König bot Schutz, Sicherheit und Zugang zu Ressourcen, dazu Rang, Status und Legitimität für die *Chiefs*. So sicherte er sich Loyalität und militärische Unterstützung. Er hatte die Möglichkeit, den Geltungsbereich seiner Herrschaft zu vergrößern und ihre Durchsetzung über die Vermittlung durch *Chiefs* zu garantieren. Das System ermöglichte darüber hinaus eine zirkulierende Verteilung von Ressourcen, die diese zwar für viele zugänglich und nutzbar machten, ihr faktischer Besitz und ihre tatsächliche Verfügungsgewalt verblieben jedoch bei den Herrschenden.¹¹¹

Beziehungen wurden über den Austausch und die Verteilung von Ressourcen hergestellt. Die wichtigsten Ressourcen im ökonomischen und politischen System der Pedi waren Rinder, Frauen und Land. Diese waren eng miteinander verwoben und müssen an ihren Verknüpfungspunkten betrachtet werden. Rinder waren nicht als Nahrungsmittel von Bedeutung, sondern markierten sozialen Status und ökonomischen Erfolg, ein Phänomen, das als *cattle complex* bekannt ist.¹¹² Sie bildeten die Grundlage im polygenen Heiratssystem der Pedi. „The fundamental bridewealth rule was that marital rights in a woman were transferred against the payment of cattle“.¹¹³ Bei einer Heirat wurden Ressourcen ausgetauscht und damit Beziehungen hergestellt. Die Familie der Frau erhielt Rinder, während der Mann mit der Heirat über die Arbeitskraft der Frau verfügen konnte. Diese war eine wichtige ökonomische Grundlage. Die Arbeitsteilung verlief entlang von Geschlechterunterteilungen. Frauen waren mehrheitlich für die landwirtschaftliche Produktion und damit für die Versorgung mit Nahrungsmitteln verantwortlich. Damit definierte und vergrößerte sich auch der Zugang zu Land über die Verfügungsmacht, die man über Frauen und ihre Arbeitskraft hatte. Zählte man mehr Frauen zum eigenen Haushalt, bedeutete das Zugang zu mehr Arbeitskraft, mehr Produktivität und mehr Land.¹¹⁴

¹¹¹ Vgl. Delius 1984: 28, 31f, 53, 57.

¹¹² Vgl. Kuper 1982: 10f.

¹¹³ *Ibid.*: 26.

¹¹⁴ Delius 1984:49. Diese Arbeitsteilung war zwar vorherrschend, aber dennoch flexibel. Männer beteiligten sich zu arbeitsintensiven Zeiten an der Feldarbeit, gingen auf die Jagd und waren für das Viehhüten verantwortlich.

Land und der Besitz von Land hatten für die Pedi eine andere Bedeutung als für die Europäer. Im Europa der Frühen Neuzeit fand eine Territorialisierung von Macht statt. Landbesitz war damit für den Anspruch auf und die Durchsetzung kolonialer Macht von Bedeutung. Mit der Erschließung und Besiedelung neuer Regionen im Rahmen des *Großen Trek* begannen Streitigkeiten und Spekulationen um Land. Die Kolonialautoritäten führten Vermessungen durch und stellten Eigentumstitel für Land aus, das AfrikanerInnen gehörte.¹¹⁵ Dabei war die Besiedelung dieses Landes durch weiße Siedler keine Voraussetzung dafür, Besitzansprüche stellen zu können. Für viele war der Verkauf von Land lukrativer als dessen Bewirtschaftung, zumal Jagd und Handel sehr viel einträglicher als die Farmarbeit waren. Land gehörte damit formell nach den Kolonialgesetzgebungen häufig britischen Firmen oder Personen in der Kapkolonie. AfrikanerInnen wurde der Besitz des Landes, auf dem sie lebten, abgesprochen und man verlangte Tributzahlungen oder Arbeitsdienste von jenen, die auf von Weißen beanspruchtem Land siedelten. Dies führte zu wachsenden Konflikten zwischen weißen SiedlerInnen und AfrikanerInnen. In der Praxis von diesen Ansprüchen betroffen waren vor allem kleinere, schwächere Gruppen, die sich nicht militärisch gegen die Burenrepublik wehren konnten. Als Konsequenz verließen manche ihr Land und schlossen sich größeren, mächtigeren Königreichen, wie dem der Pedi an. Sowohl in dessen Peripherie, als auch im Zentrum von Bopedi beanspruchten und spekulierten Weiße mit Land. Ein Bewusstsein für diese Entwicklungen und ihre Auswirkungen entstand jedoch erst unter britischer Verwaltung der Region, als die Konsequenzen, wie beispielsweise Landverlust, Vertreibung oder Beanspruchung von Arbeitskraft der AfrikanerInnen, spürbar wurden.¹¹⁶

Für die afrikanischen Herrscher waren territoriale Besitzansprüche „im unterbevölkerten Afrika von untergeordneter Bedeutung“¹¹⁷, da sich ihre Macht nicht durch reinen Landbesitz definierte. „Für den Herrschaftsaufbau war vielmehr wichtig, dauerhafte Kontrolle über Menschen zu gewinnen“.¹¹⁸ Land diente als Weidefläche für Rinder und zur Erzeugung von Nahrungsmitteln durch landwirtschaftliche Nutzung. Territorialer Besitz orientierte sich daher am Bedarf und an der Anzahl von Menschen, die in einem bestimmten Territorium lebten. Das Territorium, über das ein Herrscher verfügte, vergrößerte sich mit der Anzahl von Menschen, die er kontrollierte. Bopedi war damit kein fest begrenztes territoriales Reich, sondern eine Region mit dynamischen Grenzen, deren Kern durch Hauptstadt und Wohnsitz des Königs, Thaba Mosego, definiert wurde.

¹¹⁵ Vgl. Marx 2012: 111, 125f.

¹¹⁶ Vgl. Delius 1984: 126-136.

¹¹⁷ Marx 2012: 99.

¹¹⁸ Ibd.

Die Verfügungsgewalt über Land lag beim Herrscher.¹¹⁹ Eine Besiedelung in unmittelbarer Nähe oder innerhalb eines Gebietes, das von einem Herrscher kontrolliert wurde, war nur mit dessen Erlaubnis beziehungsweise durch die Herstellung einer wie oben beschriebenen Beziehung und das Aushandeln gegenseitiger Abhängigkeiten und Machtansprüche möglich. Dies galt zunächst auch für die Buren. Moshoeshoe, Herrscher über das Basotho-Reich, war einer der Ersten im Transvaal, der ihnen eine Siedlungserlaubnis erteilte. Ende der 1830er Jahre ging Sekwati erfolgreich gegen erste Siedlungsbestrebungen der Buren militärisch vor. Circa 8 Jahre später, 1845, gründeten diese unter der Führung von Andries Potgieter die Siedlung Ohrigstad. Angesichts der unsicheren außenpolitischen Situation durch immer wieder stattfindende Überfälle erschien diese Siedlung als eine Art Puffer nicht unattraktiv und Sekwati traf mit Potgieter eine Siedlungsvereinbarung. Für die Buren bedeutete dies die Durchsetzung eines territorialen, militärisch legitimierten, Machtanspruchs, während Marx darauf hinweist, dass sich die Siedler damit in Klientel-Beziehungen zu den afrikanischen Herrschern begaben.¹²⁰ Delius bestätigt dies im Falle der Pedi:

The policy of the Maroteng in this instance was not dissimilar to that which they adopted towards other groups which sought to settle within their area of hegemony: the Maroteng allocated these groups land upon which to settle, but continued to consider that they held ultimate rights to the land on behalf of their subjects.¹²¹

Die Verteilung von Land, beziehungsweise der Zugang zu Land, konnte auch über Tributzahlungen¹²² erfolgen. „New groups entering the area approached the paramount with gifts of women and cattle and were granted land upon which to settle“.¹²³ Frauen, die als Geschenk oder als Tribut an den Herrscher abgegeben wurden, bedeuteten für diesen zusätzliche Arbeitskraft. Manche dieser Frauen heiratete der König und sie wurden eine seiner Ehefrauen. Dies war aber nur eine Möglichkeit und nicht die Regel. Eine Brautgutzahlung musste der König in diesem Fall keine leisten, höchstens eine von symbolischem Wert. Die Frauen eines Herrschers gingen nach dessen Tod an seinen Nachfolger über. So erbte Sekhukhune die Frauen seines Vaters.¹²⁴

Diese Besitzzuschreibung von Frauen als dem König zugehörig oder sich in seiner Verfügungsgewalt befindend wurde im Missionsnarrativ oft in Termini wie die ‚Frauen des Königs‘, ‚Königsfrauen‘ oder auch ‚königliche Frauen‘ ausgedrückt. Damit sind

¹¹⁹ Vgl. Delius 1984: 56, 59.

¹²⁰ Vgl. Davenport & Saunders 2000: 164; Delius 1984: 27, 30f; Marx 2012: 110.

¹²¹ Delius 1984: 31f.

¹²² Tributzahlungen wurden darüber hinaus auch in Form von Elfenbein, Leder, Hörnern und zeitweisem zur Verfügung stellen von Arbeitskraft geleistet. Vgl. Delius 1984: 56.

¹²³ Ibd.

¹²⁴ Vgl. Ibd.

Frauen gemeint, die generell zum Haushalt des Königs zählten. Dies konnten Verwandte, also Schwestern und Töchter der Herrscherfamilie, die Ehefrauen des Königs aber auch diejenigen Frauen sein, die als Tribute oder Geschenke an den Herrscher übergeben wurden. Für den König war es wenig bedeutsam, ob die Frauen, die er als Tribut erhielt, potentielle Ehefrauen für ihn selbst darstellten oder nicht. Viele Frauen verliehen ihm zwar ökonomische Macht und Status, der Status der Frau generierte sich jedoch durch die Höhe des Brautpreises. Je mehr Rinder für sie bezahlt wurden umso höher ihr Rang und umso größer der Status ihres Mannes, den dieser damit auch zur Schau stellen konnte. Der König musste sicherstellen, dass seine erste Frau den höchsten Rang im Reich einnahm, er musste also auch den höchsten Brautpreis von allen entrichten. Dies bedeutete ein erhebliches wirtschaftliches Aufkommen, das einen Ausgleich forderte. Eine Heiratsstrategie der herrschenden Klasse war, verwandtschaftlich nahe Ehen zu schließen und so zu bewirken, dass Brautgüter innerhalb der eigenen Gruppe zirkulierten. Eine andere Möglichkeit, um einen ökonomischen Ausgleich zu erzielen, war die Verheiratung von Frauen aus der Familie oder dem Haushalt des Königs zu einem verhältnismäßig hohen Preis. Für einen *Chief* bedeutete die Heirat mit einer der Frauen des Königs die Herstellung einer engeren Verbindung zur herrschenden Klasse und die Möglichkeit zu sozialem Aufstieg.¹²⁵

Es stand jedoch nicht immer der Transfer von Frauen im Ausgleich gegen Rinder im Vordergrund. Eine Frau wurde ohne eine direkte Brautgutzahlung verheiratet, wenn die Herstellung einer politischen Beziehung im Vordergrund stand. Der König verheiratete so auch Frauen weiter, die er selbst als Tribut erhalten hatte. Durch diese Art der Übergabe von Frauen als Ehepartnerinnen wurden *Chiefs* mit Rang ausgestattet, in ihrer Position legitimiert und der König sicherte ihre Zugehörigkeit zum Königreich. Dies galt ebenso für bestehende, wie neu entstandene *Chiefdoms*.¹²⁶

Heirats- und Verheiratsstrategien waren sehr komplex und auch wenn es dabei fast immer um die Umverteilung von Ressourcen wie Rindern, Arbeitskraft und Land ging, verfolgte man damit auf unterschiedlichen Status- und Beziehungsebenen unterschiedliche Ziele. „Access to, and control over, women and cattle were key components in relations of power at all levels of the society“.¹²⁷ Heirat war nicht nur die Möglichkeit zur Umverteilung von Ressourcen, sondern vor allem die Möglichkeit, Beziehungen herzustellen und zu festigen. Frauen waren nicht auf einer Ebene mit Rindern zu sehen, nur als ökonomische und politische Ressource sowie die Möglichkeit,

¹²⁵ Vgl. Ibd.: 51, 55f.

¹²⁶ Vgl. Ibd.: 55.

¹²⁷ Delius 1984: 52.

Status und Macht zu erlangen. Ihre Rolle im politischen und ökonomischen System lag vielmehr in einer Schlüsselposition als Bindeglieder dieser Beziehungen, über die Macht und Herrschaft verhandelt wurden.

Frauen bilden damit die Schnittstellen der (Re-)Distribution ökonomischer und politischer Macht und befinden sich in einer Schlüsselposition in der Anwendung entsprechender Mechanismen zur Erhaltung und Legitimierung von Macht und Autorität der Herrschenden.¹²⁸

Delius' Auseinandersetzungen und Analysen des sozialen und politischen Systems der Pedi verweisen auf die Aspekte der Beziehungsherstellung über Frauen auf politischer Ebene. Ihre Rolle und Handlungsmöglichkeiten als AkteurInnen werden dabei angedeutet, aber nicht ausführlicher analysiert. Die sozial-anthropologische vergleichenden Fallstudie zu Brautgutzahlungen verschiedener Gruppen der Süd-Bantu in Südafrika von Kuper versuchte einer wissenschaftlichen Tradition der Darstellung isolierter, begrenzter, von Zeit, Geschichte und Veränderungen unabhängiger ‚Stämme‘ entgegen zu wirken. Sein Anspruch war es deutlich zu machen, dass es unterschiedliche Entwicklungen und gegenseitige Beeinflussung gab und kulturelle Praxis und deren Bedeutung nicht unabhängig von strukturellen Transformationen und historischem Wandel waren.¹²⁹ Die Rolle von Frauen beschreibt er ressourcen- und transaktionsorientiert. Handlungsmöglichkeiten von Frauen sieht er rein innerfamiliär und im Hinblick auf folgende Generationen. Wenn auch nicht explizit für die Pedi, so verweist er doch auf einige interessante Machtverhältnisse sowie Einflussmöglichkeiten von Frauen innerhalb von Familien, die im Kontext von Heirat zum Tragen kommen konnten. Frauen bewirkten durch die erhaltenen Rinder für die eigene Heirat, dass diese von ihren Brüdern als Brautgutzahlung weiterverwendet werden konnten. Junge, unverheiratete Männer waren in der Pedi-Gesellschaft mit wenig Macht und Handlungsmöglichkeiten ausgestattet. Ohne eine Heirat hatten sie keinen Zugang zu Arbeitskraft und Land und damit auch nicht zu Rindern. Sie waren vom Vater oder Patron abhängig, der den Brautpreis für die erste Frau bezahlte.¹³⁰ Eine weitere Heirat konnte durch die Verheiratung der Schwester realisiert werden. Wurde das Brautgut für die Heirat eines Mannes durch die Heirat seiner Schwester bereitgestellt, verschaffte ihr dies Macht und Einfluss über die Familie ihres Bruders. „In return she must be given a wife“.¹³¹ Dies konnte bedeuten, dass die Kinder ihrer Schwägerin zu ihrem Haushalt zählten oder sie über deren Arbeitskraft verfügte und diese für sich selbst einsetzte. Ihr Bruder konnte

¹²⁸ Knoop 2013: 17.

¹²⁹ Vgl. Kuper 1982: 3f.

¹³⁰ Vgl. Delius 1984: 52; Kuper 1982: 26.

¹³¹ Ibd.: 34.

verpflichtet werden, das Brautgut für ihren ersten Sohn zur Verfügung zu stellen oder sich daran zu beteiligen.¹³²

Diese Sichtweise von Frauen als rein innerfamiliär handelnde und mit Macht ausgestattete Akteurinnen greift zu kurz. Frauen waren nicht nur ökonomische und politische Ressource sowie eine Möglichkeit Status und Macht zu erlangen. Eine so entscheidende Rolle im politischen und ökonomischen System zu spielen, bedeutet auch mit Macht und Einfluss ausgestattet zu sein. Widersetzten sich die Frauen einer fremdbestimmten, erzwungenen Heirat hatte dies Auswirkungen auf die Funktionsweise des Macht- und Herrschaftssystems. Die Möglichkeit, ihre Rolle mitzubestimmen und Entscheidungsmacht für sich einzufordern vergrößerte sich durch die religiöse Konversion. Ein Religionswechsel versetzte die Frauen in die Lage diese Handlungsstrategien umzusetzen und sich damit als aktive AkteurInnen in Aushandlungsprozessen um Macht und Herrschaft zu positionieren.

¹³² Vgl. Ibd.: 33-35.

3. Die Bedeutung von religiöser Konversion in der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken

3.1 Religiöse Konversion in der Theorie

Es gibt unterschiedliche Theorien zu religiöser Konversion, die zeigen, dass ein Religionswechsel im jeweiligen Mikrokosmos sehr individuell verlief. Konversion war Ausdruck von religiösen, kulturellen, sozialen, gender-spezifischen und politischen sowie ökonomischen Interaktionen.¹³³ Sozialer Kontakt fand an konkreten Orten der Begegnung statt, interagiert wurde aber in globalen Räumen. Über die Beziehung zu den Missionaren standen die Pedi auch in einer Verbindung zu ChristInnen, UnterstützerInnen und RezipientInnen der Mission in Deutschland. Erfahrungen von Missionaren und AfrikanerInnen lassen sich nicht getrennt voneinander betrachten.¹³⁴ AfrikanerInnen wie Missionare waren aktive AkteurInnen in Aushandlungsprozessen von Macht- und Herrschaft. An konkreten Beispielen des sozialen Kontaktes und von Interaktionen werden im Verlauf des Kapitels Konflikte, Brüche und Allianzen deutlich, die innerhalb von Konversions- sowie Aushandlungsprozessen von Macht und Herrschaft auftraten.

Die Forschung zu Mission und Konversion im (süd-)afrikanischen Raum liefert unterschiedliche Erklärungsansätze für die Frage, wer und warum Menschen zum Christentum konvertierten. Jean & John Comaroff sehen die Missionsarbeit als eine „Colonization of Consciousness“¹³⁵ und damit als Teil einer Bewusstseinsveränderung, die eine Art ‚Vor-Kolonialisierung‘ durch die Mission erwirkte, noch bevor imperiale Macht in den entsprechenden Regionen und Gesellschaften direkt ausgeübt werden konnte.¹³⁶ Simensen hingegen beschreibt Konversion unter den Zulu als Transaktionsprozess, in dem innerhalb wechselseitiger Beziehungen materielle wie nicht-materielle Güter ausgetauscht wurden.

Christian missions thus became part of a comprehensive process of political and economic change to which they contributed and which in its turn created new conditions for their own activity. In such a situation it becomes particularly clear how closely African religious change was tied up with the process of social transformation.¹³⁷

¹³³ Vgl. Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 3.

¹³⁴ Vgl. Rüter 2012: 382.

¹³⁵ Comaroff & Comaroff: 1989

¹³⁶ Vgl. Comaroff & Comaroff: 1989: 289.

¹³⁷ Simensen 1986: 97.

Religionswechsel lässt sich so als Teil sozialer Transformationsprozesse beschreiben, die in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen. Horton hingegen sieht in der Konversion von AfrikanerInnen zum Christentum deren Reaktion auf externe Einflüsse und gesellschaftliche, soziale, politische und wirtschaftliche Veränderungen ihres Umfeldes. Hervorgerufen wurden diese Veränderungen durch Entwicklungen wie beispielsweise die Entstehung von Nationalstaaten als Folge kolonialer Expansion oder Vergrößerungen des individuellen Bewegungsradius der Menschen¹³⁸, wie er sich auch am Beispiel der Wanderarbeit bei den Pedi nachvollziehen lässt. Religiösen Wandel nur als Reaktion auf externe Einflüsse zu interpretieren greift jedoch zu kurz. Konversion stand immer auch im Zusammenhang sich gegenseitig bedingender Veränderungen, Einflüsse und Transformationsprozesse.

The understanding of conversion as a response to, and a shaping force within, colonialism has restored central significance to the study of religion in Africa and relieved it from its existence as an exotic appendage to political, economic and social history.¹³⁹

Konversions- und Missionsgeschichte wird oft als die Geschichte von Marginalisierten beschrieben. In den Missionsquellen werden Marginalisierungen deutlich und Opfer europäischer Modernisierungsprozesse kenntlich gemacht.¹⁴⁰ Dazu zählen die Missionare ebenso wie die Menschen, die sie missionieren wollten. Einige Studien zu Konversion in Afrika verweisen darauf, dass ein Religionswechsel besonders für die Marginalisierten einer Gesellschaft attraktiv war. Simensen beispielsweise beschreibt Konversionen zum Christentum unter den Zulu Mitte des 19. Jahrhunderts als Transaktionsprozess, auf den sich vor allem gesellschaftliche Randgruppen einließen. Dazu zählt er Geflüchtete und Frauen, für die ein Leben auf den Missionsstationen der Norwegischen Mission eine Alternative zu Zwangsheirat, Feldarbeit oder einer mit zunehmendem Alter prekärer werdenden Lebenssituation bot.¹⁴¹

Die beschriebenen Erklärungsmodelle zu Konversion greifen bei den Pedi im 19. Jahrhundert nur bedingt. Konversion war im Pedi-Königreich nicht nur eine Transaktion oder eine Veränderung der Lebensweise als eine Form der ‚Vorkolonialisierung‘ oder Reaktion auf diese. In meiner Auseinandersetzung mit der Bedeutung religiöser Konversion in der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken schließe ich mich der Definition von Rüter, Schaser & Van Gent an, die Konversion „as a contribution to the further differentiation of religious landscapes“¹⁴² verstehen, „in which relations of

¹³⁸ Vgl. Horton 1971.

¹³⁹ Rüter 2001: 2.

¹⁴⁰ Vgl. Rüter 2012: 369.

¹⁴¹ Vgl. Simensen 1986: 90

¹⁴² Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 4.

power and dependency were negotiated, balanced and consolidated in the course of changes of religion".¹⁴³ Konversion war für einige Mitglieder der Pedi-Gesellschaft auch eine Möglichkeit sich Handlungsstrategien zu eröffnen und neue Allianzen zu knüpfen.

3.2 Konversionsprozesse und Evangelisierung der Pedi

Konversionsprozesse verliefen bei den Pedi innerhalb sozialer Beziehungen und familiärer sowie verwandtschaftlicher Verbindungen. Konversion war für viele Marginalisierte der Gesellschaft attraktiv, denen die Mission als Unterstützung und Alternative zum ökonomischen und politischen System der Pedi erschien. Konversion erfolgte dabei nicht über den Austausch materieller oder nicht-materieller Güter. Vielmehr bot ein Religionswechsel die Möglichkeit, sich marginalisierenden Strukturen und Abhängigkeitsverhältnissen zu entziehen.

Christianity may also have held some appeal for those individuals who wished to escape from the demands of a redistributive economy and ideology – those, for example, particularly pressed by chiefly exactions and kinship obligations.¹⁴⁴

Von diesen Abhängigkeitsverhältnissen besonders betroffen waren Personen, die sich als Geflüchtete dem Königreich angeschlossen hatten. Zumeist ohne eigene Ressourcen ausgestattet, standen sie in sehr großen Abhängigkeitsverhältnissen zu den *Chiefs* und zum König. Auch wenn das System von Umverteilung und Patron-Klient-Beziehungen dieser Gruppe Zugang zu Ressourcen gewährleistete und Zugehörigkeit förderte, hatten sie kaum Möglichkeiten für einen sozialen Aufstieg innerhalb der Pedi-Gesellschaft. Dies betraf besonders junge, unverheiratete Männer. Ihre einzige Möglichkeit, sich unabhängig von familiärem Einfluss Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen zu verschaffen, bestand in der Wanderarbeit, durch die auch der Erstkontakt der Bapedi mit dem Christentum stattfand.¹⁴⁵

Wanderarbeit wurde ab den 1840er Jahren praktiziert und diente vor allem dem Zugang und der Vermehrung von Schusswaffen. Junge Männer wurden in die Kapkolonie geschickt, um dort innerhalb einiger Monate oder Jahre mit Hilfe von bezahlter Arbeit Geld zu verdienen. Damit kauften sie Waffen und Munition, die sie anschließend mit nach Bopedi brachten. „Migrancy, in fact, played a key role in enabling the polity to retain effective political independence“.¹⁴⁶ Die Akkumulation von Schusswaffen durch die Wanderarbeit trug maßgeblich zur militärischen Stärke der Pedi bei. Darüber hinaus

¹⁴³ Ibd.

¹⁴⁴ Delius 1984: 112.

¹⁴⁵ Vgl. Ibd.: 52.

¹⁴⁶ Ibd.: 62f.

waren sie für die Jagd von Bedeutung, deren Erträge nicht nur als Nahrungsquelle, sondern auch als Handelsgrundlage dienten. Für die jungen Männer und ihre Patrone sowie Familienoberhäupter bedeutete diese Form der Arbeitsmigration die Möglichkeit, Zugang zu Prestige- und Brautgütern zu erhalten. Erstere waren in der Lage, selbst den Brautpreis für eine Heirat zu bezahlen, während Letztere den Verbleib ihrer Rinder im eigenen Haushalt sichern konnten. Von den Rückkehrern wurden auch Tributzahlungen verlangt, wodurch Herrscher sowie *Chiefs* und Haushaltsvorstehende auf Prestigegegenstände zugreifen konnten. Durch den damit verbundenen Zugang zu Ressourcen war die Wanderarbeit besonders für Geflüchtete interessant, die so ihren Status in der Pedi-Gesellschaft zu verbessern versuchten.¹⁴⁷

Manche der Arbeitsmigranten arbeiteten als Hilfskräfte auf den Farmen der Buren und kamen dort in Kontakt mit christlichen Ideen und Lebensweisen. Ein Großteil begegnete Missionaren und damit dem Christentum auf dem Weg zu ihren Arbeitsplätzen in der Kapregion oder direkt vor Ort. Die Missionsstationen waren dabei als sichere Orte entlang der Reiserouten durch wechselnde Herrschaftsgebiete von besonderer Bedeutung. Die jungen Männer fanden dort laut Delius nicht nur Unterkunft, sondern auch mögliche Antworten auf Fragen, die aus der Konfrontation mit dem Leben und Überleben in kolonialen Gesellschaften und den damit verbundenen Anforderungen resultierten. Die Suche nach Erklärungen bedingte die Auseinandersetzung mit den eigenen, aber auch mit christlichen Ideologien und Glaubensvorstellungen. Auch wenn darauf nicht unbedingt ein Religionswechsel folgte, so adaptierten sie doch zum Teil christliche Ideen und Rituale und berichteten ihrem sozialen Umfeld nach ihrer Rückkehr davon. Manche verinnerlichten die neu gewonnenen Glaubensvorstellungen so stark, dass sie Andere davon zu überzeugen versuchten oder sich in Gruppen zusammenfanden, die Gebetskreise und ähnliche Versammlungen abhielten.¹⁴⁸

Einer der prominentesten Vertreter unter den Pedi, die im Zuge der Wanderarbeit Vorstellungen vom Christentum mitbrachten und bereits vor der Ankunft Merenskys und Nachtigals zu verbreiten versuchten, war Jakob Mantladi.

In ähnlicher Weise erhielten [...] viele andere ihre erste Anregung zum Glauben durch Mantladi, und es begann ein allgemeines Fragen nach dem Christengotte durch das ganze Pedivolk, also daß unsere Missionare, als sie im folgenden Jahre kamen, das Land schon umgeackert fanden, in welches sie nach Gottes Rath [sic!] den Samen des Wortes Gottes einzustreuen berufen waren.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Vgl. Ibd.: 62-76.

¹⁴⁸ Vgl. Ibd.: 110; Wangemann 1876: 230, 241.

¹⁴⁹ Wangemann 1876: 31.

Das Wirken der Berliner Missionare begann damit auf einer Grundlage bereits bestehender christlich-religiöser Glaubensvorstellungen, die von afrikanischen Gläubigen geschaffen wurden. Ausgangspunkt von Konversionsprozessen ist der Kontakt mit dem Christentum und das Kennenlernen christlich-religiöser Ideen, Wertvorstellungen, Lebensweisen und Rituale. Diese ‚Religionsbegegnungen‘ lassen sich in drei, miteinander oft einhergehenden Arten kategorisieren: Der eben beschriebene direkte Kontakt mit Missionaren im Kontext von Migration, die indirekte Verbreitung im Zuge dieser Migration erlernter und erfahrener christlicher Theorie und Praxis und das Erleben einer direkten Gotteserfahrung.¹⁵⁰

Die Missionserzählungen widmeten sich diesem Kontakt mit dem Christentum sehr ausführlich und beschrieben nicht nur, wie sich durch soziale Interaktionen die Idee des Christentums verbreitete, sondern auch Konversionsprozesse angestoßen wurden. Konversion verlief unter den Pedi meist über und innerhalb enger Beziehungen. Rüter, Schaser und Van Gent belegen in ihrer Studie zu Konversion und religiösem Wandel: „Pedi conversion was first and foremost a matter of kinship and family alliances“.¹⁵¹ In der Analyse von Wangemanns *Lebensbilder*¹⁵² zeigen sie am Beispiel Ruth Mampatshes, wie Konversionsprozesse in familiären Bindungen abliefen und welche Rolle die unterschiedlichen Generationen spielten. Den Beziehungen zwischen den Generationen wurde dabei im Missionsnarrativ mehr Aufmerksamkeit gewidmet, als der Verbindung und gegenseitigen Einflussnahme von Verheirateten im Konversionsprozess. Mampatshes Konversion zum Christentum wurde von ihren Enkeln angestoßen, die als Wanderarbeiter Kontakt mit christlich-religiösen Vorstellungen hatten. Ihre Integration in die christliche Gemeinschaft war nicht nur aufgrund ihres engen familiären Netzwerkes möglich, in dem Enkel, Söhne, Töchter und Schwiegertöchter ebenfalls konvertierten. Mampatshe war auch zentral für den Zusammenhalt der Gruppe der KonvertitInnen. Sie war eine Tante des Königs und konnte als dessen Angehörige die christliche Gemeinschaft legitimieren. Dies zeigt auch, wie KonvertitInnen ihre individuelle Position durch die Konversion von Verwandten und Familienangehörigen stärkten.¹⁵³ Eine Konversion als Einzelperson war innerhalb einer Gesellschaft, die auf Gruppenzugehörigkeit aufbaute, kaum möglich. Man war als Individuum immer abhängig von verwandtschaftlichen und familiären Bindungen, zum einen aufgrund der Strukturen, über die Ressourcen verteilt wurden, zum anderen aufgrund der unsicheren außenpolitischen Situation. Ohne die Zugehörigkeit zu einer

¹⁵⁰ Vgl. Knoop 2013: 13f.

¹⁵¹ Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 125.

¹⁵² Wangemann 1867.

¹⁵³ Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 128f.

Gruppe war die Versorgung der Einzelnen nicht möglich. Man war für die Grundversorgung mit Lebensmitteln auf den Zugang – oder jemandem mit diesem Zugang – zu Frauen angewiesen, da die Nahrungsmittelproduktion fast ausschließlich in ihrer Hand lag.

Eine Konversion als Einzelperson, unabhängig von der Familie war – mit wenigen Ausnahmen¹⁵⁴ - kaum eine Option. Mit der Mission öffnete sich die Möglichkeit, eine neue Gruppe zu formieren. Dabei spielten nicht nur familiäre Bindungen eine Rolle für den Zusammenhalt der KonvertitInnen und die Entwicklung einer Gruppenidentität, sondern auch christlich-religiöse Alltagspraxis wie Beten und die Taufe.

Among people of less privileged status, too, both baptism and prayer figured as local political strategies and messages of power and social connection in a world of increasing colonial entanglements as well as one where space and the scope of mobility were being renegotiated for missionaries and converts of different genders.¹⁵⁵

Konversion war auch ein Lernprozess, innerhalb dessen die christliche Alltagspraxis und Lebensweise durch die Missionare vermittelt und ein entsprechender Lernerfolg von ihnen bewertet und festgelegt wurde. Erst wenn Parameter wie das ‚richtige‘¹⁵⁶ beten und die von ihnen geforderten Veränderungen im Alltag erfüllt wurden, war der formelle Abschluss der Konversion und die vollständige Integration in die Gemeinschaft durch die Taufe möglich.

Eine der zentralsten Forderungen der Missionare als spirituelle Autoritätspersonen war eine monogame Lebensweise. Dies bedeutete für die KonvertitInnen eine maßgebliche Veränderung ihrer Lebensstrukturen: „conversion was clearly understood as a complete reorientation of life and social action“¹⁵⁷. Sich den Regeln der Monogamie unterzuordnen und sie zu befolgen war für die Mission einer der wichtigsten Bestandteile im Bekenntnis der AfrikanerInnen zum Christentum. Dies zeigen die zahllosen Dokumentationen Nachtigals von Diskussionen und Gesprächen rund um die Themen Polygamie und Monogamie. In der praktischen Umsetzung der Forderung nach einer monogamen Lebensweise und den daraus resultierenden Konflikten war Nachtigal nicht nur Kontrollinstanz, sondern auch pragmatischer Ratgeber. Einige der konversionswilligen Männer waren bereits mit zwei oder mehr Frauen verheiratet. Nachtigal riet, dass der Mann sich für eine seiner Frauen als Ehefrau entscheiden und sich von den Anderen

¹⁵⁴ Solche Ausnahmen waren beispielsweise die Königsfrauen, auf die in Kapitel 3.4 näher eingegangen wird.

¹⁵⁵ Rütger, Schaser & Van Gent 2015: 112.

¹⁵⁶ Richtig war, was die Missionare kontrollieren konnten. So wurde beispielsweise die christliche Praxis in den Gebetskreisen junger Männer als ‚falsch‘ bewertet, weil sie bereits vor Ankunft und außerhalb der Kontrolle der Missionare praktiziert wurden.

¹⁵⁷ Rütger, Schaser & Van Gent 2015: 136.

trennen sollte. Eine Scheidung wurde üblicherweise dadurch vollzogen, dass die Familie der Frau die geleisteten Brautgutzahlungen zurück erstatten musste.¹⁵⁸ Dies bedeutete einen großen ökonomischen Aufwand, sodass sich eine Scheidung eher unattraktiv und kompliziert gestaltete. Zudem konnte es sein, dass die geleisteten Brautgüter inzwischen weiter verwendet worden waren und so eine Rückzahlung nicht mehr ohne weiteres möglich war. Um diesen Problematiken und der Frage nach der Versorgung der geschiedenen Frau und der Familienzugehörigkeit ihrer Kinder zu entgehen, riet Nachtigal dazu, auf die Rückforderung von geleisteten Brautzahlungen zu verzichten. So auch in Fällen, wenn das Brautgut bereits transferiert, die Frau aber noch nicht an den Haushalt des Mannes übergeben worden war (zum Beispiel weil sie noch zu jung war).¹⁵⁹ Die Frauen konnten nach der Scheidung weiter im *kgoro* des Mannes leben und wurden in die christliche Gemeinschaft integriert. Innerhalb von Familienbünden war eine Konversion der Frauen und Kinder wahrscheinlicher. Dies lässt sich am Beispiel Noahs nachvollziehen, der sich von seiner ersten Frau Dorcas trennte, um seine zweite, jüngere Frau Lea christlich zu heiraten. Dorcas und ihre Kinder blieben nach der Scheidung Teil der Familie und der christlichen Gemeinschaft.¹⁶⁰ Die strukturelle Umsetzung einer Scheidung nach den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Regelungen der Pedi war aus Sicht der Mission nicht notwendig. Durch den Verzicht auf die Rückforderung von Brautgut entging man möglichen Konflikten. Im Vordergrund stand die Einhaltung von Monogamie als Grundlage eines gottgefälligen Lebens. Ob dabei die Regelungen lokaler Heiratspraktiken befolgt wurden war eher eine pragmatische Frage, als die nach der Strukturierung einer christlichen Heirat. Diese wurde durch den Segensspruch der Missionare vollzogen. Monogamie erforderte die Einhaltung des Eheversprechens und die Beschränkung sexueller Interaktionen auf nur eine Frau. Solange sich ein Mann daran hielt war es zweitrangig, ob die Heirat formal für die Pedi noch Bestand hatte. Die Ehen, die nur über die Verteilung von Brautgut und ohne christlichen Segen geschlossen wurden, hatten keine religiöse Gültigkeit, weshalb auch eine Scheidung für die Missionare tragbar war. Als zentrale Forderung an die KonvertitInnen zur Veränderung ihrer Lebensweise lässt sich Monogamie als religiöses Bekenntnis definieren. Die Polygamie, wie sie die Pedi praktizierten, war hingegen eine soziale Strukturierung mit politischer und wirtschaftlicher Bedeutung und kein Teil eines religiösen Bekenntnisses.¹⁶¹

¹⁵⁸ Vgl. Ogbu 1978: 246.

¹⁵⁹ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 36.

¹⁶⁰ Vgl. Wangemann 1876: 234.

¹⁶¹ Vgl. Kuper 1975a, 1975b & 1982.

Am Beispiel der Monogamie lässt sich auch zeigen, inwiefern sich mit der Mission ein Raum für die KonvertitInnen öffnete, in dem andere Macht- und Herrschaftsstrukturen zum Tragen kamen. Die Missionare nahmen die Rolle von *Chiefs* beziehungsweise Patronen ein. So war die Zugehörigkeit zur Gruppe der KonvertitInnen zwar eine Möglichkeit der Dominanz und Abhängigkeit der *Chiefs* zu entgehen; ganz frei von Abhängigkeiten und Fremdbestimmung waren die konvertierten Männer und Frauen aber nicht. Außerdem waren sie immer noch Teil der Pedi-Gesellschaft¹⁶² und damit nicht unabhängig vom System der Ressourcenverteilung über Heirat. Monogamie hatte Auswirkungen auf soziale, politische und wirtschaftliche Strukturen und umgekehrt spielten diese auch für christliche Eheschließungen noch immer eine Rolle. Unter den Konvertierten fanden sich einige unverheiratete Männer ohne Zugang zu eigenen Ressourcen. Für sie übernahm Nachtigal die Rolle des Patrons. Auch dies lässt sich am Beispiel Noahs nachvollziehen. Noah wurde dem christlichen Glauben abtrünnig und ‚rückfällig‘, das heißt, er fiel in die Heiratsstrukturen der Pedi zurück. Noah zog die Verheiratung seiner Tochter Noanankgoneng mit einem nicht-christlichen, polygamen Mann in Betracht. Nachtigal war bestrebt eine solche Heirat zu verhindern. Er wollte nicht nur das Mädchen vor einer erzwungenen Ehe bewahren, sondern sie und ihre Nachkommen weiter im Einflussbereich der Mission wissen. Nachtigal bezahlte den Brautpreis an ihren Vater und ermöglichte so einem Konvertiten eine Heirat, der keine eigenen Ressourcen zur Verfügung hatte. Nachtigal verlangte im Gegenzug von Noah die Verfügungsgewalt über Noanankgoneng. Er wollte damit jedoch nicht über ihre Arbeitskraft verfügen oder sich Zugang zu Land verschaffen, sondern erwartete von ihr, sich dem Taufunterricht anzuschließen und Lesen und Schreiben zu lernen.¹⁶³ Die Missionare adaptierten die Macht- und Herrschaftsstrukturen der Pedi und besetzten sie neu. Als Patrone hatten sie Beratungsfunktion und leisteten Hilfestellungen, auch in Form der Verteilung von Ressourcen. Es fand ein Transaktionsprozess statt, in dem die Missionare als Gegenleistung eine gottgefällige Lebensweise der KonvertitInnen erwarteten. Konversion fand aber deshalb nicht vorwiegend als Transaktionsprozess statt, wie Simmens ihn beschreibt.¹⁶⁴ Die Verteilung von Ressourcen wurde von Nachtigal lediglich in Einzelfällen eingesetzt. Sie zeigt, wie anpassungsfähig und pragmatisch er dachte und wie er sich die Macht- und Herrschaftsstrukturen der Pedi zu Nutze machte, um Konversionsprozesse zu unterstützen und zu festigen. Indem er sich in die Rolle eines Patrons begab und diese Position entsprechend demonstrierte, konnte

¹⁶² Sie waren so lange Teil der Pedi-Gesellschaft, bis die Missionare und mit ihnen die KonvertitInnen Bopedi verließen. Genaueres dazu findet sich in Kapitel 3.3.

¹⁶³ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 235.

¹⁶⁴ Vgl. Simmens 1986.

er seine Autorität durchsetzen, aber auch den Prozess der Gemeinschaftsbildung der KonvertitInnen fördern. Nachtigal markierte sich als Unterstützer, der die KonvertitInnen vor erzwungenen, ungewollten, unchristlichen Lebensweisen schützte und verstärkte damit die Beziehungen zu ihm als Autoritätsperson.

Die Bildung einer Gemeinschaft war möglich durch die Konversion in Familien- und Verwandtschaftsbünden. Vereint wurden diese einzelnen Gruppen unter der Führung der Missionare und ihrer Autorität als spirituelle Führungspersonen. Die Missionare waren mit der Macht ausgestattet, die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe mit der Taufe formell abzuschließen. So bewahrten sie sich die Dominanz und Kontrolle über evangelisierende AfrikanerInnen. AfrikanerInnen hatten den maßgeblichen Anteil an der Anregung und Überzeugungsarbeit zur Konversion. Diese wurde zwar vorwiegend in innerfamiliären Strukturen verbreitet, es gab jedoch auch Konversionsüberzeugungen, die nicht durch Familienmitglieder angeregt wurden. Die rückkehrenden Wanderarbeiter formierten sich in ‚Studiergruppen‘ und Gebetszirkeln als sozial homogene Gruppen bereits vor der Ankunft der Missionare. Sie initiierten Konversionsprozesse und übernahmen Aufgaben der spirituellen Begleitung des Religionswechsels, auch wenn die Missionare die spirituelle Führung für sich beanspruchten und die Evangelisierung durch AfrikanerInnen streng zu reglementieren versuchten.¹⁶⁵ Die Männer verbreiteten das Wort Gottes nicht nur innerhalb ihrer Familien, sondern auch unter Angehörigen der Herrscherfamilie und den Frauen Sekhukhunes.

3.3 „Ihr stehlt mir mein Volk“ – Dynamiken und Konflikte in der Aushandlung von Macht und Herrschaft zwischen Sekhukhune und den Missionaren

Die Berliner Missionare waren Gäste im Pedi-Königreich. Nachdem Merensky und Grützner zunächst die Missionsstation Gerlachshoop im Herrschaftsgebiet Maleos installiert hatten, unternahmen sie Besuche in Bopedi. Sekwati erlaubte ihnen auch dort, eine Niederlassung zu errichten.¹⁶⁶ Die Möglichkeit zur Installation einer Missionsstation war mehr von der Erlaubnis afrikanischer Herrscher und Autoritäten abhängig als von den europäischen Kolonialmächten. Erstere hatten dabei wenig Interesse an der Christianisierung und sahen viel mehr die Möglichkeit, diese zu ihrem Vorteil zu instrumentalisieren.

¹⁶⁵ Vgl. Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 165.

¹⁶⁶ Vgl. Rüter 2001: 94.

Missionare waren gesucht als Diplomaten im Sinn afrikanischer Herrschaftssicherung, als geschickte Handwerker, die Gewehre und Ochsenwagen reparieren konnten, als Lehrer in zunächst geheimnisvollen Fertigkeiten wie dem Übertragen mündlicher Botschaften auf Papier.¹⁶⁷

Merensky und Nachtigal eilte ein guter Ruf voraus: Die im Laufe ihrer Ausbildung erhaltenen medizinischen Kenntnisse wurden von vielen Pedi gerne in Anspruch genommen, unabhängig davon, ob ein Interesse an deren religiösen Absichten bestand.¹⁶⁸ Sekwatis Nachfolger Sekhukhune knüpfte bestimmte Erwartungen an die Siedlungs- und Missionierungserlaubnis der Berliner Missionare. Ein besonderes Interesse hatte er an ihren Schreibkenntnissen. Über die Missionare wurde es ihm möglich, schriftlich mit benachbarten afrikanischen wie europäischen Autoritäten zu kommunizieren. Sie versorgten ihn mit politischen Informationen und fungierten als Vermittler im Austausch mit den Kolonialautoritäten der Buren in Lydenburg. Ihre Aufgabe war es, den Schriftverkehr abzuwickeln und diktierter Botschaften zu Papier zu bringen. Loyalität zeigten die Missionare damit häufig nicht wie von Sekhukhune erwartet gegenüber dem Pedi-Königreich und seinen Interessen, sondern gegenüber den Kolonialmächten. Die Südafrikanische Republik verlangte von den Missionaren eine formelle Unterordnung und unbedingte Loyalität und besonders Merensky positionierte sich als Vertreter der Buren.¹⁶⁹

Die Missionare fügten den Briefen, die sie für den König schrieben, oft persönliche Meinungen hinzu oder verfassten die diktieren Mitteilungen in ihrem eigenen Stil und Wortlaut.¹⁷⁰ In ihrer Rolle als Vermittler und in der Position, als Einzige lesen und schreiben zu können, konnten sie Macht und Einfluss generieren. Der König war auf ihre Fähigkeiten und Kenntnisse angewiesen, knüpfte aber auch den Verbleib und die Ausdehnung der Missionsarbeit mit der Errichtung weiterer Missionsstationen in Bopedi an den Nutzen, den er daraus ziehen konnte. „Ihr bleibt in meinem Lande, denn ihr seid meine Augen“¹⁷¹, zitierte Nachtigal Sekhukhune. Die Missionare wiederum konnten aus ihrer Rolle als ‚Augen des Königs‘ die Macht generieren, auf politische Beziehungen und Entwicklungen in der Region Einfluss zu nehmen, besonders auf die zwischen den Pedi und den Kolonialautoritäten in Lydenburg. Als Akteure in einem Kräftefeld unterschiedlichster politischer Interessen und Dynamiken, die auch über sie als Vermittler verhandelt wurden, mussten sie sich immer wieder neu positionieren und eigene Interessen gegenüber denen Sekhukhunes und den Lydenburgern abwägen.

¹⁶⁷ Marx 2012: 99.

¹⁶⁸ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 16, 26, 34f, 100.

¹⁶⁹ Vgl. Delius 1984: 118f, 121; Rüter 2001: 94.

¹⁷⁰ Vgl. Rüter 2001: 8f.

¹⁷¹ Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 83.

Eine mit Schriftlichkeit und moralischer Autorität verknüpfte Macht nutzten die Missionare auch zum Schutz der Konvertitinnen vor Gewalt durch weiße Siedler. Sie dokumentierten Gewaltausbrüche, appellierten an staatliche Strukturen und versuchten, sich mithilfe rationaler und moralischer Argumentation gegen erstere zu behaupten.¹⁷²

In den Missionsberichten wurde auf eine neutrale politische Haltung der Missionare in Konfliktfällen zwischen Pedi und Buren verwiesen – im Interesse der Fortsetzung ihrer Arbeit. Dies bedeutete, im Kriegsfall zwischen Pedi und Buren keine Partei zu ergreifen.¹⁷³ Auch wenn die Mission es so darstellte, waren die Missionare keineswegs neutral, sondern von eigenen Interessen geleitet. Um die Missionsarbeit und ihre angestrebten Ziele erreichen zu können waren sie gefordert, Macht und Einfluss der wirkenden Kräfte auszubalancieren und gegen ihre eigenen Interessen abzuwägen. Das Kräftefeld, in das sie sich begaben, war dynamisch und Machtverteilungen keineswegs eindeutig, sondern in einem ständigen Aushandlungsprozess. „Thus missions in fact entered a highly ambiguous field of action in which power relations were anything but clear-cut“.¹⁷⁴ Solange sie Gäste in Bopedi waren, wirkte Sekhukhunes Macht und deren Auswirkungen sich direkter auf die alltägliche Missionsarbeit und die Möglichkeit zu missionieren aus. Die Kolonialmächte und die Beziehung der Mission zu dieser waren für den ersten Zugang zum Feld, in dem man missionieren wollte, von Bedeutung. Bopedi lag innerhalb eines Gebietes, das die Südafrikanische Republik als Teil ihres Staatsgebietes ansah. Dementsprechend sahen sich die Missionare den von ihr aufgestellten Regeln und Gesetzen unterworfen. Die Macht und der Einfluss der Buren waren zu Beginn der 1860er Jahre dynamisch und keineswegs abgesichert. Die weitere politische Entwicklung und Machtverteilung waren kaum abzusehen und die ultimative Dominanz imperialer Mächte, wie sie wenige Jahrzehnte später Realität werden sollte, wohl kaum vorstellbar. „Before the mid-1870s few missionaries could have imagined that almost all the Pacific and Africa would soon become the colonial property of the Great Powers“.¹⁷⁵ Es lag im Interesse der Mission, ihre Legitimation durch beide Mächte aufrecht zu erhalten. Die Arbeit der Missionare in Bopedi stand im Kontext der Arbeit der gesamten Berliner Missionsgesellschaft als global agierende Mission. Sie fand sich in zahlreichen Wirkungsräumen in Südafrika vertreten, innerhalb derer unterschiedliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse afrikanischer sowie konkurrierender kolonialer Kräfte zum Tragen kamen. Deutschland war Mitte des 19. Jahrhunderts noch kein aktiver konkurrierender Akteur im Feld kolonialer Mächte. Dies ermöglichte den deutschen

¹⁷² Vgl. Rüter 2012: 379f.

¹⁷³ Berliner Missionsberichte 1861: 362.

¹⁷⁴ Rüter, Schaser, Van Gent 2015: 155.

¹⁷⁵ Barker 2005: 86.

Missionaren den Zugang zu Regionen unter britischer Dominanz ebenso wie unter der von Buren.¹⁷⁶ Die politische Position, die sie in Bopedi vertraten, konnte Auswirkungen auf die Beziehungen anderer Missionsstationen zu den Kolonialmächten haben, beziehungsweise deren Einstellung zur Berliner Missionsgesellschaft als Ganzes beeinflussen. Die Beziehungen und Aushandlungsprozesse, in die einzelne Missionare wie Nachtigal und Merensky in Bopedi verwickelt waren, wirkten dadurch auf die gesamte Arbeit der Missionsgesellschaft, auch bis nach Deutschland.

Studien zu Mission und Kolonialisierung, die sich mit Fragen nach Herrschaft beschäftigten, sahen die Rolle der Mission lange als Wegbereiter der Kolonialisierung¹⁷⁷ und die Missionare als „agents of imperialism“¹⁷⁸. Die Berliner Mission bei den Pedi unterstützte und positionierte sich zwar mehr auf Seite der Kolonialmächte als auf der der AfrikanerInnen, war aber vor allem von eigenen Interessen geleitet. Die Missionare waren AkteurInnen innerhalb der Aushandlungsprozesse um Macht und Herrschaft, intern wie extern. Sie bewegten sich innerhalb kolonialer sowie afrikanischer Macht- und Herrschaftsstrukturen, die sie sich jeweils in der Durchsetzung ihrer Ziele zu Nutze zu machen versuchten. Dabei standen sie vor der Herausforderung, sich sowohl innerhalb konkreter, institutionalisierter Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu behaupten, als auch ihre Macht im Alltag über Handlungsroutine durchzusetzen und ihr allgemeine Gültigkeit zu verschaffen.¹⁷⁹ Die entstehenden Landrechte der Südafrikanischen Republik ermöglichten es der Mission Land für die zukünftige Errichtung weiterer Missionsstationen und die Ausdehnung der Mission zu erwerben. Der im kolonialen Kontext legitimierte Landkauf eröffnete die Aussicht auf Unabhängigkeit vom Wohlwollen afrikanischer Herrscher. Landbesitz war aber nur insoweit gegenüber afrikanischen Herrschaftsverhältnissen durchsetzbar, als die Kolonialmacht sich diesen gegenüber behaupten konnte. Die Berliner Mission versuchte über Land ihre Autorität gegenüber den KonvertitInnen durchzusetzen. „To them, land was the basis on which to command people and a key factor in the process of community building“.¹⁸⁰ Auf den Missionsstationen übernahmen sie die Position der *Chiefs* als Patrone mit der Kontrolle über Zugang und Verteilungsmacht von Land, während sie diese in der Rolle als Wahrer von Tradition und kultureller Einheit sahen.¹⁸¹

¹⁷⁶ Vgl. Schultze 2005: 318.

¹⁷⁷ Vgl. Habermas & Hölzl 2014: 15.

¹⁷⁸ Comaroff & Comaroff 1986: 1.

¹⁷⁹ Vgl. Ibd.: 2.

¹⁸⁰ Rütther 2012: 379.

¹⁸¹ Vgl. Ibd.

Patrone waren die Missionare aber auch insofern, als dass sie die Deutungsmacht über Beten und Predigen im Rahmen der Evangelisierungsarbeit für sich beanspruchten. Die jungen Männer, die bereits vor Ankunft der Missionare in der Region das Christentum verbreitet hatten, wurden von den Missionaren dazu befähigt und bemächtigt, das Evangelium zu verbreiten. Die Mission profitierte von dieser Unterstützung ihrer Arbeit, sah die Missionare aber weiter in der Rolle als spirituelle Führungspersonen, die als einzige mit dem Wissen um die ‚richtige‘ religiöse Theologie und christliche Praxis sowie der Fähigkeit ausgestattet waren, diese spirituell zu interpretieren und zu vermitteln. „The missionaries‘ masculine gendered power depended on successfully controlling younger men, and exercising spiritual authority over them“.¹⁸² Betont, ja sogar vor ihnen gewarnt, wurden dabei im Missionsnarrativ nur männliche ‚Studiergruppen‘ und ihre Ambitionen, missionarisch tätig zu sein. Über Frauen wurde in diesem Kontext nichts dokumentiert. Die Evangelisierungsarbeit der jungen Männer musste dabei ebenso kontrolliert werden, wie ihre Konversion und die aller anderen AfrikanerInnen, die an einem Religionswechsel interessiert waren.¹⁸³ Rüter, Schaser & Van Gent weisen darauf hin, dass in europäischen Kontexten diese Anleitung und Beaufsichtigung der Konversion mit der durch die Taufe formell abgeschlossenen, religiösen Transformation endete. Nicht so jedoch bei der außereuropäischen Missionsarbeit. Hier standen die KonvertitInnen auch nach einer Taufe noch immer unter spiritueller Führung und in einer Art religiöser Patron-Klientel-Beziehung zu den Missionaren. Ein Scheitern der Konversion wurde nicht auf die individuelle Persönlichkeit der KonvertitIn zurückgeführt, sondern auf Rasse, Kultur und Mentalität.¹⁸⁴

Die Erwartungen der Berliner für die Mission unter den Pedi war groß, sahen sie doch dort das Potential für eine „politically and culturally united national or ethnic Pedi church and state“¹⁸⁵. Ihr eigentliches Ziel war die Errichtung eines „Empire of the Spirit“¹⁸⁶. Das Pedi-Reich sollte in einen christlichen Staat, begleitet von einer Volkskirche unter Leitung der Mission und evangelisierter Pedi, transformiert werden.

To achieve this, they, as missionaries, would take the lead, together with the Pedi king, in creating a culturally coherent nation, rooted in a locally distinct form of Christianity. This Christian community would be constituted by Pedi Christians at the bottom and, at the top, by Pedi evangelists under the patronage of missionaries.¹⁸⁷

¹⁸² Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 165.

¹⁸³ Vgl. Ibd.

¹⁸⁴ Vgl. Ibd.: 158.

¹⁸⁵ Rüter 2012: 378.

¹⁸⁶ Comaroff & Comaroff 1989: 270.

¹⁸⁷ Rüter 2012: 378.

Zentral für diese Herrschaftsideologie war die Konversion von Führungs- und Autoritätspersonen. Ausgestattet mit genauen Vorstellungen von dieser Nation und ihrer Macht- und Herrschaftsstrukturen, sahen sie die *Chiefs* als potentielle Verbündete für deren Umsetzung und die Überführung bestehender Führungsstrukturen in das neue Reich. Innerhalb kurzer Zeit befand die Mission die Autoritäten jedoch als hinderlich für die Erreichung dieses Ziels.¹⁸⁸ Für eine Konversion Sekhukhunes bestand kaum eine Chance und ein Machtwechsel, der die Missionsarbeit begünstigt hätte, stand nicht in Aussicht. Die erstrebte Volkskirche schien innerhalb weniger Jahre unerreichbar zu werden und besonders Merensky frustrierte der fehlende Erfolg, die geringe Zahl an Konversionswilligen und die mangelnden Kontrollmöglichkeiten der Gruppe von KonvertitInnen in der Hauptstadt. Selbst nach der Errichtung der Station Ga Ratau in unmittelbarer Nähe gelang es ihm nicht, seinen Einfluss auf diese zu vergrößern. Merensky bewies darüber hinaus wenig Feingefühl für die aus den Ambivalenzen der Loyalität der Missionare und den an sie gestellten Loyalitätsansprüchen entstehenden Spannungen. Er identifizierte sich mit seiner Rolle als den Buren zugewandter Vermittler und positionierte sich von Anfang an als ihr Repräsentant.¹⁸⁹

Diese Haltung barg ein gewisses Konfliktpotential. Die Außenpolitik Sekhukhunes wurde von dem herrschenden Klima der Angst und Unsicherheit sowie dem Bedürfnis nach seiner offiziellen Anerkennung als Nachfolger Sekwatis durch die Südafrikanische Republik dominiert. Diese stellte aufgrund ihrer vergleichsweise militärischen Schwäche zwar keine direkte Gefahr dar, die Pedi befürchteten jedoch eine Allianz der Südafrikanischen Republik mit den Swazi. Sekhukhune ließ sich daher 1863 auf ein militärisches Bündnis mit den Buren ein. Dieses verlief wenig zufriedenstellend: Sämtliche Kampfhandlungen wurden den Pedi überlassen und so zogen diese sich wieder zurück.¹⁹⁰ Mit der zunehmenden Vergrößerung und Stabilisierung seines Reiches und seiner Herrschaft verringerte sich Sekhukhunes Interesse an einem guten Verhältnis zu den Buren und damit auch seine Abhängigkeit von den Missionaren als Vermittler. Merenskys Positionierung als Interessenvertreter der Buren wirkte in diesem Kontext provokativ. Die Zuspitzung eines entstehenden Konfliktes zwischen ihm und Sekhukhune wird deutlich in einer Aussage, die dieser nach einem Besuch Nachtigals in Thaba Mosego tätigte: „Seht, ich habe die Lehrer weggejagt, es sind das Leute der Bauern, ja, es sind Bauern selbst, ich will nicht, dass die hier wohnen sollen“.¹⁹¹

¹⁸⁸ Rütther 2012: 370.

¹⁸⁹ Vgl. Delius 1984: 120f.

¹⁹⁰ Vgl. Ibd.: 94-98.

¹⁹¹ Berliner Missionsberichte 1864: 354.

Anhand dessen, welche Bezeichnungen Sekhukhune für die Missionare verwendete, lässt sich ebenfalls nachvollziehen, in welcher Beziehung er zu ihnen stand. Die Beziehung zwischen Sekhukhune und den Missionaren war sehr ambivalent und geprägt von einem ständigen auf und ab an Zugeständnissen und Konflikten. Nachtigal beschrieb eine besonders intime Situation mit Sekhukhune, als dieser mit ihm ein Bier trank und erklärte, dass er die Missionare als Basotho, ein Überbegriff für Gruppen der Nord-Sotho, ansehe. Eine Form der Ansprache, die Nachtigal mit der Bemerkung „eine Ehre und Anzeichen grossen [sic!] Vertrauens“¹⁹² versah. Sekhukhune wollte ihn im selben Moment überreden, sich auch den Ohrschmuck der Pedi, „ein Stückchen Rohr in dem Ohrzipfel“¹⁹³, anzulegen. Eine Geste, die Anerkennung, aber eventuell auch ein Bedürfnis danach zeigte, die Missionare seiner Herrschaft unterzuordnen und sich der Wahrung seiner Interessen zu versichern. In den ersten Monaten ihrer Missionstätigkeit berichtete Nachtigal von mehreren positiven Interaktionen und einem großzügigen Entgegenkommen Sekhukhunes. Die Missionare bekamen ein eigenes Haus in Thaba Mosego zugewiesen, das ihnen bei Besuchen in der Hauptstadt zur Verfügung stand. Außerdem zeigte er ihnen einen Weg in die Stadt, den Weiße sonst nicht benutzen durften und verbot die Sonntagsarbeit im Sinne eines christlichen Ruhetages. Darüber hinaus war er zunächst gewillt die Missionare auch in Thaba Mosego wohnen und predigen zu lassen und bekundete sogar ein persönliches Interesse am christlichen Glauben. Im Vorfeld eines Kriegszuges ließ er sie gemeinsam mit allen Kämpfern beten.¹⁹⁴ Ein halbes Jahr später zitierte Nachtigal: „Ihr bleibt in meinem Lande, denn ihr seid meine Augen“¹⁹⁵. Dieser Ausdruck baute im Vergleich zu der Bezeichnung als Basotho Distanz auf und verwies auf eine Beziehung, die mehr von Nutzen und Interesse als von Wertschätzung und Sympathie geprägt war. Die Bezeichnung als „Leute der Bauern“¹⁹⁶ schließlich markiert einen der zentralen Konflikte zwischen Sekhukhune und den Missionaren. Diese entstanden nicht nur in Bezug auf die mangelnde Unterstützung der politischen Interessen des Königreichs, sondern laut Nachtigal auch durch Druck von Seiten des Ältestenrates. Dessen Mitglieder sahen in der Mission eine Bedrohung und befürchteten, dass die KonvertitInnen sich gegen Sekhukhune erheben könnten. Auch Sekhukhune selbst sah sich in seiner Position als Herrscher zunehmend bedroht und warf den Missionaren die Absicht vor, ihn entmachten zu wollen.¹⁹⁷

¹⁹² Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 50.

¹⁹³ Ibd.

¹⁹⁴ Vgl. Ibd.: 28, 42, 44, 51.

¹⁹⁵ Ibd.: 83.

¹⁹⁶ Berliner Missionsberichte 1864: 354.

¹⁹⁷ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 68,146.

Eine gängige Bezeichnung für die Missionare unter den Pedi war der Begriff ‚Lehrer‘. Er resultierte aus der Tatsache, dass die Konversionswilligen zunächst christlich-theologische Vorstellungen, Glaubensregeln und –praxis erlernen mussten. Darüber hinaus unterrichteten die Missionare manche Pedi im Lesen und Schreiben. Im Juni 1864 ließ Sekhukhune die KonvertitInnen der Hauptstadt versammeln und bestrafen. In seiner Begründung führte er an: „Ferner, der Lehrer ist meine Frau, und ihr wisst, dass zu des Königs Frau niemand ohne zu fragen, gehen darf. Ihr aber seid in Massen zu dieser meiner Frau gegangen und habt mich nicht gefragt“.¹⁹⁸ ‚Massen‘ konnten die Berliner Missionare zu ihrem eigenen Bedauern nicht von einer Konversion zum Christentum überzeugen. Es gab jedoch eine große Gruppe an KonvertitInnen, die in der Hauptstadt und ihrer unmittelbaren Umgebung lebten, da Konversion hauptsächlich dort stattfand.¹⁹⁹ In der Aussage Sekhukhunes spiegelt sich sowohl sein Konflikt mit den KonvertitInnen, als auch seine Haltung gegenüber den Missionaren. Über seine Frauen hatte der König Verfügungsgewalt und Kontrolle. Durch den Vergleich positionierte er sich gegenüber den Missionaren als absoluter Herrscher und mit Macht ausgestattet.

By allowing Christianity into their polities, rulers could manoeuvre themselves into a position to bolster and reinforce their authority – as long as they commanded the new power and the community of those who held it.²⁰⁰

Sekhukhunes Durchsetzungsfähigkeit seiner Macht den KonvertitInnen und Missionaren gegenüber hatte damit aber auch eine Grenze erreicht. Seine Aussage zeigt ein gewisses Maß an Ärger, aber auch Verunsicherung, weil ihm die Kontrolle über sie zunehmend entglitt.

Merensky gegenüber entwickelte Sekhukhune ein großes Misstrauen, da er dessen Handlungen als inkonsistent und zwiespältig bewertete. Dies hing auch mit Merenskys offensichtlich pro-kolonialer politischer Einstellung zusammen. Zunächst noch gewillt die Errichtung einer Missionsstation in der Nähe der Hauptstadt Thaba Mosego zu erlauben, verwehrte Sekhukhune den Missionaren diesen Wunsch noch im ersten Jahr ihrer Missionstätigkeit. Erst als ein Fieber in der Hauptstadt ausbrach und er auf die medizinischen Kenntnisse der Missionare angewiesen war, gewährte er im Mai 1864 seine Zustimmung zum Bau einer neuen Station. Die Führung übernahm Merensky als der Ältere, obwohl Sekhukhune lieber Nachtigal als Leiter von Ga Ratau gesehen hätte.²⁰¹ Die Beziehung zwischen Sekhukhune und den Missionaren war von unterschiedlichen Faktoren beeinflusst, aber auch individuell verschieden. Sekhukhunes

¹⁹⁸ Vgl. Ibd.: 161.

¹⁹⁹ Vgl. Delius 1984: 113.

²⁰⁰ Rütther, Schaser & Van Gent 2015: 141.

²⁰¹ Vgl. Ibd.: 120; Berliner Missionsberichte 1864: 358-360, 365- 367.

Beziehung zu Nachtigal war eine andere als die zu Merensky und er zeigte sich ihm gegenüber häufig freundschaftlich und interessiert. Merenskys Stellung an der Spitze der Hierarchie unter den Missionaren der Transvaal-Mission und seine Rolle als Vertreter der Buren positionierten ihn als Kontrahenten von Sekhukhune und so verwundert es nicht, dass dieser ihn als Bedrohung wahrnahm. Diesem Umstand, aber auch der diplomatischen Haltung Nachtigals, mochte es geschuldet sein, dass dessen Beziehung zu Sekhukhune weniger in offene Auseinandersetzungen mündete. Oft differenzierte Sekhukhune in solchen Konfliktsituationen zwischen den Beiden und betonte, dass sein Ärger nur Merensky, nicht aber Nachtigal gelte. Nachtigal berichtete von einem großen Interesse Sekhukhunes an Geschichten über seine Heimat. Beide führten lange, philosophische Gespräche, auch über christliche Glaubens- und Lebensvorstellungen. Eines ihrer zentralen Themen war dabei immer wieder die polygame Lebensweise der Pedi im Gegensatz zur Monogamie wie die Missionare sie predigten.²⁰²

Die Lösungsstrategien und ideologischen Vorstellungen der beiden Missionare waren sehr unterschiedlich.²⁰³ Merensky war ehrgeizig, karriere- und prestigeorientiert. Sobald er die Mission unter den Pedi als gescheitert ansah, suchte er nach alternativen Lösungen. Als die Konflikte mit Sekhukhune sich verschärften und dieser vor allem die in Thaba Mosego lebenden KonvertitInnen zunehmend unter Druck setzte, entschied er sich dazu Ga Ratau und Bopedi zu verlassen.²⁰⁴ Merensky sah die Zukunft der Missionsarbeit in Südafrika in Gebieten, in denen die Autorität von Weißen dominierte und die Mission unabhängig vom Einfluss afrikanischer Macht- und Herrschaftsinteressen agieren konnte. Er strebte nach Unabhängigkeit vom Wohlwollen afrikanischer Herrscher und der Abhängigkeit von Weißen. In Landerwerb und privatrechtlichem Grundbesitz sah er die Möglichkeit die Missionsarbeit langfristig zu sichern und für Kontinuität zu sorgen. Es gelang ihm, sich mit dieser Haltung gegenüber der Führung der Missionsgesellschaft in Berlin durchzusetzen und deren Strategie und politische Richtung für die Zukunft maßgeblich zu beeinflussen. Merensky verließ Bopedi nicht alleine sondern gemeinsam mit zahlreichen KonvertitInnen. Im Januar 1865 kaufte er eine Farm in der Nähe von Middelburg und ließ sich dort mit seiner Familie und der ‚Gemeinde‘ aus Bopedi nieder. Er nannte die Station Botshabelo, was in Sepedi so viel

²⁰² Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 96-97, 102f, 218.

²⁰³ Ich gehe hier nur auf die Beziehung zwischen Nachtigal und Merensky ein. Sie waren die ersten Missionare in Bopedi und gemeinsam Gründer der ersten Missionsstation im Herrschaftsgebiet Sekhukhunes. Vier Jahre lang lebten und arbeiteten sie dort gemeinsam, daher ist ihr Verhältnis zueinander aber auch zu Sekhukhune besser dokumentiert als das Nachtigals zu den anderen Missionaren in der Region.

²⁰⁴ Vgl. Delius 1984: 120-122.

wie Zufluchtsort heißt und begründete damit einen Mythos. Seinen Weggang von Ga Ratau stilisierte er zur Flucht vor der ‚Christenverfolgung‘ Sekhukhunes. Die Aufgabe der Pedi-Mission und die Gründung Botshabelos wurden zu einem seelsorgerischen Akt und dem Willen Gottes unterstellt. Merensky stilisierte damit nicht nur sich selbst als Märtyrer, sondern kreierte auch einen Abstammungs-Mythos unter den Nachkommen der Pedi sowie den weißen BewohnerInnen Botshabelos, der bis heute nachwirkt.²⁰⁵

Schultze verweist darauf, dass andere Missionsstationen in ähnlichen Kontexten entstanden, so auch die in Lydenburg.²⁰⁶ Sie wurde von Nachtigal gegründet, nachdem dieser Anfang Januar 1866 die Station Khalatlolu aufgeben und gemeinsam mit den restlichen Missionaren, Koboldt von Ga Ratau sowie Endemann und Sachtleben von Phatametsane, ebenfalls das Pedi-Königreich verlassen musste. Sekhukhune schickte bewaffnete Männer, die zuerst Koboldt von Ga Ratau und am folgenden Tag Nachtigal und seine Familie von Khalatlolu vertreiben sollten. Auch wenn Nachtigal mit dem Tod bedroht wurde, verlief ihr Abzug friedlich und es wurden ihnen Zeit zum Packen eingeräumt sowie Helfer für den Abtransport zur Verfügung gestellt.²⁰⁷ Dies markierte das vorläufige Ende der Pedi-Mission sowie des lange währenden Aushandlungsprozesses mit Sekhukhune. Der Zugang zum Pedi-Königreich blieb der Mission bis zum Sieg der britischen Kolonialmacht über Sekhukhune 1880 verwehrt.²⁰⁸

Nach Merenskys Weggang hatten sich die Beziehung zu Sekhukhune und die Situation der Mission verschärft. „Sekhukhune saw the remaining mission stations as wounds in the body politic through which his subjects continued to bleed away“.²⁰⁹ Die Kontrolle von Menschen war die wichtigste Grundlage von Sekhukhunes Herrschaft. Die Gefolgschaft, die sich die Missionare geschaffen hatten, und die Macht, die sie über sie demonstrierten, stellte eine direkte Bedrohung für ihn dar. „In the Pedi Kingdom the loss of people signified an insult to royal power and authority“.²¹⁰ Dass Merensky eine Gruppe KonvertitInnen folgte, als er Bopedi verließ, zerstörte auch den letzten Rest Vertrauen zu Nachtigal. Die Kommunikation zwischen Nachtigal und Sekhukhune verlief anschließend vermehrt über Boten anstatt in direktem Austausch, ihr Ton wurde aggressiver und die gegenseitigen Forderungen härter. Sekhukhune büßte Nachtigal gegenüber an Respekt ein und dessen Haltung wurde zunehmend undiplomatischer, wenn er auch stets versuchte, sachlich und rational zu argumentieren.²¹¹ Nachtigal war

²⁰⁵ Vgl. Schultze 2005: 322-337.

²⁰⁶ Vgl. Ibd.: 327.

²⁰⁷ Vgl. Tagebuch, Nachtigal, Band 1: 251-258.

²⁰⁸ Vgl. Rütther, Schaser & Van Gent 2015: 114.

²⁰⁹ Delius 1984: 122.

²¹⁰ Rütther, Schaser & Van Gent 2015: 114.

²¹¹ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 229-232.

in die Position des Dienstältesten und des direkten Verhandlungspartners gegenüber Sekhukhune gerutscht. Er ließ Nachtigal bei der Vertreibung von Khalatlolu ausrichten: „Ja, Sek. [Sekhukhune] schickt uns und lasst dir sagen es seien jetzt 2 Könige hier im Lande. Der eine sei er und der andere du“. ²¹² In dieser Aussage manifestiert sich der eigentliche Kern des Konflikts zwischen Sekhukhune und den Missionaren. Beide Parteien beanspruchten Macht für sich und setzten diese in unterschiedlichen Herrschaftsformen gegenüber ‚ihren Untertanen‘ durch. Als die von den Missionaren ausgeübte Autorität über ihre KonvertitInnen sich auf deren Handlungsstrategien auswirkte, begann die Konversion auch Rückwirkungen auf Bereiche zu zeigen, die fundamental für die Herrschaft und Machtsicherung Sekhukhunes waren. ²¹³

An Merenskys Weggang und dessen Narration in unterschiedlichen Medien und Kontexten lassen sich Macht- und Herrschaftsdynamiken in mehreren Dimensionen nachvollziehen. Die diskutierten Entwicklungen zwischen Sekhukhune und den Missionaren und ihre Konsequenzen hatten nicht nur für die direkt beteiligten AkteurInnen unmittelbare Auswirkungen, sondern zeigten im Kräftefeld der Mission Rückwirkungen bis nach Deutschland. Die Missionsgesellschaft in Berlin war gezwungen das Scheitern der Pedi-Mission gegenüber ihren UnterstützerInnen und SpenderInnen – auch finanziell – zu rechtfertigen. Auch wenn es zunächst Kritik an Merenskys Verhalten aus Berlin gab, dominierte dennoch seine Darstellung der Geschehnisse das Missionsnarrativ. Der Mythos um die Gründung Botshabelos setzte sich durch und wurde von den RezipientInnen der Missionsmedien und den UnterstützerInnen der Gesellschaft so positiv aufgenommen, dass es die Missionsarbeit befeuerte. „Deutsche und südafrikanische Gläubige wurden zu einer Glaubensgemeinschaft zusammengeschmolzen, in der Hilfeleistungen notwendig und selbstverständlich wurden“. ²¹⁴ Merenskys heroische wie dramatische Darstellung der Ereignisse wurde nicht nur übernommen, sondern zum Teil noch gesteigert. ²¹⁵ Sie steht damit stellvertretend für ein heroisches Missionsnarrativ, wie Habermas es beschreibt, das die Missionsgesellschaften in das „Zentrum eines durch Gottes Willen und ihm zu Ehren etablierten Universums“ ²¹⁶ rückte. Es stilisierte Merensky zum „einsamen Helden“ ²¹⁷ und verdammte Sekhukhune als grausamen Herrscher. Die Mission war in der Position Macht über die in ihren Berichten und Erzählungen dargestellten Subjekte auszuüben, ganz besonders über afrikanische AkteurInnen. Die Missionare besaßen die

²¹² Ibd.: 252.

²¹³ Vgl. Delius 1984: 108-123.

²¹⁴ Schultze 2005: 331.

²¹⁵ Vgl. Ibd.: 326-337.

²¹⁶ Vgl. Habermas 2008: 633.

²¹⁷ Ibd.

Deutungshoheit in der Darstellung historischer Ereignisse und kultureller Zusammenhänge. Als maßgebliche AkteurInnen im Wissenstransfer beeinflussten sie das Bild von Afrika und AfrikanerInnen, ihrer Lebensweisen und Handlungsmotivationen und damit das Wissen über sie. Das heroische Missionsnarrativ wurde immer wieder in zahlreichen Publikationen reproduziert und wird bis heute als Teil einer „Erinnerungskultur“²¹⁸ in der Geschichte der Berliner Mission kaum reflektiert.²¹⁹

In der Reflexion über den Verlauf von Merenskys Weggang beschwerte sich Nachtigal Jahre später über dessen Darstellung der Ereignisse. Merensky habe es so dargestellt, als würde er die Last des „Sündenbock[s]“²²⁰ tragen. „Aus einem solchen wurde aber eine Art Märtyrer und in Berlin ward es gut geheissen [sic!]“.²²¹ Er hatte dessen Entscheidung, seine Missionsstation und das Pedi-Königreich zu verlassen, stark kritisiert und warf Merensky nun vor, nicht nur den tatsächlichen Ablauf seiner vermeintlichen Flucht zu verzerren, sondern auch die Rolle Nachtigals falsch darzustellen. Merensky hatte in seinen *Erinnerungen aus dem Missionsleben in Transvaal*²²² vermerkt, Nachtigal habe ihm davon abgeraten nach Bopedi zurück zu kommen. Dabei plädierte Nachtigal für seine Rückkehr und vor allem der mit ihm gezogenen KonvertitInnen.²²³ Durch die Adaption und Dramatisierung seines Narrativs in den Missionsberichten und anderen Publikationen sowie durch dessen Manifestierung in seinen Memoiren hatte Merensky die Deutungsmacht über die Darstellung von Ereignissen. Er dominierte damit auch Nachtigal und dessen Sichtweise. Die internen Hierarchien der Missionsgesellschaft wirkten sich bis auf die alltäglichen Entscheidungen und Konflikte zwischen Merensky und Nachtigal aus. Merensky hatte nicht nur die besseren Kontakte zu Missionsdirektor Wangemann und war innerhalb der Missionshierarchien immer ranghöher als Nachtigal – bis er sogar der Nachfolger Wangemanns wurde – er schaffte es auch diese Beziehung besser für sich und seinen persönlichen Erfolg zu nutzen. Darüber hinaus setzte sich sein literarischer Stil durch, was mehr seinen rhetorischen Fähigkeiten in der Erfüllung der narrativen Erwartungen der Missionsgesellschaft und ihrer Leserschaft als einem größeren Talent gegenüber Nachtigal geschuldet sein dürfte.²²⁴ Im Kontext des Narrativs um die ‚Flucht‘ Merenskys aus Bopedi wurden im Kräftefeld der Mission Macht- und Herrschaftsdynamiken

²¹⁸ Ibd.

²¹⁹ Vgl. Schultze 1984: 326-337.

²²⁰ Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 978.

²²¹ Ibd.

²²² Vgl. Merensky 1888.

²²³ Vgl. Nachtigal, Tagebuch Band 1: 978f.

²²⁴ Nachtigal veröffentlichte eine historische Auseinandersetzung über *Die ältere Heidenmission in Süd-Afrika*, die von der Berliner Missionsgesellschaft 1891 publiziert wurde.

verhandelt. Und auch wenn Merensky dominierte und das offizielle, öffentliche Missionsnarrativ nachhaltiger mitbestimmte als Nachtigal, so gelang es Nachtigal dennoch seine Sicht der Dinge für uns als kritische Nachwelt festzuhalten und zu erzählen.

Nachtigal übte auf andere Art und Weise Macht in narrativen Kontexten aus. Er fertigte von zahlreichen KonvertitInnen, besonders aber auch von Sekhukhune und anderen Angehörigen der Herrscher-Familie Stammbäume an. Damit nahm er eine soziale Strukturierung der Pedi-Gesellschaft vor, die einer europäischen Logik und Methodik folgte. Auch wenn für die Pedi Verwandtschafts- und Abstammungslinien von Bedeutung waren, so war dies doch eine von eurozentrischen Vorstellungen dominierte Herangehensweise und eine Art, Herrschaft in Form von Deutungsmacht auszuüben. Er prägt damit auch die Interpretation von Beziehungs- und Verwandtschaftsstrukturen in aktuellen Auseinandersetzungen von WissenschaftlerInnen und es wäre mehr als spannend zu überprüfen, ob dies dem Selbstbild von AfrikanerInnen entsprach oder es nicht auch andere, möglicherweise sinnvollere Darstellungsmöglichkeiten gäbe. Zumal die Auseinandersetzung mit Konversionsprozessen, die bei den Pedi innerhalb von Beziehungen und Netzwerken verliefen, zeigt, dass dabei nicht nur familiäre Bindungen und verwandtschaftliche Beziehungen von Bedeutung waren - wie der Einfluss ehemaliger Wanderarbeiter auf die Konversion von weiblichen und männlichen Mitgliedern der Herrscherfamilie zeigt.

3.4 Der Fall Tlakale: Neue Handlungsmöglichkeiten für die Frau des Königs

Eine der wohl bekanntesten und berühmtesten ‚Königsfrauen‘ war Tlakale. An ihrem Beispiel lassen sich mögliche Veränderungen von Handlungsstrategien in Zusammenhang mit Konversion nachvollziehen. Diese beeinflussten Tlakales Positionierung innerhalb des Kräftefeldes von Macht- und Herrschaftsdynamiken im Pedi-Königreich. An ihr als AkteurIn im Aushandlungsprozess von Macht und Herrschaft lässt sich nachvollziehen wie Veränderungen von Handlungsstrategien in Zusammenhang mit Elementen des Christentums als Mittel eingesetzt wurden um Macht auszuüben und in diesem Sinne ihren eigenen Willen in der sozialen Interaktion durch zu setzen. Mit der Mission entstand ein Raum, in dem sich Angehörige der Pedi-Gesellschaft als KonvertitInnen in den Aushandlungsprozessen um Macht- und Herrschaft neu positionieren konnte. Die Mission brachte aber auch Elemente, mit denen

Macht durchgesetzt werden konnte und sich neue, individuelle wie kollektive Handlungsmöglichkeiten entwickeln ließen.

Tlakale war eine der Frauen, die nach dem Tod Sekwatis an den Haushalt seines Sohnes Sekhukhune übergingen. Sie war Sekwati als Tribut übergeben worden, damit dieser ihren Vater Moreoane in einer kämpferischen Auseinandersetzung mit einem seiner Nachbarn unterstützte. Ihr Rang unter den Königsfrauen war relativ gering. Sie erreichte jedoch Aufmerksamkeit – sowohl von HistorikerInnen als auch ihren Zeitgenossen – durch ihre Liebesbeziehung zu Mampuru, Sekhukhunes jüngerem Bruder. Tlakale und Mampuru hatten bereits zu Lebzeiten Sekwatis ein Verhältnis, das dieser tolerierte. Als die Verfügungsmacht über Tlakale nach dessen Tod an Sekhukhune überging wurde ihre Beziehung zu Mampuru im Kontext der Etablierung und Durchsetzung von Sekhukhunes Macht- und Herrschaftsanspruch problematisch. Da Mampuru von Sekwati als sein Nachfolger bestimmt worden war, musste sich Sekhukhune ihm gegenüber durchsetzen und die Legitimation seiner Herrschaft in einer Dominanz über seinen Bruder manifestieren. Er machte Tlakale zu seiner Frau „und zwar die von ihm bevorzugte und geliebte Frau“²²⁵. Darüber hinaus waren die Frauen, die vom Haushalt seines Vaters an seinen übergingen relevant für die zukünftige Sicherung seiner Herrschaft. Sie steigerten die Möglichkeit über ihre Verheiratung neue Beziehungen zu knüpfen und Autoritätspersonen an sich zu binden, die seinen Macht- und Herrschaftsanspruch legitimierten und ihn bei dessen Durchsetzung unterstützten.²²⁶

Tlakales erster Kontakt mit dem Christentum fand durch Jakob Mantladi statt. Laut Wangemann schickte dieser sie mit der Erlaubnis des Königs zum Taufunterricht nach Khalatlolu. Nachtigal stellte die Geschichte anders dar: Sekhukhune sei so beeindruckt gewesen als Nachtigal ihm das Wort Gottes erzählte, dass er Tlakale und einer seiner anderen Frauen, Modikisheng, davon berichtete und sie zu ihm schickte. Tlakale ließ sich überzeugen und meldete sich ein halbes Jahr später, im Juni 1863 zum Taufunterricht an. Die Konversion Tlakales wurde begleitet von Martinus Sewushan und Johannes Dinkoanyane. Sewushan war Sekhukhunes Büchsenmacher, Dinkoanyane der Bruder des Königs. Beide lebte in der Hauptstadt Thaba Mosego und leisteten dort Evangelisierungsarbeit.²²⁷

Hatte Sekhukhune Anfang des Jahres 1863 noch Tlakales Glauben toleriert, so änderte sich seine Haltung innerhalb weniger Monate und er verbot ihr die Taufe. Die Taufe war

²²⁵ Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 553.

²²⁶ Vgl. Delius 1984: 113; Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 552-554; Wangemann 1876: 161-183.

²²⁷ Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 552-554.

ein Machtinstrument der Missionare. Sie formalisierten damit den Abschluss des Konversionsprozesses und die Zugehörigkeit zur Gruppe der KonvertitInnen. Es wurde deutlich, dass die Missionare mit Macht ausgestattet waren und es ihnen gelang, diese gegenüber den KonvertitInnen durchzusetzen. „They made it clear that they were forming their own centres of power, connecting to the divine and it's protective substances, and gathering their own followers”.²²⁸ Sekhukhune nahm die wachsende Gemeinschaft der KonvertitInnen als Bedrohung wahr und fürchtete seinen Einfluss auf sie zu verlieren. Sekhukhunes Macht beruhte auf der Kontrolle von Menschen. Die Mission entzog ihm diese Kontrolle während Sekhukhune in der Anwendung verschiedener Strategien versuchte sie zurück zu erlangen. Eine dieser Strategien war, den KonvertitInnen die Teilnahme am Taufunterricht und die Ausübung christlicher Praktiken wie das Beten zu verbieten. Beten war ein religiöses Element mit dem sich Macht demonstrieren lies. „The negotiations of conversion and religious change as manifested in conversations about baptism, prayer and medicine had implications for power and social connections”.²²⁹ Beten stellte eine Möglichkeit dar, direkt mit Gott zu kommunizieren, woraus sich auch sichtbare Wirkungen ergeben konnten. So zum Beispiel als die Missionare in einer Dürreperiode für Regen beten sollten und es tatsächlich ein paar Tage später regnete.²³⁰ Damit demonstrierten die Missionare ihre Macht, sowie die der KonvertitInnen, die über das Beten in der Lage waren, die Macht Gottes direkt anzurufen.²³¹ Sichtbar wurde die Macht der Missionare auch in der Veränderung alltäglicher Handlungspraktiken und in der Anpassung ihrer Lebensweise an durch die Missionare vermittelte christliche Vorgaben. Die KonvertitInnen verweigerten sich der Teilnahme an religiösen und kulturellen Praktiken der Pedi und beerdigten Tote nach christlichem Vorbild und nicht gemäß traditionellen Ritualen der Pedi.²³²

Die eigentliche Bedrohung für Sekhukhune bestand in der im Christentum begründeten Ablehnung von Polygamie und Brautgutzahlungen. Die Ablehnung dieses Systems markierte für Sekhukhune eine Untergrabung seiner Herrschaft. Diese beruhte auf der Möglichkeit durch die Verheiratung von Frauen Machtbeziehungen herzustellen und Abhängigkeiten durch die mit Heirat verbundene Verteilung von Ressourcen wie Vieh und Land zu generieren. Die Konversion und die Ablehnung von Polygamie und Brautgutzahlungen machten dieses System unwirksam. Ob Männer oder Frauen

²²⁸ Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 141.

²²⁹ *Ibid.*: 139.

²³⁰ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 38f.

²³¹ Vgl. Rüter, Schaser & Van Gent 2015: 134-139.

²³² Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 17; Berliner Missionsberichte 1863: 208; Delius 1984: 115.

konvertierten und Monogamie praktizierten war für die Auswirkungen auf die Möglichkeiten zur Durchsetzung von Macht und Herrschaft gleichermaßen von Bedeutung. Eine Ausnahme bildeten Königsfrauen wie Tlakale.

Christianity began to intrude on two areas which were fundamental to the paramount's power and to the form and incidence of conflict within the society: the control over his wives and their progeny, and the tensions which existed between royal agnates.²³³

Die Anzahl der königlichen Frauen über die Sekhukhune die Verfügungsmacht hatte bestimmte maßgeblichen seinen Status als Herrscher. Ihre Arbeitskraft und die Möglichkeit durch ihre Verheiratung seinen Bestand an Vieh zu vergrößern begründeten seine ökonomische Vormachtstellung. Der Erhalt von Frauen als Form der Tributleistung und die Verheiratung königlicher Frauen waren die wichtigsten Strategien in der Herstellung von Beziehungen und Abhängigkeiten, auf die sich die Macht und Herrschaft Sekhukhunes stützten. Durch den drohenden Verlust der Kontrolle über seine Frauen sah Sekhukhune sich gezwungen seine Macht zu demonstrieren. Er wendete physische Gewalt an um die KonvertitInnen zur Aufgabe ihres Glaubens zu zwingen. Der Demonstrationsversuch seiner Vorherrschaft scheiterte, da sich nur wenige KonvertitInnen dem Druck Sekhukhunes beugten.²³⁴ Auch Tlakale ließ sich dadurch nicht von einer Konversion abbringen und setzte sich gegenüber Sekhukhune durch. Sie vollendete ihre Konversion, in dem sie sich ohne Sekhukhunes Erlaubnis taufen ließ. Für Sekhukhune symbolisierte dies den Verlust seiner Frau an die Missionare:

'Ich sehe es, du bist nicht mehr meine Frau, sondern der Lehrer Frau, daher will ich dich nun nicht mehr, sondern gebe dich einem andern, damit ich Kinder von dir erhalte'. Sie: 'Nein, König, das kann ich nicht. Gottes Wort verbietet mir, einem andern Mann mich hinzugeben. Du bist mein Mann und Gott kann, wenn er will, dir auch ein Kind durch mich geben'. Sek. [Sekhukhune] war gereizt über diese unerhörte Widersetzlichkeit, darum sagte er: 'Ich sehe es, dass du eine treulose Person und eine Frau der Lehrer bist, gehe nur wieder zu diesen'. Sie aber wollte nicht und sagte: 'Ich bin deine Frau, aber von den Lehrern höre ich nur Gottes Wort'.²³⁵

Die Taufe Tlakales durch Merensky markiert eine Art Höhepunkt im Konflikt zwischen Sekhukhune und den Missionaren.²³⁶ Merensky ignorierte das Verbot Sekhukhunes Tlakale zu taufen. Er nutzte und demonstrierte damit seine Macht gegenüber dem König. Eine viel wichtigere Bedeutung aber hat Tlakales Taufe als Akt der Selbstbestimmung in dem sich die Veränderung ihrer Handelsstrategien zeigt. Als Frau des Königs stand Tlakale in völliger Abhängigkeit von ihm. Sie genoss eine relative Autonomie in der

²³³ Delius 1984: 116.

²³⁴ Vgl. Ibd.: 161-165.

²³⁵ Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 514.

²³⁶ Vgl. Delius 1984: 116.

Verfügung über ihre ‚Gärten‘ und einen hohen gesellschaftlichen Status so lange sie dem System entsprechend handelte. Ihre Situation war trotzdem prekär, da die Ehe mit Sekhukhune nicht auf unbegrenzte Zeit festgelegt war und er sie jederzeit neu verheiraten konnte. Sie stand in der Verfügungsgewalt des Königs, als dessen Frau sie auch die Interessen ihrer Familie vertrat. Sich dem König zu widersetzen bedeutete die Beziehung ihres Vaters zu Sekhukhune zu gefährden. Moreoane war von Tlakales Gehorsam abhängig, denn nur so lange sie die Frau des Königs blieb, war sein Verhältnis zu Sekhukhune gesichert und damit auch der Schutz und die Unterstützung des Königreichs und seine Stellung und Legitimation als *Chief*. Moreoane besänftigte Sekhukhune indem er ihm Rinder überlies und so einen materiellen Ausgleich für das Fehlverhalten seiner Tochter in Form der unerlaubten Taufe leistete. Tlakale fortzujagen bedeutete für sie den Verlust ihres Status und ihrer Überlebenschancen in Form ihrer ‚Gärten‘. Sie wurde isoliert und nicht nur von der Pedi-Gesellschaft ausgeschlossen sondern auch von ihrer Familie. Diese konnte es nicht riskieren Tlakale wieder aufzunehmen, hätte dies doch die Beziehung zu Sekhukhune gefährdet. Sekhukhune entzog Tlakale ihre ‚Gärten‘ und wollte sie in eine sexuelle Beziehung mit einem anderen Mann zwingen. Tlakale widersetzte sich mit der Begründung, dass sie dies nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren könne und dies nicht den christlichen Regeln der Monogamie entspreche und floh.

Wie aber konnte sie unter den Umständen des Verlustes von Status, Überlebensressourcen und Familie diese Entscheidung treffen? Oder anders gefragt: Welche Voraussetzungen mussten herrschen, dass Tlakale sich zur Flucht entscheiden konnte und sich nicht dem Willen Sekhukhunes unterordnen musste, um ihr Überleben zu sichern? Die Missionare und die Gemeinschaft der KonvertitInnen konnten Tlakale Anschluss und Sicherheit bieten. Sie floh zu Nachtigal nach Khalatlolu und dieser versteckte sie vor den Männern, die Sekhukhune ihr hinterher schickte. Gemeinsam mit einem anderen Konvertiten verließ sie Bopedi und ging nach Botshabelo. Die Gemeinschaft der KonvertitInnen und der Raum, den die Mission öffnete und in dem andere Macht- und Herrschaftsstrukturen zum Tragen kamen bildete eine Alternative zur Abhängigkeit und Repression ihrer Herkunftsgesellschaft. Die Konversion eröffnete die Möglichkeit in einer entscheidenden Situation Handlungsstrategien zu verändern. Die Monogamie als religiöses Bekenntnis diente den Königsfrauen als Begründung für die Gehorsamsverweigerung gegenüber Sekhukhune und als Legitimation ihrer Handlungsstrategien vor den Missionaren. Es war nicht nur eine Möglichkeit Zwangsheirat zu entgehen, sondern auch individuell neue Perspektiven für ihr eigenes Leben zu schaffen. Der Schutz durch die Gruppe der KonvertitInnen war limitiert,

solange sie in Bopedi waren. Erst mit Der Errichtung von Botshabelo wurde es für die Königsfrauen möglich, sich vollständig den Macht- und Herrschaftsstrukturen Sekhukhunes entziehen – und erst dann floh Tlakale.

Konversion konnte alternative Räume öffnen und die Perspektive einzelner AkteurInnen zur Veränderung von Handlungsstrategien öffnen. Diese machten es möglich, sich bestehenden Herrschaftsstrukturen zu entziehen, sich neu in der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken zu positionieren und sich Zugang zu Aushandlungsprozessen zu verschaffen. Was den KonvertitInnen nicht gelang, war die Veränderung der bestehenden Herrschaftsstrukturen. Der Verlust, den Sekhukhune durch die Flucht Tlakales erlitt, musste ausgeglichen werden, um die Machtbeziehung zwischen Sekhukhune und Moreoane zu sichern und Moreoane gab Sekhukhune eine andere seiner Töchter zur Frau.²³⁷

²³⁷ Vgl. Nachtigal, Tagebuch, Band 1: 544.

4. Conclusio

Die Pedi waren Teil eines Kräftefeldes, in dem auf einer Makroebene Macht- und Herrschaftsansprüche von AfrikanerInnen, Mission und EuropäerInnen verhandelt wurden. Afrikanische Herrscher wie Sekhukhune waren bestrebt ihre Macht auszudehnen und ihr Reich durch sich anschließende Gruppen von AfrikanerInnen zu vergrößern, auch um sich gegenüber konkurrierenden afrikanischen wie europäischen Kräften durchsetzen zu können und ihre Autonomie zu bewahren. Die Absichten der EuropäerInnen unterschieden sich kaum von denen der AfrikanerInnen. Auch sie wollten Macht und Herrschaft ausdehnen. Ihre Strategie verlief jedoch nicht über die Inkorporation von Menschen in Herrschaftsstrukturen, die sie dominieren konnten, sondern über die Akkumulation von Land und die Durchsetzung von Grundbesitzansprüchen. Dabei sahen sich die EuropäerInnen in ihren kolonialen Bestrebungen nicht nur mit afrikanischen Mächten konfrontiert. Die Buren wollten durch die Gründung eines neuen Staates im Nordosten Südafrikas auch ihre Unabhängigkeit gegenüber den Briten als zunehmend dominierende Kolonialmacht durchsetzen. Das Ziel der Mission war ebenfalls die Gründung eines Imperiums. In diesem sollte ein reiner Gottesglaube und christliche Alltagspraxis herrschen. Die Missionare wollten ihre Macht durch eine religiöse Deutungshoheit als spirituelle Führer mit der Unterstützung bestehender Macht- und Herrschaftsstrukturen sowie deren Autoritätspersonen gegenüber AfrikanerInnen durchsetzen. Dabei gingen sie pragmatisch vor und versuchten die bereits vorhandenen Systeme in afrikanischen wie europäischen Herrschaftsordnungen zu nutzen. So zum Beispiel Patron-Klientel-Beziehungen in der Pedi-Gesellschaft und Landbesitzrechte der Südafrikanischen Republik. Die Mächte standen alle in einem Kräftefeld korrelierender Beziehungen zueinander und beeinflussten sich gegenseitig, sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikroebene.

Macht und Herrschaft wurden auf der Mikroebene über die sozialen Interaktionen unterschiedlicher AkteurInnen verhandelt. In dem beschriebenen Kräftefeld bildeten sich Interaktionsräume, in denen die Grenzen von ‚Kolonie‘ und ‚Metropole‘ überwunden wurden und für die ‚Kolonie‘ und ‚Metropole‘ als fest abgeschlossene Analyseeinheiten nicht ausreichen. Die AkteurInnen waren nie nur Teil eines Kräftefeldes oder Interaktionsraumes. Wenn Sekhukhune und Nachtigal die Macht- und Herrschaftsdynamiken zwischen sich verhandelten, verhandelten sie diese gleichzeitig auch in Beziehung zu den Machtverhältnissen innerhalb der Missionsgesellschaft in Deutschland. Die Missionare hatten über ihre Teilhabe an Wissenstransfer und Wissensgenerierung die Deutungsmacht in der Narration über AfrikanerInnen und ihre

Geschichte(n) und beeinflussten christliche wie koloniale Kontexte und Entwicklungen der deutschen Gesellschaft.

Die KonvertitInnen versuchten sich über die Konversion innerhalb dieses Kräftefeldes und in den jeweiligen Interaktionsräumen zu positionieren. Sie waren aktive AkteurInnen in der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken. Mit der Konversion wurden sie Teil einer neuen Gemeinschaft von KonvertitInnen, die Zugehörigkeit und Schutz bot. Sie begaben sich damit aber auch in einen Raum, in dem veränderte, von der Mission dominierte Macht- und Herrschaftsbedingungen herrschten. Die spirituellen Elemente von Macht und Herrschaft der Mission und des Christentums, wie Beten und Taufe, aber auch die Veränderungen alltäglicher Lebensweisen, wie sie sich in der Monogamie manifestierten, boten für die KonvertitInnen die Möglichkeit, neue Handlungsstrategien zu entwickeln und Macht und Herrschaft neu zu verhandeln.

Die Bedeutung religiöser Konversion in der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken lag für die Frauen des Königs in den Möglichkeiten zur Veränderung ihrer Handlungsstrategien. Sie konnten über ein Bekenntnis zur christlichen Lebensweise ‚Ungehorsam‘ gegenüber ihrem Mann und König begründen und die Verweigerung zur Erfüllung ihrer Schlüsselrolle im Herrschaftssystem legitimieren. Frauen waren in ihrer Position als Bindeglieder in der Herstellung politischer Beziehungen, über die Macht- und Herrschaft ausgehandelt wurden, auch mit Macht ausgestattete AkteurInnen. Dies hatte zur Folge, dass sich aus ihrer Konversion weitreichende Konflikte in der Aushandlung von Macht und Herrschaft ergaben.

In der Aushandlung von Macht- und Herrschaftsdynamiken im Kontext religiöser Konversion wurde zwar eine Transformation der Macht- und Herrschaftsdynamiken angestoßen, nachhaltige Veränderungen im Herrschaftssystem der Pedi gab es jedoch vermutlich eher weniger. Leider wissen wir nur wenig darüber, welche Entwicklungen es in der Pedi-Gesellschaft gab und welche Handlungsstrategien ihre einzelnen Mitglieder verfolgten, nachdem die Missionare und mit ihnen die KonvertitInnen Bopedi verlassen hatten.

Die Aushandlung von Macht und Herrschaft zeigt sich als ein zentraler Aspekt im Tagebuch Albert Nachtigals. Die Lebenswege und Entwicklungen der AkteurInnen enden genauso wenig an der Stelle, an der ich meine zeitliche Betrachtung abschließen würde, wie das Tagebuch Albert Nachtigals. In einer weiterführenden Arbeit ließe sich nachverfolgen, in welchen neuen Räumen sich die KonvertitInnen und die Missionare nach Verlassen von Bopedi wiederfanden und wie dort Macht- und Herrschaft weiter verhandelt wurden und sich angestoßene Transformationsprozesse entwickelten; auch

im Hinblick auf eine voranschreitende Kolonialisierung mit bedeutsamen Veränderungen, vor allem für die AfrikanerInnen.

Es ist ein warmer Spätsommerabend in Wien und die letzten Sonnenstrahlen des Tages spiegeln sich am Bildschirm des Computers. Ein letztes Mal kontrolliere ich die großzügig in Standard Arial-Schrift beschriebenen Seiten. Ich hoffe, ich bin Nachtigal, Tlakale und all den anderen in wissenschaftlicher aber auch in menschlicher Hinsicht gerecht geworden. Fragen kann ich sie ja nicht mehr. Als global agierende Wissenschaftlerin kann ich nur verantwortungsvoll mit meiner Deutungsmacht über ihre Geschichte umgehen, mich noch ein bisschen mehr in sie „verlieben“ und meine Perspektive in der nächsten Arbeit erweitern.

5. Abbildungsverzeichnis

- Abbildung 1: Merensky, A. 1881. Original Map of the Transvaal or South African Republic Including the Gold and Diamondfields. Berlin und Botsabelo. © National Cultural History Museum, Pretoria, Südafrika. 10
- Abbildung 2: Missionar Albert Nachtigal, 1871, in: Nachrichten über die Familie Nachtigal. Aufgezeichnet von Missionar Albert Nachtigal. Lydenburg, 1877, S. 193... 12
- Abbildung 3: Kopie einer Zeichnung von Hermann Theodor Wangemann mit Anmerkungen von Albert Nachtigal zur Anordnung und Nutzung der Gebäude der Missionsstation Khalatlolu, in: Nachrichten über die Familie Nachtigal. Aufgezeichnet von Missionar Albert Nachtigal. Lydenburg, 1877, S. 181..... 14

6. Bibliografie

6.1 Primärquellen

6.1.1 Archivquellen

Hesse Collection of German Africana, Archival and Special Collections, Library of the University of South Africa, Pretoria, Südafrika

Das Tagebuch des Missionars Albert Nachtigal. Khalatlolu, Lydenburg. Band 1, 1861-1870. Transkribiert von Herrn Dr. A. O. Hesse. Bibliothek der Universität von Südafrika, 1973. 266.41682092 NACH NACH, ADA 421914.

Das Tagebuch des Missionars Albert Nachtigal. Khalatlolu, Lydenburg. Band 2, 1871-1893. Transkribiert von Herrn Dr. A. O. Hesse. Bibliothek der Universität von Südafrika, 1973. 266.41682092 NACH NACH, ADA 421920.

Tagebuch von Johann Albert Nachtigal. Band 1, 1861-1870. [Manuskript].
266.41682092 NACH NACH.

Tagebuch von Johann Albert Nachtigal. Band 2, 1871-1893. [Manuskript].
266.41682092 NACH NACH.

Tagebuch der Missionsstation Khalatlolu. Carl Endemann, Alexander Merensky und Albert Nachtigal, 1861-1866. Transkribiert von den Herren A.O. Hesse und T.F.R. Otto. Bibliothek der Universität von Südafrika, 1980. 266.41682 ENDE.

Missionsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mission unter den Heiden zu Berlin. Berlin: Wilhelm Schulze, 1862-1869. 266.416805 GESE.

Nachrichten über die Familie Nachtigal. Aufgezeichnet von Missionar Albert Nachtigal. [laut Widmung Lydenburg, 1877]. 266.41682092 NACH NACH

Evangelisches Landeskirchliches Archiv, Archiv des Berliner Missionswerks, Berlin, Deutschland

Nachtigal, Albert. Missionszögling aus Berlin. 1856-1932. BMW 1/ 3881.

6.1.2 Publikationen

Endemann, Karl. 1876. *Versuch einer Grammatik des Sotho*. Berlin: W. Hertz.

Kratzenstein, D. Ed. 1893. *Kurze Geschichte der Berliner Mission in Süd- und Ostafrika*, 4. Vermehrte Aufl. Berlin: Buchhandlung der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft.

Merensky, Alexander. 1888. *Erinnerungen aus dem Missionsleben in Transvaal 1859 – 1882*, zweite durchgesehene und vermehrte Auflage. Berlin: Buchhandlung der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft.

Nachtigal, A. 1891. *Die ältere Heidenmission in Süd-Afrika*. Berlin: Buchhandlung der Berliner evangelischen Missions-Gesellschaft.

Wangemann, Hermann Theodor. 1868. *Ein Reise-Jahr in Süd-Afrika: Ausführliches Tagebuch über eine in den Jahren 1866 und 1867 ausgeführte Inspektionsreise durch die Missions-Gebiete der Berliner Missions-Gesellschaft*. Berlin: Selbst-Verlag des Berliner Missionshauses.

Wangemann, Hermann Theodor. 1868. *Maléo und Sekukuni: Ein Lebensbild aus Südafrika*. Berlin: Selbst-Verlag des Berliner Missionshauses.

Wangemann, Hermann Theodor. 1872-1877. *Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft und ihrer Arbeiten in Südafrika*, 4 Bände. Berlin: Selbst-Verlag des Berliner Missionshauses.

Wangemann, Hermann Theodor. 1876. *Lebensbilder aus Südafrika: Ein Beitrag zur Kirchen und Culturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, 3. Aufl. Berlin: Selbst-Verlag des Berliner Missionshauses.

Wangemann, Hermann Theodor. 1886. *Ein zweites Reisejahr in Süd-Afrika*. Berlin: Selbst-Verlag des Berliner Missionshauses.

6.2 Sekundärquellen

Barker, John. 2005. Where the Missionary Frontier Ran Ahead of Empire. In: Etherington (Hg.), S. 86-106.

Comaroff, Jean & Comaroff, John L. 1986. Christianity and Colonialism in South Africa, *American Ethnologist* 13, S. 1-22.

Comaroff, Jean & Comaroff, John L. 1989. The Colonization of Consciousness in South Africa, *Economy and Society* 18/ 3, S. 267-296.

Cooper, Frederick & Stoler, Ann Laura. 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeoise World*. Berkeley & London: University of California Press.

Davenport, T. R. H. & Saunders, Christopher. 2000. *South Africa. A Modern History*, 5. Aufl. London: Macmillan.

Delius, Peter. 1984 [1983]. *The Land Belongs To Us: The Pedi Polity, the Boers and the British in the Nineteenth-century Transvaal*. London, Ibadan & Nairobi: Heinemann.

Etherington, Norman (Hg.). 2005. *Missions and Empire*. Oxford: University Press.

Griffiths, Gareth. 2005. ‚Trained to Tell the Truth‘: Missionaries, Converts and Narration. In: Etherington (Hg.), S. 153-172.

Grimshaw, Patricia & Sherlock, Peter. 2005. Women and Cultural Exchanges. In: Etherington (Hg.), S. 173-193.

- Habermas, Rebekka. 2008. Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, *Historische Zeitschrift* 287/3, S. 629-679.
- Habermas, Rebekka. 2010. Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler, *Geschichte Und Gesellschaft* 36/2, S. 257-284.
- Habermas, Rebecca. 2013. Intermediaries, Kaufleute, Missionare, Forscher und Diakonissen. Akteure und Akteurinnen im Wissenstransfer: Einführung. In: Habermas & Przyrembel (Hg.), S. 27-48.
- Habermas, Rebecca & Przyrembel, Alexandra (Hg.). 2013. *Von Käfern, Märkten und Menschen: Kolonialismus und Wissen in der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Habermas, Rebecca & Przyrembel, Alexandra. 2013. Einleitung. In: Habermas & Przyrembel (Hg.), S. 9-24.
- Habermas, Rebecca & Hölzl, Richard. 2014. Mission Global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert. Einleitung. In: Rebecca Habermas & Richard Hölzl (Hg.). *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln: Böhlau, S. 9-30.
- Heyden, Ulrich van der. 2013. Der Missionar Alexander Merensky als Wissenschaftler. In: Habermas & Przyrembel (Hg.), S. 49-60.
- Horton, Robin. 1971. African Conversion, *Africa: Journal of the International African Institute*, 41/ 2, S. 85-108.
- Knoop, Carolin. 2013. Konversion in Beziehungen: ein Ansatz zur (Neu-)Betrachtung von Konversionsprozessen in Südafrika. Unveröffentlichte Seminararbeit, Institut für Afrikawissenschaften, Universität Wien.
- Kuper, Adam. 1975a. The Social Structure of the Sotho-Speaking Peoples of Southern Africa. Part I, *Africa: Journal of the International African Institute*, 45/1, S.67-81.
- Kuper, Adam. 1975b. The Social Structure of the Sotho-Speaking Peoples of Southern Africa. Part II, *Africa: Journal of the International African Institute*, 45/2, S.139-149.
- Kuper, Adam. 1982. *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lehmann, Hellmut. 1974. *150 Jahre Berliner Mission*. Erlangen: Ev.-Lutherische Mission.
- Lepore, Jill. 2001. Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography. *The Journal of American History* 88/1, S. 129-144.
- Lüdtker, Alf. 1991. Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis. In: Alf Lüdtker (Hg.). *Herrschaft als soziale Praxis: Historische und sozial-anthropologische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 9-63.
- Marx, Christoph. 2012. *Südafrika: Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Medick, Hans. 1984. ‚Missionare im Ruderboot‘? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderungen an die Sozialgeschichte, *Geschichte und Gesellschaft* 10, S. 295-319.

Mönnig, H.O. 1967. *The Pedi*. Pretoria: J. L. Van Schaik.

Ogbu, John U. 1978. African Bridewealth and Women's Status, *American Ethnologist* 5/2, S. 241-262.

Osterhammel, Jürgen. 2009. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, 3. Aufl. München: C.H. Beck.

Pakendorf, Gunther. 2011. A Brief History of the Berlin Mission Society in South Africa, *History Compass* 9/2, S. 106-118.

Przyrembel, Alexandra. 2013. Empire, Medien und die Globalisierung von Wissen im 19. Jahrhundert: Einführung. In: Habermas & Przyrembel (Hg.), S. 198-220.

Rüther, Kirsten. 2001. *The Power Beyond. Mission Strategies, African Conversion and the Development of a Christian Culture in the Transvaal*. Hamburg: LIT.

Rüther, Kirsten. 2012. Through the Eyes of Missionaries and the Archives They Created: The Interwoven Histories of Power and Authority in the Nineteenth-century Transvaal, *Journal of Southern African Studies* 38/2, S. 369-384.

Rüther, Kirsten, Schaser, Angelika & Van Gent, Jacqueline. 2015. *Gender and Conversion Narratives in the Nineteenth Century. German Mission at Home and Abroad*. Farnham: Ashgate.

Schultze, Andrea. 2005. ‚In Gottes Namen Hütten bauen‘. *Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005*, Missionsgeschichtliches Archiv Band 9. München: Franz Steiner.

Simensen, Jarle. 1986. Religious Change as Transaction: The Norwegian Mission to Zululand South Africa 1850-1906. *Journal of Religion in Africa*, XVI/ 2, S. 82-100.

Vogel, Jakob. 2013. Public-private Partnership. Das koloniale Wissen und seine Ressourcen im langen 19. Jahrhundert. In: Habermas & Przyrembel (Hg.), S. 261-284.

6.3 Internetquellen

UNISA. Hesse Collection of German Africana.
<http://www.unisa.ac.za/default.asp?Cmd=ViewContent&ContentID=11157>. Abgerufen am 13.08.2016.

7. Anhang

Zusammenfassung

Die Durchsetzung von Macht- und Herrschaft basierte im Pedi-Königreich auf einem Beziehungssystem, das von gegenseitigen Bedürfnissen und Abhängigkeiten geprägt war. Frauen standen an der Schnittstelle in der Herstellung von Machtbeziehungen und der Umverteilung von Ressourcen durch Heirat und waren dadurch von besonderer Bedeutung in der Aushandlung von Macht und Herrschaft als dynamische Prozesse. Konversionsprozesse wurden maßgeblich von AfrikanerInnen vorangetrieben, während die Missionare als spirituelle Führer mit religiöser Macht ausgestattet einen Raum schufen, in dem veränderte Macht- und Herrschaftsbedingungen herrschten. Dies ermöglichte es den KonvertitInnen sich marginalisierenden Herrschaftsstrukturen zu entziehen. Im Kontext christlicher Konversionsprozesse ergaben sich für KonvertitInnen, besonders aber für die Frauen des Königs neue Handlungsmöglichkeiten. Sie konnten sich dem König gegenüber behaupten, sich einer Fremdbestimmung entziehen und sich individuell neue Perspektiven eröffnen. Die Aushandlungsprozesse von Macht und Herrschaft werden an konkreten AkteurInnen, wie beispielsweise dem Missionar Albert Nachtigal – dessen Tagebuch als primäre Quelle dient – dem Pedi-König Sekhukhune und seiner Frau Tlakale, näher erläutert. Ihre Interaktionen im Kontext von Konversion, Heirat, Land und Elementen des christlichen Glaubens wie der Taufe zeigen Brüche aber auch die Bildung neuer Allianzen in globalen Mikroräumen.

Abstract

The implementation of power and authority in the Pedi Kingdom were based upon a system of relations shaped by relational needs and dependency. Through marriage women were rooted at key points in establishing power relations and in the redistribution of resources. They held particular significance in the negotiation of power and authority as dynamic processes. Conversion processes were significantly influenced by Africans whereas the missionaries held power as spiritual leaders. They formed a scope consisting of altered power and authority structures. For Christian converts this scope offered the possibility to withdraw themselves of marginalising power structures. In the context of Christian conversion processes new possibilities of action emerged, in particular for royal women. They were enabled to assert themselves, to elude heteronomy and to open up new perspectives for their individual lives. The negotiation of power and authority is presented on the interaction of particular actors like missionary Albert Nachtigal, whose diary is one of the main historical sources of this work, Pedi King Sekhukhune and his wife Tlakale. In the context of conversion, marriage, land and elements of the Christian congregation like baptism fractures as well as emerging alliances in global micro spaces can be demonstrated.