

Koloniale Repräsentationen Südwestafrikas im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte, 1842-1884

Clemens Pfeffer

Abstract

Der vorliegende Beitrag strebt es an, den repräsentativen Gehalt vorkolonialer Missionsberichte über Südwestafrika im Zeitraum zwischen 1842 und 1884 zu prüfen. Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, die konstanteste und zugleich ausführlichste vorkoloniale Informationsquelle über Südwestafrika, werden – angeleitet durch das Konzept „geteilter Geschichten“ – aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet: Zum einen wird die Konstruktion inferiorer Andersartigkeit in bestialisierenden und exotisierenden Darstellungen in Hinblick auf ihre legitimatorische Wirkung missionarischer vorkolonialer Interventionen überprüft. Zum anderen wird ein neuer Interpretationsrahmen für die Verbindung missionarischer Erzählungen mit der deutsch-kolonialen Expansion innerhalb Deutschlands vorgeschlagen, der das missionarische Netzwerk in den Blick nimmt.

„Die Betonung der Gemeinsamkeiten und der Austauschbeziehungen der Welt impliziert, die moderne Geschichte als ein Ensemble von Verflechtungen aufzufassen, als *entangled histories*“.

(Conrad/Randeria 2002: 17)

Der Begriff der „geteilten Geschichten“ wurde im deutschen Sprachraum wesentlich durch die Auseinandersetzungen der Ethnologin Shalini Randeria beworben. Sie definierte „*entangled histories*“, in Abgrenzung zu modernisierungstheoretischen Diskursen der „*history of absence*“ und Geschichten alternativer Modernitäten („*history by analogy*“), als

verwobene Geschichten ungleicher Modernitäten, die nur durch die relationale Perspektive auf Prozesse der Interaktion und des Austauschs erfasst werden können (Randeria 2002: 287). Die „westliche“ historische Erfahrung nimmt in den „entangled histories“ keine privilegierte Stellung ein, sondern wird mit partikulären Entwicklungen „nicht-westlicher“ Gesellschaften verbunden. Für die Rekonstruktion kolonialer Interaktionsgeschichten ist diese Perspektive deshalb im letzten Jahrzehnt zu einem unverzichtbaren Werkzeug einer postkolonialen Geschichtswissenschaft geworden, die sich die Überwindung eurozentrischer Blickwinkel zum Ziel genommen hat (vgl. Conrad/Randeria 2002; Lepenies 2003; Eckert 2009; Lindner 2011; Zimmerer 2011). Aber auch für die Bearbeitung der Geschichte „vorkolonialer“ Missionen ist das Augenmerk auf Verflechtungen essentiell; insbesondere wegen der konstitutiven Wirkung der außereuropäischen Interventionen auf Prozesse innerhalb der Metropole.

Die Geschichte der Rheinischen Mission in Südwestafrika wurde in der historischen Literatur der letzten 50 Jahre allerdings gleich einer zweifachen Loslösung historisch eng verbundener Prozesse unterworfen: Zum einen wurde die Geschichte vorkolonialer Mission als eine – vom Zentrum abgekoppelte und in der Ferne isolierte – heroische Geschichte dargestellt (Habermas 2008; Pfeffer 2010). Gesellschaftliche Wirkungsfelder der missionarischen Intervention wurden selten in Hinblick auf die Produktion von Wissen über die südwestafrikanische Bevölkerung in Deutschland oder auf politische Prozesse in Südwestafrika hinterfragt. In der historischen Debatte überwog das Bild einer „unpolitischen Mission“; eine Konzeption, die der Eigenwahrnehmung protestantischer Missionare im 19. Jahrhundert entsprach (Engel 1976: 99; Grau 2008: 63). Zum anderen wurde lange Zeit auch das Verhältnis der vorkolonialen Mission zur deutsch-kolonialen Expansion in Südwestafrika ab den 1880er-Jahren vernachlässigt. Die Annahme einer historischen Kontinuität in der Expansion widersprach der Konzeption einer heldenhaften „Pionierphase“, die erst mit dem Kolonialismus „in den Sog eines naiven Kulturimperialismus geriet“ (Geiss 1996: 83). Auch wenn die Konzeptionen einer „isolierten“, „unpolitischen“ Mission vor allem aus der Feder missionsinterner Geschichtsschreibung stammten, übertrugen sie sich auch auf andere historische Arbeiten (vgl. Pfeffer 2010: 19ff.).

Klaus J. Bade (1982: 1) stellt u.a. in seiner Einleitung zum Sammelband *Imperialismus und Kolonialmission* fest, dass „Mission und Kolonialherrschaft nicht notwendig zusammengehören“ und die Mission in der frühen Phase ohne die „spezifischen Probleme der ‚kolonialen Situation‘ auskommt“. Darüber hinaus bewertet er die Wirkung, die vorkoloniale Missionen im 19. Jahrhundert auf die deutsche Öffentlichkeit hatten, als gering und erst mit der Phase der deutsch-kolonialen Expansion relevant (Bade 1982: 14). Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt auch Heike Liebau (1993: 390), die in der vorkolonialen Mission eine „Mission ohne direkten Bezug zur kolonialen Expansion“ erkennt. Karl Hammer (1978: 82) wiederum argumentiert, dass die „Verquickung von Missions- und Kolonialinteressen“ dort fehlte, wo die Mission „bereits vor der jeweiligen weltlichen Kolonialmacht am Werk war und auf Grund ihrer Priorität sich auch besser gegen Pressionen von jener Seite, in irgend einer Richtung für weltliche Interessen missbraucht zu werden, zu schützen wusste.“

Eine andere Position, die in den Geschichtswissenschaften vertreten wird, leugnet zwar nicht den „weltlichen“ Einfluss der vorkolonialen Mission in Südwestafrika, bekräftigt aber die Vorstellung, dass es sich bei der missionarischen Intervention um den Versuch gehandelt hätte, „politische Stabilität“ und „Frieden“ zu sichern (Oermann 1999: 53). Diese Position wird auch von Horst Gründer (1982: 116) vertreten, der im Jahr 1982 eine der umfangreichsten deutschsprachigen Publikationen zu diesem Thema vorlegte. Der Missions- und Kolonialismushistoriker distanziert sich darin deutlich von der Sichtweise Heinrich Loths (1962, 1963)¹ und greift auf einen missionarisch geprägten Interpretationsrahmen vorkolonialer Konflikte in Südwestafrika zurück².

¹ Heinrich Loth (1963: 7) argumentierte, dass die Missionare durch den Handel mit Waffen und Munition das Land „bereits vor der kolonialen Okkupation [...] zum Stillstand und Verfall“ gebracht hätten. Er dekonstruierte damit sowohl die überlieferte „Unbeteiligtheit an der europäischen Expansion“, als auch die „Friedenstifterfunktion“ und die „unpolitische Stellung“ und setzte die missionarische Erinnerungskultur erstmals einer umfassenden Kritik aus.

² Gründer (1982: 116) verortet den Konflikt zwischen Orlam-Afrikaanern und Herero im „rivalisierenden Tribalismus“ und „grundsätzlichen Rassengegensatz“. Heinrich Loth wirft er vor, letzteren zu leugnen und damit „europäischen Vorstellungen“ zu unterliegen. Dabei kann gerade Gründer mit seiner Behauptung eines „natürlichen Rassengegensatzes“ vorgeworfen werden, die sozioökonomische Hintergründe des Konflikts völlig auszublenden und einem Grunddogma des Kolonialrassismus aufzusitzen.

Dabei erscheint angesichts der dokumentierten Zeugnisse vorkolonialer Interventionen (Loth 1963; Dierks 2000: 29ff.) nicht nur besonders problematisch, die missionarische von der „kolonialen“ Geschichte historisch abzugrenzen und damit die missionarische Vorstellung einer „friedensstiftenden“, „neutralen“, „humanitären“, „passiven“ Mission aufrecht zu erhalten. Eine solche Trennung verhindert auch, die vorkoloniale Missionsgeschichte als „entangled history“ zu begreifen und die Wechselwirkungen zwischen Kolonie und Metropole zu erkennen. Die Repräsentationen der südwestafrikanischen Bevölkerung hatten in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* einen weitreichenden Einfluss auf Prozesse innerhalb der deutschen Metropole und blieben auch deshalb nicht ohne koloniale Wirkung. Ein dekolonisiertes Geschichtsbild der Rheinischen Missionsgeschichte in Südwestafrika muss deshalb das idealisierte Bild einer vorkolonialen Mission zurückweisen und der „Verwobenheit“ im transnationalen Kolonialisierungsprozess ab dem frühen 19. Jahrhundert nachgehen. Der Kolonialismus als „ideologisches Programm“ (Said 1994: 44) kam nicht erst zur missionarischen Intervention als „beklagenswertes, unglückliches, aber letztlich unerwünschtes Einzelphänomen“ hinzu, sondern war „konstitutives Element der christlichen Mission selbst“ (Engel 1976: 16).

Die rezenteste Publikation, die sich der Verflechtungen der vorkolonialen und kolonialen Geschichte Deutschlands im Sinne einer „entangled history“ am Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft in Südwestafrika annimmt, erschien im Jahr 2007. Der US-amerikanische Soziologe Georg Steinmetz analysiert darin die Auswirkungen vorkolonialer Repräsentationen auf die „Eingeborenenpolitik“ in den deutschen Schutzgebieten Qingdao, Samoa und Deutsch-Südwestafrika. Dabei bedient sich der Autor einer theoretischen Triade aus postkolonialen Ansätzen nach Edward Said und Homi Bhabha, sowie Bourdieuscher Überlegungen zur Aushandlung von Machtverhältnissen im Staat (Steinmetz 2007: xx). Von Said übernimmt Steinmetz die grundlegende – und die postkoloniale Forschung maßgeblich beeinflussende – Idee der kolonialen Kulturproduktion der „Anderen“ und deren legitimierende Wirkung auf

die koloniale Expansion.³ Im Werk von Steinmetz bekommt der vorkoloniale Diskurs über den außereuropäischen „Anderen“ eine bedeutende Rolle für die spätere Entwicklung der kolonialen Politiken ab den 1880er-Jahren zugeschrieben. Er kritisiert freilich die Said'sche Homogenisierung des kolonialen Diskurses, der nur in Ausnahmefällen ein einheitliches Bild der Kolonisierten produziert hätte (Steinmetz 2007: 27). Am Beispiel der Repräsentationen von Orlam-, Nama- und „Bastard“-Gruppen verdeutlicht Steinmetz die Heterogenität vorkolonialer Diskurse. Den Produzent_innen wäre es unmöglich gewesen, das südwestafrikanische Gegenüber widerspruchsfrei zu fixieren. Außerdem wäre das Bild der oben genannten Bevölkerungsgruppen von einem „discourse of mimicry“ geprägt gewesen, „according to which the Other veers between contradictory positions in uncontrollable or strategically manipulative ways“ (ebd.: 134). Relativistische und ästhetisierende Darstellungen des „edlen Wilden“ begreift der Autor als Gegenbild zu einem bestialisierten Diskurs, der von Stereotypen wie Barbarismus und Faulheit dominiert war. Insbesondere diese Heterogenität und Vieldeutigkeit in der Darstellung, die ihre Wurzeln in den vielschichtigen Repräsentationen der südafrikanischen Khoikhoi ab dem späten 15. Jahrhundert am Kap hat, sei bei den Herero nicht anzutreffen. Die Repräsentation der Herero stelle sich als ausnahmslos hasserfüllt und eindeutig („univocal“) dar (ebd.: 70-71, 128-129, 134). In den Schriften des Rheinischen Missionars Carl Hugo Hahn würde der Genozid, der im Jahr 1904 einsetzte, durch die Vorstellung einer „unausweichlichen Auslöschung“ bereits vorweggenommen: „It is difficult to avoid reading Hahn's insistence on this inevitable extinction as a wishful fantasy prefiguring the genocide of 1904-1907.“ (ebd.: 129)

³ Edward Said sprach sich in *Orientalism* (1978) gegen die Analyse eines „deutschen Orientalismus“ aus. Er argumentierte diesen Ausschluss deutscher Diskurse damit, dass Deutschland seiner Ansicht nach nie eine Vorreiterrolle im Kolonialisierungsprozess einnahm und eine enge Verbindung zwischen nationalstaatlicher Expansion und diskursiver Produktion des „Orients“ besteht (Said 2009 [1978]: 16ff). Von Kritiker_innen wird entgegengehalten, dass der koloniale Diskurs keine nationalstaatlichen Grenzen kennt und diese leicht überwinden kann: „Kolonialbesitz ist das eine, Kolonialismus und koloniales Denken etwas anderes. Und obschon die Kolonialherrschaft nationalstaatlich organisiert war [...], so war der Kolonialismus ein gemeinsames euro-amerikanisches Projekt mit tiefreichenden Wurzeln in der Moderne.“ (Eckert/Wirz 2002: 374)

Steinmetz deutet die vorkoloniale Repräsentation der Südwestafrikaner_innen in den Missionsberichten als „ideologisches Rohmaterial“ für die genozidartigen Entwicklungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Der vorkoloniale Diskurs über die Herero hätte eine Identifikation mit dem Kolonisierten („imaginary identification“) unmöglich gemacht (ebd.: 46, 66). Darüber hinaus sei die Etablierung und Durchsetzung dieser eindeutig negativen und widerspruchsfreien Darstellung – mit Bourdieu – als der Prozess eines intraelitären Klassenkonflikts zwischen Bildungsbürgertum und „moderner ökonomischer Bourgeoisie“ zu deuten, in dem sich General Lothar von Trotha gegenüber dem ehemaligen Gouverneur Deutsch-Südwestafrikas Theodor Leutwein durchsetzte (ebd.: 65). Die kolonialen Autoritäten konkurrierten um die Repräsentation des „Anderen“, die nicht nur ihre machtvolle Position gegenüber den Kolonisierten, sondern auch gegenüber anderen Klassen legitimierte.

Obwohl sich Steinmetz bereits zu Beginn seiner Auseinandersetzung explizit von der Said'schen Homogenisierung des kolonialen Diskurses distanziert und diesen als „multivocal“ und „multiaccental“ definiert (ebd.: 27), stellt er die These auf, die vorkoloniale Repräsentation der Herero wäre durch eine besondere „Negativität“ und „Eindeutigkeit“ geprägt gewesen. Diese These möchte ich im folgenden Abschnitt in zwei Schritten prüfen: Im ersten Schritt werde ich die Dominanz bestialisierender Diskurse über die Herero in Vergleich zur vorkolonialen Repräsentation der Orlam-Afrikaner, Kail!kaun („Rotes Volk“) und Haukoin („Bergdamra“) setzen. In einem zweiten Schritt wird die Frage der „negativen Homogenität“ durch die Untersuchung gegenläufiger Repräsentationen hinterfragt.

Grundlage meiner Ausführungen bildet die von mir im Zeitraum zwischen 2008 und 2010 durchgeführte Analyse der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* im Rheinischen Missionsarchiv Wuppertal. Dabei wurden mehr als 250 Berichte ausgewertet, die nicht nur anthropologische Darstellungen enthalten, sondern auch Kriegs-, Reise und Alltagsberichte. Daraus lässt sich ein umfassendes und aussagekräftiges Bild der vorkolonialen missionarischen Repräsentationen ableiten. Die hier vorgelegten Ergebnisse sind nur ein Teil einer umfangreicheren Studie, die

der Untersuchung von vier Inferiorität produzierenden Repräsentationsformen („Bestialisierung“ „Exotisierung“, „Infantilisierung“ und „Minstralisierung“) gewidmet ist (Kategorien nach Hund 2006: 41). Die kategoriale Auswertung ermöglicht den Blick auf die relative Häufigkeit der jeweiligen Repräsentation und macht deutlich, welche Darstellungen welcher Gruppe dominant zugeordnet wurden. Die Ergebnisse dieser schematischen Auswertung können neben ihrer repräsentativen Wirkung auch im Sinne einer „verwobenen Geschichte“ interpretiert werden. Das bedeutet, dass sich der Blick in einem ersten Schritt auf die Produktion und Auswirkungen vorkolonialer Repräsentationen im politischen und sozialen Kontext des vorkolonialen Südwestafrikas richtet, um dann in einem zweiten Schritt den Wirkungsfeldern missionarischer Berichterstattung in Deutschland nachzugehen.

Von „kannibalischer Schändung“ und „widerwertiger Hurerei“

Die Repräsentation afrikanischer Soldaten während der Rheinlandbesetzung 1918 ist eines der bekanntesten Analysebeispiele bestialisierender Darstellungen von Afrikanern in Deutschland (vgl. Koller 2001; Maß 2006). Sie kann mit Hund (2006: 41) als Prozess der textuellen oder bildlichen „Entmenschlichung“ und „Vertierung“ charakterisiert werden. Diese Art der Darstellung des afrikanischen Militärs reicht jedoch deutlich weiter in die Vergangenheit zurück, jedenfalls ins 19. Jahrhundert. Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* geben darüber beispielhaft Zeugnis.

Bestialisierungen der Orlam-Afrikaaner stellten nicht nur in ihrer Häufigkeit, sondern auch in ihrer Konstanz im gesamten Untersuchungszeitraum den dominantesten Diskurs dar. Schon bald nach dem Eintreffen der ersten Rheinischen Missionare auf der im zentralen Gebiet des heutigen Namibia gelegenen Missionsstation Windhuk im Jahr 1842 zeigten sich erste Spannungen im Verhältnis der Missionare Carl Hugo Hahn und Heinrich Kleinschmidt zum Orlamführer Jonker Afrikaaner. Die Orlam-Afrikaaner waren eine aus der Kapkolonie 1823 nach Südwestafrika eingewanderte Gruppe, die durch militärische Interventionen, Viehraubzüge und Allianzen mit Nama- und Hererogruppen zu einer bedeutenden politischen Macht herangewachsen war. Innerhalb von nur zwei Jahrzehnten gelang es den Orlam-Afrikaanern, das gesamte Gebiet östlich von Windhuk und nördlich des Kuisebflusses unter ihre Kontrolle

zu bringen (Dierks 2000: 19f.). Die Missionare, die zu Beginn ihrer Tätigkeit in der Hegemonie der Orlam noch eine Chance sahen, eine möglichst schnelle und effektive Volkschristianisierung über die Missionierung Jonker Afrikaaners zu bewirken, mussten sich davon überzeugen, dass der Orlamführer ihren politischen Handlungsspielraum enorm einschränkte und sich auch nicht davon abhalten ließ, das Evangelium in seiner Kirche selbst auszulegen oder die Wesleyaner Missionare Richard Haddy und Joseph Tindall nach Windhuk einzuladen (Pfeffer 2010: 14). Seine Hegemonie stärkte Jonker Afrikaaner in den Folgejahren durch den Aufbau eines Handelsmonopols auf den Warenverkehr in die Kapkolonie. Er kontrollierte damit nicht nur die Ausfuhr von Viehbeständen und Arbeitskräften aus den angrenzenden Hererogebieten, sondern auch die Einfuhr von Waffen und Munition aus dem Süden (Lau 1986: 32).

Carl Hugo Hahn, der im Rahmen der „Orlamhegemonie“ (Loth 1963) keine Möglichkeit sah, die Rheinische Mission auf Dauer in Südwestafrika zu etablieren, nahm deshalb bereits sehr rasch nach seiner Ankunft Kontakt mit dem Hereroführer Kahitjene auf und förderte ihn in seinen Unabhängigkeitsbestrebungen. Im Jahr 1844 schließlich zogen die Rheinischen Missionare von Windhuk ab, und Hahn unternahm eine erste Reise ins sogenannte „Hereroland“. In der Charakterisierung des Orlamführers spiegelt sich die gescheiterte Allianz zwischen Orlam-Afrikaanern und Rheinischen Missionaren wie folgt wieder:

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

Dieses Zitat stammt aus einem Redakteursartikel des ersten hauptamtlichen Leiters der Rheinischen Missionsgesellschaft und markiert den Wendepunkt in der Repräsentation Jonker Afrikaaners. Die ersten Darstellungen des Orlamführers in den 1840er-Jahren, so Hahn (1862: 37), zeigten Jonker Afrikaaner als „Reformator“ und „Civilisator“, der „alles heidnische Wesen“ von seiner Station Windhuk verbannt und das Christentum und die Mission tatkräftig unterstützt hatte. Mit dem Abzug der Missionare aus Windhuk und der Aufnahme der Hereromission trat das

Bild eines „mord- und raublüsternden“ Herrschers an die Stelle eines hoffnungsvoll imaginierten Unterstützers der christlichen Mission.

Dies zeigt sich auch in den Folgejahren, in denen sich die politische Konfrontation zwischen den Rheinischen Missionaren – vor allem Carl Hugo Hahn – und Jonker Afrikaaner zuspitzte. Im Jahr 1848 unternahm Hahn eine Reise zu den noch weiter nördlich ansässigen Ovambo, ohne zuvor eine Genehmigung des Orlamführers eingeholt zu haben. Neben der Erkundung neuer Missionsgebiete schwebte Hahn eine bessere Handelsverbindung zwischen den Ovambo und den Herero vor, die sie von den Orlam-Afrikaanern unabhängig machen sollte. Jonker Afrikaaner fürchtete den negativen Einfluss der Missionare auf seine hegemoniale Stellung und griff 1850 Okahandja an (Dierks 2000: 32). Im Rückblick auf dieses Ereignis schrieb Missionsinspektor Friedrich Fabri:

„Jonker überfiel die Damras auf der Station Schmelens Verwachtung, plünderte, mordete und verübte mit seinen Leuten die schwerste Greul, so daß die Missionsfamilie nach Neubarmen flüchten mußte.“ (Fabri 1859: 101)

Mit dem Angriff auf die Missionsstation war die bestialisierte Diffamierung des Orlamführers in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* vollzogen. Hahn, der Leiter der Hereromission, war einer der wichtigsten Produzenten dieses Bildes. In seinen Reisetagebüchern spricht er von „grausamen Streifzügen“, „Raub- und Mordlust“, „Blutdurst“ und „Greultaten“ (Hahn 1850: 140, 1862: 40). Von den Missionsinspektoren Johann Christinan Wallmann und Friedrich Fabri und anderen wurden diese Repräsentationen bereitwillig aufgegriffen und reproduziert (Wallmann 1849a: 124, 1851: 395; 1852b: 18, 1854b: 212, 214, 217, 1855: 50; Schöneberg 1853: 246; Schöneberg zitiert in Wallmann 1854b: 221; ; Fabri 1859: 101, 1861: 385). Der Orlamführer wurde nun als „Räuberfürst“ (Schöneberg 1853: 246) und „Held der Bosheit“ beschrieben, der seine „Raubzüge“ mit „aller Wildheit und Grausamkeit“ führen würde (Wallmann 1854a: 20). Noch im Nachruf auf Jonker Afrikaaner aus dem Jahr 1862 heißt es:

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

Hahn behauptet hier eine natürliche Triebhaftigkeit des Jonker Afrikaaner, um die Afrikaaner-Feldzüge zu erklären. Historische Faktoren – Ökonomie, Politik, Gesellschaft im Zusammenhang des kulturellen Zusammentreffens – werden somit ausgeblendet, sie treten zurück zugunsten einer rassialisierenden, naturalisierenden pejorativen Zuschreibung. Der „Durst nach Menschenblut“ bestimme die Handlungen des Orlamführers. Die Feldzüge wären schlichtweg irrational und Ausdruck eines inneren Triebes oder, wie Hahn an anderer Stelle in den Berichten betont: „Ich glaube gewiß, daß bei den Raubzügen nicht der materielle Gewinn die Hauptsache war, sondern die Aufregung, der ‚Sport‘, den es gewährte.“ (Hahn 1872: 238) Diese Repräsentation stützte nicht nur die Konstruktion einer „unpolitischen Rolle“ der Missionare, ebenso unterfütterte sie eine sich zeitgleich etablierende Theorie vom „Rassenkampf“ (Wallmann 1849b: 321). Die „Raub- und Mordlust“ blieb allerdings keine auf die Person Jonker Afrikaaners beschränkte Zuschreibung, sondern wurde als naturgegebene kollektive Charaktereigenschaft ausgewiesen (Richter 1846/47: 31). Sie richtete sich gegen Orlam-Afrikaaner und all jene, die mit ihnen verbündet waren; so zum Beispiel auch gegen die Kai||kaun und Haukoin, die sich an den Viehraubzügen und Angriffen gegen die Herero beteiligten:

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

Neben der bereits diskutierten „Triebhaftigkeit“ und „Mordlust“, die als Ursache der „Raubzüge“ ausgewiesen werden, ist ein zweites wiederkehrendes Motiv in der bestialisierenden Darstellung zu erkennen: Die „kannibalische Schändung“ von Frauen und Kindern, die den „rohen“, ja „tierischen“ Verhaltensweisen der Orlam-Afrikaaner und ihrer Verbündeten zum Opfer fallen würden. So würde es den Kai||kaun ein Vergnügen bereiten, „kleine Kinder, von denen sie noch keinen Nutzen sich versprechen dürfen, mit dem Kopf gegen Steine [zu] schlagen, daß das Gehirn umher spritzt.“ (Richter 1846/47: 37)

Ähnliche Schilderungen finden sich auch in den Beschreibungen des schwedischen Händlers C. J. Andersson (1852), der nicht nur ein enger

Bekannter der Rheinischen Missionare Hahn und Kleinschmidt war, sondern auch wesentlich in den siebenjährigen Konflikt zwischen Orlam und Herero von 1863 bis 1870 – in den sogenannten „Freiheitskrieg“ der Herero – involviert war. Die Kontrolle der Handelswege durch Jonker Afrikaaner war Andersson ein Dorn im Auge; insbesondere als dieser eine Beschränkung der Viehtransporte (aufgrund einer sich schnell ausbreitenden Lungenseuche) veranlasste und damit die Geschäfte des schwedischen Händlers stoppte. Als Jonker Afrikaaner 1861 starb und sein Sohn Christian ihm nachfolgte, nützte Andersson den Zeitpunkt des Machtvakuumms und führte unter Androhung militärischer Gewalt einen Viehtransport vom Norden bis nach Kapstadt durch (Loth 1962: 40). Gleichzeitig nahm er auch Verhandlungen mit dem neuen Hereroführer Maherero auf. Diesem stellte er die Vorherrschaft in Südwestafrika in Aussicht. 1863 verließ Maherero mit der „Hererogarde“, die seit 1842 den Orlam unterstand, Okahandja und zog nach Otjimbingue, wo sich der Sitz der Rheinischen Mission und Andersson befanden. Dies war der Auslöser des sieben Jahre währenden „Freiheitskrieges“.

Andersson hatte bereits 1852 in Reaktion auf Zweifel an der negativen Darstellung von Jonker Afrikaaner in der südafrikanischen Zeitung *The Cape Monitor* geschrieben:

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

Die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak (1995 [1988]: 102ff.) legte die legitimierende Funktion, die derartige Repräsentationen im Kolonialisierungsprozess erfüllen, eindrücklich dar; auch in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* fungiert das Motiv der weiblichen Opfer, um missionarische und händlerische Interventionen zur Stärkung der Herero im „Freiheitskampf“ gegen die Orlam-Afrikaaner zu rechtfertigen (vgl. Pfeffer 2010: 78f.). Das Bild der „schamlosen kannibalischen Schändung“ blieb über beinahe den gesamten Untersuchungszeitraum –

ausgehend von der Mitte der 1840er-Jahre bis zur kolonialen Eroberung durch das deutsche Kaiserreich – erhalten. Der spätere Missionsinspektor August Schreiber (1883: 365) berichtete etwa im Jahr 1883 von „Abschlachtungen und Verstümmelungen der armen gefangenen Weiber und Kinder“, die mit den „Raubzügen der Namaqua“ verbunden wären. Er wiederholt, was bereits in Richters Darstellung 1846/47 zu lesen war. So gesehen variierte die Bestialisierung der Orlam-Afrikaaner, Kai||kaun und Haukoin in den 40 Jahren vorkolonialer missionarischer Repräsentation kaum, wenn auch ihre legitimierende Wirkung immer mehr auf eine koloniale Intervention zusteuert.

Neben den Kriegsdarstellungen gibt es in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* allerdings noch eine zweite entscheidende Quelle für bestialisierende Darstellungen: jene Berichte, die Reisen und Alltag beschreiben. Während die Herero in Darstellungen, die vom „Freiheitskampf“ handeln, idealisiert werden⁴, zeigen Reise- und Alltagsbeschreibungen ein ganz anderes Bild. Hier greifen die Missionare häufig zu tierischen Metaphern, um auf den aus ihrer Sicht bestehenden „Mangel an natürlicher Liebe“ unter den Herero hinzuweisen (Rath in Wallmann 1852c: 110). So schreibt Johannes Rath, einer der ersten Herero-Missionare, über die „schmutzige, feile, hündische Natur“, die den Charakter der Herero bestimme (ebd.: 110). Aber auch unter anderen Herero-Missionaren wie Hugo Hahn und Heinrich Schöneberg setzt sich eine sprachliche Verkettung konstruierter Charaktereigenschaften der Herero mit der Tierwelt fort. So wären die Herero nicht nur dumm, sondern „ochsendumm“ (Schöneberg 1854: 227), nicht nur gierig, sondern „gierig wie die Geier“ (ebd.: 228), nicht nur abgestumpft, sondern „viehisch abgestumpft“ (Hahn 1867: 216, 1869: 266), nicht nur gefräßig, sondern „gefräßig wie die Hunde“ (Hahn 1852: 237). Die Bestialisierungen richten sich dabei gegen Menschen, die im unmittelbaren Umfeld der Missionare

⁴ Bestialisierende Darstellungen der Herero stellen in den Berichten über kriegerische Auseinandersetzungen eine Seltenheit dar. Carl Heinrich Beiderbecke, der zwischen 1873 und 1880 auf der Hererostation Otjozondjupa tätig war, sprach als einer von wenigen Missionaren auch von „Misshandlungen“, die seitens der Herero gegenüber den Nama verübt worden wären (Beiderbecke 1857: 266; Beiderbecke in Schreiber 1880: 103).

lebten und arbeiteten, beispielsweise Dolmetscher_innen, Kindermägde und Bedienstete des Missionshauses oder Bewohner_innen der Missionsstation. Sie entstanden oft aus Situationen, die für die Missionare mit Gefühlen der Angst und Furcht verbunden waren. Vielfach waren es auch die Verzweiflung über den schwierigen Spracherwerb – hier insbesondere der Herero-Sprache⁵ – und die geringe Verbreitung und/oder die Ablehnung der christlichen Botschaft, die den Auslöser für Bestialisierungsprozesse im Alltag bildeten.

Dies zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des Missionars Heinrich Schöneberg, der 1851 seine Arbeit auf der Station Otjikango begann. Immer wieder beklagt er die unzureichende Kenntnis der Herero-Sprache und die daraus resultierende isolierte Lebensweise auf der Missionsstation. Am 8. Oktober 1853, knapp drei Monate vor seiner Abreise, schreibt er in sein Tagebuch, dass ihm das Leben „sauer geworden“ sei (Schöneberg 1854: 229). Seine Enttäuschung über den geringen Missionserfolg projiziert der Missionar auf die Herero, und seine Sprache ist von außerordentlicher Aggressivität und Gewalt geprägt:

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

Dass es sich bei rassialisierten immer auch um vergeschlechtlichte Diskurse handelt, wurde bereits in der Darstellung der südwestafrikanischen Frau als

⁵ Während sich die Missionare in Windhuk weitgehend auf Kap-Holländisch verständigen konnten, mussten sie sich auf Otjikango eine neue Sprache aneignen. Ohne Dolmetscher_in, Sprachlehrer_in, Grammatik- oder Wörterbuch wurde der Spracherwerb schnell zu einem „großen Hinderniß“ (Richter 1845/46: 44). Die Herero-Sprache war den Europäer_innen Mitte des 19. Jahrhunderts noch weitgehend unbekannt. Lediglich der Forschungsreisende James Edward Alexander, der in den 1820er-Jahren eine Reise zu den Herero unternommen hatte, hatte einige Wörter sammeln und dokumentieren können (vgl. Driefler 1932: 54).

Opfer der bestialisierten Gewalttaten der Orlam-Afrikaaner, Kai||kaun und Haukoin deutlich. In den Reise- und Alltagsdarstellungen tut sich allerdings noch eine weitere Dimension vergeschlechtlicher Zuschreibungen auf. Denn die Bestialisierungen richteten sich hier nicht – wie in den Berichten vermeintlicher „Kriegszüge“ – nur gegen Männer, sondern auch explizit gegen südwestafrikanische Frauen. Sie wurden am häufigsten mit dem Bild der „Hurerei“ belegt. (Juffernbruch 1853: 238; Schöneberg 1853: 252f.; Kleinschmidt 1855: 373; Rath in Wallmann 1855: 55; Weber 1863: 275). Ihre „Nacktheit“ löste sowohl bei Herero- als auch bei Nama-Missionaren Bestürzung aus. In ihren Tagebüchern beschrieben sie südwestafrikanische Frauen als „abscheulich“ (Kleinschmidt 1842/43: 68.), „eckelhaft“ (ebd.: 78), „störend und widerwärtig“ (Richter 1845/46: 44; Hahn 1860: 212). Diese Repräsentation fungierte als wichtiges Gegenbild zur idealisierten Frau im *Dienst der Mission*, die nicht nur sexuelle sondern auch äußerliche „Reinheit“ verkörperte; wie überhaupt die Bestimmung des Charakters der Herero häufig entlang der dichotomen Setzung von Missionierten und Heid_innen verlief. So schließt beispielsweise Missionar Beiderbecke (1875: 264) eine seiner Ausführungen über „Habgier“, „Bettelei“, „Hochmuth“ und „Arroganz“ unter den Herero mit den Worten: „Diese Schilderung gilt, wie ich unten zeigen werde, nicht für alle Hereró, sondern ich spreche hier nur von dem Durchschnitts-Charakter der heidnischen Hereró.“

Während bestialisierende Darstellungen der Herero in einer ersten Phase zwischen 1845 und 1855 häufig in die Berichte übernommen wurden, traten sie zwischen 1857 und 1867 fast gar nicht in Erscheinung. Interessanterweise entschied sich Missionsinspektor Friedrich Fabri, der 1857 die Redaktion der Berichte übernahm, dafür, die Tagebucheinträge nicht direkt in diese zu übertragen, sondern einer längeren redaktionellen Bearbeitung zu unterziehen. Der „Freiheitskampf“ der Herero verlangte eine klare politische Positionierung, wodurch negative Alltagsdarstellungen der Herero nicht förderlich erschienen (vgl. Pfeffer 2010: 88). Darüber hinaus nahm Missionar Hahn – einer der Hauptproduzenten bestialisierender Diskurse – ab 1858 Abstand von der Herero-Mission; Ende der 1850er-Jahre zielte er darauf, neue Missionsgebiete im Norden unter den Ovambo zu etablieren, in den 1860er-Jahren dahin, eine Missionskolonie in Otjimbingue aufzubauen. Auch die Tagebücher Johannes Raths wurden nur noch selten in die Berichte aufgenommen, und Heinrich Schöneberg übersiedelte bereits 1853 nach Walvis Bay. Erst mit der Wiederaufnahme der Missionstätigkeit

durch Heinrich Brinker 1866 wurden die Herero abermals zum Gegenstand bestialisierender Alltagsdarstellungen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* unterschiedliche Topoi der bestialisierenden Darstellung vorherrschen. Während in der Darstellung kriegerischer Aktivitäten vor allem ein Bild des „raub- und mordlüsternen“ Orlam-Afrikaaners konstruiert wird, dominiert in den Reise- und Alltagsbeschreibungen die Klage über „Unzucht“, „Lieblosigkeit“, „Hurerei“, „Habgier“, „Bettelei“, „Hochmuth“, „Arroganz“, „Faulheit“ und „Lüge“ unter den Herero. In beiden Fällen werden immer wieder Vergleiche mit der Tierwelt angestellt, die eine besondere Nähe der Südwestafrikaner_innen zur wilden und unbändigen Natur suggerieren und sie vom „Menschsein“ entfernen.⁶ George Steinmetz konnte seine These von der vorkolonialen Dominanz eines bestialisierten Diskurses über die Herero u.a. nur deshalb widerspruchsfrei argumentieren, weil er die bestialisierenden Darstellungen der Orlam-Afrikaaner, Khai||kaun und Haukoin zwischen 1842 und 1884 weitgehend aus der Analyse ausklammerte. Wie steht es allerdings um das Argument der „negativen Homogenität“ des vorkolonialen Diskurses über die Herero? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich mich nun mit exotisierenden und idealisierenden Darstellungen südwestafrikanischer Bevölkerungsgruppen – und damit der Bestialisierung gegenläufigen Repräsentationen – beschäftigen.

⁶ Dieses „Menschsein“ wird im Fall der Herero zumeist an die christliche Botschaft gebunden. So schrieb auch der spätere Herero-Missionar Heinrich Brinker (1864: 177) in einem Tagebucheintrag davon, dass die Verbreitung der christlichen Botschaft unter den Herero diese erst „zu Menschen“ gemacht hätte. Hieraus wird die wichtige Funktionsweise entmenslichter Darstellungen deutlich, die in den wenigsten Fällen eine physische „Auslöschung“ (vgl. Hahn in Steinmetz 2007: 129) imaginierten, sondern vielmehr die legitimatorische Grundlage für die Missionstätigkeit bildeten.

Von Schönheit und antiken Bronzen

Exotisierende Darstellungen sind am häufigsten in Berichten von Missionsreisen anzutreffen. Die Reisen in „unberührte“ Gebiete weckten bei den Rheinischen Missionaren idyllische Phantasien, die auf südwestafrikanische Bevölkerungsgruppen projiziert wurden. So sind diese Berichte von Repräsentationen „natürlicher“, „kräftiger“ und „roher“ Menschen geprägt, die nach den Vorstellungen der Missionare geformt werden könnten (Krönlein 1863: 216; Ritter 1868: 339). Potential für christliche Formung sahen die Missionare insbesondere in den Ovambo und den Herero, die noch eine „unberührte“ und „freie“ Lebensweise verfolgen würden. Einzig die europäischen Bergbauunternehmen und Händler würden diesen idyllischen Zustand des „Wilden“ bedrohen und ihn den „Einflüsse[n] einer falschen Civilisation“ aussetzen (Krönlein 1863: 216; vgl. Krönlein 1856: 112; Fabri 1867b: 38). Diese Form der exotisierenden Darstellung ist eingebettet in eine „qualitativ neue Kosmologie“ (Melber 2000 [1989]: 137), in der die nationalstaatliche Organisation Europas als Gegenwart, alle anderen soziopolitischen Organisationsformen hingegen als Vergangenheit erscheinen. Die Reisen zu Siedlungsplätzen der Herero oder Ovambo werden deshalb von den Missionaren nicht nur als räumliche, sondern auch als zeitliche Transition imaginiert. Dies zeigt sich auch in Bildern der Herero und Ovambo, die den Reisebeschreibungen beigelegt wurden; sie erinnern stark an die Rousseau'sche Vorstellung des „edlen Wilden“, wie sie seit Mitte des 18. Jahrhunderts verbreitet war. Heike Behrend (1987: 22) spricht in Hinblick auf solches Denken von einer „Verzeitlichung des räumlichen Nebeneinander“, die letztlich auf die Aufhebung der „zeitlich rückständigen“ Position zielt. Auch durch den Bericht von Carl Gustav Ritter über seine Reise wird dieser Drang nach „kultureller Hebung“ in Verbindung mit einer exotisierenden Darstellung der Herero bestätigt:

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

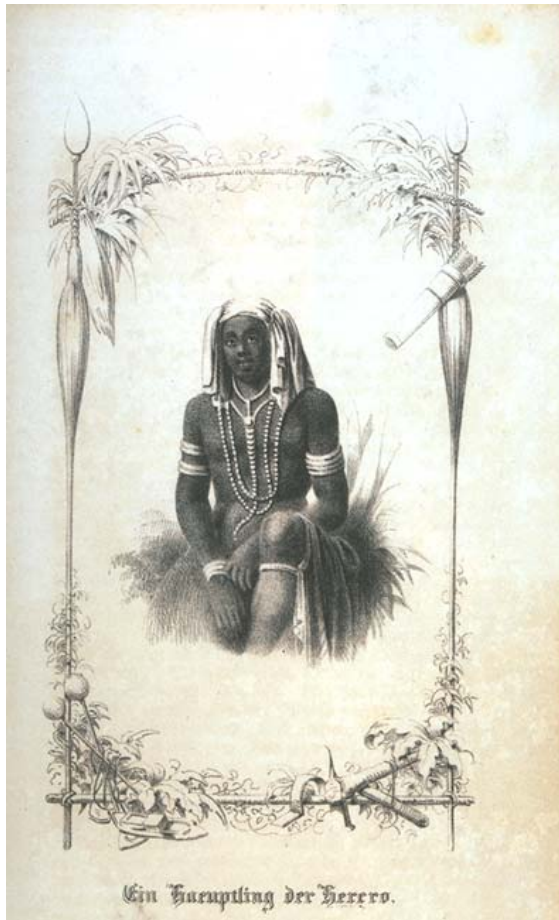


Abbildung 1: „Ein Haeuptling der Herero“, Quelle: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, 1855. Archiv- und Museumsstiftung der Vereinten Evangelischen Mission (VEM), Archivnummer: 913 -062.

Die Stelle verdeutlicht, welche Verbindung die idealisierte Darstellung mit – seit den 1840er-Jahren in den Berichten vorherrschenden – Konzeptionen von „Schönheit“ unter den südwestafrikanischen Bevölkerungsgruppen eingeht. So waren die Missionare von Anbeginn ihrer Tätigkeit von der Physiognomie der Herero fasziniert, die ganz im „Ebenmaß der Glieder“ stünde (Wallmann 1849b: 329). Auch Missionsinspektor Friedrich Fabri stellte in einem Redakteursartikel 1867 fest, dass die Herero ein Volk seien, das nicht nur „körperlich schön“ sei, sondern auch „fast europäische Gesichtszüge“ trüge (Fabri 1867a: 12). Von „überraschend schönen, an Europäer erinnernde Hereró, mit fast adeligem Benehmen und Anstand“ berichtet auch der Missionar Carl Heinrich Beiderbecke (1875: 268). Er stellte der gängigen missionarischen Repräsentation der Herero als „geiziges“ und „hochmüthiges“ Volk eine positive Darstellung entgegen:

„Auf der anderen Seite kann man die Hereró auch wieder recht lieb gewinnen. Ihr Hochmuth wird dann zu einem Hereró-Ehrgefühl, welches nicht leidet sich wegzuerwerfen oder sich unter jedem Fremden sklavisch zu beugen; und ihr Geiz wird zur Sparsamkeit, wodurch sie sich wirklich vortheilhaft vor den Nama und den Bergdamra auszeichnen.“ (Beiderbecke 1875: 268)

Darüber hinaus folgerte Missionar Beiderbecke, dass es sich bei den Herero um „wahrhaft liebenswürdige Personen“ handle, zu denen man sich „gleich hingezogen“ fühle, und die ihre Treue gegenüber den Missionaren und „dem Guten“ beweisen würden (ebd.: 268f.). Letztlich findet sich das idealisierte Bild der Herero aber auch in den Berichten des Missionars Friedrich Wilhelm Viehe (1876: 84) wider: „[D]as ist ein schöner, stattlicher Anblick“, schreibt der Missionar 1876 in sein Tagebuch, nachdem er die Hererofrauen als „schön gebaut“ und die Männer als besonders „kräftig“ beschrieben hatte. Dass der vergleichende Bezugspunkt dieses „Ebenmaßes“ in der europäischen Physiognomie lag, erklärt sich aus der aufklärerischen Konzeption von Hierarchie und Schönheit unter den „Menschenrassen“ als ganz „selbstverständlich“. Körperbau, Gesichtszüge und Haarstruktur dienten als Bewertungskriterien im anthropologischen Vergleich, und so wird aus der Repräsentation auch besonders deutlich, wer diesen Vorstellungen von „Schönheit“ nicht entsprach. Der Missionsinspektors Johann Christian Wallmann kam 1852 in einem Redakteursartikel zu folgender Feststellung:



Abbildung 2: „Ein Hererowib“, Quelle: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, 1855. Archiv- und Museumsstiftung der Vereinten Evangelischen Mission (VEM), Archivnummer: 913 – 063.

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

Seit den 1840er-Jahren folgten die Missionare in ihren Beschreibungen der Physiognomie der Haukoin der Kategorisierung der „Race der Neger“ (Kant 1781/82: 1181). 1842 bezeichnete Heinrich Kleinschmidt (1842/43: 77) die Gesichter und das kurze wollige Haar der Haukoin als „häßlich“. Die Artikel des Missionsinspektors Wallmann wurden dann noch spezifischer. Von „platter Nase“, „dicken aufgeworfenen Lippen“, „krausem Wollhaar“ wurde darin berichtet; von körperlichen Merkmalen also, die keinen Zweifel über ihre Bestimmung als „Negerrace“ ließen (Wallmann 1852d: 210f.). Ähnliche Repräsentationen finden sich aber auch in der anthropologischen Darstellung der Nama wieder, die Missionare vor die schwierige Aufgabe der „rassischen“ Zuordnung stellten und die häufig als „häßliches“ Gegenbild zu den Herero konstruiert wurden (Wallmann 1849b: 321, 1851: 393).

Der Steinmetz'schen These von der „negativen Homogenität“ des vorkolonialen Diskurses über die Herero muss deshalb auch auf Basis der Untersuchung exotisierender Darstellungen der Herero widersprochen werden. Die „positiven“ Verzerrungen zeigen Widersprüche in der Repräsentation auf; stärker und häufiger, als sie gegenüber anderen südwestafrikanischen Bevölkerungsgruppen angemeldet werden (Pfeffer 2010: 104). Während zu Beginn der Missionstätigkeit in den 1840er-Jahren auch noch Orlam-Gruppen auf eine exotisierende Art dargestellt wurden, begrenzt sich diese Repräsentation in der Folgezeit auf Herero und Ovambo. Insbesondere in der Phase zwischen 1862 und 1870, also zeitgleich zum sogenannten „Freiheitskrieg“ der Herero, treten die meisten Exotisierungen der Herero auf. Sie sind von einem starken körperlichen Begehren des „Anderen“ gekennzeichnet, das die idyllischen Phantasien antreibt und verstärkt. Während die Exotisierung der Herero in Reisebeschreibungen also durchaus als Gegendiskurs zu den alltagsbezogenen Repräsentationen verstanden werden kann, zeigt sich in der Darstellung der Orlam-Afrikaaner, Nama, Kai|!kaun und Haukoin kein bedeutender Widerspruch. Sie dienen der missionarischen Repräsentation vielmehr als „häßliches“ Pendant zur idealisierten Darstellung der Herero

und bekräftigen damit das – in Kriegsdarstellungen vorherrschende – bestialisierende Bild.

Diese Konstruktion binärer Gegensätze zwischen den südwestafrikanischen Bevölkerungsgruppen muss immer in ihrer machterhaltenden und herrschaftslegitimierenden Funktion gelesen werden. So waren die hier dargelegten Repräsentationen in einen Kampf um die politische Kontrolle Südwestafrikas eingebunden. Durch Exotisierungen gelang es den Missionaren, nicht nur ihr körperliches Begehren zu äußern, sondern auch ihren Zivilisations- und Missionsauftrag gegenüber den Herero zu rechtfertigen. Durch die Bestialisierung der Orlam-Afrikaaner, Kail|kaun und Haukoin wurde die missionarische Einflussnahme auf die vorkolonialen Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft in Südwestafrika legitimiert.

Wirkungsfelder vorkolonialer Repräsentationen Südwestafrikas

Es gilt nun auf die einleitenden Ausführungen zur Verwobenheit der vorkolonialen mit der kolonialen Geschichte zurückzukehren, um einen neuen Interpretationsrahmen für den kolonialen Einfluss vorkolonialer Repräsentationen der südwestafrikanischen Bevölkerung in Missionsberichten vorzuschlagen. In ihrer kritischen Einführung in die postkoloniale Theorie kritisieren María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2005: 45), dass in Saids *Orientalism* letztlich ungeklärt bleibt, „wie der Orientalismus die gewaltvolle koloniale Aneignung tatsächlich konsolidierte“. Georg Steinmetz hat diesbezüglich einen Interpretationsrahmen vorgelegt, der sich an den persönlichen Kontaktstellen orientiert. Als Verbindungslinien zwischen vorkolonialer Repräsentation und kolonialer Autorität zeigt Steinmetz (2007: 145) Begegnungen zwischen dem Anthropologen Hans Schinz und dem Bremer Handelskaufmann Adolf Lüderitz, zwischen Heinrich Vogelsang und dem Ethnologen Theophilus Hahn, sowie zwischen dem ersten Reichskommissar des deutschen Schutzgebietes, Heinrich Goering, und dem Rheinischen Missionar Carl Gotthilf Büttner auf. Sie waren Steinmetz zufolge die Vermittler eines vorkolonialen Repertoires an rassialisierenden

Zuschreibungen, welche die kolonialen Politiken gegenüber den südwestafrikanischen Bevölkerungsgruppen legitimierte.

Diese Hinweise von Steinmetz hinsichtlich der Konsolidierung der deutsch-kolonialen Expansion sind m. E. sinnvoll zu ergänzen, indem man sich stärker an den gesellschaftlichen Wirkungsfeldern der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* anhand ihrer Verbreitung und ihrer Leser_innenschaft orientiert. Die sich schnell ausbreitende Zeitungslandschaft trug im Verlauf des 19. Jahrhunderts dazu bei, dass politische Entscheidungen verstärkt von einer breiten Bevölkerungsschicht mitgetragen wurden; es kam zu einer Veränderung der politischen Kultur. Seit den 1830er- und 1840er-Jahren, vor allem aber ab der Reichsgründung 1871, bildete sich eine über die herrschenden Elitenkreise hinausreichende politisch informierte Öffentlichkeit heraus (Ullmann 1995: 129). Die vorkolonialen „Heimatmissionen“ hatten mit ihren vielfältigen Aktivitäten einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf das Bild der außereuropäischen „Anderen“ in Deutschland. Missionsberichte dienten nicht nur als wichtiges Medium zur Herausbildung einer gemeinsamen nationalen Identität, sie schufen auch ein breites Interesse an der kolonialen Expansion. Horst Gründer (1982: 325) geht davon aus, dass ohne die Mission große Teile der christlichen Landbevölkerung in Deutschland kaum für ein koloniales Projekt zu mobilisieren gewesen wären: „Stärkstes Zuelement für diese Schichten [Bauern und Bäuerinnen, Arbeiter_innen und Kleinbürger_innen; C.P.] aber auch dezidiert protestantische Kreise, konnte nur das Missionsmotiv sein.“ Doch wie sah die Konsolidierung dieser Bevölkerungskreise nun im konkreten Fall der Berichterstattung der Rheinischen Missionsgesellschaft aus?

Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* waren die „Hauptpublikation der Mission“ (Apelt 2008: 19). Sie erfreuten sich trotz ihrer im Vergleich zu anderen Publikationen der Rheinischen Missionsgesellschaft eher geringen Auflagenzahl einer weiten Verbreitung. So wurden die Berichte nicht nur innerhalb Preußens gelesen, sondern auch darüber hinaus im Umkreis von Oldenburg, Göttingen und Leipzig. Außerhalb der späteren Grenzen des deutschen Kaiserreichs fanden die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* ihren Weg nach Amsterdam, Rotterdam, Riga, Paris, Bukarest, Basel und Bergen. Aber sogar in St. Louis und Femme Osage in den heutigen USA wurden sie gelesen (Wallmann 1852a: 15, 1853: 239, 1854c: 238f.). Der missionarische Diskurs machte nicht vor staatlichen

Grenzen halt, sondern konnte diese – wenn auch mit zeitlicher Verzögerung – mühelos überwinden. Die Verbreitung lässt sich heute noch sehr gut an den Gabenverzeichnissen rekonstruieren, die jeweils am Ende jedes Berichts angeführt wurden (Pfeffer 2010: 59ff.).

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

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

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

Warum vorerst kein zweiwöchentliches oder monatliches Exemplar der Zeitschrift veröffentlicht wurde, lässt sich damit erklären, dass das *Barmer Missionsblatt* sehr erfolgreich war. Bereits 1831 wurden laut dem zweiten Jahresbericht 12.706 Exemplare gedruckt. Für den Zeitraum von 1826 und 1831 bedeutete das 70.000 Exemplare (Leipoldt 1831: 20f.). Im Vergleich zu deutschsprachigen Zeitungen der Zeit wird die Breitenwirksamkeit der missionarischen Publikationen besonders deutlich. Die *Rheinische Zeitung*, eine ebenfalls in der Rheinprovinz und ab 1842 von Karl Marx herausgegebene Zeitschrift, brachte es in den 1840er-Jahren auf 6.000 Exemplare und zählte damit zu einer meinungsbildenden Parteizeitschrift (Noelle-Neumann u.a. 2009: 517). Fast 50 Prozent der deutschen Zeitungen hatten kurz vor der Jahrhundertwende eine Auflagenzahl zwischen 900 und 3.000 Stück. Ein Viertel erreichte eine höhere Auflagenzahl als 3.000 Exemplare, lediglich rund ein Prozent mehr als 35.000 Exemplare. Der *Kleine Missionsfreund*, eine Missionszeitschrift für Kinder, die von der Missionsleitung in Barmen herausgegeben wurde und redaktionell bearbeitete Berichte der Missionare enthielt, kam mit 29.733 Exemplaren sogar an die auflagenstärksten Zeitungen seiner Zeit heran (Huysen 1903: 219). Die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* bewegten sich eher im Bereich einer durchschnittlichen deutschen Tageszeitung.

1844 erschienen erstmals die *Monats-Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* und ab 1849 zweiwöchentlich die *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*. Vor dem Hintergrund der Existenz eines so starken Mediums wie dem *Barmer Missionsblatt*, das Informationen aus verschiedenen deutschen Missionen sammelte und zusammenstellte, erscheint es erstaunlich, dass die Auflage der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* 1902 immerhin 5.912 Exemplare zählte (Pfeffer 2010: 65). In den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* wurde ein eindeutiger Fokus auf die Berichterstattung aus dem südlichen Afrika bzw. Südwestafrika gelegt. Obwohl die Missionsgesellschaft auch in Borneo (1835), China (1847), Sumatra (1861) und auf Nias (1865) tätig war und Südwestafrika mit 20 von insgesamt 146 ausgesandten Missionaren im Zeitraum zwischen 1829 und 1881 bei weitem nicht das größte Einsatzfeld darstellte, waren die Tagebucheinträge dieser Missionare in den Berichten überproportional vertreten. Insgesamt erschienen im Untersuchungszeitraum mehr als 250 Einzelberichte, was etwa 45 Prozent der gesamten Berichterstattung ausmacht. Die Berichterstattung stellt damit

nicht nur in Deutschland sondern weltweit die konstanteste und umfangreichste Informationsquelle über Südwestafrika in der vorkolonialen Zeitphase dar.

Die missionarischen Darstellungen blieben dabei nicht auf den Kreis der Abonnent_innen der Berichte beschränkt, sondern wurden auch in anderen Kontexten rezipiert. Zum einen wurden die Berichte der Missionare auch in geographischen und anthropologischen Zeitschriften aufgegriffen. Die ausführlichen Reisedarstellungen der Missionare Carl Hugo Hahn und Johannes Rath erschienen beispielsweise 1858/59 in einer Zeitschrift des bekannten Kartographen und Geographen August Petermann. Ebenso stellte Friedrich Fabri (1873) einen zuvor in den *Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft* erschienenen Artikel für *Petermanns geographische Mittheilungen* zur Verfügung. In der *Zeitschrift für allgemeine Erdkunde*, oder dem *Globus – Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde* wurden die Berichte mehrfach zitiert. Sie wurden auch den vergleichenden Darstellungen der Forschungsreisenden Francis Galton und James Edward Alexander sowie den Berichten des schwedischen Händlers Charles John Andersson oder den anthropologischen Betrachtungen Theophilus Hahns und Gustav Fritschs gegenübergestellt. Ihr zentraler Einfluss auf die Darstellung der südwestafrikanischen Bevölkerung in diesen Medien ist unbestritten.

Zum anderen waren die Missionsberichte aber auch im öffentlichen Raum präsent. So kamen sie bei Missionsfesten und Missionsmessen zum Einsatz, die Mitte des 19. Jahrhunderts ein beliebtes und vielfrequentierte Ereignis außerhalb der städtischen Metropolen waren. Bis zu 10.000 Menschen fanden sich bei einem Missionsfest ein (Delius 1941: 7), um die Erzählungen der heimgekehrten Missionare zu hören. Durch das Vorlesen der Berichte wurde nicht nur auf einen Schlag eine sehr viel größere Zahl an Menschen erreicht, sondern vor allem auch jene, die sonst keinen Zugang zu den Berichten gehabt hätten. Der Umstand, dass Mitte des 19. Jahrhunderts noch rund 20 Prozent der preußischen Bevölkerung Analphabet_innen waren, erscheint in diesem Zusammenhang besonders relevant (Neugebauer 1992: 742). So berichtet u.a. Heinrich Vedder in einer Erinnerung an die Frühphase der Rheinischen Mission in einem Langgedicht von einer jungen Magd, die sich vom bäuerlichen Hof aufmachte, um bei einem Missionsfest in Bünde mehr über das „dunkle Erdreich Afrika“ zu erfahren:

„Sie hörte von dem Werk der Gottesknechte
 Im fernen, dunklen Erdreich Afrika.
 Sie hörte, daß man dort den Heiden brächte
 Das Wort von Jesu Kreuz nah.

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

Die Missionsfeste erfreuten sich einer so starken Popularität, dass die Missionsleitung in Barmen intern bereits den organisatorischen Aufwand für die Koordination von 40 bis 50 Festpredigern pro Sonntag beklagte und die Berichterstattung über die Missionsfortschritte auf Laienprediger aus den Kollektivenvereinen auslagerte (Huysen 1903: 222ff). Diese sollten sich mit Hilfe der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* vorbereiten und damit zur Entlastung der heimgekehrten Missionare beitragen. Darüber hinaus wurden Instruktionkurse in Barmen eingerichtet, die auf die Schulung der Vortragenden ausgerichtet waren. Im Kontakt mit ehemaligen Missionaren und Missionszöglingen eigneten sich die Laienprediger Kenntnisse über die Entstehungsgeschichte, Organisation sowie Qualifikation zum Missionsdienst an und erhielten Informationen zu den Missionsgebieten und über die „Bekehrungserfolge“ (Pfeffer 2010: 69). Aber nicht nur im Kontext von Missionsfesten und Missionsmessen, sondern auch im Rahmen völkerkundlicher Ausstellungen fanden die Berichte Verwendung. 30.000 Besucher_innen zählte die erste Ausstellung der Rheinischen Missionsgesellschaft zwischen 17. September und 20. Oktober 1913 in Barmen; weiters wurden „Vorträge über die rheinische Missionsarbeit gehalten, auch solche wissenschaftlicher Art, und gerne gehört“ (Kriel 1928: 329)

Über ein vielfältiges Verteilernetzwerk gelangten die missionarischen Darstellungen der südwestafrikanischen Bevölkerung an die Öffentlichkeit. Der Einfluss, den die „Heimatmission“ auf die christliche Landbevölkerung ausübte, ist dabei nicht zu unterschätzen. Durch die Mission kam diese erstmals in Kontakt mit rassistischen Repräsentationen von

Afrikaner_innen, die in weiterer Folge die koloniale Intervention als Zivilisierungsmission maßgeblich legitimieren halfen. Die Überzeugung von der Notwendigkeit der kolonialen Expansion war hierbei von entscheidender Bedeutung, denn Reichskanzler Bismarck hatte vor seiner offiziellen Erklärung über den Anspruch auf die Lüderitzschen „Erwerbungen“ im April 1884 den „Impuls der Nation“ zur elementaren Voraussetzung für den Eintritt Deutschlands in den „Wettlauf um Afrika“ gemacht (Schildknecht 2000).

Resümee

Durch die weitreichende Verbreitung der *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* in konfessionellen und wissenschaftlichen Kreisen prägten die missionarischen Erzählungen das vorkoloniale Bild der südwestafrikanischen Bevölkerung. Die Missionsgesellschaften hatten einen wichtigen Anteil an der Verbreitung rassistischer Darstellungen, die den Kolonisierungsprozess maßgeblich legitimierten. Vorkoloniale Repräsentationen Südwestafrikas müssen allerdings auch im Kontext der sozialen und politischen Entwicklungen gelesen werden; sie dienten schon während ihrer Entstehung als wichtiges legitimatorisches Moment missionarischer Intervention. Die von Georg Steinmetz aufgestellte These von der „negativen Homogenität“ in der Repräsentation der Herero findet hier keine Bestätigung. Die Analyse von Kriegsdarstellungen zeigt vielmehr auf, dass Orlam-Afrikaaner, Kail!kaun und Haukoin die Hauptzielgruppe bestialisierender Darstellungen waren, während Herero und Ovambo in Reisebeschreibungen auch gegenläufige Exotisierungen erfuhren.

Im vorliegenden Artikel wurde versucht, beide Lesarten der Rheinischen Missionsgeschichte zwischen 1842 und 1884 in einer „verwobenen Geschichte“ im Kontext historischer regionaler Entwicklungen zu analysieren und das idealisierende Bild einer „unpolitischen“ und „friedensstiftenden“ Mission im vorkolonialen Kontext zurückzuweisen. Über die im Beitrag ansatzweise rekonstruierten gesellschaftlichen Wirkungsfelder der „Heimatmission“ gäbe es allerdings noch weitreichende Möglichkeiten, dem kolonialen Diskurs nachzuspüren. Vorkoloniale Zeitungen, Magazine, Postkarten, politische Plakate, industrielle Werbungen und ähnliche Populärquellen seit den 1850er-Jahren wären hierfür ein geeigneter Ausgangspunkt für weiterführende Analysen.

Abstract

The article sheds light on the representational content of pre-colonial missionary reports on South-West Africa between 1842 and 1884. Following the concept of “entangled histories”, the reports of the Rhenish missionaries (*Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*) – the most constant and extensive pre-colonial source on South-West Africa – will be analysed from two different perspectives: On the one hand, the construction of inferior “Otherness” in bestialised and exoticised representations will be examined in regard to its legitimating effect on the missionaries’ pre-colonial intervention. On the other hand, a new interpretational framework for the entanglement of missionary narratives with the German colonial expansion inside Germany will be conceptualised, which takes the missionary network into account.

Bibliographie:

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso
- Andersson, Charles John. 1852. Jonker Afrikaner und die Rheinischen Missionare. In: *Berichte der Rheinischen Mission, Juni 1852, 187-189*
- Apelt, Wolfgang. 2008. *Kurze Geschichte der Vereinten Evangelischen Mission*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag (= *Mission und Gegenwart*, Band 3)
- Bade, Klaus J. 1982. Einführung: Imperialismus und Kolonialmission. *Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*. In: Bade, Klaus J. (ed.). 1982. *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1-28
- Behrend, Heike. 1987. Kolonisierung der Zeit. Zur Vorstellung von Entwicklung und Geschichte bei den Tugen im Nordwesten Kenias. In: *Peripherie*, No.27, 22-29
- Beiderbecke, Carl Heinrich. 1875. Otjozondjupa. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, No.9, 263-276
- Brinker, Peter Heinrich. 1864. Leid und Freud eines jungen Missionars im Hererólande. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, No.6, 171-183
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transkript Verlag
- Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini. 2002. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (eds.). 2002. *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 9-50

- Delius, Eberhard. 1941. Aus 100 Jahren Missions-Dienst im Ravensburger Lande. Archiv- und Museumstiftung Wuppertal, Bestand Ravensburger Missions-Hilfsvereine. Akzentitel: 174 Minden, Band II Ald32
- Dierks, Klaus. 2000. Chronologie der Namibischen Geschichte – Von der vorgeschichtlichen Zeit zur Unabhängigkeit. Göttingen/Windhoek: Hess
- Drießler, Heinrich. 1932. Die Rheinische Mission in Südwestafrika. Gütersloh: Bertelsmann
- Eckert, Andreas. 2009. Germany and Africa in the Late Nineteenth and Twentieth Centuries: An Entangled History? In: Haupt, Heinz-Gerhard; Kocka, Jürgen (eds.). 2009. Comparative and Transnational History. Central European Approaches and New Perspectives. New York: Berghahn Books, 226-246
- Eckert, Andreas; Wirz, Albert (2002): Wir nicht, die Anderen auch. Deutschland und der Kolonialismus. In: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (eds.). 2002. Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main/New York: Campus, 372-392
- Engel, Lothar. 1976. Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1975. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Fabri, Friedrich. 1859. Die Lage unserer Mission im Damralande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.7-8, 99-106
- Fabri, Friedrich. 1861. Die Hereró-Mission und der Brief eines Hereró-Mädchens. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft: No.12, 384-388
- Fabri, Friedrich. 1867a. Uebersicht über die Geschichte und das Arbeitsgebiet der Rheinischen Mission. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.1, 8-15
- Fabri, Friedrich. 1867b. Uebersicht über die Geschichte und das Arbeitsgebiet der Rheinischen Mission. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.2, 33-45
- Fabri, Friedrich. 1873. Missionar Hugo Hahn's Reisen im Lande der Herero und Bergdamra in Südwest-Afrika, 1871. In: Petermanns geographische Mittheilungen, 95-101
- Fenske, Hans. 1991. Ungeduldige Zuschauer. Die Deutschen und die europäische Expansion 1815-1880. In: Reinhard, Wolfgang (ed.). 1991. Imperialistische Kontinuität und nationale Ungeduld im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 87-123
- Geiss, Imanuel. 1996. Mission, Imperialismus und Kolonialismus. In: Heyden, Ulrich van der; Liebau, Heike (eds.). 1996. Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte: Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 69-87 (= Missionsgeschichtliches Archiv, Band 1)
- Grau, Ingeborg. 2008. Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert. In: Fischer, Karin; Zimmermann, Susan (eds.). 2008. Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Promedia, 61-83
- Gründer, Horst. 1982. Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914)

- unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Paderborn: Ferdinand Schöningh (= Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart)
- Habermas, Rebekka. 2008. Mission im 19. Jahrhundert – Globales Netz des Religiösen. In: Historische Zeitschrift, Vol.287, No.3, 629-679
- Hahn, Carl Hugo. 1850. Tagebuch über Rehoboth vom 20. August 1848 bis 10. Juni 1849. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.9, 129-144
- Hahn, Carl Hugo. 1852. Reise nach Omburo. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.15, 225-239
- Hahn, Carl Hugo. 1860. Hugo Hahn's Tagebuch aus dem Damraland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.7, 208-223
- Hahn, Carl Hugo. 1862. Jonker Afrikaner. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.2, 29-42
- Hahn, Carl Hugo. 1867. Reise-Tagebuch von Missionar Hugo Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.7, 202-218
- Hahn, Carl Hugo. 1869. Aus Briefen und Berichten des Miss. H. Hahn. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.9, 257-273
- Hahn, Carl Hugo. 1872. Eine Untersuchungsreise im Hereróland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.8, 235-243
- Hammer, Karl. 1978. Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. München: Kösel-Verlag
- Hund, Wulf. 2006. Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot
- Huyssen, [Max]. 1903. Die Heimatgemeinde. In: [Rheinische Missionsgesellschaft] (ed.). 1903. Rheinische Missionsarbeit 1828-1903. Gedenkbuch zum 75jährigen Jubiläum der Rheinischen Mission. Barmen: Verlag des Missionshauses, 220-224
- Juffernbruch, Ferdinand. 1853. Die beiden Hottentottenweiber. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.15, 237-239
- Kant, Immanuel. 1781/82. Menschenkunde. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ed.). 1997. Kant's gesammelte Schriften. Vorlesungen zur Anthropologie. Abteilung 4, Band XXV/2. Berlin: de Gruyter, 849-1204
- Kleinschmidt, Heinrich Franz. 1842/43. Südafrika. XII. Aus dem Tagebuch des Missionars H. Kleinschmidt auf der neuen Station Elberfeld und Barmen im Damaralande, vom 30. August bis 27. Oktober 1842. In: Auszüge aus den Briefen und Berichten der Sendeboten der Rheinischen Missionsgesellschaft. Fünfte Beilage zum 14ten Bericht der Rheinischen Missions-Gesellschaft von 1842/43, 65-80
- Kleinschmidt, Heinrich Franz. 1855. Kleinschmidts Tagebuch über Rehoboth vom 7. Nov. 1854 bis zum 26. März 1855. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.24, 370-380
- Koller, Christian. 2001. „Von wilden Rassen niedergemetzelt“. Die Diskussion um die Verwendung von Kolonialtruppen in Europa zwischen Rassismus, Kolonial- und Militärpolitik (1914-1930). Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Kriel, Eduard Wilhelm. 1928. Geschichte der Rheinischen Mission. Die Rheinische Mission in der Heimat. Barmen: Verlag des Missionshauses

- Krönlein, Johann Georg. 1856. Bersaba. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, No.7, 108-112
- Krönlein, Johann Georg. 1863. Aus Groß-Namaqualand. In: *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*, No.8, 209-222
- Lau, Brigitte. 1986. Conflict and Power in the Nineteenth-Century Namibia. In: *Journal of African History*, Vol.27, No.1, 29-39
- Leipoldt, Wilhelm. 1831. Zweiter Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft vom 1. August 1830 bis Ende Juli 1831. Barmen: Friedrich August Schober
- Leipoldt, Wilhelm. 1834. Fünfter Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft vom 1. August 1833 bis Ende Juli 1834. Barmen: Joh. Friedrich Steinhaus
- Lepenes, Wolf (ed.). 2003. *Entangled Histories and Negotiated Universals. Centers and Peripheries in a Changing World*. Frankfurt am Main: Campus
- Liebau, Heike. 1993. Missionsquellen als Gegenstand interdisziplinärer Forschungen. In: Wagner, Wilfried (ed.). 1993. *Kolonien und Missionen: Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen*. Münster: LIT Verlag, 380-392
- Lindner, Ulrike. 2011. *Koloniale Begegnungen. Deutschland und Großbritannien als Imperialmächte in Afrika 1880-1914*. Frankfurt am Main: Campus
- Loth, Heinrich. 1962. Südwestafrika vor der kolonialen Eroberung. Ein Beitrag zum afrikanischen Geschichtsbild im 19. Jahrhundert. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, Vol.11, No.1, 35-42
- Loth, Heinrich. 1963. Die Christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozess der Staatenbildung in Südwestafrika (1842-1893). Berlin: Akademie Verlag
- Maß, Sandra. 2006. *Weißer Helden, schwarze Krieger. Zur Geschichte kolonialer Männlichkeit in Deutschland 1918-1964*. Köln/Wien: Böhlau Verlag
- Melber, Henning. 2000 [1989]. Rassismus und eurozentrisches Zivilisationsmodell: Zur Entwicklungsgeschichte des kolonialen Blicks. In: Rätzzel, Nora (ed.). 2000. *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, 131-163
- Neugebauer, Wolfgang. 1992. Das Bildungswesen in Preußen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. In: Büsch, Otto (ed.). 1992. *Handbuch der Preußischen Geschichte. Das 19. Jahrhundert und große Themen der Geschichte Preußens*. Berlin: De Gruyter, 696-798
- Noelle-Neumann, Elisabeth / Schulz, Winfried / Wilke, Jürgen (eds.). 2009. *Fischer Lexikon Publizistik Massenkommunikation*. Frankfurt am Main: Fischer
- Oermann, Nils Ole. 1999. *Mission, Church and State Relations in South West Africa under German Rule (1884-1915)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (= *Missionsgeschichtliches Archiv*, Band 5)
- Petermann, August. 1865. Beitrag zur Karte des Gross-Namaqua-Landes. In: *Petermanns geographische Mittheilungen*, No.11, 389-391
- Pfeffer, Clemens. 2010. *Koloniales Denken im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte. Neue Perspektiven auf das Verhältnis von Mission und Kolonialismus in Südwestafrika, 1842-1884*. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der

- Philosophie, eingereicht an der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
- Randeria, Shalini. 2002. Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in the Post-Colonial India. In: Elkana, Yehuda; Krastev, Ivan; Macamo, Elisio; Randeria, Shalini (eds.). 2002. Unravelling Ties – From Social Cohesion to New Practices of Connectedness. Frankfurt am Main: Campus, 284-311
- Rhoden, Ludwig von. 1857. Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft. Barmen: Verlag des Missionshauses
- Richter, Heinrich. 1845/46. Neu-Barmen. In: Siebzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft, 43-44
- Richter, Heinrich. 1846/47. Neu Barmen. In: Achtzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft, 31-42
- Ritter, Carl Gustav. 1868. Der Stand der Hereró-Mission im Jahre 1867. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.11, 330-344
- Said, Edward W. 2009 [1978]. Orientalismus. Frankfurt: S. Fischer
- Said, Edward W. 1994. Culture and Imperialism. New York: Vintage Books
- Schildknecht, Jörg. 2000. Bismarck, Südwestafrika und die Kongokonferenz. Die völkerrechtlichen Grundlagen der effektiven Okkupation und ihre Nebenpflichten am Beispiel des Erwerbs der ersten deutschen Kolonie. Hamburg: LIT Verlag
- Schöneberg, Heinrich. 1853. Otjikango. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.16, 241-256
- Schöneberg, Heinrich. 1854. Neun Jahre im Hererolande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.15, 225-238
- Schreiber, August. 1880. Entwicklungen und Verwicklungen im Hereroland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.3, 74-113
- Schreiber, August. 1883. Die politische Lage im Namaqua- und Damraland. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.12, 363-376
- Schubert, Michael. 2003. Der Schwarze Fremde. Das Bild des Schwarzafrikaners in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland von den 1870er bis in die 1930er Jahre. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1995 [1988]. Can the Subaltern Speak? In: Ashcroft, Bill (ed.). The Post-Colonial Studies Reader. London: Routledge, 66-110
- Steinmetz, Georg. 2007. The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa. Chicago: University of Chicago Press
- Ullmann, Hans-Peter. 1995. Das deutsche Kaiserreich 1871-1918. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Vedder, Heinrich. 1912. Vom Missionsfest in Bünde. In: Rheinische Missionsschrift Nr. 148. Barmen: Verlag des Missionshauses
- Viehe, Friedrich Wilhelm Gottlieb. 1876. Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Hereró. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.3, 82-86
- Wallmann, Johann Christian. 1849a. Junker Afrikaner. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.8, 113-126

- Wallmann, Johann Christian. 1849b. Das Land und Volk der Damra. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.21, 321-336
- Wallmann, Johann Christian. 1851. Das Groß-Namaqualand. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.25, 391-400
- Wallmann, Johann Christian. 1852a. Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.1, 15
- Wallmann, Johann Christian. 1852b. Jonker Afrikaner macht Friede. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.2, 17-31
- Wallmann, Johann Christian. 1852c. Otjimbingue. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.7, 97-111
- Wallmann, Johann Christian. 1852d. Die Haukoin oder Bergdamra. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.14, 209-223
- Wallmann, Johann Christian. 1853. Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.15, 239-240
- Wallmann, Johann Christian. 1854a. Wie die Rehobother Geschäfte machen wollen und dabei Schaden an ihren Seelen nehmen. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.2, 17-28
- Wallmann, Johann Christian. 1854b. Neun Jahre im Hererolande. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.14, 209-224
- Wallmann, Johann Christian. 1854c. Eingegangene Gaben. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.15, 238- 240
- Wallmann, Johann Christian. 1855. Unsere Namaqua- und Hereromission. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.4, 49-63
- Weber, Friedrich Wilhelm. 1863. Weber's Tagebuch aus Gobabis. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, No.10, 269-286
- Zimmerer, Jürgen. 2011. Von Windhuk nach Auschwitz. Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust. Berlin: LIT Verlag