

Larissa Förster

POSTKOLONIALE ERINNERUNGSLANDSCHAFTEN

Wie Deutsche und Herero in Namibia
des Kriegs von 1904 gedenken



campus

Postkoloniale Erinnerungslandschaften

Larissa Förster, Dr. phil., ist Ethnologin, Ausstellungskuratorin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität zu Köln. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Erinnerungskultur, materielle/visuelle Kultur und Museumsgeschichte(n). Sie ko-kuratierte die Ausstellung »Namibia – Deutschland: eine geteilte Geschichte. Widerstand, Gewalt, Erinnerung« am Rautenstrauch-Joest-Museum in Köln und am Deutschen Historischen Museum in Berlin.

Larissa Förster

Postkoloniale Erinnerungslandschaften

Wie Deutsche und Herero in Namibia
des Kriegs von 1904 gedenken

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-593-39160-1

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2010 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Gedenkfeier in Vaalgras/Namibia im Mai 2007, Parade der *oturupa* aus Aminuis.

Foto: Reinhart Kößler

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Dank.....	9
I Einführung.....	13
1 Thema und Fragestellungen	13
2 Theoretische und methodische Verortung.....	18
2.1 Zwischen Vergleich und Verflechtungsgeschichte	18
2.2 Erinnerungskultur und Landschaft.....	22
2.2.1 Erinnerungsorte	24
2.2.2 Erinnerungsrituale	26
3 Vorbemerkungen zu Orthographie und Anonymisierungen	30
4 Historische Dimensionen.....	33
4.1 Zur Einführung in die Region: Die Situation vor dem Krieg	33
4.2 Der Krieg von 1904–1908 und die Nachkriegszeit	41
4.3 Die Aufteilung des Landes bis 1990.....	46
4.4 Entwicklungen seit der Unabhängigkeit	51
5 Die Region heute: Sprachgemeinschaften und lokale Akteure	54
5.1 Deutsche: Farmerfamilien, Farmerverein und <i>conservancy</i>	54
5.2 Herero: Okakarara, kommunale Dörfer und kommunale Farmer	58
5.3 Grenzgänger	60
6 Feldforschung in der Region.....	64
6.1 Feldforschungsorte.....	64
6.2 Probleme des Vergleichs: Die heterogene Datenlage.....	65
6.3 Chancen des Vergleichs: Grenzüberschreitung als Methode	70
6.4 Archivarbeit	74
7 Zum Aufbau der Arbeit.....	75

II Erinnerungsorte	77
1 Deutschsprachige Namibier.....	78
1.1 Gesprächspartner und Gesprächssituationen.....	78
1.2 Erzählkultur.....	83
1.3 Das Thema: »Der Hererokrieg«	86
1.4 Der zentrale Topos: »Die Schlacht am Waterberg«.....	88
1.5 Die lokale Version: Die Gefechte um Hamakari	93
1.6 Ritualisierte Ortsbegehung: Gräberfahrten und Schlachtfeldtourismus.....	103
1.7 Am Rande des Erinnerungshorizonts.....	109
2 Hererosprachige Namibier	112
2.1 Gesprächspartner und Gesprächssituationen.....	112
2.2 Erzählkultur.....	118
2.3 Das Thema: »Der Krieg der Herero mit den Deutschen«....	123
2.4 Der zentrale Topos: »Das Gefecht von Ohamakari« und seine Folgen.....	125
2.5 Der Krieg als Familiengeschichte	135
2.6 Ortsbegehungen mit der Ethnologin: Erzählungen über Rückzug und Flucht.....	141
3 Ein Erinnerungsort – zwei konkurrierende Erzählungen?	154
3.1 Deutsche Versionen: Helden versus Bestien	156
3.2 Herero-Versionen: Helden versus Helden	164
3.3 Schweigen statt Erzählen: Erinnern als Politikum	170
4 Zusammenfassung.....	175
III Erinnerungsrituale	185
1 Das Waterberg-Gedenken der deutschsprachigen Namibier.....	187
1.1 Zur Quellenlage	187
1.2 Entstehung und Etablierung: 1905–1929	188
1.3 Gedenken in der Zeit des Kolonialrevisionismus: Die 1930er Jahre	196
1.4 Die Reetablierung der Gedenkfeier: 1954–1963	200
1.5 Diskussion und Wandel des Gedenkens: 1964–1977	203
1.5.1 Die ›böswillige‹ Kritik von Herero.....	204
1.5.2 Die ›gutwillige‹ Reaktion der Deutschen: Ein »Eingeborenenfriedhof«.....	207

1.5.3	Internationaler politischer Kontext	211
1.5.4	Annäherungen zwischen Deutschen und Herero	216
1.5.5	Generationswechsel unter den Gedenkenden	218
1.6	Gemeinsames Gedenken von Deutschen und Herero: 1978–1987	220
1.7	Die Beseitigung des »Eingeborenenfriedhof«	224
1.8	Gedenken im unabhängigen Namibia: 1990–2002	231
1.9	Das Verbot im Jahr 2003	242
2	Der Ohamakari Day der hererosprachigen Namibier	247
2.1	Zur Quellenlage	247
2.2	Die Entstehung des Ohamakari Day in den 1960er Jahren	248
2.3	Exkurs zum Entstehungshintergrund: Erinnerungsrituale der Herero	249
2.4	Praxis und Bedeutung in den 1990er Jahren	253
2.4.1	Gedenken im Kontext von <i>nation-building</i>	253
2.4.2	Die symbolische Wiederaneignung des Kriegsschauplatzes	256
2.4.3	Kritik an der Regierungspolitik und Reethmisierung des Gedenkens	259
2.4.4	Erinnerung und Entschädigung	262
2.4.5	Erinnerung ohne Ritual	266
2.5	Das Gedenkjahr 2004 und die Ohamakari Battle Commemoration	268
2.5.1	Akteure und Positionen	268
2.5.2	Das Gedenkjahr bis zur OBC	274
2.5.3	Ablauf der Ohamakari Battle Commemoration	278
2.5.4	Erinnerungsdiskurse	286
2.5.4.1	Zur Wahl des Veranstaltungsortes	286
2.5.4.2	Umgang mit der offiziellen namibischen Erinnerungspolitik	293
2.5.4.3	Die Kampagne für die internationale Anerkennung des Völkermords	302
2.5.4.4	Zwei Seiten derselben Medaille: Völkermord und Überleben	308
2.5.4.5	Kollektive Identität und ethnische Einheit	312
2.5.4.6	Die Monopolisierung des Opferstatus	316
2.5.4.7	Ein Gegendiskurs deutschsprachiger Namibier	318

3 Zusammenfassung.....	330
IV Schlussbetrachtungen.....	343
V Ausblick	349
VI Anhang.....	361
1 Glossar.....	361
2 Abkürzungen	362
3 Programmheft der Ohamakari Battle Commemoration	363
4 Abbildungsverzeichnis	364
5 Literatur	366
6 Register	385

Dank

Das Gelingen der vorliegenden Arbeit verdanke ich zahlreichen Menschen am Waterberg, in Okakarara und den umliegenden Ortschaften sowie in ganz Namibia. Sie haben meine Arbeit durch ihre Freundlichkeit, Aufnahmee- und Auskunftsbereitschaft lange und ausdauernd unterstützt – während ich bei *ihrer* Arbeit nur schwerlich helfen konnte. Allen ›Waterberglern‹ und ›Okakararaern‹, die mir Zugang zu ihrer Lebenswelt gewährt haben, gebührt großer Dank.

Insbesondere danke ich Nokokure Murangi für den freundlichen Empfang in Namibia. Alfred Lubasi danke ich für die herzliche Aufnahme an meinem ersten Tag sowie an vielen weiteren Tagen. Für einen unersetzblich positiven Start in die Feldforschung danke ich Angela, Jürgen, Clara, Lisa und Daniel Hassenpflug; für einen atemberaubenden Blick auf den Waterberg Mark Berry; für ein Zuhause in Okakarara Enetha Rukoro, Ali Tjikuejo, Toini und Ellis Endjala sowie Belinda Kandundu mit Familie; für ein Zuhause in Windhoek Justine und Jannie Hunter. Für den Gedankenaustausch quer durch das globale Herero-Dorf danke ich Jephta Nguherimo und Easy Tjikurame; für ihre Briefe »Dorle aus Afrika«.

Für unschätzbare Übersetzungsleistungen und einen unermüdlichen Willen zur Verständigung danke ich Samora Kavendjaa und Karl Rukoro. Für seine Erläuterungen der poetischen und historischen Tiefen des Herero danke ich Alexander Kaputu. Für Übersetzungs- und Verständnishilfen danke ich Johanna Kahatjipara, Jessica Kahere, Marvis Kandundu, Iheka Kanguatjivi, Mbenae Katjihingua, Jekura Kavari, Kae Matundu-Tjiparuro, Nandiuasora Mazeingo, Dave Rukero, Meriam Tjerije, Timothy Tjerije, Ueriuka Tjikuua, Mujazu Urika und zahlreichen spontanen Helfern an Ort und Stelle. Trotz ihrer geduldigen Unterstützung mögen sich Fehler und Ungenauigkeiten in diese Arbeit eingeschlichen haben – für die ich ganz alleine verantwortlich bin.

Das Projekt auf den Weg gebracht hat Michael Bollig vom Institut für Ethnologie der Universität zu Köln durch sein Interesse an meinem Thema. Ute Stahl hat mich mit wertvollen Tipps und Kontakten für die Feldforschung ausgestattet. Klaus Schneider und Clara Himmelheber haben mich zur Vorbereitung der Ausstellung »Namibia – Deutschland: eine geteilte Geschichte. Widerstand, Gewalt, Erinnerung« für drei Jahre in das Team des Rautenstrauch-Joest-Museums aufgenommen. Allen Kolleginnen und Kollegen am Museum sei für die großartige Arbeitsatmosphäre und die angenehme Zusammenarbeit gedankt, von der auch diese Arbeit viel profitiert hat. – Die Universität zu Köln und die Deutsche Forschungsgemeinschaft haben das Dissertationsprojekt finanziert. Die Geschwister Boehringer und Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften hat die Drucklegung der Arbeit bezuschusst.

Für das gewissenhafte Lesen und Kommentieren des Manuskripts danke ich schließlich meinen nimmermüden Kommentatorinnen und Kommentatoren, Korrektorinnen und Korrektoren: Ilka Becker, Susanne Berzborn, Gertrud Boden, Ute Dieckmann, Oliver Diepes, Simone Förster, Alice Koegel, Reinhart Kößler, Dag Henrichsen, Stefanie Michels, Patrick Neveling, Friederike Stolleis, Raphaela von Weichs und Adelheid Weßler. Andreas Bolten und Monika Feinen danke ich für die Ausarbeitung der Karten, Reinhart Kößler für das Coverfoto.

Darüber hinaus haben meine Eltern und Geschwister, Freunde und sogar Nachbarn in Deutschland und Namibia das Projekt Dissertation durch Neugier und Interesse, steten Zuspruch und praktische Hilfen unablässig unterstützt. Barbara und Andreas von nebenan haben dabei unersetzliche Alltagshilfe geleistet. Für jahrelange Geduld und Nachsicht und für die vielen aufmunternd-anspornden Diskussionen danke ich Jürgen Salm.

Der größte Dank gebührt all jenen, die in oft stundenlangen Interviews und Gesprächen über die Region am Waterberg und den Krieg von 1904 zahllose Fragen beantwortet, ihr Wissen vorbehaltlos geteilt und damit dieses Buch erst ermöglicht haben:

Rolf Ahrens, Wilhelm Bartens, Trygve Cooper, Fritz Ekkehard Diekmann, Sabine und Wilhelm Diekmann, Boas Erckie, Angela und Jürgen Hassenpflug, Hans und Margret Hassenpflug, Anton Havarua, Jod Hengua, Erastus Hepundja, Gabriel Hoveka, Inazorota Jezurura, Alfons und Oskar Kaandungwe, Usiel Kahorongo, Katjivande Kahimise, Uazeua Kai-

ngaro, David Tuvahi Kambazembi, Rihungira Kandjeo, Ratandauka Kandorozu, Javee Kangumiñe, Ueripura Kapaze, Erika Kaputu, Kerauu Kari-pata, Hilde Karita, Erastus Karupa, Stefanus Katjipati, Raphael Kaura, Gunhild Knye, Harald Koch, Ngunoue Kotjipati, Lisa Kuntze, Paul Kuťako, Karl Lossen, Kuevaku Make, Gert Mayer, Zebedeus Mungendje, Sarafine Muniazo, Kasisanda Muondjo, Chester Muvangua, Kasupi Ndinda, Gustav Nganjone, Nico Ngaujake, Kaoronga Ngavirue, Kamukuru Nguhe-rimo, Adeleide Onduna, Mbakumua Pujatura, Heinemann Reinert, Ueriko-ha Rijarua, Kandjambi Riruako, Kuaima Riruako, Abisai Rukero, Caroline und Joachim Rust, Harry Schneider-Waterberg, Hinrich Schneider-Waterberg, Peter und Walburga Sohrada, Johannes Kazandu Tjerije, Kamaizemi Tjijorokisa, Kambiaa Tjikurame, Vicky Vikurupa Tjikurame, John Tjikuua, Manfred Tjirare, Ruben Tjirimuje, Kariova und Stefanus Tjivikua, Dorle und Wolfgang Triebner, Samuel Upora, Tjerimo Veseeveče, Andreas Vogt, Gerd Wölbling, Alfons Zatjurua sowie einigen bundesdeutschen Besuchern des Waterberg-Gedenkens und der Kriegsgräber von Hamakari.

I Einführung

1 Thema und Fragestellungen

Im Januar 1904 brach in Deutsch-Südwestafrika, einer der vier afrikanischen Kolonien des Deutschen Reiches, ein Krieg aus. Mehrere Bevölkerungsgruppen des südwestlichen Afrika erhoben sich gegen die deutsche Kolonialverwaltung und leisteten Widerstand gegen die fortschreitende Kolonialisierung. Betroffen waren das heutige Zentral- und Südnamibia und damit vor allem herero- und nama- bzw. damarasprachige¹ Gruppen. Der Krieg dauerte annähernd vier Jahre. Unter Einsatz brutaler Methoden der Kriegsführung und nicht zuletzt durch ihre technische Überlegenheit konnte die deutsche Kolonialmacht den Widerstand der einheimischen Bevölkerung brechen. Der Ausgang des Krieges schuf Machtverhältnisse zwischen Europäern und Afrikanern, die während der nächsten acht Jahrzehnte, das heißt bis zur Unabhängigkeit Namibias im Jahr 1990, fortbestehen sollten. Die langfristige und umfassende Entrechtung und Enteignung der schwarzen Bevölkerung sowie die räumliche Segregierung weißer und schwarzer Landesbewohner wurden zu Kennzeichen des (deutsch-)südwestafrikanischen Alltags. Erst 1990 wurde Namibia nach einem über dreißigjährigen Befreiungskampf mit Unterstützung der internationalen Gemeinschaft un-

1 Die Formulierung »nama- bzw. damarasprachig« beschreibt die Tatsache, dass die Sprache, die Nama und Damara sprechen, heute im nationalen Kontext als »Nama/Damara« (Republic of Namibia 2003: 48) sowie von den Sprechern selbst als »Khoekhoeogowab« bezeichnet wird. Ihre Sprecher identifizieren sich aber entweder als Nama oder als Damara. Diese schwierige Gemengelage zeigt, dass Sprach- und ethnische »Grenzen« in Namibia historisch wie aktuell nicht deckungsgleich sind, zumal ethnische Kategorisierungen zum Teil auf kolonialen Wahrnehmungsmustern beruhen. Ethnische Zuschreibungen sind heute in hohem Maße kontext-, situations- und sprechergeben, prekär und umkämpft – nicht zuletzt aufgrund der Geschichte von ethnischer Segregation und Rassismus. Allerdings kann diese Arbeit auf »ethnische Labels« nicht verzichten, weil sie im namibischen Alltag, das heißt auch von deutsch- und hererosprachigen Namibiern, häufig verwendet werden.

abhängig. Die in der Kolonialzeit etablierten Strukturen wirken jedoch bis heute nach, etwa in der ungleichen Verteilung von Landbesitz zwischen weißen und schwarzen Namibiern², und in der Verarmung breiter Schichten der afrikanischen Bevölkerung.

›Sieger‹ und ›Besiegte‹ leben heute Seite an Seite als Bürger der Republik Namibia. Die Nachkommen deutscher Siedler, Soldaten und Kolonialbeamten, die vor dem Krieg, während des Krieges, aber auch nach dem Krieg ins Land kamen, bilden zusammen mit später eingewanderten Deutschen eine kleine, aber wirtschaftlich einflussreiche deutschsprachige Minderheit in Namibia (1,1 Prozent, das heißt circa 20.000).³ Die Nachkommen von Herero und Nama bzw. Damara stellen zwei von fünf größeren afrikanischen Sprachgruppen in Namibia dar und bilden innerhalb der Gesamtbevölkerung von circa 1,83 Millionen Einwohnern ebenfalls eine Minderheit (Nama/Damara: 13 Prozent, das heißt circa 238.000; Herero 8 Prozent, das heißt circa 146.000). Obwohl im postkolonialen Namibia die Bedeutung ethnischer Zugehörigkeit aufgrund der Geschichte der Apartheid und im Zuge des *nation-building* von offizieller Seite eher heruntergespielt wird, ist sie im namibischen Alltag nach wie vor von Bedeutung. Es gibt wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Netzwerke, die in erster Linie auf ethnischer Zugehörigkeit beruhen. Weiße und schwarze Namibier, aber auch die Angehörigen der einzelnen europäischen und afrikanischen Sprachgruppen bleiben im privaten Alltag nicht selten unter sich.

Der Krieg von 1904–1908 stellt einen wichtigen Aspekt namibischer Geschichte dar, der Deutsche, Herero, Nama und Damara in Namibia miteinander verbindet, aber auch voneinander trennt. Auch in alltäglichen Diskursen über historische und ethnische Identität wird er immer wieder thematisiert. Während der deutschen und südafrikanischen Kolonialzeit haben deutsch-, herero- und nama- bzw. damarasprachige Namibier sehr

2 Auch die Begriffe »weiß« und »schwarz« sind im namibischen Kontext nicht ganz zu vermeiden, weil sie noch immer wichtiger Teil von Selbst- und Fremdwahrnehmungen sind. Die Unterscheidung bildet zudem den Ausgangspunkt für Politiken der Umverteilung in Namibia. Die offizielle Sprachregelung schlägt die Begriffe »ehemals privilegiert« und »ehemals benachteiligt« vor.

3 Vgl. den namibischen Zensus (Republic of Namibia 2003: 48). Die Zahl 20.000 ist aus einer Prozentangabe (1,1) errechnet, eine exakte Zahl existiert nicht. Diese und die folgenden Zahlen können ohnehin nur als grobe Orientierungswerte gelten, da im namibischen Zensus nicht direkt nach ethnischer Zugehörigkeit gefragt wird, sondern etwas allgemeiner nach der »Hauptsprache«, die in einem Haushalt gesprochen wird. Vgl. auch Fußnote 1.

unterschiedliche Erinnerungskulturen in Bezug auf den Krieg von 1904–1908 entwickelt. In den diversen Erinnerungspraktiken wurden und werden sowohl die damaligen wie auch die gegenwärtigen Machtverhältnisse zwischen den drei bzw. vier Gruppen thematisiert, aber auch ihr Verhältnis zur jeweiligen staatlichen Macht wie auch zu Deutschland. Als im Jahr 2004 durch verschiedene Gedenkveranstaltungen an den hundert Jahre zurückliegenden Kriegsausbruch erinnert wurde, wurden die Unterschiede zwischen den erinnerungskulturellen Praktiken von Deutschen, Herero, Nama und Damara besonders sichtbar. Doch zeigte sich auch, dass Verweise, Verbindungen und Verflechtungen zwischen ihnen bestehen, die sich über die letzten hundert Jahre hinweg entwickelt und verändert haben.

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit zwei der drei bzw. vier betroffenen Gruppen: mit deutschsprachigen und hererosprachigen Nambibieren. Sie vergleicht deren Erinnerungskulturen, das heißt diejenigen kulturellen Praktiken beider Bevölkerungsgruppen, die die Erinnerung an den Krieg zum Gegenstand haben. Neben einem synchronen Vergleich spielt die diachrone Perspektive eine besondere Rolle. Grundlage der vorliegenden Arbeit ist die dichte Beschreibung der Erinnerungsinhalte und -praktiken deutsch- und hererosprachiger Namibier.

Als Untersuchungsregion habe ich eine Gegend im nordöstlichen Zentralnamibia gewählt: das Gebiet südlich des Waterberg, eines bekannten Sandsteinmassivs. Zwei Merkmale kennzeichnen diese Gegend: Erstens leben hier Angehörige beider Bevölkerungsgruppen, das heißt sowohl Nachkommen deutschsprachiger Siedler als auch Nachfahren hererosprachiger Überlebender des Krieges. Zweitens war die Gegend südlich des Waterberg in besonderem Maße von dem Krieg betroffen: Sie wird von beiden Sprachgruppen gleichermaßen als geschichtsträchtige Landschaft empfunden, und zwar als Ort der »Entscheidungsschlacht« im Krieg von 1904. Nicht zuletzt hat der Krieg ganz manifeste Zeichen in der Landschaft hinterlassen: Schlachtfelder, auf denen bis heute Relikte wie Waffen und Patronenkugeln zu finden sind, sowie Kriegsgräber und Soldatenfriedhöfe aus dem Jahr 1904. Deutsche und Herero begehen in dieser Gegend alljährlich Gedenkfeiern, durch die die kollektive Erinnerung ritualisiert und institutionalisiert ist. Dabei leben die meisten Bewohner der Region nicht nur *auf*, sondern auch *vom* Land und der Landschaft, um die im Krieg gekämpft wurde: Sie sind als Farmer, im Tourismus oder im Naturschutz tätig. Die Region, die ich untersuche, ist also weder eine politisch-verwal-

tungstechnisch definierte Einheit, noch eine geographisch abgrenzbare Landschaft. Vielmehr habe ich sie entlang der Kriegsschauplätze des Jahres 1904 bzw. entlang der entsprechenden Erinnerungsorte definiert. Aus diesem Grund verwende ich im Titel der Arbeit den Begriff »Erinnerungslandschaften«.

Die zentralen Fragestellungen meiner Arbeit lauten zusammengefasst:

- Wie wird der Krieg von den beiden Bevölkerungsgruppen in der Region erinnert?
- Wie haben sich Erinnerungsinhalte und Erinnerungspraktiken in den letzten hundert Jahren entwickelt und verändert?
- Welche Berührungspunkte und Verflechtungen bestehen zwischen den beiden Erinnerungsgemeinschaften bzw. Erinnerungskulturen?

Meine Feldforschung bestand aus sechs Forschungsaufenthalten von jeweils mehreren Wochen bis Monaten zwischen Dezember 1999 und August 2004 im Rahmen des Programms zur Graduiertenförderung der Universität zu Köln sowie im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 389 (ACACIA – Kultur- und Landschaftswandel im ariden Afrika) der Universität zu Köln. Die ersten drei Aufenthalte beliefen sich auf insgesamt 15 Monate und stellten die Kernphase der Forschung dar, in der ich vor Ort in der Untersuchungsregion wohnte und arbeitete. Die Umstände dieses Forschungsabschnitts schildere ich in Kapitel I.6 ausführlicher. Bis auf wenige Ausnahmen wurden sämtliche Interviews aus Teil II (Erinnerungsorte) in diesem Zeitraum, also während der Jahre 2000 und 2001, erhoben.

In den Jahren 2002 und 2003 unternahm ich jeweils nur kurze Reisen nach Namibia. Meine Recherchen dienten in erster Linie der Ausstellung »Namibia – Deutschland: eine geteilte Geschichte. Widerstand, Gewalt Erinnerung«, die ich in Zusammenarbeit mit Dr. Clara Himmelheber, Leiterin der Abteilung Afrika des Rautenstrauch-Joest-Museums der Stadt Köln, kuratierte.⁴ Die Ausstellung befasste sich ebenfalls mit dem Krieg, jedoch auf einer wesentlich breiteren und vor allem objektbezogenen Ebene. Dennoch sind zahlreiche Ergebnisse der Ausstellungsrecherche in die Dissertation eingeflossen.

Der vierte und letzte Forschungsaufenthalt fand im August 2004 statt, als in meiner Untersuchungsregion die namibischen Gedenkfeierlichkeiten

⁴ Die Ausstellung wurde am 7.3.2004 in Köln eröffnet. Vgl. hierzu Förster/Henrichsen/Bollig (2004a).

zum 100. Jahrestag der »Battle of Ohamakari« – eines zentralen Ereignisses im Krieg – abgehalten wurden. Zu diesem Zeitpunkt gelangte die namibische – und im Übrigen auch die bundesdeutsche – Diskussion über den Krieg zu einem vorläufigen Höhepunkt. Dabei waren im namibischen Erinnerungsdiskurs des Jahres 2004 deutliche Veränderungen gegenüber den Jahren 2000/2001 zu erkennen, in denen ich meine ersten Interviews geführt hatte. Um genau solche Dynamiken aufzeigen zu können, habe ich Teil II der Arbeit diachron angelegt. Rückblickend müssen auch die Interviews aus den Jahren 2000/2001, und damit Teil II insgesamt, als historische Momentaufnahmen gewertet werden.

Der Redaktionsschluss für die ethno- und historiographischen Beschreibungen in dieser Arbeit, insbesondere für Zahlen und Daten, lag folglich am Ende des Jahres 2004. Neuere Entwicklungen wurden nicht mehr eingearbeitet. Eine Aktualisierung der Arbeit wäre angesichts der politischen und erinnerungskulturellen Dynamiken kaum zu leisten gewesen. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass Personen öffentlichen Interesses, die in dieser Arbeit vorkommen, seit 2004 zum Teil mehrfach ihr Amt (manchmal sogar ihre Partei) gewechselt haben – schon aufgrund der zwischenzeitlich bereits zweimal abgehaltenen Parlaments- und Präsidentschaftswahlen. Bei besonders prominenten Figuren habe ich dies in einer Fußnote vermerkt, eine durchgängige Aktualisierung erschien jedoch nicht sinnvoll.

Um abschließend dennoch den Bogen in die Gegenwart zu schlagen, werden die jüngsten erinnerungspolitischen Entwicklungen in Namibia in einem aktuellen »Ausblick« zusammengefasst. Hier werden auch wichtige Hinweise auf neuere wissenschaftliche Literatur zum Thema gegeben.

2 Theoretische und methodische Verortung

2.1 Zwischen Vergleich und Verflechtungsgeschichte

Die vorliegende Arbeit hatte von Anfang an einen Vergleich – zwischen den Erinnerungspraktiken Deutscher und Herero in Namibia – zum Ziel. Sowohl während der Feldforschung als auch während der Niederschrift der Arbeit stellte sich als die schwierigste Frage heraus, wie dieser Vergleich operationalisiert werden könne. In der Ethnologie hinlänglich bekannte und methodisch weit entwickelte Ansätze wie etwa statistisch-interkulturelle Vergleichsverfahren (vgl. Schweizer 1983) konnten in diesem Zusammenhang keine Anregung liefern. Denn sie gehen davon aus, dass die Gegenstände, die verglichen werden, erstens einige grundlegende Gemeinsamkeiten aufweisen müssen, andererseits jedoch »einander nicht direkt beeinflussen dürfen« (Nader 1994: 87, Übers. L.F.), wie dies etwa für Gesellschaften der Fall ist, zwischen denen es keine historischen oder aktuellen kulturellen, ökonomischen und politischen Beziehungen gibt.

Diese Maßgabe kann für eine ethnographisch-historiographische Beschreibung der Sprachgruppen innerhalb eines Landes allerdings nicht herangezogen werden. Ganz im Gegenteil müssen hier soziale, ökonomische und politische Beziehungen und Verflechtungen herausgearbeitet werden – nicht zuletzt um Bilder und Konzepte, wie sie auch hinter der vom Apartheidregime propagierten Ideologie der »getrennten Entwicklung« standen, zu dekonstruieren.

In einem größeren Rahmen betrachtet folgt diese Arbeit damit auch jenem Paradigma, das die Ethnologin Laura Nader in Anlehnung an postkoloniale Ansätze formuliert hat. Nader forderte nämlich auch für vergleichende Ansätze in der Ethnologie, dass diese »die Bedingungen in einer Welt erhellen müsse[n], die zunehmend von Interdependenzen gekennzeichnet ist, und zwar im Kontext globaler Machtbeziehungen« (ebd., Übers. L.F.). Wie solche Interdependenzen herausgearbeitet werden können, zeigt Nader am Beispiel der gegenseitigen Wahrnehmungsweisen von Orient und Okzident: Sie vergleicht die Positionen von Orientalisten und Okzidentalisten, indem sie beider Schriften als einen historischen Dialog liest und dabei Differenzen, Spiegelungen und Mechanismen der Konstruktion von Über- und Unterlegenheit herausarbeitet (Nader 1994: 88ff.).

Im Zusammenhang mit dem Thema Kolonialismus ist ein solcher Fokus auf (globale) Machtbeziehungen und historische Interdependenzen unerlässlich. Ansätze in dieser Richtung hat im letzten Jahrzehnt vor allem die

Geschichtswissenschaft durch die Untersuchung transnationaler Bezüge zwischen kolonisierenden und kolonisierten Ländern erarbeitet. Die Historikerin Shalini Randeria hat dafür den Begriff der »Verflechtungsgeschichte« der modernen Welt geprägt (zit. n. Conrad/Randeria 2003: 18; Randeria 2001). Mit ihm kann die »Verwobenheit und Zusammengehörigkeit der Welt« beschrieben werden, und zwar als »komplexes Geflecht von geteilten Geschichten« (zit. n. Conrad/Randeria 2003: 17; Randeria 2000). Randeria betont dabei die beiden konträren Konnotationen des Wortes »geteilt«: und zwar einerseits im Sinne von »gemeinsam« (wie im Englischen »shared«), andererseits im Sinne von »getrennt« (wie im Englischen »divided«). Daher fasst sie nicht nur historische Gemeinsamkeiten, sondern auch Grenzziehungen und Brüche ins Auge.

Zwar hat Randeria ihr Konzept der »geteilten Geschichte« entwickelt, um die Geschichte Europas und der außereuropäischen Welt, das heißt der kolonisierenden und der kolonisierten Länder, aufeinander zu beziehen und deren wechselseitige Beeinflussungen zu untersuchen. Doch trägt das Konzept auch, um die lokale Ebene in der ehemaligen Siedlerkolonie Namibia zu beschreiben. Denn hier leben deutschsprachige und hererosprachige Namibier als Nachfahren der ehemals Kolonisierenden und ehemals Kolonisierten innerhalb eines größeren sozialen und politischen Systems, der namibischen Republik, zusammen. Die Geschichte ihrer Beziehung zueinander kann als eine Verflechtungsgeschichte gelesen werden, die ihren Ursprung im kolonialen Projekt, also in den Interaktionen zwischen Europa und Afrika im 19. Jahrhundert hat.⁵

Eine besondere Zuspitzung erfährt die vorliegende Arbeit, indem sie sich auf *ein* datierbares Ereignis der geteilten Geschichte beider Gruppen, nämlich den Krieg im Jahr 1904, konzentriert, also einen von beiden Gruppen gegeneinander ausgetragenen Konflikt. Die Folgen dieses Krieges beeinflussten die weiteren historischen Entwicklungen und die ökonomischen wie auch die Machtbeziehungen zwischen beiden Gruppen über die folgenden acht Jahrzehnte hinweg bis zur Unabhängigkeit Namibias, und schließlich auch bis in die Gegenwart, wie ich in Kapitel I.4 erläutern werde. Im Sinne der *post-colonial studies* geht es in dieser Arbeit also auch um das Thematisieren des »Fortbestehens und Nachwirkens einer Vielzahl von

5 Vgl. daher auch den Titel der Ausstellung: »Namibia – Deutschland: eine geteilte Geschichte. Widerstand, Gewalt, Erinnerung« im Rautenstrauch-Joest-Museum, wie er in Diskussionen unter anderem mit Gesine Krüger entwickelt wurde (vgl. Förster/Henrichsen/Bollig 2004b).

Beziehungsmustern und Effekten kolonialer Herrschaft« (Conrad/Randeria 2003: 24) im heutigen Namibia.

Jedoch diente meine Feldforschung nicht der Untersuchung des Krieges selbst, also nicht der geteilten Geschichte, sondern der geteilten Erinnerung an den Krieg. Ich stelle die beiden untersuchten Gruppen dabei als zwei Erinnerungsgemeinschaften vor, die spezifische kulturelle Praktiken des Erinnerns an den Krieg entwickelt haben. Diese Praktiken verstehe ich als zwei Erinnerungskulturen, die jedoch nicht isoliert voneinander bestehen, sondern sich in stetem Kontakt befinden, der von Austausch genauso wie von Konkurrenz und Konfrontation geprägt ist. Aus diesem Grund handelt es sich bei den untersuchten kulturellen Erinnerungen um geteilte Erinnerungen in dem von Randeria vorgeschlagenen doppelten Wortsinn von »geteilt«. Die zunächst getrennte Betrachtung der beiden Erinnerungskulturen trägt dabei der »Dynamik, Kreativität, Prozesshaftigkeit und vor allem der Pluralität der kulturellen Erinnerung« Rechnung (Erl 2005: 34).⁶ Untersucht werden die mannigfältigen Erinnerungsdiskurse, die sich im Laufe von Jahrzehnten in und zwischen den beiden Erinnerungskulturen bzw. -gemeinschaften entwickelt haben. Entscheidend ist dabei die Frage, inwieweit die Erinnerung an den Krieg auf beide Sprachgruppen bzw. Erinnerungsgemeinschaften verbindend und/oder trennend wirkte und wirkt bzw. von ihnen selbst als verbindend und/oder trennend empfunden und konstruiert wurde und wird.

Für die von mir gewählte vergleichende Herangehensweise an die (Post-)Apartheidsgesellschaft bzw. die (post-)koloniale, multiethnische Gesellschaft Namibias finden sich in der ethnologischen Literatur meines Wissens keine Vorbilder. Für den südafrikanischen Kontext hat jedoch der Sozialanthropologe Max Gluckman in den 1940er Jahren eine Betrachtungsweise vorgeschlagen, die vielen der oben genannten Aspekte bereits Rechnung trägt. Gluckman untersuchte in seiner Studie mit dem Titel *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* das lokale »soziale System« von Northern Zululand, einem von mehreren Reservaten der Südafrikanischen Union (Gluckman 1958 [1940]). In dem Reservat lebten nicht nur Zulu, sondern

6 Das angeführte Zitat ist eine Beschreibung des Konzeptes, wie es im Gießener Sonderforschungsbereich 434 (»Erinnerungskulturen«) gebraucht wird. Ohne dass dort auf den ethnologischen Kulturbegriff eingegangen wird, kommt dieses Konzept einem ethnologischen Verständnis von Erinnerungskultur sehr nahe. Vgl. zur näheren Erläuterung des Gießener Ansatzes: Oesterle (2005), darin vor allem Bergenthal (2005), Lottes (2005) und Sandl (2005).

auch Weiße, die als Verwalter, Händler und Missionare mit der lokalen afrikanischen Bevölkerung und ihren Amts- und Würdenträgern interagierten. Gluckmans Aufmerksamkeit galt genau diesen »African-White relations«, die er als Ausprägungen von europäisch-afrikanischem Kulturkontakt verstand. Denn wie jedes einzelne Reservat, so bestand nach Gluckman auch die Südafrikanische Union als Ganzes zu dieser Zeit aus »interdependenten Beziehungen zwischen und innerhalb von Gruppen verschiedener Hautfarben« (1958 [1940]: 1, Übers. L.F.). Kennzeichnend war für Gluckman die Tatsache, dass »sozial (rassisch, politisch, ökonomisch) untergeordnete Gruppen getrennt, jedoch in Wechselbeziehung mit dominanten Gruppen leben« (Gluckman 1958 [1940]: 1f., Übers. L.F.). Gluckman ging so weit, die Bewohner seiner Untersuchungsregion und der angrenzenden »weißen« Farmen als Angehörige *einer* Gemeinschaft von Zululändern (»community of Zululanders«) zu behandeln (ebd.: 10). Dabei beobachtete er Formen der Kooperation wie auch der Konfrontation zwischen weißen und schwarzen »Zululändern« (ebd.: 43ff.). Darüber hinaus nahmen einzelne Personen situationsbezogen sehr unterschiedliche Rollen ein und stellten Verbindungen zwischen den beiden Gruppen und ihren Interessen her. Gluckman konnte dies durch seine bis heute in der Ethnologie als »Situationsanalyse« bekannte Methode – in Gluckmans Fall war die analysierte »Situation« die feierliche Einweihung einer Brücke – anschaulich herausarbeiten.

Gluckmans Betrachtungsweise basiert insgesamt auf einem funktionalistischen Ansatz, der von der Idee eines im Gleichgewicht befindlichen Systems ausgeht und auf die Erklärung von sozialem Wandel gerichtet ist. Beide Aspekte sind im Zusammenhang dieser Arbeit nicht von Relevanz. Ausschlaggebend ist vielmehr, dass Gluckman in seiner Studie genau jene Verflechtungen und gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen Repräsentanten der Kolonialmacht und Kolonisierten auf lokaler Ebene herausgearbeitet hat, deren Fokussierung von den oben genannten Vertretern der Ethnologie und Geschichtswissenschaft in jüngster Zeit als Desiderat der Forschung betrachtet wird. In der Beschreibung meiner Untersuchungsregion in Kapitel I.5 habe ich entsprechend den Fokus ebenfalls auf das lokale Beziehungsgeflecht zwischen deutschsprachigen und hererosprachigen Nambuern gerichtet und die Grenzgänger-Rolle einiger Bewohner herausgearbeitet, die auch für die spätere Analyse der verschiedenen Stimmen im zeitgenössischen Erinnerungsdiskurs von Bedeutung ist.

Methodisch lehnt sich meine Art, die Verflechtungsgeschichte zweier namibischer Erinnerungskulturen zu erforschen und darzustellen, zudem an das Konzept der *multi-sited ethnography* an, das George Marcus nicht zuletzt für Forschungen zum kulturellen Gedächtnis vorgeschlagen hat. Marcus definiert die *multi-sited ethnography* als Ethnographie der unterschiedlichen räumlichen, zeitlichen und sozialen Kontexte, in denen ein Forschungsgegenstand, sei es ein Objekt, eine Biographie, ein Symbol, ein Plot, eine Geschichte oder eine Narration anzutreffen sind. Dadurch kommen nicht nur alternative und immer wieder neu konfigurierte Versionen zum Vorschein, sondern es wird auch der Kampf um die Deutungshoheit in Bezug auf diese kollektive Realität sichtbar gemacht, so Marcus (1995: 109). In diesem Sinne werde ich in Kapitel II.3 verschiedene Deutungen eines Kriegsereignisses im Erzählrepertoire der deutschsprachigen und der hererosprachigen lokalen Erzählgemeinschaft aufspüren und vergleichen. Marcus nennt diese Herangehensweise den Konstruktionsmodus »follow the plot, the story, the allegory« (Marcus 1995: 109). Als einen weiteren Konstruktionsmodus für eine *multi-sited ethnography* schlägt er die Strategie »follow the conflict« vor. Hier können die Parteien genauso wie die Austragungsorte eines Konflikts als die unterschiedlichen Forschungskontexte aufgefasst werden. In Teil III (Erinnerungsorte) nutze ich diesen Zugang zum Feld, indem ich die Gedenkfeiern der beiden Gruppen untersuche: das Waterberg-Gedenken der deutschsprachigen Namibier und den Ohamakari Day der hererosprachigen Namibier. Auf ihnen wurde und wird der Konflikt um die ›richtige‹ Deutung der Vergangenheit öffentlich ausgetragen.

Marcus fordert, dass *multi-sited ethnography* »eine komparative Dimension besitzt, und zwar in der Form einer Juxtaposition von Phänomenen, die konventionellerweise als ›getrennte Welten‹ erschienen« (ebd.: 102). In Kapitel I.6.3 (Chancen des Vergleichs: Grenzüberschreitung als Methode) erläutere ich genauer, welche Art von Verflechtungen durch den von Marcus vorgeschlagenen und von mir strategisch eingesetzten Perspektivwechsel in meiner Untersuchungsregion sichtbar wurden.

2.2 Erinnerungskultur und Landschaft

Damit ist bereits angesprochen, anhand welcher Einzelanalysen ich Formen, Inhalte und Prozesse des kollektiven Erinnerns bei Deutschen und Herero sowie deren Unterschiede, Gemeinsamkeiten und Berührungs punkte erläutere. Die Ergebnisse dieser Analysen sind im Hauptteil der Ar-

beit zu finden, der sich in zwei Teile gliedert. In Teil II (Erinnerungsorte) behandle ich individuelle Erzählungen über den Krieg, die kollektive Überzeugungen zum Ausdruck bringen. In Teil III (Erinnerungsrituale) beschäftige ich mich mit kollektiv und öffentlich praktiziertem Erinnern, das heißt mit Gedenkfeiern.

Mit dem Begriff »Erinnerung« meine ich dabei immer sozial konstruierte und vermittelte Erinnerung(en). Durch die Wahl des Themas war von vornherein klar, dass ich nicht mehr auf Gesprächspartner stoßen würde, die selbst Zeitzeugen des Krieges waren, sondern auf solche, die über den Krieg gehört, gelesen oder ihrerseits erzählt bekommen hatten. Die Generation derjenigen, die selbst vom Krieg betroffen gewesen sind, ist die Generation der bereits verstorbenen Väter und Großväter meiner Interviewpartner. Der Krieg war also im Augenblick meiner Erhebung in beiden Gemeinschaften nicht mehr Teil des »kommunikativen Gedächtnisses« oder »Generationengedächtnisses«, wie der Ägyptologie Jan Assmann dies bezeichnet hat.⁷

Ebenso meine ich mit »Erinnern« in der Regel kollektiv praktiziertes und inszeniertes Erinnern. Erinnern stellt einen Prozess dar, Erinnerung(en) sind dessen Ergebnis (Erl 2005: 7). Da der Krieg von 1904 über hundert Jahre zurückliegt, handelt es sich auch bei den Erzählungen Einzelner über den Krieg nicht um individuelle Erinnerungen, sondern um sozial konstruierte und tradierte. Daher wird ebenfalls eine Rolle spielen, was Historiker und Ethnologen als *oral tradition(s)* bezeichnen: mehr oder minder stark kanonisierte Überlieferungen. Die Begriffe *oral tradition* und »Überlieferung« betonen allerdings zuvorderst den statischen Aspekt von Erzählungen, das heißt ihr Erhalten- und Bewahrtwerden, nicht jedoch ihren dynamischen Charakter, das heißt ihr Verändert- und Aktualisiertwerden. Ich gebrauche sie daher sehr sparsam.

In beiden Kapiteln des Hauptteils kommen räumliche bzw. landschaftliche Dimensionen meiner Untersuchungsregion zum Tragen: in Teil II (Erinnerungsorte), weil historische Schauplätze in der Region zentraler Gegenstand der Erzählungen über den Krieg sind, und in Teil III (Erinnerungsrituale), weil die historischen Schauplätze gleichzeitig die Veranstaltungsorte von Gedenkfeiern sind, das heißt eine Bühne für Inszenierungen

7 Das »kommunikative Gedächtnis« (vgl. Assmann, J. 1999) wird für einen Zeitraum von 80–100 Jahren als existent erachtet. Danach gehen Ereignisse in das »kulturelle Gedächtnis« ein, was den Blick folgerichtig auf kulturelle Manifestationen von Erinnerung wie Rituale oder Landschaften lenkt, wie sie auch hier untersucht werden.

des Erinnerns abgeben. Insofern stützt meine Arbeit Jan Assmans Beobachtung, dass das Gedächtnis einer Gesellschaft Orte brauche und zu »Verräumlichung« tendiere: »Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung« (Assmann, J. 1999: 39). Erinnerungskultur, so Assmann weiter, arbeite mit »Zeichensetzungen im natürlichen Raum«, und zwar mit materiellen Zeichensetzungen wie Denkmälern und Gräbern genauso wie mit performativen Zeichensetzungen in Form von Festen, Zeremonien und Ritualen (ebd.: 59).

Die beiden Kapitel des Hauptteils lassen sich wie folgt in verschiedenen theoretischen und methodischen Diskussionszusammenhängen verorten.

2.2.1 Erinnerungsorte

Als Leitprinzip des ersten Teils habe ich das Konzept der »Erinnerungsorte« gewählt, das auf den französischen Historiker Pierre Nora zurückgeht. Nora untersucht in seinem dreibändigen Werk *Lieux de mémoire* Erinnerungsorte der französischen Gesellschaft, die »eines gemeinsam hatten: ihre Wirkungskraft als Symbole und ihr – entscheidendes und doch zugleich ungreifbares – Gewicht für die Herausbildung der politischen Identität Frankreichs« (Nora 1990: 7).⁸ Auf diese Weise verknüpft Nora Fragen der kollektiven Erinnerung und der historischen Identität. Bedeutsam für meine Arbeit ist, dass Nora unter Erinnerungsorten nicht nur Lokalitäten in einem konkreten Sinne (historische Orte, Denkmäler, Institutionen), sondern ebenso in einem metaphorischen, diskursiven Sinne versteht (historische Topoi).

Entsprechend werde ich aus den Erzählungen meiner Gesprächspartner über die Kriegsergebnisse und Kriegsschauplätze der Region, die die Datenbasis von Teil II bilden, Erzähltopoi im weiteren Sinne herausarbeiten. Einerseits rekonstruiere ich also die »Kriegslandschaft«, die meine Erzähler konstruierten, wenn sie erzählten; andererseits beschreibe ich ihre

8 Die »lieux de mémoire« werden in der deutschen Literatur wahlweise mit »Erinnerungsorte« oder »Gedächtnisorte« übersetzt. Auf den Unterschied zwischen Erinnerung und Gedächtnis weist Erll hin (Erll 2005: 7). Ich gebrauche grundsätzlich den Begriff »Erinnerung«, weil er – genauso wie »Erinnern« – von dem Verb »erinnern« abgeleitet ist und mir daher besonders geeignet erscheint, um Handlungen und Praktiken zu bezeichnen.

Erzählstrategien und Argumentationsmuster in Bezug auf den Krieg in einem allgemeineren Sinne, das heißt über die örtlichen Bezüge hinaus.

Auch der Vergleich der Erzählkultur deutschsprachiger und hererosprachiger Namibier hat daher zwei Dimensionen: eine räumliche im konkreten Sinne und eine weiter gefasste, thematische. Der Vergleich der räumlichen Aspekte von Erzählkultur und Erinnerungsdiskurs verarbeitet Ansätze der Landschaftsforschung. In ihr stellen Arbeiten über kontrastierende Wahrnehmungsweisen ein- und derselben Landschaft ein prominentes Thema dar (Rössler 2009). Insbesondere die unterschiedlichen Formen der Aneignung und Repräsentation einer Landschaft durch afrikanische Gesellschaften einerseits und europäische Reisende, Eroberer, Siedler und Naturschützer andererseits werden in der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft in den Blick genommen (Dieckmann 2009; Ranger 1997). Doch geht es mir nicht allein um ein Nebeneinanderstellen von Perspektiven, sondern um ein Herausarbeiten von Überschneidungen, Interaktionen, wechselseitigen Beeinflussungen und Konkurrenzen (Luig/Oppen 1997: 37). Die Interaktion verschiedener Akteure und Akteursgruppen untersuchen vor allem solche Studien, die sich dem Thema der »contested landscapes« widmen (Bender/Winer 2001), also Landschaften, deren Zugang, Nutzung und Besitz infolge von Vertreibungs- und Migrationsprozessen umstritten sind, wie im Falle des postkolonialen Namibia mit seiner bis heute nicht gelösten Landfrage. So unterscheidet sich beispielsweise die Landschaft, die von Herero als ›Vorkriegslandschaft‹ erinnert wird, von der Landschaft, die heute vorzufinden ist, in hohem Maße. Erinnerungsdiskurse thematisieren dies. Landschaft ist damit nicht allein Gegenstand ökonomischer, sondern auch historischer Debatten und symbolischer Diskurse über Krieg, Versöhnung, Wiedergutmachung und kulturelle Identität.

Damit geht es schließlich um die thematischen Aspekte der Erzählkultur deutsch- und hererosprachiger Namibier über den Krieg, und damit um die Frage, wie die geteilte Geschichte von den Betroffenen selbst konstruiert wird. Hier geht die Arbeit über die Ansätze der Landschaftsforschung deutlich hinaus und untersucht die Erzählfiguren selbst, die in Bezug auf den Krieg – jenseits seiner Verortung in der Landschaft – benutzt werden und in denen die ehemaligen Kriegsparteien, das heißt ›Sieger‹ und ›Besiegte‹, sich und ihr Gegenüber konstruieren.

Solche Erzählfiguren sind bisher meines Wissens nur im Zusammenhang mit der australischen (Kolonial-)Geschichte vergleichend untersucht worden, und zwar von dem Kulturwissenschaftler Chris Healy. Anlässlich

des 200-jährigen Jubiläums der ersten permanenten weißen Siedlung an der australischen Küste im Jahr 1988 ging Healy der Frage nach, was dieser Tag für unterschiedliche Bevölkerungsgruppen in Australien bedeutet. Healy versteht die australische Geschichte als Produkt des sozialen Gedächtnisses bzw. mehrerer sozialer Gedächtnisse: Das »weiße« und das »schwarze« Australien stellen in seinen Augen »zwei verbundene und gleichzeitig distinkte Kulturen des sozialen Gedächtnisses« dar (Healy 1997: 15, Übers. L.F.). Healy untersucht die Erzählungen über die Vergangenheit, die in diesen beiden sozialen Gedächtnissen konstruiert werden. Dabei sei jede Erzählung, so Healy, ein »Produkt des kolonialen Austauschs und der kolonialen Konfrontation« (Healy 1997: 69, Übers. L.F.). Healy vergleicht insbesondere »white histories« und »black histories« über den sogenannten Entdecker Captain Cook und versteht deren Konstruktion als einen dialogischen Vorgang: »The fact that two different systems of history use a shared object – Captain Cook – might take us [...] to the networks and circuits of information in which black and white histories are not sealed systems but dialects in a historical dialogue« (Healy 1997: 63). Dieser Leitidee von einem historischen Dialog, der durch die Dynamik von Diskurs und Gegendiskurs und von einem Wechselspiel von Oppositionierungen zwischen (ehemaligen) Kolonisatoren und Kolonisierten geprägt ist, möchte ich in der vorliegenden Analyse folgen.

2.2.2 Erinnerungsrituale

Bereits Pierre Nora hat darauf hingewiesen, dass Erinnerungsorte im physischen Sinne, also konkrete Lokalitäten, oft auch Gegenstand oder Schauplatz von Erinnerungsritualen sind (vgl. Assmann, J. 1999: 56; Nora 1990: 26). Solche Rituale können als kulturelle Praktiken zur Herstellung einer Beziehung zwischen Menschen und Räumen bzw. einer emotionalen und symbolischen Bindung von Individuen und Gruppen zu Land und Landschaft verstanden werden (Low/Altman 1992). Im Falle von Erinnerungsritualen handelt es sich um die Herstellung, Bekräftigung und Erneuerung einer historischen Beziehung zwischen den Menschen und der von ihnen im Ritual bespielten Landschaft.

In Teil III betrachte ich solche Erinnerungsrituale. Dabei verstehe ich unter Erinnerungsritualen in erster Linie Gedenkfeiern. Durch sie wird der Prozess des kollektiven Erinnerns inszeniert, ritualisiert und institutionalisiert. Paul Connerton hat Gedenkfeiern – in seinen Worten »commemora-

tive ceremonies« – als denjenigen Untersuchungsgegenstand beschrieben, an dem sich Prozesse des kollektiven Erinnerns am konkretesten fassen lassen (Connerton 1991: 71). Erinnern wird durch Gedenkfeiern in symbolische Handlungen übersetzt, die Bedeutungen verdichten und an ein größeres Publikum kommunizieren (Kertzer 2003: 376). Die soziale Konstruiertheit von historischen Tradierungen und von Interpretationen der Vergangenheit wird hier besonders deutlich.

Ich verwende den auch in der ethnologischen Forschung eher mit religiösen Praktiken in Verbindung gebrachten Begriff »Rituale« – statt etwa den Begriff »Zeremonien« –, um bestimmte Elemente und Eigenschaften der Gedenkfeiern hervorzuheben: erstens haben beispielsweise die Gedenkfeiern von Herero tatsächlich einen religiösen Kern, weil sie auf Praktiken der Ahnenverehrung referieren (vgl. III.2.3), sodass ich analog das Gefallenengedenken der Deutschen als (militärische) Ahnenverehrung betrachten möchte; zweitens wird auf den Gedenkfeiern beider Gruppen in der Tat der Glaube an eine »höhere Idee«, und zwar meist den Ursprung, die Einheit und die gemeinsame Zukunft der Gruppe, zelebriert, mitunter auch unter Hinzuziehung religiöser Metaphern wie der vom »Opfer«; und drittens postuliere ich für die namibischen Kriegsgedenkfeiern auch den seit Victor Turner so oft hervorgehobenen transformativen Charakter von Ritualen, weil die Gedenkfeiern von Deutschen und Herero in bestimmten historischen Situationen in der Tat darauf abzielen, Übergänge, Neuanfangs- und Schlussstriche auf kollektiver Ebene zu markieren und zu inszenieren.⁹ Dies wird in Teil III noch deutlich werden.

Die Untersuchung von Erinnerungsritualen in diesem Sinne ermöglicht mir auch, dem räumlichen Aspekt von Erinnerungsinhalten und -prozessen einen zeitlichen hinzuzufügen. Denn Erinnerungsrituale finden in der Regel an bestimmten Gedenktagen, das heißt an den Jahrestagen historischer Ereignisse, statt. Aleida Assmann hat solche Gedenktage als »Denkmäler in der Zeit« bezeichnet (Assmann 2005). Durch sie wird der Aufruf zum regelmäßigen Erinnern kalendarisch fixiert, periodisch wiederholt und meist auch medial dokumentiert. Die Wiederholung eines Erinnerungsrituals dient aber nicht allein dem Memorieren, Tradieren und Konservieren von historischen Erfahrungen, sondern genauso ihrem Aktualisieren. Dabei bedeutet die Aktualisierung von Erinnerungen auch deren Veränderung. Denn die Repräsentationen von Vergangenheit, die im Ritual durch

9 Vgl. für eine Diskussion des scheinbar paradoxen Begriffs »Militärritual« (statt »Militärzeremonie«): Euskirchen (2004).

den erinnernden Zugriff geschaffen werden, hängen in hohem Maße von dem historisch-politischen Kontext ab, in dem dieser Zugriff stattfindet. Deutungen der Vergangenheit, wie sie im Rahmen eines Rituals artikuliert werden, können und müssen folglich auf zweierlei Art historisiert werden: einerseits durch die Reflexion des zeitlichen Abstands zum »Originalereignis«, andererseits durch das Inbezugsetzen zum synchronen sozialen und politischen Kontext, in dem sie konstruiert werden. Dies leistet eine diachrone Betrachtungsweise: Verschiedene, d.h. zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstandene Versionen eines Rituals können verglichen damit die Zeit- und Kontextabhängigkeit sozial konstruierter Erinnerungen untersucht werden. So werden Wandel und Transformationen in der Erinnerungskultur einer Gesellschaft sichtbar gemacht (Boholm 1996: 7).

Für Namibia wurde dieser Ansatz von dem Soziologen Reinhart Kößler bereits auf eine Gedenkfeier angewandt, die sich auf den Kolonialkrieg bezieht. Kößler hat Inszenierungen des sogenannten Witbooi-Festes der Nama zwischen 1930 und 1995 untersucht. Mit dem Witbooi-Fest erinnern Witbooi-Nama alljährlich an den Tod ihres politischen Führers Hendrik Witbooi in den Kampfhandlungen des Jahres 1905. Mit seiner diachronen Interpretation des Witbooi-Festes zeigt Kößler, »wie eine über Jahrzehnte etablierte Tradition [...] entsprechend den wechselnden politischen Rahmenbedingungen fortentwickelt und transformiert worden ist« (Kößler 1996: 64f.). Kößler arbeitet insbesondere heraus, wie das Erinnerungsritual der Nama mehrere »Stufen der Politisierung« (Kößler 1996: 66) durchlaufen hat. Kößlers Analyse zeigt zudem, dass Erinnerungsrituale nicht als selbstbezogene Erinnerungs- und Identitätsarbeit einer einzelnen Gruppe verstanden werden sollten, sondern in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext verortet werden müssen.

So hat auch der Sozialanthropologe Gerd Baumann betont, dass Rituale niemals nur die Ritualgemeinschaft selbst, also die Teilnehmer des Rituals, sondern ebenso Nicht-Teilnehmer und sogar gänzlich Außenstehende adressieren (Baumann 1992: 99). Rituale senden, so Baumann, Botschaften über einen kulturellen »Graben« hinweg an eine außenstehende Öffentlichkeit und formulieren damit eine Beziehung zwischen den Teilnehmern und den Nicht-Teilnehmern eines Rituals. In diesem Sinne hat auch der Religionssoziologie Jan Platvoet betont, dass gerade in pluralen bzw. multiethnischen Gesellschaften, wie auch die namibische eine ist, Rituale genutzt werden, »um die Grenzen zwischen den Gruppen auszudrücken und zu erhalten« (Platvoet 2003:183). Platvoet spricht in diesem Zusammenhang

von »Ritualen *zwischen* den Gruppen [Hervorh. L.F.]« als markante Eigenschaft stratifizierter Gesellschaften (Platvoet 2003: 184). Innerhalb einer solchen Gesellschaft bestehen demnach mehrere »Ritualgemeinschaften«, »die einander mindestens wahrnehmen, ›die anderen‹ auf verschiedene Weise in ihren Ritualen benutzen oder ihre Rituale benutzen, um die Beziehung zu den anderen auszudrücken« (ebd.). Nicht zuletzt sind Rituale Teil der Erinnerungspolitik der jeweiligen Erinnerungsgemeinschaft, d.h. Instrumente zur politischen Durchsetzung bestimmter Deutungen der Vergangenheit (vgl. Schwalgin 2000).

Gerade im Kontext von Kolonisierung und Dekolonisierung spiegeln Rituale auch die Machtverhältnisse zwischen einzelnen Gruppen wider bzw. bearbeiten diese auf einer symbolischen Ebene. So bekräftigen die Mächtigen im Ritual ihre Dominanz, während die Beherrschten darin ihre Opposition formulieren und Machtverhältnisse beispielsweise durch Praktiken der Mimikry auf einer symbolischen Ebene unterlaufen und infragestellen (Bhabha 1984; Kramer 1987; Stoller 1992; Taussig 1997). John Kelly und Martha Kaplan haben in diesem Zusammenhang auch vom »kontrahegemonialen Potenzial« von Ritualen gesprochen und diese als »Rituale gegen die Geschichte« gelesen (Kelly/Kaplan 1990: 129, 135; Übers. L.F.). In diesem Sinne können Wandel und Transformation in den von mir betrachteten Kriegsgedenkfeiern aufeinander bezogen werden: Ich lese die historische Entwicklung der Erinnerungsrituale als einen sich über mehrere Jahrzehnte erstreckenden Dialog zwischen den beiden Erinnerungsgemeinschaften, der zwei markante Stimmen im gesamtnamibischen Erinnerungsdiskurs wiedergibt.¹⁰

Diese zeitliche und prozessuale Dimension ergänzt die in Teil II untersuchte räumliche Dimension kollektiver Erinnerungen und Erinnerungspraktiken der beiden namibischen Sprachgruppen. Die Untersuchung der Erinnerungsrituale, die sich ja auf spezifische Erinnerungsorte im Noraschen Sinne beziehen, stellt gleichzeitig eine Möglichkeit dar, die Konstruktions-, Perzeptions- und Rezeptionsgeschichte von Erinnerungsorten zu untersuchen.¹¹

10 Mit Gerd Baumann und Clifford Geertz, der das Ritual als Kommentar einer Gesellschaft über sich selbst liest (Köpping/Rao 2000: 7), könnten die Gedenkfeiern also auch als Kommentare der betreffenden Erinnerungsgemeinschaften über die jeweils andere Erinnerungsgemeinschaft verstanden werden.

11 Kritiker von Noras Konzept der Erinnerungsorte betonen, dass Perzeptions- und Rezeptionsgeschichte von ihm vernachlässigt wurden. Vgl. dazu François/Schulze (2001).