

5 Aushandlung von Sittlichkeitsvorstellungen

5.1 Christliche Sittlichkeitsvorstellungen

Die Missionare waren geprägt von sehr strengen christlichen Moralvorstellungen. Gerade während ihrer Ausbildung in Barmen unterlagen sie einer äußerst strengen Sittlichkeitsmoral.¹ So war den angehenden Missionaren »jeder vertrauliche Umgang mit einer Person vom anderen Geschlecht in »Correspondenz oder Beruf verboten. [...] Wer dawieder handelt hat sich damit von seinem Berufe und von unserer Bruderschaft losgerissen.«² Verstießen die zukünftigen Missionare gegen diese Regeln, drohte ihnen im äußersten Fall der Ausschluss aus der Missionsgesellschaft.

Einen Eindruck von den Sittlichkeitsvorstellungen der Missionare vermittelt der Tagebucheintrag von Carl Hugo Hahn vom Januar 1854 in Berlin: »[Ich] ging also noch ein Stückchen ins Museum und ärgerte mich da über die Sittenlosigkeit. Die schamlosen Statuen auf der Schlossbrücke sah ich mir auch noch einmal an. Wollte Gott, es fiel den Berliner Buben ein, einige gut gezielte Steine dagegen zu richten.«³ Die Missionare richteten ihre Kritik an Unsittlichkeit und Unmoral auch an die eigenen Landsleute und machten auch vor der Kunst keinen Halt. So war auch die Bekämpfung der Unsittlichkeit in Deutschland eines der Hauptthemen der Inneren Mission, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁴ Begrifflichkeiten wie »Sittenlosigkeit« und »Unsittlichkeit« benutzen Missionare fast inflationär.

Arbeiten zu diesem Thema haben gezeigt, dass Sexualität nicht biologisch bedingt ist, sondern sozial und kulturell konstruiert und daher von den jeweils vorherrschenden Moralvorstellungen beeinflusst. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die Frau zu einem asexuellen Wesen stilisiert. Eigenständige weibliche Sexualität, stellvertretend für die menschliche Sexualität, wurde verteufelt, sexuelle Lust als Folge und Strafe der Erbsünde (weibliche Grundschuld) gedeutet und nur in der gottgewollten Ehe zur Kin-

1 Sehr ausführlich bei Hartmann 2002, 2007. Vgl. hierzu Kapitel I.

2 Hausordnung des Seminars, 1900 §51, RMC 304 Hausordnungen des Missionsseminars.

3 Lau 1985, S. 710 (14.1.1854 in Berlin).

4 Vgl. hierzu Sarx und Kaiser 2013; Hammer 2012.

derzeugung geduldet.⁵ Grundsätzlich stellte die Frau eine Gefahr für die männliche Sittlichkeit dar. Sexualität sollte deshalb durch die Ehe in »geordnete Bahnen«⁶ gelenkt werden. Überwunden werden konnte die Erbsünde nur, indem sexuelle Bedürfnisse negiert wurden. Deshalb regelte die christliche Sexualmoral Geschlechterbeziehungen durch Regeln und Verbote. Dabei legitimieren die vielfältigen Restriktionen, die sich vor allem auf Frauen bezogen, die männliche Verfügungsgewalt über die weibliche Sexualität und Fruchtbarkeit. Darunter fallen solche Regeln wie das Jungfräulichkeitsideal, spezielle Bekleidungs Vorschriften, die Einschränkung der Bewegungsfreiheit oder auch der Ausschluss von Bildung.⁷

Die von den Herero in Namibia gelebte Sexualmoral nahmen Missionare und Missionarsfrauen als primitiv, unkontrolliert und exzessiv wahr, die die eigene Moralvorstellung herausforderte. Indem sie das eigene Verhalten als sittlich, kultiviert und dadurch vorbildlich beschrieben, konstruierten sie die Sexualität der Anderen im Gegensatz zur eigenen zivilisierten Kultur.⁸ Der sexuellen Passivität der weißen, christlichen Frau wurde die Darstellung schwarzer Männer und Frauen, als Menschen ohne sexuelle Kontrolle, gegenübergestellt und mit dieser Behauptung eine andersartige Sexualität, die im Gegensatz zur moralisch sittsamen Haltung, die den europäisch Christ*innen zugeschrieben wurde, konstruiert.⁹ Selbstdisziplinierung galt als exklusives Privileg weißer Männer und Frauen. »Polygamie, Ehebruch und Hurerei [...] ist bei ihnen [Herero; Anm. d. Verf.] so gang und gäbe, dass sie höchst verwundert sind, ja es lächerlich finden, wenn andere es nicht mitmachen wollen. Doch dieses ist ein zu ekelhaftes Thema, um darüber ausführlicher zu schreiben.«¹⁰ Die Ausführungen zeigen zugleich, dass die Missionare, geblendet von der angenommenen eigenen Höherwertigkeit und den eigenen strengen Moralvorstellungen, keine andere Erklärung für die vorgefundene Situation hatten, als einen exzessiven Sexualtrieb. Darauf, dass die Konstruktion der Sexualität der »Anderen« im kolonialen Kontext zur Konstruktion des »Eigenen« diente, hat u.a. Ann Laura Stoler verwiesen.¹¹ Auch Anette Dietrich hat gezeigt, dass »die Konstruktion des rassifzierten Anderen immer auch eine rassifizierte, weiße Selbstkonstruktion«¹² beinhaltet. Mit Rückgriff auf zeitgenössische wissenschaftliche Herlei-

5 Vgl. hierzu u.a. Ortner und Whitehead 1981; Caplan 1987; Silberschmidt 2004; Heller et al. 2019; Walkowitz 1994.

6 Gefragt, ob man lieber heiraten soll oder nicht, votiert Paulus zur Ehelosigkeit. Aber er empfiehlt jenen, die sich sexuell nicht enthalten leben konnten, sich zu verheiraten. (1. Korinther 7,1ff).

7 Heller 2008. Sandra Konrad verweist in diesem Kontext auf eine tiefverwurzelte Angst vor weiblicher Lust. Konrad 2017.

8 Durch das Entwerfen negativer Fremdbilder konnte ein erwünschtes Selbstbild erzeugt und stabilisiert werden. Bernhardt 1994. Rassistische Genderordnungen, das zeigt McClintock 1995, wurden zu Kernstücken kolonialer Diskurse.

9 Seinen Höhepunkt nimmt diese Debatte in den Vergewaltigungs-Paranoias und den Geschichten über Verstümmelungen deutscher Soldaten während des Deutsch-Namibischen Krieges. Vgl. hierzu Maß 2005; Dietrich 2007; Kundrus 2005, 1997; Krüger 2003a; Bischoff 2011.

10 Lau 1985, S. 202 (25.12.1844). Zudem bei Emma Hahn. Letter of Januar 1846, Guedes 1992, S. 79f.

11 Vgl. u.a. Stoler 1996, Vaughan 1991. Gerade die Kolonialregierung nutzte gesetzliche Regulierung zu Sexualität und Ehe, um rassistische Unterschiede festzuschreiben. Vgl. hierzu Stoler und McGranahan 2007; Stoler 1995, S. 7.

12 Dietrich 2009, S. 376.

tungen erklärten Missionare sich und der Heimatgemeinde das Sittlichkeitsverhalten der Herero durch fehlende Kleidung, dem engen Kontakt mit Tieren und der fehlenden Beschäftigung: Herero sind »eben ein Nomadenvolk, und das stete Herumliegen mit dem Vieh hat ihr sittliches Gefühl abgestumpft und bis nahezu auf den Tiefpunkt gebracht.«¹³ Entsprechend wurde der »Müßiggang« und das »Herumlungern der Jugend« kritisiert, weil es die »fleischliche Lüsternheit« fördere. Folglich war eine »strenge Zucht [nötig], »wenn etwas aus ihnen werden soll.«¹⁴ Das »Einkleiden« der Heiden steht in diesem Zusammenhang genauso, wie auch der Versuch eine protestantische Arbeitshaltung einzuführen.¹⁵ Denn gleichförmige Arbeit wurde im 19. Jahrhundert in Deutschland als disziplinierende Technik verstanden, deren Ziel die Erlösung des Individuums von »niedrigen Trieben« war. Aus diesem Grund war der »anständige« Christ, die »sittliche« Christin fortwährend mit »manierlicher« Arbeit zu beschäftigen, damit sie möglichst wenig Gelegenheit hatten, ihren spontanen Impulsen nachzugehen. »Ein häkelndes Fräulein konnte in derselben Zeit nichts Unmoralisches, Falsches tun, so hoffte man(n). Äußerlich sauber ausgeführte Arbeit sollte zur »inneren Sauberkeit« führen und erhielt mit dieser Aufgabe eine moralische Qualität.«¹⁶ Wie schon in Europa, galten in diesem Zusammenhang vor allem Frauen als schamlos und damit potenziell sündig.¹⁷

Briefe von Missionaren aus der Anfangszeit deuten allerdings darauf hin, dass die Einkleidung der Frauen auch zum eigenen Schutz vorangetrieben wurde. In der missions-eigenen Zeitschrift wurden Kleiderspenden erbeten mit folgender Erläuterung: »Die Heiden und namentlich die Heidinnen dort gehen in der Regel ganz nackt. Kommen sie nun zur Schule und zum Gottesdienste: So ist das ungemein störend und widerwärtig. Wenigstens eine einzige Bedeckung ist durchaus erforderlich; für männliche Personen ein Kittel, für Frauenzimmer ein Kleid, am besten mit sogenannten Schieber, damit sie für jeden Leib besser passen.«¹⁸

Während solche Aussagen die unbedeckten Menschen allgemein als potenziell sündig verurteilten, bleibt den Leserinnen und Lesern verborgen, welche Probleme die Missionare selbst mit diesen unbedeckten Menschen hatten. In Briefen an die Missionsleitung schilderten Missionare über die sexuellen Herausforderungen und die Gefahr für das eigene Leben. Darüber hinaus nutzten sie diese sittlichen Herausforderungen als Argument für die eigene schnelle Verheiratung. So begründete bspw. Carl

13 Irle 1906a, S. 59.

14 Friedrich Bernsmann. Stationsbericht 1875/76 Otjimbingue, Bl. 111b, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

15 Eine andere Haltung bezüglich der Bekleidung nahm Gustav Viehe 1885 ein. Er fragt, ob es überhaupt nötig sei, das Tragen europäischer Kleider als Bedingung zur Aufnahme in die christliche Gemeinde beizubehalten. Er betonte in diesem Zusammenhang vielmehr: »überhaupt muss es als Regel gelten, dass der Missionare keinerlei äusserliche Bedingung zur Aufnahme in der Gemeinde stellen darf, welche dem Volke die Annahme des Christentums zu sehr erschweren oder wol (sic!) unmöglich machen würde.« Gustav Viehe. Mission und Zivilisation nach der Schrift und der Erfahrung auf den verschiedenen Missionsgebieten. 1885, Bl. 33b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

16 Vgl. hierzu Ladj-Teichmann 1983b, S. 224.

17 Prodolliet 1987, 71ff. Sie dokumentiert den Versuch der Basler Mission, Frauen einzukleiden.

18 BdRM 1845/46, S. 43.

Hugo Hahn mit dem Selbstschutz seine, von der Missionsleitung nicht genehmigte, frühzeitige Verlobung.¹⁹ Nicht immer gelang es den Missionaren die eigene Sittlichkeit aufrechtzuerhalten, wie der Fall des – verheirateten – Missionars Simon Eggert zeigt. Dieser hatte sich an den im Haushalt der Familie Hahn lebenden christlichen Frauen, Johanna und ihrer Schwester Magdalena, »vergangen.«²⁰ Dabei hatte ihn auch nicht die Ehe mit einer europäischen Frau geschützt. Damit hatte er sich nicht nur eines »sittlichen Vergehens«²¹ schuldig gemacht, sondern hatte auch Ehebruch begangen. Trotz dieses Vergehens wurde er nicht von der RMG ausgeschlossen.²²

Grundsätzlich trägt Kleidung dazu bei, spezifische moralische Vorgaben umzusetzen. Sie hilft bei der Etablierung einer bestimmten Vorstellung von Mann oder Frau und damit von Geschlechterkonstruktionen. Bei Herero bedeckten Männer und Frauen bislang nur ihr Geschlecht. Mit europäischen Kleidungsstücken wurden ihre Körper verhüllt, was auch als symbolische Handlung gesehen werden kann.²³ Über Kleidung und Hygiene implizierte die Mission folglich eine neuartige Ritualisierung des Körpers, die darauf abzielte eine neue Identifikation von Christ*innen über ihr Äußeres zu fördern. »Die Getauften müssen sich gesittet kleiden,«²⁴ lautete eine Forderung der Missionare. Für Hererofrauen bedeutete dies, dass ihnen bei der Taufe, wie Eduard Dannert das sehr drastisch formulierte, »die Eisenperlen u[nd] Ringe abgerissen, die heidnische Haartracht abgeschnitten, der Körper von Ocker u[nd] Fett gereinigt, die Kleider angelegt u[nd] statt des 3zipfeligen Fellhutes ein Kopftuch umgebunden [wurde].«²⁵

Hereromänner übernahmen schneller den europäischen Kleiderstil, wie Missionar Brincker 1876 beobachtete: »Die heidnischen Frauen verachten dagegen die Lumpen, wie sie die europäischen Kleider nennen; nur christlichen Frauen tragen letztere.«²⁶ Schließlich setzte sich bei christlichen Frauen in Namibia lange, hochgeschlossene baumwollene Kleider durch, wie sie von den Missionarsfrauen im 19. Jahrhundert getragen wurden und ein Kopftuch. Männer trugen importierte Hosen, Jacketts, Hemden und einen Hut.²⁷ Die Kleidung der Männer sollte vor allem praktisch sein.

19 Vgl. hierzu Kapitel II.

20 Konferenzprotokoll 1859, Bl. 29aff und Simon Eggert. Schreiben an die Deputation vom Mai 1859, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

21 Ebd.

22 Er arbeitete bis 1868 in der Namamission und verließ 1869 die RMG, um ein Pfarramt in Nordamerika anzunehmen.

23 Höpflinger 2008, S. 243ff. Die im 19. Jahrhundert von den Missionaren eingeführten Kleidermode wurde von Hererofrauen aufgenommen und in ihrem Sinn verändert, so dass die Mission auch Anfang des 20. Jahrhunderts wieder an der Bekleidungsweise Kritik äußerte. In ihren Augen zeigten sich Frauen wenig anpassbar. Zur Bedeutung der Kleidung bei den Herero und die Veränderungen, die die Mission und Kolonialismus auslöste vgl. Hendrickson 1994, 1996; Ross 2008. Für Sumatra vgl. hierzu Niessen 1985, 1993.

24 BdRM 1879, S. 323.

25 Eduard Dannert. Schreiben an Spieker, 21.11.1889, RMG 1.615 Dannert, Eduard Gustav.

26 RMG 2.635a Heinrich Brincker, die Ovaherero, 1876, Bl. 60r.

27 Heinrich Brincker. Die Ovaherero, 1876, S. 23f; Wilhelm Eich. Schreiben an Missionsleitung, 31.1.1875, RMG 1.540 Eich, Wilhelm.

Sie trugen bevorzugt dunkle Farben, schlichte und solide Kleidung, um ihre Seriosität zu betonen.²⁸ Während beim Kleidungsstil der Frauen vielmehr der moralische, sittliche Aspekt im Vordergrund stand, wie auf Abbildung 9 zu sehen ist und die Beschreibung von Johanna Gertse durch Heinrich Vedder aufzeigt: »Sie [Johanna Gertse, Anm. d. Verf.] war schwarz, hatte um den Kopf ein sauberes weißes Tuch gebunden, hatte ein Kleid von Blaudrucken und darüber eine reine, weiße Schürze.«²⁹ Dabei hat das Kopftuch der Hererofrauen eine besondere Geschichte. Denn dieses war ein Kompromiss zwischen Herero und Mission. Die Berichte der Missionarsfrau Hedwig Irle belegen diesen Aushandlungsprozess. Sie schrieb darüber, dass Mädchen und Frauen, traditionell ihre Haare ganz kurz schnitten und deshalb als äußeres Zeichen ihrer Bekehrung die Haare wachsen lassen sollten. Umgekehrt wurden zuerst die Haare rasiert, wenn sich eine Frau wieder vom Christentum abwandte.³⁰ Die Forderung nach langen Haaren bei Christinnen konnte sich aber nicht durchsetzen und »darum wurde die Sitte eingeführt, ein buntes Kopftuch zu tragen, das leicht um den Kopf geschlungen zu ihren einfachen Kattunkleidern ganz hübsch«³¹ aussah. Das Kopftuch ersetzte damit die lederne Kopfhaube und ist ein sichtbarer Beleg für die, vielleicht nicht immer freiwillige, Kompromissbereitschaft der Mission. Frauen identifizierten sich auf besondere Weise mit dem neuen Kleidungsstil, so dass das viktorianische Kleid und die Kopfbedeckung nach dem Deutsch-Namibischen Krieg zum Symbol für das Überleben wurden. Das Kopftuch formten Frauen so, dass dieses eine Form erhielt, die an Hörner von Rindern erinnerte. Damit verwiesen sie auf ihre Vergangenheit als Gesellschaft von Rinderhaltern.³² Grundsätzlich galt, dass Kleider europäischen Stils sehr kostbar und teuer waren und das Tragen von Kleidern von Männern und Frauen zur Demonstration sozialer Zugehörigkeit genutzt wurde.³³ Viele christliche Männer und Frauen erhielten in der Anfangszeit ihre Kleidung von den Missionaren, die mit Kleidungsstücken bezahlte.³⁴ Auch die im Haus lebenden Jungen und Mädchen wurden von den Missionaren nach europäischen Vorstellungen eingekleidet.³⁵ Arme Christ*innen, die sich keine »gesittete« Kleidung leisten konnten, durften meist auch nicht im christlichen Dorf leben, sondern mussten etwas abseits wohnen. Andererseits übernahmen auch Nichtchrist*innen die europäische Kleidermode, ohne gleichzeitig zu konvertieren. Eine klare Abgrenzung zwischen Heid*innen und Christ*innen war also nicht ganz

28 Ross, S. 6.

29 Heinrich Vedder. Die alte Johanne. In: Der kleine Missionsfreund 1921, S. 58.

30 Irle 1906a, S. 104.

31 Irle 1909, S. 57.

32 Vgl. hierzu: Ross 2008, S. 101.

33 Bei Überfällen zwischen Nama und Herero berichteten die Missionare vor allem von dem Verlust von »Kleidersachen [...], Strümpfen, Kissenbezüge, Tisch- und Handtüchern«. U.a. Friedrich Eggert. Bericht aus Scheppmannsdorf, Juni 1868, Bl. 17, RMG 2.635a Vorträge und Berichte aus Südwestafrika.

34 Friedrich Eggert. Bericht aus Scheppmannsdorf, August 1868, Bl. 11, RMG 2.635a Vorträge und Berichte aus Südwestafrika. Er berichtete bspw. davon, dass einige Männer und Frauen, Nichtchristen, bereits bekleidet waren, Männer trugen Hosen und Frauen Röcke, die sie Fischern abgekauft hatten.

35 Hedwig Irle berichtete davon, dass sie ihre Kleidung ihrer Haushaltshilfe Petrine weitergab. Irle 1911, S. 134.

so leicht möglich, wie Missionar*innen sich das gewünscht hatten. Vielmehr waren die Grenzen fließend.

Abbildung 9: Christliche Frauen in Namibia, o. J.



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 901-151

Auch auf Sumatra folgten auf einen Glaubenswechsel äußerliche Veränderungen. Allerdings vor allem bei christlichen Männern. Sie übernahmen überwiegend die Kleidung nach europäischem Stil und bekleideten sich nach der Konversion mit Hosen und Jacken in dunklem Blaudruck. Einen christlichen Mann erkannte man auch am kurz geschnittenen Haar.³⁶ Bei Frauen waren die äußeren Veränderungen nicht ganz so eindeutig. Ihre Kleidung war auch weniger von europäischem, als vielmehr von malaiischem und chinesischem Stil beeinflusst, wie Sandra Niessen nachwies und auch auf Abbildung 10 zu sehen ist.³⁷

»A specific clothing image was adopted by the Batak as a strategy and a statement of commitment to the new goals of acculturation. Women learned to cover their breasts with Malay-style kabaya and baju kurung [tunic like garments] wheater they were married with children or not. Men learned the clean –cut look: they cut their hair and shed their headcloths. Doffing the headgear was now a sign of respect were covering up had previously been the norm as it still was in the Malay context. The bare head was a sure sign of conversion to Christianity.«³⁸

Auch die Unterstützervereine in Deutschland mussten sich bei ihren Kleiderspenden an die örtlichen Gegebenheiten anpassen. Die Schwestern bestanden darauf, dass die

36 BdRM 1891, S. 174ff.

37 Sehr ausführlich dazu bei Niessen 1985, 1993. Außerdem siehe hierzu der Bericht von: Bruch 1912.

38 Nissen, S. 102.

Frauen in der Heimatgemeinde solche Kleider fertigten, die auf Sumatra getragen wurden. »Die Muster zu diesen indischen Sachen werden auf Wunsch gern gesandt.«³⁹ Auch setzte sich mit dem Christentum auf Sumatra und in Namibia die Bekleidung kleiner Kinder durch, wie wir auf Abbildung 11 und 12 sehen können. »Es wurde immer mehr Mode, den Kindern etwas anzuziehen. Ich habe nie Last gehabt, die fertigen Sachen loszuwerden; im Gegenteil, oft hatten die noch unfertigen Sachen schon ihren Eigentümer. Wir konnten manchmal gar nicht alle Nachfrage befriedigen. Die Sachen von der Nonja (Missionarin) sind so haltbar, hieß es immer wieder, die halten zwei- dreimal so lange wie andere, weil sie mit der Hand genäht sind.«⁴⁰ Ein reinlicher und ordentlicher Kleidungsstil sollte Christ*innen auszeichnen. Dabei war es allerdings nicht erwünscht, dass die neuen Christen sich »[...] über ihren Stand hinaus [bekleideten], nur ja nicht den Europäern alles nachahmen.«⁴¹ Allerdings war es nicht nur die Mission, die in Bezug auf die Übernahme westlichen Kleidungsstils Druck ausübte. Vielmehr waren es bspw. auf Sumatra auch die größere Mobilität der Männer, die als Händler in den Küstenregionen mit Chinesen und Europäern in Kontakt kamen. Auch die »ethnozentrische Einschätzung«⁴² der Küstenbevölkerung hat einen sozialen Druck zur äußeren Anpassung ausgeübt. Und das Verhalten früher Reisender hatte bereits früh zu einem Umdenken geführt, da diese besonders feine Kleider als Geschenke mitgebracht hatten. Ähnliches lässt sich für Namibia feststellen.

Kommen wir aber nochmal zurück zum unterschiedlichen Sittlichkeitsverständnis und seinen Folgen. Zu Frust führte bei Missionaren, wenn ihre Erziehungsabsichten in Bezug auf Moral und Sittlichkeit nicht auf fruchtbaren Boden fielen, sondern sich Herero vielmehr darüber amüsierten, wie ein Beispiel von Carl Hugo Hahn zeigt: »Diesen Morgen ertappte ich Markus, indem er Maria auf eine unzüchtige Weise anfasste, und sie darüber lachend. Ich beschämte sie. Markus aber wandte sich zu den Umstehenden und lachte.«⁴³ Diese Reaktion wiederum ärgerte Carl Hugo Hahn so sehr, dass er zu Gewalt griff. Mit dem Sjambok gab er »jedem einige herbe Hiebe. Die Schläge, meine ich, ließen sich wohl vor dem Herrn verantworten, aber daß ich sie im Zorn, im gekränkten Selbstgefühl gab, daß schmerzt mich [...].«⁴⁴

39 Was soll Nützlich für die Mission gearbeitet werden? In: DMR 1909, S. 47. Die Missionsschwester sandten sehr genaue Anweisungen aus Sumatra in Bezug auf die zu nähernde Kleidung. »Sie lieben sehr dunkle Stoffe, gute, haltbare Blaudrucke, kleinkarierte oder kleingebülmte Stoffe, besonders bevorzugen sie Siamesen. Wollen Sie nun solche Stoffe zum Bearbeiten nehmen oder uns auch nur Stoffe schicken, so würden Sie uns sehr damit erfreuen.« Brief an die Missionsnähvereine der RMG. In: DMR 1913, S. 34-36.

40 Auf Pearadja. In: BdRM 1911, S. 176.

41 Friedrich Brinckschmidt. Welche Wege sind einzuschlagen, um unsere Gemeinden zur finanziellen Selbständigkeit zu erziehen? 1914, Bl. 339, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

42 Sibeth, S. 196.

43 Lau 1985, S. 307 (3.3.1846). Die Enttäuschung war dann groß, wenn der Zivilisierer, in diesem Fall der Missionar, scheiterte, denn er wollte ja Gutes tun. Das Risiko war gerade dann groß, je mehr der Missionar der Selbsttäuschung seiner eigenen Position erlag. »Auf der individuellen Ebene ist Enttäuschung ein immer wiederkehrender Bestandteil von Zivilisierungsmissionen.« Osterhammel 2005, S. 372.

44 Lau 1985, S. 307 (3.3.1846).

Abbildung 10: Christliche Frauen auf Sumatra, 1890



Quelle: KITLV A 38

Dabei lag die Ursache des gegenseitigen Unverständnisses offensichtlich im unterschiedlichen kulturellen Verständnis von Sexualität. So schreibt auch Jo Helle-Valle: »Perhaps the most significant difference is the Western strictness about sex and motivations: romantic love and/or personal pleasure (physical and psychological) are the ›proper‹ motives for engaging in sex, while strategic, materially oriented uses of sexuality are strictly tabooed – being forcefully embodied in our image of ›the prostitute‹.«⁴⁵ Herero dagegen unterschieden zwischen Sexualität und Fortpflanzung. Nach der Initiation⁴⁶ konnten Männer und Frauen sexuelle Beziehungen zueinander haben. Jan-Bart

45 Helle-Valle 2004, 205f.

46 »Circumcising of men served to bestow upon men an indicator of their identity as Herero men in direct contact with their ancestors, and not as unbound liminal Christian beings. Circumcision, along with dental mutilation, granted Herero men access to the Okuruuo, that is, direct access to the Ancestors. Through their ministrations at the Okuruuo, initiated Herero men could tap directly into the power of their ancestors. If need be, they could reach the original ancestor, Mukuru. [...] Through having access to a paternal clan, in fact through having become a physical representation of part of a paternal clan, a man could now marry. In conclusion, circumcision thus defined the gender, ancestral position and fertility of a Herero man.« Gewalt 2000b, S. 185. Unter Herero wurden Jungen im 1. bis 6. Lebensjahr beschnitten. Es gab öffentliche Feierlichkeiten. Jungen, die zusammen beschnitten wurden, blieben über ganzes Leben miteinander verbunden. Beschreibungen von Initiationsriten und ihrer Bedeutung in der Hererogesellschaft bei Gustav Viehe. Religiöse Anschauung und Gebräuche der Herero. In: BdRM 1876, S. 65-71, 106-109, Carl Hugo Hahn. Eine Untersuchungsreise im Hereroland. In: BdRM 1873, S. 47-52. Zur Tradition der Initiation von Mädchen gibt es nur wenig Information. Mit dem Einsetzen ihrer Menstruation wurden Mädchen durch die Initiation in die Hererogesellschaft aufgenommen.

Gewald verweist in diesem Zusammenhang auf einen weiteren Unterschied: Nämlich darauf, dass Herero davon ausgingen, dass Kinder und Jugendliche bis zu ihrer Initiation bisexuell waren. Erst mit der Initiation wurde aus den Kindern Männern und Frauen.⁴⁷ Es war nicht ungewöhnlich, dass Männer und Frauen vor der Ehe in einem sogenannten Konkubinat oder einer offenen Partnerschaft lebten. Diese Verbindungen waren auf unbestimmte Zeit angelegt, beinhalteten nur potenzielle Rechte und Pflichten, die davon abhingen, ob die Verbindungen später durch eine Heirat legalisiert wurden.⁴⁸ Wurde ein Kind gezeugt, wurde es in der Regel vom Vater der Mutter adoptiert. Der Erzeuger musste als Alimente eine Kuh bezahlen. Dieses Verständnis stand im Widerspruch zum damaligen christlichen Moralverständnis, bei dem der Geschlechtsverkehr als notwendiger Teil der Fortpflanzung nur in den engen Grenzen der Ehe erlaubt war.

Die von den ersten Missionaren und Missionarsfrauen in Namibia vorgefundenen Genderkonstruktionen standen im Widerspruch zu christlichen Sittlichkeitsvorstellungen. Als Carl Hugo Hahn mit der Beurteilung von Schuld und Unschuld bei einem Ehebruch nicht einverstanden war, mischte er sich kurzerhand ein. Ein Mann (Karomo) hatte mit einer Frau Ehebruch begangen. Der beteiligte Mann wurde, laut Carl Hugo Hahns Aufzeichnungen, dafür zur Rechenschaft gezogen; die Frau aber nicht. Dass die Frau ungestraft bleiben sollte, störte Carl Hugo Hahn so sehr, dass er der Frau »eine Tracht Prügel [besorgte], die sie in ihrem Leben nicht mehr vergessen wird.«⁴⁹ In den Augen von Carl Hugo Hahn war es unmöglich, dass eine Frau in einer solchen Situation ungestraft davonkam. Geprägt von der europäischen Vorstellung, die die Frau als »gefährlich« in Bezug auf die Sittlichkeit definierte,⁵⁰ musste auch sie für ihr Verhalten bestraft werden.⁵¹ Dabei beschränkten sich die Missionare in ihrer Kritik nicht nur auf die lokale schwarze Bevölkerung, sondern diese konnte sich auch gegen europäische Arbeiter richten, wie das folgende Beispiel zeigt. Barnabas Hörnemann ging 1858 mit der Peitsche auf weiße Arbeiter der Walfisch-Minen-Company los, weil er mit ihrem sittlichen Verhalten nicht einverstanden war: »So nahm er die Peitsche und schlug zu.«⁵²

47 Gewalt 2000b, S. 191.

48 Der Mann hatte keine Rechte über die Frau. Die daraus hervorgehenden Kinder gehörten der Oruzo der Frau. Der Mann konnte sich jedoch durch Zahlung von Vieh die Rechte über das Kind erwerben. Delius 1990, S. 99.

49 Lau 1985, 958f (1857).

50 Honegger und Heintz 1981, S. 35.

51 Tatsächlich war es unter Herero so, dass Frauen bei Ehebruch straflos blieben. Grundsätzlich konnte der betrogene Mann mit einer gewissen Anzahl von Kühen und Schafen entschädigt werden. Delius 1990, S. 114. Vgl. hierzu auch Eduard Dannert. *Soziale Verhältnisse der Herero, 1888*, RMG 3.311 Zur Geschichte der Herero.

52 Barnabas Hörnemann. In: *BdRM* 1858, S. 174f.

5.2 Enthaltensamkeit als Teil der Sittlichkeitsbewegung

Die religiös motivierte Sittlichkeitsbewegung hat eine lange Geschichte. Aber gegen Ende des 19. Jahrhunderts intensivierte sich in Europa eine neue Sittlichkeitsbewegung, die die Ursachen der sozialen Not, die mit der Industrialisierung einhergingen, im Allgemeinen im »Zerfall der Sitten,« zu erkennen glaubte. Mit strenger Moral und der Stabilisierung von Häuslichkeit und Ordnung sollte dieser Entwicklung entgegengewirkt werden.⁵³ Frauen wurden im Zuge dieser Bewegung zu »tugendhaften und sexuellen Hüterinnen häuslicher wie öffentlicher Moral umgepolt.«⁵⁴ Während die offizielle Sexualmoral den Frauen sexuelle Leidenschaft absprach,⁵⁵ galt der Mann als Opfer seiner Triebe.⁵⁶ In Europa konnte sich die Theorie der Fragilität der Weiblichkeit im 19. Jahrhundert etablieren. Diese Ansätze und Vorstellungen fanden ihren Weg mit der Mission, aber nicht nur, auch nach Afrika und Asien.

Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwester trugen das christlich-europäische Verständnis von sexueller Moral unter die neuen Christ*innen und versuchten dieses in den jeweiligen Gesellschaften durchzusetzen. So wurde Sexualität nach europäisch-christlichem Verständnis in Zusammenhang mit Ehe und Familie gestellt und zu deren »zweckorientierte[n] Verwendung.«⁵⁷ Vorehelicher Geschlechtsverkehr lehnten Missionar*innen dementsprechend als »Sünde« kategorisch ab und verurteilten diesen. Moral- und Sittlichkeitsregeln, Kirchengesetze und, im äußersten Falle, der Ausschluss vom Abendmahl, sollten die Durchsetzung der neuen Moralvorstellungen garantieren. Dabei sollte die Kirchengesetze nicht zu streng sein und darauf hinzielen, dass durch Reue die Sünder*in wieder in die Gemeinde aufgenommen werden konnte.⁵⁸ »Bei Beurteilung solcher Versündigungen [öffentliche Ärgernisse] ist ganz besonders die Herzensstellung des Sünders zu berücksichtigen und zu unterscheiden ob es sich um ein einmaliges Vergehen oder um ein Leben in Sünde handelt.«⁵⁹ Handelte es sich um ein einmaliges Vergehen, wurde die betroffene Person eine kürzere oder längere Zurücksetzung vom Abendmahl gerügt.⁶⁰ Als Sünden verstanden wurden bspw. »einmalige fleischliche Versündigung zwischen Unverheirateten, vorsätzliche Lüge, Zank

53 Lehmann 1969, S. 265.

54 Honegger und Heintz 1981, S. 35.

55 »Ich möchte sagen, daß die Mehrzahl der Frauen zu ihrem Glück von sexuellen Gefühlen nicht sonderlich geplagt werden.« schrieb Dr. Acton. Zitiert nach Honegger und Heintz 1981, S. 35.

56 Zur männlichen Sexualität im 19. Jahrhundert vgl. Marcus 1979.

57 Honegger und Heintz 1981, S. 36; Frevert 1986, 130ff. Siehe dort auch zur Moralisierung von Sexualität.

58 Siehe u.a. Konferenzprotokoll 1873, Bl 9, RMG 2.911, Missionarskonferenzen im Hereroland.

59 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenzordnung für die ev[angelisch] luth[erische] Missionskirche im Hereroland, 1894, Bl. 122b, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnungen. Diese Regeln wurden mehr oder weniger bestätigt durch die Neufassung 1912.

60 In den sehr genau geführten Kirchenbüchern der Missionare gibt es ein Register der ausgeschlossenen und wieder aufgenommenen Gemeindeglieder. Kirchenbuch der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde zu Neu-Barmen (Otjikango) im Hereroland, S. 101ff, Kirchenregister von Neu-Barmen (Otjikango), 1850-1902, ELCIN, Parochial Registers, VI.5.1. Neu-Barmen.

und Streit, Betrunkenheit, Teilnahme am Götzendienst, Zauberei, u[nd] dergl.«⁶¹ Wiederholte Sünden wurden mit einem zeitweiligen Ausschluss vom Abendmahl und vom ersten Teil der Liturgie bestraft. Erfolgt keine Reue und Buße wurde die Person von der Kirchengemeinde ausgeschlossen. Männer und Frauen waren gleichermaßen der Kirchengemeinde unterworfen. Unterschieden wurde bei den Strafen vielmehr, ob das Vergehen der Gemeinde bekannt war oder nicht. War es öffentlich bekannt, wurde es auch öffentlich gerügt. Darüber berichtete Friedrich Bernsmann: »5 Personen mussten seit der letzten Konferenz wegen fleischlicher Vergehen [...] ausgeschlossen werden; 3 andere Personen die sich auch fleischlich vergangen, aber freiwillig ihre Sünde bekannten, konnten Verzeihung erlangen, weil ihre Sünde nicht offenbar geworden und darin kein allgemeines Aergerniß angerichtet hat.«⁶² Die öffentliche Beschämung der Sünder*innen sollte zugleich erzieherisch auf die restliche Gemeinde wirken. Wurde jemand wegen eines öffentlichen Vergehens aus der Gemeinde ausgeschlossen, musste diese Person auch »öffentlich in den sonntäglichen Gottesdiensten bekennen und eine Reihe von Sonntagen während des Gottesdienstes vor versammelter Gemeinde stehen.«⁶³ Erst nachdem die Person öffentlich Buße getan hatte, wurde sie wieder in die Gemeinde aufgenommen. Auf Sumatra folgte auf die öffentliche Beschämung eine Art »Wiedereingliederungsritual.« Die Betroffenen mussten ein Essen für die ganze Gemeinde stiften.⁶⁴ Eine Frau, die ein uneheliches Kind auf die Welt brachte, wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Ihrem Kind verweigerte die Mission so lange die Taufe, bis die Mutter den Namen des Vaters bekannt gab und sie selber »Reue über ihre Sünde«⁶⁵ gezeigt hatte. Geleitet waren die Missionar*innen von der Vorstellung, dass Unsittlichkeit der Charakterzug des Heidentums sei und die »wahre Sittlichkeit«⁶⁶ sich erst im Christentum entfalten könnte und zwar unabhängig von der Hautfarbe, wie der Bericht von Barnabas Hörnemann über die Begegnung mit Arbeitern der Walfisch-Minen-Compagnie, die vom Cap gekommen waren und die ihm auf der Reise begegneten, verdeutlicht: »Ich will doch zehn mal lieber mit einer Horde Damras oder Namaquas zusammentreffen, als mit diesen Leuten, die ein wahrer Ausbund nicht nur der Christenheit, sondern auch der Menschheit überhaupt sind.«⁶⁷

Auch wenn die Missionare unsittliches Verhalten der Männer durch Anwendung der Kirchengemeinde oder Entlassung aus dem Dienst bestrafen, wurde vor allem über Frauen versucht Sittlichkeit gezielt zu beeinflussen. Mit Enthaltensamkeitsgelöbnissen oder dem Zusammenschluss in Enthaltensamkeitsgruppen wurde, ganz nach dem Motto der europäischen Sittlichkeitsbewegung, auch in den Missionsgebieten die Frau zur Hüterin der sittlichen Moral stilisiert und öffentlichkeitswirksam inszeniert. »In der ersten Bank

-
- 61 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenzordnung für die ev[angelisch] luth[erische] Missionskirche im Hereroland, 1894, Bl. 123a, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnungen.
- 62 Friedrich Bernsmann. Jahresbericht über Otjimbingue 1875/76, Bl. 112a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.
- 63 Wilhelm Metzler, Jahresbericht 1891/1892, Pearadja 12.5.1892, RMG 1.937 Metzler, Wilhelm.
- 64 Konferenzprotokoll 1890, Bl 51f, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.
- 65 August Bruch. Kirchengemeinde im Sinne des NT. 1890, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.
- 66 Gustav Viehe. Mission und Zivilisation nach der Schrift und der Erfahrung auf den verschiedenen Missionsgebieten 1885, Bl. 28a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.
- 67 N.N. Aus Afrika. In: BdRM 1858, S. 175.

sitzen Jungfrauen mit weißem Kopftuch und weißem Band darum, in der zweiten Bank solche mit röthlichem (sic!) Band. Die ersteren sind getauft und confirmiert (sic!), die letztere nur erst getauft. Beide verlieren das Band, wenn sie sich sittlich vergehen.«⁶⁸ Offensichtlich konnten sich missionarische Vorstellungen von Keuschheit phasenweise durchaus unter Christ*innen etablieren. Auch der Distriktchef Bönsen berichtete im Mai 1897 aus Omaruru, dass es eine Schande für die Eltern sei, wenn die Kinder nicht »unkeusch« bis zur Ehe lebten.⁶⁹ Die Idee Enthaltsamkeitsvereine zu gründen, mussten die Missionare allerdings wegen »Undurchführbarkeit allgemein gültiger Gesetze nach dieser Seite hin [...]«⁷⁰ wieder aufgeben. Und doch blieb die »Sittlichkeitsfrage« eine der zentralen Frage der Missionsarbeit in Namibia.⁷¹

Auf Sumatra sollten Eheleute, die bis zur Verheiratung keusch gelebt hatten, mit einer Art Sittlichkeitsorden ausgezeichnet werden. »Es wäre gewiß gut, wenn sowohl für Jünglinge als auch für Jungfrauen, welche sich gut betragen haben bis zu ihrer Verheiratung, bei der Verheiratung ein Gemeindegewand überreicht würde als Auszeichnung für ihren frommen Wandel.«⁷² Ob die Missionare tatsächlich ein Gemeindegewand überreicht hatten, konnte in den vorliegenden Quellen nicht nachgewiesen werden. Ein sichtbares Zeichen in der Trauungszeremonie wurde allerdings gesetzt: Noch in der Kirchenordnung von 1906 wurde festgehalten, dass »nur ehrbare Personen, die sittlich rein geblieben sind [...] bei der Trauung einen Schmuck tragen [dürfen] als Zeichen ihrer Unbescholtenheit, was in Verruf stehenden Personen nicht zugestanden werden darf.«⁷³

Auch mit Erbauungsstunden für Mädchen versuchten Missionar*innen auf die Moral und Sittlichkeit der Jugend Einfluss zu nehmen.⁷⁴ Diese Moralerziehung richtete sich dabei nicht nur an Mädchen und Frauen, sondern auch an junge Männer. Die Missionare waren dabei angewiesen auf die Jugend zu »achten, mit ihnen [zu] sprechen [und] sie [zu] ermahnen.«⁷⁵

-
- 68 BdRM 1873, S. 132. Davon berichtete auch Else Sonnenberg: »Besonders viele Frauen unter den Eingeborenen gingen zur Kirche, schön geputzt mit einem recht bunten oder weißen Tuch um den Kopf. Die jungen Mädchen, welche besonders tugendhaft gelten wollten, hatten am Tuche noch ein weißes Band gebunden, das hinten als Schleife herabhing.« Sonnenberg 2004, S. 41.
- 69 Distriktchef Bönsen. Beantwortung des Fragebogens über die Rechte der Eingeborenen in den deutschen Kolonien. 1897, R 1001/4989, KA V Gr. 6 Rechtssachen.
- 70 Konferenzprotokoll 1898, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.
- 71 Gottlob Haußleiter. Schreiben an die Missionare der Hereromission, 16.8.1908, Bl. 149, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland. Der Kampf gegen den Alkoholverkauf richtete sich insbesondere deshalb gegen Frauen, da Hererofrauen für das Brauen von Bier zuständig waren und damit ihren Lebensunterhalt verdienten. Vgl. hierzu vor allem: Wallace 1998. Zur Diskussion über Alkohol unter Missionaren: Konferenzprotokoll 1913, Bl. 119, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.
- 72 Ludwig Nommensen, Seelsorge, 1876. In: Nommensen 1996, 56.
- 73 Kirchenordnung 1906, VII. Trauungen, §8, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakirche/HKBP. Welche Art von Schmuck dies war, ist in den Quellen nicht überliefert.
- 74 Ob die Missionare oder die Missionarsfrauen diese Stunden hielten, führte er nicht aus.
- 75 Ludwig Nommensen, Seelsorge, 1876. In: Nommensen 1996, S. 56.

5.3 Die Macht der Definition oder was in der Mission als »unsittlich« galt

Wie schnell unter der strengen Aufsicht der Missionare auch alltägliche Tätigkeiten zu sittlich fragwürdigen Praktiken werden konnten, zeigt ein Auszug aus dem Bericht von August Bruch:

»Abends hört man wohl noch den einförmigen Ton des »*andalu*« oder Reisstampfers durch die klare, stille Mondnacht hindurchklingen. Die fleißige Batakfrau oder auch ihre ebenso fleißige Tochter ist noch mit der sauren Arbeit beschäftigt, den Reis für den kommenden Tag zu enthülsen. Leider ist dies für Mutter wie Tochter oft eine Stunde der Versuchung zur Sünde wider das sechste Gebot, indem Jünglinge und Witwer, die zu arm sind, sich eine Frau zu kaufen, die Gelegenheit wahrnehmen, Unsittlichkeit zu treiben, die leider wie eine schreckliche Pestkrankheit am Mark des heidnischen Batakvolkes zehrt.«⁷⁶

Missionar*innen betonten den Zusammenhang von Heidentum und Unsittlichkeit, die in ihren Augen unlösbar miteinander verwoben waren und eine notwendige missionarische Intervention implizierte, da die Missionare fest davonausgingen, dass es eine wirkliche Sittlichkeit nur mit dem Christentum geben konnte. Ähnlich wie das Reisstampfen, gerieten auch andere Verhaltensweisen in Kritik, wenn sie auch nur einen Anschein hatten, zu unsittlichem Verhalten führen zu können. Dabei wurde das Konzept der Sittlichkeit von Missionar*innen schier willkürlich ausgelegt.⁷⁷

Auf Sumatra wurde in diesem Zusammenhang auch das »leichtfertige Martandang«⁷⁸ und damit der Besuch der Jünglinge bei den Mädchen 1885 verboten. Nur wenn einer ein Mädchen zur Ehe fragte, sollte ihm der Besuch im Haus, in dem die Mädchen schliefen erlaubt sein. In allen anderen Fällen nicht. Außerdem sollte er zuvor seinen Lehrer, oder Ältesten Bescheid darüber informieren.⁷⁹ Mit Unverständnis reagierten die Missionar*innen darauf, dass Frauen auf Sumatra und in Namibia

76 Bruch 1912, S. 51f.

77 Dabei regulierten auch bei den Batak und den Herero bestimmte Regeln den Umgang zwischen den Geschlechtern. So war es bspw. Batak mädchen nicht erlaubt, ohne die Begleitung einer verheirateten Frau zur Holzsuche oder auf den Markt zu gehen. Sabeledah Nasution. Das Leben einer batakischen Frau, ca. 1950. Unveröffentlichtes Manuskript, Bl. 2, RMC 1.316 Nasution, Sabeledah.

78 Ludwig Nommensen schrieb über diesen Brauch unter der Überschrift »Wie der Batak freit«: »Das Freien fängt bei dem Batta frühe an. Manche sind schon mit 11 oder 12 Jahren verheiratet. Will nun einer heirathen, so schickt der Jüngling seinen Freund zu dem Mädchen, welches er sich ausersehen hat, und fragt um Siri [sirih, mal. Betelpriem, Anm. d. Verf.] für seinen Freund; gibt das Mädchen solches, so ist das ein Beweis der Geneigtheit, und darauf kommt er selbst mit Siri oder fragt darum. Dies wird dann eine Zeit lang fortgesetzt; dies nennen sie martandang, ein nächtliches Geschäft und darum auch sicher ein Werk der Finsternis. Ist die Sache dann so weit abgemacht, so daß sie heirathen wollen, so bringt der Jüngling ein ganzes Tuch voll Siri, nimmt sie das an, so bringt er noch seine besten Kleider und sie gibt ihm die ihrigen.« Ludwig Nommensen 1864, S. 275. Zitiert nach Kozok 2000.

79 Konferenzprotokoll 1885, §4, Bl. 2, RMC 2.890 Missionarskonferenzen.

gerade dann als Ehefrau begehrt waren, wenn sie unehelich schwanger wurden und damit ihre Fruchtbarkeit belegten.⁸⁰

Trotzdem sich die Sittlichkeitserziehung an beide Geschlechter richtete, stand in den Diskussionen das Verhalten der Frauen im Fokus. Wie in Europa so wurde auch auf dem Missionsgebiet versucht Verhalten und Sexualität der Frau durch Regeln zu beherrschen.⁸¹ So versuchten sie bspw. die Mobilität von Frauen einzuschränken und verboten ihnen das Rauchen, weil es »zu Vergehen gegen das 6. Gebot verleitet.«⁸² Mit dem Hinweis auf die daraus resultierenden Unsittlichkeiten, bekämpften die Missionare der Hereromission auch den grassierenden Alkoholkonsum der Christ*innen.⁸³ Bereits in den 1870er Jahren wurde Alkoholkonsum in das kirchliche Strafregister aufgenommen.⁸⁴ Am liebsten hätten die Missionare den Alkoholkonsum komplett verboten, was ihnen aber, trotz zahlreicher Versuche und Vorstöße auch bei der Kolonialregierung, nur in Einzelfällen gelang.⁸⁵ So schloss sich 1892/93 in Otjosazu eine Gebetsgemeinschaft zusammen, »sie hielt auf strenge Sittenzucht, kämpfte gegen das Branntweintrinken, schloß unwürdige Glieder von sich aus, hielt in der Woche und jeden Sonntag nach der Predigt Gebetsstunde und wurde zum Segen für die ganze Gemeinde.«⁸⁶

Auch das sich etablierende Bambusenwesen wurde deshalb abgelehnt, weil es als eine Bedrohung für die Sittlichkeit der Männer wahrgenommen wurde. Definiert wurde das Bambusenwesen dabei folgendermaßen: »Bambusen nennt man die kleinen Negerjungen, die von den Soldaten und Farmern als Dienstboten angenommen werden. Soldaten nämlich und andere Europäer suchen sich zum Bedienen Knaben, welche verwildern, den größten Teil des Tages umherlungern und sich der christlichen Zucht und Erziehung entziehen.«⁸⁷ Das Kolonialmilitär übte auf männliche Kinder und Jugendliche eine große Anziehungskraft aus. Sie stellten sich z.T. auch ohne Lohn in ihren Dienst.⁸⁸ Kritisiert wurde dieses Arbeitsverhältnis deshalb, weil es der protestantischen Arbeitsethik widersprach und es in den Augen der Missionare »mehr Herumlungern als ein reelles Arbeitsverhältnis«⁸⁹ sei. Dies wiederum lehnten sie ab. Verstanden doch Missionare Fleiß und die tägliche Arbeit als integraler Bestandteil eines sittlichen Lebens nach christlichen Vorstellungen. Für junge Männer stellte die Anstellung allerdings

80 Darüber beschwerte sich Wilhelm Steinsiek in seinem Konferenzbericht 1894, RMG 3.578 Steinsiek, Wilhelm.

81 Konrad 2017.

82 Konferenzprotokoll 1890, Bl. 9b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

83 Nach dem Deutsch-Namibischen Krieg wurde Alkohol zum Teil in traditionelle Rituale eingebaut und erhielt damit eine neue Bedeutung für Herero. Hierzu vgl. Gewalt 2000b, 87ff.

84 Heinrich Brincker. Die Ovaherero 1876, Bl. 92a, RMG 2.635a Vorträge u[nd] Aufsätze zu Südwestafrika.

85 Vgl. hierzu die Berichte der Missionare und BdRM 1874, S. 13. Zudem: Protokoll der Ältestenkonferenz der Hereromissionare, Swakopmund 12.-19.10.1913, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

86 Irle 1906a, S. 299.

87 N.N. Aus einem Missionsberichte. Zitiert nach: Reichtagsprotokoll 1909/10, 2.

88 Krüger 1999, S. 26.

89 August Elger. JB 1905, S. 26; JB 1907, S. 31ff; JB 1910, S. 20; JB 1912, S. 23.

eine Möglichkeit dar, finanziellen bzw. materiellen Gewinn zu erlangen und damit außerhalb der, über das Patronage System, organisierten Beschäftigungsverhältnisse eine Entlohnung zu finden und war sehr beliebt.⁹⁰

Das Festhalten an eigenen Sittlichkeitsvorstellungen und das fehlende Interesse der Herero bzw. Bataks diese zu übernehmen, führte unter Missionaren zum Frust. Ihre eigene Machtlosigkeit gepaart mit rassistischen Vorstellungen spiegelte sich auch in der Berichterstattung wider. Beeinflusst von der europäischen Rassismusdebatte⁹¹ erklärten Missionare zu Beginn des 20. Jahrhunderts die »krasse Unsittlichkeit«⁹² nun mehr als Charaktereigenschaft der Herero: »Frauen- und Mädchenehre nach unseren Begriffen gibt es nicht, kann also vom Standpunkt der Eingeborenen auch nicht verletzt werden.«⁹³ Friedrich Pönnighaus schrieb 1933: »Wo finden wir einen Mann, der eine sittlich reine Jugend hat und mit reinem Gewissen als Mahner in der Gemeinde dastehen kann, an welchem *alle* hinaufschauen können?«⁹⁴

5.4 Der Sonderfall Namibia

5.4.1 Verkehrte Welt oder der Zuzug weißer Männer und seine Folgen im Kontext des missionarischen Sittlichkeitsdiskurses

In Namibia erreichte die Diskussion über Sittlichkeit eine neue Dimension mit der steigenden Anzahl weißer Siedler und Soldaten, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts,

90 JB 1910, S. 20. Nach dem Einmarsch der südafrikanischen Truppen, nach dem Sieg über die Deutschen im Ersten Weltkrieg, blieben die Bambusen führerlos. Sie schlossen sich zur sogenannten Truppenspielerbewegung, die einen wichtigen Beitrag leistete bei der Wiederherstellung der Gesellschaft der Herero. »Left in limbo these young men created a new social structure, based on that which they knew best, the German army. These newly created Otruppe, also known as the Truppenspieler, provided the young men with identity, social support, contacts and standing.« Gewalt 2000b, S. 215. Ein gewisser N.N. Böhmer teilte den Behörden in Berlin 1919 noch mit, dass die »zahlreichen bei unseren Truppen als Wagenpersonal, Tierpfleger und dergl. beschäftigten Herero [...] ebenso wie andere Eingeborene bis zuletzt bei uns« blieben. Bericht von N.N. Böhmer. Lage der Eingeborenen in der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika, April 1919, BArch R 1001/9651. Dies belegt auch ein Schreiben des kaiserlichen Bezirksamtmanns, Windhuk, 8.10.1907, NAN ZBU 322/BVA Eingeborene Personalannahmebedingungen und Lohnverhältnis. Einzelne Missionare berichteten allerdings schon Ende des 19. Jahrhunderts von Unruhe, Ungehorsam und »Frechheit« der männlichen Jugend gegen Eltern und Missionare; auch Mädchen waren davon angesteckt; »das Soldatenspielen fing an.« schrieb Johann Irle. Irle 1906a, S. 299. Diese Mädchen und Jungen wurden aus der Gemeinde ausgeschlossen. Ausführlich zur Truppenspielerbewegung: Krüger und Henrichsen 1998; Krüger 1999, S. 274ff; Gewalt 1999, S. 204ff, 2002; Werner 1990; Ngavirue 1990; Irle 1906a, S. 299.

91 Im 19. Jahrhundert herrschte die Vorstellung vor, schwarze Frauen seien sexuell bedrohlich. Vgl. hierzu Habermas 2016, 62ff; Dietrich 2007; Kundrus 2003b.

92 BdRM 1929, S. 110.

93 Ebd. Hierzu auch: Drießler 1932, S. 314.

94 Friedrich Pönnighaus im Zusammenhang mit dem Mangel an einheimischen Pastoren. BdRM 1933, S. 113.

im Zusammenhang mit dem Aufbau der deutschen Kolonie, niederließen.⁹⁵ Nun stand nicht länger die Sittenlosigkeit der Herero im Zentrum der missionarischen Kritik, sondern das Verhältnis zwischen weißen Männern und einheimischen Frauen. Nun waren es nicht mehr Männer der einheimischen Bevölkerung und ihr scheinbar unersättlicher Sexualtrieb, welche die Diskussion bestimmten, sondern europäische Männer und ihr Verhalten gegenüber einheimischen Frauen. Die Zügellosigkeit weißer Männer, brachte die Missionare, mit ihren hohen Moralansprüchen, in eine Glaubwürdigkeitskrise. Von Seiten der Mission wurde vor allem befürchtet, dass weiße Männer mit ihrem Verhalten »auf die Herero einen sehr üblen Einfluß ausübten, der den Einfluß der Missionare zum Guten völlig aufzuwiegen und also unwirksam zu machen schien.«⁹⁶ Denn zahlreiche weiße Männer lebten in einem Konkubinat mit Hererofrauen, nur wenige schlossen Ehen.⁹⁷ Missionare drängten darauf, diese Beziehungen gesetzlich zu sanktionieren. Sie forderten eine Eheschließung. Doch es war vor allem die unfassbare sexuelle Gewalt von weißen Männern gegen schwarze Frauen, die Entsetzen und Fassungslosigkeit auslöste und die Missionare in Erklärungsnoté brachten. »Die Eingeborenen schlugen die Hände zusammen und fragten: »Ist das in Deutschland auch so?« Es geht einem durchs Herz, wenn sie sagen: »Lehrer, im Felde sind wir nicht so vielen Versuchungen ausgesetzt als auf der Station.«⁹⁸

Dieser Umstand war auch für die Beziehungen zwischen den Missionaren und den ankommenden Siedlern schwierig: »Den deutschen Junggesellen begegneten wir wohl freundlich, doch gestattete das sittenlose Leben, das damals allgemein üblich war, einen näheren Verkehr nicht.«⁹⁹ Doch gegenüber dem Verhalten weißer Männer hatten die Missionare wenig Einflussmöglichkeiten.¹⁰⁰ Missionare versuchten zum Schutz der Frauen und zur Aufrechterhaltung der mühsam errichteten sittlichen Ordnung, zumindest in christlichen Gemeinden, die Unterstützung der Kolonialbeamten zu erlangen und wenigstens lokale Regulierungen zu erreichen, was ihnen allerdings nur in einigen wenigen Fällen gelang. Eduard Dannert berichtete von einem Erfolg 1903 aus Okombahe: »Auf der Militärstation und deren Umgebung darf sich kein weibliches Wesen mehr sehen lassen.«¹⁰¹ Lina Stahlhut schrieb erleichtert aus Karibib, dass »nämlich jeder weiße Wurm, der nach Sonnenuntergang auf der Eingeborenen Wert verweilt, strafbar ist.«¹⁰² Auch sollte dem Gouverneur der Vorschlag gemacht werden, »ob nicht den ledigen Beamten und andern genannten Personen künftig die Erlaubnis entzogen

95 Sehr ausführlich hierzu: Hartmann 2002, Hartmann 2007.

96 Schreiber 1884, S. 6.

97 1902 gab es allein 39 Männer, die durch Missionare mit afrikanischen Frauen verheiratet worden waren. Franz Seiner betonte in diesem Zusammenhang, dass für die Siedler eine Verheiratung mit einheimischen Frauen eine »Existenzbedingung« darstellte. Seiner 1904, S. 33.

98 Meyer in: BdRM 1896, S. 102. Längere Besprechung von Ehesachen auch bei der Konferenz 1894, RMC 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

99 Johann Heinrich Brockmann Lebenserinnerungen Teil 1, S. 62, NAN Personal Files, A 497 J. H. Brockmann.

100 Diese Aufgabe fiel weißen Frauen zu. Vgl. hierzu: Kundrus 1997, 2005; Dietrich 2007, 2009.

101 JB 1903, S. 22.

102 Lina Stahlhut. Schreiben an die Missionsleitung, Karibib 23.1.1908, Bl. 65a, RMC 1.742 Stahlhut, Lina.

werden sollte, unverheiratete eingeborene Dienstmädchen in ihr Haus zu nehmen, [weil sie] »nicht selten zu ihren Gelüsten«¹⁰³ ausgenutzt werden würden. Als Erfolg wurde auch gewertet, dass ein Hauptmann im Dezember 1905 erlassen hatte, »dass alle, besonders unverheiratete Frauen und Mädchen, die kein festes Arbeitsverhältnis hatten, den Platz sofort verlassen mussten.«¹⁰⁴ Diese Regulierungen betrafen allerdings vornehmlich die Prostitution und nicht so sehr die strukturelle Gewalt gegen schwarze Frauen.¹⁰⁵ Im letzten Beispiel richtete sich die Regulierung gar nur gegen Frauen. Auch später versuchte die Kolonialregierung zu verhindern, dass Frauen in Städte zogen.¹⁰⁶ Dies entsprach allerdings auch einem Wunsch der Missionare, die sich bereits 1904 mit folgender Bitte an die deutsche Kolonialregierung wandten: Erstens: »Daß auch den Frauen keine Freizügigkeit gestattet wird.«¹⁰⁷ Und zweitens, dass das »Zusammenwohnen beider Geschlechter in Swakopmund«¹⁰⁸ geregelt wird.¹⁰⁹ In einigen Fällen gelang es den Missionaren, dass bestimmte Regulierungen von der Kolonialverwaltung durchgesetzt wurden, was wiederum zu Widerstand seitens der Siedler und Soldaten gegen die Mission führte. Darüber berichtete Karl Wandres 1902 aus Windhuk: »Krieg – denn man hat mir Steine gegen die Fenster geworfen und allerhand schmutzige Lieder vor meinem Hause gesungen – natürlich ist dies von Weißen geschehen, denn die Farbigen sind noch nicht so weit in der Cultur – den Antrieb zu solchem Thun aber hat man selbst verraten durch das Geschimpfe: »Dieser Missionar sagt die Kaffernweiber sollen nichts mit uns zu thun haben.« Die Lüstlinge erreichen aber jetzt nicht mehr so leicht ihr Ziel wie früher da Gottes Wort warnend dazwischen trat. [...]«¹¹⁰

103 Konferenzprotokoll 12.-20.10.1913, Bl. 118, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

104 Johann Heinrich Brockmann Lebenserinnerungen Teil 1, S. 64, NAN Personal Files, A. 497 J.H. Brockmann. Namentlich Gouverneur Theodor Seitz setzte sich mehrfach dafür ein, dass unverheiratete Mädchen und Frauen nicht bei unverheirateten Siedlern, Farmern oder Beamten als Haushaltshilfen angestellt wurden, um zu verhindern, dass diese zu Konkubinen wurden. Vgl. hierzu u.a. Schreiben von Gouverneur Theodor Seitz, Windhuk 29.4.1914, Schreiben von Bonn, 7.5.1914, NAN ZBU/320/BVB Eingeborene Bürodieners und Arbeiter; Schreiben von Gouverneur Theodor Seitz, 1907, ZBU 322/BVA Eingeborene Personalannahmebedingungen und Lohnverhältnis

105 Wobei sich diese beiden Bereiche auch nicht immer voneinander trennen lassen. Vielmehr sind hier die Grenzen fließend. So wurden bspw. gefangene Hererofrauen in einen Bordell-Kraal gesperrt. Schreiben von Karl Wandres an die Missionsleitung, September 1908, RMG 1.623d Wandres, Karl Friedrich.

106 Marion Wallace verweist darauf, dass schwarze Frauen nicht nur unkontrollierte Sexualität symbolisierten, sondern sie standen auch »[...] for the fear of uncontrolled sexuality more generally.« Wallace 1998, S. 83. In diesem Zusammenhang standen auch die Untersuchungen, die die Kolonialregierung eingeführt hatte, um die Ausbreitung der Geschlechtskrankheiten einzudämmen und die sich primär an schwarze Frauen richteten. Während schwarze Frauen gezwungen wurden, sich regelmäßig untersuchen zu lassen, wurden weiße Männer lediglich eine freiwillige Meldung nahegelegt.

107 Eduard Dannert. Schreiben an Deputation in Barmen vom 1.8.1904, Bl. 68a, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

108 Ebd.

109 In den Städten gab es in der Nachkriegszeit einen hohen weiblichen Anteil. Allerdings waren auch viele Männer im Deutsch-Namibischen Krieg gestorben.

110 Zitiert nach Hartmann 2007, S. 46.

Das Verhalten der weißen Männer brachte eine unvorhergesehene Neubeurteilung der Situation. So schreibt Johann Irle im Anbetracht der Situation:

»Die alten Herero kannten trotz ihres zerrütteten Ehelebens doch noch Schranken der Sitte und der Ehre. Leider sanken diese seit 1885 mit dem Hereinkommen der Deutschen fast ganz dahin. Vergewaltigungen aller Art kamen seitens mancher Soldaten und Weißen vor. Ehen mit Hereromädchen durften jene nicht eingehen, dafür ging die Hurerei im Schwange, ohne irgendwelche Bestrafung zu erfahren. [...]«¹¹¹

Johann Irle sah also die Verantwortlichkeit für den sittlichen Verfall ganz klar beim Verhalten weißer Männer. Karl Wandres beklagte zudem, dass die Soldaten ein Ärgernis für die Menschen waren und ganz grundsätzlich »das Ansehen des deutschen Mannes«¹¹² schädigten. Doch das Verhalten weißer Männer und ihre Zügellosigkeit brachten die Missionare mit ihren hohen Moralansprüchen nicht nur in eine Glaubwürdigkeitskrise, sondern wurden als Gefahr für ihre gesamte Arbeit gesehen. Denn Herero begannen von den Missionsstationen wegzuziehen, um ihre Töchter und Frauen vor der Gewalt weißer Männer zu schützen.¹¹³ Damit entzogen sie sich aber gleichzeitig dem missionarischen Einflussbereich.

Auch die zahllosen wilden Ehen zwischen weißen Männern und lokalen Frauen waren den Missionaren ein Dorn im Auge, da sie gänzlich unvereinbar waren mit den eigenen Moralansprüchen.¹¹⁴ Den Frauen, wenn sie denn Mitglied einer Gemeinde waren, drohten kirchliche Strafen und der Ausschluss vom Abendmahl. Außerdem drängten die Missionare auf die Trennung dieser in »Hurerei«¹¹⁵ lebenden Paare oder aber auf die Schließung einer verbindlichen Ehe.¹¹⁶ Ihre Sanktionsmöglichkeiten blieben allerdings auf die einheimische Bevölkerung und damit auf die betroffenen Frauen beschränkt.

Sie bemühten sich durchaus auch anderweitig Einfluss auf die Zustände zu erlangen, indem sie bspw. forderten, dass die Ehen zwischen weißen Männern und lokalen Frauen zumindest bürgerlich geschlossen werden sollten, um »geordnete Zustände« zu schaffen: »Die Konferenz wünscht solche Ehen in keiner Weise, hält es aber für Unrecht, die bürgerliche Schließung derselben zu verhindern, und bittet die Deputation, mit uns

111 Irle 1906a, S. 142.

112 Johann Spieker. Visitationsbericht Windhuk, 1906, RMG 2.533a Windhuk.

113 Freerk Meyer, Jahresbericht aus Otjimbingue 1903, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland; Irle 1906a, S. 142. Johann Irle berichtete unter dem Punkt »Ehebruch«, dass zunächst auch Weiße durch das Gesetz der Herero bestraft wurden, wenn sie Ehebruch begangen hatten. So musste ein Weißer, der mit einer Herero ein Verhältnis hatte und dies auflöste zehn Kühe bezahlen. Die Kinder wurden der Frau zugesprochen. Ein Weißer, der ein »angesehenes Hereromädchen« verführte, musste ebenfalls zehn Kühe bezahlen. Vgl. hierzu Irle 1906a, S. 141.

114 Auch auf Sumatra äußerten sich die Missionare kritisch zum Verhalten der Kolonialbeamten in dieser Beziehung. 1917 fordert die Missionarskonferenz den anwesenden Konsul Baron Dr. van Boetzelaer auf dafür zu sorgen, dass möglichst nur verheiratete Beamte ins Batakland kommen, weil viele Beamte in Konkubinat leben würden, als Beispiel angeführt wurden der Assistent Resident und 3 Kontrolleure. Protokoll der Sonderkonferenz 24.-25-10.1917, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

115 Irle 1906a, S. 142.

116 Seiner 1904, S. 30.

gemeinsam dahin zu wirken, dass solche Ehen in Zukunft bürgerlich gestattet sind.«¹¹⁷ Die Missionsleitung forderte jedoch vielmehr die Missionare vor Ort dazu auf, sich den politischen Rahmenbedingungen, die die Kolonialregierung schuf, unterzuordnen. 1913 machten sie einen erneuten Vorschlag, indem sie von der Kolonialregierung forderten, wenigstens ledigen Beamten und anderen Personen künftig die Erlaubnis zu entziehen »unverheiratete eingeborene Dienstmädchen ins Haus zu nehmen.«¹¹⁸ Diese Forderung begründeten die Missionare mit der drohenden Gefahr für die Mädchen, da diese von den ledigen Männern »zu ihrem Gefallen und nicht selten zu ihren Gelüsten«¹¹⁹ ausgenutzt werden würden. Damit positionierte sich die Mission gegenüber der Kolonialregierung als Anwältin der Frauen und Mädchen.¹²⁰ Doch die Missionare konnten sich mit diesem Vorschlag nicht durchsetzen.

In welche Situation die Mission Frauen, die eine Beziehung mit einem weißen Mann eingegangen war, mit ihren Forderungen bringen konnten, verdeutlicht das folgende Beispiel: Ein europäischer Händler lebte mit einer Herero zusammen und hatten ein gemeinsames Kind. Da nun die Frau aus einer christlichen Gemeinde stammte, hatte der Händler mit dem betreffenden Missionar, der ein solches außereheliches Verhältnis als unmoralisch nicht dulden wollte, harte Kämpfe. Der Missionar ging so weit, dass er den Eltern mit dem Ausschluss vom Abendmahl drohte, sollten diese ihre Tochter nicht aus dieser unmoralischen Verbindung zurückholen. Den Eltern gelang dies offensichtlich, denn die Frau kehrte zurück, musste aber das Kind bei seinem Vater zurücklassen. Schließlich kehrte sie doch zum Mann zurück. Der Missionar forderte den Händler auf, sich ans Gouvernement zu wenden und das Mädchen so rasch als möglich zu heiraten, wozu dieser sich aber nicht entschließen konnte.¹²¹

Im Umgang mit den Mischehen waren sich die in Südwesafrika stationierten Missionare nicht einig.¹²² Einige lehnten Mischehen ab, andere sahen in der Akzeptanz der Mischehen eine Möglichkeit die »Verhältnisse« wenigstens ein wenig zu ordnen.¹²³ Während August Elger sich für ein Mischehenverbot aussprach, plädierte Johannes Spiecker für ein solches, genau aus diesem Grund:

»[...] während ich es für sehr unrecht halte, zumal da man das Konkubinat, das Zusammenleben von Weißen mit schwarzen Frauen nicht verbieten kann, eben so we-

117 Konferenzprotokoll 1906, § 48, Bl. 121a-121b, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland.

118 Konferenzprotokoll 1913, Bl. 119, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

119 Ebd.

120 Aus diesem Grund verweigerten sie bspw. auch einem weißen Mann, der nur eine kirchliche Trauung wollte, diese, weil in diesem Fall der Mann an einer gesetzlich gültigen Trauung vorbeikäme und damit Frau und Kinder machtlos blieben. Konferenzprotokoll 1903, Bl. 141a, RMG 2.615, Missionarskonferenzen im Hereroland.

121 Seiner 1904, S. 30.

122 Zu der Mischehedebeate vgl. Kundrus 2003a, S. 219ff; Hartmann 2002, 2007; Oermann 1999, S. 196; Gründer 1999, S. 285; Bley 1996, 217ff; Mamozai 1989. Ein zusammenfassender Überblick bietet Barth 2005, S. 222ff.

123 Die Kolonialregierung, wie auch die weißen Siedler, befürchteten, dass die Kinder dieser Verbindungen ihre nationalen und politischen Rechte einklagen könnten, die mit der Nationalität von Vater auf Kind übertragen wurden. Vgl. hierzu: Henrichsen 2009; Blahnik-Hertel 2007; Becker 2004; Roller 2000; Bley 1996, S. 222.

nig wie den hier leider ganz gebräuchlichen geschlechtlichen Verkehr der Weißen mit schwarzen Frauen und Mädchen. So erscheint mir das Verbot einer rechtlichen Eheschließung zwischen Weißen und Schwarzen der Ausfluss der schändlichen und verderblichen, hier allgemein herrschenden Herrenmoral zu sein. Natürlich halte ich es für durchaus unrichtig, dass ein Weißer sich mit einer schwarzen Frau verbindet und erst recht eine weiße Frau mit einem schwarzen Mann, was hier wohl auch nicht vorkommt. Die soziale Kluft ist vorläufig zu groß als dass ein gedeihliches eheliches Zusammenleben möglich ist.«¹²⁴

Weil die Einflussmöglichkeiten der Missionare auf das Verhalten weißer Männer sehr gering waren, versuchten sie, wie sie das sagten, unter den Herero das »Gewissen für [...] Sünde«¹²⁵ zu schärfen. Vor allem auf das Leben und Verhalten der neuen Christ*innen konnten sie Einfluss nehmen. Ihnen drohte bei Fehlverhalten die Anwendung der Kirchenzucht. Besonders bemühten sich die Missionar*innen dabei um Mädchen und Frauen, weil diese als Haushaltshilfen bei den weißen Männern arbeiteten, und damit in der Gefahr standen von den Männern »zu Unsittlichkeiten«¹²⁶ verführt zu werden, weil sie – zumindest in den Augen der Missionar*innen – »[...] der Versuchung sehr selten gewachsen [...]«¹²⁷ waren. Für Missionare schien die Lösung des Problems einfach: sie versuchten Mädchen und Frauen davon abzuhalten bei Junggesellen zu arbeiten und mit diesen (bezahlten) sexuelle Beziehungen einzugehen.

Doch für Frauen und Mädchen war eine Anstellung im Haushalt eines Junggesellen zu einer Möglichkeit geworden, Geld für sich und ihre Familie zu verdienen und damit Nahrungsmittel und Gebrauchsgegenstände erwerben zu können. Wilhelm Diehl kritisierte in seinen Berichten, dass viele Mädchen »[...] gern bei einem Junggesellen«¹²⁸ arbeiteten, denn »neben einem faulen Leben hat es dann auch gutes Essen, guten Lohn u[nd] Kleider u[nd] Schuhe als Geschenk.«¹²⁹ Obwohl die Arbeit bei weißen Männern offensichtlich eine Möglichkeit für Frauen war, sich ein gutes Auskommen zu sichern, lehnte die Mission dieses Anstellungsverhältnis aus Sittlichkeitsgründen ab, denn ganz grundsätzlich war er, wie auch die anderen Missionare, der Meinung, »[...] dass dieser [der Junggesellenhaushalt, Anm. d. Verf.] kein Platz für ein junges Mädchen, besonders nicht für ein Christenmädchen [...]«¹³⁰ war. Waren Mädchen darum bereit eine andere

124 Spiecker 2013 (1.2.1906), S. 168. Siehe dazu auch die Besprechung auf der Konferenz 1898. Die Missionsleitung hielt die Missionare dazu an, Ehen zwischen Weißen und Schwarzen nicht einzusegen, auch wenn sie anderer Meinung wie die deutsche Kolonialregierung war. Konferenzprotokoll 1898, Bl. 27b und Antwortschreiben aus Barmen, 20.8.1898, Bl. 10b, RMC 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. 1906 sprachen sich die Missionare für das Recht auf eine bürgerliche Eheschließung aus, auch wenn sie im Grunde »solche Ehen in keiner Weise« wünschte. Konferenzprotokoll 1906, Bl. 121a, RMC 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland.

125 Wilhelm Diehl. Jahresbericht, Usakos, Mai 1909–Oktober 1910, Bl. 194a, RMC 2.530a Usakos.

126 Ebd.

127 Wilhelm Diehl. Quartalbericht, Usakos, 9.1.1911, Bl. 188a–192a, RMC 2530a Usakos.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 Ebd. Vgl. hierzu auch Alfred Unterkötter. Halbjahresbericht, Gemeinde Tsumeb, 1932, Bl. 173ff, RMC 2.529a Tsumeb.

Arbeitsstelle anzunehmen, wurden sie von den Missionaren in diesem Wunsch unterstützt, auch gegenüber Vertretern der deutschen Kolonialregierung. Insbesondere Wilhelm Diehl scheint für junge Mädchen und Frauen eine Art Anlaufstation gewesen zu sein, wenn ihnen Gewalt angedroht wurde oder sie Gewalt erlebten oder Unterstützung benötigten. So wandte sich ein junges Mädchen (16 Jahre) an ihn, weil der Schlosser, bei dem es im Dienst war, sie geschlagen hatte. Dieser versuchte sie zu verführen, aber sie habe sich verweigert. Nun suchte sie Unterstützung beim Missionar. Im Fall des jungen Mädchens setzte sich Wilhelm Diehl dafür ein, dass ihr ein anderes Arbeitsverhältnis zugewiesen wurde.¹³¹ Auch bemühte er sich darum, dass junge Mädchen in der Nähe ihrer Eltern bleiben konnten und Familien nicht auseinandergerissen wurden, was beides grundsätzlich wichtige Anliegen der Mission waren.¹³² Zerrissene Familien galten als Quelle von Sittlichkeitsproblemen.

Die Beziehungen zwischen schwarzen Frauen und weißen Männern in diesen Angestelltenverhältnissen rangierten zwischen Liebe und Vergewaltigung und lassen sich schematisch nur schwer fassen. Es ist erkennbar, dass Frauen und Mädchen eigene Wege gingen und individuelle Moralvorstellungen entwickelten. Die Quellen legen die Schlussfolgerung nahe, dass Frauen und Mädchen gerade Beziehungen zu europäischen Männern auch als Strategie nutzten wirtschaftlich unabhängig zu leben und sich dadurch aus patriarchalen Abhängigkeiten lösen konnten.¹³³ In den Missionsberichten erscheinen diese Frauen als selbstbewusste, selbstbestimmte Frauen, die, zum Ärger der Missionare, sehr oft resistent gegen jegliche christliche Moralerziehung erscheinen.¹³⁴ Darauf weist auch Wolfram Hartman in seiner umfassenden Studie.¹³⁵ Seine Untersuchung zu den sexuellen Begegnungen lassen auf einen ganz individuellen Umgang mit der von den Missionaren propagierten christlichen Moralvorstellung schließen. Offensichtlich nutzten Hererofrauen, die sich für den Geschlechtsverkehr anboten bei den Preisverhandlungen auch ganz geschickt christliche Moralvorstellungen zu eigenen Zwecken. So meinte bspw. ein Mädchen zu dem Reisenden Franz Seiner, »[...] sie könne den Preis nicht mehr ermäßigen, da sie der Gefahr einer Entdeckung durch den schwarzen Missionslehrer und der dann folgenden Ausschließung von Gottesdienst und Abendmahl ausgesetzt sei, was für sie eine Schande bedeute.«¹³⁶

Unbeantwortet bleibt allerdings, wie »frei« Mädchen und Frauen in ihren Entscheidungen wirklich waren, wenn man bedenkt, dass die Auswahl an Beschäftigungsmög-

131 Ebd.

132 Eduard Dannert. Schreiben an Missionsleitung in Barmen, 1.8.1904, Bl. 67b, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland und Wilhelm Diehl. Quartalbericht, Usakos, 9.1.1911, Bl. 191a, RMG 2530a Usakos.

133 Vgl. u.a. für Libreville (Gabun) Rich 2003. Für Togo vgl. Habermas 2016; Zurstrasser 2008.

134 Alfred Unterkötter berichtete, dass er 15 Frauen zu sich gebeten hatte und sie von ihrem unsittlichen Lebenswandel abhalten wollte. Dabei stieß er auf Widerstand. Auf die Bitte doch zu ihrem Mann zurückzukehren, gab ihm zufolge die folgende Antwort, die auf einen selbstbewussten Umgang der Frauen mit ihrer Sexualität hinweist: »Ich gehe nicht wieder zu meinem Mann zurück, jetzt nicht und auch später nicht, ich will Dirne werden.« Alfred Unterkötter. Halbjahresbericht, Gemeinde Tsumeb. 1932, Bl. 173, RMG 2.529a Tsumeb.

135 Hartmann 2002.

136 Seiner 1904, S. 165.

lichkeiten und damit die Verdienstmöglichkeiten für Frauen sehr beschränkt waren. Hurerei und Prostitution armer Frauen, dies wurde in verschiedenen historischen Kontexten gezeigt, war auch immer ein bewusster Einsatz des Körpers, um die eigene ökonomische Situation zu verbessern. Auf die zweischneidige Situation verweist auch Liv Haram in ihrem Aufsatz mit dem vielsagenden Titel *Prostitutes or Modern Women?*.¹³⁷

5.4.2 Exkurs: Der Zusammenhang von VD-Untersuchungen und Sittlichkeit

Die zahlreichen Vergewaltigungen und die uneingeschränkte Prostitution hatte zur Folge, dass sich Geschlechtskrankheiten (venereal diseases, VD) unkontrolliert ausbreiteten. Einen Versuch der Kolonialregierung die Ausbreitung einzuschränken war die Einführung von VD-Untersuchungen, die nur schwarze Frauen betrafen. Kontrolle über Frauen und ihr Sexualverhalten zu erlangen, waren Ziel der VD-Untersuchungen, die die deutsche Kolonialregierung angeordnet hatte.¹³⁸ Während im Reichstagsprotokoll von 1909 ganz klar die »weißen Soldaten« als Verbreiter von Geschlechtskrankheiten genannt werden,¹³⁹ waren es in der Kolonie Südwestafrikas vor allem schwarze Frauen, die sich den medizinischen Untersuchungen durch meist weiße Ärzte unterziehen mussten.¹⁴⁰ Dies belegt auch die Beobachtung im Gefangenenkraal in Windhuk: Dort hatte der Major Hauptmann den folgenden Tagesbefehl ausgegeben: »Die eingeborenen Weiber mit gelber Binde sind krank! Hütete Euch vor denen, Soldaten.«¹⁴¹ Der sexuelle Verkehr mit schwarzen Frauen wurde von staatlicher Seite offensichtlich nicht verhindert, vielmehr scheint sexuelle Gewalt gegen Frauen legitimiert gewesen zu sein. Damit wird die Regulierung zu einem Versuch männliche Macht über weibliche Sexualität zu etablieren bzw. zu festigen.¹⁴² Den Missionaren kamen solche Regulierungen entgegen, da sie sich vor allem gegen die Prostitution und damit gegen unsittliches Verhalten von Frauen richteten, welches Missionare grundsätzlich bekämpften. Diese Gesetzgebung fokussierte sich nun ausschließlich auf das Verhalten von Frauen.

Auch die südafrikanische Mandatsregierung setzte auf die gleichen Maßnahmen. 1938 führte sie Zwangsuntersuchungen aller unverheirateter schwarzen Frauen ein. Da

137 Haram 2004, S. 221; Kienitz 1995.

138 Diese Kontrollen hatte die deutsche Kolonialregierung eingeführt, wurde aber auch von der südafrikanischen Regierung durchgeführt. Zur Entwicklung dieser Kontrollen siehe: Reports – Anti Venereal Campaigning in Native Reserves, 1936–1949, NAN 1676/SWAA A320/24. Vgl. hierzu auch: Wallace 1998.

139 Reichstagsprotokoll 1909/10, 2.

140 Die Vorgehensweise glich jener aus Deutschland. Auch dort waren Frauen, die der Prostitution verdächtig waren, verpflichtet sich zweimal wöchentlich untersuchen zu lassen. Vgl. Verhandlungen des Reichstages, Berlin 1885. Aktenstück Nr., 419. Bd.: 85, 1. 1884/85, Signatur: 4 J.publ.g. 1142 yb, A-85. Zum Thema VD vgl.: Wallace 1998; Cleaver und Wallace 1990. Marion Wallace weist in ihrer Untersuchung darauf hin, dass die VD Untersuchungen als Mittel benutzt wurden, die Migration und damit Mobilität der Frauen einzudämmen und zu kontrollieren.

141 Spiecker 2013, S. 384.

142 Die Regulierung weiblicher Sexualität hat historische Kontinuität. Hierbei unterschieden sich die Kolonien nicht von den Mutterländern und daran hat sich bis heute wenig geändert. Zur Regulierung von Sexualität als Strategie des kolonialen Machterhalts vgl. Cooper und Stoler 1997.

alle nach früherem Recht geschlossenen Ehen weder von deutscher noch von südafrikanischer Administration anerkannt waren, fiel fast jede schwarze Frau unter diese Definition. Da die südafrikanische Administration daran interessiert war, die Bewegung der Frauen zu kontrollieren und vor allem Arbeit und Steuern von diesen einzufordern, schienen diese Untersuchungen eine Möglichkeit zu bieten, Frauen sexuell und wirtschaftlich zu regulieren.¹⁴³ Dagegen wehrten sich Frauen in verschiedenen Locationen.¹⁴⁴ Ihr Protest richtete sich gegen Männer, weiße und schwarze und war so vehement, denn auch die Vorsteher der Reservate versuchten Frauen zu diesen Untersuchungen zu drängen.¹⁴⁵

Um die eskalierte Situation in diesem Fall zu retten und den Frauen den Sinn der Untersuchungen zu erläutern, lud Sybil Bowker, die Ehefrau des location superintendent, zu einem Treffen ein. 14 Frauen nahmen an dem Treffen teil, von 5 Frauen ist die Rede überliefert, die sie vor Ort hielten. Unter den Frauen war auch Gerardine Kukuriki, eine sehr einflussreiche christliche Person.¹⁴⁶ Sie begann das Treffen mit einem Gebet: »I wish to say a prayer. Holy Jesus Christ, we have appeared here. Keep us together and bind us in love. Amen.«¹⁴⁷ Auch Natalie Kaheke und Andanette Kararambe beriefen sich bei ihren Argumentationen auf Gott. Bei ihrer Argumentation verwiesen sie auf das unterschiedliche Sittlichkeitsverständnis zwischen weißen und schwarzen Frauen. Während Sybil Bowker, so führten die anwesenden Frauen in ihrer Rede aus, einen kurzen Rock anhaben und keine Kopfbedeckung, käme es ihnen nicht einmal in den Sinn, ihren Kopfschmuck abzulegen. Unmöglich wäre es für sie sinnliche Gefühle wie das Küssen in der Öffentlichkeit zu zeigen. Hier drehte sich also die Situation. In diesem Fall waren es Herero, die ihre strenge Sittlichkeitsmoral betonten, die es für sie unmöglich mache, sich von einem Mann, auch noch einem weißen, untersuchen zu lassen, wenn selbst ihre Männer ihr Geschlecht nicht zu sehen bekamen: »God has created a man and a woman to come together and be together under one blanket, but even our husbands have never seen our private parts.«¹⁴⁸ Dieses Verständnis von Sittlichkeit, das diese Frauen vermittelten, steht im Gegensatz zu dem Umgang mit Sexualität, der bisher thematisiert wurde. Während es sich bei den hier zitierten Herero eher um ältere und offensichtlich auch sehr christliche Frauen handelte, waren es vor allem jüngere Frauen, die in freien Beziehungen mit weißen Männern lebten. Deutlich zeigt sich also ein sehr Generationenunterschied bezüglich Sittlichkeitsverständnis unter den Frauen

143 Orford 2003.

144 Nicht nur Hererofrauen protestierten gegen die VD-Untersuchungen. Auch Frauen in Keetmanshoop protestierten gegen die angekündigten Untersuchungen mit einem Schreiben vom 30.6.1939. Orford 2003. Eine weitere Protestaktion von 250 Frauen ist von Omaruru überliefert. Es fanden aber auch nicht nur aktive Proteste statt. An manchen Orten erschienen die Frauen auch einfach nicht zu den angeordneten Untersuchungen. Schreiben des Welfare Officers an den Magistrate, 29.4.1937, NAN SWAA 1676/A230/24 Reports anti-venereal campaign in native reserves.

145 Zum Protest der Hererofrauen vgl. Wallace 1998.

146 Ein Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Hereromission finden Sie online unter: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

147 Daymond et al. 2003, S. 222.

148 Ebd. Die Untersuchungen wurden aufgrund der weiblichen Gegenwehr nicht strikt durchgezogen und das Gesetz 1949 zurückgenommen. Orford 2003, S. 220.

und Mädchen der Herero und verweist damit auf einen vorhandenen Generationenkonflikt.¹⁴⁹

Missionare positionierten sich bei den VD-Untersuchungen auf der Seite der Frauen. Dazu waren sie auch von Gemeindeältesten und anderen, in den Quellen als »Großleute« bezeichneten Herero, gedrängt worden.¹⁵⁰ Aber sie nahmen diesbezüglich auch Konflikte mit der Kolonialbehörde in Kauf.¹⁵¹ Schließlich gelang es ihnen einen Kompromiss auszuhandeln. Sie rangen der Kolonialregierung das Zugeständnis ab, dass zumindest jene Mädchen und Frauen, die regelmäßig den Gottesdienst besuchten, von den Untersuchungen ausgenommen wurden. Selbstlos war das Verhalten der Missionare dabei nicht, denn nun war ein ganz anderes Druckmittel entstanden, was die Durchsetzung christlicher Sittlichkeitsvorstellungen und die Mitgliedschaft in der Kirche zumindest für Frauen attraktiv oder auch notwendig werden ließ. Lebten sie nach den Sittlichkeitsvorstellungen der Missionare und zeigten sich im Gottesdienst, konnten sie die erniedrigenden VD-Untersuchungen umgehen. Hielten sie Distanz zur Kirche und lebten eine andere Moral als die der Kirche, dann waren sie qua Geschlecht nicht vor den Untersuchungen geschützt. Welche Machtposition die Missionare in dieser Situation erhielten zeigt, dass der Gouverneur, mit dem Johannes Spiecker »die Sache« besprochen hatte, ihm zusagte, »dass die Frauen nicht untersucht werden sollten, die der Missionar als gesund bezeichne.«¹⁵² Diese Vereinbarungen schufen für Frauen neue Abhängigkeiten. Andererseits wurden die Mission und die Mitgliedschaft in der Kirche für Frauen dadurch auch aus nicht christlichen Gründen interessant.

5.4.3 Von weiblicher Sittlichkeit und männlichem Machterhalt

Für Namibia lassen sich unterschiedliche Hauptakteur*innen identifizieren, die von verschiedenen Interessen geleitet, die weibliche Sittlichkeit bzw. die weibliche Sexualität zu regulieren versuchten. Bisher war vor allem von Missionaren und Kolonialbeamten die Rede. Das Verhalten der Mädchen und Frauen forderte aber auch das traditionelle patriarchale Kontrollsystem heraus. Dies blieb nicht ohne Reaktion von Seiten älterer Herero, die ebenfalls ihre Möglichkeiten nutzten, um die Sexualität ihrer Töchter und Frauen mit Hinweis auf »Tradition« wieder unter Kontrolle zu bringen.¹⁵³ Es war ein Versuch Frauen in eine männlich definierte »traditionelle« Rolle zu drängen, denn Frauen war es gelungen trotz schwieriger Bedingungen ein recht hohes Maß an Autonomie zu gewinnen. Entsprechend wehrten sie sich gegen die Einengung und Beschränkung ihres Lebens und gegen den Versuch der Männer die patriarchale Herrschaft zu zementieren. Sie lehnten sich gegen traditionelle Herrschaft auf. Sie weigerten sich Zwangsehen oder Polygamie einzugehen. Sie zogen aus ländlichen Gegenden weg und

149 Schon 1888 verwies Eduard Dannert darauf, dass sich ein Generationenkonflikt andeutete. Nämlich, dass es den Kindern an Gehorsam und Ehrerbietung mangle und sich die Kinder über die Eltern »erhoben«. Eduard Dannert. *Sociale Verhältnisse d[er] Ovaherero*. Bl. 5b, RMG 3.311 Zur Geschichte d[er] Herero.

150 Spiecker 2013, S. 207 (19.3.1906) in Omaruru, Spiecker 2013, S. 221 (30.3.1906) in Otjimbingue.

151 Hartmann 2002, S. 44.

152 Spiecker 2013, S. 207 (19.3.1906).

153 Darauf verweist Vaughan 1991, S. 130.

ließen sich in Städten nieder, wo sie ein wirtschaftlich selbständiges Leben aufbauen konnten.¹⁵⁴ Oft siedelten sie in Minenstädten oder in Windhuk. Frauen nutzten die Veränderungen, die sich durch die politischen und wirtschaftlichen Umbrüche ergaben, in ihrem eigenen Interesse und forderten damit ihre Väter, Ehemänner und Brüder heraus. Dieses Verhalten wurde von Männern als Bedrohung empfunden. Insbesondere die weibliche Mobilität, als Symbol der Unabhängigkeit, wurde von einheimischen Männern, der Kolonialregierung und Mission gleichermaßen bekämpft.¹⁵⁵ Kolonialregierung, lokale männliche Eliten und die Mission, auch männlich dominiert, versuchten die Sexualität, Arbeit und Mobilität von Frauen zu kontrollieren. Während Männer sich frei bewegen und in den Städten eine neue Existenz aufbauen konnten, wurde Frauen diese Freiheit nicht zugestanden. Zahlreiche Frauen blieben jedoch unverheiratet oder schoben zumindest die Verheiratung weiter hinaus. Dies deutet Liv Haram auch als »part of a more general quest for freedom and a desire to pursue their individuality and to live a modern life in town.«¹⁵⁶

Diese Angst vor dem Verlust der Kontrolle über die Frauen, zeigt sich auch deutlich auf der Konferenz der Gemeindeältesten und Evangelisten im Dezember 1930, bei der sie sich intensiv mit den sittlichen Zuständen in den christlichen Gemeinden auseinandersetzten und nach Strategien suchten, wieder zu »Sittlichkeit« und »Ordnung« zu kommen. Neben der Kritik an dem sittlichen Lotterleben der Kinder (wilde Ehen und vorehelicher Geschlechtsverkehr), war es vor allem das Verhalten von Mädchen und Frauen, das kritisiert wurde: Beanstandet wurde das »unnötige Umherreisen der Mädchen und Frauen.«¹⁵⁷ Aber nicht nur die Mobilität der Frauen stand in der Kritik, sondern vielmehr, dass Mädchen und Frauen die Prostitution offensichtlich auch als Einkommensquelle nutzten und Beziehungen auf Zeit mit einem weißen Mann einer Ehe mit einem Herero bevorzugten. Kritisiert wurde von Evangelisten und Ältesten außerdem, dass Frauen »ohne Arbeit sich von der Unzucht reichlich ernähren können, (für eine Nacht nehmen sie 10/- bis 20/- Sh.) [...]«¹⁵⁸ Dieser gute Verdienst »verleitet die anderen Frauen und Mädchen.«¹⁵⁹

Die Argumentationen der Evangelisten und Älteste ähnelten jenen Formulierungen der Missionare. Sie nahmen damit nicht nur die Forderungen der Missionare auf,

154 Beamte der Distrikte beklagten sich bspw., dass Frauen ihre Familien auf den Farmen verließen und sich in den Städten niederließen. In Windhuk lebten zahlenmäßig mehr schwarze Frauen als Männer.

155 Becker 2000, S. 180. Zur Kritik an der Mobilität der Frauen: Eduard Dannert. Schreiben an Deputation, 1.8.1904, Bl. 68a, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland, N.N. Aus der Evangelisation der Farmarbeiter. In: BdRM 1913, S. 14. In Zimbabwe hat die weibliche Emanzipation zur Kollaboration zwischen Kolonialregierung und einheimischen Männern zustande geführt, da sie als Bedrohung für die männliche Autorität wahrgenommen wurde. Die Kolonialregierung hatte dabei realisiert, »[...] that in order to maintain peace and stability in the colony, they had to keep African men happy.« Schmidt 1992.

156 Haram 2004, S. 213.

157 Protokoll der Konferenz der Gemeindeältesten und Evangelisten, Okahandja, Dezember 1930, Bl. 4a, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwesafrika.

158 Ebd.

159 Ebd.

sondern instrumentalisierten diese für ihre eigenen Absichten, nämlich mit Unterstützung der Mission wieder mehr Kontrolle über Mädchen und Frauen zu gewinnen. Sie kritisieren die Freizügigkeit der Frauen und weisen im gleichen Atemzug auf das dadurch entstehende »Problem« für Männer: »Für den Mann aber sorgt niemand. Bleibt die Frau zu lange aus, so kommt er in Versuchung, sich eine andere zu nehmen. Gefällt ihm dann diese neue besser, dann wünscht er sie zu behalten und die Ehe zerbricht.«¹⁶⁰ Damit wurde die Lebensweise der Frau zum entscheidenden Element für die Ehe und zur männlichen Sittlichkeit stilisiert.

Grundsätzlich sahen die Evangelisten und Lehrer die Ursache dieser Entwicklung im Wegfall elterlicher Kontrolle über das Verhalten der Jugend. Das Mittel der Sozialkontrolle und der Interessenausgleich, wie bspw. Kompensationszahlungen für außerehelich geborene Kinder, war weggefallen.¹⁶¹ Die Erosion sozialer Bindungen hatte ihren Beginn in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Intensiviert wurden sie durch die Folgen der Rinderpest und dem damit zusammenhängenden Verlust der ökonomischen Grundlage. In wachsender Zahl suchten sich Männer und Frauen Arbeitsmöglichkeiten in der entstehenden Kolonialwirtschaft.¹⁶² Diese Entwicklung löste unter Herero einen Generationenkonflikt aus, der sich auch in der Sittlichkeitsdebatte niederschlug. Die neuen Verdienstmöglichkeiten schufen Möglichkeiten Geld zu verdienen und damit unabhängig von der Elterngeneration und dem bis dahin vorherrschenden Patronagesystem zu werden. Hinzu kam, dass die höhere Anonymität der Städte grundsätzlich die Möglichkeit bot, sich der Kontrolle der älteren Generation zu entziehen. So suchten nicht nur junge Mädchen dort ihre Freiheit, sondern auch junge Männer.¹⁶³ Von der älteren Generation wurde nicht nur der Lebensstil junger Frauen kritisiert, die in einem Verhältnis zu einem weißen Mann standen, sondern auch die Ehelosigkeit der jungen Generation im Allgemeinen. Diese Lebensweise wurde auch von weiten Teilen der Elterngeneration kritisiert. In diesem Kontext sollte die Wiedereinführung der Morgengabe (Ovitunja) gegensteuern. Sie sollte nicht nur helfen wieder feste soziale Beziehungen aufzubauen, sondern auch der älteren Generation ein gewisses Maß an soziale Kontrolle wiedergeben.¹⁶⁴ Nach Meinung der Mission löste jedoch die Wiedereinführung der Morgengabe vielmehr das Gegenteil aus. Denn die vergleichsweise hohe Summe führte nicht dazu, dass mehr Ehen geschlossen wurden, sondern wurde

160 Protokoll der Konferenz der Gemeindeältesten und Evangelisten, Okahandja, Dezember 1930, Bl. 5a, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika. Dies war eines der Hauptargumente der Missionare, dass Frauen in ihrer Mobilität eingeschränkt werden sollten. Vgl. hierzu auch Kapitel VII.2.2 und Kapitel VII.3.2.

161 Gaitskell 1982.

162 Ausführlich hierzu Kapitel III.

163 Darüber berichtete auch der Evangelist Elias, der sich in diesem Fall mit den Älteren solidarisiert hatte gegen die jungen Männer: »Einmal hatte ich sogar einen unangenehmen Auftritt mit einer Anzahl erwachsener Knaben, die sich ein eigenes Haus hergerichtet hatten, um von ihren Eltern und Angehörigen getrennt zu wohnen. Als sie nicht davon ablassen wollten, sah ich mich genötigt, mit Hilfe einiger christlicher Männer das Haus, in dem sie Wohnung genommen hatten, niederreißen zu lassen. Das empörte sie sehr. Sie drohten ganz vom Platze wegziehen zu wollen. Doch haben sie ihr Vorhaben nicht ausgeführt.« Stationsbericht von Oandoyo von Elias Kandirikiria (gehört zu Okahandja, Philipp Diehl), von April 1890 bis April 1891, Philipp Diehl; BdRM 1891, S. 236.

164 Vgl. hierzu Krüger 1996, S. 26.

vielmehr zum Heiratshindernis.¹⁶⁵ In dieser Situation war es ein Leichtes für Männer sich ihren Verpflichtungen gegenüber Frauen und Kindern zu entziehen. Dies aber war der Müttergeneration ein Dorn im Auge. Weil so viele Kinder uneheliche geboren wurden, mischten sie sich 1936 ein.¹⁶⁶ Eine Demonstration von sechzig Frauen zog vor das Büro des Welfare Officers des Waterberg East Native Reserve, um dort eine Petition mit ihren Vorschlägen zur Verbesserung der Situation einzureichen. Angeführt wurde diese Demonstration von sechs Frauen aus bedeutenden Hererofamilien, die enge Beziehungen zur Mission unterhielten: Unangoroa und Edla Maharero, Louisa und Augusta Kambazembi, Magdalena Katjimune und Hester Keha.

Petition:

The first thing is that we wish to call the »Biggest doctor« to come and find out the persons who poison us, a doctor that [sic!] can locate poison.

The second point is, that the men should marry – all men from 30 years of age and who are still single should be forced to get married – single men who have reached that age and refuse to get married should be taxed. A Bachelor Tax of L 1 per month should be brought into force to serve as a remembrance for them to marry.

The third point: The men living and cohabiting with women to whom they are not married and refuse to marry, the parents or relatives must take the women away from the man within three or four days.

The fourth point: The man responsible for a pregnant woman should be forced to marry the woman, if he refuses, he should be made to pay three cows and calves to the woman.

The fifth point: Beer should not be allowed, the man who drinks beer must go to the white peoples country and drink there but not in the reserve.

The sixth. Young boys and girls must no associate with each other – this must stop. These things we have written. God and the law must help us. Nation is going to ruination.

I am

Unangoroa Maharero. Louisa Kambazembi. Elda Maharero. Augusta Kambazembi. Magdalena Katjimune & Hester Keha.¹⁶⁷

Neben ihrer Forderung nach einem »Black Doctor«, der die »Vergiftung« (Geschlechtskrankheiten) der Bewohner des Reservats aufkläre und für die Gesundheit sorgte, befassten sich alle weiteren Forderungen mit dem Verhalten von Männern. Sie forderten nicht nur eine Junggesellensteuer für Männer ab 30 Jahren, sondern auch, dass es Männern nicht länger erlaubt werden sollte, unverheiratet mit Frauen zusammenzuleben. Im Falle, dass der Mann sich weigere die Frau zu heiraten, sollten Eltern verpflichtet werden zu intervenieren und die Tochter innerhalb drei oder vier Tage von dem Mann

165 Eine ähnliche Entwicklung zeigte sich auf Sumatra. Missionare stellten fest, dass junge Leute aufgrund des Brautpreises bevorzugt unverheiratet zusammenlebten. Diese Paare wurden auch nicht in der Kirche vom Missionar getraut, sondern vom Lehrer »zusammengesprochen«. Konferenzprotokoll 1928, Bl. 49, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

166 Vgl. hierzu auch Krüger 1996.

167 »Native Reserve – Waterberg East, Meeting of Women«, NAN SWAA 1149 A158/23/2.

zu trennen. Unverheiratete Männer sollten die Mutter des unehelich geborenen Kindes heiraten oder aber Kompensationszahlungen von drei Kühen und Kälbern zu leisten, so wie dies in der vorkolonialen Zeit gehandhabt wurde.¹⁶⁸ Außerdem sollte der Bierkonsum im Reservat verboten werden und junge Männer und Frauen getrennt leben.

In einem Begleitbrief verwiesen die Frauen, ähnlich wie dies auch die Ältesten und Evangelisten taten, auf die problematischen sozialen Zustände, als Folge des Zusammenbruchs alter Sozialstrukturen.¹⁶⁹ Mit ihrem Verweis auf die idealisierten alten Zeiten war allerdings nicht per se der Wunsch nach einer Rückkehr zu dieser Zeit verbunden. Vielmehr wollten sie mit Hilfe von »god and the law« die Situation verändern. Sie forderten folglich eine gesetzliche Grundlage (»law«), die ihnen eine bessere Kontrolle über Männer und deren Verhalten ermöglichte. Zudem hofften sie auf die Unterstützung der Mission (»god«) in ihren Forderungen. Im Gegensatz zu Forderungen der Ältesten, Evangelisten und der Mission, die die Kontrolle weiblichen Verhaltens forderten, forderten Frauen mit ihrer Petition eine Kontrolle männlichen Verhaltens inklusive der Schaffung gesetzlicher Regeln, die dann auch eine Bestrafung männlichen Verhaltens ermöglichen sollten.

Die Aktion der Frauen wurde von der Mission erfreut wahrgenommen. Friedrich Pönnighaus berichtete davon folgendermaßen: »[...] mit Freuden hören wir, wie eine Anzahl führender Frauen im Waterberg-Reservat einen Anlauf genommen haben, sich der Unzucht entgegenzustemmen und alle unerlaubten Beziehungen ihrer Töchter zu jungen Burschen aufzuheben.«¹⁷⁰ Ohne weiter auf die Forderungen zur Regulierung männlichen Verhaltens einzugehen, hob er hervor, daß: »[...] eine Tochter von Samuel Maharero in Okarupuka die Frauen des Reservates angeregt habe, die jungen Mädchen energisch zur Reinheit zu erziehen. So haben die älteren Frauen sich zusammengetan und bearbeiten die sittenlosen Mädchen so lange, bis sie geloben, der Unzucht zu entsagen.«¹⁷¹ Gemäß europäischer Vorstellung der Bedeutung weiblicher Sittlichkeit für die soziale Konstitution einer Gesellschaft, nahm er vor allem die Erziehungsabsichten gegenüber den Mädchen wahr. In seinen Augen war es offensichtlich auch die Aufgabe der Frauen, ihre Töchter in dieser Hinsicht strenger zu erziehen.

Dabei bedienten sich Frauen einer Strategie, die vermehrt beobachtet wurde in Gesellschaften, die einen sozial-gesellschaftlichen Umbruch erlebten und auf der Suche nach neuen Strategien im Umgang Folgen dieser Veränderungen waren. Unter Berufung auf eine idealisierte »Tradition« forderte die sogenannte »puritan solution« junge Frauen – in geringem Grad auch junge Männer – auf, sexuell enthalten zu leben und den Alkoholgenuß zu meiden.¹⁷² Nach Gesine Krüger erklärt sich das besondere In-

168 Delius 1990. Laut Ifi Amadiume war diese Regel auch in anderen afrikanischen Ländern gängig. Vgl. Amadiume o.J.

169 Auch in Europa wurde der Sittenverfall Ende 19. Jahrhunderts beklagt und durch Sittlichkeitsbewegungen bekämpft. Besonders aktiv war hier die Innere Mission, die durch Johann Heinrich Wichern ins Leben gerufen wurde und sich die Bekämpfung der »sittlichen Verwahrlosung« großer Teile der Bevölkerung auf die Fahne geschrieben hatte. Vgl. hierzu Gäbler 2000; Götzelmann 2000.

170 Friedrich Pönnighaus. Der heutige Stand im Waterbergreservat. August 1936, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

171 Ebd.

172 Gaitskell 1982; Kiernan 1977.

teresse von Müttern die Sexualität der Töchter zu kontrollieren im südlichen Afrika dadurch, dass die Mütter oft die alleinige Verantwortung für die Versorgung der Familie trugen. Männer arbeiteten oft als Wanderarbeiter und waren abwesend. So waren es die Mütter, die zusätzlich zu ihren eigenen Kindern auch noch die Kinder ihrer Töchter miternähren mussten.¹⁷³ Die Forderung nach Enthaltbarkeit schien im südlichen Afrika eine verbreitete weibliche Strategie gewesen zu sein und eine Antwort auf sozialen und wirtschaftlichen Druck geboten zu haben.¹⁷⁴ Gleichzeitig zeigt sich aber auch ein Geschlechterkonflikt. In den 1920er Jahren fand im Kontext der Rekonstruktion einer Hererogesellschaft eine Rückkehr zu kulturellen Praktiken der vormissionarischen Zeit statt: Wiedereingeführt wurden Beschneidungen, Polygamie und das Wiederanzünden des heiligen Feuers. Mehrheitlich kehrten Männer der Mission den Rücken, Frauen besuchten weiterhin die Gottesdienste. Dabei führte »die Neustrukturierung und Absicherung männlicher Hierarchien [...]«¹⁷⁵ ganz offensichtlich zur Stärkung und Veränderung bestimmter Aspekte der Hererokultur als »Traditionen.« Bspw. wurde der Dienst am heiligen Feuer neu nicht mehr von der ältesten Tochter des Familienoberhaupts versehen, sondern von Männern.¹⁷⁶ So hielt bspw. der Evangelist Mujoro sonntags den Gottesdienst und war gleichzeitig auch Okuruuo-Diener.¹⁷⁷ Die Wiedereinführung der Polygamie begründeten Männer damit, dass in diesen Verbindungen mehr Kinder geboren werden würden. Tatsache ist allerdings, dass Frauen nicht mehr Kinder in einer polygamen Ehe gebären als in einer monogamen. Aber – und hier liegt vielmehr das Hauptargument – *ein Mann* kann in einer polygamen Ehe mehr Kinder haben als in einer monogamen Ehe.¹⁷⁸

173 Krüger 1996, S. 28.

174 Kiernan 1977.

175 "However, the *okuruuo* also became the »stage« of marked conflicts. Often women resisted the rekindling of *omaruuu* as well as the reintroduction of polygyny because this was an effort, notably among elderly men, to reestablish structures of male authority modelled on former practices. But also Christian chiefs like Hugo Tjiseseta, who resided in Botswana and visited the Omaruru area, publicly condemned the rekindling of the *okuruuo*. At the same time women and men alike were eager to reintroduce male circumcision and female puberty rites among the younger generation, which indicates intense efforts by parents to reclaim authority at the level of the newly established homesteads. In general, both the need to reintroduce or to reinvent traditional symbols and practices and the opposition for this reflected a very uneven process of resettlement and reconstruction.« Krüger und Henrichsen 1998, S. 158. Vgl. zudem: Krüger 1996, S. 26. Auch Heike Becker verweist in diesem Zusammenhang auf das Problem der »Erfindung« von Tradition mit der Absicht bestimmte Entwicklungen zu verhindern. Becker 2007.

176 Nach Ifi Amadiume wurde das Feuer bei Bantu-Völkern auch assoziiert mit Frauen, Sexualität und der »creation of culture«. Insofern ging die Bedeutung des Feueranzündens über den rein religiösen Bereich hinaus. Der Verlust dieses weiblichen Privilegs hatte weitreichende Bedeutung für den Einfluss von Frauen innerhalb der Gesellschaft. Vgl. Amadiume o.]

177 Friedrich Pönnighaus. Der Kampf mit dem heiligen Feuer. Beilage zum 2. Konferenzbericht 1934, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

178 Die Missionare wiederum argumentierten damit, dass innerhalb einer Monogamie weit mehr Kinder geboren werden. Konferenzprotokoll 1926, Bl. 143, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland. Zur Fruchtbarkeit bzw. zur Familienplanung in Polygamien vgl. auch: Hillmann 1975, S. 122ff.

Ihre Argumente stützten sie mit Verweisen auf die Bibel. So bspw. beim außerehelichen Geschlechtsverkehr mit dem Hinweis auf den biblischen Befehl: »Seid fruchtbar und mehret euch.« Der missionarischen Kritik an Wiedereinführung polygamer Ehen und Beschneidungen, begegneten sie mit Hinweisen auf das Alte Testament. Polygamie, Beschneidung und außerehelicher Geschlechtsverkehr standen für sie nicht im Widerspruch mit dem Glauben an Gott.

Vor diesem Hintergrund forderten also Frauen mit ihrer Petition 1936 Autorität und Macht zurück in die ihre Hände.¹⁷⁹ Das Engagement der Frauen für die gesellschaftliche Situation wurde von den Missionaren begrüßt, weil sie sich für vermeintlich christliche Werte, also die Sittlichkeit, einsetzten, während gleichzeitig Frauen aufgrund ihres Alleingangs, vorbei an männlichen Autoritäten, kritisiert wurden. Anhand des Frauenprotests werden die unterschiedlichen Interessen von Frauen und Männern innerhalb der Reservate in einer Situation verschärfter sozialer Konflikte in den zwanziger und dreißiger Jahren deutlich.

Erwähnt sei an dieser Stelle auch, dass auch junge Männer die patriarchale Herrschaft in unterschiedlicher Weise herausforderten. Bekannt wurde vor allem die Diskussion über das Tragen von Zylinderhüten, in der sich der Protest junger Männer gegen die ältere Generation manifestierte.¹⁸⁰ Sie waren weniger angewiesen auf die ältere Generation was Wohlstand und Ansehen betraf.¹⁸¹ Auch in diesem Fall suchten die älteren Männer Hilfe bei Mission und Kolonialverwaltung, um die aufmüpfige Jugend wieder unter Kontrolle zu bringen.

5.5 Zwischenfazit

In beiden Missionsgebieten kämpften Missionar*innen für die Einführung christlicher Moral und Sittlichkeit, ein Jahrhundertprojekt.

Diskussionen über den Umgang mit »sittlichen Vergehen« zogen sich durch sämtliche Konferenzdiskussionen, Referate und Arbeitsberichte beider Missionsgebiete und belegen damit ihre Bedeutung für die Missionsarbeit. Dabei lässt sich eine Tendenz erkennen, Begriffe wie »Sünde« und »Moral« hauptsächlich zur Definition christlicher Weiblichkeit zu benutzen, die wiederum als elementar für die männliche Sittlichkeit verstanden wurde. Aber es zeigt sich auch, dass Verfehlungen gegen christliche Sittlichkeitsvorstellungen, also insbesondere vorehelicher Geschlechtsverkehr und Ehebruch, bei Männern und Frauen in christlichen Gemeinden gleichermaßen gerügt wurden. In den Berichten der Missionare tauchten Männer und Frauen als Verführte und Verführer auf. Beide wurden für unmoralisches Verhalten mit Ausschluss vom Abendmahl bestraft. Die Zahl der Ausgeschlossenen wurde von den Missionaren schon deshalb so

179 Aus Sorge, dass es weitere Aktionen gäbe, zeigten sich die Beamten unfähig konstruktiv mit der Kritik der Frauen umzugehen. Zur Reaktion auf diese Petition und den Umgang, vgl. Krüger 1996.

180 Protokoll der Aeltestenkonferenz d. Hereromissionare in Swakopmund 1913, RMG 2.618 Missionskonferenzen. Außerdem: Prein 1994, S. 116.

181 April Gordon geht davon aus, dass Ovahona ihren gesellschaftlichen Einfluss und Vertrauen dadurch einbüßten, dass sie mit kolonialen Autoritäten kollaborierten und für die wirtschaftlichen Interessen der Weißen zum Teil Arbeiter rekrutiert hatten. Cooper 1997, S. 478.

genau dokumentiert, weil dies als Gradmesser über den Zustand der jeweiligen Gemeinde diente. Ganz im Sinne des Wortes, »[a]n geheiligten Familien soll man den Segen erkennen, den Gott durch die Kirche über die Menschenkinder ausgießt. In geheiligten Familien soll hinwiederum die Stärke der Kirche bestehen.«¹⁸² Für Kolonialbeamte und Siedler auf der anderen Seite, stand das freizügige Verhalten von Frauen für die Erfolgslosigkeit der Mission.

Offensichtlich wurde, dass Missionar*innen das sexuelle Verhalten der Menschen in den Missionsgebieten in unterschiedlicher Weise beeinflussten. Sie veränderten die Wahrnehmung von Sittlichkeit und Moral, auch wenn sie sich nicht immer mit ihren Vorstellungen durchsetzen konnten.¹⁸³ In unterschiedlicher Weise machten sich Frauen und Männer christliche Sittlichkeitsvorstellungen zur Durchsetzung der eigenen Interessen zu Nutze. Während Frauen ihren Widerstand gegen gesetzlich angeordnete VD-Untersuchungen mit Verweis auf ihre strenge Sittlichkeit und Moral begründeten, versuchten Männer über die Sittlichkeitsdiskussion ihre Macht über Mädchen und Frauen wiederherzustellen, indem sie sich auf vermeintliche Traditionen beriefen. Die Diskussionen zur Sittlichkeit belegen aber auch, dass offensichtlich nicht alle christliche Männer und Frauen bereit waren, mit der Konversion auch die moralisch-christlichen Vorstellungen der Missionar*innen bedingungslos zu übernehmen. Dies ist in den genannten Beispielen deutlich geworden. Vielmehr nutzten sie diese vor allem zur Durchsetzung eigener Interessen. Damit legen diese Diskussionen einmal mehr die Handlungsfähigkeit der lokalen Bevölkerung und zugleich die Grenzen des missionarischen Einflusses offen. Für Christ*innen in Namibia war es durchaus möglich, den neuen Glauben anzunehmen, ohne dabei notwendigerweise gleichzeitig auch die Sittlichkeitsvorstellungen der Missionare zu übernehmen. Während in der Vorstellungswelt der Missionar*innen wahre Sittlichkeit nur im Christentum verwirklicht werden konnte und auch das nur nach der von ihr propagierten Art und Weise. Symbolisch sollte sich der sittlich reine Glauben der neuen Christ*innen über Äußerlichkeiten zeigen. Die reine den ganzen Körper bedeckende Kleidung erhielt dabei besondere Symbolkraft.

182 Thiersch 1859, S. 11.

183 »Falling pregnant before marriage was regarded as shameful and sinful and the confession of sins is still practiced today.« Akawa 2014, S. 126.

