

3 Mission und Kolonialismus

3.1 Die Position der Missionar*innen. Eine Vorbemerkung

Missionar*innen reisten nach Außereuropa, um dort das Christentum zu verbreiten. Dabei wurden sie konfrontiert mit den Realitäten vor Ort. Sie agierten in unterschiedlichen politischen und wirtschaftlichen Kontexten, bemüht für ihre eigene Arbeit die besten Voraussetzungen zu schaffen. Welche Position aber nahmen die Missionar*innen ein, im politischen System der Missionsgebiete? Die Anfänge der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Thema lassen sich mit der Veröffentlichung der Arbeit von Karl Hammer »Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Vergleich« 1978 ausmachen. Mittlerweile liegen eine Vielzahl Veröffentlichungen zu diesem Thema vor. Nachdem die Missionar*innen lange als »willige Helfer« des Kolonialismus gesehen wurden, rückten seit den 1990er Jahren vermehrt religiöse Motive in den Fokus der Untersuchungen und brachten eine Neuinterpretation von Mission im Kontext von Kolonialismus.¹ Neue Begriffe wie »Wahlverwandtschaft«² oder »lose Kooperation«³ ermöglichten es Aushandlungsprozesse und Ambivalenzen ebenso sichtbar zu machen, wie Übereinstimmungen und Zusammenarbeit. Hartmann Tyrell begründet die Beschreibung als »lose Koppelung« dadurch, dass die protestantische Missionsbewegung unabhängig und staatsfern entstanden sei. Außerdem verwies er auf das unterschiedliche Gewaltverständnis und die verschiedenen räumlichen Netzwerke.

Auch wenn sich die Missionar*innen eigentlich, gemäß der Zwei-Reiche-Lehre, von der Politik eines Landes distanzieren sollten, mischten sie sich durchaus immer wieder ein.⁴ Zum einen wurde die weltliche Regierung als Garant der Ordnung gesehen und schon deshalb signalisierte die protestantische Mission generell Bereitschaft für eine Zusammenarbeit mit Kolonialregierungen. Kritik ließ sie nur systemimmanent zu. Vorbehalte und Kritiken äußerten sie nur an bestimmten Phänomenen.⁵ Hinzu kam,

1 Vgl. hierzu insbesondere auch die Reihe des Missionsgeschichtlichen Archivs.

2 Klein 2010.

3 Vgl. Tyrell 2004, S. 57. Ähnlich argumentiert Porter 2004.

4 Die Zwei-Reiche-Lehre forderte eine Trennung von Religion und Politik. Vgl. hierzu Beutel 2006, S. 16.

5 Moritzen 1982, S. 51-67.

dass sich die Interessen der Missionar*innen vor Ort nicht immer mit den Interessen und der Haltung der Missionsleitung zuhause deckten.⁶ So wurden bspw. Missionare in der Hereromission mit Hinweis auf Römer 13,1 darauf hingewiesen, dass sie sich an die Regeln der Kolonialverwaltung zu halten hatten, auch wenn sie nicht die Meinung des Staates vertraten. Denn es galt Konflikte möglichst zu vermeiden:

»Es will uns scheinen, als ob es Euch im allgemeinen noch immer nicht ganz gelungen sei, in dieser Beziehung die ganz richtige innere Stellung zu gewinnen, wie sie einerseits durch das klare Schriftwort: Jedermann sei Unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat – NB. ohne darüber zu urteilen oder darnach zu fragen, wie es mit deren Berechtigung steht! – und andererseits durch die Weisheit und die Rücksicht auf das Beste der uns anvertrauten Arbeit geboten erscheint. Wir verstehen es vollkommen, dass Ihr in Eurer gegenwärtigen Lage oft viel Weisheit nötig haben werdet, um zwischen den beiden, so oft in Conflict geratenden politischen Mächten, den Häuptlingen und der deutschen Regierung, richtig Euren Weg zu finden. Aber es wird für Euch doch gelten, der Regierung unter allen Umständen zu gehorchen und auch den Eingeborenen zu raten, ~~unter allen Umständen~~ sich den Anordnungen derselben so *viel als möglich*⁷ zu fügen, was auch in allen Fällen für sie das Klügere sein wird.«⁸

Das heißt, auch innerhalb einer Mission gab es nicht immer nur eine einheitliche Haltung gegenüber dem Kolonialregime.⁹ Auch wenn die Missionsleitung zu Einigkeit unter den Missionar*innen aufrief, interpretierten diese politischen Verhältnisse und Ereignisse auf unterschiedliche Weise und vertraten ihre Meinungen auch öffentlich. Außerdem veränderten sich Meinungen und Haltung über die Jahre. Zudem kamen Missionar*innen der Anfangszeit aus einer anderen Gesellschaft als jene Anfang des 20. Jahrhunderts und waren von anderen Werten geprägt.¹⁰ In dieser Zeit hatte sich viel verändert: »attitudes had shifted considerably, and in particular the exposure of some missionaries to the new discipline of anthropology had moderated some of the ethnocentric assumptions manifested by the pioneer missionaries.«¹¹

Sehr positiv bewertet wurde allerdings das steigende Interesse an der Mission durch die steigende Kolonialbegeisterung ab etwa den 1890er Jahren. Die Mission wurde als Kulturvermittlerin wahrgenommen. Der Missionstheoretiker Gustav Warneck sprach euphorisch von einem »Missionsjahrhundert«. Das führte andererseits dazu, dass die

6 Paul Jenkins spricht in diesem Zusammenhang von einem systemimmanenten Problem, das hervorgerufen wurde durch Zentralismus, Hierarchie und Disziplinierungskompetenz der Missionsleitung. Jenkins 1994, S. 444.

7 Die kursiven Worte wurden nachträglich eingefügt.

8 Streichung im Original. Antwortschreiben der Deputation auf das Konferenzprotokoll 1892, Bl. 73, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Siehe auch: Konferenzprotokoll 1920, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

9 Beispielsweise rügte die Missionsleitung ihre Missionare in Namibia, nachdem sich Beschwerden von Kolonialbeamten gesammelt hatten, und forderten sie auf sich mit ihrer Kritik an Deutschen zurückzuhalten. Engel 1982, S. 150.

10 Oermann 1999, S. 54ff.

11 Langmore 1989, S. 93.

Meinung der Missionar*innen und deren Berichterstattung über die Missionspublikationen immer stärkeren Einfluss in der deutschen Heimat nahmen.¹² Sehr treffend umschreibt die Formulierung »ambiguous position [...] caught between imperial and religious interests«¹³ die Position der Missionar*innen, denn sie verkomplizierten koloniale Kategorien durch ihre Interventionen und ihr Bestreben, Teil beider Gesellschaften zu sein. Missionen beschränkten sich in ihrer Arbeitstätigkeit nicht auf koloniale Gebiete der eigenen Regierung, sondern betonten vielmehr mit ihrem grenzüberschreitenden Ansatz die Universalität ihrer Absicht. Diese Tatsache zeigt, dass sie – zumindest nicht a priori – einen nationalen Impetus verfolgten.¹⁴ Nicht der nationale Gedanke und die Ausweitung der Kolonialherrschaft waren der Mission im 19. Jahrhundert wichtig, sondern die Ausbreitung des Christentums. Angetrieben waren die Missionare nicht nur von dem Aufruf »Gehet hin in alle Welt«, sondern auch von der biblischen Aussage »Vor Gott sind alle Menschen gleich«. Allerdings unterlagen auch die Missionstheologie und ihre Umsetzung Veränderungen.¹⁵

Man kann festhalten: Missionar*innen waren Akteure im Prozess des Kolonialismus, aber nicht immer Agent*innen dessen.¹⁶ Wie einige von ihnen sicherlich als »evangelists of empire« bezeichnet werden können, gab es zahlreiche, auf die dies nicht zutraf. Sie handelten nicht immer im Interesse der imperialen Macht in deren Kolonie sie tätig waren. Folglich waren sowohl Widerstand als auch Anpassung mögliche Handlungsweisen. Interessiert waren Missionar*innen daran, dass friedliche oder, wie sie es formulierten, »geordnete Verhältnisse« herrschten. Denn erst so war es ihnen überhaupt möglich zu missionieren. Aus diesem Grund mischten sie sich in lokale Konflikte ein und brachten Anführer zu Friedenverhandlungen an einen Tisch. Gleichzeitig wandten sie sich auch an europäische Kolonialmächte, um die für die Mission notwendigen friedlichen Zustände zu gewährleisten, wie wir im Weiteren noch sehen werden. Aus diesen Gründen arbeiteten sie auf Sumatra mit Vertretern der niederländischen Kolonialregierung zusammen und förderten, ebenso wie die Missionar*innen in Namibia, schlussendlich die Ausbreitung der jeweiligen kolonialen Herrschaft, auch wenn sie dies zunächst nicht unbedingt beabsichtigten hatten.¹⁷ Schließlich machte die Mission die Menschen im Missionsgebiet zwangsläufig mit Wertvorstellungen vertraut, die in Europa als Tugenden galten. Und davon profitierte

12 Vgl. hierzu die Analyse von Clemens Pfeffer am Beispiel von Namibia. Pfeffer 2012.

13 Johnston 2003.

14 Tyrell 2004. Sehr skeptisch äußerte sich bspw. Johann Irle zur deutschen Schutzherrschaft in Südwestafrika. Johann Irle. Die Lage der Rheinischen Mission in Hereroland seit dem Beginn der deutschen Schutzherrschaft. In: AMZ 1890, S. 158-170.

15 Noch 1898 betonten Missionare in der Hereromission, dass Weiße und Schwarze bezüglich Kirchenzucht gleich zu behandeln sind. Die Missionsleitung war damit nicht einverstanden. Konferenzprotokoll 1898, Bl. 26bf, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. Hanns Lessing zeigt gerade diese Veränderungen anhand der Rekonstruktion der Rolle der RMG während des Kolonialkrieges in Namibia 1904-1908 detailliert auf. Lessing 2011.

16 Sherlock 2008, S. 19.

17 Helmut Gründer betont daher, dass der Erfolg der Mission in der Regel mit der Etablierung des Kolonialismus und damit der Schaffung einer »situation coloniale« einhergeht, in der der (kolonial-)systemimmanente Anpassungsprozess die einzige Chance sozialen Überlebens und sozialen Aufstiegs bot. Gründer 1983, S. 36.

nicht nur die Mission, sondern indirekt auch die Kolonialregierung. Auch auf mentaler Ebene trug die Mission zur Konsolidierung der kolonialen Machtverhältnisse bei.¹⁸

Ihre eigene Position und ihre Beziehung zu der jeweiligen Kolonialregierung wurden von den Missionar*innen immer wieder neu ausgerichtet. Ein zu großer Einfluss auf die eigene Arbeit sollte ebenso vermieden werden, wie zu große finanzielle Abhängigkeit.¹⁹ Auf der anderen Seite war die Mission auf finanzielle Unterstützung ebenso angewiesen, wie sie auch die Zusammenarbeit bei der Durchsetzung bestimmter Regulierungen (u.a. Alkoholverbot, Schulbesuch) suchte. Außerdem verlangte die Kolonialverwaltung, wie auch die Missionsleitung selbst, dass die Missionar*innen sich nicht zu sehr in die jeweilige Politik einmischte, nach dem Motto: »Jeder Geistliche tue am besten, wenn er sich von Politik möglichst fernhalte.«²⁰

In den Niederlanden wie auch in Deutschland war Ende des 19. Jahrhunderts die Meinung weit verbreitet, die Mission sei, da sie keinen sichtbaren kulturellen Erfolg habe, eine Geldverschwendung. Um ihre Nützlichkeit zu beweisen, hob die Mission deshalb ihren positiven Einfluss auf die kulturelle Entwicklung in der jeweiligen Kolonie hervor. Sie betonte die gute Zusammenarbeit mit der jeweiligen Kolonialregierung und den fördernden Einfluss der Mission auf den Aufbau der Kolonialverwaltung.²¹ In diesem Kontext wurde die Zivilisierung stärker betont. Schließlich war die Mission nicht nur von der Unterstützung des Heimatlands abhängig, sondern auch von der Duldung ihrer Arbeit durch die jeweilige Kolonialregierung und den in den Kolonien lebenden Europäern.²² Insbesondere die deutschen Siedler*innen in der Kolonie Deutsch-Südwestafrika standen der Mission sehr kritisch bis ablehnend gegenüber. Aber schauen wir nun auf die Entwicklung der beiden Missionsgebiete.

3.2 Die Hereromission in Namibia. Von den Anfängen bis zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche

Aufgefordert durch Johann Heinrich Schmelen, Missionar der Londoner Missionsgesellschaft (LMG), sandte die Rheinische Missionsgesellschaft 1842 die Missionare Carl Hugo Hahn und Heinrich Knudsen zur Verstärkung des bereits 1840 ausgesandten Heinrich Kleinschmidts nach Südafrika, um eine Mission im sogenannten Groß-Nama-

18 Altena 2003, S. 185.

19 *Namibia*: Peter Heinrich Brincker. Unsere Lage in Bezug auf d[er] Politik dieses Landes und N.N. Einspruch gegen Handel mit Spirituosen, 1891, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. *Sumatra*: August Lombeck. Stellung der Missionare zur Kolonialregierung, 1910 und Henry Guillaume: Regierung und Mission, 1908 und Karl Meis. Der Missionar und weltliche Streitsachen 1905, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Emil Ellinghaus. Der Missionar und die Selbständigkeitsbewegung 1935, RMG 2.901 Missionarskonferenzen.

20 Spiecker 2013, S. 57 (29.10.1905).

21 Hierzu u.a. BdRM 1891, S. 164ff. Sehr eindrücklich schilderte Johann Irle die Vorteile der Mission für den Aufbau von Kolonien. Sein Beitrag war eine Entgegnung auf einen missionskritischen Artikel. Johann Irle. Die zivilisatorische Arbeit der Rheinischen Mission in Deutsch Südwest-Afrika. In: AMZ 1903, S. 122-131.

22 Die Bedeutung dieser Abhängigkeit von der Kolonialregierung für die Arbeit der Missionare betont Norman Etherington. Etherington 2010, S. 123.

Hahn und Jan Bam, der Gehilfe von Heinrich Kleinschmidt, die neue Missionsstation Otjikango und nannten diese Neubarmen. »Das war der Anfang der Hereromission.«²⁴ Der Erfolg der Mission unter den Herero²⁵ ließ allerdings lange auf sich warten. Erst im Jahr 1858, und damit 15 Jahre nach Beginn der Mission, konnten die Missionare die ersten Herero taufen.²⁶ Carl Hugo Hahn taufte seine langjährige Dienstmagd Urie-ta (Taufname: Johanna), die damit zur »Erstlingsfrucht dieser Mission [...]«²⁷ wurde. Mehrere Male stand die Mission kurz vor ihrem Ende.²⁸ 1852 waren die kleinen Anfänge durch Kriegshandlungen zwischen Nama und Herero fast gänzlich zerstört und 1854 zeitweise kein Missionar mehr im Land.²⁹ Die Missionsleitung in Barmen hatte das Gebiet schon aufgegeben.³⁰ Dass die Hereromission nicht wirklich beendet wurde, war insbesondere der Beharrlichkeit des Ehepaares Emma und Carl Hugo Hahn, ihrer Überzeugungsarbeit und der sprachlichen Fortschritte zu verdanken.³¹ Allein hielt Daniel Cloete, ein Gehilfe von Carl Hugo Hahn, weiterhin die Missionsarbeit am Laufen. Erfolg erhoffte sich Carl Hugo Hahn durch den Aufbau einer Missionskolonie. Damit

-
- 24 Irle 1906a, S. 228. Im Jahr 1849 gründete Johannes Rath Otjimbingue und Friedrich Kolbe 1850 Okahandja. 1872 wurde Otjosazu und 1873 Otjiseva gegründet. Vor der RMG waren schon Missionare der LMS und der Wesleyan Methodist Missionary Society (WMMS) in Namibia aktiv. Mit Missionaren der WMMS kam es zu mehreren Konflikten. Vgl. hierzu u.a. Buys und Nambala 2003, S. 9f.
- 25 Die Bezeichnung Herero oder auch Ovaherero war eine soziale Kategorie und bedeutete »jemand, dem Rinder gehören«. Arme Leute, die keine Rinder besaßen, wurden Ovattimba genannt. Erst unter europäischem Einfluss hat sich diese soziale Kategorie zu einer Bezeichnung einer ethnischen Gruppe gewandelt. Vgl. hierzu: Strommer 2015; Bollig und Gewalt 2000; Hayes et al. 1998, S. 43ff. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich für Ruanda nachweisen. Auch dort waren die Bezeichnungen Hutu und Tutsi keine ethnische Zuschreibung, dies hatte sich erst durch den Einfluss der europäischen Mächte zu solchen gewandelt.
- 26 Erst 1865 taufte Hahn die nächsten vier Herero, die dann zusammen mit den ersten getauften Herero den Anfang der Gemeinde bildeten. Irle 1906a, S. 245.
- 27 Lau 1985, S. 1103 (25. 7.1858). Zwei Jahre später wurde auch ihre Schwester Kandese in der Missionskirche in Stellenbosch (Südafrika) getauft und erhielt den Namen Maria Magdalena 18.3.1860. Lau 1985, S. 1186.
- 28 Zwischen Carl Hugo Hahn und der Missionsleitung kam es zu Kontroversen. Vgl. hierzu: Hartmann 2002, S. 59ff.
- 29 Heinrich Schöneberg und Johannes Rath waren 1854 nach Kapstadt gereist. Unsere Namaqua- und Hereromission. In: BdRM 1854, S. 154-152, Irle 1906a, S. 235f.
- 30 BdRM 1858, S. 113-114. Weitere Diskussion, ob die Hereromission nicht beendet werden sollte siehe BdRM 1859, S. 99ff. Hier ging es vor allem um die Bedrohung der Mission durch europäische Minenarbeiter. Diese wurden von den Missionaren als große Bedrohung wahrgenommen, weil sie alles was die Missionare predigen durch ihr Auftreten widerlegen. U.a. BdRM 1859, S. 102f, aber auch BdRM 1858, S. 175. Darin beschrieb Kolonist Barnabas Hörnemann die Minenarbeiter als »ein wahrer Ausbund nicht nur der Christenheit, sondern auch der Menschheit überhaupt sind«. Gustav Viehe schrieb: »Es ist gar kein Zweifel, daß das größte Hinderniß der Mission unserer Tage überall die unmoralischen und meistens antichristlichen Europäer sind. Hier und anderswo, wo die Schranken des Anstandes nicht zu beobachten sind, zeigen sie sich wie sie sind in ihrer ganzen Gottesentfremdung und ihrem Schmutz.« In BdRM 1872, S. 356.
- 31 »Ich und meine Emma fühlen natürlich für dieses Volk ganz anders wie irgend jemand (sic!). Mit ihnen, durch sie und für sie haben wir viel gelitten; unser ganzes Leben ist so zu sagen ein Opfer für sie gewesen und nun fragt man sich: war nicht alles umsonst?« In: BdRM 1869, S. 15. Zu den Gründen für die Weiterführung der Hereromission siehe Strommer 2012, 103f.

sollten Arbeitsmöglichkeiten und gleichzeitig Anreize zur Sesshaftwerdung geschaffen werden. So reiste er 1864 mit den Kolonisten Eduard Hälbig (Schmied), Franz Tamm (Wagenbauer) und Johann Redecker (Landwirt) nach Namibia.³² Bis 1870 gab es zwei Missionsstationen mit drei Missionaren. Mit dem Friedensschluss von 1870 besserte sich die Lage und doch verließ Carl Gotthilf Büttner 1878 den Missionsdienst, nachdem die Missionsleitung aus Barmen mitteilte, dass noch mehr Geld gespart werden sollte und an Ausdehnung der Mission und Aussendung weiterer Missionare nicht zu denken sei.³³ Bereits Mitte der 1860er Jahre hatten die Ovahona³⁴ den Nutzen der Bildung entdeckt und ihre Kinder in Missionsschulen geschickt. Das dort erlernte Wissen und die zusätzlichen Sprachkenntnisse öffneten Tore zu einer neuen Welt. In Otjimbingue gingen 1865 100 Kinder in die Schule, von denen einige eine Weiterbildung als Lehrer absolvierten. Auch sammelten sich viele im Missionshaus der Familie Hahn. Etwa 40–50 Personen hatte Emma Hahn täglich mit Essen zu versorgen und die Witwe Hanna Kleinschmidt auf der benachbarten Station hatte 22 Tischgäste.³⁵

Zwar siedelten verschiedene Hererogruppen bei Missionsstationen, doch diese waren weniger am christlichen Glauben interessiert, sondern vielmehr an den eher weltlichen Angeboten wie Bildung, Kleidung, Handelskontakte etc. die sich ihnen durch die Mission eröffneten.³⁶ Dies blieb auch den Missionaren nicht verborgen. So schrieb Peter Heinrich Brincker, dass: »die Herero im Allgemeinen ein Verlangen nach Unterricht – ich will nicht gleich sagen nach Gottes Wort zeigen [...]«. ³⁷ Gefragt, warum sie sich zum Taufunterricht melde, antwortete eine Frau: »Ich habe gesehen, daß alle getauften Leute Kittel oder Kleider kriegen und ich möchte auch gern eins haben.«³⁸ Auch Johannes Rath berichtete darüber, dass nur wenige sich wirklich für den Glauben interessierten: »manchmal kommen sehr wenige in den Gottesdienst und die Leute müssen fast gezwungen werden.«³⁹

32 Johann Redeckers Tagebuch. BAB, PA. 23 Johann Wilhelm Redecker.

33 Menzel 1992, S. 102ff.

34 Der Ethnologe Rudolf Lehmann vertrat die These von der Herausbildung eines sogenannten »räuberischen Häuptlingtums« unter Herero seit dem frühen 19. Jahrhundert. Nach dieser Theorie gab es wenige »Häuptlinge von Geburt«, sondern »vielmehr wagemutige, tapfere Männer [...] die als Omapenda bezeichnet wurden und als »Helden« verschiedene Machtpositionen bekleiden konnten. Er betont, dass jeder mutige Herero unabhängig von seiner Herkunft zum Omuhona aufsteigen konnte. Lehmann 1955, 32, 34. Die Macht und den Einfluss bauten sich Omuhona durch die Heirat aus. Außerdem galt: je grösser der Kinderreichtum, desto grösser das Ansehen. Denn mit der Heirat der Töchter vergrößerten sich die Viehherden mit der Bezahlung der Morgengabe. Söhne waren vor allem in Streitfällen wichtig. Irle 1906a, S. 100f; Büttner 1885, S. 48.

35 Drießler 1932, S. 71.

36 Beispiele hierzu finden sich zahlreich in den Tagebüchern von Carl Hugo Hahn, Johannes Rath, Barnabas Hörnemann und Heinrich Schöneberg. Vgl. zudem Tsisani 1992, S. 66 und 79. Carl Gotthilf Büttner veröffentlichte 1885 eine ausführliche Beschreibung der Station Otjimbingue. Büttner 1885.

37 BdRM 1873, S. 232.

38 BdRM 1853, S. 57f.

39 BdRM 1852, S. 106f.

Offensichtlich amüsierten sich Herero im Gottesdienst vielmehr über christliche Rituale und nahmen die Missionare nicht wirklich ernst.⁴⁰ Peter Heinrich Brincker kritisierte, dass »die meisten [zwar] äußerlich mit dem Heidenthum gebrochen [haben], aber nur Einzelne« »wirklich zum Christenthum«⁴¹ übertreten. Auf seiner Station Otjikango lebten bspw. etwa 500 Menschen, nur 60 Kinder besuchten die Schule.⁴² Allerdings war die Konversion in der Anfangszeit mit Nachteilen verbunden und war daher ein sehr wohl überlegter Schritt. »Es ist bezeichnend, wie die Herero, sobald sie sich zur Taufe melden, sich zum Missionare und zu seinem Hause halten, obschon es oft mit äußerlichen Nachtheil verbunden ist. [...] Nein, das Christsein fordert in diesem Lande häufig nicht geringe Opfer [...]«⁴³

Missionsstationen entwickelten sich zu neuen Machtzentren mit unterschiedlichen Funktionen: sie dienten als Umschlagplatz von Konsumgütern, Waffen, Pferden, Rindern und Jagdprodukten und gleichzeitig als Drehscheibe für Kommunikation.⁴⁴ Missionare vermittelten wichtige Kenntnisse wie Lesen und Schreiben und waren geschätzt aufgrund ihrer medizinischen Kenntnisse, insbesondere um bisher unbekannte Krankheiten, die die Europäer und damit auch die Missionare mitgebracht hatten, zu behandeln.⁴⁵ Die neue Religion und die damit verknüpfte Weltanschauung waren zunächst wenig attraktiv für Herero und das sorgte für wachsenden Frust unter den Missionaren, deren Berichterstattung an Kritik und negativen Zuschreibungen überquoll, wie auch der folgende Quellenausschnitt zeigt: »Aber die Herero, wie stumpf und gleichgültig gegenüber allen diesen Anstrengungen. Kein Ohr und kein Herz erschloss sich der Heilsbotschaft; Stumpfheit, Unflätigkeit, ja mehr als thierische Fleischlichkeit stand den Brüdern täglich vor Augen. Auch das allergeringste Gefühl einer Bedürftigkeit und Elendigkeit des Menschen schien nicht vorhanden zu sein. Die Schule versprach etwas mehr Erfolg. Die Kinder kamen gerne zur Schule, lernten singen, lesen, bibl[ische] Geschichten etc.«⁴⁶

Bei neu angelegten Stationen wurden die Missionare als Ovahona und damit als Vorsteher der Stationen gesehen. Durch Überfälle verarmte Herero, Ovattjimba genannt, sammelten sich um die Missionare, wie sie dies auch bei allen anderen

40 U.a. Carl Hugo Hahn in BdRM 1852, S. 227.

41 BdRM 1873, S. 240.

42 Drießler 1932, S. 75. Eine ausführliche Diskussion zum Schulwesen findet sich in Kapitel VIII.

43 N.N. Eine Untersuchungsreise im Hereroland. In: BdRM 1872, S. 357. Vgl. hierzu auch Johann Irle aus Otjosazu in: BdRM 1872, S. 357. Christen waren teilweise der Stigmatisierung als »Nicht-Herero« ausgesetzt. Ihnen wurde die Teilnahme an Festlichkeiten untersagt. Vgl. Henrichsen 2011, S. 236. Missionare berichteten auch von Vergiftungen, wenn die Verwandtschaft gegen die Konversion war. Vgl. Jahresbericht von Missionar Beiderbecke in: Mossolow 1993, S. 10.

44 Henrichsen 2011; Krüger 2003a; Engel 1976; Engel 1972. Zur Bedeutung von Missionsstationen im vorkolonialen Namibia siehe Lau 1987, 76ff. Chronik von Omaruru, S. 2. ELCIN, Chronicles, V. 23, Omaruru. Maharero wollte nicht, dass eine neue Missionsstation für andere Herero in Omaruru eröffnet wurde.

45 BdRM 1854, S. 236. Dabei wurden Missionare als Kolonialagenten und auch als Gegner wahrgenommen und von Chiefs abgelehnt. Lau 1987, S. 82f und 107ff, Lau 1985, S. 424, 433, 511f, 602.

46 Heinrich Brincker. Die Ovaherero und die Mission. 1876, Bl. 67b, RMG 2.635a. Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

mächtigen Herero machten, um Schutz und Unterstützung zu suchen.⁴⁷ »In due course the missionary Ovahona come to provide an alternative to the authority of Jonker Afrikaner.⁴⁸ Missionare sammelten nicht nur interessierte Herero auf ihren Missionsstationen und boten diesen neuen Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten. Die Missionare mischten sich aktiv in die kriegerischen Auseinandersetzungen ein, da sich diese negativ auf ihre Missionsarbeit auswirkten. Weil sich die Missionare sehr mit »ihren« Schützlingen identifizierten, nahmen die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Herero und Nama auch Auswirkungen auf das Verhältnis der Missionar*innen untereinander.⁴⁹ Insbesondere der Friedensvertrag von 1862 stärkte die Position der Missionare im Land.⁵⁰ Nun waren es nicht mehr nur die verarmten Herero, die sich auf den Missionsstationen sammelten, sondern es siedelten auch reiche Herero. Es entstand eine neue christliche Elite, die die Mission ganz gezielt zur Machterhaltung nutzte. Dabei spielten Missionsschulen als Institutionen formeller Erziehung und Bildung eine große Rolle und nahmen Einfluss auf die Hererogesellschaft. Die Hereroelite der 1860er Jahre war daran interessiert ihre Kinder in den Missionsschulen ausbilden zu lassen, um sich damit einen Zugang zu neuem Wissen zu schaffen. Im Gegenzug wollte die Mission vor allem durch Erziehung und Bildung einen Zugang zu dieser Elite finden, um das Christentum in der Gesellschaft verankern zu können. So gelang es der Mission innerhalb kurzer Zeit aus einigen bedeutenden Familien Söhne und Töchter als Christ*innen zu gewinnen. Oft zählten sie zu den ersten Mitgliedern einer sich etablierenden Stationsgemeinde. So war bspw. der Ovahona Willem Zeraua selbst zwar nicht zum Christentum übergetreten, aber er hatte seine Söhne und Töchter in die Missionsschule geschickt. Alle Kinder ließ er taufen. Cornelius und Albertina unterrichteten an einer Missionsschule und Zecharias war Gemeindeältester in Otjimbingue.⁵¹ Eine Tochter war jahrelang in verschiedenen Missionshaushalten tätig.⁵² Auch Kambasembi, Ovahona am Waterberg, stand der Mission selbst kritisch gegenüber, ließ aber seine zwei Söhne auf deren Wunsch hin zum Christentum bekehren,

47 Rudolf Lehmann schrieb, dass die Missionare als neue Schutzmacht gegen Jonker Afrikaner wahrgenommen wurden. Sie boten offensichtlich einen Schutz, den die Omuhona zu geben in dieser Zeit nicht mehr in der Lage waren. Lehmann 1962, S. 409. Neu-Barmen. In: BdRM 1848/49, S. 58. Otjimbingue. In: BdRM 1852, S. 97–111. Otjikango. In: BdRM 1853, S. 241–256, Irle 1906a, S. 233. Carl Hugo Hahn erließ Gesetze über Schulbesuch, gegen Diebstahl, Mord und dergleichen und setzte zwei Unterhauptlinge ein, die die weniger wichtigen Angelegenheiten unter den Stationsbewohner*innen schlichten mussten. Beschreibung der Missionsstation Otjimbingue in den 1880er Jahren: Büttner 1884.

48 Gewalt 1996, S. 17. Insofern erstaunt es auch nicht, dass Jonker Afrikaner von den Missionaren forderte, dass sie sich ihm unterordneten, worüber sich die Missionare wiederum beklagten. vgl. u.a. BdRM 1871, S. 99.

49 Es kam zu wahren Platzkämpfen zwischen den Missionaren. Vgl. hierzu Friedrich Heinrich Vollmer. Schreiben an die Väter vom 26.7.1854 in: Moritz 2000b, S. 24.

50 Ausführlich zur Entwicklung von einer relativ dezentral organisierten Gesellschaft zur Herausbildung einer zentral organisierten Gesellschaft mit einigen städtischen Zentren siehe Gewalt 1999 und Henrichsen 2011.

51 BdRM 1874, S. 141f.

52 Irle 1906a, S. 268.

dass sie die Missionsschule besuchen und so lesen und schreiben lernen konnten.⁵³ Es kam folglich zu einer ganz gezielte Christianisierung.⁵⁴ Dadurch schufen sich Herero Zugang zu modernen Kenntnissen und neuen Lebensformen, wie auch die Missionare beobachteten: Dabei bestimmten die Ovahona »wer von [ihren] Leuten Christen werden darf u[nd] wer nicht, ebenso, wer die Schule besuchen darf u[nd]. wer nicht.«⁵⁵ Da die Mehrheit der Täuflinge zwischen 18 und 35 Jahre war, ging diese Entwicklung Hand in Hand mit einem Generationenkonflikt.⁵⁶ Die jüngere Generation hatte die Möglichkeiten erkannt, die für sie mit dem Christentum verbunden waren. Nicht primär der Glaube an sich, sondern die Möglichkeit darüber eine neue Machtstruktur zu etablieren, machte das Christentum für sie interessant. Auch Frauen und Mädchen forderten nach Ausbildungsmöglichkeiten. Eine der ersten Forderungen war oft, dass Missionarsfrauen Nähstunden für Frauen anbieten sollten. Denn so konnten diese die teure westliche Kleidung selbst herstellen und sich durch den Verkauf einen guten Verdienst sichern.

Dag Henrichsen hat gezeigt, dass die Verbindung mit der Mission zu einer gewissen Reproduktion von sozialem Status führte.⁵⁷ Die Ovahona konnten es sich leisten ihre Söhne für eine moderne Ausbildung freizustellen, weil sie ausreichend Anhänger hatten, die ihr Vieh hüteten.⁵⁸ Ihre Söhne wiederum trugen als Evangelisten zur Ausbreitung des Evangeliums bei. Wilhelm und Samuel Maharero, Söhne von Kamaherero, Manasse Tjisieta (später Ovahona von Omaruru) und Söhne von Zeraua waren unter den ersten Schülern der missionarischen Gehilfenschule, dem Augustineum.⁵⁹ Sie waren später häufig Gemeindeälteste oder Lehrer tätig.⁶⁰ Dabei entwickelten sich von beiden Seiten – Mission und Herero – engere Beziehungen, die auf eine soziale Eli-

53 Seiner 1904, S. 184. Zur Missionsstation Waterberg (Otjozondjupa) siehe Mossolow 1993.

54 Darauf hat Dag Henrichsen hingewiesen. Henrichsen 2011.

55 Philipp Diehl. Schreiben an Inspektor, 18.7.1890, RMG 1.606 Diehl, Philipp. Wilhelm Eich. Schreiben an Inspektor, 23.9.1878, RMG 1.540 Eich, Wilhelm.

56 Dies betont August Schreiber im Lebensbild von Wilhelm Maharero. In der Zeit um 1870 versuchten die »heidnischen Zauberer« ihren Einfluss wieder zu erlangen und erklärten die Verluste der Herero dadurch, dass die »Geister der Ahnen ihnen zürnen« und forderten sie auf nach Okahandja zu ziehen und Opfer zu bringen. Diesem Aufruf folgte vor allem die ältere Generation, während die jüngeren von den Missionaren angezogen wurden. Schreiber 1884, S. 9.

57 Henrichsen 2011, S. 264f.

58 Zu Beginn der Missionszeit waren es vor allem arme Kinder, welche die Missionsschulen besuchten, da diese nicht zum Rinderhüten eingespannt wurden. Vgl. u.a. BdRM 1852, S. 2-15 und BdRM 1852, S. 97-111. BdRM 1871, S. 366-377.

59 Philipp Diehl. Schreiben an Inspektor, Ende Dezember 1887, RMG 1.606 Diehl, Philipp. Vgl. hierzu auch das Kapitel VII.

60 Für Otjimbingue waren bspw. Zacharias Zeraua (Sohn des Wilhelm Zeraua) und Lucas Kamatoto Gemeindeälteste, Cornelius Zeraua war Schulmeister und Albertina Zeraua (Tochter von Cornelius Zeraua) war Lehrerin. BdRM 1874, S. 142. Zeraua aus Zemburuka war erster christlicher Ovahona im 19. Jahrhundert. Sein Urenkel Christian Zeraua wuchs im Haus von Missionar Kuhlmann auf und war später Ovahona der im Westen gelegenen Reservate. Henrichsen 1991, S. 88.

tebildung innerhalb der Christengemeinde zielte.⁶¹ Hererochrist*innen übernahmen Patenschaften von Missionskindern und umgekehrt.⁶²

In den 1870er Jahre gewann der Christianisierungsprozess eine gewisse Breiten-
dynamik (vgl. Tab. 3).⁶³ Schon 1871 berichtete Carl Hugo Hahn, dass »der regelmäßige
Kirchen- und Schulbesuch [...] auf allen Stationen [...] bedeutend zugenommen [hat].«⁶⁴
Gottlieb Viehe beobachtete, dass »die heidnischen Religionsgebräuche [...] in Willem
Zeraua's Stamme zum großen Theil abgeschafft« sind.⁶⁵

Tabelle 3: Entwicklung der Hereromission

| Jahr | Mitglieder der Hererogemeinde |
|------|-------------------------------|
| 1858 | Erste Taufen |
| 1869 | 150 |
| 1873 | 800 ^{*1} |
| 1883 | 1 448 |
| 1892 | 2 687 |
| 1905 | 6 092 |
| 1914 | 19 825 |
| 1923 | 33 661 |
| 1934 | 31 757 |
| 1942 | 18 821 ^{*2} |

Henrichsen 2011, S. 264, weitere Zahlen aus: Jahresberichte. *1 | Driefßler 1932, S. 99. *2 | Annual
Report 1941, NAN, SWAA 474, A50, 188 5.

Außerdem begannen die ersten Hererochristen, die im Augustineum ausgebildeten
worden waren, in den Gemeinden selbständig zu missionieren. Bereits in den 1870er
Jahren waren die ersten sogenannten Nationalgehilfen unterwegs, um ihre Landsleute
zu missionieren: Josua, Elias, Salomo, Paul, Lucas, Zacharias von Otjimbingue, Johan-
nes von Barmen, Paul Shepherd.⁶⁶ So breitete sich das Christentum weiter aus und die
Anzahl getaufter Herero stieg. Das lässt sich auch anhand der Zahlen in Tabelle 3 gut
sehen. Und doch berichteten Missionare auch davon, dass viele Herero vielmehr an Ta-

61 Henrichsen 2011, S. 265.
62 Taufpaten wurden Vater und Mutter genannt. Dies verweist auf die neuen hierarchischen Bezie-
hungen, die dadurch aufgebaut wurden. BdRM 1873, S. 233f. Unter anderem wurde auch Eduard
Dannerts Tochter gemeinsam mit einheimischen Christen getauft. BdRM 1878, S. 317. Heinrich
Vedder bspw. übernahm das Patenamnt von Ferdinand Gertse, Enkel von Johanna Gertse. Vedder
1936, S. 31.
63 Henrichsen 2011, S. 265.
64 BdRM 1871, S. 368.
65 BdRM 1874, S. 147.
66 BdRM 1870, S. 368.

bak und Pferden⁶⁷ interessiert seien als an Gottes Wort.⁶⁸ Das Interesse an der Mission stieg, auch wenn ihre Machtbasis weniger auf religiöse Bekehrung als vielmehr auf ihre politische und wirtschaftliche Rolle im Zentralisierungsprozess der Herero-Gesellschaft lag.⁶⁹ Bis 1880 legten die Missionare vier weitere Stationen an, so dass neun Stationen mit neun Missionaren bestanden. Die Zahl der Taufbewerber stieg und immer mehr Evangelisten missionierten unter ihren Landsleuten.⁷⁰

Die Trockenheit nach der Dürre von 1879-81 und die Zunahme deutscher Kolonialherrschaft übten in den 1880er Jahren einen immer stärkeren Druck auf Herero aus. Viele zogen von den Missionsstationen weg, weil das Weideland knapp wurde. Und obwohl zahlreiche Christ*innen mehrheitlich aus wirtschaftlichen Gründen von den Missionsstationen wegzogen, deuteten die Missionare den Wegzug vor allem als Abkehr vom Glauben.⁷¹ »Viele ziehen von der Station fort auf die Außenplätze, nur um sich der Zucht des Wortes Gottes zu entziehen.«⁷² Um die Christ*innen auf den Stationen – und damit unter ihrem Einfluss – zu halten, bemühte sich die Mission so gut es ging ihre Gemeindeglieder auch wirtschaftlich zu unterstützen. Unter anderem erhielten Stationsbewohner*innen Vieh aus den Gemeindeherden. Es entwickelten sich an manchen Orten eigenständige Subsistenz- und Unterstützungsnetzwerke. Für viele Christ*innen der ersten Generation bildeten Missionsfamilien einen wichtigen sozialen und wirtschaftlichen Bezugsrahmen.⁷³ Einige junge Männer und Frauen lebten oft jahrelang innerhalb der ausgedehnten Hauswirtschaft der Missionsfamilie. Denn christliche Eltern gaben ihre Kinder nicht selten als

Kostkinder zur Erziehung in den Missionshaushalt ab und daraus entwickelten sich enge familiäre Beziehungen.⁷⁴ Für das Entstehen einer wachsenden Identifikation als eigene soziale Gruppe spricht auch, dass die neuen Christ*innen nicht länger *Omuherero* genannt werden wollten, sondern sich *Omundu Nombongo* – Mensch der Gemeinde nannten.⁷⁵

67 Der Wert eines Pferdes war hoch. Es mussten etwa 12 bis 20 dreijährige Ochsen für ein Pferd bezahlt werden. Denkschrift, betreffend das südwestafrikanische Schutzgebiet. Aktenstück Nr. 89. Verhandlungen des Reichstages. Berlin 1895.

68 BdRM 1874, S. 130f.

69 Krüger 1999, S. 39.

70 Ausführlich zu den einzelnen Stationen, siehe Irle 1906a, S. 257ff. Auch der Forscher Hans Schinz 1885 beobachtete, wie sich auf den Missionsstationen immer mehr christliche Herero sammelten. Schinz 2012, S. 57.

71 Peter Heinrich Brincker. Schreiben an Deputation, 6.10.1886, RMG 1.594 Brincker, Peter Heinrich.

72 JB 1884, S. 22.

73 Henrichsen 2011, S. 270.

74 Oft hielten die Missionarsfamilien auch später noch enge Briefkontakte zu den in ihrem Haushalt gelebten Christen. Missionarsfrauen und Missionare wurden Paten von Kindern der neuen Christen und auch neue Christen übernahmen Patenschaften von Missionarskindern. Vgl. hierzu auch Kapitel VI.3.

75 Peter Heinrich Brincker. Die Ovaherero, 1876, Bl. 54a, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika. Auch die Distanzierung vom Christentum in den 1930er Jahre wurde von einem Wechsel der Bezeichnung begleitet. Friedrich Pönnighaus berichtete davon, dass Herero von sich sagten, dass sie »nur Ovaherero« seien und ihren Gott wiederverehrten. Friedrich Pönnighaus. Der Kampf mit dem heiligen Feuer. Beilage zum 2. Halbjahresberichte 1934. RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika. Anhänger des katholischen Glaubens hatten sich – nach Berichten von Gustav

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts und damit zu Beginn der deutschen Kolonialadministration existierten fünf zentrale Gruppierungen unter Herero: Maharero⁷⁶ im Gebiet um Okahandja, Manasse Tjisisseta⁷⁷ von Omaruru, Maharero Tjamuaha von Okahandja, Kambazembi⁷⁸ von Otjozondjupa und Kahimemua Nguvauva (Ovambanderu) in Otjihaenena. Sie basierten zum größten Teil auf dem Handel mit der Kapkolonie. Der steigende Wohlstand führte nun zu inneren Spannungen zwischen Gewinnern und Verlierern, die sich immer höher verschuldeten. Hinzu kamen Konflikte mit den Nama, unter Hendrik Witbooi um Wasserstellen und Weideland, die der Dürre von 1879–81 folgten.⁷⁹ Dem Aufbau der deutschen Kolonialherrschaft kamen die herrschenden Uneinigkeiten entgegen, die die deutschen Kolonialbeamten für ihre eigenen Ziele nutzbar machten.⁸⁰ Auch der Tod von Maharero Tjamuaha 1890 und das damit entstandene politische Vakuum spielte ihnen zu. Sein Sohn Samuel Maharero war nicht der eigentliche Nachfolger, doch es gelang ihm, die Missionare und deutschen Kolonialbeamten von der Rechtmäßigkeit seiner Nachfolge zu überzeugen. Im Gegenzug half Maharero beim Aufbau der deutschen Kolonialadministration.⁸¹ Die Mission diente als wichtige Vermittlerin beim Aufbau der kolonialen Strukturen.⁸² Die Funktion der Missionare als Diplomaten, Händler und Dolmetscher sei kaum zu überschätzen, betont Gesine Krüger.⁸³ Horst Gründer weist darauf hin, dass die Mission zu einem ganz beträcht-

Viehe – Ovamaría genannt. Moritz 2005, S. 38. Dies verweist darauf, dass es sich zunächst bei der Bezeichnung Ovaherero um eine soziale Kategorie und keine ethnische Bezeichnung handelte.

- 76 Diesem folgte nach seinem Tod Samuel Maharero 1890.
- 77 Nach dessen Tod 1898 folgte sein Sohn Michael.
- 78 1903 folgten auf seinen Tod seine Söhne Salatiel und Davied.
- 79 Brigitte Lau verweist darauf, dass es sich hier um »ein sehr komplexes Muster aus sich verändernden Allianzen zwischen [verschiedenen] Ethnien handelte.« Lau und Heywood 1995, S. x.
- 80 Jan-Bart Gewald spricht von einem symbiotischen Verhältnis zwischen Maharero und Leutwein. Gewald 2000a, S. 188. Vgl. hierzu auch Gewald 1996; Wallace 2015. Wolfram Hartmann verweist darauf, dass Herero die deutschen Schutzverträge auch in der Hoffnung schlossen, damit die sexuelle Gewalt gegen ihre Frauen eindämmen zu können. Hartmann 2002, S. 136. Leutwein nutzte interne Rivalitäten und intensivierte diese durch die Bevorzugung von Samuel Maharero und nahm dabei auch den Aufstand der sogenannten Ost-Herero unter der Führung von Nikodemus in Kauf. Bley 1968, S. 89f.
- 81 Deutschen Kolonialsoldaten erreichten zunächst die Zustimmung zu Protektorsverträgen dadurch, indem sie ein strategisch wichtiges Wasserloch bei Tsaobis besetzten und den Import von Waffen und Munition zu kontrollieren begannen. Stationierung einer Garnison in Okahandja. Gewald 2000a, S. 189ff. Gesine Krüger verweist darauf, dass die deutschen Kolonialherren bis 1890 die Schutzherrschaft nur nominell ausübten. Ausführlich zum Aufbau der Kolonie bei Krüger 1999, S. 32f. Hierzu auch Bley 1968, 1996, und Gründer 1983.
- 82 Die Missionare allerdings als »willige Helfer« der deutschen Kolonie zu sehen, ist laut Nils Oermann eine Simplifizierung der Realität. Schließlich hatten diese auch sehr engen Kontakt zu den Engländern. Die RMG hatte auch versucht, die Briten als politische Macht in Namibia zu etablieren. Zum Verhältnis der Missionare und der deutschen Kolonialregierung siehe u.a. Oermann 1999, S. 54ff.
- 83 Krüger 2003b, S. 21. Zur Sicht der Mission auf die Etablierung der deutschen Kolonialherrschaft vgl. Irle 1890. Darin beschrieb Johann Irle die Position der Missionare in diesen Aushandlungsprozessen als eine unfreiwillige: »Schon auf jener Versammlung [deutsche Kolonialbeamte und Mahareo] waren die Missionare in so unerquicklicher Weise in die Debatte mit hineingezogen worden, daß sie sich veranlaßt gesehen hatten, dieselbe zu verlassen [...]«. Irle 1890, S. 166. Über die ersten

lichen Teil dazu beigetragen hat, dass aus der losen Schutzherrschaft ein weitgehend stabilisiertes Kolonialregime wurde.⁸⁴ Über die enormen Veränderungen innerhalb der Hererogesellschaft im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts schreibt Jan-Bart Gewald:

»During the last third of the nineteenth century Herero society transformed itself from a strongly decentralized transhumant society into a strongly centralized society centred on specific urban centres independent of outside control. In doing this, the Herero appropriated terms, concepts and material goods from outside sources and transformed and applied them to their own ends. Far from remaining unaffected by the advance of the world system's frontier, Herero society transformed itself to be better equipped to reap its benefits, and thereby established societies hitherto unseen in central Namibia.«⁸⁵

Abbildung 6: Gruppenfoto der Missionare der Nama- und Hereromission 1891. Vorn, v.l.n.r.: Johannes Böhm (Namamission), Gottlieb Viehe, Friedrich Heidmann (Namamission), Philipp Diehl, Jakob Irle, Peter Bernsmann. Hinten, v.l.n.r.: Wilhelm Schaar, Friedrich Meisenholl (Namamission), Eduard Dannert, Freek Meyer, Heinrich Riechmann (Namaission), August Wulphorst.



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 913-437

Die Rinderpest von 1896 und die darauffolgende Seuche hatte weitreichende Folgen für die Herero: Sie zerstörten die Wirtschaft und zogen eine politische und morali-

Kontakte in Namibia und den Versuch Verhandlungen mit Ovahona zu führen, die sich zunächst weigerten Verträge und Minenkonzessionen zu unterschreiben, berichtete Dr. Höpfner, Reisebericht von Dr. Höpfner über die Verhältnisse in Südwestafrika und ein Schreiben vom 25.1.1885, BArch/R 1001/1470, KA II. 6 Expeditionen. Sehr aufschlussreich zur Situation sind auch die Briefe von Hans Schinz aus jener Zeit. Schinz 2012.

84 Gründer 1982, S. 115.

85 Gewald 1999, S. 11.

sche Krise nach sich.⁸⁶ Denn Herero verloren durch die Rinderpest nicht nur ihre wirtschaftliche, sondern zudem ihre religiöse Grundlage. Land verlor für sie an Bedeutung. Die Rinderpest, die folgenden Seuchen⁸⁷ und die Trockenheit ließ die Leute an ihrem traditionellen Glaubenssystem zweifeln. Als eine Folge kehrte sich ein Großteil der Hererogruppen vom Ahnenkult ab, und wandte sich der Mission zu.⁸⁸ Dies auch, weil die christliche Religion neue Erklärungsmuster bot. Die Zahl der Taufbewerber stieg, die Ovahona baten um Lehrer und Evangelisten. Die Missionare berichteten in dieser Zeit von einer wahren Erweckung unter Herero: »Die Erweckung hatte überall um sich gegriffen; die Gottesdienste wurden besucht wie nie zuvor, die Schulen zählen 150-200 Schulkinder.«⁸⁹ Und Eduard Dannert schrieb im Stationsbericht über Omaruru 1890/91: »[...] es gab eine bewußte geistliche Bewegung von 16 Gliedern.«⁹⁰ Auch in Otjosazu entwickelte sich 1892/93 eine Gebetsgemeinschaft.⁹¹ Auf der Konferenz 1898 wurde die wachsende Zahl an Taufbewerbern und die Bitte um Evangelisten wieder betont. »Viele Häuptlinge, ganze Werften bitten dringend um Lehrer und Evangelisten.«⁹² Die Missionare blieben allerdings skeptisch⁹³

Auch die Titel der Referate in den Konferenzen zeugen von dieser Skepsis: Johann Irle. 1897: »In welchem Umfang hat d[ie] Mission unter Herero u[nd] Bergdamra sich d[ie] Willigkeit d[er] Getauften am Werk d[es] Herrn mitzuarbeiten, erworben?«, Philipp Diehl. 1899: »In welcher charakteristischen Weise ändert sich bei unsern Christen d[as] neue Leben in ihrem Verhalten nach seinen Licht- und Schattenseiten?«, Heinrich Riechmann. 1901: »In wie weit kann bei unseren Christen von einer wahren Herzensbekehrung die Rede sein?« Mit dem Tod der Rinder und dem Zusammenbruch der Wirtschaft fand auch eine soziale Umschichtung innerhalb der Herero statt. Bisher existierende Patronage-Verbindungen zerbrachen, denn ohne Rinder konnten die Omuhona

-
- 86 Als Zeichen für die Krise sieht Helmut Bley das Verhalten von Herero bei Mord und Vergewaltigung auch von Mitgliedern der Chief-Familien, die ungesühnt hingenommen und nicht wie früher mit einer Kriegserklärung gerächt wurden. Bley 1968, S. 127. Dass Händler ohne Probleme zur Auflösung von Krediten Rinder und Ochsen, auch heilige, abführen konnten, ohne mit großem Widerstand rechnen zu müssen, führt er als Grund an. Bley 1968, S. 168. Situationsbericht aus Sicht der Missionare in BdRM 1898, S. 114ff. Siehe hierzu auch BdRM 1898, S. 235-242.
- 87 Chronik Otjimbingue 1897, Chronik Omaruru 1898, ELCIN, Chronicles, V. 23, Omaruru. Bei der Fieberepidemie 1898 starb wohl etwa ein Viertel der Herero. Die große Not im Ovahererland. In: BdRM 1898, S. 235ff. Vgl. Mossolow 1993, S. 41, Gewalt 1996, S. 148.
- 88 Ein Höhepunkt der Mission und Sieg des Kampfes gegen das Heidentum galt die Konversion des Ovahona Andreas Kukuri 1902. Irle 1906a, S. 303. Allerdings gab es bereits Ende der 1880er Jahre erste Hinweise auf Frömmigkeitsbewegungen. Friedrich Bernsmann Jahresbericht über die Station Otjikango, Sept. 1888 – A pril 1890, 11.4.1890, RMG 2. 613 Missionarskonferenzen. Friedrich Bernsmann. Schreiben an Heinrich Brincker, 15.1.1890, RMG 2.613 Missionarskonferenzen.
- 89 Irle 1906a, S. 304. Er sprach auch von Erweckungen in Otjizeva zwischen 1899 und 1903. 1890 gab es in Okahandja so viele Taufbewerber wie noch nie. BdRM 1891, S. 43. Dazu auch: Geistliche Erweckung im Hererland in: Collectenblatt der RMG 1890, S. 128ff.
- 90 BdRM 1891, S. 248.
- 91 Irle 1909, S. 299.
- 92 BdRM 1898, S. 40. Siehe auch: BdRM 1891, S. 43.
- 93 Johann Irle. 1897. »In welchem Umfang hat d[ie] Mission unter Herero u[nd] Bergdamra sich d[ie] Willigkeit d[er] Getauften am Werk d[es] Herrn mitzuarbeiten, erworben?, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hererland.

ihre Anhänger nicht länger an sich binden. Herero suchten alternative Beschäftigungsmöglichkeiten, die sie zum ersten Mal in großem Stil auch bei der deutschen Kolonialregierung (Bau der Eisenbahn, die durch den Tod der Ochsen an Bedeutung gewonnen hatte) und im Missionskontext als Lehrer und Evangelisten fanden. Einige dieser neuen Beschäftigungsmöglichkeiten waren mit neuem Prestige verbunden.⁹⁴ Auch einigen der in Missionsschulen und oft in Missionsfamilien ausgebildeten Frauen gelang es bei der deutschen Kolonialregierung eine Stelle als Übersetzerin oder als Handarbeitslehrerin zu finden.⁹⁵ Auch diese neuen Verdienstmöglichkeiten beförderten allerdings den weiteren Zerfall der Hererogesellschaft. Denn nun war es jungen Männer möglich, Rinder, Macht und Wohlstand unabhängig von den Älteren anzuhäufen. Auch (jungen) Frauen suchten sich neue Beschäftigungs- und Einkunftsmöglichkeiten. Diese Veränderungen rüttelten an existierenden patriarchalen Strukturen und lösten Generationenkonflikte aus bzw. verschärften schon schwelende Konflikte.⁹⁶ Diese Dynamik war nicht einzigartig in Namibia, sie zeigte sich in verschiedenen Regionen der Welt, wie Christoph Marx betont: »Die Mission bewirkte vielerorts tiefgehende Spaltungen in den afrikanischen Gesellschaften, weil sie traditionelle Legitimationsmuster in Frage stellte, überkommene Formen ritualisierter Konfliktaustragung delegitimierte und soziale Außenseiter in Aufsteiger verwandelte.«⁹⁷ Auch die fehlende Bestrafung der Weißen durch die Götter der Herero, nachdem diese afrikanische Tabus verletzten, führte nach Christoph Marx dazu, dass das eigene Weltbild bröckelte.⁹⁸ Eine faktische und symbolische Entmachtung der Herero hatte stattgefunden. In Folge der Kreditverordnung,⁹⁹ des Eisenbahnbaus und der damit einhergehenden Landnahme, der Reservatspläne sowie zahlreicher Übergriffe¹⁰⁰ auf Herero, bauten sich Spannungen und Misstrauen zwischen deutschen Siedlern und Herero auf.¹⁰¹ Es kam zu einer Machtverschiebung. Die

94 Bley 1968, S. 167f.

95 Kurt Nowack. Schreiben von Kurt Nowack 10.2.1912, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

96 Bley 1968, S. 167f.

97 Marx 2008, S. 98f.

98 Ebd.

99 Schulden durften nicht mehr durch den Stammes-, sondern nur noch durch Individualbesitz abgedeckt werden. Die Verjährungsfrist wurde auf ein Jahr festgesetzt.

100 Anfang des 20. Jahrhunderts erregten mehrere Gerichtsverfahren öffentliches Aufsehen, in denen Deutsche milde Strafen für Morde und Vergewaltigungen erhielten. Diese juristischen Ungleichbehandlungen untergruben die Autorität der Ovahona, mussten sie von ihnen einfach hingenommen werden. Das änderte sich mit der Kriegserklärung von 1904. Gründer 1982. Beispiele unterschiedlicher gerichtlicher Behandlung Weißer und Herero bei: Leutwein 1907, S. 428-432.

101 Nach Marion Wallace hatte der Deutsch-Namibische Krieg seine Wurzeln in der Ausweitung der Kolonialherrschaft mittels Landraubes, Entwaffnung, Gewinnmitnahme und körperlicher Übergriffe. Wallace 2015, S. 250f. Vgl. auch Krüger 1999, S. 56-59. Wolfram Hartmann nannte die sexuelle Gewalt Deutscher gegenüber den Frauen der Herero als ein Motiv. Hartmann 2002. Dies deckt sich mit den Aussagen von u.a. Daniel Kariko (Under-Chief von Omaruru), Grossman Moses M. Buanjo von Omaruru und Hosea Mungunda, Grossmann von Windhuk, Samuel Kariko (Sohn von Daniel Kariko, Evangelist und Lehrer der RMG). Ergänzend nannten diese noch die Ungerechtigkeiten, die ihnen widerfahren waren mit Verweis auf die (Nicht-)Verurteilung deutscher Mörder im Fall des Todes von Louisa Kamana, Tochter von Zacharias, Ovahona von Otjimbingue. Vgl. hierzu: Silvester und Gewalt 2003, S. 83f und 90f. Inwieweit die Landverkäufe Kriegsursache waren, ist

Gesellschaft der Herero wurde abhängig vom Kolonialstaat und dieser gewann seine Stärke aus der Schwäche der Herero.

Ein wichtiges Ziel der RMG war es gewesen, die als Nomaden lebenden Herero auf feste Wohngebiete zu konzentrieren und dort durch Landwirtschaft sesshaft zu machen. Daher sahen sie sich durch die steigenden Landverkäufe Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend in ihrer Arbeit gefährdet.¹⁰² Während sich die Missionare, die sich als »Anwalt der unterdrückten Rasse«¹⁰³ verstanden, für eine Verbesserung der Situation der Herero einsetzten, indem sie die Ausbeutung durch die Händler kritisierten und eine weniger harte Behandlung durch Verwaltungsbeamte, Soldaten und Siedler forderten, lehnten sie Widerstand der Herero¹⁰⁴ gegen die Kolonialregierung ab.¹⁰⁵ Den Aufstand der Herero 1904 verurteilten sie folglich auch als »widergesetzlich«¹⁰⁶ und »unchristlich.«¹⁰⁷ Auch wenn es den Missionaren nur an wenigen Orten gelang einzelne Gemeindemitglieder vom Kampf zurückzuhalten, existieren zahlreiche Berichte über Christ*innen, die sich schützend vor die Missionare und ihre Familien stellten.¹⁰⁸

umstritten. Helmut Bley und Jan-Bart Gewald gehen davon aus, dass der Landverlust nicht unmittelbar Kriegsursache war, während Marion Wallace, Gesine Krüger den Verlust des Hererolandes (Ehi rOvahereo) als eine der Hauptursachen für den Ausbruch des Krieges sehen.

102 Sie richteten sich mit der Forderung nach der Errichtung von Reservaten an die Regierung, die sie allerdings in dieser Forderung nicht wirklich unterstützte, da diese befürchteten, dass diese Gebiete in die Hand der Mission übergingen. Hierzu Gründer 1982, S. 121ff.

103 Zitiert nach Habermas 2016, S. 186. Rebekka Habermas verweist auf die Brüchigkeit dieses missionarischen Selbstverständnisses.

104 Herero bildeten keine einheitliche Gruppe. Nicht alle Anführer traten sofort dem Aufstand bei. Zudem verfolgten die verschiedenen Gruppen unterschiedliche Ziele. Vgl. hierzu ausführlich: Wallace 2015, S. 251f.

105 Der Grund für den Ausbruch des Krieges ist in der Forschung umstritten. Jan-Bart Gewald argumentiert, dass der Deutsch-Namibische Krieg als Folge von Missverständnissen bzw. Provokationen des Bezirksleutnant Ralph Zürn in Okahandja ausbrach und von den Herero weder geplant noch gewollt war. Vielmehr sei der Krieg ausgebrochen, als Folge der Paranoia der Siedler und der Inkompetenz und Panik deutscher Offiziere. Gewald 1999, S. 141-191. Diese These wird gestützt durch den Hinweis, dass Samuel Maharero von »ovita ovia Zürn« – Zürn's Krieg gesprochen hat. Erichsen 2008, S. 47 und Spiecker 2013, S. 223 (3.4.1906). Aus Sicht der Herero haben die Deutschen den Krieg begonnen. Erichsen 2008, S. 48. Horst Gründer spricht mit Verweis auf die Untersuchung von Sundermeier 1977, 98ff, dass der Krieg zwar »in der Luft lag«, aber nicht geplant war, sondern eine »Spontanaktion.« Gründer 1982, S. 125, FN8. Auch Helmut Bley spricht von einem unvorhergesehenen Krieg. Dagegen argumentiert Marion Wallace mit Hinweis auf die von Samuel Maharero geschriebenen Briefe an Hermanus van Wyk und Henrik Witbooi mit der Bitte um militärische Unterstützung, dass der Aufstand geplant gewesen sei. Diese These sieht sie gestützt durch die schnellen und effektiven Militäraktionen. Wallace 2015, S. 248 und 282f. Joachim Zimmerer dagegen schreibt, dass der Krieg in einer »Phase relativer Ruhe« ausgebrochen sei. Zeller 2003a, 47ff. Zu den Gründen, Verlauf und Deutung des Deutsch-Namibischen Kriegs vgl. u.a. Zimmerer und Zeller 2003 und Oermann 1999, S. 94ff, Krüger 1999 (besonders auch zur Rolle der Frauen im Krieg, S. 116ff).

106 Gründer 1982, S. 124ff; Engel 1982, S. 151f. Zur Stellung der RMG zum Krieg vgl. Glocke 1997.

107 Ebd.

108 Erfahrungen des Krieges aus Sicht der Missionare u.a. bei Johann Heinrich Brockmann. Schreiben an seine Eltern und Geschwister, Windhuk 8.02.1904 in: NAN, Personal Files, A 497]. H. Brockmann Lebenserinnerungen, S. 38ff. Er berichtete davon, dass Herero deutsche Frauen und Kinder zu ihm brachten, nachdem ihre Männer getötet worden waren. (S. 40) Er betonte in seinen Briefen die un-

Nach der Schlacht am Waterberg im August 1904 begann die Flucht der Herero in die Omaheke, das Wüstengebiet östlich des Waterbergs, die für viele im Tod endete, da die deutschen Truppen die Wasserstellen am Rande der Wüste besetzt hielten und damit Herero vom Wasser abschnitten. General von Trotha weigerte sich Friedensbedingungen auszuhandeln. Zahlreiche Männer, Frauen und Kinder wurden kurzerhand erschossen.¹⁰⁹ Es wurden keine Gefangenen gemacht. Die meisten Herero starben in der Omaheke oder in Konzentrationslagern¹¹⁰, in denen sie bis April 1908 gefangen gehalten wurden. Die Bedingungen in den Lagern waren erbärmlich.¹¹¹ Insgesamt starben etwa 65 000 – 100 000 Herero im Krieg und der Nachkriegszeit.¹¹² Überlebende Herero wurden als Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter eingesetzt. Frauen wurden als Waschfrauen, Haushaltshilfen und sonstige Arbeiterinnen täglich in die Städte gefahren. Dabei war es nicht ungewöhnlich, wenn sie zu sexuellen Handlungen gezwungen wurden:¹¹³ »Many of our in this way deported wives and daughters later returned either pregnant or with a child from a white man. This obligation to go and work for the white

glückliche Lage der Missionare zwischen Herero und Deutschen und verwies auf Verleumdungen, die über Missionare verbreitet wurden. Er nannte die Landfrage und die zahlreichen Ungerechtigkeiten durch Deutsche gegenüber Herero als Hauptgründe Vgl. Johann Heinrich Brockmann. Schreiben an die Eltern und Geschwister, Okahandja, 29.2.1904, S. 44. In den Briefen wurde auch die missionsfeindliche Stimmung innerhalb der deutschen Siedler deutlich. Offensichtlich wurden Missionare vorgeworfen, dass sie mit den Herero gemeinsame Sache gemacht hätten und sich selbst bei Gefechten beteiligten. Johann Heinrich Brockmann. Schreiben an Eltern und Geschwister Karibib 1. Juli 1904, S. 48. Auch aus den Berichten der Siedlerin Elise Sonnenberg wird deutlich, dass einige Herero sich nicht von ihren – in diesem Falle – deutschen Arbeitgebern trennten, sondern diese vielmehr vor kämpfenden Gruppen retteten und regelmäßig mit wichtigen Informationen versorgten. Sonnenberg 2004.

- 109 Der Status von Hererofrauen schien im Krieg höchst uneindeutig. Sie galten nicht als Teil der kämpfenden Truppen, aber auch nicht als Zivilbevölkerung. Das ambivalente Verhältnis gegenüber Herero-Kriegern spiegelte sich auch in den Äußerungen und im Verhalten gegenüber Frauen wider. Einerseits wurden sie als »wilde Bestien« und andererseits als »unschuldige Opfer« bezeichnet. Zum Schicksal der Frauen: Krüger 1999, S. 116ff, Krüger 2003a; Krüger und Henrichsen 1998. Zeitzeugenberichte von Manuel Timbu (Bambuse von General von Trotha), Johannes Kruger (Guide der deutschen Truppen), Jan Kubas (Guide der deutschen Truppe) und Jan Cloete (Guide der deutschen Truppe) berichteten wie Frauen und Kinder ohne Gnade erschossen und Frauen vergewaltigt wurden. Silvester und Gewalt 2003, S. 115f.
- 110 In den Konzentrationslagern wurden die Gefangenen ungeachtet von Alter, Geschlecht und Gesundheitszustand zu unbezahlter Arbeit gezwungen. Das Resultat war eine extrem hohe Sterblichkeitsrate: 2/3 der Kriegstoten der Herero und Nama starben nicht in den Gefechten, sondern in der Zeit danach. Vgl. hierzu: Erichsen 2005, S. 1; Drechsler 1980, S. 214. Konzentrationslager wurden seit Januar 1905 errichtet. Im Dezember 1905 versprach Lindequist eine faire Behandlung der Herero in den Konzentrationslagern. Im April 1908 wurde der POW-Status der Herero aufgehoben. Erichsen 2005, S. 12-13. Viele litten unter Skorbut, wie Johannes Spiecker schrieb. Spiecker 2013, S. 171 (4.2.1906).
- 111 Zu den Konzentrationslagern siehe insbesondere Erichsen 2005, Zeller 2003b; Krüger 1999, S. 126-137, Drechsler 1980, S. 204-214.
- 112 Shigwedha 2016. Vilho Amukwaya Shigwedha beschrieb den Prozess der Aufarbeitung des Genozids und die Rückführung der Schädelknochen.
- 113 Siehe hierzu u.a. Erichsen 2005. Zur Situation der Frauen im Krieg vgl. Krüger 2003a; Cleaver und Wallace 1990.

man was not a government ordinance but white men came to the kraals and just gave the order – take your blanket and come; and we had no choice.«¹¹⁴ Frauen und Kinder wurden ebenfalls als Kriegsgefangene und potentielle Arbeitskräfte behandelt.¹¹⁵ »[...] Many people were afraid of going to the camps of the colonisers.«¹¹⁶ Unter anderem kursierten Informationen darüber, dass »in den Sammellagern [...] alle waffenfähigen Männer aufgehängt, die andern oft geschlagen und getreten«¹¹⁷ wurden. In den Gefangenenlagern selbst kam es zu einer völligen Entrechtung der Gefangenen.¹¹⁸ Die Sterblichkeit in den Lagern blieb sehr hoch, wie auch Tabelle 4 deutlich zeigt.¹¹⁹ Nahezu die Hälfte der Gefangenen starb in den Konzentrationslagern.¹²⁰ Die Phase nach dem Krieg brachte für die besiegte und enteignete Bevölkerung eine »Zementierung ihrer endgültigen Unterwerfung.«¹²¹

Tabelle 4: Bevölkerungsentwicklung der Herero

| Jahr | Herero |
|------|------------------------------|
| 1874 | 78 5000-84 000 ^{*1} |
| 1892 | 70 000-80 000 ^{*2} |
| 1908 | 16 363 ^{*3} |
| 1911 | 19 423 |

^{*1} | Schätzungen von Carl Hugo Hahn. Zitiert in: Familie Redecker in Südwestafrika Bd. 1, S. 155, NAN, Personal Files, A504 Redecker. ^{*2} | Silvester und Gewalt 2003, S. 62, Mossolow 1993, S. 40. ^{*3} | Die Zahlen für 1908 und 1911 sind aus: Wallace 2015, S. 275.

Mit den Eingeborenenverordnungen aus dem Jahr 1907 machten die Kolonialbehörden aus den Herero eine Gruppe von Arbeiterinnen und Arbeitern ohne Landbesitz. »Dispossessed of land, cattle, and people – the tools of patriarchy – Herero elders found

114 W.P. Steenkamp. Is the South-West African Herero Committing Race Suicide?, S. 12. Zitiert in Erichsen 2005, S. 46f. Seit 1905 war es legal, für privaten und geschäftlichen Bedarf Gefangene aus den Kamps zu »leihen«. Die sexuellen Übergriffe führten dazu, dass sich sexuell übertragbare Krankheiten häuften und als neue »Bedrohung« für die weiße Bevölkerung wahrgenommen wurde. Sanitätsbericht, S. 140, zitiert in Erichsen 2005, S. 47. August Elger berichtete aus Karibib, dass sie versuchten, eine »fiebrhafte, schwere Krankheit« mit Chinin zu behandeln, bis sie herausgefunden hatten, dass es sich dabei um das »Unterleibstypus« handelte, das als »Epidemie schon sehr um sich gegriffen hatte«. August Elger. Erinnerungen von Pastor Elger, S. 28, NAN, Personal Files A 569 August Elger.

115 Dabei waren Frauen und Kinder zweidrittel der Kriegsgefangenen. Zur Situation von Frauen und Kindern in den verschiedenen Konzentrationslagern, siehe Erichsen 2005.

116 Erichsen 2008, S. 49f.

117 Bonn 1928, S. 228ff.

118 Gründer 1982, S. 129f, Krüger 1999, S. 121. Beispielhaft für die Zustände in den Sammellagern bei Zeller 2003b.

119 Laut Joachim Zeller starb nahezu jeder zweite Gefangene. Vgl. Zeller 2003b, S. 76.

120 Erichsen 2008, S. 49.

121 Krüger 1999, S. 33, Gewalt 1999, S. 141ff.

themselves emasculated and disempowered.«¹²² Ihre politische Organisation und Kultur wurde zerstört und Herero gezwungen für Weiße zu arbeiten.¹²³ Die Mission bemühte sich darum, einen Ausgleich zwischen Herero und der deutschen Kolonialregierung auszuhandeln, auch um den Vorwurf, sie würden gemeinsame Sache mit den Herero machen, zu entkräften.¹²⁴ Nachdem durch die deutsche Kriegsführung das ganze Hereroland verwüstet war, bot die Mission der Regierung ihre Hilfe an, Herero von der Rückkehr zu überzeugen und zur Niederlegung der Waffen zu bewegen. Damit wollten Missionare die Lebensumstände der Herero verbessern.¹²⁵ Auch August Kuhlmann beteiligte sich. Dieser »Friedensdienst« – wie der Sammeldienst in der Mission genannt wurde – verlief jedoch nicht immer so friedlich, wie die Bezeichnung erwarten lässt.¹²⁶ So war u.a. Eduard Dannert in eine Massenerschießung in Omatoko involviert. Auch in Ombahaka kam es zu Massenerschießungen, obwohl sich Herero in Friedensabsicht stellten.¹²⁷ Gehilfen mussten die Missionare in dieser Arbeit unterstützen, was sie in ganz besondere Gefahr brachte. Vier von ihnen wurden von den eigenen Leuten ermordet.¹²⁸ Das Schicksal des Gehilfen Manasse Kutatura verdeutlicht die Gefährlichkeit der Situation für Herero: Unter den Herero wurde er als »Spion« gesucht und sollte ermordet werden. Seitens der deutschen Kolonialregierung warf man ihm vor, dass er Herero gegen sie aufwiegeln würde.¹²⁹

Den Missionaren war sehr wohl bewusst, dass viele der gesammelten Herero zum Sterben verurteilt waren. August Kuhlmann empfand es gar als »Hohn,«¹³⁰ von den verdurstenden Flüchtlingen zu erwarten, sich zu stellen. Es fehlte an Lebensmitteln, um die zurückkehrenden Herero zu versorgen. »Kuhlmann ist aber das Herz schwer

-
- 122 McCullers 2011, S. 44. Indem junge Hereromänner vorkoloniale Männlichkeitsideale mit deutscher Militäresthetik verbanden, forderten sie die ältere Generation heraus und schufen eine eigene parallele Autoritätsstruktur. Vgl. hierzu auch: Krüger 1999; Krüger und Henrichsen 1998.
- 123 Wallace 2015, S. 294; Bley 1986, S. 210ff; Werner 1998, S. 47ff; Gewalt 2000a, S. 212. Über die Situation der Herero vgl. August Kuhlmann. Schreiben an die Missionsleitung, Otjimbingue, 31.1. 1905, Bl. 30a, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland.
- 124 Hierzu vgl. Oermann 1999, S. 107-109; Erichsen 2005, S. 28ff; BdRM 1904, S. 107ff und das Reichstagsprotokoll vom 9.5.1904. Außerdem Spiecker 2013. Zur Aufarbeitung der Verstrickung der RMG mit Rassismus im südlichen Afrika sind zwei Sammelbände erschienen. Lessing et al. 2011; Lessing et al. 2016. Die beiden Bände sind das Ergebnis eines Studienprozesses, den die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) 2004 im Rahmen der Gedenkveranstaltung zum 100. Jahrestag des Völkermords Kolonialkriegs in Namibia initiierte. 1990 gab es bereits ein offizielles Schuldbekenntnis der VEM (Nachfolgeorganisation der RMG) aufgrund ihrer Mitschuld am Genozid in Namibia. <http://www.vemission.org/news/details/article/laenderseminar-namibia-botsuana.html> (05.03.2018).
- 125 Vom Friedensdienst und der Sammelarbeit der Rheinischen Missionare in Deutsch-Südwest-Afrika. In: BdRM 1906, S. 157-169. Vgl. auch Wienecke 2005. Nach Werner Wienecke war es der Missionsleiter Gottlob Haußleiter selbst, der den Reichskanzler von Bülow am 25.11.1904 persönlich darum bat, den Missionaren zu erlauben, die Aufständischen aufzusuchen und zur Aufgabe zu bewegen.
- 126 Zum Zusammenhang von Mission und Gewalt vgl. exemplarisch van der Heyden und Becher 2000.
- 127 Sehr kritisch sieht Caspar Erichsen die Mitarbeit der Mission an den Sammelaktionen. Erichsen 2005, S. 28-42; Erichsen 2008, S. 49f.
- 128 Bonn 1928, S. 236. Z.B. der Gehilfe Nathanael. Er wurde 1904 auf einem Sammelzug erschossen.
- 129 Irle 1915a, 25ff.
- 130 August Kuhlmann nach Missionskonferenz 1906, zitiert bei Engel 1982, S. 153.

im Gedanken an die Zukunft der Leute, da er sie nicht lange hier behalten kann [...]. Sie werden dann nach Omaruru und von da nach Karibib und Swakopmund gesandt, wo viele sterben werden [...]. Wenn nur der Gouverneur für gute Behandlung der Leute seinem Versprechen gemäß sorgt.«¹³¹ Ein Erfolg war deshalb, als die Kolonialregierung vier große Sammellager unter die Leitung der Missionare stellte. Die Missionare setzten sich nicht nur dafür ein, dass Herero ihre Waffen niederlegten und sich unterwarfen, sondern sie wiesen auch auf Missstände in den Sammellagern hin und forderten eine Verbesserung der Zustände.¹³² Es gibt Hinweise darauf, dass manche Herero auch gezielt von der Mission geführte Sammellager aufsuchten, um sich vor willkürlichen Übergriffen von Soldaten zu schützen.¹³³ Insbesondere die sexuelle Gewalt gegenüber Frauen wurde seitens der Mission beanstandet und verurteilt.¹³⁴ Missionare kritisierten zwar die Behandlung der Gefangenen, doch die Kolonialherrschaft an sich kritisierten sie, aufgrund des Festhaltens an dem Glauben der Gottgegebenheit des weltlichen Systems, nicht. Vielmehr waren die Missionare bemüht, durch ihre Sammelarbeit zum einen zu verhindern, dass Militärpatrouillen diese Arbeit übernahmen und zum anderen versuchten sie damit ihre eigene Position im Kolonialsystem zu verbessern. »Wenn der Gouverneur uns Zeit und die nötige Hilfe verleiht, dann wird die verachtete evangelische Mission wohl noch alle Herero im Felde und in den Klüften einbringen.«¹³⁵ Die Mission war darum bestrebt ihren missionarischen Einfluss, in Konkurrenz mit der katholischen Mission, auf Herero abzusichern und ihre Arbeit wieder aufnehmen

131 Spiecker 2013, S. 25 (17.02.1906).

132 August Kuhlmann verfasste diverse Berichte über die unhaltbare Lage der Lager und setzte sich für die Verbesserung der Lage der Gefangenen ein. Heinrich Vedder beschrieb die Lage in Swakopmund in einem Schreiben an den Missionsinspektor, Swakopmund 1.2.1905, RMC 1.660a Vedder, Heinrich. Und Johannes Spiecker versucht in Gesprächen den Gouverneur Lindequist zu einer Verbesserung der Zustände zu überzeugen. Spiecker 2013, 46ff. (16.10.1905/7.2.1906/8.2.1906): Unterstützt in ihrer »Sammelarbeit« wurden die Missionare von »loyalen« Herero. Bezahlt wurden diese mit Nahrungsmitteln, was unter den herrschenden Umständen ein sehr verführerischer Lohn war. Erichsen 2008, 37, FN 151. Vgl. auch Gründer 1982, S. 129, Oermann 1999, S. 107ff. Eine kritische Betrachtung dieser Sammeltätigkeit bei Erichsen 2005, 2008. Er weist dabei auch darauf hin, dass die Missionare mit ihrer unterstützenden Tätigkeit nicht nur dafür sorgten, dass Herero in den Lagern gesammelt werden konnten, sondern dass sie dadurch auch die grausame Behandlung mittrugen. Dass den Missionaren die Situation der Lager hinreichend bekannt war, belegen ihre Berichte. So schrieb Johannes Spiecker, dass allein im Jahr 1905 in den Gefangenenlagern ca. 800 Menschen starben. Spiecker 2013, S. 32.

133 August Kuhlmann berichtete von drei Herero, die mit ihrer Familie im Sammellager erschienen, nachdem sie vorher geflohen waren, um sich vor den willkürlichen Übergriffen auf ihre Frauen zu schützen. Erichsen 2005, S. 37f.

134 Zeugenaussagen zu sexueller Gewalt bei Erichsen 2008.

135 Spiecker 2013, S. 192 (6.3.1906), Spiecker 2013, S. 222 (2.4.1906).

zu können.¹³⁶ In diese Zeit fällt auch der Ausbau der Schwesternarbeit in der Mission. Ein Grund für die Aussendung von unverheirateten Missionsschwestern war die steigende Zahl katholischer Schwestern in der Nachkriegszeit. Wilhelm Diehl verwies in seinem Bericht auf den steigenden Einfluss der Schwesternarbeit der katholischen Mission und forderte ein verstärktes Engagement der RMG in diesem Punkt: »Man muss bei diesen Nonnen bewundern, mit welchem Eifer u[nd] Hingebung sie arbeiten. Sie sind für unsre Arbeit weit gefährlicher als die Pater. Darum sollten für solche Plätze, wo auch die katholische Mission arbeitet von uns von der geehrten Gesellschaft Gemeindeschwestern erbeten werden, die sich besonders auch der sittlichen gefährdeten weiblichen Jugend annehmen könnten.«¹³⁷ Bis dahin waren in der Hereromission lediglich die beiden verwitweten Missionarsfrauen Lina Stahlhut und Clara Viehe tätig. Und obwohl die Schwestern ausgesandt wurden, um Mädchen und Frauen »zu sammeln«, nahm die Frauenmission bis Ende der 1930er Jahre eine stiefmütterliche Position innerhalb der Mission ein.¹³⁸

In den Sammellagern¹³⁹ nahmen tausende Herero den christlichen Glauben an. Missionare berichteten von bisher nicht dagewesenem Interesse an der christlichen Botschaft.¹⁴⁰ So schrieb u.a. Philipp Diehl: »Ich stehe unter dem Eindruck, daß sich unter den Gefangenen eine Bewegung zum Herrn hin spürbar macht.«¹⁴¹ Diese massenhaften Konversionen stellten die wichtigste kulturelle Entwicklung der Nachkriegszeit dar. Wenn auch Horst Gründer betont, dass diese »Massenkonversionen«, weniger ein Zeichen für ein plötzlich erwachtes religiöses Gefühl unter Herero seien, sondern vielmehr als Ausdruck einer »nationalen«¹⁴² Sammlungsbewegung, so ist die religiöse

-
- 136 Jahresberichte 1905, S. 12-34, Jahresberichte 1906, Bl. 17-38. RMG 2.615 Missionskonferenzen im Hereroland. Wilhelm Eich. Schreiben an die Brüder, Okahandja 22.9.1905, Bl. 23b-24b, Konferenzprotokoll 1905; Schreiben von den Missionaren an das kaiserliche Etappenkommando vom 14.10.1905, Bl. 27a-b, Wilhelm Eich. Schreiben an die Brüder, Okahandja 18.12.1905, Bl. 1a. Alle Dokumente in: RMG 2.615 Missionskonferenzen im Hereroland. Um Nama und Herero weiterhin erreichen zu können, wurde u.a. gefordert auf allen Stationen mind. zwei Missionare zu stationieren, um der neuen Situation gerecht zu werden, dass seit Kriegsende die Bewohner Namibias nicht mehr getrennt, sondern gemeinsam auf den Plätzen leben. Der Ruf nach einer Missionsschwester wird in diesem Kontext vermehrt geäußert, um auch Frauen und Mädchen erreichen zu können. Antrieb war hier vor allem die Konkurrenz durch katholische Schwestern. U.a. BdRM 1913, S. 6ff.
- 137 Wilhelm Diehl. Jahresbericht, Usakos, Mai 1909- Oktober 1910, Bl. 193a. RMG 2530a Usakos.
- 138 Vgl. zur Entwicklung der Frauenmission in der Hereromission Rempfer 2016. Eine vertiefte Diskussion zur Frauenmission befindet sich in Kapitel IX.
- 139 Dem Sammellager in Omburu stand Missionar Kuhlmann vor. Im Feld sammelten die Missionare mit ihren »Friedenspatrolien« verstreute Herero. BdRM 1906, S. 141; Dem Sammellager in Otjiha-ëna, stand Missionar Diehl II vor. BdRM 1906, S. 160ff, Missionar Heinrich Vedder war Leiter des Sammellagers in Swakopmund. Zeller 2003b, S. 65.
- 140 U.a. Friedrich Meier. Jahresbericht 1905, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland. Er berichtete, dass viele kurz vor ihrem Tod zum Christentum konvertierten.
- 141 BdRM 1907, S. 69.
- 142 Gründer 1982, S. 134. Siehe auch Wallace 2015, S. 302. Zu einer massiven Steigerung der Taufen kam es auch durch die deutliche Verkürzung des Taufunterrichts. Mussten Taufkandidaten vor dem Krieg noch ein bis zwei Jahre lang den Taufunterricht besuchen, verkürzte sich dieser auf mehrere Monate. Vgl. Die neuen Aufgaben der Herero-Mission. In: BdRM 1907, S. 25-28.

Überzeugung eines von vielen Motiven. »Christianity provided the Herero with organisation, protection, meaning – in what appeared to be a meaningless world –, and allowed them to re-establish a society.«¹⁴³ Davon schrieb auch Inspektor Gottlob Haußleiter: »Ich fand im Gespräch mit Lehrern, Ältesten und Vormännern bestätigt, daß das christliche Gemeindeleben für das Gemüt der Eingeborenen den wertvollsten Ersatz bildete für alles, was sie verloren haben [...].«¹⁴⁴ Die Eingeborenenordnungen von 1906 und 1907 hatten mit der totalen Landenteignung, dem Verbot Großvieh zu halten und der zwangsweisen Verteilung der Familien auf Farmen weißer Siedler soziale und religiöse Bindungen zerstört.

Trotz widriger Umstände gelang es den Herero nach dem Krieg durch Schaffung neuer Organisationsformen ihre Familien- und Verwandtschaftsverbände neu zu beleben und eine neue Identität aufzubauen.¹⁴⁵ Es fand eine Re-Konstruktion statt, die auf den Wiederaufbau sozialer, ökonomischer und kultureller Zusammenhänge abzielte.¹⁴⁶ Hier kam den Herero der herrschende Arbeitermangel entgegen, denn die Konkurrenz um Arbeiter trieb die Löhne in die Höhe.¹⁴⁷ Sie nutzten die Führungs- und Gemeindestrukturen, um die durch den Zusammenbruch ihrer alten gesellschaftlichen und politischen Ordnung entstandenen Lücken zu füllen. Zum Wiederaufbau gehörten auch der gezielte »Ungehorsam«¹⁴⁸ wie Viehdiebstahl, Landbesetzung, heimliche Rücksiedlungen, der Aufbau neuer Kommunikationsnetze und symbolische Formen des Widerstands, wie Gesine Krüger gezeigt hat. Möglicherweise war auch die Hoffnung auf bessere Rahmenbedingungen ein Motiv für das Interesse am Christentum.¹⁴⁹ Die männliche

143 Gewalt 1996, S. 243f, Gründer 1982, S. 134.

144 Er verweist zudem auf die vollen Kirchen. Vgl.: Gottlob Haußleiter. Meine Eindrücke in SWA. In: BdRM 1910, S. 143.

145 Eindrücklich wurde dieser Prozess der (Re-)Organisation dargestellt von Krüger 1999 und Gewalt 1999. Krüger zeigt, dass die Erfindung einer »Herero-Nation« Bestandteil und Ergebnis eines kreativen Prozesses der Kriegsbewältigung war. Eine wichtige Stellung nimmt dabei die Truppenspielerbewegung (Ojtiserandu) ein. Jan-Bart Gewalt zeigt die Lücken des Systems, die Herero nutzten, um über Arbeitsverhältnisse wieder zu Besitz zu gelangen.

146 Krüger 1996, S. 23.

147 Schreiben des Kaiserlichen Bezirksamt Gibeon, 6.9.1913. Erhöhung der Löhne für amtlich Eingeborene, NAN ZBU 322/BVA Eingeborene Personalannahmebedingungen und Lohnverhältnis. Zum Problem in der deutschen Kolonie wurde auch das »Entlaufen« der Arbeiter. Bericht von 1913, NAN ZBU 322/BVB Eingeborene Bürodienere und Arbeiter.

148 Krüger 1999. Davon berichtete auch Regierungsrat Zadrow in seinem Bericht über die Herero. Er schrieb, dass manche behaupteten, dass die Hälfte des Viehs, das im Besitz der Herero war, gestohlen worden sei. Und die Engländer nicht in der Lage »fest aufzutreten«. Zadrow. Die Herero. o.J. (nach 1. WK), Bl. 19, BArch/R 1001/4997, KA V Gr. 6 Rechtssachen. Auch das Bambusenwesen wurde nach dem Krieg von amtlicher Seite deshalb bekämpft. Denn Männern wurde vorgeworfen, dass sie sich mit diesem »Vagabundenleben« als »so dringend notwendige Arbeitskräfte« der Kolonialwirtschaft entzogen. Sie sollten deshalb registriert und falls aufgegriffen an die Polizeidienststellen abgegeben werden. Diverse Schreiben des kaiserlichen Bezirksamtmann, 1907, NAN ZBU 233/BVB Eingeborene Bürodienere und Arbeiter.

149 Missionare waren bestrebt, christliche Familien zusammenzuführen und halfen Kontakte zu Familienmitgliedern in anderen Kamps aufrechtzuerhalten. Außerdem half es Frauen, sich den regelmäßigen Untersuchungen zu entziehen. Wallace 1998, Krüger 1996.

Elite nutzte christliche Führungs- und Gemeindestrukturen und berufliche Möglichkeiten, um ihre Autoritäten neu zu begründen. Viele arbeiteten als Lehrer, Evangelist und Gehilfe. Zu dieser Elite gehörte u.a. Gustav Kamatoto, der früher Lehrer in Otjiha-ëna gewesen war, Erastus, ein Verwandter des dortigen Ovahona, Friedrich, der frühere Ovahona von Omburo, Andreas Kukuri, der in Gaub als Lehrer ausgebildet worden war und als solcher im Dienst der RMG stand. Auch Hosea Kutako, der später oberster Anführer der Herero wurde, unterrichtete auf der Missionsstation in Omaururu. So auch Samuel Kariko und Manasse Kujatura Hareng.¹⁵⁰ Männer nutzten also die Anstellung bei der Mission, um sich und ihre Familien aus den Gefangenlagern und von der Zwangsarbeit der Regierung zu befreien.¹⁵¹ Das Christentum gewann solche Bedeutung, dass »[...] to be Herero it was necessary to be Christian.«¹⁵²

Wie aber sah dies bei Frauen aus? Obwohl Frauen und Mädchen in der Anfangszeit der Mission vielfach als Lehrerinnen wichtige Positionen eingenommen hatten, gelang ihnen das im 20. Jahrhundert nicht mehr. Ein Grund dafür lag in der patriarchalen Ausrichtung der Mission. Die oft als Lehrerinnen angestellten Frauen, waren durch ausgebildete männliche Lehrer ersetzt worden. Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen als Lehrerinnen und Bibelfrauen schuf die RMG erst in den 1950er Jahre. Allerdings boten sich für Frauen Arbeitsmöglichkeiten in den Missionshaushalten. Außerdem fanden einige Frauen im neu errichteten Waisenhaus Arbeitsmöglichkeiten.¹⁵³

Über den Zustrom und das Interesse am Christentum freuten sich die Missionare zunächst, ohne die Gründe für diese Entwicklung wirklich zu hinterfragen. Schließlich gelang es ihnen nun endlich eine große Zahl von Herero unter dem Christentum zu versammeln. Wilhelm Diehl schrieb über diese Entwicklung: »Herero halten sich zu Gottes Wort und gehen regelm[ässig] zur Kirche«¹⁵⁴ Und in den Monatsberichten wurde zufrieden berichtet, dass »[d]ie Herero [...] heute für das Evangelium empfänglich [sind] wie wohl noch nie zuvor.«¹⁵⁵ Doch die weitere eigenständige Entwicklung dämpfte die anfängliche Euphorie. So war eine selbständige Auslegung der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, nicht vorgesehen. 1915 bekannten sich die meisten Herero zum Christentum und waren Mitglieder der Mission.¹⁵⁶ Für sie bot das Chris-

150 Irle 1915a, S. 26ff. Ein Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Hereromission kann online unter folgendem Link heruntergeladen werden: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

151 Johannes Spiecker berichtete davon, dass die beiden Lehrer Timotheus Elia und Daniel Ngaizuvare darum baten. Sie baten auch darum, dass sich die Mission für die Freistellung ihrer Frauen einsetzen möge, so dass diese Nama lernen und bei der Namapredigt als Übersetzerinnen dienen könnten. Spiecker 2013, S. 146.

152 Gewalt 1996, S. 243.

153 Frauen arbeiteten auch in verschiedenen Anstellungen bei der deutschen Kolonialverwaltung. Sie tauchen als Arbeiterinnen in der Baukommission genauso auf, wie als Reinigungskräfte für Schulen und andere Gebäude oder als Angestellte des kaiserlichen Bezirksgerichts. Vgl. hierzu: ZBU 332/BVB Eingeborene Bürodienner und Arbeiter.

154 Wilhelm Diehl. Jahresbericht Mai 1909- Oktober 1910, Usakos, Bl. 193a, RMG 2530a Usakos.

155 N.N. Ein Gang durch unsere afrikanische Mission. In: BdRM 1909, S. 179.

156 1907 wurden 10 neue Missionare ausgesandt. Das war die höchste Zahl zwischen 1894 und 1914. »What had been a human catastrophe for the Africans turned out to be a new and very successful start for the RMS.« Oermann 1999, S. 118.

tentum eine neue Kommunikationsplattform und ermöglichte Kontakte zu Freunden und Verwandten zu erhalten. »Under the leadership of their evangelists and in line with the teachings of Lutheran Christianity, the Herero began to re-establish themselves as a nation.«¹⁵⁷ Unter anderem war es Herero nach dem Deutsch-Namibischen Krieg nur möglich als Evangelisten, Lehrer und Älteste Führungspositionen einzunehmen. Das Christentum bot einen sicheren Rahmen, um eine neue afrikanische Identität zu entwickeln, die auf eigene Interpretationen des Christentums aufbaute und damit in Widerspruch zu missionarischen Vorgaben geriet.¹⁵⁸ Diese Tatsache erklärt auch, warum Missionare berichteten, dass eigentlich alle getauft seien, aber die Teilnahme am Abendmahl – ein sehr wichtiges christliches Ritual – gesunken war.

1923 sprachen Missionare sogar von einem »Boykott der Herero gegen die Mission.«¹⁵⁹ Gottesdienste und das Abendmahl wurden nicht mehr besucht,¹⁶⁰ Gemeindebeiträge nicht mehr bezahlt.¹⁶¹ Die Gründe für die Abkehr der Mission waren vielfältig: Unter anderem war es der Glaube, von der Mission betrogen worden zu sein und der Vorwurf ihrer Mitschuld am Deutsch-Namibischen Krieg. August Kuhlmann schrieb darüber: »Gar manche, besonders die Alten und noch Ungetauften, sagten, daß das Glück im Irdischen von ihnen gewichen sei, weil sie die Ahnen und ihre Weise verlassen hätten.«¹⁶² Freek Meyer zitierte einen Herero mit folgender Aussage: »Ihr Lehrer

157 Gewalt 1996, S. 261. Vgl. hierzu auch Oermann 1999, S. 117f.

158 Vgl. August Kuhlmann. Zur Psychologie des Glaubenslebens unserer afrikanischen Christen 1913, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland. Karl Hendrick. »Was können wir tun, um das Zunehmen grober Sündenfälle in unseren Gemeinden zu verhindern? RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland. Vgl. auch Diskussion des Referats von August Kuhlmann in: BdRM 1914, S. 57ff. Für Herero stellte es offenbar kein Widerspruch dar die alte mit der neuen Religion zu verbinden. Siehe: Herero Clans and Customs. Narrated by Willy Njanekua and/or Kasisanda Muuondjo. In: Heywood et al. 1992, S. 145-148. Vielmehr sahen Herero gerade in der Ablehnung des alten Glaubens einen großen Fehler und die Ursache für den Krieg 1904. Ebd. in versch. Interviews.

159 BdRM 1923, S. 115ff.

160 Ein anderer Grund für das Fernbleiben vom Abendmahl war eine tiefsitzende Angst. Missionare wiesen in verschiedenen Berichten darauf hin, dass Herero befürchteten, durch den Wein beim Abendmahl vergiftet zu werden. Außerdem äußerten sie die Angst, dass sie durch den Gottesdienst in die Kirche gelockt und dort festgenommen werden würden. BdRM 1923, S. 71ff und S. 115ff. Siehe auch BdRM 1924, S. 65ff, BdRM 1927, S. 57ff, 86ff und 95ff. Auch Lina Stahlhut berichtete von fehlendem Interesse der Hererofrauen an der Mission und abgelehnten Einladungen. Lina Stahlhut. Halbjahresbericht, Windhuk 9.4.1924, Bl. 4 und Halbjahresbericht, Windhuk 29.9.1925, Bl. 10, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

161 Gemeindebeiträge wurden boykottiert, nachdem das Gerücht aufkam Missionar Wilhelm Eich habe dem deutschen Gouverneur empfohlen, die Großviehhaltung zu verbieten. Dies entsprach jedoch nicht der Wahrheit. Allerdings haben sich die Missionare auch nicht gegen diese Regelung der Kolonialregierung gewehrt. Sundermeier 1973, S. 88 und S. 183. Missionare unterstellten den neuen Christen, dass sie versuchen würden, den Zahlungen zu entgehen, indem sie auf andere Missionsstationen verzogen. BdRM 1926, S. 71.

162 BdRM 1927, S. 37. Theo Sundermeier verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Missionare gegenüber den Herero die Erwartungen nicht erfüllt hätten, die an sie – als Führer der Gemeinde – gestellt wurden. Sundermeier 1973, S. 89.

seid schuld daran, daß wir heute erledigt sind. Ihr habt uns nicht nur besitzlos gemacht, sondern auch rechtlos. Für uns ist Gottes Wort, ein Unglück gewesen. Früher waren wir die Besitzenden, und heute sind's die Weißen [...] wären unsere Väter doch nie Christen geworden, es stünde heute mit uns anders.«¹⁶³ Hinzu kam die Entstehung einer Bewegung, die die Missionare als »nationales Erwachen«¹⁶⁴ beschrieben und in Zusammenhang mit der »Monrovialebewegung«¹⁶⁵ stellten.

Bräuche wie das Anzünden des Heiligen Feuers¹⁶⁶ (Okuruuo), Polygamie¹⁶⁷, Beschneidungen und das Feilen der Zähne wurden bewusst in Abgrenzung zu Mission und Kolonialstaat wieder eingeführt.¹⁶⁸ Diese Entwicklung löste bei den Missionaren eine Welle der Bestürzung und Kritik aus.¹⁶⁹ Dabei darf der Rückzug aus den Kirchen nicht mit einer Abkehr vom Christentum gleichgesetzt werden. Vielmehr entwickelten sich in dieser Zeit verschiedene Arten von Dualismus und Synkretismus.¹⁷⁰ Die Missionare beschrieben dies in einem nur »äußerlich angenommen Christentum.«¹⁷¹ Für Herero bildete dieser Dualismus ein in sich stimmiges Ganzes: »So the holy fire and the Word of God both belong to God. The holy fire is the fire which was burning from the bush and spoke to Moses; and the Word is the one that God gave to Moses concerning the ten Commandments to be given to the children of Israel. Both these things belong to God, and both are linked together. A person must walk from the holy fire to church, and again from the church to the holy Fire.«¹⁷²

163 Halbjahresbericht von Missionar Freerk Meyer in: BdRM 1924, S. 66.

164 U.a. BdRM 1922, S. 190, JB 1928, S. 14. Zur Morovialbewegung auch Missionar Friedrich Meier, Windhuk 1923. Dieser berichtete, dass sich Herero »hoch zu Roß mit Gewehren in der Stadt zeigen,« in: BdRM 1923, S. 71f. Von einer »Gährung im Hereroland« sprachen die Missionare. In: BdRM 1926, S. 71.

165 Ebd.

166 Herero begründeten ihre Rückkehr damit, dass auch das heilige Feuer von Gott sei. Vgl. hierzu Friedrich Pönnighaus. Der Kampf mit dem heiligen Feuer. Beilage zum 2. Halbjahresbericht 1934, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

167 Die Wiedereinführung der Polygamie muss unter dem Aspekt der Wiederherstellung einer Hererogesellschaft gesehen werden. Denn Polygamie ist ein Element, das Personen und Gruppen miteinander verbindet und zu einer solidarischen Gemeinschaft zusammenfügt. Die Abschaffung der Polygamie muss damit auch als strukturelle Gewalt verstanden werden, darauf verweist Elfriede Höckner. Höckner 2000.

168 Mit der Beisetzung von Samuel Maharero 1923 in Okahandja hat das erste große Beschneidungsfest unter den Herero stattgefunden. Mit der Beschneidung eng verbunden war nach Werner Wienecke eine Art Wiedergeburtstakt. Der junge Mann stirbt mit der Beschneidung und kehrte als Mann wieder.

169 Missionare berichteten vermehrt in den Missionsberichten 1925 und 1927 davon. JB 1922/23, S. 13, BdRM 1927, S. 57ff, 86ff und 95ff. Und sie diskutierten diese Entwicklungen auf ihren Konferenzen. Vgl. hierzu auch August Kuhlmann. Die Psychologie d[es] Glaubenslebens unserer afrikanischen Christen. 1913, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

170 Vgl. hierzu Wienecke 1992, S. 20ff.

171 Konferenzprotokoll 1926, Bl. 143ff, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

172 Herero Clans and Customs. Narrated by Willy Najanekua and/or Kasisanda Muuondjo, 28.1.1986. In: Heywood et al. 1992, S. 146f.

So war es auch möglich, dass Teofilus Mujoro sonntags den Gottesdienst hielt und gleichzeitig auch Okuruuo-Diener war.¹⁷³ Friedrich Pönnighaus beobachtete, dass sich im Sprachgebrauch der Herero durchgesetzt hatte zu sagen »wir gehen zum Orunjara,«¹⁷⁴ wenn sie zum Abendmahl gingen. Unter Orunjara verstanden sie im übertragenen Sinn eine Versammlung am Okuruuo (dem heiligen Feuer oder Opferaltar der Herero). Zu dessen Teilnahme waren alle Bewohner der Werft verpflichtet.

Auch die Rückbesinnung auf die Polygamie wurde mit Verweis auf das Alte Testament in einer christlichen Tradition begründet.¹⁷⁵ Abgelehnt wurden die Missionare. Viele fühlten sich von ihnen im Stich gelassen, weil sie zwar behaupteten Anwalt der Herero zu sein, sich aber schließlich doch dem Rassismus der deutschen Kolonialpolitik bzw. der südafrikanischen Mandatsregierung nicht energisch genug entgegenstellten.¹⁷⁶

Ganz gut zeigt sich dieser Dualismus an der Beerdigung von Samuel Maharero in Okahandja 1923. Heinrich Vedder hielt die Beerdigungspredigt,¹⁷⁷ allerdings bestimmten Herero den Ablauf der Festlichkeiten. Evangelisten und Ovandangere¹⁷⁸ sprachen gemeinsam. Das Zusammentreffen der verschiedenen Gruppierungen ermöglichte die Entstehung eines neuen Identitätsgefühls. Theo Sundermeier plädiert dafür, diese Abwendung von der Mission mehr als ein Akkulturationsproblem und weniger als Glaubensproblem zu verstehen.¹⁷⁹ Auch die Ablehnung der Missionsschulen sieht er weniger als Glaubensfrage als vielmehr eine Forderung nach besserer Bildung. Bevorzugt forderten Herero Regierungsschulen in denen Englisch unterrichtet wurde »damit ihre Söhne später als Angestellte der Regierung (Post, Polizei usw.) in gehobener Stellungen Geld verdienen können.«¹⁸⁰ Heinrich Vedder fasste die Veränderung folgendermaßen zusammen: früher wurde zwischen Herero, d.h. Heide, und einem Christen unterschieden, und »jetzt also kann man ein Herero sein, und kann zugleich ein Christ sein, nach-

-
- 173 Friedrich Pönnighaus. Der Kampf um das heilige Feuer. Beilage zum 2. Konferenzbericht 1934, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.
 - 174 Friedrich Pönnighaus. Abendmahl und Orunjara bei den Herero. In: BdRM 1938, S. 179. Hierzu auch: Wienecke 1992, S. 20; Sundermeier 1973.
 - 175 Konferenzverhandlungen der Gemeindeältesten und Evangelisten im Augustineum zu Okahandja vom 7.-13. Dezember 1930, Bl. 6b, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.
 - 176 So äußerte sich Hosea Kutako gegenüber Werner Wienecke 1958. Wienecke 1992, S. 20.
 - 177 Sundermeier 1973, S. 90. Zur Beerdigung von Maharero vgl. insbesondere Gewalt 2003, 1999; Krüger 1999; Krüger und Henrichsen 1998.
 - 178 Ovandangere ist eine Person, die versucht, durch den Kontakt zu den Ahnen mit vergangenen oder zukünftigen Problemen umzugehen. Vgl. Gewalt 2003, S. 179 FN21.
 - 179 Sundermeier 1973, S. 92.
 - 180 BdRM 1936, S. 166. Über Forderungen nach englischem Unterricht diskutieren die Missionare bereits in den 1920er Jahren. Vgl. hierzu bspw. Schreiben von Johannes Olpp an Heinrich Vedder, Swakopmund, 21.8.1924, ELCIN, V III 1. Training and Educational Institutions of Rhen. Mission, VIII.1. Augustineum, Otjimbingwe, Okahandja. In den 1940er Jahre wurden staatliche Schulen in Namibia eröffnet, vor allem in den größtenteils Otjiherero-sprachigen Reservaten. Dies ging auf eine von Hosea Kutako geführte Kampagne zurück. Wallace 2015, S. 392.

dem die Beschneidung in der Gemeinde zugelassen ist, und sogar die christliche Weihe empfangen hat.«¹⁸¹

Schlussendlich ermöglichte die Ablehnung der Mission seit den 1920er Jahren und der Einfluss aus der Monrovia-Bewegung – insbesondere das Erwachen eines schwarzen Selbstbewusstseins – die Entwicklung eines spezifischen Christentums. Der Fokus der Mission lag in den 1920er und 1930er Jahre auf dem Aufbau stabiler Gemeindepfeiler: nämlich der Ausbildung von Evangelisten und Gehilfen. Missionare waren jedoch nicht bereit, nennenswerte Befugnisse an die Evangelisten abzugeben, geschweige denn diese zu ordinieren. In den 1940er Jahre steigerte sich die Ablehnung der Mission weiter und fand ihren Höhepunkt in Uneinigkeiten über die Verwendung von Spenden. Als dann auch noch Heinrich Vedder in den südafrikanischen Senat ernannt wurde, um dort die Interessen der schwarzen Namibier zu vertreten, und dieser darüber nachdachte die Hererokirche der Burenkirche zu unterstellen, verließen immer mehr Herero die Missionskirche und gründeten 1955 ihre eigene Oruuano-Kirche.¹⁸² Mit dieser Kirchengründung hatte sich eine Entwicklung formalisiert, deren Anfang in den 1920er Jahre lag. In dieser Kirche konnten Herero Gott und Jesus über das Feuer der Vorfahren anbeten und den Glauben so auslegen, wie sie ihn für richtig hielten und wie sie ihn aus dem Alten Testament ableiteten.¹⁸³ Aus der Rheinischen Mission in Namibia wurde 1957 die autonome Evangelical Lutheran Church (ELC).

3.3 Die Batakmission auf Sumatra. Von den Anfängen bis zur Unabhängigkeit

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann eine »Neue Zeit«¹⁸⁴ für das Batakgebiet und die bis dahin relative Isolation¹⁸⁵ wurde durch eine stark intensivierte Interaktion abgelöst. In den 1820er Jahren begann die Invasion der Padri, einer islamischen Gruppe aus der südlichen Region, in das Gebiet der Batak. Ihre Motivation war die Verbreitung ihres Glaubens. Neben (oft erzwungener) Bekehrung bedeutete diese Zeit für Batak vor allem Unterdrückung und Versklavung. Truppen ermordeten Menschen und brannten Siedlungen nieder. Widerstand seitens Batak war erfolglos.¹⁸⁶ Aber nicht nur wegen der Invasion der Padri wurde die Bevölkerung und deren sozial-politische Ordnung

181 Heinrich Vedder. In BdRM 1935, S. 315.

182 Zusammenhang zwischen Kirche und Widerstand und Kirche und Staat und Entwicklung nationaler Kirche. Katjavivi 1989. Zur Entstehungsgeschichte der Oruuano Church und den Konflikten innerhalb der Herero siehe, Kandovazu 2009.

183 Bollig und Gewalt 2000, S. 52; Gewalt 2000b, S. 207; Kandovazu 2009; Buys und Nambala 2003.

184 Lukas 2011, S. 416.

185 Die Bewohner des zentralen Bataklandes lebten keineswegs in völliger Isolation. Kontakte zu Indien und China, zu islamischen Gesellschaften, den Portugiesen und anderen Europäern lassen sich in Kleidung, religiösen Konzepten, Sprache und verwendeten Materialien aufzeigen. Vgl. u.a. Marsden 1966; Smith Kipp und Rodgers 1987; Lukas 2011; Niessen 1985, 1993.

186 Einzelne Batak schlossen sich, in der Hoffnung auf Beute, den Padri-Truppen an. Sie lernten dabei die Kampfweise der Padri kennen, was nach Johann Angerler zu einem tiefgehenden Bruch mit bestehenden Traditionen bezüglich Kriegsführung führte. Angerler 2009, S. 460f.

Abbildung 7: Karte von Sumatra, mit eingezeichneten Missionsstationen



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6002-1

vor neue Herausforderungen gestellt. Der niederländischen Kolonialregierung gelang die Ausbreitung ihres Herrschaftsanspruches durch Einmischung in diesen Krieg.¹⁸⁷ Außerdem stieg in dieser Zeit die Zahl der Reisenden, die als Privatleute und Kolonialbeamte in das bisher unerforschte Landesinnere vorstießen.¹⁸⁸ Diese brachten bisher unbekannte Infektionskrankheiten, die die Bevölkerung in Wellen dezimierten.¹⁸⁹

187 Angerler 2009, S. 456; Situmorang 1987, S. 277; Hutauruk 1980, S. 83. Zum Zusammenhang von Kolonialismus und Imperialismus vgl. Kuitenbrouwer 1991.

188 Vgl. hierzu im Detail van Bemmelen 2018, S. 192ff.

189 1875 wurde Sumatra von einer Choleraepidemie heimgesucht. 1877 wurde von Ruhr berichtet. 1882 und 1899 von einer Fieberepidemie und 1891 herrschten Masern und Cholera.

Als weitere einschneidende Veränderung kamen die europäischen Missionare. All diese Umwälzungen und existenziellen Bedrohungen brachten die vorherrschende Ideologie und Überzeugungskraft der bisherigen Religion unter Druck. Als Folge des entstandenen religiösen und politischen Machtvakuum, nahm die Zahl interner Konflikte zu. Während Robert Burton 1824 von einem friedlichen Batakland berichtete, schrieb Franz Junghuhn nur zwanzig Jahre später (1847) von einem Land, das von kriegerischen Handlungen gezeichnet sei.¹⁹⁰ »Conflict between clan groups and even between villages created insecurity and a loss of confidence in the traditional ways and values to hold Batak society together [...] many Batak were, consciously or unconsciously, looking for some new and secure ground to stand on.«¹⁹¹ Als lokale Lösungsversuche zur Konfliktbeseitigung scheiterten, wurden Kolonialregierung und Mission mit ihrem Angebot an neuen Machtstrukturen interessant.¹⁹²

Nachdem es im Jahr 1859 auf Borneo zu einem Aufstand und damit zum Ende der dortigen missionarischen Tätigkeit der RMG gekommen war, suchte Missionsinspektor Friedrich Fabri nach einem neuen Einsatzgebiet und hörte bei einem Besuch in den Niederlanden von den Möglichkeiten, auf Sumatra zu missionieren.¹⁹³ Die Tatsache, dass bereits erste Sprachforschungen betrieben wurden¹⁹⁴ und mit Gerrit van Asselt¹⁹⁵ bereits der erste niederländische Missionar auf Sumatra war, ließen die Idee zu einem Projekt werden.¹⁹⁶ So kam es, dass die RMG zwei Missionare nach Sumatra aussandte. Am 7. Oktober 1861 hielten Gerrit van Asselt, Wilhelm Betz, Carl Klammer und Christian Heine ihre erste Konferenz in Sipirok ab. Dieser Tag gilt seitdem als Gründungsdatum

-
- 190 Wobei Johann Angerler darauf verweist, dass diese Kriege als »(rituell) geregelte Kooperationsform« verstanden werden müssen. Vgl. Angerler 2009, S. 456f.
- 191 Aritonang und Steenbrink 2008, S. 537.
- 192 Angerler 2009, S. 562.
- 193 Sehr ausführlich zu den Anfängen der Mission vgl. Schlunk 1922, S. 90ff, Richter 1931, 80ff. Beide Werke sind sehr missionsapologetisch geschrieben. Vgl. auch erster Bericht über die Mission in Sumatra in: BdRM1861, S. 9ff.
- 194 Der Sprachwissenschaftler Neubronner van der Tuuk erlernte im Auftrag der niederländischen Bibelgesellschaft ab 1851 die Landessprache, publizierte innerhalb kurzer Zeit diverse Arbeiten über Schrift und Literatur und schaffte damit eine wichtige Voraussetzung zur Missionierung. Er selbst stand allerdings kritisch zur Bibel. Außerdem hilfreich waren die Forschungen von Franz Junghuhn über Land und Leute. Siehe hierzu: Wagner 2015.
- 195 Er wurde 1856 nach kurzer Vorbereitungszeit von Pfarrer Willeven nach Sumatra ausgesandt (Ermelomission). Auf Sumatra verwies ihn der Gouverneur auf das südliche Batakland. Missionsarbeit war ihm nicht gestattet. Er erhielt eine Stelle als Plantagenaufseher in Regierungsdiensten. Er überwachte den Zwanganbau von Kaffee (Cultuurstelsel) und den Wegebau (Fronarbeit), auch »Rodi« genannt. 1859 wurde ihm aus Ermelo Friedrich Betz zur Unterstützung gesandt. Vgl. Wagner 2015, S. 49f und Warneck 1912.
- 196 Burton und Ward waren die ersten Missionare auf Sumatra, mussten aber 1824 in ihre Heimat zurück, als die Engländer ihre Gebiete in Westsumatra an die Niederländer gaben. Die Missionare Samuel Munson (1804-1834) und Henry Lyman (1809-1834) wurden, beim Versuch ins Innere des Landes vorzudringen am 28. Juni getötet – oder wie es heißt – »verspeist«. Zur Diskussion über angeblichen Kannibalismus unter den Batak vgl. Lang 2010. Zu jener Zeit gab es im Wuppertal auch schon wirtschaftliche Verbindungen nach Sumatra über die Rheinisch-Westindischen Kompagnie. Vgl. hierzu: NL-HaNa, Nederlandsche Handel-Maatschappij (NHM), 2.20.01, Nr. 15297.

der Batakmission.¹⁹⁷ Auf der Konferenz beschlossen sie zu den bereits bestehenden Stationen Sipirok und Bungabondar im Norden zwei weitere Stationen anzulegen. Ihr Ziel war es, die Stationen so weit wie möglich in den unabhängigen Norden zu verlegen und damit der Ausbreitung des Islams zuvorkommen.¹⁹⁸ (Zur Ausbreitung der Mission vgl. Abb. 7. Zu den Missionaren vgl. Abb. 8.)

Die ersten Christen taufte Gerrit van Asselt bereits am 2. April 1861.¹⁹⁹ Sie waren seine Haushaltsgehilfen.²⁰⁰ Carl Klammer taufte 1964 weitere Jünglinge im Alter von 12 bis 17. Darunter waren u.a. Samuel Siregar, Johannes, Philippus, Thomas und die Frau von Jakobus.²⁰¹ Bereits 1865 wurde die erste christliche Kirche im Batakland gebaut.²⁰² Viele der ersten Täuflinge waren freigekaufte Sklaven und damit ortsfremd und nicht in lokalen Strukturen integriert. Sie lebten schon einige Zeit im Haushalt eines Missionars und die Taufe änderte an ihrem sozialen Status zunächst nichts.²⁰³ Doch die Tatsache, dass Religionszugehörigkeit bei den Batak einen Rechtsstand (sie waren Teil der Adat²⁰⁴) begründete und damit die einzelnen Personen über die Religion in die Gemeinschaft integriert waren, wurde es zu einem Problem, als sich Batak für das Christentum entschieden. Denn mit der Konversion wurden sie aus der sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen.²⁰⁵ Viswanathan spricht in diesem Zusammenhang von »civic death.«²⁰⁶ Die neuen Christ*innen verloren ihren Besitz, mussten ihre Felder aufgeben und die Rechtsgemeinschaft verlassen. »Da sich in der gemeinsamen Bewirtschaftung des Bodens und im Opfer an die Väter, denen das Land gehörte, die Dorfgemeinschaft

197 Zur Vorgeschichte der RMG in Sumatra vgl. u.a. Richter 1931, S. 84. Siehe auch: BdRM 1862, S. 57ff.

198 Streng 1989, S. 52. Dazu hatte Neubronner van der Tuuk bereits in den 1850er Jahren gedrängt: »If we do not follow this plan it is my opinion that the whole society will become Islamized before we realize it.« Pedersen 1970, S. 54. Das Motiv des Wettlaufs um die Seelen der »Heiden« ist eine gängige Darstellung in der Missionsliteratur. Es verhalf zur dramaturgischen Darstellung der Wichtigkeit des eigenen Wirkens.

199 Samuel Siregar sprach von einem Jungen, Simon Jakobus, der bereits im Haushalt von Friedrich Betz lebte. Samuel Siregar. Schreiben, Barmen Dec. 1872, RMG 2.946 Pandita Briefe und Berichte.

200 Die ersten Täuflinge in beiden Missionsgebieten wurden auch deshalb in den eigenen Missionshaushalt aufgenommen, weil die Missionare Sorge hatten, dass diese wieder vom Glauben abfallen würden. JB 1859, S. 75.

201 Samuel Siregar kam mit Friedrich Betz nach Europa. Er lebte eine Zeitlang in Barmen. Von ihm gibt es einen selbstgeschriebenen Lebenslauf. Darin berichtete er von seiner Taufe am 6.3.1864 und auch dass die Frau von Simon Petrus mit ihm getauft wurde. Samuel Siregar. Schreiben, Barmen Dec. 1872, RMG 2.946 Pandita Briefe und Berichte. Die Frau wird in der sekundären Literatur meist nicht erwähnt.

202 Warneck 1912, S. 33.

203 Warneck 1912, 33,36; BdRM 1868, S. 261.

204 Adat ist Rechtsordnung und Gesetz. Sie ist Gewohnheitsrecht und bestimmt das Zusammenleben der Gemeinschaft und damit auch das Leben Einzelner. Eine Adatgemeinschaft war gleichzeitig auch eine Religionsgemeinschaft. Vgl. hierzu Schreiner 1972; Tumanggor 2006; van Bemmelen 1986. Und speziell zur Situation der Frau unter der Adat vgl. Sarumpaët-Hutabarat 1955/1956. Zur Veränderung der Adat unter dem Einfluss des Christentums vgl. Siregar 1981.

205 Zur Zeit der holländischen-ostindischen Kompanie empfingen die Christen mit der Taufe zugleich holländisches Recht. Sie wurden juristisch und kirchlich gesprochen zu Europäern. Der Religionswechsel brachte einen Rechtswechsel.

206 Viswanathan 1998, S. 79. Zitiert nach van Bemmelen 2012, S. 204.

als Rechtsgemeinschaft darstellt, bedeutete die Taufe für die Christ*innen zugleich das Ausscheiden aus der Dorf- bzw. Rechtsgemeinschaft ihres Familienverbandes.«²⁰⁷ Um ihr Überleben zu garantieren, kauften Missionare Reisfelder und gründeten christliche Dörfer.²⁰⁸ Ludwig Nommensen gründete Huta Dame und Peter Heinrich Johannsen Zoar.²⁰⁹ Gleichzeitig war dies allerdings auch eine Möglichkeit, wie Ludwig Nommensen nach Barmen schrieb, um die Getauften aus den »ganzen battschen Sitten«²¹⁰ zu entreißen. Niederlassen konnten sich die Missionare nur mit Zustimmung der lokalen Herrscher. Die Verhandlungen waren anfangs zäh und der Arbeitsbeginn mit Gefahren verbunden. Peter Heinrich Johannsen wurde bspw. die Niederlassung in Pansurnapitu erst »nach mühevollen Verhandlungen«²¹¹ zugestanden, allerdings in einem Sombaon, einem den Geistern geweihten Platz. Dies geschah, um zu sehen, wie diese auf die neue Religion reagierten.

Über die Zusammenstellung der ersten Gemeinden schrieb Peter Heinrich Johannsen 1866: »Auf unserer Station befinden sich gegenwärtig [1866] etwa 75 Personen; darunter 50 Getaufte. Die Übrigen sind alte, verlassene Witwen; Frauen, die von ihren Männern verlassen sind; Kranke, die bei uns in ärztlicher Behandlung sind; ein Erzspieler, der von seinen Eltern gleichsam bei uns in die Verbesserungsanstalt getan ist, und verlassene Kinder.«²¹² Es zeigt sich also, dass die Mission hier wie auch unter den Herero zunächst als Auffangbecken sozialer Randexistenzen diente. Insbesondere Witwen und verlassene Frauen ergriffen offenbar die neuen Möglichkeiten, die die Mission für sie eröffneten und suchten Schutz. Aber auch Menschen mit Schulden schlossen sich den Missionaren in der Hoffnung an, dass diese die finanzielle Last für sie beglichen.²¹³ Die medizinischen Kenntnisse, und damit die Fähigkeit bisher unbekannte Krankheiten zu heilen, halfen der Mission unter den Batak Anerkennung zu finden.²¹⁴ Nebenbei bemerkt waren die Missionare selbst nicht unwesentlich daran beteiligt, diese, für traditionelle Heiler unbekannten und deshalb oft auch für sie nicht oder schwer heilbaren, Krankheiten nach Sumatra zu bringen.²¹⁵ Eine schwerwiegende Krise erlebte die Batakmission, als die Missionsleitung August Schreiber als Präses einsetzte. Ludwig

207 Schreiner 1972, S. 135f.

208 Konferenzprotokoll, Silindung 28.6.1867, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Dieser Name wurde von Friedrich Fabri nicht gebilligt. Er forderte die Missionare auf, batakische Namen für die Stationen auf Sumatra zu verwenden. So nannte Heinrich Peter Johannsen die Station nach dem Dorf Pansurnapitu. Menzel 1989, S. 28.

209 Warneck 1912, S. 70 und 284.

210 Ludwig Nommensen. In: Missionsblatt 1865, No. 19.

211 Menzel 1989, 23f. Sehr eindrücklich hierzu auch die Aufzeichnungen von Wilhelm Metzler. Jahresberichte von Missionar Wilhelm Metzler, über die Zeit von 1847-1905, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm.

212 Peter Heinrich Johannsen in BdRM 1867, S. 164.

213 Peter Heinrich Johannsen 1867. Zitiert in Menzel 1989, S. 28.

214 Die Missionare selbst waren sich der Nützlichkeit der medizinischen Kenntnisse bewusst und betonten die Notwendigkeit der medizinischen Ausbildung neuer Missionare.

215 1866 kam es zu einem Pockenausbruch. Offensichtlich wurden die Missionare als Schuldige dieses Ausbruchs angesehen. BdRM 1866, S. 310. 1875 kam es bspw. zu einer Choleraepidemie. 1881 wird von Ruhr und Typhus berichtet. Von den Missionaren wurden die Krankheiten auch als positive Ereignisse gewertet, da sich gerade in diesen Zeiten »viele Menschen dem Christentum« zuwendeten. BdRM 1881, S. 111.

Nommensen fühlte sich von dieser Entscheidung übergangen und in seinen Leistungen wenig gewürdigt und drohte mit seinem Ausstieg aus der Mission. Peter Heinrich Johannsen stellte sich dabei hinter ihn und drohte ebenfalls mit seinem Ausstieg, was zu einer Vertrauenskrise zwischen den Missionaren und der Missionsleitung führte.²¹⁶

Wie Emma und Carl Hugo Hahn in der Hereromission, entwickelten auch Ludwig Nommensen und seine Frau Caroline ein sehr enges Verhältnis zu den ersten Christ*innen. Darüber schrieb Peter Heinrich Johannsen »Zum Glück ist unser Nommensen sammt (sic!) seinem lieben Weibe und seinem Mitarbeiter den Battas längst ein Batta geworden, und sie leben, fast aller Bedürfnisse eines Europäers sich entschlagend, wie die Battas, mit diesen auch den letzten Bissen theilend.«²¹⁷ Ludwig Nommensen unterstützte mit einem Teil seines Jahresgehalts christliche Familien bei der Rückzahlung eines Brautschatzes. Diese Tatsache verweist gleichzeitig auf ein großes Problem, mit dem die neuen Christ*innen konfrontiert wurden. In den Augen der Batak gehörten getauften Männer und Frauen nicht länger ihrer Gesellschaft an. Sie wurden nicht länger als Batak gesehen, sondern vielmehr als Holländer und damit als Personen, mit welchen es nicht nur unmöglich, sondern auch unattraktiv war, eine Heiratsverbindung einzugehen.²¹⁸ Schon gemachte Heiratsverbindungen wurden seitens der nichtgetauften Batak der brautnehmenden Familien (Marga Boru) deshalb aufgelöst, was die getauften Familien in die Situation brachte, schon bezahlten Brautschatz zurückzahlen zu müssen. Aber nicht nur Ludwig Nommensen unterstützte die Christ*innen in Not-situationen. Vielmehr erfuhr auch er und seine Familie Unterstützung durch sie u.a. als 1868 die neugeborene Tochter Anna von einer getauften Christin gestillt wurde, weil seine Frau nach der Geburt zu schwach dafür war.²¹⁹

Die Hürden für die Konversion waren zunächst also sehr hoch. Groß war deshalb die Erleichterung bei den Missionaren, als sich Veränderungen abzeichneten. 1869 berichteten sie davon, »daß von jetzt an die Getauften auf allen Stationen nicht mehr wie früher, obdachlos werden, also auch nicht mehr gezwungen sind, Zuflucht und Lebensunterhalt auf dem Hofe des Missionars zu suchen, sondern daß überall wer Christ wird, bleiben darf, wo er ist, daß überall christliche Dörfer in der Bildung begriffen sind, oder auch sich schon gebildet haben.«²²⁰ Als entscheidender Wendepunkt²²¹ für die Mission

216 Vgl. hierzu Peter Heinrich Johannsen, diverse Schreiben in den Jahren 1867 und 1868, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

217 BdRM 1867, S. 165.

218 Getaufte Frauen wurden als »holländische Bräute« abgelehnt und der gezahlte Brautpreis zurückgefordert. Vgl. hierzu van Bemmelen 2012, S. 142ff.

219 Anna Nommensen. In: Der kleine Missionsfreund 1868, S. 158. Die Missionsschwestern berichteten in ihren Briefen Anfang des 20. Jahrhunderts mehrmals davon, wie schwer es sei, eine Amme für verwaiste Kinder zu finden.

220 BdRM 1869, S. 241f.

221 Die überhöhte Position von Ludwig Nommensen im Prozess der Christianisierung unter den Batak wird in vielen wissenschaftlichen Arbeiten immer noch unkritisch übernommen. Lothar Schreiner plädierte bereits dazu Ludwig Nommensen in seinem historischen Kontext und seinen Abhängigkeiten von Radja Pontas aber auch Peter Heinrich Johannsen zu verorten. Bis heute steht Peter Heinrich Johannsen im Schatten Ludwig Nommensen. Schreiner 1987, S. 184.

auf Sumatra galt die Taufe von drei Radjas 1876: Zum einen der »highly respected«²²² Radja Pontas Lumbantobing (getauft: Obaja), der Radja, der 1861 Gerrit van Asselt und Christian Heine freundlich aufgenommen hatte. Zum anderen Raja Musa und Radja Panalungkup (getauft Nikodemus). Zum einen konnte jetzt der rechtlose Zustand der Christ*innen überwunden werden und zum anderen war damit ein erster Schritt gemacht, um eine christliche Obrigkeit zu bilden, wie das von den Missionaren angestrebt worden war. Radja Musa und Radja Panalungkup hatten sich allerdings nicht selbstlos, sondern aufgrund klarer politischer Überlegungen dem Christentum zugewandt. Sie wollten sich so als politische Führer etablieren.²²³ Auch Radja Pontas war offenbar westlichen Ideen in Form der Mission und des Kolonialismus aufgeschlossen. Bis heute wird seine prophetische Vorsehung zugunsten der Ausbreitung des Christentums gepriesen. »He foresaw with as much wisdom as steadfastness the change that the coming of Christianity and the colonial administration would mean for the Batak.«²²⁴ Diese Tatsache verweist auf einen ganz wichtigen Aspekt bei der Konversion, nämlich die Bedeutung von Eigeninteresse und Handlungsspielräumen der Batak in der Umbruchszeit.²²⁵ Radja Pontas war als einer der ersten bereit dem Neuen eine Chance zu geben, um sich damit auch seine eigene Machtposition abzusichern. »Christianity, to a certain extent, was taken as an alternative to challenge the expansion of Islam and end the chaos.«²²⁶ Doch auch andere Radjas hatten das Christentum als neue Machtoption erkannt. So berichtete Carl Klammer bereits 1865, dass er Sutan, den Sohn von Radja Patuan von Sipirok bei sich aufgenommen habe. »Der Zweck ist, etwas Tüchtiges aus ihm zu machen und ihn zu einem würdigen Stellvertreter seines Vaters heranzubilden. Letzterer hätte auch nichts dagegen, wenn Sutan getauft würde.«²²⁷ In Bungabondor hat Friedrich Betz 1866 »den Oberhäuptling getauft.«²²⁸ Das Christentum bot eine alternative Antwort auf religiöse, kulturelle und menschliche Herausforderungen und eine Möglichkeit den eigenen Machterhalt abzusichern. So war das Christentum schon

222 Folgende Geschichte ist hierzu überliefert: Sein Großvater soll gesagt haben, dass er gegen das Christentum sei, aber wenn die Missionare die Batak lehrten, wie sie reich und glücklich würden können, dann seien sie gern deren Schüler. Radja Pontas wurde nach seiner Taufe »Obadiah« genannt. Lehmann 1996, S. 168.

223 van Bemmelen 2012, S. 206. Mehr Informationen zu Radja Musa finden sich bei Hutaaruk 1980, S. 101. Zur Taufe von Radja Panalungkup, der ein Datu war, finden sich mehr Informationen bei Warneck 1912, S. 56. Er starb 1898. Zwei seiner Söhne wurden Panditas.

224 Schreiner, S. 185. Siehe auch Bonn 1928, S. 55; Aritonang und Steenbrink 2008, S. 541. Paul Pedersen widmete seine Arbeit Radja Pontas Lumbantobing »who had the courage and prophetic insight to guide the Batak people toward the gospel.« Pedersen 1970.

225 Sehr ausführlich berichtete Peter Heinrich Johannsen über die Konkurrenzsituation der Radjas und ihre diversen Strategien, um beim holländischen Gouverneur gut zu stehen. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, ohne Datum (ca. Mitte 1880er Jahre), RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

226 Situmorang 1987, S. 24.

227 BdRM 1866, S. 12. 1871 berichtete Christian Schütz, dass »Häuptlinge, welche bis dahin die Hauptstützen des Muhamedanismus gewesen waren [...]« sich jetzt zahlreich zum Gottesdienst einfanden und von Sutan angeführt wurden. BdRM 1871, S. 203f.

228 BdRM 1866, S. 200.

Mitte der 1870er zu einer neuen Macht geworden.²²⁹ Unter den ersten Täuflingen von Ludwig Nommensen, war nicht nur ein ehemaliger Datu (Maja, getauft Abraham), sondern auch ein Sibaso (Ama ni Panggomal, getauft Isak). Allerdings war – ähnlich wie in der Hereromission – das Interesse an den Begleiterscheinungen des Christentums höher und die Hoffnung auf Reichtum und Erfolg sehr eng mit dem Glaubenswechsel verknüpft, wie Christian Heine in einem Schreiben auch betonte: »Leider ist es bei den meisten Batta so, daß sie meinen, wenn sie ihre Götter fahren lassen, und zu dem allmächtigen Christengott kommen, dann werde der Christengott sie auch alsbald segnen mit allerlei irdischen Gütern. Darum kommen sie wohl zu dem Missionar und wollen eiligst von ihm getauft werden, und sind dann sehr enttäuscht, wenn der Missionar ihnen von Sünde und Tod und Gericht und vom Erlöser, von Heil und Seligkeit redet, statt wie sie hoffen von Reichthum, Ehre und Sieg über die Feinde.«²³⁰

Auch 30 Jahre später war der Übertritt zum Christentum offensichtlich eng verknüpft mit Vorteilshoffnungen, wie im Nachruf auf August Mohri deutlich wird: »Für die Verkündigung aber des Evangeliums hatten die Leute das verschlossenste Ohr. Wenn [August] Mohri ihnen von Sünde, Schuld und Erlösung, von Gericht und Ewigkeit sagte, erklärten sie das für dummes Zeug; er solle ihnen lieber das Geheimnis verraten, wie sie klug, d.h. reich würden.«²³¹ Religionswechsel war eng verknüpft mit der Hoffnung auf Aufstieg, Macht und Erfolg. Die Entscheidung der Radjas zur Zusammenarbeit mit den Missionaren bildete eine wichtige Basis für die Zukunft des Christentums unter den Batak.²³² Ihre Vorbildfunktion und die aus ihren Entscheidungen erwachsenden Vorteile waren es, die ihre Anhänger dazu brachten es ihnen nachzutun. Schließlich klafften innerhalb der Dorfstruktur Lücken auf, wenn sich bspw. ein Datu oder eine Sibaso für den neuen Glauben entschied. Sita van Bemmelen spricht in diesem Zusammenhang von einem Trauma, das die Taufe von Personen wichtiger Positionen auslösen konnte. Schließlich verlor das Dorf damit Personen, die bedeutsam für die Durchführung von Ritualen und als Vertrauenspersonen in schwierigen Zeiten und bei Krankheit waren.²³³

Für ihre Arbeit waren die Missionare auf die Unterstützung inländischer Führer angewiesen, denn auch die als Autoritätspersonen eingesetzten Ältesten, Lehrer und Evangelisten kämpften zu Beginn um den nötigen Respekt.²³⁴ In der ersten Gemeindeordnung von 1866/67 legten Ludwig Nommensen gemeinsam mit Peter Heinrich Jo-

229 Hutaaruk 1980, S. 105.

230 Christian Heine in: *Der kleine Missionsfreund* 1877, S. 39.

231 Nachruf für August Mohri in: *BdRM* 1907, S. 157.

232 Detailliert siehe hierzu van Bemmelen 2018, S. 200ff.

233 van Bemmelen 2018, S. 201.

234 Johannes Warneck schrieb noch 1908 über die Abhängigkeit der Mission von der Unterstützung der »Häuptlinge.« Warneck 1904, S. 8.

hannsen und unterstützt von Radja Pontas²³⁵ die Grundsteine der Missionsarbeit.²³⁶ Darin legten sie fest, inwiefern die neuen Christ*innen in die Gemeindegarbeit einbezogen wurden: Älteste wurden beauftragt dafür zu sorgen, dass Gottesdienste ungestört ablaufen konnten (sie saßen mit dem Gesicht zu den Besucher*innen). In ihrem Glauben und für ihre Tätigkeit schulten die Missionare die Ältesten bei einem wöchentlichen Treffen. Zudem waren drei Diakone, eine Diakonisse und eine Kindergartenlehrerin für die Gemeindestruktur vorgesehen. Ein Diakon war beauftragt nach den Kranken zu sehen, einer musste das Geld einsammeln und ein dritter war Küster und Totengräber. Das Amt des Ältesten gab es auch schon zuvor in der Dorfhierarchie.²³⁷ In den neuen Gemeinden nahmen die Ältesten eine zentrale Bedeutung ein. Sie wurden nicht nur zu »Kristallisationspunkten des Gemeindelebens«²³⁸, sie wurden die »eigentlichen Seelsorger«²³⁹ der Gemeinden.²⁴⁰

Trotz erster Erfolge waren die Anfänge der Mission unter den Batak geprägt von Ablehnung und Vertreibungen, Spott und Unverständnis.²⁴¹ Ludwig Nommensen schrieb über die eigene Arbeitsweise reflektierend: »Ich glaube, daß es mehr schadet als nützt, wenn man sich vor die Heiden hinstellt und betet; denn sie haben von dem Beten keinen Begriff und spotten dann nachher darüber.«²⁴² Die Auseinandersetzungen zwischen Befürworter*innen der Mission und ihren Gegner*innen führten immer wieder zu erbittertem Streit, bei dem die Mission nicht nur einmal die niederländischen Kolonialtruppen zu Hilfe rief.²⁴³ Zum erbittertesten Widersacher der Mission und der Kolonialverwaltung wurde Si Singamangaradja.²⁴⁴ Die Ablehnung richtete sich aber nicht nur gegen Missionare und die sich ausbreitende Kolonialherrschaft, sondern auch die zum Christentum übergetretenen Batak wurden bedroht. So wurde im Dezember 1866

-
- 235 BdRM 1867, S. 169ff. Welch inniges Verhältnis Missionare zu diesem entwickelten, belegt die Aussage Wilhelm Metzler nach dessen Tod: »Ich persönlich habe an ihm einen Vater verloren, den ich noch lange vermissen werde.« In: Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1900, S. 60, RMG 2.365 Metzler, Wilhelm. Zudem: BdRM 1900, S. 286. Die meisten Missionare waren zu seiner Beerdigung gekommen und viele hielten eine Grabrede. Die Autorität und das Ansehen, das dieser unter den Missionaren genoss, zeigen sich insbesondere dadurch, dass er als »Vater« bezeichnet wurde und damit in der Hierarchie über den Missionaren stand.
- 236 Schreiner 1987, S. 185f. In verschiedenen wissenschaftlichen Werken wird auch heute noch die Batakmission als »Alleingang« Ludwig Nommensens dargestellt. So bspw. bei Simbolon 1998, S. 55ff.
- 237 Im Dorf wurden keine Entscheidungen getroffen, die nicht zuvor in der Gemeinschaft der Ältesten besprochen wurden. Der Radja hatte dabei den Vorsitz. Lumbantobing 1961, S. 19.
- 238 Schreiner 1972, S. 123.
- 239 Lumbantobing 1961, S. 56.
- 240 Zur Stellung der Gehilfen, Evangelisten und Ältesten vgl. Kapitel VII.
- 241 Zu Krisen und Konflikten der Missionare vgl. Warneck 1912, 27f, 51ff, 70f.
- 242 BdRM 1866, S. 117.
- 243 So forderten die Missionare bspw. im Krieg von 1868 Unterstützung durch holländische Truppen mit dem Argument: »Dem Gesetze nach stehen alle Einwohner von Niederländisch-Indien unter dem Schutze des Gesetzes« in: BdRM 1869, S. 20.
- 244 van Asselt 1911, S. 39ff. Rudolf Lehmann erwähnt, dass Si Singamangaradja allerdings auch Kontakt mit den Missionaren suchte. Der Hinweis darauf, dass er nach Geschenken und einer europäischen Frau suchte, könnte möglicherweise darauf hindeuten, dass Si Singamangaradja eine Einigung anstrebte, die von den Missionaren allerdings nicht als solche verstanden wurde. Lehmann 1996, S. 161; Schreiber 1884, S. 49.

das christliche Mädchen Lydia vergiftet.²⁴⁵ Ende 1876 löste der Ausweitungsversuch der missionarischen Tätigkeit auf das Tobahochland erneut Unruhen aus.²⁴⁶ Anstatt sich zurückzuziehen, drängten die Missionare auf militärische Intervention der niederländischen Kolonialregierung und trugen damit entscheidend dazu bei, den Konflikt zu verschärfen.²⁴⁷ Um die Kolonialregierung zum Eingreifen zu bewegen, nutzten die Missionare die Angst der Niederländer vor dem Erstarken des Islamismus geschickt für die eigenen Zwecke. Sie beschworen die drohende Islamisierung durch eingewanderte Aceh-Krieger und erreichten schließlich deren Einmischung.²⁴⁸ Es folgte ein fast 30jähriger Krieg, indem die kolonialen Truppen mit Hilfe sogenannter Strafexpeditionen die gesamte Region bekriegten und damit die Unabhängigkeit der Region beendeteten.²⁴⁹ Missionare waren Teil dieser Strafexpedition.²⁵⁰ Es waren die Missionare, die die Radjas und Ompus (Dorfvorsteher) von den Vorteilen des »kolonialen Schutzes« und damit der Unterordnung unter niederländische Herrschaft zu überzeugen suchten und dadurch verhindern konnten, dass die Dörfer in Brand gesetzt wurden. Gleichzeitig trugen sie nicht unwesentlich zum Ausbau des Kolonialismus bei, was für die Mission insofern wichtig war, dass endlich »Ruhe und Ordnung« einkehrte und – nach eigenen Maßstäben – endlich eine »ordentliche Regierung«²⁵¹ die politische Herrschaft übernahm. Helmut Lukas hat die Mission daher als »Bahnbrecherin«²⁵² des Kolonialis-

245 Lehmann 1996, S. 162.

246 Bereits 1873 reisten die Missionare Peter Heinrich Johannsen, Ludwig Nommensen und August Mohri in Richtung Tobasee. Nur die Autorität des Radja Pontas bewahrte sie vor dem Tod. Lukas 2011, S. 420; Warneck 1925, S. 107ff. Als Fazit dieser Reise schrieb Wilhelm Heine: »Wir hoffen unseren christlichen Rachefeldzug also bald zu beginnen und gewiß sind a l l e Brüder dafür, daß Etwas gethan werde.« BdRM 1873, S. 202. Von holländischer Seite wurde den Missionaren vorgeworfen, den Krieg ausgelöst zu haben. In einem Bericht dazu nahmen sie Stellung. Darin weisen sie darauf hin, dass einzelne Missionare – Ludwig Nommensen und August Simoneit – die Expedition der Kolonialregierung unterstützt und mitgetragen hätten und dafür auch entsprechende Auszeichnungen erhalten hatten. In: BdRM 1878, S. 193ff. Sehr ausführlich zur Beteiligung der Missionare bei der Strafexpedition siehe BdRM 1878, S. 361–381.

247 Die Kolonialregierung hielt sich jedoch auch vor Missionare zwangsweis zu versetzen, wenn ihr Verhalten den Frieden in Gefahr brachte. So wurde bspw. Johannes Warneck von der Regierung abgezogen, nachdem er mit seinem Verhalten Unruhen ausgelöst hatte. Lukas 2011, S. 422. Insbesondere nach dem Aceh-Krieg waren die Holländer an der Haltung des Status quo interessiert. Pedersen 1970, S. 49.

248 Elsbeth Locher-Scholten betont, dass den niederländischen Kolonialismus zwischen 1894 bis 1915 viel stärker ethische Motive als ökonomische Motive vorangetrieben haben. Gerade weil die Niederländer Verantwortung für den Archipel übernommen hatten, sollte ihre Herrschaft »mild und gerecht« sein und auf eine Modernisierung der Gesellschaft hinzielen, was in der Praxis nicht immer so umgesetzt wurde. Locher-Scholten 2003, S. 198f.

249 Die Eingliederung des zentralen Bataklands in das Kolonialreich wurde 1908 mit dem Tod von Si Singamangaradja abgeschlossen. Angerler 2009, 5f; Situmorang 1987, S. 224f; Hutaaruk 1980, S. 84; Lukas 2011, S. 420. Berichte über den Krieg aus missionarischer Sicht in: BdRM 1878, S. 361–381.

250 Zum Zusammenhang von Mission und Gewalt vgl. exemplarisch van der Heyden und Becher 2000.

251 Christiansen in: BdRM 1871, S. 142. Ähnlich formuliert August Mohri aus Sigompulon: »zu wünschen wäre aber mehr denn je, daß eine ordentliche Regierung in's Land käme. Die Herren Radjas regieren ziemlich wild und wirr durcheinander und wider einander.« BdRM 1871, S. 142.

252 Lukas 2011, S. 421.

mus bezeichnet. Johann Angerler dagegen verweist in diesem Kontext auf die lokalen Kräfte, nämlich die lokalen Herrscher, die, durch die Missionare gut informiert waren über koloniale Pläne und die Umbruchszeit gezielt für eigene Interessen nutzten. Einige stellten bspw. vor geplanten Annexionen bewaffnete Gruppen zusammen oder unternahmen gezielte Kriegszüge, um Macht zu demonstrieren und sich damit bessere Ausgangspositionen für Verhandlungen mit der Kolonialregierung zu verschaffen. »Während ein Teil der Bevölkerung der Annexion aktiv Widerstand leistete und dafür schwer gestraft wurde, versuchten bestimmte Anführer, die antizipierte Kolonialherrschaft bereits vorzubereiten.«²⁵³ Schließlich war die niederländische Kolonialherrschaft im Jahr 1890 so weit gefestigt, dass sie zwei administrative Einheiten bilden konnte: Silindung mit Zentrum Tarutung und Toba mit Zentrum Laguboti. Die letzten unabhängigen Gebiete (Dairi, Westküste des Tobasees und Samosir) gliederte die Kolonialregierung nach dem Tod von Si Singamangaradja in ihr Kolonialgebiet ein.²⁵⁴

Mit der Ausbreitung der Kolonialverwaltung beschleunigte sich der Christianisierungsprozess. Während die Missionare noch Anfang der 1870er Jahre von einem »Stillstand auf dem Missionsgebiet«²⁵⁵ gesprochen hatten und sich über die »Lauheit und Halbheit«²⁵⁶ ihrer Christ*innen beschwerte, stieg das Interesse an der Mission in den 1880er Jahren deutlich an.²⁵⁷ In diesem Kontext wurde auch die erste große Kirchenordnung 1881 erlassen und die erste Synode in Pearadja abgehalten. Etwa 400 Personen kamen zusammen. Anwesend waren »eingeborene Lehrer, Älteste, christliche Häuptlinge und andere angesehen Gemeindeglieder.«²⁵⁸ 1884 waren bereits 17 Missionare auf Sumatra stationiert. Damit ging die Rechnung der Missionare auf, die sich durch die Einmischung der Holländer einen Aufschwung erhofft hatten.²⁵⁹ Allerdings auf Kosten der Batak, die zahlreich zu Tode kamen.²⁶⁰ So schrieb bspw. August Schreiber rückblickend: »Die [...] Heiden [...] wurden überall geschlagen, ihre Dörfer [...] wurden erobert und verbrannt und die holländischen Truppen durchzogen siegreich fast das ganze Tobaland [...].«²⁶¹ Das menschliche Leid wurde hingenommen und die Entwicklung als Gottes Fügung oder »Zucht« gesehen. Die Mission betonte vor allem die positiven Folgen, die der Krieg für die weitere Entwicklung mit sich brachte: »Das wunderbarste aber

253 Angerler 2009, S. 366.

254 Er wurde erschossen. Lukas 2011, S. 264; Streng 1989, S. 123ff. Als wichtiger Beobachter der Umbrüche 1890/91 gilt Elio Modigliani. Modigliani 1995.

255 BdRM 1872, S. 12f.

256 Ebd.

257 August Simoneit berichtete bspw. davon, dass 1880 die beiden »vornehmsten Häuptlinge« im Taufunterricht seien und dass mit Ompu Pangalingkup und Guru Si Songgulon ehemalige Feinde der Mission getauft seien. BdRM 1880, S. 68.

258 Warneck 1912, S. 90. Er spricht von 3 500 Anwesenden.

259 BdRM 1878, S. 171.

260 Bis heute ist nicht geklärt, wie viele Opfer der niederländische Eroberungskrieg unter den Batak gekostet hat. Johann Angerler spricht aber davon, dass die Zahl der verbrannten Dörfer im dreistelligen Bereich liegen müsste. Angerler 2009, S. 366. Mit ihren Dörfern hatten die Menschen auch ihre Vorräte verloren und waren damit der Hungersnot ausgesetzt. Vgl. hierzu auch Zeitzeugenberichte von Marie Johannsen in ihren Briefen. RMG 86 Johannsen, Marie, geb. Sommer.

261 Schreiber 1884, S. 51.

war, daß dieser Krieg, der durch Singa Mangaradjas Feindschaft wider das Christentum erregt worden war, unter Gottes gnädiger Führung nun sogar dazu dienen mußte, die Sache des Evangeliums unter den Battas in mehr als einer Weise ganz bedeutend zu fördern.«²⁶²

Erst jetzt wurde es den Missionaren möglich, auch in die Landschaft um den Tobasee vorzudringen.²⁶³ Außerdem begannen die Niederländer lokale Autoritäten in ihren Dienst zu stellen.²⁶⁴ Bei der Besetzung dieser Posten wurden zwar auch in gewisser Weise bisherige Machtsysteme berücksichtigt, aber schlussendlich wurden im Lesen und Schreiben gebildete und zum Christentum übergetretene Personen bevorzugt eingesetzt. Damit wurde die Kolonialverwaltung mehr und mehr als Arbeitgeberin interessant.²⁶⁵ 1908 führten die Niederländer ein neues administratives System ein und schufen schließlich 1914 mit dem Demangsystems neue Autoritäten. Waren sie bisher bemüht, kulturelle Bindungen zu berücksichtigen, führten sie nun ein Verwaltungssystem ein, das sich von den bisherigen Machtsystemen unterschied. »Finally in 1914, other positions, Demang and Assisten Demang, were created for the Toba-Batak based on a special training qualification instead of merely genealogy. The shift to Demangship marked a change in the local political leadership that was to the disadvantage of the leadership image and social status of the existing rajas and kepala negri.«²⁶⁶ Nun zählte nicht mehr soziales Ansehen und Herkunft, sondern Bildung bei der Besetzung dieser Posten. Damit eröffnete die Kolonialregierung mit dieser neu geschaffenen Beamtenlaufbahn neue Möglichkeit des sozialen Aufstiegs.²⁶⁷ Während im Laufe der Zeit das Ansehen der Demang stieg, sank jenes der Radja kontinuierlich.²⁶⁸ Wilhelm Steiniek beobachtete die Folgen dieser Veränderung:

»Es ist jetzt eine Zeit der Gärung, wie nie zuvor. Die neu eingesetzten inländischen Beamten mit den unsinnig hohen Gehältern von 100 Gulden und mehr monatlich, wozu noch Tagegelder und Wohnungsvergütung treten, sind mit ihrer großen Macht fast zu einer Plage geworden, mit sehr wenigen Ausnahmen. Sie betragen sich fast durchweg so hochmütig gegen uns und gegen ihre Volksgenossen, nehmen Bestechungen

262 Schreiber 1884, S. 51 und 55. Missionare berichteten von steigendem Interesse. August Simoneit von Simorangkir: BdRM 1880, S. 68f, Carl Klammer aus Sipirok BdRM 1881, S. 72, August Mohri aus Sipoholon BdRM 1882, S. 50, Julius Christiansen aus Pangaloan BdRM 1884, S. 357, Wilhelm Metzler aus Pea Radja BdRM 1887, S. 132.

263 1881 besuchte eine Delegation von Radjas aus Balige Pearadja und verlangten nach einem Missionar. Damit konnte die Mission sich ausdehnen und eine erste Station am bis dahin größten Ort am Tobasee gründen. Warneck 1912, S. 125.

264 Auch forderte die Kolonialregierung die Mission auf in abgelegenen Gebieten Missionsstationen, wie bspw. Baru, zu errichten.

265 Schon in der frühen Zeit des Kolonialismus hatten Batak als lokale Polizisten für die Kolonialregierung gearbeitet und damit zum Aufbau des Kolonialwesens beigetragen. van Asselt 1911, S. 37.

266 Hutaaruk 1980, S. 24-29.

267 Dadurch schufen sie nicht nur neue Hierarchien, sondern auch neue Zugänge zu Land. Simbolon 1998, S. 63.

268 Darauf verweist Hutaaruk. Er betont außerdem, dass für Batak die Chance einer neuen Aufstiegsmöglichkeit so groß war, dass sich innerhalb dieser Beamtenschicht keine antikolonialen Strömungen entwickelten und auch ein Bewusstsein dafür fehlte, dass sie erst den Niederländern zu Macht und Herrschaft verholfen hatten. Hutaaruk 1980, S. 90ff.

und plagen die Leute, daß der Haß gegen sie sich vielleicht noch einmal mit Gewalt äußern wird.«²⁶⁹

Bildung wurde zum Schlüssel für den Ein- und Aufstieg, in dem von der Kolonialregierung neu geschaffenen Macht- und Verwaltungssystem. Da das missionarische Bildungssystem bis zur Jahrhundertwende auf Sumatra das einzige war, das es gab, kämpften verschiedene Regionen um die Niederlassung von Missionaren.²⁷⁰ Lokale Herrscher nutzten die Umbruchszeit für den Ausbau der eigenen Macht und nahmen dabei den Bedeutungsverlust bisher vorherrschender Strukturen in Kauf.²⁷¹ Julius Christiansen hatte bereits 1884 berichtet: »die heidnischen Sitten und Gebräuche kommen mit jedem Jahr mehr und mehr in Verfall, weil fast alle Häuptlinge Christen sind.«²⁷² Einige politisch einflussreiche Männer nutzten die Konversion dazu ihren Führungsanspruch durch die Kolonialverwaltung anerkennen zu lassen. Sie sahen in den Missionaren Träger eines neuen, mächtigen Sahalas, was etwa mit nützlichem und heilsamem Einfluss übersetzt werden kann.²⁷³ Dieses politische Kalkül der einflussreichen Männer war für die Mission günstig, wenn es auch offiziell abgelehnt wurde. In diesem Kontext ist auch die Schule für »Häuptlingssöhne« in Narumonda 1901 gegründet worden. Mit ihr sollte der christliche Einfluss auf die Radjas verstärkt werden, indem den Söhnen »eine gute christliche Bildung«²⁷⁴ angeboten wurde.²⁷⁵ Unterstützend wirkte sich hier die Politik der Kolonialregierung aus, die den Radjas, die zum Christentum konvertierten, höhere Rechte zusprach, als diesen nach vorkolonialer Hierarchie zustanden.²⁷⁶ Innerhalb der Gesellschaft hatte sich damit die Bedeutung des Christentums verändert. Brachte der Übertritt zum Christentum 1865 noch den Ausschluss aus der sozialen Gemeinschaft, wurde dieser schon wenige Jahre später zum Machtfaktor und das Interesse an der Niederlassung von Missionaren stieg. Die

269 BdRM 1917, S. 30.

270 Aritonang 1994. Andar Lumbantobing spricht davon, dass Christsein eine Modeerscheinung wurde, weil der Schulbesuch als Möglichkeit des sozialen Aufstiegs an Bedeutung gewann. Lumbantobing 1966, S. 132.

271 Darauf verweist auch Simbolon 1998, S. 282: »The process of de-sacralization of adat and the decreasing authority of rajas were not simply an imposition by external powers or a process of »false consciousness«. Sitor Situmorang verweist in diesem Zusammenhang auf den internen Vormachtsstreit, bei dem Impu Radja Naualu die Holländer im Kampf gegen Si Singamangaradja unterstützte, der wiederum in Aceh Unterstützung suchte. Situmorang 1987, S. 229ff.

272 Schrieb Julius Christiansen aus Pangaloan in: BdRM 1884, S. 357.

273 Für Samosir zeigt dies Lukas 2011, S. 422. Vgl. hierzu auch Lumbantobing 1961, 15ff. Siehe zudem Marie Johannsen. Schreiben an Fr. Gosche 12.1.1887, Marie Johannsen. Schreiben an Fr. Klemm 20.1.1887, Marie Johannsen. Schreiben an Fr. Klemm, o. J. (ca. Mitte 1887), RMC 86 Johannsen, Marie, geb. Sommer.

274 Warneck 1912, S. 216. Die Missionare wollten dadurch verhindern, dass sie in die Schulen der Ostküste gingen. BdRM 1905, S. 225. Da die Abgänger allerdings nicht per se ein einträgliches Amt in der Kolonialregierung erhielten, war der Frust groß. So stellte die Mission die besten Abgänger dann als Lehrer in ihren Volksschulen ein und wandelte die Schule bereits 1905 in eine Lehrerausbildung um.

275 Zum missionarischen Bildungssystem vgl. Kapitel VIII.

276 Agte 1979, S. 82f.

Missionare bemühten sich darum, den Anfragen nachzukommen und damit der Ausbreitung des Christentums zu dienen. Dabei mussten sie lokale politische Strukturen berücksichtigen, wollten sie keine neuen Unruhen auslösen. Radjas strebten offensichtlich eine bewusste Verklammerung von Marga und damit einer zusammenlebenden Gruppe verwandter Familien und dem Christentum an. Über den Erfolg dieser Absicht, schrieb Jubil Hutaurok »Ohne kollektive Entscheidung für das Christentum und ohne kollektive Vorstellung, was dieses Christentum für ihre Gesellschaft bzw. Verbände bringen sollte, wäre die Entwicklung des Christentums von 1864 bis 1875 in Silindung und Sipoholon undenkbar gewesen.«²⁷⁷ Die Missionare nahmen diese Entwicklung auf und festigten die Verklammerung von Marga und Kirchengemeinschaft mit der Einführung der Gemeinde- und Kirchenordnung 1881.²⁷⁸ Auch die vorherrschende Rechtsordnung wurde von den Missionaren soweit es möglich war übernommen. Dabei verstanden die Missionare die Adat nicht primär als religiöse Lebensordnung, sondern als Rechtsbereich, der sich von religiöser Überzeugung trennen ließ. Auch deshalb integrierten sie diese so gut es möglich war in die Kirchen- und Gemeindeordnung bzw. entwickelten gemeinsam mit einflussreichen Männern und der Kolonialregierung neue Adatbestimmungen für »inländische Christen.«²⁷⁹ Wie schwierig die Aufteilung der Adatordnung in einen weltlichen und religiösen Teil war, zeigte sich für die Missionare unter anderem an der Frage, ob Christ*innen an rituellen Festen teilnehmen durften oder nicht. Schlussendlich einigten sie sich darauf, dass Christ*innen die Teilnahme an »heidnischen Festen«, vor allem an rituellen Tänzen untersagt wurde, »die allgemeinen Ausgaben für sonstige gemeinsame Zwecke in den Dörfern tragen die Christen [aber] mit [...]«. ²⁸⁰ Die Schwierigkeit der Grenzziehung war auch unter den Missionaren selbst umstritten. Während bspw. Ludwig Nommensen die Unterstützung und Teilnahme an einem Begräbnis heidnischer Verwandter gestattete, soweit Christ*innen dabei nicht mit dem Heidentum in Berührung kamen und es »christlich zugehe«, hielt Peter Heinrich Johannsen die Erfüllung dieser Pflicht gegenüber heidnischen Verwandten für eine »Versündigung.«²⁸¹ Bestrebt waren Missionare das Christentum nicht neben die vorherrschende Kultur zu stellen, sondern das dieses sollte sich mit ihr verbinden und zwar bestenfalls so, dass die alte Sitte der Adat von der neuen Sitte des Christentums ersetzt wurde. Generell waren Missionare davon überzeugt, dass sie beauftragt waren, die bisherige Gesellschaftsordnung durch eine »christliche Sitte« zu ersetzen: »Gott hat die Missionare gesandt, die eine neue Sitte gebracht haben durch sein heiliges Wort.«²⁸²

277 Hutaurok 1980, S. 105.

278 Zur Verbindung zwischen lokalen Strukturen und dem Aufbau der Mission vgl. Schreiner 1972, 119ff. Mit diesen Veränderungen hat die Mission einen Prozess der Individualisierung und schlussendlich Säkularisierung in Gang gesetzt.

279 Vgl. zum Verhältnis Adat und Mission Schreiner 1972, S. 135ff.

280 Begleitschreiben zum Konferenzprotokoll 1872, RMG 2.890 Missionskonferenzen.

281 Konferenzprotokoll 1890, Bl. 126 und Konferenzprotokoll 1907, Bl. 39f, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

282 Konferenzprotokoll Synodalverhandlungen der Ältesten und Häuptlingen 1888, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Dies war nicht so leicht, wie sich die Missionare das anfangs vorstellten. Dies belegen die vielen folgenden Diskussionen, in denen Missionare darüber diskutierten, an welchen

Abbildung 8: Gruppenfoto der Missionare an der Missionskonferenz Sipoholon, 1922



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6001-457

Die enge Anbindung an vorgefundene Dorf- und politische Herrschaftsstrukturen hatte zur Folge, dass die Kirche die ethnischen und lokalen Eigenarten der Batak verstärkte. Bezirksgemeinden, die sich an der Dorfstruktur orientierten, wurden bspw. zu Kirchenkreise zusammengefasst. Jubil Hutaauruk verweist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Christentum aus diesem Grund vorherrschende ethnozentrische Strukturen der Gesellschaft nicht abgeschafft habe, sondern dazu beitrug diese zu intensivieren.²⁸³ »Man will nicht mit Gliedern eines anderen Stammes in eine Kirche gehen, verlangt besondere Schulen, getrennte Kirchenkassen, eigene Friedhöfe, [...]«²⁸⁴ Dies löste eine Konkurrenz aus, die der Ausbreitung des Christentums zumindest formal zugutekam: »Erbat eine Dorf- oder Marga-Gemeinschaft einen Lehrer und war sie zum Bau einer Schule bereit, so war dies in der Regel der Beginn der Übertrittsbewegung in jener Gegend. Oft ließen Stolz und Ehrgeiz eine Marga nicht ruhen, bis sie die beste Schule hatte und möglichst viele ihrer Söhne Lehrer oder gar Pfarrer wurden.«²⁸⁵ Es waren also nicht unbedingt glaubensrelevante Bedürfnisse, die zur Nieder-

»Sitten« die neuen Christ*innen wie teilhaben dürfen und wo die Teilnahme generell verboten sein sollte. U.a. Konferenzprotokoll der Synodalkonferenz 1894, Bl. 102, RMC 2.891 Missionarskonferenzen.

283 Insbesondere auch die Trennung zwischen Nord und Süd. Der Norden wurde mehrheitlich christlich und der Süden blieb islamisch. Vgl. hierzu Hutaauruk 1980, 84ff, 100ff. Darauf verweist auch Smith-Kipp. Smith Kipp 1983, S. 5.

284 Warneck 1925, S. 7.

285 Müller-Krüger 1968, S. 262.

lassung von Missionaren geführten, vielmehr sicherte das Christentum das Ansehen einer Marga. Für dieses Ansehen waren Batak offensichtlich auch bereit Opfer in Kauf zu nehmen. So kamen bspw. Bewohner*innen von Saitnihuta überein, ihren erblichen Grund und Boden in Banuarea zu verkaufen, um die finanzielle Lage der Gemeinde zu sichern und den Bau eines neuen Schul- und Kirchengebäudes zu ermöglichen.²⁸⁶ Dass hohe Erwartungen an das Christentum bzw. die Konversion gebunden waren, zeigt sich auch an einem weiteren Beispiel. Carl Klammer berichtete aus Sipirok von einem Ältesten Paulus, der ein Verwandter des »Oberhäuptlings« und seit 6 Jahren getauft war. Dessen Frau aber sagte zu ihm: »Ich werde auch zum Islam gehen, denn mein Mann ist jetzt schon über fünf Jahre Christ und noch nicht Häuptling geworden.«²⁸⁷ Die Missionare waren bestrebt lokalen Forderungen – sei es bei der Niederlassung, dem Schul- oder auch Kirchenbau – entgegenzukommen, um keine politischen Eifersüchteleien und Streitereien auszulösen und die »Ruhe und Ordnung« nicht zu gefährden, da dies die Basis ihrer Arbeit war. Die Kolonialregierung bewilligte die Niederlassung eines Missionars nur, wenn der betreffende Raja sich verpflichtete für das Eigentum und Leben der Missionare einzustehen. Später ging die Kolonialregierung darüber hinaus und forderte zudem, dass die Rajas gleichzeitig niederländisches Militär und einen Beamten aufnehmen mussten, womit einmal mehr der enge Zusammenhang von Mission und Kolonialismus deutlich hervortritt.

Auf ihrer alljährlichen Konferenz 1870 führten Missionare Diskussionen über die Frage der »richtigen« Bekehrung. Dabei standen sich zwei Lager gegenüber: Die Volkchristianisierung stand dabei im Gegensatz zur Idee der Einzelbekehrung, die die RMG bis dahin vertrat.²⁸⁸ Diese Diskussion zeigt, dass sich die Missionare gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen beugten und durchaus auch bereit waren, ihre Missionsstrategie anzupassen. Schließlich rechtfertigten die Missionare die Änderung ihrer Missionsstrategie, als ein von Gott geleiteter Prozess und wiesen Vorwürfe von Kalkül und Berechnung von sich: »Die ersten Missionare dachten nicht an Volkschristianisierung; sie wollten nach dem alten herrnhutischen Ideal dem Heiland einzelne rettungsbedürftige Seelen zuführen. Das hat ihnen Gott auch gelingen lassen. Dann aber führte er sie darüber hinaus.«²⁸⁹

286 Hutaurok 1980, S. 107.

287 BdRM 1877, S. 332. 1878 berichteten Missionare, dass in der Zwischenzeit nicht mehr Menschen vom Christentum zum Islam übertraten, sondern andersherum. Christian Schütz aus Bungabondar. BdRM 1879, S. 18.

288 Ludwig Nommensen und August Schreiner befürworteten die Massenkonzersion, während Christian Heine und Gerrit v. Asselt auf die Einzelbekehrung bestanden. Dies erklärt auch die unterschiedlichen »Missionserfolge« der jeweiligen Missionare. Hierzu Konferenzprotokoll 1870 und Wilhelm Heine. Ueber die Taufpraxis, Referat, 1870, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Außerdem: Peter Heinrich. Johannsen. Schreiben an Missionsleitung, 23.8.1870, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

289 Warneck 1912, S. 8. Vgl. hierzu auch für die Anfangszeit: Menzel 1989, S. 33ff.

Tabelle 5: Entwicklung der Batakmission

| Jahr | Mitglieder der Batakgemeinde |
|-------------|-------------------------------------|
| 1869 | 843 ^{*1} |
| 1871 | 1 071 ^{*2} |
| 1876 | 2 056 ^{*3} |
| 1880 | 4 956 ^{*4} |
| 1892 | 24 366 |
| 1893 | über 29 000 ^{*5} |
| 1897 | 37 546 |
| 1899 | 43 883 |
| 1901 | 47 784 |
| 1903 | 55 685 |
| 1905 | 75 795 |
| 1910 | 103 528 |
| 1914 | 159 024 |
| 1920 | 194 338 |
| 1925 | 223 069 |
| 1929 | 273 076 |
| 1932 | 329 972 |
| 1939 | Keine Angaben |

Alle Zahlen – wenn nicht anders vermerkt – sind den Jahresberichten entnommen. ^{*1} | BdRM 1869, S. 241. ^{*2} | BdRM 1871, S. 45. ^{*3} | Warneck 1912, S. 89. ^{*4} | BdRM 1881, S. 70. ^{*5} | Im Jahr 1893 waren es so viel Getaufte wie noch nie zuvor. BdRM 1894, S. 135.

August Schreiber erinnerte an wichtigere Aufgaben, die bei der Diskussion über die »richtige« Bekehrung in den Hintergrund zu geraten schienen: »Zwischen der Einzelbekehrung und der des ganzen Volkes liegen noch andere praktisch sehr wichtige Aufgaben [...], nämlich die Bildung von Gemeinden und die Gewinnung von christlichen Familien,«²⁹⁰ während Gustav Warneck später eine Synthese entwickelte, die beide Strategien rechtfertigte:

»Auf Grund der geschichtlichen Erfahrungen alter wie neuer Zeit bilden Einzelbekehrung und Volkschristianisierung durchaus keinen absoluten Gegensatz: die eine ist die Vorstufe zur andern. Nicht bloß die erste zur letzteren [...] Sammlung von einzelnen Individuen in kleine, isolierte Gemeinden ist der naturgemäße Anfang aller Missionsarbeit, [...] aber in der Mission ist sie immer nur Grundlegung für Volkskirchenbildung. Wir stellen also nicht gegeneinander: Einzelbekehrung oder Volkschristianisierung, sondern nach- und nebeneinander: Einzelbekehrung und Volkschristianisierung.«²⁹¹

290 BdRM 1888, S. 15-16.

291 Warneck 1894, S. 235.

Die Zahlen der Getauften, die die Missionare nach Deutschland melden konnten, waren beeindruckend. Doch sie beklagten auch die Oberflächlichkeit der Konversionen und die falsche Motivation, die zum Übertritt führte. »Das Schmerzliche ist vielmehr das, daß ein großer Teil der zum Christentum Uebergetretenen, wie sie weiland nur noch lose mit dem Heidentum und seinem Götzendienst zusammenhängen, das Christentum nur äußerlich angenommen haben.«²⁹² Einen Eindruck von dieser Bewegung vermittelt die Zahl der Personen, die Hermann Culemann allein in Sipoholon auf Bitte des Radja Patuan Sohuturon aus Bonan Dolok in nur einem Jahr (Mai 1896 – Mai 1897) taufte: 939 Personen.²⁹³ (Vgl. Tab. 5) Für das Wachstum und die Ausbreitung galten die Verbindung von Marga und Missionsstation und damit der Übergang von Einzel- und Volkchristianisierung als »Erfolgsmoment.«²⁹⁴

Ein weiteres »Erfolgsmoment« der Batakmission war die enge Zusammenarbeit von Kolonialregierung und Mission. Johannes Warneck schrieb 1911 sehr euphorisch über das Verhältnis zwischen Mission und Kolonialismus: »So bildet die Batakmission ein Beispiel dafür, wie eine wohlwollende und gerechte Kolonialverwaltung mit der Mission Hand in Hand gehen und doch dabei Religionsfreiheit garantieren kann.«²⁹⁵ Und obwohl die Kolonialregierung und Mission nicht in allen Belangen gleicher Meinung waren, war es doch eine gegenseitige Zusammenarbeit. Gemeinsam mit der Kolonialregierung hatten die Mission die Marktordnung in ihrem Sinne verändert. Nun wurde dieser nicht mehr alle vier Tage, sondern nur noch alle sieben Tage Markt abgehalten und damit die Sonntagsheiligung garantiert.²⁹⁶ Außerdem erreichte die Mission gemeinsam mit der Hilfe der Kolonialregierung das Verbot des größten Opferfestes – das Büffelopfer. George Sherman stellt diesen missionarischen Erfolg in Frage und verweist vielmehr auf die Bedeutung lokaler Rivalitäten, die schließlich wesentlich dazu beigetragen hatten, das Verbot durchzusetzen, um so ihre eigene Machtposition zu verbessern: »In addition to their religious functions, these bias played important traditional roles in economic and political intercourse among territories, some of which became superfluous with the advent of judiciary and other government agencies.«²⁹⁷ Denn das Verbot lähmte nicht nur die Religion, sondern schwächte religiöse Struktur und ihre Vertreter. Im Gegenzug brachte es mehr Macht in die Hände weltlicher Herrscher (der Radja). Die Mission war vor allem daran interessiert dadurch den »alten Glauben« und die damit zusammenhängende Machtstruktur zu entmachten.²⁹⁸ Wie die Mission dafür sorgte, dass neue Glaubensstrukturen alte ersetzten, sorgte sie auch dafür, dass bisher existierende berufliche Aufstiegsmöglichkeiten durch neue – christlich sanktionierte – ersetzt wurden.²⁹⁹ Dies betraf bspw. die Stellung des Datu und der Sibosa/Parbarin und damit Ämter, die wichtige religiöse und medizinische Funktionen

292 BdRM 1896, S. 327.

293 BdRM 1897, S. 371.

294 Hutaurok 1980, S. 105.

295 Warneck 1912, S. 288.

296 BdRM 1879, S. 167; Konferenzprotokoll der 1890, S. 51, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

297 Sherman 1990, S. 89.

298 Zur Bedeutung des Bissystems in der Gesellschaft der Batak vgl. Angerler 2009.

299 1874 wurde Medizin Pflichtfach bei der Ausbildung von Evangelisten, um zu verhindern, dass die Christ*innen in Krankheitsfällen einen Datu aufsuchten. BdRM 1873, S. 205.

erfüllten.³⁰⁰ Diese wurden ersetzt durch neue Berufe. Damit eröffneten christliche Gemeinschaften neue Wege des sozialen Aufstiegs: Männer konnten als Lehrer, Priester, Krankenpfleger und Gehilfen neu erschaffene Positionen bekleiden und an den regelmäßigen Versammlungen der Mission partizipieren. Frauen konnten als Lehrerinnen, Hebammen, Krankenpflegerinnen und später Bibelfrauen bezahlte Positionen einnehmen. Aber sie konnten auch außerhalb der Mission – und damit im kolonialen Kontext – eine neue Position bekleiden, die zu sozialem Ansehen und Reichtum führen konnte. Die gut ausgebildeten Batak migrierten an die Ostküste und in Verwaltungszentren. Männer wurden als einheimische Beamte für die Kolonialverwaltung, in Plantagen und Privatunternehmen gesucht. Toba-Batak hatten gute Chancen, weil sie besser gebildet waren als andere Bevölkerungsgruppen auf Sumatra.³⁰¹ Doch nicht nur äußere Vorteile können den Erfolg der Mission auf Sumatra erklären. Wie sehr sich Batak mit dem Christentum identifizierten, belegt zum einen die Gründung ihrer eigenen Missionsgesellschaft – der Kongsu Batak – 1899, die von Gemeindemitgliedern getragen wurde.³⁰² Zum anderen zeigt dies auch die Zahl einheimischer Christ*innen und Mitarbeiter*innen: 1920 bestand die Kirche aus 48 Pandita Batak, 21 Evangelisten, 824 Lehrern, 13 Lehrerinnen, 2 180 Ältesten und 73 sonstigen Gemeindeglieder*innen. Demgegenüber standen 50 ordinierte Missionare, 6 nichtordinierte Missionare und 11 Missionsschwester.³⁰³ Batak erkannten den Vorteil, den die Modernisierung brachte und übernahmen mit dem Christentum die westlichen Einflüsse, die sie als Hamajoun und damit als Fortschritt verstanden.³⁰⁴ Hinzu kam um die Jahrhundertwende eine Neuausrichtung der niederländischen Kolonialpolitik als Folge anhaltender Kritik im eigenen Land.³⁰⁵ Mit der sogenannten Ethical Policy wollten die Niederländer die Bevölkerung Indonesiens bilden und materielle und spirituelle Unterstützung anbieten. Dies brachte für die Mission einschneidende Veränderungen: Denn die Kolonialregierung unterstützte nun missionseigene Bildungseinrichtungen und Krankenhäuser durch großzügige Finanzierung.³⁰⁶ Im Zuge dieser finanziellen Beteiligung konnten das missionarische Bildungswesen und der Aufbau missionseigener Krankenhäuser enorm profitieren. Dies wurde insbesondere in der Zeit des 1. Weltkriegs entscheidend, denn dieser und die Nachkriegszeit brachten besondere Rahmenbedingungen für die Mission auf Sumatra. Nicht nur war die Kommunikation nach Barmen unterbrochen, es fehlten finanzielle

300 Datu gehörten aus diesem Grund zumindest in der Anfangszeit zu den größten Gegnern der Mission. Wilhelm Metzler schrieb, dass Heinrich Puse vergiftet werden sollte, weil er – wie die anderen Missionare auch – für ihre medizinischen Behandlungen kein Geld nahmen und dem Datu die Arbeit wegnahmen. Wilhelm Metzler. Tagebuchaufzeichnungen vom 5.12.1876, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm. Über Bedeutung der traditionellen Heilkunst und wie dieselbe von der Mission »überwunden« werden sollte: Gottfried Simon. Die Heilkunst der Eingeborenen in Sumatra. In: BdRM 1892, S. 319–327.

301 van Bemmelen 1992, S. 146.

302 Schlunk 1922, S. 96.

303 Ebd., S. 98.

304 Hutaeruk 1980, S. 144; Stöhr und Zoetmulder 1965, S. 45.

305 Kritik formulierte vor allem Douwes Dekker in »Max Havelaar«. »Multatuli«. Zur Diskussion über die ethnische Politik und ihre verschiedenen Auslegungen vgl. Locher-Scholten 1981.

306 Vgl. Hierzu: NL-HaNA, Kolonien, 1850–1900/3.7.1 Oost-Indische besluiten 1850–1932.

Mittel für die Arbeit.³⁰⁷ Das hieß: keine Besoldung und keine Unterstützung der Einrichtungen. Diese Situation wurde, nach Jan Aritonang und Karel Steenbrink, zum »turning point«³⁰⁸ in den Beziehungen zwischen Batak und RMG. In diese Zeit fiel zudem der Tod von Ludwig Nommensen 1918 und das Ende der »planmässigen Ausbreitung«³⁰⁹ der Mission. Gleichzeitig verstärkte sich ab dieser Zeit die Kritik am Paternalismus der Missionare. Neben ihrem Anspruch auf Leitung und Verwaltung der »Volkskirche«, begann sich Kritik gegen die Entwurzelung der christlichen Batak von ihrer eigenen Kultur zu regen.³¹⁰

Immanuel Siregar, ein Sohn eines Pandita, forderte deshalb durch eine Rückbesinnung am »Erbe der Väter festzuhalten.«³¹¹ Er verwies in seinen Reden darauf, dass »die Weißaugen (Europäer) die Errungenschaften der Väter beseitigen.«³¹² Aber nicht nur diese Forderungen wurden zur Bedrohung für die Mission. Auch die Begleiterscheinungen der Modernisierung und die nach Reichtum und guter Anstellung strebenden Batak wurden von Missionaren und Missionsschwestern kritisch gesehen. Überhaupt der Wunsch an der Modernisierung teilzuhaben, seien dies Vergnügungen wie Kino und Fußball oder Anstellungen und politische Mitsprache, lehnten sie ab. Sie befürchteten eine Erosion ihrer Gemeinden und hielten an eigenen Machtpositionen fest. Zum Glück aber, so schrieb Johannes Warneck 1920, haben wir »unsere Pandita und den größten Teil unserer Lehrer noch fest in der Hand.«³¹³

Doch gerade dieser Führungsanspruch forderte Mangihut Hezekiel Mangullang, ein ehemaliger Schüler der Mission, mit der Gründung der Hatopan Kristen Batak (HKB, Batak Christian Association) bereits 1917 heraus.³¹⁴ Ihre Absicht war es die sozia-

307 1921 erhielt die Mission einen Vorschuss von der Kolonialregierung und begab sich damit auch in eine Abhängigkeit, »die unter normalen Verhältnissen unannehmbar wäre,« schrieb Johannes Warneck. Ders. Vor welchen Aufgaben steht die Mission 1921, RMG 2.900 Missionarskonferenzen. Finanziell erholte sich die Mission nicht mehr. 1935 klagten Missionare darüber, dass sie seit vier Monaten kein Gehalt mehr erhalten hatten. Schreiben aus Barmen an Missionare 16.12.1935 und Schreiben an die Missionsleitung 25.09.1935, RMG 2.898 Missionarskonferenzen. Siehe auch Konferenzprotokoll 1935, RMG 2.898 Missionarskonferenzen. Darin wurden zukünftige Kürzungen besprochen, um Geld einzusparen. In den 1930er Jahren kürzte die Kolonialregierung die Subventionen für Schulen. Schreiben aus Barmen an Missionare 16.12.1935, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

308 Aritonang und Steenbrink 2008, S. 548.

309 Schreiner 1972, S. 20.

310 Hutaaruk 1980, S. 111.

311 BdRM 1920, S. 18. Er hatte sich bereits 1915 von der RMG abgewandt. BdRM 1915, S. 51.

312 BdRM 1920, S. 18.

313 Warneck in BdRM 1920, S. 206.

314 Ende 1917 wurde in Balige die Vereinigung Hatopan Kirsten Batak (HKB) gegründet, deren offizielles Ziel es war, religiösen und sozialen Missständen in den batakischen Christengemeinden entgegenzuwirken, sowie für ökonomische Verbesserungen und die politischen Rechte der Batak einzutreten. Anfangs waren die Missionare von der Satzung beeindruckt und es wurden ohne Bedenken Kirchen für Gründungsversammlung lokaler Sektionen zur Verfügung gestellt. Aber es zeigten sich auch Vorbehalten. Insbesondere gegen den Gründer Hesekeel Manullang, einem ehemaligen Lehrer. Ihm wurde vorgeworfen, mal bei den Methodisten mal bei den Sabbatisten gewesen zu sein. Vorgeworfen wurde ihm vor allem sein politischer Aktivismus. Der HKB wurde zu einem Sammelbecken ausgeschlossenen Christ*innen. Unter den Anhängern fanden sich auch

le und wirtschaftliche Unabhängigkeit der Batak auch innerhalb der Kirchen zu erlangen.³¹⁵ Deshalb drangen sie darauf, den Missionar*innen die Führung in religiösen Angelegenheiten aus den Händen zu nehmen. Wie auch in der Hereromission führten die Verteilung der finanziellen Mittel und deren Verwaltung zu Unstimmigkeiten zwischen Batak und Missionaren.³¹⁶ Anstatt die Selbständigkeit anzustreben hatten die Mission in den Verfassungen eine enge Bindung der Gemeinden an ihre Missionare bewirkt.³¹⁷ Die in den 1880er Jahren eingesetzten Synodalkonferenzen – und damit Plattformen der Mitbestimmung einheimischer Mitarbeiter – hatten sie, mit der Begründung, dass sich diese nicht bewährt hatten, nach kurzer Zeit wieder aufgelöst. Damit hatte sich die Mission aber auch eine Chance vertan Macht zu teilen, gemeinsam die Entwicklung mit den Batak zu gestalten und »damit die Möglichkeit für einen Zusammenschluss zu einer Batakirche verhindert.«³¹⁸ Trotz wachsender Kritik hielt die Mission mit aller Gewalt an ihre Macht fest und versuchte durch kleine Zugeständnisse und Reorganisationsversuche die Missbilligungen abzuschwächen. So konnten bspw. seit 1920 die Gemeindevertreter – der Kerkraad – den Kirchengemeinderat verwalten. 1922 wurde jährlich eine Synode eingeführt.³¹⁹ Damit war zwar eine organisatorische Struktur der Mitbestimmung für die Mitglieder der Batakirche geschaffen worden, gleichzeitig aber behielten die Missionare ihren Einfluss und ihre Dominanz. Den Vorsitz des Kerkraad führte der Gemeindeleiter und die gefassten Beschlüsse erhielten erst durch seine Unterschrift ihre Gültigkeit.³²⁰ Da diese Position meist Missionare innehatten, wurden auch durch diese Reformen wenige Schritte in Richtung Selbständigkeit gewagt. Es kam zu ersten Abspaltungen.³²¹ Das Jahr 1928 stellte den Höhepunkt in den Bestrebungen des HKB dar, um die Unabhängigkeit der Batakirche zu erreichen. Schließlich wurde 1929 ein

einige Lehrer und Älteste. Laut Jahresbericht der RMG von 1918 sammelte der HKB bis Ende 1918 etwa 5000 Mitglieder, v.a. in den Regionen Balige und Sipoholon. JB 1918, S. 28. Die Satzung der HKB wurde abgedruckt in: BdRM 1918, S. 68.

- 315 Kritik haben vor allem die Aufrufe der Mission hervorgerufen, Gelder zu sammeln, um der RMG in der schwierigen finanziellen Situation nach dem 1. WK direkt zu helfen. Vgl. Aritonang und Steenbrink 2008, S. 548, Hutaaruk 1980, 145f.
- 316 Auf Sumatra wurde den Missionaren vorgeworfen, Gemeindegelder veruntreut zu haben. BdRM 1920, S. 21.
- 317 Die wachsende Kritik der Missionare an den neuen Christ*innen kann auch als Ausdruck eines »Generationenunterschieds« gesehen werden. Während die erste Generation von Missionaren die Entwicklungen überwiegend positiv beurteilen, war die Kritik der jungen Missionare lauter und stärker. Vgl. hierzu: Otto Marcks. Schreiben an die Missionsleitung vom 18./19.8.1919, RMG 1.972 Marcks, Otto. Darin grenzte er sich klar von der Beurteilung der Gemeindelage von Wilhelm Metzler ab.
- 318 Hutaaruk 1980, S. 121.
- 319 Johannes Warneck wurde vor diesem Hintergrund als Ephorus der Batakmission beauftragt, sich den Forderungen nach einer Reduktion der missionarischen Führung innerhalb der Missionskirche zu stellen und nach Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Dies aber war ihm nicht gelungen. Er hatte zwar reagiert, aber es waren hauptsächlich kosmetische Korrekturen, die das wahre Machtverhältnis nur kaschierten, schrieb: Streng 1989, S. 189.
- 320 Hutaaruk 1980, S. 184. Zur Entwicklung der HKBP siehe auch Nyhus 1987.
- 321 Als Reaktion auf die Abspaltungen formulierte Johannes Warneck einen Gemeindebrief. Johannes Warneck. Schreiben an die Gemeinde, ohne Datum vermutl. 1927, RMG 2.897 Missionarskonferenzen.

Synodalvorstand (Hoofbestuur) gebildet, dessen Mitglieder zum größeren Teil einheimische Christ*innen waren. Die Missionare sprachen den Batak die Fähigkeit ab, ihre Kirche selbst zu organisieren. Dies zeigte sich auch bei der großen Synode von 1930, die von der Batakmission einberufen wurde, und eine neue Kirchenordnung unter dem Name Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) entwickelte. Angestrebtes Ziel war es, die Kirche durch Batakchrist*innen zu führen und zu leiten. Schließlich waren es äußere Rahmenbedingungen, die auf Sumatra eine Weiterentwicklung möglich machten. Als die deutschen Missionare, Missionsschwester und Missionarsfrauen im Mai 1940 interniert wurden, kamen Batakchrist*innen im Juli 1940 zu ihrer ersten Spezialsynode zusammen und riefen eine unabhängige Kirche aus. Allerdings war weder die deutsche Mission noch die holländische Kolonialregierung bereit diese Entwicklung anzuerkennen. Johannes Winkler bezeichnete diese Synode abschätzig als »Räubersynode« und verweigerte die Herausgabe allen Besitzes der Batakmission an die neue HKBP. Auch die Kolonialverwaltung verweigerte der HKBP die Anerkennung und das Recht, als Nachfolgerin der Missionskirche deren Einrichtungen zu übernehmen und so blieb das Verhältnis schwierig.³²² Eine schwere Zeit hatte die Kirche auch unter japanischer Besatzung, wobei die meisten Führer der HKBP loyal zur japanischen Regierung standen.³²³ Das Verhältnis mit der RMG blieb schwierig. Eine erste Annäherung gelang 1947.³²⁴

3.4 Zwischenfazit

Es konnte gezeigt werden, dass in der Anfangszeit nicht christliche Weltanschauung der Missionare, sondern vielmehr weltliche Angebote wie Bildung, Kleidung, Handelskontakte und medizinische Kenntnisse von entscheidender Bedeutung für Herero und Batak waren, den Kontakt mit der Mission zu suchen. Und doch war es auch die neuen Erklärungsmodelle und das alternative Weltbild, das die Mission vor allem für soziale Randgruppen interessant machte. Doch konnten sich Missionsstationen vor allem in der Hereromission zu Machtzentren mit unterschiedlichen Funktionen entwickeln. Dank der Begleitfaktoren konnten sich die Missionare in beiden Gesellschaften etablieren. In beiden Missionsgebieten entstand im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine christliche Elite. Während politisch einflussreiche Herero und Batak die Mission und ihre Konversion gezielt zur Machterhaltung nutzten, bot die Mission zeitgleich für soziale Randgruppen und junge Generationen eine alternative Möglichkeit sich gesellschaftlich zu etablieren. So war das Christentum in weniger als zehn Jahren auf Sumatra zu einer neuen Macht geworden, während in Namibia der Christianisierungspro-

322 Simbolon 1998, S. 61.

323 Hierzu und zur weiteren Entwicklung vgl. Artonang und Steenbrink 2008, S. 522, 552-569.

324 Pandita Sitompoel und Dr. med. Siregar waren als Vertreter der Batakkirche an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam und zu einem Missionsabend in Barmen eingeladen worden. Protokoll einer Rede von Pandita Sitompoel vom 29.9.1948 in Wuppertal, N.N. »Die jungen Kirchen und wir« 1948, RMG 2.959 Geschichte der Batakkirche. Gustav Menzel deutete allerdings erst die Bitte der KHBP um zwei Missionare und drei Ärzte 1952 als Neubeginn der Beziehungen zwischen Barmen und Sumatra. Menzel 1978, S. 376.

zess erst dreißig Jahre nach Missionsbeginn eine gewisse Breitendynamik erreichte. Vor allem der Zusammenbruch der bisherigen auf Viehwirtschaft basierenden soziale und wirtschaftliche Gefüge in Folge der Rinderpest, Trockenheit und Seuchen führte in Namibia zu einer Hinwendung zur Mission in den 1890er Jahren. Auf Sumatra war es die Ausbreitung der holländische Kolonialverwaltung mit ihren neuen Partizipations- und Aufstiegsmöglichkeiten, die westliches Wissen und insofern auch die Nähe zur Mission attraktiv werden ließ und zu einem steigenden Interesse an der Mission führte, aber auch der Zwang durch militärische Interventionen. Während sich die Batakmission zu Beginn des 20. Jahrhunderts etablieren und ausbauen konnte, brach die Missionsarbeit in Namibia durch den Deutsch-Namibischen Krieg zusammen.

Deutlich wurde die ambivalente Position der Missionare im kolonialen Kontext. Während sie politische Distanziertheit forderten, waren die Missionar*innen selbst immer wieder – mehr oder weniger freiwillig – aktiv in politische Prozesse involviert. Hauptsächlich war die Mission dabei angetrieben von dem Wunsch nach stabilen Verhältnissen, die eine reibungslose Missionsarbeit ermöglichten. Den Frieden, für den die Mission dabei kämpfte, wurde dabei verstanden im Sinne der Etablierung einer gottgewollten Ordnung. Während die Mission auf Sumatra von der guten Zusammenarbeit mit der holländischen Kolonialverwaltung profitieren konnte, zeigen sich in Namibia unter deutscher Kolonialverwaltung deutliche Interessensunterschiede, die die Mission nötigen, sich und ihre Relevanz immer neu zu bestätigen. Finanzielle Förderungen wurde nicht gewährt. Einen entscheidenden Unterschied zwischen beiden Missionsgebieten zeigte sich auch im Christianisierungsprozess: Während die Missionare der Hereromission die Bekehrung Einzelner anstrebte und oft jahrelangen Taufunterricht voraussetzten, bevor sie schließlich die Taufe durchführten, wurden auf Sumatra ganze Gemeinden gleichzeitig getauft und damit eine Volkchristianisierung betrieben. Ganz deutlich zeigten die Ausführungen, wie Herero und Batak selbstbewusst christliche Elemente mit der eigenen Kultur verbanden und sie sich mit diesem Prozess von der RMG lösten und eigene Kirchen gründeten. In beiden Missionsgebieten wurde die Selbständigwerdung, obwohl als Missionsziel angestrebt, nur sehr widerspenstig von den Missionar*innen mitgetragen.