

8. Mediale Repräsentationen der Ovaherero

In diesem Kapitel liegt der Schwerpunkt meiner Analyse auf medialen Repräsentationen und Sprechpositionen der Ovaherero. Die damit verbundene Fragestellung zielt darauf, *wer* im medialen Diskurs um den Ovaherero- und Nama-Genozid *wie* sichtbar wird und sprechen darf. Im Fokus der spezifischen postkolonialen Brille steht dabei die analyseleitende Frage, welche Selbst- und Fremdbilder aufseiten von ehemals Kolonialisierten und Kolonisierenden bzw. deren Nachfahr*innen medial konstruiert werden und wie Anzuerkennende und Anerkennende in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen positioniert werden.

Im Folgenden werden zunächst mediale Repräsentationen der historischen Protagonist*innen im Zusammenhang mit dem Genozid an den Ovaherero und Nama analysiert, da sie eine Folie für Subjektivierungsweisen und Anerkennungsordnungen in der Gegenwart bilden. Insbesondere interessiert mich hier, inwiefern die Opfer des Genozids bzw. deren Nachfahr*innen in der journalistischen Berichterstattung Anerkennung erfahren bzw. durch welche medialen Repräsentationsmuster ihnen diese verwehrt wird. Vertreter*innen der Postcolonial Studies betonen jedoch, »dass die Trennung der Identitäten von Kolonisierenden und Kolonisierten [...] problematisch ist, da beide den Kolonialismus als Machtinstrument jeweils voraussetzen; Kolonisierende und Kolonisierte bedingen sich ebenso wie Täter und Opfer, Subjekt und Objekt« (Warnke 2009: 6). Entsprechend dieser Einsicht habe ich in der Diskursanalyse stets das gegenseitige Konstitutionsverhältnis post-/kolonialer Identitätskonstruktionen reflektiert, die Analyse konzentriert sich im Folgenden gemäß dem formulierten Erkenntnisinteresse aber auf die mediale Repräsentation der Ovaherero (und Nama). In Kapitel 8.1 analysiere ich zuerst die Repräsentationsmuster der historischen Protagonist*innen. Kapitel 8.2 richtet den Blick auf mediale Repräsentationen der heutigen Ovaherero als Nachfahr*innen der Opfer des Genozids. In Kapitel 8.3 widmet sich die Analyse dann den Sprechpositionen von zentralen Vertreter*innen der Ovaherero als Akteur*innen im *gegenwärtigen* Kampf um Anerkennung.

8.1 Ambivalente Repräsentationsmuster der Opfer des Genozids

In diesem Teil der Analyse wird kritisch dargelegt, wie Vertreter*innen der Ovaherero (und Nama) in der untersuchten Berichterstattung medial repräsentiert werden. Insbesondere war meine Analyse in Auseinandersetzung mit anerkenntnistheoretischen Überlegungen von der Frage geleitet, inwiefern diese im Sinne Judith Butlers (2005) als »betrauernswürdige« Opfer an-/erkennbar werden. In der Berichterstattung habe ich in dieser Hinsicht zwei zentrale Repräsentationsmuster identifiziert, die ich im Folgenden in ihrer Ambivalenz näher behandeln werde. Zuerst werde ich grundsätzlicher auf die Verwendung des Opferbegriffs in der untersuchten Berichterstattung eingehen (8.1.1). Dann werde ich aufzeigen, wie die Ovaherero und Nama in der Berichterstattung zum einen als ›fremd‹ und ›afrikanisch‹ (8.1.2) sowie zum anderen als widerständig und gewaltbereit (8.1.3) repräsentiert werden.

8.1.1 Zum Begriff »Opfer« und zu Opferzahlen in der Berichterstattung

Die Ovaherero (und Nama) werden im medialen Diskurs als zentrale Gruppe des Krieges von 1904 bis 1908 in der ehemaligen Kolonie ›Deutsch-Südwestafrika‹ eingeführt und aufseiten der Verlierer*innen des Krieges und Opfer des Genozids positioniert. Auffällig an den untersuchten Artikeln ist zunächst, dass Gruppen der Ovaherero und Nama meist nur in historischen Rekonstruktionen der kolonialen Auseinandersetzungen und des Genozids ausdrücklich als »Opfer« bezeichnet werden und der Begriff selbst in solchen Zusammenhängen auffällig selten genutzt wird. Überwiegend wird neutral von den »Herero« und »Nama« geschrieben, diese werden vielfach aber auch als namibische »Volksgruppen« oder »Hirtenvolk« bezeichnet und zudem häufig mit dem Adjektiv »aufständisch« versehen, wie das nachfolgende Beispiel zeigt.

»Vor hundert Jahren metzelten deutsche Soldaten in der Schlacht am Waterberg das aufständische Volk der Herero nieder und vertrieben sie in die Omaheke-Wüste, wo die meisten verhungerten und verdursteten. Nach Schätzungen starben während der Aufstände gegen die deutsche Kolonialmacht von 1904 bis 1908 mindestens 65 000 Herero und die Hälfte der 20 000 Nama.« (SZ, 16.8.2004, Wiczorek-Zeul entschuldigt sich)

Die Ovaherero werden hier als »aufständisches Volk« repräsentiert, welches von deutschen Kolonialsoldaten »niedergemetzelt« [sic!] und in die Wüste getrieben wurde. Auf gleichzeitig dramatisierende und dennoch sehr nüchterne Weise wird an das Schicksal der Kolonialisierten erinnert. Die hohen Opferzahlen aufseiten der Ovaherero und Nama werden als ›Fakten‹ angeführt. Das historische Ereignis

wird mit dem problematischen Begriff der »Aufstände« bezeichnet, welcher die Klassifizierung der Ovaherero als »aufständisches Volk« unterstreicht.

Mit Blick auf die Frage nach der medial konstruierten Erinnerung an das Leid der Ovaherero und Nama unter der deutschen Kolonialmacht bzw. der medialen Repräsentation von Opfern und Überlebenden kann festgestellt werden, dass die untersuchte Berichterstattung von der Perspektive der Kolonialisierenden dominiert wird. Die Opfer und das Leid bleiben abstrakt, individuelle Schicksale werden nur in wenigen Ausnahmen geschildert. Dies ermöglicht kaum Anerkennung. Zwar werden in der Rekonstruktion der historischen Geschehnisse einzelne Akteur*innen wie v.a. die »Chiefs« Samuel Maharero und Jacob Morengo oder Hendrik Witbooi als Protagonisten des Konfliktes und mutige Kontrahenten der deutschen Kolonialgeneräle im ehemaligen SWA als heroische Krieger als Individuen herausgestellt; ansonsten werden die Ovaherero und Nama aber überwiegend kollektiv als ethnisch definierte Schicksalsgemeinschaften charakterisiert. Bedeutsam ist dabei, dass sie meist aus der Distanz, nämlich aus der Perspektive damaliger deutscher Kolonialist*innen, betrachtet werden. Dies hat Konsequenzen für die medial vermittelte Anerkennbarkeit, insofern als – wie Butler argumentiert – vordergründig solche Leben als betrauernswert an-/erkannt werden, die »uns« vertraut sind und ein »menschliches Gesicht« bekommen (vgl. Butler 2005: 56). Der Großteil der untersuchten Berichterstattung bleibt bei einer abstrakten Opferkategorie, sodass kaum Nähe vermittelt wird.

Ein wichtiger Aspekt der Berichterstattung ist die Anführung von Opferzahlen. Die Zahl der Opfer des Krieges und Genozids ist in der Forschung lange Zeit ein zentraler Streitpunkt gewesen, da die insbesondere die asymmetrische Gewaltkonstellation ein entscheidendes Kriterium für die fachliche und juristische Einordnung als Genozid ist – wie auch in der Berichterstattung diskutiert wird.

In vielen Medienberichten wird der Widerstand der Ovaherero betont und der Krieg sowie der darauffolgende Genozid als »Vergeltungsaktion« inszeniert. Ein solches Muster findet sich bspw. in einem Artikel aus dem Jahr 2004, in dem es heißt:

»Auf den Herero-Aufstand, der am 12. Januar begann, antworteten die ›Schutztruppen‹ mit diesem ersten von den Deutschen verübten Völkermord. Als Vergeltung für den Tod von 123 Deutschen, darunter Robert Rakete, wurden die meisten Herero getötet. Lebten vor dem Krieg rund 80 000 Angehörige des Hirtenvolks in Deutsch-Südwestafrika, waren es danach nur noch etwas mehr als 15 000.« (SZ, 10./11.1.2004, Die Qualen eines vergessenen Volkes)

Der »Völkermord« wird hier explizit als »Vergeltung« bezeichnet und als Reaktion (im Zitat: »Antwort«) auf den Widerstand der Kolonisierten gedeutet. Die Anführung der »Opfer« auch aufseiten der deutschen Kolonialmacht kann hier mit Aleida Assmann als eine Strategie des »Aufrechnens« identifiziert werden (vgl. Assmann 2006: 169ff.; Haritos 2019: 36). In dem Beispiel der SZ erscheint die »Vergeltungs-

aktion« für die gezählten 123 getöteten »Deutschen« im Vergleich zu den mehr als 60 000 getöteten Ovaherero unverhältnismäßig. Dies ist eine extreme Gewaltsymmetrie, welche die Deutung der Ereignisse als »Völkermord« verstärkt. Im Gegensatz dazu steht etwa ein FAZ-Artikel in der Ruprik »Zeitgeschehen«, der im Juni 2016 erschien und in dem lediglich Opferzahlen aufseiten der Deutschen beziffert werden, nicht aber aufseiten der Ovaherero: »Die Deutschen beklagten am Waterberg 26 Tote und 60 Verwundete. Die Verluste der Herero sind nicht bekannt. Die eigentliche Tragödie begann für die Flüchtenden aber erst. Die deutschen Truppen verfolgten die Herero und trieben sie so tiefer in die Wüste« (FAZ, 24.6.2016, Tod in der Wüste).¹

Indem die Erinnerung an die »Toten« und »Verwundeten« hier auf das Leid der Deutschen fokussiert, wird die Täterschaft im Kontext des Genozids relativiert. Diese beiden Diskursfragmente verdeutlichen, was für unterschiedliche Deutungen durch die Strategie des Aufrechnens bzw. durch die einseitige Betonung von Opferzahlen in der Berichterstattung erzielt werden. Im Folgenden werde ich näher betrachten, *wie* die Ovaherero (und Nama) medial repräsentiert werden.

8.1.2 Stereotype Repräsentationen der ›afrikanischen‹ Kolonialiserten

Die Gruppen der Ovaherero und Nama werden – sofern eine Klassifizierung erfolgt – in erster Linie als ethnisch definierte ›afrikanische‹ »Volksgruppen« eingeordnet; wiederholt wird von »Stamm« oder »Stämmen« geschrieben, speziell die Ovaherero werden auch als »Hirtenvolk« oder »Nomadenvolk« bezeichnet. Mit solchen Begriffen werden eine koloniale Bezeichnungspraxis fortgesetzt und tradierte stereotype Repräsentationen von ›Afrika‹ und europäischem Überlegenheitsdenken reproduziert.

Wie bereits an verschiedenen Stellen deutlich geworden ist, werden die Ovaherero und Nama in der Berichterstattung oftmals als exotisch-fremd und als unterlegene ›Andere‹ repräsentiert. In vielen der untersuchten Berichte werden in Passagen über die historischen Auseinandersetzungen deutsche Kolonialsoldaten mit Begriffen wie »kaiserliche Truppen« oder auch mit dem euphemistischen Begriff »Schutztruppen« auf der einen und den Ovaherero und Nama als Angehörige von »Stämmen« auf der anderen Seite einander gegenübergestellt. Mit solchen unreflektiert verwendeten Bezeichnungen werden koloniale Differenzkonstruktionen in der journalistischen Berichterstattung re-/produziert.²

1 Unter dieser Überschrift erschien im Dezember 2016 auch ein »Streitgespräch« zwischen dem Historiker Jürgen Zimmerer und dem Journalisten Bartholomäus Grill (vgl. Kapitel 7.4.6).

2 Exemplarisch stehen hier etwa die detaillierte Analyse des Artikels von Bartholomäus Grill mit der Überschrift »Aufräumen, aufhängen, niederknallen« (*Die Zeit*, 5.8.2004) in Kapitel

Insbesondere aus postkolonialer Perspektive kritisch zu betrachten sind Beschreibungen von Ovaherero auf der Flucht, in denen sie und die Nama mit Begriffen aus dem ›Tierreich‹ assoziiert werden. Derartige Metaphern haben starke kolonial-rassistische Konnotationen, die *Entmenschlichung* von Afrikaner*innen stellt eine »tradierte Strategie der Herabwürdigung« (Arndt 2006: 29) dar.³ In der untersuchten Berichterstattung wird unreflektiert und wiederholt im Rekurs auf Zitate aus dem kolonialen Archiv auf das Bild von wilden ›Tierherden‹ gesetzt. So heißt es z.B. in einer *Bild*-Unterschrift »Wie Vieh zu Tode getrieben« (*Der Spiegel*, 11.1.2004, Die Peitsche des Bändigers). An anderer Stelle wird aus einem Bericht des Berliner Generalstabs (aus dem Jahr 1906) zitiert, in dem der ›Feind‹ auf der Flucht in der Omaheke-Wüste beschrieben wird: »[W]ie ein halb zu Tode gehetztes Wild ward er von Wasserstelle zu Wasserstelle gescheucht, bis er schließlich willenlos ein Opfer der Natur seines eigenen Landes wurde. Die wasserlose Omaheke sollte vollenden, was die deutschen Waffen begonnen hatten: die Vernichtung des Hererovolkes« (SZ, 10./11.1.2004, Die Qualen eines vergessenen Volkes). Der massenhafte Tod von Menschen wird hier als eine Art Naturkatastrophe in der afrikanischen Wüste inszeniert, in denen die Ovaherero wie Tiere elendig verendeten. Anhand der Überschrift »Die Qualen eines vergessenen Volkes« wird der Fokus zwar auf die Opfer gelenkt, indem hier jedoch unkritisch aus kolonialen Quellen zitiert wird, werden die Ovaherero nicht nur entindividualisiert, sondern auch entmenslicht, naturalisiert oder gar ›vertiert‹ (vgl. Fanon 1981: 35). Mit Stuart Hall kann in solchen entwertenden und herabwürdigenden Repräsentationsmustern eine (mediale) Praxis »symbolischer Gewalt« (2004: 146) gesehen werden.

8.1.3 Heroische Krieger*innen und widerständige Opfer

Neben den oben diskutierten Repräsentationen von passiven, leidenden Opfern werden insbesondere die Ovaherero im historischen Rückblick in der untersuchten Berichterstattung nicht nur als ›primitiv‹, fremd oder als ›tierhaft‹ repräsentiert, sondern auch als tapfere widerständige Krieger*innen erinnert, die sich aufgrund der zunehmenden Unterdrückungspolitik 1904 schließlich gegen die deutsche Kolonialmacht zur Wehr setzten. Dies entspricht teils früheren heroisierenden Identitätskonstruktionen der Ovaherero nach dem Genozid (vgl. Gewalt 1998; Krüger

7.1.2. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die theoretische Diskussion um post-/koloniale Differenzkonstruktionen und *othering* in Kapitel 2.2.2.

3 Bereits Frantz Fanon (1981: 35) hat darauf hingewiesen, dass die »Entmenschlichung« bzw. »Vertierung« von Afrikaner*innen eine zentrale Strategie des Kolonialismus war und weiße Europäer*innen zu diesem Zwecke Afrikaner*innen auf eine Ebene von Tieren herabwürdigten. Auch Stuart Hall sieht in solchen »Rituale[n] der Herabwürdigung« (Hall 2004: 164ff.) eine zentrale Repräsentationsstrategie des kolonialen Diskurses um den ›Westen und den Rest‹ (vgl. Kapitel 2.2.2).

1999). Auf den ersten Blick hat dieses heroisierende mediale Repräsentationsmuster in den untersuchten Artikeln durchaus anerkennende Elemente: Mitglieder der Ovaherero werden als strategische, mutige Kriegsgegner*innen der deutschen Kolonialmacht dargestellt, die nicht leicht »zu schlagen« waren, da sie den Belagerungsring durchbrechen konnten und sich in die Wüste flüchteten, wo sie den deutschen Truppen durch ihre örtlichen Kenntnisse überlegen waren:

»Die deutsche Feuerkraft am Waterberg ist mächtig, doch so schnell sind die Hereros nicht zu schlagen. Den Sieg jedenfalls können Trothas Truppen in diesen Gefechten nicht erringen. Die Herero durchbrechen den Belagerungsring und fliehen in die Sandwüste Omaheke. ›Ein peinlich gescheiterter Angriffsplan‹, wie die Historikerin Gesine Krüger in ihrer Studie über Trothas Krieg schreibt. In die Wüste werden die Deutschen den Afrikanern nicht folgen. Die Herero kennen das Land, wissen, wo das Wasser ist und wo die besten Wege verlaufen. Doch sie hasten in großer Not, es sind Tausende, und für so viele wird das Essen und Trinken kaum reichen.« (SZ, 11.8.2004, Wem gehört Herero-Land?)

Die Ovaherero (hier auch pauschalisierend als »Afrikaner« bezeichnet) werden als herausfordernde Gegner*innen repräsentiert, die durch ihre Kenntnisse der Geografie einen Vorteil haben und die deutschen Kolonialtruppen überlisten können – dann jedoch auf der Flucht in der Wüste ihr Schicksal erleiden. Hier zeigt sich eine Ambivalenz, denn Ovaherero und Nama werden auch in solchen heroischen Erzählungen nur vordergründig als gleichwertige Kriegsgegner*innen inszeniert: Letztlich bleiben sie auch in diesen medialen Repräsentationsmustern der deutschen Kolonialtruppe stets »unterlegen«. Implizit wird die Deutung nahegelegt, dass es sich bei den Massenverbrechen an Ovaherero und Nama um eine »unintendierte Folge eines ›normalen‹ Kolonialkrieges zwischen ebenbürtigen Kriegsparteien« (Robel 2013: 300) und folglich nicht um einen Genozid gehandelt habe. Wie der Historiker Zimmerer im Streitgespräch kritisiert, wird das Argumentdeserfolgreichen Widerstands der Ovaherero gegen die Kolonialtruppen »oft so verwandt, als wären die Herero an ihrem Schicksal selbst schuld. Das stimmt ganz und gar nicht, zumal damit ja die Frage ausgeblendet wird, warum die Herero sich zum Widerstand gezwungen sahen. Sie wehrten sich gegen die Besetzung durch eine fremde Macht« (*Der Spiegel*, 10.12.2016, Tod in der Wüste/Streitgespräch). Damit wird ein wichtiger Aspekt in der Berichterstattung zum Genozid an den Ovaherero und Nama angesprochen, da die moralische Frage der Rechtmäßigkeit des gewaltsamen Widerstands gegen die Kolonialmacht entscheidend für eine Betrauerbarkeit der Opfer sowie die Anerkennung von Entschädigungsforderungen der Nachfahr*innen ist.

Zur Beschreibung der historischen Ereignisse werden vielfach Zitate aus zeitgenössischen Quellen (Memoiren, Kriegsberichte, Feldpostbriefe, Dokumente der

Kirche) angeführt und dabei kolonialrassistisches Vokabular reproduziert, wie das Beispiel veranschaulicht.

»Am Abend des 11. August sucht der Kommandeur die Entscheidung. Am Waterberg haben sich etwa 6000 Herero verschanzt, mit Frauen, Kindern und dem ganzen Vieh. Trotha plant eine Kesselschlacht, hat mehr als 4000 Soldaten zusammengezogen, 10 000 Pferde und Ochsen, 36 Geschütze, 14 Maschinengewehre. Er versucht, einen Ring um den Feind zu ziehen. Ach was, Feind! ›Halunken‹, ›wilde Gesellen‹, ›Bestien‹, wie ein Unteroffizier sie nennt. Ein anderer Soldat ist etwas milder gestimmt, hofft, dass es den ›schwarzen Verbrechern nicht gar zu schlimm ergeht.« (SZ, 11.8.2004, Wem gehört Herero-Land?)

Indem kriminalisierende Bezeichnungen wie »Halunken«, »wilde Gesellen«, »Bestien« oder »schwarze Verbrecher« aus den kolonialen Quellen wortwörtlich zitiert werden, werden medial historische Fremd- und Feindkonstruktionen reproduziert, über die die Gewalt gegen die Ovaherero aus Sicht der Kolonialist*innen legitimiert wurde. Diese Zuschreibungen werden in dem Artikel jedoch im nächsten Abschnitt widerlegt:

»Bestien? Verbrecher? Geknechtet werden die Herero durch ihre deutschen Herren, Männer geprügelt und gepeitscht, Frauen von Händlern und Siedlern vergewaltigt. Die Deutschen demütigen ein stolzes Volk, erschleichen sich ihr Land. Und diese Schmach wollen die Afrikaner nicht hinnehmen.« Wem gehört Herero-Land? Uns gehört Herero-Land!« So lautet das Schlachtlied der Frauen.« (Ebd.)

Indem die Ovaherero als »geknechtet« und von den deutschen (männlichen) Kolonialisten physisch misshandelt beschrieben werden, wandelt sich die kriminalisierende koloniale Charakterisierung zu einer anerkennenden medialen Repräsentation der Ovaherero als Opfer; die Bezeichnung der Ovaherero als »stolzes Volk« und der Verweis auf den geleisteten Widerstand betonen die Handlungsfähigkeit der Kolonialiserten. Der Widerstand wird als Reaktion der Kolonialiserten auf die erfahrene Gewalt im kolonialen Alltag gedeutet. Der Begriff »Schmach« erscheint hier mit Blick auf den Verweis auf systematische Prügel, Auspeitschungen und Vergewaltigungen durch *weiße* Siedler und Händler stark verharmlosend.

Mit Blick auf die Frage nach der spezifischen Bedeutung von Frauen im Kolonialkrieg soll hier noch einmal auf die ambivalenten Repräsentationen speziell von Herero-Frauen eingegangen werden. Wie die Historikerin Gesine Krüger feststellt, ist über die Rolle, die Frauen aufseiten der Ovaherero (und Nama) tatsächlich im Kriegsgeschehen spielten, in der Forschung nur wenig bekannt (vgl. Krüger 2014: 149ff.). Propagandistisch wirkungsvoll war Krüger zufolge das Bild der »Keulen schwingenden und kastrierenden schwarzen Amazone« (ebd.: 149). Diese Vorstellung von Krieg führenden Frauen hat die koloniale Fantasie der *weißen* Männer (und Frauen) in besonderer Weise beschäftigt: »Das Bild der Herero-Frauen als ra-

chedurstige und entfesselte Bestien wurde auch in der zeitgenössischen deutschen Presse wiedergegeben und genüsslich ausgeschlachtet« (ebd.: 150). Die Bilder von »wilden schwarzen Weibern« (ebd.: 158) entstammte Krüger zufolge nicht genau in der Situation des Kolonialkrieges; sie wurden »im Krieg aber mit Nachdruck wirkungsmächtig, denn sie dienten zur diskursiven Herstellung einer eindeutigen ›rassischen‹ Ordnung, die in der Praxis gar nicht bestand« (ebd.).⁴ Die Zitation des Lieds »Wem gehört Herero-Land? Uns gehört Herero-Land!« im obigen Diskursfragment aktualisiert die Erzählungen aus dem Krieg und integriert sie als post-/koloniale Wissens Elemente in den gegenwärtigen öffentlichen Erinnerungsdiskurs, ohne dabei den Kontext zu erläutern.⁵ Der Hinweis auf dieses Lied, welches hier als »Schlachtlied« bezeichnet wird, hat in dem Bericht eine dramaturgische Funktion.

Die Ovaherero werden in der Berichterstattung nicht nur als widerständige Subjekte, die sich schließlich gegen die ›Kolonialherren‹ auflehnten, sondern auch als gewaltbereite und bedrohliche Aggressor*innen repräsentiert. Dieses Repräsentationsmuster gründet in kolonial-rassistischen Diskursen der damaligen Zeit. Bemerkenswert ist hier, dass in den untersuchten Zeitungen – auch in kritischen Beiträgen – explizit auf koloniale Siedler*innenhistoriografie zurückgegriffen wird, um die historischen Ereignisse zu rekonstruieren. Dabei wird oftmals ohne deutliche Distanz aus den zeitgenössischen Quellen zitiert, sodass der kolonial-rassistische Blick auf die vermeintlich ›aufständischen‹ Ovaherero unkritisch reproduziert wird. Eine solche Perspektive wird etwa in dem 1907 erschienenen populären Buch *Was Afrika mir gab und nahm* von Margarethe von Eckenbrecher vermittelt, aus dem u.a. in der *SZ* zitiert wird:

»Dem friedlichen Weihnachtsfeste folgte eine stille Neujahr«, schreibt sie in ihren Erinnerungen über den Januar 1904, »heiß und schwül waren die Tage, dumpf und unerquicklich die Nächte. Die Schwüle der Natur schien sich in den Gemütern mitzuteilen. Man hatte ein unbehagliches Gefühl. Etwas war anders, aber was es war, das konnte man nicht ergründen.« Und: »Die Herero, stets gewalttätig und herrisch, waren noch hochmütiger geworden. Einzelne benahmen sich unbotmäßig gegen uns Weiße.« (SZ, 10./11.1.2004, Die Qualen eines vergessenen Volkes)

4 Vgl. zu diesem Thema ausführlicher Krüger 1999: 104ff.

5 Hinsichtlich des in dem obigen Zitat erwähnten »Schlachtlieds« der Herero-Frauen ist an dieser Stelle aus geschlechtertheoretischer Perspektive der Befund von Krüger relevant, dass Frauen aufseiten der Ovaherero mündlichen Erzählungen und schriftlichen Quellen aus dem kolonialen Archiv zufolge zwar nicht mit Waffen kämpften, sie »aber hinter den Linien mit Rufen und dem Lied ›Wem gehört Hereroland? Uns gehört Hereroland!‹ die männlichen Krieger unterstützt haben« (Krüger 1999: 149) sollen.

Indem die Erinnerungen der *weißen* Siedlerin von Eckernbrecher hier wörtlich zitiert werden, wird das damalige kolonial-rassistische ›Herrenmenschen‹-Denken abermals wirkmächtig, und die Ovaherero werden erneut als »gewaltbereit und herrisch« repräsentiert. In dem Zitat wird eine Atmosphäre der Bedrohung re-/konstruiert und (implizit) die Deutung nahegelegt, dass das »hochmütige« und »unbotmäßige« Verhalten der Ovaherero gegenüber den *weißen* Siedler*innen eine selbst verschuldete Ursache der anschließenden ›Niederschlagung‹ durch die Kolonialarmee gewesen sei.

Die Relativierung des Opferstatus gipfelt in der untersuchten Berichterstattung in dem Argument, dass die Ovahereroselbst auch Täter*innen gewesen seien. Ein solches Repräsentationsmuster findet sich in zugespitzter Form im nachfolgenden Beispiel, in dem der namibische Farmer Schneider-Waterberg vehement gegen die ›These vom Völkermord‹ argumentiert.

»Es stimmt einfach nicht, dass die Herero nur hilflose Opfer waren. Sie waren auch ›Täter‹, sagt Schneider-Waterberg. Er legt seine Hand auf einen verwitterten Grabstein, der in einer abgelegenen Ecke seiner Farm steht. Acht Soldaten der Kolonialtruppe ruhen hier, ›gefallen für Kaiser und Reich‹. Die Patrouille des Leutnants Hans Bodo von Bodenhausen war am 6. August 1904 in einen Hinterhalt der Herero geraten und massakriert worden.« (*Der Spiegel*, 11.6.2016, Gewisse Ungewissheiten)

In dem geschilderten Kriegskontext erscheinen sie als »hinterhältige« Gegner*innen, die Soldaten der deutschen Kolonialtruppe – denen auf dem erwähnten Grabstein heroisch gedacht wird – ihrerseits auf brutale Weise »massakriert« hätten. Dieses Zitat negiert den Opferstatus der Ovaherero explizit und bezeichnet sie als »Täter«. Der geleistete Widerstand wird hier von Schneider-Waterberg mit Täter*innenschaft gleichgesetzt, die Klassifizierung ihrer Kriegsstrategie als »hinterhältig« setzt die Ovaherero ins Unrecht. Hier werden die Rollen von Opfern und Täter*innen umgekehrt. In dem *Spiegel*-Artikel werden die Deutung der historischen Ereignisse und damit verbundene Repräsentationsmuster von Ovaherero und Kolonialtruppe – die in der Forschung früh durch den DDR-Historiker Drechsler (1966), aber auch durch das »Blue-Book« der Briten geprägt worden sind – von Schneider-Waterberg explizit infrage gestellt.

»In seiner Studie würdigte der DDR-Historiker Drechsler die ›ausgesprochen humane Kriegsführung‹ der Herero, die deutsche Schutztruppe erscheint hingegen als entmenslichte Soldateska. Eine ›rein eurozentrische Perspektive‹, sagt Schneider-Waterberg. ›Hier die edlen Afrikaner, dort die barbarischen Deutschen. In Wahrheit wurde der Krieg von beiden Seiten mit äußerster Brutalität geführt.« (*Der Spiegel*, 11.6.2016, Gewisse Ungewissheiten)

Die Einordnung der dominanten Geschichtsdeutungen als eine »rein eurozentrische Perspektive« verwirrt hier. Deutlich wird jedoch, wie Schneider-Waterberg die Brutalität auf beiden Seiten betont und somit die Deutung eines Genozids – welcher als eine extrem ungleiche Gewaltsituation definiert wird – infrage stellt. Auch der renommierte Journalist Bartholomäus Grill selbst argumentiert im Streitgespräch mit dem Historiker Zimmerer, dass die Ovaherero (und Nama) in der Forschung als »edle afrikanische Krieger« idealisiert würden, die den »barbarischen« deutschen Kolonialtruppen zum Opfer gefallen seien: »Deutsche Historiker kehren den Blick oft um: hier die edlen afrikanischen Krieger, dort die barbarische deutsche Soldateska. Aber die Herero waren nicht nur Opfer« (*Der Spiegel*, 10.12.2016, Tod in der Wüste). Der Journalist wiederholt in eigenen Worten das Argument des bekennenden Genozid-Leugners Schneider-Waterberg und bestärkt mittels seiner Autorität als renommierter Afrika-Korrespondent dessen kolonial-apologetische Position im öffentlichen Erinnerungsdiskurs. Obschon Schneider-Waterbergs Position als extrem einzuordnen ist und solch drastische Aussagen in den untersuchten Artikeln Ausnahmen darstellen, lässt sich in der medialen Repräsentation der Ovaherero als gewalttätig und bedrohlich ein argumentatives Muster der Delegitimierung von Wiedergutmachungsforderungen erkennen, welches sich auch im Zusammenhang mit Berichten über die heutigen Generationen der Ovaherero und Nama wiederfindet.

Zusammenfassung

Wie in den bisherigen Analysen dieses Kapitels gezeigt wurde, wird die Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit der Ovaherero und Nama durch Konstruktionen des »afrikanischen« und »widerständigen« kolonialen Opfers relativiert. Von wenigen Ausnahmen abgesehen werden Ovaherero und Nama als entindividualisiertes und entmenschlichtes Kollektiv selbst in Darstellungen von Leid und Unrecht nur bedingt »betrauerungswürdig« im Butler'schen Sinne, da ihr Menschsein in den medialen Reproduktionen des kolonialen Blicks kaum an-/erkennbar wird. Wenn in anderen Mustern Ovaherero und Nama als widerständige (wenn auch militärisch unterlegene) Kriegspartei repräsentiert werden, untergräbt dies zudem ihren Opferstatus, da keine extrem asymmetrische Gewaltkonstellation im Sinne der Genozid-Definition der UN-Konvention konstruiert wird. In solchen medialen Repräsentationsmustern erscheinen die Ovaherero und Nama letztlich als *Verlierer*innen* eines Krieges – der v.a. von den tapferen und »stolzen« Ovaherero als Niederlage erlebt wird – weniger aber als hilflose *Opfer* eines Genozids. Entscheidend ist, dass Widerständigkeit in Teilen der Berichterstattung mit Täter*innenschaft gleichgesetzt wird, wenn bspw. in den Aussagen von Schneider-Waterberg explizit formuliert wird, dass die Ovaherero nicht nur Opfer, sondern selbst auch Täter*innen gewesen sind.

Zusammengefasst erschweren mediale Repräsentationen der Ovaherero als ›fremde‹ und widerständige Gegner*innen im untersuchten Pressediskurs auf unterschiedliche Weisen die Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit der Ovaherero und Nama als Opfer des Kolonialismus und Genozids. Indem die gegenwärtige Berichterstattung vielfach auf zeitgenössische Zitate zurückgreift, wird der kolonial-rassistische Diskurs medial aktualisiert. Die unkritische Reproduktion des kolonialen Vokabulars – insbesondere der ›zoologischen‹ Sprache und der kriminalisierenden Feindkonstruktionen – befördert ambivalente mediale Repräsentationsmuster der Ovaherero und Nama. An deren historisches Leid wird in den untersuchten Berichten in teils dramatisierenden Schilderungen erinnert, die Opfer werden jedoch aufgrund der entwertenden kolonialen und teils rassistischen Stereotypisierungen nur bedingt als betrauerungswürdige menschliche Leben an-/erkennbar.

8.2 Mediale Repräsentationen der heutigen Ovaherero-Generationen

An den oben in Kapitel 8.1 diskutierten Beispielen zeigt sich auf verschiedene Weisen eine Ambivalenz in der medialen Repräsentation von Ovaherero und Nama als historische Protagonist*innen im öffentlichen post-/kolonialen Erinnerungsdiskurs. Mit Blick auf ihre Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit in den gegenwärtigen öffentlichen Auseinandersetzungen um den Genozid sind jedoch nicht nur solche historischen Repräsentationsregime, sondern auch die medialen Repräsentationen der *heutigen* Generationen von Ovaherero und Nama bedeutsam. Denn nicht nur die historische Einordnung des kolonialen Unrechts als Genozid, sondern auch der gesellschaftliche Status der Nachfahr*innen ist entscheidend dafür, wie die Ovaherero und Nama als Opfer des Genozids an-/erkennbar werden und mit ihren Forderungen nach Wiedergutmachung Gehör finden. Wichtig ist hier festzustellen, dass auch die gesellschaftliche Stellung einer Gruppe in der Gegenwart in diskursiven Auseinandersetzungen fortwährend ausgehandelt wird. Vor diesem Hintergrund habe ich in der Diskursanalyse mediale Repräsentationen heutiger Generationen der Ovaherero untersucht und dabei vier zentrale Muster identifiziert: Die Ovaherero werden 1) als afrikanischer »Stamm«, 2) als radikalisierte und potenziell gewaltbereite Gruppe, 3) als »handlungsunfähige Minderheitsgruppen« und 4) als untereinander zerstrittene Nachfahr*innen klassifiziert und repräsentiert. Diese Muster werde ich im Folgenden näher vorstellen. Im Anschluss daran widmet sich die Analyse noch einem Porträt, welches ich als Beispiel einer anerkennenden Sichtbarkeit von Ovaherero in der medialen Berichterstattung betrachte.

8.2.1 Stereotype und verkennende Repräsentationsmuster

In Kapitel 8.1.2 habe ich in der Analyse bereits aufgezeigt, inwiefern historische Re-/Konstruktionen des Genozids in der untersuchten Berichterstattung von stereotypen und entwertenden Repräsentationen von Ovaherero und Nama als ›afrikanische‹ Opfer geprägt sind. Tatsächlich bezieht sich die Klassifizierung als ›afrikanisch‹ jedoch nicht nur auf die erinnerungskulturelle Repräsentation historischer Protagonist*innen; auch heutige Generationen werden in vielen Berichten mit Begriffen bezeichnet, die der komplexen gesellschaftlichen Realität im unabhängigen Namibia kaum gerecht werden und zudem koloniale Asymmetrien reproduzieren. So heißt es in einem Artikel im Zusammenhang mit der ersten Sammelklage von 2001: »Das afrikanische Volk der Herero klagt gegen deutsche Firmen, weil sie an der Vernichtungspolitik des kaiserlichen Deutschland in Südwestafrika beteiligt gewesen seien« (FAZ, 10.9.2001, Lex Deutschland?). Die Ovaherero werden hier pauschalisierend als »afrikanisches Volk« bezeichnet und damit koloniale Stereotype re-/produziert. Damit wird ausgeblendet, dass viele der Kläger*innen in der Diaspora u.a. in den USA oder Großbritannien leben.

Beschreibungen wie »das im heutigen Namibia ansässige Hirtenvolk der Herero« (*Der Spiegel*, 24.9.2001, Klage wegen Verbrechen) erwecken den Eindruck vermeintlich ›primitiver Stammeskulturen‹. Derartige Bezeichnungen führen vor allem in solchen Gegenüberstellungen zu einem Ungleichgewicht, in denen einerseits von den Ovaherero und Nama als Mitgliedern afrikanischer »Stämme« die Rede ist und andererseits von deutschen »Regierungen«, »Firmen« oder »Gerichten«. Wie Susan Arndt (2009: 298) kritisiert, bezeichneten Europäer*innen diverse Organisationsformen in Afrika (in Anlehnung an germanische und keltische Stämme) pauschal als »Stämme« und negierten damit nicht nur die »Vielfalt von gesellschaftlichen Strukturen«. Der Begriff suggeriert zudem, dass »diese, wenn überhaupt, mit einer früheren Epoche europäischer Geschichte vergleichbar seien. Auf diese Weise konnten diskriminierende Perspektiven und Konstruktionen von Afrika als ›das Andere‹, sowie unterlegen, ›rückschrittlich‹, und veraltet hergestellt und transportiert werden« (ebd.). Mit der Verwendung derartiger Begriffe werden in der gegenwärtigen Berichterstattung somit koloniale Asymmetrien zwischen Mitgliedern des Globalen Südens und Globalen Nordens unkritisch re-/produziert, wie auch das nachfolgende Beispiel veranschaulicht: »Weil sie bei deutschen Regierungen kein Gehör fanden, versuchen Nachfahren eines von Truppen des wilhelminischen Kaiserreichs unterworfenen afrikanischen Stammes jetzt vor US-Gerichten, Entschädigung für Völkermord und Ausbeutung zu erstreiten« (*Der Spiegel*, 24.9.2001, Klage wegen Verbrechen). Hier erscheinen die Ovaherero als Nachfahr*innen des »unterworfenen afrikanischen Stammes« gegenüber den ›modernen‹ politischen und juristischen Staatsstrukturen als anachronistisches vorstaatliches Kollektiv, das im Zeitalter des Kolonialismus verhaftet bleibt. Auch in der *taz*

wird der Begriff unreflektiert aufgegriffen, wenn dort bspw. berichtet wird: »Der namibische Stamm der Herero will Deutschland international unter Druck setzen, um finanziell für die Verbrechen aus der Kolonialzeit entschädigt zu werden« (*taz*, 6.10.2015, Herero fordern Wiedergutmachung). In vielen Beiträgen aus dem Sample wird der problematische Begriff »Stamm« unkritisch verwendet, womit binäre koloniale Vorstellungswelten im gegenwärtigen Erinnerungsdiskurs re-/produziert werden.

Mediale Repräsentationen der *oturupa*-Reenactments

In der medialen Repräsentation der heutigen Ovaherero-Generationen zeigen sich auch eine Aktualisierung der kolonialen Strategie der *Infantilisierung* von Afrikaner*innen (vgl. Arndt 2006: 29) sowie eine Verkenntung ihrer erinnerungskulturellen Praktiken wie insbesondere den Reenactments der *oturupa*. Die *oturupa*, im Deutschen meist »Truppenspielerbewegung« genannt, stellt heute eine der wichtigsten Erinnerungsinstitutionen der hererosprachigen Gesellschaften dar. Sie wurde im Nachgang des Krieges als Netzwerk zur ökonomischen und sozialen Unterstützung ihrer Mitglieder etabliert und war Ausgangspunkt für den Rekonstruktionsprozess der Ovaherero, die sich nach dem Krieg neu organisierte.⁶ Die herausragende Bedeutung wird in der untersuchten Berichterstattung auf ambivalente Weise vermittelt.

In Berichten über die jährlich stattfindenden Gedenkfeierlichkeiten und insbesondere über die *oturupa*-Paraden werden die Ovaherero in ihren Uniformen, die jenen der damaligen deutschen Kolonialarmee nachempfunden sind, als kindlich repräsentiert. So schreibt etwa die *SZ*: »Man spielt also, oft in Fantasie-Kostümen, ›Truppe‹, all dies nach einem streng reglementierten ›deutschen‹ Reglement« (*SZ*, 11.8.2004, Wem gehört Hereroland?). In der *FAZ* wird in einem Bericht – im Zusammenhang mit der Entschuldigung von Wiczorek-Zeul – über die zentralen Gedenkfeierlichkeiten am Waterberg von »Phantasieuniformen« und einem »Volksfest« geschrieben:

»Das Gedenken an die deutschen Verbrechen wurde zu einem Volksfest: Viele der Herero Männer trugen bunte Phantasieuniformen mit Epauletten, Schützenbän-

6 Zur Geschichte und Bedeutung der *oturupa* vgl. Förster 2010: 250f.; Krüger 1999: 203ff., 274ff.; Gewalt 2014: 173ff. Ihren ersten öffentlichen Auftritt hatte die *oturupa* beim Mahaerero Day. Seit 1924 wird das Grab alljährlich am Jahrestag seiner Beisetzung von Familienmitgliedern und der *oturupa* aufgesucht und damit die Erinnerung an Krieg, Flucht und Exil lebendig gehalten und aktualisiert. Der Maharero Day markiert damit ein zentrales jährliches Ritual der hererosprachigen Gesellschaften, welches spirituelle, erinnerungskulturelle und (identitäts-)politische Aspekte vereint. Heute kommt der *oturupa* als traditioneller zivilgesellschaftlicher Organisation eine zentrale Bedeutung bei der Vermittlung von historischem und kulturellem Wissen zu.

dern und Orden und marschierten im Sand quer durcheinander auf und ab, daßes nur so staubte. »Zack, zack, zack«, gab der Anführer den Schritt vor, als exerzierten hier die preußischen Reservesoldaten. Die Frauen waren in ihre prächtigenweiten Trachten gekleidet, die Ecken ihrer Kopftücher links und rechts zu zwei Hörnern geknotet.« (FAZ, 15.8.2004, Bitte um Vergebung)

An diesem Beispiel lässt sich bezogen auf die Erinnerungskultur der Ovaherero eine »Ver-Kennung von Differenz« (Hall 1994: 162ff.) in der Berichterstattung veranschaulichen. Die historischen Hintergründe der *oturupa*-Aufführungen bleiben hier unbeleuchtet, sodass die Bedeutung dieser wichtigen erinnerungskulturellen Institution der genuinen Herero-Kultur als »Volksfest« abgewertet werden kann. In einer Reportage aus dem Jahr 2016 werden die Reenactments als »Historien-schauspiel« und »Laien-Kriegsspiel« (SZ, 22./23.10.2016, Schrei aus der Wüste) bezeichnet, dabei jedoch ausführlicher beschrieben:

»Draußen, jenseits des Zauns, erheben sich die Geister aus dem Wüstenstaub. Männer, Frauen und Kinder starren dem Feind entgegen, ein verlorener Haufen, geschart um das Wasserloch. Soldaten in Khaki bellen Befehle. Zwei von ihnen bauen sich vor den verängstigten Menschen auf, Gewehre im Anschlag. Der Anführer der Truppe trägt ein schwarz-rot-goldenes Band am Hut. Den fülligen Bauch herausgestreckt, schreitet der Kommandeur zum Wasserloch, schraubt eine Flasche auf, lässt den Inhalt in die Wasserstelle rinnen. Das Wasser, das die Geflohenen in der Wüste hätte retten können, vergiftet: Wenig später sinken die ersten zu Boden. Körper zucken in der Sonne. Ein Mann protestiert, rudert mit den Armen. Die Soldaten zerren ihn unter einen Baum. Am Ast hängt ein Strick.« (Ebd.)

Die Aufführung wird hier vergleichsweise detailliert beschrieben, die spezifische erinnerungskulturelle Bedeutung des Reenactments wird deutlich gemacht, wenn ausgeführt wird, dass es sich dabei um ein alljährlich stattfindendes Ritual mit direktem Bezug zum Krieg und Genozid von 1904 handelt:

»Jahr für Jahr rufen sie mit der Aufführung ihr Schicksal in Erinnerung, lassen in dem Laienspiel ihr Trauma aufleben. Mit allen grausigen Einzelheiten. Die Nachkommen sollen wissen, wem dieses Volk sein jämmerliches Dasein zu verdanken hat: den deutschen Kolonialtruppen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Gebiet im Südwesten Afrikas unterwarfen. Den Mördern von 1904, die die Herero abschlachteten, die Krieger mit deren Frauen und Kindern in der Omaheke-Wüste verdursten ließen.« (Ebd.)

In diesem Diskursfragment erfahren die Reenactments der Ovaherero und die Hintergründe des gesellschaftlichen Traumas, welches darin Ausdruck findet, größere Aufmerksamkeit. Indem das »Laienspiel« aber aus den Augen des *weißen* Far-

mers Diekmann betrachtet wird, wird es gleich wieder etwas abgewertet. »Das kenne ich, das muss ich mir nicht antun«, sagt Diekmann, der deutsche Farmer, der Bart endet knapp unter den Augen, Sonnenflecken sprenkeln sein Gesicht. »Wobei, ein Interesse an guter Nachbarschaft habe ich. Wir haben zwanzig Kilometer gemeinsame Grenze. Und die Herero sind weit in der Überzahl.« (ebd.).

Das alljährlich stattfindende Reenactment der Ovaherero – welches in dem Artikel abwertend als »Laienspiel« oder auch als »Laien-Kriegsspiel« bezeichnet wird – wird hier als Sinnbild für die gewaltvolle koloniale Vergangenheit inszeniert, die im heutigen Namibia im Kontext von Debatten um eine Landumverteilung aktuell und bedrohlich nah erscheint, vor dem die betroffenen Farmer*innen aber lieber die Augen verschließen. Dieses Repräsentationsmuster ist von besonderer Bedeutung für das gegenseitige Konstitutionsverhältnis von Schwarzen und *weißen* Namibier*innen und den konstruierten Konfliktlinien. In einem engen Zusammenhang damit finden sich in der Berichterstattung Klassifizierungen von gewaltbereiten, mobilisierten Gruppen, wie ich im Folgenden betrachten werde.

8.2.2 Repräsentation als gewaltbereite, mobilisierte Gruppen

Im untersuchten Material lässt sich eine Aktualisierung von dominanten zeitgenössischen kolonialen Diskursen zum deutsch-namibischen Krieg und Genozid identifizieren, – in denen die deutschen Siedler*innen als Bedrohte repräsentiert werden, die vor den »aufständischen« Ovaherero geschützt werden müssen (vgl. Kapitel 8.3.1). Übertragen auf die heutige Zeit werden Gruppen der Ovaherero als gewaltbereite, bedrohliche »Andere« insbesondere im Zusammenhang mit Debatten um die Landreform in Namibia Anfang der 2000er-Jahre repräsentiert. Vor dem Hintergrund der gewaltsamen Enteignung *weißer* Farmen im benachbarten Simbabwe wird mit Blick auf sich radikalisierte Gruppen eine Sorge um eine ähnliche Eskalation der Gewalt in Namibia artikuliert.

Als medial konstruiertes Bedrohungsszenario bilden Debatten um die Landreform den Rahmen für die Positionierung von *weißen* deutschstämmigen Farmer*innen auf der einen und den Ovaherero auf der anderen Seite. In diesem Zusammenhang kommt Anfang der 2000er-Jahre zunächst Paramount Chief Riruako zu Wort, der die eingereichte Sammelklage der Ovaherero als gewaltfreie Alternative zum »zimbabwischen Weg« positioniert.

»Es gehe vor allem darum, so der Sprecher, daß die Herero auf diesem Weg nicht allein Genugtuung für erlittenes Unrecht erhalten wollten. Der zu erwartende Schadenersatz solle vielmehr verwandt werden, um für die Hereros Land von den Siedlern kaufen zu können. Es dürfe nicht der Gedanke einer gewaltsamen Landnahme bei den Hereros aufkommen. Das Beispiel Zimbabwes sei

abschreckend. Stattdessen setzten die Hereros auf die Gerichte.« (FAZ, 28.9.2001, Deutsch-Südwest)

Wie die zitierten Aussagen in dieser Meldung aus der *FAZ* veranschaulichen, wendet sich Paramount Chief Riruako hier explizit gegen eine »gewaltsame Landnahme« und betont, dass die Ovaherero dagegen auf eine juristische Lösung setzen. In anderen Beispielen wird von Herero-Vertreter*innen jedoch auch gerade die potenzielle Gewaltbereitschaft der jungen Generation betont, sodass insgesamt ein ambivalentes Bild entsteht (vgl. Kapitel 8.2.2).

Vorstellungen von gewaltbereiten Ovaherero, die *weiße* Farmer*innen in Namibia bedrohen (könnten) – und die sich auffällig stark mit historischen Diskursen decken –, finden sich im Untersuchungszeitraum verstärkt auch in späteren Berichten. Im Mittelpunkt steht hier der (neue) Paramount Chief Rukoro, dessen Frustration sich gegen deutschstämmige Farmer*innen in Namibia richtete.⁷ Rukoro wird etwa in einem Bericht auf der Titelseite der *FAZ* mit der Drohung zitiert, dass es Konsequenzen für deutschstämmige Farmer in Namibia haben werde, falls keine Einigung erzielt würde: »Wenn der soziale Zusammenhalt in diesem Land auseinanderbricht, zahlen die deutschstämmigen Farmer die Zeche« (*FAZ*, 4.7.2016, Opfervertreter fordern Geld von Berlin).

In der direkten medialen Gegenüberstellung des Paramount Chiefs Rukoro und des Farmers Diekmann wird (auf einer lokalen Ebene) ein zunehmend angespanntes Verhältnis zweier gesellschaftlicher Gruppen konstruiert. In der Perspektive des *weißen* deutschstämmigen Farmers Diekmann, der mit Rukoro – welcher mit seiner Frau öfter auf Diekmanns Farm übernachtet habe, wie in dem Artikel ausgewiesen wird – »in der Vergangenheit sogar ein an Freundschaft grenzendes Verhältnis« (ebd.) unterhalten habe, wird eine wachsende Furcht angesichts der Mobilisierung von offenbar »gewaltbereiten« Ovaherero durch Rukoro artikuliert. In dem bereits zitierten Artikel (vgl. *SZ*, 22./23.10.2016, Schrei aus der Wüste) wird in diesem Zuge das Symbol des Zauns aufgerufen, um die verhärteten Fronten zwischen *weißen* Farmern wie Diekmann und den von Rukoro mobilisierten Ovaherero zu inszenieren:

»Doch inzwischen hält Rukoro auf der anderen Seite des Zaunes flammende Reden, vor immer größerem Publikum – und Wilhelm Diekmann macht sich Sorgen: Wenn die deutsche und die namibische Regierung sich nicht bald einigen, fürchtet er, dann könnten die Herero die Geduld verlieren und sich mit Gewalt holen, was ihnen ihrer Ansicht nach zusteht. Nicht in Berlin, sondern auf seiner Farm.« (Ebd.)

7 Auf die Repräsentation von Rukoro gehe ich ausführlich in Kapitel 8.2.6 ein.

Vor dem Hintergrund eines solchen Bedrohungsszenarios werden die namibischen Ovaherero als gewaltbereit und unberechenbar klassifiziert; demgegenüber werden die *weißen*, insbesondere deutschstämmigen Farmer*innen wie der hier porträtierte Wilhelm Diekmann als Leidtragende repräsentiert, die von der angespannten Situation in Namibia akut in ihrem Alltag gefährdet und auf eine baldige politische Lösung angewiesen sind.

Die Grenzen scheinen hier klar gesteckt, doch zugleich bedroht zu sein. Der oben bereits zitierte »Zaun« taucht als Bild in diesem Zusammenhang auffällig häufig auf (vgl. Haritos 2019: 51f.). An mehreren Stellen des oben zitierten Artikels, in dem der *weiße* Farmer Diekmann porträtiert wird, findet dieses Motiv Erwähnung, wenn es dort bspw. heißt: »Ein paar Kilometer weiter rumpelt Wilhelm Diekmann, Inhaber der ›Jagd- und Gästefarm Hamakari‹, mit seinem Geländewagen durch den Sand, immer entlang des Zauns, der seinen Besitz vom Land der Herero trennt. Die Herero haben ihn auch dieses Jahr eingeladen, ihrem Historienschauspiel auf der anderen Seite beizuwohnen« (SZ, 22./23.10.2016, Schrei aus der Wüste). Der Zaun symbolisiert in diesem Kontext laut Christina Haritos die getrennten Besitzverhältnisse im heutigen Namibia in doppelter Perspektive: zum einen als Ausgrenzung der Ovaherero, zum anderen als Abgrenzung der deutschnamibischen Identität (vgl. Haritos 2019: 52). In diesem Repräsentationsmuster verschränken sich die historische Vergangenheit und die politisch-gesellschaftliche Gegenwart im heutigen Namibia und es wird eine deutliche Kontinuität der kolonialen Konfliktlinien und Kämpfe konstruiert, wie das nachfolgende Beispiel sinnbildlich illustriert:

»Die Geister der Vergangenheit ließen die Diekmanns in Ruhe, sie schlugen sich nicht mit aufständischen Herero, sondern mit Termiten und Malaria herum. Doch jetzt, mehr als hundert Jahre später, werden die Deutschen in Namibia, wird Wilhelm Diekmann von der Vergangenheit eingeholt. Er könnte sie, wenn er denn wollte, auch sehen: Er müsste nur dem Laien-Kriegsspiel zusehen, die Vorführung endet gerade.« (SZ, 22./23.10.2016, Schrei aus der Wüste)

Dieses Diskursfragment verdeutlicht, inwiefern sich die Nachfahr*innen der ehemals Kolonialisierten und Kolonialisierenden im heutigen Namibia »mehr als hundert Jahre später« noch immer gegenseitig den Lebensraum streitig machen. Während in diesem Zusammenhang die Ovaherero als gewaltbereite und mobilisierte Gruppen klassifiziert werden, von denen aus der Perspektive *weißer* Farmer*innen eine große physische Bedrohung ausgeht, wird in anderen Repräsentationen dagegen gerade die Handlungsunfähigkeit und Passivität der namibischen Ovaherero als »Minderheitsgruppen« herausgestellt, wie ich im nächsten Abschnitt darlegen werde.

8.2.3 Repräsentationen als handlungsunfähige »Minderheitsgruppen«

Bei Beschreibungen der heutigen Ovaherero- und Nama-Gemeinschaften wird in der untersuchten Berichterstattung oftmals betont, dass diese mittellose »Minderheitsvölker« seien, die im politischen System des post-/kolonialen Namibia marginalisiert bleiben.⁸ In einem Teaser heißt es etwa mit Bezug auf die Herero-Sammelklage Anfang der 2000er-Jahre: »Minderheitsvolk in Namibia rechnet spätestens Anfang April mit Prozessauftakt in USA« (SZ, 24.1.2003, Herero hoffen auf deutsche Milliarden). In dem Begriff der »Minderheitenvölker« drückt sich ein paternalistischer, eurozentristischer Blick auf Ovaherero (und Nama) aus. Die Mitglieder dieser Gruppen erscheinen als hilfsbedürftig und ihnen wird politische und gesellschaftliche Handlungsfähigkeit abgesprochen.

Die Armut der heutigen Generation der Ovaherero, die insbesondere aus der Landlosigkeit resultiert, wird in diesem Artikel historisch verortet und auf Unterdrückung und Ausbeutung während der deutschen Kolonialherrschaft zurückgeführt. In diesem Artikel wird explizit gemacht, dass die Ovaherero nur einen geringen Bevölkerungsanteil im heutigen Namibia stellen und im dortigen politischen System eine unterlegene Oppositionspartei bilden: »Mit sieben Prozent Bevölkerungsanteil sind die Herero eine Minderheit, die in der mehrheitlich vom Volk der Ovambo besetzten Regierung kaum Einfluss hat. Viele ihrer früheren Ländereien, sagen die Herero, seien heute noch im Besitz weißer Farmer, die seit Generationen von den Verbrechen der einstigen deutschen Kolonialherren profitierten« (ebd.).

Die gegenwärtigen politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Asymmetrien werden mit Blick auf die ungleiche Landverteilung im post-/kolonialen Namibia deutlich herausgestellt. Auf diese Weise werden medial die historischen Ursachen und gegenwärtigen politischen Konstellationen als Gründe für die eingeschränkte Handlungsfähigkeit der Ovaherero benannt. Eine solche reflektierte Schilderung bildet aber eher eine Ausnahme. In vielen Beiträgen werden die historischen Ursachen für die heutige schwierige gesellschaftliche Stellung der Ovaherero (und Nama) dagegen nicht thematisiert; hier erscheint die Klassifizierung als »arm« und »landlos« vielmehr als »naturgegeben« oder als Resultat eines korrupten, auf Vetterwirtschaft beruhenden namibischen (sprich: »afrikanischen«) politischen Systems, in dem Parteien entlang ethnischer Grenzen besetzt würden. Auch mit Blick auf die Gruppe der Ovaherero werden in der Berichterstattung deren interne Konflikte betont.

8 Vgl. taz, 10.1.2004, Die Vergangenheit spaltet; SZ, 24.1.2003, Herero hoffen auf deutsche Milliarden; SZ, 5.7.2016, Deutschlands erster Völkermord.

8.2.4 »Keine einheitliche Gruppe«

Ein weiteres zentrales Repräsentationsmuster zeigt sich in der Berichterstattung über die heutigen Ovaherero als Nachfahr*innen der Opfer des Genozids mit Blick auf die Konstruktion einer politisch gespaltenen Gesellschaft. Neben dem Motiv des »innernamibischen Streits« und des Konfliktes zwischen der SWAPO-Regierung⁹ und den Ovaherero wird auch die hererosprachige Bevölkerungsgruppe in Namibia unter sich als zerstritten und uneinig in Hinblick auf verfolgte Entschädigungsforderungen repräsentiert. Hierin lässt sich eine Delegationsstrategie sehen, denn das Motiv der »uneinigen Nachfahr*innen« und der »Opferkonkurrenz« wird in verschiedenen Kontexten vielfach als politisches Argument gegen Wiedergutmachungszahlungen an Nachfahr*innen von Genozidopfern angeführt, weil von Opfergruppen ein geschlossenes Auftreten erwartet wird (vgl. Robel 2013: 326ff.). Wie Robel in ihrer Analyse der parlamentarischen Debatten darlegt, werden Forderungen von regierungsunabhängigen Organisationen und einzelnen Bevölkerungsgruppen wie denen der Ovaherero in der entwicklungspolitischen Logik, wie sie die Bundesregierung gegenüber Namibia stets vertrat, »nur mehr als Ansprüche von abgespaltenen Gruppen gedeutet, die prinzipiell abzulehnen seien« (ebd.: 326f.). Printmediale Berichte korrespondierten Robel zufolge auf produktive Weise mit einer solchen Darstellung. Dieser Befund spiegelt sich auch in der von mir untersuchten Presseberichterstattung wieder. Insbesondere im Gedenkjahr 2004 werden medienübergreifend Uneinigkeiten innerhalb der Gruppe der Ovaherero betont. So heißt es etwa mehrfach, dass die Ovaherero in Namibia »keine einheitliche Gruppe« (*FAZ*, 12.1.2004, Das düstere Kapitel) bilden und »gespalten« (*taz*, 10.1.2004, Die Vergangenheit spaltet) seien. Zugespitzt schreibt *Die Zeit* »Man muss in Afrika lange nach einem Volk suchen, das so zerstritten ist wie die Herero« (*Die Zeit*, 5.8.2004, Aufräumen, aufhängen, niederknallen). Dabei werden nicht nur die Konflikte zwischen der namibischen Regierung und den (von Paramount Chief Riruako und seinem Nachfolger Rukoro vertretenen) Ovaherero angesprochen, sondern auch diejenigen innerhalb der hererosprachigen Bevölkerung. Dass z.B. anlässlich des Jahrestags im Januar 2004 in Namibia zwei getrennte Gedenkveranstaltungen initiiert wurden, wurde als Ausdruck einer solchen Spaltung angeführt (z.B. *taz*, 10.1.2004, Die Vergangenheit spaltet). Eine Spaltung der hererosprachigen Bevölkerung in Namibia wird insbesondere an der Person des damaligen Paramount Chiefs Riruako festgemacht, wie das nachfolgende Diskursfragment veranschaulicht:

9 Die SWAPO (ehemals: South-West Africa People's Organisation) ist eine frühere Befreiungsbewegung und politische Partei in Namibia. Seit der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1990 stellt sie auf der Basis von deutlichen Wahlsiegen die Regierungen des Landes. Zur ambivalenten Geschichte der SWAPO vgl. etwa Kößler 2015: 22ff.

»Dabei bilden die Herero selbst auch keine einheitliche Gruppe. Am meisten Aufmerksamkeit verursacht der Herero-Chief Riruako, der auch hinter den Klageanstrengungen steht. Er führt eines der beiden Komitees für die Gedenkfeiern. Er setzt sich auch politisch von der Regierung ab. Die andere Herero-Gruppe steht der Swapo nahe und wird von sechs Königen geleitet. Ihre Gedenkfeier wird von zwei evangelisch-lutherischen Bischöfen – der eine Deutscher, der andere Herero – geleitet und soll sich der nationalen Versöhnung widmen. Nationale Feiern soll es nicht geben: Für die Regierung ist der Völkermord an den Herero nur eine Randnotiz im gesamten Befreiungskampf.« (FAZ, 12.1.2004, Das düstere Kapitel)

In diesem Beispiel werden Konfliktlinien auf verschiedenen Ebenen aufgezeigt: Der als »Herero-Chief« bezeichnete Riruako – der im medialen Diskurs bereits als Initiator der ersten Sammelklage der Ovaherero sichtbar geworden ist – wird als politischer Oppositioneller in Namibia positioniert. Ihm gegenüber steht eine Gruppe von Herero, die politisch der regierenden SWAPO-Partei nähersteht und von den sechs traditionellen Königshäusern vertreten wird. Relevant ist hier der Hinweis, dass die Regierung selbst den Genozid selbst nur als eine »Randnotiz« in der Geschichte Namibias betrachtet. Auch in Berichten zu den zentralen Gedenkfeierlichkeiten im August 2004 werden diese politischen Konfliktlinien betont, wie das nachfolgende Beispiel zeigt:

»Andere Führer der Herero unterstützen Riruakos Forderungen in Milliardenhöhe genauso wenig wie die Regierung in Windhuk, die nach eigenem Bekunden dem Gedanken der innernamibischen Versöhnung verpflichtet ist und die Förderung einzelner Bevölkerungsgruppen ausschließen will. Aufgrund dieser Meinungsverschiedenheiten haben die verschiedenen Gedenkkomitees der Herero bisher jeweils getrennte Veranstaltungen zum Jahrestag des Aufstands gegen die deutschen Kolonialherren abgehalten. An den Feiern am Samstag wollen die verschiedenen Gruppen nun erstmals gemeinsam teilnehmen.« (FAZ, 11.8.2004, Wieczorek-Zeul zum Waterberg)

Indem hier über die »Meinungsverschiedenheiten« zwischen der Regierungspartei SWAPO und Riruako einerseits sowie zwischen Riruako und verschiedenen »anderen Führern« der Herero andererseits berichtet wird, werden die (von Riruako personifizierten) Entschädigungsforderungen darüber hinaus zumindest implizit infrage gestellt. Der Konflikt wird als ein »innernamibischer Streit« bezeichnet und historisch auf die politischen Loyalitäten während der südafrikanischen Fremdherrschaft und insbesondere im Kontext des Unabhängigkeitskampfes zurückgeführt. Dass die innernamibischen Konflikte auch Folgen der während der deutschen Kolonialherrschaft errichteten Strukturen sind, wird in der der Berichtserstattung nicht reflektiert. Vor allem die Position des »Paramount Chiefs« und da-

mit der Vertretungsanspruch von Riruako und seinem Nachfolger Rukoro werden im medialen Diskurs ambivalent behandelt.

8.2.5 Porträt von Erika Uazuvara Zerau

Differenziertere mediale Repräsentationen der Lebenswelten von Ovaherero und Nama im heutigen Namibia, in denen die Folgen des historischen Unrechts greifbar werden, sind in der untersuchten Berichterstattung äußerst selten. Eine Ausnahme stellt das Porträt einer hererosprachigen Frau aus dem Gebiet der Stadt Omaruru dar, welches hier deswegen im Folgenden ausführlicher analysiert wird. Ihre persönlichen Schilderungen machen das erfahrene Leid und Unrecht der kolonialen Unterdrückung, Ausbeutung und Genozid erfahrbar und die damit verbundenen kulturellen und materiellen Langzeitfolgen bis in die Gegenwart medial an-/erkennbar.

In einer Reportage – der im Kontext des Gedenkjahrs 2004 unter der Überschrift »Die Qualen eines vergessenen Volkes« auf der Seite Drei der SZ erschien (SZ, 10./11.1.2004) – wird das koloniale Unrecht sowohl im erinnerungskulturellen Rückblick wie auch mit Blick auf die gegenwärtige Situation der Ovaherero im post-/kolonialen Namibia beleuchtet und dabei die symbolische wie auch die materielle Ebene betont.

Erika Uazuvara Zerau schildert ausführlich ihre Familiengeschichte und drückt ihre Wut darüber aus, dass sie von Kindesbeinen an »wie eine Sklavin« als Angestellte auf einer Farm für *Weiße* arbeiten musste. Die Herkunft des auf Leser*innen in Deutschland befremdlich-vertraut klingenden Vornamens »Erika« wird hier ausführlicher erläutert:

»Erika Zerau heißt eigentlich gar nicht Erika. Sie hasst diesen Namen auch. Ihre Eltern hatten sie bei der Geburt Uazuvara genannt, doch als sie auf Drängen der Farmbesitzer getauft wurde, musste sie einen deutschen Namen annehmen. Afrikanische – oder besser gesagt: unzivilisierte – Namen waren in der Kirche verboten. Und da sie nun in allen Behörden als Erika registriert sei, könne sie ihren wirklichen Namen nicht mehr benutzen. Die Herero-Frau hat zwar schon als Kind Deutsch gelernt, aber beim Interview will sie diese Sprache nicht sprechen. Nicht nur, weil sie sie etwas verlernt hat, sondern auch, weil dies, so der Sohn, der über setzt, die Sprache der »Unterdrücker«, der »Mörder« und »Räuber« sei.« (Ebd.)

Wie diese Passage eindrücklich zeigt, wird aus der Perspektive der Frau die Erfahrung der Entwürdigung vieler Herero-Generationen deutlich, die zu einem großen Teil deutsche Taufnamen tragen und aufgrund der post-/kolonialen Abhängigkeitsstrukturen als Bedienstete weiterhin für *weiße* (oftmals deutschstämmige, wenn die Farm in diesem Fall auch einem Österreicher gehört) Farmer*innen arbeiten müssen. In der erinnerungskulturellen Perspektive der Frau, die auf mündlichen

Erzählungen der Großeltern und Eltern zum Genozid beruht, wird die soziale Ungleichheit im heutigen Namibia sichtbar gemacht und als Fortführung kolonialer Unterdrückung und Ausbeutung konstruiert.

»Erika Zerau kennt diese Geschichte, seitdem sie zuhören kann. Sie ist die Frau eines Herero-Chefs im Gebiet der Stadt Omaruru, anderthalb Autostunden vom Waterberg entfernt. Ihr Großvater, ihre Großmutter, ihr Vater und ihre Mutter haben ihr vom Krieg gegen die Deutschen immer wieder erzählt. Wie sich die in der Wüste gefangenen Herero dazu entschieden haben, Neugeborene sterben zu lassen, damit sich die Krieger an den Brüsten der Mütter ernähren konnten. Wie sie Leichen an ausgetrockneten Wasserstellen aufschneiden, um Flüssigkeit aus den Körpern zu saugen. Wie sie in die Konzentrationslager kamen, die die Deutschen im ganzen Land errichtet hatten und in denen ein Großteil der Menschen an Hunger, Durst, Hitze und auch an Erfrierungen starb.« (Ebd.)

In diesem Beispiel finden die mündlichen Erzählungen des Krieges aus der Perspektive der Ovaherero mediale Resonanz und werden durch die Verschriftlichung greifbar. Dies ist mit Blick auf die Frage nach den Quellen journalistischer Berichterstattung besonders bemerkenswert, da bei der Re-/Konstruktion der historischen Ereignisse – wie in Kapitel 7 gezeigt – überwiegend aus schriftlichen Quellen aus dem kolonialen Archiv zitiert und somit ein kolonialer Blick re-/produziert wird. Im Gegensatz dazu unternimmt der SZ-Artikel einen Perspektivwechsel: Der Blick richtet sich auf die Kolonialist*innen und ihre Nachfahr*innen, die aus der Perspektive der ehemals Kolonialiserten – in den Worten von Erika Uazuvara Zerau als »Unterdrücker«, »Mörder« und »Räuber« – betrachtet werden. Die nachfolgende Passage verdeutlicht die Wirkmächtigkeit der post-/kolonialen *weißen* Privilegiengesellschaft und beschreibt aus der Perspektive eines Kindes die Erfahrung der Diskriminierung aufseiten der ehemals kolonisierten Ovaherero:

»Ihre Eltern und Großeltern erklärten ihr auch, warum sie, die 1948 geboren wurde, schon als Kind ›wie eine Sklavin‹ für deutsche Farmer arbeiten musste – lesen und schreiben hat sie deshalb nie gelernt. ›Was die Weißen sagen, musst du machen‹, war die wichtigste Regel der Erwachsenen. ›Als Kind dachte ich, das müssen Götter sein, stolz, reich, allwissend, unnahbar und unverwundbar. In Wirklichkeit aber sind sie die Mörder meines Volkes.« (Ebd.)

In der detaillierten Beschreibung der Tätigkeit der Frau wird in dem Porträt sensibel auf die Entwürdigung durch solche ›Angestelltenverhältnisse‹ im heutigen Namibia eingegangen. Dabei wird besonders auf die Symbolik verwiesen, die mit der spezifischen Kleidung der Herero-Frauen und deren gebundenen Kopftüchern verbunden ist:

»Das Treffen mit Erika Zerau findet auf einer Farm statt, die einem Österreicher gehört. Dort putzte sie gerade noch die Küche, und schon ihre Kleidung zeigt, wie entwürdigend das für diese bei den Hererohochangesehene Frau sein muss. Sie trägt ein wallendes, mit Blumen bedrucktes Kostüm und die typische Kopfbedeckung. Es ist ein Turban, der so gefaltet ist, dass er links und rechts Stoffhörner hat. Damit ähnelt sie einem Rind, und das ist beabsichtigt. Diese Tiere genießen die höchste Wertschätzung der Herero. Über ihrer Tracht hängt eine schäbige Küchenschürze.« (Ebd.)

Die traditionelle Kleidung der Frau wird hier wertschätzend beschrieben und ihre Bedeutung in der Herero-Kultur erläutert. Die Frau erhält ein ›menschliches Gesicht‹ im Butler'schen Sinne, in ihrer Erzählung verschränken sich die koloniale Vergangenheit und Gegenwart. In diesem Fragment wird durch die Beschreibung der symbolträchtigen Kleidung der Frau, welche als Ausdruck der traditionellen Kultur der Ovaherero gelesen wird, und dem konstruierten Kontrast der Arbeitskleidung (»schäbige Küchenschürze«) die Erfahrung der Entwürdigung medial sichtbar gemacht. Das Porträt veranschaulicht, wie eine differenzierte Repräsentation der Lebensrealität von Mitgliedern der Ovaherero im heutigen Namibia ein individuelles Schicksal persönlich zu vermitteln vermag, im Sinne Butlers ›Vertrautheit‹ herstellt und somit eine mediatisierte Anerkennung ermöglicht. In der Erzählung der Frau werden tradierte mündliche Erinnerungen an die Kolonialzeit mediatisiert und das Trauma als identitätsprägender Teil der Herero-Kultur lesbar. Die orale Erinnerungskultur der hererosprachigen Minderheit findet hier Gehör in der bundesdeutschen Öffentlichkeit. Zugleich werden Fragen sozialer Ungleichheit im post-/kolonialen Namibia historisch zurückverfolgt und als fortwirkendes Unrecht sichtbar gemacht. Vor dem Hintergrund eines solch persönlichen, menschlichen Porträts der Lebensrealität der Ovaherero im heutigen Namibia werden Forderungen der Opfergruppen nach Entschädigung und Umverteilung – auch 100 Jahre nach dem Genozid – als Frage sozialer Gerechtigkeit verhandelt und die Ansprüche nachvollziehbar vermittelt. In dieser im Familiengedächtnis tradierten mündlichen Erzählung wird somit ein Unrechtsbewusstsein geschaffen und das kollektive transgenerationale Trauma der Ovaherero mit Blick auf die koloniale Unterdrückung und Ausbeutung auch in materieller Hinsicht fassbar und dabei eine Kontinuität in die Gegenwart konstruiert. Im Sinne von Fraser werden hier Anerkennung und Umverteilung als zwei Dimensionen sozialer Gerechtigkeit angesprochen.

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann hinsichtlich der analysierten medialen Repräsentationen von heutigen Generationen der Ovaherero festgestellt werden, dass auch hier die Berichterstattungen von Ambivalenzen geprägt ist. Zum einen finden sich stereo-

type Repräsentationsmuster, welche die Ovaherero im heutigen Namibia als ›Hirtenvolk‹, ›Stamm‹ und ›Minderheitsvolk‹ klassifizieren, welches handlungsunfähig sei und auf Gelder aus Deutschland hofft. Zum anderen wird die Gewaltbereitschaft mobilisierter Gruppen von jungen Ovaherero betont. Indem zudem Spannungen und unterschiedliche Positionen innerhalb der hererosprachigen Bevölkerung Namibias herausgestellt werden, werden medial ein Bild der ›uneinigen Nachfahr*innen‹ konstruiert und die Entschädigungsforderungen als zweifelhafte Strategie einer abgespaltenen Gruppe eingeordnet.

Ambivalent ist auch die Berichterstattung über die Reenactments der *oturupa*-Paraden in Namibia. Diese veranschaulichen zwar die spezifischen Erinnerungspraktiken, mittels derer heute Generationen in jährlich stattfindenden Gedenkritualen Bezüge zur kolonialen Vergangenheit herstellen und das kulturelle Trauma bearbeiten; die mediale Repräsentation wirkt aber in vielen Diskursfragmenten befremdlich, teils belächelnd und teils bedrohlich. Im Gegensatz dazu findet sich eine differenziertere und individualisierte Darstellung des Schicksals der Ovaherero am Beispiel der Erinnerungen von Erika Uazuvara Zerau. Dieses mediale Porträt in einer Reportage auf der prominenten »Seite Drei« der SZ vermittelt eine anerkennende Form der Sichtbarkeit und zeigt sowohl das kulturelle Trauma als auch die materiellen Langzeitfolgen der Kolonialisierung und des Genozids für die heutigen Generationen der Ovaherero in Namibia auf.

8.3 Sprechpositionen von Nachfahr*innen der Opfer im Diskurs

In der Berichterstattung habe ich drei zentrale Gruppen von Akteur*innen identifiziert, die im Diskurs um den Ovaherero- und Nama-Genozid sichtbar werden und wichtige Sprechpositionen besetzen: Politiker*innen v.a. aufseiten der deutschen Bundesregierung, Vertreter*innen der Ovaherero (und Nama) als Mitglieder der mobilisierten Opfergruppen und wissenschaftliche Expert*innen. Im vorherigen Kapitel habe ich im Zuge der Rekonstruktion der verschiedenen Diskursereignisse bereits die Rolle von zentralen politischen Handlungsträger*innen aufseiten der Bundesregierung behandelt, die in der Berichterstattung auf ambivalente Weise als Problemlöser*innen und -verursacher*innen präsentiert und zum Teil stark personalisiert werden. Im Folgenden liegt der Schwerpunkt auf der Analyse der Sprechpositionen von Vertreter*innen der Ovaherero. Zunächst werde ich die medialen Repräsentationen der beiden Paramount Chiefs Kuaima Riruako und Vekuii Rukoro näher betrachten. Beiden Akteuren kommt im Diskurs im Untersuchungszeitraum jeweils eine besondere Sprechrolle zu, da sie als (durchaus umstrittene) politische Vertreter (›Anführer‹) der namibischen Ovaherero und als Hauptinitiatoren der Entschädigungsklagen gegen die Bundesrepublik präsentiert werden. Daran anschließend analysiere ich die Sprechposition von Esther Utjiua Muinjangu

als weibliche Stimme und Aktivistin. Zuletzt analysiere ich die mediale Repräsentation des Diplomaten Dr. Zedekia Ngavirue, dem als »Sondergesandten« in den deutsch-namibischen Verhandlungsgesprächen eine wichtige Rolle zugesprochen wird.

8.3.1 Paramount Chief Kuaima Riruako

Im Zusammenhang mit Berichten über die Sammelklage Anfang der 2000er-Jahre kommt allen voran Kuaima Riruako (1935–2014), dem damaligen Paramount Chief, eine wichtige Rolle zu. In vielen Berichten wirkt es so, als sei die Entschädigungsforderung der Ovaherero ein individuelles Anliegen von Riruako. Eine öffentliche Infragestellung seiner Person bzw. seines Vertretungsanspruchs kommt somit im übertragenden Sinne einer Delegitimierung der Entschädigungsforderungen gleich.

Als amtierender Paramount Chief der namibischen Ovaherero wird Riruako – wenn hier auch nur am Rande – im Untersuchungszeitraum erstmals in Artikeln zur Landreform in Namibia sichtbar. Im Zuge der medialen Aufmerksamkeit für die Durban-Konferenz gegen Rassismus im Sommer 2001, bei der er ankündigte, Deutschland verklagen zu wollen, erhält Riruako dann eine internationale Plattform für seine Forderungen nach Anerkennung und Entschädigung des Genozids (vgl. Kapitel 7.1). Als »Urheber der Reparationsforderung« (FAZ, 2.11.2002, Krasser Terrorismus) und Hauptinitiator der Sammelklage personifiziert Riruako in der untersuchten Presse fortan den Kampf der namibischen Ovaherero um finanzielle Entschädigung. Er fungiert anfangs fast alleinig als Sprecher, neben ihm werden im Zusammenhang mit der Klage lediglich einige »Herero-Anwälte« zitiert. Bemerkenswerterweise wird Riruako nach seinem Auftritt bei der Durban-Konferenz (vgl. Kapitel 7.1.1) nicht (mehr) als Teil der breiteren »afrikanischen« Reparationsbewegung gesehen, sondern erscheint als isolierter namibischer Akteur, der seine ganz eigene Agenda verfolgt. Durch diese Isolierung wird im Diskursverlauf der Anschein erweckt, es gehe Riruako lediglich um persönliche Profilierung und politische Einflussnahme in Namibia. In der untersuchten Berichterstattung zeigen sich verschiedene Repräsentationsmuster, die Riruako als »afrikanischen«, umstrittenen, radikalen und letztlich gescheiterten Oppositionspolitiker auf Stimmenfang abwerten, wie ich im Folgenden näher darlegen werde.

Klassifizierung als »Häuptling«

Besonders auffällig ist, dass Riruako in der untersuchten Presse vielfach mit kolonialen, exotisierenden und »afrikanisierenden« Bezeichnungen verbunden wird. Er wird in vielen Artikeln meist weniger als Politiker adressiert, sondern auf seine Rolle als »traditioneller Führer« der namibischen Ovaherero begrenzt. So wird Riruako in verschiedenen Zeitungen z.B. als »Herero-Häuptling«, »der oberste Häupt-

ling« (SZ, 24.1.2003, Die Herero hoffen auf deutsche Milliarden) oder als »Oberhäuptling der Hereros« (z.B. *Der Spiegel*, 15.8.2004, Wiczorek-Zeul in Namibia; *taz*, 26.6.2004, Empörung über deutsche Leugnung des Genozids) sowie alternativ als »der Älteste der Herero« (FAZ, 6.9.2001, Herero klagen auf Entschädigung wegen Völkermords), »Herero-König« (SZ, 13.6.2007, Herero warten auf Geld) und »Stammeschef« (*Der Spiegel*, 11.1.2004, Peitsche des Bändigers), als »Herero-Führer« (SZ, 16.8.2004, Wiczorek-Zeul entschuldigt sich) oder »Anführer« (SZ, 12.8.2004, Klares Bekenntnis) klassifiziert. Insbesondere mit der Bezeichnung »Häuptling« und seinen Variationen geht eine doppelte Diskriminierung einher, da der Begriff sowohl eine Diminuation als auch eine Abwertung nichtwestlicher »Herrscher« ausdrückt (vgl. Arndt 2009: 297f.). Durch diese dominante Bezeichnungspraxis wird Riruakos Sprechposition als politischer Akteur medial abgewertet. Er »darf« im Diskurs lediglich als »traditioneller« Vertreter der ethnisch definierten Gruppe der Ovaherero und höchstens als »Stammespolitiker« sprechen. Als gleichberechtigter souveräner Verhandlungspartner wird er im deutsch-namibischen Kontext medial nicht anerkannt, wie das folgende Beispiel besonders anschaulich macht:

»Kuiama Riruako lässt anderthalb Stunden auf sich warten, dafür geht er gleich in die Vollen. ›Ihr habt die jüdischen Zwangsarbeiter entschädigt, ihr müsst auch uns entschädigen.« Riruako, ein dicker, runder Mann von 68 Jahren, nennt sich Paramount Chief, aber nicht alle Herero erkennen ihn als ihr Oberhaupt an, und die meisten der 25000 deutschstämmigen Namibier halten ihn für einen halbseidenen Stammesfürsten. Deutsche Politiker gehen ihm lieber aus dem Weg, weil er die Vergangenheit einfach nicht vergehen lassen will – er verlangt ein klares Schuldbekenntnis. Und obendrein fordert er Wiedergutmachung in Milliardenhöhe.« (*Die Zeit*, 5.8.2004, Aufräumen, aufhängen, niederknallen)

Riruako wird hier als unpünktlich, aufbrausend und herablassend als »dicker, runder Mann von 68 Jahren« beschrieben, der sich seine Funktion selbst zuschreibe (»nennt sich Paramount Chief«). Dem Bericht zufolge würden viele Ovaherero in Riruako jedoch nur einen »halbseidenen Stammesfürsten« sehen, von deutschen Politiker*innen werde er gemieden, weil »er die Vergangenheit einfach nicht vergehen lassen will«. In dieser Beschreibung wird eine doppelte Abwertung von Riruako als hochrangiger politischer Repräsentant der Ovaherero ausgedrückt und damit gleichsam seine Entschädigungsforderungen delegitimiert.

Riruako als »umstrittener« Anführer

Riruakos Position wird in den untersuchten Beiträgen mehrfach als umstritten beschrieben und seine Autorität als Paramount Chief der Ovaherero explizit infrage gestellt. Wiederholt wird angeführt, dass Riruako »nur ein Drittel« der (ohne hin zahlenmäßig überschaubaren) hererosprachigen Gemeinschaft in Namibia vertrete und die von ihm vertretenen Entschädigungsforderungen keinesfalls von

allen Ovaherero befürwortet würden (z.B. *taz*, 12.8.2004, Eine Frage der politischen Ethik; *FAZ*, 16.8.2004, Eine christlich motivierte Entschuldigung; *FAZ*, 15.8.2004, Bitte um Vergebung). Riruako wird als sturer Charakter beschrieben, der sowohl den innernamibischen als auch den deutsch-namibischen ›Versöhnungsprozess‹ gefährde. Er wird u.a. auch in einer ausführlichen Reportage auf *Zeit online* als Vertreter eines ›radikalen Zweigs‹ der Ovaherero positioniert, der historisch in Opposition zur namibischen Regierungspartei SWAPO steht:

»Kritiker der aktuellen Verhandlungen stellen zudem fest, dass in der namibischen Delegation hauptsächlich Mitglieder der Swapo, der seit Namibias Unabhängigkeit 1990 mit absoluter Mehrheit regierenden Partei, vertreten sind. Der frühere Paramount Chief der Herero hingegen war einer der führenden Oppositionspolitiker. ›Insofern ist die Frage des Vertretungsanspruchs auch historisch ein Konflikt zwischen Regierung und Opposition‹, sagt Zimmerer.« (*Zeit online*, 19.11.2016, Mit wem sprechen?)

Die als »radikal« eingeordnete Position Riruakos wird auf einen historischen Konflikt mit der SWAPO-Regierung zurückgeführt; eine solche Deutung legen auch wissenschaftliche ›Experten‹ wie der hier zitierte Historiker Zimmerer nahe. Mit dieser These werden die von Riruako vertretenen Reparationsforderungen darauf reduziert, Folge eines innenpolitischen namibischen Konfliktes zu sein, und der Paramount Chief wird als verbrämter Oppositionspolitiker charakterisiert, der mittels der Entschädigungsforderungen in Namibia lediglich eine Lobby für seine Partei NUDO¹⁰ schaffen wolle. Diese wird in Opposition zur regierenden SWAPO positioniert und abwertend als »Minderheitspartei« bezeichnet. Dabei wird darauf abgehoben, dass Parteien im post-/kolonialen Namibia ethnisch geprägt und entlang von »Volkgruppen« besetzt seien. Im Vergleich zur überwiegend von Ovambo besetzten SWAPO, wird Riruakos NUDO somit als »Herero-Partei« klassifiziert.

In dem Verweis auf den geringen Anteil seiner Unterstützer*innen unter den Ovaherero an der ohnehin vergleichsweise überschaubaren namibischen Gesamtbevölkerung erscheint die Gruppe um Riruako als nahezu bedeutungslos. »Etwa ein Drittel der Herero stand bisher hinter ihm – wobei die Herero etwa acht Prozent der insgesamt 1,8 Millionen Einwohner Namibias stellen« (*FAZ*, 16.8.2004, Eine christlich motivierte Entschuldigung). Die von Riruako vertretenen Ovaherero machen laut dieser Aufstellung also lediglich eine verschwindend kleine Gruppe aus.

10 Die NUDO (National Unity Democratic Organisation) ist eine politische Partei in Namibia, die ethnisch als »Herero-Partei« gilt. Sie ist ursprünglich Teil der Demokratischen Turnhallena Allianz (DTA) gewesen, bevor sie 2003 selbstständig wurde. Kuaima Riruako war langjähriger Vorsitzender der Partei. Nach dessen Tod wurde 2014 Asser Mbai sein Nachfolger, 2019 wurde Esther Utjua Muinjangu zur Parteivorsitzenden gewählt.

Oppositionspolitiker »auf Stimmenfang«

In mehreren Beiträgen wird das Deutungsmuster re-/produziert, dass Riruako mit seiner radikalen Position Wahlkampf betreiben wolle. Er wird als »führender Oppositionspolitiker« bezeichnet und seine Entschädigungsforderungen vor dem Hintergrund der anstehenden Präsidentschaftswahlen als Versuch gedeutet, Stimmen für seine unpopuläre Partei zu gewinnen: »Die Annahme liegt nahe, daß Riruako mit seiner strikten Haltung bisher auch um Stimmen für seine oppositionelle Nudo-Partei werben und eine Sammelpartei der Herero etablieren wollte. Im November wird in Namibia ein neuer Präsident gewählt. Der bisherige Präsident Nujoma kandidiert nicht mehr« (ebd.).

An anderer Stelle heißt es in der FAZ, dass lediglich »einer der Herero-Führer, Kuaima Riruako, eine solche finanzielle Kompensation fordert – und damit wohl auch auf politischen Stimmenfang gehen will« (FAZ, 14.8.2004, Bitte um Vergebung).

In mehreren Berichten wird angemerkt, dass die Ovaherero um Riruako mit der südafrikanischen Besetzungsmacht kollaboriert hätten (z.B. FAZ, 11.8.2004, Wieczorek-Zeul zum Waterberg). Ein solcher Vorwurf wiegt vor dem Hintergrund des gewaltvollen Apartheidsregimes und der nationalen großen ›SWAPO-Erzählung‹ des antikolonialen Befreiungskrieges schwer und begründet ein Misstrauen gegenüber Riruako. Auf diese Weise wird seine Legitimität als politischer Sprecher der namibischen Ovaherero medial infrage gestellt und seine Entschädigungsforderungen als populistische Wahlkampagne eines verzweifelten namibischen Oppositionellen »auf politischem Stimmenfang« repräsentiert.¹¹

Mit der Infragestellung seines Vertretungsanspruchs der namibischen Ovaherero werden auch Riruakos Forderungen nach Entschädigungen im Verlauf des Untersuchungszeitraums medial auf verschiedene Weisen zunehmend entkräftet.

Die Entschädigungsforderungen von Riruako werden als »radikal« und »umstritten« dargestellt. Bemerkenswert ist hier, dass Riruako selbst den juristischen Weg der Entschädigungsforderungen als eine friedliche Alternative zum Weg Zimbabwes darstellt, wo es zur gewaltvollen Enteignung weißer Farmen gekommen war. Vor diesem Hintergrund wird seine politische Position in der deutschen Presse zwar überwiegend als gemäßigt dargestellt, in einigen Artikeln erscheint Riruako mit seinen Forderungen nach Entschädigung jedoch bedrohlich, wenn er bspw. mit der Aussage zitiert wird: »Deutschland schuldet uns Reparationen. Sonst bleibt uns nur noch der zimbabwische Weg« (FAZ, 2.11.2002, Krasser Terrorismus). Wenn er als »Urheber der Reparationsforderung« bezeichnet wird, suggeriert dies, dass er

11 In ähnlicher Weise wird Anfang der 2000er-Jahre im Zusammenhang mit Debatten um die Landreform auch Präsident Sam Nujoma in der deutschen Presse delegitimiert und seine Forderungen nach Umverteilung gleichsam als populistische Wahlkampagne abgewertet, vgl. de Wolff 2018: 423f.

das Problem erst verursacht habe. Mehr noch wird er als »eher unberechenbare[r] Herero-Führer« charakterisiert, der das deutsch-namibische Verhältnis gefährde. Angesichts des Beschlusses des Bundestags zum 100. Jahrestag des Genozids wird Riruako im Juni 2004 mit »empörten« (*taz*, 26.6.2004, Empörung über deutsche Leugnung des Genozids) Reaktionen zitiert und als aggressiv beschrieben, wenn er vor neuen Feindseligkeiten warnt:

»Wir haben damals alles verloren, das Land und das Vieh, alles. Es ist auch uns Nachfahren geraubt worden«, sagt Riruako. »Ihr müsst das Unrecht anerkennen, es gibt kein Zurück, denn sonst ...« – der Chief klopft mit der Handkante auf den Tisch – »... sonst könnte es kommen wie in Simbabwe. Dann besetzen auch unsere Jungen die weißen Farmen und holen sich das Land zurück.« Eigentlich ist Riruako ein recht umgänglicher Mann mit einem herzerfrischenden Lachen. Aber bei diesem Thema kann er so bullig auftreten, dass manche seiner Worte Hörner bekommen.« (*Die Zeit*, 5.8.2004, Aufräumen, aufhängen, niederknallen)

Im deutsch-namibischen Kontext wird Riruako medial als »Störenfried« repräsentiert, wie etwa das folgende Zitat aus dem Gedenkjahr 2004 veranschaulicht. In diesem Gastbeitrag wirft Grünen-Politikerin Uschi Eid – die selbst als eine progressive Vertreterin einer deutsch-namibischen Einigung hervortritt – Riruako rückblickend vor, den »Versöhnungsdialog« durch seine Schadenersatzklage erschwert zu haben, »da die deutsche Seite darauf bedacht ist, juristisch verwertbare Aussagen im Sinne der Schadenersatzklage zu vermeiden« (*FAS*, 8.8.2004, An den deutschen Völkermord denken).

Im Kontext der Entschuldigung von Wiczorek-Zeul in Namibia wird Riruako dann zwar als beschwichtigt und einsichtig dargestellt: Er »glaubte seinen Ohren nicht zu trauen« (*SZ*, 13.6.2007, Herero warten auf Geld). Wenngleich es hier unterschiedliche Meldungen gegeben zu haben scheint, wird in den vielen Berichten davon ausgegangen, dass Riruako die Entschädigungsklage nun fallen lassen und einem deutsch-namibischen Versöhnungsdialog nicht mehr im Weg stehen würden. In verschiedenen Medienberichten wird er im Sinne des deutschen politischen Diskurses mit den zentralen Begriffen »Vergebung«, »Versöhnung« und »Dialog« zitiert. So wurde bspw. berichtet, er werde die in den USA angestrengte Klage fallenlassen: »Herero-Führer Kuaima Riruako sicherte Wiczorek-Zeul zu, dass er in den USA angestrengte Schadenersatzklagen in Höhe von zwei Milliarden Euro fallen lassen werde. Dialog und Versöhnung seien jetzt wichtiger« (*SZ*, 16.8.2004, Wiczorek-Zeul entschuldigt sich). Tatsächlich drückt sich in diesem Kontext eine Erwartungshaltung gegenüber Riruako ebenso aus, wie ein hierarchisches Verhältnis zwischen Wiczorek-Zeul und Riruako konstruiert wird:

»Nach der beide Seiten bewegenden Feier am Fuße des Waterberg hieß es, nun habe auch Kuaima Riruako, einer der Führer der Herero, angekündigt, keine weite-

ren Entschädigungsklagen gegen Deutschland zu erheben und stattdessen in den Dialog mit Berlin eintreten zu wollen. »Es ist nun Zeit, zu vergeben und uns gegenseitig als Menschen zu akzeptieren«, sagte er der deutschen Ministerin nach Auskunft ihrer Sprecherin. Wieczorek-Zeul habe ihm noch einmal deutlich gemacht, daß es keinerlei rechtliche Grundlage für eine Klage gebe.« (FAZ, 16.8.2004, Eine christlich motivierte Entschuldigung)

Wie hier vermerkt wird, geht mit einem solchen Kurswechsel auch eine Versöhnung mit der namibischen Regierung einher, die »einverstanden« sei, denn sie »hatte die Entschädigungsforderungen der Herero nie unterstützt« (SZ, 16.8.2004, Wieczorek-Zeul entschuldigt sich). Im Diskurszusammenhang erscheint Riruako – vor dem Hintergrund der letztlich erfolglosen Klageversuche in den USA – als ein aufrührerischer, fehlgeleiteter »Schüler«, der nun von der bundesdeutschen Ministerin Wieczorek-Zeul »belehrt« werden konnte. In einer solchen Positionierung drückt sich zwischen Anzuerkennenden und Anerkennenden ein asymmetrisches Verhältnis aus, welche die Grundtendenz von paternalistischen »Entwicklungshilfe-Diskursen« widerspiegelt. Wenn im weiteren Verlauf deutlich wird, dass Riruako trotz der Entschuldigung von Wieczorek-Zeul auf Entschädigungszahlungen beharren würde, wendet sich diese Darstellung jedoch und Riruakos Position wird medial ins politische »Abseits« gedrängt.

Riruako »enttäuscht«

Riruako erscheint mit seinen Klageanstrengungen im medialen Diskurs als beharrlicher Herero-Vertreter, der von der bundesdeutschen Regierung jedoch wiederholt abgewiesen wird. In Bezug auf die von Wieczorek-Zeul ins Leben gerufene deutsch-namibische »Versöhnungsinitiative« wird er im Jahr 2007 als »enttäuscht« beschrieben: »Inzwischen ist Riruako enttäuscht von Deutschland. Nach der Rede der Ministerin hatte er erwartet, dass die einstige Kolonialmacht den Feldzug gegen die Herero offiziell als Völkermord anerkennen und eine finanzielle Entschädigung anbieten würde. Bis heute sei das aber nicht in befriedigendem Maß geschehen, sagt er« (SZ, 13.6.2007, Herero warten auf Geld).

Seine Enttäuschung erscheint medial jedoch als persönliche Kränkung eines exzentrischen, beleidigten »Herero-Königs«, wie die folgende Bildüberschrift dann auch explizit macht: »Herero-König Riruako ist des Wartens allmählich überdrüssig. Um seinem Anliegen Gewicht zu verschaffen, reist er zur Debatte nach Berlin. Das Parlament wird seine Geduld wohl erneut auf die Probe stellen. Denn es wird den Antrag vermutlich in einen seiner Ausschüsse überweisen« (ebd.).

Weit vor dem Ende seines Amtes verschwindet Riruako als Akteur aus dem untersuchten Diskurs, wenngleich er in späteren Artikeln hier und dort in Rückblicken als Initiator der ersten Sammelklage von 2001 erinnert wird. Zu seinem Tode

im Juni 2014 mit 79 Jahren in Namibia veröffentlichte lediglich *Zeit online* (3.6.2014, Herero-Chef Riruako gestorben) einen kurzen Nachruf.

8.3.2 Paramount Chief Vekuii Rukoro

Wie Riruako, so ist auch der nachfolgende Paramount Chief der Ovaherero, Vekuii Rukoro, der das Amt 2014 übernommen hat, im Diskurs um den Ovaherero- und Nama-Genozid v.a. mit Forderungen nach Entschädigung und juristischen Klageanstrengungen verknüpft. Die folgende Medienanalyse zeigt, dass sich hier einige Repräsentationsmuster wiederholen, Rukoro jedoch stärker als Riruako in erster Linie mit einem starken Interesse an »viel Geld« in Verbindung gebracht wird.

Obschon Rukoro bereits hinter der Sammelklage von 2002 gestanden haben soll, wird er erst in späteren Berichten im Zusammenhang mit den deutsch-namibischen Verhandlungsgesprächen seit Mitte der 2010er-Jahre zunehmend sichtbar:

»Rukoro war der Kopf hinter der Klage gegen die Bundesregierung vor einem Gericht in Washington im Jahr 2002, die von seinem Vorgänger als Paramount Chief, Kuaima Riruako, initiiert worden war. Zwei Milliarden Dollar Schadenersatz hatten die Herero gefordert, waren damit aber gescheitert. Rukoro stand auch hinter einer Klage vor einem New Yorker Gericht gegen die Deutsche Bank als Rechtsnachfolgerin der Disconto-Gesellschaft, der Terex-Corporation und der Schifffahrtsgesellschaft Deutsche Afrika-Linien als Rechtsnachfolgerin der Woermann-Linie. Diese Klage scheiterte daran, dass die Kläger keinen Aufenthaltsstatus in Amerika hatten.« (FAZ, 4.7.2016, Schuld und Sühne am Waterberg)

Wie vorher Riruako wird nun auch Rukoro als »Anführer« eines radikalen Lagers der namibischen Ovaherero eingeordnet, das in erster Linie auf finanzieller Entschädigung beharrt und sich dem deutsch-namibischen Versöhnungsprozess in den Weg stellen würde. Anders als sein Amtsvorgänger wird Rukoro aber als selbstbewusst und gebildet repräsentiert.

In einer SZ-Reportage, in der Rukoro näher porträtiert wird, wird herausgestellt, dass er einer »adligen Herero-Familie« entstammt:

»Der Paramount Chief heißt Vekuii Rukoro, entstammt einer adligen Herero-Familie; dass ihn nicht alle Herero als ihr Oberhaupt anerkennen, lässt ihn kalt. Rukoro hat eine Mission, er kämpft gegen die Deutschen, und er kämpft gegen die eigene namibische Regierung. Die, so Rukoro, halte das seit dem Genozid dezimierte Volk der Herero in seinem eigenen Land systematisch von der Macht fern.« (SZ, 22./23.10.2015, Schrei aus der Wüste)

Entgegen exotisierender »afrikanisierender« Repräsentationen der Ovaherero wird Rukoro in Berichten über die deutsch-namibischen Verhandlungen als ein »moderner« Vertreter klassifiziert, wie das folgende Zitat veranschaulicht:

»Als Führer der Herero sehen Kritiker der aktuellen Gespräche Vekuii Rukoro, der im blauen Anzug am Podium saß, im Saal Dutzende Herero in traditionellen Gewändern. Die namibische Regierung könne nicht für ein Volk verhandeln, das heute als Folge des Völkermords und der kolonialen Grenzziehung in vielen Ländern lebt, sagte er. Zwar befindet sich mit 250.000 Vertretern der Großteil der Herero in Namibia. Doch leben sie auch in den angrenzenden Ländern Angola, Botswana und Südafrika. Historiker können Vekuii Rukoros Argument daher nachvollziehen.« (*Zeit online*, 19.11.2016, Mit wem sprechen?)

Die moderne, weltgewandte Erscheinung Rukoros wird medial herausgestellt – wohingegen in den untersuchten Medienberichten nie erwähnt wird, was deutsche Politiker (bspw. Polenz) bei den Verhandlungsgesprächen tragen. Anhand der Beschreibung seiner Kleidung (»im blauen Anzug«) wird Paramount Chief Rukoro als fortschrittlich dargestellt. In anderen Beiträgen wird darauf verwiesen, dass er sich von seinen Anwälten in London beraten lasse und sich an internationale Gerichte wende. Rukoro wird medial vielmehr als dubioser namibischer »Geschäftsmann« repräsentiert, der ohne klares Mandat als Sprecher der Ovaherero auftrete, wie auch das folgende Zitat zeigt:

»Das andere, wesentlich radikalere Lager repräsentiert Vekuii Rukoro, der selbsternannte »Paramount Chief« der Herero. Rukoro hat schon viele Posten bekleidet, unter anderem war er stellvertretender Justizminister und Generalstaatsanwalt, Chef der staatlichen Fluggesellschaft Air Namibia und des namibischen Ablegers der südafrikanischen First National Bank. Heute leitet der Jurist, der sich mit »Advocate« ansprechen lässt, die Nahrungsmittelfirma Meatco, Namibias größten Fleischproduzenten.« (*FAZ*, 4.7.2016, Schuld und Sühne am Waterberg)

In der Auflistung seiner verschiedenartigen Posten wirkt Rukoro wie ein unseriöser politischer Verhandlungspartner. In medialen Repräsentationen wird nahegelegt, dass es ihm bei den Entschädigungsforderungen »in Milliardenhöhe« in erster Linie um ein weiteres lukratives Geldgeschäft ginge und weniger um historische Aufarbeitung und Versöhnung:

»Rukoro will viel Geld, und er will direkt mit der Bundesregierung verhandeln. Er beruft sich dabei auf den namibischen Parlamentsbeschluss von 2006, der der Regierung lediglich eine Beobachterrolle bei den Verhandlungen zugestand. Rukoro fürchtet, dass sich die namibische Regierung mit einem »Trinkgeld« abspeisen lassen könnte und dass dieses nicht den betroffenen Gruppen, sondern der Klientel der Regierungspartei Swapo, den Ovambo im Norden Namibias, zugutekommen werde. Er sagt, ihm gehe es um die Beseitigung der »generationsübergreifenden Armut der Herero, in die uns von Trotha gebracht hat.« (Ebd.)

In diesem Abschnitt wird der Paramount Chief geradezu als ›geldgierig‹ dargestellt. Der Verweis auf die »generationsübergreifende Armut« aufgrund des Genozids an den Herero, die Rukoro als Folge des »Vernichtungsbefehls« von General von Trotha beschreibt, stellt jedoch einen direkten Bezug zum historischen Unrecht her und relativiert den Fokus auf das ›viele Geld‹. Das Trauma der Ovaherero und die symbolische Bedeutung einer Anerkennung werden hier allerdings nicht weiter thematisiert.

An diesen Beispielen zeigt sich die Ambivalenz in der Sprechposition Rukoros. Er wird einerseits als charismatischer Paramount Chief der Ovaherero und studierter Anwalt mit eloquenten und reflektierten Argumentationen zitiert, die – wie oben aufgezeigt – auch von führenden deutschen Historikern nachvollzogen würden. Dabei wird er als ernst zunehmender Akteur dargestellt, der mit dem internationalen Rechtssystem vertraut wirkt und dieses bei der Durchsetzung seiner Forderungen nutzen will. Andererseits wird Rukoro wiederholt auch mit Aussagen zitiert, in denen er mit Gewalt droht, und als radikalisierte ›Anführer‹ der namibischen Ovaherero repräsentiert, der sich und seinem »Flügel« durch die Entschädigungszahlungen politische Macht im post-/kolonialen Namibia verschaffen will.

Rukoro als radikales ›Stammesoberhaupt‹

Rukoro wird als zunehmend »verbittert« beschrieben und eine Radikalisierung nahegelegt, wie auch die nachfolgende Passage aus der Reportage auf *Zeit online* veranschaulicht:

»Vekuii Rukoro, der Paramount Chief der Herero, fordert hingegen, die Nachfahren der Opfer zu entschädigen. Er hält eine Entschuldigung ohne persönliche finanzielle Wiedergutmachung für eine ›gewaltige Beleidigung‹, wie er in Berlin klarmachte. Bereits 2002 verklagte er die deutsche Bundesregierung in den USA auf zwei Milliarden Dollar Schadenersatz, die Klage scheiterte. In Berlin sagt er, er wolle es erneut versuchen, auch wenn Beobachter einer Klage wenig Chancen einräumen. Er versucht zudem, moralischen Druck aufzubauen und hat offiziell Beschwerde bei den Vereinten Nationen eingelegt. ›Wir haben einhundert Jahre auf Gerechtigkeit gewartet‹, sagt er, ›wir können es auch noch weitere zehn tun.« (Zeit online, 19.11.2016, Mit wem sprechen?)

Rukoro wird wie hier als ein unnachgiebiger Vertreter der Ovaherero beschrieben, der alle Register ziehen würde, um »moralischen Druck« aufzubauen, wenngleich der Klage nach wie vor kaum Erfolgsaussichten bescheinigt werden. In den untersuchten Beiträgen wird Rukoro dann doch auch wiederholt ethnisch markiert, wie das nachfolgende Beispiel zeigt, in dem er als »Stammesoberhaupt« betitelt wird:

»Otjinene | Der namibische Stamm der Herero will Deutschland international unter Druck setzen, um finanziell für die Verbrechen aus der Kolonialzeit entschä-

digt zu werden. Die Bundesregierung habe direkte Verhandlungen bislang abgelehnt, nun sei die Geduld der Herero erschöpft, sagte Stammesoberhaupt Vekuii Rukoro. Die Herero werden Deutschland wegen des Völkermords an ihren Vorfahren bei der UNO, der Afrikanischen Union und anderen Foren unter Druck setzen, sagte Rukoro. Konkrete Forderungen nannte er nicht. (dpa)« (*taz*, 6.10.2015, Herero fordern Wiedergutmachung)

Auch in anderen Presseberichten wird Rukoro als »traditionelles Oberhaupt der Herero« (SZ, 22.10.2016, Namibia, der Völkermord und die Deutschen), »Häuptling« oder auch als »Anführer aller Herero-Clans und -Königshäuser« (SZ, 22./23.10.2015, Schrei aus der Wüste) betitelt. Wie schon im Falle Riruakos, so suggerieren solche Bezeichnungen eine (doppelte) Abwertung; darüber hinaus wird im Falle Rukoros im medialen Diskurs eine Kriminalisierung betont, wenn er als »Anführer« einer radikalen Gruppe von Ovaherero bezeichnet wird.

Im Sinne eines solchen Repräsentationsmusters erschien ein eindrucksvolles Porträt in der SZ-Reportage »Schrei aus der Wüste«. Hierin wird Rukoro während einer Gedenkveranstaltung am Waterberg in *oturupa*-Uniform dargestellt und als abermals durchaus umstrittener »Paramount Chief« (im Zitat in doppelten Anführungszeichen) und »Häuptling« der namibischen Ovaherero mit kämpferisch anmutenden radikalen Reden zitiert:

»In seiner roten Parade-Uniform tritt der ›Paramount Chief‹ vor, der Anführer aller Herero-Clans und -Königshäuser. ›Wir gedenken heute der epischen Schlachten‹, dröhnt es aus den Lautsprechern, ›der Schlachten, die vor 112 Jahren hier gefochten wurden. Zur Verteidigung unseres Mutterlandes, gegen die ausländische Besatzung. [...] ›Unsere Zeit ist gekommen‹, ruft der Häuptling. Deutschland müsse sich für den Genozid entschuldigen, Wiedergutmachung leisten, ›für das Blut unserer Vorfahren‹. Dann droht er. Falls nicht, werde die Zeit für Gerechtigkeit sorgen. ›Es ist eine Fackel, die wir an die nächste Generation weiterreichen können. Aber die nächste Generation wird nicht so verständnisvoll, geduldig und diplomatisch sein wie ich.« (SZ, 22./23.10.2016, Schrei aus der Wüste)

Rukoro wird hier in einem namibischen Setting verortet, welches abermals zum Schauplatz von Kämpfen zwischen den Ovaerero und *weißen*, deutschstämmigen Farmer*innen wird. In der medialen Repräsentation Rukoros während der Gedenkveranstaltung überlagern sich Reenactment und ›Realität‹: Auch wenn es sich um einen bewusst theatralischen Auftritt handelt, wirkt es hier so, als sei dies keine Rolle, sondern die ›normale‹, alltägliche Erscheinung Rukoros, der somit als exzentrischer populistischer Redner charakterisiert wird. Seine Selbstbeschreibung als »geduldig, diplomatisch und verständnisvoll« steht hier im Gegensatz zur medialen Repräsentation als archaisch anmutender, aufrührerischer ›Kämpfer‹. In solch dramatisierenden Darstellungen wird der weltgewandte Geschäftsmann Rukoro

zum temperamentvollen, unberechenbaren Populisten, der unter den lokalen jungen Ovaherero Aggressionen gegen *weiße* Farmer*innen in Namibia schürt (vgl. Kapitel 8.2.2):

»Der Häuptling wirkt verbittert: ›Sie können von hier vier, fünf Stunden mit dem Auto fahren. Alles Privatland im Besitz Deutschstämmiger. Glauben Sie mir, das ist eine Zeitbombe.‹ Namibia sei ein friedliches Land, aber wenn Berlin die Herero nicht endlich entschädige, würden diese die Geduld verlieren: ›Dann werden sie sagen, holen wir uns die Reparationen eben selbst.‹ Der Herero bringt das historische Unrecht auf eine knappe Formel: ›Die Deutschen haben uns unser Land und unsere Rinder genommen. Das Land und die Rinder befinden sich aber nicht in Deutschland. Sondern hier, hinter diesen Zäunen.‹« (Ebd.)

Rukoro wird in den Medien als zunehmend ungeduldig und bedrohlich beschrieben. So titelte bspw. die *taz* im Sommer 2015: »Das Ende der Geduld« (*taz online*, 8.7.2015). In dem Beitrag – der im Kontext der Debatten um eine Anerkennung des türkischen Genozids an den Armenier*innen erschien – wird Rukoro als aufgebracht beschrieben und mit einem Ultimatum zitiert. Es sei »nicht das erste Mal, dass Herero und Nama in Deutschland Anerkennung fordern, aber das Ultimatum ist neu«, wird in dem Artikel erläutert. Mit Blick auf den sich jährenden Gedenktag des ›Vernichtungsbefehls‹ von General von Lothar von Trotha vom 2. Oktober 1904 wird Rukoro mit der folgenden Warnung zitiert: »Sollte die Bundesregierung den Herero-Forderungen bis zum 2. Oktober nicht Folge leisten, werde man ›andere Maßnahmen ergreifen‹, kündigt Rukoro an: ›Deutschland muss da hingebracht werden, wo sich Apartheid-Südafrika einst befand: ein Pariah-Staat« (ebd.). Weiter wird Rukoro mit den Worten zitiert: »Unser Volk hat 110 Jahre auf Gerechtigkeit gewartet. Wir sind nicht bereit, noch mal 100 Jahre zu warten« (ebd.). In solchen Aussagen wirkt Rukoro bedrohlich und radikalisiert. Der Vergleich der Bundesrepublik mit Apartheid-Südafrika kann – vor dem Hintergrund der namibischen Geschichte – als ein starkes Motiv für eine Mobilisierung in Namibia gelesen werden. Darüber hinaus wird eine Solidarisierung mit anderen Opfern der europäischen Kolonialisierung auf dem afrikanischen Kontinent nahegelegt, wenn berichtet wird, dass Rukoro sich in London über die erfolgreichen Klagen von Opfern der britischen Bekämpfung des antikolonialen Mau-Mau-Aufstands in Kenia in den 1950er-Jahren informieren und entsprechende Klagen gegen Deutschland vorbereiten wolle.

8.3.3 Esther Utjua Muinjange als weibliche Stimme der Ovaherero

In diesem Abschnitt soll auf die mediale Repräsentation von Esther Utjua Muinjange, einer der zentralen weiblichen Vertreterinnen der Ovaherero, eingegangen werden, die im Verlauf des Untersuchungszeitraums verstärkt sichtbar wird.

Erstmals erscheint Esther Utjiua Muinjangué in den untersuchten Artikeln im Kontext der Forderungen nach einer Rückgabe von ›human remains‹ im Juli 2010. In dem Beitrag wird daran erinnert, dass sie anlässlich einer Veranstaltung der Evangelischen Hochschule in Freiburg, – wo postkoloniale Initiativen besonders aktiv sind – in jüngerer Zeit »[d]eutliche Worte« gefunden habe (*taz*, 12.7.2010, Unsere Vorfahren ruhen nicht). Sie wird in dem Beitrag als »Vorsitzende des Ovaherero Genozid-Komitees« vorgestellt.

Als hererosprachige, weibliche Nachfahrin von Opfern des Genozids erhält ihre Stimme ein besonderes Gewicht im Diskurs. Sie präsentiert sich selbst als Urururenkelin eines deutschen Soldaten und macht im Bezug auf ihre eigene Familiengeschichte die Vergewaltigungen von Herero-Frauen durch deutsche Kolonialisten zum Thema. »Sie zeigt auf ihre Nase und sagt: ›Der Vater meines Ururgroßvaters war ein deutscher Soldat. Diese Nase ist das Produkt von Vergewaltigung.« (*taz online*, 8.7.2015, Das Ende der Geduld). Mit der »Vergewaltigung« spricht sie einen Aspekt der Kolonialisierung und des Krieges an, der in der untersuchten Berichterstattung eher am Rande und auch in diesem Diskursfragment nicht weiter behandelt wird.

Esther Utjiua Muinjangué wird hier als Betroffene und Aktivistin und als eine wichtige, weibliche Stimme der namibischen Ovaherero repräsentiert. Im Gegensatz zu Riruako und Rukoro erscheint sie als besonnene Vertreterin, die in erster Linie an friedlichen Verhandlungsgesprächen interessiert ist – wenngleich sie ähnliche Forderungen wie die beiden Paramount Chiefs vertritt. Sie wird als eine »formidable Herero-Politikerin« (ebd.) gewürdigt und als »bessere« Verhandlungspartnerin als der amtierende Paramount Chief Rukoro vorgeschlagen. Der entscheidende Unterschied, der in der untersuchten Presseberichterstattung gemacht wird, liegt darin, dass Muinjangué in erster Linie Anerkennung im Sinne von Gehörtwerden und eines »Dialogs« fordert und es ihr weniger um Reparationen zu gehen scheint. Auch entspricht ihr Wunsch, die Schädel im nationalen Unabhängigkeitsmuseum zu verwahren, den Vorschlägen der deutschen und namibischen Regierungen. Ihre Position geht folglich konform mit der offiziellen deutsch-namibischen Versöhnungspolitik. Sie erscheint als eine »authentische« Vertreterin der traditionellen Herero-Kultur. Zudem wird sie in der deutschen Presse als Verkörperung kolonialen Unrechts (der Vergewaltigung von Herero-Frauen durch deutsche Soldaten) und somit als eine Art »Kronzeugin« repräsentiert. Darüber hinaus wird Muinjangué – die im Übrigen selbst an der Universität in Windhoek lehrt, was in den untersuchten Artikeln nicht ausgewiesen wird – jedoch weder explizit als Aktivistin noch als »Expertin« adressiert; ein ausführlicheres Interview erschien in den untersuchten Medien nicht. Bemerkenswert ist auch, dass sie in einem der oben zitierten Artikel (*taz*, 30.9.2011, Kein Wort der Anerkennung) mit ihrem bloßen Vornamen bzw. Mittelnamen Utjiua zitiert wird. Hier bleibt offen, ob diese Adressierung (»Utjiua«,) eine besondere Nähe suggeriert oder darauf abzielt, dass

»Esther« – wie im Falle von Erika Uazuvara Zerau oben – ein ungewünschter deutscher Taufname und Utjiua ein Herero-Name sei; oder ob eine solche Anrede im Gegenteil einen gewissen Respekt vermissen lässt (und der volle Name in dem Interview möglicherweise auch einfach nicht richtig verstanden wurde). Zusammengefasst zeigen die Beispiele, dass Muinjangles Sprechrolle an eine Subjektposition als »Betroffene« geknüpft ist, der in der journalistischen Berichterstattung selbst wenig politische Handlungsmacht in den bilateralen Verhandlungsgesprächen zugeschrieben wird, wenngleich sie als Sprecherin eines der Opferkomitees auftritt.

8.3.4 Der »Sondergesandte« Dr. Zedekia Ngavirue

In diesem letzten Abschnitt werde ich nun noch auf die mediale Repräsentation von Dr. Zedekia Ngavirue eingehen, der von der namibischen Regierung als »Sondergesandter« eingesetzt wurde und dem auch im medialen Diskurs eine autoritäre Sprechposition als politischer Stellvertreter zukommt.

An der Person von Zedekia Ngavirue, dem von der namibischen Regierung 2015 ernannten »Sondergesandten«, lässt sich ein Repräsentationsmuster aufzeigen, das ihn von anderen Vertreter*innen der Ovaherero absetzt. Ngavirue wird in deutschen Medienberichten als (promovierter) ehemaliger namibischer Botschafter bei der EU in Brüssel vorgestellt und mit besonderem Respekt bedacht. Dabei wird betont, dass Ngavirue selbst Herero sei; dieser Verweis dient in den meisten Fällen vor allem dazu, ihn als politischen Stellvertreter zu legitimieren – und weniger dazu, ihn als Betroffenen zu charakterisieren. Ngavirue wird in den untersuchten Artikeln als besonnener Diplomat beschrieben, wie die folgende Passage zeigt:

»Namibia und seine Deutschen. Zedekia Ngavirue, ein pensionierter Diplomat, will diese heikle Beziehung richten. Der 84-jährige sitzt im sechsten Stock des namibischen Außenministeriums und blickt über die staubigen Hügel der Hauptstadt Windhoek. Hätte ihn die Regierung nicht für diese Mission aus dem Ruhestand geholt, säße er heute auf seiner Farm am Waterberg. 9000 Hektar Land, die er Hinrich Schneider-Waterberg abgekauft hat. Also jenem Hobbyhistoriker, der darauf beharrt, dass es »einen Völkermord niemals gegeben« habe. Abgekauft? Ja, sagt der namibische Diplomat sanft, »wir wollen die Deutschen ja nicht so behandeln, wie sie uns behandelt haben.« (SZ, 22./23.10.2016, Schrei aus der Wüste)

Auffällig ist hier die detaillierte Beschreibung der politischen Laufbahn und Qualifikation von Ngavirue, der als intellektueller, kosmopolitischer Repräsentant einer wichtigen Herero-Traditionslinie inszeniert wird. Zudem weist ihn die erwähnte »Freundschaft« mit dem in Namibia für seine kolonialapologetischen Thesen bekannten Farmer Schneider-Waterberg als ausgesprochen versöhnlich aus: Wenngleich er selbst ein Nachfahre von Überlebenden des Genozids ist, hegt er keinen

Groll gegen den deutschstämmigen Namibier, sondern hebt das gemeinsame Interesse an der namibischen Geschichte hervor. Vielmehr noch sei er im Sinne der nationalen Versöhnungspolitik bereit gewesen, das Farmland aus privater Hand abzukaufen.

Ngavirue wird die Subjektposition des intellektuellen hererosprachigen Diplomaten zugewiesen, der von der namibischen Regierung offiziell entsandt wurde, um gemeinsam mit dem deutschen Sondergesandten (Polenz) die Verhandlungen über eine ›Wiedergutmachung‹ des kolonialen Unrechts zu leiten. In einigen Berichten wird am Rande angemerkt, dass Ngavirue zwar ein Mandat der namibischen Regierung hat, keinesfalls aber von den Opfer-Komitees und Paramount Chiefs der Ovaherero als Verhandlungsführer bestimmt wurde. So wird darauf verwiesen, dass seine regierungskonforme Haltung von vielen Ovaherero wie u.a. von Rukoro als Provokation verstanden würde: »Wie hatte Paramount Chief Rukoro bei der Gedenkfeier geżürnt: Was immer Ngavirue und die Deutschen miteinander aushandelten, unter Ausschluss der traditionellen Herero-Führer, werde ›nicht einmal so viel wert sein wie ein Stück Klopapier‹« (ebd.).

Dabei vertritt Ngavirue eine politische Position, die auch die namibische Regierung propagiert: dass nämlich die deutschen Entschädigungszahlungen nicht nur an die Ovaherero und Nama gehen, sondern alle betroffenen ethnischen Gruppen berücksichtigen sollte und die Politik der ›Wiedergutmachung‹ somit letztlich auf nationaler Ebene anzusiedeln sei. Wie das folgende Beispiel zeigt, personifiziert Ngavirue somit den politischen Diskurs eines gemeinsamen, staatlich organisierten deutsch-namibischen Versöhnungsprozesses:

»Polenz' Verhandlungspartner Zedekia Ngavirue sagte in Berlin, Deutschland und Namibia verbinde eine lange und schmerzhafter Geschichte. Nun sei es aber gelungen, auf der Basis freundschaftlicher Beziehungen einen Rahmen für einen umfassenden Verhandlungsprozess zur Aufarbeitung abzustecken. Die namibische Verhandlungsseite steht vor allem vor der Herausforderung, in der Erklärung allen ethnischen Gruppen gerecht zu werden. Gegenstand der Verhandlungen ist auch die Frage, inwieweit Deutschland eine Entschädigung leisten werde. Polenz erwähnte in diesem Zusammenhang ›Projekte einer gemeinsamen Erinnerungskultur‹.« (FAZ, 29.4.2016, Berlin geht auf Namibia zu)

Diese Position steht damit im Widerspruch zu Positionen, wie sie von Riruako und Rukoro vertreten werden, die nachdrücklich direkte Entschädigungszahlungen an die Ovaherero (und Nama) fordern; nicht zuletzt widerspricht die Rolle von Ngavirue als namibischem Sondergesandten der Forderung der Opfergruppen nach Selbstrepräsentation in den Verhandlungsgesprächen. Wie das nachfolgende Beispiel demonstriert, stellt Ngavirue insbesondere Paramount Chief Rukoro explizit infrage:

»Offiziell gibt es sechs Königshäuser der Herero in Namibia, sie sind von der Regierung anerkannt und in die bilateralen Verhandlungen eingebunden. Die ihnen vorstehenden Chiefs treffen sich in einem eigenen Forum, das der Vizepräsident Namibias leitet. ›Rukoro ist aus diesem Forum ausgetreten‹, sagt Zed Ngavirue, Leiter der namibischen Verhandlungsdelegation und selbst Herero. ›Er wollte direkt mit der deutschen Regierung verhandeln.‹ Verhandlungen könnten aber nur auf Regierungsebene stattfinden. Zudem sei Rukoro nur eine von mehreren traditionellen Autoritäten. ›Die Position des Paramount Chief existiert in den namibischen Gesetzen nicht.‹ Er hätte also keine Befugnisse, für das Herero-Volk zu sprechen.« (*Zeit online*, 19.11.2016, Mit wem sprechen?)

In dieser Erläuterung zur innenpolitischen Konstellation in Namibia wird Ngavirue zur letzten Instanz und spricht hier aus der erhabenen Position des »Leiter[s] der namibischen Verhandlungsdelegation«. Der Verweis, dass er »selbst Herero« und zudem Urenkel eines Überlebenden des Genozids sei, verleiht ihm eine zusätzliche Autorität im medialen Diskurs, ungeachtet der Frage, von wem er denn aus den Reihen der Herero als Vertreter gewählt und anerkannt wird. Er bleibt als »Sondergesandter« ein wichtiger Sprecher in den deutsch-namibischen Verhandlungsgesprächen und wird in der untersuchten Presse vielfach zitiert.

Abschließend kann hier hinsichtlich der untersuchten Sprecher*innen festgestellt werden, dass der frühere Paramount Chief Riruako unter Rückgriff auf koloniale Vorstellungswelten einerseits auf das exotisierende Bild des »afrikanischen Häuptlings« (oder »Königs«) reduziert und andererseits als gescheiterter Oppositionspolitiker charakterisiert wird. Dagegen wird sein Nachfolger Rukoro stärker als weltgewandter Geschäftsmann klassifiziert. Beide Paramount Chiefs werden aber in vielen Berichten als aggressiv, eher »rüpelhaft« und latent bedrohlich repräsentiert. Im Gegensatz dazu wird der Diplomat Ngavirue als sanftmütig und gebildet beschrieben. Das es sich bei diesen medialen Repräsentationen von Riruako und Rukoro mitunter um vergeschlechtlichte »afrikanische« Stereotype handelt, wird im Vergleich von Beschreibungen von Riruako und Rukoro einerseits und solchen von weiblichen Vertreterinnen der Ovaherero wie insbesondere Esther Utjiua Muinjangue andererseits deutlich.

8.4 Zwischenfazit

In diesem Kapitel stand die Frage im Mittelpunkt, wie die Ovaherero in der Berichterstattung repräsentiert werden und welche Sprechpositionen ihre Vertreter*innen im Kontext der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um eine Anerkennung und Entschädigung des Genozids einnehmen können. Wie meine Analysen im ersten Teil gezeigt haben, wird die Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit

der Ovaherero und Nama durch mediale Repräsentationen des ›fremden‹ und ›widerständigen‹ kolonialen Opfers relativiert. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind Ovaherero und Nama als entindividualisiertes und entmenschlichtes Kollektiv selbst in Darstellungen von Leid und Unrecht nur bedingt »betrauerungswürdig« im Butler'schen Sinne, da ihr Menschsein in den medialen Reproduktionen des kolonialen Blicks kaum an-/erkennbar wird. Diese stereotypisierenden Repräsentationsmuster haben ihren Ursprung in zeitgenössischen kolonialen Diskursen um den Genozid von 1904 bis 1908 in der Populärliteratur und in propagandistischer Berichterstattung.

Insbesondere Repräsentationen der Ovaherero als widerständige Opfer der kolonialen Unterdrückungspolitik weichen von der (an sich problematischen) gesellschaftlichen Norm des passiven, leidenden *und darum* betrauernswerten Opfers und dem Motiv der Gewaltunterworfenheit ab. An diesem Punkt zeigt meine Analyse, wie diese Norm in der Berichterstattung herausgefordert wird und nicht zentral die Frage von ›Mitleid‹ betont, sondern es vielmehr darum geht, wessen Forderungen nach Anerkennung und Entschädigung ins Recht gesetzt werden.

In der Analyse habe ich aufgezeigt, inwiefern auch heutige Generationen der Ovaherero in vielen Berichten mit klassifizierenden Begriffen wie z.B. ›Stamm‹, ›Hirtenvolk‹ oder ›Minderheitsvolk‹ bezeichnet werden, die der komplexen gesellschaftlichen Realität im heutigen Namibia kaum gerecht werden und zudem koloniale Asymmetrien reproduzieren.

Wie ich dargelegt habe, wird eine genealogische Ausweitung des Opferbegriffs – wie sie sich in der Trauma-Forschung durchgesetzt hat – im Diskurs um den Genozid an den Ovaherero und Nama nur bedingt vorgenommen. Die heutige Generation wird in Artikeln nur in Ausnahmen als direkt betroffen charakterisiert und Langzeitfolgen des Genozids sind nicht immer direkt erkennbar. Dies hat zur Folge, dass Herero-Vertreter*innen nur eingeschränkt mit der moralischen Autorität als »Nachfahr*innen der Opfer« sprechen können. Zudem wird der Opferstatus der heutigen Generationen durch die Ausblendung machtvoller historischer und politischer Parameter verkannt und die Legitimität ihrer Forderungen durch die Konstruktion der ›uneinheitlichen Gruppe‹ infrage gestellt. So wird etwa die (erinnerungs-)kulturelle Bedeutung der *oturupa*-Ausführungen als eine genuine Herero-Tradition in der untersuchten Berichterstattung nur am Rande vermittelt.

Eine Besonderheit im Untersuchungszeitraum stellt das Porträt von Erika Uazuvara Zerau dar, welches ich als Beispiel einer ›aner kennenden Sichtbarkeit‹ von Nachfahr*innen der Opfer des Genozids analysiert habe. Dieses veranschaulicht, wie ein individuelles Schicksal medial repräsentiert und dabei sowohl in mündlichen Erzählungen tradierte kulturelle Traumata als auch die materiellen Langzeitfolgen der Kolonialisierung sichtbar gemacht werden können. Vor dem Hintergrund eines solch persönlichen, menschlichen Porträts der Lebensrealität der

Ovaherero im heutigen post-/kolonialen Namibia werden Forderungen der Opfergruppen nach Entschädigung und Umverteilung – auch 100 Jahre nach dem Genozid – als Frage sozialer Gerechtigkeit verhandelt und die Ansprüche nachvollziehbar vermittelt. In dieser im Familiengedächtnis tradierten, mündlichen Erzählung wird somit ein Unrechtsbewusstsein geschaffen, das kollektive transgenerationale Trauma der Ovaherero mit Blick auf die koloniale Unterdrückung und Ausbeutung auch in materieller Hinsicht fassbar und dabei eine Kontinuität in die Gegenwart konstruiert. Im Sinne Frasers (2003) werden hier Anerkennung *und* Umverteilung als zwei Dimensionen sozialer Gerechtigkeit angesprochen (vgl. Kapitel 5). Auf diese Dimensionen werde ich in Kapitel 9 noch ausführlicher zu sprechen kommen.

Mit Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit – welche Sprechpositionen Vertreter*innen der Ovaherero selbst einnehmen können – habe ich im letzten Teil dieses Kapitels exemplarisch verschiedene Stimmen analysiert. Am Beispiel der beiden Paramount Chiefs Riruako und Rukoro zeigt sich, wie diese in erster Linie als zweifelhafte ›Unruhestifter‹ dargestellt werden, die einen deutsch-namibischen Einigungsprozess erschweren. Wenngleich sie angehört werden und ihre Forderungen artikulieren können, drückt sich meist eine gewisse Distanz zu beiden Positionen aus. Dass es sich dabei nicht zuletzt auch um vergeschlechtliche Charakterisierungen handelt, zeigt die Gegenüberstellung von medialen Repräsentationen der beiden Paramount Chiefs mit der Position von Esther Utjua Muinjague, die als Vorsitzende eines der namibischen Ovaherero-Genozid-Komitees, vor allem jedoch als direkte Nachfahrin von Opfern des Genozids gehört wird.

Eine privilegierte Sprechposition kommt schließlich dem namibischen Sondergesandten Dr. Zedekia Ngavirue zu, der als offizieller Verhandlungspartner Position beziehen darf und aufgrund seiner diplomatischen Karriere mit besonderem Respekt bedacht wird. Er erhält im medialen Diskurs eine autoritäre Stimme, wenngleich er von der namibischen Regierung eingesetzt und keinesfalls von den Ovaherero als Sprecher bestimmt wurde, wie die Medien durchaus auch kritisch anmerken.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass verschiedene Vertreter*innen der Ovaherero im medialen Diskurs zwar zu Wort kommen, ihre Forderungen artikulieren und ihre Perspektiven vermitteln können. In beiden Fällen jedoch – einerseits als passive Opfer, andererseits als aktive Protestierende und Kläger*innen – bedürfen Vertreter*innen der Ovaherero und Nama meist ›Eliten‹, um ihren Stimmen Gewicht zu verleihen. Dass sie als (anzuerkennende) Nachfahr*innen von Opfern des Genozids im Vergleich zu Politiker*innen und auch Wissenschaftler*innen aus Deutschland marginale Sprechpositionen besetzen, wird in der Analyse im nachfolgenden Kapitel noch einmal deutlicher werden.

