

**Magisterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades  
„Doctorandus”**

**„Wer sind die Erstgeborenen?”**

**Eine philologische Untersuchung  
über kulturelle Identität in Namibia, bzw. Deutsch-Südwestafrika,  
im Roman „Die Erstgeborenen” von Giselher W. Hoffmann  
anhand literarischer Archetypen**

**Vorgelegt von Emile van Brakel  
am Institut „Duitse Taal & Cultuur”  
an der „Faculteit der Letteren”  
der Universität Leiden**

**Erste Begutachterin: Frau Prof. Dr. A. Visser  
Zweiter Begutachter: Herr PD Dr. J.M. Meier**

**Leiden, Weihnachten 2006**

**E.F.E. van Brakel**  
**Bethlehemshof 13**  
**2311 KC Leiden**  
**Niederlande**  
**Tel: +31- (0)71 - 5149091**  
**e.f.e.van.brakel@umail.leidenuniv.nl**

**Namib**

Daar is glo sprokie  
nog onvertel  
dat iemand duislig, uitgesoek  
die Namib kies  
om dors te les --

Merwe Scholtz

**Namib**

Es gibt, sagt man, Märchen  
noch unerzählt  
dass einer im Schwindel  
die Namib erwählt habe,  
zur Durstsstillung --

(Übersetzung EvB)

<b>Inhaltsverzeichnis</b>	
<b>1. Einleitung</b>	<b>S. 4</b>
<b>2. Gegenstand und Problemstellung</b>	<b>S. 5</b>
<b>3. „Die Erstgeborenen“</b>	
3.1. Wiedergabe der Geschichte	S. 6
3.2. Wiedergabe der Fabel	S. 15
3.3. Raum und Wirkung	S. 16
3.4. Zeit und Perspektive	S. 17
3.5. Sprache und Stil	S. 18
3.6. Figurenkonstellation und Charakteranalyse	S. 19
3.7. Rezeption	S. 29
<b>4. Kulturelle Identität</b>	
4.1. Der Begriff „kulturelle Identität“ anhand Assmann	S. 30
4.2. Kulturelle Identität im Kriegszustand	S. 30
4.3. Reflexive Grundstrukturen	S. 34
4.4. Naturzustand	S. 34
4.5. Bewusste Sinnkonstitution	S. 35
4.6. Die Wildheit ablegen	S. 36
4.7. Distanzierung von der Natur	S. 38
4.8. Mythos und Riten	S. 40
<b>5. Kulturelle Identität in Deutsch-Südwestafrika</b>	
5.1. Identität in Deutsch-Südwestafrika	S. 41
5.2. Deutschtum	S. 42
5.3. Die Buren	S. 45
5.4. Die „Eingeborenen“ – Ethnizität in Namibia	S. 48
5.5. Nationalgefühl in Namibia	S. 50
<b>6. Exkurs</b>	
6.1. Idealismus und Wiedergutmachung	S. 53
6.2. Kulturelle Zukunft	S. 56
<b>7. Schlussfolgerung</b>	
7.1. Zu „Die Erstgeborenen“	S. 57
7.2. Zum soziologischen und literarischen Umfeld	S. 57
7.3. Schluss	S. 61
<b>8. Quellenverzeichnis</b>	
8.1. Schriftliche primäre Quellen	S. 62
8.2. Schriftliche sekundäre Quellen	S. 62
8.3. Elektronische Quellen	S. 63
8.4. Abdruck einiger elektronischer Quellen	S. 64

## 1. Einleitung

Der Roman „Die Erstgeborenen“ von Giselher W. Hoffmann, der 1991 erschien, beschreibt die Entwicklung einiger Charaktere und deren Zweifel und Fragen angesichts ihrer Position in der kolonialen Gesellschaft in Namibia, dem ehemaligen „Deutsch-Südwestafrika“, Mitte der 50-er Jahre. Obwohl die Konstellation der Charaktere und Figuren nicht der Zusammenstellung der gesamten Bevölkerung in Deutsch-Südwest erschöpfend entspricht, ist die Frage nach kultureller Loyalität und Identität in einzelnen Figuren dermaßen ausgeprägt, dass sie zum Hauptthema des Romans wird.

Schon an der Oberfläche der Erzählstruktur, die von einer wechselnden Perspektive gekennzeichnet ist, zeigt sich die Identitätsfrage prägnant: Eine Begebenheit liest man zuerst in der Perspektive des Kolonisators, wonach man dieselbe Begebenheit aus dem Blickwinkel des Kolonisierten erfährt.

Darüberhinaus geschieht Interessantes durch die Verwendung unterschiedlicher Erzählinstanzen: eine der Hauptpersonen (Katuma / Nossob) erzählt quasi die Geschichte in der Ich-Form. Aus deren Perspektive und Handlungsmuster erscheint die Positionsfrage am deutlichsten: In inneren Monologen und aus ihren Handlungen wird klar, dass sie nie richtig weiß, welcher Gruppe sie angehören soll. Soll Katuma sich entscheiden für die alte Welt seiner Sippe, oder für die neue „europäische“ Welt, in der es materielle Bequemlichkeiten gibt, wie z.B. Bier?

Die „neue“ Seite der europäischen Kolonisatoren ist vertreten durch drei Hauptpersonen: Johan Ecksteen, Syria Landtberg und Leutnant van Wyk, deren Sichtweisen auf die einzunehmende Haltung der einheimischen Bevölkerung gegenüber keineswegs im Einklang sind. Wo Johan Ecksteen den „Erstgeborenen“ wie ein Kolonialherr (*Baas*) entgegentritt, versucht Syria Landtberg sich eher human zu benehmen, wenn auch sie letztendlich nicht länger moralisch makellos sein kann. Leutnant van Wyk verkörpert die Stimme der Kolonialverwaltung, wo er aber persönlich ein anthropologisches Interesse hat, das ihn bewahrt vor inhumanen Sanktionen.

Was heißt kulturelle Identität? Assman definiert in „Das kulturelle Gedächtnis“ kulturelle Identität anhand des Gedächtnisses und der Erinnerung, wobei das kollektive versus das individuelle Gedächtnis problematisiert wird.

In der Frage nach der kulturellen Identität ist die Frage nach der Semiotik und dem Idiom, dessen sie die unterschiedlichen ethnischen, bzw. charakterlichen Gruppen und Individuen sich im Roman bedienen, enthalten: wo einige Vertreter der kolonisierten Gruppe sich ausschließlich des „alten“ Idioms bedienen, hat Katuma sich schon Kenntnisse des „neuen“ Idioms zu Eigen gemacht. Bezüglich Assmans Problematisierung heißt das, dass innerhalb der ethnischen Gruppen, das Gedächtnis nicht länger mit einem kollektiven Gedächtnis gleichzusetzen ist, was immerhin im Wandel zur „Ethnogenese“ nur ein Stadium ist.

Die Frage nach der kulturellen Identität war der Kolonialpolitik immer immanent: Was heißt Deutschum? In wie weit sollten sich die Kolonisierten der deutschen Kultur, Gewohnheiten und der Sprache anpassen? Kundrus hat in ihrem Standardwerk „Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien“ diese Identitätsfrage ausführlich problematisiert, in der die Frage nach der individuellen Zugehörigkeit enthalten ist.

## 2. Gegenstand und Problemstellung

Im Prozess eines Zusammenstoßes kultureller Identitäten drängt sich die Frage auf, zu welcher Identität man sich bekennen sollte. Genauer gesagt, welche Elemente der dominierenden Kultur oder der Subkultur nimmt man an, und welche nicht?

Dies ist ein ethnogenetischer Prozess, der durchaus nichts Neues ist, sich aber in der (post-)kolonialen Literatur umso deutlicher zeigt: wenn eine „kulturelle Formation“<sup>1</sup> europäischer Abstammung zusammenstößt mit einer kulturellen Formation afrikanischer Abstammung, stellen sich Integrations- und Assimilationsfragen aufs Schärfste.

Die Interaktionsfragen beziehen sich einerseits auf das Kollektiv, andererseits auf das Individuum. Die Kollektivfrage lautet: In wie fern ist die Rede von sogenannten „Gegen-Identitäten“? Für das Individuum heißt diese Identitätsfrage, eine „kulturelle Wahl“ zu treffen. Es sieht sich vor kulturelle Entscheidungen gestellt, indem das Kollektiv dem Individuum bestimmte Elemente der Kollektividentität zuschreibt, mit denen es sich nicht „natürlicherweise“ identifizieren würde. In wie fern hat das Individuum Integrationskraft, oder leistet es dem Integrationsdruck Widerstand? Es fragt sich, wie groß die individuelle Entscheidungsfreiheit ist, sich den archetypischen und dominierenden Bildern zu widersetzen.

Der ethnogenetische Kulturprozess, wie oben beschrieben, ist als der Normalzustand zu betrachten: Es gibt und hat nie einen statischen natürlichen „Urzustand“ gegeben, in dem schlicht und einfach eine einzige kulturelle Formation den Identitätsbegriff bestimmt hat. Der kulturelle Konflikt aber zeigt sich umso deutlicher in einer (post-)kolonialen Gesellschaft. Je größer die kulturellen Unterschiede sind, umso brisanter erweisen sich die (post-)kolonialen Verhältnisse. Dies trifft für das ehemalige Deutsch-Südwestafrika, bzw. Namibia, zu.

Kulturelle Ethnogenese ist ein stetiger Prozess, wobei die individuelle, bzw. kollektive Kultur und Natur eine Synthese eingehen. In diesem dynamischen Prozess eröffnet sich dem Individuum die Möglichkeit, bzw. ergibt sich die Herausforderung, seine gesellschaftliche Verhaltensweise, Position oder Rolle neu zu gestalten. Eine derartige Neugestaltung der eigenen Identität (ob nun individuell oder kollektiv) hieße nicht, die eigene Identität völlig umzuwerten: Vielmehr ist sie eine Herausforderung, den eigenen „alten“ Werten und Auffassungen neue Bedeutung zu verleihen.

In jeder Gesellschaftsordnung und Literaturgestaltung bedient man sich archetypischer Bilder, wenn auch gleichzeitig sich unumgänglich neue Perspektiven eröffnen. Die Dominanz einer gesellschaftlichen Formation hat jedoch zu Folge, dass jene Perspektiven sich weniger schnell entwickeln können. Dazu kommt die Tatsache, dass sich in Namibia die unterschiedlichen Ethnizitäten, bzw. kulturellen Formationen, asynchron entwickelt haben.

Aus obigen Überlegungen lässt sich folgende Problemstellung formulieren: In der (post-)kolonialen deutsch-namibischen Gesellschaftsbetrachtung und Literaturgestaltung zeigt sich der asynchronen kulturellen und natürlichen Entwicklung zufolge eine beschränkte Anzahl von Archetypen.

Die Begründung obiger Problemstellung sucht vorliegende Arbeit in einer ausführlichen Analyse des Romanstoffes im Vergleich zur historisch-gesellschaftlichen Realität: Wie gestaltet sich der Begriff der kulturellen Identität im Roman und wie verhält er sich zur

---

<sup>1</sup> Jan Assmann, S. 130 - 151.

außertextuellen Wirklichkeit? Nach der Wiedergabe und Analyse des Romanstoffes folgt eine Erörterung des Begriffes „kulturelle Identität“, so wie er von Assmann definiert ist, wonach eine knappe Betrachtung der namibischen gesellschaftlichen Verhältnisse folgt. Die Gestaltung der Arbeit begründet sich in der Annahme, dass sich literarische Archetypen Parallelen zu zu gesellschaftlichen Archetypen aufweisen.

### **3 „Die Erstgeborenen“**

#### **3.1. Wiedergabe der Geschichte<sup>2</sup>**

##### **Ecksteen-almgemeine-handelaar**

Mit Erwähnung der Dürre, des Feinden jedes Einsassen Deutsch-Südwests, führt der auktoriale Kommentar den Leser, fast im Stil eines Romans des 19. Jh., in die Geschichte: „Vor einem Jahr war der letzte Sturzregen über der Kalahari niedergegangen.“<sup>3</sup>

Benjamin, ein Hottentotte, Wanderer und Taugenichts, erreicht Gochas im Südosten Südwestafrikas und geht zu dem Laden, auf dessen Aushängeschild „Ecksteen-almgemeine-handelaar“ geschrieben steht. Die Cheffin des Hauses ist Ma Ecksteen; der „Baas“ (Chef) ist Johannes Ecksteen, eine seltsame Figur, deren Interesse ursprünglich der Achäologie galt. Beide benehmen sich den Eingeborenen gegenüber ziemlich herrisch.

Eines Tages siedelt sich Johannes Ecksteen in Deutsch-Südwest an. Er ist in manchem Beruf gescheitert und hat einen Gemischwarenladen in Gochas erworben. Mittlerweile hat er geheiratet. Die Ecksteens führen eine ménage de raison: Ma sieht auf die Hauswirtschaft, er arbeitet und zeugt einen Stammhalter, was er allerdings selber kaum fassen kann.<sup>4</sup> Das kleine, rothaarige Kind heißt Johan. Zu gleicher Zeit wird in Hamburg Syria Landtberg geboren, Tochter eines Fabrikanten und spätere Besitzerin einer Manufaktur in Holland, Amsterdam.<sup>5</sup>

##### **Duineveld**

Aufgrund eines Gerüchtes beschließt Johannes, den Laden zu verkaufen: es soll in der Kalahari einen Berg voller Diamanten geben. Pa Ecksteen will vor Ort den Berg suchen. Ma ist nicht gleich einverstanden, aber gibt nach, als Habgier ihren Widerstand bricht. Johannes spricht mit dem Bankdirektor, Herrn Gelder, wonach er sich zwischen den Trockenfüßen Nossob und Auob dreißigtausend Hektar Land auf seinen Namen registrieren lässt. Die neue Farm heißt „Duineveld“. Dem oom Breed, einem Amateur-Geologen, verkaufen die Ecksteens den Laden mit der Ausrede, sie bräuchten Ruhe in der Wüste. Nach einiger Zeit ist Ecksteen gezwungen, oom Breed um Geld für ein Bohrloch zu Wassergewinnung zu bitten. Doch das Wasser auf Duineveld sinkt zu rasch und alles in allem kommt mit der Farm kein gutes Geschäft. Ecksteen hat die Diamanten ebenfalls nicht ausfindig machen können.

##### **Katuma wird zum Nossob**

Von auktorialem Kommentar wechselt die Perspektive schlagartig in einen Ich-Kommentar: „Ich lag flach hingestreckt hinter einer Dünenkuppe und wagte nicht, in das Tal zu blicken,

---

<sup>2</sup> Geschichte und Fabel: „Lämmert nimmt diese angelsächsische Tradition auf und trennt voneinander Geschichte („Stoffzusammenhang, Ereigniskette, Geschehensablauf“) und Fabel der Erzählung mit ihren wesentlichen Aufbaumomenten wie Umgruppierung, Phasenbildung, Kontrastschema usw.“ Hans-Werner Ludwig, S. 69.

<sup>3</sup> Giselher Hoffmann, S. 7.

<sup>4</sup> Ebd, S. 12.

<sup>5</sup> Ebd, S. 11.

aus dem der Geruch eines Mähnenlöwen zu mir heraufwehte.“<sup>6</sup> Katuma, ein junger Krieger einer Gwi-Sippe, erzählt über die erste Jagd: er soll sich als Jäger unter Beweis stellen, damit er das Herz eines Mädchens namens Xamnoa erobert. Katuma erwähnt ebenfalls einen Berg, in dem es Schutz vor der Dürre geben soll. Keiner aber weiß mehr genau, wo dieser Berg ist. Zuletzt habe vor langer Zeit Katumas Vater, der Sippenälteste Xei, ihn gesehen. Anstatt den Löwen zu töten, flüchtet Katuma. Statt Katuma tötet sein Bruder, Hagao, den Löwen. Damit ist klar, dass sein Bruder ihm in der Jagd überlegen ist; Katuma scheint doch eher der Sippenmaler, eine Art „Sippenchronist“, zu sein.

Pa und Johan reiten in die Kalahari um sich einen Buschmann zu finden, der etwas über den Fundort der Diamanten aussagen könnte. Xei versucht die Sippe vor ihren Anfällen zu verteidigen. Obwohl die Gruppe, die noch nie einen weißen „Riesen“ gesehen hat, vor Pas Gewehrschüssen flieht, geht Pa abermals zum Angriff über und entführt Katuma. Buchstäblich wird der junge Gwi als „ein scheues Raubtier“<sup>7</sup> aus seiner alten Welt weggerissen. Katuma wird von Pa auf „Nossob“ umgetauft.<sup>8</sup>

Während Johan das scheue Raubtier nur bedauern kann, hegt Pa noch ein wenig Respekt den Gwi gegenüber. Katuma fragt sich (Ich-Kommentar), ob die weißen Riesen der Gruppe angehören, die einst die Gwi aus ihrem fruchtbaren Jagdgebiet vertrieben haben. Pa unterdessen, weht am Lagerfeuer seinen Sohn ins rassistische Gedankengut der Buren ein: „Wenn unser Volk nach der Pfeife eines Wilden getanzt hätte, wäre das südlich Afrika kein fortschrittliches Land geworden, sondern ein Urwald geblieben.“<sup>9</sup> Er schenkt ihm beim „Braai“ zum ersten Mal einen Schluck Branntwein: damit ist Johan als junger Mann anerkannt.

### **Der Schwur an Pa**

In der Zwischenzeit hat Xei sich ans Lager angeschlichen und trifft Pa mit einem tödlichen Giftpfeil. Johan und Pa fliehen nach Hause und nehmen Nossob mit. Johan schwört auf der Flucht seinem sterbenden Vater, den Berg zu finden. Pa stirbt an den Folgen des Giftes einen jähen Tod.<sup>10</sup> Auf Duineveld wird Katuma in einem Schuppen eingesperrt, wo er den sinnlosen Tod „des weißen Riesen“ bedauert. Er ist völlig erstaunt über die Lebensart der Weißen: Ma nennt er wegen ihrer Kleidung „eine alte Spinne mit dünnen Armen“, die aus dem „Berg“, dem Haus, zum Vorschein kommt. Johan begräbt, während Katuma ihm zuschaut seinen Vater.

### **Duineveld zur Hälfte verkauft**

Ma versucht Johan davon zu überzeugen, die Bewirtschaftung einzustellen, aber er will sein Versprechen Pa gegenüber einhalten. Sie will nach Windhoek um sich „ein schönes Häuschen“<sup>11</sup> zu kaufen, dennoch willigt sie ein, das Gut Johan zu überlassen. Der Hottentotte Benjamin meldet sich auf Duineveld und erklärt sich bereit, Johan zu helfen mit der Suche nach dem Berg: der Hottentotte hat viele Schulden und möchte lieber unauffällig in der Kalahari arbeiten. Katuma jedoch sagt in der Gefangenschaft nichts aus über einen Berg voller Diamanten. Als Ma wieder auf Duineveld zurückkommt, hat sie sich schön angekleidet und trägt Parfum. Sie verheimlicht Johan, dass sie Duineveld an Breed für die Hälfte verkauft hat. Johan bekommt von Ma ein neues Gewehr, wobei er doch eigentlich noch minderjährig

---

<sup>6</sup> Giselher Hoffmann, S. 22.

<sup>7</sup> Ebd, S. 33.

<sup>8</sup> Ebd, S. 40.

<sup>9</sup> Ebd, S. 36.

<sup>10</sup> Ebd, S. 45.

<sup>11</sup> Ebd, S. 59.

ist.

### **Xei leitet die Sippe**

Unterdessen ist Xei zurückgekehrt zur Sippe, nachdem er Pa vergeblich verfolgt hat. Den Berg hat er ebenfalls nicht ausfindig machen können. Er überlegt er sich, ob der kleine Gott Gawama ihn vielleicht in der Liebe zu seinem Sohn prüfe, der zwar kein guter Jäger, dafür aber ein guter Maler ist. Oder mag der große Gott Nodima dafür gesorgt haben, dass Katuma bereits einer anderen Welt angehöre?<sup>12</sup> Als Xei zur Sippe zurückkehrt ist, erklärt er ihnen, die Blutrache sei ausgeübt: „Der alte Riese [Pa Ecksteen] ist tot.“

„Der Gutmütigste aller Schwiegerväter“ fragt ihn, ob er den Berg, die Wasserquelle gefunden habe. Xei antwortet, das Land der wasserlosen Flüsse sei von einem Wald toter Bäume umgeben (das heißt: von einem Zaun); die Wasserstelle habe sich vor den gierigen Blicken der Riesen (das sind die Menschen europäischer Abstammung) verkrochen.<sup>13</sup> Die Sippe entschließt sich, auf die Suche nach einem neuen Jagdgebiet zu gehen.

### **Benjamin und Nossob**

Benjamin unterwirft Nossob einem schlaun Verhör: er schmeichelt ihm und gleichzeitig droht er ihm, in der Hoffnung, er werde etwas aussagen über den Berg. Nossob weiß nur wenig; um so weniger vom Fundort. Überdies beschließt er nichts auszusagen, denn Benjamin, „der Wanderer“<sup>14</sup>, ist Katuma zu hinterlistig. Benjamin lässt Nossob, von Benjamin immer „die gelbe Schlange“<sup>15</sup> trinken von Bier, einem Getränk, das er nicht kennt. Benjamin spricht von den technischen Wundern der „neuen Welt“, wodurch die beiden sich letztendlich versöhnen nur für den Abend.<sup>16</sup>

Nossob macht sich allmählich mit den Gegenständen der neuen Welt vertraut: Die Weißen tauschen Papierblätter aus. Gemeint sind Geldscheine. Er lernt auf der Farm den Wasserhahn kennen ohne seine Wirkung zu verstehen. Benjamin gibt vor, Nossob die Freiheit zu schenken, wenn er nur erzählt, wo Xei sich aufhält. Tatsächlich verfolgt Johan noch Xeis Spuren, aber er hat die Sippe schon in ein neues Gebiet geleitet.

### **Ma und Johan**

Mittlerweile verstehen Ma und Johan sich nicht länger: Sie sprechen kaum noch mit einander. Letztendlich besucht oom Breed die Farm und sie gesteht Johan, sie wolle in die Stadt ziehen und habe Breed den nördlichen Teil von Duineveld verkauft. Ma zeigt Realitätssinn, indem sie Johan dazu auffordert, das Suchen nach den Diamanten aufzugeben.<sup>17</sup> Doch Johan will unter keiner Bedingung das Versprechen an Pa brechen. Mas Einwand, Pa habe ihr versprochen, eines Tages wie eine Königin zu leben, erregt nur Johans Wut. Sie gibt Johan zwei Jahre um entweder die Diamanten zu finden oder die Bewirtschaftung lohnend zu machen, sonst werde sie alles verkaufen. Mittlerweile plant in Amsterdam Syria Landtberg eine Umsiedlung nach Windhoek<sup>18</sup>.

### **Syria Landtberg**

---

<sup>12</sup> Giselher Hoffmann, S. 76.

<sup>13</sup> Ebd, S. 78.

<sup>14</sup> Ebd, S. 81.

<sup>15</sup> Ebd, S. 81.

<sup>16</sup> Ebd, S. 86.

<sup>17</sup> Ebd, S. 94.

<sup>18</sup> Giselher Hoffmann, S. 96.

Voller Selbstvertrauen tritt Syria Landberg in die Geschichte ein: im Büro von Herrn Gelder, dem Bankdirektor, bewirbt sie sich um einen Job. Sie verheimlicht ihre persönliche Geschichte, indem sie nichts sagt über ihre Fabriken. Sie bekommt eine Stelle auf Duineveld. Ma holt Syria mit dem Wagen ab und sie fahren auf dem holperigen Weg durch die Kalahari nach Duineveld. Auch ihre Begegnung verläuft hopprig: Syria soll sich aus Dingen halten, die sie nichts angehen. Ma erzählt ihr, was sie denn tun solle und wer auf Duineveld lebe: die dunkelhäutige Magdalena als Syrias Angestellte, ein Hottentotte und ein Buschmann, neben Ma und Johan. Sie alle haben ihr eigenes Schlafzimmer. Magdalena schläft auf der „Eingeborenenwerft“ und Syria bekommt ein Schuppen neben dem Haus zugewiesen.

Dadurch, dass Johan sich nicht in weiblicher Gesellschaft traut, verstehen er und Syria sich auf der Farm im Alltag nicht richtig. Stattdessen widmet Johan seine Aufmerksamkeit der Bibel, wenn er auch nicht besonders religiös ist. Er interessiert sich nicht für Syrias persönliche Geschichte und er erzählt auch nie Persönliches, sondern setzt sich einfach schweigend ans Abendbrot. Magdalena hat einmal Nossobs Hintern bewundert, worauf Schluss sein soll mit Nossobs Nacktheit: Benjamin steckt ihn in einen Overall. Er soll mit ihm auf die Schafe aufpassen, die Nossob als „zahme Gazellen“ betrachtet. Er sehnt sich nach der Freiheit und kann sich nicht länger mit Benjamin verstehen. Als Benjamin eines Nachts sich an Magdalena anschleicht um mit ihr das Bett zu teilen, flüchtet Nossob.<sup>19</sup> Magdalena stürzt ihr Herz bei Syria aus: sie sei vergewaltigt worden und habe dafür kein Geschenk von Benjamin bekommen.<sup>20</sup>

Johan fängt Nossob wieder ein. Johan verprügelt ihn aufs Ärgste<sup>21</sup>, was die Europäerin Syria heftigst entsetzt. Benjamin soll dennoch den blutenden Nossob wieder fesseln, Syria aber versucht ihn daran zu hindern. Er hört nicht auf sie, sie sei schließlich nicht der Baas. Stattdessen ist Magdalena gezwungen, sich ihm zu stellen. Den nächsten Tag greift Benjamin aufs Neue Magdalena an, als sie grade dabei ist, den verprügelten Nossob zu pflegen. Benjamin droht Nossob an, nach seiner Heilung warte der Riemen schon auf ihn. Benjamin wirft Magdalena vor, sie habe ihn nur „zwischen ihre Beine gelockt, damit der Hurensohn in Ruhe abhauen konnte.“<sup>22</sup> Magdalena schlägt ihm ins Gesicht, Benjamin will sie aufs Neue vergewaltigen, was allerdings Nossob verhütet, indem er Benjamin die Füße an den Kopf stößt. Benjamin reagiert seine Wut an Nossob ab.

### **Hagao an der Stelle Katumas**

In der Sippe entwickelt sich Hagao weiter: er findet unter anderem eine Wasserquelle.<sup>23</sup> Xamnoa, die eigentlich Katuma hätte heiraten sollen, und Hagao finden beide Gefallen an einander, worauf Hagao Xei bittet, beim nächsten Initiationsritual teilnehmen zu dürfen. Xei ist erstaunt und froh, dass sein Sohn nicht auf den alten Brauch verzichten möchte. In der Sippe schwört Hagao während seines Initiationsrituals unter anderem, immer den Sippenmitgliedern behilflich zu sein, so wie es einem „gütigem Jäger“ geziemt. Hagao tötet nach seiner Initiation ein Rind in der Anwesenheit Xeis, womit er beweist, ein „edler Jäger“ zu sein. Die Beute möchte er dem Vater des Xamnoas schenken, damit er sie als Gattin erwerben kann. Dem stimmt Xamnoas Vater, „der Gutmütigste aller Schwiegerväter“, schnell zu, als er das Gnu geschenkt bekommt: Hagao ist der erträumte Schwiegersohn, der ihm und

---

<sup>19</sup> Ebd, S. 126.

<sup>20</sup> Ebd, S. 130.

<sup>21</sup> Ebd, die Verprügelung aus Katumas Perspektive: S. 144.

<sup>22</sup> Ebd, S. 146.

<sup>23</sup> Ebd. S. 110.

seiner Frau im hohen Alter Nahrung gewähren wird.<sup>24</sup> Die neuen Ehegatten passen gut zusammen, indem sie sich beide den Traditionen fügen: sie wird zur Frau des Hauses, er zum Jäger. Hagao verbringt die meiste Zeit in der Gesellschaft seines Schwiegervaters, der für ihn einen neuen Bogen herstellt.

### **Willem Breed**

Willem Breed, Sohn des oom Breed, kommt angeblich wegen Umbauten auf die Farm. Da Ma bereits oom Breed den nördlichen Teil der Farm verkauft hat, ist oom Breed und Willem viel daran gelegen, auch den südlichen Teil schnell in ihren Besitz zu bringen. Der Meinung der Breeds nach wird die Farm bald in Konkurs geraten: die Ecksteens seien ja keine guten Farmer. Oom Breed ist inzwischen klargeworden, dass die Ecksteens auf der Suche nach Diamanten sind und er fühlt sich deswegen betrogen. Er gibt seinem Sohn den Auftrag, „noch ein bisschen langsamer zu bohren als gewöhnlich!“<sup>25</sup> Willem teilt mit seinem Vater den starken Neid auf die Ecksteens. Von Benjamin haben die Breeds erfahren, dass es einen Berg voller Diamanten gibt, weshalb Ma ihnen den Gemischwarenladen verkauft habe: „Weil sie uns im Dorf festnageln wollten, die Schweine!“<sup>26</sup>

Willem versucht Johan zu beschwichtigen, indem er ihm einen billigen Landrover verspricht.<sup>27</sup> Johan, der naive Burensohn, durchschaut das miese Spielchen von Willem nicht. Dennoch bemerkt er die Zuneigung von Willem zu Syria, worauf er allerdings ziemlich seltsam reagiert: Johan rät Willem, die Finger von ihr zu lassen. Johan meint, Willem den Ärger mit dieser Frau „mit ihrem ewigen Gerede über sie Schwarzen“<sup>28</sup> ersparen zu müssen. Willem nimmt darauf aber an, die beiden hätten seit einiger Zeit eine enge Beziehung. In Wahrheit streiten die beiden sich: „Du hast was mit ihr, wie?' 'Ja', murmelte Johan und meinte damit Streit. 'Ich wollte dich nur warnen, ehe es zu spät ist.“<sup>29</sup>

Eines Nachts erfährt Syria den wahren Grund von Willems Besuchen. Er macht eine kleine Anspielung auf eine Zukunft, in der sie beiden auf Duineveld ohne Johan leben könnten. Syria lehnt dies jedoch innerlich ab: sie streicht eine Haarsträhne hinter ihr rechtes Ohr, was sie immer macht, wenn sie nicht einverstanden ist. Willems Zuneigung zu Syria bleibt unbeantwortet. Er schenkt ihr dennoch einen Bullterrier namens „Sneeu“. Johan hat sie heimlich reden hören: Jedes freundliche Wort von Syria an Willem schmerzt ihn.

Er macht sich selber Vorwürfe, sich Willem angebiedert zu haben, während Willem ihn heimlich verachtet hat.<sup>30</sup>

### **Duineveld verkauft an Syria**

Die Lage auf Duineveld verschlechtert sich rasch: das Wasser im Bohrloch ist den Bewohnern fast ausgegangen. Johan sieht sich gezwungen, hinter Mas Rücken sich an den Bankdirektor, Herrn Gelder, zu wenden für zusätzlichen Kredit. Johans Mutter dahingegen hat das Vertrauen in das Unternehmen völlig verloren und hat mittlerweile auch den südlichen Teil der Farm zum Verkauf angeboten. Gelder sieht in Johan einen Menschen, der sich in einer

---

<sup>24</sup> Giselher Hoffmann, S. 149.

<sup>25</sup> Ebd, S. 426. Siehe auch: S. 210 und S. 472.

<sup>26</sup> Ebd, S. 161.

<sup>27</sup> Ebd, S. 158.

<sup>28</sup> Ebd, S. 159.

<sup>29</sup> Ebd, S. 159.

<sup>30</sup> Giselher Hoffmann, S. 164.

Farmverwaltungsstelle hätte zu Recht finden können, lässt sich aber letztendlich von Johan überzeugen, ihm noch einmal Kredit für ein Bohrloch zu schenken, weil Johan ihm verspricht, er werde alles tun, um den letzten Wunsch seines Vaters zu erfüllen.<sup>31</sup> In dem Moment meldet sich ein Makler am Telefon, der Gelder den Verkauf von ganzem Duineveld mitteilt.<sup>32</sup> Gelder weiß bis zu diesem Punkt vom „Märchen einer Grotte voller Diamanten“<sup>33</sup> noch nichts; hätte er davon gewusst, hätte er nicht verkauft. Wie sich herausstellt, ist Syria Landtberg die neue Eigentümerin.

### **Syrias Geständnis an Johan**

Syria arrangiert eine scheinbar zufällige Begegnung mit Johan nach dessen Besuch bei der Bank.<sup>34</sup> Syria erzählt Johan, oom Breed sei der Meinung, es könne auf Duineveld im Süden Diamanten geben. Johan meint, er hätte sie in dem Falle doch schon längst gefunden, dennoch bestürzt Syrias nächstes Geständnis, sie sei es, die Duineveld gekauft habe, durchaus. Während Johan sich schwer tut, die Fassung und die Umgangsformen im Restaurant zu bewahren, erzählt Syria über ihre Herkunft: sie sei zwar eine erfolgreiche, dennoch gelangweilte Fabrikantin, die sich gedacht habe, eine Weile auszusteigen. Die Entscheidung für Deutsch-Südwestafrika liege in Syrias Sprachkenntnissen: sie spräche nur Deutsch und Holländisch. Syria tut so, als ob sie seinetwegen die Farm gekauft habe: „Ich habe Duineveld in erster Linie gekauft, weil ich glaube, daß man aus diesem Fleckchen Wüste einen ordentlichen Farmbetrieb machen kann.“<sup>35</sup>

Mit dem Kauf von Duineveld haben formal die Rollen gewechselt: auf einmal ist Johan Syrias Angestellter geworden. Sie kündigt Johan einige Änderungen an: sie möchte dem von der Hautfarbe her dunklem Personal bessere Wohnräume nebst einem besseren Gehalt anbieten. Johan stimmt dem nur widerwillig zu, während er Syria rät, schnellstens nach Wasser zu bohren und ihr den Rückweg nach Duineveld zeigt: Syria mag jetzt Eigentümer sein, sie kennt sich in Deutsch-Südwest noch nicht aus.

### **Die Ureinwohner und die Dürre**

Den „Ureingeborenen“ der Kalahari ist eine Zwischenszene gewidmet: ein merkwürdiger Regenmacher namens Tsamtswa, der zu den Kung-Buschmännern gehört, versucht die Dürre mittels Ritualen und Feuer zu bekämpfen.<sup>36</sup> Kondensation soll Regen hervorrufen. Wenn auch diese Szene außerhalb der eigentlichen dramatischen Handlung steht, schildert sie den rituellen Glauben der Eingeborenen im Kontrast zur „weißen“ Nüchternheit als eine Urkraft.

### **Xeis Tod**

Mittlerweile hat Xei in Trance gesehen, dass Katuma noch immer am Leben ist.<sup>37</sup> Inmitten einer großen Dürre ist Xeis Sippe auf eine andere Sippe gestoßen, die allerdings ebenfalls den Gwi-Stämmen angehört. Zusammen verbringen sie einige Tage. Der Sippenälteste der anderen Sippe hat ihm geraten, die Gruppen angesichts der Dürre aufzuteilen um ein neues Jagdgebiet zu suchen. Xei beschließt Katuma zu retten aus „dem Land der wasserlosen Flüsse“<sup>38</sup>, indem er mit einer Gruppe nach Südwesten zieht. Nach drei Wochen stirbt Xei vor

---

<sup>31</sup> Ebd, S. 195.

<sup>32</sup> Ebd, S. 196.

<sup>33</sup> Ebd, S. 206.

<sup>34</sup> Ebd, S. 210 (Schlüsselszene im Lokal).

<sup>35</sup> Ebd, S. 214.

<sup>36</sup> Ebd, S. 177.

<sup>37</sup> Giselher Hoffmann, S. 187.

<sup>38</sup> Ebd, S. 198.

Entkräftung und wird vor Ort begraben.<sup>39</sup> Seine letzten Worte galten dem Fundort eines mythischen Berges, der „steinerne Tränen“ weinen soll, sowie seinem Sohn Katuma, der noch zu befreien ist. Hagao übernimmt die Führung. Sie stoßen auf den Grenzzaun zwischen Südwestafrika und Betschunaland (Botsuana), den sie für eine Art Tausendfüßler halten, dem sie nicht trauen. Allmählich bessert sich die Lage: Nodima, der „Große Gott“, habe sie nicht im Stich gelassen, denn sie finden eine Knolle voller Quellwasser.

### **Syria stößt auf eine Löwin**

Syria möchte Ernst machen mit dem Farmbetrieb, weshalb zuerst alle Schafe und Rinder in ein Zuchtbuch eingetragen werden sollen.<sup>40</sup> Johan kann sich nur widerstrebend in seine neue Rolle fügen und meint, Benjamin kümmere sich besser um die Tiere. Dennoch möchte Syria Nossob als Begleiter mitnehmen. Johan meint, er könne einen Fluchtversuch machen. Sie aber ist überzeugt, Nossob werde sich nicht trauen, die schwangere Magdalena zu verlassen: Katuma hat mittlerweile ein Kind bei Magdalena gezeugt. Also reitet Nossob mit Syria in die Kalahari um Rinder einzufangen. Es zeigt sich, dass der „Missus“ jedwede Kenntnisse über die Wüste fehlen: der alte Katuma, ist ihr in diesen Sachen bei weitem überlegen. Dennoch ist der neue Nossob heimlich einer Alkoholsucht verfallen, wodurch „die Missus“ ihre geistige Überlegenheit behält.<sup>41</sup>

Auf einmal bemerkt Nossob Aasgeier in den Bäumen; die Missus fragt sich, was das bedeute. Ein Rind ist getötet worden. Plötzlich taucht eine Löwin mit einem Jungtier auf. Der Wallach, auf dem die Missus reitet, scheut und wirft sie ab. Syria landet mit dem Gesicht im Sand und verliert für kurze Zeit das Bewusstsein. Dank seiner fürsorglichen Aufmerksamkeit, entdeckt Johan sie noch rechtzeitig und erschießt die Löwin in dem Moment, als sie Syria angreift. Der Schuss ist jedoch ein Glückstreffer: wenn Syria nicht geschrien hätte, wäre die Löwin dem ungeübten Jäger entkommen.<sup>42</sup> Johan rettet aber Syria das Leben. Syria und Nossob finden einen Kadaver mit einer Löwin. Johan erschießt die Löwin; Syria behält das Jungtier.<sup>43</sup> Als Syria bemerkt, dass Johan die Absicht hat, zusätzlich das Jungtier zu erschießen -es könnte ja eines Tages die Haustiere auf Duineveld auffressen; der Zirkus oder der Zoo wäre auch keine Lösung- fleht sie ihn an, den kleinen Löwen erziehen zu dürfen, damit er eines Tages im National Kalahari Gemsbok Park leben kann. Johan gibt nach und Nossob muss sich bemühen, das Jungtier einzufangen, indem er auf possenhafte Weise hinter dem Löwen herläuft. Es wird immerhin im Laufe der Geschichte deutlich, dass Syria den Löwen bei sich behalten wird. Sie gibt dem Tier den sprechenden Namen „Patsch“ und nimmt es, wo immer sie geht auf den Arm und trägt es mit sich herum bis zu seinem Tod.

### **Nossob flüchtet aufs Neue**

Unterwegs begegnen sie der Sippe und Johan schießt ein anderes Sippenmitglied, Tsodo, auf der Flucht ins Bein.<sup>44</sup> Syria versorgt ihn auf der Farm. Nossob erfährt von Tsodo, dass sein Vater gestorben ist und sein Bruder die Führung über die Sippe übernommen hat. Außerdem ist das Mädchen, um das er sich beworben hatte, Xamnoa, die Gattin seines Bruders geworden.

Immer wieder versucht Johan, von Nossob Informationen über den Berg zu erfahren, doch

---

<sup>39</sup> Ebd, S. 197.

<sup>40</sup> Ebd, S. 221.

<sup>41</sup> Ebd, S. 227.

<sup>42</sup> Ebd, S. 234 - 235.

<sup>43</sup> Ebd, S. 236 - 238.

<sup>44</sup> Giselher Hoffmann, S. 247.

umsonst. Als er ihn eines Tages ausfragt, wird Katuma mit einem Mal klar, dass Johan nie das Wasser des Berges mit jemandem teilen würde. Katuma eckelt dieser Egoismus der neuen Welt an, worauf er Johan mit der Kurbel der Milchmaschine niederschlägt. Zusammen mit Hagao, der ebenfalls zu Nossobs Rettung auf die Farm gekommen ist, flieht er in die Dürre. Als Syria zur Stelle kommt, fühlt sie sich bedroht und lässt den Hund los. Die drei Buschmänner entkommen. Selbstbewusst, gegen Johans Willen, steigt sie mit dem Hund in den Wagen, um Katuma wieder einzufangen.<sup>45</sup> Als der Hund Nossob angreift, tötet Katuma den Hund mit einem Giftpfeil. Syria sieht Johan zum ersten Mal in aller Öffentlichkeit weinen. Am nächsten Tag macht sich Johan wieder auf die Suche nach den drei Männern. Sie haben sich verborgen in einem Erdferkelloch. Tsodo rettet sie von Benjamin, indem er eine Kobra nachahmt. Sie erreichen in Sicherheit die Sippe.

### **Van Wyk und Katumas Katharsis**

Mittlerweile ist Leutnant van Wyk eingetroffen auf Duineveld: er soll den Fall untersuchen, wobei seine Kenntnisse über die Gwi-Kultur aufschlussreich sein könnten. Die Sippe hat sich südlich der Farm versteckt. Nossob gelingt den geistigen Übergang zur „alten Welt“, zur Buschmannkultur, nicht mehr. Er sehnt sich nach der Bequemlichkeit der „neuen Welt“. Er vermisst das Bier<sup>46</sup>, stattdessen muss er nun schlampiges Wasser aus einem Straußenei trinken. Die Sippe hat auch seine Veränderung bemerkt. Xamnoa erkennt im hilflosen Mann den Maler<sup>47</sup>, den sie einst in ihrem Herzen trug, nicht wieder.<sup>48</sup>

Van Wyk macht sich in seinem Flugzeug auf die Suche. Johan errichtet einen Damm im Nossobfluss um Wasser stauen zu können, wobei er unter seinen Traktor gerät. Syria soll Hilfe holen, verläuft sich aber und trifft auf die Sippe. Magdalena und Benjamin, die Angestellten auf der Farm, kommen Johan zu Hilfe, als sie bemerken, dass Syria und Johan nicht nach Hause kommen.

### **Der Berg**

Hagao entdeckt auf der Gazellenjagd zufälligerweise den Berg mit der Wasserquelle. Er geht nicht weit hinein, denn es gibt im hinteren Teil des Berges keine Luft zum Atmen. Die Sippe möchte zurückkehren ins Betschuanaland, doch Leutnant van Wyk erwischt sie. Syria und Nossob wandern durch die Kalahari und stoßen ebenfalls auf den Berg, in dessen Höhle sie übernachten. Auf's Neue gelingt es Nossob, zu entkommen, doch die Einsamkeit treibt ihn in die „neue Welt“ zurück. Zurückkehren zur Sippe, ins alte Leben, hält er in diesem Moment für unrealistisch. Er durchlebt eine kathartische Nacht, in der er sich seine Liebe für Magdalena eingesteht: er möchte sie befreien aus dem Land der wasserlosen Flüsse. Der innere Prozess der Katharsis zeigt sich auch äußerlich, als es Nossob gelingt, eine Hyäne außer Gefecht zu setzen.<sup>49</sup>

Unterdessen ist Willem Breed mit der Bohrmaschine schon auf die Diamanten gestoßen, was er allerdings Johan nicht mitteilt. Johan aber bohrt alleine weiter, als er bemerkt, dass Willem nicht mit der Arbeit fortfahren. Zufälligerweise bohrt er die Höhle an, in der Syria sich

---

<sup>45</sup> Ebd, S. 285.

<sup>46</sup> Ebd, S. 315.

<sup>47</sup> Ebd, S. 142.

<sup>48</sup> Ebd, S. 317.

<sup>49</sup> Giselher Hoffmann, S. 479.

befindet. Um Tsodo zu retten, geht Johan in den Berg. Syria versucht ihn noch zurückzuhalten, doch er hört nicht auf sie, stößt sie mit seinem Stock weg und schlägt dem Nossob, der sich am Eingang der Grotte aufhält, das Gesicht ein. Es sei ihm im Moment, dass er an seinen Vater denkt, unmöglich umzukehren.<sup>50</sup> Er dringt in der Hoffnung, endlich am Ziel angelangt zu sein, immer weiter in den Berg hinein und erstickt wegen Sauerstoffmangels, nahe der lang ersehnten Wasser- und Diamantenquelle. „Die Lampe fiel Johan aus der Hand. Er stürzte auf die Knie, krallte die Finger in das flimmernde Gestein und zog sich an das Ufer. Plötzlich tauchte er mit der Hand in etwas Eisiges, und das Spiegelbild der Höhle zersprang unter der Berührung.“<sup>51</sup>

### **Johans Tod**

Van Wyk kommt in seiner Cessna am Tatort angeflogen. Er begegnet Syria in der Höhle, die völlig erschöpft ist; er hätte sie fast erschossen im Dunklen. Van Wyk versucht mit seinem Assistenten, Konstabler Mahango, Johan das Leben zu retten, indem sie mit Sauerstoffgeräten ins Innere der Höhle eindringen und Johan künstlich beatmen, doch umsonst: Johan ist tot.

Einige Tage später besucht Van Wyk Duineveld. Syria nimmt ihre Anklage wegen Viehdiebstahl zurück, damit die Instanzen in Windhoek nichts erfahren. Damit wird die ganze Sache auf Papier ein Missverständnis. Van Wyk übernimmt Benjamins Schulden damit er den Mund hält. Syria bekennt sich zum ersten Mal zu einem Leben in Südwesafrika. Sie lässt die Buschleute weiter auf der Farm leben.

### **Katumas innere Gedanken**

Im letzten Kapitel überdenkt Katuma alles, was geschehen ist: Syria hat Van Wyk geheiratet; der Berg ist zur Diamantengrube geworden. Katuma weiß nicht mehr, zu welcher Welt er gehört: zur Sippe möchte er nicht zurückkehren —er hat mit Magdalena einige Kinder bekommen—; zur europäischen Welt gehört er auch nicht. Von Coca-Cola und Blue Jeans habe er keine Ahnung; schreiben und lesen könne er auch nicht.

Katuma lebt in zwei Welten: seine Kinder und ihr Lebensstil sind ihm fremd geworden. Im letzten Satz wendet Katuma sich an den Leser: „Wer weiß, vielleicht hatte ich diesmal Glück, und der Wind nahm meine Stimme und trug sie zu dir...“<sup>52</sup>

### **3.2. Wiedergabe der Fabel**

Die Fabel könnte folgenderweise dargestellt werden: Johan Ecksteen, ein naiver Südwester, sucht sich einen Weg aus der kargen Existenz auf der Farm seiner Mutter, den er in der Suche nach Diamanten zu finden glaubt.

In der ethnisch segregierten Gesellschaft in Südwest meint Johans Vater sich strafelos einen Menschen afrikanischer Abstammung als unfreiwilligen Gehilfen nehmen zu können: Er wird jedoch von einem Giftpfeil getroffen und stirbt einen qualvollen Tod (Hybris und Schicksal). Johan schwört dem Vater, die Diamanten zu finden.

Katuma, ein Gwi, ist dem Vater zum Opfer gefallen, indem er aus „der alten Welt“ weggerissen und in „die neue Welt“ mitgenommen wurde. Symbolisch wird Katuma auf

---

<sup>50</sup> Ebd, S. 484.

<sup>51</sup> Ebd, S. 485 - 486.

<sup>52</sup> Giselher Hoffmann, S. 498.

Nossob<sup>53</sup> umgetauft. In der neuen Welt lebt Nossob seelisch gespalten. Zwar genießt er „den Luxus“ (Wasser aus dem Hahn, Bier, Gewehr, Auto), wird aber gleichzeitig geprügelt und eingeschlossen. Allmählich verliert er den Bezug zu seiner alten Welt und lässt sich mit einem San-Mädchen ein, das ebenfalls zum Personal gehört. Die Gespaltenheit kommt zum Ausdruck in verzweifelten inneren Monologen: Er gedenkt zu fliehen.

Eine moderne europäische Frau, Syria Landtberg, macht ihren Eintritt als Putzfrau ins Farmleben. Wenn sie sich auch anfangs zurückhält, vermischt sich ihr Leben nach und nach mit Johans Leben und sie gewinnt Einfluss auf ihn. Sie tut sich mit der Rassentrennung schwer, ist jedoch gezwungen sich den Verhältnissen anzupassen<sup>54</sup> und wird dadurch fast zur Mitschuldigen. Im Nachhinein stellt sich heraus, dass die Putzfrau Syria eine reiche Fabrikantin ist und heimlich den Besitz der Farm samt den Schürfrechten erworben hat. Dies vertraut sie Johan an, der durch den Eigentumswechsel zu Syrias Angestelltem geworden ist. Sein Benehmen Syria gegenüber ändert sich allerdings nicht: Noch brauchen sie sich gegenseitig.

Nach einigen gescheiterten Fluchtversuchen bricht Katuma aufs Neue aus. Die alte Welt erkennt ihn nicht wieder: Er hat sich zu stark der neuen Welt angepasst, prahlt sogar der Sippe gegenüber mit seinen technischen Kenntnissen von der neuen Welt. Immerhin hat sein Bruder Hagao, der ein makelloses traditionelles Sippenleben führt, seinen Platz in der Sippe eingenommen. Wo Hagao sich als ein traditioneller edler Jäger erweist, scheint Katuma ein Opportunist zu sein.<sup>55</sup> Immermehr gerät Katuma in seelische Zwiespalt: Indem entweder der alten noch der neuen Welt zugehört, übt er Verrat an denjenigen, die sich um ihn kümmern und letztenendes Selbstverrat. Katumas Vater erzählt im Sterben von der mythischen Wasserquelle: In der nomadischen Sippenkultur bedeutet die Wasserquelle eine lebenswichtige Raststelle; in den Augen der Ecksteen ist sie der Fundort von Diamanten.

Johan bohrt wie ein Besessener nach Diamanten und als er die Quelle endlich gefunden hat, kann er sich nicht länger beherrschen: er dringt in die Berghöhle hinein und erstickt wegen Sauerstoffmangels. Den Schwur dem Vater gegenüber hat er gehalten; die Habgier hat ihn umgebracht. Syria heiratet den Anthropologen Van Wyk, einen Intellektuellen und bessere Partie für sie. Katuma bedauert sein eigenes Schicksal: er versteht seine eigenen Kinder, die lesen und schreiben können, nicht mehr.

### **3.3. Raum und Wirkung**

Die Natur-<sup>56</sup> oder Landschaft riecht fast wortwörtlich nach Afrika: schon aufgrund der vielen Sippenbegegnungen gibt es relativ viele Naturbeschreibungen, in denen der Kameldornbaum<sup>57</sup>, der Baum von Namibia schlechthin, nicht fehlt. Diese Beschreibungen verleihen dem Werk eine große ästhetische Bedeutung. Die Afrika-Landschaft wirkt niemals

---

<sup>53</sup> Dies erinnert an Daniels Defoes Erzählung „Robinson Crusoe“. Thomas Keil, S. 585: „Indem Robinson einem Eingeborenen einen Namen gibt und ihn Freitag nennt, weil er ihm an einem Freitag begegnet ist, raubt er diesem die eigene Identität und macht ihn zu seinem Geschöpf.“

<sup>54</sup> Zum Beispiel in der Redewendung „Hott'nott!“, wenn sie Benjamin zur Rede stellt. Sie dahingegen wird von Benjamin mit „Ja, Baas!“ angesprochen. Giselher Hoffmann, S. 256. Syrias Benehmen in der Not den Gwi gegenüber ist außerdem ziemlich „kolonialherrisch“: „[...] sie wischte die Hand [...] wie man Fliegen verscheucht [...]“ S. 438.

<sup>55</sup> Wo Hagao auf traditionelle Weise einen Löwen tötet, schlachtet Katuma eine Kuh. Giselher Hoffmann, S. 393 und S. 409.

<sup>56</sup> „Natur“: die Natur oder Landschaft, sowie sie im Roman vorkommt, sei nicht mit dem in den noch folgenden philosophischen Überlegungen Naturbegriff (conditio humana) zu verwechseln.

als ein „locus amoenus“ zum kargen Bauernhof Duineveld: dazu ist sie einfach zu „urig“, obwohl sie den Sippenmitgliedern ein sicheres Versteck vor dem Toben Johans bietet. Sie ist aber auch gleichzeitig der Ort, an dem es einen durstet bis in den Tod. Dieses böse Schicksal trifft „die Ausgestoßene“<sup>58</sup>, ein Gwi-Mädchen aus einem anderen Stamm, das in die Wüste und damit in den Tod geschickt worden ist. Sie wirkt als Gespenst, das auf ewig in der Dürre umhergehen muss. In dramatischer Hinsicht hat dieses Gespenst keine Funktion, es ist lediglich ein Requisit, das zur Illusionsbildung<sup>59</sup> beiträgt. Der Berg, die mythische Höhle, ist ein Kompositionselement mit sinnbildlicher Funktion<sup>60</sup> und wirkt als der sprichwörtliche Stein des Anstoßes.

Das Haus mit der Eingeborenenwerft ist der Ort, an dem die gesellschaftliche, sittliche wie auch ethnische Segregation am Deutlichsten zum Vorschein kommt: Johan, der Herr des Hauses, schläft im Haus; Syria muss zuerst auch in einem benachbarten Zimmer schlafen; die „meid“ (Dienstmagd) schläft im angebauten Schuppen; Benjamin samt den anderen auf der Werft; Nossob wird eingesperrt. In den Augen der Gwi wirkt das Haus mit seinen sesshaften Einwohnern als ein Berg, der von „einem Wald toter Bäume mit schimmernden Spinnweben“<sup>61</sup>, das heißt von einem Zaun, umgeben ist. Die dauerhafte Siedlung steht in scharfem Kontrast zur Nomadenexistenz der Gwi, die in Hütten schlafen.

### 3.4. Zeit und Perspektive

Das Buch ist in der Unionsverlagausgabe 498 Seiten dick. Für moderne Begriffe heißt das eine beachtliche Erzählzeit.<sup>62</sup> Der Rhythmus und die Spannung sind im Durchschnitt gleichmäßig, nur gegen Ende ist die Erzählung gerafft.<sup>63</sup> Nur eine gravierende rhythmische Unterbrechung gibt es im 31. Kapitel, in dem die Vorgänge eines Regenmachers beschrieben sind. Obwohl es an mehreren Stellen Beschreibungen afrikanischer Riten gibt, scheint diese Geschichte völlig außerhalb der eigentlichen Geschichte zu stehen. Vielmehr ist sie als eine Art Hintergrundschilderung zu deuten, in der die drohende Gewalt afrikanischer Mystik aufglüht. Dies könnte eine Anspielung auf eine aufständische Gesinnung sein oder schlicht den anderen Charakter der afrikanischen animistischen Religionen andeuten.

„Die Erstgeborenen“ ist eine mehrsträngige Erzählung<sup>64</sup> mit gleichmäßigem Perspektivenwechsel: Der eine Strang ist die Ecksteen-Geschichte, der andere Strang ist die Katuma-Geschichte. In gleichmäßigem Rhythmus liest sich die Geschichte aus zwei Perspektiven: Die auktoriale Stimme findet man, wie man erwarten könnte nicht nur im Anlauf der Geschichte (in den ersten drei Kapiteln), sondern im ganzen und durchaus regelmäßigen Aufbau des Romans gibt diese Stimme ihren Kommentar zu den Gefühlen der

---

<sup>57</sup> Giselher Hoffmann, S. 108 u.a. Auch das „Südwesterland“, ein unter deutschsprachigen Namibiern beliebtes Lied, erwähnt den Kameldornbaum. Die 1. Strophe lautet: „Hart wie Kameldornholz ist unser Land - Und trocken sind seine Riviere. - Die Klippen, sie sind von der Sonne verbrannt - Und scheu sind im Busch die Tiere.“

<sup>58</sup> Ebd., S. 182 und S. 262.

<sup>59</sup> Hans-Werner Ludwig, S. 172.

<sup>60</sup> Ebd., S. 172.

<sup>61</sup> Giselher Hoffmann, S. 216.

<sup>62</sup> Zum Begriff der Erzählzeit: „Unterscheidung von Erzählen und Erzähltem, von Erzählzeit, d.h. der Zeit, die das Erzählen einer Geschichte beansprucht, und von erzählter Zeit.“ Hans-Werner Ludwig, S. 155.

<sup>63</sup> Hans-Werner Ludwig, S. 167.

<sup>64</sup> Giselher Hoffmann, S. 165.

Personen. Fast jedes Kapitel enthält in seinen ein- und ausleitenden Sätzen die auktoriale Perspektive, die mal nicht, mal doch in die des Ich-Erzählers übergeht. Die personale Perspektive ist namentlich in den Szenen mit Dialogen oder Szenen mit relativ schnellen und großen Ereignissen (*action*) vertreten, wie zum Beispiel im 83. Kapitel, als das auf Duineveld angebohrte Loch Hoffnung auf den großen Diamantenfund macht.

Die Peripetie der Geschichte, in charaktermäßiger und dramatischer Hinsicht, liegt fast am Ende der Geschichte, beim Fund der Diamanten: Für Johan bedeutet das den Tod, für Katuma eine Katharsis und für Syria den Anfang eines neuen Lebensabschnitts.

Die Ich-Stimme, sowie der innere Monolog, ist der Katuma-Figur vorbehalten: Es gibt einen sich erinnernden Katuma und einen erinnerten Katuma; ein „erinnerndes Ich“ und ein „erinnertes Ich“<sup>65</sup>. Zum Beispiel im 14. Kapitel: Benjamin versucht Katuma unter Androhungen zu zwingen, eine Aussage über den Fundort der Diamanten zu machen. „Wie oft hatte ich abseits gestanden und schmollend die alten Jäger beobachtet, die sich unter einem Baum versammelt und mit flüsternden Stimmen Geheimnisse ausgetauscht hatten. Jetzt war ich froh, daß ich keine Ahnung hatte.“<sup>66</sup> Im Beispiel ist das erste Ich das erinnerte Ich, das zweite das erinnernde und zugleich erzähltechnisch strukturierende Ich.

Der Katuma (oder wollen wir hier besser sagen „Nossob“?), der sich an den alten Katuma erinnert, ist eine selbstkritische Stimme. Damit Katuma seinen Status als Sippenmitglied wenigstens aufrecht erhalten kann, tut er so, als ginge er ein Gefecht ein mit einem wilden Tier. In Wahrheit schneidet er jedoch einer Kuh die Kehle durch: „Als das Kalb am Boden lag, fielen die Gwi in einen stampfenden Tanzschritt, um der Beute für ihren Tod zu danken. Ich hingegen kroch zum Feuer, nicht, weil sich mein umnebeltes Hirn kaum noch an die Tanzschritte erinnern konnte; nein, weil ich vergessen hatte, wie leicht es ist, etwas zu töten.“

### 3.5. Sprache und Stil

Zwar ist „Die Erstgeborenen“ ein deutschsprachiger Roman, Deutsch ist dennoch nicht die Sprache, derer die Ecksteens sich bedienen: Sie unterhalten sich auf Afrikaans, was sich an mehreren Stellen im Buch zeigt: „Nee wat, ek kann nie kla nie!“ (S. 189); Verdammter Kaffer! (S. 484).<sup>67</sup> Ganz explizit ist die Stelle, an der Johan sich in Wut an den Konstabler Mahango und den Gehilfen des oom<sup>68</sup> Breed wendet: „Könnt ihr beide nicht Afrikaans reden, oder was?“<sup>69</sup>

Der eingefangene Katuma denkt sich allerhand Neologismen aus für Sachen, die er in „der alten Welt“ nicht kennt. Zum Beispiel: „Blätter“ für Geldscheine (S. 87); „Donnerstock“ für Gewehr (S. 86); „zahme Elenantilopen und kraushaarige Gazellen“ für Kühe und Schafe (S. 87). Die weißen Ecksteens scheinen ihm aufgrund ihrer Größe „Riesen“ (S. 65) zu sein, das Haus auf Duineveld gleicht mit seinem Blechdach einer „Schildkröte“ (S. 62), die Frau Ecksteen ähnelt in Katumas Augen in ihrer schwarzen Kleidung einer „Spinne“ (S. 64). Dies erinnert an das Motiv des Indianernamens, sowie es auch schon in Karl Mays Kinderbüchern vorkam („Old Shatterhand“ usw.). In einem Werk, das 1991 zum ersten Mal erscheint und

<sup>65</sup> Ebd, S. 88.

<sup>66</sup> Ebd, S. 81.

<sup>67</sup> Andere Beispiele: oom Breed (S. 17); meneer Gelder (S. 103); Veldkost (S. 112); Goenaand (S. 118); Jessas! (S. 130); Baas (S. 132); Duineveld (S. 18); Veldskoene (S. 285); Leeuwylie (S. 232); Snee (S. 163); Ja, mann! (S. 161); mevrou (S. 211); Heiland! (S. 215); Groot Gat (S. 457); Mejuffrou Landtberg! (S. 476).

<sup>68</sup> Kleinschreibung der Anredeform „oom“ (Onkel): eine Anlehnung ans Afrikaans. Giselher Hoffmann, S. 16.

<sup>69</sup> Giselher Hoffmann, S. 474.

darum bestrebt ist, in die „seriösere“ Literatur einzugehen, könnte ein solches Wortspiel kindlich wirken. Aber die Tatsache, dass Katuma als unwissendes Kind in „die neue Welt“ hineingeholt wird, mag wohl der Grund dafür sein, dass Hoffmann dieses Neologismenspiel erfindet. Eine andere Überlegung zum Motiv „der tabula rasa“, des unwissenden, oft „edlen Wilden“ wäre folgende: Ein Mensch kann unwissend oder naiv sein und dennoch Zeugnis einer vielfältigen Gedankenwelt („nie simpel nie!“) ablegen. Das eben tut Katuma, wie es sich im Verlauf der Geschichte herausstellt. Es fragt sich, ob die Gestaltung der Katumafigur ein so direkt übersetztes Wortspiel braucht, wenn es gelegentlich auch funktional erscheint: Im 71. Kapitel verwendet Nossob die Wörter „Melkkoppel“, „Milchkühe“ und „Zaunpfahl“. Angeblich hat er sich allmählich den neuen Verhältnissen auch sprachlich angepasst.

Hoffmann bedient sich einer vielfältigen Bildsprache, die im Bereich der „virtutes dicendi“<sup>70</sup> als „ornata“, als ausgeschmückt gilt. Diese hoch stilisierte „elocutio“<sup>71</sup>, der sprachliche Ausdruck, zeugt von seinen Ortskenntnissen. „Kenntnis vor Ort“ ist eine Stärke, wenn auch kapitelsgemäß erzählte Landschaftsbeschreibungen wie ein Lückenbüßer wirken können: Die Landschaftsbeschreibungen sind ebenso zahlreich wie die in jedem Kapitel erzählten Wetterlagen. Dies könnte auch eine Folge des feuilletonistischen Stils sein, wodurch der Leser nach 10 Kapiteln weiß, dass fast jedes Kapitelchen anfängt mit einer Raumbeschreibung, die denselben Takt wie die Schilderung der Emotionslage aufweist. Nach dem 10. Kapitel erwartet der Leser nichts anderes mehr als im selben Rhythmus fortzufahren: Er weiß, jetzt kommt ein Kapitel aus der Perspektive des Ich-Erzählers, und da kommt eins aus der auktorialen Perspektive. Nach dem 10. Kapitel weiß der Leser, dass dem Ende eines Absatzes immer und immer wieder ein stilistischer und oft nutzloser Schlussstrich folgt. Der Beispiele sind nicht wenige; eines ist der Schluss von Kapitel 8: „Mit diesem gerade trostvollen Gedanken schief ich irgendwann ein.“<sup>72</sup> Dies dürfte von einigen Lesern als wenig originell, oder sogar als „epigonal“ bezeichnet werden. Für den eindeutigen Ablauf jedes Kapitels spricht aber die gesteigerte Leserlichkeit: Trotz des intensiven Perspektivwechsels ist die Geschichte leicht verfolgbar. Das mag von großem Vorteil sein, wenn es weit gehende Rückblicke, einen intensiven Perspektivwechsel, oder unerwartete Abläufe gibt. Dies ist jedoch bei Hoffmann nicht der Fall. Übrigens können solche Stilmittel umso mehr den Anschein erwecken, nichts Weiteres als ein als gekünstelter schreiberischer Trick zur Vertuschung eines inhaltlichen Mangels zu sein. Dies trifft bei Hoffmann auch nicht zu: Die „story“<sup>73</sup>, sowie sie von E.M. Forster definiert wurde, ist durchaus als „spannend“ zu bezeichnen; dazu kommt der eigentliche Hauptgegenstand des Werkes: der seelische Streit der Katuma-Figur.

Im Roman gibt es zwei direkte Zuwendungen ans Lesepublikum, zwei Apostrophe. Dies ist ein betagtes Stilmittel, das sogar Thomas Mann nur sparsamst eingesetzt hat, weil es dem heutigen Leser geradezu altertümlich, wenn nicht komisch, vorkommt und überdies den Eindruck erweckt, es sich leicht machen zu wollen: „Etwa zur selben Zeit wurde im kriegszerrütteten Deutschland, genauer in Hamburg, ein Mädchen geboren [...] Da Syria zu diesem Zeitpunkt weder sprechen noch laufen konnte, wollen wir das Mädchen aufwachsen lassen und solange zu unserer eigentlichen Geschichte zurückkehren.“<sup>74</sup>

<sup>70</sup> A.C. Leeman und A.C. Braet, S. 50.

<sup>71</sup> Hans-Werner Ludwig, S. 67. Begriffe der antiken Rhetorik: inventio; dispositio; memoria und actio (letzteres auch: pronuntiatio). Siehe dazu A.D. Leeman und A.C. Braet, S. 50.

<sup>72</sup> Giselher Hoffmann, S. 55.

<sup>73</sup> Hans-Werner Ludwig, S. 68.

<sup>74</sup> Giselher Hoffmann, S. 11.

Die wohl berühmteste Apostrophe aus der Kolonialliteratur stammt aus der niederländischen Kolonialliteratur, „dem Max Havelaar“: „Genoeg mijn goede Stern! Ik, Multatuli, neem de pen op.“<sup>75</sup> (Das reicht lieber Stern! Ich, Multatuli, führe die Feder weiter.) Die Rechtfertigung des klassischen Stilmittels beruht in diesem Fall aber darauf, dass die Apostrophe am Ende der Erzählung das ganze Werk in einen politischen Rahmen gestellt. Außerdem ist die eigentliche Geschichte zu Ende geführt worden, bloß der dramatisch unwichtigen Rahmenerzählung ist mit der Apostrophe ein abruptes Ende gesetzt.

### 3.6. Figurenkonstellation und Charakteranalyse

Es gibt in „Die Erstgeborenen“ drei Archetypen, die in unterschiedlichen Gestaltungen der drei Hauptfiguren weiter nuanciert werden:

1. Der Archetypus des aufgeklärten Europäers (modern, europäisch gebildet)
2. Der Archetypus des trotzigem Kolonisten (dominant, kolonialherrisch)
3. Der Archetypus des Kolonisationsopfers (arm, missbraucht, Underdog)

Die Archetypen stehen in wechselnder Opposition zu einander, die sich vor allem im seelischen Streit der Katuma-Figur am Deutlichsten zeigt. Aus dem Grund, dass die Zugehörigkeitsproblematik der Katuma-Figur der Hauptgegenstand des Werkes ist —die Geschichte mit den Diamanten könnte man abtun als bloßen Anlass zum Erzählen jener Abhängigkeitssituation—, kann der Roman in der Terminologie von Edwin Muir als „novel of character“<sup>76</sup> gedeutet werden.

Abtun heißt hier Herunterspielen: Tatsache ist, dass das ganze „Getue“ um die Diamanten eben einen Großteil der Geschichte ausmacht, ja sogar Kern des aristotelischen Mythos, der „Zusammensetzung der Geschehnisse“<sup>77</sup> ist. Ohne Diamanten keine Habgier.

Die drei Hauptfiguren sind als „round characters“<sup>78</sup> zu deuten. Dennoch, in Bezug auf die Hauptproblematik der Kolonialverhältnisse ändert sich ihre Gesinnung im Wesentlichen nicht, wenn auch es einige Annäherungen gibt. In der Hinsicht, ist ihr „Programm“ klar, was sie zu „für die Rezipienten vollständig definierten Figuren“<sup>79</sup> macht. Die Dynamik der Figuren zeigt sich vor allem in der Handlung, in den Monologen und in der „story“, der Diamantengeschichte.

#### **Katuma / Nossob**

Die Katuma-Figur vertritt den Archetypus des kolonialen Opfers. „Die Waschung Katumas“, so könnte man in biblische Worte fassen, was alles Katuma erleiden muss in einem der am besten gelungenen Kapitel: Johan unterzieht ihn einer rituellen Waschung<sup>80</sup>, deren Stadien allgemein menschlichen, sowie christlichen, antiken und afrikanischen Topoi entsprechen: Es lässt sich die Vorstellung eines „Wilden“ aufdecken, die Vorstellung eines unwissenden Kindes und die Vorstellung einer unfreiwilligen Entjungferung. Katuma besteht eine

<sup>75</sup> Das Ende des Havelaar ist ein politischer Aufruf: „Ja, ik, Multatuli, 'die veel gedragen heb', neem de pen op. [...] Om te protesteeren tegen de eindelooze expeditien en heldendaden tegen arme ellendige schepsels, die men vooraf door mishandeling dwong tot opstand. [...] Want U draag ik myn boek op, Willem den derden [...] En dat daarginds Uw meer dan dertig millioenen onderdanen worden mishandeld en uitgezogen in Uwen naam?“ Multatuli, S. 345 - 349.

<sup>76</sup> Hans-Werner Ludwig, S. 119. Muirs gegensätzliche Einordnung: „Novel of action“ oder „novel of character“.

<sup>77</sup> Ebd, S. 108.

<sup>78</sup> Ebd, S. 142.

<sup>79</sup> Ebd, S. 143.

<sup>80</sup> Giselher Hoffmann, S. 61 - 66.

Höllenfahrt, wenn auch Katuma bestimmt nicht dem Heiland, der „ad inferos decendit“, gleicht: Katuma versteht, im Gegensatz zu Christus nicht, was er macht. Frau Ecksteen, die Johan während der Waschung Befehle erteilt, wird als eine unbeseelte Syrene geschildert, deren Augen einem Menschen alle Lebenskräfte nehmen. Die Waschung Katumas besteht im Wesentlichen daraus, dass er zum ersten Mal erfährt, was Seife und abendländische Sauberkeit heißt: eine ordentliche und gründliche Seifentaufe in die „Zivilisation“! Die ganze Prozedur ist mit einem „feierlichen“ Abendmahl abgeschlossen: Johan hält ihm einen Teller „Maisbrei“ vor. Katuma versteht die Welt nicht mehr und möchte am Liebsten sofort davon fliehen. Noch ist der Freiheitsdrang in ihm wach.

Die Grundidee des Romans, dass ein unwissender Afrikaner von der weißen Zivilisation überwältigt wird, entfaltet sich bereits in der Waschungsszene. Die überdeutliche Botschaft geht schon hervor aus der Gespaltenheit zweier Namen: War schon Katuma vom Vater auf Nossob umgetauft worden, die Seifentaufe markiert seinen Eintritt in die Zivilisation. Im diesem Sinne auch Keil: „Sauberkeit wird als Ausweis für Zivilisierung gesehen.“<sup>81</sup>

Die Katuma-Figur ist zwar eine Hauptfigur, wenn nicht die wichtigste Figur in formaler Hinsicht, indem sie die Ich-Erzählung trägt. Ob er aber als Held der dramatischen Abhandlung zu betrachten ist, ist zweifelhaft.

Man könnte ihn eher aufgrund seiner Opferrolle und geistigen Bequemlichkeit als Anti-Helden typisieren: Mit allzu großer Leidenschaft gibt er sich dem Alkohol hin, und muss es im Nachhinein bereuen. Sein Opportunismus wandelt sich zum bloßen Egoismus, als er seiner Freundin das Spargeld klaut.<sup>82</sup> Es mag bezeichnend sein, dass er dies im Nachhinein bereut und dafür sorgt, dass sie es zurück bekommt. Sich ihr in aller Ehrlichkeit stellen, dazu ist er nicht fähig.

### **Syria Landtberg**

Die Syria Landtberg-Figur vertritt den Archetypus des aufgeklärten Europäers und der emanzipierten Frau. Sie ist die Figur, mit der der Leser sich am Leichtesten indentifizieren kann. Wo steht sie in der Burengesellschaft? Syria Landtberg wird wortwörtlich in die Geschichte hineingeboren.<sup>83</sup> Ihre Geburt wird dem Leser in einer heutzutage selten benutzten Stilfigur, einer Apostrophe mitgeteilt. Der auktoriale Kommentar vertraut dem Leser die Geburt eines wohlhabenden deutschen Mädchens an: Syria Landtberg. Dank der ungebräuchlichen „Geburt“ ist jedem Leser sofort klar, dass es sich hier um eine Hauptfigur, einen Charakter, handelt. Aus dem redenden Namen „Landtberg“ ließe sich schon einiges schließen im Bezug zur Familie Ecksteen: Was ist denn schon eine „steinere Ecke“, ein Felsen, im Vergleich zu einem Berg? Syria tritt in die Gesichte erst als junge Frau ein. Eine schlanke Figur mit blonden Haaren und grünen Augen.<sup>84</sup> Sie ist im „kriegszerrüteten Deutschland“ geboren, also um 1943 - '45. Sie muss um die zwei Jahre älter als Johan sein: Er wird erst geboren, als Pa sich um 1947 - '48 mit Ma in Gochas angesiedelt hat.<sup>85</sup> Syrias Gefühlsleben erfährt der Leser aus auktorialer und personaler Perspektive, aber nie aus der Ich-Perspektive. Sie vergegenwärtigt einen europäischen Blickwinkel in der afrikanischen Gesellschaft, in emotionaler und rationaler Hinsicht: Sie handelt gewissenhaft und festentschlossen, indem sie den Problemen auf Duineveld aufgeklärt und unkonventionell entgentritt. Sie ist eigensinnig im Vergleich zu den afrikanischen Sitten und Bräuchen, muss

<sup>81</sup> Thomas Keil, S. 594.

<sup>82</sup> Giselher Hoffmann, S. 323.

<sup>83</sup> Ebd, S. 11.

<sup>84</sup> Ebd, S. 103 und S. 135.

<sup>85</sup> Ebd, S. 11.

aber eigensinnig von Anfang an gewesen sein: Wer verkauft schon seine Fabrik, um in der Wüste ein neues Leben aufzubauen? Den eigentlichen Grund dafür kann der Leser nur ahnen: Sie tritt selbstbewusst in die Geschichte ein. Sie müsse am Ende des Jahres „einen Entschluss treffen“ und habe „ein bischen Abstand“ von Amsterdam nehmen wollen.<sup>86</sup>

Zu welcher kulturellen Formation gehört Syria Landtberg? Sprachlich ist sie nicht leicht einzuordnen: Sie spricht zwar kein Afrikaans, ist aber dafür des Deutschen und Holländischen mächtig und kann sich auf diese Weise verständlich machen. Die Umgebung, in der sie lebt, unterhält sich auf Afrikaans. Man könnte sagen, sie leben in der kulturellen Formation der kapholländischen Buren, wenn nicht in der duinveldschen Gesellschaft neben einigen Vertretern der deutschen Formation, die Rede von anderen Formationen afrikanischer Herkunft („die Eingeborenen“) wäre. Der Tatsache, dass nirgendwo im Roman man Schwierigkeiten hat, sich gegenseitig verständlich zu machen, ist zu entnehmen, dass Duineveld eine burisch-deutsche Kleingemeinschaft ist.

Syria bekennt sich mehrmals zu Südwest. Seltsamerweise gibt es hier einen Menschen, der mittels einer Willenstat aus seinem alten kulturellen Formation<sup>87</sup> löst und sich aktiv zu einer neuen Gruppenangehörigkeit, einer kulturellen Formation, bekennt: Syria wählt ihre Identität, indem sie sich, wenn sie sich vor die ethnogenetische Wahl gestellt sieht, Südwest anpasst. Letztenendes wählt sie auch wortwörtlich ihr Land: „Nein, ich möchte in Südwestafrika bleiben.“<sup>88</sup> Syria wird dennoch nie zum richtigen Buren: Sie nähert sich zwar im Laufe der Geschichte den Werten der Burengesellschaft, die man eher, sowie sie von Hoffmann porträtiert wird, als konservativ, religiös, ländlich und rassistisch bewerten muss, übernimmt aber niemals diese Elemente der „Buren-Formation“.

Ein charakteristisches Motiv der Syriafigur ist das des gezähmten Löwen: Syria nimmt sich der Pflege eines jungen Löwen an, wo weder die einheimische Kultur der Gwi, noch die Kultur der Deutschstämmigen, bzw. Buren, sich mit Tieren auf eine solche Weise befasst. Das Jungtier erhält sie auf vielsagende Weise: Als Deutsche, als europäische Frau ohne Kenntnisse der Wüste, reitet sie los und verlässt sich naiverweise auf die Begleitung eines gefesselten Kriegers, dem sie eine ähnliche Moral zuschreibt. Er werde sie bestimmt nie verlassen angesichts seiner schwangeren Freundin... Gerade das macht Katuma doch, weil er sich nach Freiheit, das heißt einer Freiheit im Stammesverband der Gwi, sehnt. Katumas Fluchtversuch scheitert nur, weil sie auf eine Löwin stoßen. Syria hat die Zeichen am Himmel, die Aasgeier, nicht erkannt: Sie musste Katuma fragen. Als ihr Pferd sie vor Schreck abwirft und sie das Bewusstsein verliert, hätte sie eine leichte Beute für die Löwin sein können, wenn nicht Johan, der afrikanische Bure, sie gerade noch gerettet hätte.<sup>89</sup> Als Syria zu sich kommt, fleht sie Johan an, das Jungtier nicht zu töten: Wo der Bure kurzerhand die Gefahr wilder Tiere beseitigt hätte, verteidigt Syria das Naturerbe Afrikas, was man durchaus als eine „moderne“ Sichtweise bezeichnen kann.

Als sie sich an dem Tag, da Johan sich mit dem Traktor begräbt, verlaufen hat, bangt Nossob um ihr Leben: Die Gwi könnten auf die Missus mit dem Löwen aus Angst entdeckt zu werden ihre Giftpfeile abschießen. Er rennt ihr nach, worauf sie sie ihm den Löwen in die Arme wirft.

---

<sup>86</sup> Ebd, S. 104.

<sup>87</sup> Jan Assmann, S. 139.

<sup>88</sup> Giselher Hoffmann, S. 493.

<sup>89</sup> Ebd, S. 234 - 235.

Er jedoch wirft das Tier von sich, unglücklicherweise auf einen abgebrochenen und zersplitteten Ast.<sup>90</sup>

Das Ende der europäisch geprägten Tierliebe der Syria deckt ihr Unvermögen auf, sich von ihrem kulturellen Hintergrund, ihrem Denkraum, ihrem „kollektiven Gedächtnis“<sup>91</sup> zu lösen: Wo Syria die Burenkultur angefleht hat, ihr das Jungtier zu lassen, stirbt es wegen eines Unfalls auf der Flucht vor den Gwi. Da Nossob weder der Gwikultur angehört, noch der weißen Burenkultur, bedauert er den Tod des jungen Löwen nicht. Der Sohn Afrikas versteht die Art und Weise nicht, wie Europäer sich mit der Natur verstehen. Demzufolge weiß er nicht richtig, wie er die „unglückliche Riesin“ trösten soll. Einen Löwen als Haustier gibt es in der Gwi-Kultur nicht.

Nach der ersten Treibjagd nähert sich Syria Johan: Sie hat ihm nachts die Wunden versorgt und sich tröstend mit ihm in ein Bett gelegt. Als sie aber am nächsten Morgen erwachen, will er nicht mit ihr schlafen: Er kommt nicht zurecht mit der Leidenschaft, weil er sie aufgrund seiner Erziehung als Sünde und nicht als Zuneigung deutet.<sup>92</sup> Den nächsten Tag, als sie ihm wieder begegnet, nach Johans zweiter Treibjagd, reagiert sie stark verärgert, als Johan sie auffordert, ihren Löwen fort zu schaffen: "... wo ich herkomme, wünscht man sich einen guten Morgen, ehe man losbrüllt!"<sup>93</sup>

Den Einheimischen gegenüber benimmt Syria sich aufgeklärt ohne auf die Hautfarbe zu achten: Sie kümmert sich um den verwundeten Nossob, wo Benjamin und Johan ihn am Liebsten noch weiter hätten hinsiechen lassen. Sie besorgt den Einheimischen gute Wohnräume: „[...] aber ich werde dafür sorgen, daß die Schwarzen auf Duineveld anständige Wohnräume und ein angemessenes Gehalt bekommen.“<sup>94</sup> Syria ist raffiniert in sachlicher Hinsicht. Diese Geistesgewandtheit zeigt sich äußerlich dadurch, dass sie sich manchmal eine Haarsträhne aus dem Gesicht streicht.<sup>95</sup> Sie spielt das Spielchen eigentlich ganz schön taktisch. Emotional raffiniert ist Syria als ehemalige Fabrikantin auch: „[...] ich merkte plötzlich, daß Duineveld für mich nicht nur ein Stück Wüste ist, sondern eine Heimat geworden war.“ Später stellt sich heraus, dass sie die Schürfrechte gekauft hat, weshalb ihr die Diamanten gehören.

Es gibt eine dramatische Wendung im Charakter von Syria: Johan liegt in Todesangst unter seinem Traktor im Fluss und muss Syria wegschicken um Hilfe zu holen.<sup>96</sup> Sie beugt sich seiner Führung, die sie braucht um das in der Stunde der Not Erwünschte zu tun: ihn verlassen und Hilfe holen. In dem Moment hat in ihrem Charakter das Emotionale die Oberhand: Sie liebt Johan und ist nicht im Stande dieser Emotion zu trotzen, wobei sie, als sie zum ersten Mal auf Duineveld als Helferin angetreten ist, Johan und seiner Mutter gegenüber emotional verschlossen war. Der Entschluss nach Duineveld zu kommen muss ein radikaler Willensentschluss gewesen sein, endgültig unter ihrer Lebenssituation in Amsterdam einen Schlussstrich zu ziehen; ein enger emotionaler Bezug zu den Kontakten auf Duineveld war sicherlich nicht ihr erstes Bestreben. Und jetzt sieht sie sich gezwungen, ihrer starken Emotion zu trotzen in der Hoffnung, Hilfe zu finden für Johan, mit dem sie sich erst nicht

---

<sup>90</sup> Ebd, S. 442.

<sup>91</sup> Jan Assmann, S. 35.

<sup>92</sup> Giselher Hoffmann, S. 294.

<sup>93</sup> Ebd, S. 320.

<sup>94</sup> Ebd, S. 214.

<sup>95</sup> Ebd, S. 163 u.a.

<sup>96</sup> Ebd, S. 384.

verstanden hat.

### **Johan Ecksteen**

Johan Ecksteen vertritt den Archetypus des trotzigsten Kolonisten, des dickköpfigen Buren, indem dieser „treue“ Sohn sich gar allzu langsam zum Erwachsensein bewegt, und es trotzdem nie völlig erreicht. Sein problematisches Verhältnis zu Frauen ist in der Hinsicht bezeichnend: Johan ist abhängig von der Mutter, von der Bank, von Syria. Als Syria zum ersten Mal Johan sieht, bemerkt sie sofort, „daß er Frauen im allgemeinen nicht traute.“<sup>97</sup> Johan ist nicht im Stande, seine Gefühle zu offenbaren: „Seine Gefühle für Syria machten ihn befangen. Sie waren aus einer Sorge heraus geboren, die er bisher nur für Pa empfunden hatte.

Und wie bei Pa kam er nicht auf den Gedanken, seine Hand nach ihr auszustrecken, um sie zu trösten, denn er wußte nicht, was man zu einem weinenden Mädchen sagen sollte.“<sup>98</sup> Grund dafür mag sein junges Alter sein.

### **Benjamin der Hottentotte**

Die Benjamin-Figur vertritt eine Variante des archetypischen Kolonialopfers, indem er der Armut zufolge zu einem heuchlerischen Überläufer, einem opportunistischen alkoholisierten und moralisch heruntergekommenen Landstreicher geworden ist. Benjamin ist nach eigenen Angaben ein Nama, aufgrund seiner eigenst definierten Sippenzugehörigkeit: Seine Erzieherin sei eine Nama gewesen, seine Mutter war jedoch eine „Buschmannfrau“<sup>99</sup>. Benjamin hat mehrere Geschichten mit unterschiedlichen Frauen. Verschuldet schlägt er sich durchs Leben, wo das Leben ihn hinführt. Seine Moral ist käuflich.<sup>100</sup> Die Frage stellt sich, ob Benjamin bloß ein sadistischer Gelegenheitstrassist ist. Er verprügelt mit gar großer Freude den kleineren Katuma, die „gelbe Schlange!“<sup>101</sup> In einem Zwiestreit ruft er Katuma zu: „Ich bin kein Sklave!“[...] „Die Hottentotten sind ein stolzes Volk! Vor vielen Regenzeiten haben wir gegen die weißen Riesen gekämpft, während ihr euch wie eine Horde Paviane verkrochen und gejammert habt!“<sup>102</sup> Es versteht sich, dass Syria Landberg, sich nicht mit Benjamin versteht. Deswegen unterlässt sie es nicht, dem „Schuff!“ gegenüber sich wie eine kolonialherrin aufzustellen. Er liegt ihr zu Füßen: „Ja Baas! Nein Baas!“<sup>103</sup>

Die Benjamin-Figur spielt auf die sehr großen sozialen Probleme des weitverbreiteten Alkoholismus an. Das Wort „Shebeen“<sup>104</sup> hat sich mittlerweile ziemlich eingedeutscht in Namibia: Es handelt sich um illegale Kneipen mit billigem Schnaps. Jeder, der sich mit der Region auseinandersetzt, ist mit der Sozialproblematik vertraut: Die Aids-Seuche hat sich in Namibia auf verheerende Weise verbreitet. Wie es um die Position der Frau steht, lässt sich raten. Was dies alles angeht, ist die Benjamin-Figur eine zu Recht schroffe Gestaltung eines umfangreichen Problems. Dem Leser ist die Frage überlassen, in wie weit, das herrische Auftreten der Syria-Figur einem so großen Lumpen gegenüber berechtigt ist.

---

<sup>97</sup> Ebd, S. 127.

<sup>98</sup> Giselher Hoffmann, S. 235.

<sup>99</sup> Ebd, S. 307.

<sup>100</sup> Ebd, S. 491.

<sup>101</sup> Ebd, S. 81.

<sup>102</sup> Ebd, S. 84.

<sup>103</sup> Ebd, S. 307 - 309.

<sup>104</sup> Zum Beispiel: <http://www.az.com.na/index.php?page=news/news.php&identifier=1079863842&id=16406>

## Leutnant van Wyk

Der Anthropologe vertritt den Archetypus des aufgeklärten Europäers, des „guten“ Kolonisten. Van Wyk bedeutet für Syria den Prototypen des charmanten und kühnen Helden: Fast hätte er Johan im sauerstoffarmen Berg das Leben gerettet. Mit „viriler“ Entschlossenheit geht er an die Sache: Genauso wie die Figur des Denys Finch Hatton<sup>105</sup> im Film „Out of Africa“ bedient er sich öfters seines einmotorigen Flugzeuges. Van Wyk landet seine Cessna neben dem Berg, dringt in die Höhle ein, gibt seinem Konstabler einige Befehle und presst, leider zu spät, eine Sauerstoffmaske auf Johans Lippen.<sup>106</sup> Es nimmt den Leser kein Wunder, dass die beiden sich in einander verlieben und heiraten.

Zwar ist Van Wyk nur eine Nebenfigur, er fasst dennoch als intellektueller Anthropologe in Worte was man als den ethischen Grundgedanken des Werkes bezeichnen könnte:

„Vor Tausenden von Jahren wurde das südliche Afrika von Menschen bevölkert, die sich die Erstgeborenen nannten. Sie waren Jäger und Sammler und widerstanden der Versuchung, die Natur nach einer Idealvorstellung zu verformen, indem sie im Einklang mit dem Universum lebten, anders als die Schwarzen und Weißen, die aus dem Norden und Süden in das Land vorstießen.“<sup>107</sup>

Der Vorwurf der weißen Zivilisation gegenüber ist klar: Sie verforme die Natur nach ihrer Idealvorstellung. Im weiteren Argumentationsverlauf dieser Arbeit ist diesem Vorwurf so nicht zuzustimmen: Haben die „Erstgeborenen“ keine Idealvorstellung? Heißt das Bändigen der Naturgewalt nicht im Einklang mit dem Universum zu leben? Unter Berücksichtigung der menschlichen „natürlichen“ Fähigkeit, sich den „Scherzen der Natur“ (Die *lusus naturae*: nicht nur grausame Kreaturen, aber auch Flutungen, Seuchen, usw.) zu widersetzen, ist die menschliche Führung in der Natur per se nicht als Verformung zu betrachten. Bemerkenswert ist das Zitat in sofern, als es die Ansiedlung an sich nicht in einem ethnischen Licht betrachtet: Die „Weißen“ sind dank technischem Fortschritt gekommen, sie sind aber mit den anderen „Schwarzen“ in das Siedlungsgebiet der San eingezogen. Van Wyk fährt fort:

„An der negativen Einstellung, die man den Buschleuten entgegenbrachte, hat sich nicht viel geändert. Sie werden als arbeitsfaul, weltfremd und primitiv bezeichnet. Nur eine Handvoll dieser Menschen durchstreift heute noch als Jäger und Sammler die Zentrale Kalahari. [...] Und den Buschleuten, [...] haben wir einen Teil des Neuen aufgezwungen, wohl in der irrigen Annahme mit naiven Menschen umzugehen, die nicht wüßten, was gut und was schlecht für sie sei. Mag sein, daß es auch aus einem moralischen Pflichtgefühl heraus geschah; jedenfalls mußten wir es tun, damit sie, auch wenn sie ihre Götter nicht gleich vergaßen, zumindest äußerlich der Zivilisation anpaßten. [...] Und nun setzt es uns in Erstaunen, daß sie an unserer so bequemen Welt zerbrechen, wo sie doch in einer viel härteren überlebt hatten.“<sup>108</sup>

Die Aussage ist völlig im Einklang mit der innerhalb der Deutschen Kolonialgesellschaft geführten Debatte, wie die ökonomischen und humanitären Interessen zu gleicher Zeit wahrzunehmen seien. Vergleiche dazu das Statut der DKG und die im Roman *Morenga* aufgeführte Passage, in der ein gewisser Prof. Dr. Leonhardt Brunkhorst berichtet:

„Aber ebenso sonnenklar ist, daß die Mission zum Fluch des Landes wird, wenn sie in einseitiger Verfolgung geistlicher Ziele das politische und wirtschaftliche Wohl des Landes aus dem Auge verliert. Dieses Wohl hängt davon ab, inwieweit es gelingt, den

---

<sup>105</sup> Überhaupt gleicht das uneheliche Paar Landtberg-Van Wyk dem Paar Von Blixen-Finch Hatton (Gespielt von Meryl Streep und Robert Redford).

<sup>106</sup> Giselher Hoffmann, S. 489.

<sup>107</sup> Giselher Hoffmann, S. 434.

<sup>108</sup> Ebd., S. 434.

Interessenkampf zwischen der eingeborenen und der eingedrungenen (sic!) Rasse nach Maßgabe der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit zu regeln. [...] Der Idealfall für die Kolonialwirtschaft wäre, den eingeborenen Arbeiter so anzuleiten, daß er eben diese Anlehnung stets für seinen eigenen Entschluß hält. [...]

Die Nächstenliebe der Hottentotten im Sinne einer steten gegenseitigen Hilfe, ihre Ehrfurcht vor dem Alter, ihre Achtung vor den Frauen, ihre zärtliche Zuneigung zu den Kindern, ihre Enthaltensamkeit fremdem Eigentum gegenüber sind solche autochtonen Gebote.

Aber es sind gerade diese sozialen Normen, die einer zivilisatorischen Fortentwicklung im Wege stehen.<sup>109</sup>

„Sonnenklar“ ist, dass Timm hier den Archetypus des Kolonisten bis ins Schärfste beschreibt. Die Nuancierungen der Dr. Brunkhorst-Figur hinsichtlich der Mission werden beiseite geschoben zugunsten der ökonomischen Interessen der eingedrungen Herrenrasse. Er misst zwar der „Hottentottenrasse“ die „conditio humana“ bei, wertet sie aber nicht als ein Argument gegen ethnische Ausbeutung. Offenbar heißt Zivilisation bei Herrn Brunkhorst „weiße Wirtschaft“. Der Eingeborene sollte den Eindruck erhalten, er habe selbst den Entschluss gefällt, sich anzuleinen.

Der studierte Van Wyk steht in völliger Opposition zu jener Brunkhorst-Figur. Das heißt allerdings auch, dass die Van Wyk-Figur eine Stimme vertritt, die nur außerhalb der dominierenden Kolonialgesellschaft in Deutsch-Südwestafrika erklingt. In Berlin verklang diese Stimme in den Wirren des Ersten Weltkrieges: Die im Reichstage geführten Debatten und erlassenen Gesetze hinsichtlich Mischehen und Staatsangehörigkeit im Lichte der „Rassenzugehörigkeit“<sup>110</sup> wurden durch die neuen internationalen Verhältnisse und dem Verlust der Kolonie ihrer praktischen Bedeutung beraubt.

### **Hagao**

Hagao vertritt das Bild des edlen Jägers, des edlen Wilden. Der Erwartung seines Vaters zum Trotz wünscht Hagao, sich der traditionellen Jägersinitiation<sup>111</sup> zu unterziehen. Die Schilderung der Initiation mag auf tatsächlich von Hoffmann wahrgenommene Rituale beruhen. Dem Leser ist die ästhetische Auswertung überlassen: Überzeugt die Initiationsszene? Stilistisch ist die Sprache der Szene angemessen hochstilisiert: Sein Vater spendet ihm quasi die Firmung. Tatsächlich lässt sich eine Ähnlichkeit in den Geboten erkennen: Habe Furcht vor dem Alter und betreue deine Sippenmitglieder! Überraschenderweise gibt es auch eine ökologische Warnung: „Laß das Wild ungestört Wasser schöpfen, damit es nicht in ein anderes Jagdgebiet zieht, und töte es nur, um den Hunger der Sippe zu stillen, denn jedes Geschöpf ist ein Kind Nodimas. Sorge auch dafür, daß deine Gefährtin stets ein paar Pflanzen in der Erde zurücklässt, damit sie sich vermehren [...]“<sup>112</sup>. Könnte es so sein, dass Hoffmann in das alte Ritual eine moderne Sichtweise auf Ökologie westlicher Prägung hineingeschrieben hat? Gibt es bei den Gwi ein Umweltbewusstsein in traditionellen Riten?

Für den Ablauf der dramatischen Handlung stellt Hagoas Initiationsszene den Kontrast zu

---

<sup>109</sup> Uwe Timm, S. 357.

<sup>110</sup> Birthe Kundrus, S. 219 - 265. Siehe auch: Frank Becker, S. 214.

<sup>111</sup> Giselher Hoffmann, S. 118 – 121 (21. Kapitel).

<sup>112</sup> Ebd., S. 120.

Katumas „Seifentaufe“ dar. Ein klares Lesezeichen, das der Narration und zu gleicher Zeit der Opposition beider Figuren dienlich ist: Der Leser weiß, mit Katuma geht es ab jetzt, jedenfalls was die Tradition seines Volkes angeht, bergab!

### **Pa und Ma Ecksteen**

Pa und Ma Ecksteen haben gleichermaßen Schuld daran, dass sie ihre karge aber sichere Existenz aufgeben, um die Diamanten ausfindig zu machen. Die Verheißung wird ihnen zum Verhängnis. Eine überaus klassische Interpretation eines derartigen unausweichlichen dramatischen Ablaufes wäre: Bloß aufgrund ihrer Habgier müssen sie bestraft werden. Ma ist die fleischgewordene Avaritas. Wenn sie vom Gerücht erfährt, es könnte irgendwo Diamanten geben, hat sie zuerst noch einige Bedenken, die aber lässt sie rasch fallen: „Ihr inneres Auge erfaßte einen Stein von der Größe einer Zitrone. Sie sah ihn bereits in ihrer Hand liegen, und das funkelnde Feuer darin versprach einen Reichtum, der über die Grenzen ihrer Phantasie hinausragte.“<sup>113</sup>

Pa hat einen rohen dominanten Charakter und ist als Kaufmann untauglich. Im Grunde taugt er zu wenig anderem als die geerbte Farm herunterzuwirtschaften. Als Kind schon galt Hermanus als Taugenichts: „Die Eltern kümmerten sich kaum um das rothaarige Kind mit den abstehenden Ohren und den Bibirzähnen, denn sie besaßen eine kleine Farm in der Karru und hatten sieben hungrige Mäuler zu stopfen.“<sup>114</sup>

### **Willem Breed**

Roher Typ: eine Art „boerseun“ mit struppigem, schwarzem Bart.<sup>115</sup> Seine Zuneigung zu Syria gründet sich in einfältiger Lust: Mit Syria möchte er das „getreulich nachvollziehen, was ihm mit Syria will er machen was einst ein Afrikanerbulle ihm das vorgemacht hat!“<sup>116</sup> Seine Reaktion, wenn er ihr den Hund gibt, ist typisch bäuerlich, indem sie jegliche zarte Emotion zurückweist: „Nimm Sneeu mit, Syria“, sagte er. 'Nun geh schon endlich. Mann ich will diesen verfluchten Köter nicht mehr sehen!'“<sup>117</sup> Die Willem-Figur ist nicht ausreichend durchkomponiert, um Johan ein dramatisch notwendiger Feind zu sein. Vielmehr ist die Rede von einer kleinstädtischen Eifersucht.

### **Magdalena**

Magdalena stellt das weibliche Opfer der Kolonisation dar. Sie ist ein Nama-Mädchen<sup>118</sup>, lebt aber nicht mehr im Stammesverband. Sie ist, im Kolonialidiom, „sesshaft geworden“.<sup>119</sup> Jetzt lebt sie in einer Blechhütte auf Duineveld. Ursprünglich hatte sie eine Stelle in der Stadt, deren „Komfort“ sie vermisst.<sup>120</sup> Sie fügt sich als Dienstmädchen nur widerwillig den Verhältnissen auf dem primitiven Lande. Anfangs achtet Katuma sie nicht wirklich, benutzt sie in Nachahmung von Benjamin schlechthin für seine sexuellen Bedürfnisse.<sup>121</sup> Sie aber liebt und pflegt ihn, als er verwundet ist. Sie ist sich der Untreue Nossobs bewusst<sup>122</sup>, vergibt ihm dennoch. Ein rasches Leserurteil im Lichte des ökonomisch und kolonial bestimmten

---

<sup>113</sup> Giselher Hoffmann, S. 16.

<sup>114</sup> Ebd, S. 10.

<sup>115</sup> Ebd, S. 155.

<sup>116</sup> Ebd, S. 156.

<sup>117</sup> Ebd, S. 163.

<sup>118</sup> Ebd, S. 133.

<sup>119</sup> Uwe Timm, S. 357.

<sup>120</sup> Giselher Hoffmann, S. 127.

<sup>121</sup> Ebd, S. 146.

<sup>122</sup> Ebd, S. 297.

Lebenslaufes von Magdalena könnte sein: Die Kolonialgesellschaft hat die traditionellen Lebensweisen zerstört; Magdalena ist seelisch abgehärtet gegen Missgeschick.

### **Bankdirektor Gelder**

Herr Gelder ist eine witzige Nebenfigur, ein unemanzipierter Mann mit kleinbürgerlichen Wertvorstellungen. Betont sei „Wert“: Der sprechende Name des Bankchefs spricht für sich. In seiner beschränkten Weltanschauung kann es nur einen Grund dafür geben, dass Syrias nach Südwest abgereist ist: Sie erwartet ein uneheliches Kind. Dies erinnert an ein anderes Motiv der Kolonie als eine Art „Irgendwoand Übersee“, in dem man nach Belieben die schwarzen Schafen der Familie weiden können, ohne dass die Heimat etwas erfährt. Man erinnere sich an Sebastian Flyte<sup>123</sup> im kolonialen Exil. In den Augen des Herrn Gelder ist Syria „eine gefallene Frau“, ein „Backfisch“: „Huijuijui, dachte er, das ist ein Ding!“<sup>124</sup> Gelder steckt mit Frau Ecksteen unter einem Hut, jedenfalls in den Augen von Frau Ecksteen. Wenn er sie zur Rede stellt, weshalb sie den letzten Willen ihres Mannes ihm gegenüber verschwiegen habe, ist sein Befehl „herrisch“ klar: „Wenn Sie wollen, daß ich Ihnen helfe, dann tun Sie gefälligst das, was ich Ihnen sage!“<sup>125</sup>

### **Nebenfiguren**

Folgende Figuren sind für den dramatischen Ablauf weniger wichtig: **Xei**, Hagaos und Katumas Vater: Die Xei-Figur dient lediglich der Idee eines weisen Sippenältesten. Sein freundlicher Gegenspieler ist „der Gutmütigste aller Schiegerväter“ **Tsodo** ist ein Repräsentant eines anderen Gwi-Stammes.<sup>126</sup> Als Sohn des Sippenältesten **Tamaxum**<sup>127</sup> kommen Tsodo dieselben edlen Eigenschaften zu wie Hagao. Lediglich dient die Tsodo-Figur den inneren Überlegungen der Hagao-Figur, sie ist aber zu wenig ausgestaltet um sie als einen Charakter zu bezeichnen. Sie dient der Handlung, indem sie Katuma aus der Duineveldschen Gefangenschaft zu befreien versucht. **Konstabler Mahango** ist Herero. Die Mahango-Figur dient lediglich der Gestaltung der Van Wyk-Figur. Am Ende der Geschichte, als Johan gestorben ist und noch immer seine Anklage wegen Viehdiebstahls fällig ist, trägt Van Wyk in seine Akten für Windhoek eine Lüge ein, um der ganzen Geschichte ein Ende zu setzen: Aktenkundig ist damit belegt, dass die Gwi nicht Johans Kühe gestohlen hätten, sondern er hätte sie ihnen lediglich geschenkt. Die finanzielle Entschädigung übernimmt Van Wyk selber, sodass die Gwi nicht betroffen sind. Als sich zeigt, dass der Konstabler sich dahingegen nicht so leicht mit dem inoffiziellen Vorgang abfinden kann, muss Van Wyk ihn zurechtweisen.<sup>128</sup> Damit die Gwi in aller Freiheit in ihr Land, die Kalahari zurückkehren können, fasst Van Wyk den Entschluss, „im Namen der Regierung sie des Landes zu verweisen. [...] Mahango lächelte. Er hatte verstanden.“

---

<sup>123</sup> Sebastian Flyte: Hauptfigur von „Brideshead Revisited, the Sacred and Profane Memories of Capt. Charles Ryder“. Evelyn Waugh, 1945.

<sup>124</sup> Giselher Hoffmann, S. 104.

<sup>125</sup> Ebd, S. 207.

<sup>126</sup> Giselher Hoffmann, S. 180.

<sup>127</sup> Ebd, S. 182.

<sup>128</sup> Giselher Hoffmann, S. 494 - 496.

### **3.7. Rezeption**

Hoffmann hat mit seinem Roman „Die Erstgeborenen“ den internationalen Durchbruch erreicht: „Er ist damit der einzige auch international erfolgreiche, deutschsprachige Romanautor Namibias“, kommentierte das vom Goethe-Zentrum Windhoek am 23. Oktober 2006 organisierte Diskussionsforum „Felsgraffiti“. Der Roman wird noch immer durch den Schweizer Unionsverlag vertrieben. Der hintere Umschlagtext der Ausgabe aus dem Jahre 2002 zitiert die Rezension aus der Münchner Abendzeitung: „Ein durch die bildhafte Sprache der Buschmänner unterhaltsamer Roman, der seine Botschaft ohne erhobenen Zeigefinger vermittelt.“ Sicherlich, es gibt hier keinen erhobenen Zeigefinger; statt dessen sieht man zwischen den Zeilen hindurch ein zwar freundliches, aber immerhin belehrendes Nicken des auktorialen Kopfes. Wenn der Leser sich trotzdem mit einer Figur anfreunden kann, ist immerhin die Lektüre „mit“ Hoffmann, eine angenehme.

## 4. Kulturelle Identität

### 4.1. Der Begriff „kulturelle Identität“ anhand Assmann

Kernbegriff der Assmannschen Auffassung von „Identität“ ist „eine Sache des Bewußtseins, d.h. des Reflexivwerdens eines unbewußten Selbstbildes“<sup>129</sup>. Identität ist aufzufassen als Ergebnis der Wechselwirkung zwischen Individuum und Gruppe: Man weiß sich nur „Person“ in der Gruppe, genauso wie die Gruppe sich dank den Individuen als „Stamm, Volk oder Nation“ versteht.

Assmann betont die Dialektik des Begriffes, indem er zwei Thesen formuliert, von denen die erste „den Vorrang des Ganzen vor dem Teil“, während die zweite „den Vorrang des Teils vor dem Ganzen“<sup>130</sup> betont. These 1: „Ein Ich wächst von außen nach innen. Es baut sich im Einzelnen auf kraft seiner Teilnahme an den Interaktions- und Kommunikationsmustern der Gruppe, zu der er gehört, und kraft seiner Teilhabe an dem Selbstbild der Gruppe.“ These 2: „Kollektive oder Wir-Identität existiert nicht außerhalb der Individuen, die dieses „Wir“ konstituieren und tragen. Sie ist eine Sache individuellen Wissens und Bewußtseins.“

Beide Thesen sind „soziogen“, das heißt, dass sowohl das individuelle Bewusstsein als auch das Wir-Bewusstsein auf dem Begriff der „Soziogenese“ aufbauen. Wenn auch Assmann den Terminus „Aufbauen“ nicht benutzt, macht er dieses reflexive Prinzip dennoch anschaulich: Es gibt kein „Ich“ ohne das „Wir“, wenigstens wenn es um Identität geht. Es ist quasi die Rede von kommunizierenden Röhren, in dem Sinne, dass das Ich das Wir, bzw. das Wir das Ich füllt und leert. „Die Gesellschaft erscheint so nicht als eine dem Einzelnen gegenüberstehende Größe, sondern als konstituierendes Element seines Selbst. Identität, auch Ich-Identität, ist immer ein gesellschaftliches Konstrukt und als solches immer kulturelle Identität.“<sup>131</sup> In den Worten Assmanns: Das Ich ist soziogen dadurch, dass es „von außen nach innen wächst“ (die 1. These) und damit zum Träger eines kollektiven Selbstbildes wird.

Assmann unterscheidet anhand der Begriffe „Individuum“ und „Person“ im Ich weiter die „individuelle Identität“ von der „personalen Identität“, wobei dem ersten Begriff alle exklusiven Merkmale eines Individuums zugeordnet werden; dem zweiten Begriff die Eigenschaften, Kompetenzen und Rollen, mit denen eine Person in „den Konstellationen des Sozialgefüges“ ausgestattet ist. Beide Begriffe entsprechen bei Assmann soziogenetischen Prozessen: erstens dem Prozess der Individuation und zweitens dem Prozess der Sozialisation. Beide Prozesse verlaufen „in kulturell vorgezeichneten Bahnen“: Über die Sprache, die Vorstellungswelt, die Werte und Normen einer Kultur und Epoche entwickeln sich die Aspekte der individuellen und personalen Identität.<sup>132</sup>

### 4.2. Kulturelle Identität im Kriegszustand

Die These Assmanns angesichts Bildung kultureller Identitäten trifft für den gesellschaftlichen Normalfall zu. Im Fall von Namibia, bzw. Deutsch-Südwestafrika (sowie in vielen Kolonialverhältnissen überhaupt) dahingegen, ist eine Zerstörung der kulturell vorgezeichneten Bahnen anzunehmen: Der Kolonialkrieg von 1904, die Kolonialpolitik den Herero und Nama gegenüber hat eine gewalttätige Unterwerfung<sup>133</sup> kultureller Identitäten afrikanischer Herkunft bedeutet. Diese Unterwerfung hat nicht nur das Selbstbild der

<sup>129</sup> Jan Assmann, S. 130.

<sup>130</sup> Ebd., S. 131.

<sup>131</sup> Ebd., S. 132.

<sup>132</sup> Ebd., S. 132.

<sup>133</sup> Gesine Krüger, S. 126: „...die Politik *der totalen Unterwerfung* [wurde] forstgesetzt.“

Kolonialmacht sowie das Selbstbild der afrikanischen Identitäten in militärischer, politischer und menschlicher Hinsicht auf Dauer geprägt, sondern prägt das Selbstbild der namibischen Nation samt dem Verhältnis zur Bundesrepublik Deutschland bis auf den heutigen Tag, da jene Gewalttat in ihrer Vehemenz fast der Vernichtung zweier Bevölkerungsgruppen nahe gekommen ist.

Krüger schreibt: „Am Ende des Krieges waren auf deutscher Seite von ungefähr 14.000 eingesetzten deutschen Soldaten 676 gefallen und 689 an Krankheiten gestorben. Die Kosten des gesamten Krieges beliefen sich auf 600 Millionen Mark. [...] Die Zahlen der gefallenen, verhungerten und in den Konzentrationslagern gestorbenen Herero und Nama sind nicht bekannt [...] Die Zahlen über die Größe des Volkes vor dem Krieg beruhen auf Schätzungen von Missionaren, Verwaltungsbeamten und Militärs und variieren zwischen 35.000 und 100.000. Nach der militärischen Niederlage stellten sich 14.769 Herero, davon 4.137 Männer, den deutschen Behörden. In der ersten amtlichen Statistik 1911 wurden 15.130 Herero registriert. Selbst wenn also die niedrigsten Schätzungen zugrunde gelegt werden, ist mehr als ein Drittel der Herero in Folge des Krieges getötet worden und gestorben.“<sup>134</sup>

Kößler<sup>135</sup> schreibt anlässlich des Gedenkens an den bevorstehenden 100. Jahrestag des Hereroaufstandes: „Der große Kolonialkrieg kostete im Zentrum und im Süden des Landes bis zu 80 % der Herero und 50 % der Nama das Leben.“<sup>136</sup> In den letzten Jahren zeichnet sich eine Mehrheit dafür ab, den Kolonialkrieg von 1904 bis 1907 und die weitere Kolonialpolitik den Hereros und Nama gegenüber, als Genozid zu bezeichnen. Es überschreitet den Rahmen dieser philologischen Arbeit, eingehend die unterschiedlichen Standpunkte über die gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den Herero und den deutschen Schutztruppen zu bewerten, geschweige denn die juristische Frage der finanziellen Entschädigungen zu besprechen. Nichtsdestotrotz ist die Flucht der Herero nach der Schlacht am Waterberg am 11. August 1904 in die Omahekewüste<sup>137</sup> als Folge der Militäraktionen der technisch überlegenen deutschen Schutztruppen anzumerken. Abgesehen vom mittlerweile berückichtigten am 2. Oktober erlassenen Befehl des Generals von Trotha, „innerhalb der deutschen Grenze jeden Herero mit oder ohne Gewehr“ zu erschießen und keine Gefangenen mehr aufzunehmen<sup>138</sup> — der Befehl ist als „der Vernichtungsbefehl“ in die Geschichte eingegangen —, abgesehen von allen Einzelheiten der Kriegsgeschehnisse am 11. August am

Waterberg ist eine von deutscher Seite von Anfang an vorgesehene Eliminierung eines Großteils der Hererobevölkerung im Lichte des ganzen Kriegsverlaufes nicht zu leugnen. Eine derartig absichtsvolle Eliminierung ist als Genozid zu bewerten. In dem Sinne hat schon Von Trotha selbst seine Militäraktion bewertet:

„...Alle Zusammenstöße mit dem Feinde seit dem Gefecht am Waterberg, haben

---

<sup>134</sup> Gesine Krüger, S. 64.

<sup>135</sup> Reinhart Kößler, momentan Professor für Soziologie an der Universität Münster und Vorstandsmitglied der Informationsstelle Südliches Afrika (ISSA) e.V., Bonn.

<sup>136</sup> Reinhart Kößler, S. 36 - 39.

<sup>137</sup> Kriegsgeschichtliche Abteilung 1 des Großen Generalstabes, S 159 - 191.

<sup>138</sup> Winnfried Speitkamp, S. 126. Der Befehl lautet: Die Herero sind nicht mehr deutsche Untertanen [...]. Das Volk der Herero muß [...] das Land verlassen. Wenn das Volk dies nicht tut, so werde ich es mit dem Groot Rohr dazu zwingen. Innerhalb der Deutschen Grenze wird jeder Herero mit oder ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen, ich nehme keine Weiber und Kinder mehr auf, treibe sie zu ihrem Volke zurück oder lasse auch auf sie schießen.“

gezeigt, daß den Hereros jede Willenskraft, jede Einheit der Führung und der letzte Rest von Widerstandsfähigkeit abhanden gekommen ist. Diese halb verhungerten und verdursteten Banden, die ich noch bei Osombo-Windimbe im Sandfelde traf und mit denen Oberst Deimling östlich Ganas zu tun hatte, sind die letzten Trümmer einer Nation, die aufgehört hat, auf eine Rettung und Wiederherstellung zu hoffen.<sup>139</sup>

Die kriegsgeschichtliche Abteilung 1 des Großen Generalstabes beendet die reportagenhafte Wiedergabe des militäramtlichen Materials mit dem Pathos der Jahrhundertwende, stellt jedoch mit faktischer Genauigkeit fest: „Das Strafgericht hatte sein Ende gefunden. Die Hereros hatten aufgehört, ein selbständiger Volksstamm zu sein.“<sup>140</sup>

2004 gedenkt Bundesministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul der Gräueltaten von 1904: „Die deutschen Kolonialherren hatten Ende des 19. Jahrhunderts die Bevölkerung von ihrem Land vertrieben. Als sich die Herero, als sich Ihre Vorfahren dagegen wehrten, führten die Truppen des General von Trotha gegen sie und die Nama einen Vernichtungskrieg. In seinem berüchtigten Schießbefehl hatte General von Trotha befohlen, jeden Herero zu erschießen - auch Frauen und Kinder nicht zu schonen. [...] Die damaligen Gräueltaten waren das, was heute als Völkermord bezeichnet würde - für den ein General von Trotha heutzutage vor Gericht gebracht und verurteilt würde. Wir Deutschen bekennen uns zu unserer historisch-politischen, moralisch-ethischen Verantwortung und zu der Schuld, die Deutsche damals auf sich geladen haben. Ich bitte Sie im Sinne des gemeinsamen "Vater unser" um Vergebung unserer Schuld.“<sup>141</sup>

Krüger hütet sich angesichts der Genozid-Debatte vor schnellen Schlussfolgerungen aufgrund irgendwelcher Gemeinplätze, konkludiert aber:

„Der Genozid ist eine Form einseitiger Massentötung durch die ein Staat oder eine andere Autorität beabsichtigt eine Gruppe zu zerstören, wobei die Gruppe und die Zugehörigkeit zu ihr, von dem Täter bestimmt wird. Die Begriffsbestimmungen treffen auf den Herero-Krieg und insbesondere die Nachkriegspolitik in allen Punkten zu.“<sup>142</sup>

In solch einem Sonderfall kann nicht mehr die Rede sein von einem Individuations- oder Sozialisationsprozess in „vorgezeichneten Bahnen“: Im Sonderfall des Genozids brechen die üblichen „Konstellationen des Sozialgefüges“ zusammen. Dennoch kann die Assmannsche These der reflexiven Bildung der Ich- und Wir-Identität beibehalten werden, indem man annimmt, dass die Ausgangspositionen im Sonderfall dermaßen vom Normalfall abweichen, dass die Ergebnisse im selben Maße sich unterscheiden: Die Weichen der Bahnen, in denen vorher vorgezeichnet die Identität geformt wurde, werden drastisch aufs Neue gestellt, wodurch die kollektive sowie die kulturelle Erinnerung<sup>143</sup> einen Neuanfang macht.

Im Sonderfall des Krieges und des Genozids ist anzunehmen, dass „die sozialen Rahmen“<sup>144</sup>, die das Gedächtnis und Erinnerung jedes einzelnen und damit jeder Gruppe organisieren, sich auf Dauer geändert haben.

---

<sup>139</sup> Kriegsgeschichtliche Abteilung 1 des Großen Generalstabes, S. 206 - 207.

<sup>140</sup> Ebd., S. 214.

<sup>141</sup> Siehe: <http://www.bmz.de/de/presse/reden/ministerin/rede20040814.html>

<sup>142</sup> Gesine Krüger, S. 62 - 68.

<sup>143</sup> Jan Assmann, K. 1, §§ II und III.

<sup>144</sup> Jan Assmann, S. 36.

Der Kolonialkrieg hat mittlerweile, in den Worten Assmanns, für einen Großteil der namibischen Bevölkerung den Status einer „fundierenden Geschichte erreicht“, wenn auch nicht für alle, und sie wird allmählich, sobald die Genozid-Debatte nicht mehr brisant sein wird, damit „zum Mythos“<sup>145</sup>: Die Zerstörung der präkolonialen Gesellschaftsordnung war dermaßen eingreifend, jedenfalls was die Hereros und Namas angeht, dass sie selbst zu einem Anfangspunkt der Geschichte sich verfestigt, worauf sämtliche Gruppen ihre Legitimierung und Orientierung bauen können und werden, indem jener gravierende Einbruch in die Geschichte „normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt.“<sup>146</sup>

Allerdings gibt es zur Zeit keineswegs Einstimmigkeit unter diesen Gruppen hinsichtlich der Interpretation des Kolonialkrieges. Anlässlich einer von Namibia-Deutschen und kirchlichen Gemeinden ausgegangenen Initiative zu einer Gedenktafel, die neben der Reiterstatue in Windhoek der nichtdeutschen Opfer des Kolonialkrieges gedenken sollte, entspann sich eine Diskussion, die „deutlich machte, dass die Konflikte der Vergangenheit die Integration zu einer namibischen Nation nach wie vor belasten. Die Herero-Nama-Aufstände eigneten sich schlecht dazu, als Gründungs- oder Befreiungsmythos in die nationale Geschichte eingegliedert zu werden.“<sup>147</sup> In den darauf folgenden kontroversen Debatten stellte sich heraus, dass in den inneren Konflikten „zwischen Nama und Herero oder Ovambo und Herero“, sich „Übergänge zwischen Kollaboration und Widerstand.“ aufweisen ließen.<sup>148</sup>

Eine eindeutige Befreiungsgeschichte von der Landung Lüderitz' am 9. April 1883<sup>149</sup> bis zu den Befreiungskämpfen der Swapo in den 60-ern gibt es freilich nicht. Dies ist eine geschichtliche Vereinfachung seitens der Regierung von Sam Nujoma, die zwar leicht zu verstehen ist, dennoch völlig die Vielfältigkeit der Wirklichkeit in der kolonialen Gesellschaft verkennt. Ein kleines Beispiel einer solchen soziogenen Vielfalt ist die Aufnahme sogenannter „Eingeborenen-Abteilungen“<sup>150</sup> in die kolonialen Schutztruppen.

Was über die aktuelle Genozid-Debatte hinausgeht, ist die Potenz der Kolonialvergangenheit zu einem national bildenden Element in der nationalen namibischen Erinnerungskultur herauszuwachsen<sup>151</sup> und sich von ihrer momentanen Vereinfachung zu befreien, indem man sie nicht nur als Befreiungsgeschichte, sondern vor allem als transethnischen und transkulturellen Gründungsmythos des heutigen Staatsgefüges betrachtet.

Die gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den Deutschen und Herero einerseits und zwischen den Nama und den Deutschen andererseits, werden dann zum Teilelement einer solchen Sehweise. Im Trubel des Genozidgedenkens im Jahre 2004 vergisst man leicht, dass es im heutigen Namibia viele andere kulturelle Formationen gibt, die zwar auch von der Kolonisation betroffen waren, jedoch nicht mit Eliminierung bedroht wurden.

### **4.3. Reflexive Grundstrukturen**

Assmann fährt fort mit der Bemerkung, Kultur und Gesellschaft seien Grundstrukturen, d.h. irreduzible Grundbedingungen des Menschseins überhaupt.<sup>152</sup> Die nächste Nuancierung mag

<sup>145</sup> Assmann meint in diesem Zusammenhang den klassischen Begriff des „Mythos“.

<sup>146</sup> Jan Assmann, S. 31.

<sup>147</sup> Winfried Speitkamp, S. 179.

<sup>148</sup> Ebd., S. 179.

<sup>149</sup> C.A. Lüderitz, S. 8.

<sup>150</sup> Kriegsgeschichtliche Abteilung 1 des Großen Generalstabes, S. 221. Zu den Eingeborenen-Abteilungen gehörten die Abteilungen der Bethanier, der Bastards und der Witbois.

<sup>151</sup> Jan Assmann, S. 31.

<sup>152</sup> Jan Assmann, S. 133.

einen überraschen: Diese Grundbedingungen würden personale, aber *nicht unbedingt* kollektive Identität produzieren. Wenn auch Assmann im Vorhergehenden die Reflexivität des Ich- und Wir-Bewusstseins betont hat, scheint er dieses Prinzip wieder abzuschwächen, indem er trotz des „irreduziblen Charakters“ der Grundbedingungen annimmt, dass personale Identität nicht unbedingt kollektive Identität mit sich bringt aufgrund der „Unsichtbarkeit (sic) im Naturzustand“. Was heißt hier Naturzustand? Assmann nimmt zwar an, dass es immer eine Art der Gemeinsamkeit gibt, dennoch müsse sie nicht notwendigerweise eine kollektive Identität darstellen. Dies geschieht in der Nuancierung Assmanns nur, wenn sie bewusst gemacht und bewusst gehalten werde. Hat Assmann in dieser Nuancierung nicht eine Art paradisischen Urzustands statt „Naturzustand“ vor Augen? Es fragt sich, wer (heutzutage) in solch einem Zustand lebt: Die Konfrontation mit anderen kulturellen Formationen scheint eher der Normalfall zu sein, ob nun innerhalb oder außerhalb der Gesellschaft, in der man lebt. Die Nuancierung Assmanns hieße, dass es keine Wir-Identität gäbe im Naturzustand: „[...] im Naturzustand [...] wird die Kultur mit allen ihren Normen, Werten, Institutionen, Welt- und Lebensdeutungen zu einer Selbstverständlichkeit, einer schlechthinnigen, alternativlosen Weltordnung naturalisiert und in ihrer Eingenart und Konventionalität dem Einzelnen unsichtbar. In ihrer Unsichtbarkeit vollkommener Selbstverständlichkeit [...] kann sie dem Einzelnen auch kein Wir-Bewusstsein, keine Identität vermitteln.“<sup>153</sup> Erneut stellt sich die Frage, was heißt Naturzustand hier? Ein geruhiger Besitz eines paradisischen Zustandes, in dem die kollektive Identität allmählich verlöscht? Der von Assmann beschriebene Naturzustand kann als Ausgangspunkt dazu dienen, eine gedankliche Konstruktion aufzubauen angesichts der Entwicklung kultureller Identität. Die Annahme, dass es einen derartigen natürlichen Ausgangspunkt gibt, muss aber nicht zu der Schlussfolgerung führen, dass kollektive Identität in diesem natürlichen Zustand unsichtbar ist.

#### 4.4. Naturzustand

Wenn man, wie Assmann annimmt, dass Gesellschaft und Kultur „irreduzible Grundbedingungen des Menschseins“ sind, heißt folglich „Naturzustand“ die Bewusstmachung und Bewussthaltung der kollektiven Identität? Assmann betont im Weiteren, dass es zur Eigentümlichkeit kultureller Formationen gehöre, dass man diesen Zustand vergisst: Man käme normalerweise „nie auf die Idee, dass man allein auf der Welt ist bzw. umgeben von Wesen, denen man den Status der Gleichartigkeit mit sich selbst nicht zuerkennen kann.“<sup>154</sup>

Gegen diese Annahme sprechen drei Argumente:

1. Genau dies aber war der Fall in Deutsch-Südwestafrika: Man hat einigen kulturellen (ethnischen) Gruppen (den Herero und Nama) die menschliche Würde, die Gleichartigkeit abgesprochen. Eine derartige Verneinung der elementaren Eigenschaft „Mensch“ ist eine Voraussetzung dafür, Gewalttaten, die die Menschlichkeit verletzen, zu begehen. Es stellt sich aber die klassische Frage, in wie weit solche Gewalttaten zur „natura hominis“ (Oder „conditio humana“? „Natura“ ist hier zu übersetzen mit „Wesen“, wenn es auch durchaus Natur bedeuten kann. Dazu kommt das Problem, dass „cultura“ nicht mit Kultur gleichzusetzen ist.) gehören. Es wäre durchaus denkbar, einen für manche vielleicht zynischen Standpunkt zu verteidigen, der den Krieg als „Naturzustand“, bzw. Normalzustand betrachtet (ohne jedoch unmittelbar für Kriege zu plädieren): Die Welt war noch nie ohne Krieg.

2. Gerade auch im (heutigen) Alltag in der westlichen Welt, wo man einem das Menschsein normalerweise nicht abspricht, ist die Begegnung, bzw. Konfrontation mit anderen kulturellen

---

<sup>153</sup> Ebd, S. 135.

<sup>154</sup> Ebd, S. 136.

Formationen zum Standard geworden. Dank dieser Begegnung wird man sich seiner kulturellen Identität bewusst und verstärkt sich die Wir-Identität, die aber das Potential in sich trägt, zu einer überlagernden „integrativ gesteigerten kulturellen Formation“<sup>155</sup> im Assmannschen Sinne heranzuwachsen.

3. Im heutigen Namibia gibt es zwar viele „Wir-Identitäten“, jedoch keine einheitliche national namibische Wir-Identität. Es gibt zwar eine staatsrechtliche Einheit, in der viele ethnische Formationen leben, es gibt aber keine typisch namibische transethnische Kulturformation: Der Vielvölkerstaat Namibia verdankt der Kolonialpolitik internationaler, deutscher und süd-afrikanischer Besatzungsmächte (Schutzmächte) seine Grenzen.

Namentlich im Norden leben heutzutage Stammesverbände (z.B. Himba), die sich der staatsrechtlichen Einheit, zu deren Bildung sie nie gefragt worden sind, nicht bewusst sind. Dies ist dem Charakter einer Stammesgesellschaft zuzuschreiben: Es gibt Stämme, die „den Status der Gleichartigkeit“ anderen im namibischen Staatsgebilde weder zuerkennen, noch aberkennen: Man erkennt sich schlechthin nicht als „Namibier“. Im Grunde genommen liegt hier eine teils selbst gewählte Abgewandtheit von anderen Gruppen vor: Die Himba zum Beispiel leben in großer ökonomischer und demzufolge kultureller Isolation. Da in Namibia mehrere Gruppen in einer derartigen Isolation leben, trafe für diese Gruppen eine Bezeichnung wie „Gegen-Identität“ oder „Widerstandsbewegung“<sup>156</sup>, so wie diese Bezeichnungen von Assmann verwendet werden, nicht zu. Es sei denn, man würde in ihrer Abgewandtheit eine Gegen-Identität erkennen.

#### **4.5. Bewusste Sinnkonstitution**

Kultureller Sinn ist aufzufassen als „symbolische Sinnwelt, bzw. Weltbild einer Gesellschaft“<sup>157</sup>, die anhand von Interaktion, gemeinsamen Wissens und gemeinsamer Erinnerung kodiert und artikuliert wird. „Ein auffälliges und handgreifliches Symptom für die sehr viel breitere Tendenz jeder Kultur, die ihr eigentümliche Schwarz-Weiß-Zeichnung von Position und Negation, die jeder Sinnkonstitution zugrunde liegt, in die Unsichtbarkeit und Ungreifbarkeit einer Grauzone impliziter Regeln und Bedeutungen herabzustufen“<sup>158</sup> sei der Befund, dass in manchen Sprachen das Wort für „Mensch“, auch die Sprache selbst bezeichnet. (z.B. Bantu, Inuit oder das Ägyptische „remetj“) Eine „Grauzone“ impliziter Regeln und Bedeutungen, in der die Sinnkonstitution selbst der Thematisierbarkeit und damit Veränderbarkeit entzogen ist.

Mit anderen Worten: Über die höchststen, letzten kulturellen Auffassungen angesichts der symbolischen Sinnwelt spreche man nie, denn diese Regeln würden sich beziehen auf die Sinnkonstitution der Wirklichkeit selbst. Dies ist fragwürdig. Man könnte genauso das Gegenteil behaupten unter Verweis auf unterschiedliche religiöse Strömungen: Innerhalb einer mehrere Kulturen überspannenden Religion kann es unterschiedliche Strömungen geben, die sich unterschiedlicher Exegesen bedienen. Überdies, warum gäbe es eine Tendenz zur Schwarz-Weiß-Zeichnung, während die Sinnkonstitution nicht thematisierbar wäre? Gerade in der Negation anderer Sinnkonstitutionen zeigt sich deren Thematisierbarkeit.

Wenn man die Sinnkonstitution thematisieren würde, hieße das, laut Assmann, die Wirklichkeit samt ihrer „sozialen Konstruktion“ hinterfragen, was man eben nicht tue, denn

---

<sup>155</sup> Jan Assmann, S. 131.

<sup>156</sup> Ebd, S. 154.

<sup>157</sup> Ebd, S. 140.

<sup>158</sup> Ebd, S. 136.

„die Wirklichkeit wäre nicht die Wirklichkeit, wenn sie den in ihr Lebenden als eine 'soziale Konstruktion' bewußt wäre.“<sup>159</sup> Ein Vergleich zu Platons Höhlengleichnis liegt auf der Hand: Obwohl die Gefesselten in der Höhle nicht das Wesen der Schatten auf der Wand erkennen können, sind sie sich der Erscheinungen bewusst. Im gleichen Sinn ist man sich der sozialen Konstruktion der Gesellschaft, in der man lebt, bewusst: Man erkennt zwar nicht immer das Wesen der sozialen Konstruktion, nimmt sie aber doch wahr. Folglich ist anzunehmen, dass jede Gesellschaft sich mehr oder weniger eine „Abbildung“ der Wirklichkeit macht, um sich selbst samt ihren sozialen Konstruktionen zu begreifen und legitimieren.

Abgesehen von obiger Frage nach der symbolischen Sinnwelt, fragt sich, ob man unbewusst handelt, in dem Moment, da man z.B. einem Gottesdienst beiwohnt, bestimmte Rituale durchführt oder gegen die gesetzlich festgelegte oder gesellschaftlich akzeptierte Norm verstößt. Anzunehmen wäre doch, dass man sich in dem Moment natürlicherweise des kulturellen Gehalts seines Handelns bewusst ist, da die Handlung in erheblichem Maße vom Alltag abweicht. Im selben Sinne äußert sich Assmann in einem Kapitel, das mit dem Titel „Formen kollektiver Erinnerung“ überschrieben ist: „In der Erinnerung an ihre Geschichte und in der Vergegenwärtigung der fundierenden Erinnerungsfiguren vergewissert sich eine Gruppe ihrer Identität. Das ist keine Alltagsidentität. Kollektiven Identitäten haftet etwas Feierliches, Außeralltägliches an.“<sup>160</sup> Wenn man wie Assmann annimmt, dass die kollektive Identität im Alltag unsichtbar ist, dann zeigt sie sich eben doch in der Abweichung zum Alltag. Nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Damit bestätigt und behauptet sie sich selber: Gerade an Trauer- oder Feiertagen zeigt sich die Reflexivität einer Gesellschaft ihrer selbst. Eine kulturelle Formation ist damit als „ex eo ipso“ reflexiv zu verstehen, dank der Fähigkeit zur Selbstreflexion ihrer Mitglieder.

#### **4.6. Die Wildheit ablegen**

Dem Grundgedanken Assmanns, eine kulturelle Formation habe die Neigung ethnozentrisch zu sein, ist dennoch zuzustimmen: Die eigene Kultur ist einem Menschen sein Kosmos<sup>161</sup>, in der Hinsicht, dass „eine andere Kultur von der ethnozentrischen Perspektive aus immer als Wildheit erscheint.“<sup>162</sup> Eine Kultur ist dazu geneigt, eine andere als „wild“ zu betrachten. Die Kultur jedoch als eine Überwindung und Umkehrung eines Naturzustandes zu betrachten, als „eine Distanzierung von der Natur“ schlechthin ist umstritten. Assmann nimmt an, dass der Mensch nie objektiv in der Situation war, die Wildheit abzulegen und die Menschlichkeit anzulegen.

Es liegt folgendes Zitat Petrarcas vor: „Humanitatem induere feritatem deponere“ (Assmann übersetzt: „die Menschlichkeit anlegen, die Wildheit ablegen.“)<sup>163</sup> Mit dem Wort „humanitas“ ist keine kulturelle Gewährleistung gemeint, mit der der Mensch vor jeglichem menschlichen Verbrechen (gegen die Menschlichkeit) geschützt ist, sondern die Art und Weise, wie man im Leben steht, wie man sich in seiner Kultur bewegt. Petrarca hat hier das Wort „feritas“ gewählt, das hier mit „Dreistigkeit“ oder „rohem Benehmen“ zu übersetzen wäre. Es handelt sich hier also um eine geistige individuelle Lebenshaltung und nicht um einen Widerspruch zur Kultur schlechthin. Übrigens, das Petrarca-Zitat lässt die Annahme zu, eine Kultur könnte barbarische Elemente in sich bergen.

---

<sup>159</sup> Jan Assmann, S. 136.

<sup>160</sup> Ebd, S. 53.

<sup>161</sup> Ebd, S. 154.

<sup>162</sup> Ebd, S. 136.

<sup>163</sup> Jan Assmann, S. 136.

Angesichts der von kultivierten Gesellschaften begangenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit ist anzunehmen, dass Kultur an sich keine Garantie gegen Barbareien, gegen unlegitimierte Disproportionalität hoheitlicher Gewalt ist. (Man denke im Rahmen dieser Arbeit an den Kolonialkrieg, bzw. der Genozid von 1904 in Deutsch-Südwestafrika.) Dem Gedanken, sich von „Wildheit der Natur“ zu trennen, ist die Betrachtung Augustins von Hippo in seinem Werk „De Civitate Dei“ entgegenzustellen: „Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura.“<sup>164</sup> Gewiss nichts anderes als das (menschliche) Geschlecht ist so zwieträftig durch seine Sünde, so gesellig durch seine Natur. In der Auffassung Augustins, liege gerade in der menschlichen Natur (so wie sie ursprünglich vor dem Sündenfall von Gott geschaffen wurde) die sittlich gute Fähigkeit, sich sozial zu benehmen. Es liegt weder bei Augustin noch bei Petrarca eine Abwendung von der Natur vor, noch eine Zuwendung zur Kultur: Vielmehr handelt es sich um die individuelle geistige Gesinnung. Augustins Kirchenlehre (Sündenfall) steht hier außer Betracht: Es geht an dieser Stelle darum, den von Assmann unterstellten Widerspruch Natur versus Kultur zu hinterfragen. Es ist anzunehmen, dass in jeder Kultur ein Individuum innerhalb seiner geistigen, rationalen und charakteristischen Grenzen, die Möglichkeit hat, sich nicht roh zu benehmen, indem er die „feritas“ ablegt.

Kultur kommt hervor aus der Natur in dem Sinne, dass dem Menschen ein Sozialtrieb (Aristotels: *zoon politikon*<sup>165</sup>) eingeboren ist, wodurch er in der sozialen Interaktion eine Gesellschaft anhand eines ritualisierten Mythos aufbauen wird. Das Aufbauen einer kulturellen Formation ist an sich amoralistisch, dennoch zeigt sich im interpretativen Akt die momentane Moral einer Kultur. Im Handeln zeigt sich Gutes oder Böses, in der individuellen Entscheidung innerhalb eines kulturellen Rahmens lässt sich entweder Gütig- oder Dreistigkeit erblicken.

„Der Mensch entscheidet sich nicht für die Kultur und gegen die Wildheit. Weil er auf Kultur angewiesen ist, wird sie ihm zur (zweiten) Natur“<sup>166</sup>, lautet Assmanns Schlussfolgerung. Dem ist entgegenzusetzen, dass die Natur dem Menschen die Möglichkeit bietet, zur Erkenntnis zu kommen und zwar in der Kultur. In der Gesellschaft entwickelt der Mensch seine Erkenntnisse. Demzufolge ist nicht mehr erkennbar, was aus der Natur oder aus der Kultur hervorgegangen ist.

Aristoteles schreibt in seiner Nikomachischen Ethik:

„ Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung. [...] Und ganz ebenso ist es mit den Anlässen zur Begierde oder zum Zorne: Die einen werden mäßig und sanftmütig, die anderen zügellos und jähzornig, je nachdem sie in solchen Fällen sich so verhalten oder so, mit einem Worte: aus gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus. Daher müssen wir uns Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen; denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus. Und darum ist nicht wenig daran gelegen, ob man gleich von Jugend auf sich so oder so gewöhnt; vielmehr kommt hierauf sehr viel oder besser gesagt alles an.“<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Augustinus von Hippo, De Civitate Dei, XII: 28.1.

<sup>165</sup> Jan Assmann, S. 139.

<sup>166</sup> Ebd., S. 136.

<sup>167</sup> Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. 2. Buch, 1. Kapitel. (Übersetzung von Dr. theol. Eug. Rolfes)

Angeblich ist Aristoteles der Ansicht, charakteristische Veranlagungen seien durch Gewohnheit zu bändigen. In diesem Rahmen will nicht hinterfragt sein, was Aristoteles für sittlich angemessen oder gut hält; der springende Punkt hier ist, dass Aristoteles keine strenge unüberbrückbare Dichotomie zwischen Natur und Kultur sieht, sondern es für eine natürliche Fähigkeit des individuellen Menschen hält, „die Werte und Normen einer Kultur“<sup>168</sup> kennenzulernen. Man entscheidet sich nicht für „Kultur“: Man lebt seine Kultur, bzw. seine Natur.

#### 4.7. Distanzierung von der Natur

Assmanns Annahme, Kultur sei eine Distanzierung von Natur,<sup>169</sup> lässt sich nicht leicht vereinbaren mit dem Wunsch der ersten deutschen Ansiedler, sich in Einklang mit der namibischen Natur und Landschaft zu bringen: „Werte wie Freiheit und Selbstverwirklichung, persönliche Glücksvorstellungen verbanden sich mit einer ideellen Aufladung von Wüste und Steppe. Sehnsüchte nach einer Welt, in der das Leiden und die Last des modernen Daseins aufgehoben sein würden, trafen sich auf der imaginierten Landkarte mit dem Wunsch nach finanzieller Sorg- und sozialer Zwanglosigkeit.“<sup>170</sup> Geradezu unbegrenzt wirkt die Faszination der namibischen Landschaft auf die Neuankömmlinge: „Natur wurde in den Rang eines religiös aufgeladenen Heilsbringers erhoben.“<sup>171</sup> Wenn auch der Natur eine Schönheit zugeschrieben wird, wirkt sie in den Augen des „gebildeten Menschen“ gleichzeitig bedrohlich: „Die unberührte Natur Afrikas wurde aber auch als eine Gefährdung der materiellen wie psychischen Integrität erlebt. Der fremden Natur wurde eine Macht zugesprochen, die nicht nur kreativ-erbauend auf die Deutschen wirken könne, sondern ebenso destruktiv.“<sup>172</sup>

Wenn Assmann schreibt, dass „die Distanzierung von der Natur, eine Distanzierung sowohl nach außen wie nach innen, gegenüber der 'Welt' und gegenüber dem 'Selbst' impliziert“<sup>173</sup>, fragt sich, ob Assmann den Begriff „Kultur“ an dieser Stelle reserviert für ein Bildungsideal, ein moralisches Ideal, das eine niedrige Bildung oder eine andere Moral *innerhalb* einer Kultur verkennt, wenn nicht sogar den Mitgliedern einer kulturellen Formation, die jenes Bildungsideal oder moralisches Ideal nicht hegen, die Eigenschaft, Kulturmitglied zu sein, abspricht. Wenn ja, wäre diese Begriffsdeutung als pejorativ zu bewerten: Der Entschluss jedes einzelnen im individuellen Bildungsprozess, eine bestimmte Moral teils anzunehmen, bzw. sie abzulehnen, ist nicht ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zu einer kulturellen Formation, es sei denn, eine bestimmte Kultur wäre zutiefst durch das Merkmal der Selbst- und Weltedistanz gekennzeichnet. Assmanns kulturelles Konzept schließt Formationen, die sich nicht von der Natur distanzieren, aus, indem er den Begriff „Kultur“ allgemein verwendet in folgendem Sinne:

„Die Kultur wird als Überwindung und Umkehrung eines Naturzustands gesehen, worin der Mensch des Menschen Wolf ist, worin das Recht des Stärkeren (d.h. Rechtlosigkeit) herrscht, jeder hemmunglos seinen eigenen Trieben und dem Eindruck des Augenblicks ausgesetzt ist. Anpassung an die Kultur bedeutet —ihrem Eigenverständnis zufolge—

---

Auf: <http://gutenberg.spiegel.de/aristote/nikomach/niko0201.htm>

<sup>168</sup> Jan Assmann, S. 132.

<sup>169</sup> Ebd, S. 137.

<sup>170</sup> Birthe Kundrus, S. 139.

<sup>171</sup> Jan Assmann, S. 139.

<sup>172</sup> Jan Assmann, S. 140.

<sup>173</sup> Ebd, S. 137.

## Distanzierung von der Natur.<sup>174</sup>

Dank jener sittlichen Distanz könne es, laut Assmann, zu einer Befreiung von „der unmittelbaren Gebundenheit an den Zwang zur Triebbefriedigung“ kommen: „Der Mensch [...] gewinnt durch solchen Aufschub den 'Besinnungsraum', in dem ein Handeln aus freier Entscheidung und damit Identität erst möglich wird.“ Es ist jedoch eher anzunehmen, dass es Mitglieder kultureller Formationen gibt, die nie einen dermaßen hohen Grad der Besinnung erreichen. Ihnen aber in dem Fall die Zugehörigkeit zu einer Kultur abzuerkennen, hieße die Definition einer kulturellen Formation zu verengen und gleichzeitig eine Verkennung der kulturellen Potenz einer Formation, ein breites Spektrum unterschiedlichster Charaktere in sich zu bergen.

Es bedarf „eines weiteren Bewusstseinschritts“<sup>175</sup>, laut Assmann, um ein Wir-Bewusstsein aufzubauen. Damit meint Assmann offenbar einen gravierenden Einbruch in die Gesellschaftsordnung, wodurch man die geteilten Interessen (gezwungenermaßen) einsieht und demzufolge eine überlagernde Identität erst möglich wird. Assmann: „Gewissermaßen einer Distanzierung zweiter Stufe, nicht nur gegenüber der Welt, sondern auch gegenüber der spezifischen symbolischen Sinnwelt, die bereits die primäre Distanzierung (gegenüber der 'Welt') bewerkstelligt hat. Vgl. hierzu auch [...] die Krise des 7. und 6. Jahrhunderts in Griechenland als eine Vertrauenskrise [...], die zu einer Distanz gegenüber der bestehenden Ordnung“<sup>176</sup> geführt hat. In der sogenannten archaischen Zeit (ca. 700 - 500) entstanden im griechischen Gebiet unterschiedliche Staatssysteme, die auf Dauer die Einheit Griechenlands gefördert haben. Weder aber die britische noch deutsche Kolonisation, noch die süd-afrikanische Legislaturperiode haben bewirkt, dass alle kulturellen Formationen in Namibia sich eines namibischen Wir-Bewusstseins bewusst geworden sind. Dennoch gibt es in Namibia einerseits ein derartiges nationales Bewusstsein und andererseits das Wir-Bewusstsein der Stammesverbände.<sup>177</sup> Letztere sind kein folkloristische Anachronismen: Sie sind reale, sich asynchron entwickelnde kulturelle Formationen. Man bekommt den Eindruck, dass Assmann, wenn er den weiteren Bewusstseinschritt beschreibt, im Grunde genommen die ersten Ansätze zur Nationbildung, bzw. einem nationalen Einigungsprozess, beschrieben hat: Der zweite von einer „Krisis“ ausgelöste Bewusstseinschritt, der eine weitere Einigung der Bevölkerungsgruppen ermöglicht, indem er eine weitere Ethnogenese kultureller Formationen und demzufolge nationale Einigung nach jener gesellschaftlichen „Peripetie“ bewerkstelligt.

### 4.8. Mythos und Riten

Der Unterschied zwischen Mythos und Riten besteht laut Assmann darin, dass ein Mythos die Position des „Wir im Kosmos“ erklärt und Riten „das identitätssichernde Wissen zirkulieren und reproduzieren.“<sup>178</sup> Der Mythos ist quasi die Schöpfungsgeschichte einer Welt und Gesellschaft; die Riten verfestigen diese Erklärungsgeschichte. Riten, so wie dieser Begriff von Assmann verstanden wird, scheinen in schriftlosen Gesellschaften wichtiger für die soziale Kohärenz der Gruppe als in Gesellschaften mit Schrift zu sein: „Denn für den archaischen Menschen ist kultureller Sinn die Wirklichkeit oder Ordnung schlechthin. [...] Die Ordnung ist nicht einfach vorgegeben, sie bedarf der rituellen Inszenierung und der

<sup>174</sup> Ebd, S. 137.

<sup>175</sup> Ebd, S. 138.

<sup>176</sup> Ebd, Fußnote, S. 138.

<sup>177</sup> Siehe zum Beispiel die Diskussion im Parlament angesichts der Einführung von Nationalfeiern, juni 2006.

<http://www.az.com.na/index.php?page=news/news.php&identifizier=1079863988&id=15887>

<sup>178</sup> Jan Assmann, S. 143.

mythischen Artikulation.<sup>179</sup>

Zum Mythosbegriff und Ritusbegriff in schriftlosen Gesellschaften schreibt Assmann:  
„Weisheit prägt und begründet die Lebensformen (Brauch und Sitte), (formativer) Mythos dagegen die Lebensdeutungen. Der auffallendste Unterschied zwischen 'Weisheit' und 'Mythos' tritt jedoch zutage, wenn man die Formen ihrer Zirkulation betrachtet. [...] für den archaischen Menschen ist kultureller Sinn die Wirklichkeit oder Ordnung schlechthin. [...] Sie bedarf der rituellen Inszenierung und der mythischen Artikulation: die Mythen sprechen die Ordnung aus, die Riten stellen sie her. [...] In schriftlosen Gesellschaften haben die Riten bzw. hat die 'zeremonielle Kommunikation' die Aufgabe, das identitätssichernde Wissen zu zirkulieren und zu reproduzieren.“<sup>180</sup>

Trotz des Unterschiedes zwischen Gesellschaften mit und ohne Schrift lässt sich dieser Mythos- und Ritusbegriff transponieren auf moderne Gesellschaften und demzufolge auf Staaten, weil der Begriff des Ritus sich nicht unbedingt auf archaische Rituale beschränken muss. Es fragt sich, wie groß der rituale Gehalt eines Staatsaktes moderner Prägung ist: Auch Parlamentswahlen, Parlamentsreden oder sogar verwaltungsbehördliche Genehmigungen zeigen (u.a. dank gesetzlicher Standardisierung in ihrem Wortlaut) Merkmale eines ritualisierten Handelns. Man braucht nur die „expressiven und deklarativen Sprechakte“ in einem Gesetzestext ausfindig zu machen um die Riten des modernen Staates<sup>181</sup> andeuten zu können. Überdies sind außerhalb des Staatsgefüges ebenfalls bestimmte (nationale) Riten aufzudecken: Wie stark ist der Ritus der täglichen „Tagesschau“, einer alltäglichen nationalweiten Fernsehsendung? Eine derartige Sendung ist nicht mit einer Sittenlehre, einer „Orthopraxie eines ägyptischen Tempelordens“<sup>182</sup> gleichzusetzen, dennoch geht von ihr eine starke standardisierende sittenbezogene Wirkung auf das moderne alltägliche Leben aus.

Die Diskussionen innerhalb und außerhalb Deutschlands und Namibias über die Namensgebung der Straßen<sup>183</sup> angesichts der Kolonialzeit hat einen direkten Bezug zum nationalen Mythosbegriff: Ein Staat braucht einen (nationalen) Mythos zur Legitimation seines Handelns. Wenn die „alte“ Namensgebung in einem Land zur Debatte steht, wenn, mit anderen Worten, über die „Gültigkeit ehemaliger Helden“ diskutiert wird, ist ein Teil des staatlichen Mythos direkt angesprochen. Man versucht mittels der öffentlichen Debatte über die Straßennamen einen Teil des staatlichen Mythos in Einklang mit dem nationalen Mythos zu bringen, indem „alte Helden“ beiseite geschoben werden und neue erscheinen, auch auf den Straßenschildern. Mit anderen Worten, man versucht das Staatsgefüge mit der sich weiter entwickelnden Nationalidee in Einklang zu bringen.

## **5. Kulturelle Identität in Deutsch-Südwestafrika**

### **5.1. Identität in Deutsch-Südwestafrika**

In Deutsch-Südwestafrika hat es immer eine große Inkongruenz zwischen den unterschiedlichen kulturellen kollektiven Identitäten gegeben.<sup>184</sup> In einer Kolonie, in der man versuchte, dem „Deutschtum“ eine transethnische Geltung zu verleihen, einerseits mittels

---

<sup>179</sup> Ebd., S. 143.

<sup>180</sup> Ebd., S. 143.

<sup>181</sup> Siehe zum Beispiel den Amtseid des Bundespräsidenten der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 56 des Grundgesetzes: ich schwöre; dem Wohle des Volkes widmen; wahren und verteidigen; gewissenhaft erfüllen; Gerechtigkeit; so wahr mir Gott helfe; usw.

<sup>182</sup> Jan Assmann, S. 189.

<sup>183</sup> Winfried Speitkamp, S. 183.

<sup>184</sup> Jan Assmann, S. 144.

Germanisierung, andererseits dadurch, dass man Gruppen afrikanischer Herkunft den Status des Deutschtums vorenthalten hat, hat sich der Gegensatz zwischen Stammesgesellschaft und Hochkultur<sup>185</sup> umso deutlicher ergeben. „Je komplexer, d.h. reicher an kulturellen Sub-Formationen oder Sub-Systemen, eine Kultur wird, desto unabdingbarer werden die Funktionen und Institutionen interner Übersetzung und Verständigung.“<sup>186</sup> Assmann spricht in diesem Zusammenhang über die typische Hochkultur einer hoch organisierten Gesellschaft, die sich der Schriftsprache bedient und in der die kollektive Identität der kulturellen Gruppen über den stetigen Weg der Intergretation und Akkulturation zu einer ethnogenetischen Groß-Identität herangewachsen ist und andauernd aufs Neue heranwächst.<sup>187</sup>

In Deutsch-Südwestafrika fürchtete man für das Deutschtum, den deutschen Charakter: Es stellten sich die Burenfrage und die Frage der Eingeborenen.<sup>188</sup> Anzunehmen ist, dass im seit dem Ende des 19. Jh. von Deutschen kolonisierten Gebiet im Südwesten Afrikas, die deutsche und europäische Hochkultur, bzw. Elemente daraus, sich unter der einheimischen Bevölkerung verbreitet haben. Schon aufgrund des stetigen Anwachsens der deutschsprachigen Bevölkerung und deren Kontakte zur einheimischen Bevölkerung ist solches anzunehmen.

Der massiven, ab 1890 politisch geförderten Immigration nach Deutsch-Südwestafrika ist zuzuschreiben, dass die Bevölkerungsanzahl deutschsprachiger Ansiedler im Jahre 1913 fast 12.300 Menschen betrug, wobei 1891 die Gesamtzahl der „weißen Bevölkerung“ sich noch auf 498 Seelen beschränkte.<sup>189</sup>

## 5.2. Deutschtum

1944 wurden die Einwohner deutschstämmiger Herkunft des Landes verwiesen, 1948 wurde ihnen allerdings die Rückkehr gestattet. Als sie nach den internationalen Umwandlungen zurückwanderten, muss die Wiedererkennung jeglicher alltäglichen Elemente deutschen Charakters das Auffälligste gewesen sein.<sup>190</sup> Dank einer starken Kulturpolitik der deutschen Kolonialverwaltung, und dank einer nicht deutschunfreundlichen süd-afrikanischen Mandatsverwaltung<sup>191</sup> hatten sichtbare Elemente der deutschen Identität (Gebäude,

---

<sup>185</sup> Ebd, S. 140 - 145.

<sup>186</sup> Ebd, S. 140. Beispiele von Hochkulturen: das klassische Ägypten, Griechenland; die Entwicklung der jüdischen, christlichen und persischen Kultur.

<sup>187</sup> Ebd, S. 147.

<sup>188</sup> Birthe Kundrus, S. 174.

<sup>189</sup> Daniel Walther, S. 26 und S. 58. Was heißt „weiße“ Bevölkerung? Walther schreibt in einer viel aussagenden Fußnote: „To achieve uniformity in statistiscal measurement, for the years 1801-96 the number of African women married to European men has been subtracted. [...] after 1907, official statistics counted these women as 'natives'.“ (S. 26) Es fragt sich, wie der Nachwuchs der gemischten Ehen „statistisch“ einzuordnen wäre.

<sup>190</sup> Winfried Speitkamp, S. 177.

<sup>191</sup> Siehe zur Kulturpolitik der süd-afrikanischen Regierung: Daniel Joseph Walther, namentlich seine Schlussfolgerung (S. 183), in der es heißt: „In the years following World War II, both Germans and Afrikaans [sic! Es liegt vermutlich ein Schreibfehler vor: „Afrikaners“ macht Sinn, wo man die Menschen andeutet.] achieved more of their goals than they had through years of opposition. In 1948, when Malan was visiting Windhoek, the Germans declared their loyalty to the Union. [...] An attempt by the NP [Malan's National Party] to engage the Southwestern Germans in political campaigns failed. Most were satisfied by the guarantee of linguistic and culture autonomy that a parliamentary resolution granted them.“

Denkmäler<sup>192</sup>, Straßennamen) die gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen überstanden.

„Die Deutsche Kolonialgesellschaft (DKG) wurde 1887 gegründet durch Vereinigung des Deutschen Kolonialvereins mit der Gesellschaft für die deutsche Kolonisation.“<sup>193</sup> Laut ihrer Statuten sah die DKG die Kolonialfrage im weitesten Sinne des Wortes als ihre Aufgabe an: Für das Vaterland sollte „die Erkenntnis von der Notwendigkeit deutscher Kolonien zum Gemeingut des deutschen Volkes“ gemacht werden. Aktiv wurden deutsch-nationale Kolonisationsunternehmen unterstützt, wie auch die Auswanderung und Zusammenhalt der Deutschen in Übersee. Infolgedessen wurde die DKG zum staatlichen Institut, das sich mit allen Bereichen des Koloniallebens befasste. Laut eigenen Angaben war die DKG zuständig für „die Pflege und Förderung des vorhandenen deutschen Kolonialbesitzes in organisatorischer, wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Beziehung.“<sup>194</sup>

Ab 1869 versucht die „Deutsche Kolonialgesellschaft“ (DKG) das Deutschtum mittels einer stetigen Zuwanderung deutscher Frauen zu stärken: Dies sollte die Lösung des „Frauenüberschusses im Reiche“ sein, sowie dem „Verafrikanern“, bzw. „Vernegern“ der deutschen Männer in der Kolonie ein Ende setzen.<sup>195</sup> Das Ideal des Deutschtums beinhaltete in den Augen der Kolonialverwaltung die reine deutsche Kultur. In jener bildungsbürgerlichen kolonialen Weltordnung galt die deutsche Frau als das Symbol der deutschen Kultur, in deren Schoß der deutsche Mann erst recht völlig Mann sein konnte: „Es bedurfte v.a. der ‘deutschen Kultur’ und der ‘deutschen Frau’, um die afrikanischen Mächte außer Kraft zu setzen. Erst durch seinen weißen, deutschen, weiblichen Gegenpart würde sich der deutsche Mann als wahrer deutscher Mann konstituieren und erfahren können, ausgestattet mit der Sicherheit männlicher wie ethnischer Macht und Überlegenheit.“<sup>196</sup> Die deutsche Familie war in den Augen der Kolonialverwaltung „Zentrum der deutschen Hausfrau“, „Träger des deutschen Wesens“, „die Verkörperung der Heimat“ schlechthin.<sup>197</sup> Die deutsche Frau sei besser in der Lage, die Kontakte zur alten Heimat aufrecht zu erhalten und überdies stehe sie Garant für die Sesshaftigkeit und Bodenständigkeit der Männer.

Im wechselhaften kolonialen Frauenbild zeigt sich „ein politisches Allerlei, das auf die dem Kolonialismus als nationalem Projekt geschuldete Struktur des Frauenbundes als Sammlungsbewegung zurückzuführen ist.“<sup>198</sup> Der Frauenbund der Deutschen Kolonialgesellschaft wurde 1907 gegründet als einer „der imperialistischen Frauenverbände“<sup>199</sup>, die sowohl der kolonialen Ansiedlung als auch der Frau in der Kolonie voranhelfen sollten. Für die Siedlersfrau genügte Deutsch-, Weiß- und Weiblich-Sein nicht mehr und demzufolge wurden dem Archetypus der Siedlersfrau über die Jahre allerhand hervorragende Qualitäten zugeschrieben: Die deutsche Siedlerfrau sei moralisch unverdorben,

<sup>192</sup> Seit der Unabhängigkeit wutet in Namibia ein richtiger „Mahnalkrieg“ (Oder wäre die Bezeichnung „Gedenkwar“ besser?): Etliche Statuen unterschiedlicher Kämpfer wurden errichtet. Hinter diesem Mahnalkrieg birgt sich eine Opfer-, bzw. Heldenkonkurrenz, wobei die SWAPO-Regierung und die Herero-Vertretung sich streiten um einen historischen „Exklusivitätsanspruch“. Siehe dazu: Jan-Bart Gewald und Henning Melber in: Genozid und Gedenken, S. 95 - 100.

<sup>193</sup> Deutsches Koloniallexikon: <http://www.stub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/>

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Birthe Kundrus, S. 80.

<sup>196</sup> Ebd, S. 81.

<sup>197</sup> Ebd, S. 85.

<sup>198</sup> Ebd, S. 90.

<sup>199</sup> Birthe Kundrus: *Die imperialistischen Frauenverbände des Kaiserreichs*, S. 6. Siehe: <http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/Kundrus.pdf>

kulturell gebildet (wenn auch kein „verbildeter Blaustrumpf“), reinrassisch, sexuell makellos, fleißig im Haushalt. Kurz und gut: Sie sei die Kulturträgerin, die Mutter und Hüterin der Haushalt, die Stütze des überseeischen Neu-Deutschlands schlechthin.<sup>200</sup> Die Siedlerfrau wurde als eine Art Supermensch dargestellt, der den männlichen Siedlern in Deutsch-Südwestafrika die geeignete Partie sein würde. Man fragt sich, wie die ersten Ansiedler es ohne die staatlich geförderte Zuwanderung dieser Superfrauen überhaupt geschafft haben.

Dem Siedlermann wurden keine kleineren Qualitäten unterstellt: Das archetypische Bild des Südwesters passt in den universalen Archetypus des Kolonisten des 19. Jh.: ehrenhaft, mutig, fleißig, vaterlandsliebend, militärisch stark mit unternehmerischem Geist, physisch sowie psychisch fit und stabil, kameradschaftlich. Der Ansiedler sollte Soldat, Bergarbeiter, Viehzüchter in einem sein: der deutsche Nationsbilder und Kulturträger in der Wildnis. Zum Bild des maskulinen Südwesters hat sicherlich auch die Bevölkerungsstruktur in der Kolonie beigetragen. Ein erheblicher Teil der männlichen Bevölkerung war berufstätig als Beamter, Schutztruppler oder Arbeiter:

„Am 1. Januar 1913 verteilte sich die erwachsene weiße männliche Bevölkerung von 8.520 auf: 2.695 Beamte und Schutztruppler (31,6 %), 2.093 Handwerker, Arbeiter und Bergleute (24,5 %), 243 Techniker, Bauunternehmer und Ingenieure, 82 Geistliche und Missionare, 19 Ärzte, 15 Rechtsanwälte und 812 Angehörige anderer Berufe und Berufslose. 60 % der Bevölkerung lebten in ländlichen, 40 % in städtischen Siedlungen.“<sup>201</sup>

Das neue Ideal beinhaltete, als freier Farmer über Feld und Flur, und dazu über schwarze Untertanen zu herrschen. Eine allzu städtische, bzw. übermäßig zivilisierte Geisteshaltung war bestimmt nicht gefragt.<sup>202</sup>

Der Ansiedler sollte Wehrbauer oder sogar Feudalfarmer<sup>203</sup> sein, weshalb man Personen aus der Mittel- oder Oberschicht bevorzugte, denen man unterstellte, den Anforderungen des Koloniallebens gewachsen zu sein. Zu den traditionell als maskulin bewerteten Eigenschaften gehörte auch ein Sinn für Sparsamkeit: „[...] he would be self-reliant, parsimonious, prosperous, adaptable, patient, loyal to the empire, aware of racial differences, and in possession of a good reputation. In other words, he would be a solid representative of Deutschtum“, schreibt Walther zum Bild des Idealansiedlers.<sup>204</sup> Das Ideal war, Farmer in voller Freiheit<sup>205</sup> zu sein. „Zu kolonialem Leben untauglich“ galt 1905, in den Worten des Gouverneurs Lindequist, das nach dem Kolonialkrieg „hereinströmende Gesindel“. Die Bezeichnung „Gesindel“ betraf: „‘Nichtweiße’, Mittellose, Kranke, Prostituierte, Zuhälter, ‘Ost-Juden’, Verbrecher und Anarchisten.“<sup>206</sup>

In scharfem Kontrast zum Archetypus des deutschen Ansiedlers wurden die Personen

---

<sup>200</sup> Birthe Kundrus, S. 85 - 96. Im selben Sinne, Daniel Joseph Walther, S. 112: Frau und Mutter, das heißt: „preserver of the language“, „preserver of the spiritual life“.

<sup>201</sup> Birthe Kundrus, S. 96. Die Ziffern sind dem Amtlichen Jahresbericht 1912/1913 des Reichskolonialamtes

entnommen.

<sup>202</sup> Ebd., S. 65.

<sup>203</sup> Es stellte sich die Frage, in wie weit die deutsche Gesellschaftsordnung samt Menschen adliger Abstammung verpflanzt werden sollte.

<sup>204</sup> Daniel Joseph Walther, S. 28.

<sup>205</sup> Birthe Kundrus, S. 67.

<sup>206</sup> Ebd., S. 114.

dargestellt, die in den Augen der Kolonialverwaltung als seelisch, moralisch, körperlich, finanziell oder auf sonstige Weise verkommen galten. Ab 1900 wurden arme oder geistig behinderte Personen der Kolonie verwiesen unter Verweis auf „die Gefahr für die Eingeborenen-Politik“.<sup>207</sup> Diese Gesellschafts- und Kulturpolitik ist allerdings nicht immer strikt durchgeführt worden.

Zwei Männer wurden wegen homosexueller Handlungen ausgewiesen, wobei allerdings die koloniale Weltordnung strengstens beachtet wurde: Gouverneur Lindequist hielt die Ausweisung des Farmers und Leutnants a. D. Victor von A. für „dringend geboten“, während der Schweizer Kaufmann W. unfreiwillig freiwillig das Land verlassen durfte. Victor von A. hatte mit Afrikanern verkehrt, der Kaufmann dahingegen mit Reitern des deutschen Militärs.<sup>208</sup> Lindequist: „...derlei Elemente [...] üben den verderblichsten Einfluß auf die Eingeborenen des Schutzgebiets aus. Dafür daß hierdurch die Autorität der weißen Race aufs ärgste gefährdet wird, liegen Äußerungen Eingeborener vor.“<sup>209</sup>

Birthe Kundrus weist darauf hin, dass der Verein im Besonderen sich dazu eignete, „als quasi genuin deutsches Medium (städtischer) bürgerlicher Selbstfindung und Selbstdarstellung“<sup>210</sup>, das Deutschtum ins Kolonialleben zu verpflanzen. Man meinte, die deutsche Kultur sinnlich-anschaulich und erfahrbar über den Weg des Vereinslebens machen zu können, bzw. müssen: „Litfaßsäulen und Weihnachtsfest, Wilhelminische Architektur u.a. mit Stuck und Putten, Turnhallen und Kegelbahnen<sup>211</sup>, Kino und Theater, Musikverein, Pferderennen, katholischer Leseverein, Männergesangverein und Frauenbund, Orchester, Konzert, Cricket und Scheibenschießen, Hausmusik und Tanzabende, Tennis, Reit- und Fahrausflüge, 'gutbürgerliche' Küche aus deutschen Landen in Restaurants.“<sup>212</sup> Die Verpflanzung des Vereinslebens nach Deutsch-Südwestafrika nach bürgerlichem Vorbild sollte, trotz der Vielfältigkeit der Vereine, nicht nur der Eindeutschung der Kolonie dienen, sondern auch dem Nationalgefühl und dem „Rassenbewusstsein“: Einwohner afrikanischer Herkunft waren ausgeschlossen, obwohl es galt, „die Afrikaner zu zivilisieren“.<sup>213</sup>

Die „Verpflanzung der deutschen Welt-Leitkultur“<sup>214</sup> wurde mit kräftiger Hand ausgeführt: Jeder Deutsche sollte das Erlebnis spüren Anteil an der Macht zu haben.<sup>215</sup> Im Allgemeinen waren die von unterschiedlichen Kolonialvereinen formulierten Zielsetzungen folgende:

1. Weiße Deutsche aus Einsamkeit und Degeneration herausholen und Neuankömmlinge integrieren;
2. Mentale Brücke zur deutschen Heimat und Orientierung;
3. Frontstellung (nicht gegen Arbeiter, sondern gegen andere Nationen und Rassen)
4. Gemeinsame Aktivität zur Stärkung des Nationalgefühls;

---

<sup>207</sup> Ebd, S. 117.

<sup>208</sup> Ebd, S. 118.

<sup>209</sup> Ebd, S. 118.

<sup>210</sup> Birthe Kundrus, S. 177.

<sup>211</sup> Deutsch-koloniale Bauweise: eine Kegelbahn und Turnhalle in Lüderitz:

<http://www.youtube.com/watch?v=Y3Tl5GuWcDYE>Eine Kegelbahn in Kolmanskuppe:

[http://www.youtube.com/watch?v=0TjD7q13e\\_A](http://www.youtube.com/watch?v=0TjD7q13e_A)

<sup>212</sup> Birthe Kundrus, S. 177.

<sup>213</sup> Ebd, S. 175.

<sup>214</sup> Ebd, S. 182.

<sup>215</sup> Ebd, S. 177 - 178.

## 5. Besetzung des öffentlichen Raumes.

Der Schönheit der afrikanischen Natur zum Trotz galt, dass „draußen der vorzivilisatorische Urzustand herrschte“<sup>216</sup>.

### 5.3. Die Buren

Das Problemhafte jeglicher Integretation und Akkulturation ergibt sich umso deutlicher in einem Gebiet, das eine derartig hoch organisierte Gesellschaft bis vor kurzem nicht kennt: Im Gebiet, das sich von 1884<sup>217</sup> bis 1915 als Deutsch-Südwestafrika bezeichnen lässt, hatten sich nur relativ wenig Ansiedler europäischer Abstammung niedergelassen, abgesehen von afrikaanssprachigen Buren, die allerdings nicht in dem industrialisierten Maße der neuen Ansiedler organisiert waren. Es ließe sich fragen, ob die Buren 1884 als Kolonisatoren anzusehen sind, oder ob sie aufgrund ihrer Ethnogenese als einheimisch zu betrachten wären. Im gleichen Sinne schreibt Keil in seiner Dissertation über den namibischen ethnischen Fächer: „Besonders bemerkenswert ist, daß für die weiße Bevölkerungsgruppe, die in der Literatur sonst als Kolonisatoren auftreten, diesmal nicht die Deutschen als Siedler stehen, sondern die Buren, die selbst ein afrikanisches Volk sind.“<sup>218</sup>

Von diesen ehemals holländischen Abkömmlingen<sup>219</sup> wird immer wieder behauptet, sie hätten mit den anderen einheimischen Bevölkerungsgruppen in einer engeren ethnogenetischen Beziehung gelebt als die „neuen“ deutschen Ansiedler<sup>220</sup>. In dieser Hinsicht sind die Buren als präkoloniale Ansiedler zu bezeichnen: Ihre Ansiedlung war im Vergleich zu den deutschen Kolonisatoren des 19. Jh. nicht dermaßen industrialisiert und durchorganisiert. Sie haben sich, im genetischen und damit im ethnogenetischen Sinne mit anderen kulturellen Formationen afrikanischer Herkunft vermischt. Aus dieser Mischung von Khoikhoi Frauen und burischen Immigranten aus der Kapkolonie stammen die „Rehobother Baster“. Ihre Sprache ist das Afrikaans. Es gibt jedoch einige andere Gruppen gemischt-burischer Abstammung, die nicht bloß eine Sippenkultur pflegen, sondern sich als eigenständige Ethnizität verstehen. Die Existenz dieser Gruppen könnte auch ein Grund dafür sein, dass die deutschen Kolonisatoren sich vor einem zu engen Kontakt zu den Buren gefürchtet haben. Umgang oder sogar Verwandtschaft mit den Buren würde in der Wortwahl der deutschen Gegner zum „Verburen“ oder „Verkaffern“<sup>221</sup> führen.

Der Meinung vieler „bildungsbürgerlicher Kolonialräsionierender“ nach war die deutsche Sprache sowohl Grundlage als auch Ausdruck der deutschen Kulturnation.<sup>222</sup> Das Problem stellte sich, ob „die Eingeboren“ Deutsch lernen sollten. Einige haben dem zugestimmt, andere nicht. Man hat immer eine Zwischenposition bezogen. Im Unterricht für „die

---

<sup>216</sup> Ebd, S. 183.

<sup>217</sup> Bismarck erklärte am 24 April 1884 per Telegramm den Behörden in London und Kapstadt, er habe „seine Landerwerbungen unter deutschen Schutz gestellt“. Quelle: „Die Erschließung von Deutsch-Südwest-Afrika durch Adolf Lüderitz“.

<sup>218</sup> Thomas Keil, S. 586.

<sup>219</sup> Jan van Riebeeck landet 1652 im Kap der Guten Hoffnung.

<sup>220</sup> In diesem Zusammenhang spielte das nach 1900 politisch brisante Thema der "Rassenzugehörigkeit" (eingeboren oder nicht?) eine bedeutende Rolle. Siehe dazu: Harald Sippel, *Rechtspolitische Ansätze zur Vermeidung einer Mischlingsbevölkerung* in: Rassenmischehen - Mischlinge - Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich. Siehe auch zum wirtschaftlichen Zusammenleben der „Trekboere“ und der Khoisan: Sampie Terreblanche, S. 165 - 167.

<sup>221</sup> Birthe Kundrus, S. 103 und S. 199.

<sup>222</sup> Ebd, S. 184.

Eingeboren“ sollte es doch auch zum besseren Verständnis der Eingeborenenkinder kommen, damit es keine sprachlichen Probleme zwischen den Kolonialisten und den späteren Bediensteten mehr gäbe.<sup>223</sup>

In den Schulen hat man letztenendes versucht, alle zur hochdeutschen Sprache heranzuziehen, auch die Buren. „Was für die einen eine Anpassung an die Landesverhältnisse darstellte, deuteten die anderen als muttersprachlichen Verrat am Vaterland.“<sup>224</sup> Sprachliche Interferenz des Afrikaans mit dem Deutschen führe, laut eines Anthropologen namens Fischer, in manchen Fällen sogar zur „Geisteskrankheit“<sup>225</sup> (sic)! Zweifellos hatten die im südlichen und ländlichen Afrika lebenden Buren in den Augen jener Gegner zwei Jahrhunderte industriellen Fortschritts verfehlt, bzw. waren ihnen dessen Nachteile entgangen, dennoch wurde diese kulturelle Gruppe im neu gegründeten Deutsch-Südwestafrika als eine kulturelle Formation europäischer Abstammung angesehen. Im Jargon der damaligen Zeit hieß es, sie seien Stammesbrüder aufgrund ihrer Blutsverwandtschaft.<sup>226</sup> Im Rückblick sind die Buren oder „Trekboere“ als eine Subformation der europäischen Hochkultur zu betrachten, die jedoch raschen Schrittes „germanisiert“ wurde: Sind im Jahre 1903 nach Berechnungen des Alideutschen Gestenhauers 31% der insgesamt 4.682 weißen Einwohner in Deutsch-Südwestafrika burischer Herkunft<sup>227</sup>, so sind 1912 nur noch 11% der Bevölkerung „Kolonialengländer“ (i.e. Bure oder Ansiedler britischer Herkunft). Der ethnogenetischen Annäherung der Buren an die einheimische Bevölkerung ist zu verdanken, dass über sehr lange Zeit das Afrikaans sich als lingua franca der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen hat erweisen können<sup>228</sup>; eine Funktion, die das Deutsche in dem Maße nie erreicht hat.

Walther schreibt: „The settlement of Afrikaners from South Africa proved to be more problematic. Almost from the beginning of German control, Afrikaners practically occupied center stage in discussions about colonizing the protectorate. [...] Although colonial officials recognized the utility of settling Afrikaners in the protectorate, many had reservations about it. In fact, as early as 1890 Bismarck perceived the Afrikaners as a potential rival for mastery of the colony.“<sup>229</sup> Reichskanzler Graf Leo von Caprivi wies daraufhin, dass die Buren zwar gute Siedler seien, ihnen dennoch weder der Einzug in Deutsch-Südwestafrika in geschlossenen Gruppen, noch die Ansiedlung in mehr oder wenig unabhängig politischen Gemeinschaften erlaubt sein könne.<sup>230</sup> Der erste Gouverneur Deutsch-Südwestafrikas, Theodor Leutwein, war derselben Ansicht: Die Anzahl Deutschstämmiger werde ausreichend anwachsen, sodass die erfahreneren Deutschen den Neukömmlingen behilflich sein könnten und man auf die Hilfe der Buren letztendlich werde verzichten können. Manche sahen im Handeln der Buren den Versuch, die deutsche Macht zu stürzen. Ab 1902 wurde deswegen von den Buren, die sich in Deutsch-Südwestafrika ansiedeln wollten eine höhere finanzielle Garantie verlangt als von deutschen Einsiedlern, damit sie mindestens einen kleinen Bauernhof aufbauen konnten. Zwar wurde den Buren die deutsche Staatsangehörigkeit zuerkannt, ihrer Einwanderung nach Deutsch-Südwestafrika hat man von behördlicher Seite aufgrund kultureller Unterschiede weiterhin entgegengewirkt. Man hat u.a. eine Aufnahme der Burenkultur in die deutsche angestrebt, indem man die afrikaanssprachigen Kinder zu deutschsprachigem Schulunterricht

---

<sup>223</sup> Ebd, S. 197.

<sup>224</sup> Ebd, S. 200.

<sup>225</sup> Ebd, S. 199.

<sup>226</sup> Birthe Kundrus, S. 96.

<sup>227</sup> Ebd, S. 100.

<sup>228</sup> Ebd, S. 197.

<sup>229</sup> Daniel Joseph Walther, S. 31.

<sup>230</sup> Ebd, S. 32.

verpflichtet hat.<sup>231</sup>

1912 sind, wie gesagt, 11% der Bevölkerung Buren. In der Zeit, um die "Die Erstgeborenen" sich abspielt, um 1950, sind die Buren jedoch nicht länger als „eine sub-kulturelle Identität“ im ehemaligen Deutsch-Südwestafrika zu bezeichnen: Noch vor der Unterzeichnung des Versailler Vertrages nimmt im „Südwest“, einem Satellitenstaat Süd-Afrikas, die Prozentzahl deutschsprachiger, deutschstämmiger Einwohner genauso schnell ab, wie sie um 1890 angestiegen war: Zwischen 1918 und 1919 wurden von den Siegermächten 4.941 Deutsche des Landes verwiesen. 1936 sind nur noch 31% der Bevölkerung deutsch, wohingegen 59% „Afrikaner“, bzw. Bure sind.<sup>232</sup> Man fürchtete wieder für das „Deutschtum“.

#### 5.4. Die „Eingeborenen“ – Ethnizität in Namibia

Es überschreitet den Rahmen dieser philologischen Arbeit alle ethnischen Gruppen afrikanischer Abstammung innerhalb des heutigen namibischen Staatsgebietes im Einzelnen zu beschreiben. Sprache ist ein Unterscheidungsmerkmal einer kulturellen Formation, das aber auch den ethnischen Grenzbereich aufsucht und gleichzeitig wieder verlässt. Sprache überschreitet ethnische Grenzen, dennoch ist sie eines der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale der Integration und der Distinktion: "Die gemeinsame Sprache ist, wie bereits Aristoteles wußte, das ursprünglichste Medium menschlicher Gruppenbildung."<sup>233</sup>

Die SIL-Organisation<sup>234</sup>, eine Schwesterorganisation der Unesco, unterscheidet 28 unterschiedliche Sprachen im namibischen Grundgebiet.<sup>235</sup> Dahingegen erwähnt die offizielle Webseite der namibischen Regierung nur fünf Sprachen: Oshiwambo; Nama/Damara; Afrikaans; RuKwangali; Otjiherero. Das Deutsche fehlt.<sup>236</sup> Es heißt auf dieser Webseite: „Due to the country's colonial history Afrikaans, the language of the previous South African occupiers is still widely spoken and functions as the *lingua franca* in Namibia.“<sup>237</sup> Tatsächlich aber funktioniert das Englische jedoch als *lingua franca* in offiziellen Angaben. Im Übrigen galten bis zur demokratischen Umwandlung in 1994 das Englische, sowie das Afrikaans als Amtssprachen der Republik Süd-Afrika.

Das Afrikaans hat sich schon seit dem 17. Jh. im Gebiet der heutigen namibischen Republik verbreitet: Mit den Buren kam das Afrikaans und hat sich unter der damals „einheimischen“ Bevölkerung verbreitet und bis heute behauptet.<sup>238</sup> Die unabhängigen Zeitungen, die man übers Internet lesen kann, sind afrikaans-, englisch- und deutschsprachig: „Die Republikein“ (<http://www.republikein.com.na>), „The Namibian“ (<http://www.namibian.com.na>), „The Namibia Economist“ (<http://www.economist.com.na>) und die „Allgemeine Zeitung“ (<http://www.az.com.na>). Innerhalb der englischen Berichterstattung sind der Bantu-Sprache, dem Oshiwambo, einige Kolumnen eingeräumt.

Es gibt zwei große nicht-indoeuropäische Sprachfamilien innerhalb Afrikas, die auch in Namibia vertreten sind: die Khoisan- und die Bantu-Sprachen. In Namibia gehören die Khoi-

---

<sup>231</sup> Ebd, S. 33.

<sup>232</sup> Ebd, S. 115.

<sup>233</sup> Jan Assmann, S. 148.

<sup>234</sup> <http://www.ethnologue.com> - *Ethnologue: Languages of the World, and the SIL Bibliography*. Eine Sprachenkarte auf: [http://www.ethnologue.com/show\\_map.asp?name=NA&seq=10](http://www.ethnologue.com/show_map.asp?name=NA&seq=10)

<sup>235</sup> Siehe: [http://www.ethnologue.com/show\\_country.asp?name=Namibia](http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=Namibia)

<sup>236</sup> <http://www.grnnet.gov.na>

<sup>237</sup> [http://www.grnnet.gov.na/Nav\\_frames/Nutshell\\_launch.htm](http://www.grnnet.gov.na/Nav_frames/Nutshell_launch.htm)

<sup>238</sup> Fritz Polenis, So het Afrikaans na Namibië gekom.

Khoi, San, Damara und Nama-Bevölkerung zur Khoisanfamilie. Die Gwi<sup>239</sup>, zu deren Gruppe „unser Romanheld“ Katuma gehört, sind eine ethnische Gruppe innerhalb der San-Ethnizität. Zur Bantufamilie gehört die ethnische Gruppe der Hereros (bzw. die Ovaherero und die Ovambanderu); ihre Sprache heißt „Otjiherero“. Die Himba-Bevölkerung<sup>240</sup> lebt im Nord-Westen Namibias; ihre Sprache ist das Zemba.

Es gibt keine terminologische Einstimmigkeit in den ethnografischen Angaben, wie detailliert die Beschreibung der unterschiedlichen Ethnizitäten in Namibia sein soll. Eine grobe Einteilung könnte folgende sein<sup>241</sup>:

1. Ovambo (900.000 Sprecher; nördlich der Etosha Pflanze; die Stadt Oshakati als Zentrum);
2. Kavango (150.000 Muttersprachler; östlich des ehemaligen Ovambolands am südlichen Ufer des Okavango Flusses);
3. Caprivianer (50.000 Muttersprachler; in der nordöstlichen Region Caprivi);
4. Herero (150.000 Muttersprachler; in Zentralnamibia);
5. Himba (5.000 Muttersprachler; im Nordwesten);
6. Nama (80.000 Muttersprachler; im Süden Namibias);
7. Damara (90.000 Muttersprachler; verstreut im Lande, zentrale Stadt Khorixas);
8. San (40.000 Muttersprachler; zwischen Kaudom Park und Omaheke; zentrale Stadt Tsumkwe);
9. Rehobother Baster (25.000 Muttersprachler; Nachkommen von Khoi-khoi Frauen und burischen Immigranten aus der Kapkolonie);
10. Nachkommen ehemaliger deutscher oder süd-afrikanischer Abstammung (von den 100.000 „weißen“ Menschen sind etwa 20% deutscher Abstammung; 20% sind englischer und 60% burischer Herkunft).

Die Hanns-Seidel-Stiftung, eine 1966 gegründete NGO, die sich zur Aufgabe gestellt hat, „Demokratie, Frieden und Entwicklung“ international zu fördern, hat im Juli 2006 einige demographische Zahlen über Namibia publiziert:

„Ethnic groups: Eleven different ethnic groups, archetypes are the San with about 2% of the population, further groups are Nama ca. 4,5%, Damara ca. 7,5%, Ovambo over 50%, as well as Kavango and Herero with 10% and 8%, about 6% of the population are white, there from about the half of them are ethnic Germans. The Rehobother Baster (2%) are an own ethnic group. Ca. 10% of the population is from different origin.“<sup>242</sup>

Wer soll hinsichtlich dieser Daten in den Worten des Romantitels „der Erstgeborene“ sein? Man entsinne sich des kolonialen Terminus „Eingeborener“. Die ethnische Gruppe, die angeblich schon vor 20.000 Jahren das Land besiedelt hat, sind die San.<sup>243</sup> Ihre Zahl schätzt man häufig auf etwa 40.000. Wären sie also die „Ureinwohner Namibias“? Ein historisierend vereinfachender Gebrauch ethnischer Kategorien im Stil der nationalen

<sup>239</sup> „Gwi“; andere Schreibweisen: *Gwi*, *G//ani-Khwe*, *Tannekwe* oder *Xani-Khwe*.

<sup>240</sup> Himbas oder Ovahimba.

<sup>241</sup> <http://www.namibia-info.net>

<sup>242</sup> „Namibia at a glance“: <http://www.hsf.org.na/download/NamibiaFactsFigures.pdf>

<sup>243</sup> Von den holländischen Ansiedlern im Kap „Buschmänner“ genannt. Dieser Terminus ist aber im ethnografischen Sinne unbestimmt und unbrauchbar, noch einmal abgesehen von seinen pejorativen Konnotationen.

Geschichtsbeschreibung des 19. Jh. ist abzulehnen: Vor 20.000 Jahren gab es eben keinen namibischen Nationalstaat. In Deutschland gilt die Schlacht beim Teutoburger Wald, wenn sie überhaupt noch Unterrichtsgegenstand ist, nicht länger als das Geburtsdatum der „deutschen“ Identität schlechthin, sondern ist als ein Element des nationalen Mythos (des 19. Jh.) aufzufassen.<sup>244</sup>

### 5.5. Nationalgefühl in Namibia

Nachdrücklich ist auf Gemeinplätze wie „l'histoire se répète“ zu verzichten, dennoch lassen sich im großen Ganzen (ästhetische) Formähnlichkeiten zwischen der damaligen und heutigen „offiziellen Kulturpolitik“ aufweisen. Wohl aus dem Grund, dass in Denkmälern die geschichtliche Interpretation der prägenden Kultur bestätigt und gefestigt wird. Außerdem sollte man aufgrund seiner diffusen und imstrittenen Inhalts auf den Begriff der „Leitkultur“ verzichten: Eine Kultur, die dank politischer Unterstützung zur Dominanz gelangt, muss nicht unbedingt die Kultur der Mehrheit sein. Statt „Leitkultur“ passt hier der Begriff „dominierende Kultur“.

Die dominierende politische Gruppe im heutigen Namibia, die SWAPO, führt eine Kulturpolitik, die zur ehemaligen Kulturpolitik der Kolonialverwaltung formale Parallelen aufweist: Am Anfang des 20. Jh. war die „Identitätspolitik“ darauf gerichtet, das Deutschtum vor anderen Einflüssen, Rassen und Völkern zu bewahren. Heute gilt die Sichtweise der SWAPO-Partei auf Geschichte, Kultur und Identität als eine Sichtweise, der nicht zu widersprechen ist.

Wo in Deutsch-Südwestafrika die deutsch-koloniale Kultur die dominierende Kultur war, ist im heutigen Namibia die SWAPO-Parole die führende Parole. Die South West African People's Organisation ist die Partei, die mit überwältigender Mehrheit die parlamentarische Debatte prägt, indem sie seit November 2004 mit zwei Dritteln der Stimmen<sup>245</sup> keine andere Interpretation der jüngsten Vergangenheit als die eigene duldet, in Wort und Bild. Dr. Wolfgang Maier schreibt auf der Webseite der Konrad Adenauer Stiftung Folgendes zur demokratischen Debatte in Namibia: „Das Problem ist die Opposition, die von Anfang an nie den Hauch einer Chance hatte, die Regierung ernsthaft herauszufordern, geschweige denn sie abzulösen.“<sup>246</sup>

Am 26. August 2002 öffnet feierlich Präsident Sam Nujoma in Windhoek „den Heldenacker“, einen Platz, auf dem aller Helden, die ihr Leben für Namibia gegeben haben, gedacht sein soll:

„It is therefore fitting that 26 August 2002 was chosen for the launching of today's historic events. We are all standing on sacred ground. This shrine was chosen with one overriding reason. To provide a dedicated place for all of us, as Namibians, to pay homage and to give solemn and due tribute, honour and respect to the heroes and heroines of our soil, 'whose blood waters our freedom'.“<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Vergleiche dazu „de Bataafsche opstand“ van Gaius Julius Civilis: die heutige niederländische Identität gründet sich nicht mehr auf „den batavischen Aufstand“, wenn auch sie im 19. Jh. ein wichtiger Unterrichtsgegenstand war.

<sup>245</sup> Siehe zu den Wahlergebnissen: [http://www.grnnet.gov.na/Nav\\_frames/Nutshell\\_launch.htm](http://www.grnnet.gov.na/Nav_frames/Nutshell_launch.htm)

<sup>246</sup> [http://www.kas.de/proj/home/pub/8/1/dokument\\_id-4062/index.html](http://www.kas.de/proj/home/pub/8/1/dokument_id-4062/index.html) Die Konrad-Adenauer-Stiftung fördert u.a., laut eigener Angaben, „durch gesellschaftspolitische Aus- und Fortbildungsprogramme die Konsolidierung der demokratischen Verfassung sowie die sozio-ökonomische und politische Partizipation benachteiligter Gruppen (Frauen)“ in Namibia.

<sup>247</sup> [http://www.grnnet.gov.na/News/Archive/2002/August/Week5/heroes\\_rpt.htm](http://www.grnnet.gov.na/News/Archive/2002/August/Week5/heroes_rpt.htm)

Auf dem Heldenacker steht eine kriegerische Figur, die den unbekanntem Soldaten darstellen soll, wenn auch die Ähnlichkeit mit der ebenfalls bärtigen Person des Sam Nujoma kaum zu übersehen ist. Joachim Zeller schreibt zur ärmlichen Ästhetik dieser überkommenen Symbolik:

„Ein himmelstürmender Obelisk, davor die bronzene Kolossalfigur des »Unbekannten Soldaten« in Gestalt eines bewaffneten Guerillakämpfers, der ein in Marmor gefasstes Gräberfeld mit »Ewiger Flamme«, Eisernem Kreuz und Eichenlaub überblickt. [...] Auftraggeber der Anlage ist die Regierungspartei SWAPO, geplant und ausgeführt wurde sie von nordkoreanischen Architekten und Bildhauern. Dass die neue Gedenkstätte – die 'afrikanische' Stilelemente weitgehend vermissen lässt – ein Import aus Nordkorea ist, sticht sofort ins Auge. Das Windhoeker Heldenmal bietet mit seinen im Gleichschritt marschierenden Befreiungskämpfern ein im Stile des sozialistischen Realismus daherkommendes Heldenpathos.“<sup>248</sup>

Zeller ruft zu einer „neuen Deutung der Geschichte“ im notwendigen „Selbstfindungsprozess“ auf. Die kriegerische Prägung des Mahnmals ist ihm zuwider, weil sie die Nuancierung, dass es neben der SWAPO einen zivilen Widerstand gab, verkenne:

„Doch nicht nur durch seine Mächtigkeit und einseitig kriegerische Prägung weckt das neue Nationaldenkmal falsche Vorstellungen von der Vergangenheit. Wenn auch dem bewaffneten Kampf eine große Bedeutung zukam, so wird jedenfalls der zivile Widerstand der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen oder der Kirchen lediglich an untergeordneter Stelle gewürdigt.“

Der granatenwerfende schwarze Freiheitskämpfer des Heldenackers gleicht dem Kolonialhelden zu Ross in Windhoek: Am 27. Januar 1912 wurde in Windhoek eine Reiterstatue enthüllt, deren Inschrift an „Krieger Kaiser und Reich, die Errettung und Erhaltung des Landes, als auch an die deutschen Bürger, Männer, Frauen und Kinder, die zwischen 1904 und 1907 in den kriegerischen Auseinandersetzungen gestorben waren“<sup>249</sup> erinnert. Zeller bezeichnet die Reiterstatue in Windhoek als das „aus der deutschen Kolonialherrschaft stammende, von weißer Dominanz und schwarzer Unterordnung kündende Reiterdenkmal“. Es stellt einen Schutztruppler dar, der „gehobenen Gewehres“ in die Ferne schaut. Eine ästhetische Ähnlichkeit mit dem Freiheitskämpfer gibt es allerdings nicht, trotz der von Zeller und Kundrus beschriebenen herrischen Absichten, mit denen beide Gedenkmäler der Gemeinschaft anvertraut worden sind. Nichtsdestotrotz mag es der weltweiten, transkulturellen topischen Bedeutung einer Reiterstatue zugeschrieben werden, dass diese „imperialistische“ Statue noch aufrecht steht: Der Schutztruppler ist nicht länger ein deutscher kolonialer Schutztruppler, er wirkt als Soldat, der gekämpft hat und heimwärts kehrt. Die Symbolik der Jahrhundertwende hat als imperialistisches Mahnmal beträchtlich eingebüsst: Schließlich blickt der Schutztruppler nicht auf irgendwelche Opfer hinab.

Die namibische Allgemeine Zeitung berichtet am 27. November 2006, dass die Popularität des Heldenackers bei Publikum und Touristen nachhält. Pro Tag besuchen durchschnittlich 20 Personen das Monument. Da die Baukosten auf etwa 80 Millionen namibische Dollar geschätzt werden können, sei es zu erwarten, dass es ungefähr noch 1250 Jahre dauere, bis „sich die Baukosten des Heldenackers durch die Eintrittsgebühren amortisiert haben.“ Die Konstruktionsprobleme und der bauliche Verfall würden dazu führen, dass die heutige

<sup>248</sup> Joachim Zeller, iz3w Nr. 264 (2002). Im Internet mit Bildern:

<http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/RezNamibia-Gedenkstaette.htm>

<sup>249</sup> Birthe Kundrus, S. 215.

Generation noch „den totalen Verfall der Gedenkstätte“ erlebe.<sup>250</sup>

Speitkamp betrachtet den Heldenacker als eine grobe Vereinfachung der Geschichte, als eine grobe Geste, die jedwede andere Sichtweise verblassen lassen sollte:

„Der 2002 bei Windhoek als Landschaftdenkmal angelegte 'Heroes Acre' gliedert die Aufstandsführer der deutschen Kolonialzeit unterschiedslos in die Vorgeschichte der Unabhängigkeitsbewegung ein. Sam Nujoma sieht in der Politik des Integrierens und Vergessens ein Muster für den Umgang mit der Kolonialvergangenheit überhaupt: 'Das neue Namibia und das neue Deutschland beschäftigen sich nicht mehr mit der Vergangenheit. Wir lassen die traurige Geschichte hinter uns zurück und arbeiten fortschrittlich zusammen.'"<sup>251</sup>

Eine nüchterne nuancierende Beobachtung ist hier nicht fehl am Platz: In Namibia steht die Reiterstatue noch, in Namibia lebt noch immer eine große Gruppe europäischer Abstammung, wohingegen einige benachbarte Länder weniger diplomatisch sich „den Weißen“ gegenüber verhalten haben: Mugabe hat Simbabwe mittlerweile ökonomisch, politisch und kulturell in seinen diktatorischen Abgrund getrieben. Obwohl 2004 Staatspräsident Nujoma drohte, weiße Grundbesitzer zu enteignen<sup>252</sup>, ist bis heute diese Drohung keine Wirklichkeit geworden. Präsident Pohamba versprach, anlässlich seines Staatsbesuches an Deutschland am 28.

November 2005 im Schloss Charlottenburg, keine weißen Farmer rechtswidrig zu enteignen:

„Seit 14 Jahren befassen wir uns nun mit dem Prozess der Landreform, hauptsächlich auf der Grundlage des Prinzips 'willing seller, willing buyer'. Dies wird auch weiterhin unsere wichtigste Verfahrensweise [...] sein. Enteignung ist das letzte Mittel [...] In diesem Prozess handeln wir in voller Übereinstimmung mit der namibischen Verfassung und unseren Gesetzen. Aus diesem Grunde plant unsere Regierung alljährlich 50 Millionen Namibische Dollar für den Erwerb kommerziellen Farmlandes zu Umsiedlungszwecken ein.“<sup>253</sup>

Im Vergleich zu Simbabwe ist Namibia tatsächlich eine politisch stabile Landschaft, vielleicht auch wegen des von öffentlicher Seite geförderten Mythos des nationalen einheitlichen Freiheitskampfes.

---

<sup>250</sup> <http://www.az.com.na/index.php?page=news/news.php&identifier=1079863842&id=17611>

<sup>251</sup> Winfried Speitkamp, S. 180.

<sup>252</sup> <http://service.spiegel.de/digas/servlet/dossieransicht/S7007489>

<sup>253</sup> [http://www.Windhoek.diplo.de/Vertretung/Windhoek/de/Seite\\_\\_redepohambadeutsch.html](http://www.Windhoek.diplo.de/Vertretung/Windhoek/de/Seite__redepohambadeutsch.html)

## 6. Exkurs

### 6.1. Idealismus und Wiedergutmachung

Hoffmann bestätigt das Bild eines kulturell konservativen Idealisten in einem 2002 gemachten Interview<sup>254</sup>:

„Ich fühle mich nicht dazu berufen, eine Chronik Namibias zu schreiben. Ich möchte auch auf keinen Fall als Sprachrohr der vielen Völker Namibias dargestellt werden. Im Gegenteil: Ich wünsche mir, dass zumindest eine Person aus jedem Volk seine eigene Geschichte niederschreibt und somit verhindert, dass sie eines Tages für immer in Vergessenheit gerät. Denn wir taumeln durch ein Heute und versuchen das Gestern abzustreifen wie eine juckende Haut. Früher oder später wird sich niemand mehr an seine Wurzeln erinnern können oder wollen. Ich schlage mit meinen Büchern lediglich Brücken zwischen verschiedenen Völkern, mache sie miteinander bekannt. Mehr steht nicht in meiner Macht.“

Gewiss hat Hoffmann mit seinem Roman dazu beigetragen, dass man sich wieder erinnert an die Sippenkultur afrikanischer Herkunft. Dennoch verkennt er hier den ethnogenetischen Prozess: Eine Kultur an sich ist imstande, alte Traditionen zu hegen und gleichzeitig sich neuere Techniken zu Eigen zu machen. Wäre ein San, der Auto fährt, liest und schreibt, kein San mehr? Technische Fortschritte an sich tasten nicht den kulturellen Mythos an, wenn auch, zugegeben, die Traditionen sich äußerlich ändern können.

Hoffmann sagt zur weiteren Nationenbildung in Namibia:

„Mir ist klar, dass wir als Nation zusammenwachsen, uns verändern müssen. Und das können wir nur tun, wenn wir bereit sind, über den Tellerrand zu schauen. Aber ich wehre mich gegen die Behauptung, dass Bräuche rückständig sind und aufgegeben werden müssen, denn gerade Bräuche haben den verschiedenen Völkern einen Halt, eine Identität gegeben.“

Was versteht Hoffmann hier unter dem Begriff „Brauch“? Speitkamp deutet darauf hin, dass in der Traditionspflege der Herero synkretistische Formen aufzuweisen sind. Die jährliche Gedenkfeier am Waterberg, erstmals von deutschen Bürgern am 10. August 1923 begangen, wird weitergeführt von den Herero:

„Im Mittelpunkt steht eine von religiösen und politischen Autoritäten geleitete Prozession mit bis zu 3000 Teilnehmern, die durch Okahandja und an den Gräbern von Samuel Maharero, seinen Vorfahren und anderen Herrero vorbeiführt. [...] Die Kleidung greift einzelne Elemente auch deutscher Kolonialuniformen auf, bis hin zu den Südwest-Hüten der Schutztruppen. Imitate von Ehrenzeichen und Holzgewehre runden das Erscheinungsbild ab. Die Prozession führt auf dem Friedhof der Rheinischen Missionsgesellschaft auch an deutschen Gräbern vorbei, die dabei berührt werden.“<sup>255</sup>

Eine andere Frage zum Begriff „Brauch“, wie Hoffmann ihn anwendet, ist, ob der namibische Staat seine „indigenous people“ auch schützt, oder jedenfalls gewähren lässt. Aufs Neue stellt sich innerhalb des namibischen Grenzgebietes die Frage: Sollen wir ihnen die Zivilisation von Windhoek bringen? Sollten die „Urvölker“ zur Schule? Wenn ja, welcher Sprache bedient sich der Unterricht? Hoffmann hat keine vollständige anthropologische Bestandsaufnahme

<sup>254</sup> [http://www.baeng-2000.de/Unsere\\_Themen/Afrikanische\\_Literatur/Schriftsteller\\_G\\_-](http://www.baeng-2000.de/Unsere_Themen/Afrikanische_Literatur/Schriftsteller_G_-)

[H/G\\_W\\_Hoffmann\\_2/g\\_w\\_hoffmann\\_2.html](#)

<sup>255</sup> Winfried Speitkamp, S. 177.

gemacht und er hat auch keine machen wollen; einen literarischen Beitrag zum Bewusstmachungsprozess hat er zweifellos geliefert. Dieser Beitrag ist zweifellos originell dadurch, dass Hoffmann seine persönlichen Erfahrungen und Kenntnisse in die literarische Gestaltung des Kulturkonflikts eingeflochten hat:

„Den 'fremden' Blick verdanke ich wohl meinem ausgeprägten Einfühlungsvermögen. Außerdem bin ich auf der Farm unter Herero aufgewachsen, habe mit einem Gwi gejagt und Monate im abgelegenen Kaokoland verbracht.“

Bislang hat Hoffmanns Werk keine literarische Antwort erhalten. Überdies stellt es selbst weder stilistisch noch moralisch ein Gegenbild zu Uwe Timms „Morenga“ dar. Dem Ausgang der von Goethe-Zentrum am 23. Oktober 2006 organisierten „Felsgraffiti-Diskussion“ ist in dieser Hinsicht ohne Weiteres zuzustimmen: „Die Literatur Namibias steckt noch in den Kinderschuhen. Von regem Austausch untereinander kann bisher keine Rede sein.“ Die Dezember 2006 erschienene Erstausgabe „Felsgraffiti“, die vom Deutschen Kulturrat unterstützte „deutsche Literatur-Zeitschrift für Namibia“, mag ein Zeichen dafür sein, dass die namibisch-deutsche Literatur im Begriff ist, den Kinderschuhen zu entwachsen.

Ein gesellschaftliches Gegenbild, eine Neuantwort in der namibisch-deutschen Kulturdebatte, lässt sich in der Kritik von Janntje Böhlke-Itzen hinsichtlich der Genoziddebatte und der finanziellen Wiedergutmachung ebenfalls nicht erblicken, indem sie unumwunden die gesamte deutsche Politik des Neokolonialismus bezichtigt:

„Von der deutschen Regierung, egal welcher Partei, kommt kein eindeutiges Schuldeingeständnis. Dies liegt sicherlich unter anderem an der Furcht, damit einen rechtlichen Anspruch auf Reparationen zu schaffen. Die deutsche Regierung scheint es vorzuziehen, Entwicklungshilfe zu zahlen, und somit weiterhin Einfluss auf die Entwicklung in der ehemaligen deutschen Kolonie zu nehmen. Hinter dieser Selbstverpflichtung steht eine patriarchale Einstellung, den Afrikanern Hilfe anzubieten, und andererseits dafür Forderungen aufzustellen, deren Erfüllung im Eigeninteresse der Geber liegt.“<sup>256</sup>

Böhlke-Itzen tadelt die politischen Parteien und befürchtet eine Art Neukolonisation in Form der Entwicklungshilfe. Theoretisch könnte Entwicklungshilfe diese Gefahr in sich bergen. Aber, wenn es keine direkt vom Kolonialkrieg betroffenen Menschen mehr gibt, wenn sich die Lage so darbietet, dass lediglich Urenkel als die indirekt Betroffenen bezeichnet werden können, fragt sich, ob Gelder für Entwicklungsprojekte eine so schlechte Form der Wiedergutmachung wären. Die Art und Weise, auf die die Gelder angewendet werden, scheint hier eben doch ausschlaggebend zu sein. Abgesehen von der praktischen finanziellen Ausarbeitung hat das Schuldeingeständnis der deutschen Regierung durch Ministerin Wieczorek-Zeul bislang in moralischer Hinsicht nichts eingebüßt. Zeller berichtet im Dezember 2005, dass Präsident Pohamba sich weigerte, den Vertrag, in dem Bundesministerin Wieczorek-Zeul 20 Millionen Euro zugesagt hatte, zu unterschreiben:

„Zu dem vorläufigen Tiefpunkt der Versöhnungsinitiative kam es, als sich der namibische Präsident Hifikepunye Pohamba bei seinem Staatsbesuch in Deutschland Ende November überraschend weigerte, den gemeinsamen deutsch-namibischen Vertragstext zu unterzeichnen.“

Pohamba verwies zur Begründung auf die 'mangelnden Konsultationen' sowohl zwischen den beiden Regierungen als auch innerhalb seines Landes. Bundesministerin

<sup>256</sup> Janntje Böhlke-Itzen, S. 87 - 88.

Wieczorek-Zeul zeigte sich darüber verwundert.<sup>257</sup>

Die zurzeit in vielen Internetfora geführte Debatte, ob die Schlacht bei Waterberg als Genozid oder Völkermord im Sinne der von den Vereinten Nationen festgestellten Konvention<sup>258</sup> zu bezeichnen wäre, ob die deutsche Armee die Vernichtung beabsichtigt hätte oder nicht, führt häufig zu einem unfruchtbaren Begriffsstreit. Böhlke-Itzen: „Die Trothasche Proklamation wird uminterpretiert in einen militärischen Befehl, der zum Zweck der psychologischen Kriegsführung gegeben wurde. Von Trotha wird als irgeleiteter Einzelgänger dargestellt.“<sup>259</sup> Unbezweifelbar aber ist, dass diese Militäraktion ein Massensterben zweier Ethnizitäten ausgelöst hat in einem Moment, als die Kolonialdebatte sich ethnisiert und biologisiert hatte: Folglich wurde der Begriff der Kultur allmählich dem Begriff der Ethnizität gleichgesetzt. Anfangs wurde die Kolonialdebatte noch dadurch gekennzeichnet, dass auch andere Konzepte wie Klasse, Kultur, Natur, Geschlecht neben „Rasse“ hervorgehoben wurden, in der Absicht „die wilden Stämme“ zu kultivieren.

Kundrus schreibt in ihrer Schlussbetrachtung:

„Mit der Kolonialdebatte wurde Ethnizität immer stärker in den nationalen Vorstellungshaushalt eingebracht. Dabei wurde 'Rasse' als visuelles Distinktionsmerkmal immer mehr den 'Schwarzen' zugeschoben. Man dachte die Kolonisierten als Angehörige von 'unkultivierten Stämmen', sich selber hingegen vornehmlich als Angehörige exklusiver Nationen. Weiß-Sein gewann für die Identität der in Südwestafrika Lebenden eine wesentlich wichtigere Bedeutung als in der Metropole. Trotzdem trug es auch im Reich dazu bei [...], daß der Nationalismus und auch die Nation immer mehr ethnisiert wurde, Deutsch-Sein immer mehr als eine ethnische Einheit gesehen wurde [...]. In die 'historisch-schicksalhafte' Begrifflichkeit des Nationalismus brachte das biologistische Denken<sup>260</sup> der Rassenanthropologie einen Determinismus hinein, der Ungleichheit und Hierarchien, Herrschaft und Geltung welt- und zeitungspannend festzuziehen versuchte.“

Im Aufschwung des Sozialdarwinismus<sup>261</sup> Ende des 19. Jh. ist in der europäischen Weltbetrachtung der Archetypus „des Wilden“ allmählich gleichzusetzen mit dem Archetypus „des unzivilisierten Schwarzen“: Wo Rousseau noch vom „edlen Wilden“ (bon sauvage) im Sinne eines natürlichen unverdorbenen Menschen sprach, hatte sich dieses Bild um die Jahrhundertwende um 180 Grad gedreht. Der zivilisierte Weiße galt als edel, der unzivilisierte Schwarze als wild. In bestimmten Fällen hat dieser „Zivilisationszwang“ dazu beigetragen, dass im globalen Wettrennen um Überseealand die primären Beweggründe imperialistischer und ökonomischer Art verschleiert wurden.

Dies ist nicht als typisch deutsch aufzufassen; „typisch deutsch“ könnte man die Art und Weise bezeichnen, in der die Reichsregierung, die Kolonialverwaltung und die Deutsche Kolonialgesellschaft sich den Herausforderungen und Problemen zu stellen versucht haben.

<sup>257</sup> Joachim Zeller in: Afrika Süd. Zeitschrift zum südlichen Afrika 34 (2005). H. 6. S. 32.

<sup>258</sup> [http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p\\_genoci.htm](http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p_genoci.htm)

<sup>259</sup> Janntje Böhlke-Itzen, S. 86.

<sup>260</sup> Im selben Sinne das Zitat der „[...] völkisch-antisemitische Organisation 'Der Deutschbund', der 1913 formulierte: 'Kultur läßt sich nicht beleibig entwickeln und übertragen, sondern sie ist abhängig von der angeborenen Art, der Rasse.'“ Birthe Kundrus, S. 176.

<sup>261</sup> Jörg Wassink, S. 112. Winfried Speitkamp, S. 148.

Die Aufgaben, die die „Kolonialspieler“ sich gestellt hatten, scheinen sich auf den ersten Blick immanent zu widersprechen. In einem Atemzug stellt die Deutsche Kolonialgesellschaft sich statutar als Aufgabe, ökonomische, militäre und soziale Interessen wahr zu nehmen. Eine der Zielsetzungen war, die Wirtschaft zu fördern; eine andere, der Sklaverei Einhalt zu gebieten:

„Dementsprechend hat die D.K.G.:

1. auf alle die Entwicklung der deutschen Schutzgebiete und die Interessen der Deutschen im Auslande berührenden Fragen eingewirkt und den Standpunkt der kolonialfreundlichen Kreise Deutschlands an maßgebender Stelle vertreten. Ausbau unserer Flotte, Haushaltsetat für die Schutzgebiete, Antisklavereibestrebungen, Emin-Pascha-Expedition, Abgrenzungsfragen der Schutzgebiete: Errichtung von Berufskonsulaten, Ableistung der Dienstpflicht bei der Schutztruppe, Eisenbahnbauten, Dampfverbindungen, Bekämpfung der Hungersnot in Deutsch-Ostafrika, Bekämpfung der Viehseuchen, Auswanderungsgesetz, Samoafrage, Erhaltung der Reichsangehörigkeit, Errichtung eines Konsular- und Kolonialgerichtshofes usw.“<sup>262</sup>

Eine derartige Veramtlichung gesellschaftlicher Fragen könnte vielleicht als kennzeichnend für die kaiserliche Kolonialverwaltung gelten. Wohingegen die Rolle der Mission im kolonialen Kaiserreich sich öfter den DKG-Bestrebungen widersetzt hat, indem sie sich angesichts des Kolonialkrieges kritisch äußerte. Augenscheinlich ließ sich die Luthersche Tradition nicht immer mit der des Kaiserreichs vereinbaren.

## 6.2. Kulturelle Zukunft

Obwohl sich die deutsch-namibische Literatur noch in ihren Kinderschuhen befindet, trotz der von Archetypen geprägten Kulturdebatte gibt es erfreuliche Ansätze zu einem gegenseitigen Interessen- und Bildungsaustausch:

- Die Deutsche Höhere Privatschule in Windhoek unterrichtet etwa 800 Deutschsprachler und 200 Nicht-Deutschsprachler. Überdies sendet die „Namibian Broadcasting Corporation“ (NBC) auch deutschsprachige Programme.<sup>263</sup>
- 1992 Wurde in Windhoek die University of Namibia mit einer „German Section“ gegründet.<sup>264</sup> An der „Faculty of Humanities and Social Sciences“ setzt man sich ebenfalls mit dem Thema der Kolonisation auseinander, indem eine „Afrikaans Week“ (Afrikaanswoche) organisiert ist.<sup>265</sup>

Die Folgerung wäre dementsprechend berechtigt, dass es hinsichtlich der kulturellen Unterrichtsfreiheit in Namibia keine Hindernisse mehr gibt, die einem topischen Wechsel, bzw. der Bewältigung anderer Typisierungen als Täter und Opfer im Wege stehen.

- Im Zuge des Gedenkens erschien 2004 das Buch „Kind Nr. 95. Meine deutsch-

<sup>262</sup> <http://www.stub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/Bildprojekt/Lexikon/Standardframesite.php?suche=abschaffung>

<sup>263</sup> Die deutsche Botschaft in Windhoek:

[http://www.Windhoek.diplo.de/Vertretung/Windhoek/en/06/Bilaterale\\_\\_Kulturbeziehungen/Bilaterale\\_\\_Kulturb\\_eziehung.html](http://www.Windhoek.diplo.de/Vertretung/Windhoek/en/06/Bilaterale__Kulturbeziehungen/Bilaterale__Kulturb_eziehung.html)

<sup>264</sup> [http://www.unam.na/faculties/humanities/Germanic\\_Romance/german/gresearch.html](http://www.unam.na/faculties/humanities/Germanic_Romance/german/gresearch.html)

<sup>265</sup> <http://www.unam.na/community/overview.html>

afrikanische Odyssee<sup>266</sup> von Peter Hilliges über das Leben von Lucia Engombe. Es befasst sich mit der noch nicht bewältigten DDR-Politik, Kinder afrikanischer Herkunft in der ehemaligen DDR zur neuen kommunistischen Elite für das neuzugründende kommunistische Namibia heranzuziehen.

Lucia Engombe war Kind Nr. 95 und ist, wie etwa 800 andere „Ossis von Namibia“ zurückgekehrt nach Namibia, wo sie sich vor Anpassungsschwierigkeiten gestellt sah. Die Kulturpolitik der DDR könnte im Nachhinein als eine Art Neokolonialismus in den Wirren des Kalten Krieges betrachtet werden, den man damals allerdings im „internationalen Klassenkampf“ für berechtigt hielt. Abgesehen von einer Bewertung dieser Umsiedlungspolitik steht die Tatsache, dass sie eine weitere Verstärkung der deutsch-namibischen Identität, eine weitere Ethnogenese bewirkt hat. Leider ist das Werk jedoch der Belletristik nicht entwachsen.

## **7. Schlussfolgerung**

### **7.1. Zu „Die Erstgeborenen“**

Nicht jeder Archetypus der Kolonialliteratur ist in „Die Erstgeborenen“ vertreten: Der archetypische revolutionäre (marxistische<sup>267</sup>) Freiheitskämpfers fehlt. Dagegen hat Uwe Timm in „Morenga“ sich ausführlich mit diesem Stoff auseinandergesetzt. Zu gleicher Zeit erwähnt Timm Themen, die Hoffmann ebenfalls anrührt, wie zum Beispiel den Alkoholismus im Klügge-Kapitel, in dem ein stümperhafter Händler den „Eingeborenen“ Branntwein aus einem Riesenfass verkauft.

Der Archetypus des „edlen Wilden“, sowie er in den Figuren von Hagao und Xei gestaltet ist, wirkt störend: Seit Rousseau schwebt diese kulturelle Vereinfachung der tabula rasa im abendländlichen kulturellen Gedächtnis. Jetzt wäre der Moment, sie zu verlassen: Ihr fehlt jeglicher emanzipatorischer Wert für heutige transkulturelle, transethnische Verhältnisse. Katuma wird am Ende der Geschichte als Opfer dargestellt: Er ist seelisch kolonisiert und kann infolgedessen die technischen Fortschritte seiner Kinder nicht bewältigen. Das bräuchte nicht so zu sein. Fast kommt der Leser in die Versuchung, Katuma zuzuschreien: Ein wenig mehr Courage bitte! Die hätten schließlich Witbooi und Morenga auch gezeigt. Aber der „arme“ Katuma als Anti-Held kann eben nicht anders.

### **7.2. Zum soziologischen und literarischen Umfeld**

Man lebt seine Kultur. Die Dichotomie von Kultur und Natur, im Besonderen in Bezug auf den zwischenmenschlichen Verkehr und die Asynchronie im Stand der Technik, ist nicht unüberbrückbar: Vielmehr gehen Kultur und Natur im Menschen eine Synthese ein. Kulturelle und natürliche Einflüsse stehen in dauerhafter Wechselbeziehung zu einander, weshalb die Frage, was natürlich oder kulturell sei, nicht eindeutig zu beantworten ist. Die Synthese findet sowohl im individuellen als auch gesellschaftlichen Charakter statt, wobei der technische Entwicklungsstand eines der Elemente ist, die das Individuum und die Gesellschaft dementsprechend beeinflussen.

Der technische Entwicklungsstand hat sich in unterschiedlichen Gesellschaften in unterschiedlichen Tempi entwickelt. Demzufolge ist weltweit gesehen die Rede von einer asynchronen Entwicklung. Dessen ungeachtet ist anzunehmen, dass es eine allgemeine menschliche Grundgesinnung im Charakter gibt, die über Kultur und Natur hinaus geht,

---

<sup>266</sup> Erschienen im Ullstein-Verlag.

<sup>267</sup> Namibia und Marxismus: man denke an die Entstehungsgeschichte der „South West African People's Organisation“ (SWAPO).

weshalb sie per definitionem transethnisch ist. Keil spricht in diesem Zusammenhang von „Grundkonstanten, die zur *conditio humana* gehören. Nur diese Grundkonstanten sind es, die ein gegenseitiges Mitgefühl erzeugen, und trotz aller äußerlichen Unterschiede der Kulturen den Menschen als Menschen erkennbar machen.“<sup>268</sup> Gleichzeitig warnt er: „Doch dieses mitmenschliche Einverständnis ist fragil und gefährdet; immer wieder kippt der einmal gewonnene Konsens; zum Beispiel, wenn kulturelle Vorstellungen die Oberhand gewinnen.“

Dem Individuum, bzw. der literarischen Figur, ist eine gewisse Freiheit in der persönlichen „Typenwahl“ überlassen: Vor eine Entscheidung gestellt kann man sich, ungeachtet der jeweiligen kulturellen Formation, ungeachtet des technischen Entwicklungsstandes, entscheiden für oder gegen ein bestimmtes (Selbst-) Bild. Demzufolge bleibt dem Individuum, ungeachtet der örtlichen und zeitlichen Umstände, eine Wahl, welches der Elemente seiner Kultur, bzw. Natur, anzunehmen sei. Im Selbstgespräch fragt man sich: Mache ich hier mit? Welche Rolle<sup>269</sup> spiele ich? Spiele ich hier den großen Kolonisten oder den zivilisierten Kulturträger? Spiele ich hier den wagemutigen Freiheitskämpfer oder den gesellschaftskritischen Bürger? Es steht einem frei, jedenfalls in einer kulturell pluriformen Gesellschaft, einen Teil des jeweiligen gesellschaftlichen Mythos nicht mit seinem Eigenbild zu vereinbaren. Dahingegen kann oder will eine dominierende Kulturpolitik in einer kulturell uniformen Gesellschaft sich ein so vielfältiges Eigenbild, das jedem individuellen Mitglied gerecht wird, nicht leisten.

„Einfühlungsästhetik wäre ein kolonialer Akt.“<sup>270</sup> Mit diesen Worten versucht Uwe Timm seine Beweggründe für den personalen Erzählstil angesichts des historischen und kolonialen Gegenstandes in „Morenga“ erklären. Man sollte im Annäheren des Themas, immer die „Distanz zum Geschehenen festhalten“. Ein allwissender Erzähler, der „in die Herzen der Nama“ hineinguckt, wäre Timm fremd. Der erste Einwand gegen diese Sehweise, dass ein personaler Erzählstil Gewähr gegen solches in den Augen Timms unerlaubte Hineingucken böte, liegt darin dass, historische Lücke mittels literarischer Schaffensarbeit aufgefüllt werden müssen. Mit Recht stellt Timm fest, dass „Primärerfahrungen, die bei zeitgenössischen Themen vorhanden sind, ebenso wie Erinnerungen fehlen.“<sup>271</sup>, während das Werk „Morenga“ sich vielfältig historischer Quellen bedient. „Morenga“ hat dank dieser Mischung von „fact and fiction“ den Anschein, historisch belegt zu sein. Dadurch auch gewinnt der Roman allerdings an Reiz.

Der zweite Einwand gegen jene Sehweise liegt im gesellschaftlichen Standpunkt des Werkes: „Morenga“ gibt keinen objektiven Einblick in die Kolonialpolitik, trotz der „polyperspektivischen Form“ des Werkes, in der verschiedene Meinungen in mehreren Figuren vertreten sind. In der Gestaltung der Scherzfigur „Oberarzt Haring“ z.B. lässt sich Timms Stellungnahme zur Kolonialdebatte erkennen: Haring ist eine Nebenfigur, die eine nationalistische, herrische Auffassung vertritt. „Faulheit und Neugierde sind bei diesen

<sup>268</sup> Thomas Keil, S. 601.

<sup>269</sup> Zum Rollenbegriff, siehe Hans-Werner Ludwig, S. 136: „[...] soziale Rollen als 'Bündel von Erwartungen, die sich in einer gegebenen Gesellschaft an das Verhalten der Träger von Positionen knüpfen' (Dahrendorf); solche Rollenerwartungen kommen von außen auf den einzelnen zu; sie sind 'kollektiver Natur, eine soziale Haut konfektioneller Art' (Popitz) van der Gesellschaft mit Sanktionen bewehrt: Belohnung bei Rollkonformität, Bestrafung bei Rollenabweichung (normativer Gehalt).“

<sup>270</sup> Christof Hamann / Uwe Timm in: Sprache im technischen Zeitalter 41 (2003) H. 168, S. 452.

<sup>271</sup> Ebd., S. 451.

Leuchten reziproke Größen, sagte Haring, während er sich sein Turnertrikot überstreifte, das ihm schlotternd am Leib hing, da er seine ausgestopfte fleischige Fülle in den vergangenen vier Monaten verloren hatte, durch die Zwangsdiät, wie er die unzureichende Truppenverpflegung nannte.<sup>272</sup> Die Hauptfigur, Hauptveterinär „Gottschalk“, vertritt mit ihren Zweifeln die Stimme der politischen Mitte: Gottschalk überlegt sich, aus der Schutztruppe zu desertieren.

Obwohl der Roman sich meistens eines personalen Stils bedient, gibt es einige Kapitel mit einem auktorialen Erzähler, in denen Timms Meinung ästhetisiert zum Vorschein kommt. Die Kapitel „Allgemeine Lage“ und „Die wunderbaren Wolken“ haben einen solchen auktorialen und gleichzeitig gesellschaftlich kritischen Erzählstil, der sich allmählich aus den vorangehenden Tagebucheinträgen der Figur „Gottschalk“ entwickelt hat:

„Der Grundbesitz und das Vieh aller aufständischen Stämme der Herero und Hottentotten wurde enteignet. Gesetze wurden erlassen, die es den Eingeborenen verboten, Grundstücke zu erwerben, ebenso Großviehzucht zu betreiben und Reittiere zu haben. [...] Die Bestimmungen zielten darauf, die Afrikaner wirtschaftlich zu entmachten, sie zugleich zu zwingen, Arbeit bei den Weißen anzuhemen. Darüber hinaus sollte, um die wirtschaftliche Entmachtung und den Zwang zur Arbeit wirksam zu machen, auch die traditionelle Stammesorganisation zerstört werden.“<sup>273</sup>

Die Veröffentlichung von „Morenga“ hat bewirkt, dass der Kolonialdebatte eine literarische Stimme der Empathie verliehen wurde, durch die eine Vergangenheitsbewältigung der Kolonialvergangenheit erst möglich wurde. Der progressive gesellschaftliche Standpunkt Timms (Anti-Apartheidsbewegung) lässt sich, der erzähltechnischen Distanz zum Trotz, in „Morenga“ aufdecken. Der von Timm vertretene im 1978 erschienenen Werk ist zeitgenössisch: Namibia ist seit 1990 ein unabhängiger Staat ohne Apartheid. In der Hinsicht schildert „Morenga“ das zeitgenössische Bild einer kolonialen, herrischen Vergangenheit, für die Deutschland sich verantwortlich fühlen sollte.

Die aktuellen interkulturellen Herausforderungen zum Thema „kulturelle Identität“, vor die Namibia sich gestellt sieht, finden keine Antwort in jener Schilderung. Das hat 1978 Timm ja dann auch nicht beabsichtigt.

Im Hinblick auf die historisch-soziologische Literatur zeigt sich die beschränkte Typenwahl in Bezug auf Namibia. Der deutliche Fokus auf die deutsche Kolonialmacht, den Kolonialkrieg, und die damit verbundenen Themen zeigt sich anhand einer beliebigen Titelwahl neuerlich erschienener Werke: „100th anniversary of the beginning of the colonial war of liberation in Namibia“ (Jochen Motte Hrg.), „Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914“ (Helmut Bley), „Das Bild des Negro-Afrikaners in der deutschen Kolonialliteratur“ (Amadou Booker Sadj), „Samuel Maharero“ (Gerhard Pool) und „Hendrik Witbooi: ein Leben für die Freiheit; zwischen Glaube und Zweifel“ (Günther Reeh).<sup>274</sup> \_

Aus oben erwähnten Gründen lässt sich folgende Schlussfolgerung formulieren:  
Im Hinblick auf die post-koloniale Literatur, im Besonderen auf die deutsch-namibische,

<sup>272</sup> Uwe Timm, S. 167.

<sup>273</sup> Ebd., S. 408.

<sup>274</sup> <http://www.goethe.de/ins/na/prj/eri/pub/wli/deindex.htm>

fokussiert sich bis jetzt der Blick auf bestimmte Archetypen, der Dominanz einer gesellschaftlichen Gruppe zufolge. Nuancierungen bestehen daraus, dass Charaktereigenschaften einer literarischen Figur hervorgehoben werden, vom eigentlichen Archetypus wird bislang jedoch nicht abgewichen.

Im dynamischen Prozess, der sich eben Kultur nennt, entstehen unumgänglich immer aufs neue archetypische Bilder: Eine Kultur lebt, „natürlicherweise“. Jede kulturelle Formation bewegt sich einen natürlichen, organischen Pfad entlang und entwickelt sich auf diese Weise weiter. Dem Individuum bleibt die Möglichkeit, sich zeitweilig außerhalb der dominierenden Pfade zu bewegen. Dementsprechend ist zu erwarten, dass die deutsch-namibische Literatur sich auch mit anderen, neueren Themen (wie Aids, Sexualität, der Geschlechterrolle in der traditionellen Sippenkultur, bzw. im städtischen Namibia, dem Verfall der marxistischen Ideologie, usw.) befassen wird.

Sobald die Kulturpolitik in Namibia den kulturellen Reichtum des Landes entsprechend behandeln wird, ist das ein Zeichen dafür, dass aus der Überwindung der „alten“ freiheitskämpferischen Ideologie ein großzügiger nationalbildender Mythos entsteht. Sobald der Blickwinkel sich vom „romantischen Nationalismus“<sup>275</sup> abwendet, werden die deutsch-namibischen<sup>276</sup>, bzw. namibisch-deutschen (literarischen) Betrachtungen sich einer größeren und persönlicheren Typenwahl zuwenden.

Aus deutscher Sichtweise ist zu erwarten, dass nach dem Erinnerungsjahr des Kolonialkrieges und nachdem die Genoziddebatte, bzw. die Widergutmachungsdebatte ihre Aktualität verloren haben wird, sich der Blickwinkel ebenfalls auf andere Archetypen als die des Opfers, Kämpfers und herrischen Kolonisten richten kann. Die Zeit wäre reif für deutsche „Heren van de thee“<sup>277</sup>; ein Werk, das sich zwar in einer Kolonie abspielt, dennoch nicht die Kolonialproblematik in den Mittelpunkt rückt.

### **7.3. Schluss**

In dieser Arbeit hätten die Themen „Sprache und Unterricht“ mit Berücksichtigung der damaligen und heutigen Kulturpolitik weiter ausgearbeitet werden können. Gab es in Deutsch-Südwestafrika keinen staatlichen Unterricht für Afrikaner, gibt es heute eine Universität für alle. Galt es 1912 noch die Heimatverbundenheit der weißen Kinder zu fördern, durch u.a. die Beschaffung ausgestopfter Tiere aus Deutschland zum besseren Verständnis der „deutschen“ Märchentiere<sup>278</sup>, ist heute die afrikanische Natur Topos der deutsch-namibischen Literatur.

Ein Vergleich zum Roman „Herero von Gerhard Seyfried aus dem Jahr 2003“<sup>279</sup> hätte eine weitere Auswertung der literarischen Landschaft hinsichtlich des Kolonialkrieges geben können. So wie ein Vergleich zu anderen (post-)kolonialen Werken aus anderen ehemaligen deutschen Kolonien die Literatur- und Gesellschaftsbetrachtung in ein weiteres Blickfeld

---

<sup>275</sup> Thomas Nipperdey, S. 138.

<sup>276</sup> Thomas Keil schreibt zum Begriff „Deutsch-Namibier“: „Bei den Namibia-Deutschen liegt die Betonung weiterhin auf der ethnischen Gruppenzugehörigkeit. [...] Es bleibt abzuwarten, ob sich bei den Deutschstämmigen in Namibia eines Tages ein den Einwanderländern [z.B. Deutsch-Brasilianer] des amerikanischen Doppelkontinents vergleichbare Bezeichnung entwickeln wird; das wäre dann die Bezeichnung Deutsch-Namibier.“

<sup>277</sup> Hella S. Haasse: *Heren van de thee*. (Querido) 1992.

<sup>278</sup> Birthe Kundrus, S. 203.

<sup>279</sup> Winfried Speitkamp, S. 185.

gerückt hätte: Die Position des „Eingeborenen“, die Position der Frau, die weitere Ethnogenese deutschsprachiger Gruppen wären noch auszuarbeitende Themen. Aber „in Literatur und Wissenschaft stehen dabei vornehmlich Deutsch-Südwestafrika (Namibia) und die Herero im Blickfeld, während koloniale Erfahrungen und Erinnerungen in Kamerun, Togo und Deutsch-Ostafrika (Tansania, Ruanda, Burundi) weitgehend außer Betracht bleiben.“<sup>280</sup>

Aus der heutigen Genoziddebatte könnte man den Eindruck bekommen, es hätte 1904 keine andere Stimme als die nationalistische der „Kolonialchwärmer“<sup>281</sup> gegeben. Die andere, die mittlere oder linksliberale Stimme, sowie die „des Kulturkritikers der Neuen Deutschen Rundschau, Franz Giesebrecht“<sup>282</sup>, sowie sie auch in den Kreisen der Rheinischen Mission erklang, wäre ebenfalls ein weiterführendes Thema. Die Darstellung deutschsprachiger Namibier im Kino sowie im Fernsehen im Vergleich zur Darstellung des „offiziellen“ namibischen Nationsbildes in Bildern und Mahnmalen böten dazu einen weiteren Blick.

Konkludierte Rüdiger 1993 noch, dass in den siebziger und achtziger Jahren die Rede war von „einer kurzfristigen nationalen Wiederbelebung des Südwest-Deutschtums“, diese aber „an der heterogenen politischen Struktur der Deutschsprachigen als auch an einem breiten, fundamentalistischen Widerstand, Elemente des nationalen Selbstverständnisses in Frage zu stellen und realistische Perspektiven für das multiethnische und demokratische Zusammenleben in einem zukünftigen, unabhängigen Namibia zu entwickeln“ gescheitert sei, fragt Rüdiger sich zum Schluss noch, ob die deutschsprachigen Namibier „die Rollen von namibischen Staatsbürgern einnehmen sollten“<sup>283</sup>, ist in Anbetracht der noch immer demokratisch und offen geführten Kulturdebatte in Namibia mit Recht zu erwarten, dass die Deutsch-Namibier auch in Zukunft weiter ihre namibische Staatsbürgerschaft ausüben und sie samt den anderen kulturellen Formationen durch Überwindung ethnischer Grenzen weiter entwickeln werden und können.

## **8. Quellenverzeichnis**

### **8.1. Schriftliche primäre Quellen**

Hoffmann, Giselher W.: *Die Erstgeborenen*. Wuppertal (Peter Hammler Verlag) 1991.

Für die Magisterarbeit wurde allerdings folgende Taschenbuchausgabe benutzt:

Hoffmann, Giselher W.: *Die Erstgeborenen*. Zürich (Unionsverlag) 2002.

Die in den Fußnoten aufgeführten Seitenzahlen entstammen dieser Ausgabe.

Timm, Uwe: *Morenga*. Königstein/Taunus (Athenäum Verlag) 1978.

Für die Magisterarbeit wurde allerdings folgende Taschenbuchausgabe benutzt:

Timm, Uwe: *Morenga*. München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 2000.

Die in den Fußnoten aufgeführten Seitenzahlen entstammen der 6. Auflage, Januar 2005.

### **8.2. Schriftliche sekundäre Quellen**

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München (Beck) 1999.

Böhlke-Itzen, Janntje: *Der Genozid an den Herero und die Diskussion um die deutsche Kolonialschuld*. Hamburg (Diplomarbeit an der Hamburg Universität für Wirtschaft und Politik) 2003.

---

<sup>280</sup> Ebd, S. 186.

<sup>281</sup> Birthe Kundrus, S. 28.

<sup>282</sup> Ebd, S. 29.

<sup>283</sup> Klaus Rüdiger, S. 152.

Gewald, Jan-Bart und Henning Melber: *Genozid, Herero-Identität(en) und die Befreiungsbewegung an der Macht*. In: *Genozid und Gedenken. Namibisch-deutsche Geschichte und Gegenwart*. Hg. von Henning Melber. Frankfurt am Main (Brandes & Apsel Verlag) 2005. S. 79 - 102.

Hamann, Christof und Uwe Timm: „Einfühlungsästhetik wäre ein kolonialer Akt“. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 41 (2003) H. 168 (= *Hic sunt leones. Der deutsche Kolonialismus in Südwestafrika in der Literatur*) S. 450 - 462.

Keil, Thomas: *Die postkoloniale deutsche Literatur in Namibia. (1920 - 2000)*. Dissertation, Stuttgart 2003. URL: <http://elib.uni-stuttgart.de/opus/volltexte/2003/1495/pdf/keil.pdf>

Kriegsgeschichtliche Abteilung I des Großen Generalstabes: *Die Kämpfe der deutschen Truppen in Südwestafrika*. Berlin (Ernst Siegfried Mittler und Sohn) 1906. (= 1. Band. Der Feldzug gegen die Hereros)

Krüger, Gesine: *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999.

Kundrus, Birthe: *Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien*. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2003.

Leeman, A.D. und A.C. Braet: *Klassieke retorica Haar inhoud, functie en betekenis*. (Wolters-Noordhoff / Forsten Groningen) 1987.

Lüderitz, C.A. (Hg.): *Die Erschließung von Deutsch-Südwest-Afrika durch Adolf Lüderitz. Akten, Briefe und Denkschriften*. Oldenburg (Gerhard Stalling) 1945.

Multatuli (=Eduard Douwes Dekker): *Max Havelaar of de koffiveilingen der Nederlandsche handelmaatschappij*. Amsterdam (De Maatschappij voor Goede en Goedkoope Lectuur) 1917. (= 10. Auflage)

Rüdgiger, Klaus H.: *Die Namibiadeutschen. Geschichte einer Nationalität im Werden*. (Franz Steiner) Stuttgart 1993.

Stals, Ernst L.P. und Fritz A. Polenis: *So het Afrikaans na Namibie gekom Hollands-Afrikaans in Namibie vóór die koloniale tyd*. (Gamsberg Macmillan) Windhoek 2001.

Speitkamp, Winfried: *Deutsche Kolonialgeschichte*. (Philipp Reclam jun.) Stuttgart 2005. (=Reclam Universalbibliothek Nr. 17047)

Nipperdey, Thomas: *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*. (C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) München 1986.

Walther, Daniel Joseph: *Creating Germans abroad. Cultural policies and national identity in Namibia*. (Ohio University Press) Athens 2002.

Wassink, Jörg: *Auf den Spuren des deutschen Völkermordes in Südwestafrika. Der Herero-*

*/Nama-Aufstand in der deutschen Kolonialliteratur. Eine literaturhistorische Analyse.* (Martin Meidenbauer) München 2004.

Zeller, Joachim: Festgefahren. Ratlosigkeit angesichts der vorläufig gescheiterten Versöhnungsinitiative zwischen Namibia und Deutschland. In: Afrika Süd. Zeitschrift zum südlichen Afrika 34 (2005). H. 6. S. 32.

### **8.3. Elektronische Quellen**

Artistoles: *Die Nikomachische Ethik* (Übersetzung von Dr. theol. Eug. Rolfes):

<http://gutenberg.spiegel.de/aristote/nikomach/nikomach.htm>

Allgemeine Zeitung (Älteste Tageszeitung Namibias):

<http://www.az.com.na>

BÄNG 2000 Das kritische Magazin für Leute mit Horizont.

2 Interviews mit Giselher Hoffmann:

[http://www.baeng-2000.de/Unsere\\_Themen/Afrikanische\\_Literatur/Schriftsteller\\_G\\_-\\_H/G\\_\\_W\\_\\_Hoffmann\\_2/g\\_\\_w\\_\\_hoffmann\\_2.html](http://www.baeng-2000.de/Unsere_Themen/Afrikanische_Literatur/Schriftsteller_G_-_H/G__W__Hoffmann_2/g__w__hoffmann_2.html)

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung:

<http://www.bmz.de/de/presse/reden/ministerin/rede20040814.html>

Deutsche Botschaft in Windhoek; Rede von Präsident Pohamba anlässlich des Staatsbanketts am 28.11.2005 im Schloss Charlottenburg:

[http://www.Windhoek.diplo.de/Vertretung/Windhoek/de/Seite\\_\\_redepohambadeutsch.html](http://www.Windhoek.diplo.de/Vertretung/Windhoek/de/Seite__redepohambadeutsch.html)

Goethe Institut Windhoek:

<http://www.goethe.de/ins/na/win/deindex.htm>

Hanns-Seidel-Stiftung; Namibia at a glance:

<http://www.hss.de/homepage.shtml>

<http://www.hsf.org.na/download/NamibiaFactsFigures.pdf>

iz3w Nr. 264 (2002); Joachim Zeller:

<http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/Rez-Namibia-Gedenkstaette.htm>

(im Internet mit Bildern)

Namibia Resource Centre; Southern Africa Library; Birthe Kundrus: *Die imperialistischen Frauenverbände des Kaiserreichs. Koloniale Phantasie- und Realgeschichte im Verein.*

<http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/Kundrus.pdf> (= Basler Afrika Bibliographien. (Universität Basel) 2005)

Republic of Namibia:

<http://www.grnnet.gov.na/>

Universitätsbibliothek Frankfurt am Main; Bildbestand der Deutschen Kolonialgesellschaft; Deutsches Koloniallexikon:

<http://www.stub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/Bildprojekt/Lexikon/lexikon.htm>

University of Namibia; German Section:

[http://www.unam.na/faculties/humanities/Germanic\\_Romance/german/gresearch.html](http://www.unam.na/faculties/humanities/Germanic_Romance/german/gresearch.html)

Vereinte Nationen; Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide  
[http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p\\_genoci.htm](http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p_genoci.htm)

Youtube.com; deutschkolonialer Bau in Namibia:  
Kegelbahn und Turnhalle in Lüderitz:  
<http://www.youtube.com/watch?v=Y3Tl5GuWcDY>  
Kegelbahn in Kolmanskuppe:  
[http://www.youtube.com/watch?v=0TjD7q13e\\_A](http://www.youtube.com/watch?v=0TjD7q13e_A)

Zeitschrift für Germanistik  
<http://www2.hu-berlin.de/zfgerm/>

---

#### 8.4. Abdruck einiger elektronischer Quellen

- **Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide**

Approved and proposed for signature and ratification or accession by  
General Assembly resolution 260 A (III) of 9 December 1948  
*entry into force* 12 January 1951, in accordance with article XIII  
*The Contracting Parties,*

Having considered the declaration made by the General Assembly of the United Nations in its resolution 96 (I) dated 11 December 1946 that genocide is a crime under international law, contrary to the spirit and aims of the United Nations and condemned by the civilized world, recognizing that at all periods of history genocide has inflicted great losses on humanity, and being convinced that, in order to liberate mankind from such an odious scourge, international co-operation is required, hereby agree as hereinafter provided:

##### *Article 1*

The Contracting Parties confirm that genocide, whether committed in time of peace or in time of war, is a crime under international law which they undertake to prevent and to punish.

##### *Article 2*

In the present Convention, genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:

- (a) Killing members of the group;
- (b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group;
- (c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;
- (d) Imposing measures intended to prevent births within the group;
- (e) Forcibly transferring children of the group to another group.

[...]

##### *Article 19*

The present Convention shall be registered by the Secretary-General of the United Nations on the date of its coming into force.<sup>284</sup>

---

- **2004 Presidential, National Assembly and Regional Council Elections:**

---

<sup>284</sup> [http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p\\_genoci.htm](http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p_genoci.htm)

Namibia held its 4<sup>th</sup> Presidential and National Assembly elections in mid-November 2004. The ruling SWAPO-Party's Presidential candidate, Hifikepunye Pohamba, received 625 605 votes in the Presidential elections to win with 75.1% of the votes. The other six presidential candidates were Ben Ulenga of the Congress of Democrats (CoD) who attracted 59 547 or 7.1% of the votes, Henk Mudge of the Republican Party (RP) with 15 955 or 1.9% of the votes; Kosie Pretorius of the Monitor Action Group (MAG) with 9 378 or 1.1% ; Justus Garoëb of the United Democratic Front (UDF) with 31 354 or 3.8% of the votes; Katuutire Kaura of the Democratic Turnhalle Alliance (DTA) with 41 905 or 5% of the votes and Kauima Riruako of NUDO with 34 651 or 4.2% of the votes.

In the National Assembly elections, Swapo won with 75.1% or 620787 of the votes. The other eight parties that contested the elections scored as follows:

CoD	59 465 votes	7.2%
DMC	4 138	0.5%
DTA	41 714	5.0%
MAG	6 920	0.8%
NUDO	33 874	4.1%
RP	15 965	1.9%
SWANU	3 438	0.4%
UDF	29 336	3.5%

With its 55 representatives, Swapo will have the absolute majority in the National Assembly for the next five years. The CoD will have 5 representatives; NUDO 3; DTA 4; MAG 1; UDF 3 and the RP 1. The DCM and SWANU failed to attract enough votes to secure seats in the National Assembly.

In the Regional Council elections the Swapo Party won a landslide victory with its candidates being elected to 97 of the 107 constituencies in the 13 regions. The DTA won in two constituencies, NUDO won in three constituencies and the UDF won in 5 constituencies. Namibia's next Presidential, National Assembly and Regional Council elections will take place in 2009, since elections are held every five years in accordance with the country's constitution.<sup>285</sup>

- **Namibia at a Glance (July 2006)**

## **Namibia at a Glance (July 2006)**

### **11. Name and description of the country**

**Country name:** Republic of Namibia

**Capital:** Windhoek, about 268 100 (2005) inhabitants, strong influx

**Measurements:** Area: 824 292 km<sup>2</sup>

Coastline: 1,572 km (South Atlantic)

Extension east west: 1,450 km,

Extension north south: 1,300 km

**Population:** 1,8 Mio. in 371,668 households (Survey 2003/04)

**Density:** around 2.5 inhabitants/ km<sup>2</sup> 52.4 % female, 47.6 5 % male

**Distribution:** Most of the people (appr. 80%) live in the urban areas of the north

**Ethnic groups:** Eleven different ethnic groups, archetypes are the San with about 2% of the population, further groups are Nama ca. 4, 5%, Damara ca. 7, 5%, Ovambo over 50%, as well as Kavango and Herero with 10% and 8%, about 6% of the population are

<sup>285</sup> [http://www.grnnet.gov.na/Nav\\_frames/Nutshell\\_launch.htm](http://www.grnnet.gov.na/Nav_frames/Nutshell_launch.htm)

white, there from about the half of them are ethnic Germans. The Rehobother Baster (2 %) are an own ethnic group. Ca.10 % of the population is from different origin.

**Languages:** English is the official language, due to the past Afrikaans and German is still being used, apart from that there are the various languages of the different ethnic groups

**Religions:** about 87 % are Christians, 13 % indigenous African religions

**Climate:** subtropical-continental, rough coastal climate

Rainy seasons from February to April and in November

**History:** Namibia has been serving as a buffer state between the interests of the colonial powers Portugal and England.

The establishment of the country boundary resulted on The Berliner Conference 1884. Of 1884-1915, Namibia was German colony, After termination of the battle actions Namibia was military occupied from 1915-1920 by South Africa and by 1920-1990 South African mandate zone. The release war beginning in the 60ies of the SWAPO brought the country 1990 the independence. The country is in many aspects strongly influenced by South-Africa

**National Holiday:** 21 March (Independence Day)

**Geography:** Namibia borders on from north to south Angola, Zambia, Botswana and South Africa

**Currency:** Namibian Dollar (NAD), Crawling Peg to the South African Rand (ZAR); 7, 69 NAD/1 Euro (Ø 2005)

## 12. Current Politics

### Parliamentary Elections

Party	Seats 2004	Seats 1999	Seats 1994	Seats 1989	% 2004	% 1999	% 1994	% 1989
SWAPO	55	55	53	41	76,1	76,3	72,7	57,3
DTA	4	7	15	21	5,1	9,4	20,4	28,6
CoD		5	7			7,1		9,9
UDF	3	2	2	4	3,6	2,9	2,9	5,7
NUDO				3				4,2
MAG		1	1	1			1	0,8
RP				1				2
Others	1	5	0,9		1,5	4,0		8,4

### Presidential Elections

Election year	2004	1999	1994	1989
Sam Nujoma /Hifikepunyu Pohamba (SWAPO)	625.605 (76.45%)	416.281 (76.7%)	370.000 (76.3 %)	Appointed by Parliament
Ben Ulenga (CoD)		59.547 (7.3%)		57.346 (10.6%)
Katuutire Kaura/ Mishake Muyongo (DTA)	41.905 (5.1%)	52.753 (9.7 %)		115.000 (23.7 %)
Kuaima Riruako (Nudo)			34.616 (4.2 %)	
Justus Garoeb (UDF)		31.354 (3.8 %)		16.380

<b>Henk Mudge (RP)</b>	15.955 (1.9 %)
<b>Kosie Pretorius</b>	9.378 (1.1 %)

***Turn-up at the Parliamentary and Presidential Elections***

<b>Election year</b>	<b>2004</b>	<b>1999</b>	<b>1994</b>	<b>1989</b>
<b>Registered voters</b>	977.742	878.86 9	654.18 9	701.483
<b>Votes cast</b>	838.447 (85.75% )	536.03 6 (61 %)	497.49 9 (76 %)	682.787 (97.3%)

[...]

1

**23. Data of current relevance regarding the economic situation**

***Numbers to the Budget in Mio. N\$: Fiscal year: 1 April - 31 March***

<b>Fiscal year</b>	<b>2006/07</b>	<b>2005/06</b>	<b>2004/05</b>	<b>2003/2004</b>	<b>2002/2003</b>	<b>2001/2002</b>
<b>Expenditure</b>	15.155,3	12.803,0	12.758,0.	12.243,0	11.398,7	10.302,4
<b>Revenues</b>	15.277,7	12.354,0	11.886,0	9.768,0	10.562,1	9.097,9.
<b>Deficit</b>	+ 122,4	- 449.0	- 872.0	- 2.475,0.	- 836.6	- 1.204.5.

[...]

***GDP by economic activity in %***

<b>Sector (Selection)</b>	<b>2006</b>	<b>2005</b>	<b>2004</b>	<b>2003</b>
<b>Agriculture and forestry (incl. Commercial Sector)</b>	4.9	5.0	5.0	5.4
<b>Mining and quarrying (including. Diamonds)</b>	9.5	9.6	10.4	8.8
<b>Fish (incl. fish processing on shore / on board)</b>	5.8	6.1	6.5	7.8
<b>Producer of government services</b>	18.6	19.0	19.3	20.3
<b>Wholesale trade, retail trade, craft</b>	11.0	11.2	11.2	11.8
<b>Finance and property</b>	9.2	9.3	9.2	9.3

***Composition of the GDP in %***

<b>Year</b>	<b>2006</b>	<b>2005</b>	<b>2004</b>	<b>2003</b>	<b>2002</b>	<b>...</b>	<b>1995</b>
<b>Primary sector</b>	17.9	18.2	19.4	16.0	22.7	...	19.1
<b>Secondary sector</b>	20.6	19.3	18.5	16.0	14.2	...	16.4
<b>Tertiary sector</b>	53.7	54.4	54.2	58.0	52.8	...	54.0

***Main imports figures (2004)***

<b>Import markets</b>	<b>Import goods</b>
South Africa 80.5%	Agricultural products 11.3 %
European Union 7.6%	Fuel, oil, minerals 10.0 %
China 1.3%	Finished products 49.8 %

***Main export figures (2005)***

<b>Export markets</b>	<b>Exported goods</b>
-----------------------	-----------------------

South Africa 31.5 %	Diamonds 43.0 %
Great Britain 24.6 %	Semi finished products 23.0 %
Angola 14.6 %	Food 13.0 %

*Value of exports in billions US\$*

<b>2005</b>	<b>2004</b>	<b>2003</b>	<b>2002</b>	<b>2001</b>	<b>2000</b>	<b>1999</b>
2.20	1.356	1.260	1.072	1.147	1.310	1.197

*Value of imports in billions US\$*

<b>2005</b>	<b>2004</b>	<b>2003</b>	<b>2002</b>	<b>2001</b>	<b>2000</b>	<b>1999</b>
2.20	1.437	1.376	1.283	1.349	1.310	1.397

*Trade with Germany*

<b>In Mio. EU</b>	<b>2005</b>	<b>2004</b>	<b>2003</b>
<b>Exports to Germany</b>	51,2	45.3	34.1
<b>Imports from Germany</b>	40,3	40.8	31.2

[...]

**4. Selected Indicators**

National Census (2001), Government and UNDP-Human Development Report (2005)

<b>Index</b>	<b>Year</b>	<b>Value</b>	<b>Rank</b>
<b>Human Development Index</b>			
Life Expectancy at Birth	1970 - 1975		49.4
	2003		48.3
	2005		43.9
Life Expectancy Index	2003		0.39
Education Index	2003		0.80
Gross Domestic Product	2003		0.69
Human Development Index (HDI)	1995	0.667	<b>87</b>
	2005	0.627	<b>125</b>
<b>Gini-Coefficient</b>	2004	0.707	<b>127</b>

[...]

*Food consumption ratio*

38,4 % of 90 % of the households (with lower part of the income scale) spend less than 40 % of their income for food and beverages.

97, 1 % of the households (the upper part of the income scale) spend less than 38 % of their income for food and beverages.

<b>Poverty Index Rank</b>		
Probability not surviving the age of 40	2000 - 2005	45.4%
Population not using improved water sources	2002	20 %
Underweight Children under age 5	2003	24 %

Mother Mortality Rate (per 100,000 births)	2002	370	<b>60</b>
--	------	-----	-----------

Population below Income Poverty Line 1 US\$/ day	2003	34.9 %	
Population below Income Poverty Line 2 US\$/ day	2003	55.8 %	
<b>Human Poverty Index (HPI)</b>	<b>2003</b>	<b>37.7</b>	<b>64</b>
<b>Demographic Trends</b>			
Total Population in million	1975 2003/04 2015	0.9 Mio. 1.8 Mio. 2.2 Mio.	
Annual Population Growth Rate	1975-2003 1985-1995 2004 2003-2015	2.90 % 2.70 % 1.25 % 1.00 %	
HIV Prevalence (% in the age group 15-49)	2005	21.3 %	
Growth of the population with HI-Virus / Without HI-Virus	2010 2010	1.20 % 2,80 %	
Urban Population	1975 2005 2015	20.6 % 32.4 % 39.8 %	
Population 0 – 14 years	2003/04	40.0 %	
Population 15 – 19 years	2003/04	11.2 %	
Population 20 – 59 years	2003/04	42.0 %	
Population 60 + years	2003/04	6.7 %	
Total Fertility Rate	1970-1975 2000-2005	6.6 4.00	
<b>Literacy and Enrolment</b>			
Adult Literacy Rate (over 10 years old)	2003/04	84.0 %	
Enrolment in primary education	2002	78.0 %	
Net Primary Enrolment Ratio	2003	94.5 %	
Net Secondary Enrolment Rate (Grade 8)	2002	38.0 %	
Promotion to Secondary Schools 2 (Grade 11)	2003	54.5 %	
Qualified for the Universities after Grade 12	2003	17.4 %	
<b>Survival: Progress and Setbacks</b>			
Infant Mortality Rate per 1,000 Life Birth	1970 2002	104 55	<b>63</b> <b>48</b>
Under- Five Infant Mortality Rate per 1,000 Life Birth	1970 2003	155 65	<b>128</b> <b>54</b>
<b>Technology: Diffusion and Creation</b>			
Ownership and access to telephone/cellphone	2003/04	66.8 %	
Telephone mainlines	2003	128.00 0	<b>117</b>
Cellular subscribers	2003	224.00 0	<b>108</b>
Internet connections	2003	65.000	
Linked to electricity supply	2001	32 %	
Ownership and access to radio	2003/04	84.6 %	
Ownership and access to TV	2003/04	39.4 %	
Ownership of access to vehicle	2003/04	36.6 %	
<b>Priorities in Public Spending</b>			
Education and Vocational Training	2005/06	24.0 %	
Health and Social Services	2005/06	13.0 %	
Military	2005/06	10.5 %	

## 15. Socio- Economic Conditions

### **Health**

Health Service (in % of GDP) 4.7 (UNDP 2005)

AIDS orphans: 118.000 2002, Estimation for 2006: 118.000

Number of disabled people: 85.000 (2004)

### **Infrastructure**

No permanent access to clean water 20 % (UNDP 2005)

Access to clean water: 87.2 % urban areas: 99.3 % (2003/04)

rural areas: 78.3 9 % (2003/04)

Own toilets urban areas: 70 % (Census 2001)

rural areas: 22 %

Road Network (without local network): 42.300 km made up: 5.500 km

Railway Network: 2.382 km (2004)

### **Employment**

Available workforce: 820.000 Population over age 15 (2005)

Unemployment rate: about 35 % (Census 2001)

Selected figures (appr.) of employment by sectors

Public Service (incl. parastatals): 86.000 4.5 % of the population (2005)

Private sector: 151.000 (Census 2001)

Agriculture, Hunting, Fishery: 102.500 (Census 2001)

Trade: 17.800 (Census 2001)

### **Education**

Number of learners: 545.000 annual increase 7.000-12.000

Schools: 1.550 about 1.420 Primary Schools

Distribution of learners:

Primary schools (up to Grade 7): 407.498 75 % (2002)

Secondary schools (up to Grade 12): 136.038 25 % (2002)

Children of age 6 and above 34 % (Census 2001) going to school:

Way to school 1 h and more: 23 % 2000

Ratio learners/teacher: 29.7:1 2000, regionally very diverse

In the north up to 42:1, in the south 26:1

in Windhoek 27.3:1

Number of pupils/ class in average: 33.6 1999, regionally very diverse

In the north up to 43, in the south 27,

in Windhoek 32

Number of teachers: 17,368 (2002)

Unqualified teachers: 12.3 % Teachers without any qualification

### **Social Aspects**

% of poor households: estimated 38 % no reliable figures available

[...]

Immigration: in spite of restrictive regulations for immigration, economic refugees are coming mainly from Angola, Zambia and DRC

Distribution of wealth: extremely imbalanced; broad class of poor, few people of middle class and very limited rich upper class

[...]

13 Civil rights (2005)

### **Sources and foundation of these details:**

<b>Bayerische Landesbank</b>	<b>National Accounts</b>
<b>Bank of Namibia</b>	<b>NEPRU</b>
<b>CIA Fact Sheet</b>	<b>Standard Bank of Namibia</b>
<b>Several governmental offices</b>	<b>UN Human Development Report</b>

<b>Economist Intelligence Unit</b>	<b>WHO</b>
<b>IPPR</b>	<b>World Bank</b>
<b>Namibian Economic Society</b>	<b>WTO</b>
<b>Household Survey 2003/04</b>	<b>Budgets</b>

**Remark:** much of the data are to be treated with some scepticism, for Surveys are often taking place only in Windhoek.

1• Figures are sometimes projected and migrations of the population are scarcely being collected.

There are different methods of survey.

There is no reliable data regarding the development of the population.

#### **The various figures for the land reform**

##### ***Actual figures for the land reform***

According to information given by the NAU

1• **the total area of Namibia is 825.418 km<sup>2</sup>, i.e. about 82,5 million ha**

2• **of this area only 68,7 million ha are suitable for agricultural purposes**

[...]

#### **The various figures for the land reform**

##### ***Actual figures for the land reform***

According to information given by the NAU

1• **the total area of Namibia is 825.418 km<sup>2</sup>, i.e. about 82,5 million ha**

2• **of this area only 68,7 million ha are suitable for agricultural purposes**

#### **Distribution of land suitable for agricultural purpose**

<b>Kind of land</b>	<b>ha</b>	<b>in %</b>
Land owned by historically disadvantaged people	36.618.870 ha	53.28 %
1 □ <i>Communal land</i>	31.264.447 ha	45.49 %
1 □ <i>Commercial land</i>	5.351.159 ha	7.79 %
Land owned by previously advantaged people	28.749.400 ha	41.83 %
Government land (without National Parks)	1.175.722 ha	1.71 %
Land owned by organisations (Churches, foundations etc.)	271.338 ha	0.39%
Uncleared ownership (including urban areas)	1.916.996 ha	2.79 %
Total	68.729.111 ha	100.00 %

(Namibian Agricultural Union (NAU) May 2005)

#### **Total distribution of the land**

<b>Kind of land</b>	<b>ha</b>	<b>In %</b>
Land owned by historically disadvantaged people	36.619.340 ha	44.45 %
1 □ <i>Communal land</i>	31.264.447 ha	37.95 %
1 □ <i>Commercial land</i>	5.351.159 ha	6.50 %
Land owned by previously advantaged people	28.749.400 ha	34.90 %
Government land (without National Parks)	14.829.952 ha	18.00 %
Land owned by organisations (Churches, foundations,	271.338 ha	0.33%

etc.)		
Uncleared ownership (including urban areas)	1.916.996 ha	2.33 %
Total	82.383.291 ha	100.00 %

(Namibian Agricultural Union (NAU) May 2005) <sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> <http://www.hsf.org.na/download/NamibiaFactsFigures.pdf>