

Wissenschaftliches Gedächtnis als Erinnerungskultur

Zwei Fallstudien zum Kolonialkrieg in Namibia

STEPHAN MÜHR

University of Pretoria

Abstract

This contribution is based on the premise that remembering as representation of the past is always also the (re-)construction of reality and that the same applies to scientific memory. The generation of historical and ethnological knowledge of other times or cultures is not fundamentally different to everyday cultural memory, except that it is bound to specific institutions with specific practices of their cultural knowledge. In this paper, two such constructions of scientific memory on the colonial war in Namibia will be examined in terms of their respective narratives of cultural memory. These are the historiographic work by Gesine Krüger *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907* (1999) and the ethnological work by Larissa Förster *Postkoloniale Erinnerungslandschaften. Wie Deutsche und Herero in Namibia des Kriegs von 1904 gedenken* (2010). In so doing, this article is also participating in an academic practice of remembering.

Title: Scientific memory as cultural memory. Two case studies on the colonial war in Namibia

Keywords: Cultural memory, Herero war, Namibia, scientific memory, cultural knowledge

Einleitung

Erinnern als Vergegenwärtigung von Vergangenheit ist (Re-)Konstruktion¹ von Wirklichkeit.² Dasselbe trifft auch auf wissenschaftliches Gedächtnis zu: Die Generierung historischen und ethnologischen Wissens von anderen Zeiten oder Kulturen geschieht nicht grundsätzlich anders als in alltagsweltlichen Erinnerungskulturen, allein dass sie an spezifische Institutionen mit spezifischen wissenschaftskulturellen Praktiken gebunden ist.

In diesem Beitrag werden zwei Konstruktionen wissenschaftlichen Gedächtnisses zum Kolonialkrieg in Namibia als eine solche Erinnerungskultur vorgestellt und auf ihre jeweiligen wissenschaftskulturellen Narrative hin untersucht. Es sind die 1999 erschienene historiographische Arbeit von Gesine Krüger mit dem Titel *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907* und die ethnologische Publikation von Larissa Förster zum Thema *Postkoloniale Erinnerungslandschaften. Wie Deutsche und Herero in Namibia*

¹ Aleida Assmann (2013:17) schreibt, dass das kollektive Gedächtnis im doppelten Sinn repräsentativ ist. Vergangenes zu ‚re-präsentieren‘, d.h. in die Gegenwart zurückzuholen, ist allerdings immer nur symbolisch möglich, wodurch sich ihr Rekonstruktionscharakter ergibt. Zur Rekonstruktivität von Erinnerungsfiguren siehe auch Jan Assmann 1992:40-42.

² „Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.“ (Assmann 1992:52)

des Kriegs von 1904 gedenken (2010). In beiden Fällen publiziert eine deutsche Wissenschaftlerin ihre Dissertation über Erinnerungskulturen in Namibia; in beiden Fällen werden damit für ein wissenschaftliches Kollektiv spezifische Erinnerungskulturen in Namibia verbindlich aufbereitet und gespeichert.³ Welchen erinnerungskulturellen Praktiken liegen diesen deutschen, wissenschaftlichen Gedächtnisformen des Kolonialkriegs in Namibia nach der ‚Wende‘⁴ selbst zugrunde? Und welche Implikationen hat es, wenn man diese wissenschaftlichen Arbeiten selbst als Erinnerungskultur beschreibt?

Im Vordergrund dieses Beitrags stehen also nicht die Repräsentationen des Krieges selbst. Allerdings findet im Diskurs der Gedächtniswissenschaften zwangsläufig eine ganz existenzielle Teilnahme am ‚Gegenstand der Erinnerung‘ als Vergegenwärtigung statt, womit der Mythos der wissenschaftlichen Distanz zwischen Subjekt und Objekt der Forschung unterlaufen wird. Dies soll im Beitrag kasuistisch herausgestellt und somit aufgezeigt werden, dass auch akademische Erinnerungsarbeit einen persönlichen Bezug besitzt und dass dieser Bezug grundsätzlich transparent gemacht werden sollte. Als deutschsprachiger Namibier ist auch diese – meine – wissenschaftliche Beschäftigung mit Erinnerungskulturen der Kolonialkriege eine Praktik der Erinnerung.

Die Argumentation dieses Beitrages zielt somit auf die Frage ab, wie sich gerade eine afrikanische Germanistik selbst über ihre Grundlagen von Erinnerungskultur in Bezug auf die koloniale Vergangenheit verständigt. Auf welche Quellen verweisen wir, wenn es um koloniale Erinnerung geht? Und welchen erinnerungskulturellen Narrativen folgen wir mit unseren jeweiligen Verweisungspraktiken?

Nach einigen begrifflichen und methodischen Vorüberlegungen werden die wesentlichen erinnerungskulturellen Narrative in beiden Dissertationen dargestellt. Im Fazit wird daraufhin der wissenschaftskulturelle Rahmen dieser Erinnerungen reflektiert, um zur Frage nach meinem eigenen Selbstverständnis von Erinnerung im Kontext einer afrikanischen Germanistik zurückzukehren.

Gedächtnis – Erinnerung – Kultur

Zwar haben sich die Gedächtniswissenschaften zu einem „transdisziplinären Paradigma“ (Assmann 2006:183) ausgeweitet, wobei jede Disziplin die Begrifflichkeiten disziplinintern definiert. Zum Zweck dieses Beitrags folge ich aber Aleida Assmanns Unterscheidung, dass „„Erinnern“ in der Regel für die *Tätigkeit* des Zurückblickens auf vergangene Ereignisse, ‚Gedächtnis‘ hingegen für die *Voraussetzung* dieser Tätigkeit“ steht. (Ebd.184; Hervorh. S.M.) *Erinnern* ist die Performanz oder das Ritual und damit die kulturelle Praktik; *Gedächtnis* ist die Speicher- oder Wissensseite dieser kulturellen Praktik. Sie kann materiell ausgelagert werden oder immateriell im kollektiven Gedächtnis verbleiben.

³ Zur Verbindlichkeit als Kriterium der kollektiven Erinnerungspraxis vgl. Jan Assmann 1992:75. Die Verbindlichkeit in diesen Fällen liegt in den Gutachten, die in der Regel die Verlage zur Publikation von Dissertationen verlangen. Außerdem sind beide Arbeiten als Publikationen von Dissertationen ausgewiesen.

⁴ 1989 gilt ja für Deutschland genauso wie für Namibia als Wende. Erst nach 1990 kann man in Deutschland eigentlich von einer Erinnerungskultur sprechen. Vgl. dazu Aleida Assmann 2013:10.

Jan Assmanns Begriff des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ benutze ich gemäß seines gleichnamigen Werks von 1992 als kollektive Erinnerungskultur, die dadurch nicht die Vergangenheit, sondern ihren Sinn überliefert (vgl. Assmann 1992:19; 21). Durch das kulturelle Gedächtnis rekonstruiert sich kollektive Identität in Bezug auf ihre Vergangenheit immer wieder neu. Der Begriff baut bekanntlich auf Maurice Halbwachs‘ *memoire collective* auf (vgl. ebd.:35), welches Jan Assmann zu einem universalen soziokulturellen Phänomen ausweitet.

Als „Ursprung und Mitte“ der Erinnerungskultur überhaupt fungiert nach Jan Assmann (1992:61) das Totengedenken. Damit gelten für die vorliegende Arbeit folgende Thesen:

1. Das Erinnern an den Kolonialkrieg 1904 durch Gedenkveranstaltungen in Namibia entspricht *kulturellen* Gedächtnisformen und nicht mehr rein kommunikativen (vgl. Jan Assmann 1992:48-56), denn der Krieg selbst fungiert als „Ursprungsmythos“ kollektiver Identität, insbesondere für herero- und deutschsprachige Namibier.⁵ Dementsprechend können die jeweiligen Erinnerungspraktiken für die jeweiligen Gruppen, die dieses rituell vollziehen oder vollzogen, als *Erinnerungskulturen* beschrieben werden.
2. Die wissenschaftlichen Arbeiten von Krüger und Förster über eben diese Erinnerungskulturen sind selbst wissenschaftlich ritualisierte Formen einer Erinnerungskultur bzw. eines kulturellen Gedächtnisses, denn ein wesentlicher Unterschied zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis ist die von der Alltagswelt abgesetzte, rituelle Spezialisierung mit definierten Partizipationsstrukturen (vgl. Jan Assmann 1992:53-59).

Was Krüger und Förster aufschreiben, ist ein Beitrag zum *wissenskulturellen Gedächtnis*. Wie sie es machen, ist demnach *wissenschaftliche Erinnerungskultur* und dasselbe gilt auch für den vorliegenden Beitrag.

Jan Assmann unterscheidet zwar Geschichtsschreibung von kulturellem Gedächtnis, indem ersteres „identitätsabstrakt“ und „nur von theoretischer Neugierde geleitet“ sei (Jan Assmann 1992:42-43), aber das lässt sich auf dreierlei Art bezweifeln: Erstens kann man besonders bei Gesine Krüger nachweisen, dass sie im Rahmen der kritischen Geschichtswissenschaften ein Vergangenheitsbild korrigieren will. Dieses Anliegen kann als kulturelle Praktik der Rekonstruktion⁶ von Sinn betrachtet werden gemäß dessen, was Jan Assmann (1992:79f) mit G. Theißen als „kontrapräsentisches Erinnern“ beschreibt.

Zweitens folgt geschichtswissenschaftliche Sinnzuschreibung zu einem Ereignis selbst Kanonisierungsprozessen, wie sie Jan Assmann (1992:94-121) für kulturelle Gedächtnispraktiken beschreibt. Der Wissenschaftsbetrieb mit seinem ‚heißen‘⁷ Zeitregime und

⁵ Zur Formierung ähnlicher Erinnerungskulturen in Südnamibia vgl. Kössler 2006.

⁶ Krüger (1999:11) benutzt den Begriff „Rekonstruktion“ selbst.

⁷ Die Kategorisierung von heißen und kalten Gesellschaften stammt von Claude Lévi-Strauss, der damit Gesellschaften, die ein Bedürfnis nach Veränderung haben und Geschichte als Motor ihrer Entwicklung verstehen, von solchen unterscheidet, die kraft ihrer Institutionen Widerstand gegen Veränderung leisten (vgl. Assmann 1992:68). Jan Assmann (ebd.:69) erläutert jedoch, dass Lévi-Strauss damit im Grunde gleichbedeutende Kategorien wie die überkommenen von Gesellschaften mit bzw. ohne Geschichte

seinem Druck auf Innovation stellt eine hypervariierende Erinnerungskultur dar, die ihren Kanon ständig neu auslegen muss. Jan Assmanns Darlegung von Repetition und Variation in Schriftkulturen (Assmann 1992:97-103) erinnert sehr gut an die aktuelle ‚Publikationswut‘ in den Wissenschaften, aber auch an die identifikationsstiftende Praktik wissenschaftlichen Schreibens etwa bei Krüger und Förster:

Erst durch die Schriftform gewinnt die Überlieferung eine Gestalt, der gegenüber sich ihre Träger kritisch verhalten können. Erst durch die Schrift gewinnt der Träger die Freiheit, seinen eigenen Beitrag als etwas Neues, Fremdes, Unerhörtes gegenüber der altvertrauten Tradition zur Geltung zu bringen. (Assmann 1992:100)

Drittens gibt Jan Assmann (1992:128) selbst zu, dass auch Historiografie niemals wertfrei ist. Die Grenzen zwischen kultureller Erinnerung als Wissenskultur und kulturellen Erinnerungsriten sind fließend. Er folgert, dass man als Kulturwissenschaftler bestenfalls die Kanongrenzen reflektieren könne, und genau darauf zielen nicht nur die beiden Dissertationen, sondern auch dieser Beitrag selbst ab.

In *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur* (2013) geht Aleida Assmann auf das gewandelte Verhältnis zwischen Historie (Geschichte) und Erinnerung (Gedächtnis) in Bezug auf den Holocaust ein. Insbesondere an dem Beispiel Reinhard Kosellecks zeigt sie auf, dass sein Eintreten für eine „historische Wahrheit“ durch die persönliche Erfahrung eines totalitären Regimes geprägt ist, das die Vergangenheit nach ihren Machtinteressen formte (vgl. Assmann 2013:20). Doch durch eine klare Opposition von historischem Wahrheitsanspruch einerseits und dem Konstruktionscharakter kollektiven Gedächtnisses andererseits „ist der Zugang zur Thematik des kollektiven oder kulturellen Gedächtnisses allerdings ein für allemal versperrt.“ (Ebd.:20) Der Schlüssel zur Verständigung zwischen beiden Erinnerungsformen lautet zunächst, ganz ähnlich wie bei Jan Assmann Identitätsbezug (Ebd.:27): Enzyklopädisches Wissen als ‚Wahrheit‘ habe keinen Identitätsbezug; Strukturen der Partizipation als aktive (Wieder)Aneignung von Vergangenheit dagegen schon. Nun ist aber enzyklopädisches Wissen eine sehr spezifische wissenschaftliche Gedächtnisform und nicht allgemein mit Geschichtswissenschaften als Erinnerungspraxis gleichzusetzen, in der ja durchaus partizipatorische Erinnerungsformen stattfinden. Im Kontext ihrer Re-evaluierung des Historikerstreits schlägt sie daher drei Bedeutungen von *Historisierung* vor, die Licht auf das Verhältnis zwischen Historiografie und Erinnerungskultur werfen. Dabei versteht Aleida Assmann „Kultur als übergeordnete Klammer, die auch Wissenschaften umfasst.“ (Ebd.:101) Doch sie konzediert, dass das „auch mit dem kulturellen Selbstverständnis der Wissenschaftler zu tun

geschaffen habe. Er selbst stellt die Begriffe ‚heiß‘ und ‚kalt‘ daher in einen breiteren Zusammenhang und unterscheidet zwischen quietiven und inzentiven Gedächtnisformen, bzw. blockierenden und entzündenden Faktoren (vgl. ebd.). Diese sind „gedächtnispolitische Strategien“ (ebd:69), bzw. „Optionen des kulturellen Gedächtnisses“ (ebd.), was innerhalb ein und derselben Erinnerungskultur entweder erinnert wird, um daraus eine Zukunftsentwicklung zu generieren, oder was erinnert wird, um damit den Status Quo zu affirmieren und gesellschaftliche Veränderung zu verhindern. Quietive frieren Wandel ein; der Sinn dieser Erinnerungsform liegt im Wiederkehrenden, Regelmäßigen und nicht Außerordentlichen. Inzentive generieren hingegen historischen Sinn, um durch die Einmaligkeit oder Außerordentlichkeit des Erinnerten gesellschaftliche Veränderung zu erwirken. Zweifelsohne ergeben sich diese polaren Strategien des kulturellen Gedächtnisses aus der Allianz zwischen Herrschaft und Gedächtnis (vgl. Assmann 1992:70-73).

[hat],“ (ebd.:102) wie sie anhand von Koselleck aufzeigt. Zwischen einer Erinnerungskultur und (pseudo-)objektiver Geschichtsschreibung, so schließt sie ihre Argumentation ab, „gibt es längst ein Drittes: den Gedächtnisdiskurs (mit wissenschaftlichen, aber auch praktischen Aspekten).“ (Ebd.:104)⁸ Erinnerungskultur und Historie schließen sich also nicht gegenseitig aus, sondern sind „komplementäre Formen des Vergangenheitsbezugs.“ (Ebd.:105) Übertragen auf die vorliegende Schreibsituation bedeutet das, dass mein eigenes kulturelles Gedächtnis als Wissenschaftler *und* deutschsprachiger Namibier sich ergänzen. Dies sollte ausreichend legitimieren, dass auch wissenschaftliche Rekonstruktionen von Vergangenheit als Erinnerungskultur erachtet werden können, wenn diese ihre eigenen Erinnerungsformen im Sinne des Gedächtnisdiskurses (selbst-) kritisch reflektieren.

Dem ist hinzuzufügen, wie Koschorke in seiner Publikation *Wahrheit und Erzählung* (2012) zeigt, dass sich allgemein soziokulturelle Prozesse mit erzähltheoretischen Grundlagen beschreiben lassen, und das gilt auch für Erinnerungsformen und Aufschreibesysteme im wissenschaftlichen Gedächtnis. Nun ist wissenschaftliche Erinnerungskultur von einem erzähltheoretischen Blickwinkel her relativ langweilig, weil ihre Erinnerungsrahmen sehr rigide sind. Jan Assmann (1992:17) behauptet, je rigider die Frames sind, desto weniger Wandel, desto mehr Kontinuität. Am verbreitetsten ist vermutlich die Vorstellung von Wissenschaft als einem allgemeinen und stetigen Prozess der Wissensakkumulation, so als ob es Wissensverlust (Vergessen) oder Wandel in den Wissenschaften nicht gäbe. Die Rahmen der Kulturwissenschaften, inklusive der neueren Historiografie, sind dagegen glücklicherweise flexibler; obendrein reflektieren sie ja die Begrenzungsfunktionen ihrer Rahmen selbst. Für den wissenskulturellen Rahmen der vorliegenden Arbeit suche ich in den zwei Fallstudien also nach den Reflektionsstellen über eben diese Rahmen selbst, also nach den ‚heißen‘ Optionen im ‚kalten‘ Wissenschaftssystem.

Gesine Krüger: *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein* (1999)

Auf die aktuelle Verbindung von Geschichtsschreibung (als soziale Rekonstruktion) und Erzähltheorie, die darin einen immer schon proleptisch-analeptischen Oszillationsprozess sieht, hat Albrecht Koschorke (2012:86) hingewiesen. Dies bedenkend, ist die Setzung eines Anfangs nicht nur zentral, sondern für die ganze ‚Geschichte‘ richtungsweisend, weil sie das Problemfeld vorstrukturiert. So ist es durchaus vorstrukturierend, wenn Gesine Krüger im Vorwort erklärt: „Der Kolonialkrieg von 1904-1907 ist der erste Völkermord in der deutschen Geschichte.“ (Ebd.) Die Erwähnung der Erstmaligkeit setzt nämlich ein Ursprungsnarrativ in Gang, das auf den Holocaust verweist. Bedenkt man ferner, dass diese Aussage zurzeit der Drucklegung, wie Krüger selbst zeigt (ebd.:13; 302-304), eine kritische Diskussionsfrage darstellte, so ist diese assertorische Selbstverortung ein wichtiges Element in ihrer eigenen wissenschaftlichen Identitätsarbeit wie auch für die weitere narratologische Entfaltung ihrer Studie.

⁸ Daher wendet sie sich im zweiten Teil ihres Buches konkreten „Praxisfelder[n] deutscher Erinnerungskultur“ (Titel) zu (Aleida Assmann 2013:107f; 141). Die Erkenntnis, dass wissenschaftliche Texte zumindest in der Geschichtswissenschaft immer auch narrativ verfasst sind, ist nicht neu, sondern wurde im Zuge des *linguistic turn* intensiv diskutiert. Vgl. hierzu Kotte 2015.

Die Völkermordthese steht damit nicht als wissenschaftliche These auf dem Prüfstand dieser Arbeit, die Aussage steht ja ohne wissenschaftliche Aufbereitung, sondern als ‚Vor-Wort‘. An ihr entfaltet sich aber die narratologische „Problematik“ (im Sinne Koschorkes 2012:66-71), denn sie habe zur Ausblendung der Seite der Herero geführt und zur Ausblendung der sog. „südafrikanischen Periode“ (gemeint ist der Zeitraum nach 1915), der dem Völkermord folgte. Diese Ausblendungen generierten einen breiten Diskurs von der „Ruhe des Friedhofs“ (frei nach Drechsler, siehe Krüger 1999:13) bzw. der historiografischen „Tradition der Pathologisierung“ (ebd.:12) oder „völligen ‚Deformation‘“ (ebd.) der Herero. Wenn Krüger die Völkermordthese voranstellt (das entspricht der „kalten Option“ (Jan Assmann 1992:69) im historiografischen Diskurs), aber der daraus resultierenden historiografischen Friedhofsruhe widerspricht, so schreibt sie eine korrigierende Erzählung in den geschichtswissenschaftlichen Diskurs ihrer Zeit ein und dies ist ihre inzentive oder „heiße“ Option. In der scheinwidersprüchlichen Formulierung „,[t]rotzdem, oder gerade aus diesem Grund“ zeigt sich diese Doppelbewegung ihrer Erinnerungsarbeit im nächsten Satz des Vorworts:

Trotzdem, oder gerade aus diesem Grund, ist es das zweite Thema dieses Buches, die Vorstellungen von der Alltagswelt des kolonialen Staates zu befragen und zu korrigieren. (Ebd.:7)

Daraus folgt dann die konsequente Einführung des Terminus „Rekonstruktion der Herero-Gesellschaft“, der in der bisherigen Geschichtsforschung wenig Beachtung gefunden hatte. Mit diesem Buch soll also ein Geschichtsbild „korrigiert“ werden, indem die (bisher im wissenschaftlichen Kollektiv un-erinnerte) Erinnerungskultur der überlebenden Herero als eine die Herero-Gesellschaft formierende⁹ identifikatorische Praktik beschrieben wird.

Die Einleitung hebt mit dem zentralen empirischen Phänomen des Totengedenkens, nämlich mit dem „Herero-Tag“ an. Es handelt sich um das bekannteste Erinnerungsritual des Kolonialkrieges in Namibia, das alljährlich im August an verschiedenen Orten, aber hauptsächlich in Okahandja vollzogen wird, und welches für Krüger der augenfälligste Beleg für die Erfindung der Herero-Nation ist:

Die These, dass die Erfindung der „Nation“ mit ihren speziellen symbolischen Repräsentationen Bestandteil und Ereignis eines aktiven und kreativen Prozesses der Kriegsbewältigung ist, ist Ausgangspunkt und einer der Gegenstände dieser Studie. (Ebd.:10)

Bevor sie sich den methodisch schwierigen Fragen der wissenschaftlichen Generierung dieses historischen Prozesses der kollektiven erinnerungskulturellen Identitätsformierung widmen kann, verortet sie sich selbst innerhalb der Historiografie zum Kolonialkrieg und der Forschungslage, indem sie auf ihren Gedächtniskanon¹⁰ verweist: „die beiden bis heute wichtigen Grundlagenwerke zum deutschen Kolonialismus in Namibia von Bley [1968] und Drechsler [1966].“ (Ebd.) Dazu muss erinnert werden, dass tatsächlich bis in die siebziger Jahre hinein eine kritische Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialzeit nicht existierte, bzw. diese beiden Forscher deswegen aus einem oppositionellen Status heraus schrieben. Zu diesem Zeitraum war der Zugang dieser Autoren zu den Archiven in Namibia politisch nicht möglich und in Deutschland herrschte ein Diskurs

⁹ Zum Begriff der kulturellen Formation vgl. Assmann 1992:139f.

¹⁰ Zu Begriff und Rolle des Kanons im kulturellen Gedächtnis siehe Assmann 1992:93-120. So gesehen, ist Krügers Arbeit eine „Interpretation“ eines Erinnerungskanons.

der Abwehr und Abspaltung der eigenen (NS-)Vergangenheit (vgl. Assmann 2013:51f).¹¹ Aleida Assmann argumentiert, dass die deutsche Erinnerungskultur [des Holocaust ...] aus einer Position des kritischen Widerstandes entstanden [ist].“ (Assmann 2013:68) Aus diesem politischen Spannungsverhältnis heraus wird aber der Schweigediskurs vertieft: „Das politisierte Brechen des Schweigens durch die 68er wurde deshalb von einer Vertiefung des Schweigens begleitet.“ (Ebd.:52) 20 Jahre später ging es nicht mehr um „den ermordeten Juden als role model, sondern um individuelle Personen, mit Namen, Biografien und teilweise auch noch Adressen.“ (Ebd.:52-53) Und genau darauf zielt Krügers Dissertation ab. Denn seit den 1990er Jahren erlebt Deutschland einen doppelten Generationenwechsel; es ist das Ende der Ära der Zeitzeugen und das Ende der „Deutungsmacht der 68-er Generation, die [...] als Architekten [...] der deutschen Erinnerungskultur verantwortlich zeichnet.“ (Ebd.:13) In der neueren Diskussion geht es nicht mehr um opfer-identifizierendes, sondern um opfer-orientiertes Erinnern (vgl. ebd.:65), um „anamnetische Solidarität“ (Metz, zit. ebd.:67). Wie weit jedoch die ehemalige Deutungsmacht der 68er den Diskurs ‚bestimmte‘, lässt sich an dem Beispiel aus Krügers Darstellung der Forschungslage nachvollziehen:

In der lange Zeit einzigen Monographie zum Thema der Auswirkungen des Krieges auf die Herero, behauptet die Autorin Karla Poewe, dass der Krieg als traumatisches aber verdrängtes Ereignis zu einer Desintegration der Herero geführt habe [...]. (Krüger 1999:11-12).

Die „Stimme“ der Herero (vgl. Spivak 1988) wird also hier auch (oder gerade) von denen für inexistent, „desintegriert“ erklärt, die die Völkermordthese propagieren. Das klingt tautologisch, aber markiert das zentrale narrative Problem von Krügers Arbeit. Denn wie möchte sie als deutsche Historikerin, die „‘andere Seite‘ des Schweigens über die Nachkriegszeit“ (ebd.:11), über „die vielen Mythen und ‚Geschichtsgeschichten‘ [...], die im kollektiven Gedächtnis fest verankert sind“ (ebd.), erinnern?

Theoretisch geht sie von einem relativ klassischen Aufbau von kollektiver Identität für die Herero-Nation durch ihr kulturelles Gedächtnis aus, welches sie in drei Phasen unterteilt.¹² Erstens „fand noch während der deutschen Kolonialherrschaft eine Reorganisation, bzw. Rekonstruktion innerhalb der Herero-Gesellschaft statt“ (ebd.:15), was sie im Kapitel 3 darstellt. Die zweite, wohl wichtigste formierende Phase fällt in den Zeitraum der südafrikanischen Militärregierung von 1915 bis zur Beisetzung des im Exil verstorbenen Samuel Maherero 1923 in Okahandja. Bei diesem Anlass traten die zunächst als verstreut agierendes Netzwerk organisierten Truppenspieler (*otrappa*) zum ersten Mal in einer öffentlichen Funktion als *otjiserandu*¹³ auf (vgl. Krüger 1999:26), wodurch sich der spezifische Ritus, der dem „Herero-Tag“ bis heute zugrunde liegt, ursprünglich formierte. Deshalb rekonstruiert Krüger diese Beisetzungszeremonie von 1923 mit großer historischer Akribie. Die dritte Phase befasst sich mit den Strategien der *otjiserandu*, um

¹¹ Krüger (1999:303) beschreibt ganz ähnliche Abwehrreaktionen der kolonialen Vergangenheit unter deutschsprachigen Namibiern.

¹² „Klassisch“ deswegen, weil Koschorke ganz ähnliche Register für alle kollektiven Erzählformen zugrunde legt, die tatsächlich bereits Aristoteles benannt hat. Vgl. dazu Koschorke 2013:61ff.

¹³ Krüger (1999:9) übersetzt „die *otjiserandu*“ als „sogenannte ‚Truppenspieler‘“. Ihrer institutionellen Funktion widmet sie ein ganzes Unterkapitel (vgl. ebd.:223-239). Im Glossar bei Förster findet sich lediglich „oturupa [:] wörtl. Truppe; sog. Truppenspielerbewegung“ (Förster 2010:361).

deren Repräsentationsfunktion für die vereinte Herero-Nation und damit ihre kulturelle Autonomie während der anhaltenden südafrikanischen Besatzungszeit zu bewahren:

Nicht Widerstand gegen das koloniale System [der Südafrikaner], sondern Widerständigkeit innerhalb einer kolonialen Ordnung, aus der es kein Entkommen mehr gab, war kennzeichnend für diese Organisation. (Ebd.:26)

Dazu zählen verschiedene symbolische Akte von kultureller Autonomie, insbesondere die Ausweitung von Gedenktagen auf ‚weißes‘ Gebiet, was Krüger als symbolische Landbesetzung erklärt. Solche Formen von „Eigensinn“ und „Widerständigkeit“ stellt Krüger in dem abschließenden fünften Kapitel dar, um daran explizit die Schaffung einer „Erinnerungskultur, die sie gegen alle staatlichen Übergriffe verteidigten,“ (ebd.:27) zu bezeugen.

Nun erhebt sich die Frage, wie sie selbst diese historische Formierung der Herero-Identität erinnert oder rekonstruiert, bzw. mit welcher erinnerungswissenschaftskulturellen Methode. Zunächst gibt sie einen kritischen und selbstkritischen Überblick über die existierenden Erinnerungspraktiken um den Kolonialkrieg: Einerseits gebe es eine „Südwest-Heimatgeschichte“, die von „Laien- und Lokalhistoriker[n]“ (ebd.:16) geprägt wird und sich bis in die Schulbücher fortsetzt und die Pazifizierungsthese rekapituliert. Dagegen setzt sie die kritische Historiografie und ihren eigenen Kanon:

Die Geschichtsschreibung aus dem Umfeld der Befreiungsbewegungen, und der mit ihr sympathisierenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler versuchte, in Überblicksdarstellungen einer solchen Verzerrung der deutschen Kolonialgeschichte zu begegnen und orientierte sich an Drechsler und Bley. (Ebd.:16)

Deutlich ist hier ihre korrigierende Erinnerungsarbeit erkennbar, ebenfalls die Unterscheidung in eine lokale „Südwest-“ Erinnerungskultur versus eine wissenschaftliche Praxis der Erinnerungsarbeit, die sie für sich beansprucht und wohin sie sich selbst explizit verortet.

Als nächstes geht sie auf die Praxis der „oral history“ und das entsprechende Projekt in Namibia ein, das, wieder explizit, „*alternative*“ Geschichte“ (ebd.:17. Hervorh. S.M.) sammelte.¹⁴ Allerdings problematisiert sie diese Aufzeichnungen insofern, als sich darin mündliches und schriftliches Gedächtnis überschneiden (ebd.:18); in der Begrifflichkeit Jan Assmanns (1992:97) werden also die Ebenen der rituellen und der textuellen Kohärenz vergleichzeitigt. Als Alternative erscheint ihr daher die „Erfahrungswissenschaft“ bzw. Erfahrungsgeschichte Alexander von Platons (sie verweist auch auf Jan Vansina), wodurch die durchaus umfangreichen Archivmaterialien im In- und Ausland trotz des Schweigediskurses gegenüber den Opfern des Krieges genutzt werden können:

Die Auslöschung von Subjektivität und von Subjekten verdoppelt sich in den Akten; Nummer und Zahlen durchziehen wie eine Sprache der Gewalt Todeslisten und Dienstbücher, Verzeichnisse von Passmarken und Grabnummern. Und doch sind schriftliche Quellen zugleich subjektive Quellen [...]. (Krüger 1999:19)

Es geht ihr also darum, diese entsubjektivierten Archivgedächtnisse zu re-subjektivieren. Dazu bietet sich eine konkrete Methode an, nämlich das Nichtgesagte methodisch zu erinnern: Mit Zitaten von Volkhard Knigge (1988) stellt sie fest, dass das Schweigen eine

¹⁴ Zu diesem Projekt vgl. auch Krüger 1999:306.

„Strukturvariante“ von Erinnern selbst ist: Die ‚blinden Flecke‘ strukturieren selbst Geschichte. Das folgende Zitat zeigt sehr deutlich, wie sich ihr Geschichtsbewusstsein mit dem, was ich eingangs als Erinnerungskultur beschrieben habe, verbindet und die Trennung zwischen Geschichtsschreibung und Erinnerung aufhebt oder zumindest relativiert:

Der Mangel führt den Wunsch ein, die Lücke zu schließen [...]: „Der Versuch, *aufzuheben*, was *unaufhebbar bleiben muss*, aber doch sinnvolle Geschichtsgeschichten, auch in wissenschaftlicher Hinsicht, stiften kann [...].“ (Knigge, zit. in Krüger 1999:20. Hervorh. i. Orig.).

Diese Erinnerungspraxis als ‚Leerstellen-Historiografie‘ soll an einem Beispiel demonstriert werden, zumal es sich bei Förster wiederfindet: Im allerletzten Absatz ihres fünften Kapitels findet sich ein Abschnitt über „orale Literatur“ (ebd.:290); darin wird das Phänomen beschrieben, dass „die Überlebenden angesichts solcher Erfahrungen nicht über die Flucht sprechen konnten oder wollten.“ (Ebd.:292) Doch „[a]nhand von einigen Texten, aufgezeichnet und interpretiert von der Ethnologin Kirsten Alnaes [1989], erschließt sich ein Teil der Erinnerungskultur der Herero in der Nachkriegszeit.“ (Ebd.) Krüger rekonstruiert einige dieser Texte in Alnaes (1989) und legt sie weiter aus: Da es „nicht möglich war, [auf der Flucht] die vielen Toten des Krieges zu beerdigen und rituell zu betrauern,“ (ebd.:293) kommt es zu sog. „falschen Begriffen“ oder „verkehrten Bildern“, die „durch die Verkehrung des Normalen die erlebte Destruktion ausdrücken.“ (Ebd.:295) Alnaes prägte dafür den Begriff der „Verkapselung“ (ebd.); eine Erinnerungsform, durch die das erfahrene „Leid des Krieges ebenso wie die Feier des Überlebens“ (ebd.:296) umschlossen werden kann, ein „kathartischer Prozess“ (ebd.:297) der Erinnerung, der die Erfahrung von Gemeinschaft wiederherstellt und als „Bewältigungsform“ (ebd.) einer traumatischen Vergangenheit gelten kann.¹⁵ Narratologisch bedeutet dies, dass das Nichtsagbare in der Erinnerungskultur der Herero nur in „falschen Bildern“ des Überlebens umschreibbar ist. Auch Krügers bzw. Alnaes‘ wissenschaftliche Erinnerungskultur kann dies nicht ändern, aber kann darauf hinweisen und es als solches explizit „würdigen“.

Mit dem Rezensenten Daniel Walther fasse ich zusammen: „Das Hauptziel der Autorin ist es, dem Herero-Volk eine Stimme zu geben.“ (Walther 1999:1) Im Hinblick auf den Anklang an Spivaks (1988) Frage *Can the subaltern speak?* kommt Walther zu dem Schluss: „Nun hören wir wirklich die Stimmen der ‚Unterdrückten‘“ (ebd.:2), was allerdings fraglich ist.¹⁶ Insbesondere das oben beschriebene Phänomen der Verkapselung enthält ja nur ‚Um-schreibungen‘ des eigentlichen Traumas. Fest steht jedoch, dass durch den ‚korrigierenden‘ Erinnerungsstil ein wissenschaftliches Gedächtnis geschaffen wurde, das vormals in der historiografischen Erinnerungskultur nicht disponibel war. Ein weitgehend unbekannter und verdrängter Bereich der Geschichte ist so thematisiert

¹⁵ „Trauma [bezieht sich] auf ein Erlebnis, das so unverständlich, demütigend, schmerzhaft und lebensbedrohlich ist, dass sich die Pforten der Wahrnehmung vor dieser Wucht automatisch schließen. Als etwas, das zum Selbstschutz vom Bewusstsein *abgespalten* und *eingekapselt* wurde, [...] kann dieses Erlebnis später nur schwer erinnert oder erzählt werden. Was in der Kapsel oder Krypta verschlossen ist, wird aber nicht etwa vergessen, sondern im Abseits konserviert und macht sich [später] durch eine bestimmte Symptomatik bemerkbar.“ (Assmann 2006:192. Hervorh. i. Orig.)

¹⁶ Auch Krüger gibt in ihrem Schlusswort die Schwierigkeiten zu, „die ‚andere Seite‘ des Krieges [...] zu entschlüsseln“, (Krüger 1999:32) bzw. „die mündlichen Überlieferungen über den Krieg und die Erfahrungen der Nachkriegszeit angemessen zu würdigen“. (Ebd.:303)

worden, dass offensichtlich wird, dass es keine Friedhofsruhe, sondern einen „Eigensinn“ in der kollektiven Identitätsarbeit der Herero gab.

Allerdings sieht man an dem Beispiel der von Alnaes (1989) übernommenen Beschreibung der Verkapselung traumatischer Erfahrungen der Herero, die sie als Bewältigungsformen im Erinnern und in der Formierung einer Überlebensgemeinschaft interpretiert, auch, dass Krüger nicht eine „opferidentifizierende“, sondern „opferorientierte“ (Aleida Assmann 2013:65) Erinnerung praktiziert¹⁷, die *als Praxis selbst* (em-)pathisches¹⁸ Erinnern ist.

Larissa Förster: *Postkoloniale Erinnerungslandschaften* (2010)

Die Einleitung von Larissa Försters Arbeit setzt mit ganz knappen Rahmendaten zum Kolonialkrieg an, um relativ schnell zu der Aussage zu gelangen, dass dieser Krieg soziale Strukturen etablierte, die bis heute nachwirken, „etwa in der ungleichen Verteilung von Landbesitz zwischen weißen und schwarzen Namibiern, und in der Verarmung breiter Schichten der schwarzen Bevölkerung.“ (Förster 2010:14) Dabei entsteht auf den ersten Seiten folgendes Dilemma in der Beschreibung, welches sich in den Fußnoten 1-3 spiegelt: Einerseits habe der Krieg und die Kolonisierung Folgen gezeitigt, die die Kriegsparteien bis heute segregiert und zu dichotomen Erinnerungskulturen führt; andererseits schreibt sie, dass „‘Sieger‘ und ‚Besiegte‘ [...] heute Seite an Seite als Bürger der Republik Namibia [leben].“ (Ebd.) Dabei leben keine Zeitzeugen mehr (insofern ist der zitierte Satz nur dann richtig, wenn die „Sieger und Besiegten“ mit spezifischen Kollektiven des heutigen (2010) Namibias identifizierbar sind, was letztlich vor allem an der Sprache festgemacht wird: „Grundlage der vorliegenden Arbeit ist die dichte Beschreibung der Erinnerungsinhalte und –praktiken deutsch- und hererosprachiger Namibier.“ (Ebd.:15) Dies ist deswegen von Bedeutung, weil sie als Kulturwissenschaftlerin die fließenden Grenzen kollektiver Identität aus ihren jeweiligen Erinnerungskulturen heraus reflektiert, mit anderen Worten mit einem Zirkelschlussproblem konfrontiert ist, dass eine essentialistische Außenperspektive nicht mehr einnehmen kann.¹⁹

Als nächstes bestimmt sie die geografische Region ihrer ethnologischen Untersuchung als Erinnerungslandschaft²⁰, und zwar „das Gebiet südlich des Waterbergs“ (ebd.:15), weil Angehörige beider Gruppen bzw. Nachkommen der in den Krieg Involvierten hier leben, weil beide Gruppen diese Landschaft als geschichtsträchtig empfinden und weil der Krieg hier konkrete Spuren wie Gräber, Friedhöfe oder Waffenreste hinterlassen hat,

¹⁷ Im Vorwort schreibt sie: „Das Buch folgt einigen Aspekten des langen Prozesses der Kriegsbewältigung auf Seiten der Opfer [...]“ (Krüger 1999:7)

¹⁸ Zum Begriff der Empathie im phänomenologischen Kontext vgl. Waldenfels 2006:34-55.

¹⁹ Es handelt sich dabei um ein universales Problem in der reflektierenden Wahrnehmung. Waldenfels variiert dieses Dilemma im Kontext des Menschen als Grenzwesens als Denkproblem des ‚Ganzen‘ (Waldenfels 2006:17), als Paradoxien der Selbstabgrenzung am Beispiel des lügenden Kreters (ebd.:24) und als Dialektik zwischen Selbstzuschreibung und Selbstunterwerfung (ebd.:28). Koschorke beschreibt das Dilemma in Bezug auf Kant wie folgt: „Dem System liegen Voraussetzungen zugrunde, die von den Verhältnissen innerhalb des Systems her nicht gedacht werden können.“ (Koschorke 2012:391)

²⁰ Der Begriff geht m.W. auf Jan Assmann (1992:59) zurück. Vgl. dazu die Begriffsdiskussion in Förster 2010:22-26.

die mit entsprechenden Gedenkfeiern auch ritualisiert sind. Vor diesem Hintergrund kann sie nun die zentralen Fragestellungen ihrer Arbeit formulieren:

Die zentralen Fragestellungen meiner Arbeit lauten zusammengefasst:

- Wie wird der Krieg in der Region erinnert?
- Wie haben sich Erinnerungsinhalte und Erinnerungspraktiken entwickelt und gewandelt?
- Welche Berührungspunkte und Verflechtungen bestehen zwischen beiden Erinnerungskulturen? (Förster 2010:16)

In ihrer methodischen Herangehensweise taucht das o.g. Problem der nur emisch beschreibbaren Formierung kollektiver Identitäten wieder auf, jetzt anhand der Frage, wie man die zwei unterschiedlichen Erinnerungskulturen vergleichen kann, denn dies kann nur durch ihre Gegensätzlichkeiten und Interdependenzen geschehen. Tatsächlich ist die Referenz beider Erinnerungskulturen ja derselbe, *geteilte* Krieg. Mit Verweis auf Randeria (2000) wird die Doppelbedeutung des Begriffs „geteilt“ als „gemeinsam“ (*shared*) und „getrennt“ (*divided*) erörtert.²¹ In diesem Zusammenhang bilden ihre drei o.g. Fragestellungen eine fortschreitende erinnerungskulturelle Reihe der Komplexitätssteigerung: ausgehend von dem *gemeinsamen* Krieg (1), über die *geteilten* Erinnerungen, die sich jedoch nicht nur wandeln (2), sondern sich aufeinander beziehen und *verflechten* (3). Es sind also nicht die limitischen Aspekte (vgl. Assmann 1992:154f) beider Erinnerungskulturen (nach Krüger „Widerständigkeit“ und „Eigensinn“), die sie jeweils definieren, sondern es sind die interkulturellen Praktiken *zwischen* beiden Erinnerungskulturen, wodurch diese verflochten werden und sich aufeinander und auf ihr jeweiliges Umfeld beziehen. Hieraus ergibt sich ein historisch nur relativ stabiles Fließgleichgewicht an kollektiver Identität durch einerseits Erinnerung (kalte Zone) und andererseits tagespolitischer Aktualisierung (heiße Zone) der Erinnerungskulturen. Der Fokus der Forschung verschiebt sich also (von Gesine Krüger ausgehend) fort von der Erklärung, wie eine Gemeinschaft sich unter repressiven Macht- und Diskursbedingungen als kollektive Erinnerungsgemeinschaft formiert, zu wie diese Erinnerungskulturen mit anderen interagieren und dadurch eine polyphone ‚Erinnerungs-kultur-landschaft‘ ausfüllen.²²

Zum Verständnis des Verflechtungsnarrativs als erinnerungskulturelle wissenschaftliche Praktik greife ich nochmals den erzähltheoretischen Topos des Ursprungs als strukturbildende Anhebung einer Erzählung auf. Der Topos der Ausgangssituation, die ‚Ur-Sache‘ dieses Krieges, bestimmt Förster als die Viehzüchtergesellschaft, die im Rahmen der kolonialen Landnahme einen existenziellen Verlust ihrer Lebensgrundlage erfuhr.²³ Förster rekonstruiert diese wissenschaftlich ‚kalte‘, da als verbindlich akzeptierte Situation mittels einer Interpretation einer deutschen Landkarte von der Waterbergregion von 1904, mithin eine Interpretation²⁴, wodurch sich die Erinnerungspraktik auf die ‚heißen‘ Aspekte des Gedächtnisses verlagert. Wir haben also einen Kanon: die Landnahme, etwa (wenn auch gar nicht mehr im Fließtext genannt) Quellen wie Drechsler

²¹ Und so versteht sich auch der Titel des Katalogbandes zur Ausstellung „Namibia – Deutschland. Eine geteilte Geschichte“, den Förster mit herausgegeben hatte. Siehe Förster / Henrichsen / Bollig 2004.

²² Förster (2010:29) verweist mit Baumann und Plattvoet darauf, dass Rituale sich nicht nur an Teilnehmer richten, sondern immer auch an eine umstehende Öffentlichkeit, weshalb Plattvoet behauptet, dass Rituale immer *zwischen* Gruppen stattfinden.

²³ Vgl. dazu ausführlicher Mühr 2002.

²⁴ Mit dem Begriff ‚Interpretation‘ beziehe ich mich auf Jan Assmanns (1992:87-96) Darstellung des Übergangs von oralen zu schriftlichen Erinnerungskulturen.

oder Bley (im Sinne Krügers). Wir haben ferner ein Dokument, die Landkarte (abgedruckt in Förster 2010:35), die an diesen Kanon gebunden wird, die aber von ihrer Diskursivität her obendrein an eine aufklärerisch-annektierende, imperialistische, „instrumentelle Vernunft“ gekoppelt ist.²⁵ Statt einer möglichst traditionellen Wiederholung eines Ritus steht seine Aktualisierung als „Auslegung“ der kanonisierten Vergegenwärtigung als ‚Ver-Gegenwärtigung‘ im Vordergrund der wissenskulturellen Erinnerungspraxis. Nun zeigt Förster aber zumindest zwei Aspekte auf, die in diesem Dokument den imperialistischen Diskurs der Annexion selbst unterlaufen bzw. den Diskurs der interkulturellen Verflechtung aktualisieren.

Erstens: „Sämtliche Orts-, Fluss- und Flurnamen sind Herero-Namen.“ (Förster 2010:34) Sie lassen sich alle gut ethnologisch erklären und sogar übersetzen (was aber in der deutschen Karte nicht geschieht). In der anschließenden Beschreibung der Brunnen- und der dazugehörigen Preislieder rekapituliert Förster ein Erinnerungsmodell, das bis heute diese Region als kulturellen Ort der Kambazembi-Gruppe belegt und einfordert. Henrichsen (1999) beschreibt dieses Modell als *legal charters* (in Förster 2010:39); die Landkarte ist demnach eine ‚europäisierte‘, wenn man will, in ein anderes Medium ausgelagerte Speicherungstechnik dieser Herero-Erinnerungskultur. Die Namen sind also „Begriffe“ oder „Knotenpunkte von Sinngefügen“ im Sinne Koschorkes (2012:166-174), die in ein anderes Narrativ einwandern.²⁶ Die Stimmen der Subalternen fanden also sehr wohl Eingang in die annektierenden Praktiken der Kolonialisten.

Zweitens: Es gibt allerdings einige wenige Orte, deren Bedeutung „unsicher oder unbekannt“ (Förster 2010:34) ist, bzw. Förster merkt vorsichtig an, „auch von Herero der Region konnten mir die Namen nicht oder nicht vollständig übersetzt und erklärt werden.“ (Ebd.:34, Anm. 12). Dazu zählt ausgerechnet Ohamakari, jener Ort, an dem das letzte große Gefecht stattfand, und an dem sich für beide Seiten die Wende im Kriegsverlauf ergab. Bedenkt man ferner die sehr viel später in der Dissertation geschilderten Redeverbote über schmachvolle Orte, so entsteht der Eindruck einer Ortsbezeichnung, die durch die traumatische Last ihre ehemalige ‚Bedeutung‘ verloren hat (sie ‚deutet‘ auf nichts anderes mehr); der Signifikant wird dadurch frei für die Kriegserinnerung allein: Diesen Prozess kann man sich etwa mit einem Satz wie „hier fand das Ohamakari statt“ erklären - in Parallele zu „hier fand er sein Waterloo“. Im Kontext ihrer Feldforschung und Befragung der Herero kommt Förster auf Ohamakari zurück und rekapituliert dafür dieselben Quellen wie Gesine Krüger, nämlich Alnaes (1989), die für Ohamakari die Aussage notierte, „that’s where we were scattered“ (Alnaes, zit. in Förster 2010:133). Der bis dahin unentschiedene Kriegsverlauf hat sich bei Ohamakari durch die Entscheidung zur Flucht für die Herero dramatisch gewendet. Daraus ergab sich erst die genozidale Abriegelungs- und Verdurstungstaktik durch die deutschen Truppen. Diese Folgen schoben sich so sehr in den Vordergrund der Erinnerung, dass Ohamakari als Ort selbst

²⁵ Bialas (1997) führt das für Südafrika weiter aus; Förster geht aber nicht auf die Bialas‘ Arbeit ein.

²⁶ Dies ist ein kultursemiotisch interessanter Prozess, denn die Bedeutung der Namen, die eine Ethnologin wie Förster verstehen kann, geht für die meisten Adressaten dieser ‚deutschen‘ Karte verloren, weshalb die Klage über die Verballhornungen der hererosprachigen Namen (Förster 2010:38) ‚nur‘ für hererosprachige Kartenleser störend ist. Für ‚nur‘ deutschsprachige Leser sind Worte wie etwa Okambukonde zunächst ‚reine‘ Ortsbezeichnungen.

im doppelten Sinne „leer“ wurde. Man bedenke dabei außerdem den Terminus „scattered“, den Förster (2010:133f) mehrfach im Kontext der Erinnerungen an Ohamakari protokolliert. „Scattered“ stellt somit paradoxerweise den Ursprung zur Ausbildung „kollektiver Identität“ durch ihre Erinnerung dar. Mit den Worten Försters:

En gros wurde das „Gefecht bei Ohamakari“ als dasjenige Ereignis erinnert, das am Anfang einer Zerschlagung nicht nur der Herero-Truppen, sondern der Herero-Gesellschaft insgesamt stand. (Ebd.:134)

In dem Unterkapitel 3.3 „Schweigen statt Erzählen: Erinnern als Politikum“ (ebd.:170-175) fasst sie diese Situation, die man durchaus wieder als Verkapselung interpretieren kann, wie folgt zusammen:

Der Ort sei folglich entweder mit seinem *omutandu* [Preislied] (vgl. II.2.4) oder mit einem Decknamen bezeichnet worden. Der Deckname jedoch benannte nicht etwa eine unverfängliche Eigenschaft von Ohamakari, sondern thematisiere genau seine Nicht-Nennbarkeit. Er lautete „Otjihatamunua“: „Etwas / ein Ort, das / der nicht genannt wird.“ (Ebd.:174)

Im Hauptteil der Arbeit rekonstruiert Förster die unterschiedlichen Erinnerungsrituale und arbeitet dabei erstaunliche Parallelen heraus. So ist das von deutschsprachigen Namibiern inaugurierte „Waterberg-Gedenken“ im selben Jahr wie der „Herero-Tag“ (1923) entstanden. Ebenso enthält es Riten der Ahnenverehrung mit ganz ähnlichen Zügen eines „Glaubens an eine ‚höhere Idee‘“ (ebd.:27) von dem Ursprung, der Einheit und der gemeinsamen Zukunft einer unter Druck stehenden deutschsprachigen Identität in Namibia, wie bei den Herero.²⁷ Nach Ausbruch des bewaffneten Befreiungskampfes der SWAPO nach 1960 verschieben sich die politischen Rahmenbedingungen für beide Erinnerungskulturen, wobei, wie bereits Krüger gezeigt hat, die Herero „kontrahegemoniale“ Rituale gegen die südafrikanische Apartheidsregierung entwickelten (vgl. Förster 2010:332). Es ist aber auch die Zeit eines Generationenwechsels, weil die letzten Zeitzeugen des Krieges aussterben (vgl. ebd.:333). So kommt es in den Siebziger Jahren zu einer erstaunlichen Solidarisierung zwischen den Herero und der von deutschsprachigen Namibiern durchaus beeinflussten politischen Gruppierung der „Democratic Turnhallen Alliance“ (DTA), die sich von der südafrikanischen Besatzung genauso distanzieren, wie von der Befreiungsorganisation SWAPO. So wurde der hererosprachige Riruako als DTA-Präsident zu den „Waterberg-Gedenken“ genauso eingeladen wie umgekehrt Mitglieder der neuen „South West African Territorial Force“ zum „Herero-Tag“ (vgl. ebd.:334). Wiederum eine Wende in den Erinnerungskulturen stellt dann die Unabhängigkeit Namibias 1990 dar, wonach die „Waterberg-Gedenken“ zur Bedeutungslosigkeit verfielen und schließlich 2003 per Dekret des Staatspräsidenten verboten wurden.²⁸ Ähnlich bedeutungslos verläuft die Erinnerungskultur der Herero nach der Unabhängigkeit und gewinnt erst im Hinblick auf 2004 wieder Bedeutung, wobei die Völkermord-Debatte und die Versuche einer Reparationsklage die ‚heiße‘ Seite dieser

²⁷ Während in der deutsch-namibischen Identität der Erinnerungsort an den Waterberg selbst gekoppelt ist und in der ‚schweren Zeit‘ nach dem Verlust der Kolonie eine ‚Südwestler Identität‘ stiftet, spielt bei den Herero die Wiederaneignung ihrer glorreichen Kriegsvorgänger diese Region dieselbe identitätsstiftende Funktion (vgl. Förster 2010:331).

²⁸ Das Verbot stellt eine symbolische Falsifizierung dieser Erinnerung dar (vgl. Förster 2010: 170-175; 337).

Erinnerung bestimmen. Die SWAPO-dominierte Regierung steht dem skeptisch gegenüber, da im Kontext des nationalen Versöhnungsprogramms dies eine Gefahr der Re-ethnisierung darstelle.

In den hier sehr knapp umrissenen politischen Aktualisierungen der Erinnerungskulturen bezeugt sich ihr „transformativer Charakter“ (Turner, zit. in Förster 2010:27), oder mit den Begriffen Jan Assmanns, die dialektische Verflechtung von ‚kalten‘ und ‚heißen‘ Bereichen der Erinnerung. Es sind weder rein „limitische“ oder Distinktionsriten, noch rein integrative Steigerungsformen kollektiver Identität (Jan Assmann 1992:153), sondern „Rituale zwischen den Gruppen“ (Plattvoet, zit. in Förster 2010:29).

Den Höhepunkt in den Verflechtungen der Erinnerungskulturen in Försters Studie stellt das Gedenkjahr 2004 dar, welches sie im letzten Kapitel analysiert. Neben der Darstellung der unterschiedlichen Positionen, der Formen des *Enactments* der Vergangenheit insbesondere auf Seiten der Herero, widmet sie sich auch der Interpretation der Kampagne für die internationale Anerkennung des Völkermordes²⁹, aber auch der Politisierung, wenn es um konkrete Reparationsforderungen geht, um „Monopolisierung des Opferstatus“ (Förster 2010:316-317) oder um Gegendiskurse der deutschsprachigen Namibier (ebd.:318-329). Dazu möchte ich auf ihre Darstellung der Zeremonie der „Miss Genocide“ eingehen:

Auf der gemeinsamen Gedenkfeier des CC und des botswanischen Ovaherero Genocide and Resistance Committee in Tsau (vgl. III.2.5.2) wurde eine Schönheitskönigin zur „Inaa Tjitiro Tjindjandja“, also „Mutter Völkermord“ gekürt; in Okakarara wurde am Abend des 14. August 2004 eine „Miss Genocide“ gewählt. (Ebd.:309)

Förster (2010:310-311) druckt Fotos von den Preisträgerinnen in ihren lebensfrohen Kostümen ab und erklärt mit Verweis auf Alnaes, dass der Begriff *omitjandu* „sowohl den Schmerz des Krieges als auch die Feier des Überlebens“ (Alnaes, zit. in Förster 2010:309) ausdrückt. Es sind jedoch nicht nur „zwei Seiten derselben Medaille“, wie Förster das Phänomen interpretiert, sondern entspricht dem, was Krüger im Verweis auf Alnaes als „falsche Begriffe“ oder „verkehrte Bilder“ benannt hat und psychologisch als Verkapselung erklärt. Denn für einen Außenstehenden wirkt die Kür einer „Miss Genocide“ zunächst geschmacklos bzw. ‚falsch‘ oder ‚verkehrt‘. Wie kommt das? In der Demonstration des Überlebens durch Schönheitswettbewerbe, durch bunte Lebensbejahung, wie die Fotos belegen, wird das Grauen des Genozids gerade nicht vergessen, aber auch nicht vergegenwärtigt, sondern dadurch aufgehoben oder verkapselt, so dass das Weiterleben, das, was *danach* kam, positiv bewertet werden kann als dasjenige, was gesagt werden *kann*. In seiner etischen ‚Falschheit‘ demonstriert es also einen emischen „Eigensinn.“

Fazit

Vergleicht man die erinnerungskulturellen Praktiken in den Arbeiten von Krüger und Förster, so fallen Gemeinsamkeiten in der Narrativik, aber auch eine Progression auf, was natürlich auch am Zeitenabstand von 1999 bis 2010 liegt (vgl. Assmann 2013:10).

²⁹ Man sieht hier, wie der Diskurs der „Holocaustisierung“ (Assmann 2013:179) seit den 1960ern sich nicht nur ausgeweitet, sondern auch internationalisiert hat.

Erstens, beide *interpretieren*: Krüger vergegenwärtigt vor allem Archivtexte, die sie auf die Identitätsarbeit der Herero hin interpretiert. Förster vergegenwärtigt durch Interpretation ihrer Feldforschungserfahrungen und Interviews. Die Unterschiede liegen also nur auf der empirischen Seite gemäß der unterschiedlichen Disziplinen Geschichtswissenschaft und Ethnologie; gemeinsam sind ihnen erzähltheoretische Grundlagen wie die proleptisch-analeptische Gestaltung eines Anfangs mit anschließender Entfaltung eines Problems sowie die Aufgabe der Gestaltung von Kohärenz aus Nichtgesagtem oder Nichtsagbarem. Folgt man Koschorke Überlegungen, so stellen die Erinnerungskulturen zum Hererokrieg verschiedene narrative Stränge dar, die sich seit der Grablegung Samuel Mahareros 1923 immer wieder neu mit tagespolitischem Kalkül verbinden³⁰, oder sich als „lose Enden“ (Koschorke 2012:137-148) wie etwa der Kriegsgräbertourismus oder das Verbot der „Waterberg-Gedenken“ im Jahre 2004 auflösen.³¹ Zur Kohärenzbildung in diesem Geflecht gehören zweifellos diejenigen Stränge ihrer wissenschaftlichen Kanonisierung wie von Drechsler und Bley zu Krüger und Förster.

Am Beispiel der Rezeption von Alnaes‘ Modell der Verkapselung traumatischer Erfahrungen der Herero bis hin zur Steigerung³² dieser Verkapselung zur Proklamation einer „Miss Genocide“ wurde eine Zirkelstruktur des Nach- und Weitererzählens ersichtlich, die – in Parallele zu oralen Erinnerungsprozessen der Herero selbst – nunmehr in der wissenschaftlichen Tradierung der Erinnerungen zum Kolonialkrieg stattfindet; eine Wirkungsgeschichte, die – ganz im Sinne erzähltheoretischer Prozesse – auswählt, miteinander verknüpft und dabei anderes weglässt, um einen ‚Sinn‘, eine ‚Geschichte‘ aufzubauen, die aufgrund ihrer Kohärenz wissenschaftliche Verbindlichkeit beansprucht. So gesehen, entpuppt sich der hermeneutische Zirkel als eine erinnerungskulturelle Praxis „anamnetischer Solidarität“. (Assmann 2013:67)³³

Zweitens setzt sich ein Ritual symbolische Repräsentation mittels Landkarten fort. Zweifellos ist einer der fundamentalen Aspekte des Kolonialismus (zumindest in Bezug auf Namibia) die Landnahme. Zum Verständnis ihrer Tiefgründigkeit sei nur auf die Voraussetzung, Land als Ressource zu verstehen, verwiesen (vgl. Mühr 2002). Der Verlust an Land für eine Viehzüchtergesellschaft wie die Herero (dies auch als Anfangstopos für die Ursachen des Krieges, vgl. Krüger 1999:30; Förster 2010:42f) zieht sich als roter Faden durch die Geschichte der Erinnerungskulturen der herero- sowie der deutschsprachigen Namibier (wenn auch unter umgekehrt identifikatorischen Vorzeichen; vgl. Mühr 2002). Um diese Linien der Erinnerungskulturen in denjenigen der Wissenschaften fortzuführen, sei nochmals auf den kartografischen Diskurs verwiesen, dessen aufklärerisch-szientifische Herkunft dem Kolonialismus vorausging (vgl. Bialas 1997). So repräsentieren weiterhin beide Wissenschaftlerinnen Kriegsschauplätze oder solche der symbolischen Wiederaneignung von Land auch mittels *eigens* angefertigten Landkarten: Für die „Rekonstruktion“ der Lage der Maherero-Gräber in Okahandja bzw. diejenigen Orte, an denen in Form von Gedenkveranstaltungen eine „symbolische Landbesetzung“

³⁰ Zur Politisierung der Vergangenheit siehe Krüger 1999:302-306; Förster 2010:70f; 268-329 und Melber 2014.

³¹ Förster (2010:340) erwähnt, wie eine Art Gegenausstellung eigentlich im Sande verlief.

³² Zum Begriff der Steigerung in diesem Kontext vgl. Assmann 1992:318-329.

³³ Den Begriff der Anamnese hatte m. W. Gadamer in die Hermeneutik eingeführt. Vgl. Gadamer 1960:21f; 119.

(Titel 5.3) stattgefunden hat, bittet Krüger ihren Bruder, diese anzufertigen (vgl. Krüger 1992:277; 283). Ganz ähnlich dazu Förster (2010:275), die diejenigen Orte kartografiert, an denen für 2004 Gedenkfeiern geplant wurden. Bedenkt man die bereits dargelegte Verflechtung des europäischen (oder imperialistischen) Kartografie-Diskurses mit dem o.g. Diskurs der *oral legal charters* der Herero, so aktualisieren die neuen Karten in den beiden Publikationen die symbolische Landbesetzung *der Herero* mittels ‚deutscher‘ Kartierung, allerdings transformiert in einen wissenschaftlichen Rahmen. Dennoch wird dadurch dieselbe Erinnerungspraktik fortgesetzt, denn es ist irrelevant, ja unmöglich, an dieser Form wissenschaftlichen „Erinnerungsrituals“ (so der Kapitelname bei Förster), zwischen ‚europäischen‘ und ‚afrikanischen‘ Anteilen zu unterscheiden; es ist eine transkulturelle Erinnerungspraktik. Allerdings hat sich diese wissenschaftliche Erinnerungskultur von einer letztlich intrinsischen, intergenerationellen Kritikmotivation zu einem partizipatorischen, empathischen³⁴, sich selbst als Erinnerungskultur verstehenden, „opferorientierten“ (Assmann 2013:6) Teilnehmen gewandelt.

Und drittens möchte ich schließlich die Relevanz dieser wissenschaftlichen Erinnerungskultur für eine afrikanische Germanistik hervorheben. Wenn die Arbeiten von Krüger und Förster als transkulturelle Meta-Erinnerungen im Sinne wissenschaftlicher Erinnerungen namibischer Erinnerungskulturen gelten können, dann lässt sich daraus folgern, dass die hiermit vorgelegte auslegende Vergegenwärtigung ihrer Arbeiten diese Meta-Erinnerung fortsetzt. Die Validität von Erinnerung als ethische und epistemische Leistung hängt, wie Aleida Assmann (2013:102) schreibt, von dem kulturellen Selbstverständnis der Wissenschaftler ab. Das historische Ereignis des Hererokriegs ist für mich als Namibier und Germanist Teil meiner Vergangenheit, ist Teil meines kulturellen Gedächtnisses und dadurch mit meiner kulturellen Identität verknüpft.³⁵ Eine wissenschaftliche Beschäftigung damit ändert nichts daran, dass es Erinnerungsarbeit bleibt.

Epistemologisch wird durch diese Formen aktueller Erinnerungspraktiken als teilnehmende Repräsentationen jedoch die ‚wissenschaftliche‘ Trennung von Forschungsobjekt und Forschungsgegenstand nicht nur aufgehoben, sondern auch negiert. Daher möchte ich Aleida Assmann widersprechen, dass diese Praxis der „Geschichtsgeschichte“³⁶ „die abgesicherte wissenschaftliche Domäne der Wahrheit und Distanz verlassen [hat],“ (Aleida Assmann 2013:21) weil sie „die historischen Akteure in einem Beziehungsgefüge von Werten und Aspirationen, symbolischen Praktiken und emotionalen Investitionen [sieht].“ (Ebd.) Gerade diese Eigenverflechtung in das „Beziehungsgefüge“ zu erinnern, ist Teil der wissenschaftlichen Leistung! Durch das Ethos der Transparentmachung der eigenen Erinnerungspraktiken, ihre „Rahmenreflektion“, nimmt wissenschaftliches Gedächtnis als Erinnerungskultur nicht nur teil an der Erinnerung, sondern beansprucht auch eine wissenssoziologische Berechtigung dafür.

Literatur

Alnaes, Kirsten 1989. Living with the Past: The Songs of the Herero in Botswana, in: Africa 59: 267-299.

³⁴ „Während Überidentifikation die Differenz zwischen Identitäten auslöscht, setzt Empathie die Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Anderen voraus.“ (Aleida Assmann 2013: 65)

³⁵ A.a.O. habe ich in diesem Zusammenhang von „Nutznießern“ gesprochen, vgl. dazu Förster 2010:319.

³⁶ Diesen Begriff benutzt auch Krüger (1999:20) und erhebt dafür wissenschaftliche Verbindlichkeit.

- Assmann, Aleida 2006: Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin: Erich Schmidt.
- Assmann, Aleida 2013: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München: Beck.
- Assmann, Jan 1992: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.
- Bialas, Zbigniew 1997: Mapping Wild Gardens. The symbolic conquest of South Africa. Essen: Die Blaue Eule.
- Bley, Helmuth 1968. Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914. Hamburg: Leibniz.
- Drechsler, Horst 1966. Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Berlin: Akademie Verlag.
- Förster, Larissa / Dag Henrichsen / Michael Bollig (Hgg.) 2004: Namibia – Deutschland: eine geteilte Geschichte. Widerstand – Gewalt – Erinnerung. Publikation zur gleichnamigen Ausstellung im Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln (7.3.-3-10.2004) und im Deutschen Historischen Museum (25.11.2004-13.3.2005). Ethnologica Neue Folge 24. Köln: Edition Minerva.
- Förster, Larissa 2010: Postkoloniale Erinnerungslandschaften. Wie Deutsche und Herero in Namibia des Kriegs von 1904 gedenken. Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Gadamer, Hans-Georg 1990 [1960]: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr.
- Henrichsen, Dag 1999: Claiming space and power in pre-colonial Central Namibia: the relevance of Herero praise songs. Basel: BAB Working Paper 1.
- Knigge, Volkhard 1988. „Triviale“ Geschichtsbewusstsein und verstehender Geschichtsunterricht, Pfaffenweiler: Centaurus.
- Koschorke, Albrecht 2012: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kotte, Eugen 2015. Narrativität in der deutschen Geschichtswissenschaft und Geschichtsdidaktik. In: Dobstadt, Michael / Christian Fandrych / Renate Riedner (Hgg.): Linguistik und Kulturwissenschaft. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 213-229.
- Kössler, Reinhart 2006: In search for survival and dignity: Two traditional communities in southern Namibia under South African rule. Frankfurt a.M. / London: IKO.
- Krüger, Gesine 1999: Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Melber, Henning 2014: Siedlerkolonialismus und Landfrage im postkolonialen Südlichen Afrika: Das Beispiel Namibia. In: Englert, Birgit / Barbara Gärber (Hgg.): Landgrabbing. Landnahmen in historischer und globaler Perspektive. Wien: new academic press, 48-64.
- Mühr, Stephan 2002: Land macht Leute. Interkulturelle Konflikthanamnese der Landfrage in Namibia anhand der Dialektik europäischer und anti-europäischer Denkfiguren. In: Winkelmann, Dirk / Alexander Wittwer (Hgg.): Von der ars intelligendi zur ars applicandi. Festschrift für Willy Michel zum 60. Geburtstag. München: iudicium, 139-173.
- 1999: Die Wirklichkeit der Fremderfahrung. Neue Wege zur deutschen Kolonialliteratur im südlichen Afrika. Acta Germanica 25, 129-150.
- Platvoet, Jan 2003. Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften. In: Belliger, André / David J. Krieger (Hgg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: Verlag, 173-190.
- Poewe, K 1985: The Namibian Herero. The History of Their Psychological Disintegration and Survival. New York: Lewiston.

-
- Randeria, Shalini 2000: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: Rösen, Jörn / Hanna Leitgeb / Norbert Jegelka (Hgg.): *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt: Verlag, 87-96.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary / Lawrence Grossberg (Hgg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Hampshire: MacMillan Education, 271-313.
- Turner, Victor 1982: Religious celebrations. In: Ders. (Hg.): *Celebration: Studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press, 201-219.
- Waldenfels, Bernhard 2006: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Walther, Daniel 2000: Über Krüger, Gesine: *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907*. Göttingen 1999. In: *H-Soz-Kult* 14.02.2000. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/index.asp?id=276&view=pdf&pn=rezensionen&type=rezbuecher> [13.12.2017]