

3. Antikoloniale Museumskritik

Kulturhistorische Museen gehen in ihrer Entwicklung auf die gesellschaftlichen Umbrüche der Französischen Revolution zurück (1789 bis 1799). Als eines der wohl markantesten Ereignisse der modernen europäischen Geschichte kennzeichnete sie nicht nur einen soziopolitischen Paradigmenwechsel hin zu einer säkularen Demokratie, sondern auch einen Bruch in und mit der Zeit insofern, als dass das Ereignis selbst den Anfang einer neuen Ära markierte. Alles, wofür die vorangegangenen Herrschaftssysteme standen, wurde im Zuge der Französischen Revolution neu bewertet. Gegenstände aus dieser Geschichte wie die ehemaligen Besitztümer des Adels und des Klerus wurden teils vernichtet, teils aber auch als Vergegenständlichungen des alten Systems der neuen, nun demokratischen Gesellschaft vorgeführt.⁶⁵

So wurde am 27.7.1793 der königliche Palast des Louvre mitsamt seiner Mobilien wie Gemälden und Skulpturen auf Geheiß der Nationalversammlung zu Teilen zum Museum erklärt und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.⁶⁶ Es sollte den Bürger:innen Orientierung bieten, um sich sowohl ideologisch als auch chronologisch von der Monarchie und der Kirche zu distanzieren. Die Objekte, die man dafür innerhalb dieses neuen Bedeutungszusammenhangs ausstellte, wurden zu Zeichen einer abgeschlossenen Vergangenheit, von der man sich – aus Sicht der Museumsdirektionen – nun abgrenzen sollte. Binnen kürzester Zeit wurden Kunst und Kultur zu Projektionsflächen nationaler Identität und der Louvre zur zentralen Stätte kultureller und politischer Bildung. Auch religiöse Bildwerke, die vor der Französischen Revolution von Künstler:innen für christliche Kirchen erschaffen worden waren, wurden zunehmend zum Zwecke rein stilistischer und ästhetischer Betrachtungen aus ihren sinngebenden Kontexten gelöst.

»Jedes mittelalterliche Bild, jedes Werk von Dürer und Raffael, auch von Goya oder Rembrandt war zunächst Kultbild oder Bestandteil einer komplexen Raumausstattung, in der es einen bestimmten Ort und eine bestimmte Funktion hatte; beiden wird es in der musealen Betrachtung beraubt.«⁶⁷

Tatsächlich ist dieser Raub bei Heiligtümern lebender Kulturen noch um ein Vielfaches problematischer als bei religiösen Kunstwerken von Dürer, Raffael oder Goya. Denn im Fall der genannten Heiligtümer wird Gewalt gegen spezifische Religionen »anderer« eingesetzt und wirkt damit in letzter Konsequenz rassistisch. Um dies zu ergründen, müssen die Ursachen von Konflikten im Umfeld kulturell sensibler Samm-

65 Maleuvre, Didier: Von Geschichten und Dingen. Das Zeitalter der Ausstellung, in: Carolin Meister und Dorothea von Hantelmann (Hrsg.): Die Ausstellung. Politik eines Rituals, Zürich, Berlin 2010, S. 31.

66 »The opening of the Louvre and the Festival of National Unity stand out as two signal Republican achievements of 1793, and it was highly appropriate that they occurred on the same day«, in: McClellan, Andrew: Inventing the Louvre. Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-Century Paris, Cambridge, New York 1994, S. 95.

67 Bonnet, Anne-Marie: Was ist zeitgenössische Kunst oder Wozu Kunstgeschichte?, Berlin 2017, S. 47.

lungen benannt werden. Dazu zählt die Entstehungsgeschichte der kulturhistorischen Museen im Zuge des historischen Kolonialismus; des Weiteren die Vorbereitung eines anti-kolonialen Instrumentariums, das aus wichtigen Positionen der postkolonialen (Spivak, Said, Bhabha) und transmodernen Theorie (Leeb, Kravagna) abgeleitet wird sowie eine Auseinandersetzung mit Methoden der Sichtbarmachung von institutionalisiertem *Weiß-Sein* (Ahmed) und intersektionaler Diskriminierung (Crenshaw).

3.1 Sammlungen aus kolonialen Kontexten

Die Geschichte von Heiligtümern lebender Kulturen in Europas Museen ist ein Teil der europäischen Kolonialexpansion – und sie ist eine Geschichte expliziter und impliziter Gewalt. Die Besiedelung und Ausbeutung Nord- und Südamerikas, Afrikas, Asiens und Ozeaniens durch europäische Imperien begann mit den von der portugiesischen Krone im 15. Jahrhundert veranlassten Forschungsreisen auf hoher See. In dieser heutzutage als historischer Kolonialismus bezeichneten Ära wurden weite Teile des Planeten von europäischen Nationen erobert und zahlreiche Kulturen unterworfen. Das Deutsche Reich mit seiner Wirtschaftskraft war eine nicht zu verkennende globale Großmacht, deren Verbrechen häufig relativiert werden, wenn beispielsweise gesagt wird, sie stünden in keinem Verhältnis zu den Gräueltaten sehr viel größerer Kolonialnationen wie Großbritannien, Spanien oder Frankreich.⁶⁸ Jürgen Zimmerer spricht in diesem Zusammenhang gar von Kolonialamnesie⁶⁹, einer spezifisch deutschen Form von Geschichtsvergessenheit. Diese sei darauf zurückzuführen, dass die Verbrechen Nazideutschlands im Geschichtsbewusstsein der Öffentlichkeit bereits sehr viel Raum einnahmen und wenig Kapazitäten vorhanden seien, um noch mehr Unrechtsbewusstsein für Vergangenes aufzubringen und zu ertragen. Anders ausgedrückt steht in dieser Darstellung der deutsche Kolonialismus im Schatten des deutschen Nationalsozialismus.⁷⁰ Selbst im Schulunterricht findet er bislang wenig bis gar keine Beachtung.⁷¹ Der deutsche Kolonialismus war jedoch ein eigenes böses Kapitel der deutschen Geschichte und nimmt eine zentrale Rolle in der Vernichtung und Ausbeutung afrikanischer Kulturen ein. Die Menschen in Tansania, der ehemaligen

68 Dhawan, Nikita: Can the Subaltern Speak German? And other risky questions <<http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strands01en#redir>>; abgerufen am 9.2.2018.

69 Zimmerer, Jürgen: Keine Geiseln der Geschichte. Deutsche Kolonialherrschaft ist bloß eine Episode, denken viele. Das Dritte Reich zeigt: Dauer sagt nichts über Intensität, in: TAZ, 10.1.2014 <<https://taz.de/!808947>>; abgerufen am 29.1.2021. Zimmerer, Jürgen: Kulturgut aus der Kolonialzeit – ein schwieriges Erbe?, in: Museumskunde, 80. 2015, 2, S. 22–25.

70 Vgl. Wachendorfer, Ursula: *Weiß-Sein* in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität, in: Susan Arndt (Hrsg.): *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*, Münster 2001, S. 57–66. Vgl. ebenso mit: Barskanmaz, Cengiz: Antidiskriminierungsrecht mit Crenshaw – aber ohne Rasse?, in: Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung und dem Center for Intersectional Justice (Hrsg.): *Reach everyone on the planet – Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität*, Berlin 2019 <www.boell.de/de/2019/04/16/reach-everyone-planet>; abgerufen am 28.1.2021, S. 99ff.

71 Germain, T. Vicky: *Wir sind hier – Was unsere Kolonialvergangenheit mit Flucht und Migration zu tun hat*, Berlin 2007.

deutschen Reichskolonie Deutsch-Ostafrika, haben ein Wort für dieses Verbrechen, das seit einiger Zeit auch in Deutschland gebraucht wird: die Maafa, was so viel bedeutet wie Katastrophe, Trauma und schweres Leiden.⁷²

In der Geschichte des deutschen Kolonialismus war neben den Völkermorden an den Herero und Nama und der Versklavung der Menschen in den Kolonien Togoland, Kamerun, Deutsch-Südwestafrika, Deutsch-Ostafrika und Deutsch-Neuguinea eines der wohl bedeutsamsten historischen Ereignisse die 1884 vom deutschen Reichskanzler Otto von Bismarck einberufene Berliner Konferenz. Durch eine Regulierung der Besitzansprüche auf afrikanische Ländereien und die dort lebenden Menschen sollte Konflikten zwischen den sich in Afrika ausbreitenden europäischen Kolonialmächten vorgebeugt werden. In der Berliner Konferenz wurde vertraglich ausgearbeitet, wie BIPOC und ihre Um- und Lebenswelten zugunsten des *weißen* Wohlstands von mehreren Nationen parallel zueinander effizient ausgebeutet werden sollten. Die dort lebenden Menschen wurden zu Ressourcen des eurozentrischen Kapitalismus gemacht. Wie andere Imperien zuvor befolgte auch das Deutsche Reich den kolonialen Grundsatz »Divide et impera!«, »Teile und herrsche!«, so auch durch eine lineare Grenzziehungspraktik bei der Aufteilung Afrikas. Diese Teilungen führten schon für sich genommen zu völlig neuen soziopolitischen Bedingungen und nachhaltigen sozialen Umwälzungen innerhalb der nun neu geordneten kolonialisierten Gesellschaften in Afrika. Allein schon deswegen kann dem Deutschen Reich eine zentrale, da organisatorische Rolle im historischen Kolonialismus zugesprochen werden. Weitere Nationen, die an diesen Verhandlungen teilnahmen, waren Großbritannien, Spanien, Frankreich, Österreich-Ungarn, Belgien, Dänemark, Italien, die Niederlande, Portugal, Schweden/Norwegen, Russland, das Osmanische Reich und die USA.

Im historischen Kolonialismus wurde die soziale Segregation der Menschen in »Rassen«, Klassen und Religionen entscheidend vorangetrieben. Um diese Diskriminierung propagieren und etablieren zu können, waren explizite und implizite Gewalt genauso wie umfangreiche Formen sozialer Programmierung sowohl in den Kolonien als auch in den Zentren der damaligen Staaten notwendig. In den Kolonien wurde diese Aufgabe nicht zuletzt von Missionar:innen erfüllt. Die Missionierung zielte darauf ab, die Glaubensformen der kolonisierten Gesellschaften auszulöschen, indem sie ein christliches, den Kolonialmächten zuträgliches Gottesbild installierten. Wenig kann den Widerstand einer Gesellschaft effektiver brechen als die Zerstörung ihrer kulturellen Identität durch die Delegitimation – beziehungsweise Zerstörung – ihrer Heiligtümer. In den Zentren der damaligen Imperien wurde bei der Propagierung des Kolonialismus indes subtiler vorgegangen. Dort wurde ein diskriminierendes Überlegenheitsdenken durch die Konstruktion von Andersartigkeit legitimiert. Ganz wesentlich drückte sich dies in der pseudo-biologischen Klassifikation des Menschen nach »Rassen« aus. Erst dadurch entstanden die sozialen Statusgruppen der Schwarzen und der *Weiß*en, die als primitiv und rückständig beziehungsweise im Gegensatz dazu als zivilisiert und modern dargestellt wurden. Den Bürger:innen der Kolonial-

72 Maafa ähnelt in seiner Bedeutung dem hebräischen Begriff der Shoa und wird ebenso mit Katastrophe übersetzt. Erstmals wurde der Begriff der Maafa eingeführt in: Ani, Marimba: Let the circle be unbroken. The implications of African spirituality in the diaspora, New York 1988. Siehe hierzu auch das deutsche Gedicht »Maafa« in: Aukongo, Stefanie-Lahya: Buchstabengeföhle. Eine poetische Einmischung, Berlin 2018, S. 252.



Abbildung 3: Kaiser Wilhelm II. vor gefangenen, namentlich nicht dokumentierten Äthiopier:innen auf der Völkerschau im Tierpark Hagenbeck in Hamburg, 1909, Anonymisierung durch den Autor; Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Bundesarchiv_Bild_183-R52035,_Hamburg,_Kaiser_Wilhelm_II._im_Tierpark_Hagenbeck.jpg>; abgerufen am 12.6.2018

reiche wurde diese negative Konnotation von schwarzer Hautfarbe und der Kulturen Afrikas insbesondere in Form von Völkerschauen eingebläut.⁷³ Als Institutionen kultureller Bildung beziehungsweise sozialer Programmierung adressierten diese ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine große gesellschaftliche Neugierde an den europäischen Kolonialgebieten. Völkerschauen wurden zum Zweck der Information über Gesellschaften konzipiert, die das Leben der dort ansässigen Siedler:innen maßgeblich prägten. In ihnen wurde deren Leben in Dioramen reinszeniert, wofür teils sogar Gefangene zur Schau gestellt wurden (siehe **Abbildung 3**).⁷⁴ Das Bild, das Völkerschauen für die Bürger:innen der Kolonialreiche von den kolonialisierten Gesellschaften zeichneten, war von vornherein primitivistisch und vermeintlich wissenschaftlich von Charles Darwins Evolutionstheorie⁷⁵ geprägt. Seine damals populäre These war es, dass australische Aborigines (lateinisch: ab origine, vom Ursprung) auf einer noch sehr niedrigen evolutionären Stufe anzusiedeln seien und den Primaten näher stünden als Weiße.

73 Schwarz, Werner M.: Anthropologische Spektakel. Zur Schaustellung »exotischer« Menschen, Wien 1870–1910, Wien 2001, S. 187–203.

74 Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung »exotischer« Menschen in Deutschland 1870–1940, Frankfurt am Main 2005.

75 Darwin, Charles: On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life, London 1869.

»Man [...] has undergone a great amount of modification in certain characters in comparison with the higher apes. [...] At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilized races of man will almost certainly exterminate and replace throughout the world the savage races. [...] The break will then be rendered wider, for it will intervene between man in a more civilized state, as we may hope, than the Caucasian, and some ape as low as a baboon, instead of as at present between the negro or Australian and the gorilla.«⁷⁶

In der Erforschung Australischer Aborigines und auch anderer Gesellschaften aus den Kolonien erhoffte sich die wissenschaftliche Gemeinschaft in Europa letztlich auch Erkenntnisse über die vermeintlich biologische *weiße* »Rasse«. Auf diese rassistische Hypothese der Anthropologie nimmt die Jenaer Erklärung aus dem Jahr 2019 expressis verbis Bezug:

»Es gibt im menschlichen Genom unter den 3,2 Milliarden Basenpaaren keinen einzigen fixierten Unterschied, der zum Beispiel Afrikaner von Nicht-Afrikanern trennt. Es gibt – um es explizit zu sagen – somit nicht nur kein einziges Gen, welches »rassische« Unterschiede begründet, sondern noch nicht mal ein einziges Basenpaar. [...] Eine bloße Streichung des Wortes »Rasse« aus unserem Sprachgebrauch wird Intoleranz und Rassismus nicht verhindern. Ein Kennzeichen heutiger Formen des Rassismus ist bereits die Vermeidung des Begriffes »Rasse« gerade in rechtsradikalen und fremdenfeindlichen Milieus. [...] erinnern wir uns und andere daran, dass es der Rassismus ist, der Rassen geschaffen hat und die Zoologie/Anthropologie sich unruhlich an vermeintlich biologischen Begründungen beteiligt hat.«⁷⁷

Vor dem Hintergrund ihres rassistischen Interesses an »primitiven Völkern« bildete die Anthropologie im 19. Jahrhundert ihre eigene Sparte von Museen heraus: die Völkerkundemuseen. In ihnen sollten speziell die Kulturen und Gesellschaften präsentiert werden, die die Siedler:innen in den Kolonialgebieten antrafen. Damit wurde nicht nur den Völkerkundemuseen, sondern dem gesamten europäischen Museumswesen eine kulturpolitische Weltordnung eingeschrieben, die sich mit der politischen Weltordnung der Kolonialmächte vollständig deckte. Ordnetes Prinzip wurde die Unterscheidung von europäischen und nicht-europäischen Kulturgütern. Entlang dieser politischen Trennlinie wurden alle kulturhistorischen Sammlungen sowohl theoretisch als auch praktisch geschieden.⁷⁸ Sowohl die Völkerkundemuseen als auch die Kunstmuseen erfuhren so eine Prägung, die auf einer rassistisch motivierten, eingebildeten Überlegenheit europäischer Nationen gegenüber anderen Gesellschaften aufbaute: Die einen, nämlich die Europäer:innen, welche die Künste entwickelt haben, wurden in Kunstmuseen präsentiert, während die vermeintlich weniger modernen »anderen«, die in dieser sozialdarwinistischen Darstellung diesen Schritt erst noch

76 Darwin, Charles: *The descent of man*, New York 1871, S. 192f.

77 Fischer, Martin, Uwe Hoßfeld, Johannes Krause und Stefan Richter: Jenaer Erklärung. Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung, 2019 <www.uni-jena.de/unijenamedia/Universit%C3%A4t/-Abteilung+Hochschulkommunikation/Presse/Jenaer+Erkl%C3%A4rung/-Jenaer_Erklaerung.pdf>; abgerufen am 28.1.2021.

78 Kreide-Damani, Ingrid: *KunstEthnologie. Zum Verständnis fremder Kunst*, Köln 1992, S. 58.

vor sich haben, in Völkerkunde- und teils sogar Naturkundemuseen vorgestellt wurden.⁷⁹ Assoziationen von Evolution gingen damit stets einher.

Um auch fernab der kolonialen Gebiete in den Zentren der Imperien an fremden Kulturen forschen zu können, begann in den europäischen Völkerkundemuseen ein Wettstreit um sammelbare, exotische Objekte. Da Personentransport zu dieser Zeit enorm kostspielig und war, sollten Händler:innen, Missionar:innen und Beamte:innen solche Dinge auf ihren Reisen beschaffen. In Europa wiederum nahm man mehr oder minder alles an, was von derartigen Laienethnolog:innen nach deren Rückkehr angeboten wurde. Ethnographica sind folglich »... ein buntes Ineinander von alltäglichen Gebrauchsutensilien, Waffen, Schmuck, Textilien, religiösem Kultgerät, Götter- und Ahnenfiguren, Bauschmuck und Architekturelementen, auch Fortbewegungsmittel zu Wasser und zu Lande – ein Schmelztiegel dessen, was andersartig und fremd den Besucher fasziniert, nicht selten aber auch bedrohlich und abstoßend wirkt.«⁸⁰ Am Beispiel des zur Wende des 19. auf das 20. Jahrhundert in Fachkreisen renommierten Anthropologen und Kurators des Königlichen Museums für Völkerkunde Felix von Luschan wird die Obsession damaliger Wissenschaftler:innen erkennbar⁸¹:

»Ethnografische Sammlungen und Beobachtungen können entweder jetzt, in zwölf-ter Stunde noch, gemacht werden, oder überhaupt nicht. Alte Kupferstiche und Bilder wird man auch in hundert Jahren noch kaufen oder wenigstens studieren können, genau wie heute, weil sie im Kunsthandel und in allerhand Sammlungen sorgfältig konserviert werden – der ethnografische Besitz der Naturvölker schwindet aber unrettbar dahin vor dem zersetzenden Einfluss einer fremden Kultur. Handel und Verkehr, Missionare und Beamte arbeiten heute alle gleichmäßig an der Zerstörung des Alten und je energischer die materielle Besitzergreifung, umso gründlicher und schonungsloser ist auch die Zerstörung der alten Sitten und Gebräuche. Diese müssen JETZT studiert werden oder sie bleiben der Wissenschaft für ewig verloren.«⁸²

Felix von Luschan und viele andere professionelle Ethnolog:innen stellten große finanzielle Anreize für die Beschaffung materieller Zeugnisse fremder Gesellschaften in Aussicht. Diese Nachfrage führte zu massenhaften Exporten von Objekten aus den Kolonien. Durch Kauf oder Tausch, aber auch durch Diebstahl oder Raub wurden unzählige Dinge der kolonialisierten Gesellschaften nach Europa geschafft und von internationalen Völkerkundemuseen und auch privaten Sammlern angekauft. Provenienzen wurden dabei kaum dokumentiert. Heiligtümer lebender Kulturen nahmen

79 Wie das American Museum of Natural History, das sich zu Beginn seiner Tätigkeit im 19. Jhd. (1873) der Zusammenstellung und Ausstellung umfangreicher Sammlungen von Artefakten der indigenen Bevölkerung Nordamerikas widmete. Siehe hierzu:
www.amnh.org/research/anthropology/collections-history/north-american-ethnography

80 a. a. O.

81 Vgl. Berner, Margit, Anette Hoffmann und Britta Lange: *Sensible Sammlungen*. Aus dem anthropologischen Depot, Hamburg 2011, S. 22.

82 Felix von Luschan in einem Brief an die Generalverwaltung der Königlichen Museen, EM, SMB, SPK INV. NR. E 1258/1903, in: Fischer, Manuela, Peter Bolz und Susan Kamel (Hrsg.): *Adolf Bastian and his universal archive of humanity. The origins of German anthropology*, Hildesheim, Zürich, New York 2007.

als Ausdruck der Religionen vermeintlich primitiver Völker einen besonders hohen Stellenwert ein.⁸³ Die Begehrlichkeiten nach Forschungsobjekten reichten aber sehr viel weiter. Neben Artefakten waren es auch menschliche Gebeine als biologische Präparate, die von Wissenschaftler:innen, im speziellen von Vertreter:innen kruder Rassentheorien, bestellt wurden. Speziell in Deutschland, dem wohl zentralen Wissenschaftsstandort der damaligen Zeit, gab es ein besonders reges Interesse an Skeletten.⁸⁴ Man war sich dessen bewusst, dass viele menschliche Gebeine letztlich durch Mord beschafft würden. Auch Felix von Luschan wurde nachgewiesen, solche Morde für seine Arbeit in Kauf genommen zu haben:

»Nachdem Felix von Luschan 1905 während eines Aufenthaltes in Südafrika nachdringlich um Skelette von Buschmännern gebeten hatte, schrieb er anschließend in einem Brief, es würde ihn nicht wundern, wenn demnächst einige von diesen stürben, ohne krank gewesen zu sein.«⁸⁵

Auch wenn so manche Sammlung unter fairen Verhältnissen angekauft wurde, lässt sich nicht abstreiten, dass ein großer Teil nur aufgrund asymmetrischer Machtverhältnisse beschafft werden konnte. Weil Provenienzen aber eben meistens kaum oder nur schlecht dokumentiert wurden, lassen sich gewaltsam akquirierte Sammlungen und solche, die man als »fair trade« bezeichnen könnte, kaum voneinander unterscheiden. Dieses spezifisch koloniale Sammlungsmuster bleibt bis zum heutigen Tag für ethnologische Museen und ihre Sammlungen bezeichnend, da unaufgelöst.

3.2 Positionen des Postkolonialismus

Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts richtete die ethnologische Forschung an den Hochschulen ihren Fokus mehr und mehr auf kulturelle Verhaltensweisen sowie sprachliche und mythologische Systeme.⁸⁶ Dies hatte zur Folge, dass Völkerkundemuseen und ihre historischen Sammlungen von materiellen Kulturgütern sukzessive an wissenschaftlicher Bedeutung verloren. Mit Blick zurück auf die Gesellschaften, denen sie entnommen worden waren, wurde deutlich, wie anachronistisch diese Sammlungen und deren Präsentationen nun anmuteten: Viele kolonialisierte Gesellschaften, die von Rettungsethnolog:innen wie von Luschan einstmals als aussterbend betrachtet worden waren, hatten nicht nur überlebt, sondern sich auch seit der Einsammlung ihrer Kulturgüter verändert, angepasst und modernisiert.

- 83 Derlon, Brigitte und Marie Mauzé: »Sacred« or »sensitive« objects <http://www.necp.net/papers/OS_Derlon-Mauze.pdf>; abgerufen am 12.09.2014.
- 84 Kunst, Beate und Ulrich Creutz: Geschichte der Berliner anthropologischen Sammlungen von Rudolf Virchow und Felix von Luschan, in: Holger Stoecker, Thomas Schnalke und Andreas Winkelmann (Hrsg.): Sammeln, Erforschen, Zurückgeben? Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen, Berlin 2013, S. 84–105, S. 84.
- 85 Hund, Wulf D.: Die Körper der Bilder der Rassen. Wissenschaftliche Leichenschändung und rassistische Entfremdung, in: Wulf D. Hund (Hrsg.): Entfremdete Körper. Rassismus als Leichenschändung, Bielefeld 2009, S. 13–80, S. 48.
- 86 Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1968.

2006 stellte Barbara Kirshenblatt-Gimblett eine schwierige Frage, welche die Krise der ethnologischen Museen nachhaltig verschärfen sollte:

»What is to be done with museums that are (...) no longer engines of research (this is more the case in North America, Australia, and New Zealand than in Europe), now custodians of the materialization (and display) of outmoded knowledge formations?«⁸⁷

Völkerkundesammlungen vermitteln essentialistische Bilder von kulturellen Kontexten, die es so nicht mehr gibt. Denn Kulturen verändern sich. Was Kirshenblatt-Gimbletts Frage nach dem weiteren Nutzen solcher Sammlungen noch interessanter macht, ist ihre Beobachtung von Unterschieden zwischen Museen in Nordamerika, Australien, Neuseeland auf der einen Seite und solchen in Europa auf der anderen. Erstere verfügen aufgrund ihrer unmittelbaren Nachbarschaft mit den von ihnen repräsentierten Gesellschaften über umfassendere Möglichkeiten gemeinschaftlicher Forschung, lassen sich doch in den postkolonialen Gebieten aktuelle kulturelle Kontexte der in den Museen repräsentierten Gesellschaften im Dialog mit deren Angehörigen verhältnismäßig leicht untersuchen. In Europa hingegen, also fernab dieser Kulturen, sind die Museen hinsichtlich ihrer Möglichkeiten stark eingeschränkt. Ihre Forschungen bleiben weiterhin primär auf historisierte Objekte beschränkt. Dieser besondere Umstand erschwert die Arbeit ethnologischer Museen in Deutschland und Europa erheblich. Die große geographische und zeitliche Distanz zwischen hiesigen Objektsammlungen und den Gesellschaften und Kontexten, in denen diese Dinge einst erschaffen wurden, stellt wohl eine der größten Hürden für eine Aufarbeitung der Kolonialverbrechen dieser Institutionen dar.

Mitte des 20. Jahrhunderts hatte der Rückzug europäischer Besatzungsmächte aus vielen von ihnen beherrschten Kolonialgebieten wie Indien oder Südafrika das Ende des historischen Kolonialismus markiert und eine Epoche eingeläutet, die heute als Zeitalter des Postkolonialismus bezeichnet wird. Obgleich der Begriff postkolonial auf eine Zeit hindeutet, die nach der Zeit des Kolonialismus kommt, ist er lediglich als eine Ära der Dekolonisation aufzufassen. Dies meint den Abbau von kolonialen Kontinuitäten wie rassistischen Machtverhältnisse, die auf gesellschaftlicher, politischer und kultureller Ebene in allen ehemaligen Kolonien und auch in deren Zentren trotz des Abzugs der Besatzungsmächte fortbestehen. Derlei hegemoniale Strukturen sind in Institutionen wie Universitäten, Schulen, Gerichten, Regierungen sowie kulturhistorischen Museen nach wie vor wirkmächtig und zwar in Form von Privilegien für die Nachfahren der Kolonialist:innen. Der Abbau dieser Privilegien ist ein fortwährender, inter-institutionaler Prozess.

Viele Gesellschaften aus den ehemaligen Kolonien haben in ihren Bemühungen um Dekolonisation Vertretungen ihrer politischen, gesellschaftlichen und religiösen Interessen in ihren nun demokratisch verwalteten Ländern gegründet. Für australi-

87 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Reconfiguring museums – An afterword, in: Cordula Grewe: Die Schau des Fremden, Stuttgart 2006, S. 361–376, S. 363f.

sche Aborigines und Torres Strait Insulaner sprach lange Zeit stellvertretend ATSIC⁸⁸ und trat auf nationaler Ebene für die »gestohlenen Generationen«⁸⁹, für Landrechte und Rückgabeforderungen nach Heiligtümern der zahlreichen indigenen Gesellschaften des Landes ein. In Santa Marta, Kolumbien, hat sich unter dem Namen Gonawindua Tayrona⁹⁰ eine Botschaft der vier größten Völker der Sierra Nevada de Santa Marta gebildet und bemüht sich um Einflussnahme auf politische Entscheidungen der Regierung für ihr Territorium und ihr Kulturerbe. Der Native American Rights Fund (NARF)⁹¹ in den USA ist eine ähnliche Nichtregierungsorganisation, deren Jurist:innen sich für Land-, Eigentums- und Reservatsrechte indigener Bürger:innen und ihrer jeweiligen Stämme einsetzen.

Solche Organisationen sind gezwungen diverse Maßnahmen der Öffentlichkeitsarbeit zur Durchsetzung ihrer Ziele zu ergreifen, wenn sie – zumal als Minoritäten im eigenen Land – ihre Interessen innerhalb demokratischer Strukturen vertreten wollen. Mit Pressebeiträgen, Interviews, Film- und Videoproduktionen, mit der Herausgabe von einschlägigen Publikationen, mit Vorträgen, nichtakademischen wie auch akademischen Bildungsprogrammen, Demonstrationen oder Mahnwachen kämpfen sie dafür, ein kritisches Maß an gesellschaftlicher Aufmerksamkeit für ihre politischen und sozialen Ziele zu gewinnen. Einhergehend mit ihrer systematischen Inanspruchnahme von Eigentums- und Selbstbestimmungsrechten konnten solche Organisationen selbst Änderungen nationaler Gesetzgebungen zu ihren Gunsten erwirken. So verabschiedeten die USA 1990 den »Native American Graves Protection and Repatriation Act« (NAGPRA)⁹², ein Gesetz zur Regelung von Ansprüchen der Native Americans an ihrem kulturellen und religiösen Erbe. Binnen weniger als zwanzig Jahren wurden so tausende Heiligtümer aus nationalen Museumssammlungen den first nations zurückgegeben.

Auch die UNESCO⁹³ unterstützt die Interessen der first nations und anderer indigener Gesellschaften. Als Sonderkommission der Vereinten Nationen verhandelt sie internationale, bindende Abkommen, beispielsweise zum Schutz und Erhalt kulturellen Erbes. 1995 trat die »Unidroit-Konvention über gestohlene oder rechtswidrig

88 ATSIC Aboriginal and Torres Strait Islander Commission zur Interessenvertretung der indigenen Bevölkerung Australiens, tätig von 1990 – 2005, Quelle aus dem PANDORA-Web-Archiv: <https://webarchive.nla.gov.au/wayback/20060224010347/http://pandora.nla.gov.au/pan/41033/20060106-0000/ATSIC/ATSIS_Closure/Default.html>; abgerufen am 30.1.2011.

89 Mit den »Gestohlenen Generationen« werden rückwirkend Kinder australischer Aborigines und Torres Strait Insulaner bezeichnet, die von 1883 bis 1969 gewaltsam von ihren Familien getrennt und in Heimen erzogen wurden. Siehe hierzu: Read, Peter: *The stolen generations. The removal of Aboriginal children in New South Wales 1883 to 1969*, Sydney 1981 (sixth reprint 2007) <www.aboriginal-affairs.nsw.gov.au/media/website_pages/new-knowledge/completed-research-and-evaluation/Stolen_Generations.pdf>; abgerufen am 29.1.2021.

90 Website der Organisation Gonawindua Tayrona in Santa Marta, Kolumbien: <www.gonawindua.org>; abgerufen am 12.4.2019.

91 Native American Rights Fund <<http://www.narf.org>>; abgerufen am 4.4.2013.

92 Brown, F., Michael and Margaret M. Bruchac: *NAGPRA from the middle distance*, in: Merryman, John Henry: *Imperialism, art and restitution*, Cambridge 2009, S. 193f.

93 UNESCO, die Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur: <<http://en.unesco.org>>; abgerufen am 4.4.2013.

ausgeführte Kulturgüter«⁹⁴ zum Zweck der Unterbindung illegaler Ausgrabungen und zur Regulierung der Rechte geschädigter Gesellschaften in Kraft. Dieses Abkommen der UNESCO ist in dieser Liste institutioneller Bemühungen um postkoloniale Gerechtigkeit deswegen von besonderer Bedeutung, weil es transnational angelegt ist. Allerdings bietet es keine juristische Verbindlichkeiten bei Restitutionskonflikten zwischen ethnologischen Museen und den Herkunftsgesellschaften ihrer Sammlungen und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil es nur 50 Jahre rückwirkend gültig ist und das Gros ethnologischer Sammlungen zuvor akquiriert wurde und zweitens, weil dieses Abkommen nur solche Nationen bindet, die es auch ratifiziert haben.⁹⁵ Großbritannien, zum Beispiel, hat sich bislang dagegen verwehrt.⁹⁶ Deshalb werden die Sammlungsbestände des British Museum so wie vieler anderer Museen von diesem UNESCO-Abkommen gar nicht tangiert.

Oftmals ist soziale Ungleichheit gesetzlich verankert, weswegen es dann nicht ausreichen würde, auf bloß juristischem Weg gegen Ungerechtigkeit vorzugehen. Es sind in allen solchen Fällen Maßnahmen sozialen Ungehorsams erforderlich sowie die intellektuelle Aushebelung arbiträrer Urteile und kolonialer Politiken. Die postkoloniale Theorie trug maßgeblich zu diversen indigenen Emanzipationsbewegungen und der Bildung ihrer Institutionen bei. Als eine zunächst linkspolitisch einzuordnende Methode der Analyse erwuchs sie aus dem Poststrukturalismus und dem Bedürfnis einer »Geschichtsschreibung von unten«.⁹⁷ Gemeint ist mit letzterem die Sichtbarmachung des Wirkens gesellschaftlich marginalisierter Gruppierungen, die sich dominanten, sie nicht repräsentierenden Herrschaftssystemen widersetzen.⁹⁸ Im Zentrum der postkolonialen Theorie steht insbesondere eine sprachphilosophische Dekonstruktion spezifisch binärer Muster des kolonialen Denkens wie europäisch und außer-europäisch, Okzident und Orient, zivilisiert und unzivilisiert und nicht zuletzt weiß und Schwarz. Zu den wichtigsten Philosoph:innen der postkolonialen Theorie zählen Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha und Edward Said. Ihre Überlegungen sollen im Folgenden kurz umrissen werden, um für die vorliegende Untersuchung relevante Begriffe der postkolonialen Kritik einzuführen.

Gayatri Chakravorty Spivaks Hauptwerk »Can the Subaltern Speak?«⁹⁹ befasst sich mit den Stimmen marginalisierter Subjekte, die denen privilegierter, dominanter Gruppen untergeordnet werden. Spivak zeigt auf, wie durch die Auf- und Abwertung

94 UNIDROIT International Institute for the Unification of Private Law (Hrsg.): UNIDROIT convention on stolen or illegally exported cultural objects, (1995, Rome) <www.unidroit.org/102-instruments/cultural-property/cultural-property-convention-1995/173-unidroit-convention-on-stolen-or-illegally-exported-cultural-objects-1995-rome>; abgerufen am 29.1.2021.

95 Simpson, Moira G.: Making representations: Museums in the post-colonial era, London 2001, S. 194.
96 a.a.O., S. 281.

97 Roberts, William Clare: The idea of emancipation after postcolonial theory, in: Interventions, International Journal of Postcolonial Studies, 19. 2017, 6, S. 747–763.

98 Grotrian, Etta: Kontroversen um die Deutungshoheit. Museumsdebatte, Historikerstreit und »neue Geschichtsbewegung« in der Bundesrepublik der 1980er Jahre, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 61. 2009, S. 372–389.

99 Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2007. Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the subaltern speak? In N. Carry & L. Grossberg (Hrsg.), Marxism and the interpretation of culture; S. 271–313. Illinois, 1988.

von Epistemen oder Wissensgebäuden Machtdifferenziale zwischen Personengruppen hergestellt werden. Dabei erhalten die einen diskursive Privilegien, während die anderen oder genauer: die anders gemachten gar am Sprechen gehindert werden. Diese Form der Delegitimierung ihres Wissens und ihrer Ausgrenzung aus z. B. Entscheidungsfindungsprozessen, akademischen Diskursen oder musealen Debatten bezeichnet Spivak als epistemische Gewalt.

»[Epistemic violence is] the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other.«¹⁰⁰

Damit beschrieb Spivak die Kolonialität von Wissenssystemen bzw. die Bedeutung der Wissensproduktion im kolonialen Projekt nicht nur als Praxis der Andersmachung, sondern auch der Gewaltausübung. Schließlich resultiere epistemische Gewalt in physischer Gewalt, z. B. wenn Völkerkundemuseen das Wissen und die Kultur einer nicht-weißen Gesellschaft als primitiv darstellen, damit ihrer Entmenschlichung Vorschub leisten und ein soziales Klima des Rassismus konstruieren helfen, in dem die Tötung dieser Menschen durch das Militär, die Polizei oder Zivilist:innen vermeintlich notwendig oder gar akzeptabel erscheint. Durch Hierarchisierung von Epistemen wie der Anthropologie, der Ethnologie oder der Künste gegenüber denen der Subalternen kann rassistische, sexistische oder klassizistische Diskriminierung und Gewalt durchgesetzt werden. Dies geht stets mit normativen Darstellungen vermeintlich universaler Konzepte einher, welche gerade im Zusammenhang mit kolonialen, eurozentrischen oder weißen Identitäten als essenzielle Wahrheiten behauptet werden. Rassismus setzt bereits auf epistemischer Ebene an, wenn weiße Normen, Diskurse, Disziplinen etc. denen von BIPOC vorangestellt werden. Dies hindert sie am Sprechen, produziert ihre Andersartigkeit und bringt überhaupt erst die angreifbaren Körper von BIPOC hervor, die Opfer rassistischer Gewalttaten werden können. Somit geht epistemische Gewalt fließend in physische Gewalt über.

Gayatri Chakravorty Spivak ist für die englische Erstübersetzung von Jacques Derridas »De la grammatologie«¹⁰¹ verantwortlich. Auf der Basis ihrer Forschungen an diesem Werk und seinem Konzept der »différance« [sic] leitete sie ab, inwiefern das für den Kolonialismus so bedeutsame Konzept des Essentialismus letztlich einer bloßen Setzung entspricht, da sich alle vermeintlich festen Bedeutungen immer schon jedem Zugriff entziehen und immer weitere Zuschreibungen nach sich ziehen, ohne je eigene Substanz zu haben.

Edward Said untersuchte auf ähnliche Weise kulturelle Essentialismen. Ihn interessierten besonders rassistische und sexistische Vorstellungen innerhalb akademischer Disziplinen wie der französischen Orientalistik. Der Orient, so seine Theorie, sei bei Zeiten eine Projektionsfläche unterbewusster Sehnsüchte und verdrängter Begierden eurozentrischer Gesellschaften gewesen (wie z. B. männliche Homosexualität, vgl. **Abbildung 4**). Das Überlegenheitsdenken des Okzidents, des europäischen »Abendlandes«, baue dabei auf bildhaften Attributen wie rational, männlich und stark auf, während der »Orient« oder »Osten« als emotional, weiblich und schwach darge-

100 Ebd. S. 280.

101 Derrida, Jacques: *Of grammatology*, Baltimore 1976, S. 158ff. Derrida, Jacques: *Die différance*. In: Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*. 2. Auflage, Wien 1999, S. 29–52.



Abbildung 4: Jean-Léon Gérôme, *Le Charmeur de Serpents*, 1879; Sammlung des Sterling and Francine Clark Art Institute; <https://en.wikipedia.org/wiki/The_Snake_Charmer#/media/File:Jean-L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_Le_charmeur_de_serpents.jpg>; abgerufen am 22.1.2018

stellt werde (**Abbildung 5**).¹⁰² Vormachtstellung und Dominanz würden so bereits akademisch imaginiert, legitimiert und propagiert.¹⁰³ Saida Überlegungen verdeutlichen die relevante Nähe der postkolonialen Theorie und der Gender-Studien zueinander, eint sie doch ihre Kritik an patriarchalen Denkmustern.¹⁰⁴ Die Intersektionalität kolonialer Diskriminierung sei bereits an dieser Stelle betont.

Homi K. Bhabha prägte im Diskurs der postkolonialen Theorie insbesondere die Vorstellung eines dritten Raumes (third space).¹⁰⁵ Dieser entstünde beim Zusammenreffen von Kulturen, so etwa in den Kolonialgebieten, aber auch in ethnologischen Museen. Bhabha arbeitet mit dem Begriff der Differenz,¹⁰⁶ um die Wechselwirkung zweier Kulturen in einem solchen dritten Raum zu beschreiben. Im Kontext einer kolonialen Begegnung würde sich für die eine Kultur in der Differenz mit der anderen eine vorteilhafte Position, eine Vormachtstellung ergeben. Zwar wäre die Bilanz aus dieser Differenz für eine Seite positiv, im Falle des Kolonialismus nämlich für die der Kolonialisten, gleichzeitig käme es zu einer Vermischung und Durchdringung beider Kulturen, zu einer Hybridisierung beider Seiten im dritten Raum bei gleich-

102 Im speziellen bezieht sich Said hierbei auf arabische Gesellschaften.

103 Said, Edward: *Orientalismus*, Frankfurt am Main 1981, S. 24ff.

104 Vgl. Hale, Sondra: Edward Said – accidental feminist: Orientalism and Middle East Women's Studies, in: *Amerasia Journal*, 31. 2005, 1, S. 1–70.

105 Bhabha, Homi K.: *The location of culture*, London, New York 2000.

106 Nicht zu verwechseln mit Jacques Derridas »Differänz«! Vgl. Derrida, Jacques: *Die différance*. in: Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*. 2. Auflage, Wien 1999, S. 29–52.



Abbildung 5: Wilhelm von Kaulbach, Die Schlacht bei Salamis, um 1858, Bayerische Staatsgemäldesammlungen - Neue Pinakothek, München, <www.sammlung.pinakothek.de/en/artwork/Moxyo8m4pl> abgerufen am 22.1.2018

zeitig unauflösbarer Ungleichheit. Denn trotzdem, so betont Bhabha, werde in dieser Kontaktzone nur von den Subalternen Nachahmung erwartet. Sie blieben stets die Subalternen, die »Anderen«, die sich anpassen müssen (Mimikry). Niemals werden sie systemimmanent Gleichheit erringen können.

»Colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite.«¹⁰⁷

Die hier theoretisch umrissenen Kolonialitäten sind in allen Teilen der Gesellschaft wirkmächtig, besonders stark jedoch nicht zuletzt in den ethnologischen Museen. Die offenen Rassisten, die diese Institutionen einst geschaffen haben, sind längst nicht mehr, und gewiss sind diejenigen, die heute in ethnologischen Museen arbeiten, anders. Gleichwohl stehen den Angehörigen der in ethnologischen Museen repräsentierten Kulturen nachhaltige Barrieren entgegen, die in der Vergangenheit geschaffen wurden und die nach wie vor entlang sozialer Marker wie »Rasse«, Religion, Klasse und anderen Kategorien verlaufen.¹⁰⁸ Dies betrifft jedoch nicht nur die Sparte der ethnologischen Museen. Auch die kunsthistorischen Museen gilt es ob ihrer Komplizenschaft mit dem Kolonialismus einer kritischen Revision zu unterziehen. Insbesondere in Hinblick auf die Vorgehensweisen vieler *weißer* kubistischer oder expressionistischer Künstler:innen wie Paul Gauguin, Pablo Picasso, Emil Nolde, Max Pechstein, Erich Heckel oder Ernst Ludwig Kirchner, die maßgeblich aus dem Fundus ethnologi-

107 Bhabha, Homi K.: The location of culture, London, New York 2000, S. 122.

108 Grant-Thomas, Andrew und John A. Powell: Toward a structural racism framework, in: Poverty & Race, 15. 2006, 6, S. 3–6; <<https://prrac.org/toward-a-structural-racism-framework/>>; abgerufen am 28.1.2021, S. 3ff.

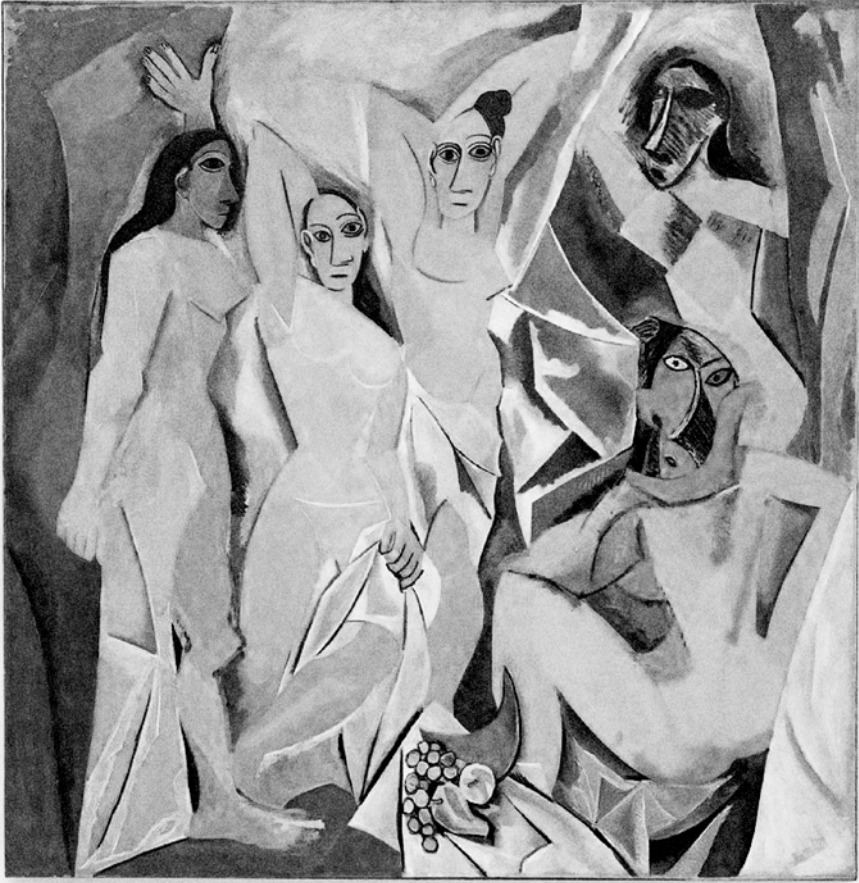


Abbildung 6: Pablo Picasso, *Les Femmes d'Alger (O Version O)*, 1907; Öl auf Leinwand, 244 x 234 cm, Museum of Modern Art, New York, Collection Douglas Cooper

scher Sammlungen schöpften und sich und ihre Arbeit daran bereicherten, ist evident, dass auch die Kunstgeschichte der Moderne eine eurozentrische, ja koloniale ist.¹⁰⁹

Picassos Gemälde »Les Femmes d'Alger« (siehe **Abbildung 6-7**), das lange Zeit ausschließlich als kunsthistorischer Meilenstein verstanden wurde, wird mittlerweile auch als Ausdruck kultureller Appropriation diskutiert. Wegen der teils stark abstrahierten Gesichter der weiblichen Akte gilt es einerseits als Ausgangspunkt des Kubismus. Der Kunsthistoriker Robert Goldwater ist aber davon überzeugt, dass Picasso die Idee dafür von afrikanischen Exponaten in ethnologischen Museen bezog und lediglich als seine beanspruchte.¹¹⁰ Es gibt vielfältige Versuche einer revisionistischen Kunstgeschichtsschreibung, die jedoch eine eurozentrische dichotome Master-narrative wie »The West and the Rest« rückwirkend immer wieder bestätigen. So verweist Susanne Leeb auf solche Schwachstellen in den Begriffen einer »World Art« und

109 Kravagna, Christian: Für eine postkoloniale Kunstgeschichte des Kontakts, in *Texte zur Kunst: Globalismus*, 91. 2013, S. 111–132, S. 115.

110 Goldwater, Robert: *Primitivism in Modern Painting*. New York, London 1938, S. 152.



Abbildung 7: Mbangu-Maske aus der Demokratischen Republik Kongo, ausgestellt im Königlichen Museum für Zentralafrika, Tervuren, Belgien und eine Ausschnittvergrößerung von Pablo Picassos »Les Demoiselles d'Avignon«, 1907

»Global Art« History.¹¹¹ Beide Versuche einer Kunstgeschichtsschreibung zeichnet aus, dass sie »alles, was in den Blick oder vor das innere Auge tritt, [...] zu einem Bild erklären oder in ein Bild verwandeln.«¹¹² Etablierte Normen und Ideale westlicher weißer Kunst werden dabei trotzdem immer wieder anderen Kulturen aufgezwungen. Die Vielfalt der Kunst, so Leeb, würde häufig nur eingeschränkt aufgefasst und sei zu eng auf Bilder fokussiert, also visualistisch. Etwaige Besonderheiten von Kulturen fielen schablonenhaft vorgelagerten Vorstellungen zum Opfer, die sich aus Grundannahmen der westlichen Kunstgeschichte ergeben.

Um dichotome Denkmuster dieser Art zu überwinden, schlägt Christian Kravagna vor, »Austauschbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen Modernitäten und Modernismen in verschiedenen Regionen der Welt unter Berücksichtigung ihrer kolonialen und postkolonialen Machtverhältnisse«¹¹³ zu untersuchen. Dies erfordert, interkulturelle Verbindungen zwischen Künsten zu finden, die ohne den Kreuzungspunkt des Eurozentrismus entstanden sind. Leeb weist auf die Auflösung der ehemaligen Kunstgeographien hin, die von »entangled histories«, von transnationalen

111 Belting, Hans und Andrea Buddensieg (Hrsg.): The Global Art World, Ostfildern 2009.

112 Leeb, Susanne: Die Kunst der Anderen. »Weltkunst« und die anthropologische Konfiguration der Moderne. Dissertation, Europa-Universität Viadrina Frankfurt 2007, Datum der Freisichtung 2013 <https://opus4.kobv.de/opus4-euv/frontdoor/deliver/~index/~docId/69/file/leeb_susanne.pdf>; abgerufen am 29.1.2021, S. 280.

113 Kravagna, Christian: Für eine postkoloniale Kunstgeschichte des Kontakts, in: Texte zur Kunst: Globalismus, 91. 2013, S. 111–132, S. 111.

Verflechtungen und spezifischen Ungleichheitsverhältnissen ausgeht.¹¹⁴ Ähnlich sieht es Kravagna: Die Moderne müsse dezentral gedacht werden, um die vielfachen Ereignisse kulturellen Austauschs und künstlerischer Vernetzungen in ihrer Unabhängigkeit vom Westen zu berücksichtigen. Denn es gab sie, ihnen wurden nur die Zeitgenossenschaft und der konsequente Platz in der Geschichte verwehrt.¹¹⁵ Eine globale Kunstgeschichte, welche die Homogenität der westlichen Moderne zerstreut, diese ausgeblendeten künstlerischen Positionen wieder einholt und dabei dem historischen Kolonialismus wie dem Neokolonialismus entschieden entgegentritt, müsse aber mehr leisten, als nur die Einflüsse der Postcolonial-, Migration- und Diaspora-Studies umzusetzen.¹¹⁶

Während deren zentrales Motiv von Multikulturalität nach wie vor Grenzen zwischen den und um die Kulturen zöge (beispielsweise im Sinne einer spezifisch japanischen Kunst) und diese dadurch wiederum essentialisiere, würde das Modell der Transkulturalität völlig neue Lesarten der Geschichte künstlerischer und kultureller Leistungen erlauben. Ein solches Modell sehen Leeb wie Kravagna in einer transkulturellen, globalen Moderne oder Transmoderne,¹¹⁷ einem Konzept, das der argentinisch-mexikanische Philosoph Enrique Dussel als ein Gegenmodell zur westlichen Moderne entwickelt hat. Anders als die Ausbeutungsverhältnisse der westlichen Moderne zwischen Künstler:innen aus dem globalen Norden und denen des Südens betont sein Modell der Transmoderne in der Übertragung auf die Kunst Allianzen und wechselseitige Transformationsprozesse künstlerischen und kulturellen Schaffens.¹¹⁸ Die Transmoderne stünde »im Zeichen der Kontaktaufnahme, der gegenseitigen Einladung, der Gründung von Vereinigungen, Publikationsorganen und Institutionen. Im Unterschied zur westlichen Moderne überschreitet ihr Transnationalismus die geographischen, kulturellen und ›rassischen‹ Grenzen der kolonialen Weltordnung.«¹¹⁹

Kravagna stellt diese Transnationalität an historischen Fallbeispielen von Kontaktzonen wie afro-karibischen Salons im Paris des frühen 20. Jahrhunderts fest.¹²⁰

114 Leeb, Susanne: Die Kunst der Anderen. »Weltkunst« und die anthropologische Konfiguration der Moderne. Dissertation, Europa-Universität Viadrina Frankfurt 2007, Datum der Freischaltung 2013 <<https://opus4.kobv.de/opus4-euv/frontdoor/deliver/~index/docId/69/file/leebsusanne.pdf>>; abgerufen am 29.1.2021, S. 280 und S. 26, dort zitiert: Belting, Hans, Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft, München 2001, S. 6.

115 Kravagna, Christian: Für eine postkoloniale Kunstgeschichte des Kontakts, in: Texte zur Kunst: Globalismus, 91. 2013, S. 111–132, in.; S. 129.

116 Leeb, Susanne: Die Kunst der Anderen. »Weltkunst« und die anthropologische Konfiguration der Moderne. Dissertation, Europa-Universität Viadrina Frankfurt 2007, Datum der Freischaltung 2013 <<https://opus4.kobv.de/opus4-euv/frontdoor/deliver/~index/docId/69/file/leebsusanne.pdf>>; abgerufen am 29.1.2021, S. 280 und S. 26, dort zitiert: Belting, Hans, Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft, München 2001, S. 280.

117 Dussel, Enrique: A new age in the history of philosophy. The world dialogue between philosophical traditions, in: Prajna Vihara, Journal of Philosophy and Religion, 9. 2008, 1, Seite 1–22 <www.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/412.2008_ingl.pdf>; abgerufen am 28.1.2021.

118 Leeb, Susanne: Die Kunst der Anderen. »Weltkunst« und die anthropologische Konfiguration der Moderne. Dissertation, Europa-Universität Viadrina Frankfurt 2007, S. 280.

119 Ebd., Seite 117.

120 Kravagna, Christian: Für eine postkoloniale Kunstgeschichte des Kontakts, in: Texte zur Kunst: Globalismus, 91. 2013, S. 111–132, S. 117.

Insbesondere in Hinblick auf solche von vielen Kunsthistoriker:innen übersehenen Momente künstlerischen Austauschs in und gleichzeitig unabhängig von Europa wird erkenntlich, dass es damals, ja, immer schon Kontakte zwischen Kulturen gab, die den Westen als Zentrum umgingen. Es sind dies »entangled histories«, die sich entgegen dem Modell kolonialer Unterwerfung ereignet haben und ereignen und welche die Transmoderne im Wesentlichen ausmachen. Der Grat zwischen modernen und transmodernen Kontakten ist insofern überhaupt nicht schmal. Er verläuft entlang der Differenzierung zwischen kultureller Aneignung (cultural appropriation) und kultureller Anerkennung (cultural appreciation).

3.3 Museumsmanifeste und institutionalisiertes Weiß-Sein

Das wachsende Bewusstsein davon, dass um ethnologische Museen herum historisch gewachsene soziopolitische Barrieren bestehen, die einer kolonialen Weltordnung entsprechen, hat maßgeblich dazu beigetragen, dass selbst der Internationale Museumsrat ICOM das eigene Verständnis des Museumsbegriffs hinterfragt. Dessen Definition eines Museums wird seit 1946 regelmäßig erneuert. Die Version aus dem Jahr 2007 lautete noch wie folgt:

»A museum is a non-profit, permanent institution in the service of society and its development, open to the public, which acquires, conserves, researches, communicates and exhibits the tangible and intangible heritage of humanity and its environment for the purposes of education, study and enjoyment.«¹²¹

Manchen Mitgliedern des ICOM fehlten in dieser Museumsdefinition jedoch zeitgemäße ethische Verpflichtungen, weswegen sie die internationale Museumsgemeinschaft aufriefen, per crowdsourcing auszuloten, was ein Museum sein kann und sein soll. Im Juli 2019 schlug der ICOM-Vorstand unter der Leitung von Jette Sandahl seinen Mitgliedern dann folgende Museumsdefinition vor:

»Museums are democratising, inclusive and polyphonic spaces for critical dialogue about the pasts and the futures. Acknowledging and addressing the conflicts and challenges of the present, they hold artifacts and specimens in trust for society, safeguard diverse memories for future generations and guarantee equal rights and equal access to heritage for all people. Museums are not for profit. They are participatory and transparent, and work in active partnership with and for diverse communities to collect, preserve, research, interpret, exhibit, and enhance understandings of the world, aiming to contribute to human dignity and social justice, global equality and planetary wellbeing.«¹²²

121 ICOM Statuten, Artikel 3, Sektion 1; verabschiedet von der 22. Generalversammlung, Wien, Österreich, 24.8.2007 <www.archives.icom.museum/hist_def_eng.html>; abgerufen am 25.5.2020.

122 Siehe hierzu: <<https://icom.museum/en/news/icom-announces-the-alternative-museum-definition-that-will-be-subject-to-a-vote>>; abgerufen am 22. Juli 2019.

Ganze 24 nationale Verbände des ICOM lehnten diese Definition jedoch entrüstet ab. Sie sei eine unerreichbare Vision, ein ideologisches Manifest, viel zu politisch, voller Diversity-Modeworte, ein Witz, ja sogar Orwell'scher Newspeak, weil darin der Begriff des Kunstwerks durch den des Artefakts ersetzt wurde.¹²³ Ein nicht zu unterschätzender Teil der Museumscommunity sah dies anders und befürwortete die progressive Stoßrichtung, ohne dabei jedoch klarzustellen, was beispielsweise »planetary wellbeing« ausmacht. Der Streit wurde als Generationskonflikt wahrgenommen. Die neueste Version der Museumsdefinition erscheint als Kompromiss:

»A museum is a not-for-profit, permanent institution in the service of society that researches, collects, conserves, interprets and exhibits tangible and intangible heritage. Open to the public, accessible and inclusive, museums foster diversity and sustainability. They operate and communicate ethically, professionally and with the participation of communities, offering varied experiences for education, enjoyment, reflection and knowledge sharing.«¹²⁴

Unabhängig von derlei Definitionen und Vorgaben bemühen sich Vertreter:innen zahlreicher Museen mit kolonialen Sammlungen schon lange persönlich darum, Verantwortung für die kolonialen Verbrechen ihrer Institutionen zu übernehmen. Gleichwohl werden dabei oftmals entscheidende Faktoren übersehen, wenn nicht sogar verdrängt: Wenn über die Dekolonisation ethnologischer Museen diskutiert wird, herrscht zwar meist Einigkeit darüber, dass rassistische Diskriminierung eine wesentliche propagandistische Grundlage imperialer Expansions-, Ausbeutungs- und Sammlungsstrategien war und grundsätzlich abzulehnen ist; über die Gegenwart rassistischer und religionsfeindlicher Strukturen im Museum wird aber nur wenig gesprochen. Weil Völkerkunde- und in ihrer Nachfolge ethnologische Museen das explizit negative Denken über BIPOC aus den Kolonialgebieten aber über Jahrhunderte hinweg in das kollektive Bewusstsein *weiß* dominierter Gesellschaften einprogrammiert haben, ist davon auszugehen, dass es sich auch nicht derlei kurzfristig und leichtfertig wieder hat abändern lassen, wie manche oft unkritisch suggerieren. Unzählige Entscheidungen rassistischer Art haben mit der Zeit Rassismus institutionalisiert, was Andrew Grant-Thomas und John A. Powell in ihren Forschungen systematisieren konnten. Sie haben die Institutionalisierung von Rassismus und dabei auch dessen Koppelung an andere soziale Marker wie Religion, Klasse, oder sprachliche

123 Aufruf zur Verschiebung der Abstimmung: <<https://icom-deutschland.de/de/component/content/article/20-nachrichten/37-stellungnahme-zur-neuen-museumsdefinition.html?Itemid=114>>; abgerufen am 30.1.2021. Bonilla-Merchav, Luran: Letting our voices be heard. MDPP Roundtables on the Future of Museums, in: Museum International, 71. 2019, 1–2, S. 160–169. Sandahl, Jette: The museum definition as the backbone of museums, in: Museum International, 71. 2019, 1–2. S. VI–9. Sandahl, Jette: The challenge of changing the museum definition <www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=e6eROC9Lk0A&feature=emb_title>; abgerufen am 30.1.2021. Noce, Vincent: What exactly is a museum? ICOM comes to blows over new definition, in: The Art Newspaper, 19.8.2019.

124 Siehe hierzu <<https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition>>, abgerufen am 28.8.2022

Fähigkeiten untersucht.¹²⁵ Sie unterscheiden dabei zwischen individuellem, institutionellem und strukturellem Rassismus. Diese drei Ebenen beschreiben den jeweils weiter gefassten Kontext rassistischer Diskriminierung. Rassismus dürfe jedoch nicht nur als die unmittelbare Diskriminierung von »Rasse« im Sinne einer sozialen Zuschreibung verstanden werden, die beispielsweise dann eintritt, wenn jemand auf individuelle, direkt gewaltsame Weise rassistisch beschimpft, ausgegrenzt oder angegriffen wird oder wenn Institutionen direkt Rassismus ausüben.¹²⁶ Rassismus sei viel weiter zu fassen, weil er inter-institutionell bzw. strukturell verankert ist. So können soziale Marker, die gar nichts mit der sozialen Kategorie »Rasse« zu tun haben, an selbige gekoppelt sein und zu rassistischer Diskriminierung eingesetzt werden, so zum Beispiel der Klassenstatus oder religiöse Überzeugungen. Das Ergebnis einer zunächst nicht rassistisch erscheinenden Diskriminierung wäre trotzdem rassistisch, wenn ausschließlich BIPOC von einer Ausgrenzung qua anderer sozialer Marker betroffen seien.

Grant-Thomas und Powell erörtern dies vor dem Hintergrund der Aufhebung der »Rassentrennung« und der Jim Crow-Gesetze¹²⁷ in den USA, was zwar einen wichtigen Fortschritt im Abbau weißer Dominanz bedeutete, jedoch das Problem der sozialen Ungleichheit von BIPOC und Weißen nicht lösen konnte. So sei der Wohlstandsunterschied zwischen beiden sozialen Statusgruppen in den USA nicht etwa auf einen außergewöhnlichen Fleiß oder eine besondere Begabung von Weißen zurückzuführen, wie rechtsradikale Stimmen oft behaupten, sondern darauf, dass in den 1940er, 1950er und 1960er Jahren Millionen weiße, jedoch explizit keine nicht-weißen Familien beim Kauf von Häusern und der Schaffung von Eigenkapital durch die Federal Housing Administration (FHA) und die Hypothekenversicherungen begünstigt wurden.¹²⁸ Zwar haben die genannten Institutionen ihre rassistischen Politiken mittlerweile abgeschafft, die Auswirkungen ihrer Politik auf die heutige US-amerikanische Gesellschaft bleiben jedoch als soziales Sediment von rassistischer Ungleichbehandlung in Form von extremen Wohlstandsunterschieden verschiedener urbaner Bezirke nachhaltig.¹²⁹ Bedenkt man nun, dass diese Ghettoisierung von BIPOC in den benachteiligten Bezirken zu geringeren sozialen Aufstiegschancen, zu höherer Armut und Kriminalisierung, stärkerer Polizierung, rassistischer Profilierung und teils extremer Polizeibrutalität geführt haben, wird ersichtlich, dass im Ahrendt'schen Sinne rassistische Gewalt von bürokratischen Maßnahmen wie den Kreditwürdigkeitserteilungen

125 Grant-Thomas, Andrew und John A. Powell: Toward a structural racism framework, in: Poverty & Race, 15. 2006, 6, S. 3–6 <<https://prrac.org/toward-a-structural-racism-framework/>>; abgerufen am 28.1.2021, S. 3ff.

126 Ebd.: »...opportunity is produced and regulated by institutions, institutional interactions and individuals, jointly and differentially providing and denying access along lines of race, gender, class and other markers of social difference.«

127 Alexander, Michelle: The new Jim Crow. Mass incarceration in the age of colorblindness, New York 2011.

128 Grant-Thomas, Andrew und John A. Powell: Toward a structural racism framework, in: Poverty & Race, 15. 2006, 6, S. 3–6 <<https://prrac.org/toward-a-structural-racism-framework/>>; abgerufen am 28.1.2021, S. 3ff.

129 Ähnliches ließe sich gewiss auch für Berliner Bezirke wie Kreuzberg, Neukölln und Wedding feststellen.

von Banken und Versicherungen ausgehen kann. Niemals ist Rassismus aber ein isolierbares Herrschaftssystem, sondern macht von variierenden sozialen Strukturen, Institutionen und Epistemen (Spivak) Gebrauch, um die beabsichtigte Gewalt der Entmenschlichung zu verschleiern.

Dieses Prinzip wird mit dem von der Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw theoretisierten Konzept der Intersektionalität noch verständlicher.¹³⁰ Damit beschreibt sie die Koppelung, wechselseitige Potenzierung und Verschleierung verschiedener Diskriminierungsdimensionen. Im Zentrum ihrer Überlegungen steht die juristische Analyse von Gerichtsprozessen um Mehrfachdiskriminierungen Schwarzer Frauen in den USA. Die besondere Benachteiligung von Menschen, die wie sie zwei oder mehreren sozial benachteiligten Statusgruppen angehören (Schwarz-Sein, Frau-Sein, Mutterschaft...), ergäbe sich daraus, dass sich Rassismus und Sexismus in deren Leben zwar kreuzen, innerhalb feministischer und anti-rassistischer Diskurse wie der Rechtsprechung jedoch meist getrennt behandelt würden. Dadurch entstünden in den theoretischen Übergangsbereichen zwischen zwei Statusgruppenzugehörigkeiten besondere Unsichtbarkeiten, oder besser: mangelnde Aufmerksamkeit für Diskriminierung. Die intersektionale Theorie hilft, diese speziellen Diskriminierungserfahrungen ins Blickfeld zu nehmen. Crenshaw stellte dem ein klassisches sozialistisches Bild zur Seite, das zeigt, wie intersektionale Diskriminierung ausgeführt wird (**Abbildung 8**):

»Imagine a basement which contains all people who are disadvantaged on the basis of race, sex, class, sexual preference, age and/or physical ability. These people are stacked – feet standing on shoulders – with those on the bottom being disadvantaged by the full array of factors, up to the very top, where the heads of all those disadvantaged by a singular factor brush up against the ceiling. Their ceiling is actually the floor above which only those who are not disadvantaged in any way reside. In efforts to correct some aspects of domination, those above the ceiling admit from the basement only those who can say that ›but for the ceiling, they too would be in the upper room. A hatch is developed through which those placed immediately below can crawl. Yet this hatch is generally available only to those who – due to the singularity of their burden and their otherwise privileged position relative to those below – are in the position to crawl through. Those who are multiply-burdened are generally left below unless they can somehow pull themselves into the groups that are permitted to squeeze through the hatch.«¹³¹

In dieser Metapher stehen reiche *weiße* heterosexuelle Cis-Männer an der Spitze der Macht. Indem sie nur ihresgleichen Zugang zu Machtpositionen gewähren, verteidigen sie ihre Interessen, die Interessen des *weißen* heteronormativen Patriarchats. Dabei genügt allein ein sozialer Marker als Ausschlusskriterium für Individuen, die Machtpositionen beanspruchen wie BIPoC-Sein, Queer-Sein, Trans-Sein oder

130 Crenshaw, Kimberlé: Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics, in: University of Chicago Legal Forum 1989 <<https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>>; abgerufen am 28.1.2021.

131 Ebd., S. 151.

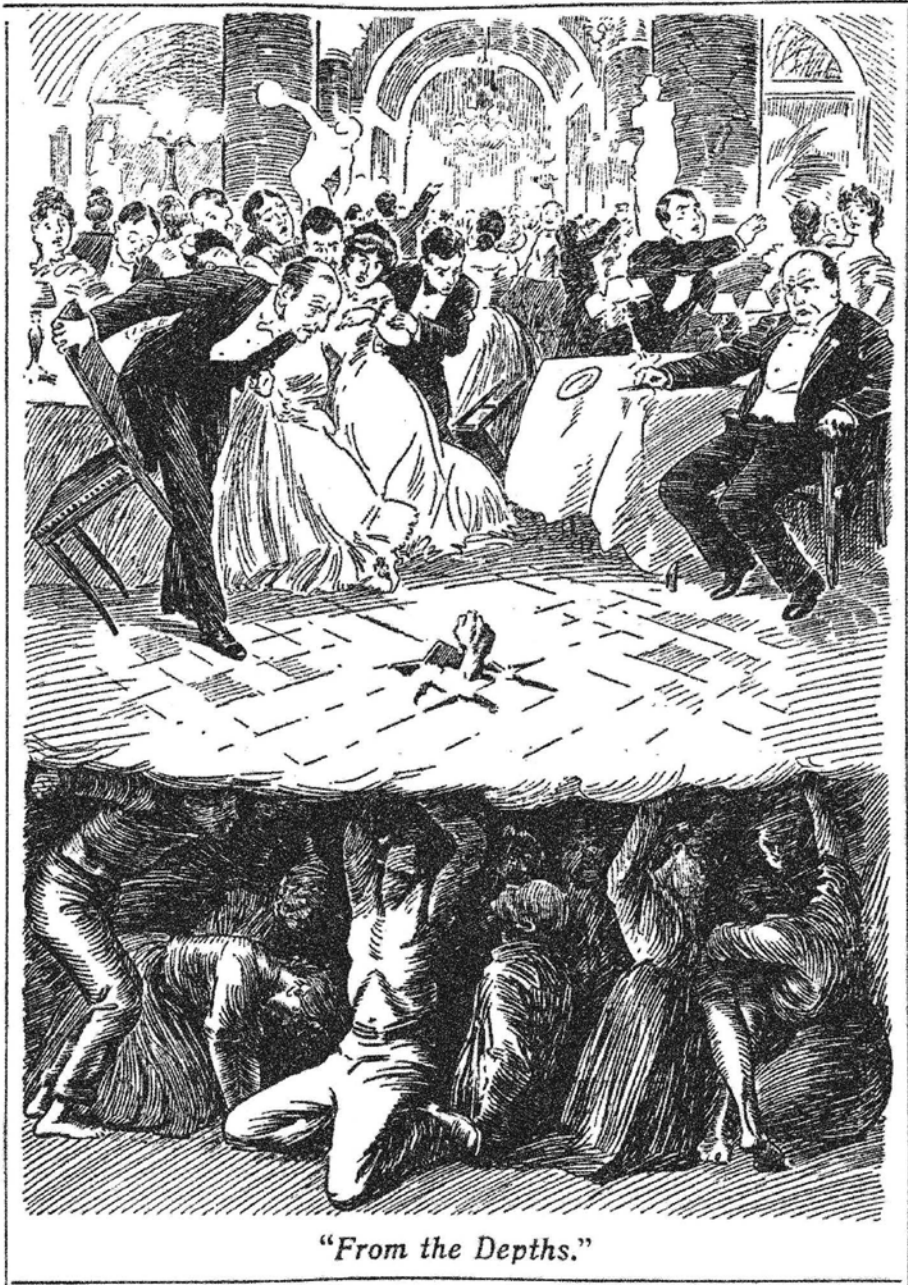


Abbildung 8: »From the Depths« Postkarte mit sozialistischem Cartoon, USA, 1898;
<www.marylmartin.com/product/from-the-depths-socialism-socialist-propaganda-antique-post-card-j77684/>; abgerufen am 17.2.1019

Frau-Sein.¹³² Die intersektionale Theorie beschreibt nun, warum es so selten gelingt, diese Machtverhältnisse zu ändern: Das Patriarchat begegnet Konkurrenz und Kritik mit perfiden Abwehrmechanismen. Dazu gehören die Verschleierung von Privilegien, Diskursverschiebungstaktiken und nicht zuletzt das Schüren von Dissens gemäß des imperialen Prinzips »Divide et impera!«. Mitglieder dieses hegemonialen Systems zersplittern die eigentliche Übermacht des Rests der Gesellschaft durch Vereinzelung sozialer Statusgruppen wie Frauen, Schwarze oder Arme, was insbesondere durch Kompartimentalisierung von Diskursen wie Feminismus, Anti-Rassismus und Klassenkampf gelingt.¹³³ Durch derartige Segmentierungen wird die gebündelte Kraft der eigentlichen gesellschaftlichen Mehrheit mit ihren gemeinsamen Zielen wie Gleichheit und Gerechtigkeit geschwächt. Zusammengedacht hätten diese sozialen Gerechtigkeitsbewegungen ein vielfach größeres kritisches Potenzial gegenüber der intersektionalen Privilegiiertheit, die sich aus der Erbfolge reicher *weißer* heterosexueller Cis-Männer und ihrer Kernfamilien ergibt. Die intersektionale Theorie postuliert folglich eine Solidarisierung mit denjenigen, die in der illustrierten Metapher ganz unten stehen und mehrfach diskriminiert sind. Es geht letztlich um die Umverteilung von Ressourcen, die an Privilegien gebunden sind.

Im Diskurs um eine Dekolonisation ethnologischer Museen bedeutet dies zuallererst einen Abbau der Privilegien, die mit *Weiß*-Sein einhergehen. Immerhin ist *Weiß*-Sein ist die Diskriminierungsdimension, die diese Institutionen konstruieren halfen. Gerade in Deutschland wird aber verhältnismäßig wenig darüber diskutiert und wenn, dann selten von *Weissen*. Der deutsche Politologe Kien Nghi Ha stellt heraus, inwiefern selbst politisch linke *Weisse* zum Rassismus beitragen, wenn sie behaupten, nicht rassistisch zu sein, dabei aber *weiße* Privilegien unreflektiert in Anspruch nehmen.¹³⁴ *Weiß* zu sein gehe für alle im gesamten politischen Spektrum mit zahlreichen Vorteilen einher, Schwarz oder People of Color zu sein wiederum bedinge erhebliche Benachteiligungen im Alltag. Selbst linke *Weisse* wären sich dessen aber kaum gewahr oder machten es sich nicht bewusst, so Ha. Immerhin steht ihr positives Selbstbild in Gefahr. Farbenblindheit, also die bewusste Entscheidung, die Wirkungsmacht der sozialen Kategorie »Rasse« aus einer vermeintlich postrassistischen Perspektive heraus zu ignorieren, ist ein *weißes* Privileg. Und es basiert auf einem Trugschluss: Menschen, die nicht *weiß* sind, werden in *weißen* Institutionen regelmäßig und unweigerlich mit Rassifizierung konfrontiert und erfahren Aggressionen und Gemeinheiten gegen ihre Statusgruppe. *Weisse* erleben dies nicht. Farbenblindheit festigt *Weiß*-Sein als gesellschaftliche Norm und es werden dadurch auch andere historisch gewachsene *weiße* Privilegien konsequent aufrecht erhalten wie leichtere Zugänglichkeit zu spezifischen Institutionen, umfangreichere Ressourcen, höhere Gehälter, geringerer Stress und so

132 Vgl. Bhabhas Konzept der kolonialen Mimikry. In: Bhabha, Homi K.: The location of culture, London, New York 2000, S. 122.

133 *Weißer* Feminismus ist ein solch verengter Diskurs.

134 Ha, Kien Nghi: Mittelweg. Zur Kritik am People of Color- und Critical Whiteness-Ansatz, 2014 <<https://heimatkunde.boell.de/2014/01/29/mittelweg-zur-kritik-am-people-color-und-critical-whiteness-ansatz>>; abgerufen am 29.1.2021.

weiter.¹³⁵ Solche Privilegien lassen sich nicht durch bloße Affirmation von Gleichheit gleichmäßig umverteilen.

Auch im Kontext ethnologischer Museen darf Rassismus deswegen nicht bloß historisch aufgefasst werden, etwa wenn er als Beweggrund für die Bildung ethnologischer Sammlungen herausgestellt wird. Rassismus muss vielmehr im Hier und Jetzt in seinen institutionellen und interinstitutionellen Strukturen aufgedeckt werden. Das Zusammenspiel diverser Ausgrenzungspraktiken lässt sich eben nicht erfassen, wenn nicht berücksichtigt wird, was Sara Ahmed als das Sediment der Geschichte¹³⁶ bezeichnet, also die nachhaltigen Auswirkungen des Kolonialismus, der Sklaverei und der Apartheid auf die Gegenwart. Ausgrenzende Gewalt in den Museen drückt sich beispielsweise dadurch aus, dass kulturell bedeutsame Objekte nur für ein exklusives Publikum zugänglich sind. So haben die meisten Menschen aus Nigeria und Benin noch immer keinen oder nur einen stark erschwerten Zugang zu ihrem Kulturerbe, den Benin'schen Bronzen, die sich unter anderem in den Sammlungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz befinden.¹³⁷ Da sie keine EU-Bürger:innen sind, erhalten sie auch nur selten Zugang zum Schengenraum und können ihr Kulturerbe in Deutschland auch nur in Ausnahmefällen und wenn, dann nur mit großer Mühe besuchen. Ethnologische Museen sind folglich nicht nur *weiße* Institutionen, sondern auch Teile *weißer* Gesellschaften. Der Rassismus, den sie mit hervorbringen, ist inter-institutionell verwurzelt, reicht er doch bis in die Ausländerbehörden hinein und bis hin zu den vom Privatunternehmen Frontex¹³⁸ patrouillierten Grenzen der Europäischen Union.¹³⁹

Genau diese Komplexität des Rassismus ignorierend distanzieren sich viele Angestellte ethnologischer Museen aber lediglich von deren jeweiliger Kolonialgeschichte und betreiben nicht selten regelrechte Propaganda, um die öffentliche Meinung zu manipulieren. Die meisten Maßnahmen und Methoden, die dazu zählen, sind rhetorischer Natur und sollen im Folgenden am Beispiel des Humboldt Forums mit dem zuvor hergeleiteten Instrumentarium kritischer *Weiß-Seins*-Theorie dekonstruiert werden. So kursieren in der Debatte um ethnologische Museen zahlreiche Ausdrücke

- 135 Baer, Susanne, Melanie Bittner und Anna Lena Götsche: Mehrdimensionale Diskriminierung – Begriffe, Theorien und juristische Analyse, erstellt im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Berlin 2010 <www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_mehrdimensionale_diskriminierung_jur_analyse.html>; abgerufen am 28.1.2021, S. 25.
- 136 Sara Ahmed spricht vom »sediment of history«, in: Ahmed, Sara: Brick walls: Racism & other hard histories. Vortrag auf der Konferenz: Unsettling Conversations, Unmaking Racisms and Colonialisms, R.A.C.E. Network's 14th Annual Critical Race and Anticolonial Studies Conference, University of Alberta, Edmonton, (Oct 2014) <<https://vimeo.com/110952481>>; abgerufen am 22.3.2017.
- 137 Vgl. hierzu die Ausführungen der Gruppe Alexandertechnik (Lotte Arndt, Brigitta Kuster, Regina Sarreiter und Dierk Schmidt): Der Anti-Humboldt. Eine Veranstaltung zum selektiven Rückbau des Humboldt-Forums. Arbeitspapier zum Workshop über Restitutionsfragen, 2009 <http://johannespaulraether.net/antihumboldt/humboldtforum/anti_humboldt_12_07_09.pdf>; abgerufen am 28.1.2021.
- 138 Frontex <www.frontex.europa.eu>; abgerufen am 2.5.2020.
- 139 Grant-Thomas, Andrew und John A. Powell: Toward a structural racism framework, in: Poverty & Race, 15. 2006, 6, S. 3–6 <<https://prrac.org/toward-a-structural-racism-framework/>>; abgerufen am 28.1.2021, S. 3ff.

und Fachbegriffe, die in kolonialismuskritischen Diskussionen diskursverschiebend eingesetzt werden. »Source communities« ist ein solcher Ausdruck. Er wurde 2003 durch Laura Peers und Alison K. Brown (beide tätig für das Pitt Rivers Museum) in der von ihnen herausgegebenen Anthologie »Museums and Source Communities« geprägt und auch im deutschsprachigen Restitutionsdiskurs schnell populär:

»The term ›source communities‹ (sometimes referred to as ›originating communities‹) refers both to these groups in the past when artefacts were collected, as well as to their descendants today. These terms have most often been used to refer to indigenous peoples in the Americas and the Pacific, but apply to every cultural group from whom museums have collected: local people, diaspora and immigrant communities, religious groups, settlers, and indigenous peoples, whether those are First Nations, Aboriginal, Maori, or Scottish.«¹⁴⁰

Gleichwohl täuscht der Ausdruck »source communities« darüber hinweg, dass die so umschriebenen Gesellschaften von BIPOC wie alle anderen auch dem Wandel unterlegen sind. Er essentialisiert beziehungsweise naturalisiert sie, indem er sie als Quellen beschreibt, aus denen Kultur wie Wasser aus Brunnen geschöpft wurde beziehungsweise immer noch geschöpft werden kann. Die kulturellen Leistungen von BIPOC werden so wie schon zu Zeiten offener Sklaverei wie natürliche Ressourcen beschrieben, wodurch euphemistisch kaschiert wird, dass die aktuell umstrittenen Sammlungsobjekte vielleicht gar nicht bereitwillig gegeben, sondern zumal geraubt oder erpresst wurden.¹⁴¹ Zwar haben Peers und Brown in ihrer Begriffsbestimmung versucht zu erklären, welche Ansprüche und Rechte den »source communities« von musealen Sammlungen zugestanden werden sollen, jedoch transportiert ihre Begriffsschöpfung selbst diese Informationen keineswegs:¹⁴²

»the concept recognises that artefacts play an important role in the identities of source community members, that source communities have legitimate moral and cultural stakes or forms of ownership in museum collections, and that they may have special claims, needs, or rights of access to material heritage held by museums.«¹⁴³

Friedrich von Bose stellte in seiner ethnologischen Studie zur Entstehung des Humboldt Forums bereits heraus, dass dessen Gründungsintendant Hermann Parzinger den Begriff »source communities« gar nicht so verwendet, wie Peers und Brown es meinten, sondern vielmehr im Sinne einer rhetorischen Geste der Abwehr. Immerhin hätte er gleichwohl Forderungen nach Rückgabe musealisierter Kulturgüter seitens eben jener Gemeinschaften mit der Begründung abgelehnt, die Sammlungen der Stif-

140 Peers, Laura and Alison K. Brown: *Museums and source communities*, London, New York 2003.

141 Vgl. hierzu Fehr, Michael: *Die Zweite Kolonisierung – Anmerkungen zur Frage: Whose Heritage?*, in: Anne-Marie Bonnet et. al. (Hrsg.): *Whose Heritage?*, München, Bonn 2017, S. 14ff.

142 Was Laura Peers 2013 auf ihrem Blog auch eingestand. Siehe: <<https://pittrivers-americas.blogspot.com/2014/01/source-communities-back-in-july-at.html>>; abgerufen am 2.8.2020.

143 Peers, Laura, Alison K. Brown: *Museums and source communities*, London, New York 2003, S. 2.

tung Preußischer Kulturbesitz seien durchweg rechtmäßig erworben worden – eine in dieser Totalität unhaltbare Aussage, die er trotzdem unermüdlich wiederholt.¹⁴⁴

Ein anderer derartig eingesetzter Schlüsselbegriff ist der des »shared heritage«, des geteilten Kulturerbes. Der Ausdruck wurde in UNESCO-Kreisen geprägt und wird dort unter anderem im Rahmen von Mediationen verwendet, bei denen Streitigkeiten zwischen gesellschaftlichen Gruppen um Besitz- und Eigentumsrechte geschlichtet werden sollen. Das Konzept des shared heritage skizziert dabei eine Möglichkeit der gemeinsamen Nutzung von Gütern, die nicht einer Partei allein zugestanden werden können. Konflikte sollen bewältigt werden, indem sich über das Prinzip des Teilens alle Parteien zu Solidarität mit ihrem Gegenüber bekennen. Bislang wurde der Begriff zum Beispiel von palästinensischen, israelischen und jordanischen Akademiker:innen dafür verwendet, ein transregionales und transkulturelles Verständnis für umstrittene Stätten natürlichen und kulturellen Erbes in der Region zu etablieren.¹⁴⁵ Doch bleibt es fraglich, ob ein solches Konzept des Teilens zu einer Entspannung von Konflikten beitragen kann, die in der Debatte um kulturell sensible Sammlungen aufflammen und zwischen Museen in den Zentren der ehemaligen Imperien auf der einen Seite und Vertreter:innen indigener Gesellschaften auf der anderen schwelen. So knüpfen Vertreter:innen des Humboldt Forums das Konzept des shared heritage regelmäßig an einseitig formulierte Bedingungen. Mark Siemons beobachtet, »Geteiltes Erbe könnte als Vorwand missbraucht werden«,¹⁴⁶ um Eigentumsansprüche und Rückgabeforderungen indigener Gesellschaften an kolonial akquirierte Sammlungen als bloße Nationalinteressen abzutun und sie auszuhebeln, indem man auf der Basis der eigenen konservatorischen Mission kurzum voraussetzt, das Teilen umstrittenen Kulturerbes könne grundsätzlich nur innerhalb des sicheren Raums der Museen erfolgen. Für indigene Gesellschaften, etwa aus Australien, würde dies jedoch bedeuten, für jede traditionelle Zeremonie auf ihrem heiligen Land und Boden, bei der ihre Heiligtümer eingesetzt werden, vorher eigens nach Europa ins Museum reisen zu müssen, um diese auszuleihen ... eine Vorstellung, die man berechtigterweise als unsinnig abtun kann. Shared heritage ist in diesem Fall ein Begriff, der zwischen sie und ihr Kulturerbe gestellt wird. Gewiss kann er – wenn er denn wörtlich genommen wird – sehr unterschiedliche Lösungsansätze für Konflikte um kulturelles Erbe aufzeigen. Der Vorschlag, etwas zu teilen, ist ja an und für sich konzilient und sinnvoll, solange für alle Parteien Konsens die *conditio sine qua non* bildet. So lässt sich materielles Kulturerbe in Form von Stätten, Bauten oder auch Gegenstandssammlungen, entweder zeitlich aufteilen oder unter Umständen sogar gleichzeitig in Anspruch nehmen. Dabei müssen jedoch einvernehmlich klare Regeln benannt werden, wann etwa Ausnahmen gelten und unter welchen Bedingungen gar einer Partei Vorrechte zugestanden werden müssen. Gleichwohl kommen bestimmte Güter eben gar nicht als shared heritage in Frage, wenn es sich bei diesen nicht allein um Sachen handelt, sondern vielmehr die Wahrung der Würde des Menschen in Frage steht, wie etwa bei *ancestral remains*.

144 Bose, Friedrich von: Das Humboldt-Forum. Eine Ethnografie seiner Planung, Berlin 2016, S. 246f.

145 Ya'ari, Elizabeth: Promoting understanding of shared heritage (PUSH), in: Museum International, 62. 2010, Nr. 245–246, S. 9–13.

146 Smith, Blake: What if ›prejudice‹ isn't what causes racism?, in: Aeon, 2018, <<https://aeon.co/essays/what-if-prejudice-isnt-what-causes-racism>>; abgerufen am 29.1.2021.

Die Regelmäßigkeit, mit der die ethnologische Museumscommunity aber ihr Vokabular und ihre Rhetorik ändert, lässt den Schluss zu, dass sie im postkolonialen Diskurs die Deutungshoheit behalten will. Manche ihrer öffentlichkeitswirksamen Maßnahmen lesen sich sogar wie regelrechte Propaganda. Dazu zählt insbesondere die mittlerweile höchst umstrittene »Declaration on the Importance and Value of Universal Museums«, auf deutsch: »Die Erklärung über die Bedeutung und den Wert von Universalmuseen«.¹⁴⁷ Sie war im Jahr 2002 von neunzehn Großmuseen aus Europa und Nordamerika (also dem globalen Norden) veröffentlicht worden, darunter auch von den Staatlichen Museen zu Berlin. In dieser Erklärung wird behauptet, dass durch Kauf, Tausch oder Aufteilung akquirierte Objekte ob ihrer langjährigen Präsenz in Museen zu deren Eigentum geworden seien. Vielen Kulturen käme heutzutage überhaupt nur deshalb so viel Aufmerksamkeit zu, weil internationale Großmuseen deren Kulturgüter einem internationalen Publikum zugänglich und sie dadurch zu Weltkulturerbe gemacht hätten. Da das Interesse dieses Publikums quasi das der Weltgemeinschaft sei und deswegen über dem einzelner Gesellschaften oder Nationen stehe, müssten die Universalmuseen im selbst erteilten Auftrag Rückgabeforderungen mit äußerster Skepsis begegnen, sprich: ablehnen.

Indirekt beruft man sich in einer kurzen Ausführung über griechische Kultur wohl auf den Präzedenzfall der Elgin-Marbles vom Parthenon. Immer wieder behauptet die Direktion des British Museum, diese würden heute überhaupt nur noch deswegen existieren, weil sie in einer Zeit des Krieges in dessen Obhut gebracht wurden. Sie spart dabei jedoch deren fragwürdige Akquise durch einen Handel mit dem Osmanischen Reich als Besatzungsmacht Griechenlands aus. In der besagten Erklärung wird durch diesen subtilen Querverweis auf das Bewahren griechischen Kulturerbes eine neutrale Position für alle vermeintlichen Universalmuseen in der Restitutionsdebatte beansprucht. So unterschiedlich die Erwerbszusammenhänge ethnologischer Sammlungen aber sind, so wenig lassen sie sich verallgemeinern. Die gewaltsame Aneignung vieler kultureller Objekte im Vorfeld ihrer Musealisierung durch *Weißer* wird in dieser Erklärung zur Rettung verklärt. »Die Erklärung über die Bedeutung und den Wert von Universalmuseen« ist somit einer kolonialen Kulturpolitik der daran beteiligten Großmuseen zuträglich, die darauf abzielt, ihre historischen Sammlungen in Zeiten postkolonialer Debatten gegen Rückgabeforderungen abzusichern.¹⁴⁸ Das langjährige Verwalten von Museumssammlungen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen wird im Kontext des Re-Brandings dieser Institutionen zu Universalmuseen zum Anspruch auf Eigentum umgedeutet und Restitutionsfragen so als undemokratisch dargestellt. Propagiert wird dies mit emotional aufgeladenen Konzepten von Weltoffenheit, Humanismus und Universalismus. Zahlreiche Interessengruppen von BIPOC werden in diesem Manifest aus der von ihnen selbst angestoßenen Debatte über Restitution

147 Siehe hierzu die »Declaration on the Importance and Value of Universal Museums« aus dem Jahr 2002 im Originaltext im Anhang.

148 Vgl. hierzu die Ausführungen der Gruppe Alexandertechnik (Lotte Arndt, Brigitta Kuster, Regina Sarreiter und Dierk Schmidt): Der Anti-Humboldt. Eine Veranstaltung zum selektiven Rückbau des Humboldt-Forums. Arbeitspapier zum Workshop über Restitutionsfragen, 2009 <http://johannes-paulraether.net/~antihumboldt/humboldtforum/anti_humboldt_12_07_09.pdf>; abgerufen am 28.1.2021.

und kulturelle Selbstbestimmtheit ausgeklammert – ein mustergültiges Beispiel für strukturellen Rassismus.

Dieser öffentlichkeitswirksamen Maßnahme nicht unähnlich sind die vielfältigen Umbenennungen¹⁴⁹ ehemaliger Völkerkundemuseen und in Folge dessen auch die Herausgabe Diversity-propagierender Mission Statements. Sara Ahmed, die Diversity-Manifeste im Zusammenhang mit anderen Bildungsinstitutionen, nämlich Universitäten, phänomenologisch untersucht hat, gemahnt, dass die Abgabe sozialer Versprechen von Vielfalt, Gleichheit und Gerechtigkeit Diskriminierung nicht zwangsläufig abbaut, sondern sie oftmals nur verdeckt und sogar verstärken kann.¹⁵⁰ Exemplarisch soll hierfür die Idee für das Humboldt Forum in gekürzter Fassung wiedergegeben werden:¹⁵¹

»In der historischen Mitte Berlins entsteht im Laufe dieses Jahrzehnts ein einzigartiges Zentrum für Kunst, Kultur, Wissenschaft und Bildung mit internationaler Ausstrahlung. Es widmet sich dem Dialog zwischen den Kulturen der Welt und richtet den Blick aus ganz unterschiedlichen Perspektiven auf historische wie aktuelle Themen von globaler Relevanz. Im wiedererrichteten Berliner Schloss werden sich in naher Zukunft Museen, Bibliothek, Universität und verschiedene Veranstaltungsbereiche zu einem Treffpunkt von Menschen aus aller Welt verbinden – unabhängig von Herkunft, Alter, Ausbildung, Interessen, Vorwissen oder Vorlieben. Im Humboldt-Forum werden neue Formen des Zusammenwirkens erprobt, eine Vielfalt kultureller und gesellschaftlicher Ausdrucksformen erlebbar, und wissenschaftliche mit künstlerischen Arbeitsweisen verbunden. [...] Getreu seiner Namensgeber, der Gebrüder Wilhelm und Alexander von Humboldt, soll dieser Ort für ein respektvolles und gleichberechtigtes Zusammenleben der Kulturen und Nationen stehen.«¹⁵²

Museale Diversity-Manifeste wie dieses sind meist positiv, optimistisch und abgeschlossen verfasst und skizzieren durch bestimmte Schlagworte zum Beispiel post-rassistische, in diesem Fall postkoloniale Zustände. Sie kommunizieren dies jedoch wie im Mission Statement des Humboldt Forums weniger als erst zu erreichende, sondern vielmehr als bereits erreichte Wirklichkeiten.¹⁵³ In ihrer Kritik an *weißen* Institutionen zeigt Ahmed eine Gefahr in dem auf, was sie als eine »non-performativity of anti-racism« bezeichnet.¹⁵⁴ Damit beschreibt sie, wie anti-rassistische Kritik von Mitgliedern *weißer* Institutionen zwar häufig aufgenommen, ja sogar reartikuliert, spricht:

- 149 Als ein Beispiel sei das Staatliche Museum für Völkerkunde in München genannt, das sich 2017 den neuen Namen »Museum Fünf Kontinente« gegeben hat.
- 150 Ahmed, Sara: *On being included. Racism and diversity in institutional life*, Durham, London 2012.
- 151 Siehe hierzu zwei weitere Beispiele musealer mission statements im Anhang: 1. Auszug aus dem Leitbild des Museums Fünf Kontinente, München; 2. Auszug aus dem Mission Statement des Rautenstrauch-Joest-Museum – Kulturen der Welt, Köln.
- 152 Zitiert von der archivierten Website des Humboldt Forums, Hervorhebungen vom Autor: <<https://web.archive.org/web/20130625045537/http://www.humboldt-forum.de/humboldt-forum/idee/>>; Stand: 25.6.2013; abgerufen am 19.9.2019.
- 153 Bose, Friedrich von: *Das Humboldt-Forum. Eine Ethnografie seiner Planung*, Berlin 2016, S. 83ff.
- 154 Ahmed, Sara: *Declarations of whiteness. The non-performativity of anti-racism*, in: *Borderlands e-journal*, 3. 2004, 2 <www.jstor.org/stable/40338719>; abgerufen am 28.1.2021.

»performat« wird, dass sie aber nicht zwangsläufig Konsequenzen nach sich zöge.¹⁵⁵ Im Gegenteil. Vielmehr werden häufig nur Zugeständnisse gemacht, die bloß oberflächlich bleiben und unter Umständen Ungleichheiten nur noch verhärten. *Weiß* Institutionen würden mit Hilfe positiv formulierter Manifeste zu belegen versuchen, Kritik bereits aufgenommen und umgesetzt zu haben, indem sie diese Manifeste dann als eigentliche Erfüllung der Forderungen nach Veränderung darstellen. Die Kritik äußernde Partei mag dieses Verhalten anfangs vielleicht sogar zufrieden stellen, die Zeit würde aber meist zeigen, dass sich die jeweilige Institution auf einer strukturellen Ebene gar nicht wirklich verändert hat. Vielmehr müsse dann festgestellt werden, dass es zu einer abermaligen Verhärtung der Kohärenz von *Weiß*-Sein gekommen sei, die solche Institutionen prägt. Ahmed beschreibt, dass Vertreter:innen von Bildungsinstitutionen deren *Weiß*-Sein nicht nur mit Manifesten und Statements verteidigen, sondern auch mit rhetorischen Stilmitteln innerhalb kritischer Diskurse. Die englische Aussage „Get over it!“ erklärt sie zum Prinzip und bestimmt *overing* als ein diskursbestimmendes Auftreten und Handeln, das Kritik an bestehenden Machtstrukturen und diskriminierenden Differenzen delegitimieren soll.

»In assuming that we are over certain kinds of critique, they create the impression that we are over what is being critiqued. Feminist and anti-racist critique are heard as old-fashioned and out-dated, as based on identity categories that we are assumed to be over.«¹⁵⁶

Derlei Rhetorik lässt sich auch regelmäßig in den Debatten um das Humboldt Forum feststellen. So war seit Anbeginn der Konzeption dieses Museums vehement kritisiert worden, dass ein sich entwickelndes, öffentliches Bewusstsein für die Gräueltaten des deutschen Kolonialismus und für die koloniale Provenienz seiner Sammlungen nur marginale Auswirkungen auf dessen kulturpolitische Ausrichtung hatte. Der Vorwurf stand schon damals im Raum, dessen Direktion würde dadurch koloniale Strukturen nicht nur ignorieren, sondern sie sogar bestärken. Eine besonders geladene Situation entstand 2017, als die Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy aus dem Beirat des Humboldt Forums austrat und dies damit begründete, dass der Beirat selbst keinerlei Einfluss auf dessen Kulturpolitik hätte. Eigentlich, so Savoy, sei »Das Humboldt-Forum [...] wie Tschernobyl.«¹⁵⁷ Seine Direktion würde koloniale Verbrechen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz nur verstecken, so wie das radioaktive Material unter der Bleidecke des Atomkraftwerks von Tschernobyl auch nur verdeckt wurde. Sie löste damit ein breites Medienecho aus und setzte die Direktion des Museums öffentlich

155 »So we wrote the document, and the university, along with many others, was praised for its policy, and the Vice-Chancellor was able to congratulate the university on its performance: we did well. A document that documented the racism of the university became usable as a measure of good performance.« in: Ahmed, Sara: Declarations of whiteness. The non-performativity of anti-racism, in: Borderlands e-journal, 3. 2004, 2 <www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm>; abgerufen am 28.1.2021.

156 Sara Ahmed: Making Feminist Points; 11.09. 2013, <<https://feministkilljoys.com/2013/09/11/making-feminist-points/>>; abgerufen am 22.3.2018.

157 Häntzschel, Jörg: Bénédicte Savoy über das Humboldt-Forum – „Das Humboldt-Forum ist wie Tschernobyl“, Süddeutsche Zeitung vom 20. Juli 2017.

unter enormen Druck. Immer wieder betonte sie vor dem Hintergrund einer moralischen Verpflichtung Europas gegenüber den Kulturen aus den ehemaligen Kolonialgebieten die Notwendigkeit einer radikalen Offenlegung der kolonialen Provenienzen der ethnologischen Sammlungen der SPK.¹⁵⁸ Diese Kritik am Humboldt Forum und an kolonialrassistischen Kontinuitäten beantwortete dessen ehemaliger Gründungsintendant Horst Bredekamp wie folgt: Das Humboldt Forum sei eigentlich »Ein Ort radikaler Toleranz.«¹⁵⁹

»Die objektiv nicht zu leugnenden Probleme, die ein Projekt dieser Größe und Vision mit sich bringt, verbinden sich mit öffentlichen Diskussionen spezifischer Themen, die andernorts ohne Konkretion bleiben. [...] Nicht die Wertschätzung der Exponate fremder Kulturen, sondern die hypostasierte Schuld, diese zu besitzen, stehen gegenwärtig im Fokus. [...] Die Fixierung der öffentlichen Diskussion auf die Kolonialzeit hat [die; der Autor] Geschichte des Sammelns überblendet.«¹⁶⁰

Bredekamps Darstellungen des Restitutionsdiskurses und der antikolonialen Kritik am Humboldt Forum entsprechen der von Ahmed untersuchten autoritären Rhetorik des *overing*: Es gebe zwar »objektiv nicht zu leugnende Probleme«, Kritiker:innen sollten sich aber wichtigeren Themen zuwenden wie der Wertschätzung der Exponate. Die Geschichte der Gewalt, die den Sammlungen der SPK jedoch nachweislich anhaftet, wird dadurch nicht nur als zweitrangig, sondern auch als bereits ausreichend aufgearbeitet und auserzählt dargestellt. Da Provenienzforschung aber wenn dann überhaupt erst am Anfang steht, ist Bredekamps Darstellung haltlos. Vielmehr verharmlost er die Rolle deutscher Museen während des Kolonialismus und relativiert *weiße* Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Bredekamps Rhetorik schlossen sich ein Jahr später gleich mehrere Abgeordnete der rechtsextremen Partei Alternative für Deutschland (AfD) an, die ebenfalls den Ausbau der Provenienzforschung im Humboldt Forum verhindern möchten. In einer großen Anfrage an den Bundestag zitierten sie ihn dafür mit den obigen Sätzen wörtlich. Dabei wurden Parallelen zwischen einer relativierenden Betrachtung der »kolonialen Schuld« des Deutschen Reichs (Bredekamp) und dem von AfD-Anfragensteller:innen wie Martin Renner immer wieder behaupteten deutschen »Schuldskult« gegenüber dem Nationalsozialismus erkenntlich: Beide Darstellungen bauen auf einem Geschichtsverständnis oder –bewusstsein auf, das historische und rassistische Unrechtskontexte ausblendet und zumal leugnet: die eine den Deutschen Kolonialismus (Bredekamp), die andere zusätzlich auch noch den

158 »Ich weiß sehr wohl, woher das Steak auf deinem Teller kommt, aber ich sage es dir nicht.« Savoy, Bénédicte: Was unsere Museen nicht erzählen; in: LE MONDE diplomatique Berlin, 08/2017, S. 3; <www.kuk.tu-berlin.de/fileadmin/fg309/dokumente/Translocations/Savoy_LMD_August_2017.pdf>; abgerufen am 21.7.2018.

159 Horst Bredekamp: Humboldt Forum: Ein Ort radikaler Toleranz; in: ZEIT ONLINE. vom 30.8.2017; <www.zeit.de/2017/36/humboldt-forum-berlin-stadtschloss-neubau-geschichte>; abgerufen am 20.7.2018.

160 Ebd.

Deutschen Nationalsozialismus (Renner).¹⁶¹ Ahmed argumentiert, dass derlei Unfähigkeit oder Unwillen, Kritik an rassistischen Kontinuitäten anzuerkennen, auf die Angst vor dem Verlust *weißer* Privilegien zurückzuführen ist. Und ein solches Privileg ist die Deutungshoheit über Sammlungen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen, deren Wertschätzung viele *Weiß*e einer Problematisierung bevorzugen.

So zeigt sich, dass es in der deutschen Museumswelt bereits so etwas wie eine Tradition des Widerstands gegen eine Aufarbeitung des Kolonialismus und gegen Restitution gibt, angefangen beim Gebrauch von Schlüsselbegriffen wie *source communities* oder *shared heritage* über museale Mission Statements und Manifeste bis hin zum Einsatz rhetorischer Stilmittel wie *non-performativity* und *overing*. Die Psychoanalytikerin Grada Kilomba führt derlei *weiße* Defensivstrategien ähnlich wie Ahmed auf Verlustängste sowohl materieller als auch identitärer Natur zurück. Sie skizziert eine Systematik *weißer* Defensive, die bei einer Untersuchung zu institutionalisiertem *Weiß*-Sein deswegen erhellend ist, weil sie die Dimension *weißer* Gefühle beleuchtet.¹⁶² Die Einsicht, sich in rassistischen Strukturen zu befinden und zumal selbst eine Funktion in rassistischen Systemen zu erfüllen, ist für *Weiß*e ernüchternd, wenn nicht gar schmerzhaft und wird meist verdrängt. Sie widerspricht nicht nur einem positiven Selbstwertgefühl, sondern schafft auch eine paradoxe Situation: Innerhalb einer Institution wird schließlich erwartet, für selbige einzustehen. Wie soll man ihr dann gleichwohl kritisch begegnen?¹⁶³

Eine aufgezwungene Bewusstmachung von (institutionalisiertem) *Weiß*-Sein, kann starke, ja sogar gewaltsame Reaktionen nach sich ziehen, so geschehen auf dem Richtfest des Humboldt Forums im Sommer 2015. Für die Feierlichkeiten war der Rohbau der Eingangshalle des wiedererrichteten Schlosses für ein großes Publikum bestuhlt worden. Neben einem Vortrag von Kulturstatsministerin Monika Grütters gab es Reden der Gründungsintendanten Horst Bredekamp, Hermann Parzinger und Neil MacGregor. Ich verfolgte das Ereignis von einem Balkon in der ersten Etage und beobachtete das Publikum. Dort waren zu meinem Erstaunen ausschließlich *Weiß*e. Ich suchte mit dem Teleobjektiv meiner Kamera die ganze Halle ab, um etwaige *Bi-PoC* zu finden, jedoch ohne Erfolg. In Ahmeds Worten war da ein »Ozean aus *Weiß*en« (Abbildung 9).¹⁶⁴ Es wäre vermessen, würde ich diese Kritik als einen bloßen Fingerzeig artikulieren. Immerhin war ich ja einer der geladenen *Weiß*en und nahm, wie alle

161 Siehe Anhang: Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Marc Jongen, Petr Bystron, Martin Erwin Renner, Dr. Götz Frömming, Thomas Ehrhorn, Nicole Höchst und der Fraktion der AfD: Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe in Museen und Sammlungen; Deutscher Bundestag, Drucksache 19 / 3264, 19. Wahlperiode, 05.07.2018, <<http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/19/032/1903264.pdf>>; abgerufen am 20.7.2018. Rechtsruck bei der AfD: Martin Renner wird Spitzenkandidat für die Bundestagswahl. Kölnische Rundschau, 27. Februar 2017; <www.rundschau-online.de/politik/rechtsruck-bei-der-afd-martin-renner-wird-spitzenkandidat-fuer-die-bundestagswahl-25918682>; abgerufen am 12.3.2019.

162 'White is not a color' - An interview with author and psychoanalyst Grada Kilomba; AFRICAVENIR, 2017, <http://www.africavenir.org/nc/news-details/article/white-is-not-a-color-an-interview-with-author-and-psychoanalyst-grada-kilomba.html>; abgerufen am 11.3.2019.

163 Siehe hierzu auch die Erörterung der doppelten Beauftragung von Museumsethnolog:innen, die sich für Restitutionen einsetzen (sollen): 4.3.3 Fallbeispiel: Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai

164 Im Original »a sea of whiteness«, in: Ahmed, Sara: A phenomenology of whiteness, London 2007, S. 163.



Abbildung 9: Das Humboldt Forum feiert Richtfest. Ausschließlich *weiße* oder *weiß* lesbare Personen im Publikum. Foto: CB, 2015. **Vergleiche mit Abbildung 8 auf S. 54!**

anderen auch, mein Privileg als Gast in Anspruch. Alles an diesem Richtfest war aber tatsächlich auf *Weiß*e zugeschnitten, alles an dieser Institution wurde auf uns ausgerichtet. Für BIPOC aus internationalen akademischen, musealen und sonstigen kulturellen Kontexten gab es offensichtlich Gründe, nicht anwesend zu sein. Wie sonst soll man das in der Fotografie abgebildete demografische Verhältnis der Gäste erklären?

Ein *Weißer* hatte es in diesem Moment jedoch gewagt, diesen *weißen* Raum zu stören (**Abbildung 10**). Während einer Rede von Monika Grütters bewegte sich Christian von Borries für die Aktivist:innengruppe »Artefakte« in die vorderen Reihen des Publikums. Er trug ein auffälliges gelbes T-Shirt, auf dem das Wort »Kolonialamnäsie« [sic] stand und begann damit, Flugblätter zu verteilen, die das Humboldt Forum im wiedererrichteten Hohenzollernschloss als eine Fortschreibung kolonialer Politik kritisierten. Es dauerte eine Weile, bis alle verstanden, dass dies nicht zum offiziellen Programmablauf des Richtfests gehörte und das Sicherheitspersonal aktiviert wurde. Die Integrität des *weißen* Raums wurde schließlich wiederhergestellt, indem die störenden Elemente (Christian von Borries und seine Flugblätter) mit Gewalt aus dem Saal entfernt wurden. Alle schwiegen, während Monika Grütters ihr Lob des Humboldt Forums professionell beendete. Das Richtfest wurde unbeeindruckt fortgesetzt. Ein Lehrstück in Sachen institutionalisierten *Weiß*-Seins im Humboldt Forum.

*Weiß*e Defensivstrategien konnten den Angestellten der Stiftung Preussischer Kulturbesitz, der Staatlichen Museen zu Berlin und des Humboldt Forums nun mehrfach nachgewiesen werden. Dies belegt eine systematische Bevorzugung von *weißen* Interessen bei Fragen nach dem Umgang mit dem kolonialen Erbe dieser Institutionen. Galten die bisherigen Untersuchungen der Entstehungsgeschichte und Genese der Völkerkundemuseen und aktuellen politischen Positionierungen ihrer Direktionen, soll nun das Verfahren der Musealisierung ihrer Sammlungen an sich diskriminierungskritisch analysiert werden.



Abbildung 10: Auf dem Richtfest des Humboldt Forums: Christian von Borries, ein Mitglied der Gruppe »Artefakte«, versucht Flugblätter zu Kolonialamnesie zu verteilen und wird deswegen von Sicherheitskräften aus dem Museum gezerzt; Foto: CB, 2015