

Christoph Balzar

Das kolonisierte Heiligtum

Diskriminierungskritische Perspektiven
auf das Verfahren der Musealisierung



[transcript] Cultural Heritage Studies

Christoph Balzar

Das kolonisierte Heiligtum

Diskriminierungskritische Perspektiven
auf das Verfahren der Musealisierung

Für meine Mutter und meinen Vater und für Hanune.

Dr. Christoph Balzar ist Kunstwissenschaftler und Kulturschaffender mit Lebensmittelpunkt in Berlin. Seine Forschungsinteressen gelten dem Museum, dem Kolonialismus und der Erinnerungspolitik. Balzar unterrichtet in den Fachbereichen »Ästhetische Bildung« und »Kunst« der Universität Potsdam. Er kuratiert Ausstellungen sowohl im In- und Ausland als auch im virtuellen Raum. **www.ChristophBalzar.com**

Christoph Balzar

Das kolonisierte Heiligtum

Diskriminierungskritische Perspektiven
auf das Verfahren der Musealisierung

[transcript]

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn von Christoph Balzar bei Prof. Dr. Anne-Marie Bonnet und Prof. Dr. Michael Fehr, Disputation am 03.12.2021 im Beisein von Prof. Dr. Roland Kanz und Prof. Dr. Ulrike Münch

Mit freundlicher Unterstützung des »Open Access Brandenburg Fonds«

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld. © Christoph Balzar

Umschlaggestaltung und-abbildung: Christoph Balzar

Lektorat und Korrektorat: Jürgen Schönwälder

Satz: Christoph Balzar

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6525-3

PDF-ISBN 978-3-8394-6525-7

<https://doi.org/10.14361/9783839465257>

Buchreihen-ISSN: 2752-1516

Buchreihen-eISSN: 2752-1524

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: www.transcript-verlag.de

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter

www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhaltsverzeichnis

0.	Definitionen und Hintergründe.....	9
0.1	Die soziale Kategorie »Rasse«.....	9
0.2	<i>weiß</i> und Schwarz, <i>Weiß</i> -Sein und Schwarz-Sein.....	10
0.3	Person of Color, People of Color und BIPoC.....	10
0.4	Gender-Doppelpunkt.....	11
0.5	Vorbemerkungen zur <i>weißen</i> Position des Autors.....	11
1.	Kolonisierung und Musealisierung.....	15
2.	Kulturell <i>sensible</i> Objekte?.....	21
2.1	Some objects say »Hello!«.....	21
2.2	Das Heilige.....	27
2.3	Heiligtümer.....	31
3.	Antikoloniale Museumskritik.....	33
3.1	Sammlungen aus kolonialen Kontexten.....	34
3.2	Positionen des Postkolonialismus.....	39
3.3	Museumsmanifeste und institutionalisiertes <i>Weiß</i> -Sein.....	49
4.	Die Musealisierung von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten.....	65
4.1	Isolation und Deterritorialisierung.....	67
4.1.1	Physische Gewalt.....	69
4.1.2	Fallbeispiel: Tjurringas.....	71
4.2	Ästhetisierung und Disziplinierung.....	93
4.2.1	Fallbeispiel: Die Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyu.....	98
4.2.2	Epistemische Gewalt.....	111
4.3	Historisierung (und Restitution).....	121
4.3.1	Das Kulturerbe der Tairona und Kogi.....	123
4.3.2	Allochrone Gewalt.....	141
4.3.3	Fallbeispiel: Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai.....	156
5.	Kuratorische Konsequenzen.....	181

6.	Literaturverzeichnis.....	186
7.	Anhang.....	202
7.1	Declaration on the Importance and Value of Universal Museums.....	202
7.2	Diversity-Manifeste ethnologischer Museen in Deutschland.....	203
7.3	Manifest der Organisation Gonawindúa Tayrona.....	205
7.4	Schriftliche Frage/Schriftliche Antwort Bündnis 90/ Die Grünen: Herausgabe heiliger Masken der Kogi-Indianer [sic] aus Kolumbien durch das Ethnologische Museum Berlin.....	208
7.5	Große Anfrage [...] der AfD: Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe in Museen und Sammlungen.....	210
7.6	Antrag [...] der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen: Zur kulturpolitischen Aufarbeitung unseres kolonialen Erbes.....	216
8.	Danksagungen.....	227

Warnung! Diese Forschungsarbeit beinhaltet explizite
Schilderungen psychischer und physischer Gewalt.
Die Inhalte können belastend oder retraumatisierend
auf Leser:innen wirken, die von Rassismus und
Kolonialismus betroffen sind.

Warning to Aboriginal and Torres Strait Islander readers:
Please be aware that this book contains references to secret-
sacred knowledge and people who have passed away!

0. Definitionen und Hintergründe

0.1 Die soziale Kategorie »Rasse«

Im deutschsprachigen Diskurs um Rassismus wird das Wort »Rasse« aufgrund unscharfer Bedeutungszuweisungen oft falsch verstanden. Der Begriff »Rasse« kann sowohl biologisch als auch sozial und darauf aufbauend juristisch aufgefasst werden. Anders als in der englischen Sprache, wo race neben class, religion, age oder gender eine gebräuchliche soziale und juristische Kategorie darstellt, ist der Begriff »Rasse« in Deutschland auf besonders problematische, da biologische Weise geprägt, war er doch ein Kernelement kolonialer und nationalsozialistischer Ideologien (vgl. »die Rassenlehre«). Für viele scheint es deswegen eine ethische Notwendigkeit, dass »man« in Deutschland über »Rasse« nicht spricht. Diese Tabuisierung, die häufig auch als »Farbenblindheit«¹ bezeichnet wird, baut jedoch auf der Vorstellung auf, das historisch gewachsene rassistische Konzept einer pseudo-biologischen Klassifizierbarkeit des Menschen und die damit entstandenen sozialen Ungleichheiten durch ein einfaches Sprechverbot rückwirkend entkräften zu können. Über Jahrhunderte gewachsene soziale Unterschiede und Chancenungleichheiten in Form weißer Privilegien bleiben wegen dieses Tabus aber konsequenterweise indiskutabel und unantastbar. Die Tabuisierung des Begriffs kann eben nicht unterbinden, dass noch aus der Kolonialzeit stammende, rassistische soziale Normen weiterhin Schwarze Körper und Körper of Color überhaupt als solche prägen und diskriminieren.² Cengiz Barskanmaz sieht deswegen eine Notwendigkeit, im deutschen Sprachgebrauch »Rasse« in der Anwendung auf den Menschen als gesellschaftliche Konstruktion und gewachsene soziale Kategorie herauszustellen. Dies würde vermeintlich überkommene Vorstellungen von »Rasse« als biologische Kategorie in ihrer nachhaltig diskriminierenden Wirkungsmacht anerkennen und gleichzeitig die emanzipatorischen Aspekte sozialer Statusgruppenzugehörigkeiten stärken. »Wenn Geschlecht beispielsweise eine gültige (juristische) Analyse-kategorie ist, sollte das auch für Rasse gelten.«³ Anders als bei Barskanmaz wird in dieser Arbeit der Begriff der sozialen Kategorie »Rasse« dennoch in Anführungszeichen geschrieben, um ihn als Dispositiv zusätzlich hervorzuheben.

1 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 1.7.2017.

2 Ahmed, Sara: A phenomenology of whiteness, London 2007, S. 153.

3 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. 103.

0.2 weiß und Schwarz, Weiß-Sein und Schwarz-Sein

Weiß wird in dieser Arbeit kursiv geschrieben, Schwarz wiederum groß. Dadurch werden beide Worte als soziale bzw. juristische Analysekategorien hervorgehoben.⁴ Mit dem Adjektiv *weiß* wird also nicht primär die Hautfarbe eines Menschen beschrieben, obgleich diese eine Rolle spielt, sondern dessen privilegierte soziale Position.⁵ Die Schreibweise des Begriffs Schwarz mit großem »S« gilt als schriftsprachliches Symbol einer emanzipatorischen Widerständigkeitspraxis und markiert eine selbstbestimmte sozio-politische Positionierung in einer mehrheitlich *weiß* dominierten Gesellschaftsordnung.⁶ Auch wenn beispielsweise *blind-ness* im Deutschen mit Blindheit gebildet wird, hat sich gegenüber *whiteness* die Ausdrucksweise „Weißsein“ herausgebildet, wohl deswegen, weil „Weißheit“ zu leicht mit Weisheit verwechselt werden könnte. Um der Unsichtbarkeit dieser Selbsterfahrungskategorie und ihrer sprachlichen Unbekanntheit zusätzlich entgegen zu wirken, werden die Begriffe *Weiß-Sein* und *Schwarz-Sein* darüber hinaus zum leichteren Verständnis mit Bindestrich geschrieben. *Weiß-Sein* beschreibt, was es heißt, *weiß* zu sein.

0.3 Person of Color, People of Color und BiPoC

In dieser Arbeit soll den Wünschen vieler Menschen in Deutschland Rechnung getragen werden, die nicht *weiß* sind und bestimmt haben, mit den Anglizismen *Person of Color* (Singular) oder *People of Color* (Plural) beziehungsweise als *PoC* (Singular und Plural) bezeichnet werden zu wollen. Diese Begriffe entstammen dem Ausdruck »gens de couleur«, der in der ehemaligen französischen Kolonie Saint-Domingue, dem heutigen Santo Domingo, geprägt wurde. Er beschrieb einstmals Personen, die von *weißen* Sklavenhaltern und Schwarzen Sklavinnen abstammten und anders als ihre Mütter Freiheit genossen:

»Saint-Domingue was the jewel of the French empire. [...] Of a population of nearly 600,000, half a million were slaves. Between the white planter minority and the majority of African slaves emerged a mixed-race community of free people known as gens de couleur or ›people of colour‹.«⁷

- 4 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.
- 5 „*weiß* / *Weißsein*“, IDA, Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusbearbeitung e.V.: <www.idaev.de/researchtools/glossar?tx_dpnglossary_glossary%5Baction%5D=show&tx_dpnglossary_glossary%5Bterm%5D=158&tx_dpnglossary_glossarydetail%5Bcontroller%5D=Term&cHash=4729bc6434df2442e8d0d2930d3ccb87>; abgerufen am 12.12.2021.
- 6 „Schwarz“, Diversity Arts Culture: <<https://diversity-arts-culture.berlin/woerterbuch/schwarz>>; abgerufen am 12.12.2021.
- 7 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.

Heute werden die Begriffe *People/Person of Color* beziehungsweise *PoC* auch in der deutschen Sprache verwendet (und dabei großgeschrieben), um den dahinterstehenden, historischen Gedanken der Freiheit und Selbstbestimmtheit nicht-weißer Individuen in einer dominant *weißen* Gesellschaft zu betonen. Dabei ist die soziale Statusgruppe der *PoC* in sich heterogen und umfasst beispielsweise auch Menschen der arabischen oder asiatischen Diaspora. In diesem Zusammenhang ist auch der Begriff der *BIPoC* zu erwähnen, ein Akronym aus *Black*, *Indigenous* und *People of Color*. Er vereint in sich diese verschiedenen sozialen Statusgruppen auf der Basis ihrer Erfahrung des Nicht-Weiß-Seins in *weißen* Gesellschaften und Räumen.

0.4 Gender-Doppelpunkt

Bei der Darstellung aller Geschlechtsidentitäten werden Umschreibungen durch Genderien oder – anstatt des Gendersterns und um der besseren Lesbarkeit willen durch Sprachausgabeprogramme für Menschen mit Sehbehinderung – der Gender-Doppelpunkt mit weiblichem Artikel und Pronomen genutzt. Dadurch wird aus »der Leser, der diesen Text liest« »die Leser:in, die diesen Text liest«.

0.5 Vorbemerkungen zur *weißen* Position des Autors

Im Spannungsfeld der postkolonialen Debatte ist es kein Leichtes, eine Position zu ethnologischen Museen und ihren Sammlungen zu finden, wenn man wie ich, der Autor dieser Arbeit, zu keiner der dort marginalisierten Gruppen gehört. Als *Weißer* darüber zu schreiben, ist vielmehr ein Gratwandel.⁸ Ruth Frankenberg beschreibt *Weiß-Sein* als einen Ausgangspunkt struktureller Vorteile und rassistischer Privilegien, als einen Standpunkt, von dem aus *Weißer* sich selbst und andere betrachten und als eine Reihe kultureller Praktiken, die selten benannt und meistens geleugnet werden.⁹ Um diesen Standpunkt herum sind alle Völkerkundemuseen und in ihrer Nachfolge auch die ethnologischen Museen errichtet worden. *Weiß-Sein* ist auch dort der Ausgangspunkt von Darstellungspraktiken, mit denen *Weißer* sich selbst als überlegen und andere als unterlegen inszenieren beziehungsweise erfahren können. Es ist die Kultur des Zeigens auf »andere«, durch die Andersartigkeit und Differenz überhaupt erst hervorgebracht wird und die hierbei in der Kritik steht. Eine kritische Auseinandersetzung mit *Weiß-Sein* muss also in der Debatte um die Rolle der ethnologischen

8 Wiedemann, Charlotte: Vom Versuch, nicht *weiß* zu schreiben. Oder: Wie Journalismus unser Weltbild prägt, Köln 2018.

9 »If race shapes white women's lives, the cumulative name that I have given to that shape is ›whiteness‹. Whiteness, I will argue in the pages that follow, has a set of linked dimensions. First, whiteness is a location of structural advantage, of race privilege. Second, it is a ›standpoint‹, a place from which white people look at ourselves, at others, and at society. Third, ›whiteness‹ refers to a set of cultural practices that are usually unmarked and unnamed.«, in: Frankenberg, Ruth: *White women, race matters. The social construction of whiteness*, Minneapolis 1993, S. 1. Siehe ebenfalls Morrison, Toni: *Playing in the dark. Whiteness and the literary imagination*, Cambridge 1992, S. 4–5.

Museen in Deutschland sehr viel stärker gewichtet werden.¹⁰ Dies beinhaltet sämtliche Maßnahmen, die auch in anderen Kontexten der kritischen *Weiß-Seins-Forschung* als effektive Strategien zum Abbau von Diskriminierung erforscht und erprobt werden.

Bemühungen um eine Dekolonisation ethnologischer Museen müssen folglich die verkannte Strukturkategorie *Weiß-Sein* als das wirkmächtige Zentrum von Rassismus anerkennen, benennen und in ihrer Institutionalisierung adressieren.¹¹ Für *Weiß-Sein* wie mich gilt dabei, zwischen Personen und Institutionen bestmöglich zu trennen und trotzdem kritisch gegenüber kuratorischen Entscheidungen anderer *Weißer* für ethnologische Sammlungen zu bleiben. Keiner Schwarzen oder indigenen Person und keiner Person of Color, die von ethnologischen Museen diskriminiert wird, nützen, wie man in Australien sagt, *white blame games* oder *white redemption rituals*.¹²

Methodisch folgt diese Untersuchung deshalb den Forschungen Sara Ahmeds, die *Weiß-Sein* in Universitäten phänomenologisch analysiert hat und überträgt diese auf die Bildungsinstitution des kulturhistorischen Museums mit Sammlungen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen.¹³ Denn Ahmeds Analysen der Abwehrmechanismen *weißer* Institutionen sind auch für die Dekolonisationsarbeit an ethnologischen Museen erhellend.¹⁴ So reagieren auch dort privilegierte Personen in Machtpositionen oftmals mit evasiven, defensiven und teils höchst aggressiven Verhaltensweisen auf Kritik.¹⁵ Derartige Verhaltensweisen sind gerade in der Restitutionsdebatte weniger die Ausnahme als die Norm. Seitens ethnologischer Sammlungen laufen seit Jahrzehnten regelrechte Kampagnen zur Delegitimation der Eigentumsansprüche von BIPOC, die immer wieder darauf abzielen, Kritik umzuformen, abzuleiten oder zu ignorieren. Derlei Praktiken werden aufgezeigt und diskriminierungssensibel

- 10 So schlägt es beispielsweise Fatima El-Tayeb vor, die in der vermeintlich universalistischen Sammlungspolitik des Humboldt Forums eine koloniale Kontinuität *weißer* Vorherrschaft feststellt. Siehe hierzu ihre Ausführungen zur Legitimierung der Eigentumsansprüche auf die Benin'schen Bronzen in den Sammlungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz durch Peter-Klaus Schuster. In: El-Tayeb, Fatima: *Undeutsch – Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*, Bielefeld 2016, S. 80ff.
- 11 Arndt, Susan: *Weißsein*. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands. in: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hrsg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster 2005, S. 24–29, S. 28.
- 12 Batty, Phillip: *White redemption rituals: Repatriating aboriginal secret-sacred objects*, in: *Moving anthropology. Critical indigenous studies*, Darwin 2006, S. 31–55: <www.academia.edu/36025611/White_Redemption_Rituals_Reflections_on_the_Repatriation_of_Aboriginal_Secret_Sacred_Objects>; abgerufen am 02.03.2021.
- 13 Ahmed, Sara: *A phenomenology of whiteness*, London 2007, S. 165.
Ahmed, Sara: *Declarations of whiteness. The non-performativity of anti-racism*, in: *Borderlands e-journal*, 3. 2004, 2. Archivierte Seite: <https://webarchive.nla.gov.au/awa/20050616083826/http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm>; abgerufen am 02.03.2021.
- 14 Siehe hierzu Kapitel 3.3. Museen und institutionalisiertes *Weiß-Sein*.
- 15 »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.« Sara Ahmed: *Making Feminist Points*; 11.09. 2013 <<https://feministkilljoys.com/2013/09/11/making-feminist-points>>; abgerufen am 02.03.2021.

dekonstruiert, um sich der Institutionskritik von Gesellschaften anzunähern, die für die Restitution gestohlener oder geraubter und in Museen ausgestellter Heiligtümer ihres Glaubens kämpfen.



Abbildung o: Installationsansicht des Museo Del Oro in Bogotá. Sewas der Tairona und Kágaba/Kogi, Foto: CB, 20.10.2011

1. Kolonisierung und Musealisierung

2007 besuchte ein geistiger Führer der Kágaba/Kogi namens Mama José Shibulata Zarabata das Museo del Oro im kolumbianischen Bogotá. Dort besichtigte er das berühmte Gold der Tairona (**Abbildung o**) und überbrachte den Kurator:innen eine unerwartete Botschaft: Die Mitglieder seiner Gesellschaft, so Mama Shibulata, seien dessen eigentliche Eigentümer:innen, da sie in einer ungebrochenen Traditionslinie mit den Tairona stünden. Er erklärte, dass diese »ausgestellten Dinge den Regen, die Krankheiten und den Wind im Gleichgewicht halten können«¹⁶ und dass sie im Museum »eingesperrt und ohne geistige Nahrung«¹⁷ leiden. Deswegen forderte er ihre Freilassung. Sein Restitutionsgesuch wurde jedoch abgelehnt. Als Begründung gaben Vertreter:innen des Museums an, es handle sich bei den Tairona-Goldarbeiten um ein Menschheitserbe und dass das Museum sie an deren statt aufbewahre.¹⁸ Die umstrittenen Heiligtümer sind nach wie vor im Besitz des Museo del Oro.

Dieser Konflikt ist exemplarisch für die gesamte Restitutionsdebatte um koloniale Museumssammlungen. Vielfach kritisieren Mitglieder der in ethnologischen Museen repräsentierten Gesellschaften das Verfahren der Musealisierung an sich, das ihren Werten und ihrer Lebensweise keinen Respekt zollt. Sie beleuchten damit nicht zuletzt eine ästhetische Inkompatibilität ihrer Kulturen mit der Kulturtechnik Museum. An der Behebung dieses systemischen Problems wird im Kontext zahlreicher Kolonialsammlungen gerade seitens der Museumsethnologie akribisch geforscht, die sich – zurecht – in ihrer wissenschaftlichen Neutralität und Legitimität diskreditiert sieht.

Zahlreiche reformatorische Strategien sollen helfen, ethnologische Museen zu dekolonisieren. Doch obwohl deren institutionelle Verwicklungen in koloniale Gewaltverbrechen den Wesenskern ihrer Gründungsgeschichte ausmachen, sind Versuche, diese Geschichte auszublenden oder zu relativieren weniger die Ausnahme als die Norm. Mit dem senegalesisch-französischen Restitutionsreport im Jahr 2018 schlug wenigstens in Europa dann so etwas wie eine Stunde null der ethnologischen Museen. Es konnte darin nachgewiesen werden, dass die zuvor statistisch nie vollständig erfassten Sammlungen des Pariser Musée du Quay Branly aus den Gebieten südlich der Sahara zu einem Großteil im Zuge des französischen Kolonialismus beschafft wurden.¹⁹ Durch eine detaillierte Provenienzforschung verdeutlichte diese Studie die historische Verflochtenheit dieser Pariser Sammlung mit der gewaltvollen Geschichte Frankreichs in Afrika. Ohne seine kolonial-militärische Expansion, so die ernüchternde Erkenntnis, wäre diese Sammlung des Musée du Quay Branly nie entstanden.²⁰

Der Restitutionsbericht zieht seitdem immer weitere Kreise und versetzt nicht nur französische Museen unter Zugzwang, sondern ebenso entsprechende Institutionen

16 Schulz, Roland: Die Botschaft der Großen Brüder, in GEO Magazin Nr. 06/2009, S. 102.

17 Ebd., S. 100.

18 Ebd., S. 102.

19 Sarr, Felwine und Bénédicte Savoy: The restitution of African cultural heritage. Toward a new relational ethics, Paris 2018 <www.restitutionreport2018.com>; abgerufen am 29.1.2021.

20 Ebd., S. 47f.

in Deutschland. Auch ihren Sammlungen werden ähnliche Provenienzen unterstellt. Im Blickfeld der Kritiken stehen die Staatlichen Museen zu Berlin und die Stiftung Preußischer Kulturbesitz mit ihren Beständen »ethnologischer Objekte« bzw. kolonialer Beute. Zahlreiche Gruppen, die an diesen Sammlungen Interesse nehmen, allen voran Mitglieder der durch sie abgebildeten Kulturen aus postkolonialen Gebieten, aber auch BIPOC mit deutschem Pass im Allgemeinen, fühlen sich von diesen Institutionen ausgegrenzt und diskriminiert. Sie bestehen auf Mitspracherechten bei der Interpretation und Präsentation ihres Kulturerbes, wenn nicht gar auf alleinigem Bestimmungsrecht, sie fordern die Restitution identitätsstiftender Kulturgüter und verlangen Reparationen für historische Verbrechen an ihren Gesellschaften.

Vor diesem Hintergrund kommt es auch in Deutschland immer wieder zu kulturellen Missverständnissen und Konflikten wie dem zwischen Mama Shibulata und dem Museo del Oro. Diese sind dann besonders aufgeladen, wenn sie sich um Heiligtümer lebender Kulturen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen drehen. Dazu zählen insbesondere Ikonen von Gottheiten, Präsenzen höherer Mächte, zeremonielle, religiöse oder magische Artefakte und nicht zuletzt menschliche Überreste als Sitz der Ahnen, darunter Gebeine, Haar- und Blutproben, aber auch Stimmaufzeichnungen und fotografische Abbildungen.²¹

Es geht Vertreter:innen ihrer Glaubensgemeinschaften bei ihren Restitutionsforderungen weniger oder gar nicht um wirtschaftlichen Ausgleich, auch nicht (oder nur sehr selten) darum, Objekte einer Sammlung oder eines Museums A für eine Sammlung oder ein Museum B einzuklagen. Sie wollen vielmehr nach Jahren der unfreiwilligen Trennung ihren Gottheiten dienen, profanierendem Verhalten gegenüber höheren Mächten Einhalt gebieten oder aber ihren Ahnen Seelenfrieden verschaffen. Sie fühlen sich häufig nicht nur von *weißen* Personen und Institutionen rassistisch diskriminiert, sondern empfinden sich auch in Bezug auf ihre spirituellen Werte und in ihrer religiösen Freiheit diskriminiert. Die Intersektionalität, also die Kreuzung und wechselseitige Potenzierung dieser Diskriminierungserfahrungen erschwert ihre Bemühungen um Restitution enorm.²² Regelmäßig werden Diskurse verschoben und ihre Interessen im Vergleich zu denen der Museen als zweitrangig eingestuft. So beharren viele Museumsdirektionen kurzum auf einem generellen Verbot jedweden religiösen Einsatzes ihrer historischen Sammlungen von Heiligtümern, weil sie es als unmöglich ansehen, allen Glaubensrichtungen der von ihnen ausgestellten Kulturen mit deren vielschichtigen Protokollen und Ansprüchen je gerecht werden zu können.²³ Rassismusrückwürfe werden so ausgehebelt.

Auf einer Konferenz des Musée du Quay Branly zum Umgang mit sakralen Objekten im Jahr 2006 stellten einige Redner:innen die Defunktionalisierung religiöser Objekte noch als idealen Ansatz für die Museen dar, mit Heiligtümern aus kolonialen

21 ICOM (Hrsg.): Ethische Richtlinien für Museen von ICOM, Seoul, 2004. Überarbeitete 2. Auflage der deutschen Version 2006 <https://icom-deutschland.de/images/PDF/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf>; abgerufen am 28.1.2021.

22 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.

23 Latour, Bruno: Le dialogue des cultures: Actes des rencontres inaugurales du Musée du Quay Branly (21 juin 2006), Arles 2007, S. 157.

Kontexten umzugehen. Sie argumentierten, es ließen sich nur so demokratische Präsentationen realisieren, die nicht das eine Exponat über das andere stellen.²⁴ Dabei fordert der Internationale Museumsrat ICOM im Kontext solch kulturell sensibler Sammlungen zumindest eine respektvolle Wahrung der Vorstellungen und Glaubensgrundsätze spiritueller Interessengruppen. Gleichwohl bedeckt hält sich der Deutsche Museumsbund und belässt die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Sammlungen aus kolonialen Kontexten im Ermessensspielraum der Museen selbst.²⁵ Sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene gibt es also keine juristischen Verbindlichkeiten, die den Umgang mit Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten in Deutschland regulieren.

Die Diskriminierung von BIPOC durch kulturhistorische Museen mit kolonialen Sammlungen erweist sich indes als ein strukturelles Problem. Frühere Mitarbeiter:innen dieser Institutionen haben in der Zeit des historischen Kolonialismus vermeintliche Belege für die Andersartigkeit fremder Kulturen überhaupt erst geschaffen, indem sie deren kulturelle Leistungen als primitive von den eigenen, angeblich hochkulturellen, räumlich trennten.²⁶ Bildwerke von *Weiß*en präsentierten *Weiß*e immer schon als identitätsstiftende Objekte einer europäischen Entwicklungsgeschichte in den Kunstmuseen, Bildwerke von BIPOC wurden hingegen in Völkerkundemuseen, also räumlich wie institutionell geschieden präsentiert, anonymisiert und dabei nicht selten primitivistisch beschrieben. Oft wurden ihre Bildwerke auch mit vor- und frühgeschichtlichen Objekten aus Europa gleichgesetzt. Die Haltung der Museumsgemeinschaft wirkte sich somit von vornherein segregierend und diskriminierend aus. Sie trennte willkürlich zwischen einem »wir« und »den anderen« gemäß binärer Denkmuster wie vernunftbegabt und zurückgeblieben, modern und alt oder auch gut und böse. Dieser Matrix folgend wurden komplexe Formen der Diskriminierung über die Zeit hinweg institutionalisiert, so z. B. in musealen Sparten und Sortimenten, in der Auswahl von Exponaten für Dauerausstellungen, in ihren Beschreibungen und den sie umgebenden Architekturen, in musealen Konventionen wie Berührverboten, in Ästhetik- und Bildbegriffen und vielem mehr. Selbst wenn heutige Museumsangestellte das explizit rassistische Denken aus der Zeit der Völkerkundemuseen grundsätzlich ablehnen, bleibt die Diskriminierung von Schwarzen, PoCs oder indigenen Statusgruppen in den Strukturen der ethnologischen Museen fest eingeschrieben und wirksam.

Der Diskurs um eine Dekolonisation ethnologischer Museen zielt darauf ab, derlei Diskriminierungen abzubauen, etwa durch Thematisierung des Kolonialismus, durch Aufarbeitung und Sichtbarmachung kolonialer Provenienzen, durch Rekrutie-

24 Ebd.

25 ICOM (Hrsg.): Ethische Richtlinien für Museen von ICOM, Seoul, 2004. Überarbeitete 2. Auflage der deutschen Version 2006 <https://icom-deutschland.de/images/PDF/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf>; abgerufen am 28.1.2021. Deutscher Museumsbund: Leitfaden. Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten, 2. Fassung 2019 <www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2019/08/dmb-leitfaden-kolonialismus-2019.pdf>; abgerufen am 17.7.2020.

26 Dieses Procedere beschreibt Barbara Kirshenblatt-Gimblett wie folgt: »... ethnographic objects are objects of ethnography. They are artifacts created by ethnographers when they define, segment, detach, and carry them away.« In: Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination culture: Tourism, museums and heritage*, Los Angeles, London 1998, S. 2.

rung und Integration von Mitgliedern der im Museum repräsentierten sozialen und kulturellen Statusgruppen oder durch die Zusammenführung von ethnologischen Sammlungen und Kunstsammlungen. Gerade letzteres ist eine vielbeschworene Strategie, die seit einigen Jahren die ethnologischen Museen maßgeblich bestimmt. Zeitgenössische Künste werden dabei als prädestiniert angesehen, um Zeigemethoden zu inspirieren, mit denen vermeintliche Defizite der bisherigen Präsentation von Ethnographica ausgeglichen werden können und das Museum neu legitimiert werden kann. Dies geht jedoch von der Prämisse aus, dass das kulturhistorische Museum an sich einen systemischen Spielraum aufweist, der im Kontext von Kolonialsammlungen noch nicht ausgeschöpft ist und der, würde er beispielsweise durch zeitgenössische Kunst erschlossen, auch aus Sicht derjenigen eine angemessene Form des Umgangs mit ihren Kulturgütern böte, welche deren Gegenwart dort bislang kritisieren. Viele Maßnahmen der Dekolonisation ethnologischer Museen scheinen von der Vorstellung, wenn nicht Hoffnung, geprägt zu sein, dass sich die Probleme, die durch die Musealisierung kolonialer Beute entstanden sind, auch system-, also museumsintern lösen lassen. Das Verfahren der Musealisierung an sich wird dabei jedoch kaum in Frage gestellt. An dem Punkt setzt diese Studie an.

Wie verändert die Kulturtechnik Museum Heiligtümer lebender Kulturen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen? Welche ästhetischen und ontologischen Transmutationsprozesse durchlaufen sie dabei? Und wo beginnt da die Diskriminierung? Um diesen Fragen nachzugehen, werden im Folgenden verschiedene Fälle von musealisierten Heiligtümern kolonisierter Gesellschaften untersucht. Die Auswahlkriterien für diese Beispiele waren

- (a) Materialität, Physis und Tangibilität;
- (b) traditionelle spirituelle Relevanz für eine lebende Glaubengemeinschaft;
- (c) koloniale Provenienz wie Raub, Diebstahl, Übervorteilung und eine direkt oder indirekt bekannte Forderung nach Restitution seitens ihrer Glaubengemeinschaften;
- (d) Heterogenität der Vergleichsobjekte untereinander zum Zweck der Herleitung eines Standards für die Museen sowie
- (e) das Vorhandensein der Vergleichsobjekte innerhalb ein und derselben Museumssammlung, um etwaige unbekannte Faktoren wie zum Beispiel unterschiedliche Sammlungsstrategien auszuschließen.

Gemäß den genannten Kriterien wurden aus der Sammlung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz folgende Gruppen von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen als »Forschungsgegenstände« herangezogen:

Tjurringas der Arrernte, Benin'sche Bronzen und Sewás der Kogi.

Das Verfahren ihrer Musealisierung wurde definiert als eine Reihe von sich gegenseitig durchdringenden, jedoch für diese Untersuchung separierten Operationen, angefangen mit ihrer (1) Isolation und Deterritorialisierung, fortgesetzt in ihrer (2) Ästhetisierung und Disziplinarisierung und vorläufig abgeschlossen in ihrer (3) Historisierung.

Die vorliegende Untersuchung setzt an diese exemplarischen Problemfälle der Restitutionsdebatte das Instrumentarium der kritischen *Weiß-Seins-Forschung* an, um die Transmutationsprozesse des kulturhistorischen Museums im Zusammenhang mit Heiligtümern lebender Kulturen diskriminierungskritisch zu evaluieren. Sie beabsichtigt aber nicht, ein besseres Museum zu schaffen (das ist von sekundärer Bedeutung), sondern dessen ästhetische Eigenschaften zu benennen, durch die BIPOC hinsichtlich des Umgangs mit ihrem zumal religiösen Kulturerbe potenziell diskriminiert werden.



<https://doi.org/10.14361/9783839465257> <https://www.inlibra.com/de/page/agb> - Open Access -

2. Kulturell *sensible* Objekte?

2.1 Some objects say »Hello!«

Stellt man den Kurator:innen ethnologischer oder kulturhistorischer Museen die sprichwörtliche Gretchenfrage²⁷, erhält man sehr unterschiedliche Antworten: »Was denken Sie? Bergen religiöse Objekte in ihren Sammlungen tatsächlich spirituelle Kräfte?« Manchen ist diese Frage unangenehm, weil Glauben für sie als Wissenschaftler:innen eine Privatangelegenheit darstellt. So meinte der ehemalige Kurator der Ozeanienabteilung am Ethnologischen Museum Dahlem Markus Schindlbeck, die Kraft religiöser Objekte sei bloß das »Ergebnis von individuellen Bedeutungszuschreibungen. Alles spiele sich nur im Kopf ab, alles sei nur eine Frage der Perspektive.«²⁸ Anita Herle vom Museum of Archaeology and Anthropology in Cambridge hingegen beschreibt ihre mit religiösen Objektsammlungen gemachten Erfahrungen anders. Sie behauptet, »Some objects say ›Hello!‹«²⁹

Manche Dinge in den Depots des MAA hätten Sie im Laufe ihrer Karriere immer wieder auf eine außergewöhnliche, ja unerklärliche Weise angesprochen, eine Aussage, die Rückschlüsse auf Begebenheiten zulässt, die für Wissenschaftler:innen wie sie wohl unerklärlich sind. Können sich Objekte, die allein schon aus grammatikalischer Sicht ein dem Subjekt Unterworfenen sind, dessen Kontrolle entziehen? Können sie auf mysteriöse Weise gar ein Eigenleben besitzen? Ein konkreter Fall, in dem solch eine mysteriöse Lebendigkeit von Sammlungsobjekten den Museumskurator:innen Rätsel aufgab, ereignete sich in der Nacht vom 1. auf den 2. Juli 2011 im Baden-Badener Fabergé-Museum (**Abbildung 1**):

»Zwei Buddha-Figuren von C. Fabergé stürzten in der Vitrine vom Glasregal herab auf den Vitrinen Boden [sic]. Die Glasscheibe aus Securit-Glas platzte und brach in tausend Splitter aus unerklärbarem Grund. Wir schließen dabei jegliches Verbrechen bzw. Außenverschulden aus, die Außenwände und de [sic] Boden der Vitrine blieben zum Glück unbeschädigt. Der Kopf des grünen Buddhas aus Nephrit trennte sich vom Körper, die Museumsrestauratoren jedoch sicherten zu, dass die Objekte erfolgreich restauriert werden können. Der Buddha aus Bowenit (helle Jade), bekannt als Onassis Buddha, verlor beim Sturz seine Hände, die wurden ebenso problemlos instandgesetzt. Dieser Buddha wurde vom Fabergé Museum im Juni 2008 für mehr als 1,4 Mio. britische Pfund (über 1,65 Mio. Euro) beim Auktionshaus Christie's erworben. Der Onassis Buddha gehörte dem berühmten griechischen Reeder und Milliardär Aristoteles Onassis und befand sich auf seiner Jacht ›Christina‹.

- 27 »Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub, du hältst nicht viel davon ...« Margarete zu Faust in Johann Wolfgang von Goethes Faust I., Vers 3415.
- 28 So erklärte es Markus Schindlbeck auf der Konferenz »discussing [open] secrets«, Humboldt Lab Dahlem am 21.11.2014, Ethnologisches Museum Dahlem, Staatliche Museen zu Berlin. Aus meinen persönlichen Aufzeichnungen.
- 29 Balzar, Christoph: Some objects say ›Hello!«, in: Religion (Magazin der Kulturstiftung des Bundes 24), Halle an der Saale 2015, S. 21f.



Abbildung 2: Foto aus dem Pressebericht des Fabergé Museums Baden-Baden zum Schaden an zwei ausgestellten Buddha-Figuren; Foto: Fabergé Museum Baden-Baden, 4.7.2011

Später schenkte er den Buddha seiner Frau Jacqueline Kennedy Onassis, Witwe des USA Präsidenten J. F. Kennedy. Wir untersuchen den Vorfall und seine Ursachen. Bisher ist es unklar, wie eine Glasscheibe aus dem Sicherheitsglas, die auf eine Belastung von 16 kg laut Herstellerangaben ausgelegt ist, plötzlich zusammenbrechen konnte. Das Gesamtgewicht der beiden Figuren übersteigt 3,0 kg nicht. Ohne sich des Aberglaubens beschuldigen zu lassen, werden wir die Buddha-Figuren trotzdem in zwei verschiedenen Vitrinen unterbringen.«³⁰

Dieser Pressebericht des Fabergé-Museums verdeutlicht, wie sehr für die Angestellten bei allem wissenschaftlichen Auftreten ihr eigener Aberglaube ein Thema war. Man kann nur mutmaßen, welche Geschichten sie insgeheim dem Zwischenfall andichteten (siehe **Abbildung 2**). Hätte man die beiden Objekte vielleicht nicht zusammenstellen dürfen? Ist ein Ego wie das des Milliardärs Onassis gar unvereinbar mit der Buddha-Natur? Hat der Onassis-Buddha vielleicht versucht, den anderen zu erwürgen, ihm dabei den Kopf abgerissen und sind ihm deswegen, ganz im Sinne des Karmas, selbst die Hände abgebrochen? Es sind Zuschreibungen. Und es könnten gleichwohl Beschreibungen von Wirklichkeiten sein, die sich lediglich dem Begriffsvermögen der Anthropologie entziehen. Der Pressebericht lässt viele Lesarten zu, unter anderen, wie gering manch Museumswissenschaftler:in die Möglichkeit einschätzt, dass Sammlungsobjekte wie diese beiden Buddha-Figuren auf ihre Weise lebendig sein können.

30 Aus dem Pressebericht: Fabergé Museum (Hrsg.): Zwischenfall mit Buddha-Figuren, Presseerklärung vom 4.7.2011, <<http://www.faberge-museum.de/show.php?news&nid=32>>; abgerufen am 02.03.2021.

Und er zeigt zugleich auf, dass bei den Mitarbeitern des Museums trotzdem ein unbehagliches Gefühl aufgekommen war. Im Kontext kulturhistorischer Museen und ihrer ethnologischen Sammlungen gibt es viele solcher Fälle, in denen die säkularen Weltanschauungen der Wissenschaft und spezifische religiöse Vorstellungen aufeinanderprallen. Die Schnittmenge der Sammlungsobjekte, um die es dabei geht, lässt sich auf unterschiedliche Weisen markieren und eingrenzen. Manche der diskursüblichen Allgemeinbegriffe sind dafür besser geeignet als andere und verfehlen dennoch ihr Ziel, wertfrei zu sein. Die vorliegende Arbeit wird solche Sammlungsobjekte als Heiligtümer lebender Kulturen bezeichnen und die Beweggründe dazu im Folgenden sukzessive entfalten. Die Einführung dieses Begriffs soll die diskursspezifische Sprache der Restitutionsdebatte präzisieren helfen, um spirituelle Entitäten, Gottheiten oder Ahnen verschiedener Kulturen nicht zu objektivieren.

Der wohl umfassendste Sammelbegriff für ethnologische Objekte, denen man eine mysteriöse Lebendigkeit zuschreibt, ist der der kulturell sensiblen Sammlungen. Objekte, die von den Gesellschaften, innerhalb derer sie entstanden sind, als religiös, kultisch, magisch oder heilig verstanden werden, bezeichnet der Internationale Museumsrat ICOM in seinen ethischen Richtlinien für Museen zusammenfassend als »Kulturell sensible Gegenstände und Materialien«³¹ oder kürzer: als kulturell »sensible Objekte«³². 2021 hat der Deutsche Museumsbund seinen Leitfaden zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in überarbeiteter Form herausgegeben und darin die Definition kulturell sensibler Objekte weiter präzisiert:

»Von kulturell sensiblem Sammlungsgut spricht [der Deutsche Museumsbund; der Autor] bei menschlichen Überresten [wie Gebeinen, Haar- und Blutproben; der Autor] und mit ihnen assoziierten Grabbeigaben, religiösem und zeremoniellem Sammlungsgut sowie Herrschaftszeichen. [...] Aber auch Alltagsgegenstände konnten/können zu kulturell sensiblem Sammlungsgut werden, wenn sie beispielsweise in religiöse oder zeremonielle Handlungen eingebunden wurden/werden. [...] Für einige Gesellschaften ist auch die Abbildung Verstorbener sensibel, was für den Zugang zu historischen Film- und Fotosammlungen relevant sein kann. Fotografien, Zeichnungen, Abformungen, anthropometrische Daten, Film- und Tonaufnahmen Angehöriger der Herkunftsgesellschaften können daher aus ethischen Gründen ebenfalls als kulturell sensibles Sammlungsgut verstanden werden.«³³

Vermischungen dieser Gruppen untereinander sind weniger die Ausnahme als die Norm, beispielsweise dann, wenn menschliche Überreste wie Knochen oder Haar in zeremonielle Gebrauchsgegenstände eingearbeitet sind, wie etwa bei Knochenflöten oder bei Schnüren, die aus menschlichem Haar gefertigt sind. Der Deutsche

31 ICOM (Hrsg.): Ethische Richtlinien für Museen von ICOM, Seoul, 2004. Überarbeitete 2. Auflage der deutschen Version 2006 <https://icom-deutschland.de/images/PDF/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf>; abgerufen am 02.03.2021.

32 Ebd., S. 19.

33 Deutscher Museumsbund e. V.: Leitfaden Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten, 3. Fassung 2021. <www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2021/02/leitfaden-zum-umgang-mit-sammlungsgut-aus-kolonialen-kontexten-web.pdf>; abgerufen am 9.3.2021.

Museumsbund problematisiert an dieser Stelle bereits, dass die Praxis, menschliche Überreste in musealen Sammlungen als ‚Objekte‘ zu bezeichnen, entmenslichend ist, bietet aber keinen alternativen Begriff an. Was den Umgang mit derlei kulturell sensiblen Sammlungen anbelangt, präzisiert der Internationale Museumsrat ICOM:

»2.5 Kulturell sensible Gegenstände und Materialien

Sammlungen, die menschliche Überreste oder Gegenstände von religiöser Bedeutung enthalten, sollen nur angenommen werden, wenn sie sicher untergebracht und respektvoll behandelt werden können. Dies muss in einer Art und Weise erfolgen, die vereinbar ist mit professionellen Standards und den Interessen und Glaubensgrundsätzen der Gemeinschaft, ethnischer oder religiöser Gruppen, denen die Objekte entstammen und soweit diese bekannt sind. [...]

4.3 Ausstellung sensibler Objekte

Die Ausstellung von menschlichen Überresten und Gegenständen von religiöser Bedeutung muss unter Einhaltung professioneller Standards erfolgen und, soweit bekannt, den Interessen und Glaubensgrundsätzen der gesellschaftlichen, ethnischen oder religiösen Gruppen, denen die Objekte entstammen, Rechnung tragen. Die Objekte sind mit Taktgefühl und Achtung vor den Gefühlen der Menschwürde, die alle Völker haben, zu präsentieren. [...]

4.4 Entfernung aus öffentlichen Ausstellungen

Wünschen betroffener Gruppen nach der Entfernung von menschlichen Überresten oder Gegenständen von religiöser Bedeutung aus der öffentlichen Ausstellung muss umgehend und mit Respekt und Sensibilität begegnet werden. Auf Anfragen bezüglich der Rückgabe solcher Gegenstände ist entsprechend zu reagieren. Museen sollen für die Beantwortung solcher Anfragen klare Richtlinien definieren.«³⁴

Kulturell sensiblen Objekten gegenüber sind aus Sicht ihrer kulturellen Gemeinschaften nur bestimmte Verhaltensweisen angemessen. Solches Verhalten ist zum einen überliefert, zum anderen intuitiv bekannt. Demut und Hingabe mögen wünschenswerte Gefühlsäußerungen im Umgang mit derartigen »Objekten« sein, während andere ihnen entgegengebrachte Emotionen wie Wut oder Gefühle wie Hunger Tabus darstellen können.³⁵ Die damit beschriebene Sensibilität solcher Sammlungsobjekte bedeutet also, dass dem Objekt besondere Verhaltensweisen entgegengebracht werden müssen, um nicht die Gefühle der Menschen zu verletzen, für die sie etwas Lebendiges sind. Seitens des ICOM wird von Museumspersonal deshalb erwartet, nichts zu unternehmen, was den Werten und Wünschen von Menschen widersprechen könnte, die aufgrund ihrer Enkulturation in einer solch affektiven Beziehung zu »kulturell sensiblen Gegenständen und Materialien« oder »sensiblen Objekten« stehen. Beide

34 ICOM (Hrsg.): Ethische Richtlinien für Museen von ICOM, Seoul, 2004. Überarbeitete 2. Auflage der deutschen Version 2006 <https://icom-deutschland.de/images/PDF/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf>; abgerufen am 02.03.2021.

35 So zum Beispiel das Tabu, in der Präsenz von Tikis neuseeländischer Maoris zu essen; Derlon, Brigitte und Marie Mauzé: »Sacred« or »sensitive« objects <http://www.necip.net/papers/OS_Derlon-Mauze.pdf>; abgerufen am 12.09.2014, S. 10.

Ausdrücke meinen also, dass Museumskurator:innen mit derartigen Sammlungen auf eine Weise umgehen sollen, die den Wünschen dieser Menschen gerecht wird. Anders ausgedrückt verweist diese Sensibilität also auf eine soziale Verpflichtung gegenüber Mitgliedern der Kulturen, für die kulturell sensible Objekte eine mysteriöse Lebendigkeit bergen. Diese Richtlinien verlangen also nicht, solchen »Dingen« auch selbst ein Eigenleben zuzusprechen und sie als empfindsam oder sensibel aufzufassen beziehungsweise der Meinung zu sein, dass sie, wie beispielsweise im Falle von Überresten Verstorbener, nach wie vor in Verbindung mit deren Geist oder Seelen stehen.

Kulturell sensible Gegenstände und Materialien sind aber nicht die einzigen Begriffe, mit denen eine Eingrenzung der Sinnmenge besagter Museumssammlungen versucht wird. Alternativ spricht man auch von religiösen Objekten, im englischsprachigen Diskurs von *sacred objects*, im deutschsprachigen Raum wiederum von sakralen Objekten, synonym dazu von heiligen Objekten oder auch von außereuropäischen Kunstobjekten. Die Begriffe der religiösen, sakralen oder heiligen Objekte beschreiben dabei ihre spezifischen Funktionen in der Gesellschaft. Sie gehörten vor ihrer Musealisierung in den sozialen Bereich der Religion, nicht jedoch in den Bereich des Alltäglichen. Sie haben oder hatten in ihrem ehemaligen Kontext eine weltordnende Funktion. Ähnlich verhält es sich mit animistischen Objekten, die beispielsweise im westafrikanischen Voudou als »beseelt«³⁶ aufgefasst werden, wobei innerhalb dieser Vorstellung grundsätzlich alles von Geist durchdrungen ist. Die gelegentliche Bezeichnung solcher Dinge als außereuropäische Kunstobjekte deutet schließlich darauf hin, dass das jeweilige Sammlungsobjekt mit einer ähnlichen Absicht erschaffen worden sein soll, wie solche Objekte, die im Kontext europäischer Kulturen als Kunstwerke produziert wurden und somit auf ähnliche Weise zweckfrei sind, weswegen sie Teil des westlichen Wertesystems sein können.

Trotz der enormen Diversität haben die bereits genannten Begriffe sensibler, religiöser, sakraler oder künstlerischer Objekte, Gegenstände oder Materialien grundsätzlich folgendes Problem gemein: Die Betonung, dass es sich jeweils um Objekte handelt. Das Wort Objekt ist in diesem Zusammenhang deshalb problematisch, weil es im geläufigen Sprachgebrauch westlicher Kulturen etwas im grammatikalischen Sinne einem Subjekt Unterworfenen ist, so wie auch Objekte der Begierde. Im Falle von göttlichen Mächten oder geistigen Wesen, die in kulturell sensiblen Objekten „anwesen“ und auch bei menschlichen Überresten mag eine sprachliche Bezugnahme mit dem Begriff des Objekts im Sinne einer Sache oder gar eines Neutrums aber respektlos und falsch anmuten. Dies kann nicht nur die Bedeutung dessen verfehlen, was es aus Sicht mancher Glaubensgemeinschaften zu erfassen gilt, sondern sogar Anstoß bei ihnen erregen. Ein solcher Anstoß erregender Zwischenfall ereignete sich im Vorfeld der Ausstellung »S'abadeb – The Gifts« im Oktober 2008 im Seattle Art Museum und verdeutlicht die Problematik versachlichender Sprache im Kontext kulturell sensibler Objekte. In dieser Ausstellung zeigten nordamerikanische Salish sowohl traditionelle als auch zeitgenössische Aspekte ihrer Kultur.

36 Vgl. lat.: anima, -ae: Seele, Atem, Geist, Leben, Gemüt, Hauch, Lebenskraft, Lufthauch, Seelen der Verstorbenen, Wind.

»The entrance of S'abadeb welcomed the visitor with a multi-channel audio-track, featuring different voices from the Salish community, representing multiple facets of community culture. In the north eastern gallery space, Salish artist Susan Parvel sang a healing song, as she opened the blanket she had made especially for the museum's collection.«³⁷

Die Salish-Künstlerin Susan Parvel hatte eigens für diese Ausstellung eine besondere Decke angefertigt, die erste dieser Art seit etwa 100 Jahren.³⁸ Gläubige Salish betrachten und behandeln solche Decken als lebendige Wesen. Für Parvel war diese Decke ein Geist weiblichen Geschlechts. Diese Besonderheit sollte für die ohnehin schon umfangreichen, historischen Museumssammlungen ihrer Kultur auf künstlerische Weise vermittelt werden. Im Vorfeld der Ausstellung beauftragten deswegen Khadija von Zinnenburg Carroll und Alex Schweder von LOOK Exhibition Design³⁹ ihren Co-Autor und Filmemacher John Grade, ein dokumentarisches Video über die Decke anzufertigen. Als Grade Parvel bat, die Decke umzudrehen, um diese von der Rückseite filmen zu können, kam es zu einem kulturellen Fauxpas. Da er die besondere Natur der Decke als weiblicher Geist nicht vollends verstanden hatte, sagte er: »Please, turn it around!«⁴⁰ Diese Art der Bezugnahme auf die Decke als ein Neutrum, als ein Objekt, war, so die Überzeugung traditionell gläubiger Salish, für den Geist der Decke weit mehr als nur beleidigend. Die Worte des nichts ahnenden Kameramannes hatten den Geist laut Parvel verletzt. Um ihn zu heilen, sang sie ihm ein rituelles Lied vor, welches John Grade trotz der angespannten Situation auf Video aufzeichnete.

Das kulturelle Missverständnis war nicht zuletzt linguistischer Natur. Parvel war sowohl mit der Sprache der Salish als auch mit der englischen vertraut, der Filmemacher John Grade nur mit der englischen. Den beiden Sprachfeldern liegen sehr unterschiedliche Auffassungen dessen zu Grunde, was lebendig sein kann und was nicht. Hätte der Filmemacher im Vorfeld der Begegnung jene für Parvel unverhandelbaren kulturellen Normen gekannt und hätte er unter Umständen gesagt »Please, turn her around!«, hätte sich die Szene möglicherweise anders abgespielt. Obgleich ihm und dem Team von LOOK die Möglichkeit eines solchen Fehltritts im Vorfeld nicht bewusst war, vermochten sie dennoch die Situation in eine für alle Beteiligten zufriedenstellende Richtung zu lenken. In Folge dieses Konflikts entschieden sie sich gemeinsam mit Parvel, genau dieses Missverständnis selbst zum Gegenstand der Ausstellung zu machen, da es die kulturellen Komplexitäten und Sensibilitäten (gegenüber) der Decke verdeutlichte. Das letztlich im Museum gezeigte Video, in dem Parvel unter Tränen dem Geist ein heilendes Lied vorsingt, zeichnete ein deutliches Bild ihrer Beziehung zu dieser Decke als die zu einem geliebten fühlenden Wesen.

Um sprachlichen Missverständnissen und potenziellen Kulturkonflikten vorzubeugen, sollte der Begriff des Objekts also möglichst vermieden werden. Es gilt, einen nicht in dieser Weise belasteten Ausdruck zu finden. Hier sei noch einmal die ein-

37 von Zinnenburg Carroll, Khadija: Object to project: Artists' interventions in museum collections, in: Christopher Marshall (Hrsg.): Sculpture and the Museum, London 2012, S. 216–239.

38 Siehe hierzu die Dokumentation auf der Ausstellungsseite des Seattle Art Museum: <<http://www1.seattleartmuseum.org/exhibit/interactives/sabadeb/flash/index.html>>; abgerufen am 14.8.2017.

39 Das Unternehmen »LOOK exhibition design« wurde mittlerweile aufgelöst.

40 Aus einem persönlichen Gespräch mit Dr. Khadija von Zinnenburg Carroll, 27.7.2015.

gangs genannte Gruppe von kulturell sensiblen Objekten aufgezählt: Ikonen von Gottheiten, Realpräsenzen höherer Mächte oder geistiger Wesen, zeremonielle, religiöse oder magische Gebrauchsgegenstände und nicht zuletzt menschliche Überreste als Sitz der Ahnen, aber auch Stimmaufzeichnungen sowie fotografische und filmische Dokumente.⁴¹ Was ist es also, was sich in diesen Phänomenen zeigt? Es ist das, was Menschen auf je spezifische Weise heilig ist.

2.2 Das Heilige

Wenn ein kulturell so aufgeladener Begriff wie der des Objekts bei der Beschreibung kulturell sensibler Sammlungen schon unzulänglich ist, warum sollte dann ein anderer, anscheinend ebenso polyvalenter Ausdruck wie der des »Heiligen« nicht auf ähnliche Weise problematisch sein, wenn nicht sogar noch mehr? Nicht nur in den Diskursen der Anthropologie und Ethnologie ist das Begriffsfeld »des Heiligen« stark belastet. Brigitte Derlon und Marie Mauzé betonen, dass »das Heilige« als Terminus im 19. und frühen 20. Jahrhundert zwar noch wissenschaftlich gebräuchlich war, also in einer Zeit, in der es ein vitales akademisches Interesse an den Ursprüngen der Religion gab. Im Zuge strukturalistischer Entwicklungen bildete sich jedoch der Konsens heraus, dass der Begriff »des Heiligen« ethnologisch betrachtet unhaltbar ist.⁴² Dem Heiligen könne keine transkulturelle Gültigkeit zugesprochen werden, weil von Kultur zu Kultur die Vorstellungen dessen stark variieren, was wann und wie heilig ist und im Gegensatz dazu möglicherweise sogar als profan gilt.⁴³

»Le sacré, bien qu'omniprésent dans la culture traditionnelle, ne peut contaminer toutes choses. Il se découpe toujours sur un fond de réalités non sacrées, dépourvues de puissance numineuse. Le sacré doit donc se comprendre autant parce qu'il est que parce qu'il n'est pas. Loin d'être une notion sui generis, le sacré ne peut se définir que relationnellement.«⁴⁴

Das Wort »heilig« lässt innerhalb einer dichotom geprägten Denktradition immer schon ein Nicht-Heiliges, Profanes mitschwingen. Der Begriff wurde zurecht aus dem ethnologischen Diskurs ausgeschlossen. Selbst dann, wenn eine Kultur nie eigene Konzepte zur Aufteilung der Welt in Heiliges und Profanes aus sich selbst heraus entwickelt hat, bestehen spätestens seit der Translokation ihrer Güter in säkular aus-

41 ICOM (Hrsg.): ICOM Code of Ethics for Museums, Seoul 2004, 2013 <www.eccsite.eu/sites/default/files/code_ethics2013_eng.pdf>; abgerufen am 02.03.2021.

42 Derlon, Brigitte und Marie Mauzé: »Sacred« or »sensitive« objects. <http://www.necep.net/papers/OS_Derlon-Mauze.pdf>; abgerufen am 12.09.2014, S. 2f.

43 Vgl. Gaskell, Ivan: Sacred to profane and back again, in: Andrew McClellan (Hrsg.): Art and its publics. Museum studies at the millennium, Oxford 2003, S. 149–161, S. 159.

44 Wunenburger, Jean-Jacques: Le Sacré, Paris 1981, S. 61. Übersetzung des Autors: »Das Heilige, das in traditioneller Kultur allgegenwärtig ist, kann nicht alle Dinge berühren. Es steht immer vor dem Hintergrund unheiliger Realitäten ohne numinöse Kraft. Das Heilige muss daher ebenso sehr als das verstanden werden, was es ist wie als das, was es nicht ist. Weit davon entfernt, eine sui generis Vorstellung zu sein, kann das Heilige nur in Form von Beziehungen definiert werden.«

gerichtete Museen Berührungspunkte mit dem binären Bedeutungs- und Begriffsfeld des Heiligen und des Profanen. Der Begriff des Heiligen erlebte deswegen im Verlauf der letzten Jahrzehnte innerhalb des Diskurses um ethnologische Museumssammlungen eine Renaissance. Derlon und Mauzé zeigen, dass dies vornehmlich den Anstrengungen der indigenen Gesellschaften Kanadas, der USA, Neuseelands und Australiens geschuldet sei, die das innerhalb der Anthropologie umstrittene Begriffsfeld »the sacred/le sacré/lo sagrado/...« aus politischen Gründen reetablierten.⁴⁵ Als Minoritäten in ihren eigenen Ländern befanden es viele indigene Gesellschaften in ihrem Kampf um Gleichberechtigung für nötig, das Begriffsfeld des Heiligen zur Artikulation ihrer Wertvorstellungen bei nationalen und internationalen Forderungen zu gebrauchen.

So spielen »sacred objects« der zentralaustralischen Arrernte nicht nur in der Restitutionsdebatte, sondern auch in deren Streit um Landrechte mit der australischen Regierung eine zentrale Rolle. Mit ihnen können Stammeszugehörigkeiten und traditionelle Verbundenheit zu Ländereien vor Gericht belegt und somit »native titles«⁴⁶, also Land- und Schürfrechte zum Beispiel nach Kohle, Gas oder Uran geltend gemacht werden.⁴⁷ Die Arrernte bezeichnen viele dieser sacred objects als Tjurringa⁴⁸. Tjurringa (alternativ auch Altjurringa, Churinga oder Churringa) wird meist mit »secret-sacred business«⁴⁹ übersetzt und beschreibt eine Angelegenheit, die nur eine bestimmte intersektional präzierte Gruppe der Gesellschaft etwas angeht wie etwa männliche Älteste der Goanna-Dreaming. Der Begriff Tjurringa umfasst zahlreiche Phänomene, die aus Sicht der Arrernte heilig sind und deren Besitz, Inanspruchnahme und Sichtbarkeit durch geschlechts- oder totemspezifische Initiation reguliert werden.

»Wenn bei den Aranda eine schwangere Frau zum ersten Mal ihr Kind in ihrem Bauch spürt, so ist in der Vorstellung ihrer Kultur in diesem Moment eine spirituelle Entität aus der Alcheringa in den Fötus eingegangen. Die Mutter erzählt dies dem Vater und der sucht den Ort der Empfängnis wiederum mit seinem Vater ab. Dieser Geist des Kindes, so weiß man, ist eng verbunden mit dieser Landschaft, womöglich ein Känguru-, Schlangen- oder Ameisengeist, der entschieden hat, an diesem Ort ein Mensch zu werden. Er hat dort während des Übergangs einen Churinga fallen lassen, den es zu finden gilt, ein besonderes Stück Stein oder Holz, in das mystische Symbole aus Kreisen und Linien geritzt werden. Die Männer bringen diesen Churinga zu den Ältesten in eine ge-

45 Derlon, Brigitte und Marie Mauzé: »Sacred« or »sensitive« objects.

<http://www.necip.net/papers/OS_Derlon-Mauze.pdf>; abgerufen am 12.09.2014, S. 2f.

46 »Native title is a form of land title that recognises the unique ties some Aboriginal groups have to land. Australian law recognises that native title exists where Aboriginal people have maintained a traditional connection to their land and waters, since sovereignty, and where acts of government have not removed it«, in: Government of Western Australia, Land, Approvals and Native Title Unit: What is native title? <www.dpc.wa.gov.au/lantu/WhatIsNativeTitle/Pages/FAQs.aspx>; abgerufen am 02.03.2021.

47 Philip Batty, Workshop »Discussing [Open] Secrets«, Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, 21. November 2014.

48 Spencer, Baldwin und F. J. Gillen: The native tribes of Central Australia, London 1899, S. 129ff.

49 Vgl. National Museum of Australia, Canberra (Hrsg.): Aboriginal and Torres Strait Islander secret/sacred and private material policy, version 2.1, 19 April 2011 <http://www.nma.gov.au/_data/assets/pdf_file/0013/1444/POL-C-034_ATSI_secret-sacred_private_material-2.1_public.pdf>; abgerufen am 29.1.2021.

heime Höhle, das Allerheiligste ihres Volkes, den Ertnatulunga. Für alle Zeit wird man ihn dort behüten, zusammen mit seinen Brüdern und Schwestern, den Ahnen und denen, die erst noch kommen werden. Er ist dort in der Traumzeit. Der Ertnatulunga und alle Churinga sind normalerweise strengstens geschützt. Alles, was damit zu tun hat, ist secret-sacred und darf nicht gezeigt oder gesehen werden. Frauen, Kinder, nicht initiierte Männer und grundsätzlich alle Fremden müssen ihnen unter Androhung der Todesstrafe fernbleiben, vielleicht weil die Hüter dieses Ortes sich sonst nicht in der Lage sähen, die Schwelle zur Traumzeit offen zu halten. Die magische Technik der Verhüllung ist dabei von höchster Wichtigkeit. Den Ertnatulunga nicht sehen oder betreten zu dürfen schafft nicht nur Begehrlichkeiten, es macht ihn für diejenigen, die an ihn glauben, zu einem vollkommen anderen Ort, den man als ein Zentrum verstehen könnte, von dem Ordnung in das Chaos der Welt und das Leben jedes Einzelnen strahlt (Eliade). Nirgendwo sonst ist die Alcheringa, das ›Gesetz des Kosmos‹, näher.⁵⁰

Bei traditionell gläubigen Arrernte wird selbst mit dem Ableben eines Menschen und der Verwesung seines Körpers an dessen Tjurringa im Ertnatulunga festgehalten. Dadurch bleibt etwas Greifbares von ihm in der Welt. Diese Steine oder Hölzer sind dabei etwas anderes und mehr als bloße Symbole für die Angehörigen oder Ahnen, für gläubige Arrernte sind sie eben jene Angehörigen oder Ahnen, anwesend im Hier und Jetzt. Die Besonderheit des Ertnatulunga ist seine Nähe zur Traumzeit, der Altjerringa, und damit seine Offenheit hin zu einer mythisch-zyklischen Zeit, die dem westlichen Konzept von linearer Zeit gegenübersteht. Das Konzept der Altjerringa (Traumzeit) wird oft mit besonderen Orten in Verbindung gebracht. Wunenburger beobachtet, dass Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch in Europas romanischen Sprachen auf besondere Weise korrelieren. Die französischen Worte »temple« (Tempel) und »temps« (Zeit) entstammen derselben sprachlichen Wurzel (templum, templi, templa: der Tempel; tempus, temporis, tempora: die Zeit). In heiligen Stätten, so lässt sich seine Beobachtung von Tempeln interpretieren, ist man auf ähnliche Weise wie im Ertnatulunga der mythisch-zyklischen Zeit näher als an sonstigen Orten.⁵¹ Sehr zum Leidwesen vieler Arrernte befinden sich Tjurringas, die aus Ertnatulungas geraubt wurden, in vielen internationalen ethnologischen Museen. In Australien und im dortigen Museumsdiskurs wird wohl aufgrund der unmittelbaren Nachbarschaft zu Gesellschaften wie den Arrernte besondere Rücksicht auf sprachliche Präzision gelegt, um ihren religiösen Vorstellungen bei der Definition dessen, was sie mit dem Begriff Tjurringa meinen, gerecht zu werden. Häufig wird dort bei der Beschreibung von Sammlungen der Arrernte-Kultur der Begriff der *ancestral remains*⁵² gebraucht. Er umfasst sowohl human remains als auch Objekte wie eben solche Tjurringas, die gar nicht aus menschlichem Gewebe gemacht sind. Der Begriff der *ancestral remains* zur Kategorisierung kulturell sensibler Sammlungen ist dabei nicht biologisch, sondern kulturell geprägt. Er greift bei der Beschreibung des gewesenen Menschen explizit kulturimmanente Vorstellungen davon

50 Balzar, Christoph: Some objects say ›Hello!‹, in: Religion (Magazin der Kulturstiftung des Bundes 24), Halle an der Saale 2015, S. 22.

51 Vgl. Wunenburger, Jean-Jacques: Le Sacré, Paris 1981, S. 41f.

52 National Museum of Australia: Aboriginal and Torres Strait Islander human remains policy, unter: <http://www.nma.gov.au/__data/assets/pdf_file/0008/1412/POL-C-011_Aboriginal_and_Torres_Strait_Islander_human_remains-2.2_public.pdf> (9.11.2015).

auf, was vom Menschen nach seinem Tod übrigbleibt. Und das mag im Fall der Kultur zentralaustralischer Arrernte auch ein Stück Stein oder Holz sein, das auf besondere Weise graviert wurde, also ein Gegenstand, den der Deutsche Museumsbund bei seiner Definition gewesener Menschen ausschließt. Mit dieser lediglich kurzen Erörterung jenes gewaltigen Konzepts dessen, was Tjurringas sind, erschließt sich ihre Heiligkeit aber nun genauer. So hat die Gesellschaft der Arrernte das englische Begriffsfeld »the sacred« selbstbestimmt für ihre kulturinterne und -externe Kommunikation gewählt, um auf die Bedeutung des Wortes Tjurringa zu verweisen. »Die Bedeutung eines Wortes«, so erläutert es Ludwig Wittgenstein, »ist sein Gebrauch in der Sprache. Und die Bedeutung eines Namens erklärt man manchmal dadurch, dass man auf seinen Träger zeigt.«⁵³ Traditionell gläubige Arrernte werden ohne zu zögern auf Tjurringas zeigen und sagen, dass es sich dabei um »sacred business« handelt. Als australische Bürger:innen gehören sie längst zum englischen Sprachraum, bringen ihre Besonderheiten mit in dieses kulturelle Feld ein und haben die Bedeutung des englischen Begriffs »the sacred« durch ihren individuellen Gebrauch maßgeblich geprägt. Deswegen kann und muss die Museumsgemeinschaft dem Gebrauch dieses Begriffs in Zusammenhang mit Tjurringas Gültigkeit zusprechen. Jede andere Schlussfolgerung wäre den Arrernte gegenüber rassistisch. Wenn also Interessengruppen aus unterschiedlichen postkolonialen Gebieten das Begriffsfeld »the sacred/lo sagrado/le sacré ...« für ihre Kommunikation wählen, würde man sie entmündigen und aus sprachlich gefassten Kulturräumen ausgrenzen, wenn man es ihnen seitens der Ethnologie verböte. So lässt sich schlussfolgern, dass die verschiedenen Sprachen ehemaliger Kolonialnationen hinsichtlich des Wortes heilig und seiner Übersetzungen aufgrund ihrer christlich geprägten Geschichte vergleichbar sind. Sie bergen eine Gemeinsamkeit hinsichtlich dessen, was gemeint ist, wenn man diese unterschiedlichen Übersetzungen des Wortes gebraucht. Es lässt sich aber auch ein weiterer Grund feststellen, warum der Gebrauch des Wortes heilig in dieser Debatte angemessen ist. Ethnologische Sammlungen wurden unter der Prämisse zusammengetragen, mit ihnen Erkenntnisse über das religiöse Weltbild fremder Kulturen gewinnen zu können.⁵⁴ Auf der Suche nach den Ursprüngen der Religion ging es den Ethnolog:innen dieser Zeit darum, das Spektrum dessen auszuloten, was das Heilige ausmacht. Den Begriff nun rückwirkend aus dem Diskurs zu tilgen, weil sich das ethnologische und religionswissenschaftliche Verständnis der Thematik seit der Einsammlung dieser »Objekte« geändert hat, käme einer unfairen Aushebelung der Legitimität jener Argumente gleich, die seitens besagter indigener Interessengruppen vorgebracht werden. Sie wollen eben genau das wieder aus den Museen auslösen, was einstigen Ethnolog:innen einstmals heilig erschien. Vertreter:innen vieler indigener Gesellschaften aus den postkolonialen Gebieten verwenden heute die Ausdrücke sacred/sagrado/sacré ... heilig de facto religionswissenschaftlich. Dabei gilt folgende Regel: »Das Urteil der Gläubigen, dass [...] etwas heilig ist, muss von der Wissenschaft als gültig anerkannt werden.«⁵⁵ Sämtliche Eigenschaften, die eine Glaubensgemeinschaft einem Phänomen zuspricht, das für sie heilig ist, sind für die Definition des Adjektivs heilig folglich gültig. Die Bedingung hierfür ist die gemeinsame Sprache und die ist in den meisten der hier untersuchten Fälle gegeben.

53 Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. 2. Auflage, Frankfurt am Main 1958, S. 21.

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

55 Cancik, Hubert (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1993, S. 87.

2.3 Heiligtümer

»Le sacré exige peut-être moins des savoirs, encore moins des sciences, que du silence, ou une ›docte ignorance‹.«⁵⁶ – Jean-Jacques Wunenburger

Die Gegebenheit des Heiligen wird aus religionswissenschaftlicher Sicht als Eigenschaft einer besonderen, alles umfassenden Wirklichkeit definiert.⁵⁷ Im Heiligen verborgen sich die »letzten, jüngsten, äußersten Ding(e)«,⁵⁸ Es wurzelt im griechischen »ὅλος, hólōs, ὄν, on« »das Teil eines Ganzen Seiende«. Manifestationen und Offenbarungen des Heiligen beschreibt Mircea Eliade mit dem Begriff der Hierophanie:

»Dieser Ausdruck ist deshalb brauchbar, weil er nichts anderes ausdrückt als das, was seine etymologische Zusammensetzung enthält, nämlich daß etwas Heiliges sich uns zeigt. [...] Von der elementarsten Hierophanie (etwa der Manifestation des Heiligen in irgendeinem Gegenstand, einem Stein oder einem Baum) bis zur höchsten Hierophanie (für einen Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus) gibt es keinen Bruch. Es handelt sich immer um denselben geheimnisvollen Vorgang: das ›Ganz andere‹, eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer ›natürlichen‹, ›profanen‹ Welt sind.«⁵⁹

Eliade erläutert das Prinzip der Hierophanie am Beispiel der heiligen Stätte oder des heiligen Ortes:

»[...] die Erfahrung des Heiligen Raums macht die ›Weltgründung‹ möglich: Wo sich das Heilige im Raum manifestiert, enthüllt sich das Reale, gelangt die Welt zur Existenz. Doch der Einbruch des Heiligen projiziert nicht nur einen festen Punkt in die amorphe Unbestimmtheit des profanen Raums, ein ›Zentrum‹ in das ›Chaos‹, er bewirkt zugleich eine Durchbrechung der Ebenen, stellt die Verbindung zwischen den kosmischen Ebenen (zwischen Erde und Himmel) her und ermöglicht den ontologischen Übergang von einer Seinsweise zur anderen. Ein solcher Bruch in der Heterogenität des profanen Raums schafft das ›Zentrum‹, von dem aus man mit dem ›Transzendenten‹ kommunizieren kann, und gründet somit die Welt, denn erst das Zentrum ermöglicht die Orientierung.«⁶⁰

Zwar drückt der Begriff der Hierophanie aus, dass sich das Heilige als Phänomen zeigt, er sagt jedoch nicht aus, wie es sich zeigt. Das deutsche Wort Heiligtum ist da genauer. Sein Bedeutungsfeld lässt sich bis ins Alt- und Mittelhochdeutsche zurückverfolgen:

56 »Das Heilige fordert weniger Wissen, geschweige denn Wissenschaft ein als Schweigen oder gelehrt Unwissenheit.« Übersetzung durch den Autor, in: Wunenburger, Jean-Jacques: Das Heilige, Paris 1981, S. 123.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 341.

59 Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1998, S. 14.

60 Ebd., S. 59.

- »Heiligthum, n., ahd. heilictuom, mhd. heilectuom, in mehrfachem sinne [...]
- 1) zustand der heiligkeit [...]
 - 2) gewöhnlicher bedeutet heiligthum einen heiligen ort oder ein heiliges ding [...]
 - a) in der bibelsprache gotteshaus, tempel [...]
 - b) eine heilige, gottgeweihte sache im allgemeinen [...]
 - c) [...] eine heilige handlung, ein heiliger zustand im allgemeinen«⁶¹

Heiligtümer sind etwas, das sich in einem Zustand der Heiligkeit befindet (vgl. 1). In ihnen sitzt oder zeigt sich das Heilige. Heiligtümer bringen kosmologische Ordnungen persönlicher, kollektiver oder physikalischer Natur in partikularen Phänomenen zum Ausdruck. Dazu zählen Orte, Bauten oder Gegenstände und Handlungen. Wenn man den Begriff des Heiligtums also eben nicht nur im Sinne der heiligen Stätte auffasst, spricht: als Manifestation des Heiligen in Tempeln oder Hainen, sondern allgemein als »etwas in einem Zustand der Heiligkeit«⁶², dann können Heiligtümer auch Phänomene tangibler oder intangibler Natur wie menschliche Überreste, Rituale oder gar Lieder sein. Sie alle erlauben Kommunikation mit dem Transzendenten.⁶³

Die Sinnmenge religiöser, sakraler, animistischer oder kulturell sensibler (Kunst-) Objekte⁶⁴ in ethnologischen Museumssammlungen kann weniger versachlichend und insofern weniger problematisch gefasst werden, indem man sich auf sie als Heiligtümer bezieht. Der Fokus wird damit von der Art und Weise abgerückt, wie sich das Heilige jeweils zeigt, nämlich als Objekt, und auf das sich zeigende Heilige selbst gelenkt. Dies hilft, kulturelle Missverständnisse und religiöse Gefühlsverletzungen zu vermeiden. Der Ausdruck des Heiligtums muss dabei gleichwohl als Brückenbegriff verstanden werden, da die präziseste Erfassung einer Hierophanie immer ihre kulturspezifische Bezeichnung ist. Sie muss es sein, die im Kontext ethnologischer Museen verwendet wird, um jede Form von Übersetzungsunschärfe auszuschließen. Der Begriff des Heiligtums dient jedoch dem Zweck, innerhalb von verallgemeinernden Debatten wie der um Restitution dasjenige respektvoll zu erfassen, was in der deutschen Sprache mit Begriffen wie kulturell sensible, religiöse oder sakrale Objekte sonst versachlicht wird.

61 Eintrag: Heiligthum, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Leipzig 1971 <www.woerterbuchnetz.de>; abgerufen am 29.1.2021.

62 Ebd.

63 Ebd.

64 ICOM (Hrsg.): Ethische Richtlinien für Museen von ICOM, Seoul, 2004. Überarbeitete 2. Auflage der deutschen Version 2006 <https://icom-deutschland.de/images/PDF/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf>; abgerufen am 28.1.2021.

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 *Weißen*, 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 zeigten, 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_Erkl%C3%A4rung.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.

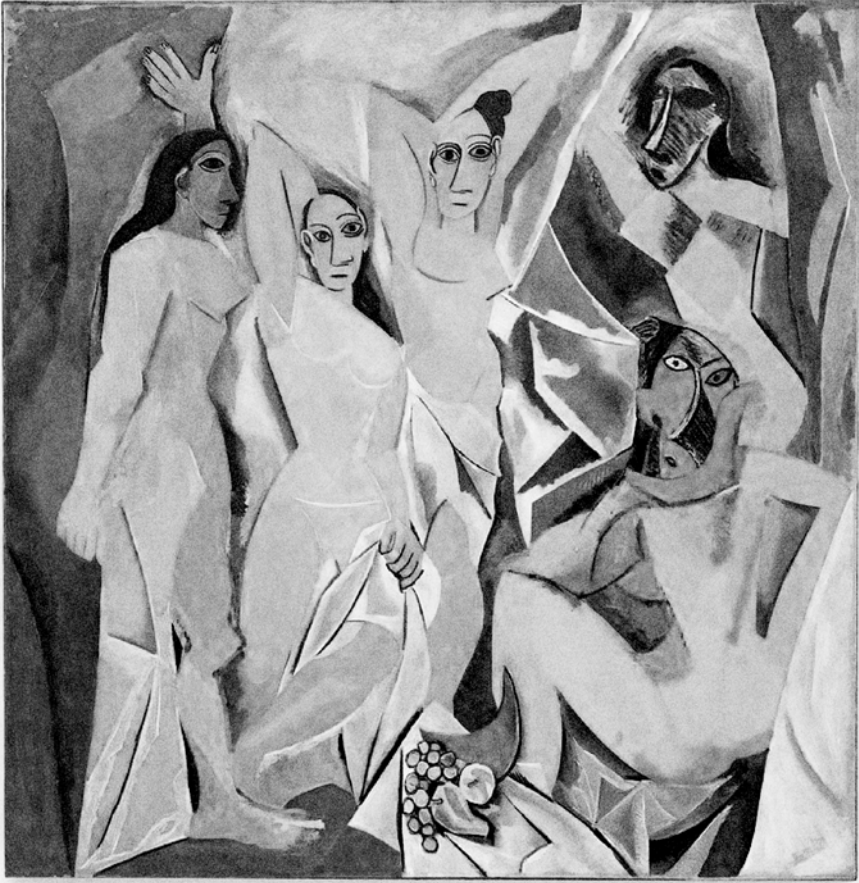


Abbildung 6: Pablo Picasso, *Les Femmes d'Alger (O Version O)*, 1907; Öl auf Leinwand, 244 x 234 cm, Museum of Modern Art, New York, Collection Douglas Cooper

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 Freischalung 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 Freischalung 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.

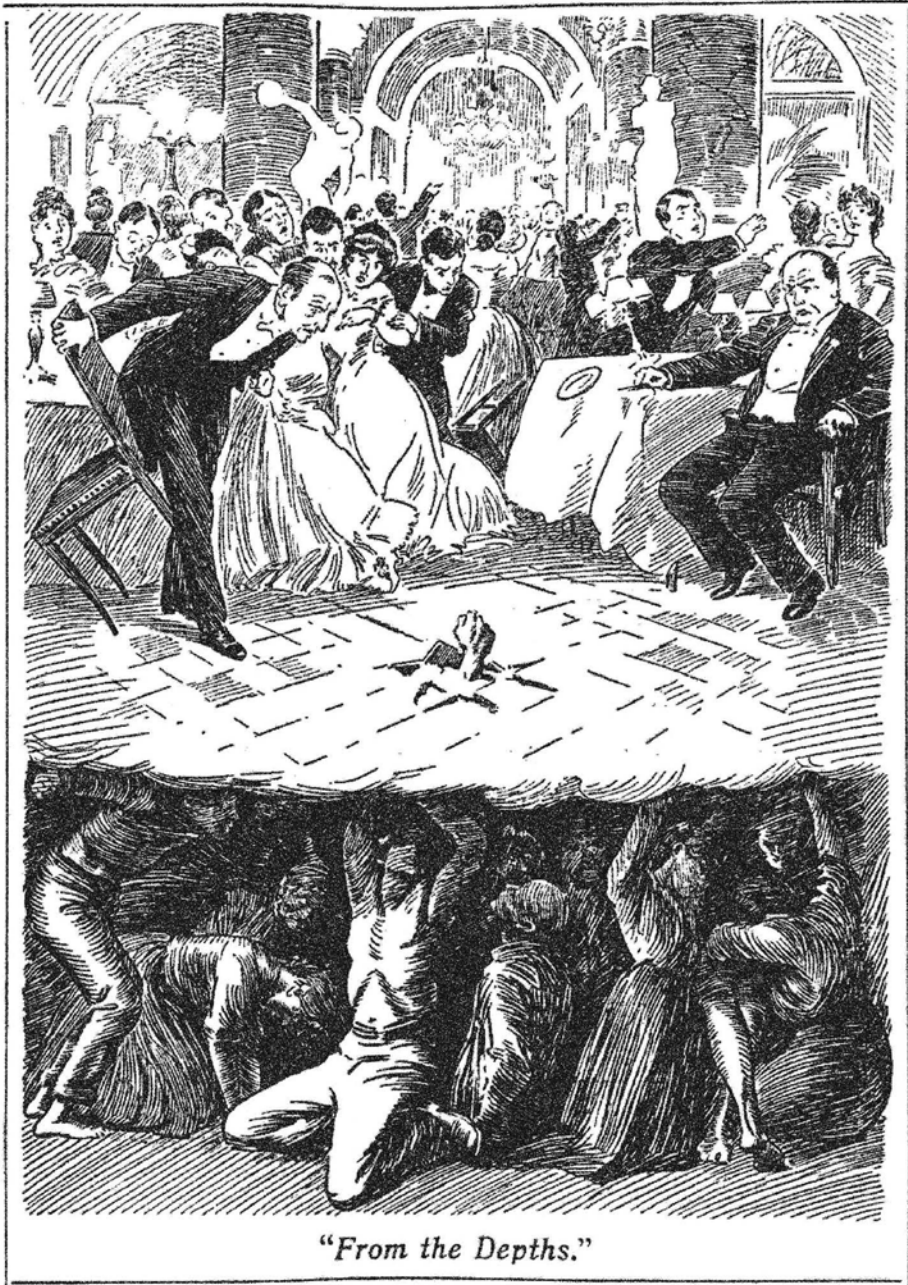


Abbildung 8: »From the Depths« Postkarte mit sozialistischem Cartoon, USA, 1898;
<www.marylmartin.com/product/from-the-depths-socialism-socialist-propaganda-antique-post-card-j77684/>; abgerufen am 17.2.1019

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://pittivers-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 Richtig 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 gezerrt; Foto: CB, 2015

4. Die Musealisierung von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten

Konflikte um Heiligtümer aus kolonialen Erwerbszusammenhängen zwischen kulturhistorischen Museen und ihren Glaubensgemeinschaften stehen im Mittelpunkt rassistischer und religiöser Diskriminierung. Eingedenk der zuvor erfolgten religionswissenschaftlichen, historischen und soziologischen Darstellung dieses Problemfelds soll dieses nun kunstwissenschaftlich analysiert und diskriminierungskritisch beurteilt werden. Musealisierung ist grundsätzlich von symbolischer und manchmal auch von physischer Gewalt geprägt. Insofern ist dieses Verfahren also nicht zwingend politisch. Dem Prinzip nach lassen sich zahlreiche Beispiele für kulturhistorische Sammlungen auflisten, an denen sich gewiss niemand stört – man denke etwa an Spielzeugmuseen. Heiligtümer lebender Kulturen in kulturhistorischen Museen werden aber für viele ihrer Glaubensgemeinschaften dergestalt unbefriedigend, ja verletzend behandelt, dass geklärt werden muss, welche Transmutationsprozesse es eigentlich sind, die diesen Menschen als inkompatibel mit ihren ästhetischen Praxen und mit Heiligtümern ihres Glaubens erscheinen.

Im museumstheoretischen Forschungscluster »floorplan«¹⁶⁵ der Universität Bonn hat sich der Arbeitsbegriff des »Prinzips Museum« etabliert, um auf museale Transmutationsprozesse zu verweisen, die weltliche Dinge weltfrei machen und sie zum Zeigen aufbereiten. Das Prinzip Museum ist eng an die Aufgabengebiete des Museums gekoppelt: Um etwas sammeln, erforschen, bewahren, ausstellen und vermitteln zu können, muss es selektiert, transloziert, ästhetisiert, disziplinarisiert und historisiert werden. Musealisierung bedeutet immer die Entnahme eines Teils der Welt, der ausgesucht, aufbereitet, in Wert gesetzt und so für die Zwecke des Museums nützlich wird. Das Museum wird nachfolgend als ein System aus Sammlung, Gehäuse und seinem Thema respektive seiner Idee aufgefasst.¹⁶⁶ Die Musealisierung von realweltlichen Phänomenen oder – in diesem speziellen Untersuchungsfeld – von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten wird für die vorliegende Untersuchung in folgende Phasen unterteilt:

- (1) Isolation und Deterritorialisierung**
- (2) Ästhetisierung und Disziplinarisierung**
- (3) Historisierung (und Restitution)**

Diese Prozesse durchdringen sich insofern gegenseitig, als beispielsweise ein Phänomen einer bloß ästhetischen Betrachtung auszusetzen auch immer schon seine Historisierung bedeutet. Schließlich kann es dadurch nicht länger gebraucht werden und

165 Der Begriff »Das Prinzip Museum« geht auf die gleichnamige Forschungsinitiative zurück, die von Anne-Marie Bonnet 2010 am Kunsthistorischen Institut der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn ins Leben gerufen wurde und aus der später der museumstheoretische Forschungscluster FLOORPLAN hervorging: <www.floorplan-research.com>; abgerufen am 17.1.2019.

166 Fehr, Michael: Stichwort Museum, in: Kritische Berichte, 36, 2008, 4, S. 143–168.

ist nicht mehr das, was es einst war. Diese drei für die vorliegende Untersuchung relevanten Phasen der Musealisierung werden zum Zweck der Untersuchung spezifischer Formen von Gewalt getrennt betrachtet und seien hier kurz umrissen:

(1) die **Isolation** eines Phänomens innerhalb seiner Realität gemäß eines spezifischen Interesses wie etwa Erkenntnis oder auch Besitz und seine **Deterritorialisierung**, sprich: seine physisch gewaltsame Translokation (durch Raub, Diebstahl, Erpressung, ...);

(2) die **Ästhetisierung** bzw. ästhetische Rekonfiguration dieses Phänomens als ein Verdinglichungsprozess, bei dem es zu einem Semiophor (Pomian), einem „Symbol-Objekt“ gemacht wird und dessen **Disziplinarisierung** oder Subordination in ein spezifisches Wissensgebäude, was genau dann als Anwendung epistemischer Gewalt zu verstehen ist, wenn dabei einem bereits bedeutsamen Phänomen gegen den Willen seiner kulturellen Gemeinschaft eine andere Bedeutung aufgezwungen wird, um sie dadurch als andersartig darzustellen;

(3) die **Historisierung** dieses Phänomens also seine Integration in eine ihm fremde Zeitrechnung, was dann einem Akt allochroner Gewalt entspricht, wenn dadurch die Zeitlichkeit seiner kulturellen Gemeinschaft nachhaltig gestört wird wie etwa beim Transfer ihrer Heiligtümer aus einer zirkulären, mythischen Zeit in einen linearen Zeitstrahl christlich-evolutionärer Geschichtsschreibung; **Restitution** als Umkehrung der Historisierung.

Das Verfahren der Musealisierung wird in nachfolgenden Fallstudien zu Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz diskriminierungskritisch analysiert. Es soll festgestellt werden, ob sie die Glaubensgemeinschaften besagter Heiligtümer nicht nur diskriminiert und geschädigt haben, sondern immer noch diskriminieren und schädigen.

4.1 Isolation und Deterritorialisierung

Was passiert, wenn Heiligtümer lebender Kulturen aus ihren spirituellen Kontexten entfernt werden? Deleuze und Guattari haben für derlei Prozesse der Translokation den Begriff der Deterritorialisierung geprägt.¹⁶⁷ Er beschreibt die Auswahl und Entnahme von Mobilien oder zu Mobilien gemachten Objekten aus realweltlichen, kulturellen oder natürlichen Systemen sowie ihren Transfer in ein anderes System wie das des Museums. Damit einher geht die Zerstörung bestehender Zusammenhänge und ein dadurch entstehendes Spannungsverhältnis zwischen den Objekten und ihren ehemaligen Kontexten. Dieses Spannungsverhältnis ist für diese Untersuchung von besonderem Interesse. Wenn Objekte ihr Territorium verlassen, dann ist die Art und Weise bestimmend, wie sie es verlassen oder wie sie von dort weggebracht werden. So können Handel oder Tausch die Grundlage bilden, auf der zwei Parteien die Bewegung von Kulturgütern vereinbaren. Dies wäre eine Motivation für eine Translokation von Objekten, die auf Freiwilligkeit und gegenseitiger Anerkennung beruht. Auf diese Weise wurde manche Museumssammlung zusammengetragen. Deren Provenienz ist gewiss am besten dokumentiert, gibt es doch häufig noch historische Aufzeichnungen wie Kaufverträge und Korrespondenzen zwischen den beteiligten Parteien. Für diese Untersuchung sind demgegenüber explizit und implizit gewaltsame Formen der Aneignung von Objekten relevant. Betrachtet man den europäischen Kolonialismus als eine Form von asymmetrischer Kriegsführung gegen die in den Kolonialgebieten angetroffenen Gesellschaften, so wird auch die Überführung ihres Kulturerbes in westliche Museen und Sammlungen als untrennbarer Aspekt eines extremen Unrechtskontextes erkenntlich. Völkerkundemuseen waren und sind politische Komplizen dieses weltweiten Kriegsgeschehens. Es ist diese Geschichte physischer Gewalt, die Sammlungsgut aus kolonialen Erwerbszusammenhängen explizit oder implizit anhaftet. Es liegt nahe, dass ethnologische Museumsobjekte Kriegsbeute sind, wenn sie aus Herrschaftskontexten stammen, die von europäischen Militäreinheiten angegriffen und vernichtet wurden. In diesem Zusammenhang sind in den Sammlungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz der aus Kamerun stammende Thron Mandu Yenu des Herrschers Ibrahim Njoya zu nennen (siehe **Abbildung 11**), das Zepter Difuma Dia Dikongo des Herrschers Katende aus dem Kongo¹⁶⁸ oder aber von britischen Truppen aus dem Königshaus Benin geraubte Bronzereliefs. Gewaltsame Appropriation schließt aber auch mit ein, dass internationale Händler:innen die militärisch geschaffenen Infrastrukturen in den Kolonialgebieten nutzten, um okkupierte Gesellschaften auszubeuten und mit ihren Gütern Handel zu treiben.¹⁶⁹

167 Deleuze, Gilles und Félix Guattari: A thousand plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London 2013.

168 Die restitutionsaktivistische Gruppe NO Humboldt z1! hat diese und weitere kolonial beschaffte und kulturelle Identitäten stiftende Objekte exemplarisch für dieses Problemfeld aus den Sammlungsbeständen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in einer Übersicht zusammengestellt. Siehe: <www.no-humboldt21.de/information/preussischer-kulturbesitz>; abgerufen am 21.11.2019.

169 Der senegalesisch-französische Restitutionsreport aus dem Jahr 2018 hat diesen Verdacht hinsichtlich der Sammlungen des Pariser Musée du Quay Branly erhärtet. In: Sarr, Felwine und Bénédicte Savoy: The restitution of African cultural heritage. Toward a new relational ethics, Paris 2018 <www.restitutionreport2018.com>; abgerufen am 29.1.2021, S. 47f.



Stiftung
Preußischer Kulturbesitz

Ngwuo "Mandu Yenu", Ident. Nr.: III C 33341 a,b

© Foto: Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin

Fotografin: Dietrich Graf



Abbildung 11: Ngwuo „Mandu Yenu“, Thronsessel mit Stufe, Kamerun, Bamun (Ethnie); Sammlung der Stiftung Preußischer [sic] Kulturbesitz; <<http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=207024>>; abgerufen am 1.2.2022



Abbildung 12: Moccasins im Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln, 22.6.2012, Foto: CB

4.1.1 Physische Gewalt

Die Tatsache allein, dass Objekte gewaltsam akquiriert, also deterritorialisieren wurden, sagt nicht zwangsläufig aus, dass ihre aktuelle Gegenwart in ethnologischen Museen grundsätzlich angefochten werden muss. Es gilt das Spannungsverhältnis zwischen den Objekten und ihren ehemaligen Kontexten kritisch zu betrachten und zu differenzieren, was genau von einem Ort entfernt wurde und wie sich dessen Entnahme auf diesen vorherigen Kontext ausgewirkt hat.¹⁷⁰ Die gewaltsame Translokation von Werkzeugen oder Alltagsgegenständen wie Kleidung ist zwar als Deterritorialisierung einzustufen, sie hat jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit keine außergewöhnlichen kulturellen Lücken hinterlassen wie z. B. der Raub von Moccasins US-amerikanischer Ureinwohner (siehe **Abbildung 12**).¹⁷¹ Sie sind – vorsichtig ausgedrückt – in einem Museum wohl recht gut aufgehoben, da niemand sie heute mehr tragen würde.

Eine Deterritorialisierung von kulturellen Objekten ist aber in dem Moment sehr viel problematischer, wenn es sich um spezifische, für Kollektive identitätsstiftende Artefakte handelt. Dazu zählen vor allem solche, die von transzendenter Bedeutung sind. Dieser Umstand muss den Sammler:innen nicht einmal bewusst gewesen sein. Weil solche Gegenstände nicht selten auch unter anderen Gesichtspunkten interessant sind, wie etwa hinsichtlich ihrer Materialität (Edelmetalle, Edelsteine, kostbare Hölzer...) oder ihrer Machart (besondere Techniken, Herstellungsverfahren, Formen...),

170 Deleuze, Gilles und Félix Guattari: A thousand plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London 2013.

171 Es sei denn, sie stünden symbolisch zum Beispiel für ein historisches Massaker an einer indigenen Gesellschaft.

ist es gut möglich, dass Heiligtümer lebender Kulturen von Kolonialist:innen gar nicht als solche selektiert und deterritorialisiert wurden, sondern weil sie aus einem seltenen Material wie Gold gemacht sind, exotische Vorstellungen bedienen oder einem besieigten Feind als Trophäe abgerungen wurden.

Nicht nur im Kontext des historischen Kolonialismus und der Enteignung anderer Gesellschaften wurden Heiligtümer lebender Kulturen gegen den Willen ihrer Glaubensgemeinschaften musealisiert. Wolfgang Kemp erzählt die Geschichte der Isolation eines christlichen Heiligtums in einem Museum bzw. der Isolation eines gläubigen Menschen von seinem Heiligtum durch ein Museum:

»Es ist bekannt geworden, daß eine Bauersfrau ihre gelegentlichen Stadtgänge dazu nutzte, ins Museum zu gehen und vor einem Marienbild eine kurze Andacht zu verrichten. Die Frau hatte, wie sie später erklärte, zu dieser Maria seit ihrer Kindheit gebetet. Damals stand die Skulptur in der Kirche ihres Heimatortes; später kam sie ins Museum. Eine Zeitlang beobachteten die Museumsleute das Tun der Frau ziemlich hilflos; dann entschieden sie sich, Andachten im Museum nicht zuzulassen. Die Frau wurde abgewiesen.«¹⁷²

Es gibt unterschiedliche Behauptungen, in welchem Museum sich diese Geschichte ereignet haben soll, was die Vermutung nahe legt, dass sie weniger die Schilderung eines tatsächlichen Ereignisses als eine Art Mythos in der Museumscommunity ist.¹⁷³ Dieser Mythos schildert jedoch am Beispiel des Christentums, wie schmerzlich eine Deterritorialisierung von Heiligtümern und ihre Isolation in einem kulturhistorischen Museum für ihre Gläubigen sein kann. Gleichwohl ist dies aus der Warte der christlichen Gemeinde in Deutschland anscheinend kein besonders großes Problem. So sind im Kontext von Sammlungen wie denen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz und ihren umfangreichen Beständen von defunktionalisierten christlichen Heiligtümern keine nennenswerten Fälle bekannt, in denen Christ:innen auf deren Restitution pochen. Allein das Bode-Museum in Berlin wäre sonst wohl eine zentrale Anlaufstelle für Restitution fordernde christliche Aktivist:innen. Über die Gründe ihrer Gelassenheit gegenüber der Defunktionalisierung ihrer kulturell sensiblen Objekte mag spekuliert werden. Möglicherweise ist die Nachfrage nach christlichen Kultbildern durch ein Überangebot in deutschen Kirchen und ein generell geringes Interesse an ihnen mehr als gedeckt. Dies würde bedeuten, dass es durch die Musealisierung solch kulturell sensibler Objekte zu keinen problematischen Leerstellen in ihren Gemeinschaften gekommen ist. Vielleicht empfinden sich moderne Christ:innen von kulturhistorischen Museen mit ästhetisierten Heiligtümern ihres Glaubens auch deswegen nicht diskriminiert, weil ihre Kulturgeschichte dadurch auch außerhalb der Kirchen auf eine für sie zuträgliche Weise dargestellt wird. Das Christentum hat schon früh das Prinzip Museum in Form von Diözesanmuseen nicht zuletzt für missionarische

172 Kemp, Wolfgang: Kunst wird gesammelt, in: Werner Busch (Hrsg.): Funkkolleg Kunst. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktionen, München 1997, S. 185–229.

173 In meinen Recherchen zu Kems Quellen dieser Geschichte verfolgte ich diese von ihm über Hans Holländer hin zum ehemaligen Direktor des Badischen Landesmuseums Rudolf Schnellbach und der dort arbeitenden Brigitte Herrbach-Schmidt zurück. Letztere erklärte in einem Schreiben vom 3.5.2010 aber, dass es sich bei der Geschichte um einen modernen Mythos handele.

Zwecke einzusetzen gewusst und dafür die Defunktionalisierung in Form der Entweihung sakraler Objekte billigend und vor allem freiwillig in Kauf genommen. Das von Kardinal Joachim Meisner 2007 eingeweihte Kunstmuseum des Erzbistums Köln ›Kolumba‹ ist ein Beispiel dafür, wie eine religiöse Gemeinschaft mit der Kulturtechnik Museum selbstbestimmt umzugehen vermag.¹⁷⁴ Gänzlich anders verhält es sich bei kolonialen Sammlungen in kulturhistorischen Museen. Diese sind oftmals das Ergebnis explizit gewaltsamer Translokationen und haben eklatante Leerstellen hinterlassen. Wenn Heiligtümer entgegen den Wünschen ihrer Glaubensgemeinschaften aus deren kultureller Mitte gerissen werden, kann dies extreme spirituelle, soziokulturelle Schäden anrichten. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn diese Gegenstände auf spezifische Weise an Orte oder an lokales religiöses Brauchtum gebunden waren. Derartige Verluste konnten dann nur sehr schwer, wenn überhaupt, ersetzt werden.¹⁷⁵ Die folgenden Darlegungen zur Deterritorialisierung von Heiligtümern beinhalten noch keine Überlegungen zu dem, was im späteren Verlauf ihrer Musealisierung mit ihnen geschieht.

4.1.2 Fallbeispiel: Tjurringas

Für die Untersuchung dieser ersten Phase der Musealisierung wird im Folgenden das Problemfeld von Tjurringas erörtert, die fernab des Territoriums und heiligen Bodens zentralaustralischer Arrernte in europäische Museen gebracht wurden. Genauer gesagt soll die Deterritorialisierung einer spezifischen Sammlung von Tjurringas im Besitz der Stiftung Preußischer Kulturbesitz untersucht werden, die als »Sammlung Wettengel« bezeichnet wird. Durch die Rekonstruktion ihrer Provenienz und Darstellung ihres heutigen sozialen Kontexts wird erörtert, welche Schwierigkeiten sich langfristig für Glaubensgemeinschaften ergeben können, deren Heiligtümer gewaltsam entfernt werden. Tjurringas australischer Arrernte sind für diese Untersuchung deswegen besonders geeignet, weil ihre Kultur und die sozialen Auswirkungen ihrer Kolonisierung vom Erstkontakt bis zum heutigen Tag sehr gut dokumentiert und erforscht sind.

Der Begriff Tjurringa wird im Englischen meist mit *secret-sacred business* übersetzt, also mit Angelegenheiten von geheimer und heiliger Natur. Das Privileg, Tjurringas zu kennen, zu sehen oder Fürsorge für sie tragen zu dürfen, gebührt ausschließlich den männlichen Ältesten der Arrernte. Tjurringas sind aus Holz oder Stein, meist oval oder lanzettförmig geschnitzt und mit totemspezifischen Mustern geritzt. Tjurringas sind ferner symbolisch und performativ auf komplexe Weise mit Geschichten, Liedern, Tänzen und vor allem mit dem Land der Arrernte verflochten. Im Wesentlichen ist in ihnen der Geist eines lebenden oder bereits verstorbenen Stammesmitglieds in physischer Form präsent. Tjurringas sind für traditionell gläubige Arrernte keine Symbole der Stammesmitglieder, sie sind diese Stammesmitglieder. Traditionell werden Tjurringas von den Ältesten in geheimen Höhlen, den sogenannten

174 Siehe hierzu die Website des Museum: <www.kolumba.de>; abgerufen am 29.8.2020.

175 Viele Heiligtümer lassen sich aus diversen Gründen nicht duplizieren oder wie Alltagsgegenstände replizieren. Es gibt auch Ausnahmen von Heiligtümern, die explizit kopierbar sind und ihren Status als Heiliges dabei nicht einbüßen wie etwa manche russisch-orthodoxen Ikonen.

Erntatungas, gesammelt, bewahrt und gepflegt. Diese Orte sind für traditionell lebende Arrernte Versammlungsstätten der Lebenden und der Toten, sie sind das Herz der Stämme und die Tjurringas deren Essenz.¹⁷⁶ Eine größere Anzahl von Tjurringas befindet sich in den Sammlungsbeständen der Stiftung Preussischer Kulturbesitz (siehe Liste, **Abbildung 13**). Der Anthropologe und einstmalige Direktor des Berliner Völkerkundemuseums Felix von Luschan kaufte sie 1906 vom fränkischen Missionar Nikol Wettengel für 1200 Reichsmark an (zuzüglich 300 Reichsmark für seine Aufzeichnungen). Auf Anfrage von Felix von Luschan zur Herkunft der Sammlung schrieb Nikol Wettengel, er habe sie, »[...] bei der McDonnell Range in Central Australien gemacht, vom Aranda Stamm.« (siehe **Abbildung 14**). Wo genau, gab er nicht preis. Bei einer Besichtigung dieser Tjurringas im Depot des Ethnologischen Museums Dahlem am 7. August 2007 erklärte mir der damalige Kurator Dr. Markus Schindlbeck, die Authentizität der Sammlung könne aus diesem Grund auch nicht verifiziert werden. In Ermangelung detaillierten Dokumentationsmaterials sei es nicht möglich, ihre Provenienz weiter zurückzuverfolgen als bis zum Ankauf.¹⁷⁷ Grundsätzlich, so Schindlbeck, könnte die Sammlung Wettengel gar im Auftrag des Sammlers oder auch ohne sein Wissen eigens für ihn angefertigt worden sein.¹⁷⁸ Ihre schiere Masse und Qualität, so Schindlbeck, empfinde er als zumindest ungewöhnlich. Diese Einschätzung zitiert auch der Anthropologe John Strehlow in seiner Aufarbeitung der Geschichte der Missionsstation in Hermannsburg. Er hatte Schindlbeck aus Interesse an Nikol Wettengel interviewt:

»No less than 59 bull-ropes, 81 stone tjurringas and 102 wooden ones. The suspicion has to be entertained that some of this allegedly sacred material had been manufactured for sale.«¹⁷⁹

Phillip Batty vom Museum Victoria in Melbourne kommentiert Schindlbecks Einschätzung in die entgegengesetzte Richtung. Zwar gibt es auch in den Museumssammlungen in Australien zahlreiche Fälschungen, der Handel mit gefälschten Tjurringas setzte seines Wissens nach jedoch erst in den 1920er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ein, also erst zu einem späteren Zeitpunkt der Kolonialgeschichte Australiens.

Markus Schindlbeck: »In our collection, we have about 100 tjurringas. We have some of which I have the impression that they were made for the missionaries, for trade? Do you have that in your Melbourne collection? Do you treat what you consider inauthentic the same way?«

176 Spencer, Baldwin und F. J. Gillen: *The native tribes of Central Australia*, London 1899, S. 129ff.

177 Diesen Ankauf hat Schindlbeck in folgendem Aufsatz aufgearbeitet: Schindlbeck, Markus: Bastian's travels in Australia and their significance for research on Australia in Berlin's Museum of Ethnology, in: Manuela Fischer, Peter Bolz und Susan Kamel (Hrsg.): *Adolf Bastian and his universal archive of humanity. The origins of German anthropology*, Hildesheim, Zürich, New York 2007, S. 207–221, S. 207.

178 Aus meinen persönlichen Aufzeichnungen des Interviews mit Markus Schindlbeck am 7.8.2007 im Ethnologischen Museum Dahlem.

179 John Strehlow: *The Tale of Frieda Keysser: 1875-1910 v. 1: Frieda Keysser and Carl Strehlow - An Historical Biography*, London, 2011, S. 958.

Phillip Batty: »There was a big trade from the 1930ies on. Aborigines were selling either the original ones. They traded the ones of the dead and kept their own. In the 20ies and 30ies when there was no social welfare on any kind it was a strong trade so people started to manufacture them. How do we work that out? First: Examination of the physical tjurringa. Second: Working with Aboriginal people, asking which ones are original and which not. One man came to us a while ago with ca. 30 objects, some original, some not. Yeah, we do have fake tjurringas in our collections, we don't know what to do with them.«¹⁸⁰

Da die Sammlung vor oder im Jahr 1906 zusammengetragen wurde, muss Schindlbecks Einschätzung also nicht zwangsläufig zutreffen. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass Wettengel bewusst oder unbewusst mit Fälschungen gehandelt hatte, jedoch würde auch das nicht bedeuten, dass sämtliche Tjurringas in seinem Besitz gefälscht worden sind. Die Sammlung Wettengel ist sehr umfangreich und divers. Es ist sogar denkbar, dass Wettengel verschiedene Quellen hatte und somit ist es möglich, dass Teile der Sammlung authentisch sind und vielleicht durch Fälschungen ergänzt wurden oder umgekehrt.

2008 begann ich deswegen Nikol Wettengels Lebenslauf nachzuzeichnen. Der protestantische Pfarrer Dr. Roland Gierth stellte für mich einen Kontakt zur Mission EineWelt [sic] in Neuendettelsau her.¹⁸¹ In deren Archiv befinden sich zahlreiche Dokumente, Briefe und Berichte des Missionars aus der Zeit seiner Sammeltätigkeit. Regelmäßig schrieb Wettengel dem Missionshauptquartier in Hermannsburg, Deutschland, über seine Arbeit mit den Aborigines in Hermannsburg, Australien.¹⁸² In seinen Schilderungen brachte er unter anderem seine laienhaften ethnologischen Beobachtungen zu den »religiösen Gedanken der Aranda«¹⁸³ zu Papier und auch seine alltäglichen Erlebnisse als Missionar. Diese Korrespondenz soll im Folgenden nachvollzogen und kommentiert werden. Die Briefe, die Wettengel an das Missionshauptquartier in Deutschland und später an das Berliner Museum für Völkerkunde geschrieben hat, wurden zusammen mit Edeltraud Zweck zum besseren Verständnis von Sütterlin in lateinische Schrift transkribiert.

Wettengel wurde am 8.8.1869 in Fahrenbühl in Oberfranken geboren (**Abbildung 15**). Er sollte zwar eigentlich den Bauernhof in Familienbesitz übernehmen, fühlte sich nach dem Tod seiner Eltern jedoch zu Höherem berufen. Nach einer beschwerlichen Kindheit und Jugend schloss er sich mit 20 Jahren der christlichen Mission an. In Folge seiner Ausbildung zum Missionar und auf seinen Wunsch hin wurde er 1896 zusammen mit seiner Frau Rosa Wettengel auf die zentralaustralische Missionsstation in Hermannsburg entsandt. Dort unterstellte man ihn dem in anthropologischen

180 Mitschrift des Workshops »Discussing [Open] Secrets« am 21.11.2014 im Ethnologischen Museum Dahlem und einer Diskussion zwischen Markus Schindlbeck und Phillip Batty.

181 Mission EineWelt Neuendettelsau, www.mission-einewelt.de; abgerufen am 7.7.2017.

182 Das australische Hermannsburg nahe Alice Springs ist nach diesem deutschen Ort benannt.

183 Siehe hierzu den Briefverkehr aus Archivmaterial des Ethnologischen Museums Dahlem, zur besseren Lesbarkeit von Sütterlin in lateinische Schrift übersetzt, in: Christoph Balzar: Die Sammlung Wettengel, Berlin, 2010, S. 18.

12

Z^o 81234/6

Sammlung Wathengel, Aranda-Stamm, Central-Australien.

1. Vier Wurfspere, Vier Stangspere, Vier Wurfhaken, im Querschnitt  sammeln, frisch, ganz neue Form, das mit Steinbeile, eines mit einem Eisen, das in der Art der Stämme mit Holz befestigt ist.
2. Fünf große Stockknüttel für Frauen, fünf große Schlaggeschwänke aus Holz, zehn kleinere vergütete Schlaggeschwänke, vier kleine vergütete Schlagknüttel fünf Bemarang ähnliche Wurfaffen.
3. Zwei  geschliffene Schilder, zwei Schilde, vier verschiedene Holz-Masken, darunter die größte zum Tragen am Kinn.
4. Ein großer Wassercock, aus Känguruh-Haut, acht Elfenbein-Bälge und ein Ziegenfell (Nahrung)
5. Zahlreiche Schüre mit weißen schneeweißen Früchten
6. Sechs Schmuckbänder, fünf Schambänder, fünf Halsbänder aus Flechten aus menschlichen, Hals aus Känguruh-Haaren.
7. Zwei Tragetaschen für Masken, drei Kopfschalen, zwei "mambo" = "Helm" aus Känguruh-Haaren, ein großer Kaskal Barfasen.
8. Vier Stücke Frauenkopfschmuck, vier Nasenstößeln aus Korken, sehr schöne Steinmesser, davon eines mit Bemalt.
9. Ein Paar dicke "Schale", zum Verkneten des Festspeises, zwei Stücke Trauerschmuck, mit Korken, zum Trachten.
10. Eine Dose von etwa 30 vergüteten Schwanzköpfen. 59.
11. Diverse Samen, Wurzeln u. d. Nahrungsmittel, Schmuckpflanzen aus.
12. Zwei Stück Kopfschmuck, werden bei Tänzen an den Hals gehängt, darunter ein großer schneeweißes Stück.
13. Nahrung ein Korbchen mit Wurzeln, Früchten usw.
14. Ein Stück zum Wurzeln für die Frauen, ein etwa 6 ^{cm} langer Stück abgerollt!
15. Gegen reichlich "gravirte" Steinplatten. 87.
16. Gegen hundert Holztafeln mit eingestrichenen Darstellungen.
17. Ein etwa zwei Finger dicker Beutel mit Mess.

v. L.

Sammlung Wettengel, Aranda-Stamm, Central.Australien.

1. Vier Wurfspere, Vier Strospeere, vier Wurf Bretter, im Querschnitt  muldenförmig, ganz neue Form, drei mit Steinschaber, eines mit einem eisernen, oder in der Art der steinernen mit Harz befestigt ist.
2. Fünf grosse Strocknüttel für Frauen, fünf grosse Schlagschwerter aus Holz, zehn kleinere verzierte Schlagschwerter, vier kleine verzierte Schlagknüttel fünf Bumerang ähnliche Wurfaffen.
3. Zwei  geschäftete Steinbeile, zwei Schilde, sieben verschiedene Holzmulden, darunter die grösste zum Tragen von Kindern.
4. Ein grosser Wassersack, aus Känguruh-Haut, acht Eidechsenbälge und ein Igelfell (Nahrung)
5. Zahlreiche Schnüre mit rothen bohnenähnlichen Früchten
6. Sechs Schmuckbänder, fünf Schambüschel, fünf Halsbänder alle theilweise aus menschlichen, theilw. aus Känguruh-Haaren.
7. Zwei Trageschnüre für Mulden, drei Kopfbinden, zwei membra = „Helme“ aus Känguruh-Haaren, ein grosser Knäuel Bindfaden.
8. Vier Stücke Frauenkopfschmuck, vier Nasenstäbchen aus Knochen, ³vier schöne Steinmesser, davon eines bunt bemalt.
9. Ein Paar dicke „Schuhe“, zum Unkenntlichmachen der Fußspuren, zwei Stück Trauerschmuck, mit Knochen, zum Totentanz.
10. Eine Serie von etwa 30 verzierten Schwirrhölzern. 59.
11. Diverse Sämereien, Wurzeln u. a. Nahrungsmittel, Schmuckpflanzen usw.
12. Zwei Stücke Kopfschmuck, wurden bei Tänzen in den Helm gesteckt, darunter ein grosses schildförmiges Stück.
13. Nochmals ein Kästchen mit Wurzeln, Früchten usw.
14. ²Ein Stock zum Wurzelgraben für Frauen, ein etwa ^{cm}6 langes Stück abgesägt!
15. Gegen 60 „gravierte“ Steinplatten. 81.
16. ¹⁰²Gegen hundert Holztafeln mit eingeschnittenen Darstellungen.
17. Ein etwa zwei Finger dickes Bündel mit Mss.

von Luschan

Abbildung 13: Die Bestandsliste der Sammlung Wettengel; Quelle: Archiv des Ethnologischen Museums Dahlem, zur besseren Lesbarkeit in Druckschrift übersetzt, in: Christoph Balzar: Die Sammlung Wettengel, Berlin, 2010

an 16./7. 06

2. 2^o E. 1234/06

Kop, den 14. July 1906.

Gefegenscher Herr!

Ihren Brief vom 14. d. Mts. habe ich er-
halten und will Ihnen damit
mitteilen, was über die Ankünfte von
Herrn. Die Vermählung steht, ist bei der
Mc. Donnell Range in Central Australien
geplant, von Aranda kommen. Die
Hauptleute der Vermählung sind die Hölz-
und Hain Tafeln, welche alle Gesetze
und Bitten der dortigen Eingeborenen,
in ihren Hauptstädten Hain aufstellen,
aufstellen. Die Tafeln gesellen zu einer
20 Tagen der Eingeborenen sind sind fremd
den Tagen nur den Alten der Hain
auswärtig Gesellen mit, und das selbe sagt
sich und steht zu erlangen.

Lu 16./7.06

2

zu E 1234/06

Hof, den 14. July 1906.

Hochgeehrter Herr!

Ihren Brief vom 11. d. Mts. habe ich erhalten und will Ihnen hiermit mitteilen worüber Sie Auskunft wünschen. Die Sammlung habe ich bei der Mc Donnell Range in Central Australien gemacht, vom Aranda Stamm. Die Hauptsache der Sammlung sind die Holz- und Steintafeln, welche alle Gesetze und Sitten der dortigen Eingeborenen, in ihnen verständlicher Weise beschrieben, enthalten. Die Tafeln gehören zu etwa 80 Sagen der Eingeborenen und sind somit den Sagen nur den Alten des Stammes anvertrautes Geheimnis, und deshalb sehr schwer und selten zu erlangen.

Abbildung 14: Nikol Wettengel erläutert den Bestand und die Provenienz seiner Sammlung; Quelle: Archiv des Ethnologischen Museums Dahlem, zur besseren Lesbarkeit von Sütterlin in lateinische Druckschrift übersetzt, in: Christoph Balzar: Die Sammlung Wettengel, Berlin, 2010

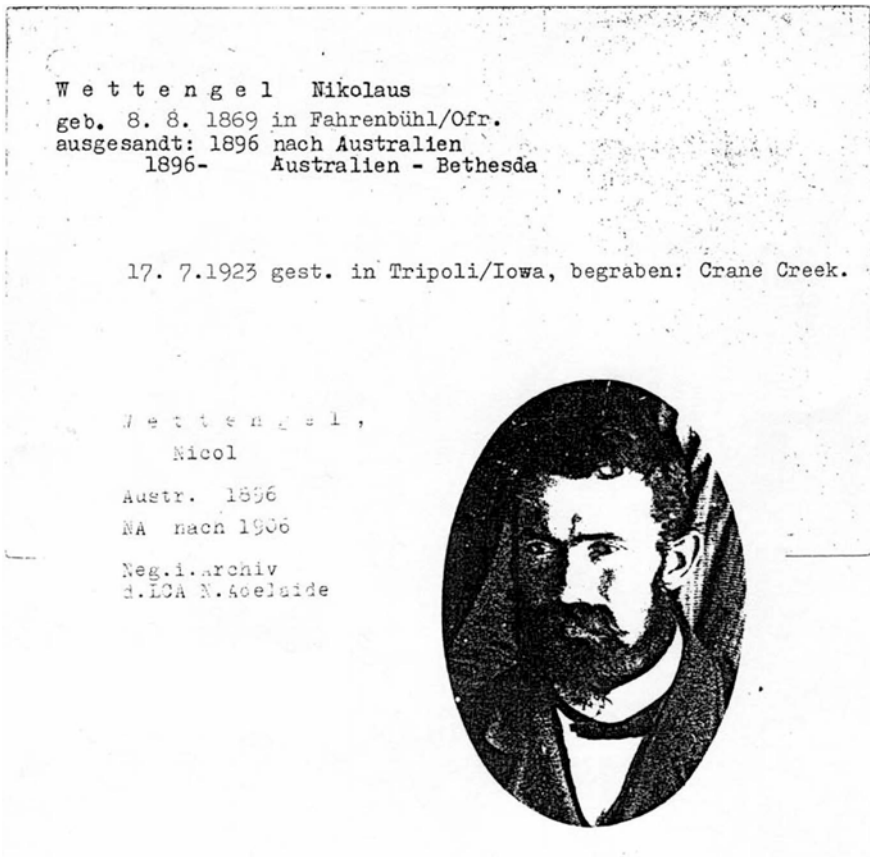


Abbildung 15: die Akte Nikol Wettengel; Quelle: Archiv des Mission EineWelt in Neuendettelsau; in: Christoph Balzar: Die Sammlung Wettengel, Berlin, 2010

Fachkreisen berühmten Reverend Carl Friedrich Strehlow.¹⁸⁴ Wettengel sollte helfen, die indigene Bevölkerung Zentralaustraliens durch Religionsunterricht zum Christentum zu bekehren. Von Anfang an konnte er sich aber nur schwer in die bereits etablierten Strukturen der Missionsstation einfügen. Insbesondere mit dem Leiter der Mission Carl Strehlow hatte er regelmäßig Streit. Wettengel wollte sich ihm nicht nur nicht unterordnen, er wollte ihn sogar stürzen.¹⁸⁵ Regelmäßig beschwerte er sich über ihn hinter dessen Rücken beim Missionshauptquartier in Deutschland.¹⁸⁶ Zum einen kritisierte er seinen hart durchgreifenden Führungsstil gegenüber den Arrernte als

- 184 Carl Strehlow, dessen Sohn Ted Strehlow und wiederum dessen bereits erwähnter Sohn John Strehlow bilden eine in Australien berühmte familiäre Linie von Forschern, die auf komplexe und teils kontroverse Weise mit den Kulturen Zentralaustraliens wie den Arrernte verbunden sind.
- 185 John Strehlow: *The Tale of Frieda Keysser: 1875-1910 v. 1: Frieda Keysser and Carl Strehlow - An Historical Biography* London, 2011, S. 869ff.
- 186 Barry Hill: *Broken Song – T.G.H. Strehlow and Aboriginal Possession*, Milsons Point, 2002, S. 65f. In: Christoph Balzar: *Die Sammlung Wettengel*, Berlin, 2010, S. 30-37.

brutal, zum anderen auch dessen Entscheidungen bei der Übersetzung der Bibel in ihre Sprache.¹⁸⁷ Strehlow hatte Wettengel nämlich nicht erlaubt, sich an Übersetzungen verschiedener Bibeltexte vom Deutschen ins Arrernte zu beteiligen.¹⁸⁸ Er wollte den 1891 von seinen Vorgängern Kempe, Schwarz und Schulze in die Sprache der Arrernte übersetzten Katechismus wohl um des Ruhms willen lieber allein überarbeiten und neu auflegen¹⁸⁹. Wettengel fühlte sich deswegen ausgegrenzt und weigerte sich mit deutlichen Worten, Strehlows neue Version zu predigen:

»It could not be understood by the Aranda Christians [...] and worst of all, was not written in the dialect local to Hermannsburg. I cannot teach the children nonsense.«¹⁹⁰

Sein Aufgabenfeld wurde deswegen zur Strafe auf den Kommuniionsunterricht mit Kindern beschränkt. Im Laufe der Jahre kam er so in Kontakt mit dem Geheimwissen der Arrernte, ihrem so genannten »secret-sacred business«. So erfuhr Wettengel auf einem Tagesausflug mit seiner Klasse offenbar von einem Ort in der MacDonnell Range, welcher eine mögliche Quelle seiner später angelegten Sammlung sein könnte. Er schildert diese Entdeckung dem Missionshauptquartier wie folgt:

»Ich gehe mit meinen 40 N*****kindern [Zensur durch den Autor] auf die nahen Berge spazieren. Da kommen wir an eine Schlucht mit glattem Sandstein-Flußbett. Altjiaka inka, Altjiaka inka, rufen die Kinder und zeigen und bewundern den Tritt im Felsen. Hier hat der Schöpfer gestanden als er die Berge schuf. [...] Wir gingen über die Berge, da wollten viele nicht mitgehen aus Furcht vor den Alten, weil hier die Geheimnisse in den Höhlen verborgen liegen.«¹⁹¹

Waren die Höhlen, von denen Wettengel schrieb, vielleicht Erntatungas? Was waren es für Geheimnisse, die angeblich dort lagen? Es scheint, als hätten die Kinder auf dieser Wanderung versehentlich Geheimwissen preisgegeben. Wettengel stellt diesen Umstand jedenfalls an anderer Stelle in seiner Korrespondenz mit dem Missionshauptquartier heraus, als er sich noch einmal auf seine laienethnologischen Forschungen bezog:

»Diese Beobachtungen [...] habe ich an den Kindern gemacht [...] Die Männer und Frauen halten ihre an die Religion angehörigen Zeremonien mehr geheim.«¹⁹²

187 Gleichwohl galt Wettengel als ebenso brutal; vgl. Barry Hill: *Broken Song – T.G.H. Strehlow and Aboriginal Possession*, Milsons Point, 2002, S. 65.

188 Vermutlich war er wegen mangelhafter linguistischer Fähigkeiten für diese Aufgabe gar nicht geeignet. John Strehlow zeichnet das Bild eines unterdurchschnittlich intelligenten und gering gebildeten Missionars. Ebd.

189 Eines der ersten Bücher, das in Arrernte verlegt wurde, war Carl Strehlows Übersetzung des Lukas-Evangeliums. Strehlow, Carl: *Ewangelia Lukaka. The Gospel of Luke*, London 1925.

190 John Strehlow: *The Tale of Frieda Keysser: 1875-1910 v. 1: Frieda Keysser and Carl Strehlow – An Historical Biography* London, 2011, S. 871.

191 Christoph Balzar: *Die Sammlung Wettengel*, Berlin, 2010, S. 18-21.

192 Ebd.

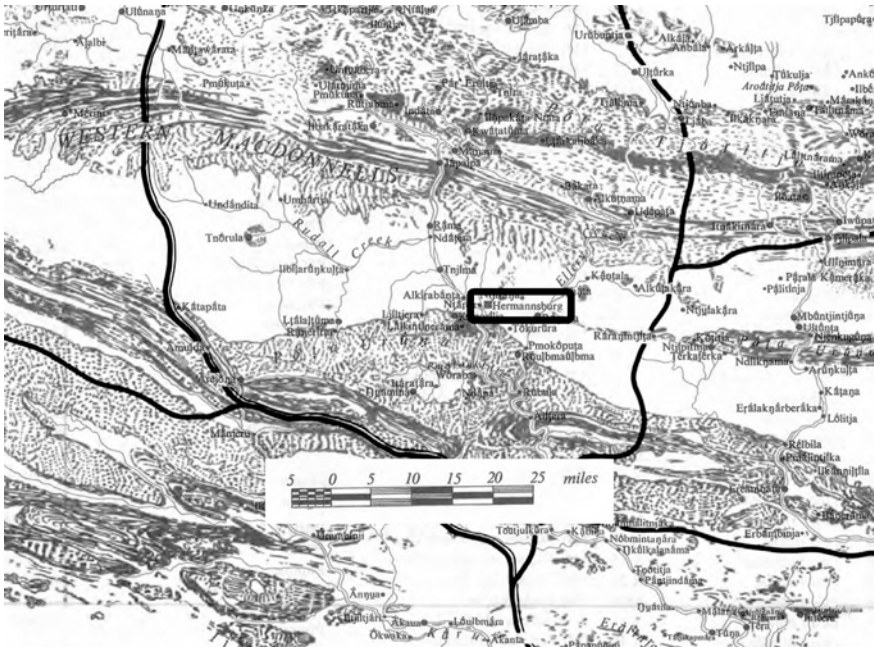


Abbildung 16: Ausschnitt und Collage der Karte »Aboriginal Central Australia«, in: Theodore Strehlow: Songs of Central Australia, Sydney, 1971, Apendix

Wettengel gab an, mit seinen Schüler:innen in den Bergen nahe Hermannsburg wandern gewesen zu sein. Die Region selbst ist die MacDonnell Range, dieselbe, die er später als Herkunftsort seiner Sammlung gegenüber dem Berliner Museum und Felix von Luschan angab. Die Karte (**Abbildung 16**) zeigt sowohl nördlich als auch südlich von Hermannsburg orangefarbig die gebirgigen Gebiete der MacDonnell Range. Ausgehend davon, dass Wettengel sich mit seiner Wandergruppe fußläufig auf einem Tagesausflug nicht allzu weit von Hermannsburg entfernt haben konnte, lässt sich annehmen, dass die Höhlen, welche die damals immer noch traditionsbewussten Kinder der Arrernte auf Geheiß der Ältesten nicht betreten durften und wollten, sich in einer der beiden Richtungen befanden. Es müssten sich dort also heilige Lagerstätten befinden, die für die Religion der Arrernte einmal wichtig waren und es heute vielleicht auch noch sind. Möglicherweise also befinden sich dort die Ertnatulungas einiger Tjurringas aus der Sammlung Wettengel.

Wenn Wettengel nun vom Standort solcher Ertnatulungas gewusst haben konnte, hatte er dann auch ein Motiv für den Raub von Tjurringas? Auch hier lassen sich Rückschlüsse aus einem Briefwechsel mit Deutschland ziehen. Als er 1906 wegen der andauernden Fehde mit Strehlow nach zehn Jahren Arbeit in der Mission relativ plötzlich vom Dienst suspendiert wurde, stand er vor dem finanziellen Ruin. Abermals hatte er sich beim Missionshauptquartier über Strehlow beklagt, diesmal jedoch auch noch über seinen nun drohenden Bankrott (siehe die **Abbildungen 17 und 18**).¹⁹³

Wettengel brauchte dringend Geld.¹⁹⁴ Es war zur damaligen Zeit unter Auslandsreisenden in Australien und auch unter den Bewohner:innen Hermannsburgs wohl bekannt, dass Kulturgüter der Aborigines bei europäischen Museen einen hohen Marktwert hatten. Andere Missionare der Hermannsburger Station wie Strehlow hatten schon lange Handel mit Kulturgütern der Arrernte getrieben.¹⁹⁵ Als Wettengel schließlich Australien verließ, brachte er die besagte Sammlung genau solcher Kulturgüter mit nach Deutschland, bot sie verschiedenen Museen zum Kauf an und veräußerte sie schließlich an das meistbietende, das Berliner Museum für Völkerkunde. Obwohl Dr. Schindlbeck Zweifel daran hegte, dass Wettengel »echte« Tjurringas verkauft hatte, gibt seine Korrespondenz Grund zur Annahme, dass er vom Standort einiger Erntatungas der Arrernte wenigstens wusste und er von dort authentische Tjurringas hatte stehlen können. Ein Motiv hatte er jedenfalls.

Lange Zeit wurden im Ethnologischen Museum Dahlem diverse Tjurringas der Sammlung Wettengel öffentlich ausgestellt. Auf Protest der australischen Botschaft zu Berlin hin entschied Dr. Schindlbeck, den Großteil des kulturell sensiblen Materials zu deponieren und die Südseeabteilung des Museums neu zu gestalten.¹⁹⁶ Obwohl diese Maßnahme den kulturellen Protokollen der Arrernte und den auf Tjurringas liegenden Bild- oder Zeigeverboten Rechnung tragen sollte, verblieben einige dieser Heiligtümer dennoch in der neu aufgelegten Ausstellung. Darunter waren unter anderem bull-roarer¹⁹⁷, Tanzornate und auf die Museumsbesucher ausgerichtete pointing sticks¹⁹⁸ (**Abbildung 19**).

2009 begann ich meine Forschungen zur Sammlung Wettengel im Rahmen der Ausstellungsreihe »Museumslabor Dahlem« zu vertiefen.¹⁹⁹ Darin zeigte ich das hier genannte Recherchematerial und veranstaltete eine Workshop-Reihe mit einem künstlerisch-wissenschaftlichen Vermittlungsprogramm. Unter dem Titel »None of your business!« wurden darin Fragen zum Umgang mit dem »secret-sacred business« der Arrernte diskutiert. Die kulturellen und religiösen Bildverbote dieser Gesellschaft wurden nicht nur aus einer musealen, sondern auch aus einer bildpolitischen Warte beleuchtet, wie sie im heutigen Australien üblich ist.²⁰⁰ Dort werden zu Beginn oder am Anfang aller erdenklichen Medien Texte gezeigt, die traditionelle Aborigines und Torres Strait Insulaner vor dem Anblick bestimmter religiöser Inhalte warnen

194 Strehlow, John H. J.: The tale of Frieda Keysser. Volume 1: Frieda Keysser & Carl Strehlow. An historical biography. 1875–1910, London 2010, S. 959.

195 So schilderte es John Strehlow auf seinem Vortrag im Weltkulturenmuseum Frankfurt »Jenseits der Zivilisation. Frankfurt, Carl Strehlow und die Aranda«; 10. September 2015.

196 Aus meiner persönlichen Aufzeichnungen des Interviews mit Dr. Markus Schindlbeck am 7.8.2007 im Ethnologischen Museum Dahlem.

197 Zur Invokation von Tjukurrutjas oder »dreamtime beings«.

198 Pointing sticks sind Stäbe, die im Glauben der Arrernte einen tödlichen Zauber auf eine Person legen können.

199 »Das Museumslabor Dahlem« veranstaltete ich zum ersten Mal bei Homebase Projects Berlin im September 2010.

200 Derartige Protokolle werden in vielen australischen Institutionen erarbeitet und in Form von Richtlinien zusammengefasst, z. B. hier: Oxfam Australia (Hrsg.): Aboriginal and Torres Strait Islander cultural protocols, Carlton 2007 <www.oxfam.org.au/wp-content/uploads/2015/11/2015-74-TSI-Cultural-Protocols-update_WEB.pdf>; abgerufen am 29.1.2021.

Kemmannsburg, den 14. März 1906.

Liebes hiesige Synagoge!

Nun meinest Arbeit, dazu mich was sehr freuen das selige hiesige Synagoge
 und Synagoge fort, bin ich abzusagen und bist die diese Zeilen aufstellen
 ist meine Zeit für abzugeben. Ich bin die die Abkündigung und Änderung
 an der Gottes Wort und am Luff. Ich bin die die Abkündigung und Änderung
 der Synagoge gegenüber mich dem Gottes Wort zu widerstand setzen,
 was, so sehr ich mich sehr und billig, das was mich abzugeben fort.
 Nun ich aber die Abkündigung und Änderung an Gottes Wort nicht
 lassen wollte und dem Gottes Wort zu widerstand setzen und
 Luffen nicht billigen wollte und bin darüber von meiner Arbeit,
 bist gewiss sein werden, so sehr ich sehr oft, ein Blick auf meine
 hiesige Synagoge, in dieser Hinsicht ich bin und sehr sehr
 zu Luffen die Abkündigung nicht aufgeben ist. Wie ein Kind zu sein,
 mein Wort zu sein zu widerstand, so sehr ich mich an die, liebes
 hiesige Synagoge und teile Ihnen mit, was mein Anliegen ist.
 die Synagoge sehr sehr sehr und sehr sehr sehr sehr sehr sehr
 ist mein größtes Bedürfnis. Nicht mit klugen Worten, das dazu
 sagt mich die Synagoge, aber ein sehr sehr sehr sehr sehr sehr
 und sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr
 sagt mich ein sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr sehr
 zu wissen sehr die verschiedenen Worte und das sehr sehr sehr

Hermannsburg, den 14. März 1906

Lieber Herr Inspektor!

von meiner Arbeit, dazu mich vor 10 Jahren der selige Herr Inspektor
ausgesegnet hat, bin ich abberufen und bis Sie diese Zeilen erhalten
ist meine Zeit hier abgelaufen. Hätte ich die Auslassungen und Änderung-
en an Gottes Wort und am luth. Katechismus gemacht und hätte der
Christengemeinde gegenüber mich dem Worte Gottes zuwider betra-
gen, so geschähe mir recht und billig, daß man mich abberufen hat.
Nun ich aber die Auslassungen und Änderungen an Gottes Wort nicht
lehren wollte und dem Worte Gottes zuwider laufende Hand-
lungen nicht billigen wollte und bin darüber von meiner Ar-
beit gerissen worden, so gehe ich getrost, im Blick auf meinen
Herrn Jesus Christus, in dessen Dienste ich bin und ohne dessen
Zulassung die Abberufung nicht geschehen ist. Wie ein Kind zu sei-
nem Vaterhause zurückkehrt, so wende ich mich an Sie, lieber
Herr Inspektor, und teile Ihnen mit, was mein Anliegen ist.
Die Gnade unseres Herrn und Heilands Jesu Christi zu verkündigen
ist mein größtes Bedürfnis. Nicht mit klugen Worten, denn dazu
fehlt mir die Gelehrsamkeit; aber in Einfalt durch Gottes Hilfe
und durch seinen Beistand, wie bisher. Ein Arbeitsfeld zu suchen
steht mir im Reiche Gottes nicht zu, sondern es von Gott entgegen
zu nehmen durch die geordneten Vertreter der christlichen

Abbildung 17: Beschwerdebrief (Seite 1/2) von Nikol Wettengel; Quelle: Archiv des Mission EineWelt [sic] in Neuendettelsau, zur besseren Lesbarkeit von Sütterlin in lateinische Druckschrift übersetzt, in: Balzar, Christoph: Die Sammlung Wettengel, Berlin, 2010.

Köpfe; dessen Übergabe ist ab Ihn ein liebes Herz Supplikator und
 wundert sich die die Arbeit, die Gott uns zugeteilt hat. Im
 Gütig kommen wir, so Gott will, auf das Pfand. Eine längere
 Zeit ist uns nötig auf zehn Jahren vollkommenen Fortschritt in
 das Neue. Die Fortschritt würde sehr langsam sein, wenn man
 man Arbeit schon macht, erst das Gefühl der Arbeitlosigkeit. Selbst
 würde die Fortschrittzeit dauern. Mit allen den Bemühungen eines
 Supplikators wird das ganze Gott die jungen Menschen Ihn
 in Dankbarkeit sein bleiben. Vielleicht kann es Ihn nicht, das
 hat Gott für uns.

Mit herzlichem Gruß verbleibe ich

Ihre

N. Wettersch.

II.

Kirche; Darum übergebe ich es Ihnen, lieber Herr Inspektor und
 erwarte durch Sie die Arbeit, die Gott mir zugedacht hat. Im
 Juli kommen wir "so Gott will" nach Deutschland. Eine längere Erholungs-
 zeit ist mir nötig nach zehn Jahren voll mancherlei Entbehrung in
 der Wüste. Die Erholung würde erquickender wirken, wenn eine
 neue Arbeit schon wartet, als das Gefühl der Arbeitslosigkeit. Letzteres
 würde die Erholungszeit trüben. Für alle Ihre Bemühungen lieber
 Herr Inspektor wird der weise Gott Sie segnen und ich werde Ihnen
 in Dankbarkeit treu bleiben. Vergelten kann ich Ihnen nicht, das
 tut Gott für mich.
 Mit herzlichem Gruß verbleibe ich

Ihr

N. Wettengel

Abbildung 18: Beschwerdebrief (Seite 2/2) von Nikol Wettengel; Quelle: Archiv des Mission EineWelt [sic] in Neundettelsau, zur besseren Lesbarkeit von Sütterlin in lateinische Druckschrift übersetzt, in: Balzar, Christoph: Die Sammlung Wettengel, Berlin, 2010.



Abbildung 19: Ethnologisches Museum Dahlem, Ozeanien-Abteilung, Australien. Die Heiligtümer der Arrernte/Aranda (Tjurringa) sollen nicht gezeigt oder gesehen werden und sind hier deswegen zensiert. Foto: CB, 2010



Abbildung 20: »The Protocol Archive« im »Museumslabor Dahlem« bei »homebase projects«, verschiedene Medien, fortlaufendes Rechercheprojekt zum Umgang mit Bildverboten.

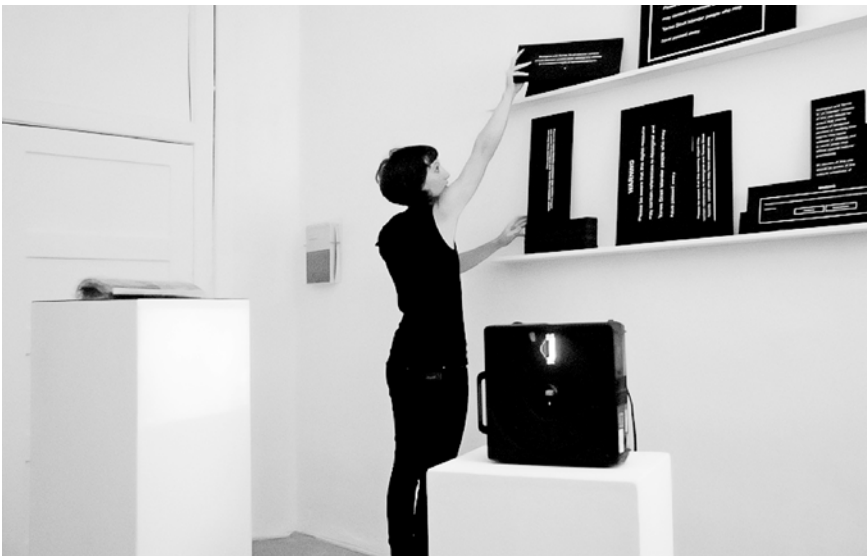


Abbildung 21: Das »Museumslabor Dahlem« thematisierte die kulturpolitische Forderung des Abbaus einer Vitrine über die Arrernte aus Australien im Ethnologischen Museum Dahlem. Im Bild: Dr. Khadija von Zinnenburg Carroll. Fotos: CB, 2010

(siehe hierzu auch den entsprechenden Warnhinweis am Anfang dieser Buchs). Zeitungsartikel, Fernsehnachrichten und Schulbücher werden in Australien genauso wie Websites oder Kinofilme dergestalt angekündigt, wenn sie das Leben von Aborigines thematisieren oder darstellen. Diese Warnungen verweisen auf spirituelle Risiken für Mitglieder der first nations. Traditionell gläubige Aborigines und Torres Strait Insulaner kann schon der bloße Hinweis auf etwas verstören, was sie als ihr secret-sacred business bezeichnen. Dies sind alle Phänomene von geheimer und heiliger Natur, wie Lieder, Zeremonien, Geschichten, Artefakte, die Gebeine der Toten oder auch die bildliche Repräsentation eines Tjurringas. Totemzugehörigkeit, Initiationsgrad und Geschlecht regeln, was man wissen oder kennen und somit sein Eigen nennen darf. Derartige Trigger-Warnungen waren Teil des »Museumslabors Dahlem« und des Vermittlungsprogramms zum Problemfeld der Dauerausstellung der Sammlung Wettengel (**Abbildungen 20–21**).

Ein anderer, wichtiger Schwerpunkt des Museumslabors Dahlem war die Debatte um eine mögliche Restitution der Sammlung Wettengel mit Teilnehmer:innen dieser Workshops. Über drei Jahre hinweg veranstaltete ich in diesem Rahmen Gesprächskreise an Orten wie dem Institut für Kunst im Kontext, verschiedenen Berliner Kunsträumen und immer wieder im Ethnologischen Museum Dahlem selbst. Die Diskutant:innen waren vornehmlich internationale Ethnolog:innen und postkoloniale Aktivist:innen. Innerhalb dieses Netzwerks wurden Kontakte ausgetauscht und Versuche unternommen, berechnete Sprecher:innen für die Sammlung Wettengel aus der traditionell lebenden Gemeinde der Arrernte ausfindig zu machen, jedoch ohne Erfolg. Niemand von den Arrernte in den verschiedenen lokalen und regionalen Räten wollte auf Anfragen hin für eine derartig problembeladene Sammlung Verantwortung übernehmen.²⁰¹ Auch diese Provenienzforschung führte nicht weiter als bis zu der besagten Vermutung, dass die Tjurringas, die Wettengel nach Deutschland gebracht hatte, einem Ertnatulunga nördlich oder südlich von Hermannsburg entstammen könnten.

2014 wurde die Sammlung Wettengel dann offiziell zum Teil einer Ausstellung des Humboldt Labs im Ethnologischen Museum Dahlem. Diese Versuchsreihe sollte »Impulse für die Ausstellungsplanungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst[...]im künftigen Humboldt-Forum«²⁰² liefern. Die Ausstellung »[Offene] Geheimnisse« wurde von Markus Schindlbeck und seiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Indra Lopez Velasco kuratiert. Unter anderem erprobten sie am Beispiel der Tjurringas aus der Sammlung Wettengel, »welche Möglichkeiten es heute für ethnologische Museen gibt, mit sakralen und geheimen Objekten ihrer Sammlungen in den Ausstellungen und in den Depots umzugehen.«²⁰³ Zu diesem Zweck war das Szenografiebüro The Greeneyl mit der Entwicklung verschiedener Präsentationsformen für Objekte beauftragt worden, auf denen Bildverbote lagen. »[Offene] Geheimnisse [...] spielte mit dem Prinzip des Zeigens und Verbergens von Heiligtümern. Der schwarz gestrichene Ausstellungsraum erinnerte stark an eine Höhle. Unter anderem waren dort ein in Pflanzenfasern verhüllter Churinga, eine 3-D-gedruckte Plastikreplik und

201 Die meisten meiner Anfragen stellte ich per Email, wobei diese selten beantwortet wurden.

202 Auszug aus dem Werbetext zum Humboldt Lab, <<http://www.humboldt-lab.de/projektarchiv/index.html>>; abgerufen am 14.2.2018.

203 Humboldt Lab Dahlem (Hrsg.): Prinzip Labor. Museumsexperimente im Humboldt Lab Dahlem, Berlin 2015, S. 137.

eine konzeptkünstlerisch leer geräumte Vitrine mit dem Hinweisschild zu sehen, ein Objekt sei entnommen worden. Das Glas einer anderen Vitrine wurde mal milchig und dann wieder transparent und zeigte und verbarg abwechselnd weitere Ritualgegenstände«. ²⁰⁴

Der Schwerpunkt der Ausstellung lag weniger auf der Problematik des Zeigens fremder Geheimnisse (obwohl dies in Texttafeln Erwähnung fand) als auf konkreten Zeigetechniken an sich. Denn selbst wenn zum Beispiel mit High-Tech ausgestattete Vitrinen das, was man nicht sehen darf, abwechselnd zeigten und dann wieder nicht zeigten, musste man lediglich kurz auf die Zeigeperiode warten, um sich Geheimwissen anzueignen. Die Kurator:innen der Ausstellung hatten die Absicht bekundet, dem westlichen Publikum eine fundamentale Museumsproblematik verständlich zu machen, nämlich, dass ihre Institution des Zeigens Objekte zum Zeigen aufbereitet hat, die nicht gezeigt werden sollen. Dabei wurde aber versäumt, etwaige berechtigte Sprecher der Arrerte zu konsultieren, ob sie mit derartigen ästhetischen Experimenten an Tjurringas einverstanden sind. Die Ausstellung war ausschließlich von *Weiß* gemacht worden, wie dem Impressum des Projekts und einer Recherche der darin aufgelisteten Personen entnommen werden kann (**Abbildung 22**).

Dieser Umstand wurde in Australien auf der »Strehlow Conference 2014 – Where do we go from here?« schließlich zum Politikum. ²⁰⁵ Thema dieser Konferenz war »The changing relationship between Aboriginal and Non-Aboriginal Australians« (**Abbildung 23**) und dabei insbesondere das von Rassismus bestimmte Leben der indigenen Gesellschaften in Zentralaustralien. Lopez Velasco war eine Sprecherin auf dieser Konferenz. Als Vertreterin des Museums Dahlem berichtete sie dort über »[Offene] Geheimnisse« sowie über die ästhetische Umsetzung der Problematik indigener Bildverbote im Museum. Die Politikerin Alison Anderson, eine ehemalige Ministerin für Indigenous Advancement ²⁰⁶, kritisierte die Ausstellung in Berlin heftig:

»It's important you consult with the Aboriginal people who these objects belong to. Not necessarily Australian museums. They're interested in their own PhDs and their own doctorates. It's about their self-importance. You need to come back and talk to the owners of these objects and they're the Aboriginal people.« ²⁰⁷

Diese Forderung nach Konsultation für derartig deterritorialisierte Heiligtümer seitens Alison Anderson traf bei den Macher:innen der Ausstellung auf sehr unterschiedliche Resonanz. Auf dem späteren Ausstellungssymposium »Discussing [Open]

204 Balzar, Christoph: Some objects say ›Hello!‹, in: Religion (Magazin der Kulturstiftung des Bundes 24), Halle an der Saale 2015, S. 22.

205 Strehlow Conference 2014 – Where do we go from here? im Araluen Centre, Alice Springs, 24.–26. September 2014, veranstaltet von der Yitpi Foundation und der Charles Darwin University; <<http://www.alicesprings.nt.gov.au/events/2014-09-24/strehlow-conference-2014-where-do-we-go-here>>; abgerufen am 1.4.2018.

206 In Ermangelung einer eigenen Website verweise ich hier auf den ausführlichen Wikipedia-Eintrag dieser Politikerin: <https://en.wikipedia.org/wiki/Alison_Anderson>; abgerufen am 16.7.2018.

207 Siehe die Berichterstattung zur Konferenz in den Alice Springs News: <www.alicespringsnews.com.au/2014/09/28/the-power-of-we>; abgerufen am 12.4.2018.

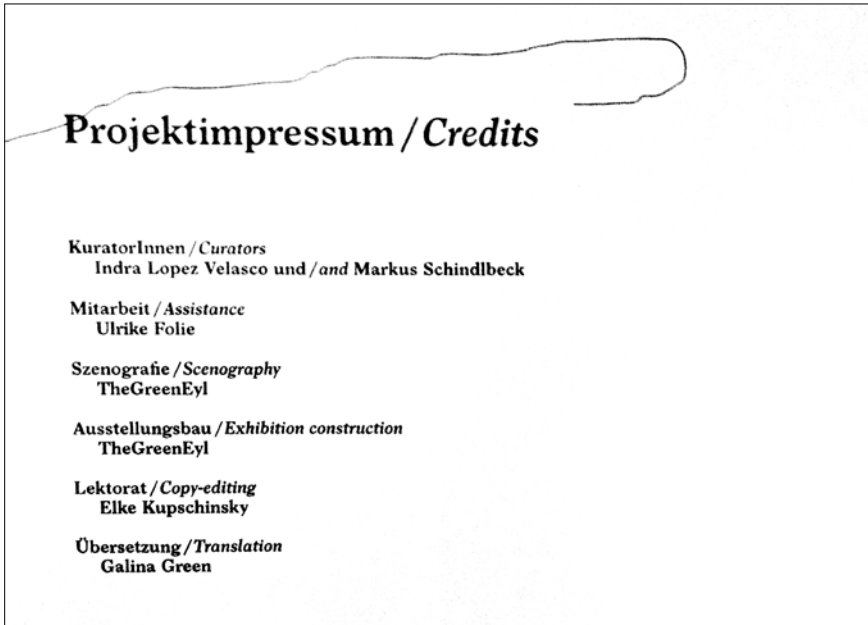


Abbildung 22: Ausstellungsbeschilderung zum Projekt »[Offene] Geheimnisse« im Humboldt Lab, Ethnologisches Museum Dahlem 2014; Foto: CB

Secrets«²⁰⁸ in Berlin wurde lange darüber diskutiert, in was für einer Art von Beziehung man als kulturexterne und für Tjurringas verantwortliche Personen zu solch gewaltsam translozierten Heiligtümern stehen sollte. Schindlbeck erklärte sich als grundsätzlich außer Stande, eine andere Beziehung zu Tjurringas einzugehen als eine rein sachliche:

»What kind of relationship do we have to the object? [...] As soon as we develop any kind of relationship any closer to the object we are going native. As soon as you get too close you get into trouble. [...] How far do you develop that emotional connection? It gets crazy if I engaged in that.«²⁰⁹

Lopez Velasco äußerte dem gegenüber die für sie gültige Unumgänglichkeit persönlicher Gefühle und persönlichen Engagements beim Umgang mit Tjurringas:

»We were addressing the question of how to present sacred objects. My research trip to Alice Springs was supposed to collect Feedback from Aboriginals and museum experts and to establish contacts with the Strehlow Research Center. What can we do with the collection in our museum in the future Humboldt Forum. Most of the collections come from missionaries like Wettengel. What role can a collection like that play in a castle

208 Workshop »Discussing [Open] Secrets« am 21.11.2014 im Ethnologischen Museum Dahlem; <<http://www.humboldt-lab.de/projektarchiv/workshopreihe-fragen-stellen/fragen-stellen/workshop-discussing-open-secrets/index.html>>; abgerufen am 2.6.2017.

209 Ebd.



Abbildung 23: Strehlow Conference 2014 – Where do we go from here? im Araluen Centre, Alice Springs, 24.–26. September 2014, veranstaltet von der Yitpi Foundation und der Charles Darwin University; <<http://www.alicesprings.nt.gov.au/events/2014-09-24/strehlow-conference-2014-where-do-we-go-here>>; abgerufen am 1.4.2018.

like the Stadtschloss? I presented the exhibition at a conference in Alice Springs and went to museums in Melbourne. The reactions in Alice Springs was huge. Repatriation causes fear to cause the end of any kind of relationship. Of course there were Aboriginal people who said they wanted everything back. Another topic was the gender topic because I as a women am not allowed to handle those objects. Concerns were articulated it might affect me physically and mentally. They asked how this would affect our relationship in the future. It was very emotional for me. One person came to me and thanked me as a women because she wanted to see those objects and demands access from us, the museum people. I have no answer to that. One made the point: The will of the traditional owner goes first, the research interest comes second. I wanted to talk about our exhibition but that was not interesting to them. Aboriginal people wanted something else. If we take these objects seriously we must ask how to handle these objects beyond pest control. Who will organize the moving. The most important things that make up the handling of these objects is the relationships you have and knowing your limits.«²¹⁰

210 Ebd.

Velasco schilderte weiter, dass Würdenträger:innen der Arrernte die Leerstellen, die Sammler:innen wie Wettengel durch die Deterritorialisierung von Tjurringas hinterlassen haben, als tiefe Wunden ihrer Kultur wahrnehmen. Und sie erklärte, dass für die Aborigines allein die Distanz zu ihren Heiligtümern in einem Museum in Deutschland schmerzhaft ist. Macht es nun einen Unterschied, ob die Sammlung Wettengel authentisch, sprich: geraubt oder eigens für den Sammler angefertigt worden ist? Bis zuletzt wurden die Tjurringas in der Ausstellung des Humboldt Labs als authentisches Kulturerbe der Arrernte präsentiert. Viele Mitglieder dieser Kultur fühlten sich davon auf eine Weise repräsentiert, die ihren kulturellen Protokollen grundsätzlich widerspricht. Wenn diese Tjurringas authentisch sind, was durchaus der Fall sein kann, dann sind sie für traditionsverbundene Arrernte deren Ahnen. Und dann ist ihre Deterritorialisierung analog zu einer Entführung gewesener Menschen. Wenn es sich bei ihnen um Anfertigungen für Wettengel handelt und man sie als authentische Tjurringas präsentiert, wäre ihre Ausstellung auf einer symbolischen Ebene dann aber immer noch ein brutaler Gestus, der mit der Entführung gewesener Menschen konnotiert ist. Handelt es sich nachweislich um Fälschungen, sollte man sie trotzdem nicht im Museum zeigen, weil selbst das die kulturellen Protokolle der Arrernte missachten und ihr Geheimwissen in Form von Mustern auf den Tjurringas öffentlich zur Schau stellen würde. Die Frage nach der Authentizität der Sammlung Wettengel lässt sich zwar ohne die ursprünglichen, traditionsverbundenen Eigentümer nicht beantworten, ist aber auch nicht wirklich entscheidend. So oder so ist ein Zeigen von Tjurringas diskriminierend.

So stellt sich die Frage, ob Tjurringas nicht generell wie gewesene Menschen behandelt werden sollten. Für traditionsverbundene Arrernte sind Tjurringas »ancestral remains« und »gefälschte« Tjurringas dennoch tabuisierte Verweise auf das Wissen um die Ahnen, das Fremde nichts angeht. Egal, was also in Form der »Sammlung Wettengel« transloziert wurde, ob »Original« oder Kopie, allein dessen Spannungsverhältnis zum Territorium der Arrernte ist ein Akt der Gewalt gegen sie. Solange es Arrernte gibt, für die Tjurringas im Allgemeinen und die Tjurringas der Sammlung Wettengel im Speziellen religiös wichtig sind, besteht auch ein fortwährendes Spannungsverhältnis zwischen diesen »Objekten« im Museum und dem soziokulturellen, religiösen Kontext, aus dem sie entfernt wurden. Was diese Spannung kennzeichnet, ist ein Machtdifferenzial, das sich historisch gesehen durch die gewaltsame Unterdrückung von Schwarzen Australier:innen durch Weiße aufgebaut und sich sogar in Deutschland institutionalisiert hat. Auch wenn weiße Institutionen wie die Stiftung Preussischer Kulturbesitz mit ihren historischen Sammlungen heute keine direkten rassistischen Politiken mehr verfolgen, profitieren sie dennoch von diesen gewachsenen Strukturen rassistischer Ungleichheit, können sie doch qua dislozierter Kulturgüter für BiPoC wie die Arrernte sprechen und über sie bestimmen, ohne sie zu beteiligen. Würden nun mutige Arrernte gar versuchen, ihre Tjurringas aus den Museen zu befreien, könnten die Museen erneut von physischer Gewalt Gebrauch machen und sie kurzerhand von der Polizei verhaften lassen. Dieser Aspekt der Herrschaft ist folglich inter-institutionell verankert. Der Wunsch der Arrernte nach einem Bestimmungsrecht für ihr musealisiertes Kulturerbe erfordert aber Zugänglichkeit, die unmöglich ist, solange es von ihrer Community und ihrem Territorium abgeschnitten ist. Bis dieser Umstand behoben wird, wirkt die vor 100 Jahren initiierte physische Gewalt gegen die Arrernte nach.

4.2 Ästhetisierung und Disziplinarisierung

»Dieser europäische Drang, alles zu erfassen und zu besitzen und die Kontrolle zu behalten, obwohl die Natur uns zeigt, dass wir nichts festhalten können, verrät vor allem eine Sehnsucht nach Unsterblichkeit – durch die Kunst.«²¹¹ – Koyo Kouoh

Wenn ein Werkzeug in einem Museum ausgestellt wird, so werden die Handwerker:innen, die es einst verwendet haben, genauso ausgeblendet wie ihre Werkstätten, ihre Techniken, ihre Praktiken und so weiter. Das Werkzeug wird dabei seines Kontextes und seiner Funktionalität beraubt und zwar zur Überhöhung rein ästhetischer, genauer gesagt: rein visueller Qualitäten.²¹² Ein derartig ästhetisiertes Museumsobjekt untersteht mit den Worten Karen van den Bergs einem visuellen Regime.²¹³ Was für den Gebrauch gemacht wurde, ist dort nur noch zur Betrachtung da. Sämtliche anderen Sinneswahrnehmungen sowie der praktische Nutzen des Objekts sind in diesem visuellen Regime untersagt.²¹⁴ Der Grund dafür ist nicht zuletzt konservatorischer Natur: Berührungen jedweder Art würden über die Zeit hinweg das Objekt und seinen visuellen Eindruck verändern. Es gilt jedoch in einer Bildungsinstitution, die auf das Zeigen ausgerichtet ist und die über kein kontextuelles Wissen über den einstigen praktischen Gebrauch seiner Sammlungsobjekte verfügt, wenigstens deren Aussehen als Information zu konservieren und sie vor Beschädigungen durch Berührung oder Insekten- und Pilzbefall zu schützen.

Darüber hinaus dient die Ästhetisierung von Objekten im Museum der Erkenntnisproduktion. Ästhetisierung ist die Verdinglichung realweltlicher Phänomene als Grundbedingung dafür, dass sie vom äußeren Eindruck her miteinander verglichen und bewertet werden können, etwa hinsichtlich solcher Kriterien wie Höhe, Breite, Tiefe, Form, Farbe, Materialität, Machart ... Ästhetisierte Objekte bergen deshalb ein unerschöpfliches interpretatives Potenzial. Krzysztof Pomian bezeichnet sie als Semiophoren.²¹⁵ Verkürzt ausgedrückt sind dies Objekte, die zu Zeichen aufbereitet wurden und die zunächst frei von Bedeutung sind. Semiophoren können Bedeutung aufnehmen und wieder abgeben. Die Bedeutungszuweisung, sprich: die Disziplinarisierung, erfolgt im klassisch informativen Museum gemäß der Museumsidee durch das Museumsgehäuse, angefangen beim institutionellen Apparat inklusive seiner technisch-wissenschaftlichen Legitimationsstrategien bis hin zu Beschilderungen, Führungen oder modernen Medien.²¹⁶ Der Zustand der Offenheit bildet den Wesens-

211 Zekri, Sonja: Europas Drang, alles zu besitzen, in SZ online, 3. Januar 2019 <www.sueddeutsche.de/kultur/afrika-europas-drang-alles-zu-besitzen-1.4273790>; abgerufen am 30.1.2021.

212 Michael Fehr spricht in diesem Zusammenhang von einer »Zweiten Kolonisierung«; vgl. Fehr, Michael: Die Zweite Kolonisierung – Anmerkungen zur Frage: Whose Heritage?, in: Anne-Marie Bonnet et. al. (Hrsg.): Whose Heritage?, München, Bonn 2017, S. 14ff.

213 Berg, Karen van den: Zeigen, forschen, kuratieren. Überlegungen zur Epistemologie des Museums, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Karen van den Berg, Politik des Zeigens, München 2010, S. 143–168.

214 Gleichwohl wird das so aufbereitete Objekt auch spezifischen Epistemen und Diskursen untergeordnet.

215 Pomian, Krzysztof: Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln, Berlin 2007.

216 Fehr, Michael: Stichwort Museum, in: Kritische Berichte, 36, 2008, 4, S. 143–168.

kern des ästhetisierten Objekts als potenzieller Zeichenträger. Was sagt es von sich her aus? Nichts. Denn es ist leer, beziehungsweise noch leer. Es artikuliert sich nur in Wechselwirkung mit seinem kontextuellen Rahmen, dem Museum und den Betrachter:innen, die es in Augenschein nehmen. Die Grenzenlosigkeit dieser interpretativen Offenheit, die ästhetisierte Objekte kennzeichnet, lässt sich mit Derridas *différance*²¹⁷ nachvollziehen: Jede Beschreibung ist immer schon eine Zuschreibung, die, um erklärt zu werden, immer weitere Zuschreibungen nach sich ziehen wird, ohne je erschöpfend sein zu können.

Das ästhetisierte Museumsobjekt birgt semiotisches Potenzial. Es kann in immer neuen Bedeutungszusammenhängen eingesetzt werden. Und dadurch ist es für die Zwecke des Museums wertvoll. Die ontologische Nähe ästhetisierter Museumsobjekte zu Kunstwerken, die in einem ähnlichen Zustand von interpretativer Offenheit existieren, jedoch für das Zeigen gemacht werden, führt regelmäßig zu Missverständnissen und problematischen Vergleichen.

Fälschlicherweise werden wegen dieser Ähnlichkeit ethnologische Sammlungen regelmäßig zu Sammlungen außereuropäischer Kunst erklärt (**Abbildungen 24–25**). Diese Form disziplinarischer Rekategorisierung bedient sich meist eines Repertoires an Kunstbegriffen, bei denen Kunst als primär handwerkliche Meisterleistung im Sinne von Skulpturen oder Malereien aufgefasst wird. Kunst ist in diesen Herleitungen etwas, was objekt- oder bildhaft und dabei visuell interessant ist. Dies führt jedoch ebenso wenig zu einem tieferen Verständnis von und einem weniger problematischen Umgang mit Heiligtümern lebender Kulturen als ihre ethnologische Klassifizierung. Zwar lassen sich in dieser Ordnung der Kunst sowohl außereuropäische als auch europäische Objekte und Bilder miteinander vergleichen und es entsteht zunächst der Eindruck von Anerkennung und gleicher Behandlung; ihre unterschiedlichen und zumal unbekannten Bedeutungsebenen bleiben dabei jedoch weiterhin verschlossen. Heiligtümer mögen zwar oft skulptural (oder malerisch) erscheinen, sind aber nicht zwangsläufig Skulptur als Skulptur (oder Malerei als Malerei), sondern eher Skulptur (oder Malerei) als Hierophanie, als Vehikel einer transzendenten Präsenz im Zentrum traditioneller Gebräuche und Wissensgebäude. Ihre Bedeutung erschließt sich nicht unbedingt auf die ästhetische Weise, die den modernen Kunstkanon bestimmt und bei der Schönheit und Virtuosität von zentraler Bedeutung sind. Ihre Bedeutung erschließt sich vornehmlich im Performativ des adorativen Gebrauchs.

Gewiss können gewöhnliche Dinge durch Ästhetisierung zu Semiophoren gemacht und dadurch aufgewertet werden. Gewaltsam translozierte Heiligtümer lebender Kulturen unterliegen dabei jedoch einer Reduktionsmetamorphose, also einem Gehaltsverlust oder einer Abwertung. Das Verbot ihres zeremoniellen Gebrauchs ist Teil einer Operation, durch die das entsprechende religiöse Wertesystem seine Gültigkeit verliert, bevor das der westlichen Kunst in Kraft tritt. Astrid Mania beschreibt diese Werteverchiebung am Beispiel tantrischer Bildwerke aus Rajasthan in Indien, die seit einigen Jahren auf dem Kunstmarkt kursieren. Diese Malereien werden für gewöhnlich anonym angefertigt und fungieren traditionell als Meditationshilfen. Im westlichen zeitgenössischen Kunstkontext erfreuen sie sich aber auch großer Beliebtheit wegen ihrer visuellen Ähnlichkeit zu abstrakten Kunstwerken, wie sie Kazimir

217 Derrida, Jacques: Die *différance*. In: Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie. 2. Auflage, Wien 1999, S. 29–52.

Malevich oder Paul Klee geschaffen haben. Sie erfahren also durch ihre Überführung in den Kunstkontext eine Neubewertung, die ihrer ursprünglichen Bedeutung vollends entbehrt und sich nur Eingeweihten erschließt. Mania folgt O'Dohertys Überlegungen zum White Cube²¹⁸, wenn sie argumentiert, dass Objekte dann am leichtesten in Wert gesetzt und zu Kunst gemacht werden können, wenn diese ursprünglich ohne nennbaren, weil immateriellen Wert sind. In diesem Fall »ist die Alchimie [sic] am erstaunlichsten und der Kunstgewinn am größten. Kommen nun wesenhaft spirituelle Bildwerke in die ›weiße Zelle‹, muss ein Teil dieser Kraft erst einmal entladen werden, damit die Transsubstantiation in Kunst vollzogen werden kann. Die eigentliche Funktion, sofern überhaupt gewusst, wird aus dem Werk herausgeschrieben und ihm anschließend, als handle es sich um ein künstlerisches Konzept, vage wieder zugeschrieben. Dann aber können die Beurteilungssysteme der westlichen Kunst greifen.«²¹⁹

Es wäre also ungenau, bei Heiligtümern wie jenen Tantra-Malereien von Ästhetisierung zu sprechen, wenn sie in den White Cube verbracht werden. De facto entstammen sie ja bereits selbst ästhetischen Kontexten, in denen Betrachtung zwar eine Rolle spielt, jedoch nicht den einzigen ästhetischen Bezugsmodus darstellt. Eher handelt es sich in solchen Fällen um eine ästhetische Rekonfiguration. Robert Plant Armstrong führte in den 1980er Jahren zwei hierfür wegweisende Ästhetikbegriffe ein. Er unterscheidet zwischen einer Ästhetik der Virtuosität (*aesthetic of virtuosity*), die sich zum Beispiel auf zeitgenössische Produktion von Kunstwerken anwenden lässt und einer Ästhetik der Anrufung (*aesthetic of invocation*), die für Heiligtümer gültig ist.²²⁰ Anders als die meisten Kunstwerke, die unter dem Gesichtspunkt von Schönheit oder Innovation beurteilt werden, gilt es Heiligtümer in dieser Herleitung vor dem Hintergrund der Bestätigung von Traditionslinien zu bewerten. Armstrong argumentiert in beiden Fällen affekttheoretisch. Grundsätzlich seien sämtliche kulturellen Phänomene und Ausdrucksformen affektive Präsenzen.²²¹ Die Virtuosität von zeitgenössischen Kunstwerken läge dabei in physischen und mentalen Faktoren begründet, den zwei Dimensionen, welche ihre spezifische affektive Präsenz ausmachen. Mit seinem Begriff einer Ästhetik der Anrufung (*an aesthetic of invocation*) bezieht Armstrong nun eine dritte Dimension mit ein. Sie umfasst Werte, Träume, affektive Symbole, natürliche Objekte, Phänomene und Ereignisse, die affektiv aufgeladen sind sowie die affektive Präsenz an sich.²²² Es sind dies Faktoren, die in Kontexten, Traditionen, Überlieferungen und Intuitionen sowie in Geschichte und damit in der Zeitlichkeit einer

218 O'Doherty, Brian: *Inside the White Cube: The ideology of the gallery space*, Berkeley, Los Angeles 1999, S. 66. Siehe auch Thomas McEvelly in dieser Publikation auf S. 12: »The white cube represents the blank ultimate face of light from which, in the Platonic myth, these elements unspcakably evolve. In such types of thought, primary shapes and geometric abstractions are regarded as alive – in fact, as more intensely alive than anything with a specific content. The white cube's ultimate meaning is this life-erasing transcendental ambition disguised and converted to specific social purposes«.

219 Mania, Astrid: Tantra-Alchemie, in: *Süddeutsche Zeitung*, 31. Mai/1. Juli 2014, Nr. 124, S. 16.

220 Armstrong, Robert Plant: *The powers of presence. Consciousness, myth, and affecting presence*, Philadelphia 1981, S. 10ff.

221 Ebd., S. 10ff.

222 Ebd., S. 43.



Abbildung 24 (oben): Ausstellung »Ansichtssachen?! Kunst«, Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln; Foto (mit Ausschnittvergrößerung der Beschilderung): CB, 2012

Abbildung 25 (rechts): Ausstellungsbeschilderung »Ansichtssachen?! Kunst«, Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln; Foto: CB, 2012

kunst

Die ästhetische Wahrnehmung von Objekten ist eine der Möglichkeiten, sich außereuropäischen Kulturen zu nähern. Bei dieser vom westlichen Kunstverständnis geprägten Sicht tritt der funktionale Kontext, in dem das Werk einst stand, in den Hintergrund. _____

Eine allgemein gültige Definition von ›Kunst‹ kann es nicht geben. In Europa wurde das Verständnis der reinen Kunst – *l'art pour l'art* –, deren Werke vermeintlich in keinem funktionalen Zusammenhang mehr stehen, in der Zeit der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert entwickelt. _____

Meisterwerke der außereuropäischen Kunst werden hier am Beispiel der menschlichen Figur vorgestellt. Dabei zeigt jede Kultur ihr eigenes ästhetisches Empfinden. Reale Personen oder vornehmlich in einem rituellen Kontext stehende Ahnen, Geistwesen und Götter werden in unterschiedlichster Weise dargestellt. Bis auf ganz wenige Ausnahmen sind uns die Schöpfer dieser herausragenden Werke nicht bekannt. _____

art

The aesthetic perception of objects is one of the possibilities of approaching non-European cultures. In this point of view, determined by the Western concept of art, the functional context in which the work once stood recedes into the background. _____

There can be no generally valid definition of art. In Europe the idea of pure art – *l'art pour l'art* – where works were no longer considered to be in any functional context, evolved in the period of the Enlightenment in the late 18th century. _____

Masterpieces of non-European art are shown here focusing on representations of the human figure. In doing so every culture has its own aesthetic sensibility. Real persons or ancestors in a primarily ritual context, spiritual beings and gods are portrayed in the most varied of ways. With very few exceptions the creators of these outstanding works are not known to us. _____

Kultur begründet sind. Kirshenblatt-Gimblett argumentiert nach Armstrong, dass Heiligtümer nicht wegen formaler Aspekte bedeutsam sind, sondern weil sie in immer wiederkehrenden Ereignissen eine bedeutsame Rolle spielen.²²³ Hinzu kommt, dass Heiligtümer als affektiven Präsenzen eine andere Beziehung zur historischen Zeit innehaben: Anders als innovative Werke moderner Kunst stehen sie in keiner Tradition, mit der sie regelmäßig brechen müssen, sondern in einer, die sie bestätigen.

Im Bereich der Ethnologie stellt Ästhetisierung eine wichtige Methode der Wissensproduktion dar, um Sammlungsobjekte einer bestimmten Epoche, Dynastie oder Kultur zuzuordnen. Sie stößt allerdings an Grenzen, wenn es darum geht, Aussagen darüber zu treffen, ob – nach Armstrong – eine affektive Präsenz für jemanden heilig ist, oder nicht. Solche Informationen sind möglicherweise nur kontextuell einholbar, zum Beispiel wenn eine Weihe bezeugt wurde, oder sie sind, für manch spirituelle Menschen, gar eine Frage der Intuition. Da Letzteres aber nicht verifiziert werden kann, wird deutlich, dass sich gerade diejenigen Qualitäten eines Heiligtums einer Erfassung durch eine visuelle Analyse entziehen, die es von einer möglicherweise physisch exakten Kopie unterscheiden und die es für die Mitglieder der jeweiligen Glaubensgemeinschaft überhaupt erst so besonders machen. Es sind dies Faktoren, die Armstrong einer Ästhetik der Virtuosität zuordnet und die bei ästhetisierten (ästhetisch rekonfigurierten) und disziplinarisierten Heiligtümern im Museum ausgeblendet werden.

4.2.1 Fallbeispiel: Die Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyu

Die Ausstellung »Unvergleichlich – Kunst aus Afrika im Bode-Museum«²²⁴ wird herangezogen, um Heiligtümer zu untersuchen, welche ästhetisiert und von der Kunstwissenschaft als außereuropäische Kunstwerke deklariert wurden. Kuratiert wurde die Ausstellung von Julien Chapuis, Jonathan Fine und Paola Ivanov und fand im Bode-Museum auf der Berliner Museumsinsel statt (**Abbildung 26**). Die Ausstellung zeigte dort vom 27.10.2017 bis zum 24.11.2019 eine Auswahl von Objekten aus den ethnologischen Sammlungen und aus verschiedenen Kulturen Afrikas zusammen mit Werken europäischer Kunst. Mehrere solcher Paarungen afrikanischer und europäischer Bildwerke fanden sich über die Dauerausstellungen des Museums als »Einsprengsel« verteilt wieder. Dabei wurde großer Wert auf eine strenge Uniformität der Präsentation gelegt: stets waren zwei materiell ähnliche, Ähnliches bedeutende oder ähnlich aussehende Bildwerke nebeneinander gestellt, auf der einen Seite eines aus Europa, auf der anderen eines aus Afrika. Im Folgenden sollen einige Installationen und Begleittexte dieser Ausstellung phänomenologisch analysiert werden, um ein tieferes Verständnis der musealen Prozesse der Ästhetisierung und Disziplinarisierung zu gewinnen. Die erste Installation aus »Unvergleichlich«, der Besucher:innen des Bode-Museums begegneten, befand sich unmittelbar am Eingang der Ausstellung und wurde häufig für die Bewerbung derselben genutzt: eine Vitrine mit einem bronzenen Putto des italie-

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

224 Chapuis, Julien, Jonathan Fine, Paola Ivanov: Unvergleichlich. Kunst aus Afrika im Bodemuseum, Berlin, 2017.



Abbildung 26: Das Bode-Museum und die Plakate für die Ausstellung »Unvergleichlich – Kunst aus Afrika«, 2018, Foto: CB

nischen Bildhauers der Renaissance Donatello auf der einen Seite und einer Statuette der Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyo aus dem Königreich Benin im heutigen Nigeria auf der anderen, wobei deren Schöpfer:innen unbekannt sind (**Abbildung 27**). Das Setting, in dem sich diese Installation befand, war von diversen Texten gesäumt, die die Ausstellung und das kuratorische Konzept erläuterten:

»Unvergleichlich – Kunst aus Afrika im Bode-Museum

Jeder Museumsbesuch fordert dazu auf, Objekte zu vergleichen und zu interpretieren. Doch was bedeutet es, Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen? Das Bode-Museum bietet mit der Schließung des Ethnologischen Museums in Vorbereitung auf den Umzug in das Humboldt Forum die Gelegenheit eines direkten Vergleichs zweier Skulpturensammlungen aus Afrika und aus Europa. Was bisher nur mithilfe von Bildbänden oder online möglich war, kann nun mit Originalwerken realisiert werden: Die gemeinsame Präsentation von Werken beider Kontinente thematisiert mögliche Zusammenhänge historischer, ikonographischer, technischer oder ästhetisch-künstlerischer Natur. Doch der Prozess des Vergleichens ist kein neutraler. Er ist aufgeladen mit gesellschaftlich geprägten Konventionen, Vorurteilen und Geschichtskonstruktionen. Warum beispielsweise wird ein Objekt als »ethnographisch«, ein anderes als »Kunst« bezeichnet? Was unterscheidet den »Fetisch« vom Reliquienbehälter? In der ersten und zweiten Etage gibt es 22 punktuelle Objektgegenüberstellungen zu entdecken. Gemeinsam mit sechs weiteren thematischen Werkgruppen, die in der Ausstellungsebene



Abbildung 27: Installationsansicht eines Puttos des Künstlers Donatello und einer Statuette der Göttin Irhebu oder Prinzessin Edeleyo in der Ausstellung »Unvergleichlich«, 2018, Foto: CB

unter der Basilika zu sehen sind, laden ausgewählte Werke beider Sammlungen die Besucherinnen und Besucher dazu ein, sich eigene Fragen zu stellen und Antworten darauf zu finden, was diese Objekte trennt oder sie verbindet. Ausstellungstexte vermitteln scheinbar »objektive« Informationen. Doch die Wahrheit ist selten eindeutig. Es gibt keine verbindlichen Standards für solche Beschriftungen. Wir möchten die Besucherinnen und Besucher der Ausstellung deshalb ermuntern, die Beschriftungen zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Erkundungen zu machen. Alle gezeigten Werke wurden von einzelnen Personen gefertigt und nicht von »Kulturen«, »Stämmen«, »ethnischen Gruppen« oder »Nationen«. In den meisten Fällen sind die Schöpfer der ausgestellten Objekte unbekannt. Deshalb wird in der Regel auf die Angabe möglicher oder fiktiver Zuschreibungen verzichtet. Die geografischen Bezeichnungen in Klammern entsprechen den modernen Namen der Gebiete, aus denen die Objekte vermutlich stammen. Diese Staaten existierten zum größten Teil noch nicht, als die Werke entstanden. Bei jedem Objekt wird angegeben, wer es dem Museum überlassen hat und zu welchem Zeitpunkt es in die Sammlung gelangte. Wenn darüber hinaus relevante Aspekte der Provenienz eines Objektes vorliegen, werden diese in den Objekttexten aufgegriffen..²²⁵

225 Abschrift der Tafel mit erläuterndem Text am Eingang der Ausstellung »Unvergleichlich«, Kamecke-Halle, Bode-Museum.

Die Vitrine, in der jener Putto links und jene Statuette der Göttin Irhebu oder Prinzessin Edeleyo rechts standen, war schlicht und modern aus grau lackiertem Holz und Panzerglas. Der links aufgestellte Putto ist eine etwa 35 cm hohe Bronzefigur, die einen geflügelten, nackten *weißen* Knaben darstellt, welcher ein Tamburin spielt. Mit dem Gewicht auf dem rechten Bein balanciert er dabei auf einer verhältnismäßig großen Muschel. Seine Haltung ist von starker Dynamik geprägt, so als sei er im Sprung auf die Muschel und lediglich Augenblicke, bevor er auf das Tamburin schlägt, erstarrt. Seine kleinen Flügel ragen mit den Spitzen nach oben, als würden sie zum Schlag ausholen. Der Blick des Putto ist leicht über seine linke Schulter gewendet und fokussiert etwas nicht unweit seiner selbst. Er lächelt. Die Oberfläche dieser Bronze weist Rückstände einer einstigen Vergoldung auf, die in manchen Vertiefungen wie den reliefartig herausgearbeiteten Locken noch zu sehen ist. So ergibt sich eine nuancierte Patina verschiedener metallener Töne, die insbesondere an Vertiefungen wie solchen im Lendenbereich dunkler wird als an glatteren Stellen wie dem Bauch oder den Oberschenkeln.

Die im Verhältnis des Putto übergroße Muschel, auf der er steht, relativiert dessen Körper zu dem eines sehr kleinen Wesens. Diese Muschel wurde für die Ausstellung auf eine schätzungsweise 12,0 x 12,0 x 3,0 cm große, eifeugrüne Marmorplatte mit hellen Einsprengseln und doppelt abgestufter Oberkante montiert.²²⁶ Diese Bodenplatte war wiederum auf einem hölzernen Sockel mit gleicher Grundfläche und etwa 4,0 cm Höhe angebracht. An der Außenwand der Vitrine standen Kontextinformationen:

»Unvergleichlich – Wie wird Kunst zur Kunst?

7.2b Putto mit Tamburin

Donatello, Toskana (Italien), 1428–1429.

Bronze, Reste von Vergoldung, erworben 1902 von Durlacher Bros., 2633

Der Putto und die Plastik einer jungen Frau aus dem Königreich Benin gehören heute zu den Hauptwerken der Berliner Museen. Der Putto, die Darstellung eines Knaben mit Flügeln, dreht sich im Tanz und erhebt die Hand, um sein Tamburin zu schlagen; der Künstler hat diesen flüchtigen Moment in Metall gegossen. Die Skulptur gehörte zu einer Gruppe, die das Taufbecken der Kathedrale von Siena krönte. Die Figur der Frau war wahrscheinlich ursprünglich Teil eines Erinnerungsaltars.²²⁷

In derselben Vitrine befand sich neben dem Putto die besagte Statuette der Göttin Irhebu oder Prinzessin Edeleyo. Diese Bronzefigur stellt eine nur spärlich bekleidete, lediglich mit aufwändig gearbeitetem Schmuck ausgestattete, junge Schwarze Frau dar, deren ernster Blick geradeaus nach vorne geht. Mit erhobenen Armen, dem rechten mehr als dem linken und mit den Handinnenflächen nach vorne gewandt, vollzieht sie einen markanten Gestus vielleicht des Grußes oder des Segens. Besonders prägnant sind ihre Hände genauso wie ihre Füße insofern, als sie im Verhältnis zum Rest ihres Körpers überproportional groß sind. Ihre Hand- und Fußgelenke sind mit

226 Da die Bodenplatte und der Sockel nicht direkt vermessen werden konnten, wurden digitale Werkzeuge in ADOBE Photoshop herangezogen. Die Ergebnisse können um 1 bis 2 cm variieren, was jedoch für die weiteren Überlegungen irrelevant ist.

227 Abschrift einer Beschilderung in der Ausstellung »Unvergleichlich«, Bode-Museum.

jeweils fünf Ringen an den Gelenken geschmückt. Um ihre Hüfte, um ihre Brüste und um ihren Hals trägt sie miteinander verbundene, geflochtene Schnüre, die um ihre Schultern herum zu einem hohen Kragen aufgewickelt sind. Ihre Hüften säumt ferner ein glatter, regelmäßig eingekerbter Gürtel. Ihr Haupt ziert ein detailreiches Relief, welches als stilisiertes, kurzes, krauses und geflochtenes Haar einer Schwarzen Frau oder auch als eine schmuckhaft krönende Haube gesehen werden kann.

Zwischen diesem Relief auf ihrem Scheitel und ihrem Gesicht läuft ein geflochtenes Band um ihren Kopf herum, von dem wiederum Ketten mit größeren Perlen hinter ihren Ohren herabhängen. Auf ihrem Rücken stehen zwei Ziffernfolgen mit *weißer* Farbe geschrieben: in horizontaler Abfolge auf der rechten Schulter »9794«, in senkrechter Abfolge rechts entlang des Rückgrats »III810864«. Die Bronzefigur steht auf einem bronzenen Podest mit den Maßen von ca. 12,0 x 12,0 x 7,0 cm, einem Sockel, der im Vergleich zu dem des Putto selbst Teil des Bildwerks ist. Dieses Podest ist mit Wellenmustern versehen, die Flechtwerk von Körben ähneln. Den Rand seiner Unterkante säumen sechs Ringe, die zum Boden hin ausgerichtet sind.²²⁸ Die Vorderseite des Podests unterhalb der Füße der Frau prägt ein stilisiertes Bild von Pfeil und Bogen. Die Tafel mit Kontextinformationen, die dieser Statuette zugeordnet ist, beinhaltet folgenden Text:

»Unvergleichlich – Wie wird Kunst zur Kunst?

**7.2a Statuette der Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyo
Königreich Benin (Nigeria), 16. o. 17. Jh., Kupferlegierung,
erworben 1900 von William Downing Webster, III C 10864**

Trotz der Bedeutung in ihrem jeweiligen Originalzusammenhang wurden beide Objekte um 1900 in Berlin sehr unterschiedlich rezipiert. Als Werk des Renaissancekünstlers Donatello erhielt der Putto einen Ehrenplatz im 1904 eingeweihten Kaiser-Friedrich-Museum (heute Bode-Museum). Die Einordnung der Benin-Figur war hingegen schwerer, denn solche Werke wurden oft als »primitiv« erachtet. Obwohl 1897 britische Truppen viele Meisterwerke aus Benin entwendeten, war ihr künstlerischer Wert umstritten. Einige Kritiker beurteilten sie als eigenständige künstlerische Errungenschaften und bezeichneten ihre Schöpfer als »eingeborene Künstler«. Andere meinten, dass die Werke einen »barbarischen Eindruck« machten.²²⁹

Das europäische Bildwerk des Putto entstammt zwar – vorsichtig ausgedrückt – ebenso einem religiösen Kontext wie die Statuette aus dem Königshaus Benin (sie soll dort Teil eines Altars gewesen sein, bevor britische Truppen sie 1897 erbeuteten); anders als letztere wurde der Putto seinem Kontext aber nicht als Kriegsbeute entrissen, sondern wohl aus ökonomischem Interesse verkauft. Zwei Textquellen gaben dem Publikum Aufschluss zur Provenienz der besagten Ausstellungsstücke: (1) die Sekundärliteratur

228 Diese fungierten möglicherweise als Anbringungs Vorrichtung, etwa auf einem hölzernen Untergrund. Es ist denkbar, dass durch sie hindurch Nägel geschlagen werden konnten, um die Bronze zum Beispiel auf einem Altar zu befestigen.

229 Beschilderung in der Ausstellung »Unvergleichlich«, Bode-Museum, Berlin.

aus der App »Unvergleichlich«, ein speziell für die Ausstellung programmierter Museumsführer und (2) die Begleitliteratur in der Ausstellung:²³⁰

(1) »Beide Objekte wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf dem Londoner Kunstmarkt für die Berliner Museen erworben. Donatellos Putto ging durch mehrere Sammlerhände, bevor er 1902 an den Museumsdirektor Wilhelm Bode verkauft wurde. Die Benin-Skulptur befand sich wohl bis 1897 in ihrem ursprünglichen Kontext. In diesem Jahr marschierten britische Truppen in das Königreich Benin ein, plünderten den königlichen Palast und schickten den König ins Exil. Zahlreiche weitere wertvolle Objekte wurden als Raubgut nach Großbritannien gebracht und verkauft.«²³¹

(2) »Keine der beiden Plastiken war ein unabhängiges Kunstwerk. Beide waren ursprünglich Bestandteile größerer Aufträge und Kompositionen für religiöse oder rituelle Zwecke. Der Putto gehörte zu einer Gruppe von sechs ähnlichen Figuren, die das Taufbecken der Kathedrale von Siena krönten und damit zu einem Bildprogramm, das die individuelle Erlösung im christlichen Leben betonte. [...] Weniger ist über den Entstehungszusammenhang der Figur der Irhevbu oder Edeleyo bekannt. Aber das Werk ist sehr wahrscheinlich ein Teil eines Erinnerungsaltars für einen König [...] von Benin oder eine Schmuckfigur für einen [...] Schrein[en; der Autor] des als Gott verehrten Bogenschützen Ake. Die Berlin-Figur hatte dann als eines von mehreren Elementen im Zentrum religiöser Rituale für die königlichen Ahnen oder für die Gottheiten im Pantheon von Benin gestanden.«²³²

Der Putto, der einstmals im Baptisterium des Doms von Siena stand, ist im Kontext des dortigen Taufbeckens und seiner Bedeutung für gläubige Christ:innen zu deuten (siehe **Abbildungen 28–29**). Eingedenk ihrer religiösen Vorstellung einer Notwendigkeit der Taufe für die Einkehr ins Paradies wird ersichtlich, welche symbolische Funktion diesen Skulpturen zuteilwird: Sie können als verstorbene, getaufte Kinder gedeutet werden, die zu Engeln wurden, bieten Hoffnung für diejenigen, die den Tod ihrer eigenen Kinder zu betrauern haben, verweisen auf die Erlösung vom Leid durch die christliche Heilsbotschaft und gemahnen der Notwendigkeit der Taufe, um dieses Heil zu erfahren. Die Veräußerung eines einzelnen Putto aus diesem Ensemble war vermutlich finanzieller Not geschuldet. Es mag dieser Umstand sein, warum seine Herkunft aus dem Kunstmarkt so gut dokumentiert ist.

In der Ausstellung wurden beide Exponate auf eine Weise beschrieben, die für historische wie auch für zeitgenössische Kunstwerke üblich ist, obgleich zur Benin'schen Bronze keine Angabe hinsichtlich der Autorschaft gemacht werden konnte (siehe Tabelle in **Abbildung 30**). Es wurde in diesem Format lediglich die Partei bezeichnet (William Downing Webster), von der die Staatlichen Museen zu Berlin (genauer gesagt Felix von Luschan für die Vorgängerinstitution des Königlichen Museums für

230 Die App »Unvergleichlich« ist erhältlich für IOS- und Android-Geräte.

231 Abschrift eines Textes aus der Ausstellungs-App »Unvergleichlich«.

232 Chapuis, Julien, Jonathan Fine, Paola Ivanov: Unvergleichlich. Kunst aus Afrika im Bode-Museum, Berlin 2017, S. 133.



Abbildung 28 (oben): Das Taufbecken im Baptisterium von Siena; Francesco Gasparetti, 2009. Quelle: <[https://de.wikipedia.org/wiki/Baptisterium_\(Siena\)#/media/Datei:Battistero_siena_03.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Baptisterium_(Siena)#/media/Datei:Battistero_siena_03.jpg)>; abgerufen am 12.6.2019.

Abbildung 29 (unten): Ausschnittvergrößerung

Putto mit Tambourin Künstler Donatello Herkunft Toskana (Norditalien) Datierung 1429 Material Bronze mit Resten von Vergoldung Maße 36,2 x 14,7 x 16,2 cm Erwerb Erworben 1902 von Durlacher Bros. Inventarnummer 2653 Bildnachweis © Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst/Antje Voigt	Statuette der Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyo Herkunft Königreich Benin (Nigeria) Datierung 16./17. Jahrhundert Material Kupferlegierung Maße Objektmaße: 46,5 x 22,6 x 18,7 cm Gewicht: 10 kg Erwerb Erworben 1900 von William Downing Webster Inventarnummer III C 10864 Bildnachweis © Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst/Martin Franken
--	--

Abbildung 30: Rekonstruktion zweier Beschilderungen in der Ausstellung »Unvergleichlich – Kunst aus Afrika im Bodemuseum«; keine Angabe zur Autorschaft bei der Statuette der Göttin Irhevbu oder der Prinzessin Edeleyu

Völkerkunde), das jeweilige Werk angekauft hatten.²³³ Der gewaltsame Raub der Benin'schen Bronze wurde auf der Texttafel und in der App erwähnt. Beide Bildwerke wiesen in ihrer vereinheitlichenden Installation große Gemeinsamkeiten hinsichtlich ihrer Materialität, ihrer Gusstechnik und in ihrer Darstellung der menschlichen Figur auf. Ferner erschienen sie beinahe gleich groß beziehungsweise hoch. Miteinander betrachtet wurden aber kategorische Unterschiede deutlich. Diese wurden hinsichtlich der Ausgestaltung des jeweiligen Bildwerks festgestellt (1). Weiterhin äußerte sich Ausstellungskurator Jonathan Fine in einem Audio-Kommentar in der App wie folgt zu den beiden Exponaten (2):

(1) »Der Putto, die Darstellung eines Knaben mit Flügeln, dreht sich im Tanz und erhebt die Hand, um sein Tamburin zu schlagen; der Künstler hat diesen flüchtigen Moment in Metall gegossen. [...] Der Künstler hebt ihre Jugend und Schönheit sowie feinste Details wie Haare, Gesichtszüge und Schmuck meisterhaft hervor.«²³⁴

(2) »Die Figur aus Nigeria wurde erworben als Exemplar des Gelbgusses im Königreich Benin, d.h., sie wurde nicht für ihre Kunstfertigkeit erworben, sondern weil sie die Technik der Benin-Künstler darstellt. Meistens ist die Kunst aus Benin sehr mit der Verzierung, sehr mit der Form beschäftigt und das sieht man hervorragend an dieser Plastik. Ihre Dreidimensionalität, ihre Standfestigkeit, ihre schöne Haut ... während [sic] für Donatello ist es wichtig, diesen einen Moment abzubilden, während der Putto sein [sic] Hand zurückbringt, ehe er dann sein Timbura schlägt und wie er sich in diesem Moment des Tanzes, des Spielens dreht.«²³⁵

In diesen Kommentaren wird mehrfach kommuniziert, es handele sich sowohl bei dem europäischen als auch bei dem afrikanischen Sammlungsobjekt jeweils um ein Kunstwerk, bei dem die Variationen in der Formgebung von besonderer Relevanz sind. Auch wenn keinerlei Autorschaft hinsichtlich des Sammlungsobjekts aus Benin bekannt ist, wird beurteilt, dass das Produkt desjenigen, der²³⁶ es angefertigt hat, meisterhaft sei und dessen Leistung in der Formgebung selbst läge. Dies ist, wie sich zeigen wird, die erste Instanz einer Zuschreibung, dass nämlich die Person, die es geschaffen hat, in der Tradition künstlerischer Meisterschaft stand. Dies suggeriert, dass sie als ein solcher Meister tatsächlich Künstler gewesen sein musste und dies wiederum deutet an, dass dieser Künstler in seiner Autorschaft ein Teil des kunsthistorischen Kanons sein könne, wenn er nur von kunsthistorischen Institutionen wie dem Bode-Museum anerkannt würde.

Was hier suggeriert wird, ist, dass ein Missstand in der Rezeption dieses afrikanischen Bildwerks bestand, der seinen Anfang in der Erbeutung durch ignorante britische Truppen nahm, sich über die Ära seiner Präsentation in ethnografischen Museen fortsetzte und sich schließlich in seiner Anerkennung als Kunstwerk im Sinne meis-

233 Ebd. S. 130.

234 Auszug aus der Texttafel unter dem Putto mit Tambourin.

235 Kurator Jonathan Fine, Audio-Kommentar aus der Ausstellungs-App »Unvergleichlich: Kunst aus Afrika im Bode – Museum«, iPhone Version 1.16.2, Hrsg. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 2017.

236 Die künstlerische Autorschaft wird explizit männlichen Personen zugeschrieben.

terhafter Schöpfungen durch die Institution des Kunstmuseums, genauer gesagt, des Bode-Museums, nun hat beheben lassen. In dieser Herleitung gibt es also einen Maßstab, der bislang noch nicht von außen an dieses Bildwerk herangetragen worden war, seine fälschliche Betrachtungsweise in Europa aber schlussendlich korrigieren konnte. Dieser Maßstab soll der des Kanons europäischer Kunst sein und wurde dadurch an dieses afrikanische Bildwerk angelegt, indem es im Rahmen eines kunsthistorischen Museums neben bereits anerkannten Werken europäischer Meisterschaft als gleichwertig bestimmt und gezeigt wurde. Es wurde dadurch also vermeintlich nobilitiert oder kultiviert, ein Gestus, der die eigene Norm einer eurozentrischen Kunstgeschichte keineswegs kritisch hinterfragt, sondern diese vielmehr als universell und wertneutral darstellt. Der Kurator betont schließlich, der künstlerische Wert der Benin-Bronze sei früher umstritten gewesen, heute würde man sie aber als Kunstwerk verstehen.²³⁷ Dieser Gestus der Nobilitierung ist wohl gut gemeint, dennoch nicht minder diskriminierend, weil er nicht inklusiv, sondern auf eine problematische Weise bloß integrativ und schließlich abermals appropriativ ist. Die Ausstellung hat in dieser Herleitung das Versprechen abgegeben, die vormals ethnologisch klassifizierten Sammlungen nicht länger zu zweitklassigen Bildwerken zu degradieren, indem mit der problematischen Tradition gebrochen wurde, sie auf negative Weise mit den eigenen, vermeintlich größeren kulturellen Leistungen der Kunst zu vergleichen. Trotzdem wurde verglichen. Der Vergleich war nun aber im Resultat ein positiver. Das Museum ist nun mal ein Ort des Vergleichens. Die Ästhetisierung und Disziplinarisierung dessen, was hier als Statuette der Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyo beschrieben wird, war dafür entscheidend. Die Besonderheit des Putto – so die Ausstellungstexte – läge in der realistisch eingefangenen Dynamik einer menschlichen Bewegung beim Tanzen und Musizieren, die der Statuette aus Benin hingegen in ihrer großen Fülle detaillierter Verzerrungen und Oberflächen. Dieser expressive Unterschied trat aber nur deshalb in den Vordergrund, weil die beiden Bildwerke trotz der Behauptung ihrer Unvergleichbarkeit durch Ästhetisierung miteinander vergleichbar gemacht wurden. Die hier beschriebenen Charakteristika der Exponate entstanden also bloß in der beschreibenden Relation zueinander. Zu diesem Zweck wurden sogar ihre tatsächlichen Größen aneinander angeglichen. Dem Putto war ein für die Ausstellung eigens angefertigter Sockel unterstellt worden, der dem der Statuette aus Benin in seinen Dimensionen augenscheinlich glich. Auf diese Weise wurde ein Größenunterschied der beiden Körper von 10,3 cm um ca. 7,0 cm vermindert. Nur deswegen erschienen sie überhaupt mehr oder minder gleich groß. Wären beide Sammlungsobjekte nebeneinander so präsentiert worden, wie sie sind, also in gewisser Weise autonom, so wäre die Statuette der Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyo nicht nur um einiges höher auf ihrem eigenen Podest gestanden, sondern wäre auch verhältnismäßig imposanter gewesen. Wie hätte dies wohl auf das Museumspublikum gewirkt? Dieses hypothetische Szenario wird in der Fotomontage in der **Abbildung 31** (im Vergleich zur unveränderten Abbildung 27) veranschaulicht. Darin wurde der zeitgenössische Sockel unter dem Putto durch Retusche entfernt, der Hintergrund ergänzt und die Skulptur als Freisteller nach unten auf die Bodenplatte der Vitrine versetzt. So wird ein Verhältnis zwischen

237 Kurator Jonathan Fine, Audio-Kommentar aus der Ausstellungs-App »Unvergleichlich: Kunst aus Afrika im Bode – Museum«, iPhone Version 1.16.2, Hrsg. Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, 2017.



Abbildung 31: Gedankenspiel – Fotoretusche einer Installationsansicht aus der Ausstellung »Unvergleichlich« im Berliner Bode-Museum, bei der das linke Exponat, ein Putto des Künstlers Donatello, ohne zusätzlichen Sockel präsentiert erscheint. Bildmontage: CB

den beiden Exponaten sichtbar, das in der Ausstellung offenbar bewusst vermieden wurde: Denn ohne die kuratorische Angleichung ihrer Höhe durch den zusätzlichen Sockel blickt der Putto zur Statuette der Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyo hinauf. Ohne diesen Eingriff wären beide also nicht auf Augenhöhe gestanden. Nicht nur im westlichen Kulturkreis drückt dies ein ungleiches Verhältnis zwischen untergeordneten und herrschenden Subjekten aus. Ein erhöhter Stand ist ganz allgemein ein Vorteil, etwa im Kampf, den Kontrahenten jeweils für sich gewinnen oder beim anderen verhindern wollen. Der erhöhte Stand der Benin'schen Bronze in der Fotomontage kennzeichnet die dargestellte Persönlichkeit in diesem Szenario als dem Putto übergeordnet. Diese Angleichung scheint den Kurator:innen so wichtig gewesen zu sein, dass sie kein Einzelfall blieb. Ganz ähnlich verhielt es sich in der digitalen Präsentation dieses Objektpaares im Rahmen der Museumsführer-App »Unvergleichlich« (siehe **Abbildung 32**). Auch dort wurde der Putto im Verhältnis zur Benin'schen Bronze vergrößert, allerdings ohne die Unterstellung eines Sockels, sondern durch Skalierung seines Freistellers. Der Effekt ist der gleiche: Die europäische Skulptur blickt in beiden Fällen zur afrikanischen hinüber, nicht jedoch zu ihr hinauf.

Die Unterstellung von Sockeln ist gewiss eine ganz grundsätzliche museale Technik der Präsentation. Sie sei hier nur so stark betont, um zu verdeutlichen, welch unterschiedliche Verhältnisse und Bedeutungen zwischen ästhetisierten Objekten durch sie entstehen. Ohne den zusätzlichen kleinen Sockel würden in der Installa-

<
1 / 6




Wie wird Kunst zur Kunst?

Beide Figuren sind Meisterwerke der Metallgusstechnik. Doch drücken sie ihre Meisterschaft auf jeweils andere Weise aus. Raffiniert balanciert der geflügelte Putto auf einer Muschel. Er dreht sich um die eigene Achse und schlägt mit seinem Tamburin den Rhythmus. Die Statuette aus Benin widmet sich weniger der Bewegung als

Weiter 

Abbildung 32: (in Ermangelung von Bildrechten) Rekonstruktion eines Bildschirmfotos der Museumsführer-App »Unvergleichlich«. Linker Freisteller: CC BY-NC-SA 2.0 Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Fotograf/in: Antje Voig. Rechter Freisteller: CC BY-NC-SA 2.0 Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Fotograf/in: Martin Franken; Grafik: CB

tion besondere Unterschiede in Sachen Größe hervortreten, mit dem Sockel waren es eher Gemeinsamkeiten. Beide Varianten unterstreichen damit spezifische kuratorische Argumente und ziehen Vergleiche durch die Betrachter:innen nach sich. Unvergleichbarkeit zur Diskussion zu stellen, verkennt diese grundsätzliche Eigenschaft des musealen Zeigens ästhetisierter Objekte oder täuscht darüber hinweg. Im Falle des europäischen Bildwerks des Künstlers Donatello sind diese konventionellen musealen Präsentationstechniken sicherlich keine ungewöhnlichen Prozesse, selbst wenn der Putto einstmals Teil eines religiösen Kontextes war und erst später über den Kunstmarkt in den Besitz des Museums gelangte (wo er seitdem als Kunstwerk behandelt wird).²³⁸ Für das afrikanische Bildwerk hingegen war diese Behandlung vergleichsweise genauso problematisch wie seine Ausstellung in einem ethnologischen Museum, erneuerte sie doch den Gestus seiner Kontrolle durch europäische Wissenschaften. Gleichwohl wurde die Klassifikation als Kunst gegenüber dem Museumspublikum in der Ausstellung als Lösung des Problems dargestellt, welches die vorherige alte Rahmung durch die Ethnologie ausmachte.²³⁹ Eine eigenständige Auseinandersetzung mit der Frage, warum sich diese Bronzen immer noch im Bode-Museum befinden und ob sie da überhaupt sein dürfen, erschien in dieser Darstellung unnötig, da mit dieser Behauptung bereits eine Antwort präsentiert wurde. Die Lesart war in etwa, dass sie endlich da angekommen sind, wo sie hingehören: im Kunstmuseum.

Was in der Ausstellung gar nicht thematisiert wurde, war der im Hintergrund laufende institutionelle und politische Diskurs der Benin Dialogue Group.²⁴⁰ Sie ist ein Zusammenschluss mehrerer westlicher Museen und Expert:innen, die in Nigeria versuchen, in Kooperation mit der dortigen Landesregierung ein Benin Royal Museum für geraubte Artefakte wie die Bronzen der Benin zu schaffen. Ziel ist es, dass diese multilaterale Arbeitsgruppe führender Museen in Europa ihre individuellen Bestände solcher Sammlungen in die Region verleiht. Um Eigentumsrechte sollen sich die einzelnen Institutionen dann vor dem Hintergrund ihrer nationalen Gesetzgebungen bemühen.²⁴¹

Das Museumspublikum wurde darüber jedoch nicht informiert. Dies hätte die Lesart der Ausstellung gewiss entscheidend verändert. Immerhin war die Statuette der Göttin Irhevbu oder Prinzessin Edeleyo nicht das einzige kontroverse Exponat aus dem Königreich Benin. Ebenso waren dort zu sehen eine Altargruppe (aseberia) mit König (oba) Akenzua (Inventarnummer: III C 8164, siehe **Abbildung 33**), der Gedenkkopf einer Königinmutter (iyoba) (Inventarnummer: III C 12507), der Gedenkkopf eines Oba (Inventarnummer: III C 8169) und ein König mit Wels-Beinen und zwei Beifiguren (Reliefplatte oder Anhänger, Inventarnummer: III C 19276). Und dies waren im Übrigen nur einige Exemplare von insgesamt 342 Objekten in den Sammlungen der

238 Die Präsenz des Puttos im Museum scheint jedenfalls keinerlei Anstoß seitens irgendeiner sich geschädigt fühlenden christlichen Interessengruppe zu erregen.

239 Die Disziplin der Kunst ist in dieser Darstellung angeblich besser als die der Ethnologie, eine trügerische Annahme.

240 Auch Kurator Jonathan Fine gehört der Benin Dialogue Group an. <www.preussischer-kulturbesitz.de/meldung/article/2018/10/19/museum-fuer-kunst-aus-benin-geplant.html>; abgerufen am 29.1.2021.

241 Ebd.

Stiftung Preußischer Kulturbesitz, die das Britische Imperium dem Edo-Königreich 1897 geraubt hat.²⁴²

Zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Forschungsarbeit werden die Eigentumsrechte an den Benin-Bronzen noch mit der nigerianischen Regierung geklärt. Die Berliner Sammlung soll zum Teil restituiert werden, ein anderer Teil wird wohl weiterhin im Humboldt Forum ausgestellt und mit Video-Kommentaren der Benin Dialogue Group versehen.²⁴³ Dieses politisch brisant gewordene Sammlungskapital lässt den Zugzwang erahnen, unter den die Staatlichen Museen zu Berlin und die Stiftung Preußischer Kulturbesitz im Verlauf der Debatte um das Humboldt Forum geraten sind. Rückgekoppelt auf die Ausstellung »Unvergleichlich« bleibt eine durchaus politische Lesart der darin verfolgten Absicht einer Nobilitierung afrikanischer Ethnographica zu Kunstwerken: Öffentliche Kritik an ihrer Appropriation wird zwar aufgenommen und reartikuliert (sprich: performt; die Begleittexte erwähnen immerhin den Raub der Exponate aus dem Königshaus Benin durch das British Empire), aber nicht in dem Sinne umgesetzt, dass Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Gegenwart dieser Schätze in einem deutschen Museum kommuniziert würden (non-performativity²⁴⁴). Über die Motivationen hinter diesem Verhalten lässt sich spekulieren. Das nun in einem größeren soziopolitischen Zusammenhang kritisch beleuchtete Verfahren einer vermeintlichen Anerkennung kolonial beschaffter ethnologischer Sammlungsobjekte als Kunstwerke ist der Zerstreung eines öffentlichen Diskurses über respektlosen Umgang mit ihnen jedenfalls förderlich.

4.2.2 Epistemische Gewalt

In der Ausstellung »Unvergleichlich« hatten die Kurator:innen auch an anderer Stelle behauptet, einen kritischen Umgang mit strukturell rassistischen, eurozentrischen Zeigemethoden gefunden und aus den Fehlern der ethnologischen Museen gelernt zu haben. Dabei übersahen sie jedoch zwei Punkte: erstens, dass die in der Ausstellung so groß geschriebene westliche Kunstgeschichte – und das sagt ja der Ausdruck selbst schon aus – ebenso wie die Ethnologie ein westliches und somit eurozentrisches Epistem darstellt. Und zweitens, dass das kulturhistorische Museum an sich einen Teil dieser eurozentrischen Kunstgeschichte ausmacht, weil es die Zeigemethoden

- 242 »In der Sammlung des Ethnologischen Museums der SPK befinden sich 342 Objekte, die aus dem Edo-Königreich stammen könnten und im Zusammenhang mit der britischen Kolonialpraxis stehen könnten.«, in: »Benin-Bronzen« in den Beständen bundesbezußusster kulturgutbewahrender Einrichtungen. Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Dr. Kirsten Kappert-Gonthier, Erhard Grundl, Margit Stumpp, weiterer Abgeordneter und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN – Drucksache 19/12576. Deutscher Bundestag, 19. Wahlperiode, Drucksache 19/1326019 <<http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/132/1913260.pdf>>; abgerufen am 28.1.2021.
- 243 Mangold, Ijoma: »Es geht nicht ums Verzögern«, Interview mit Hartmut Dorgerloh und Lars-Christian Koch, in: DIE ZEIT, 12. Dezember 2018 <www.humboldtforum.org/de/stories/es-geht-nicht-ums-verzoegern>; abgerufen am 4.7.2019.
- 244 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



Abbildung 33: Installationsansicht aus der Ausstellung »Unvergleichlich – Kunst aus Afrika im Bode-Museum«, Altargruppe (asebaria) mit König (oba) Akenzua, 2018, Foto: CB

westlicher Kunst maßgeblich mitgeprägt und institutionalisiert hat. Es verschafft dadurch westlichen Artefakten einen Vorteil gegenüber außereuropäischen Artefakten. Das kolonial geprägte Wesen des kulturhistorischen Museums, Phänomene von Interesse aus der Welt zu lösen, um sie dann für seine Zwecke zu gebrauchen, wurde zwar als seine Stärke erkannt und sogar in einigen Begleittexten der Ausstellung bis zu einem gewissen Grad benannt, nicht aber auch als seine Limitierung erkannt bzw. kommuniziert. In den **Abbildungen 34–35** ist ein weiteres Paar von Exponaten der Ausstellung »Unvergleichlich« zu sehen, an dem dieses disziplinarische Verfahren nun vertiefend problematisiert werden soll. In dieser Installation eines afrikanischen und eines europäischen Bildwerks wurde der Blick der Betrachter:innen durch das Schlagwort »Haare« auf die jeweilige Stelle einer »Figur einer Königinmutter oder Hauptfrau des Königs« (geschaffen von den Chokwe, die im heutigen Angola, Kongo und Zambia ansässig sind) auf der einen Seite und der Muttergottes mit Kind (Dangolsheimer Madonna) auf der anderen gelenkt. Während der Chokwe-Plastik echtes Menschenhaar eingearbeitet ist, ist das Haar der aus Frankreich stammenden Madonna detailliert geschnitzt. In der Museumsführer-App hieß es:

»Ob kurz oder lang, dunkel oder hell – Haar fällt auf und hat Bedeutung. Es dient als Mittel zur Selbstdarstellung und wird als Symbol für Macht und Rang eingesetzt. Die »Chokwe-Plastik« wurde vermutlich als Gedenkfigur oder Porträt einer hochrangigen Frau geschnitzt. Das üppige menschliche Haar verstärkt ihre Ausdruckskraft und Unmittelbarkeit. Auch die geschnitzten Korkenzieherlocken der Dangolsheimer Madonna ziehen alle Blicke auf sich. Nicht nur ihre Schönheit, auch ihr Status als Gottesmutter ist darin versinnbildlicht.«²⁴⁵

Die »Chokwe-Plastik« wird als mutmaßliche Gedenkfigur einer hochrangigen Person dieser Gesellschaft und das Haar auf ihrem Kopf als ihr potenzieller menschlicher Überrest verstanden. Sie schafft(e) für etwaige Gläubige also vermutlich eine affektive Verbindung zu diesem Menschen, der als »Königinmutter« hinsichtlich seiner Mutterschaft herausgestellt wurde. In ähnlicher Deutung verweist die Museumsführer-App auf die wahrscheinlich ehemalige Funktion der Dangolsheimer »Gottesmutter« als Reliquiar. Man vermutet, dass in einem Hohlraum in ihrer rechten Schulter neben einem Fläschchen und einem Säckchen mit jeweils unspezifiziertem Inhalt einstmals ebenso echtes menschliches Haar verwahrt worden sein könnte, auch wenn sich dort heute keines mehr befindet.²⁴⁶ Die beiden Mutterfiguren waren oder sind affektive Präsenzen Verstorbener, in die jeweils menschliche Überreste eingearbeitet sind oder waren. Sie hatten also mit gewisser Wahrscheinlichkeit funktionale Gemeinsamkeiten im Sinne adorativer »Gedenkkulturobjekte«, bevor sie ästhetisch rekonfiguriert wurden. Der besondere Fokus der Installation auf der Materialität, Machart oder Symbolik von Haar suggerierte jedoch auch hier einen problematischen Vergleich zwischen beiden Figuren. Die folgende Herleitung dieses Problems umfasst die Analyse der kuratorischen Absichten und der – wohl unversehens erfolgten – disziplinarischen Zuweisung von *weißen* Schönheitsnormen, die auf diese Semiophoren projiziert wurden.

245 Aus der App »Unvergleichlich: Kunst aus Afrika im Bode – Museum«, iPhone Version 1.16.2, Hrsg. Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, 2017; Sektion: Haare.

246 Ebd.

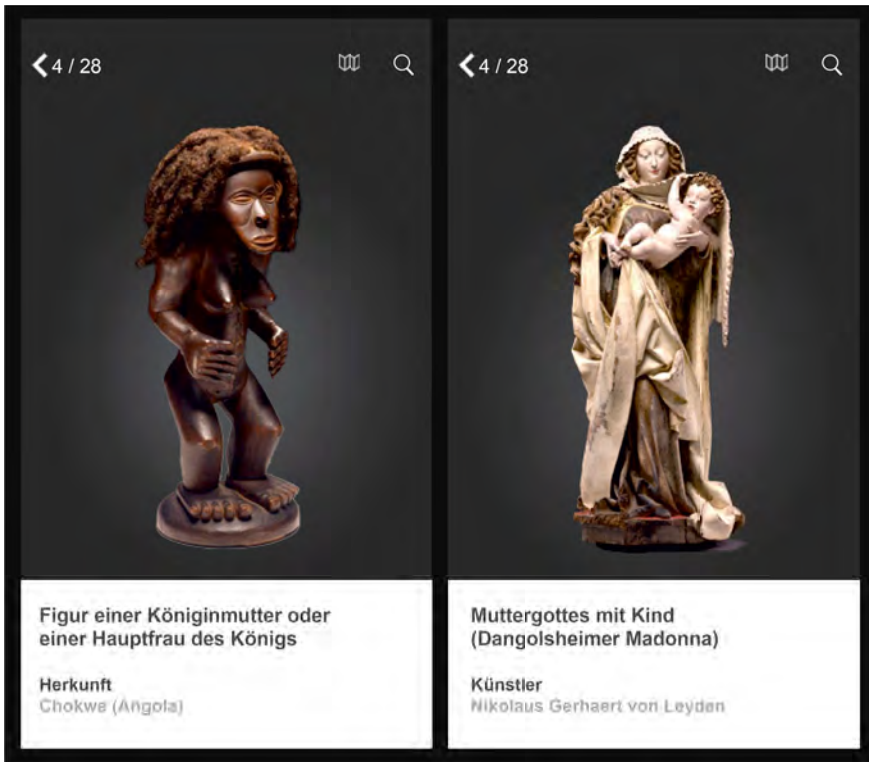


Abbildung 34: (in Ermangelung von Bildrechten) Rekonstruktion zweier Bildschirmfotos der Museumsführer-App »Unvergleichlich«. (Linker Freisteller) CC BY-NC-SA 2.0 Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Fotograf/in: Martin Franken. (Rechter Freisteller) CC BY-NC-SA 2.0 Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Fotograf/in: Antje Voigt; Grafik: CB



Haare
Hair



7.14a Figur einer Königinmutter oder Hauptfrau des Königs

Chokwe (Angola), 19. Jh., Holz, Reste von rotem Ton, Haar,
erworben 1886 aus dem Nachlass von Gustav Nachtigal, III C 2969

Haare als Mittel der Selbstdarstellung, als Symbol von Status und Macht, sind häufig Thema künstlerischer Auseinandersetzung. Die Locken aus echtem Menschenhaar, die das Haupt der Plastik schmücken, verstärken ihre Unmittelbarkeit und Ausdruckskraft. Wurde das Werk als eine Gedenkfigur oder als das Porträt einer bestimmten hochrangigen Frau geschnitzt, dann könnte das Haar von ihr stammen. In diesem Fall würde das Haar die Skulptur mit der abgebildeten Person verbinden.

7.14a Woman of rank (queen mother or ruler's wife)

Chokwe (Angola), 19th century, wood, human hair, traces of red clay,
acquired in 1886 from the estate of Gustav Nachtigal, III C 2969

Hair, as a medium of self-expression, of status, and of power has often been a theme of artistic engagement. The real human hair that crowns the head of the figure heightens her immediacy and expressive power. If the work was conceived as a memorial figure or portrait of a particular woman of high status, the hair may actually have been hers. If so, it would intimately connect the sculpture and the person it portrays.

🔊 504

Abbildung 35: Beschilderung von Exponat 7.14a, Figur einer Königinmutter oder Hauptfrau des Königs, Bode-Museum, »Unvergleichlich«, 2018, Foto: CB

Um das Politikum rassistischer Diskriminierung von Schwarzen durch *Weiß*e als Thema an die beiden Exponate heranzutragen, wurde in der Museumsführer-App ein Foto der afroamerikanischen Feministin und Bürgerrechtsaktivistin Angela Davis gezeigt (**Abbildung 36**). In einem kurzen Text daneben verwiesen die Kurator:innen auf die Geschichte des Rassismus in den USA. *Weiß*e Schönheitsideale wurden darin als diskriminierend benannt und man erläuterte, dass viele US-amerikanische *Weiß*e ihre Normen den Schwarzen Bürger:innen mit krausem Haar immer schon aufgezwungen hatten. Die Absicht der Kurator:innen scheint gewesen zu sein, den Blick der Ausstellungsbesucher:innen auf die »Chokwe-Plastik« einer afrikanischen Schwarzen zu kultivieren. Man dachte wohl, mit der Tradition *weißer* Zuschreibungen zu afrikanischen Bildwerken brechen zu können, indem man auf Angela Davis verwies.

Eine derartige Rekonfiguration des *weißen* Blicks bzw. Schauens gelang aber nicht durch bloßes Hinzufügen eines thematischen Attributs an die Exponate allein. Sie hätte auch eine Überarbeitung des *weißen* Zeigens erfordert, wie das folgende Ereignis veranschaulichen wird: Auf einer kuratorischen Führung durch die Ausstellung »Unvergleichlich«, die Museumsdirektor Julien Chapuis und Jonathan Fine gaben, zitierte letzterer eine Besucher:in, die während einer anderen Führung eine unspezifizierte afrikanische Skulptur negativ kommentierte. Sie hatte den Kurator Jonathan Fine gefragt: »Warum zeigen Sie eigentlich nicht auch schlecht geschnitzte europäische Skulpturen?«²⁴⁷ Ob sich diese Aussage indirekt auf die besagte »Chokwe-Plastik« oder aber auf ein anderes afrikanisches Exponat bezog, präziserte Fine nicht weiter – eine genaue Zuordnung ist aber auch nebensächlich. Dies aber nicht, weil die Frage an sich einer Ignoranz gegenüber afrikanischer Formensprache oder gar musealer Ästhetik seitens der fragenden Person entsprang. Im Gegenteil. Die Frage erschien in diesem kuratorischen Setting geradezu vorgegeben. Gemessen an der referenziellen Ästhetik geschnittener Meisterwerke aus Europa, die man neben für manch *weiße* Person gewiss fremdartig wirkende afrikanische Objekte stellte, drängten sich Maßstäbe wie handwerkliches Können förmlich auf. So auch in der Installation der angolischen »Chokwe-Plastik« und der Dangolsheimer Madonna, die nun kritisch lesbar wird.

Gewiss stellte letztere für die Mehrheit der Berliner Besucher:innen aufgrund eines gewissen Grundwissens über das Christentum das Referenzobjekt dar. Allein schon durch die Gegenüberstellung der Dangolsheimer Madonna als Vertrautes und der »Chokwe-Plastik« als Fremdes installierte man ein folgenreiches Vergleichsmoment, bei dem die besonderen textlichen Beschreibungen der alle Blicke auf sich ziehenden »geschnitzten Korkenzieherlocken«²⁴⁸ der Madonna die Norm vorgaben. Indem ihre Haarpracht ausdrücklich mit »Schönheit«²⁴⁹ erläutert wurde, gab man allein schon auf diese Weise dem Publikum einen Maßstab von Schönheit in Form von detaillierter Schnitzkunst an die Hand. Die angolische Figur war in dieser Disziplin der Madonna jedoch schlichtweg unterlegen, sind doch ihre Haare nicht einmal geschnitzt, sondern angeklebt oder sonstig eingearbeitet. Mehr noch: Die Formensprache ihres geschnitzten Corpus ist im Vergleich zur Madonna – vorsichtig ausgedrückt –

247 Aus meinen Aufzeichnungen der Museumsführung »Afrikanische und europäische Skulpturen« am 20.09.2018 mit Julien Chapuis und Jonathan Fine.

248 Aus der App »Unvergleichlich: Kunst aus Afrika im Bode-Museum«, iPhone Version 1.16.2, Hrsg. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 2017; Sektion: Haare.

249 Ebd.

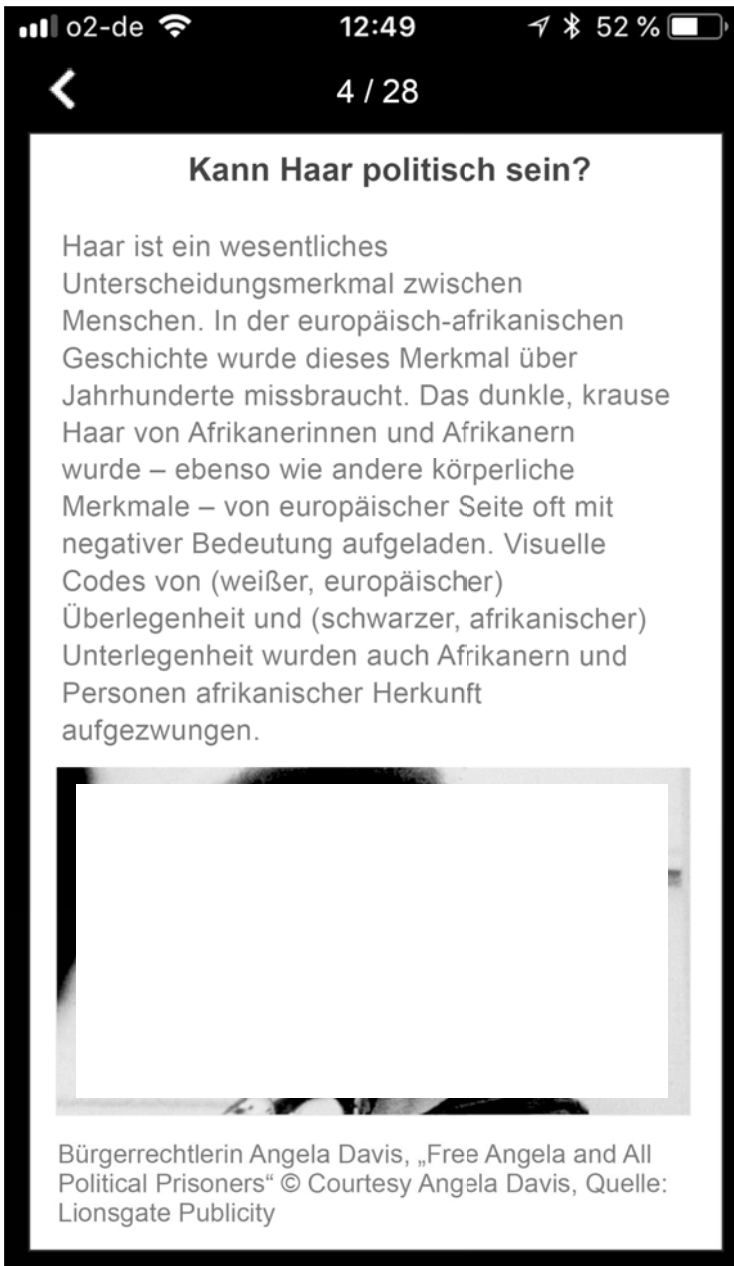


Abbildung 36: (In Ermangelung von Bildrechten) Rekonstruktion eines Bildschirmfotos der Museumsführer-App »Unvergleichlich«, mit (zensiertem) Bild von Angela Davis aus dem Dokumentarfilm »Free Angela and All Political Prisoners« (Regie: Shola Lynch, Lionsgate Studios, 2012); Grafik: CB

eher abstrahiert und stilisiert als detailliert. Das hierbei unangemessene, da diskriminierende Kriterium detailreicher Schnitzkunst und die Norm westlicher Formsprache, wie sie in Europa kultiviert wurden, waren also vom Museum und eben nicht von jener Teilnehmer:in der Museumsführung gesetzt worden. Das museale Zeigen solcher Installationen motiviert immer schon einen visuellen Vergleich, der Gefahr läuft, oberflächlich zu bleiben. Es verleitet zur Diskriminierung gemäß direkt oder indirekt kommunizierter Kriterien und Normen, weswegen beim Museumspublikum der Ausstellung »Unvergleichlich« auch Beurteilungen wie »Die afrikanische Figur ist aber schlechter geschnitzt als die aus Europa.« aufkommen mussten.

Was die Kuration von »Unvergleichlich« aufwarf, war die Frage nach der Vergleichbarkeit europäischer und afrikanischer Bildwerke. Diese Frage war und ist jedoch irreführend, impliziert sie doch, das Museum sei grundsätzlich dazu in der Lage, etwas Anderes zu tun, als Dinge miteinander vergleichbar zu machen. Doch das ist es nicht. Das Museum ist ein Ort des Vergleichs, weswegen es Objekte überhaupt ästhetisiert und sie zu Semiophoren macht. Man hätte vermitteln können, dass es im Museum entscheidend ist, wie man Semiophoren disziplinarisiert und mit Bedeutung auflädt. Es ist die meta-museale Überlegung, dass sich Vergleichskriterien erst in spezifischen Diskursrahmen der Spartenmuseen entfalten. Es genügt schon ein Wort, um ästhetisierte Objekte zu »befragen« oder mit Bedeutung zu »impfen«, ein Umstand, der im Zusammenhang mit dieser Installation an anderer Stelle zwar angeschnitten wurde, nämlich mit der Frage »Wie wird Kunst zu Kunst?«. Diese wurde jedoch ebenso wenig problematisiert. Vor diesem Hintergrund äußerte sich Jonathan Fine in der Museumsführer-App zu musealer De- und Rekontextualisierung wie folgt:

»Wenn man davon ausgeht, dass hier wirklich das Haar von der Jungfrau im christlichen Glauben, die die Mutter Gottes war [eingearbeitet gewesen ist; der Autor] und dass das ein Heiligtum ist, dann stellt sich die Frage, wie kann so was in einer Skulpturensammlung ausgestellt werden. Und da sieht man die Plastizität dieser Begriffe und die Wandlung dieser Begriffe Kunst, Skulptur und Kultstatus von einem Objekt, dass wir hier eigentlich ein Objekt haben, was wirklich unter den wichtigsten Kultobjekten im christlichen Glauben sein könnte. Aber wir interessieren uns weniger für den Heiligenstatus dieses Objektes, als für den Kunststatus. Und das ist etwas, was man häufig nur afrikanischen Kunstwerken vorwirft, dass man heilige Objekte aus ihren Kontexten entrissen hat und sie dann nur als Kunst betrachtet und dass die damit gedemütigt werden. Aber man sieht, dass das wirklich nicht nur ein Prozess [ist; der Autor], was [dem; der Autor] afrikanischen [der Autor] Objekte oder Objekte, die nicht aus europäischen Traditionen stammen, unterworfen werden. Wir denken häufig, dass es ein Problem ist, dass Museen entkontextualisieren oder dekontextualisieren, aber eigentlich ist der Sinn eines Museums, neue Kontexte für Objekte zu schaffen und neue Gedanken über Objekte zu ermöglichen. Denn wenn diese Plastik der Dangelheimer Madonna nur in einer Kirche stünde, würde sie nur die Bedeutungsebenen hervorheben, die ein Gefäß für ein Körperteil der Frau, die im christlichen Glauben die Mutter Gottes gewesen war, hervorheben oder haben [hervorhebt; der Autor]. Und durch diese museale Neukontextualisierung von diesem Objekt verstehen wir andere Ebenen dieses Objekts und wir verabschieden uns ein bisschen von dem Kultstatus

des Objekts und heben dann diese ästhetische [sic] Fragen und diese historischen Fragen hervor.«²⁵⁰

Es ist richtig, dass der Sinn eines Museums darin besteht, neue Kontexte für Objekte zu schaffen und neue Gedanken über Objekte zu ermöglichen. Die Grundannahme, mit der die Kuratation aber die vermeintliche Neutralität dieses musealen Prozesses zu belegen versuchte, ist die Behauptung, dass andere, nämlich kunstwissenschaftliche Bedeutungen für Bildwerke besser seien als die von ihren Macher:innen intendierten. In dieser Herleitung wird die Grenze zwischen kultureller Wertschätzung (cultural appreciation) und kultureller Aneignung (cultural appropriation) leichtfertig überschritten. Indem der Kurator die – seiner eigenen Aussage nach – demütigende kunstgeschichtliche Disziplinarisierung der europäischen Madonna generell billigend in Kauf nahm, behauptet er, die gleiche Behandlung der afrikanischen »Chokwe-Plastik« legitimieren zu können. Genau hier setzt die Diskriminierung durch die Kunstgeschichte an, in deren Namen diese Umdeutung erfolgt – ein gutes Beispiel für die Anwendung epistemischer Gewalt. Und im speziellen Fall der »Chokwe-Plastik« war dies vielleicht sogar Gewalt gegen einen gewesenen Menschen²⁵¹ (ancestral remains), dessen Nachfahren und seine Gläubigen.²⁵² Bedeutung wurde auf sichtbare und vermessbare Qualitäten reduziert und affektive Besonderheiten auf spiritueller Ebene als zweitrangig dargestellt und ausgeklammert. Dadurch vermittelte man etwaige Intentionen derjenigen, die als unbekannte Künstler:innen präsentiert wurden, als mysteriöse Konzepte von Kunstwerken, über die das Museumspublikum rätseln darf.

Das museale Zeigen von Semiophoren vorwiegend als Kunstwerke bedient sich eines Instrumentariums oder einer Reihe von Verfahren, die gerade im Zusammenhang mit kulturell sensiblen Objekten gewaltsam sind: Ihre Deterritorialisierung war an sich schon ein gewaltsamer Akt, ihre Ästhetisierung ist auf destruktive Weise sinnentleerend und gleichmacherisch und ihre Disziplinarisierung ist immer schon wertend und diskriminierend, da jeder an sie herangetragenen Disziplin nun mal Werte und Normen zugrunde liegen, gemäß derer gemessen und diskriminiert wird. Die Grenze der Anwendung von Gewalt gegen Menschen und ihre Gemeinschaften wird in dem Moment überschritten, wenn deren kulturelle Leistungen oder Produkte unilateral zu Semiophoren gemacht werden, um sie für fremde Diskurse zu benutzen. Bedeutungen und Wertesysteme werden dabei ungefragt überschrieben. Bei Raubgut ist der Gebrauch dieses Instrumentariums der Musealisierung also dann problematisch, wenn nicht geklärt wird, ob etwaige, legitime, Besitzansprüche erhebende Interessengruppen an der Auslöschung ihrer kulturellen Konzepte zu Gunsten west-

250 Kurator Jonathan Fine, Audio-Kommentar aus der Ausstellungs-App »»Unvergleichlich: Kunst aus Afrika im Bode-Museum.« Ausstellungs-App für iPhone Version 1.16.2, Hrsg. Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Berlin 2017.

251 Wegen des in sie eingearbeiteten menschlichen Haars und wegen ihrer vermutlichen Wesenhaftigkeit als affektive Präsenz der durch sie repräsentierten, verstorbenen Person sollte sie der streng regulierten Sammlungskategorie human remains subordiniert werden und nicht der Kategorie der Kunstobjekte.

252 Ob je Menschen aus Angola dahingehend konsultiert wurden, wie sie zum Gebrauch dieses »kulturell sensiblen Objekts« als Vergleichsobjekt stehen, konnte der Ausstellungsliteratur nicht entnommen werden.

licher Episteme wie jene der Kunst (oder der Ethnologie) Anstoß nehmen oder sie für statthaft befinden.

Ein Museumspublikum kann erwarten, dass Museumskurator:innen ihre Ausstellungen über bestimmte Kulturen mit Vertreter:innen derselben abstimmen. Und es kann sogar Ansprüche auf Sichtbarkeit gewisser Entscheidungsfindungsprozesse über Bedeutungen und Bedeutungszuschreibungen erheben. Immerhin besucht es das Museum im Vertrauen darauf, dass zwischen ihnen und Menschen anderer Kulturen vermittelt wird und ein authentischer Dialog durch Zeichen erfolgt, auf die man sich einigen konnte.

Bei der »Chokwe-Plastik«²⁵³ war jedoch keinem primären oder sekundären Text zu entnehmen, dass Vertreter:innen der Kultur, aus der sie hervor geht, konsultiert worden waren und sie gegenüber der Disziplinarisierung dieses Heiligtums und potenziell gewesenen Menschen zum Kunstobjekt grundsätzlich positiv eingestellt sind. Derartige museale Disziplinarisierungen können unproblematisch sein, wenn sie einvernehmlich erfolgen. Da man in der Ausstellung über die Chokwe selbst nichts erfuhr, bleibt der Eindruck, dass die Bedeutung jener Plastik bewusst in das Feld eurozentrischer Kunst verschoben wurde, um den ausgebliebenen Dialog zu kaschieren. Tatsächlich waren erst ein Jahr nach Eröffnung der Ausstellung Würdenträger:innen der Chokwe über selbige informiert und über die Berliner Sammlungsbestände ihrer Kultur in Kenntnis gesetzt worden. Die Stiftung Preußischer Kulturbesitz zitiert auf ihrer Website deren König Muatxissengue Watembo: »Uns war nicht bekannt, dass derartige Chokwe-Stücke in Berlin sind.«²⁵⁴ Ausstellungen über »andere« Kulturen weisen oft solche Schief lagen auf.

253 Und auch bei anderen Exponaten der Ausstellung »Unvergleichlich«.

254 Mächler, Stefan: Im Land der Chokwe, 09. April 2019 <www.humboldtforum.org/de/magazin/artikel/im-land-der-chokwe>; abgerufen am 11.7.2020.

4.3 Historisierung (und Restitution)

»Im Objekt liegt die Geschichte [...] auf der Lauer; im Museumsobjekt sitzt sie auf dem Thron.«²⁵⁵
– Didier Malheuvre

Objekte, die für das Zeigen im Museum aufbereitet werden, durchlaufen parallel zu ihrer Ästhetisierung noch den Prozess der Historisierung. Sie werden also geschichtlich. Fortan stehen sie für einen Aspekt derjenigen Kulturgeschichte, die das Museum und seine Kurator:innen erzählen. Heiligtümer lebender Kulturen werden dabei von einer zumal mythischen, zirkulären Zeit in eine lineare Zeitrechnung transferiert. Diese Form zeitlicher Rekonfiguration wird von Gläubigen dann als Störung ihrer Realität empfunden, wenn beispielsweise zyklisch wiederkehrende Rituale ob des Fehlens dieser Heiligtümer nicht mehr abgehalten werden können. Das Museum ist also dann nicht nur als ein »anderer Ort« im Sinne eines Heterotopos zu verstehen, sondern auch als ein anderer Zeitraum oder -rahmen.²⁵⁶

Um dies zu ergründen, werden im Folgenden Beispiele aus dem Kontext des Kulturerbes der Tairona bzw. Kogi herangezogen. Dabei wird zunächst erörtert, inwiefern und inwieweit diese beiden Kulturen miteinander in Verbindung stehen, wofür zuallererst die Geschichte des Konflikts zwischen den Tairona und der Kolonialmacht Spanien dargelegt wird. Damit soll das essentialistische Problemfeld abgesteckt werden, das darin besteht, dass die Kultur der Tairona zwar heute dem Namen nach nicht mehr existiert, jedoch Mitglieder der Gesellschaft der Kogi beanspruchen, ihre Kulturerben zu sein.

Vor diesem Hintergrund wird das Verfahren der Historisierung der Heiligtümer der Tairona und Kogi problematisiert und daran anknüpfend ein Restitutionsantrag der Kogi an die Stiftung Preußischer Kulturbesitz analysiert. Es sollen so diskriminierende Eingriffe in das Zeitbewusstsein von Glaubensgemeinschaften benannt und Risiken evaluiert werden, die eine Restitution bedeutsamer Heiligtümer aus kolonialen Kontexten für sie mit sich bringen kann. Die Traditionslinie der Tairona und Kogi ist prädestiniert für diese Analyse, da sich ihre Würdenträger:innen auf vielfache Weise in den Restitutionsdiskurs einbringen und ihre kritische Positionen zum historisierenden Museum gut dokumentiert sind.

255 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. 21.

256 Foucault, Michel und Daniel Defert: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, Berlin 2013, S. 7 ff.



Abbildung 37: Die Gesellschaft der Kågaba/Kogi beansprucht das Kulturerbe der Tayrona. Im Bild: Der Kogi Mama Padilla im Dialog mit einem Tairona Sewa des Haté Seyankuya/Haté Nyui bzw. der Sonne, Pasto, Bezirk Nariño, Kolumbien, 2012, Foto: CB

4.3.1 Das Kulturerbe der Tairona und Kogi

Das Verhältnis der Kågaba/Kogi zu den Tairona ist nichts geringeres als kompliziert. Ein Rückblick: Als erster Europäer begegnete Rodrigo de Bastidas den Tairona im Jahr 1514. Im Auftrag der spanischen Krone traf er auf dem Gebiet der heutigen Provinzen La Guajira und Magdalena auf ihre Zivilisation mit ihren komplexen steinernen Städten. Bastidas erkannte rasch den enormen Reichtum an Gold, über den die Tairona und benachbarte Gesellschaften verfügten und gründete 1525 auf ihrem Gebiet die Hafenstadt Santa Marta. Der Mythos der Stadt aus Gold »El Dorado« geht auf Conquistadores wie ihn zurück. Beim Anblick der Reichtümer der indigenen Gesellschaften des Landes überkam sie der legendäre Goldrausch.²⁵⁷ Was zunächst als friedliche Koexistenz mit der indigenen Bevölkerung begonnen hatte, schlug bald in Ausbeutung um. Es kam zu ersten Vertreibungen und Versklavungen der Tairona und zu Plünderungen ihrer Besitztümer. Sie leisteten den Besatzer:innen und deren Ausbreitung für viele Jahrzehnte aber nur geringen Widerstand, bis um das Jahr 1600 herum schließlich Missionare gegen ihre Religion vorzugehen begannen. Es war ihr Bestreben, die theokratisch regierten Tairona zu christianisieren, was schließlich gewaltsame Aufstände entfachte. Um den Widerstand der Tairona zu brechen, beschloss der damalige Gouverneur Juan Guiral Velón in Folge der missionarischen Maßnahmen der Kirche militärisch gegen die herrschende Priesterklasse vorzugehen.²⁵⁸ Es kam immer häufiger zu Gefechten, die aufgrund technologischer Überlegenheit der Spanier:innen aber meist zu deren Gunsten ausgingen. Die Tairona wurden so sukzessive aus ihren Städten und von ihrem Land vertrieben und zogen sich infolgedessen immer weiter in das Gebirge der Sierra Nevada de Santa Marta zurück. Verschiedene andere indigene Gesellschaften flohen ebenfalls in diese schwer zugänglichen Gebirgshöhen und gruppierten sich in ihrer gemeinsamen Notlage neu. So vereinten sich die überlebenden Tairona mit den Kogi und kapselten sich bis ins 18. Jahrhundert relativ erfolgreich vom Rest des Landes in hoch gelegenen und nur schwer zugänglichen Gebieten des Gebirges ab.²⁵⁹

Im Zuge dieses Geno- und Ethnozids mussten die Tairona nicht nur ihre Sesshaftigkeit aufgeben, sondern verloren ebenso die Infrastrukturen ihrer Städte, ihre Goldschmieden und die für deren Betrieb notwendigen Ressourcen wie den Zugang zu den Metallen Gold, Kupfer und Silber, welche größtenteils aus den Flüssen ihrer verlorenen Territorien gewaschen worden waren. Die gewohnten Praktiken kultureller Produktion und Reproduktion ihrer Goldschmiedezunft erfuhren dadurch eine Zäsur. Ihre Städte am Fuß der Sierra Nevada de Santa Marta wuchsen im Lauf der Zeit von den anliegenden Wäldern her zu. Infolgedessen wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts diese nun wie Ruinen erscheinenden Orte von Archäolog:innen als »verlorene Städte«

257 Bastian, Adolf: Koenigliche Museen. Führer durch die Ethnographische Abtheilung, Berlin 1877, S. 19.

258 Uribe, Carlos: Die Kogi der Sierra Nevada von Santa Marta, in: Corinna Raddatz: Tairona-Goldschmiede der Sierra Nevada de Santa Marta, Kolumbien. Eine Sonderausstellung im Rahmen der Iberoamericana aus dem Museo del Oro, Bogotá im Hamburgischen Museum für Völkerkunde vom 13.9.-16.11.1986, Hamburg 1986, S. 62ff.

259 Ebd.

deklariert, als »ciudades perdidas«.²⁶⁰ Die massiven Plünderungen von Heiligtümern in dieser Region durch Grabräuber:innen und seit den 1970er Jahren auch durch professionelle Archäolog:innen des Instituto Colombiano de Antropología²⁶¹ waren von der Vorstellung geprägt, dass die Tairona-Kultur längst desintegriert sei. Für viele kolumbianische Bäuer:innen war es zu einer lukrativen Einnahmequelle geworden, auf ihren Äckern und in den Gebieten der Tairona nach Gräbern und Schätzen zu suchen und die Funde dann an internationale Galerien und Auktionshäuser zu verkaufen. Dies ging sogar so weit, dass sie sich 1972 um Anerkennung als Gewerkschaft von Grabräuber:innen bemühten, ein Zusammenschluss, der zeitweise an die 10.000 Mitglieder zählte.²⁶² Zwar etablierte sich diese Gewerkschaft nicht und es gibt heute nationale Gesetze gegen derartige Plünderungen, Verstöße werden jedoch kaum geahndet. Die individuelle Kultur der Tairona existiert heute nicht mehr, sie lebt aber in den Kogi fort, die in der spanischsprachigen Gesellschaft Kolumbiens als Kogui und in ethnologischen Quelltexten noch als Kágaba bezeichnet werden. Für die Kogi ist es ein elementarer Teil ihrer kulturellen Identität, in ihren Traditionen aus den Tairona hervorgegangen zu sein. Sie haben deren Gebräuche übernommen, tragen Fürsorge für die verbliebenen goldenen Heiligtümer der Tairona, die für sie ihre Ahnen sind und kommen regelmäßig, jedoch mehr oder minder unbemerkt zu den ciudades perdidas, um dort wichtige Rituale abzuhalten, wie Wilhelm Londoño beobachtet.²⁶³ Wegen dieser kulturellen Transgression verstehen sich die Kogi in einer Kontinuität mit den Tairona und folglich als deren kulturelle Erben.

In dieser Herleitung beanspruchen ihre Würdenträger:innen nicht zuletzt auch das mobile tangible Kulturerbe der Tairona. Es besteht zu einem großen Teil aus Heiligtümern, welche die Mamas, die Priester der Kogi, als Sewás bezeichnen. Der Begriff Sewá hat in ethnologischen Kreisen lange Zeit für Schwierigkeiten hinsichtlich seiner Übersetzung und Interpretation geführt. So beobachtete Wilhelm Londoño, dass selbst der renommierte Anthropologie Gerardo Reichel-Dolmatoff Probleme damit hatte.²⁶⁴ Sewá können de facto natürliche Phänomene, Orte oder auch Objekte sein. In »modernen« Sprachen hätte Reichel-Dolmatoff ihn allenfalls mit dem Ausdruck »el poder«, »die Macht« übersetzen können, obwohl er auch beobachtete, dass die Kogi ihn als Kosenamen sowohl für männliche als auch weibliche Partner:innen gebrauchen²⁶⁵. Der Anthropologe Dr. William Torres versteht den Begriff des Sewá als ein Bedeutungsgefüge aus lo sagrado: das Heilige/das Heiligtum auf der einen Seite und querida/o: Geliebte/r/s (bzw. mein/e liebe/r) auf der anderen.²⁶⁶ Den Ausdruck Sewá

260 Londoño, Wilhelm: Espíritus en prisión. Una etnografía del Museo Nacional de Colombia, in: Chungara Revista de Antropología Chilena, 44. 2012, 4. S. 733–745, hier: S. 741.

261 Reyes, Aura: Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo (XIX-XX), Magisterarbeit, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá 2009, S. 293.

262 Ereira, Alan: The Heart of the World, London 1992, S. 21.

263 Ebd., S 741f.

264 Londoño, Wilhelm: Espíritus en prisión. Una etnografía del Museo Nacional de Colombia, in: Chungara Revista de Antropología Chilena, 44. 2012, 4. S. 733–745, in: S. 735.

265 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, Bogotá, 1985, S. 98.

266 Balzar, Christoph: Das Museum als Agentur kultureller Reproduktion, Berlin 2012, S. 31.

zu gebrauchen artikuliert demnach eine bestimmte Beziehung zu jemandem oder zu etwas, die in Ehrerbietung und liebevoller Wertschätzung begründet ist.

Viele solcher Sewás befinden sich heute in Museen wie dem Metropolitan Museum, dem Brooklyn Museum in New York, dem British Museum in London, den Staatlichen Museen zu Berlin, dem Musée du Quay Branly und dem Louvre in Paris. Die wahrscheinlich bedeutsamste Sammlung dieses Kulturerbes wird im kolumbianischen Museo del Oro in Bogotá aufbewahrt (**Abbildung 38**). Die Geschichte dieses Museums und dessen Beziehung zur Kultur der Tairona und Kogi ist von größter Bedeutung. 1934 beauftragte die kolumbianische Nationalbank ein Team von Archäolog:innen, möglichst große Bestände präkolumbischen Kulturerbes von Grabräuber:innen aufzukaufen, um es in einer Zeit massiver Plünderungen und illegalen Handels im Land zu halten.²⁶⁷ Längst war bekannt geworden, dass der internationale archäologische Markt ein reges Interesse an diesen Schätzen hegte und damit illegale Ausgrabungen befeuerte. Vor dem Hintergrund dieser Entscheidung der Banco de la Republica zum Ankauf präkolumbischer Heiligtümer und der daraus resultierenden Sammlung wurde schließlich das Museo del Oro gegründet. Viele der dort verwahrten Sammlungsobjekte sind aus Gold oder der Legierung Tumbaga,²⁶⁸ weswegen das Museum in einen Hochsicherheitstrakt eingebaut wurde. Für das Publikum ist es nur über eine panzerfeste Tresortür zugänglich (**Abbildung 39**).

Angesichts seiner vom Namen ableitbaren profanen Museumsmission, also dem Zeigen von Gold, prägt das Museo del Oro eine schwierige Nationalgeschichte, die das moderne Kolumbien spaltet. Es sind die Perspektiven und Wertvorstellungen der Kolonialist:innen und der Kolonialiserten, welche in den Ausstellungsstücken aufeinander treffen und unterschiedlicher kaum sein könnten. Die Exponate des Museums sind symbolisch von Erfahrungen jahrhundertelanger gewaltsamer Auseinandersetzungen und kultureller Appropriation geprägt, die insbesondere für die indigenen Gesellschaften des Landes wie die Kogi extreme Verluste und Traumata bedeuten.

2009 kam es im Museo del Oro zu einem außergewöhnlichen interkulturellen Konflikt zwischen Vertreter:innen des Museums und Repräsentant:innen der Kogi, ein Konflikt, der diese Forschungsarbeit ursprünglich motivierte: Das indigene Bündnis Zhigoneshi²⁶⁹ hatte eine Delegation von Kogi Mamas²⁷⁰ nach Bogotá entsandt, um mit der damaligen Museumsdirektion unter Clara Isabel Botero zu sprechen. Die Gesandten wurden von den Angestellten des Museums durch die Ausstellung geführt und über dessen Mission des Bewahrens nationalen Kulturerbes informiert. Ein geistiger Führer der Kogi namens Mama José Shibulata Zarabata besichtigte das Gold der Tairona und überraschte schließlich mit einer ungewöhnlichen Forderung: Er insistierte, dass die Kogi die eigentlichen Eigentümer:innen der im Museum gezeigten Tairona-Gold-

267 Ohne diese Ankäufe wären noch weit größere Bestände des Kulturerbes der indigenen Gesellschaften außer Landes geschafft worden als ohnehin schon.

268 Tumbaga ist ein Sammelbegriff unterschiedlich zusammengesetzter Legierungen aus Kupfer, Gold, Silber und anderen Metallen.

269 Siehe hierzu die archivierte Website der Organisation Zhigoneshi – Centro de Comunicación Indígena - Sierra Nevada de Santa Marta in Santa Marta, Kolumbien:
<https://web.archive.org/web/20140905200322/http://corazondelmundo.co/?q=node/64>;
 abgerufen am 12.4.2019.

270 Mama ist bei den Kogi ein Würdentitel für männliche Priester.



Abbildung 38: Museo del Oro, Bogotá, Kolumbien; Foto: CB, 1.10.2012.



Abbildung 39: Der Eingang zum Museo del Oro führt durch eine panzerfeste Hochsicherheitstür wie in einen Banktresor; Foto: CB, 20.10.2011.

arbeiten seien, da sie in einer ungebrochenen Traditionslinie mit den Tairona stünden. Er erklärte weiterhin, »wie die ausgestellten Dinge den Regen, die Krankheiten und den Wind im Gleichgewicht halten können«²⁷¹ und dass sie im Museum »eingesperrt und ohne geistige Nahrung«²⁷² seien. Mama Shibulata dankte der Museumsführung für ihre Dienste, diese Heiligtümer seiner Kultur durch Zeiten der Krise hindurch geschützt zu haben und forderte ihre Restitution, um die aus dem Gleichgewicht geratenen Kräfte der Natur ausbalancieren zu können. Sein Gesuch wurde jedoch abgelehnt. Als Begründung gab man an, es handle sich bei den Tairona-Goldarbeiten um Menschheitserbe, alle diese Gegenstände seien in Gefahr gestanden, für immer verloren zu gehen [...]. Das Museum bewahre sie deswegen auf.²⁷³ Dieser Konflikt ist nach wie vor ungelöst. Die besondere Problematik, die sich in diesem Streit um die Goldarbeiten der Tairona beziehungsweise um die Séwas der Kogi offenbart, liegt in der Frage nach der Legitimität der Eigentumsansprüche beider Parteien. Wem gehören sie?

Grundsätzlich sind Restitutionsforderungen indigener Minoritäten in Kolumbien auch in anderen Zusammenhängen wie dem Bestreben nach Autonomie keine Seltenheit. In solchen Fällen sind etwaige Ansprüche an ein identitätspolitisches bürokratisches Verfahren geknüpft, bei dem es gilt, die Statuszugehörigkeit der »Indigenität« zu beweisen. Das Verfahren dieser Beanspruchung von historischer Verbundenheit mit spezifischen indigenen Gesellschaften wird mit dem Begriff der Reindigenisierung (reindigenización) beschrieben.²⁷⁴ Er bezeichnet ein politisches Verfahren, das indigene Gemeinschaften gegenüber der Landesregierung initiieren können, um vor dem Hintergrund ihrer Kolonisierung und Rückbesinnung auf Traditionen, Gebräuche und Sitten ihrer Vorfahren beispielsweise Eigentumsansprüche auf Ländereien geltend machen zu können.²⁷⁵

Reindigenisierung kreist dabei um die Problematik, dass – nach Bhabha – von indigenen Kulturen in eurozentrischen, multikulturellen Gesellschaften in postkolonialen Gebieten oftmals so viel Anpassung erwartet wird, dass sie durch Hybridisierung letztlich desintegrieren.²⁷⁶ Reindigenisierung ist dann das Bestreben, sich zu widersetzen und sich wieder an präkolonialen Zuständen zu orientieren. Der Terminus ist zunächst akademisch, indigene Gesellschaften in Kolumbien verwenden eher den Ausdruck der reivindicación (zu deutsch: Anspruch, Forderung, Rückforderung, Beanspruchung, Eigentumsanspruch).²⁷⁷ Um den Titel der Statuszugehörigkeit einer distinkten indigenen Gesellschaftsgruppe aus Kolumbien zugesprochen zu bekommen,²⁷⁸ müssen seitens einer kulturellen Gemeinde besondere Bedingungen erfüllt

271 Schulz, Roland: Die Botschaft der Großen Brüder, in GEO Magazin Nr. 06/2009, S. 102.

272 Ebd., S. 100.

273 Ebd., S. 102.

274 Fischer, Manuela: Die Skulpturen von San Agustín (Kolumbien) im Ethnologischen Museum, Staatliche Museen zu Berlin. Eine strittige Sammlung, in: Baessler-Archiv, 65. 2019, S. 1–21, S. 11f.

275 Vgl. das australische Konzept des native title.

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

277 Jackson, Jean E. und María Clemencia Ramírez: Traditional, transnational, and cosmopolitan: The Colombian Yanacona look to the past and to the future, in: American Ethnologist, 36. 2009, S. 521–544.

278 Vgl. hierzu andere soziale Dimensionen wie »Rasse«, Religion, Geschlecht,...Wade, Peter: Race, nature and culture. An anthropological perspective; London 2002, S. 25.

sein.²⁷⁹ Mit Verweis auf die Forschungen von Jackson und Ramírez²⁸⁰ resümiert Manuela Fischer diese Bedingungen und die politische Situation von in Kolumbien ansässigen indigenen Gesellschaften, die sich im Bestreben um Privilegien wie beispielsweise kommunaler Selbstverwaltung gegenüber der Landesregierung beweisen müssen.

»Mit der Einführung der Verfassung von 1991 und dem darin verankerten Multikulturalismus war für indigene Gemeinschaften die Grundlage geschaffen, an gesellschaftlichen Entscheidungen teilzuhaben. Dies bedeutete aber auch, dass indigene Gemeinschaften ihre kulturelle Differenz durch eine gemeinsame Tradition und Territorialität legitimieren mussten, die der Staat als eigenständige »Sitten und Gebräuche« (*usos y costumbres*) anerkennen konnte. Seit 2001 ist die Voraussetzung für die Anerkennung als indigene Gemeinschaft die Schaffung eines *cabildo* [Rathaus; der Autor], als eigenständige indigene Organisation mit einem Sprecher (*cabildo gobernador*), und die lokale sowie die nationale Anerkennung der Gemeinschaft durch die *División de Asuntos Indígenas* (DAI, Abteilung für Indigene Angelegenheiten). Indigene Gruppen, die sich im Prozess der Reindigenisierung befinden, müssen kulturelle Identitäten, gemeinsame »Sitten und Gebräuche« und eine gemeinsame indigene Sprache allerdings oft erst noch schaffen.«²⁸¹

Die Würdenträger:innen der Kogi könnten demnach ihre Verbundenheit mit der Kultur der Tairona mittels des Verfahrens der Reindigenisierung offiziell bestätigen lassen, um überhaupt Aussichten auf Restitution dieses Kulturerbes im Museo del Oro zu schaffen. Der erste Aspekt, der dabei ins Gewicht fiele, wäre die Schaffung oder das Bestehen eines autonomen und von der Regierung anerkannten Ratshauses, eines *cabildo*. In solch einer Körperschaft organisieren sich die Kogi bereits seit 1987. Mitte bis Ende des 20. Jahrhunderts waren die Kontakte mit Bäuer:innen, Grabräuber:innen, Regierungsbeamt:innen, dem Militär und dessen paramilitärischen Einheiten sowie mit der sozialrevolutionären Guerillabewegung der FARC (*Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*) auf ihrem Gebiet so problematisch geworden, dass Würdenträger:innen der Kogi sich mit anderen indigenen Gesellschaften aus der Sierra Nevada de Santa Marta im Norden Kolumbiens zusammenschlossen, um sich auf politischer Ebene dagegen zu behaupten. Zusammen mit Vertreter:innen der Wiwa und der Arhuaco gründeten sie die Organisation *Gonawindúa Tayrona*²⁸² (**Abbildung 40**).

279 Die Anerkennung einer Statuszugehörigkeit zu einer spezifischen indigenen Community ist mit dem in Australien gültigen Verfahren zur Anerkennung eines »native title« vergleichbar, in: Government of Australia – Office of Parliamentary Counsel, Canberra: Native Title Act 1993, überarbeitete Version vom 13.4.2017; <<http://www.legislation.gov.au/Details/C2017C00138/Download>>; abgerufen am 28.1.2021

280 Siehe hierzu auch: Jackson, Jean E. und María Clemencia Ramírez: Traditional, transnational, and cosmopolitan: The Colombian Yanacona look to the past and to the future, in: *American Ethnologist*, 36. 2009, S. 521–544.

281 Fischer, Manuela: Die Skulpturen von San Agustín (Kolumbien) im Ethnologischen Museum, Staatliche Museen zu Berlin. Eine strittige Sammlung, in: *Baessler-Archiv*, 65. 2019, S. 1–21, hier S. 11f.

282 Siehe hierzu die archivierte Website der Organisation *Zhigoneshi – Centro de Comunicación Indígena - Sierra Nevada de Santa Marta* in Santa Marta, Kolumbien: <<https://web.archive.org/web/20140905200322/http://corazondelmundo.co/?q=node/64>>; abgerufen am 12.4.2019.



Abbildung 40: Im Innenhof des cabildo »Gonawindua Tayrona«, Santa Marta, Kolumbien; im Bild Mama Arejoces und Jan-Frank Gerards (Projekt »Oro para los Kogi«). Foto: CB, 10.10.2012.

Diese Vereinigung vertritt ihre Interessen gegenüber der Regierung, leistet Öffentlichkeitsarbeit und tritt für Landrechte, Umweltschutz und den Erhalt des indigenen Kulturerbes ein (siehe Manifest im Anhang). Ob Gonawindúa Tayrona als eine Körperschaft einzustufen ist, die dem für Reindigenisierungsprozesse notwendigen Kriterium eines cabildo oder Rathauses tatsächlich entspricht und ob Gonawindúa Tayrona von den Landesbehörden diesbezüglich anerkannt wird, kann in Ermangelung empirischer Daten an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Vieles spräche aber wohl dafür. Ein weiteres Kriterium für die Anerkennung indigener Gemeinschaften ist die Vorlage ethnologischer Gutachten über die traditionelle Verbundenheit bei der División de Asuntos Indígenas (DAI), der Behörde für indigene Angelegenheiten.²⁸³ Es gilt eine tief verwurzelte Zugehörigkeit zum angestammten Gebiet, zur Weltanschauung, zur traditionellen Medizin, zu den Verwandtschaftsbeziehungen und dem Wertesystem der beanspruchten indigenen Statusgruppe zu belegen. Dafür müssen ethnologische

283 Fischer, Manuela: Die Skulpturen von San Agustín (Kolumbien) im Ethnologischen Museum, Staatliche Museen zu Berlin. Eine strittige Sammlung, in: Baessler-Archiv, 65. 2019, S. 1–21, S. 11f.; zitiert aus: Jackson, Jean E. und María Clemencia Ramírez: Traditional, transnational, and cosmopolitan: The Colombian Yanacona look to the past and to the future, in: American Ethnologist, 36. 2009, S. 521–54.

Beurteilungen durch Expert:innen bei der DAI eingereicht und geprüft werden²⁸⁴. Solche Gutachten sind als politisches Instrument in gewisser Weise Neuland. In ethnologischen Kreisen werden die Kogi mal als direkte, mal als indirekte Nachfahren der Tairona aufgefasst. Ihre Verbundenheit wird in verschiedenen ethnografischen Studien befürwortet, denn auch heute noch hat ihre Kosmologie ihren Brennpunkt in Heiligtümern, die von den Tairona stammen. So beschreibt Reichel-Dolmatoff den rituellen Gebrauch der Tairona-Goldarbeiten bei den Kogi als grundsätzlich lebendige Tradition:

»The Indians of the Sierra Nevada of Santa Marta have managed to safeguard for five hundred years a few gold and tumbaga objects belonging to their forefathers, the Tairona. On certain days of the year, when the sun is in a given position, they celebrate the ritual of exposing the gold to the sun – »asolear el oro« – in a very sacred place. These objects are placed with bead necklaces of cornelian and rock crystal on ritual basketry trays, which are then deposited near a temple and left there for some time, exposed to the rays of the sun. It is believed that the gold thus absorbs new fertilising energy, becomes purified and renews its brightness, while the sun finds satisfaction in the offering, for it strengthens its beneficent power.«²⁸⁵ »It should also be remembered that gold, silver or copper ornaments are used even today by indigenous groups such as the Cuna, the Kogi, the Indians of Chocó and others. This of course implies that beliefs and traditions still exist in connection with the symbology of these materials and artefacts.«²⁸⁶

Insbesondere innerhalb ihrer religiösen Praxis gibt es bedeutsame Übereinstimmungen zwischen den Kogi und den Tairona, wie auch der deutsche Ethnologe Konrad Theodor Preuss bereits Anfang des 20. Jahrhunderts feststellte:

»Es ist [...] sicher, dass die beiden Stämme Kogi und Tairona in naher Berührung miteinander gelebt haben, und daß die Ersteren namentlich in religiöser Beziehung außerordentlich von den Tairona beeinflusst sind. Beweis dafür ist der Gebrauch ihrer Sprache als Tempelsprache, was sehr wohl zu begreifen ist, da die priesterliche Erziehung, auf die der ganze Kultus beruht, nach der Aussage der Kágaba ebenfalls von jenen übernommen ist.«²⁸⁷

Bei der Bewertung ihres Bestrebens um Reindigenisierung und Anerkennung einer traditionellen Verbundenheit mit den Tairona ist neben solchen ethnologischen und anthropologischen Beobachtungen ein besonderes Unternehmen der Kogi erwäh-

284 Jackson, Jean E. und María Clemencia Ramírez: Traditional, transnational, and cosmopolitan: The Colombian Yanacona look to the past and to the future, in: *American Ethnologist*, 36. 2009, S. 521–544.

285 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: *Goldwork and Shamanism. An iconographic study of the Gold Museum of the Banco de la Republica, Colombia*, Bogotá 2006, S. 34

286 Ebd., S. 19ff.

287 Preuss, Konrad Theodor: *Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika*, Mödling bei Wien 1926, S. 43.

nenswert, das ihre Ansprüche unter Umständen unterstützen kann. Im Jahr 2007 hatten der damalige spirituelle Führer der Kogi Mama Bernardo²⁸⁸ und einer seiner Söhne, Mama Juan Mamatacan, der damalige politische Vertreter von Gonawindúa Tayrona, ein Projekt initiiert, das darauf abzielte, die traditionelle Goldschmiedezunft der Tairona wiederzubeleben. Da ihre Gesellschaft im Laufe der letzten Jahrhunderte so viele Ressourcen und Infrastrukturen an die spanischen Eroberer und den Westen verloren hatte, entschieden sie, kulturexterne Hilfe in Anspruch zu nehmen. Das Team, welches Mama Bernardo und Mama Juan Mamatacan zusammenstellten, sollte einen neuen Séwa im Sinne der traditionellen Goldschmiedezunft der Tairona anfertigen. Unterstützung bekamen sie von Saka²⁸⁹ Maria Giuseppe, Dr. William Torres, Adriana de los Rios, Jan-Frank Gerards und M. A. Luis Gonzalez Martinez. Jan-Frank Gerards, der die holländische NGO Kleinshalige Ontwikkelingsprojecten repräsentierte, beschaffte über einen Spendenaufruf Gold für das Projekt (**Abbildung 41**). Binnen relativ kurzer Zeit konnte so Altgold im Wert von 40.000 € gesammelt werden, hauptsächlich in Form von Schmuck und Zahngold. Der Archäologe Gonzalez Martinez richtete eine Goldschmiedewerkstatt ein, in der mit einfachen, jedoch modernen Werkzeugen gearbeitet werden konnte. All dies fand in Pasto, Nariño, statt, weswegen die Mamas der Kogi von Santa Marta aus in den Süden des Landes reisen mussten.²⁹⁰ Per Divination in Wasserbecken ermittelten sie dort, welche Gestalt dieses Heiligtum haben sollte, war es doch das erste dieser Art, das sie seit der Vertreibung ihrer Vorfahren aus ihren Städten anfertigen würden. Sie kamen zu dem Schluss, dass es ein Frosch werden musste, da dieser traditionell als ein Bote neuen Lebens betrachtet wird. Der Form nach wurde er nach einer Bildvorlage eines goldenen Frosches der Tairona aus einer Publikation des Museo del Oro gestaltet (**Abbildungen 42–55**). Dieser Frosch wurde zunächst aus Wachs angefertigt, dann mit Gips umhüllt, daraus ausgeschmolzen und aus 24-karätigem Gold gegossen. Dies war insofern ein anderer Prozess als der der Erschaffung eines derartigen Heiligtums bei den Tairona vor hunderten von Jahren. Diese wendeten das Wachsauerschmelzverfahren der sogenannten verlorenen Form an und gebrauchten als Material Tumbaga, eine Legierung, die nur zu einem Teil aus Gold und größtenteils aus Kupfer besteht. Tumbaga hat die besondere Eigenschaft, durch Oxidationsprozesse mit der Zeit seinen Glanz zu verlieren und musste deswegen in zyklisch wiederkehrenden traditionellen Zeremonien in besonderen, säurehaltigen heiligen Quellen wieder zum Glänzen gebracht und erneuert werden. Entgegen dieser Tradition entschied man, den neuen Séwa eine andere Materialität zu verleihen. Diese Entscheidung hatten die enorm großzügigen Goldspenden ermöglicht, das Gold wiederum erschien den Mamas als kraftvoll und somit besonders geeignet für dieses Heiligtum. Die Rückgabe von Altgold vornehmlich durch Europäer:innen bekam so die Konnotation einer Restitution dessen, was den Tairona von den Spanier:innen an Gold geraubt worden war.²⁹¹

Als der goldene Körper des Frosches vollendet war, wurde er in einer nächtlichen Zeremonie von Mama Bernardo gesegnet, um am nächsten Morgen von Saka Maria

288 Mama Bernardo ist im November 2017 verstorben.

289 Saka ist bei den Kogi ein weiblicher Würdentitel.

290 Balzar, Christoph: Das Museum als Agentur kultureller Reproduktion, Berlin 2012

291 Ebd.



Abbildung 41: Mit dem Projekt »Oro para los Kogi« sammelte die niederländische »Stichting Kleinshalige Ontwikkelingsprojecten (SKOP)« über mehrere Jahre Altgold als Material, mit dem Kogi Mamas neue »Sewas« nach traditionellen Vorbildern (aus dem Museo del Oro) zunächst anfertigen ließen und später selbst anfertigen lernten.



Die Website zum Projekt kann in ihrer archivierten Form hier eingesehen werden:
<<https://web.archive.org/web/20100827171221/http://kogi-gold.com>>,
abgerufen am 12.4.2019



Abbildungen 42–55: Die Erschaffung eines »Sewá« aus Altgold nach einem traditionellen Vorbild der Tairona aus dem Museo del Oro in Bogotá, rituell angeleitet von den Kágabas/Kogis Mama Bernardo, Mama Juan Mamatacan und Saka Maria Giuseppe, in Kooperation mit Dr. William Torres, Adriana de los Rios, M. A. Luis Gonzalez Martinez (Fundación Allpayana) und Jan-Frank Gerards (SKOP); Standbilder aus der Videodokumentation des Prozesses mit freundlicher Genehmigung der Stichting Kleinshalige Ontwikkelingsprojecten, 2007













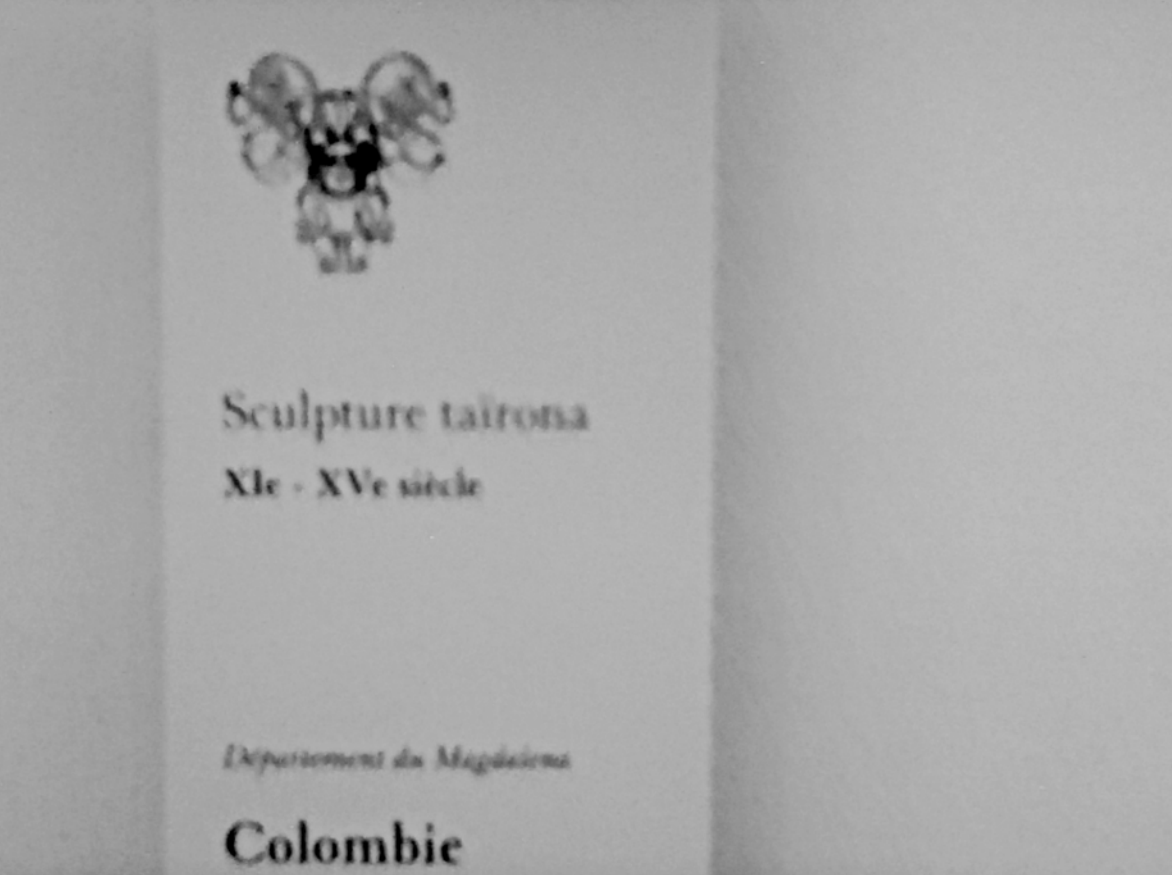
Giuseppe in dessen Leib gerufen zu werden. Dies wurde somit das erste Heiligtum der Kogi aus Gold, das vor dem Hintergrund traditioneller Rituale erschaffen und nach einer Fotografie einer Tairona-Goldarbeit aus dem Museo del Oro gestaltet wurde. Im Vergleich mögen sich zwar der Schaffensprozess sowie die Materialität verändert haben, die Kogi haben es aber trotz aller Widrigkeiten nach mehreren Jahrhunderten kolonialer Unterdrückung geschafft, ihre traditionelle Goldschmiedezunft wieder aufleben zu lassen. Seitdem wurden weitere Goldarbeiten erschaffen, die sich heute allesamt in der Sierra Nevada de Santa Marta an heiligen Stätten und in Gräbern befinden. Detailliertere Informationen darüber werden zum Schutz der Personen unter Verschluss gehalten. Es sei dennoch vermerkt, dass es bei den Kogi vor dem Hintergrund fragmentierter Traditionen durch so etwas wie ergänzende Wiederherstellung²⁹² und moderne Techniken und Materialien zu einer Renaissance der traditionellen präkolumbischen Goldschmiedezunft gekommen ist. Ihre historische Verbundenheit mit den Tairona wird durch diese Reinterpretation von »Sitten und Gebräuchen« als Gemeinsamkeit zusätzlich bestärkt.²⁹³ Zwar gibt es meiner Recherche nach keinen offiziellen Antrag seitens irgendeiner gesellschaftlichen Gruppe der Kogi bei der División de Asuntos Indígenas, der darauf abzielt, ihre Nachfolge der Tairona zu legalisieren; es lässt sich jedoch beobachten, dass sich diverse hochrangige Würdenträger:innen ihrer Gesellschaft auf eine tiefe Weise in der Kultur der Tairona verwurzelt fühlen und somit dieser Anspruch für sie selbstverständlich ist. Dies ergibt einen begründeten Anlass, ihre Ansichten über den musealen Umgang mit dem Kulturerbe der Tairona ernsthaft zu überdenken.

4.3.2 Allochrone Gewalt

Mit der Klärung des besonderen Verhältnisses der Kogi zu den Tairona wird eine kritische Analyse der Musealisierung des von ihnen beanspruchten Kulturerbes möglich. Nachfolgend soll der museale Transfer ihrer Heiligtümer von einer mythisch-zyklischen Zeit in die Linearität christlich-evolutionärer Zeitrechnung beleuchtet werden, um der Frage nachzugehen, welche Auswirkungen dieses unfreiwillige Verfahren auf die Zeitlichkeit einer Glaubensgemeinschaft hat. Die **Abbildungen 56–58** zeigen ein erstes Beispiel historisierter Heiligtümer der Tairona und Kogi. Diese Standbilder eines Videos wurden 2011 im Pavillon des Sessions des Pariser Louvre aufgenommen. Auf ihnen sieht man ein Exponat und die dazu gehörige Beschilderung, auf der steht, es handele sich bei dabei um eine Skulptur der Tairona, die zwischen dem 11. und dem 16. Jahrhundert auf dem Gebiet des kolumbianischen Bezirks von Magdalena erschaffen worden sein soll (*Sculpture tairona. XIe – XVe siècle; Département de Magdalena, Colombie*). Die Historisierung dieses Objekts soll im Folgenden ergründet werden. Denn es ist nicht irgendeine Zeitrechnung, die hier verwendet wird, auch keine präkolumbische wie der Inkakalender; es ist die Zeitrechnung der kolonialen Siegermächte, die

292 Ergänzenende Wiederherstellung ist ein von David Chipperfield geprägter Ausdruck für ein architektonisches Prinzip des Wiederaufbaus von kriegsgeschädigten Gebäuden. Fehlende Teile von Ruinen werden dabei nicht restauriert, sondern mit einfachen Materialien wie Waschbeton aufgefüllt. Dadurch bleibt die Beschädigung als Teil der Geschichte sichtbar.

293 Balzar, Christoph: *Das Museum als Agentur kultureller Reproduktion*, Berlin 2012



Abbildungen 56–57: Pavillon des Sessions, Louvre, Paris: »Sculpture taïrona. XIe – XVe siècle; Département de Magdalena, Colombie«, Bilder: CB, 2011.



Abbildungen 58: Pavillon des Sessions, Louvre, Paris: »Sculpture taïrona. Xle–XVe siècle; Département de Magdalena, Colombie«, Bild: CB, 2011.

christlich-evolutionäre Zeit. Johannes Fabian vertieft diesen Gedanken vor dem Hintergrund seiner Theorie, die Zeit als ein potenzielles Mittel zur Produktion von Andersartigkeit auffasst.²⁹⁴ Es geht dabei um den problematischen Gebrauch von Zeit durch die Anthropologie. Im Kolonialismus wurden alle von den Europäer:innen angetroffenen Gesellschaften in die vermeintlich universale Zeitlinie der Evolution eingeordnet, welche – bizarrer Weise – auf das Geburtsjahr Jesu Christi als Nullpunkt rekurriert. Es herrschte der Glaube, man könne primitive und zivilisierte Kulturen unterscheiden, indem man sie am aktuellen Zustand Europas bemaß. Europa stellte man dabei als unangefochtene Krönung der Zivilisation und Speerspitze des Fortschritts dar.²⁹⁵ Mit Hilfe dieser chronologischen Ordnungsstruktur rechtfertigten die Kolonialmächte ihr gewaltsames Vorgehen in den eroberten Gebieten nicht zuletzt vor sich selbst. Indem davon ausgegangen wurde, als Begründerin der Zeitrechnung in einer Linie von evolutionärer Zeit stets weiter fortgeschritten zu sein als grundsätzlich jede ande-

294 Fabian, Johannes: *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 1983.

295 »Anthropology contributed above all to the intellectual justification of the colonial enterprise. It gave to politics and economics—both concerned with human Time—a firm belief in ›natural‹; i.e. evolutionary Time. It promoted a scheme in terms of which not only past cultures, but all living societies were irrevocably placed on a temporal slope, a stream of time—some upstream, others downstream.«, in: Fabian, Johannes: *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 1983, S. 17.

re Gesellschaft und in der Unterstellung, die anderen hätten sich diesem Fortschritts-wettlauf gleichermaßen angeschlossen, nahm Europa eine dauerhaft überlegene Position ein. Die christlich-evolutionäre Zeitrechnung wurde so Teil der kolonialen Operation. Das Zeitverständnis, das ihr zugrunde liegt, ist teleologisch, also auf ein Ziel ausgerichtet und konstituiert sich gemäß der hegelianischen Idee eines Weltgeists, der sich über die Zeit hinweg entfaltet und hin zum Wahren strebt.²⁹⁶ Die Vergangenheit ist dabei ferner vom Wahren und das Wahre verwirklicht sich erst im Lauf der Zeit. Wegen dieses Glaubens an den Fortschritt ist das Zeitverständnis der Anthropologie nicht nur deswegen problematisch, weil es ein höheres Wahres voraussetzt. Es fußt kurzum auf einer Weltvorstellung, die direkt dem Christentum entstammt.

Dieser problematische Gebrauch von Zeit durch die Anthropologie schafft Andersartigkeit und wirkt – nach Fabian – schizogen, indem er eine Spaltung des zeitlichen Rahmens verursacht.²⁹⁷ Der Begriff schizogen ist eigentlich ein biologischer und von Fabian der Beschreibung von Prozessen der Zellteilung entlehnt.²⁹⁸ Wenn Zellen, die eine Wand miteinander teilen, diese Membran bei der Teilung auflösen, entsteht eine Kluft, welcher etwa in Wachstumsprozessen besondere Bedeutung beigemessen wird. Übertragen auf den von Fabian problematisierten Kontakt zwischen Forschenden und Erforschten ist diese Kluft die zeitliche Distanz, die Anthropolog:innen zu den von ihnen beobachteten Gesellschaften durch ein spezifisches koloniales Abspaltungsverfahren herstellen, das er als den Allochronismus der Anthropologie²⁹⁹ bezeichnet.

»Anachronism signifies a fact, or statement of fact, that is out of tune with a given time frame; it is a mistake, perhaps an accident. I am trying to show that we are facing, not mistakes, but devices (existential, rhetorical, political). To signal that difference I will refer to the denial of coevalness as the allochronism of anthropology.«³⁰⁰

Das Prinzip des Allochronismus (oder der Allochronie) der Anthropologie erläutert Fabian anhand der zeitlichen Distanz zwischen ethnologischer Feldarbeit und anthropologischem Schreiben, oder – anders ausgedrückt – anhand der zeitlichen Kluft zwischen den schreibenden und lesenden Individuen auf der einen Seite und den beschriebenen auf der anderen. In der Feldforschung würden Anthropolog:innen ihren Gesprächspartner:innen (zum Beispiel Menschen aus anderen Kulturen) noch im gleichen Zeitrahmen begegnen. Sie könnten darin aufeinander reagieren, miteinander kommunizieren, sich zuhören und existierten in Zeitgenossenschaft oder Gleichzeitigkeit miteinander (Koevalität, coevalness). Ihr zeitlicher Rahmen ist der einer intersubjektiven Zeit, also einer Zeit, die zwischen miteinander in direktem Kontakt stehenden Subjekten fließt.³⁰¹ In der sekundären Phase der anthropologischen Forschung, also in der Evaluation von Feldforschungen, käme es dann jedoch zu der be-

296 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Karl Ludwig Michelet (Hrsg.), 3. Band, Berlin 1836, S. 173.

297 Fabian, Johannes: Time and the other. How anthropology makes its object, New York 1983, S. 21.

298 Siehe Eintrag »schizogen« im Lexikon der Biologie, <www.spektrum.de/lexikon/biologie/schizogen/59313>; abgerufen am 1.1.2020.

299 Fabian, Johannes: Time and the other. How anthropology makes its object, New York 1983, S. 32f.

300 Ebd.

301 Ebd.

sagten zeitlichen Distanzierung beider Parteien. Bei der Auswertung visueller Daten (Karten, Diagramme, Fotografien, Notizen ...) und schließlich bei der Produktion von lesbarem Text ließe sich ein Mechanismus der Abspaltung der Anthropolog:innen von ihren erforschten Zeitgenoss:innen beobachten. Nicht länger sei der Dialog mit Subjekten von zentraler Bedeutung, sondern die von den Anthropolog:innen zuvor produzierten visuellen Daten und linearen Texte. Diese visuellen Repräsentationen würden von Wissenschaftler:innen häufig missverstanden und gälten als identisch mit den beschriebenen Kulturphänomenen.³⁰² Dieses problematische Phänomen bezeichnet Fabian als Visualismus.³⁰³ Es zöge sich durch diverse anthropologische Verfahren hindurch (wie sich zeigen wird bis hin zum musealen Zeigen anthropologischen Wissens), sei aber bei der Textproduktion besonders deutlich, vor allem beim Schreiben im Stilmittel des ethnografischen Präsens.³⁰⁴ Ein bereits zu Beginn dieses Kapitels hinsichtlich der Lebendigkeit der Tradition zitierter Text kann darüber hinaus zeigen, wie der Anthropologe Gerardo Reichel-Dolmatoff über Mitglieder der Kultur der Kogi im ethnografischen Präsens schrieb:

»The Indians today hold that there is a reciprocal relationship between gold and the sun, in which an exchange of energy occurs. To give an example: the Indians of the Sierra Nevada of Santa Marta have managed to safeguard for five hundred years a few gold and tumbaga objects belonging to their forefathers, the tairona. On certain days of the year, when the sun is in a given position, they celebrate the ritual of exposing the gold to the sun –>asolear el oro<– in a very sacred place. These objects are placed with bead necklaces of cornelian and rock crystal on ritual basketry trays, which are then deposited near a temple and left there for some time, exposed to the rays of the sun. It is believed that the gold thus absorbs new fertilising energy, becomes purified and renews its brightness, while the sun finds satisfaction in the offering, for it strengthens its beneficent power. [...] Among the Indians of the Sierra Nevada gold is called by the same name as the sun: nyúi.«³⁰⁵

Dieser Text beinhaltet eine Mischung von Informationen, die Reichel-Dolmatoff während seiner Feldforschungen bei den Kogi gewonnen hat, die er während der Auswertung seiner Forschungsdaten hat eruieren können und die vielleicht auch aus sekundären Quellen stammen. Sich selbst schließt er aus der Darstellung dessen, was er erfahren hat, jedoch aus. Ferner berichtet er über vergangene Begegnungen mit den Kogi und deren Schilderungen oder Handlungen grundsätzlich im Präsens. Dadurch werden diejenigen, über die er schreibt, für die Leser:innen seines Textes in einer Zeit

302 Ebd., S. 106.

303 Vgl. hierzu den Ausdruck des visuellen Regimes, wie ihn Karin van den Berg im Kontext der Museen geprägt hat. Hier deutet sich bereits die problematische Verschränkung des anthropologischen Visualismus und des anthropologischen Zeigens im Museum an. Berg, Karen van den: Zeigen, forschen, kuratieren. Überlegungen zur Epistemologie des Museums, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Karen van den Berg, Politik des Zeigens, München 2010, S. 143–168.

304 Fabian, Johannes: Time and the other. How anthropology makes its object, New York 1983, S. 106.

305 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: Goldwork and Shamanism. An iconographic study of the Gold Museum of the Banco de la Republica, Colombia, Bogotá 2006, S. 34.



Abbildung 59: Installationsansicht des Museo Del Oro in Bogotá: *Cosmología y Simbolismo*, Foto: CB, 20.10.2011.

eingefroren, die von ihm in seiner Feldforschung als Gegenwart erlebt wurde.³⁰⁶ Während der Autor Reichel-Dolmatoff und wir, seine Leserschaft, diese Zeit nun als »unse-re« Vergangenheit wahrnehmen, sind die von ihm im Präsens beschriebenen Subjekte in einem sich nicht verändernden Moment der Zeit eingefroren. Nach Fabian würde ihre Kultur dadurch ein starres Objekt, dessen feste Qualitäten fortan auch von anderen rforscht werden können. Der Autor des anthropologischen Textes und dessen Leser-schaft verblieben indes in einer intersubjektiven (wenn auch zeitversetzten) Gleich-zeitigkeit.³⁰⁷ James Clifford hat hierzu den ethnologischen Fachbegriff der »writing culture« geprägt, um das Phänomen der Informationsreduktion und -interpretation durch Verschriftlichung zu beschreiben.

»Literary processes – metaphor, figuration, narrative – affect the ways cultural pheno-mena are registered, from the first jotted ›observations,‹ to the completed book, to the ways these configurations ›make sense‹ in determinded acts of reading.«³⁰⁸

306 Auch wenn das geschilderte Ereignis nicht wirklich von der Autor*in erlebt wurde, erweckt das Schreiben im ethnografischen Präsens dennoch den Anschein.

307 Auch im letzten Kapitel mit den Untersuchungen zur Ausstellung »Unvergleichlich – Kunst aus Afrika im Bode Museum« hätte dieses rhetorische Stilmittel des ethnografischen Präsens bereits festgestellt werden können, etwa in folgenden Ausstellungstexten: »Der Künstler hebt ihre Jugend und Schönheit sowie feinste Details wie Haare, Gesichtszüge und Schmuck meisterhaft hervor.«

308 Clifford, James und George Marcus: *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986.

Der spezifische Schreibstil des ethnografischen Präsens ist kolonial. Er wird weder zufällig noch unbeabsichtigt angewandt, was einem Anachronismus gleichkäme.³⁰⁹ Fabian wirft den Autor:innen derartig verfasster Texte vielmehr die Absicht vor, die von ihnen beschriebenen Kulturen in der Vergangenheit zu verkapseln und ihnen die Zeitgenossenschaft zu verweigern. Das ethnografische Präsens ist demnach ein allochrones Verfahren, das in sich eine gewaltsame Absicht birgt. Es zieht sich durch sämtliche Bereiche der Ethnografie und Anthropologie. Auch im Museo del Oro (**Abbildung 59**) wurden Informationstexte über indigene Kulturen konsequent allochron verfasst, jedoch nicht im ethnografischen Präsens. In den dortigen Wandtexten (**Abbildungen 60–65**) werden alle möglichen Handlungen, Gebräuche und Weltvorstellungen indigener Gesellschaften in der ersten Vergangenheitsform geschildert, wie in und deren Abschriften zu sehen ist:

»According to numerous American cosmologies, the universe **was made up** of three worlds. Mankind **lived** in the intermediate worlds, whereas gods, ancestors and other supernatural beings **resided** in the upper world or the underworld.«

»The upper world and the underworld **were conceived** as having opposing and complementary characteristics, such as light/dark, male/female or dry/wet. The middle world, where people **lived**, **combined** elements from the other two.«

»Candidates for the priesthood **were trained** by wise men and elderly masters. They **spent** years locked up in temples and caves, where they never **saw** the light of day and where they **were subjected** to diets without salt or chilies and to many other restrictions.«

»Time **was conceived** as being cyclical or like a spiral, inspired by events repeated in nature, such as the movements of the stars, animals reproducing, and women's periods.«

»Masks and ornaments **were used** for transforming shamans into bats: metal visors imitated the ear membranes, cylindrical nose rings lifted up the nose, and ornaments in the lower lip **mimicked** the fleshy tissue of the lower lip.«

Obwohl diese Wandtexte nie explizit auf spezifische Exponate verweisen, stehen sie dennoch im direkten Umfeld diverser Sammlungsobjekte, die man zur Kultur der Tairona zählt. Sie beschreiben diese also wenigstens indirekt und assoziativ. Ein mögliches Erklärungsmodell für diese verallgemeinernde Erläuterung der Kontexte der Exponate wäre ihr ästhetischer Vergleich miteinander und die Absicht, Gemeinsamkeiten über die Kulturen herauszustellen, denen sie jeweils entstammen (Tairona, Quimbaya, Zenú, Cauca, Muisca, etc.). Ferner wurden alle diese Texte durchweg sowohl im spanischen pretérito perfecto simple als auch im englischen preterite geschrieben, was beides grammatikalisch dem deutschen Präteritum entspricht. Es wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die beschriebenen Handlungen und Vorstellungen in der Vergangenheit abgeschlossen sind und nicht mehr in die Gegenwart wirken.

309 Unbeabsichtigt auf ähnliche Weise, wie ein Darsteller in einem Western-Film versehentlich eine nicht in die Zeit passende Armbanduhr tragen würde.

Según numerosas cosmologías americanas,
el universo estaba conformado por tres mundos.
Los hombres habitaban el mundo intermedio,
mientras dioses, ancestros y otros seres
sobrenaturales moraban en el superior
o en el inframundo.

*According to numerous American
cosmologies, the universe was made
up of three worlds. Mankind lived in the
intermediate world, whereas gods, ancestors
and other supernatural beings resided
in the upper world or the underworld.*

El nivel superior y el inframundo se concebían con
características opuestas y complementarias, como
claro/oscuro, masculino/femenino, seco/húmedo.
El mundo del medio, el de la gente, combinaba
elementos de los otros dos.

*The upper world and the underworld
were conceived as having opposing and
complementary characteristics, such
as light/dark, male/female or dry/wet.
The middle world, where people lived,
combined elements from the other two.*

Los aspirantes a sacerdote eran entrenados por maestros ancianos y sabios. Pasaban años encerrados en templos y cuevas sin ver la luz del sol, sometidos a dietas sin sal ni ají y a muchas otras restricciones.

Candidates for the priesthood were trained by wise men and elderly masters. They spent years locked up in temples and caves, where they never saw the light of day and where they were subjected to diets without salt or chilis and to many other restrictions.

El tiempo era concebido de forma cíclica o en espiral, a imagen de eventos repetidos en la naturaleza como los movimientos de los astros, la reproducción de los animales y el periodo de las mujeres.

Time was conceived as being cyclical or like a spiral, inspired by events repeated in nature, such as the movements of the stars, animals reproducing, and women's periods.

Máscaras y adornos servían para transformar a los chamanes en murciélagos: viseras metálicas simulaban las membranas de la oreja, narigueras cilíndricas levantaban la nariz y adornos sublabiales imitaban las carnosidades del labio inferior.

Masks and ornaments were used for transforming shamans into bats: metal visors imitated the ear membranes, cylindrical nose rings lifted up the nose, and ornaments in the lower lip mimicked the fleshy tissue of the lower lip.



Abbildung 64 (oben): Wandtext im Museo del Oro, Foto: CB, 20.10.2011.

Abbildung 65 (unten): Der Fledermausmann im Museo del Oro; Anhänger in Gestalt eines Mama, welcher eine Fledermaus-Maske trägt; Herkunft: Sierra Nevada de Santa Marta (Tairona), Bild: CB, 20.10.2011.

In Anlehnung an Fabians Terminus des »ethnografischen Präsens« soll dieses ebenfalls allochrone Stilmittel im Folgenden als »archäologisches Präteritum« bezeichnet werden. Während die Autor:innen dieser Texte und deren Leserschaft, das Museumspublikum, im selben Zeitraum der »modernen« Gegenwart christlich-evolutionärer Zeit verbleiben, werden generell alle hier beschriebenen Kulturen nicht nur aus diesem zeitlichen Rahmen ausgegrenzt, sondern sogar als untergegangen dargestellt. Dem unbedarften Museumspublikum wird so kommuniziert, dass keine der in den Wandtexten beschriebenen Handlungen oder Gebräuche noch eine Zeitgenossenschaft hat. Eingedenk des traditionellen Wissens des Kogi Mamas José Shibulata Zarabata (Organisation Zhigoneshi) lässt sich aber leicht erkennen, dass derlei Darstellungen zumindest im Zusammenhang mit dem Kulturerbe der Tairona nicht der Auffassung der von ihm repräsentierten Glaubensgemeinschaft entsprechen. Die im Museo del Oro gezeigten Exponate der Tairona werden somit auf eine diskriminierende Weise vermittelt, die in grundsätzlichem Widerspruch zur Behauptung von Kogi-Delegierten wie Mama Shibulata stehen, diese Sewá hätten in ihrer kulturellen Mitte nach wie vor eine Zeitgenossenschaft, würde man sie nur restituieren. Im allochronen Stil des archäologischen Präteritums lässt sich analog zum ethnografischen Präsens ein koloniales, jedoch weniger subtil ausgeführtes Motiv der Anthropologie feststellen: Man entzieht den »Anderen« nicht nur die Möglichkeit zu sprechen, indem man sie in einer vergangenen Zeit verkapselt, sondern löscht sie gar rhetorisch aus.

Wie kam es zu dieser Perspektive auf präkolumbische Kulturen wie die Tairona und Kogi? Die Autorschaft dieser historisierenden Texte bietet Aufschluss. Die Sammlungen des Museo del Oro wurden maßgeblich von Archäolog:innen zusammengestellt, welche die öffentliche Wahrnehmung auf die indigenen Gesellschaften Kolumbiens bis zum heutigen Tag maßgeblich prägen. Es waren professionelle Archäolog:innen des Instituto Colombiano de Antropología³¹⁰, die die auf der Flucht verlassenen Städte der Tairona zu »ciudades perdidas«³¹¹, sprich: zu Ruinen erklärten und die diese Orte mit all ihren für die Kogi als heilig geltenden Stätten, Tempeln, Gräbern und Schätzen aushoben oder –aus indigener Sicht– plünderten (**Abbildung 66**). Die Trennlinie zwischen Archäologie und Anthropologie ist in Kolumbien deswegen sehr unscharf. So beschrieb auch eine der wichtigsten Stimmen des Museo del Oro, der Anthropologe Gerardo Reichel-Dolmatoff, die von dort stammenden Sammlungen des Museums konsequenterweise als *Archaeologica*:

»... virtually none of the prehistoric objects of the Gold Museum came with any documentation about their exact geographical place of origin or any information about the specific conditions in which they were found. All we know is that they were removed from tombs and offering sites by »guaqueros« (tomb looters). So they are not strictly speaking archaeological finds, lacking as they do all data normally recorded in the context of controlled excavations. This means that they are just isolated pieces in time and space [...] the chief methodology I have used to search out the ancient

310 Reyes, Aura: Ideas antropológicas, relación de discursos. *Antropología en la transición de siglo (XIX-XX)*, Magisterarbeit, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá 2009, S. 293.

311 Londoño, Wilhelm: *Espíritus en prisión. Una etnografía del Museo Nacional de Colombia*, in: *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 44. 2012, 4. S. 733–745, in: S. 741.

significance of certain kinds of goldware is ethno-archaeology, alternatively termed paleo-ethnology.«³¹²

Dieser Darstellung Reichel-Dolmatoffs ist für ein Verständnis der Historisierung des Tairona- und Kogi-Kulturerbes viel zu entnehmen. Zum einen wird darin nicht nur sämtlichen präkolumbischen Sammlungsobjekten des Museums via des Attributs »prehistoric« der zeitliche Rahmen der eurozentrischen Geschichte, genauer gesagt: der Vor- und Frühgeschichte aufgezwungen, es werden dadurch auch gleichzeitig ihre Autor:innenkulturen auf eine evolutionäre Stufe mit europäischen Gesellschaften aus der Stein-, Bronze- oder Eisenzeit gestellt und ihre kulturellen Produkte als primitiv dargestellt.³¹³ Weil wiederum die Grabräuber:innen, von denen man das Gros der Goldobjekte aufkaufte, keinerlei Dokumentationen über Fundorte und Kontexte mitlieferten, seien die Objektsammlungen nun in Raum und Zeit isoliert, was sie Reichel-Dolmatoff zufolge nur noch interessanter für archäologische Analysen mache. Ihre Erforschung durch die Archäologie und verwandte oder synonyme Fachgebiete erachtete er als besondere Herausforderung seiner Disziplin und weniger als Problem. Und diese konsequente Darstellung einer Diskontinuität der Zeit- und Traditionslinie der Tairona- und Kogi-Kultur hat sich auch im Museo del Oro in Form des Stilmittels des archäologischen Präteritums niedergeschlagen.³¹⁴ Die Diskontinuität ist nicht zuletzt ihrer ethnozidalen Umsiedlung und diasporisch-kulturellen Transgression geschuldet. Sie deckt sich aber nicht nur nicht mit der Wahrnehmung der zitierten Würdenträger der Kogi, vielmehr spricht diese Behauptung von Diskontinuität ihnen ab, mit den Tairona verbunden zu sein, in einer Beziehung zu Ländereien zu stehen, von denen ihre Ahnen vertrieben wurden und Ansprüche auf das materielle Kulturerbe der Tairona erheben zu können.

In dieser Darlegung des Allochronismus der Anthropologie werden verschiedene Methoden oder Stilmittel ersichtlich, die in Fabians Sinne eines Visualismus Andersartigkeit produzieren. Auch die ethnologischen Museen als Institutionen der Vermittlung von anthropologischem Wissen sind davon geprägt und nicht nur, weil auch dort anthropologische Texte über »Andere« zu lesen sind. Vielmehr ist das visuelle Regime³¹⁵ des musealen Zeigens von Ethnographica bereits an sich als Allochronie verfasst. Die konservatorischen Maßnahmen, mit denen Objekte haltbar gemacht und aufbereitet werden (Berührverbote, Vitrinen), schaffen ein ähnlich schizogenes Verhältnis zwischen Ethnographica und Mitgliedern ihrer Kulturen wie das Schreiben über selbige im ethnografischen Präsens oder im archäologischen Präteritum. Durch die spezifische kulturhistorische Präsentationsweise verorten sich die musealen Kurator:innen mit ihrem Publikum in einer intersubjektiven, modernen, fließenden Zeit und grenzen die Mitglieder der durch die Exponate repräsentierten Kulturen nicht

312 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: Goldwork and Shamanism. An iconographic study of the Gold Museum of the Banco de la Republica, Colombia, Bogotá 2006, S. 18f.

313 Gnecco, C. und C. Hernández: History and its discontents. Stones statues, natives histories, and archaeologists, in: *Current Anthropology*, 49. 2008, S. 439–466.

314 Londoño, Wilhelm: Espíritus en prisión. Una etnografía del Museo Nacional de Colombia, in: *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 44. 2012, 4. S. 733–745, hier S. 741.

315 Berg, Karen van den: Zeigen, forschen, kuratieren. Überlegungen zur Epistemologie des Museums, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Karen van den Berg, *Politik des Zeigens*, München 2010, S. 143–168.



Abbildung 66: Mason, J. Alden: *Archaeology of Santa Marta, Colombia – The Tairona Culture, Pt. 1 Report on Field Work*, Chicago, 1936. S. 266. Ausschnitt des vektorisierten Scans der Publikation auf <<https://archive.org/details/archaeologyofsanoomaso/page/n265/mode/2up>>, abgerufen am 1.2.2021.

nur aus der Zeitgenossenschaft aus, sondern auch aus der Vergangenheit, in der ihre Objekte »eingefroren« werden. Michael Fehr beobachtet, »...daß historische Museen tendenziell historische Erfahrung verhindern, weil sie [...] in der Regel darauf abzielen, ein Bild historischer Situationen und Phänomene zu entwerfen, also wie Medien arbeiten und damit das, was sie zeigen und behaupten, tendenziell der Reflexion entziehen. So funktionieren die meisten historischen Museen im Prinzip [...] als Bilder, durch die man wie durch ein Fenster hindurch in einen illusionierten Raum, in die Geschichte, in die Kunstgeschichte oder in einige ihrer Felder blickt, also als perspektivische Konstruktionen, die den Betrachter in sich hineinziehen und damit nicht nur nicht als historisches Subjekt konzipieren, sondern tendenziell – wie die Medien – entwurzeln.«³¹⁶

Einer Theorie von Fritz Kramer folgend erweitert Erhard Schüttpelz Fabians Theorie zum anthropologischen Allochronismus durch einen wichtigen Gedanken. Er kritisiert zwar nicht generell Fabians Darlegung der Wirkmechanismen rhetorischer oder sonstiger Verkapselungen des Fremden in vergangenen Zeiten, jedoch Fabians Darstellung, dass es sich dabei um ein anthropologisches und somit bloß eurozentrisches Phänomen handle. Die Frage, die Schüttpelz bewegt, lautet, ob Fabians anti-imperialistische Kritik gar ins Leere läuft, da eine »Originalität der betreffenden Zeit-Instrumente«³¹⁷ gar nicht gegeben sei. »Im Verlauf der kolonialen Expansion findet man diese und andere Allochronien immer wieder auf beiden und allen möglichen

316 Fehr, Michael: *Historische Erfahrung als ästhetische Reflexion*, in: Kai-Uwe Hemken (Hrsg.): *Gedächtnisbilder*, Leipzig 1996, S. 302.

317 Schüttpelz, Erhard: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*, München 2005, S. 408.

Seiten der kolonialen Grenzziehungen.«³¹⁸ Auch viele der von Europa als ursprünglich und primitiv dargestellten Gesellschaften hatten im Umkehrschluss den Kolonisator:innen Wildheit, Barbarei, Zurückgebliebenheit, Geisteskrankheit und Kindlichkeit zugeschrieben, um sie wiederum in ihrer eigenen Vergangenheit zu verorten und um sich von ihnen auf allochrone Weise abzugrenzen.³¹⁹ Die Kogi tun dies bis heute, wenn sie sich als die »hermanos mayores«, als die »großen Brüder/älteren Geschwister« der Menschheit und alle anderen als »hermanos menores« (kleine Brüder/jüngere Geschwister) bezeichnen.³²⁰ Das Resultat solcher Modernisierungen qua allochrone Abgrenzungen, so Schüttpelz, sei das kollektive Gefühl, im Mittelpunkt der Welt zu stehen. Dafür wird immer ein individuelles »Anderes« gebraucht. In Konsequenz dazu zitiert er Bruno Latour, der beobachtet: Die Primitiven »sind nie primitiv gewesen gdw. (genau dann wenn) wir nie modern gewesen sind.«³²¹ Die »Moderne im Spiegel des Primitiven«³²² sei demnach nichts weiter als eine bloße Epoche wechselseitiger Fremderfahrungen gewesen, die durch individuelle anachronistische Verfahren geprägt waren. Die Anthropologie habe das Primitive aus einem tiefen Bedürfnis nach Anachronismus hergestellt und gebraucht, um sich selbst erfahren zu können.³²³

Einen Unterschied bespricht Schüttpelz hier aber nicht, nämlich die Verhältnismäßigkeit in der Anwendung von Allochronien. Zwar mag es sie in vielen Kulturen und nicht nur im Westen und in der Anthropologie geben und sie fungieren sicherlich generell als Instrumentarien, um sich selbst gegenüber anderen im Zentrum der Welt zu erfahren. Während aber beispielsweise jene Darstellung westlicher Menschen als kleine Brüder/jüngere Geschwister durch die Kogi am Ende immer noch eine gewisse Verbundenheit im Sinne von Geschwisterlichkeit birgt und den Menschen des Westens obendrein in keiner Weise schadet, kann dies von der Allochronie der Anthropologie nicht behauptet werden. Zu eng ist ihre historische Koppelung an physische und psychische Gewalt während und seit dem historischen Kolonialismus, die sie mit ihren Darstellungen von Primitivität de facto legitimierte.

Der Allochronismus der Anthropologie ist ein spezifischer Wirkmechanismus epistemischer Gewalt und war und ist entscheidend bei Konstruktion von Rassismus. Es macht einen signifikanten Unterschied, wie weit man mit Allochronien in die Lebenswirklichkeit anderer Menschen und Gesellschaften eingreift. Und das gilt auch für Eingriffe in deren Gebrauch von Heiligtümern durch museale Historisierung. Das Beharren auf deren allochrone Verkapselung ist letztlich eine Verweigerung von Zeitgenossenschaft, welche die Diskriminierung von Menschen legitimiert, denen diese auf einzigartige Weise am Herzen liegen. Wie aber lassen sich solche Verkapselungen von ethnografischen Objekten nun lösen? Generell schlägt Fabian mehrere Ausgangspunkte vor, um anthropologische Allochronismen zu dekonstruieren. Dafür müssten zunächst anthropologische Theorien etabliert werden, die Kulturen als Ganzes oder

318 Ebd.

319 Ebd., S. 409.

320 »Los Kogi se consideran a sí mismos como los hermanos mayores de la humanidad«, in: Cómez Cardona, Fabio: *El Jaguar en la Literatura Kogi – Análisis del complejo simbólico asociado con el Jaguar, el chamanismo y lo masculino en la literatura Kogi*; Santiago de Cali 2010, S. 199.

321 Ebd., S. 408.

322 Schüttpelz, Erhard: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*, München 2005, S. 410.

323 Ebd.

als Organismen auffassen. Vorstellungen einer systematischen Erfassbarkeit von Kultur hätten Anthropolog:innen seit jeher dazu verleitet, Motive, Glaubenssysteme, Bedeutungen und Funktionen auf die Gesellschaften zu projizieren, die sie studieren.³²⁴ Diese Gesellschaften würden dabei qua schizogener Spaltungen von Zeit aus der Gleichzeitigkeit gedrängt oder in anderen Worten: in der Vergangenheit der Anthropolog:innen verkapselt, fixiert und essentialisiert, ganz im Sinne des Begriffs der *source communities*. Kultur würde so aber ontologisiert, man spräche ihr irrtümlicherweise unabhängige Existenz zu.³²⁵

Anthropologisches Wissen müsse nach Fabian in einem Rahmen von Zeitgenossenschaft mit Menschen der zu erforschenden Gesellschaften und nicht getrennt von ihnen über sie produziert werden (»... meet the Other on the same ground, in the same Time«³²⁶). Anthropolog:innen müssten daher sämtliche allochronen Methoden wie jene rhetorischen Schreibstilmittel verwerfen und die bestehende zeitliche Distanz zwischen sich als Forschenden und den Erforschten abbauen. Dies erfordert letztlich eine Dekonstruktion des anthropologischen Visualismus und würde von allein geschehen, wenn dem (Zu-)Hören wieder ein höherer Stellenwert eingeräumt würde als dem (An-)Sehen (»speaking about others needs to be backed up by speaking with others«³²⁷). Damit würde die Gleichzeitigkeit mit anderen Menschen und ihren Aktivitäten in ihrer Bedeutung für die Wissensproduktion wieder stärker gewichtet und Nähe geschaffen werden. In der Unmittelbarkeit des Zuhörens werde nämlich grundsätzlich vermieden, die Zeitgenossenschaft »Anderer« beispielsweise durch einen Fokus auf bloß visuelle Daten zu ignorieren, da man gezwungenermaßen den selben Zeit-Raum mit ihnen einnimmt. Die anthropologische Praxis könne sich dadurch als Teil zu studierender Handlungen verstehen lernen.³²⁸

»What else is coevalness but recognising that all human societies and all major aspects of human society are ›of the same age.«³²⁹

Wie aber lässt sich Fabians Theorie einer Dekonstruktion des anthropologischen Visualismus auf das im Museum waltende visuelle Regime anwenden? Die zeitliche Entkapselung von kulturell sensiblen Objekten lässt sich zunächst als metaphorischer Ansatz festhalten, um die Historisierung von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen umzukehren, zum Beispiel dann, wenn etwai-

324 Vgl. der Visualismus der Anthropologie, in: Fabian, Johannes: *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 1983, S. 106.

325 Fabian, Johannes: *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 1983, S. 156.

326 Ebd., S. 106.

327 Ebd., S. 148.

328 Ebd., S. 162.

329 Fabian, Johannes: *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 1983, S. 157ff. Fabian zitiert hierzu auch Adorno und dessen Überlegungen zu Hegel: »No universal history leads from the savage to humanity, but there is one that leads from the slingshot to the megabomb«; Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 312, zitiert in: Fabian, Johannes: *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 1983, S. 159. Vgl. hierzu auch das Prinzip der teilnehmenden Beobachtung. Hauser-Schäublin, Brigitta: *Teilnehmende Beobachtung*. In: Beer, Bettina (Hrsg.): *Methoden ethnologischer Forschung*, Berlin 2003, S. 39.

ge spirituelle Interessengruppen Ansprüche auf sie erheben. Restitution ist dann ein Transfer eines in seiner eigenen Vergangenheit verkapselten Objekts zurück in den Fluss der Zeit. Dieser Wiedereintritt in die fließende Zeit soll nachfolgend untersucht werden, um die Risiken zu evaluieren, die eine Restitution bedeutsamer Heiligtümer für ihre Glaubensgemeinschaften mit sich bringen kann. Fabians Überlegungen zum Abbau von allochroner Gewalt werden dafür auf ein Beispiel eines Restitutionsgesuchs zweier Kogi an die Staatlichen Museen zu Berlin übertragen. Im Fokus stehen potente Heiligtümer ihres Glaubens und die potenzielle Entfesselung der an sie gebundenen religiösen Macht in ihrer Gesellschaft. Dabei wird das Prinzip Museum quasi in den Rückwärtsgang gelegt (... the museum in reverse ...³³⁰), wie Clémentine Déliiss den Prozess der Restitution bildhaft beschrieben hat, um die bereits erfolgten Untersuchungen des Verfahrens der Historisierung durch »reverse engineering« zu vertiefen.

4.3.3 Fallbeispiel: Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai

Die Heiligtümer, um die es geht, sind die Sonnenmasken Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše als Teile der Sammlungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz (siehe **Abbildungen 67–68**). Sie wurden Anfang des 20. Jahrhunderts vom deutschen Ethnologen Konrad Theodor Preuss vermutlich gestohlen und stehen nun ca. 100 Jahre später im Mittelpunkt eines medial viel beachteten interkulturellen Konflikts. Bevor die Begegnung einer Delegation von Kogi mit den Museumskurator:innen und diesen Masken in den Depots der Staatlichen Museen zu Berlin nachvollzogen wird, wird ihre Herkunft gemäß der Provenienzforschung von Manuela Fischer und Augusto Oyuela-Caycedo rekonstruiert, die 2007 die Ergebnisse ihrer umfangreichen Recherchen zu diesen Masken veröffentlichten. Daraus entnommene Daten werden durch weitere Quellen ergänzt, um die Risiken zu analysieren, die sich aus der zeitlichen Verkapselung dieser Heiligtümer und ihrer Restitution ergeben.

Der Sammler und mutmaßliche Dieb der Sonnenmasken Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše war der Deutsche Konrad Theodor Preuss (* 2.6.1869 in Königsberg – 8.6.1938 in Berlin), der als Kustos des Königlichen Museums für Völkerkunde Berlin in der Abteilung Amerika tätig war. In den Jahren 1913 bis 1919 unternahm er eine Forschungsreise nach Kolumbien, wo er neben archäologischen Ausgrabungen in San Agustín und ethnologischen Forschungen bei den Huitoto insbesondere Feldforschungen bei den Kogi in der Sierra Nevada de Santa Marta durchführte.³³¹ Zusammen mit seinem Dolmetscher Trinidad Noivita dokumentierte er während sei-

330 »What if we put the museum in reverse?«, Dr. Clémentine Déliiss, Vortrag auf dem Symposium Erinnerung als konstruktiver Akt – Künstlerische Konzepte für Museumssammlungen, Ethnologisches Museum Dahlem, 19. Oktober 2013.

331 Lebenslauf von Konrad Theodor Preuss, veröffentlicht auf dem Online-Portal des Iberoamerikanischen Instituts der Stiftung Preußischer Kulturbesitz <<http://iberoamerika-online.de/fileadmin/documents/bs/>>; abgerufen am 10.9.2019.

nes fünfmonatigen Aufenthalts dort insgesamt 110 Gesänge und 28 Mythen.³³² Seine Aufzeichnungen veröffentlichte er 1926 in der Publikation »Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika«³³³ sowie ein Jahr später 1927 in Form eines Lexikons der Sprache der Kágaba/Kogi³³⁴. Beide Werke sind primäre Quellen für die Provenienzforschung zu den beiden Masken. Neben diesen schriftlichen und vielerlei fotografisch festgehaltenen Informationen über deren rituellen Kontext brachte Preuss auch eine Sammlung von 82 Objekten zurück nach Deutschland, unter denen die zwei Sonnenmasken Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše³³⁵ herausragen. Denn von diesen und vergleichbaren Masken gibt es in der Kultur der Kogi nur sehr wenige und in der Welt der kulturhistorischen Museen insgesamt nur sieben Stück: vier in den Musei Vaticani³³⁶, eine in der ethnologischen Sammlung der University of Pennsylvania³³⁷ und die besagten zwei in den Sammlungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz.

»For the whole Kágaba area there are very few other masks in museum collections or photographed in situ. Two masks [...] were collected by Konrad Theodor Preuss in Noavaka in the upper Palomino River (November 1914 – 11. April 1915) and now form part of the collection of the Ethnological Museum in Berlin.«³³⁸

Preuss bekam die Masken von einem Kogi namens Danemako, der keine spirituelle Autorität war und somit auch keine Entscheidungen für derlei bedeutsame

332 Ethnologisches Museum der Staatliche Museen zu Berlin: Zu Mythen und Monumenten: die Forschungsreise von Konrad Theodor Preuss nach Kolumbien, digitale Ausstellung in der Deutschen Digitalen Bibliothek, Texte: Dr. Manuela Fischer und Dr. Michael Kraus; veröffentlicht am 17.2.2017 <<http://ausstellungen.deutsche-digitale-bibliothek.de/preuss/exhibits/show/kolumbien-preuss/konrad-theodor-preuss>>; abgerufen am 12.9.2019.

333 Preuss, Konrad Theodor: Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika, Mödling bei Wien 1926.

334 Preuss, Konrad Theodor: Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika – Nachtrag: Lexikon; Mödling bei Wien, 1927

335 Ethnologisches Museum der Staatliche Museen zu Berlin: Zu Mythen und Monumenten: die Forschungsreise von Konrad Theodor Preuss nach Kolumbien, digitale Ausstellung in der Deutschen Digitalen Bibliothek, Texte: Dr. Manuela Fischer und Dr. Michael Kraus; veröffentlicht am 17.2.2017 <<http://ausstellungen.deutsche-digitale-bibliothek.de/preuss/exhibits/show/kolumbien-preuss/debatte-umgang-mit-kultgegenstaenden>>; abgerufen am 12.9.2019.

336 Ebd.

337 Fischer, Manuela und Augusto Oyuela-Caycedo: Ritual paraphernalia and the foundation of religious temples: the case of the Tairona-Kágaba, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, in: Baessler-Archiv, 54. 2006, S. 145–162, hier S. 152.

338 Ebd., S. 151.





Heiligtümer hatte treffen dürfen. Vermutlich hatte Danemako die Masken aus einem Tempel entwendet und Preuss verkauft, ob auf dessen Geheiß oder aus eigenem Kalkül, ist unbekannt. Preuss kannte die traditionellen Richtlinien, die nicht initiierten Menschen wie Danemako oder ihm den Kontakt mit ihnen strikt verbieten.³³⁹ Er wusste, dass es ausschließlich den Mamas oder Priestern zusteht, mit diesen Masken zu tanzen und für sie zu sprechen.³⁴⁰ Ihm war bewusst, dass sie ihm diese Heiligtümer nie freiwillig geben würden, ermöglichen sie ihnen doch Zugang zu ihrer mythischen, zyklischen Zeit:

»Das Tragen der Maske verschränkt [...] die Wirklichkeitsebenen von Mythos und Wirklichkeit. Durch die Augen der Maske sieht der Tänzer die Bewohner der mythischen Lebenswelt so, wie diese sich selbst sehen: als Menschen. Diese sehen wiederum den Maskenträger als Ihresgleichen an, da er sich durch die Maske ihnen »anverwandelt« hat. Aufgrund dieses Perspektivenwechsels kann er wie ein mythisches Wesen agieren und im Auftrag der Kágaba bei den mythischen Ahnen und Naturgeistern aktiv werden.«³⁴¹

Die Tänze mit solchen Masken waren und sind für noch traditionell lebende Kogi bestimmend für die Strukturierung von Raum und Zeit, sprich: ihrer Zeitlichkeit. Regen und Trockenheit können in ihrer Lebenswirklichkeit so im Gleichgewicht gehalten und Krankheiten abgewehrt werden, nur um zwei Beispiele zu nennen. So beschreibt auch Preuss Rituale mit den Sonnenmasken Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše und anderen Masken wie folgt:

»Mit Sonnenaufgang des ersten Festtages, etwa um 6 Uhr, kam die Sonnen-Surli-Maske an die Reihe, und zwar den ganzen Tag. Denn es galt, die Tänze nach den vier Richtungen durchzuführen, um zu verhindern, daß die Krankheiten von dort zu den

339 »Nun sagte Häuptling Žántana, die Novizen der Tempel aus den ursprünglichen Geschlechtern der Kágaba sollten beraten, wie man den Festgeräten und den Goldsachen keinen Schaden zufüge; daß (die Frauen) sie ihrerseits nicht berühren möchten, auch die Novizen und die im Tempel befindlichen Dinge durchaus nicht anrühren sollen. Žántana ordnete an, daß alle Dinge da seien. Das haben die Priester, die göttlichen Kágaba berichtet.« in: Preuss, Konrad Theodor: Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika, Mödling bei Wien 1926, S. 141 <<https://portal.dnb.de/bookviewer/view/1017344795#page/140/mode/2up>>; abgerufen am 11.8.2019.

340 Fischer, Manuela und Augusto Oyuela-Caycedo: Ritual paraphernalia and the foundation of religious temples: the case of the Tairona-Kágaba, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, in: Baessler-Archiv, 54. 2006, S. 145–162, S. 148.

341 Preuss, Konrad Theodor: Visita a los indígenas Kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos. Parte I y II, Santafé de Bogotá 1926/1993, S. 40; zitiert in: Reyes, Aura: Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo (XIX-XX), Magisterarbeit, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá 2009, S. 165ff. Ethnologisches Museum der Staatliche Museen zu Berlin: Zu Mythen und Monumenten: die Forschungsreise von Konrad Theodor Preuss nach Kolumbien, digitale Ausstellung in der Deutschen Digitalen Bibliothek, Texte: Dr. Manuela Fischer und Dr. Michael Kraus; veröffentlicht am 17.2.2017 <<http://ausstellungen.deutsche-digitale-bibliothek.de/preuss/exhibits/show/kolumbien-preuss/fokus-masken-mythen-kagaba>>; abgerufen am 12.9.2019.

Kágaba gelangten [...]. Dabei standen die Tänzer einige Minuten nach jeder Richtung gewendet, beginnend mit Westen, dann nach Osten, Süden und Norden übergehend, sowohl innerhalb wie außerhalb des Tempels.«³⁴² »Der nächste Tag war der Sonne gewidmet, von der man mit Hilfe der Sonnen-Surli-Maske [...] noch eine Verlängerung der Trockenzeit zur Instandsetzung der Felder haben wollte, was ganz dem Gesange [...] an Nuikukui (Großsonne) entspricht. Der Tag wurde sogar Nuikukui genannt. Trotzdem wurde er fast ganz durch Tänze der Hisèj-Maske nebst ihren fünf Begleitern ausgefüllt, die mit dem Hauptzweck anscheinend nichts zu tun hatten.«³⁴³

Jede Maske, die von solch großer Bedeutung ist, ist auch einem bestimmten Tempel und seinen mythischen Ahnen zugeordnet. Jede ist mit spezifischen Tänzen und Gesängen konnotiert, die wiederum nur zu besonderen Zeiten wie den Äquinoktien aufgeführt werden. Oyuela-Caycedo und Fischer rekonstruierten diese Zusammenhänge anhand der oben genannten Literatur, anhand der Fotografien von Konrad Theodor Preuss und in Verbindung mit den Ergebnissen der Forschungen von Gerardo Reichel-Dolmatoff³⁴⁴ und Gregory Mason³⁴⁵ sowie ihren eigenen (Augusto Oyuela-Caycedo³⁴⁶ und Manuela Fischer³⁴⁷). Manuela Fischer war es auch, die beide Masken einer Radiokarbonuntersuchung unterzog, um ihr Alter zu bestimmen. Sie konnte so nachweisen, dass Mama Uakai um 1470 A. D. und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše um 1440 A. D. angefertigt worden sind. Dies belegt, dass beide Masken vor der spanischen Eroberung erschaffen wurden. Sie müssen insofern über Jahrhunderte in Gebrauch gewesen und in ihren Tempeln sicher aufbewahrt und konserviert worden sein, bevor sie von Preuss nach Deutschland entführt wurden.³⁴⁸

Ein von Oyuela-Caycedo und Fischer vorgeschlagenes Ordnungsprinzip für die Zugehörigkeit aller in der Museumswelt bekannten Masken zu spezifischen Tempeln wurde von ihnen aus einem kulturhistorischen Sammlungsobjekt des Museo del Oro in Bogotá abgeleitet. Es handelt sich dabei um ein tempelförmiges Tongefäß in der

342 Preuss, Konrad Theodor: Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika, Mödling bei Wien 1926, S. 114.

343 Ebd., S. 115.

344 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: Some Kogi models of the beyond, in: *Journal of the Latin American Lore*, 19. 1984, 1, S. 63–85.

345 Mason, Gregory: *The culture of the Taironas*. Ph. D. Dissertation, University of Southern California, San Diego 1938.

346 Oyuela-Caycedo, Augusto: From Shamanism to priesthood. An inquiry into the rise of priestly societies. Paper presented at the 101st Annual Meeting of the American Anthropological Association, New Orleans 2002.

347 Fischer, Manuela: *Ordnungsprinzipien in den Mythen der Kágaba*, Bonn 1990.

348 »The antiquity of the temple foundations of the Kágaba can be deduced from the genealogy of the priests in charge documented by K. T. Preuss. Ethnohistorical documents and the radiocarbon dating of two masks collected in the early twentieth century now confirm the hypothesis of masks being as old as the estimated date for the foundation of temples (as in the case of Noavaca). Taking this into account, the foundation of religious authority is connected to the founding priest.«, in: Oyuela-Caycedo, Augusto: From Shamanism to priesthood. An inquiry into the rise of priestly societies. Paper presented at the 101st Annual Meeting of the American Anthropological Association, New Orleans 2002, S. 153.

Form einer Nunhue, einer schamanischen Hütte, an deren Wänden sich Miniaturen von Masken befinden (Museo del Oro, Bogotá, Inventarnummer: C 00738). Entlang der darin eingearbeiteten Kardinalpunkte sowie durch ästhetische Interpretation der Maskenminiaturen und der sie repräsentierenden Entitäten ordneten sie sämtliche bekannten Masken der Kogi den Himmelsrichtungen, Jahreszeiten, Tänzen, Liedern und großen Tempeln ihrer Kultur zu.

Die in diesem Forschungspapier hergeleitete Geschichte der beiden Sonnenmasken seit ihrer Deterritorialisierung mündete im Jahr 2013 in einen interkulturellen Konflikt, der dadurch entstand, dass zwei Kogi in Berlin ihre Restitution erbat. Die Begegnung, um die es hierbei geht, war unter anderem den Bemühungen des kolumbianischen Botschafters Seiner Exzellenz Juan Mayr zu verdanken.³⁴⁹ Mayr war vor seiner Zeit als Botschafter in Deutschland lange als Aktivist für Umweltschutz und die Rechte indigener Gesellschaften in Kolumbien tätig. Er lebte zwei Jahre lang bei den Kogi in der Sierra Nevada de Santa Marta und dokumentierte als Fotograf die dort lebenden Menschen.³⁵⁰ 1986 war er Mitbegründer der gemeinnützigen Organisation Pro-Sierra Nevada de Santa Marta (kurz: Pro-Sierra), deren Ziel es ist, die Umwelt der Sierra Nevada de Santa Marta zu schützen und ihre indigene Bevölkerung im Kampf um Anerkennung zu unterstützen.³⁵¹ Seitdem steht diese NGO in engem Austausch mit indigenen Interessenvertretungen wie Gonawindúa Tayrona und dem Consejo Territorial de Cabildos und übt auch gewisse repräsentative Funktionen aus.³⁵² Gonawindúa Tayrona, der Consejo Territorial de Cabildos und auch Pro-Sierra kämpfen um Anerkennung der Ansprüche dort lebender Menschen auf heilige Objekte und heilige Stätten ihrer Traditionen. Die Anthropologin Aura Reyes stellt unter anderem diese Mission als Hintergrund des im Folgenden beschriebenen, wieder erwachten Interesses der Kogi an den zwei Sonnenmasken in Berlin dar.³⁵³ Tatsächlich ist es gut möglich, dass in anthropologischen Kreisen Kolumbiens überhaupt erst wegen des Forschungspapiers von Fischer und Oyuela-Caycedo ein Bewusstsein für den Verbleib der Masken in Berlin erwuchs und dieses Wissen schließlich zu den Kogi vordrang, dabei handelt es sich allerdings um eine bloße Hypothese, die auf dem Timing des Besuchs der Kogi im Ethnologischen Museum Dahlem nur wenige Jahre nach Veröffentlichung dieses Forschungspapiers beruht.

Im Mai 2013 lud Seine Exzellenz Botschafter Mayr die Würdenträger José de los Santos Sauna Limaco (Gouverneur der Kogi und ehemaliger Präsident von Gonawindúa Tayrona, mittlerweile an den Folgen einer schweren Covid-19-Erkrankung

349 Reyes, Aura: Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo (XIX-XX), Magisterarbeit, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá 2009, S. 293ff.

350 Vgl. Mayr, Juan: Die Sierra Nevada de Santa Marta, 3.ed., Bogotá 1998.

351 Pro-Sierra, Website der Stiftung: <<http://www.prosierra.org/index.php/nosotros/estructura-organica>>; abgerufen am 22.5.2019.

352 Ebd.

353 Reyes, Aura: Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo (XIX-XX), Magisterarbeit, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá 2009, S. 296.

verstorben³⁵⁴) sowie Mama Pedro Juan Nuevita (ein Priester ihres Glaubens) nach Deutschland ein. Die drei wurden von Juana Londoño³⁵⁵ von der Stiftung Pro-Sierra begleitet und kamen mit folgenden weiteren Personen im Ethnologischen Museum Dahlem zusammen, um Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše zu sehen: Manuela Fischer (Kuratorin Ethnologisches Museum Dahlem), Richard Haas (Stellvertretender Direktor Ethnologisches Museum Dahlem) und Hermann Parzinger (Präsident der Stiftung Preußischer Kulturbesitz). Ferner waren zugegen Barbara Göbel (Ibero-Amerikanisches Institut Berlin) und die Filmemacherin Carola Wedel. Letztere dokumentierte die Begegnung der Vertreter der Kogi mit den Masken und begleitete sie auch später noch zurück nach Kolumbien in ihr Territorium in der Sierra Nevada. Sie führte dort weitere Interviews mit diversen Mamas und veröffentlichte dieses Material als Fernsehdokumentation im Jahr 2015 unter dem Titel »Die Indianer kommen – Indigene Völker im Berliner Humboldtforum – Jahrhundertprojekt Museumsinsel«³⁵⁶. In dieser Fernsehdokumentation wurde die erste Begegnung zwischen einem spirituellen Würdenträger der Kogi mit den Sonnenmasken Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše seit ihrer Deterritorialisierung ca. 100 Jahre zuvor festgehalten. Man sieht darin, wie die genannten Personen Mama Pedro Juan Nuevita begleiten, während dieser unter Verwendung einer Donnertrommel³⁵⁷ auf spirituelle Weise Kontakt mit diesen Sewá aufnimmt. Er äußert sich schließlich in der Sprache der Kogi, was von José de los Santos Sauna Limaco auf Spanisch und in der Dokumentation dann auf Deutsch übersetzt wurde:

»Die Masken wurden vor sehr langer Zeit aus Hukumeiži weggenommen. Wichtige Masken, wichtige Wesen vom Ursprung der Zeit. Die Masken sind mit der Sonne und der Erde verbunden und sie sind hohe Autoritäten über alle Dinge in der Natur: Wasser, Wind, Tiere und Früchte, Erdbeben und sogar über das Meer. Sie sollten dort sein, wo sie der Natur helfen können, damit sie in Harmonie mit den Kogi und den Menschen ist.«³⁵⁸

José de los Santos Sauna Limaco, der politische Vertreter und Sprecher der Delegation, reartikulierte in dieser Dokumentation die Bitte um Rückgabe der Masken an die Kogi und verlieh dieser Forderung später im Kreise zahlreicher weiterer spiritueller Würdenträger in Kolumbien noch einmal Nachdruck:

- 354 Gouverneur José de los Santos Sauna Limaco verstarb im Alter von 44 Jahren im Sommer 2020: <www.semana.com/nacion/articulo/gobernador-kogui-jose-de-los-santos-muere-por-coronavirus/692383>; abgerufen am 14.8.2020.
- 355 Diese hatte bereits im Jahr 2012 für die Stiftung Pro-Sierra eine Ausstellung über die Sierra Nevada de Santa Marta zusammen mit Mayr in Stuttgart realisiert.
- 356 Wedel, Carola: Die Indianer kommen – Indigene Völker im Berliner Humboldtforum – Jahrhundertprojekt Museumsinsel, Video-Dokumentation, 44 min, 03.12.2015 <www.youtube.com/watch?v=tYJJWcBIOLQ>; abgerufen am 30.1.2021.
- 357 Eine Donnertrommel, wie die, die Mama Pedro Juan hierbei verwendet hat, ist ein modernes Instrument, das ein tiefes, metallisches Grollen von sich gibt.
- 358 Wedel, Carola: Die Indianer kommen – Indigene Völker im Berliner Humboldtforum – Jahrhundertprojekt Museumsinsel, Video-Dokumentation, 44 min, 03.12.2015 <www.youtube.com/watch?v=tYJJWcBIOLQ>; abgerufen am 30.1.2021.

»Wir sind der Meinung, dass es besser ist, wenn wir diese zwei Masken zurückfordern. Es ist besser, wenn sie in die Sierra zurückkehren, denn wir sind ihre Söhne und möchten mit ihnen sprechen und in Kontakt sein. Und es ist unsere Aufgabe mit Ihrer Hilfe das Wasser zu schützen, die Erde zu beschützen und zu erhalten.«³⁵⁹ »Ich weiß, wie schwierig es ist, ein Objekt aus einem Museum herauszunehmen, aber wir müssen klar sprechen. Diese Objekte sind wesentliche Elemente unserer Kultur und unseres Wissens. Ohne sie ist es das Ende, auch das Ende vom Gleichgewicht mit der Natur.«³⁶⁰

Schließlich zeigt diese Dokumentation, wie Mama Pedro Juan Noevita, ebenfalls im Beisein diverser anderer spiritueller Autoritäten, eine Höhle in der Sierra Nevada de Santa Marta besuchte und darüber sprach, wohin die Masken gebracht werden sollen:

»In Höhlen wie dieser werden oben in den Bergen unsere heiligen Ritualgegenstände aufbewahrt, Gegenstände, die wir brauchen für die Maskentänze. Auch die Masken in Berlin wurden in einer solchen Höhle aufbewahrt. Hier verbindet man sich mit Ihnen. An solchen Orten befindet sich das alte Wissen. Solche Orte heißen Ezwamas, heilige Orte. Hier findet die Begegnung der materiellen Welt mit der geistigen Welt statt.«³⁶¹

Dafür, dass eine Restitution beider Masken zum damaligen Zeitpunkt noch nicht erfolgte, hatte angeblich mehrere Gründe. Hermann Parzinger, der Präsident der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, stellte die Rückgabeforderung der beiden Kogi zunächst als formell ungenügend dar:

»Wenn man die Frage rein juristisch beantwortet, muss man sagen, [eine; der Autor] Rückgabeforderung müsste an die Stiftung Preußischer Kulturbesitz gestellt werden. Das ist sie nicht. Und da ist es ganz klar, dass es juristisch gar keinen Anlass gibt, dieses Objekt zu restituieren. Andererseits, wir würden gar nicht ausschließen, dass man bestimmte Objekte auch mal für eine gewisse Zeit ausleihen kann in diese Länder, wenn die entsprechenden Gegebenheiten, konservatorisch und so weiter auch möglich sind. Also, da ist ein breites Feld an Kooperationsmöglichkeiten und ich glaube, wenn es wirklich ernst gemeint ist und wenn es wirklich intensiviert wird, diese Form der Zusammenarbeit, dann wird uns das in der Zukunft intensiv beschäftigen und dann werden wir auch gemeinsam Formen finden müssen, wie man damit umgeht und wie man dieses Dilemma auflöst.«³⁶²

Parzinger stellte also fest, dass er eine Rückgabe dieser Masken nur genehmigen würde, wenn die Stiftung Preußischer Kulturbesitz offiziell gefragt würde. Dies war aber nicht geschehen, da das Restitutionsgesuch nicht von der kolumbianischen Regierung an die Stiftung gestellt, sondern lediglich von zwei Würdenträgern der Kogi in einem persönlichen Gespräch mit Museumsangestellten artikuliert wurde. Jahre später, am 12. Januar 2018 bestätigte dies eine Sprecher:in der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien, Staatsministerin Monika Grütters. In einer Anfrage an die

359 Ebd., Ausschnitt ab Minute 1:39.

360 Ebd., Ausschnitt ab Minute 34:32.

361 Ebd., Ausschnitt ab Minute 15:20.

362 Ebd., Ausschnitt ab Minute 29:50.

Geschäftsbereich der Bundeskanzlerin und des Bundeskanzleramtes

1. Abgeordnete
Dr. Bettina Hoffmann
(BÜNDNIS 90/
DIE GRÜNEN)

Welche Kenntnisse hat die Bundesregierung über den Herausgabeanspruch zweier heiliger Masken der Kogi-Indianer aus Kolumbien, die in den letzten Jahren im Ethnologischen Museum Berlin verwahrt wurden, und teilt die Bundesregierung die Aussage des Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz Prof. Dr. Hermann Parzinger, es liege kein wirksames Herausgabeverlangen der Kogi-Indianer vor, auf welches reagiert werden müsste (www.zdf.de/dokumentation/jahrhundert-projekt-museumsinsel/die-indianer-kommen-berliner-schloss-humboldtforum-soll-ein-100.html)?

Antwort der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien Staatsministerin Monika Grütters vom 3. Januar 2018

Die beiden genannten Kogi-Masken gelangten als Teil eines Skulpturenbestandes aus dem kolumbianischen San Agustín 1913 in die Sammlung des Ethnologischen Museums der Stiftung Preußischer Kulturbesitz. Ihr Aufenthaltsort ist der kolumbianischen Seite seit Jahrzehnten bekannt. Es liegt jedoch kein Rückgabeersuchen der kolumbianischen Regierung vor, auch wenn Mitglieder der Herkunftsgesellschaft der Kogi (Kágaba) in dem in der Frage zitierten Filmbeitrag eine Rückgabe der beiden Masken fordern.

Zuletzt gab es in den Jahren 2014/2015 Gespräche der Stiftung mit der Herkunftsgesellschaft der Kogi (Kágaba) über die Durchführung eines Rituals mit den Kogi-Masken. Dies musste aber aus konservatorischen Gründen abgelehnt werden. Die Stiftung Preußischer Kulturbesitz hat großes Verständnis dafür geäußert, dass die Fragen des Verbleibs der Kogi-Masken wieder thematisiert werden. Die Stiftung hat jede Form der Kooperation über die Skulpturen aus San Agustín und die Kogi-Masken in Berlin angeboten, bislang ohne konkretes Ergebnis von kolumbianischer Seite.

Abbildung 69: Anfrage der Abgeordneten Dr. Bettina Hoffmann, BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN, über Kenntnisse der Bundesregierung über den Herausgabeanspruch zweier heiliger Masken der Kogi-Indianer [sic], siehe Anhang.

Bundesregierung seitens der Abgeordneten Bettina Hoffmann (Bündnis 90/Die Grünen) wurde noch einmal öffentlich klargestellt, dass es hinsichtlich der beiden Masken (zum damaligen Zeitpunkt noch) kein verbindliches Restitutionsgesuch seitens der Republik Kolumbien gab (siehe hierzu **Abbildung 69** und den Anhang).

Ein weiterer Grund, der 2013 gegen die Restitution der beiden Masken vorgebracht wurde, war versicherungsrechtlicher Natur. Hermann Parzinger hatte der Delegation der Kogi zwar angeboten, die Masken für ein Ritual auszuleihen;³⁶³ dieses Angebot wurde jedoch wegen Bedenken der Konservator:innen zurück gezogen: die beiden Masken sind mit einem stark giftigen Konservierungsmittel behandelt. Juana Londoño, die beim Besuch der Kogi in Berlin dabei war, erinnert sich daran, dass erklärt wurde, die beiden Sonnenmasken seien überhaupt nur noch deswegen in gut erhaltenem physischen Zustand, weil sie mit einem Insektizid und/oder Fungizid behandelt wurden. Häufig war dies in der Zeit des Sammelns ethnologischer Objekte Natrium Arsenicosum.³⁶⁴ Mama Pedro Juan wollte Parzingers Angebot eigentlich annehmen und die beiden Masken für ein Ritual bei Berlin ausleihen, was wegen dieses Gifts jedoch eine Gefahr für seine Gesundheit bedeutet hätte.³⁶⁵ Laut Londoño war es nicht möglich, eine Lebensversicherung für ihn und die Teilnehmer:innen des Rituals abzuschließen, da dafür weder die kolumbianische Botschaft noch die Staatlichen Museen zu Berlin aufkommen wollten und es den Kogi in Ermangelung eigener Mittel selbst nicht möglich war. Ohne diese Absicherung, so lässt sich vermuten, fürchteten die Angestellten des Museums eine Haftbarkeit für gesundheitliche Schäden, welche die Würdenträger der Kogi möglicherweise erlitten hätten, wenn sie die vergifteten Masken mit bloßen Händen angefasst oder gar auf ihren Gesichtern getragen hätten. Auch die Presse berichtete über dieses Problem:

»Die Mamas forderten die Rückkehr der Masken. Das Museum bot im Gegenzug eine Zeremonie in Berlin an, in der die Objekte wieder in Funktion genommen werden. Der Termin platzte. [...] Die Deutschen haben versicherungstechnische Probleme, außerdem sind die Masken mit allerlei Konservierungsschemie belastet.«³⁶⁶

S. E. Mayr bedauerte, dass deswegen das Ritual der Sonnenmasken nicht stattfand und betonte, dass es wichtig sei, dieses Ritual nachzuholen.³⁶⁷ Es waren jedoch nicht nur juristische Formalitäten des Restitutionsantrags oder gar versicherungsrechtliche bzw. bloß finanzielle Probleme, die das Museumspersonal beschäftigten. Vielmehr

363 Ein Kernargument der shared heritage-Debatte.

364 Das genaue Präparat konnte nicht ermittelt werden.

365 Im Rahmen ihrer Forschungen zu Tänzen der Kogi hat die Choreografin und Kuratorin Martha Hincapié Charrie im April 2019 mit Juana Londoño (Fundación Pro-Sierra) gesprochen. Aus einem Interview mit Martha Hincapié Charrie am 5.9.2019 im Rahmen des Gira Festival de Resistència, New Yorck – Bethanien, Berlin.

366 Schmidt, Thomas: Wem gehören die Masken?, in: ZEIT Nr. 21/2015, 6. Juni 2015 <www.zeit.de/2015/21/kolonialismus-berliner-stadtschloss-humboldtforum/komplettansicht>; abgerufen am 30.1.2021.

367 Schmidt, Thomas: Wem gehören die Masken?, in: ZEIT Nr. 21/2015, 6. Juni 2015 <www.zeit.de/2015/21/kolonialismus-berliner-stadtschloss-humboldtforum/komplettansicht>; abgerufen am 30.1.2021.

schiene die Museumskurator:innen in den beiden Kogi gar keine berechtigten Sprecher für Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše zu erkennen.³⁶⁸

»Ethnologen erinnern daran, dass die Berliner Mamas gar nicht befugt waren, mit den Masken zu reden, weil sie aus dem falschen Tempel stammen. Der Verdacht steht im Raum, dass eine Show stattfinden soll, bei der die Indianer [sic] nur als Statisten auftreten. Und da haben die Kritiker vermutlich nicht einmal unrecht. Denn Mayr ist Politiker. Das Hin und Her um die Masken solle genutzt werden, um die kulturellen Beziehungen zwischen den Ländern zu vertiefen, gibt er zu.«³⁶⁹

Was hier angedeutet wird, ist ein angeblicher Irrtum der beiden Kogi bei der Zuordnung der Sonnenmasken zu wichtigen Tempeln in der Sierra Nevada de Santa Marta. Mama Pedro Juan Nuevita und Gouverneur José de los Santos Sauna Limaco meinen, die beiden Masken stammen aus dem Tempel von Hukumeiži (am Fluss Palomino nahe des Dorfes Taminaka; siehe dazu die Karte in **Abbildung 70**).³⁷⁰ Fischer hingegen zitierte unter anderem in Wedels Dokumentation Preuss, mit dessen historischen Aufzeichnungen sie die Masken dem Tempel von Noavaca zuordnet.

»Die Masken sind Teil der Kultur der Kágaba, sie sind Bestandteil der Tempel, in diesem Fall des Tempels von Noavaca und von daher ist die Frage, wem gehören die Masken, natürlich von musealer Seite schwer zu beantworten. Sie sind jetzt in Berlin, aber sie sind hergestellt worden für den Tempel von Noavaca, um im Tempel von Noavaca zu erleben. Wenn sie nicht anderweitig verloren gegangen wären, dann wären sie im Gebrauch.«³⁷¹

368 »Das Problem bestand nicht allein darin, dass [die Kogi] mit den Objekten hantieren würden, sondern man teilte ihnen mit, dass die Objekte toxisch seien und deshalb ein Gesundheitsrisiko darstellten«. Occupy Collections!* Clémentine Deliss im Gespräch mit Frédéric Keck über Zugang, Verteilung und interdisziplinäres Experimentieren oder Über die Dringlichkeit der remediation ethnografischer Sammlungen (ehe es tatsächlich zu spät dafür ist), in: DOCUMENTA 14, Ausgabe Nr. 2 <www.documenta14.de/de/south/456_occupy_collections_clementine_deliss_im_gespraech_mit_frederic_keck_ueber_zugang_verteilung_und_interdisziplinaraeres_experimentieren_oder_ueber_die_dringlichkeit_der_remediation_ethnografischer_sammlungen_ehe_es_tatsaechlich_zu_spaet_dafuer_ist> abgerufen am 30.1.2021.

369 Ebd.

370 »Wir kommen von ihnen her, zuerst brachte er [womöglich ist hier ein mythischer Vater gemeint; der Autor] uns die Masken, die Maske, die dort ist, zwei Masken, die in Berlin sind, sie sind aus der Gegend des Palomino-Beckens, aus dem oberen Palomino, [...] Wir wussten, dass dieses heilige Objekt in Berlin war.« Übersetzung durch den Autor. In: Reyes, Aura: Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo (XIX-XX), Magisterarbeit, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá 2009, S. 296.
In einem späteren Interview mit der Anthropologin Aura Reyes beharrte Gouverneur José de los Santos Sauna Limaco auf der Richtigkeit der Behauptung, die beiden Masken stammen aus dem Tempel Hukumeiži, indem er sie abermals der Region des Flusses Palomino zuwies, wo der Tempel von Hukumeiži steht.

371 Wedel, Carola: Die Indianer kommen – Indigene Völker im Berliner Humboldtforum – Jahrhundertprojekt Museumsinsel, Video-Dokumentation, 44 min, 03.12.2015 <www.youtube.com/watch?v=tYJJWcBIOLQ>; abgerufen am 30.1.2021.



Abbildung 71: Foto #3862 aus dem Katalog des Göteborger Världskultur Museerna Etnografiska: »Motiv: Två solmasker. Se vidare tysk bildtext i publ. Lokal: Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Stam: Kágaba. Foto av K.Th. Preuss, 1914, erhållen av dito, 1920-talet. Publ. Preuss: Forschungsreise zu den Kágaba. Wien 1926. Abb. 22 a, b. (katalogkort)«; <<http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/1293783>>; abgerufen am 11.6.2019.

Der Tempel von Noavaca befindet sich ca. 20 km südlich vom Tempel von Hukumeiži.³⁷² Fischer entnahm diese Information Preuss' schriftlichen Aufzeichnungen über die vor einhundert Jahren üblichen Gebräuche der Kogi sowie seinem Lexikon ihrer damals gebräuchlichen Sprache Zusammen mit historischen Schilderungen von Maskentänzen und -gesängen führten Fischer und Oyuela-Caycedo einige Fotografien der beiden Sonnenmasken als Grundlage der Theorie ihrer Zugehörigkeit zum Tempel von Noavaca an. Besagte Fotografien nahm Preuss nämlich allem Anschein nach beim Tempel von Noavaca nahe des Flusses Palomino auf.³⁷³ Hinweise dafür finden sich

372 Beiden Tempeln sind den historischen Aufzeichnungen zufolge mythische Ahnen oder Väter zugeordnet, nämlich Seižankua dem Tempel von Hukumeiži und Kultšavitabauya dem Tempel von Noavaca. Seižankua ist der erste und älteste Stammvater, Kultšavitabauya hingegen einer seiner drei Söhne (neben Sintana und Seokukui). In: Fischer, Manuela und Augusto Oyuela-Caycedo: Ritual paraphernalia and the foundation of religious temples: the case of the Tairona-Kágaba, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, in: Baessler-Archiv, 54. 2006, S. 145–162, S. 146.

373 »His description of the ritual dances on the March Equinox is the only one contextualising these masks.«, in: Fischer, Manuela und Augusto Oyuela-Caycedo: Ritual paraphernalia and the foundation of religious temples: the case of the Tairona-Kágaba, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, in: Baessler-Archiv, 54. 2006, S. 145–162, S. 151.

auch in den Abschriften seiner Notizen zu diesen Fotografien im Archiv des Göteborger Världskultur Museerna Etnografiska (siehe **Abbildung 71** und die dazu gehörigen Referenzkarten in den **Abbildungen 72–73**). Ihrer Indizierung bzw. Nummerierung zufolge sind die vor und nach dem Foto der beiden Masken gelisteten Bilder mit den Nummern **#3861** und **#3863** in Noavaca fotografiert worden, weswegen wohl auch das Bild **#3862** dort entstanden ist.³⁷⁴ Die Vermutung liegt also durchaus nahe, dass Preuss die beiden Masken aus Noavaca entwenden hat lassen. Ihre Zuweisung zum Tempel von Hukumeiži durch die beiden Kogi hatte bei den Berliner Museumswissenschaftler:innen deswegen Zweifel an deren traditionellem Wissen geweckt. Warum disqualifizierten sich Mama Pedro Juan Nuevita und Gouverneur José de los Santos Sauna Limaco deswegen aber mit ihrem Restitutionsgesuch an die Stiftung Preußischer Kulturbesitz? Welche Bedeutung wurde dabei historischen ethnologischen Aufzeichnungen im visualistischen und somit allochronen Sinne beigemessen? Und wie lassen sich überhaupt berechnete Sprecher:innen für derartig historisierte Heiligtümer aus kolonialen Kontexten bestimmen?

Zunächst einmal waren beide Mamas durch Seine Exzellenz Botschafter Mayr politisch verbürgte Würdenträger der Kágaba. Gouverneur Santos Sauna war sogar einmal der Präsident von Gonawindúa Tayrona, was sein politisches Mandat zusätzlich bekräftigte. Die spirituelle Autorität Mama Pedro Juan Nuevitas war wohl weniger eindeutig. Zwar engagieren sich viele Kágaba im heutigen Kolumbien politisch, ihr theokratisches Herrschaftsmodell ist indes verhältnismäßig intransparent. Die Anhaltspunkte, die sich den Museumsethnolog:innen hinsichtlich Mama Pedro Juan Nuevitas spiritueller Autorität darbieten, waren dessen eigene Aussagen, denen sie ihre historischen Aufzeichnungen über die Zugehörigkeit der Masken zu bestimmten Tempeln und deren Auswertungen gegenüberstellten. Gewiss werten berechnete Sprecher der Sonnenmasken diese Evaluationskriterien lediglich als einhundert Jahre altes anthropologisches Wissen, das von Preuss während seiner Feldforschungen bei den Kágaba/Kogi gesammelt und über die Zeit hinweg von nachfolgenden Generationen von Ethnolog:innen ausgewertet wurde. Diese Informationen haben insofern einen essentialistischen Charakter, der nach Fabian typisch für den Visualismus der Anthropologie ist. Die Diskriminierung der Kágaba/Kogi durch eine Verwehrung von Zeitgenossenschaft wäre damit gegeben. Und es erscheint zunächst so, als wiederhole sich durch die seitens des Museums in Anspruch genommene Entscheidungsmacht über den Streitfall ein kolonialer Gestus der Fremdbestimmung einer Kultur, in welche die Berliner Museen und Preuss bereits zuvor extrem negativ eingegriffen hatten. Auch wenn man dies berücksichtigt, zeichnen sich durchaus riskante Szenarien ab, die sich um eine Restitution der beiden Masken an die zwei Kágaba/Kogi hätten entfalten können:

(1) Vielleicht hat Mama Pedro Juan Nuevita recht und die beiden Sonnenmasken sind tatsächlich aus dem Tempel von Hukumeiži. Der Irrtum läge dann auf Seiten der Museumsethnolog:innen und hätte sich aus fehlerhaften oder falsch interpretierten

374 Obwohl auf der eigentlichen Fotografie der zwei Masken die Ortsangabe fehlt, lässt sich vermuten, dass Preuss während seines Aufenthalts in Noavaca keinen kurzen Abstecher durch gebirgiges Territorium zum 20 km entfernten Tempel von Hukumeiži gemacht haben konnte, nur um dieses eine Foto dort aufzunehmen und um dann wieder zum 20 km entfernten Tempel von Noavaca zurückzukehren.

no. Arfotograf. 10016

3854 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv: Guld
och muskelskalprydnaden till masker.
2 fotos. Arfotograf. 10017.

3855 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv: Pall,
lekärl och kedja ur "tempel-hyddan"
i Takina. Arfotograf. 10018.

3856 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv: Pall
och lekärl ur "tempel" i Nabuvakai.
Arfotograf. 10019.

3857 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv: Trä-
och fyrfotsställningar till sätta huvud-
uppställningarna på. Från "tempel"-hyddan
i Nabuvakai. Arfotograf. 10020.

3858 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv:
Muluku-mask från "tempel" i Palo-
mino, sedd i två ställningar.
Arfotograf. 10021

3859 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv: Su-
valyi-mask från Noavaka, här ned-
satt på ett fyrbent ställ samman som för
huvuduppställningarna. Arfotograf. 10022.

3860 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv:
Meijāñhi-mask sedd i två ställningar.
Arfotograf. 10023.

3861 Lokal, stam, foto som 3819. Motiv:
Två masker "von Grossmutter Mun-
kulū", byn Noavaka. Sedda i två
ställningar. Arfotograf. 10024.

3862

Lokal, stam, foto som 3819. Motiv:
Två solmasker.

3863

Lokal, stam, foto som 3819. Motiv:
Stället till huvudmyndaden kaku-
veiza, stående på en träfot. Byn
Noavaka. Hofoto neg. 10025.

3864

Lokal, stam, foto som 3819. Motiv:
Ställningar till huvudmyndaden (re-
ligiösa) med avmonterade fjädrar
Stående på tre- och fyrfotställ-
ningar. Hofoto neg. 10026.

3865

Lokal, stam, foto som 3819. Motiv:
Ornamenterat bågande runt "kom-
mando"-stavar med religiös skulp-
tur. Hofoto neg. 10027.

3866 - 3887, kopior av negativ Tagua
av professor K. Th. Preuss hos
Mitoto-indianer i Colombia 1914.
Delvis publicerade i Preuss: "Reli-
gion und Mythologie der Mitoto",
Göttingen 1921.

3866

Lokal: Rio Orteguasa, sydöstra Colombia.
Stam: Mitoto. Foto: K. Th. Preuss
1914. Motiv: Två motiv från mi-
totobyn Niña Maria vid R. Niña-
Marias sammanflöde med Orteguasa.

3867

Lokal, stam, foto som 3866. Motiv:
Målade mitoto-dansare vid Okima-

Aufzeichnungen ergeben. Bereits in diesem Szenario wird aber erkenntlich, unter welch enormem Druck das Museum steht: Seine Fürsorgepflicht gegenüber ethnologischen Sammlungen reicht heutzutage bis in den Bereich der Restitutionsdebatte hinein. Kustod:innen wie Manuela Fischer werden von allen Interessensgruppen an historischen und kulturell sensiblen Sammlungen dahingehend beurteilt, ob sie im Falle von Restitutionsforderungen derlei Objekte der Macht berechtigten Sprecher:innen aushändigen. Dabei können und müssen sie aus ihrer jeweiligen professionellen Expertise heraus argumentieren und urteilen. Subjektive Einschätzungen dürfen sie als Wissenschaftler:innen nicht vornehmen. Wenn in diesem Szenario das Missverständnis also auf Seiten der Museumsethnolog:innen lag, könnte nur eine Richtigstellung einer hochrangigen spirituellen Autorität (in Gestalt eines anerkannten Mamas beispielsweise) das Museumspersonal von seinem Irrtum überzeugen und aus seiner festgefahrenen Position befreien. Gouverneur José de los Santos Sauna Limaco als Repräsentant der politischen Institution Gonawindúa Tayrona hatte dies jedenfalls nicht leisten können.

(2) Berücksichtigt man die Provenienzforschung der Ethnolog:innen, so ist es durchaus denkbar, dass die beiden Masken entgegen der Aussage der Kágaba-Delegation aus dem Tempel von Noavaca entführt wurden. Ein Grund für ihre widersprüchliche Zuordnung könnte dann sein, dass ihnen und ihren Räten heute einfach nicht mehr bekannt ist, wie diese Masken und Tempel einstmals in Verbindung zueinander standen. Sicherlich erfuhren seit ihrem Raub auch die mit ihnen verbundenen Traditionen eine Störung, was möglicherweise zu einem eklatanten Verlust von Wissen geführt hat. Und folglich könnte es solch ein Wissensverlust sein, den die Kogi-Räte nun durch die Rückführung von Objektwissen auszugleichen gedenken. So könnte die Kágaba-Delegation die beiden Masken deswegen dem Tempel von Hukumeizi zugeordnet haben, weil dies der älteste ihrer Tempel ist und die Maske Mama Nuikukui Uakai die höchste Instanz der Autorität der Sonne Haté Séyankuyas bzw. Haté Nuyis verkörpert.³⁷⁵ Aus ihrer heutigen Sicht könnte ihnen also beides schlichtweg zusammengehörig erscheinen, weil sich Bedeutungen (von Tempeln) innerhalb ihrer –vorsichtig ausgedrückt– Religion verschoben oder verändert haben.³⁷⁶ In diesem Fall müsste die Museumswissenschaftler:innen berücksichtigen, aus welch kolonial geschädigtem soziokulturellen System heraus hierbei um Restitution gebeten wird und dass sich Glaubensstrukturen binnen eines Jahrhunderts auch verändern können. Seitens des Museums müsste dann die Gewichtung historischer ethnologischer Fakten bei seinen Entscheidungen überdacht werden.

(3) Gleichzeitig sind auch gänzlich andere Mamas als berechnigte Sprecher dieser Heiligtümer vorstellbar. Hätte man die Sonnenmasken in diesem Fall Mama Pedro Juan Nuevita und Gouverneur José de los Santos Sauna Limaco ausgehändigt, hätten die Konsequenzen unter Umständen verheerend sein können. Ein Szenario ist vorstellbar, in dem dadurch kulturinterne Streitigkeiten um Eigentumsansprüche und politische Privilegien ausgelöst werden, die in Rivalitäten und weitere Konflikte münden. Aus der gut gemeinten Restitution der beiden Heiligtümer wäre dann abermals

375 Balzar, Christoph: Das Museum als Agentur kultureller Reproduktion, Berlin 2012, S. 23.

376 »Das Urteil der Gläubigen, dass [...] etwas heilig ist, muss von der Wissenschaft als gültig anerkannt werden.« Cancik, Hubert (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1993, S. 87.

ein gewaltsamer Eingriff in bestehende soziopolitische und religiöse Strukturen der Kágaba geworden.

Die aufgezeigten Szenarien verdeutlichen, wie schwierig es ist, berechnete Sprecher:innen für Heiligtümer lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten ausfindig zu machen, gerade dann, wenn eine Kultur für Außenstehende so intransparent ist, wie die der Kágaba. Politische Würdenträger:innen können bei ihnen zwar über deren Vertretung Gonawindúa Tayrona verifiziert werden, hinsichtlich spiritueller Autoritäten ist die Einschätzung von Individuen aber sehr viel schwieriger. Man kann möglicherweise über soziale Netzwerke ermitteln, welchen Rang und welche Position spezifische Persönlichkeiten in ihrer Gesellschaft einnehmen. Doch das erfordert immer auch Vertrauen in diese Netzwerke, das häufig nicht besteht, weil man sich nicht kennt oder gar misstraut.

Tatsächlich ist die Bestimmung berechtigter Empfänger:innen nicht alles, wofür ein Museum Sorge tragen muss, wenn Glaubensgemeinschaften die Rückgabe deterritorialisierter Heiligtümer fordern. Würden Museumskonservator:innen die Restitution von kulturell sensiblen Objekten nicht weiter als bis zu den Mauern ihres Museums planen, sie also einfach nur ab- oder weggeben, dann würde ihr Handeln lediglich der Beseitigung institutioneller Hindernisse dienen, nicht aber der Heilung geschädigter Gesellschaften. Sie müssen vielmehr auch für die Inklusion solch kulturell sensibler Objekte in das religiöse Leben ihrer Gemeinschaften Sorge tragen. Die Verantwortung, die Angestellte ethnologischer Museen mit ihren Depots voll deterritorialisierter Heiligtümer dabei tragen, ist folglich gewaltig und nicht nur eine professionelle, sondern auch eine persönliche Bürde, wie alle drei aufgezeigten Szenarien um die Sonnenmasken gezeigt haben. Einerseits sollen Museumsethnolog:innen im Interesse ihrer Institutionen deren Sammlungen für zukünftige Generationen – im Museum – bewahren, andererseits sollen sie auch den Interessen etwaiger Glaubensgemeinschaften Rechnung tragen. Und wenn es dann zu Restitutionsforderungen kommt, sollen sie das religiöse und soziopolitische Schicksal dieser Gesellschaften nach bestem Wissen und Gewissen mitbestimmen. Diese doppelte Beauftragung der Museumsethnolog:innen durch koloniale Institutionen und die Nachfahren von Kolonialiserten wird kaum thematisiert. Gewiss hegen viele Angestellte der Museen deswegen bei Restitutionsgesuchen seitens unbekannter Individuen vielfältige Zweifel und sorgen sich, bei der Reparation für historische Verbrechen Fehler zu begehen und dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden. Immerhin ist in Fachkreisen der Restitutionsdebatte hinlänglich bekannt, dass die Rückgabe musealisierter Heiligtümer aus kolonialen Erwerbszusammenhängen nur geringe Aussichten auf Erfolg im Sinne eines happy end hat (vgl. dies mit Ahmeds Darstellung von »happy stories«, nach denen sich Angehörige weißer Institutionen für gewöhnlich sehnen).³⁷⁷ Denn Restitution ist kein Zurück, wie Kirshenblatt-Gimblett betont, sondern ein metakultureller Gestaltungsprozess.³⁷⁸ Oftmals müssen erst neue soziokulturelle Strukturen geschaffen werden, damit Heiligtümer lebender Kulturen wieder die Fürsorge erhalten, die ihnen gebührt. Und das ist dann schon eine Form von Sozialarbeit, für die sie keine Expertise haben. Phillip Batty, der eines der ambitioniertesten

377 Ahmed, Sara: A phenomenology of whiteness, London 2007, S. 164.

378 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Reconfiguring museums – An afterword, in: Cordula Grewe: Die Schau des Fremden, Stuttgart 2006, S. 361–376, S. 365.

australischen Museumsprojekte zur Rückführung von Heiligtümern (Tjurringas) in ihre Communities koordinierte, erklärte genau dies auf einer Konferenz im Ethnologischen Museum Dahlem im Jahr 2015. »Dem Restitutionsprogramm, das er in Australien koordinierte, [standen, der Autor] 3.000.000 AU\$ zur Verfügung [...], um die Provenienz von 1500 Sammlungsstücken [genauer gesagt Tjurringas; der Autor] zu erforschen. Er und sein Team konnten davon aber lediglich 100, also nicht einmal 7 % mit traditionellen Eigentümern in Verbindung bringen.«³⁷⁹ Und als sie diese in ihren Communities besuchten und ihnen ihre Tjurringas zurückgeben wollten, mussten sie feststellen, dass das soziale Leid dieser Menschen so enorm ist, dass sie an der Verantwortung für diese Heiligtümer zu zerbrechen drohten.

»... two men from the same community claimed exclusive ownership of the same object and both refused to compromise. At the heart of the argument was an old dispute concerning a land claim that had been conducted in the area a few years before our arrival. It turned out that the object we were attempting to repatriate was linked to this land claim process. [...]

Ultimately, we decided not to return the object. This decision was taken after seeking advice from a number of expert parties, one of whom said that taking the object back would have been »like lobbing a grenade into the community«. To date, this conflict has not been resolved. [...]

At the end of the trip, we visited a community in which I had worked for three years during the late 1970s. Like most of the other places, it had fallen into complete disrepair. Here, children as young as seven roamed around with tins of petrol strapped under their noses without incurring the slightest admonishment from their parents. I wondered whether these young petrol sniffers—most of them boys—would survive to adulthood and thus be shown the objects we had returned, and whether they would really care.«³⁸⁰

Die Restitution von historisierten Heiligtümern in kolonial traumatisierte Gesellschaften wie diese zentralaustralischen Aboriginegemeinden kann neue Konflikte auslösen und weitere, große Schäden anrichten. In Battys Fallbeispiel hätte die Rückführung entführter Tjurringas wohl sogar einen Keil in ihre Community getrieben, da er und seine Kolleg:innen irrtümlicherweise davon ausgegangen waren, dass sie noch so wie zur Zeit ihres Raubs strukturiert ist. Es gab aber keine traditionellen Erbschaftslinien von Verantwortlichkeit mehr, in die diese Heiligtümer hätten eingefügt werden können. Battys Restitutionsprojekt hätte damit zu keiner Wiedergutmachung geführt, wäre nicht einmal ein konzilianter Gestus gewesen, sondern hätte einen weiteren fahrlässigen und gewaltvollen Eingriff in die Lebenswirklichkeit dieser Aborigi-

379 Balzar, Christoph: Some objects say ‚Hello!«, in: Religion (Magazin der Kulturstiftung des Bundes 24), Halle an der Saale 2015, in: S. 22.

380 Batty, Phillip: White redemption rituals: Repatriating aboriginal secret-sacred objects, in: Moving anthropology. Critical indigenous studies, Darwin 2006, S. 31–55 <www.academia.edu/36025611/White_Redemption_Rituals_Reflections_on_the_Repatriation_of_Aboriginal_Secret_Sacred_Objects>; abgerufen am 28.1.2021.

nes bedeutet. Lange Zeit hatte das Museum diesen Tjurringas die Zeitgenossenschaft in ihrer Glaubensgemeinschaft verwehrt, dann aber wollte es diese Zeitgenossenschaft dieser Community urplötzlich aufgezwingen.³⁸¹ Restitution scheint also ein Tempo einzufordern, das die empfangende Community vorgibt. Denn in historisierten Museumsobjekten ist Geschichte gespeichert, die durch die Restitution wie beim Öffnen einer Zeitkapsel befreit wird. Die Geschichte von deterritorialisierten Tjurringas im Speziellen ist die Entführung gewesener Aborigines. Ihre Gemeinden sind auch heute noch derartig extrem von Rassismus und daraus resultierender Armut betroffen, dass sie unter Umständen nicht darauf vorbereitet sind, sich auch noch damit emotional zu befassen. Ähnlich dem Wiedereintritt eines Objekts aus der Schwerelosigkeit in die Erdatmosphäre ist auch der Wiedereintritt eines in seiner eigenen Vergangenheit verkapselten Heiligtums in die fließende Zeit seiner Glaubensgemeinschaft ein riskanter Prozess. Im Moment der Restitution können über Jahrhunderte hinweg angestaute Momente der Erniedrigung, Ausbeutung, Missachtung, Vergewaltigung, Entführung und Ermordung in immer wieder neuer, bösartiger Qualität ohne Ende in Erscheinung treten.³⁸² Die gesamte und vor allem unabgeschlossene Geschichte weißer Kolonialgewalt wird dabei urplötzlich gegenwärtig. Transgenerationalen Traumata wie diesen begegnet man in indigenen Gesellschaften mit hoher Wahrscheinlichkeit.³⁸³ Sie drücken sich in psychischen Erkrankungen, großer Arbeitslosigkeit, hohen Suizidraten oder Substanzkonsum aus.³⁸⁴ Derartiges Leid ruft im Moment der Restitution für die betroffenen Menschen generationsübergreifende schreckliche Ereignisse wach. Traumatisierte Gesellschaften und Individuen können dabei retraumatisiert werden. Es erfordert große Weisheit und Mitgefühl, um sich in solchen Situationen feinfühlig zu verhalten. Ein Museumspersonal, welches sich um Restitution bemüht, wird dabei unweigerlich mit schwerwiegenden Fragen konfrontiert: Ist die Gesellschaft trotz kolonialer Unterdrückung bereit, Objekte der Macht zurückzunehmen? Oder wird sie, um bei Battys Metapher zu bleiben, die darin verkapselte Geschichte wie die Detonation einer allochronen Granate treffen? Und ist man als Museumsethnolog:in dann dafür verantwortlich?

So wichtig und richtig die Restitution von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten auch ist, sie stellt gleichwohl ein nicht zu unterschätzendes sozialpolitisches Risiko für ihre Glaubensgemeinschaften dar. Die katastrophalen Ereignisse

381 »Während Kunst in einer globalen Welt zum Paradigma des Zeitgenössischen erklärt worden ist, sind die in ethnologischen Museen versammelten Objekte im Zuge des Kolonialismus nur aufgrund der Verweigerung von Zeitgenossenschaft in diese Museen gelangt.«; Leeb, Susanne: Asynchrone Objekte, in: Texte zur Kunst: Globalismus, 91. 2013, S. 41–62, hier S. 41.

382 Christina Sharpe beschreibt das transgenerationale Trauma von Schwarzen seit der Maafa mit dem englischen Ausdruck »in the wake«, der hierbei mehrere Bedeutungen hat. Er verweist auf die Toten »im Kielwasser« der Sklavenschiffe und Geflüchtetenboote sowie auf den Zustand erwachend oder im Bewusstwerdungsprozess befindlich zu sein; Sharpe, Christina: In the wake: On blackness and being, Durham 2016.

383 »Wir müssen [...] auf die kollektiven Emotionen achten, die der Umgang mit kulturellen Gütern immer auslöst«. Savoy, Bénédicte: Die Provenienz der Kultur. Von der Trauer des Verlusts zum universalen Menschheitserbe, Berlin 2018, S. 58.

384 Kirmayer, Laurence, Gregory Brass und Caroline Tait: The mental health of aboriginal peoples. Transformations of identity and community, in: The Canadian Journal of Psychiatry, 45. 2000, 7, S. 607–616 <<https://doi.org/10.1177-/07067437000-4500702>>; abgerufen am 29.1.2021.

und Geschichten, die in ihnen verkapselt sind und bei der Restitution freigesetzt werden, können unversehens weitere gesellschaftliche Katastrophen auslösen. Auch im Fall der beiden Sonnenmasken ist ein solch hypothetisches Szenario denkbar. Deshalb tragen die Wissenschaftler:innen der Staatlichen Museen zu Berlin für Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše und damit auch für die Kágaba selbst große Verantwortung, die mit der Deutungshoheit über ihr Kulturerbe einhergeht. Diese Macht über die Kágaba haben sich Mitarbeiter:innen des Königlichen Museums für Völkerkunde vor 100 Jahren durch die Historisierung ihrer Heiligtümer angeeignet. In einer sich postkolonial reorientierenden, postmigrantischen Gesellschaft ist die damit geerbte Gewalt über »Andere« nun die Bürde, die das Privileg einer Anstellung im Museum mit sich bringt. Wie sich zeigt, kann also auch die Restitution von Heiligtümern genauso wie ihre zuvor erfolgte Historisierung eine allochrone Gewaltanwendung bedeuten. Es ist folglich nachvollziehbar, wenn Museumsethnolog:innen eine Restitution nicht leichtfertig absegnen, weil sie mit der Situation nur schwer umgehen können. Immerhin würden etwaige Katastrophen ihnen persönlich zur Last gelegt werden. Vor dem Hintergrund eines gut dokumentierten Diebstahls der Masken Mama Uakai und Mama Nuikukui Uakai bzw. Malkutše ist jedoch klar, dass sie den Kágaba gehören. Im November 2021 bat die kolumbianische Außenministerin Marta Lucía Ramírez an deren statt offiziell um Restitution.³⁸⁵ Seit September 2022 stehen die kolumbianische Regierung und die Stiftung Preußischer Kulturbesitz in offiziellen Restitutionsverhandlungen miteinander.³⁸⁶ Es bleibt zu hoffen, dass die Rückführung dieser Heiligtümer in die kulturelle Mitte ihrer religiösen Gemeinschaft im Sinne der Kágaba gelingt.

Aus dieser Fallanalyse des Verfahrens der Historisierung und allochrone Gewalt lässt sich folgendes festhalten: Ähnlich den rhetorischen Mitteln des ethnografischen Präsens und archäologischen Präteritums stellt die Musealisierung von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten letztlich ein allochrones Verfahren dar, mit dem Gesellschaften andersartig dargestellt und in einem zumal traumatischen Moment ihrer Vergangenheit verkapselt werden, nur eben nicht in Textform, sondern im ästhetischen Format des musealen Displays. Historisierung ist dabei eine spezifische eurozentrische Form, Allochronismus auszuüben, die die Zeitlichkeit anderer Kulturen nicht nur abwertet, sondern vielmehr ihren Fluss unterbindet. Durch die unfreiwillige Musealisierung ihrer Heiligtümer wird deren relevanter Einsatz im jeweiligen Kalender mythisch-zyklischer Zeitrechnung verhindert und den betroffenen Gesellschaften das Sein in einer ihnen fremden, linearen, christlich-evolutionären Zeitlichkeit aufgezwungen. Das ethnografische Display solcher Beute hat obendrein den Effekt, dass die darin repräsentierten Kulturen aus der Zeitgenossenschaft des Museumspublikums ausgeschlossen und als vermeintlich primitiver wahrgenommen werden. Die Betrachter:innen des Exponats hingegen können sich dadurch modernisieren.

385 Siehe hierzu: <www.deutschlandfunkkultur.de/kolumbien-raubkunst-kogi-masken-ethnologisches-museum-berlin-100.html>, abgerufen am 7.2.2022.

386 SPK kooperiert mit Kolumbien, Pressemitteilung vom 16.09.2022: <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/pressemitteilung/artikel/2022/09/16/spk-kooperiert-mit-kolumbien.html>, abgerufen am 25.09.2022.

Ein Abbau dieser qua Musealisierung erlangten Macht über »Andere« erfordert eine Dekonstruktion der rhetorischen und ästhetischen anthropologischen Stilmittel, in denen die Sammlungsobjekte verkapselt sind. Dieser Prozess ist der der Restitution. Dabei werden historisierte »Objekte« zurück in eine fließende Zeit entlassen.³⁸⁷ Dies geht einher mit einer abermaligen und vor allem riskanten Rekonfiguration ihrer Zeitlichkeit. Wenn ihre Historisierung – nach Fabian – ein allochrones Verfahren war, dann ist ihre Restitution die Bemühung um Synchronisation von absichtlich getrennten Zeitrahmen oder Zeitlichkeiten zweier Gesellschaften, also ein Streben nach Gemeinschaftlichkeit, Gleichzeitigkeit und Resonanz. Dabei treten unweigerlich Affekte aus ungelösten Kolonialkonflikten in die Gegenwart und fordern Heilung und Reparation. Vor diesem Hintergrund ist Restitution als ein metakulturelles Projekt der Aushandlung von Geschichte und Gegenwart zu begreifen. Sie könnte in dieser Herleitung als neuer Teilbereich des Aufgabengebiets von kulturhistorischen Museen definiert werden, die über Sammlungen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen verfügen.

Die Verantwortung für die Rückführung solch zwangshistorisierter Heiligtümer an ihre Glaubensgemeinschaften liegt aktuell noch bei einzelnen Museumsexpert:innen. Damit liegt aber auch enorme Macht über innere Angelegenheiten dieser Gesellschaften im Ermessensspielraum einzelner. Eigentlich sollte aber die gesamte für den Kolonialismus verantwortliche Gesellschaft diese Verantwortung teilen und dieses schwierige Erbe verhandeln. Dies soll nicht heißen, dass den Ethnolog:innen in den Museen zu misstrauen ist. Es ist ihnen hoch anzurechnen, dass sie sich in einem Klima gesellschaftlicher Bewusstwerdung über den Kolonialismus aktiv um Provenienzforschung und Wiedergutmachung bemühen. Zum einen sollten sie damit aber nicht allein gelassen werden. Zum anderen gilt es auch zu berücksichtigen, dass der museale Apparat, in dem sie arbeiten, ein von institutionalisiertem Weiß-Sein geprägtes System ist, in dem viele Weiße enorme Widerstände gegen die Restitution „ihrer“ Sammlungen (und damit ihres Anlagekapitals) wegen der dabei entstehenden Sammlungslücken mobilisieren können. Denn die Lobby der ethnologischen Museen ist stark. Sie hat in den 1980er Jahren schon einmal den aufkommenden Restitutionsdiskurs und »act of solidarity and equity«³⁸⁸ mit den ehemaligen Kolonien rhetorisch im Keim erstickt. Es waren ihre Direktor:innen, die einvernehmlich kritische Begriffe wie Restitution durch diffusere Ausdrücke wie Transfer ersetzen ließen, um die öffentliche Aufmerksamkeit auf die dekoloniale Bewegung zu zerstreuen, nur um ein Beispiel ihrer Propaganda zu nennen.³⁸⁹ So werden weiße Institutionen geschützt und

387 »A thing is a slow event.«, Stanley Eveling, zitiert in: Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: From ethnology to heritage: The role of the museum, in: Entre autres. Rencontres et conflits en Europe et en Méditerranée, 8e conference de la Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore, Marseille, 26-30 avril 2004, Marseilles 2005, S. 73–80 <www.siefhome.org/downloads/-publications/-elibrary/document-cd.pdf>; abgerufen am 29.1.2021, S. 75.

388 Sarr, Felwine und Bénédicte Savoy: The restitution of African cultural heritage. Toward a new relational ethics, Paris 2018 <www.restitutionreport2018.com>; abgerufen am 29.1.2021, S. 20.

389 Savoy, Bénédicte: Die verdrängte Debatte, in: SZ online, 3. März 2019 <www.sueddeutsche.de/kultur/europaeische-museen-die-verdraengte-debatte-1.4352929>; abgerufen am 29.1.2021

erst heute ist die Restitutionsdebatte wieder da, wo sie schon einmal war.³⁹⁰ Deswegen wäre es nur angemessen und sinnvoll, die Verantwortung für Restitutionsfragen durch sukzessives Outsourcing speziellen Ethikkommissionen zu übertragen. Es sind Restitutionsräte denkbar, die nicht nur aus Fachkräften der musealen Ethnologie oder Anthropologie bestehen, sondern diskursiv sehr viel breiter aufgestellt sind. Das detaillierte kulturhistorische Wissen über Sammlungsgüter aus kolonialen Kontexten, über welches das Museumspersonal verfügt, sollte durch Perspektiven der Philosophie, der Psychologie, der Gleichstellungspolitik, der Sozialarbeit und vieler weiterer, relevanter Disziplinen, jedoch allen voran durch die Stimmen und die Episteme der betroffenen kulturellen Gruppen und Gesellschaften erweitert werden.

»Öffnet die Inventare!«³⁹¹ ist ein Aktionsbündnis internationaler Wissenschaftler:innen, Aktivist:innen und Künstler:innen, das diesem Anspruch bereits in gewisser Weise gerecht wird. Es fordert seit 2019 die ethnologischen Museen auf, »freien Zugang zu den Museumsinventaren ethnologischer Objekte in Deutschland« zu ermöglichen und setzt sich für eine »weltweite Verfügbarmachung der Bestandsverzeichnisse afrikanischer Objekte in den jeweiligen Sammlungen« ein, »unabhängig vom Grad der Vollständigkeit oder vermeintlichen Perfektion dieser Verzeichnisse«³⁹².

Es wäre sinnvoll, derartig unabhängigen Kommissionen die Verantwortung für kulturell sensibles Sammlungsgut zu übertragen. Restitutionsräte könnten die Expertise vielfältiger Diskurse und sozialer Statusgruppen versammeln und vernetzen, um zunächst beratend, später sogar entscheidend für die Museen tätig zu werden. Sie könnten, als Schnittstelle gedacht, die jeweilige Institution mit politischen Botschaften, mit Glaubensgemeinschaften, mit Vereinen, NGOs und Aktivist:innen, mit Expert:innen der Anti-Diskriminierungsarbeit, mit unabhängigen Provenienzforscher:innen und mit erfahrenen Fachkräften anderer Restitutionsprojekte vernetzen.

390 Aus meinen persönlichen Aufzeichnungen zu Bénédicte Savoy's Vortrag auf der Konferenz: Das Format der Ausstellung: Ein Beitrag zur Defragmentierung; Kunsthistorisches Institut der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 15.2.2020.

391 »Öffnet die Inventare!«, archivierte Website des Projekts unter <https://web.archive.org/web/20200605165909/https://oeffnetdieinventare.com>; abgerufen am 19.7.2022.

392 Ebd.

5. Kuratorische Konsequenzen

Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, inwiefern das Verfahren der Musealisierung angewandt auf Heiligtümer lebender Kulturen aus kolonialen Kontexten deren Glaubensgemeinschaften nicht nur in der Vergangenheit diskriminiert und geschädigt hat, sondern auch heute noch diskriminiert und schädigt. Indem Museen das spirituelle Erbe der vom Kolonialismus betroffenen Gesellschaften gegen deren Willen im Status von Semiophoren halten, wird physische, epistemische und allochrone Gewalt gegen sie angewendet: physische Gewalt insofern, als dass sie körperlich von ihrem Eigentum fern gehalten werden und beim bloßen Versuch verhaftet würden, es einfach aus den Museen zu schaffen; epistemische Gewalt deshalb, weil ihre kulturellen Leistungen dort mit völlig anderen Wissenssystemen wie der Ethnologie oder der Kunst überformt, zweckentfremdet und folglich profaniert werden; und allochrone Gewalt insofern, als dass die betroffenen Gesellschaften durch das ethnologische Display aus der vermeintlich universellen, eurozentrischen Moderne ausgeschlossen werden, wodurch ihnen die Zeitgenossenschaft verwehrt wird und sie dem Museumspublikum folglich als verhältnismäßig primitiv oder rückständig erscheinen.

Diese drei Formen von Gewalt sind dem musealen Gebrauch von Heiligtümern lebender Kulturen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen also implizit. Anders ausgedrückt sind die ästhetischen Parameter des kulturhistorischen Museums mit den zumal sehr viel komplexeren, performativen und adorativen Kulturtechniken solch deterritorialisierter Heiligtümer kurzum inkompatibel. Ihre bloße Präsenz in diesen Museen ist nur durch die fortwährende Anwendung von Gewalt möglich. Das Verfahren der Musealisierung von Heiligtümern aus kolonialen Kontexten wurde zwar in einer scheinbar entfernten Vergangenheit von expliziten Rassist:innen initiiert, es bleibt jedoch ein unabgeschlossenes rassistisches und religiös diskriminierendes Ereignis.

BiPoC-Gesellschaften werden von solchen Museen so lange diskriminiert, bis sie selbstbestimmt entschieden haben, ob sie mit einem Wechsel des Ortes, der Bedeutungsebenen und der Zeiträume einverstanden sind, den die Musealisierung ihres Kulturerbes mit sich bringt oder bis es zu Restititionen gekommen ist, von Reparationen ganz zu schweigen. Doch dazu wird es in Anbetracht der unzähligen geraubten Schätze in deutschen Museen nicht kommen. Es werden nie alle Provenienzen ethnologischer Sammlungen aus der Zeit des historischen Kolonialismus rekonstruiert werden können, allein deshalb, weil Aufzeichnungen fehlen oder vernichtet wurden. Deswegen wird der viel beschworene Auftrag einer Dekolonisation ethnologischer Museen mit all seinen vielfältigen kreativen Ansätzen auch nie abschließend erfüllt werden können. Er blendet nur aus, was Sara Ahmed das »Sediment der Geschichte«³⁹³ nennt: die Strukturen des Rassismus, in diesem Fall das im ethnologischen Display institutionalisierte *Weiß-Sein*. Die Umfunktionierung ethnologischer Museen zu Kunst-

393 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.

oder Kulturmuseen, sprich: ihre Neuausrichtung auf positive Aspekte ihrer kolonialen Sammlungen wie z. B. Kunstfertigkeit hat nur den Effekt, von der strukturellen Gewalt der Musealisierung fremder Kulturschätze abzulenken. Sie ändert nichts an der Geschichte ihrer kolonialen Appropriation. Die Strukturen und Muster der Diskriminierung werden ein ewiger Teil dieser Sammlungen bleiben.

Im Rahmen dieser Studie hat sich gezeigt, dass viele *weiße* Angestellte der Staatlichen Museen zu Berlin, der Stiftung Preußischer Kulturbesitz und des Humboldt Forums auf anti-rassistische und institutionelle Kritik mit typisch *weißen* Defensivstrategien reagieren. Mit Verantwortungsübernahme oder aufrichtig gemeinten Reparationen hat dies nichts zu tun, eher mit *weißer* Überheblichkeit und *weißem* Rettertum. Der kamerunische Philosoph Achille Mbembe artikuliert 2018 eine so brillante wie subversive Strategie, um dieser Haltung der *weißen* Museumsgemeinschaft zu begegnen:

»Sollen wir [Afrikaner:innen; der Autor] es wagen, das Angebot der Rückgabe zu verweigern? Werden wir vom Westen verlangen, für immer mit den Dingen zu leben, die er sich angeeignet hat, und seine Kainsrolle bis zum bitteren Ende zu erfüllen, indem wir so diese Gegenstände zu ewigen Beweisen der Untat machen, die er begangen hat, für die er jedoch keine Verantwortung übernehmen will?«³⁹⁴

Mbembe skizzierte damit eine Möglichkeit der Emanzipation für die kolonialisierten Gesellschaften im Verzicht auf das, was ihnen eigentlich zusteht. Selbst so bedeutsame Museumssammlungen wie die Benin'schen Bronzen könnten der Deutungshoheit westlicher Nationen und ihrer Museen entzogen werden, würden bestohlene Gesellschaften das an teils völlig überzogene Auflagen geknüpfte »Angebot der Rückgabe« schlichtweg verweigern.³⁹⁵ Würden sie auf die Restitution ihres Kulturerbes verzichten, könnten sie das Machtverhältnis zwischen Afrika und Europa im Alleingang zu ihren Gunsten kippen. Die historischen Kolonialsammlungen europäischer Museen würden durch diese Verweigerungshaltung gegenüber dem Streit um Besitz und Deutung neu konnotiert. Sie würden unfreiwillig zu Schandmalen, zu Zeugnissen der *Maafa*. Das Opfer der Leidtragenden wäre abermals groß, sie müssten sich von ihrem rechtmäßigen Erbe trennen. Gleichzeitig würden die Museen des globalen Nordens so aber sukzessive als *weiße* Institutionen erkannt, gebrandmarkt und von innen heraus zerfressen. Sara Ahmeds berühmter und ernüchternder Rat für einen konstruktiven Umgang mit institutionalisiertem *Weiß-Sein* ist daher auch im Kontext ethnologischer Museen wegweisend:

»Don't look over it if you can't get over it.«³⁹⁶

394 Mbembe, Achille: Restitution ist nicht genug, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.10.2018, Nr. 234, S. 11.

395 Solche Auflagen sind beispielsweise die an Restitutionen geknüpfte Bedingung, dass nur mit anderen Nationalstaaten und ihren Nationalmuseen verhandelt wird, weil dadurch marginalisierte soziale Gruppen wie indigene Gesellschaften ohne staatliche Repräsentation abermals übergangen werden.

396 Ahmed, Sara: On being included. Racism and diversity in institutional life, Durham, London 2012, S. 187.

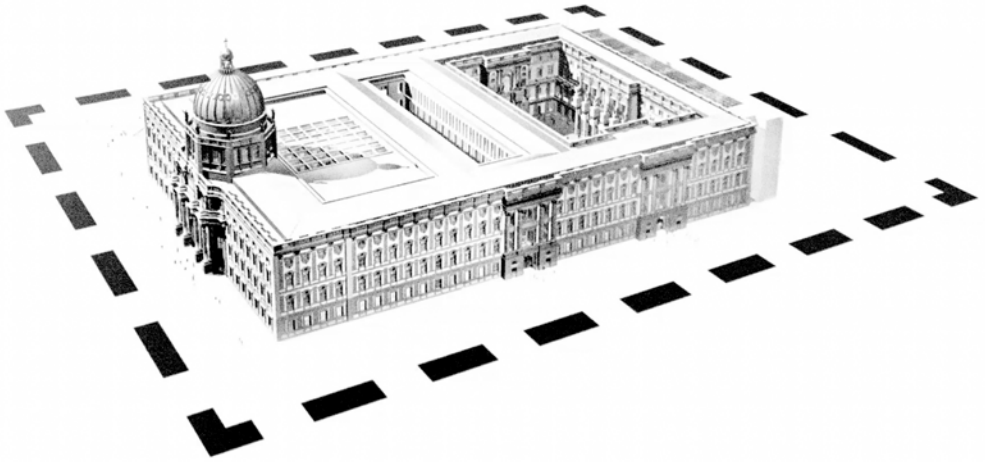


Abbildung 74: Kolonialmuseen zu Museen des Kolonialismus! – Der Gewaltkontext ethnologischer Museen erfordert einen metamusealen kuratorischen Rahmen, 2020, Foto: Jean-Pierre Dalbéra, Flickr CC BY 2.0; Grafik CC BY 2.0, CB

Alle ethnologischen Museen mit Sammlungen aus kolonialen Kontexten werden im Ansehen der postmigrantischen Öffentlichkeit zu Grunde gehen, wenn sie sich nicht proaktiv dekonstruieren. Dafür ist eine selbstkritische Haltung notwendig, die das in ihrem institutionellen System verdinglichte *Weiß-Sein* anerkennt. Indem ihre Angestellten aufhören, davon abzulenken und es vielmehr zu thematisieren beginnen, beschleunigen sie die unumgängliche Suche nach einem kritischen Umgang damit. Es braucht institutionelle Reformen, die das Verfahren der Musealisierung im Kontext außereuropäischer Kulturen als ein grundsätzlich von *weißer* Gewaltausübung geprägtes vermitteln. Die breitere Öffentlichkeit muss über die Provenienzen musealer Sammlungen, die ihnen zugrundeliegenden kolonialen Interessen und die daraus resultierenden kolonialen Kontinuitäten wie zum Beispiel *weiße* Privilegien hinsichtlich der Deutungshoheit über außereuropäische Sammlungen aufgeklärt werden. Ähnliche Aufarbeitungsarbeit wurde bereits früher im Fall von rassistischen Dioramen geleistet, die als Zeitzeugnisse in ihrem historisierten Zustand zwar belassen wurden, jedoch heute kritisch kommentiert werden. Dies müsste nun mit den Völkerkundemuseen oder ethnologischen Museen selbst geschehen. Wenn sie bislang vermeintlich neutral, tatsächlich aber diskriminierend »andere« Kulturen zeigten, könnten sie aus dieser meta-musealen Perspektive auf ihr eigenes diskriminierendes

Zeigen verweisen und dessen gewaltsamen Charakter erklären.³⁹⁷ Sie dürften sich also nicht länger von der rassistischen Geschichte ethnologischen Wissens und Ausstellens distanzieren, sondern müssten sich zu dessen rassistischen Gegenwart bekennen. Dies macht einen größeren kuratorischen Rahmen nötig als den des ethnologischen Museums, ein anderes Vorzeichen und eine kritische Perspektive höherer Ordnung. Ein verantwortungsvoller erinnerungspolitischer Umgang mit dem kolonialen Erbe erfordert einen Bruch mit der Mission des Zeigens von ethnologischem oder anthropologischem, *weißen* Wissen über »andere« Kulturen.

So wie man nationalsozialistische Konzentrationslager nicht entnazifizieren, sie jedoch zu Gedenkstätten ihrer Gewaltgeschichte umfunktionieren konnte, müsste man auch mit den Kolonialmuseen verfahren (**Abbildung 74**). Man müsste sie als Museen des Kolonialismus neu rahmen. Sie bekämen dadurch eine authentische dekoloniale Mission, an der sich ihre Direktionen, ihre Angestellten und ihr Publikum orientieren könnten. Die Institutionalisierung einer *Weiß-Seins*-kritischen, anti-imperialistischen Haltung wäre dafür die Grundbedingung. Alles, was diese Institutionen ausmacht, angefangen von ihren explizit wie implizit gewaltsam beschafften Sammlungen bis hin zu ihren Architekturen und Epistemen müsste einvernehmlich als das Ergebnis einer von *Weiß-Sein* dominierten und kontaminierten Kulturpolitik mit all ihren sichtbaren und unsichtbaren Schrecken definiert werden. Die Eigentumsrechte an allen Sammlungen aus kolonialen Erwerbszusammenhängen müssten proaktiv den damit abgebildeten Kulturen und Gesellschaften zurück übertragen werden. Was die Museen mit diesen Sammlungen dann bis auf Weiteres machen, ob sie sie zurückgeben oder aufteilen oder als kolonial beschafft markieren oder deponieren, wäre dann vor dem Hintergrund kritischer *Weiß-Seins*-Forschung qualifizierbar.

397 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: The museum as catalyst (keynote address, Museums 2000: Confirmation or Challenge, organized by ICOM Sweden, the Swedish Museum Association and the Swedish Travelling Exhibition/Riksställningar in Vadstena, Sept 29, 2000 <www.coursehero.com/file/41546651/-vadstenapdf/>; abgerufen am 29.1.2021, S. 15.

6. Literaturverzeichnis

- Abungu, George: The Declaration: A contested issue, in: ICOM NEWS, 57. 2004, 1, S. 5
- Ahmed, Sara: A phenomenology of whiteness, London 2007
- 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
- Ahmed, Sara: Declarations of whiteness. The non-performativity of anti-racism, in: Borderlands ejournal, 3. 2004, 2 <www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm>; abgerufen am 28.1.2021
- Ahmed, Sara: Differences that matter. Feminist theory and postmodernism, Cambridge 2010
- Ahmed, Sara: Living a feminist life, Durham, London 2017
- Ahmed, Sara: Making feminist points, 2013 <<https://feministkilljoys.com/2013/09/11/making-feminist-points/>>; abgerufen am 22.3.2018
- Ahmed, Sara: On being included. Racism and diversity in institutional life, Durham, London 2012
- Ahmed, Sara: The cultural politics of emotion, Edinburgh 2004
- Albers, Irene und Anselm Franke: Animismus – Revisionen der Moderne, Zürich 2012
- Alexander, Michelle: The new Jim Crow. Mass incarceration in the age of colorblindness, New York 2011
- 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
- André, Robert: Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin, Hamburg 2001
- Araeen, Rasheed und Christian Kravagna (Hrsg.): Das Museum als Arena – Institutionskritische Texte von KünstlerInnen, Köln 2001
- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München, Zürich 2004
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totale Herrschaft, München 1986
- Armstrong, Robert Plant: The affecting of presence. An essay in humanistic anthropology, Chicago 1971
- Armstrong, Robert Plant: The powers of presence. Consciousness, myth, and affecting presence, Philadelphia 1981
- Arndt, Susan: Afrika-Bilder. Studien zu Rassismus in Deutschland, Münster 2001

- Arndt, Susan: Mythen des *weißen* Subjekts. Verleugnung und Hierarchisierung von Rassismus, in: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hrsg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005, S. 340–362
- Arndt, Susan: Weißsein. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands. in: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hrsg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005, S. 24–29
- Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe in Museen und Sammlungen. Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Marc Jongen, Petr Bystron, Martin Erwin Renner, Dr. Götz Frömming, Thomas Ehrhorn, Nicole Höchst und der Fraktion der AfD. Deutscher Bundestag, 19. Wahlperiode, Drucksache 19/3264, 05.07.2018 <<http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/19/032/1903264.pdf>>; abgerufen am 28.1.2021
- Aukongo, Stefanie-Lahya: Buchstabengefühle. Eine poetische Einmischung, Berlin 2018
- Bachmann, Pauline, Melanie Klein, Tomoko Mamine, Georg Vasold (Hrsg.): Art/Histories in transcultural dynamics. Narratives, concepts, and practices at work, 20th and 21st Centuries, München 2017
- 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
- Bal, Mieke: A Mieke Bal reader, Chicago, 2006
- Bal, Mieke: Travelling concepts in the humanities. A Rough guide, Toronto 2002
- Balzar, Christoph: Das Museum als Agentur kultureller Reproduktion, Berlin 2012
- Balzar, Christoph: Die Sammlung Wettengel, Berlin 2009
- Balzar, Christoph: Heiligtümer im Humboldt Forum, in: Floorplan Museum Research (Hrsg.): Whose Heritage? Bonn 2017, S. 38–58
- Balzar, Christoph: Some objects say ›Hello!‹, in: Religion (Magazin der Kulturstiftung des Bundes 24), Halle an der Saale 2015, S. 21f
- 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
- Bastian, Adolf: Koenigliche Museen. Führer durch die Ethnographische Abtheilung, Berlin 1877
- Batty, Phillip: White redemption rituals: Repatriating aboriginal secret-sacred objects, in: Moving anthropology. Critical indigenous studies, Darwin 2006, S. 31–55 <www.academia.edu/36025611/White_Redemption_Rituals_Reflections_on_the_Repatriation_of_Aboriginal_Secret_Sacred_Objects>; abgerufen am 28.1.2021
- Belting, Hans und Andrea Buddensieg (Hrsg.): The Global Art World, Ostfildern 2009
- Belting, Hans: Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft, München 2001

- »Benin-Bronzen« in den Beständen bundesbezugssusster kulturgutbewahrender Einrichtungen. Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Dr. Kirsten Kappert-Gonthier, Erhard Grundl, Margit Stumpp, weiterer Abgeordneter und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN – Drucksache 19/12576. Deutscher Bundestag, 19. Wahlperiode, Drucksache 19/1326019 <<http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/132/1913260.pdf>>; abgerufen am 28.1.2021
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Schriften, Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), Bd. I, 2., Frankfurt/M. 1991, These VII Kultur und Barbarei
- Bennett, Tony: *The birth of the Museum. History, theory, politics*, Oxford 1995
- Berg, Karen van den: Zeigen, forschen, kuratieren. Überlegungen zur Epistemologie des Museums, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Karen van den Berg, *Politik des Zeigens*, München 2010, S. 143–168
- Berner, Margit, Anette Hoffmann und Britta Lange: *Sensible Sammlungen. Aus dem anthropologischen Depot*, Hamburg 2011
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): *Interkulturelle Kompetenz*, <http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Presse/imported/downloads/xcms_bst_dms_30236_30237_2.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- Bertina, Arno und Bénédicte Savoy: *Mona Lisa in Bangoulap. Die Fabel vom Weltmuseum*, Berlin 2016
- Bhabha, Homi K.: *The location of culture*, London, New York 2000
- Bloch, Werner: Werner Bloch spricht mit Monika Grütters über die Restitutionsdebatte, in: *Monopol, Magazin für Kunst und Leben*, 2020, 3, S. 23ff
- Boast, Robin: Neocolonial Collaboration. Museum as contact zone revisited, in: *Museum Anthropology*, 34. 2011, 1, S. 56–70
- Bolz, Peter und Viola König: *Indianische Moderne Kunst aus Nordamerika. Die Sammlung des Ethnologischen Museums Berlin*, Petersburg 2012
- 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
- Bonnet, Anne-Marie und Gabriele Kopp-Schmidt: *Kunst ohne Geschichte?*, München 1995
- Bonnet, Anne-Marie: *Was ist zeitgenössische Kunst oder Wozu Kunstgeschichte?*, Berlin 2017
- Bose, Friedrich von: *Das Humboldt-Forum. Eine Ethnografie seiner Planung*, Berlin 2016
- Botero Verswyvel, Sylvia: Heilige Landschaft. Der Berg der älteren Brüder, in: Corinna Raddatz: *Tairona-Goldschmiede der Sierra Nevada de Santa Marta, Kolumbien. Eine Sonderausstellung im Rahmen der Iberoamericana aus dem Museo del Oro, Bogotá im Hamburgischen Museum für Völkerkunde vom 13.9.-16.11.1986*, Hamburg 1986
- Bredenkamp, Horst: 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 28.1.2021
- Butler, Judith im Gespräch mit Katharina Hamann: »In diesem Kampf gibt es keinen Platz für Rassismus«, in: *Jungle.World*, 29.7.2010 <<http://jungle-world.com/artikel/2010/30/41420.html>>; abgerufen am 28.1.2021

- Cancik, Hubert (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1993
- Chapuis, Julien, Jonathan Fine, Paola Ivanov: Unvergleichlich. Kunst aus Afrika im Bode-Museum, Berlin 2017
- Charta der Vielfalt (Hrsg.): Factbook Diversity 2020 <www.charta-der-vielfalt.de/fileadmin/user_upload/Diversity-Tag/2020/200406_Factbook-Diversity_2020_dt.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- Clifford, James und George Marcus: Writing Culture – the poetics and politics of ethnography, Berkeley 1986
- Creischer, Alice und Andreas Siekmann: Das Potosí-Prinzip. Wie können wir das Lied des Herrn im fremden Land singen? Koloniale Bildproduktion in der globalen Ökonomie, Berlin 2010
- 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
- Crenshaw, Kimberlé: Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color, in: Stanford Law Review, 43. 1991, 6, S. 1241–1299
- 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
- Darwin, Charles: The descent of man, New York 1871
- Davis, Angela Y.: Communist women, in: Angela Y. Davis: Women, race & class, New York 1981, S. 156–178
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: A thousand plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London 2013
- Deliss, Clémentine: Anachronism as the foundation for experiments, lecture at the Humboldt Laboratory 2012 <<https://soundcloud.com/humboldt-lab/cl-mentine-deliss-weltkulturen>>; abgerufen am 11.6.2014
- Derrida, Jacques: Of grammatology, Baltimore 1976
- Derlon, Brigitte und Marie Mauzé: »Sacred« or »sensitive« objects <http://www.necep.net/papers/OS_Derlon-Mauze.pdf>; abgerufen am 12.09.2014
- Derrida, Jacques: Die différance. In: Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie, 2. Auflage, Wien 1999, S. 29–52
- Deutscher Museumsbund (Hrsg.): Empfehlungen zum Umgang mit menschlichen Überresten in Museen und Sammlungen, <www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2017/04/2013-empfehlungen-zum-umgang-mit-menschl-ueberresten.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- 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
- DiAngelo, Robin: White fragility. Why it's so hard for white people to talk about racism, Boston 2018

- Diversity Management in Deutschland: Ein Benchmark unter den DAX 30-Unternehmen <http://www.synergie-durch-vielfalt.de/fileadmin/diverse_PDF/Benchmark_DM_2011.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung »exotischer« Menschen in Deutschland 1870–1940, Frankfurt am Main 2005
- Durham, Jimmie: Über das Sammeln, in: Rasheed Araeen und Christian Kravagna (Hrsg.): Das Museum als Arena: Institutionskritische Texte von KünstlerInnen, Köln 2001
- 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, S. 1–22 <www.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/412.2008_ingl.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Anrdt (Hrsg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005
- Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Anrdt (Hrsg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. 2., überarbeitete Auflage, Münster 2009
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1998
- Elsner, Jas und Stefanie Lenk: *Imagining the divine. Art and the rise of world religions*, Oxford 2017
- El-Tayeb, Fatima: Undeutsch – Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft, Bielefeld 2016
- Enzensberger, Hans Magnus: Eurozentrismus wider Willen, in: Hans Magnus Enzensberger: *Politische Brosamen*, Frankfurt am Main 1982. S. 31–52
- Ereira, Alan: *The heart of the world*, London 1992
- Europäische Kommission (Hrsg.): Bekämpfung von Mehrfachdiskriminierung. Praktiken, Politikstrategien und Rechtsvorschriften, 2007 <www.mehrfachdiskriminierung.ch/wp-content/uploads/sites/218/2020/09/Definition_MD_D.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- Fabergé Museum (Hrsg.): Zwischenfall mit Buddha-Figuren, Presseerklärung vom 4.7.2011 <<http://www.faberge-museum.de/show.php?news&nid=32>>; abgerufen am 28.1.2021
- Fabian, Johannes: The other revisited. Critical afterthoughts, in: *Anthropological Theory*, 6. 2006, 2, S. 139–152
- Fabian, Johannes: *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 1983
- Fanon, Frantz: *Black skin, white masks*, London 1986
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1981
- Fehr, Michael: Back to Babylon. For the Enlightenment of the museum, in: *The Babylon Case – a time capsule for our civilisation, an artwork by J & K*, Museum für Vorderasiatische Kunst, Berlin 2008
- Fehr, Michael: Das Museum als epistemologische Baustelle. Zur Präsentationsstrategie des Karl Ernst Osthaus-Museums, in: Gerhard Kilger und Wolfgang Müller-Kuhlmann (Hrsg.): *Szenographie in Ausstellungen und Museen II*, Essen 2006

- Fehr, Michael: Die Zweite Kolonisierung – Anmerkungen zur Frage: Whose Heritage?, in: Anne-Marie Bonnet et. al. (Hrsg.): Whose Heritage?, München, Bonn 2017, S. 14ff.
- Fehr, Michael: Historische Erfahrung als ästhetische Reflexion, in: Kai-Uwe Hemken (Hrsg.): Gedächtnisbilder, Leipzig 1996, S. 302ff.
- Fehr, Michael: Museum ergo sum, in: Neue Bildende Kunst, 9. 1999, 3, S. 14–21
- Fehr, Michael: Skizze eines Museums der Metamuster: Für ein neues Universalmuseum, Vortrag, gehalten im Kunsthaus Graz, 04.10.2007 <http://aesthetischepraxis.de/Texte2/Fehr_Meta_Museum.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- Fehr, Michael: Stichwort Museum, in: Kritische Berichte, 36. 2008, 4, S. 143–168
- Fehr, Michael: Understanding Museums. Ein Vorschlag: Das Museum als autopoietisches System, in: Michael Fehr, Clemens Krümmel, und Markus Müller: Platons Höhle. Das Museum im elektronischen Zeitalter, Köln 1995, S. 11–20
- Fehr, Michael: Zur Theorie des Historischen Museums, in: Barbara Christoph und Günter Dippold (Hrsg.), Geschichte im Museum. Objekte und Konstrukte, Bayreuth 2012, S. 63–80
- 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
- Fischer, Manuela und Augusto Oyuela-Caycedo: Ritual paraphernalia and the foundation of religious temples: the case of the Tairona-Kágaba, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, in: Baessler-Archiv, 54. 2006, S. 145–162
- 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
- Fischer, Manuela: Die Skulpturen von San Agustín (Kolumbien) im Ethnologischen Museum, Staatliche Museen zu Berlin. Eine strittige Sammlung, in: Baessler-Archiv, 65. 2019, S. 121
- Fischer, Manuela: Ordnungsprinzipien in den Mythen der Kágaba, Bonn 1990
- 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_Erkl%C3%A4rung.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- Flierl, Thomas, Hermann Parzinger, Adrienne Goehler, Wolfgang Kil, Klaus-Dieter Lehmann, Rudolf zur Lippe, Claudia Lux, et al.: Humboldt-Forum Berlin: Das Projekt / The Project, Berlin 2009
- Förster, Larissa, Iris Edenheiser, Sarah Fründt, Heike Hartmann (Hrsg.): Provenienzforschung zu ethnografischen Sammlungen der Kolonialzeit. Positionen in der aktuellen Debatte, München 2018
- Foster, Hal: The Artist as Ethnographer, in: The return of the real. Art and theory at the end of the century. Avantgarde at the end of the century, Cambridge 1996
- Foucault, Michel und Daniel Defert: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radio-vorträge, Berlin 2013

- Frankenberg, Ruth: White women, race matters. The social construction of whiteness, Minneapolis 1993
- Frenkel-Brunswik, Else: Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable, in: Journal of Personality, 18. 1949, S. 108–143
- Frey, Bruno S.: The dematerialization of culture and the de-accessioning of museum collections, in: Museum international, 54. 2002, S. 60
- Gaskell, Ivan: Sacred to profane and back again, in: Andrew McClellan (Hrsg.): Art and its publics. Museum studies at the millennium, Oxford 2003, S. 149–161
- General-Akte der Berliner Konferenz (Kongokonferenz). Fassung vom 26. Februar 1885, Deutsches Reichsgesetzblatt Band 1885, Nr. 23, S. 215–246 <https://de.wikisource.org/wiki/General-Akte_der_Berliner_Konferenz_%28Kongokonferenz%29>; abgerufen am 28.1.2021
- Germain, T. Vicky: Wir sind hier – Was unsere Kolonialvergangenheit mit Flucht und Migration zu tun hat, Berlin 2007
- Gnecco, C. und C. Hernández: History and its discontents. Stones statues, natives histories, and archaeologists, in: Current Anthropology, 49. 2008, S. 439–466
- Gnecco, C.: Sobre el discurso arqueológico en Colombia, in: Boletín de Antropología, 30. 1999, S. 147–165
- Goldwater, Robert: Primitivism in modern painting. New York, London 1938
- Government of Australia – Office of Parliamentary Counsel, Canberra: Native Title Act 1993, überarbeitete Version vom 13.4.2017 <<http://www.legislation.gov.au/Details/C2017C00138/Download>>; abgerufen am 28.1.2021
- Government of Australia, Office of Parliamentary Counsel, Canberra: Traditional Owner Settlement Act 2010 No. 62 of 2010, Canberra, 2010 <[http://www.legislation.vic.gov.au/Domino/Web_Notes/LDMS/PubStatbook.nsf/f932b66241ecf1b7ca256e92000e-23be/7718A865B4A91AD0CA2577A5001DA3D1/\\$FILE/10-062a.pdf>](http://www.legislation.vic.gov.au/Domino/Web_Notes/LDMS/PubStatbook.nsf/f932b66241ecf1b7ca256e92000e-23be/7718A865B4A91AD0CA2577A5001DA3D1/$FILE/10-062a.pdf>); abgerufen am 11.4.2018
- Government of Western Australia, Land, Approvals and Native Title Unit: What is native title? <www.dpc.wa.gov.au/lantu/WhatIsNativeTitle/Pages/FAQs.aspx>; abgerufen am 3.2.2018
- 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
- Grasskamp, Walter: Museumsgründer und Museumsstürmer. Zur Sozialgeschichte des Kunstmuseums, München 1991
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1971
- Grotian, 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
- 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

- 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
- Ha, Kien Nghi: People of Color – Koloniale Ambivalenzen und historische Kämpfe, In: Kien Nghi Ha, Nicola Lauré al-Samarai und Sheila Mysorekar (Hrsg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster 2007, S. 37
- Hale, Sondra: Edward Said – accidental feminist: Orientalism and Middle East Women's Studies, in: *Amerasia Journal*, 31. 2005, 1, S. 1–70
- Hamm, Rüdiger José: »Antisemitismus« und »Rassismus«, in: Adibeli Nduka-Agwu und Antje Lann Hornscheidt (Hrsg.): *Rassismus auf gut Deutsch. Ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen*, Frankfurt am Main 2010
- Harris, Clare und Michael O'Hanlon: The future of the ethnographic museum, in: *Anthropology Today*, 29. 2013, 1, S. 8–12
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Karl Ludwig Michelet (Hrsg.), 3. Band, Berlin 1836
- Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt am Main 2012
- Hill, Barry: *Broken song - T.G.H. Strehlow and aboriginal possession*, Milsons Point 2002
- hooks, bell: Der oppositionelle Blick, in: bell hooks: *Black Looks, Popkultur – Medien – Rassismus*, Berlin 1994, S. 145–165
- Humboldt Lab Dahlem (Hrsg.): *Prinzip Labor. Museumsexperimente im Humboldt Lab Dahlem*, Berlin 2015
- 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
- ICOM (Hrsg.): *Ethische Richtlinien für Museen von ICOM*, Seoul, 2004, überarbeitete 2. Auflage der deutschen Version 2006 <https://icom-deutschland.de/images/PDF/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- ICOM (Hrsg.): *ICOM Code of Ethics for Museums*, Seoul 2004, 2013 <www.ecsite.eu/sites/default/files/code_ethics2013_eng.pdf>; abgerufen am 28.1.2021
- ICOM (Hrsg.): *The Declaration on the Importance and Value of Universal Museums*, published on: <www.thebritishmuseum.ac.uk/newsroom/current2003/universalmuseums.html>; abgerufen am 11.6.2014
- Instituto Colombiano de Antropología (Hrsg.): *Parques arqueológicos de Colombia. Parque arqueológico de San Agustín, Parque arqueológico de Tierradentro, Parque arqueológico de Ciudad Perdida-Teyuna, Santafé de Bogotá* 1998
- Jackson, Jean E. und María Clemencia Ramírez: Traditional, transnational, and cosmopolitan: The Colombian Yanacona look to the past and to the future, in: *American Ethnologist*, 36. 2009, S. 521–544
- Janmohamed, Abdul R.: *Manichean aesthetics. The politics of literature in Colonial Africa*, Amherst 1983
- Karp, Ivan: *Exhibiting cultures. The poetics and politics of museum display*, Washington 1991

- Karp, Ivan et al. (Hrsg.): *Museum frictions: Public cultures/global transformations*. Durham 2006
- Kazeem, Belinda, Charlotte Martinz-Turek und Nora Sternfeld: *Das Unbehagen im Museum*. Postkoloniale Museologien, Wien 2009
- Kemp, Wolfgang: Kunst wird gesammelt, in: Werner Busch (Hrsg.): *Funkkolleg Kunst*. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktionen, München 1997, S. 185–229
- Kern, Margit und Klaus Krüger (Hrsg.): *Transcultural imaginations of the sacred*, München 2015
- Kilomba, Grada: *Plantation memories. Episodes of everyday racism*, Münster 2008
- Kilomba, Grada: *White is not a color – An interview with author and psychoanalyst Grada Kilomba* (first published by The African Times, the interview was conducted by Stefanie Hirsbrunner), 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 1.2.2021
- Kirmayer, Laurence, Gregory Brass und Caroline Tait: The mental health of aboriginal peoples. Transformations of identity and community, in: *The Canadian Journal of Psychiatry*, 45. 2000, 7, S. 607–616 <<https://doi.org/10.1177/070674370004500702>>; abgerufen am 29.1.2021
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination culture: Tourism, museums and heritage*, Los Angeles, London 1998
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: From ethnology to heritage: The role of the museum, in: *Entre autres. Rencontres et conflits en Europe et en Méditerranée*, 8e conference de la Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore, Marseille, 26–30 avril 2004, Marseilles 2005, S. 73–80 <www.siefhome.org/downloads/publications/elibrary/document-cd.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Intangible heritage as metacultural production, in: *Museum International*, 56. 2004, 1–2, Nr. 221–222 <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000135858>>; abgerufen am 29.1.2021
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Reconfiguring museums – An afterword, in: Cordula Crewe: *Die Schau des Fremden*, Stuttgart 2006, S. 361–376
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: The museum as catalyst (keynote address, Museums 2000: Confirmation or Challenge, organized by ICOM Sweden, the Swedish Museum Association and the Swedish Travelling Exhibition/Riksställningar in Vadstena, Sept 29, 2000 <www.coursehero.com/file/41546651/vadstenapdf/>; abgerufen am 29.1.2021
- Knöfel, Ulrike: Das Goldene, das Dunkle. Interview mit Bénédicte Savoy, in: *Der Spiegel*, Nr. 29, 14. Juli 2018 <www.spiegel.de/plus/kunsthistorikerin-benedicte-savoy-das-goldene-das-dunkle-a-00000000-0002-0001-0000-000158383303> abgerufen am 12.7.2019
- Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003
- Korff, Gottfried: *Museumsdinge: deponieren – exponieren*, Martina Eberspächer, Gudrun M. König und Bernhard Tschofen (Hrsg.), Köln 2006

- Korfmann, Matthias: Rechtsruck bei der AfD: Martin Renner wird Spitzenkandidat für die Bundestagswahl, in: Kölnische Rundschau, 27. Februar 2017 <www.rundschau-online.de/politik/rechtsruck-bei-der-afd-martin-renner-wird-spitzenkandidat-fuer-die-bundestagswahl-25918682>; abgerufen am 29.1.2021
- Kosuth, Joseph: Bedeutung, Stuttgart 1997
- Kravagna, Christian: Für eine postkoloniale Kunstgeschichte des Kontakts, in: Texte zur Kunst: Globalismus, 91. 2013, S. 111–132
- Kravagna, Christian: The museum as arena: Artists on institutional critique. Köln 2001
- Kreide-Damani, Ingrid: KunstEthnologie. Zum Verständnis fremder Kunst, Köln 1992
- Kretschmer, Bernhard: Der Grab- und Leichenfrevler als strafwürdige Missetat, Berlin 2002
- Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn (Hrsg.): Narren, Künstler, Heilige. Lob der Torheit, Berlin 2012
- 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
- Latour, Bruno: Le dialogue des cultures: Actes des rencontres inaugurales du Musée du Quai Branly (21 juin 2006), Arles 2007
- Leeb, Susanne: Asynchrone Objekte, in: Texte zur Kunst: Globalismus, 91. 2013, S. 41–62
- 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/leeb_susanne.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1968
- Lewis, Geoffrey: The Universal Museum: a special case? In: ICOM NEWS, 57. 2004, 1, S. 3
- Londoño, Wilhelm: Espíritu en prisión. Una etnografía del Museo Nacional de Colombia, in: Chungara Revista de Antropología Chilena, 44. 2012, 4. S. 733–745
- Macdonald, Sharon und Paul Basu: Exhibition experiments, Oxford 2007
- Macdonald, Sharon: A companion to museum studies, Oxford 2006
- 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
- Malinowski, Bronislaw: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. 2. Auflage, Frankfurt am Main 2005
- Mangold, Ijoma: »Es geht nicht ums Verzögern«, digitale Zweitveröffentlichung eines Interviews mit Hartmut Dorgerloh und Lars-Christian Koch, in: DIE ZEIT, 12. Dezember 2018 <www.humboldtforum.org/de/storys/es-geht-nicht-ums-verzoegern>; abgerufen am 4.7.2019
- Mania, Astrid: Tantra-Alchemie, in: Süddeutsche Zeitung, 31. Mai/1. Juli 2014, Nr. 124, S. 16

- Martin, Jean-Hubert: Das Museum – weltliches oder religiöses Heiligtum?, in: Udo Liebelt und Folker Metzger (Hrsg.): Vom Geist der Dinge. Das Museum als Forum für Ethik und Religion, Bielefeld 2005
- Mason, J. Alden: Archaeology of Santa Marta, Colombia – The Tairona Culture, Pt. 1 Report on Field Work, Chicago, 1936. S. 266. Ausschnitt des vektorisierten Scans der Publikation auf <<https://archive.org/details/archaeologyofsanoomaso/page/n265/mode/2up>>, abgerufen am 1.2.2021.
- Mayr, Juan: Die Sierra Nevada de Santa Marta. 3.ed., Bogotá 1998
- Mbembe, Achille: Restitution ist nicht genug, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.10.2018, Nr. 234, S. 11
- McClellan, Andrew: Inventing the Louvre. Art, politics, and the origins of the modern museum in eighteenth-century Paris. Cambridge, New York 1994
- McIntosh, Peggy: White privilege and male privilege. A personal account of coming to see correspondences through work in women's studies, Wellesley 1988
- McIntosh, Peggy: White privilege. Unpacking the invisible knapsack (first appeared in Peace and Freedom Magazine, July/August, 1989, pp. 10–12) <<https://nationalseedproject.org/Key-SEED-Texts/white-privilege-unpacking-the-invisible-knapsack>>; abgerufen am 29.1.2021
- Mead, Hirini Moko und Sidney M. Mead: Tikanga Māori. Living by Māori Values, Wellington 2003
- Melter, Claus und Paul Mecheril (Hrsg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und forschung, Schwalbach 2009
- Merryman, John Henry: Imperialism, art and restitution, Cambridge 2009
- Merx, Andreas: »Alles so schön bunt hier!« Diversity zwischen Lippenbekenntnis, Marketing-Label und nachhaltigem Wandel zur offenen Unternehmung <http://www.network-migration.org/rethinking-migration-2011/3/papers/Merx_idm_Rethinking_Migration091211.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- Message, Kylie: New museums and the making of culture, Oxford 2006
- Michalka, Matthias, Beatrice von Bismarck, Sabeth Buchmann, Hal Foster, Karin Gludovatz, Amelie Jones, Christian Kravagna und Matthias Michalka: The Artist as ?, Wien 2006
- Mishra, Pankaj: Age of anger. A history of the present, London 2017
- Morrison, Toni: Playing in the dark. Whiteness and the literary imagination, Cambridge 1992
- Müller, Klaus E.: Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale. 4. Auflage, München 2010
- Myers, Fred R.: The empire of things. Regimes of value and material culture, Santa Fe 2008
- National Museum of Australia, Canberra (Hrsg.): Aboriginal and Torres Strait Islander secret/sacred and private material policy, version 2.1, 19 April 2011 <http://www.nma.gov.au/__data/assets/pdf_file/0013/1444/POL-C-034_ATSI_secret-sacred_private_material-2.1_public.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- O'Brien, Ruairi (Hrsg.): Das Museum im 21. Jahrhundert, Dresden 2007

- O'Doherty, Brian: Die weiße Zelle und ihre Vorgänger, in: Wolfgang Kemp (Hrsg.): Inside the White Cube – In der weißen Zelle. Berlin 1996
- O'Doherty, Brian: Inside the White Cube: The ideology of the gallery space, Berkeley, Los Angeles 1999
- OECD (Hrsg.): Is migration really increasing?, in: Migration Policy Debates, May 2014, S. 1–4 <www.oecd.org/berlin/is-migration-really-increasing.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- Oguntoye, Katharina, May Opitz und Dagmar Schultz (Hrsg.): Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte, Frankfurt am Main 1997
- Opoku, Kwame: Humboldt Forum and selective amnesia: Research instead of restitution of African artefacts, 2017 <www.modernghana.com/news/824314/humboldt-forum-and-selective-amnesia-research.html>; abgerufen am 29.1.2021
- Oxfam Australia (Hrsg.): Aboriginal and Torres Strait Islander cultural protocols, Carlton 2007 <www.oxfam.org.au/wp-content/uploads/2015/11/2015-74-ATSI-Cultural-Protocols-update_WEB.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- Oyuela-Caycedo, Augusto: De los Taironas a los Kogi: una interpretación del cambio cultural, in: Boletín Museo del Oro, 17. 1986, S. 32–43 <<https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7229/7493>>; abgerufen am 29.1.2021
- Oyuela-Caycedo, Augusto: From Shamanism to priesthood. An inquiry into the rise of priestly societies. Paper presented at the 101st Annual Meeting of the American Anthropological Association, New Orleans 2002
- Paine, Crispin: Godly things. Museums, objects and religion, London, New York 1999
- Paine, Crispin: Religious objects in museums, London, New York 2013
- Parker, Patricia: Keepers of the treasures. Protecting historic properties and cultural traditions on Indian lands. A report on tribal preservation funding needs submitted to Congress, Washington D.C. 1990
- Peers, Laura and Alison K. Brown: Museums and source communities, London, New York 2003
- Peers, Laura und Alison K. Brown: Museums and source communities, in: Sheila Watson (Hrsg.): Museums and their communities, London, New York 2007, S. 519–537
- Peşmen, Azadê: Intersektionalität. Eine Einführung, in: RRG Magazin zu Intersektionalität, 2014, Seite 20–22 <https://heimatkunde.boell.de/sites/default/files/rcg_magazin_komplett2014_10_11_1.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- Piper, Adrian: The triple negation of colored women artists, in: The feminism and visual culture reader, London, New York 2003, S. 239–248.
- Poliakov, Léon: Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus, Hamburg 1993
- Pomian, Krzysztof: Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln, Berlin 2007
- Preuss, Konrad Theodor: Bericht über meine archäologischen und ethnologischen Forschungsreisen in Kolumbien, in: Zeitschrift für Ethnologie, 1920/21, 2/3, S. 89128
- Preuss, Konrad-Theodor: Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika, Mödling bei Wien 1926

- Preuss, Konrad Theodor: Forschungsreise zu den Kágaba – Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika – Nachtrag: Lexikon; Mödling bei Wien 1927
- Preuss, Konrad-Theodor: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien, in: *Anthropos*, 14.1919, S. 314–404
- Raddatz, Corinna: Tairona-Goldschmiede der Sierra Nevada de Santa Marta, Kolumbien. Eine Sonderausstellung im Rahmen der Iberoamericana aus dem Museo del Oro, Bogotá im Hamburgischen Museum für Völkerkunde vom 13.9.-16.11.1986, Hamburg 1986
- Rathje, Stefanie: Interkulturelle Kompetenz – Zustand und Zukunft eines umstrittenen Konzepts, in: *Zeitschrift für interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, 11. 2006, 3, S. 1–21 <http://stefanie-rathje.de/wp-content/uploads/2014/08/Rathje_Interkulturelle-Kompetenz_2006.pdf>; abgerufen am 29.1.2021
- Räthzel, Nora: 30 Jahre Rassismusforschung. Begriffe, Erklärungen, Methoden, Perspektiven, in: Margarete Jäger und Heiko Kauffmann (Hrsg.): *Skandal und doch normal. Impulse für eine antirassistische Praxis*, Münster 2012, S. 190–220
- Read, Peter: *The stolen generations. The removal of Aboriginal children in New South Wales 1883 to 1969*, Sydney 1981 (sixth reprint 2007) www.aboriginalaffairs.nsw.gov.au/media/website_pages/new-knowledge/completed-research-and-evaluation/Stolen_Generations.pdf; abgerufen am 29.1.2021
- Reck, Hans Ulrich: *Ritualkunst zwischen Kult und Museum. Dissonante Ästhetiken am Beispiel Afrikas*, Köln 2017
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo: *Goldwork and Shamanism. An iconographic study of the Gold Museum of the Banco de la Republica, Colombia*, Bogotá 2006
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo: *Sierra Nevada de Santa Marta. Land of the elder brothers*, Medellín 1999
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo: Some Kogi models of the beyond, in: *Journal of the Latin American Lore*, 19. 1984, 1, S. 63–85
- Reyes, Aura: *Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo (XIX-XX)*, Magisterarbeit, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá 2009
- Roberts, William Clare: The idea of emancipation after postcolonial theory, in: *Interventions, International Journal of Postcolonial Studies*, 19. 2017, 6, S. 747–763
- Rousseau, Jean-Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Wiesbaden 2008
- Sachs-Hombach, Klaus: *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*, Berlin 2009
- Said, Edward: *Orientalismus*, Frankfurt am Main 1981
- Sandahl, Jette: The challenge of changing the museum definition <www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=e6eROC9LkoA&feature=emb_title>; abgerufen am 30.1.2021
- Sandahl, Jette: The museum definition as the backbone of museums, in: *Museum International*, 71. 2019, 1–2. S. VI–9

- Sarr, Felwine und Bénédicte Savoy: *The restitution of African cultural heritage. Toward a new relational ethics*, Paris 2018 <www.restitutionreport2018.com>; abgerufen am 29.1.2021
- Savoy, Bénédicte: »Afrikas Kampf um seine Kunst: Geschichte einer postkolonialen Niederlage«, Frankfurt, 2021
- Savoy, Bénédicte: »Das Humboldt-Forum ist wie Tschernobyl«. Bénédicte Savoy über das Humboldt-Forum. Interview von Jörg Häntzschel, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 20. Juli 2017
- Savoy, Bénédicte: *Die Provenienz der Kultur. Von der Trauer des Verlusts zum universalen Menschheitserbe*, Berlin 2018
- Savoy, Bénédicte: Die verdrängte Debatte, in: *SZ online*, 3. März 2019 <www.sueddeutsche.de/kultur/europaeische-museen-die-verdraengte-debatte-1.4352929>; abgerufen am 29.1.2021
- Savoy, Bénédicte: Was unsere Museen nicht erzählen, in: *LE MONDE diplomatique*, vom 10.08.2017 <<https://monde-diplomatique.de/artikel/!5437994>>; abgerufen am 29.1.2021
- Schindlbeck, Markus: Bastian's travels in Australia and their significance for research on Australia in Berlin's Museum of Ethnology, in: Manuela Fischer, Peter Bolz und Susan Kamel (Hrsg.): *Adolf Bastian and his universal archive of humanity. The origins of German anthropology*, Hildesheim, Zürich, New York 2007, S. 207–221
- Schmidt, Thomas: Wem gehören die Masken?, in: *ZEIT* Nr. 21/2015, 6. Juni 2015 <www.zeit.de/2015/21/kolonialismus-berliner-stadtschloss-humboldtforum/komplettansicht>; abgerufen am 30.1.2021
- Schmidt-Linsenhoff, Viktoria: *Ästhetik der Differenz. Postkoloniale Perspektiven vom 16.–21. Jahrhundert. 15 Fallstudien*, Marburg 2010
- Schulz, Roland: Die Botschaft der Großen Brüder, in *GEO Magazin* Nr. 06/2009
- Schuster, Peter-Klaus: The treasures of world culture in the public museum, in: *ICOM NEWS*, 57. 2004, 1, S. 4–5
- Schüttpelz, Erhard: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*, München 2005
- Schwarz, Werner M.: *Anthropologische Spektakel. Zur Schaustellung »exotischer« Menschen, Wien 1870–1910*, Wien 2001
- Sharpe, Christina: *In the wake: On blackness and being*, Durham 2016
- Siemons, Mark: Die Krux mit dem Kolonialismus, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 06.08.2015 <www.faz.net/-gsf-86ekj>; abgerufen am 29.1.2021
- Simpson, Moira G.: *Making representations: Museums in the post-colonial era*, London 2001
- 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
- Spencer, Baldwin und F. J. Gillen: *The native tribes of Central Australia*, London 1899
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2007

- Statement from the Benin Dialogue Group, Nationaal Museum van Wereldculturen, The Netherlands, 19.10.2018 <www.preussischer-kulturbesitz.de/meldung/artic-le/2018/10/19/museum-fuer-kunst-aus-benin-geplant.html>; abgerufen am 29.1.2021
- Steyerl, Hito und Gutiérrez Rodríguez Encarnación: Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster 2012
- Stoecker, Holger, Thomas Schnalke und Andreas Winkelmann (Hrsg.): Sammeln, Erforschen, Zurückgeben? Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen, Berlin 2013
- Strehlow, Carl: Evangelia Lukaka. The Gospel of Luke, London 1925
- Strehlow, John H. J.: The tale of Frieda Keysser. Volume 1: Frieda Keysser & Carl Strehlow. An historical biography. 1875–1910, London 2010
- Strehlow, Theodor und George Henry: Songs of Central Australia, London 1971
- Sullivan, Tim J., Morrie Abraham und Desmond J. Griffin: NAGPRA: Effective repatriation programs & cultural change in museums, in: Curator, the Museum Journal, 43. 2001, 3, S. 231–260
- Taylor, Donald: The coming of the sun, Oxford 1997
- Thomas, Alexander: Interkulturelle Kompetenz – Grundlagen, Probleme und Konzepte (Hauptartikel), in: Erwägen, Wissen, Ethik, 14. 2003, 1, S. 137–149
- UNESCO Executive Board (Hrsg.): Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage, Paris 17 October 2003 <http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>; abgerufen am 29.1.2021
- UNESCO Executive Board (Hrsg.): Report on the preliminary study on the advisability of regulating internationally, through a new standard-setting instrument, the protection of traditional culture and folklore, 161. Sitzung, Paris, 16.05.2001 <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000122585>>; abgerufen am 25.05.2011
- 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
- Unvergleichlich: Kunst aus Afrika im Bode-Museum. Ausstellungs-App für iPhone Version 1.16.2, Hrsg. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Berlin 2017
- Uribe, Carlos: Die Kogi der Sierra Nevada von Santa Marta, in: Corinna Raddatz: Tairona-Goldschmiede der Sierra Nevada de Santa Marta, Kolumbien. Eine Sonderausstellung im Rahmen der Iberoamericana aus dem Museo del Oro, Bogotá im Hamburgischen Museum für Völkerkunde vom 13.9.-16.11.1986, Hamburg 1986, S. 62ff
- Ustorf, Werner: Ted Strehlows religiöse Identitäten. Ein Interpretationsversuch, in: Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme. Zürich 2013, S. 255–269
- Vaidyanathan, Hanumajah: »Es geht darum, ein guter Mensch zu sein«, das Interview führte Susann Hoffmann, in: TAZ, 3.11.2007 <<http://www.taz.de/!5192316>>; abgerufen am 28.1.2021

- Varela, María do Mar Castro: Interkulturelle Kompetenz – Ein Diskurs in der Krise, in: Georg Auernheimer (Hrsg.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität, Opladen 2002, S. 35–48
- 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
- Wade, Peter: Race, nature and culture. An anthropological perspective; London 2002
- Wedel, Carola: Die Indianer kommen – Indigene Völker im Berliner Humboldtforum – Jahrhundertprojekt Museumsinsel, Video-Dokumentation, 44 min, 03.12.2015 <www.youtube.com/watch?v=tYJJWcBIOLQ>; abgerufen am 30.1.2021
- Wentinck, Charles: *Moderne und Primitive Kunst*. Eine Gegenüberstellung in 80 Farbtafeln, Freiburg, Basel, Wien 1983
- Wiedemann, Charlotte: *Der lange Abschied von der weißen Dominanz*, München 2019
- Wiedemann, Charlotte: *Vom Versuch, nicht weiß zu schreiben. Oder: Wie Journalismus unser Weltbild prägt*, Köln 2018
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. 2. Auflage, Frankfurt am Main 1958
- Wunenburger, Jean-Jacques: *Das Heilige*, Paris 1981
- Wunenburger, Jean-Jacques: *Le Sacré*, Paris 1981
- Ya'ari, Elizabeth: Promoting understanding of shared heritage (PUSH), in: *Museum International*, 62. 2010, Nr. 245–246, S. 9–13
- Zekri, Sonja: Europas Drang, alles zu besitzen, in *SZ online*, 3. Januar 2019 <www.sueddeutsche.de/kultur/afrika-europas-drang-alles-zu-besitzen-1.4273790>; abgerufen am 30.1.2021
- 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
- Zinnenburg Carroll, Khadija von: Object to project: Artists' interventions in museum collections, in: Christopher Marshall (Hrsg.): *Sculpture and the Museum*, London 2012, S. 216–239
- Zinnenburg Carroll, Khadija von: *The importance of being anachronistic: Contemporary Aboriginal art and museum reparations*, London 2016

7. Anhang

7.1

Declaration on the Importance and Value of Universal Museums

The international museum community shares the conviction that illegal traffic in archaeological, artistic, and ethnic objects must be firmly discouraged. We should, however, recognize that objects acquired in earlier times must be viewed in the light of different sensitivities and values, reflective of that earlier era. The objects and monumental works that were installed decades and even centuries ago in museums throughout Europe and America were acquired under conditions that are not comparable with current ones.

Over time, objects so acquired – whether by purchase, gift, or partage – have become part of the museums that have cared for them, and by extension part of the heritage of the nations which house them. Today we are especially sensitive to the subject of a work's original context, but we should not lose sight of the fact that museums too provide a valid and valuable context for objects that were long ago displaced from their original source. The universal admiration for ancient civilizations would not be so deeply established today were it not for the influence exercised by the artifacts of these cultures, widely available to an international public in major museums. Indeed, the sculpture of classical Greece, to take but one example, is an excellent illustration of this point and of the importance of public collecting. The centuries-long history of appreciation of Greek art began in antiquity, was renewed in Renaissance Italy, and subsequently spread through the rest of Europe and to the Americas. Its accession into the collections of public museums throughout the world marked the significance of Greek sculpture for mankind as a whole and its enduring value for the contemporary world. Moreover, the distinctly Greek aesthetic of these works appears all the more strongly as the result of their being seen and studied in direct proximity to products of other great civilizations.

Calls to repatriate objects that have belonged to museum collections for many years have become an important issue for museums. Although each case has to be judged individually, we should acknowledge that museums serve not just the citizens of one nation but the people of every nation. Museums are agents in the development of culture, whose mission is to foster knowledge by a continuous process of reinterpretation. Each object contributes to that process. To narrow the focus of museums whose collections are diverse and multifaceted would therefore be a disservice to all visitors.

Signed by the Directors of:

The Art Institute of Chicago; Bavarian State Museum, Munich (Alte Pinakothek, Neue Pinakothek); State Museums, Berlin; Cleveland Museum of Art; J. Paul Getty Museum, Los Angeles; Solomon R. Guggenheim Museum, New York; Los Angeles County Museum of Art; Louvre Museum, Paris; The Metropolitan Museum of Art, New York; The Museum of Fine Arts, Boston; The Museum of Modern Art, New York; Opificio delle Pietre Dure, Florence; Philadelphia Museum of Art; Prado Museum, Madrid; Rijksmuseum, Amsterdam; State Hermitage Museum, St. Petersburg; Thyssen-Bornemisza Museum, Madrid; Whitney Museum of American Art, New York; The British Museum, London

From the British Museum Web site:

www.thebritishmuseum.ac.uk/newsroom/current2003/universalmuseums.html

7.2 Diversity-Manifeste ethnologischer Museen in Deutschland

A. Auszug aus dem Leitbild des Museums Fünf Kontinente, München, Stand: 19.9.2019

»Wir laden Kinder und Erwachsene ein, die Vielfalt von Kulturen und der sie prägenden Menschen kennen zu lernen. [...] Uns leiten Offenheit und Respekt. Wir wollen einen Beitrag leisten zum Verständnis anderer Kulturen und zum Abbau von Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung – auch in unserem Land. Die Zusammenarbeit mit Spezialisten, Kuratoren oder Künstlern aus den Herkunftsländern unserer Sammlungen ist für uns selbstverständlich. Sie führt zu neuen Sichtweisen und Erkenntnissen.«³⁹⁸

B. Auszug aus dem Mission Statement des »Rautenstrauch-Joest-Museum – Kulturen der Welt«, Stand: 7.1.2018

»Wir widmen uns Fragen des Zusammenlebens in unserer globalen, sich permanent wandelnden Welt. Mit unserem vergleichenden Ansatz, der die eigene Kultur stets in die Betrachtung einbezieht, betonen wir die Gleichwertigkeit aller Kulturen. Unsere an gesellschaftlich relevanten Themen orientierten Ausstellungen und Veranstaltungen ermöglichen Einblicke in die kulturelle Diversität der Welt, in Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Lebensentwürfen und regen dazu an, eigene Standpunkte zu hinterfragen. Wir fördern so aktiv die Begegnung und den Dialog zwischen Kulturen und setzen uns engagiert für Offenheit, Verständnis und gegenseitige Wertschätzung ein – auf globaler Ebene wie auch in unserer Nachbarschaft.«³⁹⁹

C. Auszug aus der Idee für das Humboldt Forum, Berlin, Stand: 25.6.2013

»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

398 Zitiert von der Website des Museums, <www.museum-fuenf-kontinente.de/museum/leitbild.html>; Stand: 19.9.2019; abgerufen am 19.9.2019.

399 Zitiert von der Website des »Rautenstrauch-Joest-Museum – Kulturen der Welt«: <<http://www.museenkoeln.de/Downloads/rautenstrauch/MissionStatement.pdf>>; Stand: Januar 2018; abgerufen am 19.9.2019.

und gesellschaftlicher Ausdrucksformen erlebbar, und wissenschaftliche mit künstlerischen Arbeitsweisen verbunden. Die Geschichte wird in der Gegenwart lebendig. Das Humboldt-Forum trägt dazu bei, ein aktuelles Verständnis unserer globalisierten Welt zu vermitteln; es wird Fragen aufwerfen wie auch nach Lösungen suchen. Es gilt dabei auch, ökonomische und ökologische Entwicklungen der Weltgesellschaft deutlich zu machen und zu zeigen, welche Aufgaben für deren Gestaltung vor uns liegen – in Politik, Wirtschaft und Kultur gleichermaßen. Getreu seiner Namensgeber, der Gebrüder Wilhelm und Alexander von Humboldt, soll dieser Ort für ein respektvolles und gleichberechtigtes Zusammenleben der Kulturen und Nationen stehen.«⁴⁰⁰

400 Zitiert von der archivierten Website des Humboldt Forums, <<https://web.archive.org/web/20130625045537/http://www.humboldt-forum.de/humboldt-forum/idee/>>; Stand: 25.6.2013; abgerufen am 19.9.2019.

7.3 Manifest der Organisation Gonawindúa Tayrona

Abgerufen am 12.4.2019 von der im Jahr 2010 archivierten Website:

<<https://web.archive.org/web/20140905200322/http://corazondelmundo.co/?q=no-de/64>>;



ZHIGONESHI COMMUNICATION CENTER

Original

Gonawindúa

El 21 de enero de 1.987 se estructuró y formalizó la Organización Indígena Gonawindua Tayrona, organización conformada por los pueblos Kogi, Arhuaco, y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, junto a su representante actual Santos Sauna. La Organización Gonawindua Tayrona es el único órgano y vocero de los pueblos Arhuaco, Kogi y Wiwa ubicados en su jurisdicción, con una población de 16 mil habitantes, asentados en 60 caseríos, fue creada con el propósito de defender la tradición y, al mismo tiempo, como el ente interlocutor de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada con el exterior para que de esta manera los mamos puedan cumplir con la misión que les fue encomendada y se garantice la reproducción cultural de estos pueblos: cuidar la Madre Tierra, determinada por la Línea Negra. La OGT tiene jurisdicción en un área total ocupada de 428.432 hectáreas, la cual incluye el Resguardo Kogui – Malayo - Arhuaco en los departamentos del Magdalena y La Guajira. La principal actividad de las comunidades indígenas representadas por esta organización es la producción agrícola con el uso de métodos tradicionales que permiten mantener y garantizar la conservación y reproducción de la biodiversidad.

El nombre Gonawindua se refiere al pico más importante en la Sierra Nevada. En el momento de trasladarse el mundo espiritual al mundo material este pico fue lo primero que surgió para que estuviera recordándonos por siempre lo que nos toca aprender y hacer. Es como la parte ósea del cuerpo humano sin la cual nada podría sostenerse, ni tener movimiento, y así es el centro que armoniza y hace todo posible. Gonawindua es donde se guarda y codifica la inteligencia, la sabiduría, la fuerza y el sentido de lo físico y material, y el sentido de nuestra responsabilidad.

El nombre Tayrona se refiere al Padre de la Naturaleza en el plano espiritual y al origen de los pueblos de la Sierra Nevada. También se considera que los Tayrona conformaban la gran civilización que habitaba la Sierra Nevada hasta que la Conquista Española acabara con sus ciudades y saqueaba sus riquezas y sus objetos sagrados.

El objetivo de instituir una instancia de representación hacia el mundo exterior, algo novedoso para la cultura, fue definida por las autoridades espirituales (Mamas, Mamos) consientes de la necesidad de entrar en relaciones formales y de mutuo respeto con el mundo exterior para mejor defender mejor el territorio ancestral y salvaguardar la identidad cultural. Los Mamas que sembraron espiritualmente y trazaron el camino de la Organización Gonawindua Tayrona fueron: Mama Jacinto, Mama Santo, Mama Filiberto, Mama Bernardo, el líder Adalberto Villafañe, y Mama Ramón Gil.

Deutsche Version

Gonawindúa

Am 21. Januar 1987 wurde die indigene Organisation Gonawindua Tayrona strukturiert und formalisiert, eine Organisation, die von den Völkern Kogi, Arhuaco und Wiwa der Sierra Nevada de Santa Marta gegründet wurde, zusammen mit ihrem derzeitigen Vertreter Santos Sauna. Die Institution Gonawindua Tayrona ist die einzige Organisation und das Sprachrohr der Völker der Arhuaco, Kogi und Wiwa, die in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich und in die in 60 Dörfern mit einer Gesamtbevölkerung von 16.000 Einwohnern leben. Gonawindua Tayrona wurde mit dem Ziel gegründet, die Tradition zu verteidigen und gleichzeitig als Vermittler zwischen den indigenen Völkern der Sierra Nevada und der Außenwelt zu fungieren, damit die Mamos die ihnen anvertraute Mission erfüllen und die kulturelle Reproduktion dieser Völker garantieren können, nämlich sich um die Mutter Erde zu kümmern, die von der Schwarzen Linie umrandet ist. Gonawindua Tayrona ist für eine Gesamtfläche von 428.432 Hektar zuständig, die das Kogui - Malayo - Arhuaco - Gebiet in den Departments Magdalena und La Guajira umfasst. Die Haupttätigkeit der von dieser Organisation vertretenen indigenen Gemeinden ist die landwirtschaftliche Produktion mit traditionellen Methoden, die es ermöglichen, die Erhaltung und Reproduktion der biologischen Vielfalt zu garantieren.

Der Name Gonawindua bezieht sich auf den wichtigsten Gipfel der Sierra Nevada. Im Moment des Übergangs von der geistigen Welt in die materielle Welt war dieser Gipfel das erste, was auftauchte, um uns für immer daran zu erinnern, was wir lernen und tun müssen. Es ist wie der knöcherne Teil des menschlichen Körpers, ohne den nichts stehen oder sich bewegen könnte und so ist er das Zentrum, das alles harmonisiert und möglich macht. Gonawindua ist der Ort, an dem die Intelligenz, die Weisheit, die Kraft und der Sinn für das Physische und Materielle sowie unser Verantwortungsbewusstsein bewahrt und kodifiziert werden.

Der Name Tayrona verweist auf der spirituellen Ebene auf den Vater der Natur und auf den Ursprung der Menschen in der Sierra Nevada. Es wird auch angenommen, dass die Tayrona die große Zivilisation waren, die die Sierra Nevada bewohnte, bis die spanische Eroberung ihre Städte zerstörte und ihre Reichtümer und heiligen Gegenstände plünderte.

Das Ziel, eine für die Kultur neue Repräsentationsinstanz nach außen einzurichten, wurde von den geistlichen Autoritäten (Mamas, Mamos) definiert, die sich der Notwendigkeit bewusst waren, formale Beziehungen des gegenseitigen Respekts mit der Außenwelt einzugehen, um das angestammte Territorium besser zu verteidigen und die kulturelle Identität zu schützen. Die Mamas, die dies spirituell säten und den Weg der Organisation Gonawindua Tayrona skizzierten, waren: Mama Jacinto, Mama Santo, Mama Filiberto, Mama Bernardo, der Leiter Adalberto Villafañe und Mama Ramón Gil.

7.4 Schriftliche Frage/Schriftliche Antwort Bündnis 90/Die Grünen: Herausgabe heiliger Masken der Kogi-Indianer [sic] aus Kolumbien durch das Ethnologische Museum Berlin

Schriftliche Fragen mit den in der Woche vom 8. Januar 2018 eingegangenen Antworten der Bundesregierung; Hoffmann, Bettina, Dr. (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN): Deutscher Bundestag, Drucksache 19/415 19. Wahlperiode 12.01.2018, <<http://dipbt.bundestag.de/extrakt/ba/WP19/2313/231363.html>>; abgerufen am 12.7.2019

Geschäftsbereich der Bundeskanzlerin und des Bundeskanzleramtes

1. Abgeordnete
Dr. Bettina Hoffmann
(BÜNDNIS 90/
DIE GRÜNEN)

Welche Kenntnisse hat die Bundesregierung über den Herausgabeanspruch zweier heiliger Masken der Kogi-Indianer aus Kolumbien, die in den letzten Jahren im Ethnologischen Museum Berlin verwahrt wurden, und teilt die Bundesregierung die Aussage des Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz Prof. Dr. Hermann Parzinger, es liege kein wirksames Herausgabeverlangen der Kogi-Indianer vor, auf welches reagiert werden müsste (www.zdf.de/dokumentation/jahrhundertprojekt-museumsinsel/die-indianer-kommen-berliner-schloss-humboldtforum-soll-ein-100.html)?

Antwort der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien Staatsministerin Monika Grütters vom 3. Januar 2018

Die beiden genannten Kogi-Masken gelangten als Teil eines Skulpturenbestandes aus dem kolumbianischen San Agustín 1913 in die Sammlung des Ethnologischen Museums der Stiftung Preußischer Kulturbesitz. Ihr Aufenthaltsort ist der kolumbianischen Seite seit Jahrzehnten bekannt. Es liegt jedoch kein Rückgabeersuchen der kolumbianischen Regierung vor, auch wenn Mitglieder der Herkunftsgesellschaft der Kogi (Kágaba) in dem in der Frage zitierten Filmbeitrag eine Rückgabe der beiden Masken fordern.

Zuletzt gab es in den Jahren 2014/2015 Gespräche der Stiftung mit der Herkunftsgesellschaft der Kogi (Kágaba) über die Durchführung eines Rituals mit den Kogi-Masken. Dies musste aber aus konservatorischen Gründen abgelehnt werden. Die Stiftung Preußischer Kulturbesitz hat großes Verständnis dafür geäußert, dass die Fragen des Verbleibs der Kogi-Masken wieder thematisiert werden. Die Stiftung hat jede Form der Kooperation über die Skulpturen aus San Agustín und die Kogi-Masken in Berlin angeboten, bislang ohne konkretes Ergebnis von kolumbianischer Seite.

7.5 Große Anfrage [...] der AfD: Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe in Museen und Sammlungen

Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Marc Jongen, Petr Bystron, Martin Erwin Renner, Dr. Götz Frömming, Thomas Ehrhorn, Nicole Höchst und der Fraktion der AfD. Deutscher Bundestag, 19. Wahlperiode, Drucksache 19/3264, 05.07.2018, <<http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/19/032/1903264.pdf>>; abgerufen am 28.1.2021

Deutscher Bundestag**Drucksache 19/3264****19. Wahlperiode**

05.07.2018

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**

Die Bundesregierung hat angekündigt, die Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe in Museen und Sammlungen mit einem eigenen Schwerpunkt fördern zu wollen. Im Weiteren soll die Zusammenarbeit mit Afrika verstärkt und ein stärkerer Kulturaustausch befördert werden, und zwar insbesondere durch die Aufarbeitung des Kolonialismus, im Besonderen der deutschen Kolonialzeit, sowie den Aufbau von Museen und Kultureinrichtungen in Afrika. Allgemein wird hervorgehoben, dass das Humboldt Forum im Berliner Schloss die öffentliche Diskussion um einen ethischen Umgang mit völkerkundlichen Sammlungen stark vorantreibe.

Vor dem Hintergrund des Befundes, dass die Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe mit einem hohen zeitlichen Aufwand und einer großen Anzahl von Objekten (so umfasst zum Beispiel die Sammlung aus Tansania allein rund 10 000 Objekte; <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/newsroom/dossiers-und-nachrichten/dossiers/dossier-humboldt-forum/tansania-der-vergessene-krieg.html>) zu bewältigen ist, sehen Fachleute keine hinreichenden finanziellen und personellen Ressourcen, um eine derartige Aufgabe zu bewältigen; momentan laufe das, so Medienberichte, hauptsächlich bei Kuratoren/Kuratorinnen neben ihrer alltäglichen Arbeit her (www.art-in-berlin.de/incbmeld.php?id=4409).

Abgesehen von den begrenzten Ressourcen im Hinblick auf eine effektive Provenienzforschung steht bei möglichen Rückgaben von Artefakten die Frage nach dem Stand des konservatorischen und kuratorischen Know-hows in den Herkunftsländern im Raum. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie sichergestellt werden soll, dass derartige Artefakte nicht in Privathände gelangen und damit der Öffentlichkeit entzogen werden.

Schließlich steht nach Auffassung der Fragesteller die Gefahr im Raum, dass unter dem Schlagwort „Dekolonialisierung der ethnologischen Museen“ ein Einfallstor für deren ideologische Überformung geschaffen wird, gehen doch in die postkoloniale Theoriebildung vor allem auch marxistische Ansätze ein. Deren Perspektive geht weit über die Fragen, die mit Provenienz und ggf. Restitution zusammenhängen, hinaus. Nach wie vor seien – so steht entsprechend dieser Ansätze beispielsweise in einer Studie der „ifa-Edition für Kultur und Außenpolitik“ zu lesen (Regina Wonisch: Reflexion kolonialer Vergangenheit in der musealen Gegenwart?, ifa-Edition für Kultur und Außenpolitik, 2017, S. 14 f.) – „hegemoniale Machtstrukturen und Wissensproduktionen, die Konstruktion des ‚Anderen‘, asymmetrische Blickregime, diskursive Markierungen von ‚eigen‘ und

„fremd“ zu hinterfragen, die bis in die Gegenwart“ fortwirken sollen. In der Konsequenz dieses Ansatzes liege die „Dekolonialisierung ethnologischer Museen“, die auf „eine fundamentale Veränderung derselben“ abziele. Aus diesem Ansatz folgt das, was der Gründungsintendant des Humboldt Forums, Horst Bredekamp, in der Wochenzeitung „DIE ZEIT“ wie folgt auf den Punkt brachte: „Nicht die Wertschätzung der Exponate fremder Kulturen, sondern die hypostasierte Schuld, diese zu besitzen, steht gegenwärtig im Fokus.“ (www.zeit.de/2017/36/humboldt-forum-berlin-stadtschloss-neubau-geschichte).

Aus Sicht der Fragesteller muss Sorge getragen werden, dass unter dem Siegel der Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe nicht Ideengut in die ethnologischen Sammlungen des Humboldt Forums hineingetragen wird, die diese zum Schauplatz ideologischer Einflussnahme mutieren lassen könnten.

Wir fragen die Bundesregierung:

1. Wie viele Mitarbeiter des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst in Berlin beschäftigen sich derzeit mit den Themen Kolonialismus und Provenienzforschung?
 - a) Inwieweit sind diese Mitarbeiter ausschließlich mit diesen Themen beschäftigt?
Kann die Bundesregierung angeben, welche Kostenrahmen diese Tätigkeit verursacht?
 - b) Plant die Bundesregierung, die Zahl der Mitarbeiter, die an diesen Museen beschäftigt sind, zu erhöhen?
Falls ja, welche zusätzlichen Mehrkosten wären aufgrund dieser Erhöhung der Mitarbeiterzahl zu erwarten?
 - c) Wie soll der am Deutschen Zentrum Kulturgutverluste geplante Förderschwerpunkt zu den Themen Provenienzforschung und Kolonialismusaufarbeitung ausgestaltet werden?
Mit welchem Personalansatz ist bei dieser Ausgestaltung zu rechnen?
Wie hoch ist der zu erwartende Kostenrahmen für diese Ausgestaltung zu veranschlagen?
 - d) Wie soll aus Sicht der Bundesregierung der für die Stiftung Preussischer Kulturbesitz geplante Förderschwerpunkt zu den Themen Provenienzforschung und Kolonialismusaufarbeitung ausgestaltet werden?
Mit welchem Personalansatz ist bei dieser Ausgestaltung zu rechnen?
Wie hoch ist der zu erwartende Kostenrahmen für diese Ausgestaltung zu veranschlagen?
 - e) Gibt es seitens der Bundesregierung Erkenntnisse darüber, wie hoch der Personalansatz und der Kostenrahmen wäre, würde ein Großteil der Artefakte der ethnologischen Sammlungen in Berlin einer umfassenden Provenienzforschung unterzogen?
2. Hat die Bundesregierung Erkenntnisse darüber, wie viele Artefakte des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst in Berlin als mögliche Restitutionsgüter einzustufen sind?
 - a) Falls ja, wie viele dieser Restitutionsgüter stammen aus den ehemaligen deutschen Kolonien?
 - b) Falls ja, bei welchen dieser Restitutionsgüter konnte nachgewiesen werden, dass die Aneignung durch Raub oder Plünderung zustande gekommen ist?

3. Teilt die Bundesregierung die Einschätzung, dass diese möglichen Restitutionsgüter mittlerweile als „Eigentumserwerb durch Ersitzen“ oder als „außerordentliche Ersitzung“ im Sinne von § 937 des Bürgerlichen Gesetzbuchs (BGB) zu betrachten sind (Peter René Becker et al.: „Leitfaden Provenienzforschung und Restitution“ – eine Empfehlung, 2015, S. 2)?
 - a) Falls die Bundesregierung diese Einschätzung nicht teilt, welche Gründe sprechen aus ihrer Sicht gegen diese Einschätzung?
 - b) Falls die Bundesregierung diese Einschätzung teilt, wie steht die Bundesregierung in diesem Fall zur Aussage eines der Gründungsintendanten des Humboldt Forums, „geraubte und gestohlene Dinge“ zurückgeben zu wollen (www.zeit.de/2018/18/kolonialismus-humboldt-forum-berlin-monika-gruetters-hermann-parzinger/seite-2)?
 - c) Inwiefern ist hier für die Einschätzung der Bundesregierung die „Washingtoner Erklärung“ von 1998 zur Restitution von NS-Raubkunst leitend, die unverbindliche Grundsätze zwischen den Unterzeichnerstaaten festlegte?
4. Gibt es seitens der Bundesregierung Überlegungen, die geltende Rechtslage, nach der deutsche Museen gehalten sind, Eigentum und Vermögenswerte nur dann wegzugeben, wenn es hierfür eine gesetzliche Grundlage gibt, zu ändern (Deutscher Museumsbund: Leitfaden zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten, Berlin 2018, S. 99)?
 - a) Falls ja, innerhalb welchen zeitlichen Rahmens plant die Bundesregierung, entsprechende rechtliche Grundlagen zu erarbeiten?
 - b) Falls nein, warum ist die Bundesregierung der Auffassung, dass es hier keiner rechtlichen Grundlagen bedarf?
5. Gibt es mittlerweile Planungen im Hinblick auf die von der Bundesregierung ins Auge gefasste Option, das Deutsche Zentrum Kulturgutverluste auch auf den Bereich Kolonialismus auszuweiten (www.dw.com/de/gr%C3%BCtters-will-kolonialismus-forschung-bundesweit-unterst%C3%BCtzen/a-40367552)?
 - a) Falls nein, warum nicht?
 - b) Falls ja, wie ist hier der Stand der Dinge im Hinblick auf den Finanzrahmen, den Personalansatz und den zeitlichen Rahmen?
6. Welche Erkenntnisse hat die Bundesregierung im Hinblick auf das konservatorische Know-how der Herkunftsländer mutmaßlicher Restitutionsgüter?
 - a) Sieht die Bundesregierung hier Aufholbedarf?
 - b) Falls nein: Warum nicht?
 - c) Falls ja: Welche Initiativen gibt es von Seiten der Bundesregierung, das konservatorische Know-how der Herkunftsländer an den westlichen Standard heranzuführen?
7. Hat die Bundesregierung Erkenntnisse darüber, wie viele der möglichen Restitutionsgüter in den Herkunftsländern dort noch einen kulturell-rituellen Sitz im Leben haben?
 - a) Falls diese Artefakte keinen Sitz im Leben mehr haben, wie stellt die Bundesregierung dann sicher, dass diese Artefakte in den Herkunftsländern museal mit einer entsprechenden konservatorischen oder kuratorischen Kompetenz aufbereitet werden?

- b) Inwiefern spielt aus Sicht der Bundesregierung bei der Auseinandersetzung um die Frage nach einer möglichen Rückgabe von Restitutionsgütern auch der „Paradigmenwechsel“ weg von der oralen Weitergabe von Geschichte und hin zu einer „stärker objektbasierten Geschichtswahrung“ in der Erinnerungskultur afrikanischer Staaten oder Ethnien eine Rolle (Peter René Becker et al.: „Leitfaden Provenienzforschung und Restitution“ – eine Empfehlung, 2015, S. 14)?
8. Hat die Bundesregierung Kenntnis über Regelungen, mit denen gewährleistet werden soll, dass zurückgegebene Artefakte nicht in Privathände gelangen und damit der Öffentlichkeit entzogen werden?
- a) Falls nein, heißt das, dass derartige Regelungen bisher nicht in Erwägung gezogen worden sind?
- b) Falls ja, um was für Regelungen handelt es sich hier?
9. Stellen diese Regelungen aus Sicht der Bundesregierung sicher, dass zurückgegebene Artefakte nicht in Privathände gelangen?
- a) Falls ja, aufgrund welcher Annahmen hegt die Bundesregierung diese Auffassung?
- b) Falls nein, welche Maßnahmen gedenkt die Bundesregierung zu ergreifen, um sicherzustellen, dass zurückgegebene Artefakte nicht in Privathände gelangen?
10. Hat die Bundesregierung Kenntnisse darüber, aus welchen Staaten unter den Herkunftsländern konkrete Rückgabeforderungen vorliegen?
- a) Falls ja, welche Artefakte sind davon betroffen?
- b) Gibt es seitens der Bundesregierung Erkenntnisse darüber, wie der Stand der postkolonialen Provenienzforschung bei diesen Artefakten ist?
- c) Befürwortet die Bundesregierung die Rückgabe dieser Artefakte?
- Falls ja, aus welchen Gründen?
- d) Welche Staaten, die Rückgabeforderungen erheben, gehören zu den ehemaligen deutschen Kolonialgebieten?
11. a) Hat die Bundesregierung Erkenntnisse darüber, wie viele der Artefakte, die bisher zu den Restitutionsgütern zählen, im Zuge einer gewaltsamen Aneignung (Plünderung, Raub etc.) vor dem Hintergrund von Kolonialkriegen in die ethnologischen Sammlungen nach Berlin kamen?
- b) Gab es mit Blick auf diese Artefakte schon in der Vergangenheit Forderungen nach Rückgabe?
12. Hat die Bundesregierung Erkenntnisse darüber, ob diesen Forderungen entsprochen wurde oder nicht?
- a) Falls diesen Forderungen entsprochen wurde, was waren die Gründe?
- b) Falls diesen Forderungen nicht entsprochen wurde, was waren die Gründe?

13. Inwiefern teilt die Bundesregierung die Auffassung des französischen Präsidenten, dass in den nächsten fünf Jahren „die Voraussetzungen für zeitweilige oder endgültige Restitutionen des afrikanischen Erbes an Afrika geschaffen werden“ sollten (www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst/macron-fordert-endgueltige-restitutionen-des-afrikanisches-erbes-an-afrika-15388474.html)?
 - a) Falls die Bundesregierung diese Auffassung teilt, welche Maßnahmen wurden bisher eingeleitet, um diesem Zeitplan entsprechen zu können?
 - b) Falls die Bundesregierung diese Auffassung nicht teilt, welche Gründe sind hierfür maßgebend?
14. Hat die Bundesregierung Erkenntnisse darüber, ob und inwiefern die kuratorischen und konservatorischen Leistungen, die mit Blick auf die Artefakte der ethnologischen Sammlungen in Berlin erbracht wurden und durch die ein fundamentaler Beitrag für die Erinnerungskultur afrikanischer Staaten erbracht wurde, in den Herkunftsländern in irgendeiner Weise gewürdigt worden sind?
 - a) Falls ja, welcher Art waren diese Würdigungen?
 - b) Falls nein, kann daraus geschlossen werden, dass es keine Würdigungen gab?
15. Hat die Bundesregierung Initiativen ergriffen, um auf diesem Beitrag zur Erinnerungskultur hinzuweisen?
 - a) Falls ja, welcher Natur waren diese Initiativen?
 - b) Falls nein, warum nicht?
16. Denkt die Bundesregierung vor dem Hintergrund von Frage 10 über Optionen nach, bei denen Artefakte, die möglicherweise für eine Restitution infrage kämen, im Sinne eines „Sharing heritage“ in Deutschland bleiben könnten?
 - a) Falls ja, sind in diesem Sinne bereits Kontakte geknüpft oder Maßnahmen ergriffen worden?
Falls ja, welche genau?
 - b) Falls nein, warum zieht die Bundesregierung eine derartige Option nicht in Erwägung?

Berlin, den 3. Juli 2018

Dr. Alice Weidel, Dr. Alexander Gauland und Fraktion

7.6 Antrag [...] der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen: Zur kulturpolitischen Aufarbeitung unseres kolonialen Erbes

Antrag der Abgeordneten Dr. Kirsten Kappert-Gonther, Erhard Grundl, Kai Gehring, Ottmar von Holtz, Uwe Kekeritz, Claudia Roth (Augsburg), Margit Stumpp, Tabea Rößner, Katja Dörner, Dr. Anna Christmann, Maria Klein-Schmeink, Ulla Schauws, Kordula Schulz-Asche, Beate Walter-Rosenheimer, Margarete Bause, Canan Bayram, Dr. Franziska Brantner, Agnieszka Brugger, Dr. Tobias Lindner, Cem Özdemir, Corinna Rüffer, Manuel Sarrazin, Dr. Frithjof Schmidt und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN, Drucksache 19/7735, 19. Wahlperiode 13.02.2019, <<http://dipbt.bundestag.de/extrakt/ba/WP19/2313/231363.html>>, abgerufen am 12.7.2019

Deutscher Bundestag**Drucksache 19/7735****19. Wahlperiode**

13.02.2019

Antrag

der Abgeordneten Dr. Kirsten Kappert-Gonthier, Erhard Grundl, Kai Gehring, Ottmar von Holtz, Uwe Kekeritz, Claudia Roth (Augsburg), Margit Stumpp, Tabea Rößner, Katja Dörner, Dr. Anna Christmann, Maria Klein-Schmeink, Ulla Schauws, Kordula Schulz-Asche, Beate Walter-Rosenheimer, Margarete Bause, Canan Bayram, Dr. Franziska Brantner, Agnieszka Brugger, Dr. Tobias Lindner, Cem Özdemir, Corinna Rüffer, Manuel Sarrazin, Dr. Frithjof Schmidt und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN

Zur kulturpolitischen Aufarbeitung unseres kolonialen Erbes

Der Bundestag wolle beschließen:

I. Der Deutsche Bundestag stellt fest:

Deutschlands koloniale Fremdherrschaft über Teile Afrikas, Ozeaniens und Chinas ist ein verdrängtes Kapitel seiner Geschichte. In der offiziellen Erinnerungskultur der Bundesrepublik Deutschland wurden das Unrecht der deutschen Kolonialherrschaft, die damit verbundenen Verbrechen und der anticoloniale Widerstand bisher kaum berücksichtigt. Hartnäckig hält sich die Meinung, Deutschland sei eine unbedeutende und harmlose oder sogar positiv wirkende Kolonialmacht gewesen.

Dieses Bild beginnt sich – wenn auch langsam – zu verändern. Einen wichtigen Anteil daran haben die vielen lokalen und überregionalen migrantisch-diasporischen und zivilgesellschaftlichen Initiativen in Deutschland und Europa sowie die Aktivistinnen und Aktivisten im globalen Süden, die den Kolonialismus und dessen Kontinuitäten seit vielen Jahren adressieren. In Solidarität mit den Nachfahren Kolonisierter treiben sie die Debatte um die Provenienz und Restitution von Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten, die Etablierung von Erinnerungsorten, den Charakter des Humboldt Forums und die kritische Diskussion über kolonialpropagandistische Straßennamen und Denkmäler maßgeblich voran.

In Deutschland fand die Aufarbeitung des Kolonialismus im Jahr 2018 – 100 Jahre nach Ende der deutschen Kolonialherrschaft – erstmals Erwähnung in einem Koalitionsvertrag der Bundesregierung. Ferner wollen Bund und Länder im Rahmen einer neuen Arbeitsgruppe der Kultusministerkonferenz (im Folgenden „Bund-Länder-AG“) eine gemeinsame politische Position zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten erarbeiten. In diesem Zusammenhang ist mit dem Leitfadens des Deutschen Museumsbundes eine wichtige Grundlage geschaffen worden.

Zuletzt hat der im Auftrag des französischen Staatspräsidenten Emmanuel Macron erstellte Bericht „Die Restitution des afrikanischen Kulturerbes. Für eine neue Ethik der Beziehungen“ neue Dynamiken hervorgebracht. Darin fordern die Autoren Bénédicte

Savoy und Felwine Sarr einen Paradigmenwechsel in der Restitutionspraxis und im Umgang mit dem kolonialen Erbe. Der Bericht sowie das entschlossene Vorgehen Frankreichs haben auch in der Bundesrepublik Deutschland die Debatte um den Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten und deren rechtliche Grundlagen weiter intensiviert. Zu Recht wird der Missstand kritisiert, dass die geltende Rechtsordnung in Deutschland keine geeigneten Instrumente zur Klärung von Eigentumsfragen und zu Rückgabeansprüchen auf Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten enthält. Es geht dabei aber nicht nur um materielle oder rechtliche Rückgaben; vielmehr bietet die Restitutionsdebatte die Chance für intensivere Partnerschaften mit den Herkunftsgesellschaften, für die Etablierung neuer wissenschaftlicher und kultureller Kooperationen.

Die aktuelle Debatte zeigt: Die Aufarbeitung der deutschen Kolonialherrschaft und der damit verbundenen Verbrechen muss systematisch angegangen werden und bedarf der Einbeziehung unterschiedlicher politischer und gesellschaftlicher Ebenen. Deutschlands koloniale Fremdherrschaft hat noch heute Auswirkungen auf die außenpolitischen und diplomatischen Beziehungen zu den Nachfolgestaaten der damaligen Kolonien. Dies bedeutet nicht nur eine Überprüfung der bisherigen Restitutionspraxis und Ausstattung der Provenienzforschung in Bund und Ländern. Dringend notwendig sind vielmehr eine grundlegende Erweiterung der deutschen Erinnerungskultur und ihrer Narrative sowie die Einbettung in den europäischen bzw. globalen Kontext der Kolonialisierung und des Imperialismus.

Unabhängig vom Humboldt Forum bedarf es einer zentralen Stätte des Erinnerns und Lernens in der Bundeshauptstadt – dem Ort der Afrika-Konferenz von 1884/1885 und dem politischen Zentrum des deutschen Kolonialismus. Diese Stätte soll zur Erinnerung an die deutsche und europäische Kolonialherrschaft speziell in Afrika und der damit verbundenen Verbrechen und Opfer dienen, die Thematik des kolonialen Erbes und des antikolonialen Widerstands in ihren unterschiedlichen Facetten angemessen aufarbeiten und diese Epoche multiperspektivisch beleuchten. Eine zentrale Erinnerungsstätte hat auch das Ziel, die Versöhnung und die Entwicklung gemeinsamer Zukunftsperspektiven zu unterstützen und somit erste Schritte zu einer gemeinsamen Erinnerungskultur zwischen Deutschland und den Menschen in den Nachfolgestaaten der vom deutschen Kaiserreich beanspruchten Kolonien zu etablieren. Nicht zuletzt kann die Entwicklung einer Stätte des Erinnerns und Lernens dazu beitragen, die Debatte um die Aufarbeitung der deutschen Kolonialherrschaft und der damit verbundenen Verbrechen in der breiten Gesellschaft sowie der kulturellen und politischen Bildung zu verankern. In einer offenen Auseinandersetzung mit dem deutschen Kolonialismus könnte die oft formelhafte Rede vom transkulturellen Dialog endlich mit Leben gefüllt werden.

Der gesellschaftliche Umgang mit der deutschen Kolonialherrschaft, mit den damit verbundenen Verbrechen und mit dem antikolonialen Widerstand entscheidet, ob die verdrängte Gewaltgeschichte aufgearbeitet und der „historische Abgrund“ (Berlin Postkolonial) zwischen den Nachfahren Kolonisierter und Kolonisierender überbrückt werden kann.

II. Der Deutsche Bundestag fordert die Bundesregierung auf,

1. unter maßgeblicher Beteiligung von Nachfahren der Opfer der deutschen und europäischen Kolonialverbrechen und zivilgesellschaftlicher Initiativen sowie im Einvernehmen mit dem Senat von Berlin ein Konzept für eine zentrale Erinnerungsstätte in der Bundeshauptstadt entwickeln zu lassen, die
 - a. die deutsche und europäische Kolonialherrschaft und die massiven Konsequenzen des Kolonialismus für Afrika und andere Kolonialgebiete, aber auch für Europa und Deutschland selbst adressiert;

- b. den allgegenwärtigen Widerstand der Kolonisierten würdigt;
 - c. an die unterworfenen, vertriebenen und ermordeten Opfer der deutschen und europäischen Kolonialherrschaft und der damit verbundenen Verbrechen vor allem in Afrika erinnert;
 - d. ein beständiges Zeichen gegen Rassismus sowie koloniale Ausbeutung und Fremdherrschaft setzt;
2. ein Förderprogramm zur transnationalen Aufarbeitung des kolonialen Erbes aufzulegen, in dessen Rahmen finanzielle Mittel bereitgestellt werden für
- a. die Entwicklung und Umsetzung von Programmen politischer und kultureller Bildung, die gezielt junge Menschen aus Deutschland und aus den ehemals deutschen Kolonien zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem deutschen und europäischen Kolonialismus befähigen;
 - b. die gemeinsame Entwicklung und den Betrieb dezentraler Lern- und Erinnerungsstätten, Denkmäler und Mahnmale;
 - c. intensivere wissenschaftliche, kulturelle und zivilgesellschaftliche Partnerschaften und Vernetzungen mit den Herkunftsgesellschaften;
 - d. die gemeinsame Entwicklung und Umsetzung beispielhafter Dauer- und Wanderausstellungen zum deutschen Kolonialismus und zum antikolonialen Widerstand;
3. finanzielle Mittel für gemeinsame Provenienzforschung in dem Umfang bereitzustellen, dass die Bestände Kulturgut bewahrender Einrichtungen umgehend und intensiv von unabhängigen, transnationalen Experten-Teams erforscht und sukzessive digitalisiert werden können;
4. eine Zentralstelle am Deutschen Zentrum für Kulturgutverluste (DZK) zu etablieren, die
- a. sämtliche verfügbaren Informationen zu naturkundlichen und ethnologischen Sammlungen wie auch menschlichen Gebeinen in Kulturgut bewahrenden Einrichtungen in Deutschland zusammenträgt, aufbereitet sowie in digitaler und mehrsprachiger Form der Öffentlichkeit zur Verfügung stellt;
 - b. Vertreterinnen und Vertreter der Herkunftsgesellschaften über den Verbleib der Objekte aus kolonialen Kontexten proaktiv informiert und berät;
5. gesetzliche Grundlagen zu schaffen, die bundesbezugsbefähigte Kulturgut bewahrende Einrichtungen dazu verpflichten,
- a. eine ethnologisch informierte und in Zusammenarbeit mit Expertinnen und Experten aus den Herkunftsgesellschaften zu gestaltende Erforschung der Provenienz der hauseigenen Bestände vorzunehmen;
 - b. die Provenienz von ausgestellttem Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten anzugeben und die Erwerbsumstände dabei ausführlich und kritisch zu thematisieren;
 - c. Inventarlisten über die hauseigenen Bestände aus kolonialen Kontexten zu führen sowie diese Informationen an die neu zu etablierende Zentralstelle beim DZK weiterzuleiten;
 - d. Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten, dessen rechtmäßiger Erwerb nicht nachgewiesen werden kann, den Herkunftsgesellschaften zur Rückgabe anzubieten;
 - e. in Kooperation mit den Herkunftsstaaten zu überprüfen, ob kultursensible Gegenstände oder Sakralobjekte bis zum Zeitpunkt ihrer Restitution entsprechend den „Ethischen Richtlinien der Museen vom ICOM“ behandelt und aufbewahrt werden;

6. sich im Rahmen der Bund-Länder-AG für verbindliche Vorgaben für Bundes- und Landeseinrichtungen zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten sowie zu Rückgabeansprüchen auf dieses Sammlungsgut auszusprechen;
7. die bereits durch einzelne Länder initiierten Rückgabeverfahren vollumfänglich zu unterstützen und entsprechende Erfahrungen als Best-Practice zusammen mit den Ländern für weitere Schritte auf Bundes- und Länderebene aufzubereiten;
8. die bundesbezuschussten Kulturgut bewahrenden Einrichtungen dazu zu verpflichten, und weitere Kulturgut bewahrende Einrichtungen der öffentlichen Hand dazu aufzufordern,
 - a. die sich in ihren Beständen befindlichen menschlichen Gebeine aus kolonialen Kontexten unmittelbar und ausschließlich auf ihre Provenienz hin zu erforschen;
 - b. ein Online-Verzeichnis über die menschlichen Gebeine anzulegen sowie die Herkunftsgesellschaften unmittelbar über den Verbleib ihrer Vorfahren und Ahnen zu informieren;
 - c. die menschlichen Gebeine auf Kosten der öffentlichen Hand umgehend an die Herkunftsgesellschaften zu restituieren, sofern diese einen Anspruch auf diese stellen;
9. gemeinsam mit den Ländern darauf hinzuarbeiten, anthropologische Forschung an menschlichen Gebeinen aus kolonialen Kontexten in der Bundesrepublik Deutschland generell nur zu ermöglichen, wenn diese Forschung ausdrücklich der Klärung der Provenienz und der Restitution der Gebeine dient;
10. eine unabhängige Kommission und mindestens hälftig mit Nachfahren Kolonisierter zu besetzende Kommission zu etablieren, die in Streitfällen angerufen wird und Empfehlungen für oder gegen die Rückgabe von Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten ausspricht;
11. auf der Ebene multilateraler Organisationen wie der Europäischen Union und der Vereinten Nationen darauf hinzuwirken, dass internationale Übereinkünfte zum Umgang mit Kulturobjekten und menschlichen Gebeinen aus kolonialen Kontexten und zu Rückgabeansprüchen auf dieses Sammlungsgut getroffen werden;
12. sich im Rahmen der Bund-Länder-AG dafür auszusprechen, dass diffamierende und nach Kolonialverbrechern benannte Straßen im Dialog mit den Kommunen in Würdigung anticolonialer Widerstandskämpferinnen und -kämpfer umbenannt werden.

Berlin, den 12. Februar 2019

Katrin Göring-Eckardt, Dr. Anton Hofreiter und Fraktion

Begründung

Die Verbrechen der kolonialen Fremdherrschaft gehören zu den am meisten verdrängten Etappen der deutschen Geschichte. Die Aufarbeitung beginnt gerade erst, vor allem aufgrund des öffentlichen Drucks zivilgesellschaftlicher Initiativen. Maßgeblich treiben sie die Debatte um Raubgüter, die inhaltliche Gestaltung des Humboldt Forums oder die Umbenennung von nach Kolonisatoren benannten Straßen und Plätzen voran. Auch die Ankündigung des französischen Staatspräsidenten Emmanuel Macron, binnen fünf Jahren die Voraussetzungen für die Rückgabe von afrikanischem Kulturgut zu schaffen, sowie die näher rückende Eröffnung des Humboldt Forums haben die Debatte um den kulturpolitischen Umgang mit dem (post-)kolonialen Erbe in Deutschland angestoßen. Der 100. Jahrestag des Endes der deutschen Kolonialherrschaft hat den Völkermord, der von 1904 bis 1908 im damaligen Deutsch-Südwestafrika stattfand, ins öffentliche Bewusstsein gerückt. In Deutschland fand die Aufarbeitung des Kolonialismus im Jahr 2018 – 100 Jahre nach Ende der deutschen Kolonialherrschaft – erstmals Erwähnung in einem Koalitionsvertrag der Bundesregierung. Ferner wollen Bund und Länder im Rahmen einer neuen Arbeitsgruppe der Kultusministerkonferenz (im Folgenden „Bund-Länder-AG“) eine gemeinsame politische Position zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten erarbeiten (vgl. Pressemitteilung der BKM: „Koloniales Erbe: Arbeitsgruppe zum Umgang mit Sammlungsgut vereinbart“, 12.10.2018). Diese Schritte begrüßt die antragstellende Fraktion ausdrücklich.

Lange Zeit galt Deutschland als die kleine und „harmlose“ Kolonialmacht. Noch heute äußern sich einzelne Vertreter der Bundesregierung anerkennend über die Auswirkungen kolonialistischer Politik in den damaligen Kolonien (vgl. „Wir haben lange Zeit zu viel im Hilfsmodus gedacht“, BZ-Interview mit dem Afrika-Beauftragten der Bundeskanzlerin, 7.10.2018). Diese verharmlosende Erzählung ist nicht aufrechtzuerhalten, wenn wir uns, wie Mnyaka Sururu Mboru annimmt, der Geschichten von „Zwangsarbeit, von Boykott und Schlägen, von Kolonial- und Widerstandskriegen, von der Verteufelung unserer Kulturen und Religionen durch die Missionare“ annehmen (vgl. „Wollen sie uns verhöhnen?“, in Südklink 176 – Juni 2016 –: Körper und Politik: Einverleibte Macht und gelebte Widerstände). Die antragstellende Fraktion bekennt sich ausdrücklich zur Durban-Erklärung und verurteilt die deutsche Kolonialherrschaft sowie ihre destruktiven ökonomischen und kulturellen Folgen. Der Kolonialismus hat dabei nicht nur die kolonisierten Länder verändert, sondern genauso die Kolonisatoren. Denn der europäische Kolonialismus und die ihn tragenden Denkmodelle stellen keine historisch abgeschlossenen Formen dar, sondern haben globale Spuren hinterlassen, die bis heute wirkmächtig sind. So prägen zum Beispiel kolonialistische Bilder unser Denken: das Bild von Afrika, exotistische Vorstellungen des „Fremden“, fortbestehende Machtverhältnisse und tradierte Vorstellungen von behaupteter Ungleichwertigkeit. Eurozentrische und rassistische Denkweisen schlagen sich in vielen gesellschaftlichen Bereichen und in der Alltagskultur nieder. Deutschlands koloniale Fremdherrschaft hat noch heute Auswirkungen auf die außenpolitischen und diplomatischen Beziehungen zu den Nachfolgestaaten der damaligen Kolonien. Diese internationale Perspektive wird in Kürze in einem gesonderten Antrag von der Bundestagsfraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN thematisiert.

Die Aufarbeitung des kolonialen Erbes und die proaktive Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialherrschaft können Auskunft geben über den Status quo der deutschen Gesellschaft und den Prozess der Globalisierung, zu dessen Geschichte der Kolonialismus gehört. Dringend notwendig sind daher eine grundlegende Erweiterung der deutschen Erinnerungskultur und ihrer Narrative sowie die Einbettung in den europäischen Kontext der Kolonialisierung und des Imperialismus.

Zu 1.

Exemplarisch ist der Umgang mit dem (post-)kolonialen Erbe in Berlin, dem ehemaligen politischen Zentrum des deutschen Kolonialismus. Hier fand 1884/1885 die Afrika-Konferenz statt, in deren Rahmen der afrikanische Kontinent willkürlich zwischen den europäischen Kolonialmächten aufgeteilt wurde. Bis auf eine Gedenktafel auf dem Garnisonsfriedhof vor einem Findling, der die deutschen Kolonialverbrechen beschönigen und heroisieren soll, finden sich keine Gedenkort in der Bundeshauptstadt.

Eine zentrale und sichtbare Erinnerungsstätte verbunden mit einem Lernort zur Erinnerung an die deutsche Kolonialherrschaft und die damit verbundenen Verbrechen soll die Thematik des (post-)kolonialen Erbes in ihren unterschiedlichen Facetten angemessen aufarbeiten und dieses Kapitel der deutschen Geschichte multiperspektivisch betrachten. Diese Lern- und Erinnerungsstätte soll zum einen an die vertriebenen, unterworfenen und ermordeten Opfer der deutschen Kolonialherrschaft und der damit verbundenen Verbrechen erinnern und ein be-

ständiges Zeichen gegen Rassismus, Ausbeutung und Fremdherrschaft setzen. Zum anderen soll der Ort Möglichkeiten der kulturellen und politischen Bildung und Auseinandersetzung mit dieser Epoche deutscher Geschichte schaffen. Dabei sollen die Zeit des europäischen Kolonialismus und die damit verbundenen Formen ökonomischer Ausbeutung, politischer Unterdrückung und kultureller Enteignung ebenso berücksichtigt werden wie die Folgen institutionalisierter Machtbeziehungen, (post-)kolonialer Staatenbildung und damit einhergehender Konflikte.

Eine Erinnerungsstätte hat auch das Ziel, die Bitte um Versöhnung und die Entwicklung gemeinsamer Zukunftsperspektiven zu unterstützen und somit eine gemeinsame Erinnerungskultur zwischen Deutschland und den Nachfolgestaaten der damaligen Kolonien zu etablieren. Die Konzeption einer solchen Erinnerungs- und Lernstätte bedarf daher der engen Einbindung zivilgesellschaftlicher Initiativen sowie der Nachfahren der Opfer der deutschen Kolonialherrschaft und der damit verbundenen Verbrechen. Nicht zuletzt kann die Entwicklung einer Erinnerungs- und Lernstätte dazu beitragen, die Debatte um die Aufarbeitung der deutschen Kolonialherrschaft in der breiten Gesellschaft sowie der kulturellen und politischen Bildung zu verankern. Eine Erinnerungs- und Lernstätte kann auch „residencies“ für afrikanische Künstlerinnen und Künstler beinhalten. In einer offenen Auseinandersetzung mit dem deutschen Kolonialismus kann die oft formelhafte Rede vom transkulturellen Dialog endlich mit Leben gefüllt werden.

Zu 2.

Um die Auseinandersetzung mit dem (post-)kolonialen Erbe in die Breite der Gesellschaft zu tragen, bedarf es verlässlicher Förderstrukturen des Bundes.

Um das Geschichtsbewusstsein insbesondere junger Menschen zu fördern, bedarf es einer festen Verankerung der Erinnerungskultur in der Bildungsarbeit. Es ist in diesem Sinne zu begrüßen, dass die Bundesregierung das Förderprogramm „Jugend erinnert“ aufgelegt hat, in dessen Rahmen Programme gefördert werden, die Jugendliche zu einem kritischen Umgang mit der NS-Terrorherrschaft und der SED-Diktatur befähigen. Eine Leerstelle stellt hier allerdings weiterhin die Aufarbeitung der deutschen Kolonialherrschaft und der damit verbundenen Verbrechen dar. Wir Grünen fordern daher die institutionelle und projektbezogene Förderung bildungspolitischer Programme, die sich mit der deutschen Kolonialherrschaft auseinandersetzen. Bei der Entwicklung und Umsetzung der von Bund und Ländern (ko-)finanzierten Programme und Projekte sollen alle maßgeblichen Akteure, darunter Bundesländer, die Bundeszentrale für politische Bildung, Expertinnen und Experten, zivilgesellschaftliche Initiativen und vor allem Nachfahren der Opfer der deutschen Kolonialherrschaft beteiligt werden. Ein Förderprogramm zur Aufarbeitung des (post-)kolonialen Erbes soll dabei nicht in Konkurrenz zu „Jugend erinnert“ entstehen, sondern dieses um weitere Programme ergänzen. Dafür bedarf es eines neuen Titels im Haushalt der Beauftragten für Kultur und Medien der Bundesregierung (BKM) zur institutionellen und Projektförderung.

In einem Leitartikel stellt Christiane Habermatz fest: „In Deutschland gibt es kaum Gedenkorte für die deutschen Kolonialverbrechen“ (vgl. DLF, „Koloniales Nicht-Gedenken in Deutschland“, 16.2.2018). Dabei bieten insbesondere Gedenkstätte und -orte die Möglichkeit, das Wissen um Verbrechen der Vergangenheit sicht- und somit vermittelbar zu machen. Die lokale Erinnerungs- und Bildungsarbeit müssen daher gestärkt und Initiativen etwa bei der Instandhaltung oder -setzung von Denkmälern unterstützt werden. Eine (Anschub-)Förderung neuer Gedenkorte oder Umwidmungen ehemaliger Kolonialdenkmäler für die Bildungsarbeit kann Akteure vor Ort dabei ertüchtigen und die lokalen Erinnerungslandschaften erweitern.

Der mit dem Bau des Humboldt Forums avisierte „Dialog der Kulturen“ bietet die Chance für intensivere Partnerschaften mit den Herkunftsgesellschaften und der Etablierung neuer wissenschaftlicher und kultureller Kooperationen, etwa die Finanzierung kultureller und wissenschaftlicher Austauschprogramme („residencies“). Der Bund ist hier gefragt, entsprechende Kooperationen auf verlässliche Förderstrukturen zu stellen und insbesondere Wissenschaftler*innen und Kulturschaffende und Aktivist*innen aus den Nachfolgestaaten der Kolonien zu ermöglichen, ihre Perspektive in Diskussionen über den Umgang mit dem (post-)kolonialen Erbe einfließen zu lassen. Nur so können wir uns einer multiperspektivischen, nicht länger eurozentrischen Betrachtung der Problematik nähern. Dabei ist nicht allein die finanzielle Förderung, sondern auch die gleichberechtigte Zusammenarbeit von zentraler Bedeutung. Der angesprochene „Dialog der Kulturen“ könnte ferner dadurch manifestiert werden, dass an den Kolonialismus erinnernde Mahnmale in Deutschland und in ehemaligen Kolonien miteinander korrespondieren, d. h. gestalterisch und thematisch aneinander anknüpfen – auch hierfür bedarf es entsprechender finanzieller Förderung.

Ausstellungen zur politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Dimension des Kolonialismus können Leerstellen in der politischen Bildungsarbeit schließen und eine breite gesellschaftliche Debatte in Bildung, Kultur und Wissenschaft befördern. In der Form von Wanderausstellungen können dezentrale Wege der Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialherrschaft geschaffen werden. Zudem ist der Bund gefragt, auch abseits des Humboldt Forums Dauerausstellungen zu finanzieren, die eine breite gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem (post-)kolonialen Erbe erlauben.

Zu 3.

Im Zuge des Kolonialismus wurden unzählige Kunst- und Kulturobjekte aus den damaligen Kolonien nach Europa verbracht. Diese Objekte umfassen neben Gegenständen der Alltagskultur auch kulturell sensible Objekte, darunter menschliche Überreste, religiöse und zeremonielle Objekte und Herrschaftszeichen. Die besondere Bedeutung, die die Herkunftsgesellschaften mit den kulturell sensiblen Objekten verknüpfen, liegt dabei nicht im kolonialen Kontext begründet, sondern in den Objekten selbst (Leitfaden des Museumsbundes, S. 10). Der Kontext, in dem diese Objekte aus den damaligen Kolonien nach Europa gelangten, muss im Grundsatz als Unrechtskontext bezeichnet werden: Das extreme Machtungleichgewicht zwischen Kolonisierten und Kolonialisten schließt gerechte Austauschbeziehungen zwischen beiden Gruppen im Grundsatz aus (vgl. Jürgen Zimmerer, „Kulturgut aus der Kolonialzeit – ein schwieriges Erbe?“, Museumskunde, Band 80). Der Zeitung „DIE ZEIT“ zufolge beläuft sich die Zahl der im Rahmen des Kolonialismus verbrachten Kunst- und Kulturobjekte auf etwa 30 Millionen (vgl. ZEIT ONLINE, „Schluss mit dem falschen Frieden, 7.3.2018). Ein Großteil dieser Objekte befindet sich gegenwärtig in den Beständen europäischer Museen, insbesondere ethnologischer Sammlungen. Deren „Gründung und Blüte“ standen Jürgen Zimmerer zufolge in einer „symbiotischen Beziehung zum Kolonialismus“, da die Sammlungen doch die vermeintliche Andersartigkeit der Völker und Exotik der Kolonialisierten in den Vordergrund der Auseinandersetzung stellten (vgl. FAZ, „Kolonialismus ist kein Spiel“, 9.8.2017).

Auch in Kulturgut bewahrenden Einrichtungen in Deutschland befinden sich diese – mitunter kulturell sensiblen – Objekte aus kolonialen Kontexten. Eine Kleine Anfrage der antragstellenden Fraktion ergab, dass die Bundesregierung derzeit allerdings keine Kenntnis darüber hat, wie viele menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit Deutschland besitzt und wie viel Beutekunst aus den ehemaligen Kolonien in bundeseigenen Sammlungen insgesamt liegt (vgl. Drs. 19/4177, Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage „Kulturpolitische Aufarbeitung der deutschen Kolonialzeit“). Zudem ist in vielen Fällen die Provenienz der Objekte nicht hinreichend bekannt, d. h. es ist oft unklar, auf welchem Wege die Objekte in die heutigen Bestände gelangten, und manchmal sogar, wer die ursprünglichen Eigentümer des Sammlungsguts sind. Die Kulturgut bewahrenden Einrichtungen in Deutschland bzw. deren Träger haben die Klärung dieser Informationen – auch aufgrund der fehlenden öffentlichen Auseinandersetzung mit dem (post-)kolonialen Erbe – jahrzehntelang vermieden. In vielen Kulturgut bewahrenden Einrichtungen fehlen darüber hinaus Inventarlisten, die Aufschluss über das kulturelle Erbe der deutschen Kolonialherrschaft geben könnten. Sofern diese Inventarlisten vorhanden sind, umfassen sie oftmals nur Teile des Gesamtbestandes (vgl. Süddeutsche Zeitung, „Verströungen“, 4.12.2018). Zudem hat es die öffentliche Hand in den vergangenen Jahrzehnten versäumt, die Mittel für eine umfassende Provenienzforschung entsprechend den Bedarfen bereitzustellen.

Vor diesem Hintergrund ist aus Sicht der antragstellenden Fraktion eine Überprüfung der bisherigen Ausstattung der Provenienzforschung in Bund und Ländern dringend notwendig. Die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien ist aufgefordert, finanzielle Zuwendungen in dem Umfang bereitzustellen, dass die Bestände der Kulturgut bewahrenden Einrichtungen in Deutschland umgehend und intensiv von unabhängigen, transnationalen Experten-Teams auf ihre Provenienz hin erforscht und sukzessive digitalisiert werden können. Dabei geht die antragstellende Fraktion freilich nicht davon aus, dass die Provenienz aller Objekte zweifelsfrei zu klären ist. Vielmehr soll die finanzielle Zuwendung eine umfassende Analyse aller Objekte ermöglichen – auch die Möglichkeit, dass die Provenienz in bestimmten Fällen verborgen bleibt, muss dabei in Betracht gezogen werden. Neben der Anpassung der direkten Förderung von Provenienzforschung in den bundesbezuschussten Kulturgut bewahrenden Einrichtungen, insbesondere der Stiftung Preußischer Kulturbesitz sowie der Stiftung Deutsches Historisches Museum, ist die Bundesregierung aufgefordert, die finanziellen Zuwendungen an den Förderungsbereich „Kulturgüter aus kolonialen Kontexten“ des Deutschen Zentrums für Kulturgutverluste an dieses Ziel anzupassen.

Zu 4.

Damit ein möglichst großer Teil des Sammlungsguts aus kolonialen Kontexten erfolgreich auf seine Provenienz hin erforscht werden kann, ist die Digitalisierung der Bestände von größter Bedeutung. Erst durch die Digitalisierung und die damit einhergehende Veröffentlichung der Bestände wird eine ortsunabhängige Untersuchung der Erwerbungsunterlagen erreicht, die zur Erforschung der Provenienz beitragen kann. Insbesondere die Einbindung möglicher Herkunftsgesellschaften und Wissenschaftler*innen aus der ganzen Welt erhöht die Chancen auf eine umfassende Klärung der Provenienz maßgeblich. Zu diesem Zwecke muss die Digitalisierung von Erwerbungsakten, Sammlungen und Beständen vorangebracht werden und einem klaren Zeitplan folgen. Diese Daten sollen in einer neu zu etablierenden und vom Bund institutionell geförderten Zentralstelle am Deutschen Zentrum für Kulturgutverluste (DZK) zusammengeführt werden.

Diese Zentralstelle trägt sämtliche Informationen zu naturkundlichen und ethnologischen Sammlungen wie auch menschlichen Überresten in deutschen Museen zusammen, bereitet diese auf und stellt sie digital und mehrsprachig zur Verfügung. Der Zentralstelle wird auch die Aufgabe übertragen, die Informationen zu den Beständen und deren Provenienz proaktiv an Vertreterinnen und Vertreter der Herkunftsgesellschaften heranzutragen. Auf dieser Basis erst wird die Sichtbarmachung des Sammlungsguts ermöglicht und den Nachfahren der ursprünglichen Eigentümer die Gelegenheit gegeben, entsprechende Rückgabeforderungen einzureichen.

Zu 5. bis 7.

Vor dem Hintergrund des begangenen Unrechts bei der Inbesitznahme von Kulturgut im Rahmen der deutschen Kolonialherrschaft fordert die antragstellende Fraktion neue rechtliche Regelungen zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten sowie zu materiellen und rechtlichen Rückgabeansprüchen auf dieses Sammlungsgut. Die derzeit geltende Rechtsordnung hält keine geeigneten Instrumente zur Klärung von Eigentumsfragen oder Rückgabeansprüchen an Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten bereit (vgl. „Leitfaden zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten“, S. 74; „Rückführung von Kulturgütern aus Kolonialgebieten“, Ausarbeitung der Wissenschaftlichen Dienste des Deutschen Bundestages, WD 10 – 3000 – 023/18).

Dabei ist es zentral, dass eine „ethnologische informierte“ (Larissa Förster) bzw. kollaborative Provenienzforschung durchgeführt wird, in deren Rahmen die Provenienz der Objekte in enger Zusammenarbeit mit Expertinnen und Experten aus den Herkunftsstaaten erforscht und die Deutungshoheit über die Objekte und deren Herkunft abgegeben wird. Dabei geht es, wie Andrea Scholz betont, um die Etablierung eines neuen Paradigmas, „um die gemeinsame – einvernehmliche, aber möglicherweise durchaus kontroverse – Produktion von Wissen über diese Sammlungen“ (vgl. „Das Wissen der Anderen in der Provenienzforschung“, <https://blog.uni-koeln.de/gssc-humboldt/das-wissen-der-anderen-in-der-provenienzforschung/>). Ferner müssen die Kulturgut bewahrenden Einrichtungen bzw. deren Träger diese Informationen katalogisieren und der neu zu etablierenden Zentralstelle beim DZK weiterleiten. Nur auf diesem Wege eröffnet sich die Möglichkeit, einen Gesamtüberblick über das Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in öffentlichen Kulturgut bewahrenden Einrichtungen in Deutschland zu erhalten und diese Informationen auch den Nachfahren der ursprünglichen Eigentümer bzw. den Herkunftsgesellschaften mitteilen zu können.

Aus dem Unrechtskontext, in dem Sammlungsgut aus den damaligen Kolonien verbracht wurde, müssen klare gesetzliche Regelungen um Rückgabeansprüche erwachsen. Die Bundesregierung ist aufgefordert, die gegenwärtigen Besitzer von Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten im Falle von bestehenden Rückgabeforderungen zu verpflichten, die rechtmäßige Inbesitznahme des betreffenden Sammlungsguts zweifelsfrei nachzuweisen. Sofern die gegenwärtigen Besitzer des betroffenen Sammlungsguts diese rechtmäßige Inbesitznahme nicht nachweisen können, sollen die Nachfahren der ursprünglichen Eigentümer bzw. die Herkunftsgesellschaften grundsätzlich einen Anspruch auf Rückgabe des entsprechenden Kulturguts erhalten. Dafür ist es notwendig, dass eine Ausnahmeregelung geschaffen wird, die eine Verjährung dieses Anspruchs ausschließt. Neben der materiellen Rückgabe soll dabei auch die Möglichkeit einer rechtlichen Restitution von Objekten eröffnet werden, welche die Nachfahren der Kolonisierten offiziell in den Besitz der Objekte setzt, ihnen aber auch die Möglichkeit belässt, diese so lange wie gewollt in Europa zu belassen.

Der Akt der Rückgabe soll dabei keinesfalls bedeuten, sich einer kolonialen Verantwortung zu entledigen. Vielmehr wird durch diesen Akt dem allzu verständlichen und angemessenen Wunsch der Nachfahren der ursprünglichen Eigentümer Rechnung getragen, kulturell sensible Objekte wieder in ihren Besitz zu nehmen. Handlungsleitend kann dabei die von Bénédictine Savoy formulierte Maxime sein: „Wir müssen heute nur für einen Augenblick in uns hineinhorchen und einen kleinen Schritt aus unserem gewohnten Blickwinkel heraustreten, um mit den Enteigneten – oder mit denen, die sich als solche fühlen – identifizieren zu können“ (vgl. „Die Provenienz

der Kultur“; S. 50). Die koloniale Verantwortung selbst kann durch den Akt der Rückgabe selbstverständlich nicht abgegeben werden und bedarf weiterer, beständiger Formen der Aufarbeitung und Wiedergutmachung.

Es ist darüber hinaus in enger Kooperation mit den Herkunftsgesellschaften zu prüfen, ob kultursensible Gegenstände oder Gegenstände von religiöser Bedeutung bis zum Zeitpunkt möglicher Restitutionsverlangen entsprechend den „Ethischen Richtlinien der Museen von ICOM“ in öffentlich-rechtlichen und überwiegend durch Zuwendungen der öffentlichen Hand finanzierten Einrichtungen in Deutschland behandelt und aufbewahrt werden.

Aufgrund der Verteilung gesetzgeberischer Kompetenzen hat der Bund ausschließlich die Möglichkeit, entsprechende Regelungen für Kulturgut bewahrende Einrichtungen des Bundes zu treffen; im Rahmen der Bund-Länder-AG kann die Bundesregierung allerdings an die Bundesländer appellieren, ähnliche Regelungen auch auf Länderebene zu treffen. Die Bund-Länder-AG kann hier aus Sicht der antragstellenden Fraktion ein hilfreiches Forum sein, um ein koordiniertes Vorgehen zwischen Bund, Ländern und Kommunen abzustimmen und über Best-Practice-Verfahren in einen Austausch zu treten.

Zu 8. bis 9.

Zum Zwecke rassenanthropologischer Forschungen entwendeten die Kolonisatoren auch menschliche Gebeine („human remains“) aus den damaligen Kolonien. Diese menschlichen Gebeine lagern zum allergrößten Teil noch heute in Einrichtungen, die anthropologische Forschung betreiben oder betrieben haben. Dieser Zustand ist unhaltbar.

Die Identifizierung und Rückgabe der menschlichen Gebeine Kolonisierter sind eine der dringlichsten moralischen und geschichtspolitischen Aufgaben unserer Zeit. Die Gebeine sollten schnellstens zurückgegeben werden, nicht nur aus Pietät, sondern insbesondere, weil ihr Fehlen bei den Angehörigen in vielen Fällen als extrem schmerzvoll wahrgenommen wird und zu schweren psychischen Belastungen führen kann. Hier gilt es also, ganz konkret die Leiden der Nachfahren zu mindern. Die Bundesregierung ist daher aufgefordert, hier umgehend aktiv zu werden und Expertinnen und Experten aus den Herkunftsgesellschaften eng in den Prozess der Identifizierung einzubinden. Zudem sollte die Bundesregierung darauf hinwirken, angemessene Formen der Übergabe der menschlichen Gebeine zu gewährleisten. Die Aufbewahrung soll entsprechend den Handlungsempfehlungen des Deutschen Museumsbundes erfolgen (vgl. www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2017/04/2013-empfehlungen-zum-umgang-mit-menschl-ueberresten.pdf). Außerdem ist es notwendig, im Einvernehmen mit den Nachfahren bzw. den Herkunftsgesellschaften angemessene Orte und Verfahren der Rückgabe zu finden sowie die materiellen Kosten dafür zu übernehmen. Ferner ist der Bund dazu aufgefordert, gemeinsam mit den Ländern darauf hinzuwirken, dass anthropologische Forschung an menschlichen Gebeinen aus kolonialen Kontexten in der Bundesrepublik Deutschland nur ermöglicht wird, wenn diese Forschung ausdrücklich der Klärung der Provenienz und der Restitution der Gebeine dient.

Zu 10.

Eine unabhängige und mit Expertinnen und Experten besetzte Kommission kann in Streitfällen angerufen werden und in transparenter Form sowie nach festgelegten Kriterien Empfehlungen für oder gegen die Rückgabe von Kulturgut aus kolonialen Kontexten aussprechen. Diese Kommission sollte bereits durch den Antrag einer Seite tätig werden können. Um eurozentrische Entscheidungen der Expertenkommission zu vermeiden, sollten in ihr mindestens zur Hälfte in Deutschland oder im Ausland lebende Nachfahren Kolonisierter vertreten sein.

Zu 11.

Auch auf internationaler Ebene sind eine neue Dialogkultur und eine nachhaltige Verständigung zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten erforderlich. In den vergangenen Jahren gab es zwar verschiedene Versuche, über das internationale Recht „die Wiedergutmachung von kolonialem Unrecht zu erreichen“ („Leitfaden zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten“, S. 72). Insbesondere hervorzuheben ist dabei der Versuch, das intertemporale Prinzip – d. h. die ausschließliche Bewertung von Sachverhalten nach dem Recht, das zum Zeitpunkt der Entstehung der Sachverhalte gültig war – im Völkerrecht zu lockern und die Rückwirkung bestimmter völkerrechtlicher Rechtssätze zu erreichen. Dieser in Vorbereitung auf die Weltrassismuskonferenz der Vereinten Nationen von 2001 ins Spiel gebrachte Vorschlag zielte v. a. auf die Sachverhalte der Sklaverei und des Kolonialismus ab. Letztlich konnte sich dieser Vorschlag nicht durchsetzen. Auch weitere Völkerrechtsnormen wie z. B. die Unidroit-Konvention von 1995 können bis heute nicht rückwirkend auf die Zeit des Kolonialismus angewandt werden. Die Bundesregierung ist daher aufgefordert, proaktiv und in enger Abstimmung mit den Nachfolgestaaten ehemaliger Kolonien Wege zu eruieren, wie die Klärung der Herkunft

von Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten sowie Rückgabeansprüche an dieses Sammlungsgut auch im Rahmen internationaler Übereinkünfte verbrieft werden können. Diese internationalen Übereinkünfte sollten nach Auffassung der antragstellenden Fraktion sowohl auf UN- als auch EU-Ebene vereinbart werden.

Zu 12.

Die unzureichende Aufarbeitung der deutschen Kolonialherrschaft und der damit verbundenen Verbrechen spiegelt sich auch in dem unmittelbaren Kontext wider, in dem wir leben. So stellt Kai Biermann etwa fest: „Nationalsozialisten oder Stalinisten werden selbstverständlich nicht mehr mit Straßennamen geehrt. Doch koloniale Völkermörder finden sich im Straßenbild noch viele“ (vgl. ZEIT ONLINE, „Völkermordstraße“, 28.1.2018). Zwar hat die Bundesrepublik Deutschland das Aktionsprogramm der UN-Konferenz gegen Rassismus von 2001 unterzeichnet und in diesem Rahmen zugesichert, die Opfer des Kolonialismus und des Rassismus zu ehren. Doch noch immer sind viele Straßen in Deutschland nach Kolonialverbrechern benannt oder tragen diffamierende und rassistische Namen. Gegen eine Umbenennung wird oftmals das Argument hervorgebracht, die Umbenennung sei zu aufwendig und laufe zum Nachteil der Anwohnenden. Zum Teil wird gar damit argumentiert, dass Teile der deutschen Geschichte durch eine Straßenumbenennung verschwiegen würden. Die antragstellende Fraktion geht davon aus, dass Straßen nicht nur an die nach ihnen benannten Personen oder Ideologien erinnern, sondern diese in gewisser Weise ehren (siehe z. B. Berliner Straßengesetz). Wir Grünen unterstützen aus diesem Grunde diejenigen zivilgesellschaftlichen Akteure, die sich in vielen Kommunen in Deutschland für die Umbenennung entsprechender Straßennamen in Würdigung aktiver Gegner*innen des deutschen Kolonialismus einsetzen. Die Umbenennung der Straßen fällt zwar nicht in die gesetzgeberische Kompetenz des Bundes. Nach Auffassung der antragstellenden Fraktion stellt die Bund-Länder-AG, in die auch kommunale Spitzenverbände eingebunden werden sollen, allerdings ein geeignetes Forum dar, in dem sich die Bundesregierung für die Umbenennung von diffamierenden und nach Kolonialverbrechern benannten Straßennamen aussprechen und somit an die Kommunen appellieren kann.

8. Danksagungen

Diese Studie wäre ohne den Austausch mit Menschen unterschiedlicher Disziplinen und Perspektiven nicht realisierbar gewesen. Zahlreichen Expert:innen bin ich für deren Hilfe und für das Gelingen meiner Dissertation zu großem Dank verpflichtet, allen voran meiner Doktormutter Prof. Dr. Anne-Marie Bonnet und meinem Doktorvater Prof. Dr. Michael Fehr. Sie halfen mir von der ersten Projektidee an mein Forschungsinteresse an der Schnittstelle zwischen Museologie und Diskriminierungskritik zu präzisieren und standen mir stets kritisch und hilfsbereit zur Seite. Durch den Austausch mit ihnen habe ich überhaupt erst zu der kritisch weißen Position gefunden, von der aus ich diese Arbeit erstellen konnte. Für ihre Supervision möchte ich mich von ganzem Herzen bedanken.

Für die mehrjährige Forschung zur Provenienz zentralaustralischer Tjurringas der Arrernte in der Sammlung Wettengel der Stiftung Preußischer Kulturbesitz gebührt mein Dank Dr. Markus Schindlbeck, der mir bei meiner Auseinandersetzung mit diesen ancestral remains im Depot des Ethnologischen Museums Dahlem behilflich war. Indra Lopez Velasco möchte ich für ihre kritische Darlegung der zur damaligen Zeit angespannten Beziehungen zwischen dem Humboldt Lab und zentralaustralischen Aborigines danken. Vom Ethnologischen Museum Dahlem ausgehend führten meine Recherchen in andere Museen und Archive, wo ich viele andere hilfsbereite Wissenschaftler:innen traf, darunter Dr. Anite Herle am Museum of Archaeology and Anthropology in Cambridge und Dr. Khadija von Zinnenburg Carroll, die damals am MAA künstlerisch forschend tätig war. Ihr Blick von außen auf den Restitutionsdiskurs in Deutschland war für das Voranschreiten dieser Forschungsarbeit richtungsweisend. Bei meiner Provenienzforschung zur Sammlung Wettengel unterstützte mich insbesondere mein familiäres Netzwerk in der Oberpfalz. Großer Dank gebührt Pfarrer Dr. Roland Gierth, der die Kontaktaufnahme mit dem Archiv der Mission EineWelt [sic] in Neuendettelsau ermöglichte sowie meinen Großeltern Edeltraud Zweck (†) und Kurt Zweck (†), die mir bei der Transkription der Briefe des Missionars und Sammlers Nikol Wettengel von Sütterlin in lateinische Schrift halfen. Ihnen allen: Vergelt's Gott*! In Australien fand ich bei Dr. Karen Vaughan und Ceane Towers, beide lehr tätig an der University of Technology Sydney im Fachbereich Aboriginal Cultures and Philosophies, Anschluss an den australischen Diskurs um Dekolonisation und Reparation. Für Ihre Unterstützung und Ermutigung bedanke ich mich sehr, genauso wie für das Privileg der Teilnahme an diversen traditionellen Zeremonien und kulturellen Aktivitäten in der Wiradjuri community in New South Wales. Ferner danke ich (Uncle) Bob Randall (†) für seine Gastfreundschaft in der Mutitjulu community bei Uluru. Dr. Isabel Raabe vom Frankfurter Weltkulturenmuseum danke ich für ihre Expertise und ihre Bereitschaft zum Austausch genauso wie John Strehlow für sein historisches Fachwissen. Sie alle halfen mir, die soziale Realität der vom Kolonialismus betroffenen Menschen in Zentralaustralien sowohl heute als auch zur Zeit der christlichen Mission besser zu verstehen. Megan Jay danke ich, dass sie in all dieser Zeit immer für mich da war und es auch heute noch ist.

Meine Kolleg:innen und Freund:innen der Museumsforschungsgruppe FLOORPLAN der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn hatten als »Sparring-Partner:innen« (AMB) großen Einfluss auf die museologischen Überlegungen dieser Arbeit. Mein ganz besonderer Dank gilt dabei Samia Ouladzahra, Dr. Kristina Engels, Dr. Marie-Christin Gerwens-Voß, Shiou-Lan Jan, Kathrin Michel, Magali Wagner, Dr. Caroline Yi, Jasmin Zalami und Dr. Martin Schmidl. In den zahlreichen Diskussionsveranstaltungen und Konferenzen, die wir über die Jahre gemeinsam realisieren konnten, gewann ich wertvolle Einsichten in das „Prinzip Museum“, seine Potenziale und seine Grenzen. Unser Austausch bedeutet mir sehr viel. Nicht diesem Netzwerk zugehörig, jedoch kunstwissenschaftlich geistesverwandt geht ein herzlicher Dank auch an Dr. Astrid Mania für ihr stets kritisches Feedback zu den kunsttheoretischen Aspekten dieser Arbeit, an Dr. Birte Kleine-Benne für Input und Inspiration, an den Kunstsammler Dr. Werner Dohmen, dessen Unterstützung und Risikobereitschaft zahlreiche Türen geöffnet haben und an das Sammler:innenpaar Gaby und Wilhelm Schürmann für die Lektionen in Sammlerlatein. Auch danke ich Messanh Amedegnato aka Togbé Honoun Honougbo Bahounsou für die vielen augenöffnenden Erläuterungen Benin'scher und Togoischer Traditionen und Zeremonien, die im Rahmen meiner Studien Benin'scher Bronzen von unschätzbarem Wert waren.

Während meiner Forschung zu Sewas der Tairona beziehungsweise der in ihrer kulturellen Nachfolgeschaft stehenden Kogi aus Kolumbien halfen mir zahlreiche alte und neue Freund:innen wichtige Kontakte aufzubauen und zu halten, darunter der Jurist Martin Asmus, der Filmemacher Alan Ereira, der Aktivist Jan-Frank Gerards (Stichting Kleinshalige Ontwikkelingsprojecten) und die Performance-Künstlerin und Choreografin Martha Hincapié Charry. ¡Mil gracias! Die Psychologin Kerstin Krampitz, die Künstlerin Julia Neuenhausen und der Sammler Tillmann Schlosser (†) haben auf unseren gemeinsamen Reisen und in unzähligen Gesprächen mit ihren besonderen Perspektiven auf die Restitutionsdebatte meine Position maßgeblich verändert. Ich danke diesem Kreis von ganzem Herzen. In diesem Zusammenhang möchte ich auch der Ethnologin Dr. Manuela Fischer meinen Dank aussprechen, die mit ihren Forschungen, ihrer Kritik und ihrem Rat diese Untersuchung verkomplexiert hat. Dank auch an Dr. Christiane Stelzig (†) für die wertvollen Diskussionen.

In Kolumbien unterstützten mich der Anthropologe Dr. William Torres Carvajal und die Juristin RAin Adriana de los Rios bei meinen Recherchen mit ihrer Expertise und Gastfreundschaft im zwischenzeitlich gegründeten MUSEO PACHA MILLI – Centro de Investigaciones Chamanísticas. Zusammen mit dem Archäologen Luis Eduardo González Martínez und den Künstlerinnen Natalia de los Rios und Alejandra Montaña Buenahora waren sie für alle Fragen zur sozialen Realität heute lebender »indigenx« in Kolumbien auskunftsbereite Expert:innen und haben nicht zuletzt für diese Forschung wichtige Gespräche mit der politischen Interessensvertretung der Kogi in Gonawindua Tayrona ermöglicht und organisiert. Mit größter Hochachtung bedanke ich mich auch bei einigen ihrer politischen und spirituellen Anführer:innen für den Austausch, ihr Wissen und ihre Weisheit, ganz besonders bei Mama Bernardo (†) und bei seinen Nachkommen und seiner Familie Mama Juan Mamatacan, Saka Maria Giuseppe, Mama Luciano, Mama Tonio und Jaba Antonina.

Mein herzlichster Dank gebührt aber meiner Familie, allen voran meinen Eltern Evi und Erhard Balzar. Sie haben mir ein Leben ermöglicht, in dem eine Forschung wie diese Zeit und Raum fand und dafür auf Vieles verzichtet. Ihre Liebe und ihre unerschütterliche Geduld mit mir sind das größte Geschenk. Auch meinem Bruder Ralf will ich auf diesem Weg für die vielen willkommenen Durchhalteparolen meinen Dank aussprechen.

Zu guterletzt möchte ich noch denjenigen anführen, dessen steter Ansporn mir in all den Jahren die Kraft gegeben hat, diese Forschungsarbeit zu verrichten, der mein strengster und wichtigster Kritiker ist, dessen Art zu denken und Blick auf die Welt mir die größte Inspiration sind und der auf alle Fragen zu Dekolonisation stets Antworten hat, die nicht nur inhaltlich richtungsweisend sind, sondern auch dem Herz gerecht werden: Hanune Shalati. Durch ihn sehe ich die Dinge anders.

– Christoph Balzar

