

Zwischen Kulturgut und Gedächtnis

Die Restitution als Ausgangspunkt einer kritischen Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit in Togo

Kokou Azamede

Der vorliegende Beitrag zeigt auf, wie die Debatte um die Restitution kolonialer Kulturgüter in deutschen Museen einerseits die Erinnerung der Bevölkerung in Deutschland und in den ehemaligen Kolonien an die verdrängte Zeit des Kolonialismus wiederbelebt und andererseits zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der komplexen deutschen Kolonialgeschichte in Westafrika beiträgt.

Es ist notwendig, bestimmte undurchsichtige Bereiche der deutschen Kolonialvergangenheit in Togo zu klären. Imperialismus und Kolonialismus führten zu Plünderungen von kultur- und naturkundlichen Gütern sowie zum Sammeln menschlicher Körperteile aus den sogenannten ‚exotischen‘ Gesellschaften. Parallel zu den wirtschaftlichen, politischen, administrativen und religiösen Aktivitäten des deutschen Kolonialismus gab es eher diskrete Aktivitäten, die vor Ort als Strafexpeditionen, medizinische Experimente oder Interesse an spirituellen Entitäten der lokalen Bevölkerung deklariert wurden. Diese Tätigkeiten umfassten auch das Sammeln von kulturellen und zoologischen ‚Objekten‘ und sogar von menschlichen Körperteilen für kommerzielle und bioanthropologische Zwecke. Die Debatte um die Restitution geraubter Kulturgüter und menschlicher Körperteile verdeutlicht die Verbrechen der kolonialen Vergangenheit und ihre tiefgreifenden Auswirkungen auf die Herkunftsgesellschaften, insbesondere auf sozialer Ebene.

Zudem führt die Rechtfertigung der Sammlungspraxis häufig zu einer Primitivierung der sozialen und kulturellen Bedeutung dieser ‚Objekte‘. In europäischen Gesellschaften werden sie nicht als vielschichtige kulturelle Ausdrucksformen wahrgenommen, sondern als vermeintliche Spiegel

eines ‚rückständigen‘ Lebensstils der Herkunftsgesellschaften gedeutet.¹ Je deutlicher jedoch die sozialen und kulturellen Kontexte der in deutschen Museen ausgestellten Sammlungen aus der Kolonialzeit herausgearbeitet werden, desto stärker wächst das Bewusstsein für die Notwendigkeit, sich kritisch mit der kolonialen Vergangenheit auseinanderzusetzen.

1. Sammlungskontexte von Kulturgütern in ehemaligen kolonisierten Gesellschaften

1.1. Sammlungen von Missionaren am Beispiel von Carl Spieß

Kulturgüter aus einem kolonialen Kontext wurden meistens auf Initiative von europäischen Geschäftsleuten, Kolonialisten oder Missionaren gesammelt.² Sie wurden von Ethnologen in Deutschland unterstützt, die sich mit ethnographischen Sammlungen aus den Kolonien beschäftigten. Sie bestellten bei den in den Kolonien angesiedelten Deutschen kulturelle und naturkundliche ‚Objekte‘, die sie für anthropologische und ethnologische Studien in Museen auswerteten.³ Die Präsenz einer deutschen Missionsgesellschaft in einem Missionsgebiet galt als Anlass und Gelegenheit für Missionare, sich mit dem Sammeln von Kulturgütern der dortigen Herkunftsgemeinschaften zu beschäftigen. Dies war der Fall der Norddeutschen Missionsgesellschaft mit Sitz in Bremen, die im Rahmen ihrer Evangelisierungstätigkeiten von 1847 bis 1914 im Ewe-Gebiet Westafrikas Missionsstationen errichtete. Die Ewe sind eine ethnische Gruppe an der westafrikanischen Küste, die sich zwischen dem heutigen Togo und Ghana befindet. Tatsächlich stand dasselbe Gebiet unter deutscher Kolonialherrschaft (Deutsch-Togoland). Der Ethnologe Schurtz weist darauf hin, dass diese Tatsache den organisatorischen und ideologische Rahmen für die Sammlungstätigkeiten und die Untersuchung der Ewe-Kultur bildete:

Dem Umstand, dass seit geraumer Zeit unter den Evheern an der Sklavenküste die Norddeutsche Mission thätig ist, und dass seit nunmehr 16

1 Vgl. Azamede: in: Becker/Stornig (2018), S. 233–256.

2 Siehe dazu die Beiträge von Brinkmann und Ruhland sowie den gemeinsamen Beitrag von Edjabou/Müller-Spreitz/Stenzel in diesem Band.

3 Schurtz (1901), S. 1

Jahren der grösste Theil des Evhevolkes unter deutschem Schutz steht, ist es zu danken, dass wir uns über die geistige und materielle Kultur dieses Volkes aus deutschen Quellen verhältnismässig gut unterrichten können; man darf sogar behaupten, dass überhaupt kein Volk der Westküste so eingehend studiert worden ist, wie gerade die Evheer.⁴

Unter diesen kolonialen Rahmenbedingungen ließen deutsche Ethnologen mit Unterstützung vor Ort ansässiger Deutscher zahlreiche ethnografische ‚Objekte‘ aus den betroffenen Gesellschaften aneignen. Ihre Handlanger waren häufig Missionare, sie waren in diesem Zusammenhang gewissermaßen ‚professionell‘ tätig. Einer der bekanntesten Sammler unter den Missionaren der Norddeutschen Missionsgesellschaft (NMG) war Carl Spieß. Er war gebürtiger Bremer und wirkte im Gebiet der NMG seit dem 10. November 1892, wo er sich neben seiner Missionstätigkeit der Sammlung von ‚Objekten‘ der Ewe-Bevölkerung in der deutschen Kolonie ‚Togoland‘ in Westafrika widmete. Er sammelte bis zu seinem Amtsende im Jahr 1914 über 500 ‚Objekte‘, die zu einem erheblichen Teil ‚Gegenstände‘ umfassten, die in ihren Herkunftsgesellschaften als spirituelle Entitäten galten.⁵ Dies geschah in enger Zusammenarbeit mit dem Ethnologen Heinrich Schurtz, der 1893 als „ethnographischer Assistent“⁶ beim Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen angestellt wurde. Er bezeugt in einem Bericht seine jüngst aufgenommene Zusammenarbeit mit Missionar Spieß:

Auch ethnographische Sammlungen sind in reicher Zahl nach Bremen gekommen. Da die Norddeutsche Mission von Bremen ausgeht, hat das Bremer Museum öfter das Glück gehabt, Gegenstände aus dem Evhegebiet zu erhalten, besonders seit Herr Missionar C. Spieß mit höchst dankenswerther Bereitwilligkeit begonnen hat, in systematischer Weise für das Museum zu sammeln.⁷

Da die Missionstätigkeit grundsätzlich darin bestand, der Ewe-Bevölkerung das Evangelium zu verkünden und sie zum Christentum zu bekehren, nutzten Missionare diese Gelegenheit, Praktizierende bzw. Priester der Ewe-Spiritualität von ihren religiösen ‚Gegenständen‘ fernzuhalten. Dies

4 Ebd.

5 Meyer (2025).

6 Übersee-Museum Bremen (1957), S. 30.

7 Schurtz (1901), S. 1.

dienten denselben wiederum als Trophäe im Kampf gegen das ‚Heidentum‘. Andernfalls wurden sie von den Bekehrten abgekauft:

Es war ihm den [sic] Wunsch ausgesprochen worden, dass er namentlich Amuletten und Zaubergeräthen seine Aufmerksamkeit zuwenden möchte, da es ihm am ersten gelingen musste, mit Hülfe Neubekehrter derartige Gegenstände zu erwerben und ihren Zweck zu erkunden.⁸

Diese Strategie nutzte Carl Spieß, um seine erworbenen Gegenstände mit Leidenschaft zu sammeln. Diese ‚Gegenstände‘ gelangten schließlich in das Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen. Schurtz erklärt dazu:

Herr Spieß ist dieser Anregung mit grossem Eifer und Verständnis nachgekommen, so dass sich jetzt das Bremer Museum im Besitz einer sehr interessanten Sammlung befindet, die durch die Erläuterung des Einsenders doppelten Werth gewinnt.⁹

Der Missionar Carl Spieß begnügte sich nicht damit, spirituelle Entitäten zu sammeln, sondern unterzog sie auch einer eingehenden Untersuchung. Dabei ließ er sich von zum Christentum konvertierten Angehörigen der Ewe die Bedeutungen und Funktionen jener spirituellen Entitäten erläutern, die er erworben hatte. Dies ermöglichte dem Bremer Museum sie für ethnologische Zwecke effizient auszuwerten. Er berichtet darüber wie folgt:

Während meiner siebenjährigen Arbeitszeit im englischen und deutschen Evhegebiet Westafrikas hatte ich manche Gelegenheit, Zaubergegenstände zu sammeln. Meine Arbeit als Missionar führte mich stets unter die Eingeborenen, denen ich auch als den besten Erklärern ihrer eigenen Fetische das Meiste meiner Aufzeichnungen verdanke.¹⁰

Schurtz war mit den Ergebnissen über die ‚Gegenstände‘ zufrieden, zumal Spieß’ Mitteilungen trotz ihrer Unvollständigkeit sehr viel Neues über die Kultur der Ewe-Gesellschaft boten¹¹ und das Bremer Museum als Informationszentrum für ethnographische Quellen aus Deutsch-Togo bereicherte.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Spieß (1902), S. 314.

11 Schurtz (1901), S. 1.

Nicht nur Spieß sammelte Entitäten im Missionsgebiet der NMG, auch viele andere Missionare oder Mitwirkende der NMG nahmen an der üblichen Sammlungspraxis teil. Der Geschäftsmann Johann Karl Vietor bzw. seine an der westafrikanischen Küste eingerichtete „Bremer Faktorei“, die als Zweigniederlassung der offenen Handelsgesellschaft *Friedrich M. Vietor & Söhne* in Bremen ihren Sitz hatte, übergaben beispielsweise dem Bremer Museum etwa 100 ‚Gegenstände‘.¹² Es ist hier zu betonen, dass Johann Karl Vietor von 1851 bis 1871 Mitglied des Leitungskomitees der NMG war und seine Firma mit derselben Mission in Westafrika eng zusammenarbeitete.¹³ Daher lässt sich vermuten, dass dieselbe Firma zum Transport der ‚Gegenstände‘ durch Missionare der NMG nach Bremen beigetragen hat.

1.2. Sammlungen von Kolonialbeamten am Beispiel von Gaston Thierry

Unter der deutschen Kolonialregierung nahm die systematische Aneignung von Kulturgütern in den Kolonien erheblich zu. Zudem waren viele Kolonialakteure nicht nur an der Beschaffung kultureller ‚Objekte‘ beteiligt, sondern auch an der gewaltsamen Entnahme und Sammlung menschlicher Körperteile.¹⁴ Gaston Thierry ist einer der bekanntesten deutschen Kolonialisten, der für zahlreiche Gewalttaten in Deutsch-Togo verantwortlich war.¹⁵ Er wurde 1887 Leutnant in der preußischen Armee und später Oberleutnant im Grenadier-Regiment von König Friedrich Wilhelm II. Im Jahr 1896 wurde er dem Auswärtigen Amt zugewiesen und zum Stationsleiter im nördlichen Bezirk Mangu in Togo ernannt, wo er mehrere ‚Strafexpeditionen‘ im Norden Togos leitete. Er war verantwortlich für die Ermordung und die Sammlung des Schädels des Königs des Anufo-Volkes, Mangu Na Biema Asabiè. Aufgrund der Weigerung von Na Biema Asabiè, beim Stationsleiter Gaston Thierry wegen der verdächtigen Unterzeichnung eines Vertrags mit der französischen Kolonialmacht in der Nachbarkolonie Dahomey vorstellig zu werden, ließ Thierry ihn erschießen. In seinem Bericht rechtfertigt er dieses Vorgehen wie folgt:

12 von Briskorn (2000), S. 156

13 Schreiber (1936), S. 210.

14 Azamede/Sama (2026), S. 367–413.

15 Bundesarchiv: BArch R1001/4393, Bl. 162–174.

Nach 2 tägigen Ausflüchten hat der König sich zur Erklärung veranlaßt gefühlt trotz andauernder Bemühung der deutschfreundlichen Partei, zu erklären, er wolle dies Palawer nicht vor mich bringen. Gleichzeitig war die Haltung des Königviertels eine derartige (Schlagen der Königstrommeln, Abfeuern von Gewehren, Abbrennen des Grases um die Häuser, mir durch sicheren Kundschafter zugegangen Redereien und Aufsetzungen), daß ich genötigt war, den König am 2. Oktober a.c. zwangsweise zu mir zu beordern. Bei dem von ihm dabei geleisteten Widerstand resp. Fluchtversuch ist König Nbema erschossen worden. Bei dem bewaffneten Vorgehen der Königspartei sind meinerseits etwa 20 Eingeborene erschossen worden; ich bemerke ausdrücklich, daß die gesamte deutsch freundliche Partei sich in keiner Weise dem Widerstand angeschlossen hat.¹⁶

In Nordtogo manifestierte sich diese Praxis bis 1902 in wiederholten kolonialen Unterwerfungs- und Gewaltmaßnahmen. Von den 50 offiziell registrierten ‚Feldzügen‘ in ganz Togo entfielen je 20 auf die Bezirke Sansanne Mango und Sokode, denn, so Thierry:

Die sämtlichen dem Bezirk angehörenden Stammesverbände haben dem wiederholtem friedsamem Entgegenkommen der Station Hohe gesprochen und mussten mit Waffengewalt hierher unterstellt werden.¹⁷

Thierry nutzte die Strafexpeditionen, um Kulturgüter der dortigen Menschen als Kriegsbeute zu plündern. Dies bestätigte der Gouverneur Köhler, indem er berichtete, dass Thierry als Bezirkschef von Mango „eine Art Landknechtsleben“¹⁸ führe. Außerdem unternehme er:

eine Strafexpedition nach der anderen [...], deren Ergebnis stets reiche Kriegsbeute – die Grundlage seiner Finanzwirtschaft – war. Ob alle dieser Unternehmungen immer durch die Verhältnisse geboten waren, läßt sich bei der weiten Entfernung zwischen dem Yokoshi-Gebiet [d.i. Tchokossi-Gebiet; Anm. K.A.] und der Küste nicht beurtheilen.¹⁹

16 Bundesarchiv: BArch R1001/4392, Bl. 162–163.

17 Thierry an Kolonialabteilung (12.08.1898). In: Bundesarchiv: BArch R1001/4393, Bl. 50–51.

18 Aktennotiz Köhlers (22.02.1901). In: Bundesarchiv: BArch R1001/4393, Bl. 160.

19 Ebd.

Unter diesen Umständen sammelte Gaston Thierry zahlreiche Besitztümer der Anufo-Bevölkerung in Mango. Im Jahr 1899 schickte er nicht weniger als 1.700 ‚Gegenstände‘ an das Königliche Museum für Natur- und Völkerkunde Berlin, die er für 30.000 Mark zu verkaufen versuchte.²⁰ Felix von Luschan, stellvertretender Direktor des Berliner Museums, reagierte mit großer Empörung auf dieses überzogene Preisangebot, was Thierry dazu veranlasste, seine Forderungen deutlich zu senken. Nach Verhandlung nahm Thierry Luschans Preisangebot von 5.000 Mark und die Übernahme der Transportkosten an:

Dem Kgl. Museum überreiche ich gemäß anlegender Liste meine ethnographische Sammlung von cc. 1700 Nummern einschl. Gold- und Silbergegenstände aus dem Hinterlande der Kolonie Togo, Bezirk Djokossi [d.i. Tchokossi; Anm. K.A.] und Sultanate Burma Pama und Gurman-Matschakwale mit der Bitte, dieselbe als eine Schenkung von mir, den Königlichen Sammlungen einverleiben zu wollen. Mit Bezugnahme auf das gefl. Schreiben vom 6. Oktober 1899 bitte ich die Voraussetzung zu Grunde legen zu dürfen, daß mir zur Deckung eines Teiles meiner Baar-Ankosten im Sinne genannten Schreibens durch Vermittlung des Kgl. Museums die Summe von fünftausend Mark (5000 Mk) erlöst wird.²¹

Luschan machte sich auf die Suche nach Interessenten, um Thierry's Kriegsbeute aufzuteilen. Nach zahlreichen Briefen zwischen dem Kolonialoffizier und den Direktoren der Museen in Berlin, Stuttgart und Leipzig wurden diese 1.700 Kulturgüter aus ‚Togoland‘ und der ‚Goldküste‘ auf die drei Museen aufgeteilt. Berlin übernahm die Transportkosten und sicherte sich mehr als 300 ‚Objekte‘, die das Königliche Museum Berlin für die interessantesten hielt. Dazu gehörten auch königliche Besitztümer aus Mango, wie z.B. dieser „Armring“ (Abb. 1).

20 Linden an Luschan (Stuttgart, 13.11.1899). In: Archiv des ethnologischen Museums Berlin: I/MV 721, E 803/99, Bl. 287.

21 Thierry an Luschan (Karlsruhe, 12.01.1900): In: Archiv des ethnologischen Museums Berlin: I/MV 721, E 803/99, Bl. 287.



Abb. 1: „Armring“ gesammelt von Gaston Thierry (Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum / Philip Jailos, CC BY-NC-SA 4.0 Ident. Nr.: III C 12200 b)

Das ethnologische Museum Stuttgart zahlte 2.500 Mark und erhielt mehr als 700 ‚Objekte‘, darunter Besitztümer von König Biema Asabiè, seiner Familie und anderen Persönlichkeiten aus Mango:

Herr Oberltn. Thierry beauftragt mich, die Hälfte der Doubletten seiner Sammlung nach Stuttgart um 2500 M anzubieten. Den Rest, d.h. die zweite Hälfte der Doubletten werden wir zunächst in Leipzig anbieten, und erst so gut wie möglich an Mann zu bringen trachten.²²

Das Museum für Völkerkunde Leipzig schließlich zahlte 1.500 Mark und erhielt mehr als 300 ‚Objekte‘, darunter Kriegsbeute, die Thierry im Land der Kabyè geplündert hatte. Die Rechnung dafür wurde am 13. Februar 1900 von Thierry ausgestellt und am 14. Februar 1900 ausgezahlt.²³ Königliche Besitztümer von Mango befinden sich heute hauptsächlich in Stuttgart und Berlin.

Neben geraubten Kulturgütern sammelte Thierry auch menschliche Körperteile während seiner Strafexpeditionen in Nordtogo. Allein 62 von den insgesamt 197 Schädeln, die sich im Berliner Anthropologischen Muse-

22 Luschan (Berlin, 03.02.1900). In: Archiv des ethnologischen Museums Berlin: I/MV 721, E 803/99, Bl. 280.

23 Heine Finsch an Luschan (Leipzig, 13.02.1900). In: Archiv des ethnologischen Museums Berlin: I/MV 721, E 803/99, Bl. 282–283.

um befinden,²⁴ sammelte Thierry. Seine Sammlung stammt aus folgenden Herkunftsgemeinschaften:

- 5 Schädel aus Lialba [Lialebu?] Mai 1901 aus Gräbern Konkomba-Stamm. [...]
- 9 Schädel Konkomba-Stamm, ... Ortschaft Pangnam [...]
- 6 Schädel, Konkomba-Stamm Nampwa [Nampoa/Nampoach]
- 3 Schädel, Konkomba-Stamm Sämtliche Konkomba-Schädel und Gräbern. [...]
- 5 Schädel aus Nagbaghu [...]
- 20 Schädel aus Nadjago, fünf Stunden nordwestlich von Mangu, [...]
- 8 Schädel aus Lamba [...] aus Gräbern.
- 6 Schädel aus Gräbern in Naburga [...].²⁵

Die detaillierte Dokumentation macht deutlich, dass es sich nicht um vereinzelte Erwerbungen, sondern um eine planmäßige, gewaltförmig durchgesetzte Aneignung menschlicher Körperteile handelte, die im Kontext kolonialer Unterwerfungspraktiken stand und der rassenanthropologischen Forschung in Deutschland diente.

2. Kulturgüter vs. deutscher Kolonialismus

2.1. Koloniale Sammlungen zwischen deutschen Museen und Herkunftsgesellschaften

Die Präsenz geplündelter Kulturgüter im kolonialen Kontext in deutschen Museen und ihre kulturelle und historische Verbindung zu den Herkunftsgesellschaften lösten im Zuge der Planungen zum Humboldt Forum seit den frühen 2010er Jahren eine breite öffentliche Debatte über das fortwirkende Erbe des deutschen Kolonialismus aus – sowohl in den ehemaligen

24 Mittels Provenienzforschung über menschliche Körperteile aus dem kolonialen Kontext in Westafrika wurden 197 menschliche Körperteile aus Deutsch-Togo im anthropologischen Museum Berlin identifiziert, vgl. Azamede/Sama, in: Azamede/Heeb/Simo (2026), S. 368.

25 Archiv des Ethnologischen Museums Berlin I/MV 726, E 825/02, Bl. 262–263.

Kolonien als auch in Deutschland selbst.²⁶ In der kuratorischen Praxis ethnologischer Museen wirken eurozentrische und kolonial geprägte Deutungsmuster weiterhin fort. Dies liegt vor allem daran, dass Sammler einen ethnologischen Hintergrund hatten und ihre Sammlungen für spezifische ethnologische Zwecke stifteten. Folglich wurden die Sammlungen nach ethnologischen Kriterien und mit spezifischen Methoden behandelt, ohne ihre jeweiligen sozialen Bedeutungen und Werte zu hinterfragen bzw. ihre historischen und kulturellen Kontexte für die Herkunftsgesellschaften eingehend zu berücksichtigen. Daher vermitteln ethnologische Museen eine travestierte Geschichte von kolonialen Sammlungen, die sich primär an der Perspektive des deutschen Publikums orientiert, anstatt die historischen Erfahrungen und Sichtweisen der Herkunftsgesellschaften angemessen zu reflektieren. Das Künstlerische rückt dabei in den Vordergrund, so dass „die ästhetische Zurichtung die historische Dimension betäubt und dem imperialen Blick innerhalb des Museums zuarbeitet und damit zugleich die Entwurzelung dieser Objekte betreibt“.²⁷

Die Behandlung von Kolonialgegenständen in ethnologischen Museen gleicht der Schaffung von Werbeplakaten aus kolonialen Kontexten. Im Rahmen des Forschungsprojekts „Koloniale Kontexte im Frühen Plakat, 1854–1914“, das durch Christina Thomson und Kristina Lowis in Zusammenarbeit mit Ibou Coulibaly Diop geführt wurde, wurden in der Sammlung der Berliner Bibliothek 240 Werbeplakate aus kolonialen Gebieten analysiert. Sie zeigen nicht nur Menschen, Tiere, Artefakte und Dokumente,

[...] die aus kolonisierten Gebieten nach Europa und Nordamerika verbracht wurden, um in „ethnologischen“ Museen und Wanderschauen ein hierarchisiertes Weltbild zu illustrieren, sondern auch in sogenannten Rezeptionsobjekten – physischen Ausdrucksformen westlicher Kunst, Kultur und Wissenschaft, in denen sich kolonialistische Praxis und imperialistisches Denken spiegeln.²⁸

26 Die Initiative *No Humboldt 21!* entstand 2013 als Bündnis zivilgesellschaftlicher Organisationen im Zuge der Kritik am Humboldt-Forum und fordert seither eine kritische Auseinandersetzung mit kolonialen Sammlungen, Restitution und der kolonialen Vergangenheit deutscher Museen, vgl. die Website *No Humboldt Forum 21*.

27 Kravagna (2009), S. 132.

28 Thomson/Wullen (2025), S. 11.

Es ist festzustellen, dass sich koloniale Expansion und imperialistisches Denken in Plakaten aus der Zeit um 1900 widerspiegeln. Die Plakate illustrieren „eindeutig rassistische Darstellungen oder Inhalte“.²⁹ Außerdem ist eine „orientalisierende, exotisierende und sogar scheinbar neutrale Motivik oft getränkt mit Stereotypen des ‚Fremden‘, *weißen* Überlegenheitsfantasien und patriarchalem Herrschaftsanspruch“.³⁰

In diesem Kontext erscheinen die Kulturen kolonisierter beziehungsweise als „exotisch“ klassifizierter Gesellschaften im westlichen Diskurs als hierarchisch untergeordnet. Kristina Lowis analysiert exemplarisch das Plakat „Jules Chéret. Grand Musée Anatomique. 1881“, das sowohl im Hinblick auf den Ausstellungsinhalt einer rassifizierten Anatomie als auch in seiner visuellen Gestaltung klar auf einer rassistischen Ideologie basiert (Abb. 2.).

29 Thomson/Lowis/Chichester (2025), S. 73.

30 Ebd., Herv. i.O.



Abb. 2: Jules Chéret, Grand musée anatomique du château d'Eau – Dr. Spitzner, 1881; Le musée Carnavalet - Histoire de Paris (Public Domain).

Das Plakat wird von Kristina Lowis wie folgt beschrieben:

Zuoberst steht je ein Schädel – links ein gehäuteter „Ecorché“ mit verbleibenden Sehnen und Muskeln, rechts ein reines Knochenmodell. Darunter finden sich zwei tänzerisch bewegte Schwarze Menschen in folkloristischem Fantasiekostüm und unten zwei Köpfe, abermals mit Federschmuck und skurriler Mimik. Für Attraktivität und Wissenschaftlichkeit bürgt die zentrale Szene, in der weiße Menschen unter sich sind: Eine in lasziver Pose schlafende, unbekleidete Frau wird vor durchweg männlichem Publikum der ebenso kennerhaften wie anzüglichen Geste eines älteren Herrn im seriösen Jackett ausgeliefert.³¹

Nachdem Lowis die einzelnen auf dem Plakat bestehenden Elemente nach historischen und ideologischen Kontexten analysiert hat, kontextualisiert sie das Bild, indem sie das *Pierre Spitzners Anatomiemuseum für Wissenschaftsspektakel* darstellt. Spitzer bot dem Publikum neben seinen naturwissenschaftlichen Präsentationen außerordentlich sensationelle Ausstellungen, „etwa in Form von menschlichen Missbildungen und Krankheitsbildern oder besonders Fremdartigen“³². Ein Beispiel davon ist das dargestellte Plakat von Jules Chéret, zu dem gehört:

[...] eine Schwarze Frau aus Südafrika, die aufgrund ihrer körperlichen Rundungen als „Venus“ traurige Berühmtheit erlangte. Die vermutlich im Jahr der Französischen Revolution 1789 geborene „Saartjie“ Baartman kam als 21-Jährige in einem der Versklavung gleichkommenden Dienstverhältnis nach London, wo sie dem Publikum als „Ungeheuer“ zwischen Tier und Mensch präsentiert wurde.³³

Nach Beschreibung und Kontextualisierung des Plakats verweist Lowis auf den ideologischen Hintergrund der Ausstellung und die Wahrnehmung Schwarzer Frauen durch den Europäer Jules Chéret. Lowis schreibt:

Der Geschäftsmann Spitzner setzte gezielt auf die Allmachtsfantasien des weißen Besuchers, denen er auf seinem Plakat mehr als eine Venus versprach – eine Chiffre für unbekleidete, verfügbare Frauen. Während die weißen Modelle in der Sammlung den gängigen Schönheitsvorstel-

31 Lowis (o.J.).

32 Ebd.

33 Thomson/Lowis/Chichester (2025), S. 74.

lungen entsprachen, wurde dem schwarzen Modell Monstrosität zugeschrieben. Spitzners Wachsfigur zeigte vermutlich nicht „die echte Hottentotten-Venus“ (gemeint ist wohl Baartman), sondern eine andere in Europa vorgeführte und entmenslichte Khoikhoi-Frau [...]. Plakate und Ausstellungen wie das „Grand Musée Anatomique“, welche zum Teil als Wanderausstellung bis in die USA und durch ganz Europa tourten und noch von 1934 bis Anfang der 1960er-Jahre in Brüssel ansässig waren, trugen dazu bei, dass weibliche Körper – insbesondere die Schwarzer Frauen – als Objekte gesehen und behandelt wurden.³⁴

Lowis Kommentar zum Plakat beleuchtet die kolonialideologische Vorstellung des Europäers gegenüber den Kolonisierten, die in diesem Denken als ‚Untermenschen‘ dargestellt wurden. Schwarze Menschen wurden so enthumanisiert bzw. als etwas „zwischen Tier und Mensch“ dargestellt. Zur Stabilisierung dieses Bildes wurden normative Vorgaben und Wissensordnungen etabliert, die stereotype Zuschreibungen gegenüber Schwarzen Menschen reproduzierten. Der ‚Afrikaner‘ erschien dabei als Projektionsfigur, die einem vorgeprägten europäischen Deutungsmuster entsprechen sollte.

Ähnlich wie die Darstellungen auf diesem Plakat präsentieren auch koloniale Bildproduktionen Menschen, darunter barbusige Frauen in erotischen Posen, die neben deutschen Beamten sitzen oder stehen. Am Beispiel eines Fotos aus dem privaten Fotoalbum des Handelsagenten Henkel Klingler, der von 1899 bis 1914 in Togo weilte, ist dies noch einmal gut erkennbar (Abb. 3).

34 Ebd.

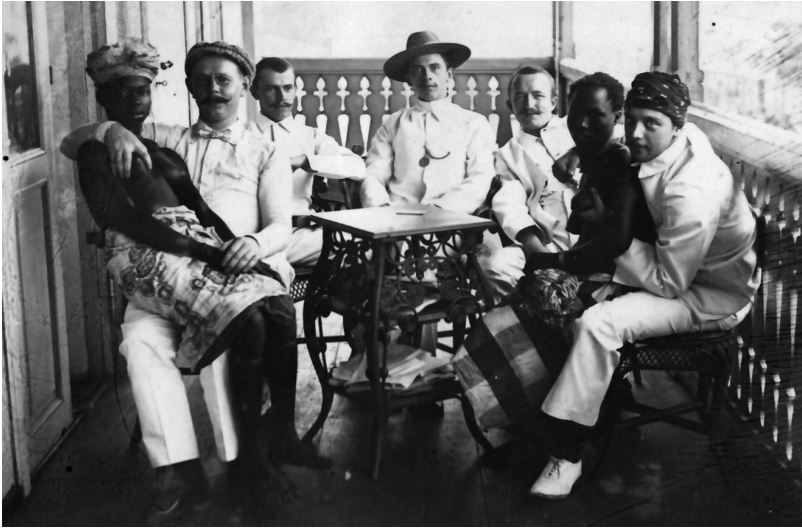


Abb. 3: Auf der Veranda der Bremer Faktorei in Lomé. Bild 003 in Klinglers privatem Fotoalbum.

Dieses Bild befindet sich in der unveröffentlichten *Togo-Collection* von Peter Sebal, in der er zwei Fotoalben des Handelsagenten Henkel Klingler kommentiert und dokumentiert.³⁵ Solche Bilder reproduzieren einen kolonialen Blick, der die Körper der Kolonisierten exotisiert und sexualisiert, während ihre Darstellung neben deutschen Beamten eine visuelle Hierarchie etabliert, in der koloniale Macht und europäische Autorität inszeniert werden.

3. Restitution als Ausgangspunkt einer kritischen Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit

Trotz der Bemühungen von Wissenschaftler:innen und von wissenschaftlichen Institutionen, neue Perspektiven für die Afrikaforschung insbesondere durch interdisziplinäre und transkontinentale Ansätze zu entwickeln,

35 Sebal (1981).

lässt sich feststellen, dass Ungleichheiten, die tief in der Geschichte verwurzelt sind, weiterhin ein Verständnis des Kontinents behindern. ‚Afrika‘ wird nach wie vor oft nur als ein Forschungsobjekt wahrgenommen.³⁶ Die sich fortschreibende problematische Behandlung von Sammlungen aus kolonialen Kontexten in den europäischen Museen führt auch zu kritischen Stellungnahmen von Menschen aus den Herkunftsgesellschaften gegenüber Provenienzforschung, die in Zusammenarbeit mit lokalen Akteur:innen in Togo durchgeführt wird. Diese kritischen Stimmen werfen ein neues Licht auf koloniale Geheimnisse und Fakten, die den Herkunftsgesellschaften weitgehend unbekannt sind. Gleichzeitig schärft diese Forschung das Bewusstsein in der togoischen Bevölkerung für den Schaden, der ihren kulturellen Werten zugefügt wurde und für die verzerrte Wahrnehmung ihrer Gesellschaften, die sich in den kolonialen und rassistischen Werturteilen über ihre Kulturgüter vermittelte. Hinter den ausgestellten Werken verbirgt sich eine Exotisierung und Entmenschlichung ihrer Gemeinschaften, die gezwungen waren, sich ihrem Schicksal zu ergeben. Es wird daher deutlich, dass Kulturgüter nicht nur geplündert, sondern auch dazu benutzt wurden, die Gesellschaft zu dämonisieren und als ‚primitiv‘ zu konstruieren. Die kritische, dekonstruierende Analyse von Kolonialsammlungen im Kontext der Restitutionsdebatte öffnet neue Perspektiven, indem sie die Untersuchungsobjekte wieder in den historischen, kulturellen und sozialen Kontexten ihrer Herkunftsgemeinschaften einordnet. Immer mehr Menschen aus Togo werden sich dessen bewusst, dass die koloniale Ideologie nicht nur darin bestand, die Kolonie wirtschaftlich und politisch auszubeuten. Vielmehr diente die rassistisch massiv unterfütterte Ideologie dazu Kulturen zu erniedrigen bzw. zu vernichten. Die Wahrnehmung über sowohl erbeutete bzw. erworbene Kulturgüter (wie Kunstobjekte oder spirituelle Entitäten) als auch propagandistische Mittel (wie Plakate und Photographien für Kolonialpropaganda) verankern und verfestigen unterschiedliche Klischees, Stereotypen und Vorurteile in der Vorstellungswelt des europäischen Publikums. Sie werden zu verzerrten Maßstäben für die Beurteilung der Lebensweise in den Herkunftsgesellschaften. Ethnologische Museen erwiesen sich als Handlanger des Kolonialismus, indem sie ein Bild der ‚Anderen‘ produzierten, das koloniale Wahrnehmungs- und Machtstruktur stabilisierte. Ciraj Rassool erklärt dies durch die wesentliche Funktion des Museums:

36 Vgl. Azamede/Hahn (2022), S. 53.

The administrative and classificatory systems of the museum through which the world was made knowable drew very emphatic distinctions between people of culture and those of nature. The natural history museum (which in some places included ethnology and physical anthropology) became the site of collecting and displaying the material culture of subject people as well as the site for collecting and documenting the physical anthropology of race.³⁷

Dieses Phänomen des fortgeschriebenen, quasi institutionalisierten kolonialen Weltbilds bleibt bis heute der Grund zahlreicher interkultureller Missverständnisse. Der Kampf der afrikanischen Länder um die Restitution ihrer Kulturgüter wird zu einem Kampf einerseits gegen die koloniale Ungerechtigkeit und andererseits um die Anerkennung ihrer kulturellen Identität.

4. Gedächtnis und Versöhnung mit einer „gefangenen“ Identität

Bereits in den 1960er Jahren protestierten Persönlichkeiten und staatliche Institutionen gegen die Präsenz von afrikanischen erbeuteten Kulturgütern in westlichen Museen. Diese Realität wurde als ungerecht beurteilt und führte zu konkreten Forderungen. Beispielsweise wurde im Vorfeld der Organisation des weltweit bekannten *Festival des Arts Nègres* 1960 in Dakar festgestellt, dass die meisten afrikanischen Kunstgegenstände, die ausgestellt werden sollten, von Ländern ehemaliger Kolonialmächte bereitgestellt wurden. Zu diesem bedenkenswert-skandalösen Umstand schrieb Paulin Joachim:

Et l'on conviendra avec nous qu'il est tout de même vexant pour nous, Africains, et paradoxal aussi, que toutes les pièces, tous les objets d'art qui figureront à ce festival et seront proposés à l'admiration du monde entier, viendront, dans une proportion de 90 %, de l'Europe et des États-Unis.³⁸

Joachim betont, wie Europäer Profit aus diesen geplünderten Kulturgütern schlagen. Ihm nach vertreten diese Kulturgüter für die Herkunftsgesell-

37 Rassool (2021), S. 340.

38 Joachim (1965), S. 7.

schaften materielle Zeugnisse der ‚schwarzafrikanischen Seele‘, also alles, was das Fundament ihrer Identität bildet.³⁹ Von 1965 bis in die 1980er Jahren dauerte der Weg von afrikanischen Staaten für den Kampf um die Restitution ihrer Kulturgüter und war weitgehend erfolglos.⁴⁰ Heute wiederholt sich der Kampf in einem anderen Kontext, wo sich Menschen über den Anlass der öffentlichen und mediatisierten Debatte zur Restitution besser informieren können. In der Tat erweist sich die Debatte als *Déjà-vu*:

Fast jedes Gespräch, das wir heute über die Restitution von Kulturgütern nach Afrika führen, fand vor 40 Jahren schon einmal statt. Fast jeder einschlägige Film wurde bereits gedreht und fast jede Forderung schon einmal formuliert.⁴¹

In Togo, wo seit 2020 Provenienzforschung über Kulturgüter und menschliche Körperteile die lokale Bevölkerung einbezieht, zeigt sich deutlich, dass die historischen ‚Objekte‘ über sich selbst hinausweisen. Sie geben in einem deutlichen Maß Auskunft über die koloniale Gewalt und über die Verbrechen, denen ihre Vorfahren zum Opfer fielen. Diskussionen über die kolonialen Plünderungen bieten den Hinterbliebenen vor Ort die Möglichkeit, die koloniale Vergangenheit zu hinterfragen und dem nachzugehen, inwiefern Nachwirkungen im kollektiven Gedächtnis und im Alltag weiterhin präsent sind.⁴²

Forschungsberichte über Austausche mit den Gemeinschaften haben eindrücklich gezeigt, dass die nostalgische Idealisierung der deutschen Kolonialzeit in Togo größtenteils ein Instrument der Geschichtsmanipulation durch Nachkommen jener Gruppen ist, die ihre soziale und politische Stellung dieser Vergangenheit verdanken. Gemeinschaften, die Opfer von Strafexpeditionen, Repressionen, medizinischen Experimenten, Deportation und Zwangsarbeit wurden, erinnern sich an die Leiden, die ihnen von ihren älteren Verwandten überliefert wurden. Sie erheben zunehmend ihre Stimme gegen das Leid, das ihren Vorfahren durch die deutsche Kolonialzeit zugefügt wurde. Die Rückgabe und Repatriierung der gesammelten, entwendeten und nach Europa verbrachten Körperteile ihrer Vorfahren wie auch verschiedenster kultureller ‚Objekte‘ wird nicht nur zum Aus-

39 Ebd.

40 Savoy (2021), S. 195

41 Ebd.

42 Vgl. Azamede (2022), S. 92–99.

gangspunkt der kritischen Aufarbeitung des Kolonialismus in Deutschland und Togo, sondern markiert zugleich den Beginn einer Versöhnung mit der Vergangenheit sowie einer gerechteren Würdigung der deutsch-togoi-schen Beziehungen im Sinne eines interkulturellen Dialogs.

Zwischen Kulturgut und Erinnerung liegt die Debatte um Restitution, die in Wahrheit nicht einfach die Rückgabe von materiellen Gütern oder austauschbaren Waren betrifft. Sie umfasst für die Herkunftsgesellschaften vielmehr die Wiederbelebung bzw. Wiederaneignung der Erinnerung. Die Frage der Erinnerung an die deutsche Kolonialvergangenheit in Togo und ihre kritische Aufarbeitung ist vor allem eine Frage der Restitution von Wissen und Identität. Sie bietet daher die Chance, den Herkunftsgesellschaften ihre durch den Kolonialismus verlorene und verletzte Menschlichkeit zurückzugeben und einen offenen interkulturellen Dialog mit der deutschen Gesellschaft zu ermöglichen.

Quellenverzeichnis

- Azamede, Kokou (2022): „Kolonialbilder heute in Togo“. In: *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag*. 30. Jg., H. 1 (Erinnern post-kolonial), S. 92–99.
- Azamede, Kokou (2018): „Vom ‚Heidentum‘ zum Christentum. Missionierung in Bildern im westafrikanischen Missionsgebiet des Ewe-Landes, 1884–1914“. In: *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*. Hg. v. Judith Becker/Katharina Stornig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 233–256.
- Azamede, Kokou/Hahn, Hans Peter (2022): „Von der Afrikaforschung zur afrikabezogenen Forschung. Ein Wandel der Perspektiven ist in allen wissenschaftlichen Disziplinen zu beobachten“. In: *Forschung. Frankfurt*. 2022, H. 1 (Perspektive Afrika), S. 53–55.
- Azamede, Kokou/Mehler, Andreas (2023): „Restitution als Chance zum Dialog zwischen ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘“. In: *Joint Futures: Ideas for Germany's Afrika Policy – Ideen für die deutsche Afrikapolitik*. Hg. v. Megatrends Afrika. Berlin: SWP, S. 84–88.
- Azamede, Kokou/Sama, Nankpakou (2026): „Contextes de collecte de parties de corps humains à l'époque coloniale allemande vus par les communautés du Togo“. In: *Restes humains provenant des anciennes colonies allemandes d'Afrique de l'ouest. Recontextualisation et approches de la restitution*. Hg. von Kokou Azamede/Bernhard Heeb/David Simo. Köln: Böhlau Verlag, S. 367–413.

- Briskorn, Bettina von (2000): *Zur Sammlungsgeschichte afrikanischer Ethnographica im Übersee-Museum Bremen 1841–1945*. Bremen/Gelsenkirchen/Schwelm: Übersee-Museum.
- Joachim, Paulin (1965): „Rendez-nous l’art nègre“. In: *Bingo*, Nr. 144, S. 7.
- Kravagna, Christian (2009): „Konserven des Kolonialismus: Die Welt im Museum“. In: *Das Unbehagen im Museum. Postkoloniale Museologien*. Hg. v. Schnittpunkt/Belinda Kazeem/Charlotte Martinz-Turek/Nora Sternfeld. Wien: Turia & Kant, S. 131–142.
- Lowis, Kristina (o.J.): Grand Musée Anatomique. In: *Staatliche Museen zu Berlin. Preußischer Kulturbesitz*. Unter: <https://recherche.smb.museum/detail/1791705> (23.03.2026).
- Meyer, Birgit (2025): *Reconceptualizing African Spirituality*. Unter: <https://religiousmatters.nl/reconceptualizing-african-spirituality/> (23.03.2026).
- Rassool, Ciraj (2021): „Remaking the Museum after Colonialism“. In: *Museum | Futures*. Hg. v. Leonhard Emmerling/Latika Gupta/Memory Biwa/Luiza Proença. Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 339–354.
- Savoy, Bénédicte (2021): *Afrikas Kampf um seine Kunst. Geschichte einer postkolonialen Niederlage*. München: C.H.Beck.
- Sebald, Peter (1981): *Togo-Collection, Kartei: Deutsche in Togo 1884–1918*. (nicht veröffentlicht).
- Spieß, Carl (1902): „Zaubermittel der Evheer in Togo“. In: *Globus. Zeitschrift für Länder und Völkerkunde*, 42. Jg., Bd. 81, H. 20, S. 314–320.
- Schreiber, August Wilhelm (1936): *Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft*. Bremen: Verlag der Norddeutschen Missionsgesellschaft.
- Schurtz, Heinrich (1901): Zaubermittel der Evheer (aus dem städtischen Museum in Bremen). In: *Internationales Archiv für Ethnographie*. 14. Jg., S. 1–15.
- Thomson, Christina/Lowis, Kristina/Chichester, Lee (2025): Plakate. Kollektion „Koloniale Kontexte“. In: *Koloniale Kontexte im frühen Plakat 1854–1914. Eine dekoloniale Sammlungsinventur*. Hg. v. Christina Thomson. Kunstbibliothek, staatliche Museen. Heidelberg: Universitätsbibliothek, S. 71–79.
- Thomson, Christina/Wullen, Moritz (2025): „Dekoloniale Inventur“. In: *Koloniale Kontexte im frühen Plakat 1854–1914. Eine dekoloniale Sammlungsinventur*. Hg. v. Christina Thomson. Kunstbibliothek, staatliche Museen. Heidelberg: Universitätsbibliothek, S. 11–12.
- Übersee-Museum Bremen (1957): *Veröffentlichungen aus dem Übersee-Museum in Bremen*. Band 2. Bremen: Übersee-Museum Bremen.

Archivquellen

Bundesarchiv, BArch R1001/4392:

- Bericht Gaston Thierry, Sansanne-Mangu, 19.11.1897.

Bundesarchiv: BArch R1001/4393:

- Thierry an Kolonialabteilung, 12.08.1898.

- Aktennotiz Köhlers, 22.02.1901.

Archiv des ethnologischen Museums Berlin: Sign. I/MV 721, E 803/99:

- Brief G. Linden an Luschan, Stuttgart, 13.11.1899.

- Thierry an Luschan, Karlsruhe, 12.01.1900.

- Luschan, Berlin, 03.02.1900.

- Heine Finsch an Luschan, Leipzig, 13.02.1900.

Archiv des Ethnologischen Museums Berlin I/MV 726, E 825/02:

- Von Luschan, Berlin, 18.07.1905.

Website

No Humboldt Forum 21. Moratorium für das Humboldt Forum im Berliner Schloss,
<https://www.no-humboldt21.de> (23.03.2026).

