

Hansjörg Dilger

Affizierende Objekte und koloniale Gewalt: Auseinandersetzungen über die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen in Berlin

Imagine a Child, raised by a living mother
One who teaches them the way of peace, love, sustainable life
Imagine that child, separated from the mother forcefully
That child is Nso, separated from mother Ngonnonson by the Germans
Return n restitute her to her child
#BringBackNgononso
BringBackNgononso @ngononso: 25.02.2022 (Twitter)

Als am 20. Juli 2021 der Westflügel des Humboldt Forums in Berlin eröffnet wurde, protestierte das Bündnis *Decolonize* gegen die Ausstellung kolonialer Raubkunst und für „die Rückgabe aller Objekte, die im kolonialen Kontext nach Berlin gekommen“ sind (Der Tagesspiegel 20.07.2021). Unter den Gegenständen, die im Fokus der Demonstrierenden auf dem Schlossplatz stand, befand sich Ngononso‘, eine Figur, die während der deutschen Kolonialzeit aus dem Kameruner Grasland nach Berlin gebracht worden war (Splettstößer 2019: 282ff.). Der historische Hauptkatalog des Ethnologischen Museums der Staatlichen Museen zu Berlin beschreibt Ngononso‘ als „Schenkung“ des preußischen Generals Kurt von Pavel, der die „große geschnitzte Figur“, welche „auf dem Schoß eine Schüssel hält“ und „mit Kauris bedeckt“ ist, dem Königlichen Museum für Völkerkunde im Jahr 1903 übergeben habe (Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz). Für zahlreiche Mitglieder der Community der Nso‘ in Kamerun hingegen ist Ngononso‘ ein seit mehr als 100 Jahren fehlendes – und gewaltsam durch die deutsche Kolonialmacht verschlepptes – Bindeglied in der als untrennbar imaginierten Wechselbeziehung von Gemeinschaft, Identität und kollektiver Befindlichkeit.

Eine der prominentesten Aktivist:innen, die sich von Kamerun aus für die Rückgabe von Ngononso‘ einsetzen, ist Sylvie Njobati, die am 27. Juni 2022 die Pressemeldung zur Rückgabe der Figur nach Kamerun durch den Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SPK), Herrmann Parzinger, in Empfang nahm (Abb. 1). Ihr Engagement ist dabei in eine lange Linie von Rückgabeanliegen aus Kamerun einzuordnen (Tangwa n. d.: 4–5; Splettstößer 2019: 301–2), die zunächst 2011 in der Rückgabeforderung des Fon¹ der Nso‘, Sehm Mbinglo 1, an die Stiftung kulminierte (ebd.: 315). Nachdem die SPK dieses Rückgabegesuch noch im gleichen Jahr mit der Begründung ablehnte, dass sie „die heute rechtmäßige Besitzerin der Statue“ und

1 Herrscher, König.

← Tweet



BringBackNgonnso
@ngonnso

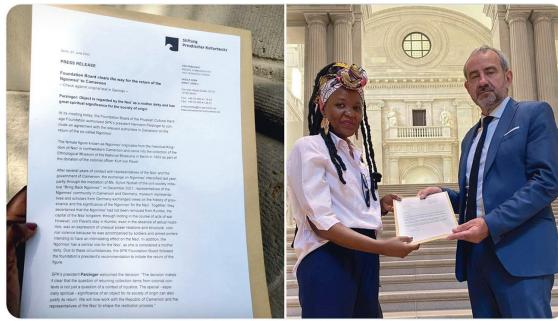
...

We are delighted to announce to you all the good news of our beloved mother - Ngonnso.

The decision on the return of Ngonnso & it's a Yes!
Ngonnso is coming home, after 120 years in captivity!
Thank you for all you love and support!

#BringBackNgonnso
@hparzinger @bundesrat

[Tweet übersetzen](#)



Njobati Sylvie (Sisy) und 4 weitere Personen

7:27 nachm. · 27. Juni 2022 · Twitter for Android

10 Retweets 2 Zitierte Tweets 37 „Gefällt mir“-Angaben

Abb. 1 Die Kampagne #BringBack Ngonnso feiert auf Twitter die Übergabe der Erklärung zur Rückgabe von Ngonnso' durch den SPK-Präsidenten Hermann Parzinger an Sylvie Njobati.

daher „eine Deakzession rechtlich unmöglich“ sei (ebd.: 321), nahm die Diskussion über die Rückkehr von Ngonnso' erst im Vorfeld der Eröffnung des Westflügels des Humboldt Forums wieder an Fahrt auf und resultierte im Jahr 2022 in der Ankündigung der Rückgabe der Statue durch die Stiftung.

Insbesondere die von der kamerunischen Organisation für nachhaltige Entwicklung, Sisy House of Fame, und Njobati initiierte Twitter-Kampagne #BringBackNgonnso spielte eine zentrale Rolle für die Wendung der SPK im Umgang mit dem Rückgabegesuch. Die Kampagne betonte, dass Ngonnso' – „die Mutter der Nso“ – nach über 120 Jahren „Gefangenschaft“ zurückkehren müsse, um der vom gewaltsamen Konflikt betroffenen Nso'-Community „Frieden“ zu bringen (Bring Back Ngonnso: 7.7. 2022). Mit der Betonung der hohen spirituellen Bedeutung von Ngonnso' schrieb die Kampagne der Figur nicht nur die Kraft zu, in der kolonialen Vergangenheit verwurzelte Krisen wie Krieg oder die drastischen Auswirkungen von Dürreperioden auf das soziale Gefüge lösen zu können; auch wurde Ngonnso' zu einem emotionalen Symbol der Hoffnung auf eine Wieder- bzw. Neu-Verbindung der Nso' – und insbesondere der jüngeren Generation – zu ihrer Geschichte, wie auch Njobati dies in einem Interview mit dem *Spiegel* selbst formulierte:

Ngonnso represents our ancestry, our culture, the core of our identity. (...) She connects us to our history prior to colonialism. But because she isn't with us, we are unable to establish who we are. (Der Spiegel, 23.06.2022)

In diesem Beitrag beleuchte ich, wie die hier am Beispiel der Auseinandersetzung über Ngonnso¹ beschriebenen affektiven Dynamiken aktuell die Debatte über den Status von Objekten prägen, die während der Kolonialzeit in die ethnographischen Sammlungen der Staatlichen Museen zu Berlin gebracht wurden² und in den letzten Jahren Gegenstand hitzig geführter aktivistischer, kulturpolitischer und wissenschaftlicher Diskussionen geworden sind. Insbesondere haben die Auseinandersetzungen über das Humboldt Forum dabei einen grundsätzlich neuen Blick auf ethnographische Museen als „Kinder eines Zeitalters der Gewalt“ geworfen (Sarr und Savoy 2019: 35), deren „Kontrollmonopol“ über die im kolonialen Zusammenhang angeeigneten Objekte aufgebrochen werden müsse (ebd.: 82). Ebenso haben spezifische Akte der Restitution von Objekten – wie Frankreichs Rückgabe von 26 Kunstgegenständen aus dem ehemaligen Königreich Dahomey nach Benin oder die im Juni 2022 angekündigte Rückgabe von 512 Benin-Bronzen aus Deutschland nach Nigeria – eine gesellschaftliche Stimmung geschaffen, in der die Restitution ‚kolonialer Raubkunst‘ mit hohen affektiven Erwartungshaltungen in Bezug auf die Bedeutung solcher Ereignisse für die sog. ‚Herkunftsgesellschaften‘ sowie für die Transformation ethnologischer Museen selbst verbunden wird.³

Diese affektive Gemengelage, so mein Argument, hat nicht nur neue transnationale Räume für die Artikulation von Gewalterinnerungen ebenso wie (inner-)gesellschaftlicher Irritation geschaffen, über die die Geschichte und Zukunft ethnographischer Sammlungen aktuell neu verhandelt werden. Auch zeige ich, dass die hier mobilisierten Empfindungen – wie Schmerz, Trauer und Verlust, aber auch Schuld, Scham oder eine generelle Verunsicherung in Bezug auf den ‚richtigen‘ Umgang mit ethnographischen Sammlungen – ein Ringen um die epistemische Neuverortung von Objekten aus kolonialen Kontexten bewirkt haben: Diese Neuverortung kann perspektivisch nicht nur zu einer Zunahme an Rückgaben führen, die nicht zuletzt ein Eingeständnis des in Verbindung mit ethnographischen Sammlungen begangenen kolonialen Unrechts sind (vgl. Rassool 2022: 64). Auch kann sie – im günstigen Fall – zu einer umfassenden Neuausrichtung der Beziehungen zwischen Akteur:innen ethnologischer Museen und sogenannter ‚Herkunftsgesellschaften‘⁴ im Sinne einer neuen Ethik des Zusammenarbeitens (Scholz 2017) und einer „Ökonomie des Austauschs“ im globalen Kontext führen (Sarr und Savoy 2019: 85).

- 2 Im Deutschen Kaiserreich nach 1871 florierten ethnographische Museen zunächst im Kontext von Verstädterungsprozessen, die die infrastrukturellen Bedingungen für das Streben urbaner Bürger – und Ethnolog:innen – nach Weltgewandtheit im Humboldt'schen Sinne schufen (Penny 2003: 17–18). Dekoloniale Auseinandersetzungen mit den ‚Sammlungen‘ müssen daher nicht nur die historischen Umstände und den Begriff des ‚Sammelns‘ selbst problematisieren, sondern auch die hier etablierten Kategorien und Grenzziehungen, die unter anderem eine dichotome Abgrenzung zwischen ‚ethnographischen‘ und ‚Kunst‘-Sammlungen herstellten (Förster 2013).
- 3 Die Rückkehr der Objekte aus Frankreich nach Benin hat z. B. Bénédicte Savoy als „Weltereignis“ bezeichnet (Deutschlandfunk Kultur 2022).
- 4 Der Begriff „Herkunftsgesellschaften“ (*source communities, communities of origin*) ist u. a. aufgrund der potentiell essentialistischen Zuschreibung von Gruppenidentitäten problematisch (Förster 2018: 18). In diesem Beitrag wird er als heuristischer Begriff verwendet, der sowohl die Gruppen umfasst, von denen die Objekte ursprünglich angeeignet wurden, als auch deren Nachkommen. Damit soll er hier explizit potentiell divergierende Interessen der Mitglieder dieser sogenannten „Gemeinschaften“ anerkennen, die zudem in Konflikt mit den Interessen nationaler Akteure in den Herkunftsländern selbst bei der Aushandlung von Rückgabeansprüchen auf Kulturgüter treten können.

Wie ich abschließend darlegen werde, ist diese epistemische Neuverortung immer auch von affektiven Ambiguitäten geprägt, da die entstehenden Transformationspotenziale nicht *notwendigerweise* die kolonialen Hierarchien und imperialen Machtstrukturen ethnographischer Museen *an sich* überwinden (Ivanov und Bens 2021; Rassoul 2022). Vielmehr können solche Neuverortungen bestehende Machtkonstellationen zwar identifizieren und aufdecken, aber in den hier entstehenden Auseinandersetzungen und Aushandlungsprozessen ebenso reifizieren und – unter teils veränderten Bedingungen – neu festschreiben. Welche Rolle dabei die umkämpften Objekte *selbst* in all diesen Prozessen spielen – und welche Bedeutung ihre affizierende Kraft für das Hervorbringen der für die epistemische Neuverortung entscheidenden Konstellationen hat – werde ich im folgenden Abschnitt ausführen.

Affizierende Objekte in Kontexten von Dekolonialisierung

Die Handlungsmacht (im)materieller Objekte – d. h. die Objekten inhärente *agency* für das Zustandekommen von Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten – ist in der Akteur-Netzwerk-Theorie sowie in Studien zum „sozialen Leben von Dingen“ schon lange betont worden (Appadurai 1986; Splettstösser 2019: 22–40). Auch ist Objekten die Macht zugesprochen worden, affektive Verbindungen zwischen Menschen und ihren materiellen Umgebungen herzustellen (Cassella und Woodward 2014) – wobei Studien zu „affektiven Objekten“ tendenziell eine ontologische Trennung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren aufrechterhalten (ebd.: 105). Aufbauend auf diesen verschiedenen Ansätzen gehe ich in diesem Beitrag davon aus, dass Affekte zentral sind für die individuelle und kollektive Re-Imagination von Objekten in den ethnographischen Sammlungen in Berlin sowie für die potenzielle Transformation der Beziehungen zwischen Akteur:innen ethnologischer Sammlungseinrichtungen, der Herkunftsgesellschaften der von ihnen verwalteten Objekte und der weiteren Öffentlichkeit. Aus affekttheoretischer Perspektive verorte ich mein Argument dabei in Studien über die Bedeutung von Objekten im Zustandekommen „affektiver Relationalitäten“, wie Birgitt Röttger-Rössler und Jan Slaby diese in ihrem Band *Affect in Relation: Families, Places, Technologies* skizzieren haben. Für Slaby und Röttger-Rössler (2018: 7) besteht der Zugang zum Verständnis relationaler Affektgeschehen darin, dass:

affective phenomena are approached with a view to their embeddedness in ongoing complex situations in which various actors, objects, spaces, artifacts, technologies and modes of interaction coalesce, all contributing to the particular character of the affective process in question.

Mit dem Ansatz der affektiven Relationalität verfolge ich in diesem Beitrag mit Blick auf die aktuellen Auseinandersetzungen um ethnographische Objekte aus kolonialen Kontexten zum einen die Annahme, dass Dinge und menschliche Akteure nicht als prinzipiell separate Entitäten gedacht werden können, deren Verhältnis zueinander z. B. über die affektive Symbolik von Objekten oder das kognitive Erkennen der diesen Dingen eingeschriebenen affektiven Wirkmacht zustande kommt. Vielmehr betrachte ich ethnographische Objekte als Affekte, die nicht allein in menschlichen Akteuren verkörpert sind oder die ausschließlich durch diese generiert werden (Espírito Santo 2017: 277). Affekte im Deleuze'schen Sinn sind nicht allein auf die Kognition durch menschliche Subjekte angewiesen; sie können durch diese „hindurchfließen“

und konstitutiv werden für die Ontogenese „affektiver Assemblagen“, in denen Menschen und Dinge untrennbar miteinander verschlungen sind (ebd.: 277).

Zum anderen situiere ich den konzeptuellen Zugang zu „Dingen-als-Affekten“ (ebd.: 276; mit Bezug auf Malafouris 2013) in der dekolonialen Auseinandersetzung mit ethnographischen Sammlungen – das heißt, den politischen Rahmenbedingungen und Machtkonstellationen, die der Beziehung zwischen Akteuren, Ideen und ethnographischen Objekten untrennbar ‚anhaf-ten‘ (Ahmed 2010). Objekte in ethnographischen Museen werden im dekolonialen Kontext zum Kristallisierungspunkt der Artikulation von historischen und gegenwärtigen Gewalterfahrungen (Singh 2019: 61) – sie *sind* der Schmerz, der Verlust und die Traurigkeit, mitunter auch die Hoffnung, die individuellen und kollektiven Praktiken der Dekolonisierung inhärent ist (ebd.: 62). Aus diesem Grund ist der Fokus auf Affekte – die nicht immer in Worte übersetzt bzw. kognitiv erfasst werden können (ebd.: 61) – zentral für ein Verständnis der Beziehungen, die sich zwischen ethnologischen Sammlungseinrichtungen, Herkunftscontexten kolonial angeeigneter Objekte und ihren jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhängen aktuell (potenziell neu) formieren. Affektive Politiken können in diesem Zusammenhang die kolonialen Kontinuitäten in Bezug auf die Sammlungs- und Ausstellungspraktiken ethnographischer Museen offenlegen und zugleich „a force to disrupt imperial orderings and ‚ways of seeing‘; a counterpoint to imperial logics“ werden (Tolia-Kelly 2016: 897).

Empirisch baut dieser Beitrag auf meiner seit 2021 laufenden Feldforschung zu „machtvollen Objekten“ in den (außereuropäischen) ethnographischen Sammlungen der Staatlichen Museen zu Berlin (SMB) auf. Unter „machtvollen Objekten“ verstehe ich dabei diverse materielle und immaterielle Objekte und Medien, die die Befindlichkeiten unterschiedlicher Personen und Gruppen aufgrund einer ihnen inhärenten Kraft verändern können und die in den Sammlungen unter ganz verschiedenen Kategorien – wie „Zauber“, „Magie“, „Medizin“, „Kraftfiguren“ u. a. m. – eingeordnet wurden. Andere Objekte – wie etwa Ngonnso⁵ – wurden erst aufgrund eines spezifischen diskursiven Zusammenhangs in Verbindung mit ihrer eingeforderten Rückgabe, und der in diesem Zusammenhang artikulierten affektiven Bedeutung für ihre ‚Herkunfts-Community‘, zu einem Teil meiner Forschung. Methodisch beinhaltet die Feldforschung sowohl offene Interviews und informelle Gespräche mit Mitarbeiter:innen des Ethnologischen Museums und Akteur:innen aus den Herkunftsgesellschaften als auch Besuche in den ethnographischen Depots in Dahlem und der Ausstellungen im Humboldt Forum.⁵ Zentral für meine eigene Positionierung in diesem politisierten Beziehungsgeflecht als Forschender, der *nicht* Teil der mit den ethnographischen Sammlungen direkt verbundenen Gruppen (z.B. über Besitzansprüche oder die eigene Identität) ist, ist zudem die kontinuierliche Reflexion über die affektiven Politiken der Repräsentationen rassialisierter Anderer in diesem Diskurs, der sowohl für die Etablierung neuer Machthierarchien als auch für erneute kulturelle Reifizierungen instrumentalisiert werden kann (Tolia-Kelly 2016: 898–899).

5 Nur etwa fünf Prozent der außereuropäischen ethnographischen Sammlungen der SMB werden dabei im Humboldt Forum ausgestellt; der Großteil der Sammlungen lagert am Standort des Ethnologischen Museums in Dahlem.

Koloniale Gewalt in ethnographischen Sammlungen

Objekten, die aus kolonialen Zusammenhängen in ethnographische Sammlungen gebracht wurden, ist die Gewalt eingeschrieben, mit der sie in vielen Fällen aus ihren ursprünglichen gesellschaftlichen Kontexten entfernt wurden. Affektiv wird diese koloniale Gewalt bis heute vor allem durch diejenigen erfahren, die mit diesen Gegenständen ihr kulturelles Erbe – und oft in einem grundlegenden Sinn ihre kulturelle Identität – verbinden und die in der Begegnung mit diesen Objekten im institutionellen Kontext des Museums häufig das erste Mal bewusst mit den Auswirkungen des Kolonialismus auf ihre eigenen Lebenswelten ebenso wie die ihrer Familien und *Communities* konfrontiert werden. Laibor Kalanga Moko, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich Affective Societies der Freien Universität Berlin, beschreibt diese unmittelbare Erfahrung kolonialer Aggression und kolonialen Unrechts in Verbindung mit seinem Besuch der „Ostafrika-Sammlungen“ des Ethnologischen Museums in Berlin-Dahlem, im Rahmen dessen er sich für Objekte ‚seiner‘ Maasai-Community in Tansania interessierte:

For me, experiencing the collections meant experiencing colonial aggression and injustice on a personal level. Many of the objects I encountered there are seen as inalienable in my community, which means that they are not allowed to be given away under any circumstances. The presence of these objects which showed signs of use [in the space of the museum] made it immediately clear to me that they must have been obtained through violence (Moko 2021). I began to realize for the first time that my community might have had the worst violent experiences with colonialism. (Moko 2022)

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert war das explosionsartige Anwachsen der Sammlungen des Ethnologischen Museums in Berlin eng mit dem kolonialen und imperialen Kontext verbunden, im Rahmen dessen die Ethnologen des damaligen Königlichen Museums für Völkerkunde die materielle Kultur der in ihren Augen vom Untergang bedrohten außereuropäischen Gesellschaften systematisch dokumentieren wollten (Penny 2002). War das Ziel dieses Sammelns dabei für viele beteiligte Personen zunächst Ausdruck eines liberalen Bürgertums – und seiner kosmopoliten, durch die Ideale Alexander von Humboldts geprägten Weltsicht –, schuf der imperiale Kontext des Kaiserreichs ab 1884 einen zunehmend nationalistischen Rahmen für die Expansionsstrategie der Institution (ebd.: 115). Instruiert durch die „Anleitung zum Ethnologischen Beobachten und Sammeln“ Felix von Luschans – dem Direktor der Afrika- und Ozeanien-Abteilung von 1904–1910 – brachten insbesondere Ethnologen, Missionare, Kaufleute, Kolonialbeamte und -offiziere ein „Inventar des gesamten Kulturbesitzes“ (Königliche Museen zu Berlin 1914: 9) der von ihnen besuchten Orte und Gesellschaften nach Berlin. Wie Ilja Labischinski, Provenienzforscher am Ethnologischen Museum, mit Blick auf die Sammlungsexpeditionen Johan Adrian Jacobsens in Nordamerika konstatiert, waren diese Aktivitäten stark durch den „imperialen Wettstreit“ – zwischen Nationalmächten, aber auch zwischen Museen in Deutschland selbst – geprägt:

Die Angst, dass die Region leergesammelt ist, das war so ein Topos, der immer wieder vorkommt: die Konkurrenz zwischen den Sammlern, den Museen. Die Deutschen waren dabei immer eine Bedrohung für die US-Amerikaner, weil sie schon sehr früh und sehr viel für ihre Museen gesammelt haben. Das war auch die Motivation von



Abb. 2 Objekte aus der Ostafrika-Sammlung des Ethnologischen Museums in Berlin, die nach Funktion (Medizin, Amulett), Ethnie (Issansu, Nyamwezi) und Land (Tansania) etikettiert sind. (Foto: Hansjörg Dilger)

Adolf Bastian, Jacobsen mit seiner Reise zu beauftragen, weil der vor Ort war. Er sagte: „Da sind schon Sammler, da müssen wir auch hin, sonst sind die Sachen weg.“ Aber das wird natürlich nicht so stark gemacht, die Idee des Rettens ist natürlich attraktiver.

Während die Herauslösung einer so hohen Zahl an Objekten aus ihren gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen nur unter den Bedingungen kolonialer und imperialer Machthierarchien möglich war, wurden die in Berlin angekommenen Gegenstände auch dort weiterhin einem Prozess der epistemischen Kolonialisierung ausgesetzt. Walter Mignolo (2007: 451) schreibt mit Bezug auf Anibal Quijano, dass Kolonialherrschaft immer auch eine Kolonialisierung des Wissens impliziert und damit eine Unterdrückung bestimmter Geschichten, Subjektivitäten, Wissensbestände und sprachlicher Ausdrucksformen. Im Zuge der hier etablierten kolonial-imperialistischen Wissensmatrix wurden ‚die Anderen‘ auf den nachgeordneten Enden eines zeitlichen und räumlichen Differenzkontinuums angesiedelt – wobei „die Primitiven“ und „die Barbaren“ den jeweils untersten Platz in dieser rassisch-kulturalistisch begründeten Rangordnung einnahmen (ebd.: 470–471).

Die „epistemische Gewalt“ (Tolia-Kelly 2016: 897), die sich aus dieser modernistischen (Selbst-)Erzählung europäischer Gesellschaften ableitete und deren Umgang mit außereuropäischen Kulturen und ihren (im)materiellen Gütern konstituierte, prägte somit auch die Ordnungsprinzipien der Sammler:innen und Museumsmitarbeiter:innen in Berlin in den folgenden Jahrzehnten. Bis heute sind die Objekte des Ethnologischen Museums zunächst nach ihrer kon-



Abb. 3 Nkisi-Figur (rechts) in einer Vitrine des Humboldt Forums unter dem Titel „Visser, Geteiltes Kongo“⁶. Robert Visser war von 1882 bis 1904 wirtschaftlich in Zentralafrika tätig und brachte von dort zahlreiche Objekte nach Berlin. Die Benennung der Vitrine unter seinem Namen soll aus Sicht der Ausstellungsmacher:innen das Ordnungsprinzip der Schaumagazine in den Depots des Ethnologischen Museums verdeutlichen. (Foto: Hansjörg Dilger)

tinentalen und subkontinentalen Herkunft zusammengefasst – und auch die Ausstellungen in den einzelnen Räumen des Humboldt Forums folgen weiterhin wesentlich dieser regionalen Unterteilung. Sodann wurden die Objekte *innerhalb* der regionalen Abteilungen gemäß spezifischen, oft über die regionalen Kontexte hinweg divergierenden Prinzipien klassifiziert, wobei diese Klassifikationen sich bis heute an den Beschreibungen der damaligen Sammler orientieren. Etikettiert und damit im Katalog auffindbar sind die Gegenstände entweder anhand ihrer durch die Sammler wahrgenommenen (z. B. politischen, religiösen oder sozialen) Funktionen. Ebenso repräsentieren Gegenstände aber auch ganze ethnische Gruppen – „Yoruba“, „Sandawe“, „Maasai“ u. a. m. – oder die Aktivitäten eines bestimmten Sammlers (Abb. 2).

Während das Ethnologische Museum in Berlin heute zunehmend bestrebt ist, diese kolonialen Ordnungslogiken – gerade auch in Zusammenarbeit mit den Herkunftsgesellschaften, z. B. im Zuge des Aufbaus digitaler Objektdatenbanken (Scholz 2017: 74–76) – aufzubrechen, bewirken solche Prozesse der Neu-Katalogisierung und Digitalisierung von Sammlungsbeständen keine *grundlegende* Transformation der Institution Museum und ihrer epistemischen Grundlagen (ebd.: 78). Unzureichend verstanden bleiben des Weiteren – trotz einer vergleichsweise

6 In der Regel in ihren damaligen, nicht immer einheitlichen Bezeichnungen und Schreibweisen.

schnell gewachsenen postkolonialen, teils kollaborativ durchgeführten Provenienzforschung am Museum in den letzten Jahren – die exakten Bedingungen, unter denen die meisten Objekte der Sammlung nach Berlin kamen – durch Kauf, Tausch oder Schenkung, oder durch Erpressung, Diebstahl und Raub (Weber-Sinn und Ivanov 2020: 70). Schließlich lassen sich auch die symbolischen und performativen Kontexte kaum einmal rekonstruieren, in denen die im Ethnologischen Museum aufbewahrten Objekte *ursprünglich* zum Leben kamen – ein Aspekt, den auch Laibor Kalanga Moko bei seinem Besuch der Sammlungen mit den Worten beschrieb, dass die Objekte „ihres kulturellen Lebens beraubt worden“ seien (Moko 2022; meine Übersetzung).

Verena Rodatus, Kuratorin der „Sammlungen Westafrika und Südliches Afrika“ des Ethnologischen Museums, führte diesen Aspekt des auch in den Ausstellungen des Humboldt Forums fehlenden performativen Kontextes mit Bezug auf die Minkisi-Figuren aus dem Kongo aus. Die Minkisi-Figuren tragen in einer unteren Bauchöffnung oft heilige Substanzen, und ihre spirituelle Macht kann durch das Einschlagen von Nägeln aktiviert werden – ein Moment ihrer affektiven Präsenz, der in den Schauvitrinen kaum einmal spürbar wird (Abb. 3):

Letztlich versteht man die Figuren ja nur, wenn man sie im performativen Zusammenhang sieht. Minkisi-Objekte funktionieren über dieses Einschlagen der Nägel, sodass ihre Kraft aktiviert wird und sie dann eher als Subjekte gesehen werden. Also es gibt etwas im Objekt, das dann freigesetzt wird. Und das kann man eigentlich nur über das Performative verstehen. Wenn man genau schaut, da werden Stoffstücke [in der Bauchöffnung] mit eingeschlagen, da sind Rasierklingen mit drin usw. Wenn man die Figur so ganz statisch in einem Vitrinenschrank betrachtet, hat man wirklich so ein stereotypes Bild vom Wilden Afrika. Aber wenn man sich mit den performativen Zusammenhängen auseinandersetzt – was bedeutet es, dass da ein Nagel eingeschlagen wird und in welchem Kontext? – dann gewinnt das eine ganz andere Bedeutung.

Koloniale Provenienzen: Gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Irritationen

Die aktuellen Diskussionen und Transformationen im Ethnologischen Museum Berlin sind nicht unabhängig von den Debatten zu denken, die gegenwärtig in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen über die koloniale Vergangenheit ethnographischer Objekte – und ihre mögliche Rückgabe – geführt werden. Befeuert wurden diese Auseinandersetzungen dabei insbesondere durch post- bzw. dekoloniale Gruppen und Wissenschaftler:innen, die sich seit Mitte der 2000er Jahre vehement gegen das Humboldt Forum aussprachen und die die problematische Verschränkung zwischen einem nationalen Kulturprojekt und der Ausstellung der außereuropäischen Sammlungen in der Mitte Berlins herausarbeiteten. Kritisiert wurde von dieser Seite insbesondere die „unglaubliche Rhetorik“ (Ha 2014: 40) des Humboldt Forums vom „gleichberechtigten Dialog der Weltkulturen“ – während zugleich „wichtige Fragen nach Provenienz und Restitution in den westlichen Gesellschaften kaum gestellt, geschweige denn beantwortet werden“ (ebd.). Für Aktivist:innen wie Mnyaka Sururu Mboro bleibt das Humboldt Forum daher bis heute eine Verkörperung der nicht-erfolgten Dekolonialisierung der deutschen Gesellschaft, die den Schmerz der Kolonisierten und ihrer Nachkommen systematisch igno-



Abb. 4 Proteste dekolonialer Gruppen bei der Eröffnung des „Ostflügels“ des Humboldt Forums im September 2022. (Foto: Hansjörg Dilger)

riere. In einer Rede zur Eröffnung des Humboldt Forums im Juli 2021 bezeichnete Mboro die Kultureinrichtung als „Monster“ und adressierte die für das Forum verantwortliche (bei seinem Auftritt nicht anwesende) Politik mit den Worten: „Sie sollten sich schämen, was Sie da veranstalten!“ (taz 20.07.2021; vgl. auch Abb. 4)

In der breiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit wurde die koloniale Provenienz der ethnologischen Sammlungen in Berlin – und an anderen Standorten in Deutschland – erst vergleichsweise spät diskutiert. Ein ausschlaggebendes Ereignis für die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der Geschichte der Sammlungen war dabei der medial stark rezipierte Austritt der Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy aus dem Expert:innenbeirat des Humboldt Forums im Jahr 2017 (Ivanov und Bens 2021: 166). Mit der hochaffektiven Metapher des Humboldt Forums als „Tschernobyl“ schaffte sie es, dem Thema der kolonialen Provenienz ethnographischer Sammlungen anhaltende mediale Aufmerksamkeit zu verschaffen: Das Humboldt Forum habe diese Thematik „wie Atommüll unter einer Decke begraben, ‚damit bloß keine Strahlung nach außen dringt‘“ (Tagesspiegel 2017). Die über diese ‚strahlkräftige‘ Metaphorik evozierten Debatten haben die soziale Imagination (*social imaginary*, Gatens 1999: 143) in Bezug auf den gesellschaftlich verantwortungsvollen Umgang mit ethnologischen Sammlungen in Deutschland grundsätzlich verändert. Insbesondere haben sie die mögliche (und tatsächliche) Rückgabe von ethnographischen Objekten aus der Kolonialzeit zu einem Thema gemacht, das in der medialen und politischen Öffentlichkeit verhältnismäßig breite Unterstützung findet. Gleichzeitig wurde die „von

den postkolonialen und dekolonialen Initiativen stark gemachte *systemische Kritik*“ (Ivanov und Bens 2021: 166, meine Hervorhebung) – an strukturellem Rassismus oder einer ausstehenden gesellschaftlichen Dekolonialisierung – in diesen Debatten kaum einmal mehr aufgenommen (ebd.).

Exemplarisch für die Rolle von Affekten in der *aktuellen* – jedoch noch vor der *zweiten* Eröffnung des Humboldt Forums im September 2022 geführten – öffentlichen Auseinandersetzung mit den ethnographischen Sammlungen soll in diesem Beitrag eine von der Autorin und Publizistin Carolin Emcke in der Berliner Schaubühne organisierte Diskussion zum Thema „Koloniales Erbe oder: das große Vergessen“ im Februar 2022 stehen, an der René Aguigah (Kulturjournalist und Moderator), Hartmut Dorgerloh (Generalintendant des Humboldt Forums) und Léontine Meijer-van Mensch (Direktorin des Grassi Museums für Völkerkunde zu Leipzig) teilnahmen. Während der Tenor des Gesprächs dabei insgesamt von einer Haltung des gegenseitigen Respekts und Zuhörens geprägt war, fällt aus einer affekttheoretischen Perspektive vor allem der ‚Suchcharakter‘ des Gesprächs auf, der sich von den oben skizzierten, oft sehr eindeutigen Haltungen in der gesellschaftlichen Debatte *vor* der ersten Eröffnung des Humboldt Forums abhob.⁷ Im Fokus der Debatte standen zudem nicht allein die kolonialen Provenienzen der Objekte – oder ihre mögliche Rückgabe – sondern immer wieder auch die Objekte selbst, die von den Diskussionsteilnehmer:innen in ihrer Ästhetik und Strahlkraft als „überwältigend“ wahrgenommen wurden und die zugleich aufgrund ihrer problematischen Herkunft moralisch ambivalent blieben. Eindrücklich formulierte dies Carolin Emcke, die zunächst das „Bemühen um Transparenz einräumte“, das die Ausstellung in Bezug auf die Kenntlichmachung der kolonialen Herkunft der Objekte kennzeichnete.⁸ Dann jedoch kontrastierte sie diesen ‚Versuch‘ der Ausstellungsmacher, Besucher:innen mit der Kolonialgeschichte zu konfrontieren⁹, mit der „atemberaubenden“ Schönheit der Objekte – ein Eindruck, für dessen Beschreibung sie im affektiv umkämpften Diskursraum über ethnographische Objekte aus kolonialen Kontexten um das angemessene Vokabular rang:

Ganz persönlich muss ich zugeben, das für mich zuerst wirklich alles überwältigende Gefühl war die unglaubliche Schönheit von vielen dieser Objekte, also ich war wirklich (...) atemlos berührt von der Schönheit vieler Gegenstände. Und dann aber doch irgendwie [holt Luft] unbehaglich (...) – also nicht mit dem Bemühen um Transparenz, sondern dass es für mich etwas, also es hatte für mich etwas Erzwungenes. Ich hatte den Eindruck, dass – ja, da wird jetzt diese Geschichte reflektiert und auch erklärt, und trotzdem hat man ja diese Objekte. Also ich finde, für mich tat sich (...) eine solche Kluft auf, zwischen ebendieser kritischen Selbstreflektion, die offensichtlich zu sehen – (...) und dann aber eben ‚ne Schuldhaftigkeit, die man auch nicht durch kleine Erklärungen ablegen kann.

- 7 U. a. betonte auch Hartmut Dorgerloh in der Diskussion den „provisorischen“ Charakter der Ausstellungen im Humboldt Forum und sprach von einer „Versuchsanordnung“, die letztlich wieder neu konzipiert werden könne.
- 8 Die meisten Tafeln zur kolonialen Geschichte der Ausstellungsstücke im Westflügel des Humboldt Forums – farblich abgehoben und mit „Provenienz“ gekennzeichnet – wurden dabei erst *nach* der Installation der Vitrinen und ihrer Beschriftungen hinzugefügt.
- 9 Der starke Fokus der Ausstellung im Humboldt Forum auf die „Sünden des europäischen Kolonialismus“ wurde in einer kritischeren Lesart als Selbstbespiegelung bezeichnet, in deren Zentrum erneut Europa selbst – und nicht z. B. Afrika – stehe (Cardoso 2021).

Direkt nach Carolin Emcke beschrieb René Aguigah in ähnlicher Weise, wie ihn viele Objekte in der Ausstellung einerseits in den „Bann“ gezogen und „berührt“ hätten und wie er es andererseits als „etwas Obszönes“ empfand, dass ein Objekt wie der Bamum-Thron aus Kamerun¹⁰, „da unter diesen Umständen (...) steht und weitersteht“. Auch die „Transparenzbemühungen“ der Ausstellungsmacher in Bezug auf die Provenienz der Objekte blieben für ihn irritierend, da sie zwar durchaus auf die gewaltigen Umstände hinwiesen, unter denen zahlreiche Ausstellungsstücke angeeignet wurden, in diesem Unterfangen aber letztlich uneindeutig blieben:

In dem ganzen Paratext [des Films zum Thron gibt es] Formulierungen wie ‚Es ist verhandelt worden mit dem Chief, von dem der Thron kommt‘, und die ganze Botschaft am Ende in dem kommentierenden Film ist so was wie ‚Das wirft Fragen auf‘. Aber selbst nach all den Informationen, die ich mir zusammenklauben kann in der Ausstellung, kann man sich nicht vorstellen, dass das kein asymmetrisches Machtverhältnis gewesen ist, das geht gar nicht. Es wird aber an vielen Stellen (...) nicht deutlich ausgesprochen, und das versteh ich nicht.

Die affektiven Ambivalenzen, die sich aus dem medial-politischen Diskurs über die kolonialen Provenienzen der ethnographischen Sammlungen einerseits und der insgesamt verhohlenen Adressierung dieser Umstände im Humboldt Forum andererseits ergeben, wurden während meiner Forschung vielfach auch von Besucher:innen der Ausstellungen artikuliert. Bei organisierten Führungen in den Räumen des Westflügels zeigten sich die Teilnehmer:innen häufig hinsichtlich der für sie offensichtlichen Diskrepanz zwischen öffentlich verfügbaren, im Humboldt Forum jedoch nur vage oder bruchstückhaft wiedergegebenen Informationen irritiert. Während die Objekte selbst die Besucher:innen zum Staunen und zum Weiterspekulieren über ihre Materialität und Verwendung anregten, entzündeten sich Diskussionen insbesondere mit Blick auf den Begriff des „Erwerbs“ bei Objektbeschriftungen. Ein Besucher brachte die Antworten einer Führerin auf seine Nachfragen zu den Umständen des „Erwerbs“ eines Objekts zugespitzt auf den Punkt: „Das heißt, die Sachen sind geklaut?“ In einer anderen Situation berichtete eine Führerin, dass der kamerunische König Rudolf Manga Bell im Jahr 1914 durch die deutsche Kolonialmacht hingerichtet wurde, da diese ihn aufgrund seiner Ausbildung in Deutschland als Bedrohung für die koloniale Ordnung gesehen habe. Eine Besucherin war irritiert, dass dieses Detail der Biographie Bells „nicht auf der Tafel stehe“, die seine Lebensgeschichte wiedergebe: Das sei „unglaublich“, meinte sie aufgebracht, es sei „unverschämt“.

Affektive Konnektivität und Ambiguität in der epistemischen Neuverortung ethnographischer Sammlungen

Mignolo (2007: 453) schreibt, dass epistemische Dekolonialisierung nur über ein *delinking*, eine ‚Entkoppelung‘, gesellschaftlicher Beziehungen und Interaktionen von etablierten – für gegebenen genommenen – Wissensordnungen und Selbstverständnissen erfolgen kann. Nur so könnten „other epistemologies, other principles of knowledge and understanding and, consequently,

10 Zur Geschichte des Bamum-Throns im Kontext des Ethnologischen Museums in Berlin siehe Oberhofer (2012).

other economy, other politics, other ethics“ etabliert werden – wobei *delinking* nicht nur den Inhalt dieser epistemischen Neuorientierung, sondern immer auch die strukturellen Bedingungen, unter denen diese stattfindet, umfassen müsse (ebd.: 459).

In den vorherigen Abschnitten habe ich gezeigt, dass der Fokus auf die affektiven Dynamiken der gesellschaftlichen Auseinandersetzung über die koloniale Herkunft der ethnographischen Sammlungen in Berlin ein Verständnis für die Möglichkeiten ihrer aktuellen epistemischen Neuverortung eröffnet: Unterschiedliche Akteur:innen – aus den Herkunfts-gesellschaften, post- und dekolonialen Gruppen, dem Ethnologischen Museum, der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, dem Medien- und Kulturbereich, der Wissenschaft, der weiteren Öffentlichkeit – sind durch die Debatte über die kolonialen Provenienzen ethnographischer Objekte jeweils spezifisch affiziert; ebenso konstituieren sie diese Debatte über die Artikulation ihrer eigenen affektiven Empfindungen entscheidend mit.

Die Affekte, die von Gegenständen aus der Kolonialzeit in Berlin ausgehen – und die von den an der Auseinandersetzung beteiligten Akteur:innen artikuliert werden –, sind vielfältig: Sie umfassen klar benennbare Empfindungen von Schuld, Scham oder Unrecht ebenso wie Gefühle von Identitätsverlust, Schmerz und Leiden – aber auch Hoffnung auf einen anderen Umgang mit den Objekten und die Wahrnehmung ihrer spirituellen Kraft. In anderen Momenten sind die eigenen affektiven Empfindungen schwer artikulierbar für die beteiligten Akteure und umfassen Momente der Überwältigung und Verunsicherung angesichts der ästhetischen Schönheit von ‚Dingen am falschen Ort‘ ebenso wie das Unverständnis und den Ärger über den fehlenden oder unzureichend transparenten Umgang der Institution mit den Bedingungen der Aneignung der Objekte im Gewaltkontext. In vielen Fällen ist zwischen den Subjekten, die diese Affekte artikulieren, und den Objekten, mit denen diese Empfindungen assoziiert werden, keine eindeutige empirische oder analytische Trennung möglich – die ethnographischen Objekte selbst sind die Affekte, die über unterschiedliche gesellschaftliche Kontexte hinweg zirkulieren (vgl. Espírito Santo 2017). In anderen Fällen ziehen bestimmte Personen hingegen selbst eine diskursive Trennlinie zwischen den Objekten und ihren Affekten angesichts des politischen und gesellschaftlichen Umgangs mit diesen. Zusammengenommen macht die Bandbreite der hier empfundenen – und über die Zeit hinweg in unterschiedlichen Begrifflichkeiten und Modi der Intensität artikulierten – Affekte das aktuelle gesellschaftliche Ringen um die epistemische Neuverortung der ethnologischen Sammlungen deutlich.

Abschließend möchte ich darauf verweisen, dass die epistemische Neuverortung der ethnographischen Sammlungen in Berlin aus affekttheoretischer und dekolonialer Perspektive insbesondere durch zwei Aspekte geprägt ist. Zum einen sticht die hohe Konnektivität ins Auge, die die Auseinandersetzung mit den ethnographischen Sammlungen in den letzten Jahren gekennzeichnet hat: Die multiplen affektiven Verbindungen, die sich zwischen den Sammlungen (bzw. einzelnen Objekten) und ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten innerhalb Deutschlands ebenso wie im transnationalen Raum ergeben, sind wesentlich für ihre epistemische Neuverortung: Sie sind entscheidend dafür, wie Dinge ‚ihren Platz in der Welt einnehmen‘ (vgl. Saxon und Schorch 2020: 2). Zum anderen führt eben diese Konnektivität – und die Heterogenität der Kontexte, über die hinweg und aus denen heraus Affekte artikuliert werden – zu einer hohen „affektiven Ambiguität“ (vgl. Dilger und Warstat 2023: 234) im Umgang mit den ethnographischen Sammlungen: Diese affektive Ambiguität leitet sich daraus ab, dass die Anliegen und Empfindungen, die sich in der Auseinandersetzung mit der kolonialen Provenienz der Sammlungen formieren, stark divergieren – und oft miteinander in Konflikt treten. Gleich-

zeitig ist diese affektive Ambiguität – und die gegenseitige Bezugnahme und Abgrenzung in den Debatten, die die Affekte in der Öffentlichkeit greifbar machen – ein entscheidendes Merkmal, dass eine epistemische Neuverortung überhaupt stattfindet bzw. potentiell möglich wird.

Wie ‚schnell‘ diese – v. a. aus Sicht von ‚Herkunftsgesellschaften‘ hingegen viel zu lange dauernde – epistemische Neuverortung dabei auch zu konkreten materiellen Effekten führen kann, macht die Neupositionierung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Bezug auf die Restitution von Objekten aus kolonialen Gewaltkontexten sichtbar, die sich zuletzt in der *Ankündigung* der Rückgabe von Ngonnso‘ nach Kamerun niederschlug (siehe oben). Noch 2012 betonte die Stiftung, dass Objekte aus kolonialen Kontexten „nicht ‚illegal‘ ins Museum gekommen“ seien, da die völkerrechtliche Position mit Blick auf die Kolonialzeit uneindeutig sei (Splettstößer 2019: 131). Im Juli 2022 wurde der Aufenthalt des Kolonialgenerals von Pawel in Kamerun – bei dem dieser auch Ngonnso‘ in Besitz nahm – von der Stiftung dann hingegen als „Ausdruck ungleicher Machtbeziehungen und struktureller, kolonialer Gewalt“ bewertet (Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2022). Gleichzeitig bleibt jedoch auch diese scheinbar radikale Neupositionierung innerhalb weniger Jahre ambivalent: Nicht nur ist die Rückgabe von Ngonnso‘ nach Kamerun bis zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Beitrags im April 2023 immer noch nicht erfolgt. Auch rückte die Pressemeldung der Stiftung – der Argumentation Njobatis und der Ngonnso‘-Kampagne folgend – zwar die hohe spirituelle Bedeutung von Ngonnso‘ für die Nso‘ selbst in den Vordergrund ihrer Begründung für die Rückgabe. Gleichzeitig kann diese starke Betonung des *spirituellen* Zusammenhangs jedoch auch als ein Indiz dafür gelesen werden, dass die kolonialen Macht- und Unrechtsverhältnisse *für sich genommen* keinen ausreichenden Grund für diesen Schritt der SPK dargestellt hätten.

Zweifel, ob sich einzelne inhaltliche Aspekte der epistemischen Neuorientierung in Bezug auf den institutionellen Umgang mit ethnographischen Sammlungen aus kolonialen Kontexten auch in strukturellen Transformationen niederschlagen, ergeben sich auch hinsichtlich der Interaktionen insgesamt, die ethnologische Museen aktuell mit den Herkunftsgesellschaften ihrer Sammlungen intensivieren. Wie Kristin Weber-Sinn und Paola Ivanov (2020: 71) schreiben, sind Begriffe wie Kollaboration – ebenso wie Provenienzforschung, Partizipation, Transparenz und Dekolonisierung selbst – zu „buzzwords“ des öffentlich-medialen Diskurses geworden, die jedoch kaum einmal bezüglich ihrer inhaltlichen Bedeutung oder der dafür notwendigen *systemischen* Transformationen hinterfragt werden (ebd.). Wenn die epistemischen und strukturellen Grundlagen solchen Zusammenarbeitens – sowohl von den Beteiligten der Museen als auch von politischen Entscheidungsträgern – nicht grundsätzlich neu aufgestellt werden, werden sie eine rein dekorative Funktion für die Institution selbst haben, die damit ‚neokoloniale Perspektiven repliziert und legitimiert‘ (ebd.: 73).

Eine zentrale Position müssen in diesen systemischen Transformationen daher vor allem auch Personen und Gruppen aus den Herkunftsgesellschaften selbst einnehmen, deren spezifische Interessen an – ebenso wie die strukturellen Hindernisse für – Kollaborationen in aktuellen Debatten über ethnographische Sammlungen kaum einmal ausreichend berücksichtigt werden (Scholz 2017). Die hier entstehenden Interaktionen können zur Rückgabe von Objekten führen. Sie können aber auch alternative (bzw. parallele) Anliegen für einen Neubeginn von Beziehungen unter dekolonialen Bedingungen in den Fokus rücken. Wie die Twitter-Kampagne #BringBackNgonnso es formulierte: „To us, restitution is not an end, but a pathway for reflection on reconciliation, relationships (...).“ (BringBackNgonnso 10.06.2022)

Abschließend lässt sich festhalten, dass eine affekttheoretisch informierte, sozial- und kulturanthropologische Forschung den Blick auf die vielschichtigen Prozesse freilegen kann, die die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen gegenwärtig sowohl mit Blick auf die entstehenden Konnektivitäten – zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Akteur:innen ebenso wie mit ethnographischen Objekten selbst – als auch die hier entstehenden affektiven Ambiguitäten und Konflikte kennzeichnet. Sie kann dabei nicht nur die Inhalte der gegenwärtigen Auseinandersetzungen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Perspektiven und die Heterogenität der Affekte, die über verschiedene Zusammenhänge hinweg zirkulieren und artikuliert werden, in den Blick nehmen, sondern auch die strukturellen Bedingungen, unter denen affektive Mobilisierungen zu materiellen Transformationen führen – oder wo diese blockiert werden. Für Forschende selbst ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, sich kontinuierlich der eigenen Rolle bewusst zu werden, die die Übersetzung des erhobenen Wissens – und der dafür verwendeten (kulturellen, kategorialen, konzeptuellen) Begrifflichkeiten – in gesellschaftliche Kontexte hinein bewirken kann: Affektive Politiken – gerade von gesellschaftlich marginalisierten Gruppen – können eine emanzipative Gegenerzählung zu den kolonial gewachsenen Repräsentationsstrategien ethnologischer Museen darstellen (Tolia-Kelly 2016: 907). Gleichzeitig ist die Forschung über die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen jedoch immer auch in Kontexten von Macht verortet, die imperiale Erzählungen und Wissensordnungen über rassialiserte Andere erst geschaffen und in bis heute andauernde Sammlungs- und Ausstellungspraktiken übersetzt haben (ebd.: 901–902). Unter diesen Bedingungen ist eine sozial- und kulturanthropologische Forschung damit immer auch herausgefordert, ihre eigene Rolle für die potentielle Reifizierung der hier etablierten Macht- und Ausgrenzungshierarchien zu reflektieren, sowohl mit Blick auf die von ihr verfolgten Modi des Forschens und Repräsentierens als auch hinsichtlich der Ethik der Beziehungen zu den unterschiedlichen Akteur:innen ihres Felds.

Literatur

- Ahmed, Sarah 2010: Happy Objects. In: Melissa Gregg und Gregory J. Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 29–52.
- Appadurai, Arjun 1986 (Hg.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- #BringBackNgonenso 10.06.2022. <https://twitter.com/ngononso/status/1535292974778785798> (abgerufen am 06.08.2022).
- Cardoso, Rafael 2021: The Humboldt Forum's Disappointing Ethnographic Collections. *Hyperallergic* <https://hyperallergic.com/699644/humboldt-forum-disappointing-ethnographic-collections/> (abgerufen am 06.08.2022).
- Cassella, Conlin Eleanor und Kath Woodward 2014: Introduction to Part II „Affective Objects“. In: Penny Harvey et al. (Hg.), *Objects and Materials: A Routledge Companion*. London: Routledge, 103–108.
- Deutschlandfunk Kultur 2022: Frankreich gibt koloniale Raubkunst zurück: „Ein großes Weltereignis“. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/frankreich-gibt-koloniale-raubkunst-zurueck-ein-grosses-100.html> (abgerufen am 06.08.2022).
- Dilger, Hansjörg und Matthias Warstat 2023: Affective Diversity: Conceptualizing Institutional Change in Postmigrant Societies. In: Millicent Churcher, Sandra Calkins, Jandra Boettger und Jan Slaby (Hg.), *Affect, Power and Institutions*. London: Routledge, 231–243.
- Espírito Santo, Diana 2017: The Ontogeny of Dolls: Materiality, Affect, and Self in Afro-Cuban Espiritismo. *Material Religion* 15 (3): 269–292.
- Förster, Larissa 2013: Öffentliche Kulturstätte, internationale Forschungsstätte und postkoloniale Kontaktzone: Was ist ethno am ethnologischen Museum? In: Thomas Bierschenk, Matthias Krings und Carola Lentz (Hg.), *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer, 189–210.
- Förster, Larissa 2018: Provenance: An Essay Based on a Panel with Ciraj Rassool, Paul Basu, and Britta Lange. In: CARMAH (Hg.), *Otherwise: Rethinking Museums and Heritage*. Berlin: CARMAH, 16–26.
- Gatens, Moira 1999: *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.
- Ha, Noa 2014: Perspektiven urbaner Dekolonialisierung: Die europäische Stadt als ‚Contact Zone‘. *sub\urban. Zeitschrift für kritische stadtforschung* 2 (1): 27–48.
- Ivanov, Paola und Jonas Bens 2021: Koloniale Diversität: Die affektiven Regierungsmodi des Liberalismus am Beispiel des Humboldt Forums. In: Hansjörg Dilger und Matthias Warstat (Hg.), *Umkämpfte Vielfalt: Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Frankfurt a. M.: Campus, 164–185.
- Königliche Museen zu Berlin 1914: *Anleitung zum Ethnologischen Beobachten und Sammeln. Herausgegeben im Auftrage des Generaldirektors*. Berlin: Verlag von Georg Reimer.
- Malafouris, Lambros 2013: *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Moko, Laibor Kalanga 2022: Experiencing Colonialism through Visiting Collections. <https://affective-societies.de/2022/sfb-1171/experiencing-colonialism-through-visiting-collections/> (abgerufen am 06.08.2022).
- Oberhofer, Michaela 2012: The Appropriation of the Other: Following a Royal Throne from Bamum to Berlin. *DiARTgonale* 1 (1), 32–39.
- Penny, H. Glenn 2003: *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.

- Rassool, Ciraj 2022: Rethinking the Ethnographic Museum. In: Clemens Greiner, Steven Van Wolputte und Michael Bollig (Hg.), *African Futures*. Leiden: Brill, 56–66.
- Sarr, Felwine und Bénédicte Savoy 2019: *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Saxer, Martin und Philipp Schorch 2020: Introduction: Materiality and Connectivity. In: Philipp Schorch, Martin Saxer und Marlen Elders (Hg.), *Exploring Materiality and Connectivity in Anthropology and Beyond*. London: UCL Press, 1–14.
- Scholz, Andrea 2017: „Wissen Teilen“ als Postkoloniale Museumspraxis. Ein Kooperationsprojekt zwischen der Universidad Nacional Experimental Indígena del Taucú (Venezuela) und dem Ethnologischen Museum Berlin. *Sociologus* 67 (1), 59–81.
- Singh, Aarzoo 2019: Recovery after the Rupture: Linking Colonial Histories of Displacement with Affective Objects and Memories. *disClosure: A Journal of Social Theory* 28, Article 9.
- Slaby, Jan und Birgitt Röttger-Rössler 2018: Introduction – Affect in Relation. In: Birgitt Röttger-Rössler und Jan Slaby (Hg.), *Affect in Relation: Families, Places, Technologies*. London: Routledge, 1–28.
- Der SPIEGEL (23.06.2022): When Can Ngondo Return Home? <https://www.spiegel.de/international/germany/spotlight-on-germany-s-colonial-past-when-can-ngondo-return-home-a-a2ab356d-538f-4ae7-b452-82060382e2c7> (abgerufen am 06.08.2022).
- Splettstößer, Anne 2019: *Umstrittene Sammlungen: Vom Umgang mit kolonialem Erbe aus Kamerun in ethnologischen Museen*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Sammlungen Online: Ngondo^c. https://recherche.smb.museum/detail/213620/ngondo?language=de&question=Ngondo%27&limit=15&controls=none&collectionKey=EM*&objIdx=0 (abgerufen am 06.08.2022).
- Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2022: Stiftungsrat macht Weg für die Rückkehr der Ngondo^c nach Kamerun frei. Pressemitteilung vom 27.06.2022. <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/pressemitteilung/artikel/2022/06/27/stiftungsrat-macht-weg-fuer-die-rueckkehr-der-ngondo-nach-kamerun-frei.html> (abgerufen am 06.08.2022).
- Der Tagesspiegel 21.07.2017: Kunsthistorikerin Savoy: „Da herrscht totale Sklerose.“ <https://www.tagesspiegel.de/kultur/streit-ums-humboldt-forum-kunsthistorikerin-savoy-da-herrscht-totale-sklerose/20092228.html> (abgerufen am 06.08.2022).
- Der Tagesspiegel 20.07.2021: Demo gegen das Humboldt Forum in Berlin. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/protest-am-eroeffnungstag-demo-gegen-das-humboldt-forum-in-berlin/27437692.html> (abgerufen am 06.08.2022).
- Tangwa, Godfrey B. n.d.: ON THE IMAGE OF NGONNSO^c. Unveröffentlichtes Manuskript.
- taz 20.07.2021: Eröffnung des Humboldt Forums: „Was für ein Monster“. <https://taz.de/Eroeffnung-des-Humboldt-Forums/!5781744/> (abgerufen am 06.08.2022).
- Tolia-Kelly, Divya P. 2016: Feeling and Being at the (Postcolonial) Museum: Presencing the Affective Politics of ‚Race‘ and Culture. *Sociology* 50 (5), 896–912.
- Weber-Sinn, Kristin und Paola Ivanov 2020: „Collaborative“ Provenance Research – About the (Im)Possibility to Smash Colonial Frameworks. *Museum & Society* 18 (1), Special Issue „Sensitive Heritage: Ethnographic Museums, Provenance Research and the Potentialities of Restitutions“, hg. von Philipp Schorch, 66–81.

