

# Zwischen Aneignung und Aktivierung

## Koloniale Objekte in Missionsmuseen als Erinnerungsakteure

---

*Franziska Moosmann*

### 1 Einleitung – Museen als Orte der Erinnerungsproduktion

Museen sind Orte der Erinnerung. In ihnen wird Geschichte nicht nur bewahrt, sondern aktiv produziert – durch die Auswahl, Anordnung und Kontextualisierung von Objekten. Gerade in Missionsmuseen<sup>1</sup> zeigt sich, wie diese Erinnerungsproduktion in koloniale Verflechtungen eingebunden ist. Eine (theologische) Auseinandersetzung mit kolonial-missionarischen Objekten kann deshalb dazu beitragen, bestehende Erinnerungspraktiken zu reflektieren.

Der vorliegende Beitrag gibt exemplarische Einblicke in eine performative Ausstellungsanalyse des Missionsmuseums St. Ottilien, die ich im Rahmen einer Feldforschung für meine Masterarbeit durchgeführt habe. Untersucht wurde, inwiefern museale Praktiken zur Reproduktion kolonialer Wissensordnungen beitragen und welche Rolle den Objekten dabei zukommt. In Anlehnung an den Neuen Materialismus und das Konzept der Gefährlichen Erinnerung (Metz) wird diskutiert, wie die »Aktivierung« von Objekten zu einem gerechteren Erinnern verhelfen kann, wenn sie nicht als Zeugnisse, sondern als Akteure in erinnerungspolitischen Prozessen verstanden werden.

### 2 Zum kolonialen Entstehungskontext von Missionsmuseen

Missionsmuseen entstanden in Europa ab dem Ende des 19. Jahrhunderts. Während das museale Selbstverständnis der Missionsmuseen zum Teil auf die Abgrenzung zu

---

1 Für eine aktuelle Übersicht über Missionssammlungen der katholischen und evangelischen Missionshäuser im deutschen bzw. deutschsprachigen Kontext vgl. Hüsgen, Jan: »Missionary Societies and Religious Orders in German Colonies and Their Contribution to Ethnographic Collections«, in: Working Paper Deutsches Zentrum Kulturgutverluste 9 (2025).

»völkerkundlichen«<sup>2</sup> Institutionen verweist, konzentrieren sich jüngere geschichtswissenschaftliche Untersuchungen auf Mission als Verflechtungsgeschichte, um religiöse Einflüsse als globalhistorische Prozesse zu erforschen. Wie die Historikerin Rebekka Habermas feststellte, sind Missionsmuseen »noch weitgehend unerforscht, dabei dürften sie ähnlich wie Völkerschauen erheblich zur Vermittlung der außereuropäischen Welt beigetragen haben.«<sup>3</sup> Eine kritisch-historische Einordnung des Phänomens der Missionsmuseen in seinen *colonial entanglements* ist daher dringend geboten. Die innerkirchlichen und theologischen Deutungen von Mission(-smuseen), die viele Jahrzehnte im Bias der »vakuumverpackten Sphäre«<sup>4</sup> erarbeitet wurden, können dafür mit interdisziplinären Perspektiven angereichert werden, um die Aufmerksamkeit für kolonial-missionarische Gewaltverhältnisse und Komplexitäten wachzuhalten.

An zwei lokalen Punkten können die kolonialen Verflechtungen missionarischer Sammlungen in ihrer globalen Dimension exemplarisch nachvollzogen werden. Das erste Beispiel ist das größte Ausstellungsereignis der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert: Die *Esposizione missionaria vaticana* aus dem Jahr 1925. Papst Pius XI nutzte das Heilige Jahr strategisch, um die katholische Weltmission zu inszenieren: »Im Vorfeld der Ausstellung wurden im Vatikan hunderttausend Bilder und Objekte aller Welt gesammelt, die von führenden Männern der Kirche selektiert, geordnet und interpretiert wurden. Die Ausstellung förderte damit die Weiterentwicklung einer katholischen Völkerkunde.«<sup>5</sup> Die vatikanische Missionsausstellung ist daher ein interessantes Beispiel, um die Mechanismen katholischer Wissensproduktion durch Mission zu betrachten.

Die Missionsausstellung folgte dem Modell säkularer Weltausstellungen: Sie präsentierte die Welt als objektivierbares Ganzes und verknüpfte die Missionstätigkeiten mit nationaler Abgrenzung.<sup>6</sup> Sie war daher kein isoliertes, kirchliches

2 Im Sprachgebrauch des nachfolgenden Textes werden kolonial-rassistische Begriffe reproduziert. Diese werden mit einfachen Guillemets kenntlich gemacht, um auf ihre Problematik hinzuweisen und sie zu markieren. Rassismus wird dabei als historisch gewachsenes, strukturelles Machtverhältnis verstanden. Vgl. dazu Ofuatey-Alazard, Nadja/Arndt, Susan (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster: Unrast Verlag 2019.

3 Habermas, Rebekka: »Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen«, in: *Historische Zeitschrift* 287/3 (2008), S. 629–679, hier S. 642.

4 Ebd.

5 Stornig, Katharina: »Globalisierte Körper? Repräsentation der Welt und ihrer Bevölkerung in der vatikanischen Missionsausstellung 1925«, in: Linda Ratschiller/Siegfried Weichlein (Hg.), *Der Schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie und Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2016, S. 123–152, hier S. 150f.

6 Vgl. ebd., S. 130. Nationale Pavillons wurden seit der Pariser Weltausstellung im Jahr 1876 als gängiges Ausstellungskonzept verwendet.

Phänomen, sondern Teil kolonialer Gesellschaftsstrategien. Dabei zeigte der Vatikan ein besonderes Interesse an der Betonung des missionarischen Beitrages zum sogenannten ›Kulturfortschritt‹.<sup>7</sup> Der in der Ausstellung jedoch als zentral stilisierte missionarische Beitrag zum ›Fortschritt‹ war die christliche Moralvorstellung, vor allem durch ein sexuell-sittliches Leben.<sup>8</sup> Mithilfe kolonialer Differenzkategorien von der ›Wildheit‹ zum ›Kulturmenschen‹ sollte der religiöse Wandel und damit die zentrale Bedeutung des Christentums für ›Fortschritt‹ inszeniert werden. Die Propagierung der katholischen Mission für die Generierung ›modernen‹ Wissens kann als zentrales Anliegen der Missionsausstellung verstanden werden.

Die vatikanische Missionsausstellung war das Ergebnis jahrzehntelanger Netzwerke zwischen Mission und Ethnologie und knüpfte dabei an »bereits zirkulierende missionarische Wissensbestände und Modi der Wissensproduktion an«<sup>9</sup>.

Ein Beispiel der bereits zirkulierenden missionarischen Arbeit und damit der zweite beispielhafte Lokalkontext kolonialer Verflechtungen ist die Biografie des Missionsbenediktiners Meinulf Küsters. In seinem missionarischen sowie ›wissenschaftlichen‹ Wirken entfalten sich kolonial-missionarische Verbindungen. Nach seiner ethnologischen Dissertation und Praktika in ethnologischen Museen reiste Küsters unter anderem nach Tanganyika (›Deutsch-Ostafrika‹), um dort Missionschulen des Ordens zu koordinieren und Feldforschungen zu betreiben.<sup>10</sup> Aus dieser Zeit hinterließ Küsters ausführliche Notizen, Filme, Fotografien und Tonaufnahmen. Im Jahr 1928 kehrte Küsters wieder nach St. Ottilien zurück, begleitet von über 800 Objekten, die er zu großen Teilen für das ›völkerkundliche‹ Museum in München beschafft hatte.<sup>11</sup> Als Mitarbeiter im *Staatlichen Museum für Völkerkunde München* stellte er aus einigen dieser Objekte eine Sammlung zusammen, die ab 1929 ausgestellt wurde.<sup>12</sup>

Neben diesen biografischen Eckpunkten, die Küsters bereits im Netzwerk kolonialer Kontexte verorten, verleiht eine Korrespondenz zwischen dem Missionar und Musikethnologen des Berliner Phonogramm-Archivs einen Einblick in die Zusammenarbeit. Sie waren interessiert an Aufnahmen ›afrikanischer‹ Musik ohne

7 Vgl. ebd., S. 131.

8 Vgl. ebd., S. 132.

9 Vgl. ebd., S. 150.

10 Vgl. Busse Berger, Anna Maria: *The Search for Medieval Music in Africa and Germany, 1891–1961: Scholars, Singers, Missionaries*, Chicago/London: The University of Chicago Press 2020, S. 217.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. Hölzl, Richard: »Missionary Masculinity and Ethnographic Collecting: The Gendered Context of a German Museum Expedition to Colonial Tanzania in 1927/28«, in: Carl Deußen/Mary Mbewe (Hg.), *The Gender of Ethnographic Collecting*, Bonn u.a.: boasblog 2022, S. 27–33, hier S. 29.

westliche Einflüsse, um ihre musikethnologischen Theorien anzureichern.<sup>13</sup> Küsters berichtete ihnen im Jahr 1927: »I managed to find the ancient songs that are used for circumcision rituals or more precisely, initiation of girls. Modern influences are noticed here only coming from Congo.«<sup>14</sup> Darüber hinaus betätigte er sich nicht nur während seiner Missionsaufenthalte mit dem Phonogramm: Eine Fotografie zeigt ihn im Jahr 1930 auf dem Münchner Oktoberfest bei einer Aufnahme einer Gruppe von Frauen, die auf dem Oktoberfest unter Zwang zur Schau gestellt wurden.<sup>15</sup>

Im Missionsmuseum St. Ottilien war Küsters zeitweise verantwortlich für die »Afrika-Sammlung« und pflegte Netzwerke für den Austausch von Objekten und das notwendige Wissen im Museumsmanagement.<sup>16</sup>

Diese Beispiele sind lokale Punkte globaler Verflechtungen. Die (kolonial-)gesellschaftlichen Institutionen wie Universitäten, Museen, Missionshäuser, Weltausstellungen und Phonogrammarchive standen in engem Austausch von Objekten und Ideen. Wenn sich daher Missionsmuseen ihrem Ursprung nach eher als Amateurprojekt und die Objekte als »Reisemitbringsel« der Missionar:innen verstehen, die »eher nach persönlichem Geschmack und Verständnis«<sup>17</sup> auswählten, werden diese Kooperationen und die »Professionalität« einzelner Missionar:innen und deren Netzwerke möglicherweise verkannt. Daher scheint eine verflechtungsgeschichtliche Analyse der kolonialen Vergangenheit von Missionshäusern geeignet, um koloniale Kontinuitäten, beispielsweise in der Ausstellungspraxis, zu identifizieren und dekoloniale Transformationen anzustoßen.

### 3 Mit Objekten (nicht) erinnern Bedeutungsproduktion im Missionsmuseum

Mit der Museologin Angela Jannelli können Museumsausstellungen epistemisch als Aufführung oder Ereignis verstanden werden. Die Elemente einer Ausstellung – die Objekte, Räume, Texte, Besucher:innen – produzieren in ihrer Interaktion Bedeutung.<sup>18</sup> Diese *performance* der Ausstellungselemente produziert eine bestimmte Welterklärung, indem durch das Zusammenspiel »der sinngebende Prozess zwi-

13 Vgl. A. Busse Berger: *The Search for*, S. 218.

14 Ebd.

15 Vgl. ebd.

16 Loder-Neuhold, Rebecca: *Crocodiles, Masks and Madonnas. Catholic Mission Museums in German Speaking Europe* (= *Studia Missionalia Svecana*, Band 121), Uppsala: Uppsala Universität 2019, S. 323.

17 Holthausen, Tanja: »Zur besonderen Situation missionsgeschichtlicher Sammlungen«, in: *Ordenskorrespondenz* 58/4 (2017), S. 481–489, hier S. 482.

18 Vgl. Jannelli, Angela: *Wilde Museen. Zur Museologie des Amateurmuseums*, Bielefeld: transcript Verlag 2012, S. 75 und Loder-Neuhold, Rebecca: *Crocodiles, masks*, S. 42–47.

schen Raum, Zeit, Subjekt und Objekt erst entsteht.«<sup>19</sup> Für den Kontext der Missionsmuseen gilt zu fragen, welche Rolle den Objekten im Prozess der Bedeutungs-generierung zuteilwird. Wie werden die Objekte im Missionsmuseum in eine spezifische Welterklärung integriert? Der Blick auf drei Objekt-Anordnungen im Missionsmuseum St. Ottilien<sup>20</sup> kann einen Eindruck davon vermitteln, wie die Objekte in eine bestimmte Erinnerungskultur eingebettet werden.

### 3.1 ›Magie‹ – ›westliche Medizin‹

Im »Afrika-Flur« des Museums befinden sich Objekte, die unter dem Titel »Der Mganga – Heiler und Wahrsager« angeordnet sind. Der *mganga*<sup>21</sup> wird im Beschreibungstext als »Heiler« und »Wahrsager« vorgestellt, der eine wichtige Rolle in der »traditionellen afrikanischen Religion« innehat. Der missionarische Umgang mit der Rolle des *mganga* wird deutlich: »Die christliche Mission drängt die Rolle des *mganga* durch den erfolgreichen Einsatz westlicher Medizin und religiös begründete Ablehnung von Magie zurück.« Die kolonial konstruierte Differenz-kategorie ›magisch/westliche‹ Medizin wird nicht kritisch eingeordnet. Vielmehr scheint eine Ablehnung, eine »Zurückdrängung« lokaler Glaubensvorstellungen durch die Mission als logische Konsequenz. Die Perspektiven der lokal ansässigen Gläubigen, der »Zurückgedrängten« werden nicht berücksichtigt. Dabei deutet ein Hinweis auf die Rolle der *waganga* im Maji-Maji-Aufstand auf verdrängte Widerstandserinnerungen hin. Die missionarische Erinnerung an die *waganga* zeichnet einen mystifizierenden Eindruck, indem sie sich der Schlagworte ›Geister – Magie – Wahrsagerei – Heilung – Zauberei‹ bedient – unter dem Vorbehalt religiöser Abwertung aus christlicher Perspektive.

Die spirituelle Wirkmächtigkeit der *waganga* im anticolonialen Widerstand bleibt im Missionsmuseum eine Leerstelle. Damit wird die epistemische Gewalt im Umgang mit den Objekten fortgesetzt. Der tansanische Historiker Oswald Masebo, der Objekte aus dem Maji-Maji-Krieg im ethnologischen Museum in Berlin untersuchte, schreibt dazu:

»Die deutschen kolonialen Akteure und Museumsvertreter [...] übten kulturelle und epistemologische Gewalt aus, indem sie Objekte ihrem eigentlichen kulturellen Kontext in Tansania entrissen. Diese Objekte waren somit kulturelle, intellek-

19 Brandt, Sanja/Curkovic, Sonja/Kalinina, Alissa: »Annäherungen an die Ausstellungsanalyse«, in: VOKUS 18/1 (2008), S. 25–39, hier S. 26.

20 Die vorliegenden Eindrücke stammen aus einer Ausstellungsanalyse, die im April 2024 durchgeführt wurde. Etwaige Veränderungen im Missionsmuseum sind daher im Artikel nicht berücksichtigt. Vgl. dafür <https://www.missionsmuseum.de/home> vom 29.06.2025.

21 Die beschriebenen Objekte stammen ursprünglich aus Tanganyika (heute Tansania), dass von 1885–1918 von Deutschland kolonialisiert wurde. Die Begriffe sind daher z.T. auf Suaheli.

tuelle und materielle Ausdrucksformen der Tansanierinnen und Tansanier, durch welche sie der umgebenden Welt Sinn verliehen. Mit der Aneignung der Objekte wurden diese Formen des indigenen Wissens und indigener Wissensstrukturen beschädigt.«<sup>22</sup>

Masebo untersuchte Objekte, die – ähnlich wie im Missionsmuseum St. Ottilien – aus dem persönlichen Besitz eines *mganga* stammten. Am Beispiel von Kinjeketile Ngwale beschreibt Masebo die soziokulturelle Bedeutung der Objekte. Ngwale, der als spirituelle Schlüsselfigur der antikolonialen Mobilisierung in Erinnerung ist, wurde von der deutschen Kolonialregierung ermordet.<sup>23</sup> Masebo sieht in der Beschäftigung mit den Objekten die Möglichkeit, in der Erinnerung an die Kolonialgeschichte Tansanier:innen als Akteur:innen und nicht allein als Opfer des Kolonialismus zu betrachten. Er kritisiert, dass die Geschichten der Stärke und der »kreativen Anpassungsfähigkeit« der tansanischen Bevölkerung in der Bewahrung ihrer kulturellen Identität häufig nicht berücksichtigt würden.<sup>24</sup> Die *agency* der Tansanier:innen, von denen die Objekte trotz kolonialer Durchdringung erzählen können, wird in der Historiografie zumeist nicht repräsentiert:

»Es sind Geschichten von empowerment, und sie vermitteln den Tansanierinnen und Tansaniern ein gewisses Maß an Selbstvertrauen und Stolz, wenn sie den deutschen Kolonialismus reflektieren und sich an diesen erinnern. Geschichten dieser Art zeigen, dass die Deutschen zwar gewalttätig, autoritär, diktatorisch und aggressiv, nicht jedoch hegemonial waren.«<sup>25</sup>

Die Verflechtung von kolonialer Gewalt und antikolonialer Widerständigkeit im religiös-kulturellen Bereich wird im Missionsmuseum nicht erkennbar. Vielmehr bleibt eine Intention der Ausstellung sichtbar, die »Erfolge« der missionarischen »Zivilisierungsarbeit« zu präsentieren und anhand von Beweisobjekten aus der Mission den Wandel vom »Unglauben/Unzivilisiertheit« hin zum »Christentum/Zivilisation« zu inszenieren.<sup>26</sup> Auch heute produziert die Ausstellung damit eine missionarische »Erfolgsgeschichte«, die keine Vielstimmigkeit repräsentiert.

22 Masebo, Oswald: »Objekte des Widerstands gegen die deutsche Kolonialherrschaft im Südosten Tansanias 1890–1907«, in: Lili Reyels/Paola Ivanov/Kristin Weber-Sinn (Hg.), *Humboldt Lab Tanzania*, Berlin: Dieterich Reimer Verlag 2017, S. 222–266, hier S. 228.

23 Vgl. ebd., S. 242.

24 Vgl. ebd., S. 252.

25 Ebd., S. 256.

26 Vgl. Ratschiller, Linda: »Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle!« Die ethnografischen Ausstellungen der Basler Mission (1908–1912), in: Rebekka Habermas/Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2016, S. 241–264, hier S. 256f.

### 3.2 Gewalt – Widerstand

Ein Teilbereich der »Afrika-Sammlung« im Missionsmuseum ist der sogenannte »Waffenraum«. Das Signalrot der Wände, ebenso wie die als Waffen bezeichneten Objekte – Speere, Pfeile, Stäbe, Keulen, Schilder – machen Eindruck. Der Blick von Besucher:innen wird auf das Zentrum des Raumes gelenkt. Dort ist auf einem roten Sockel eine dreidimensional wirkende Grafik eines Schwarzen Manns<sup>27</sup> angebracht, der den Anschein erweckt, er würde den Speer in seiner Hand im Moment nutzen. Das Arrangement der Elemente im Raum, die farbliche Gestaltung sowie die Darstellung einer Person mit »Waffe« vermitteln ein Bild der Gefahr. Besonders in Bezug auf die Darstellung einer Schwarzen Person reproduziert die Installation eine rassistische Stereotypisierung.

Der »Waffenraum« enthält aber auch eine Erinnerung an antikolonialen Widerstand: ein kaum wahrnehmbarer »Speerhagel« an der Decke soll den Kampf gegen die deutsche Kolonialherrschaft symbolisieren.<sup>28</sup> Während eines Ausstellungsbesuches wird es Besucher:innen kaum ermöglicht, den »Speerhagel« an der Decke zu entdecken: Weder weist der Museumsführer – der den Raum nur als »Waffenraum« bezeichnet – darauf hin, noch wird im Raum selbst auf den »Speerhagel« aufmerksam gemacht. Die Erinnerung an indigenen, antikolonialen Widerstand wird räumlich verdrängt. Dekoloniale Perspektiven scheinen dort angebracht zu sein, wo sie nicht gesehen werden.

### 3.3 Schamschurze – Blickregime

Im »Afrika-Flur« befindet sich eine Wandvitrine mit Objekten, die zum Thema »Initiation« arrangiert wurden. Darunter findet sich ein Objekt, das als »Schamschurze« bezeichnet wird. Ein Perlenrock, den laut der Objektbeschreibung initiierte Mädchen tragen. Bei der »Brautschau«, so die Erläuterung, werden sie »einzeln und nur mit einem Perlenschurz bekleidet [...] auf einer Türplatte aus dem Haus des Leiters der Initiation hochgehoben und müssen zeigen, was sie im Initiationslager gelernt haben.« Die Beschreibung erzählt eine Geschichte der Objekte und Personen aus einer Beobachter:innenperspektive. So blicken Museumsbesucher:innen gedanklich auf die, nur »mit einem Perlenschurz« bekleideten, Mädchen, welche später im Beschreibungstext als »gefällige Tänzerinnen« und »begehrte Bräute«

27 »Schwarz« wird hier großgeschrieben und folgt einer diskriminierungssensiblen Sprache, die verdeutlicht, dass nicht eine Farbbezeichnung, sondern die sozial konstruierte und politische Kategorie angesprochen wird.

28 Vgl. Gaus, Tanja/Holthausen, Theophil: »Die Afrika-Sammlung«, <https://www.missionsmuseum.de/museum/sammlungen/die-afrika-sammlung> vom 05.03. 2025.

bezeichnet werden. Diese objektifizierende Beschreibung steht im Spannungsverhältnis mit der Bezeichnung »Schamschurzen«. Das scham-lose Blicken auf Objekt, Ritual und Menschen steht im Konflikt mit der erzählerischen Einbettung des Objektes als scham-voll oder scham-versteckend.

Wovon die Objekte erzählen könnten, ist der Pastoralkonflikt bei der missionarischen Unterbindung der lokalen Initiationsrituale. Ab dem Jahr 1908 sahen die Missionsbenediktiner in der Initiation (*unyago*) das zentrale Hindernis für die Durchsetzung einer christlichen Zivilisation.<sup>29</sup> Die Rituale, so die Missionare, würden eine gelungene Konversion verhindern, seien ein »teuflisches« System, das die »Mädchen zur raffinierten Unzucht« anleite und aus dem Islam stamme.<sup>30</sup> Sie sahen sich in ihrer »europäisch-bürgerlichen Moral« sowie in ihrer monastisch-enthaltamen Männlichkeit herausgefordert und führten Strafkataloge ein, um mit Buße, Exerzitien und dem Ausschluss von Sakramenten die rituelle und körperliche Praxis der Konvertit:innen zu kontrollieren.<sup>31</sup>

Die Perlenröcke sind Teil einer Erinnerung an diese pastorale Gewaltgeschichte, die in der Ausstellung nicht sichtbar wird. Die theologische Selbstdeutung der Missionare, das »Heidentum« in der Welt im Namen einer »christlichen Zivilisation« zurückzudrängen, wurde in den kolonialzeitlichen Missionsausstellungen materialisiert und präsentiert. Bestimmte Ausstellungslogiken bestehen bis heute, unter anderem in der musealen Einbettung des Perlenrocks.

#### 4 Objekte als Akteure

##### Perspektiven eines veränderten Objektverständnisses

Die exemplarische Analyse von Missionsmuseen führt unweigerlich zur Frage, wie die Ausstellungen verändert werden könnten, sodass sie sich kolonialen Reinszenierungen verwehren und ihr Potential für ein multiperspektivisches Erinnern nutzen. Dabei kann ein verändertes Objektverständnis helfen, die musealen Strukturen zu kritisieren, wenn »Objekte eben als mehr als bloße Zeugen – sondern vielmehr als Gegen-Stände mit dem Potenzial der Ohrfeige«<sup>32</sup> verstanden werden. Im Umgang mit Objekten in Museen regen Perspektiven des Neuen Materialismus dazu

29 Vgl. Hölzl, Richard: Gläubige Imperialisten: Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960), Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2021, S. 279.

30 Vgl. ebd. Diese Formulierung zeigt nicht nur die Abwertung lokaler Rituale, sondern auch eine islamfeindliche Konnotation.

31 Vgl. ebd., S. 287–289.

32 Von Bose, Friedrich: »Die Macht der Dinge. Zur Beharrlichkeit musealer Ordnungen«, in: Martina Griesser/Christine Haupt-Stummer/Renate Höllwart et al. (Hg.), Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 99–114, hier S. 102.

an, die Objekte zwar als »Bedeutungsträger« aber eben auch als »Handlungsmotor« mit *agency* zu verstehen.<sup>33</sup> Insbesondere im Umgang mit den Erinnerungen, die in den Objekten gelagert sind, beschreibt die Kuratorin Nora Sternfeld:

»Meine These besteht nun darin, dass die Dinge die Erinnerung der Umwertung in sich tragen. Sie sind Träger der Konflikt- und Gewaltgeschichten, die zu den magischen Effekten führten: Geschichten der Ausbeutung im Fall der Waren und Geschichten der künstlerischen Herausforderung, der Revolution, auch des Raubes, der Plünderung und der kolonialen Gewalt im Fall der Museumsobjekte.«<sup>34</sup>

Die Gewaltgeschichten, die in den Objekten stecken, werden im Prozess der Musealisierung unsichtbar gemacht, sodass mit Sternfeld zu fragen ist, wie die Handlungsmacht der Objekte ernst genommen und die »sedimentierten Kämpfe« offenbar werden können.<sup>35</sup> Konkret gilt es daher zu ergründen, wie kolonial-missionarische Objekte aus ihrem Status der Repräsentation bestimmter Narrative »geweckt« werden können: Wie können Objekte wie die des *mganga* oder der Perlenrock mit ihrem Eigenleben sichtbar werden, sodass die multiplen Erinnerungen in und mit den Objekten – auch die gewaltvollen – austreten können?

Die Gruppe *Artefakte//anti-humboldt* reicherte diese theoretischen Perspektiven eines veränderten Objektverständnisses mit einer Handlungsperspektive an. Die Künstler:innen und Wissenschaftler:innen, die sich 2008 im Protest gegen den Bau des Humboldtforums in Berlin zusammenschlossen, entwickelten im Umgang mit sensiblen Objekten das Konzept der »Aktivierung«. Ausgangspunkt für die aktivistische Gruppe war die Zeremonie zur Übergabe von 20 Schädeln der anatomischen Sammlung der Charité an eine namibische Delegation. Die Kulturanthropologin Regina Sarreiter beschreibt, wie die Schädel bei der Übergabe den Status des objektivierten, wissenschaftlichen Materials verließen, die Kontrolle sich auflöste und die sedimentierten Gewaltgeschichten zu Tage traten: die gewaltvolle, rassistische Aneignung sowie die Verweigerung der Anerkennung des deutschen Genozids an den Nama und Herero.<sup>36</sup> Die Anwesenheit der Schädel im Hörsaal, so Sarreiter, führte

33 Vgl. Griesser, Martina/Haupt-Stummer, Christine/Höllwart, Renate et al. (Hg.): Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 15.

34 Sternfeld, Nora, »Der Objekt-Effekt«, in: Martina Griesser/Christine Haupt-Stummer/Renate Höllwart et al. (Hg.), Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 25–34, hier S. 32f.

35 Vgl. ebd., S. 33.

36 Sarreiter, Regina, »Activate facts! Von sprechenden Tatsachen«, in: Martina Griesser/Christine Haupt-Stummer/Renate Höllwart et al. (Hg.), Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 115–128, hier S. 118.

zu Spannungen im Raum bis hin zu Gesängen und Sprechchören, die Reparationen und Entschuldigungen forderten, da die deutsche Regierungsvertreterin nicht um Entschuldigung bat und den Genozid nicht anerkannte.<sup>37</sup> Dieses Beispiel der »Aktivierung« eines Objekts, das sich »aus dem ihm zugeschrieben Status löst und in eine Ungewissheit eintritt«, zeigt für *Artefakte//anti-humboldt* wie Objekte selbst aktiv werden und vielstimmige, notwendige Konflikte ermöglichen.<sup>38</sup> Für »Aktivierungen« müssen Objekte auf künstlerische und/oder aktivistische Weisen aus ihrem diskursiven und physischen Zustand genommen werden, um den Musealisierungsprozess zu irritieren und die Dinge zu verkomplizieren.<sup>39</sup> Dabei sollen »Aktivierungen« kein bestimmtes Ergebnis liefern, sondern das Potential eröffnen, koloniale Objektbestände aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten und Räume des gemeinsamen Suchens zu öffnen.<sup>40</sup>

Die Aktivitäten von *Artefakte//anti-humboldt* dienen als Inspiration, um über den Umgang mit kolonialen Objekten im Missionsmuseum nachzudenken. Wie anhand der Objektbeispiele aus dem Missionsmuseum St. Ottilien demonstriert wurde, nehmen die Objekte im Prozess des musealen Anordnens, Benennens und Beschreibens einen repräsentativen Status missionarischer Narrative über Rituale, Religionen, Kulturen etc. ein. Dabei werden Gewalt- und Konfliktgeschichten unsichtbar gemacht und nicht erinnert. Mit der Frage, inwiefern ein verändertes Objektverständnis dazu beitragen kann, ein multiperspektivisches, gerechtes Erinnern von Mission/Kolonialismus anzuregen, soll der Perlenrock als Impuls diskursiv-experimentell aktiviert werden.

#### 4.1 Aktivierung der »Schamschurze«

Mit der Aktivierung des als »Schamschurze« bezeichneten Objekts wird die Anordnung, die Objektbeschreibung und die missionarische Perspektive auf den Perlenrock »irritiert«. Der museal festgelegte Status wird aufgeweicht, indem eine andere Perspektive an das Objekt herangetragen wird. Der diskursive Raum wird durch die Auseinandersetzung der kenianischen Literaturwissenschaftlerin Wangari Mwai mit *unyago*-Poesie angereichert. *Unyago*, ohne an dieser Stelle das gesellschaftliche Phänomen umfassend einordnen zu können, kann als Initiationsritual (in Teilen Tansanias und Kenias) verstanden werden, bei dem Wissen von

37 Vgl. ebd., S. 116.

38 Vgl. ebd., S. 118f.

39 Vgl. ebd., S. 119–121.

40 Vgl. Kuster, Brigitta/Sarreiter, Regina/Schmidt, Dierk: »Nicht-Restitution ist kein neutraler Akt«, <https://www.culture.hu-berlin.de/de/institut/kollegium/brigitta-kuster/veroeffentlichungen/2019nicht-restitution-ist-kein-neutraler-akt2019.pdf/view>, S. 1–12, hier S. 10.

einer (weiblichen) Generation zur nächsten weitergegeben wird.<sup>41</sup> Im Gegensatz zur missionarischen Erklärung ist *unyago* ein weites Konzept der Bildung, das religiöse Handlungen, Literatur und Künste mit der Vermittlung von praktischem und theoretischem Wissen (Hygiene, Beziehungen, Heirat, Sexualität, Gesundheit, Mutterschaft) verbindet.<sup>42</sup>

Mwai untersucht in der feministisch-qualitativen Studie Poesie als Ausdruck der kollektiven Gefühlswelt von Frauen in ihren Beziehungen zur Welt. Eine Kategorie dieser Gedichte bezeichnet Mwai als *Kejeli* (Schadenfreude, Sarkasmus, Satire).<sup>43</sup> Diese Schadenfreude versteht sie als Ermächtigung für Frauen, unter dem Deckmantel der Ironie, Männer zu kritisieren, obwohl gesellschaftlich Ehrfurcht vor dem Ehemann erwartet wird.<sup>44</sup> *Unyago*, so Mwai, macht Kritik möglich, sei es an der Wahl des Ehemannes, seinen finanziellen Kapazitäten oder sexuellen Fähigkeiten.<sup>45</sup>

Im Zuge der Aktivierung soll *unyago*-Poesie der Schadenfreude an das Objekt der »Schamschurze« herangetragen werden. Die missionarische Einbettung soll durch eine sexuell-schadenfreudige Perspektive von *unyago*-Teilnehmerinnen irritiert werden.

Kisu chako hakikati (Your knife does not cut)  
 Kisu chako hakikati (Your knife does not cut)  
 Usiniharibie nyama (Do not spoil my meat)  
 Si sharuti nakwambia (It is not a must I tell)  
 Si lazima (It is not compulsory)  
 Tete -te- nanona wanaiaandama (I see you are still after me)  
 Hakikati, usiniharibie nyama (It does not cut, do not spoil my meat)  
 Ewe mpalia nyasi (You brought the grass together)  
 Mbona mambo ya kulema? (How come you cannot manage now?)  
 Hakikati, usiniharibie nyama<sup>46</sup> (It does not cut, do not spoil my meat)

Mit den Gedichten drücken die Frauen sexuelle Unzufriedenheit aus: »The attempts to prove his capability at cutting are scandalous. It makes him look ridiculous. To her it devalues his maleness. The society and herself believe he is a hero in cutting.«<sup>47</sup>

41 Vgl. Nicolini, Cristina: »Emde Dodo Mbivu Huishi Utamu«: Epistemology of Sensuality through Nyimbo zu Unyao (the Songs of Unyago) from South-East Tanzania«, in: Ethnorema 17 (2021), S. 33–51, hier S. 35.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. Mwai, Wangari: The Woman's Voice in Unyago Oral Poetry: A case study of Swahili-speaking clusters in Kisumu and its environs, London: Lambert Academic Publishing 2010, S. 55.

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. ebd., S. 56.

46 Ebd., S. 59f.

47 Ebd., S. 58.

Aus der missionarischen Perspektive der Objektbeschreibung werden die Frauen zu passiven Teilnehmenden des *unyago* gemacht. Die als »gefällige Tänzerinnen« und »begehrte Bräute« bezeichneten Frauen werden durch den *male-missionary gaze*<sup>48</sup> in ihren eigenen Ritualen zu Objekten gemacht. Dabei wird das Objekt durch die Musealisierung scham-behaftet. Der Musealisierungsprozess der Scham-behaftung und die Reproduktion des *male-missionary gaze* kann durch die feministisch-literarischen Perspektiven Mwais aktiviert und gestört werden. Mit der Sprache der Frauen sowie den Analysen Mwais kann der Perlenrock den diskursiven Raum der Scham verlassen und neue Diskussionen und Konflikte in der Suchbewegung anstoßen.

## 5 *Memoria passionis* aktivieren

### Impulse für postkolonial-theologisches Erinnern

Welche Impulse kann die Aktivierung von Objekten dem theologischen Erinnungsdiskurs im 21. Jahrhundert geben? Johann Baptist Metz kritisiert mit der *memoria passionis* eine Geschichtsschreibung der Sieger:innen, die Leid und Unterdrückung verdrängt: »Das Sinnpotential der Geschichte hängt nicht nur an den Überlebenden, an den Erfolgreichen, und Durchgekommenen.«<sup>49</sup> Solidarisches Erinnern an die Leidensgeschichten von Menschen kann – so Metz – zur leidsensiblen Gegenwartskritik werden, die eine befreite Zukunft imaginiert.<sup>50</sup> Der exemplarische Einblick in ein Missionsmuseum als Ausdruck kirchlichen/theologischen Erinnerns an die Kolonialzeit zeigt jedoch, dass hier nicht im Metz'schen Sinne leidsensibel erinnert wird, d.h. es wird nicht so an Ungerechtigkeiten erinnert, dass die Gegenwart transformiert wird.<sup>51</sup>

Eine postkolonial-sensibilisierte Theologie sollte mithilfe der Objekte ausgehend von Metz Erinnerung weiterdenken:

### 5.1 Widerständigkeit erinnern

Objektbiografien können mit ihren vielfältigen Realitäten helfen, die Dichotomie von Unterdrückenden/Unterdrückten aufzuweichen. Wie Masebo mit seiner Arbeit

48 Als *male gaze* wird in der feministischen Filmtheorie der männliche Blick auf Frauen in der visuellen Kultur bezeichnet. Das »männliche Starren« reproduziert demnach männliche Fantasien in der Darstellung von Frauen.

49 Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992, S. 115.

50 Vgl. ebd., S. 114.

51 Vgl. ebd., S. 113

zu den Objekten des *mganga* betont, muss postkoloniales Erinnern auch das Überleben, die Widerständigkeit und die Resilienz der Menschen miteinschließen. Neben kolonialer Gewalt sollte Erinnerung (in Missionsmuseen) den Widerstand, die Reaktionen, Strategien und Hoffnungen der Menschen thematisieren und sie nicht einseitig als ›Opfer‹ inszenieren.

## 5.2 Sedimentierte Gewaltgeschichten und neue Konflikte

In Objekten aus kolonialen Kontexten sind Gewalt- und Konfliktgeschichten gelagert, die im musealisierten Status nicht zu Tage treten. In der (innerkirchlichen) Diskussion um Mission in kolonialen Kontexten kann der Eindruck entstehen, dass ebendiese Involviertheit der Kolonialmission in Gewaltverhältnisse nicht wachgerufen werden soll und stattdessen vorschnell von Versöhnung und Heilung gesprochen wird. Was Max Czollek im deutschen erinnerungspolitischen Umgang mit der NS-Vergangenheit als eine symbolische Inszenierung einer Wiedergutwerdung ohne Versöhnung<sup>52</sup> beobachtet, kann z.T. auch für den kirchenpolitischen Erinnerungsdiskurs um die missionarische Vergangenheit beobachtet werden. Die Objekte könnten daher ein Ausgangspunkt sein, um Gewalterinnerungen zunächst überhaupt zuzulassen und produktive Konflikträume anzuregen.

## 5.3 Multiperspektivisches und interreligiöses Erinnern

*Artefakte//anti-humboldt* eröffneten in ihrem Umgang mit kolonial beunruhigten Objekten einen Raum des multiperspektivischen »Sprechens und Sprechen-Lassens«<sup>53</sup>. Multiperspektivität auf die Objekte, deren Verbleib und das Erinnern ist (im kirchlichen Kontext) notwendig. Besonders im Kontext der katholischen Kirche in Deutschland kann postkoloniale Erinnerung kein inner-kirchliches oder inner-christliches Projekt sein, sondern muss sich von den Objekten und den Perspektiven auf sie irritieren und anfragen lassen, damit sich nach Metz befreiend-transformatives Potential in der Erinnerung entfalten kann.

## 6 Fazit

Missionsmuseen sind kirchliche Erinnerungsorte, die in ihrem Ursprung in koloniale Wissensproduktion eingebunden sind. Die Objekte erzählen von Gewalt, Aneignung, aber auch von Widerstand, Resilienz und Spiritualität. Ein verändertes

52 Vgl. Czollek, Max: Versöhnungstheater, München: Carl Hanser 2023.

53 R. Sarreiter: Activate facts!, S. 127.

Objektverständnis hilft, diese sedimentierten Gewalt- und Widerstandsgeschichten, aber auch Glaubensgeschichten sichtbar zu machen und Subjekt-Objekt-Dichotomien aufzuweichen. Gerade die materiellen Spuren können eine Brücke zwischen den Erinnerungsdiskursen von Kolonialismus und Shoa schlagen. Die Konfrontation mit geraubten Objekten – aus kolonialen Kontexten und aus jüdischem Besitz – kann ein Ausgangspunkt dafür sein, verbindend über gerechtes Erinnern und Restituieren nachzudenken.