

Christoph Balzar

Das kolonisierte Heiligtum

Diskriminierungskritische Perspektiven
auf das Verfahren der Musealisierung



[transcript] Cultural Heritage Studies

Inhaltsverzeichnis

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

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

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

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

0. Definitionen und Hintergründe

0.1 Die soziale Kategorie »Rasse«

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

1 Ha, Kien Nghi: Mittelweg. Zur Kritik am People of Color- und Critical Whiteness-Ansatz, 2014 <<https://heimatkunde.boell.de/2014/01/29/mittelweg-zur-kritik-am-people-color-und-critical-whiteness-ansatz>>; abgerufen am 1.7.2017.

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

3 Barskanmaz, Cengiz: Antidiskriminierungsrecht mit Crenshaw – aber ohne Rasse?, in: Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung und dem Center for Intersectional Justice (Hrsg.): Reach everyone on the planet – Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität, Berlin 2019 <www.boell.de/de/2019/04/16/reach-everyone-planet>; abgerufen am 28.1.2021, S. 103.

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

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

0.3 Person of Color, People of Color und BiPoC

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

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

- 4 Ha, Kien Nghi: Mittelweg. Zur Kritik am People of Color- und Critical Whiteness-Ansatz, 2014 <<https://heimatkunde.boell.de/2014/01/29/mittelweg-zur-kritik-am-people-color-und-critical-whiteness-ansatz>>; abgerufen am 29.1.2021.
- 5 „*weiß* / *Weißsein*“, IDA, Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismearbeit e.V.: <www.idaev.de/recherchetools/glossar?tx_dpnglossary_glossary%5Baction%5D=show&tx_dpnglossary_glossary%5Bterm%5D=158&tx_dpnglossary_glossarydetail%5Bcontroller%5D=Term&cHash=4729bc6434df2442e8d0d2930d3ccb87>; abgerufen am 12.12.2021.
- 6 „Schwarz“, Diversity Arts Culture: <<https://diversity-arts-culture.berlin/woerterbuch/schwarz>>; abgerufen am 12.12.2021.
- 7 Smith, Blake: What if prejudice isn't what causes racism?, in: Aeon, 2018, <<https://aeon.co/essays/what-if-prejudice-isnt-what-causes-racism>>; abgerufen am 29.1.2021.

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

0.4 Gender-Doppelpunkt

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

0.5 Vorbemerkungen zur *weißen* Position des Autors

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

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

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

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

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

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

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

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



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

1. Kolonisierung und Musealisierung

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

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

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

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

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

17 Ebd., S. 100.

18 Ebd., S. 102.

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

20 Ebd., S. 47f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Abbildung 1: Das Fabergé-Museum in Baden-Baden, Foto: Gerd Eichmann, CC BY-SA 4.0, 2021