

Universität Bayreuth
Sprach- und Literaturwissenschaftliche Fakultät
Lehrstuhl für Interkulturelle Germanistik
BA Interkulturelle Germanistik/Ethnologie

**„Kulturdialog“ im Zeichen einer postkolonialen
Erinnerungskultur.**

**Zur Erinnerung kolonialer Vergangenheit am Beispiel der
gegenwärtigen Restitutionsdebatte rund um das Berliner
Humboldt Forum**

Bachelorarbeit
vorgelegt von: Mira Lisa Groh
1601300

Bayreuth, 04. Juni 2022

Erstgutachter: Apl. Prof. Dr. Yomb May

Zweitgutachter: Dr. Peter Kistler

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die mich während der Anfertigung dieser Bachelorarbeit motiviert und unterstützt haben.

Mein Dank gebührt hierbei an erster Stelle Kristin Weber-Sinn, die sich für ein Gespräch über die Tansania-Deutschland-Projekte bereiterklärt hat und hiermit die für diese Arbeit besonders spannenden Einblicke und Impulse geben konnte.

Ein weiterer Dank geht an Prof. Dr. Yomb May. Für die hilfreichen Anregungen, die Motivation, sowie die konstruktive Kritik möchte ich mich herzlich bedanken.

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	I
Abkürzungsverzeichnis	II
1. Einleitung	1
1.1 Hinführung zum Thema	1
1.2 Forschungsübersicht	2
1.3 Problemstellung und Zielsetzung	4
1.4 Methodische Vorgehensweise	5
1.5 Aufbau der Arbeit	6
2. Theoretische Grundlagen	7
2.1 Erinnerungskultur	7
2.1.1 Erinnerung und Erinnerungskultur	7
2.1.2 Das kulturelle Gedächtnis nach Jan und Aleida Assmann	9
2.1.3 Multidirektionale Erinnerung nach Michael Rothberg	12
2.2 Postkoloniale Erinnerungskultur	13
3. „Kulturdialog“ in der Praxis: Das Humboldt Forum und die Restitutionsdebatte .	18
3.1 „Kulturdialog“	18
3.2 Die Restitutionsdebatte	22
3.3 Die Arbeit des Humboldt Forums	29
3.3.1 Das Konzept „Shared heritage“ als dialogischer Ansatz	34
3.3.2 „Shared heritage“ als Form multidirektionaler Erinnerung	36
4. Analyse des Dialoganspruchs am Beispiel der Tansania-Deutschland-Projekte des EM am Humboldt Forum	41
4.1 Rahmenbedingungen und institutioneller Aufbau	43
4.2 Restitution	46
4.3 Ausgestaltung und Vermittlung des Dialoganspruchs am Humboldt Forum und in Tansania	48
4.4 Dialog und Aufarbeitung jenseits musealer Zusammenarbeit	55
5. Fazit: Möglichkeiten und Grenzen des „Kulturdialogs“ zur Herausbildung eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit	60
Literaturverzeichnis	i
Eidesstattliche Erklärung	xv

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: „Menschheitsmosaik“: Werbeplakat für das Humboldt Forum in Berlin	33
Abbildung 2: Ausstellungsansicht des Moduls "Schaumagazin Afrika" des Ethnologischen Museums im Humboldt Forum	51
Abbildung 3: Ausstellungsansicht Namibia: Originalobjekte durch Schautafeln ersetzt	53

Abkürzungsverzeichnis

AKBP	Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik
EM.....	Ethnologisches Museum
GI.....	Goethe Institut
HF.....	Humboldt Forum
SMB	Staatliche Museen zu Berlin
SPK.....	Stiftung Preußischer Kulturbesitz

1. Einleitung

Die koloniale Vergangenheit Deutschlands, die aufgrund ihres Schattendaseins im öffentlichen und kollektiven Gedächtnis lange als „ein blinder Fleck in der Erinnerungskultur“ (Müntefering/Grütters 2018) galt, erfährt seit einiger Zeit eine Diskursverschiebung: Postkoloniale Strömungen als auch globale Bewegungen, zuletzt ‚Blacklivesmatter‘, haben Schwung in die Auseinandersetzung mit der kolonialen Erinnerung gebracht - auch in Deutschland. Die Notwendigkeit der Bearbeitung kolonialer Geschichte zeigt sich dabei vor allem in ihrer Asymmetrie: Während ehemals kolonisierte Gesellschaften bis heute Kontinuitäten kolonialer Herrschaft erleben (vgl. Habermas 2019: 18), zeigen sich in der deutschen Erinnerungskultur große Wissenslücken in Bezug auf den (deutschen) Kolonialismus. Diese spiegeln sich nicht nur in den Gedächtnislandschaften, sondern auch in der materialisierten Museen- und Denkmalkultur wider, in welcher es an Gedenkstätten, die an den deutschen Kolonialismus erinnern, mangelt (vgl. Zeller 2018a: 342) - ein Sinnbild für eine lange Epoche der „Geschichtsvergessenheit“ (Habermas 2019:22), die allmählich aufzuweichen scheint. Vor allem durch die Arbeit zivilgesellschaftlicher und postkolonialer Initiativen, Denkmalstürze und Straßenumbenennungen, hat sich mittlerweile eine kritische (Gegen-) Öffentlichkeit formiert, die die Bearbeitung kolonialer Vergangenheit und Gegenwart zunehmend einfordert und damit auch die Politik „unter Erinnerungsdruck setzt“ (Assmann 2021).

1.1 Hinführung zum Thema

Beschriebene Entwicklungen, die in Deutschland zu grundlegenden Veränderungen im Umgang mit der kolonialen Vergangenheit geführt haben (vgl. Bechhaus-Gerst/Zeller 2018: 12), sind als Gegenstand gesellschaftlicher Aushandlung jedoch ein umkämpftes Terrain. Noch immer befinden sich bis zu 90 Prozent des afrikanischen ‚Kulturerebes‘ außerhalb Afrikas (vgl. Terkessidis 2019:52) und stattdessen in einer Vielzahl europäischer Museen. Rückgaben werden hingegen kontrovers debattiert (vgl. Metzler 2018:75). Die Restitutionsdebatte, welche Fragen der Rückgabe jener kolonialen Artefakte aus Museumsbeständen an die sogenannten ‚Herkunftsgesellschaften‘¹ verhandelt, ist mittlerweile in vollem Gange und konzentriert sich dabei vor allem auf das Berliner Humboldt Forum (HF), „das derzeit als größtes

¹ Als ‚Herkunftsgesellschaften‘ (auch ‚Source Communities‘) definiert das HF „Hersteller*innen, Nutzer*innen und Vorbesitzer*innen der vom Museum bewahrten Objekte und deren Nachfahren sowie Personen, die aufgrund ihrer Geschichte und kulturellen Praktiken mit den Sammlungen verbunden sind.“ (Brandis 2021). Aufgrund der kritischen Implikationen des Begriffes (siehe Kapitel 3.3.2) soll dieser im Folgenden in Anführungszeichen verwendet werden.

kulturpolitisches Projekt Deutschlands gilt“ (Wonisch 2018:12). Symbolisch für die Polemik stehen die 1897 von britischen Soldaten geraubten Benin-Bronzen (vgl. Kushner 2020), die sich in mehreren Museen Europas befinden und deren Rückgabe an das ehemalige Königreich Benin (im heutigen Nigeria) als höchst umstritten gilt. 530 der Bronzen befinden sich in der Sammlung des Ethnologischen Museums (EM) in Berlin und sollten Teil der Ausstellung des neu eröffneten Humboldt Forums werden (vgl. ebd.), bevor Nigeria diese kurz vor Eröffnung zurückforderte und damit „eine Kontroverse darüber [entfachte], wer das Recht haben sollte, das afrikanische Erbe zu besitzen, zu pflegen und der Welt zu zeigen.“ (ebd.). Die Fragen des Rechtsanspruchs als auch der Repräsentation stehen im Zentrum der aktuellen Debatte, welche längst über die wissenschaftliche Verantwortung der Museen hinaus zu einer gesellschaftlichen Thematik geworden ist, die sowohl moralischen als auch politischen Zündstoff in sich trägt.

1.2 Forschungsübersicht

Die Debatte um Restitution in ihrem kolonialhistorischen Bezug ist keine Erfindung der Gegenwart, sondern das Resultat einer lang aufgeschobenen Diskussion, welche schon seit Ende der 1970er Jahren besteht (vgl. Aguigah 2019). Durch Emmanuel Macrons Rede in Ouagadougou im Jahr 2017 wurde die lange Zeit des Verdrängens kolonialer Vergangenheit in westlichen Gesellschaften abrupt zum Diskussionsgegenstand (vgl. Thompson 2020:1) und hat die Debatte um Rückgaben auch in Deutschland angeheizt. Das Berliner Humboldt Forum, das zu Baubeginn 2012 noch als „'Denk- und Erfahrungsschule einer demokratischen Weltgesellschaft““ (Zeller 2018b: 549) und als „'Ort des Dialogs der Kulturen der Welt““ (ebd.) propagiert und beworben wurde, bildet „aufgrund der kolonialen Kontexte, aus denen ein Großteil der ‚außereuropäischen‘ Sammlungen stammt“ (Ivanov/Bens 2021: 165) mittlerweile die Projektionsfläche der Kritik in Deutschland (vgl. Grimme 2020:54). Initiativen wie das Bündnis NoHumboldt21!, das über 80 Verbände vereint, forderten deshalb schon lange vor Eröffnung einen Baustopp des Forums, welches in restaurativer und eurozentrischer Art und Weise Würde und Eigentumsrechte von Menschen aller Welt verletze und damit dem Zusammenleben in einer Migrationsgesellschaft entgegenstehe (vgl. No Humboldt21! 2013). Im Kern „konzentriert sich [die dahinterstehende Restitutionsdebatte] auf vier Streitpunkte: Sie betreffen die Aufgabe europäischer Museen, die Rolle der ehemaligen Kolonien, Fragen des Rechts und die Bewertung der Kolonialgeschichte.“ (Habermas 2019: 20). Debattiert wird, vor allem auch in den Feuilletons: Darf das Humboldt Forum Objekte aus kolonialen Unrechtszusammenhängen ausstellen? Welche Objekte sollen zurückgegeben werden? Und wie sollen Rückgaben aussehen? Konzepte von Universal Museen und zirkulierenden Objekten

stehen dabei Überlegungen der strengen und alleinigen Restitution an ‚Herkunftsgesellschaften‘ gegenüber.

Denn trotz dessen, dass sich auch die Bundesregierung zur Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte, vor allem durch Digitalisierung und Provenienzforschung bekennt (vgl. Bundesregierung 2021: 125-126), existieren auf rechtlicher Ebene bislang keine universalen Grundlagen für Restitutionen, welche Ansprüche rechtlich geltend machen und Verstöße sanktionieren könnten (vgl. Metzler 2018:76). Fokussiert wird an deutschen Museen wie dem HF daher hauptsächlich das Mittel der Provenienzforschung von Objektbeständen (vgl. Oswald 2020:108) und der Digitalisierung dieser im Dialog mit sogenannten ‚Herkunftsgesellschaften‘, um Restitutionen grundsätzlich zu ermöglichen (vgl. Fründt/Förster 2018: 528). Die Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SPK) hat im Zuge dessen (sowie aufgrund massiver Kritik) zusätzliche Stellen für Provenienzforschung geschaffen, um die Objektbestände des Humboldt Forums auf koloniale Herkunft zu überprüfen (vgl. Grütters 2021). Gerade aufgrund jenem recht eindeutigen (nahezu einseitigen) Fokus auf Provenienzforschung bringt die gegenwärtige Debatte jedoch auch gegenläufige Stimmen hervor. Kritiker, wie der postkoloniale Theoretiker Achille Mbembe, bemängeln, dass Restitution allein nicht ausreiche, um historische Schuld aufzuarbeiten und fordert, die dahinterstehende koloniale Geschichte nicht ebenfalls zu restituieren (vgl. Holfelder 2019: 189). Auch der Historiker Jürgen Zimmerer sieht die gegenwärtige Konzentration auf die Provenienzforschung einhergehend mit einer Verweigerung eine tiefergehende Diskussion über die koloniale Vergangenheit und deren Implikationen zu beginnen (vgl. Zimmerer 2019). Während Zimmerer in einer Podiumsdiskussion zum Thema „Restitution – Absolution“ fragt: "Kaufen wir uns mit Objekten frei vor der Verantwortungsübernahme für die koloniale und rassistische Geschichte, die wir über sechshundert Jahre aufgebaut haben?" (Maier 2021: 01:03:29 – 01:03:43), verabsolutiert der Präsident des Goethe Instituts (GI), Klaus- Dieter Lehmann, Restitutionen bereits als „Ablasshandel“ (Terkessidis 2019: 62-63). Es zeigt sich damit eine Dimension der gegenwärtigen Debatte rund um das Humboldt Forum, die über das Nachdenken über Restitution und Provenienz weit hinausgeht: "Im Kern geht es längst um die Frage von wechselseitiger kultureller Repräsentation und ihrer Legitimität angesichts postkolonialer Machtverhältnisse." (Kohl et al. 2019:10). Hier offenbart sich eine Entwicklung, die weg von der Frage nach Restitution selbst führt und sich stattdessen stärker auf die Implikationen des eigentlichen Restitutionsprozesses im Rahmen der Herausbildung einer postkolonialen Erinnerungskultur stützt.

1.3 Problemstellung und Zielsetzung

Indem sich die gegenwärtige Restitutionsdebatte vor allem auf die Forschung nach Provenienz, sowie Rückgabeprozesse fokussiert, entsteht der Eindruck statt dem Erbe lebender Subjekte die ‚Biographie der Objekte‘ zum zentralen Ausgangspunkt der Debatte zu machen (vgl. Terkessidis 2019: 195). Der, nicht nur am HF, vielfach propagierte Dialoganspruch rückt damit in den Hintergrund. Die sich in den letzten Jahren summierenden Rückgabeprozesse, bei welchen sich oft ‚vorschnell‘ auf Restitution geeinigt wird, lassen den (inner-) gesellschaftlichen Dialog rund um die Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit zu kurz kommen. Die Debatte um Restitution verharret damit meist auf der politischen Ebene der Rückgabetransfers und scheint als Selbstzweck oder gar finaler Akt zu gelten (vgl. Schorch 2020:2). Der Anspruch nach Dialog scheint dabei zwar die Restitutionsprozesse anzuleiten, doch inwiefern besteht er darüber hinaus auch im Anschluss an Restitutionsprozesse und manifestiert sich in der Arbeit und Ausstellungspraxis am Humboldt Forum? Kann ein gleichberechtigter Dialog zwischen Gesellschaften entstehen, vor allem, „wenn die zutiefst antialogische Geschichte von ‚Entdeckung‘, Sklaverei, Kolonialismus, also die Geschichte des Rassismus nicht reflektiert [und über Restitutionsprozesse hinausgehend nicht ausreichend behandelt] wird?“ (Terkessidis 2019:47).

Ausgehend von dieser Problemlage liegt das Ziel dieser Arbeit in einer Erweiterung der gegenwärtigen Restitutionsdebatte um den Aspekt des Dialogs, der über Restitution und Provenienz hinausgeht. Statt sich auf den Prozess der Rückgaben zu fokussieren soll untersucht werden, wie sich der ‚Kulturdialog‘ darüber hinaus am Humboldt Forum charakterisiert und inwiefern infolgedessen Potentiale der Herausbildung einer postkolonialen Kultur des Erinnerns erzeugt werden (können). Fokussiert werden sollen hierzu vor allem postkoloniale und gedächtnistheoretische Ansätze im Nachdenken über eine postkoloniale Erinnerungskultur (die die Kolonialvergangenheit in einem kulturellen Gedächtnis der Kolonialvergangenheit einschließt), um den kulturpolitischen ‚Dialog‘ in der Restitutionsdebatte auf eine solche hin zu untersuchen. Verwendet wird der Begriff ‚Kulturdialog‘ dazu in der vorliegenden Arbeit bewusst in Anführungszeichen, um auf eine für diese Arbeit notwendige kritische Betrachtung der Begrifflichkeit und ihrer Ausgestaltung als Leitprinzip der deutschen Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) und des HF hinzuweisen (siehe Kapitel 3). Beschränkt wurde die Untersuchung des Dialoganspruchs hierbei auf die Dialogprojekte postkolonialer Provenienzforschung des EM am HF. Diese sind der bislang essenzielle Teil der dialogischen Programmarbeit des Forums zu Kolonialismus und Kolonialität, wohingegen die Resultate der Projekte in der Ausstellungsarbeit der Öffentlichkeit teils erst noch zugänglich gemacht werden

(müssen). Museologische Konzepte der Museumskooperation und Repräsentationsformen bleiben daher hingegen weitestgehend ausgeblendet. Die vorliegende Arbeit soll im Rahmen der Interkulturellen Germanistik stattdessen den dieser zugrundeliegenden ‚Kulturdialog‘ mit der gedächtnistheoretischen und postkolonialen Theorie verknüpfen. Damit kann ein zukünftiges, kulturpolitisch relevantes Themenspektrum im Bereich einer postkolonialen Erinnerungskultur aufgezeigt werden, welches ein hohes Maß interkulturellen Austausches und symmetrischen Dialogs erfordert.

1.4 Methodische Vorgehensweise

Die Erhebung der Daten im Forschungsprozess erfolgte durch ein semi-strukturiertes Leitfaden- bzw. Expertinneninterview mit der Provenienzforscherin Kristin Weber-Sinn. Das Interview dauerte ungefähr eine Stunde, wies einen hohen biographischen und narrativen Anteil auf und wurde auf Wunsch hin digital geführt. Als Datenquellen zusätzlich herangezogen wurden Veröffentlichungen des HF und der an Dialogprojekten beteiligten Akteur:innen, Podiumsdiskussionen, sowie Themenhefte und Broschüren des HF und der postkolonialen Initiative NoHumboldt21!. Der Feldzugang zum Humboldt Forum erfolgte durch Kontaktaufnahmen via Telefon und per E-Mail, wodurch der Kontakt zur interviewten Wissenschaftlerin vermittelt wurde. Zusätzlich eigneten sich ein Besuch des Forums sowie mehrere Führungen durch die Neupräsentation der ethnologischen Sammlungen und anschließende Gespräche mit dem wissenschaftlichen Museumspersonal zum anfänglichen Einstieg in das Forschungsfeld und zur Sammlung von Hintergrundinformationen.

Angeleitet wurde die Datenerhebung durch einen Methodenmix der qualitativen (inhaltlich strukturierenden) Inhaltsanalyse nach Kuckartz (2018: 46) und der parallel (in Ansätzen) verfolgten Grounded Theory. Für die Erstellung des Expertinneninterviews wurde das Leitfadenprinzip Helfferichs (vgl. Helfferich 2011:182) herangezogen (siehe Anhang 2). Unterteilt wurde das Interview in zwei Themenbereiche: A) die Dialogprojekte des EM am HF und B) Bedeutung für das HF und die Entstehung einer postkolonialen Erinnerungskultur. Die Transkription, Analyse und Codierung erhobener Interviewdaten erfolgten anhand der initiierten Textarbeit und Kategoriendefinition nach Kuckartz, sowie der Theoriebildung der Grounded Theory anhand des offenen, axialen und selektiven Codierens (vgl. Breuer et al. 2019: 136). Dies ermöglichte einen weitgehend offenen, nicht linearen Ablauf mit paralleler Auswertung und Erhebung von Daten sowie einem Abgleich mit zusätzlichen Datenquellen aus der Fachliteratur oder Veröffentlichungen des HF. Durch die Methodenkombination konnten Aussagen des geführten Interviews überprüft, validiert, alternativen Ansichten

gegenübergestellt und in größere Zusammenhänge rund um das HF eingebettet werden. Die gewisse Offenheit der Grounded Theory eignete sich dabei vor allem, um Hypothesen zu überprüfen, abzugleichen und zu transformieren. Aufgrund der Bedeutsamkeit der Codiersysteme in beiden theoretischen Rahmungen eignete sich die Kombination der gewählten Methoden für die Erschließung des Forschungsfeldes in einem explorativen Verfahren.

1.5 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich, wie folgt: Um einen ersten Überblick über bisherige, für das Forschungsfeld relevante, Konzepte und Begrifflichkeiten zu geben, wird in einem zweiten Kapitel in die Theorien von Gedächtnisforschung und Postkolonialismus eingeführt. Herangezogen werden dazu die Theorie des kulturellen Gedächtnisses von Aleida und Jan Assmann sowie Michael Rothbergs Theorie Multidirektionaler Erinnerung. Untersucht wird, inwiefern diese gedächtnis- und erinnerungstheoretischen Zugänge eine Übertragbarkeit auf die Restitutionsdebatte am HF und der Bildung eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit generieren können.

Für die daran anschließende Analyse des ‚Kulturdialogs‘ am Humboldt Forum, zur Herstellung eines solchen kulturellen Gedächtnisses, teilt sich die Arbeit in zwei zentrale Teile: In einem dritten Kapitel wird zunächst der Begriff des ‚Kulturdialogs‘ in seiner kulturpolitischen Rahmung sowohl definiert als auch kritisch beleuchtet, um in Anschluss auf die gegenwärtige Debatte um Restitution am Humboldt Forum angewendet zu werden. Diese wird, erweiternd dazu, in ihrer historischen Entwicklung kontextualisiert und anschließend durch die Arbeit des Humboldt Forums ergänzt, um ein tieferes Verständnis der konzeptionellen und praktischen Ausgestaltung des Konzeptes ‚Kulturdialog‘ am Humboldt Forum herzustellen.

Ein viertes Kapitel rundet die Analyse ab, indem die Tansania-Deutschland Dialogprojekte postkolonialer Provenienzforschung des Humboldt Forums auf ihre dialogische Ausgestaltung hin untersucht werden. Teil dieser Analyse sind, neben der Untersuchung der Rahmenbedingungen, der Stellenwert von Restitution, sowie die Ausgestaltung des ‚Dialogs‘ am Humboldt Forum, in Tansania sowie jenseits der musealen Zusammenarbeit. Schlussfolgernd daraus werden Möglichkeiten und Grenzen des ‚Kulturdialogs‘ am HF zur Herausbildung eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit und einer postkolonialen Erinnerungskultur in einem abschließenden Fazit zusammengefasst.

2. Theoretische Grundlagen

2.1 Erinnerungskultur

Während die Kolonialvergangenheit bislang ein Randthema deutscher Erinnerungskultur darstellt und so mit der häufig als solchen beschriebenen Inszenierung Deutschlands als „eine Art ‚Erinnerungs-Weltmeister‘“ (Klävers 2019:134) kollidiert, ist sie für Millionen an Nachfahr:innen ehemals Kolonisierter bis heute als traumatische Erinnerung präsent. In dieser ‚Asymmetrie des Erinnerns‘ zeigt sich, dass der Umstand wie Erinnerung konstruiert und verhandelt wird, ein bedeutsamer (gesellschaftlicher sowie politischer) Prozess ist, der Identitäten formt und Gesellschaften in ihrem Umgang miteinander stark beeinflusst. Anschluss findet das Interesse an erinnerungskulturellen Prozessen im Forschungsfeld der Memory Studies, welches sich in den 1990er Jahren formiert und seitdem stetig und interdisziplinär ausdifferenziert hat (vgl. Erll 2017: 1-2; Wolff 2021:33).

2.1.1 Erinnerung und Erinnerungskultur

Dass der Prozess des Sich-Erinnerns an Vergangenes sowohl individuell als auch gruppenbezogen stattfindet, ist bereits Gegenstand der Arbeiten des Soziologen Maurice Halbwachs aus den 1920er Jahren.² Halbwachs definiert das individuelle Gedächtnis, welches persönliche (selbst erlebte) Erinnerungen umfasst, zwar als personenbezogen und spezifisch, nicht jedoch als von einem kollektiven Gedächtnis isoliert, da sich Menschen als soziale Wesen in der Erinnerungsbildung stets aufeinander beziehen (müssen), um Vergangenes zu vergegenwärtigen (vgl. Halbwachs 1967:35). Kollektivität ergibt sich durch den gesellschaftlichen Referenzrahmen, beispielsweise die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, Kultur oder Religion, welche Zeiträume und Erinnerungen einbezieht, die über die eigenen subjektiven Erinnerungs- und Erfahrungsräume des Individuums hinwegreichen (vgl. Assmann 2014: 22-23). Gedächtnis und Gruppe stehen so in direkter Verbindung zueinander. Gleichzeitig existieren immer mehrere kollektive Gedächtnisse parallel zueinander, „jedes Individuum steht im Kreuzungspunkt verschiedener Gruppengedächtnisse und kann sich eigenständig zwischen diesen Erinnerungsangeboten bewegen.“ (Assmann 2020: 28). Erinnerung kann aufgrund dieser pluralen Bezüge niemals als realgetreues Abbild der Vergangenheit verstanden werden, sondern divergiert je nach „Bezugsrahmen“ (ebd.). Erinnerung ist damit *erstens* nie singular, sondern besteht immer in einer Vielzahl von Erinnerungen; *zweitens* beinhaltet das Erinnern eine je spezifische Vorstellung und

² siehe hierzu Halbwachs, Maurice (1939): *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France. Hier als Halbwachs, Maurice (1967): *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Enke.

Vergegenwärtigung der Vergangenheit, welche diese letztlich jedoch nur repräsentieren (vgl. Krause 2014: 34) und keinem objektiven Wahrheitsanspruch gerecht werden kann. Erinnern kann daher mit Kourabas (2021) als „aktive Rekonstruktionsarbeit“ verstanden werden, die in engem Bezug zur Gegenwart stattfindet (vgl. Ammann 2012: 155). Statt von einem statischen Gruppengedächtnis, muss zudem von einer Vielzahl von Erinnerungskulturen ausgegangen werden (vgl. Berek 2009), in welchen sich kollektive Gedächtnisse manifestieren. Durch die Pluralität dieser existieren gleichzeitig immer „inoffizielle, widerstreitende Erinnerungsgemeinschaften“ (Moller 2010: 90). Auf öffentlicher Ebene der Erinnerungskultur kann aufgrund dessen lediglich abgelesen werden, welche Erinnerung nach außen hin durchgesetzt wurde, während kollektive Gedächtnisse innerhalb der Gesellschaft deutlich ausdifferenzierter sind und sich auch konträr gegenüberstehen können (vgl. ebd.:91).

Durch jene pluralen Bezüge wird Erinnerung gleichzeitig zum Konglomerat gesellschaftlicher Aushandlung. Indem durch sie gesellschaftliche Interessen verfolgt und legitimiert werden können, kann Erinnerung politisch gelesen werden: Wer die politische Deutungsmacht über Erinnerung(en) für sich gewinnen kann, bestimmt über die Ausprägungen und Formen der Erinnerungsvermittlung- und -tradierung im öffentlichen Raum, sowie darüber, an was (*wie*) erinnert wird – und an *was nicht* (vgl. Kohlstruck 2004:181). Neben der Herausbildung eines identitätsstiftenden Moments, welches durch geteilte Erinnerung hervorgerufen werden soll, gilt dabei auch der Anspruch die Legitimität einer bestimmten politischen Ordnung und deren Richtungsentscheidungen geltend zu machen (vgl. ebd.: 176) und damit politische, sowie gesellschaftliche Macht zu sichern (vgl. König 2008: 37). Erinnerung ist demzufolge eng mit Machtdiskursen, aber auch mit Identitätszusprüchen verknüpft und folgt einer Dynamik, die „sich durch inneren Druck und veränderte äußere Konstellationen“ (Assmann 2020:12) als performativen Prozess kennzeichnet (vgl. Krause 2015: 34).

Wesentlich geprägt ist die Ausprägung von Erinnerungskultur(en) durch die Referenz auf die eigene Nation und deren Geschichtsschreibung, Kultur und Tradition (Sack 2016). Bezug wird dazu vor allem auf historische Ereignisse genommen, welche das Selbstbild positiv bestärken, wohingegen Schuld und Scham als negatives Pendant schwerer in kollektive Gedächtnisse integriert werden (vgl. Assmann 2008). Erst im Zuge der Globalisierung, welche zunehmend zu Konflikten um Anerkennung divergierender Erinnerung führt (vgl. Demanou 2020:156), haben sich neue Strukturen des Erinnerns gebildet, welche nicht nur die heroische Opfer- sondern auch die Täterperspektive einnehmen (vgl. Assmann 2020:11). Aleida Assmann bezeichnet diese Kehrtwende des (deutschen) Umgangs mit Erinnerung als „ethische Wende in

der Erinnerungskultur“ (Assmann 2014: 78). Diese von Assmann aufgeworfene Dimension der „ethischen Erinnerungskultur“, auch als „Politik der Reue“ (Assmann 2013: 208) bezeichnet, ist von besonderer Bedeutung für die vorliegende Arbeit, indem sie „Pluralisierung und Intensivierung der Zugänge zur Vergangenheit“ (Assmann 2014:78) ermöglicht und (nationale) Erinnerung innergesellschaftlich sowie auf transnationaler Ebene- zur Disposition stellt.

2.1.2 Das kulturelle Gedächtnis nach Jan und Aleida Assmann

Jan und Aleida Assmann gehören aufgrund ihrer Theorieentwicklung des „kulturellen Gedächtnisses“ zu Hauptvertretern der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung (vgl. Demanou 2020:40). Sie greifen die Theorie Halbwachs und den Bezug zwischen sozialer Gruppe und Gedächtnis auf, orientieren sich dabei aber auch an Aby Warburgs Ansatz zum Nexus zwischen Gedächtnis und kultureller Formensprache (vgl. Assmann 1999: 13). Kultur, Gruppe und Gedächtnis werden so zum Ausgangspunkt der Assmann’schen Theoriebildung und dienen der Formulierung einer erweiternden „Metakategorie“ (Levy 2010: 93) des ‚kulturellen‘ Gedächtnisses. Diese ist nötig, um Halbwachs Theorie des kollektiven Gedächtnisses zu vertiefen, welche davon ausgeht, dass sich jenes mit dem Erlöschen einer Gruppe, als Träger der Erinnerung, auflöst (vgl. Halbwachs 1967:68).

Das von den Assmanns definierte „kulturelle Gedächtnis“ umfasst das kollektive Gedächtnis und differenziert weiter in ein kommunikatives Gedächtnis (vgl. Levy 2010: 93-94). Das kollektive Gedächtnis ermöglicht es, im Unterschied zum rein kommunikativen Gedächtnis, welches nicht über Alltagskommunikation hinausgeht (vgl. Assmann 1988: 9), das Fortbestehen von Erinnerung über Generationen hinweg durch Stabilisationsverfahren (vgl. Assmann 2005: 281) zu gewährleisten. Solche Stabilisierungen erfolgen beispielsweise durch die Nutzung von Medien, der Schriftkultur, durch Dokumentenarchivierung, Kunst- und Kultursammlungen, aber auch durch die aktive Vermittlung jener (vgl. Assmann 2020: 26). Das kollektive Gedächtnis kann, im Zuge dessen ‚kulturell‘– und damit ein Gedächtnis werden, das sich durch gruppenbezogene „Langzeitstabilität“ (Assmann 2005: 283) auszeichnet. Diese wiederum kann als Produkt eines Spannungsverhältnisses zwischen dem, das kulturelle Gedächtnis konstituierenden, ‚Speicher‘- und ‚Funktionsgedächtnis‘ gesehen werden (vgl. Assmann 2014: 57). Letzteres bezieht sich auf aktuell präsente Erinnerungen und deren objektivierte (kulturelle) Reproduktion, während das Speichergedächtnis als Archiv fungiert, ungebrauchte Erinnerungen speichert und diese somit langfristig abrufbar macht (vgl. Assmann 2018: 136). Es kann damit als „Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse gesehen werden.“ (Assmann 2018: 140).

Der transkulturellen Wende der Gedächtnisforschung folgend, infolge welcher das kulturelle Gedächtnis vermehrt in einem globalen, transnationalen Kontext gedacht wird (vgl. Demanou 2020: 44), erweitert Aleida Assmann die Theorie um die Transformierbarkeit des kulturellen Gedächtnisses. Tradierte Erinnerungsbestände (Rituale, Feste, Formeln) werden folglich durch jede nachkommende Generation neu abgerufen, interpretiert und inszeniert, wodurch Langzeittradierung sichergestellt wird (vgl. Krause 2014: 53). Inhalt, Konstruktion und Formen des kulturellen Gedächtnisses müssen damit immer wieder neu justiert, ausgehandelt und vermittelt werden (vgl. Assmann 2018:19), um sich in der Identitätsbildung auf sie zu beziehen. Das kulturelle Gedächtnis in seiner Neukonfiguration durch Aleida Assmann verliert damit an Statik und öffnet sich Wandlungsprozessen, welche es handlungsfähig und bestimmte gesellschaftliche Einstellungen und Entscheidungen als Resultat möglich werden lassen (vgl. Assmann 2020: 235).

Trotz dieser Öffnung des kulturellen Gedächtnisses für Transformationsprozesse hat sich in der kulturwissenschaftlichen Gedächtnis- sowie der sozialwissenschaftlichen Kollektivforschung eine Kritik an den vermeintlich „homogenisierenden Kultur- und Gesellschaftsbegriffen“ (Marschelke 2019: 104) der Assmanns formiert. Der Theorie des kulturellen Gedächtnisses wird ein mangelnder Fokus auf die Heterogenität und die sich dadurch erschließende Komplexität von Gesellschaften vorgeworfen (vgl. ebd.: 105). Da Theorien des kulturellen Gedächtnisses bislang außerdem vor allem Gegenstand westlicher akademischer Debatten sind (vgl. Levy 2010:96), haben weder Kolonialismus noch dessen Auswirkungen Eingang in die Theorie des kulturellen Gedächtnisses gefunden (vgl. Demanou 2020: 46). Dazu muss jedoch auf eine grundsätzliche Problematik der Übertragung der Assmann'schen Theorie auf die Kolonialzeit und ein kollektives (*kulturelles*) Gedächtnis jener hingewiesen werden. Mabe (2007: 32) problematisiert an dieser Stelle die Unvereinbarkeit von Erinnerungen an die Kolonialvergangenheit zwischen ‚Tätern‘ und ‚Opfern‘. Das Konfliktverhältnis betonend, welches den Kolonialismus auszeichnet, konnte sich, nach Mabe, kein geteiltes kollektives Gedächtnis herausbilden, da Erinnerungen an die Epoche der Kolonialisierung stets konträr zueinanderstehen; damit per se umstritten und unvereinbar bleiben (vgl. ebd.). Darüber hinaus verstand sich der Kolonialismus als Aufoktroyieren des kulturellen Kanons der Kolonisatoren über das vorkoloniale kommunikative Gedächtnis der kolonisierten Gesellschaften (vgl. Rothberg 2013: 365) - einen Prozess, welchen Aimé Césaire (2000: 52) als „*forgetting machine*“ bezeichnet.

Die Theorie eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit muss dieses Konfliktverhältnis problematisieren. Statt sich einer einzigen den öffentlichen Diskurs bestimmenden Lesart des kulturellen Gedächtnisses zu widmen und diese als gegeben anzusehen, müssen konträre, oppositionelle und umstrittene Lesarten in den Fokus gerückt werden (vgl. Levy 2010: 100). Einbezogen werden muss damit auch die divergierende Bedeutung der Kolonialisierung für das Nachdenken über ein kulturelles Gedächtnis der Kolonialvergangenheit und eine postkoloniale Erinnerungskultur. Während der Kolonialismus in Deutschland zwar einen Teil der Gewaltgeschichte darstellt, darin bislang aber weit von einer gesellschaftlichen Anerkennung entfernt ist, ist die Erfahrung der Kolonialisierung ein Wendepunkt in den betroffenen afrikanischen Ländern und verantwortlich für Transformationen, die bis heute von Einfluss sind (vgl. Demanou 2020:39). Diese Erfahrung lässt sich wiederum nicht generalisieren; es besteht eine Vielfalt kolonialer Erinnerung in ehemals kolonisierten Ländern, die in ihrer Bedeutung divergieren kann (vgl. ebd.: 39-40). Entgrenzt werden muss, für die Erfassung jener, auch der zu enge, eurozentrische Fokus Aleida Assmanns auf die Medialität des kulturellen (Speicher-)Gedächtnisses. Durch den Fokus auf die Schriftlichkeit in der Formierung eines kulturellen Gedächtnisses, werden orale Medien der Erinnerung ausgeblendet und es findet eine Hierarchisierung statt (vgl. Michels 2007: 118). Wie Erinnerungen verbreitet und wirkmächtig werden, wird damit nicht differenziert genug betrachtet (vgl. Marschelke 2019: 127), da besonders für viele afrikanische Gesellschaften nur durch den zusätzlichen Einbezug oraler Materialien zu umfassender historischer Erkenntnis gelangt werden kann (vgl. Mabe 2007: 39).

Letztlich unterscheidet sich ein kulturelles Gedächtnis der Kolonialvergangenheit von der Theorie der Assmanns damit grundlegend in seiner Funktion. Statt Stabilisierungsverfahren auszuprägen und aus den „Blütezeiten einer Zivilisation“ hervorzugehen, soll ein kulturelles Gedächtnis der Kolonialvergangenheit nicht (nur) vor dem Vergessen schützen, sondern vielmehr oppositionelle Lesarten ermöglichen, um einen Diskurs auszubilden (vgl. Demanou 2020: 42-43):

Der Kolonialismus braucht ein kulturelles Gedächtnis als Instrument und nicht als Archiv, und zwar insofern als er je nach Kontext eine andere Bedeutung und Symbolik hat. Dieses Instrument soll dazu dienen, die Kolonialvergangenheit je nach dem Kontext und dessen geschichtlichen Transparenz zu artikulieren. (ebd.)

Erweitert werden muss die Theorie der Assmanns dahingehend durch die ‚Entortung‘ und Dezentrierung des kulturellen Gedächtnisses, wie es bereits Aleida Assmann in der Erweiterung der Theorie des kulturellen Gedächtnisses in Ansätzen angedeutet hat. Jenseits von

Dichotomisierung (Täter- Opfer; Zentrum- Peripherie) soll eine Praxis gemeinsamer kultureller Erinnerung entwickelt werden (vgl. Demanou 2020:47), welche verschiedene Perspektiven einbezieht. Um die Theorie des kulturellen Gedächtnisses von Jan und Aleida Assmann unter diesen Kriterien zu erweitern und auf den postkolonialen Diskurs rund um die Restitutionsdebatte anzuwenden, soll im Folgenden durch die transnationale Gedächtnistheorie Michael Rothbergs eine Brücke zur postkolonialen Gedächtnistheorie geschlagen werden. So können die unterschiedlichen gedächtnistheoretischen Ansätze für eine Neuausrichtung des Begriffs des „kulturellen Gedächtnisses“ aufeinander bezogen werden und diesen für die Restitutionsdebatte greifbar machen.

2.1.3 Multidirektionale Erinnerung nach Michael Rothberg

Ähnlich wie Aleida Assmann in ihrer Neukonfiguration des kulturellen Gedächtnisses, stützt sich auch der US- amerikanische Literatur- und Gedächtniswissenschaftler Michael Rothberg in „Multidirectional Memory“ (2009) auf transnationale Bezüge der Erinnerungskonstruktion. Im Gegensatz zu den Assmanns setzt Rothberg hierbei jedoch an einem anderen Punkt der Erinnerungs- und Gedächtnisforschung an. Mit den Fragen „What happens when different histories confront each other in the public sphere?“ und „Does the remembrance of one history erase others from view?“ (Rothberg 2009: 2), widmet sich Rothberg der Pluralität von Erinnerungskulturen und deren Aufeinandertreffen in einer globalisierten Welt. Er problematisiert dabei das Verständnis kollektiver Gedächtnisse als „*competitive memory* – as a zero-sum struggle“ (ebd.: 3) in einem Wettstreit um Anerkennung, bei welchem es Gewinner und Verlierer gibt. Stattdessen schlägt er die Konzeptualisierung einer multidirektionalen Erinnerung („*multidirectional memory*“) vor, die als „ongoing negotiation, cross- referencing, and borrowing; as productive and not private“ (ebd.) ihren Niederschlag darin findet, verschiedene Erinnerungen zuzulassen und somit eine interkulturelle, produktive Dynamik der Erinnerungskonstruktion ermöglicht (vgl. ebd.). Das entstehende Potential des Zusammenspiels verschiedener Erinnerungen bezieht Rothberg vor allem auf traumatische Vergangenheiten; im Zentrum seiner Theoriebildung steht der Holocaust (vgl. Rothberg 2009: 6). Dieser wird als Beispiel für die Multidirektionalität von (traumatischer) Erinnerung angeführt: Rothberg schreibt:

the emergence of Holocaust memory on a global scale has contributed to the articulation of other histories—some of them predating the Nazi genocide, such as slavery, and others taking place later, such as the Algerian War of Independence (1954–62) or the genocide in Bosnia during the 1990s. (Rothberg 2009: 6)

Rothberg verweist damit auf die 'Zweibahnstraße', die durch den Umgang mit Erinnerung auf multidirektionaler Ebene erreicht werden kann, indem sie die Artikulation weiterer historischer Ereignisse ermöglichen kann, die nicht direkt mit der geäußerten Erinnerung in Verbindung stehen (müssen) (vgl. Rothberg 2009: 6-7). Als Beispiel einer solchen Verknüpfung spielt er dabei auf historische Dimensionen von „colonialism, slavery, and racism.“ (Rothberg 2009: 22) an, deren Erinnerung durch die Thematisierung der Holocaust- Erinnerung hervorgerufen werden können. Statt Opferkonkurrenz wird so Opfersolidarität ermöglicht (vgl. Assmann 2020:179). Die bei Halbwachs skizzierte enge Bindung zwischen Gedächtnis und Identität wird bei Rothberg somit ein Stück weit entkoppelt, indem sich weniger auf klare Umrisse von Identität bezogen wird und „entgrenzende Prozesse der Identifikation, Empathie und Solidarität über nationale, ethnische oder religiöse Schranken hinweg in den Blick [genommen werden].“ (Erll 2017: 128). Mit der Erinnerung an verschiedene historische Ereignisse soll ein „Gedächtnisdialog zwischen den Kulturräumen“ (Demanou 2020:65) gefördert werden ohne andere Erinnerungen, (kompetitiv) verstummen zu lassen. Indem Rothberg die öffentliche Artikulation von (vor allem gewaltvollen) Erinnerungen ins Zentrum seiner Theorie rückt, beschreibt er ein anderes Verständnis von Erinnerungskultur, welche Privatisierung verhindert und stattdessen durch wechselseitige Bezugnahme multidirektional wird (vgl. Nießer 2015). Gleichzeitig entgrenzt dies die Binarität von Täter- und Opfererinnerung und sucht Bezüge jenseits von Schuldzuweisung, ohne jene zu relativieren (vgl. Rothberg 2019: 61). Rothberg wendet diesen theoretischen Ansatz in „The Implicated Subject“ (2019) explizit auf die Debatten von Restitution und Reparation an und eröffnet so die Möglichkeit die koloniale Vergangenheit in einem multidirektionalen Verfahren in die gegenwärtige Erinnerungskultur zu integrieren. Auch wenn Rothbergs Ansatz stärker auf die inhaltliche Ebene von Erinnerung statt auf die produktiv-soziale Ebene jener zielt (vgl. Marschelke 2019: 126) und somit sehr theoretisch bleibt, kann sein Ansatz durch die ihn kennzeichnende transnationale und entgrenzende Perspektive als Erweiterung der Theorie des kulturellen Gedächtnisses verstanden werden, indem Erinnerungen nicht in ihrer Dominanz (Täter/Opfer), sondern Pluralität betrachtet werden.

2.2 Postkoloniale Erinnerungskultur

Die Herausbildung postkolonialer Erinnerungskultur(en) ist im Zuge der Globalisierung und Transnationalisierung von Erinnerung zu verstehen, auf welche sich auch Rothberg in seiner Theoriebildung bezieht (vgl. Zeller 2018a: 361). Nach dem, in Deutschland lange Zeit die Erinnerungskultur dominierenden, Holocaust finden mittlerweile vermehrt auch andere

Verbrechens- und Opfererinnerungen wie der Kolonialismus Eingang in die Aushandlung von Erinnerung (vgl. ebd.) und ermöglichen damit das Einnehmen einer postkolonialen Perspektive. Eine solche versteht den Kolonialismus, in Anlehnung an die Theorieentwicklung der Postcolonial Studies, die sich zeitgleich zu den Memory Studies ab den 1970er Jahren entwickelte (vgl. Götsche 2019: 3), nicht als Einbahnstraße, welche allein Konsequenzen für kolonisierte Gebiete beinhaltet, sondern im Sinne einer Wechselwirkung, welche auch die Imperialmächte selbst in den Blick nimmt (vgl. Zeller 2018a: 337). Untersucht werden infolgedessen koloniale Kontinuitäten der Gegenwart, aber auch Wissensformationen und Repräsentationssysteme, die die Ausübung kolonialer Herrschaft und Gewalt ermöglicht und legitimiert haben (vgl. Kuß 2018: 204). Das Präfix ‚post‘ ist folglich nicht (nur) temporal, sondern im Sinne einer Kontinuität imperialen Denkens und Fortwirkens kolonialer Praxis in der Gegenwart, zu verstehen (vgl. Pabis 2017: 14).

Eine postkoloniale Erinnerungskultur kann demzufolge als ein Sichtbarmachen kolonialer Bezüge und der Thematisierung von Rassismus, in historischem und gegenwärtigem Umfang, definiert werden. Dies spiegelt sich in einer, auf europäischer Ebene, höchst fragmentierten (postkolonialen) Erinnerungslandschaft wider, in welcher die koloniale Vergangenheit von verschiedenen Gruppen auf divergierende wie vielfältige Art und Weise vergegenwärtigt oder verdrängt wird (vgl. Van Nieuwenhuysse/Goddeeris 2015: 216). Hieraus leitet sich ein Konfliktpotential des adäquaten Umgangs mit kolonialer Vergangenheit und postkolonialer Gegenwart ab (vgl. ebd.), welches der Historiker Jürgen Zimmerer im Zuge dessen als „die größte Identitätsdebatte unserer Zeit“ (Zimmerer 2019) betitelt. In Deutschland lässt sich diese momentan am Beispiel des Berliner Humboldt Forums verfolgen. Als „zentrale(s) identitätspolitische(s) Thema der postkolonialen Erinnerungskultur in Deutschland“ (Zeller 2018a: 351) kennzeichnet Zeller wiederum den Genozid an Herero und Nama, während weitere kolonialen Verstrickungen nicht oder nur am Rande erinnert werden (wollen) (vgl. ebd.). Hier zeigt sich, dass sich postkoloniale Erinnerungskulturen noch immer unter stark national gebundenen Rahmenbedingungen herausbilden (vgl. Van Nieuwenhuysse/Goddeeris 2015: 217); was erinnert wird (und was nicht) liegt im Interesse nationalstaatlicher Erinnerungskollektive oder der Regierungen, welche teilweise „in top-down- Prozessen sogar ein kulturelles Gedächtnis (konstruieren), welches eine öffentlich zelebrierte Form der kolonialen Vergangenheit etabliert“ (ebd.: 216).

Hier eröffnet sich ein Anschlusspunkt der Erinnerungsforschung (Memory Studies) an das Forschungsfeld der Postcolonial Studies: Während Kolonialismus und koloniale Erinnerung

lange Zeit weitestgehend aus den Memory Studies ausgeklammert blieben (vgl. Rothberg 2013: 359), ist die Forschung zu Erinnerung und Gedächtnis in der, seit den 1970er Jahren stattfindenden, postkolonialen Theorieentwicklung der Postcolonial Studies von Beginn an ein Anliegen – wenngleich die explizite Kategorie der Erinnerung von den bedeutsamsten Denker:innen weitgehend ausgelassen wurde (vgl. ebd.: 359-360). Dies basiert auf der, sich grundlegend von der sozialen Gedächtnisforschung unterscheidenden, Konzeptualisierung des Gedächtnisses in der postkolonialen Theoriebildung. Dieses wurde lange Zeit verstanden als „hegemoniales Projekt machtvoller westlicher Akteure und deren Erzählungen über ihre (ehemaligen) Kolonien und Kolonisierten“ (vgl. Gukelberger/Meyer 2020: 2), was ein besonderes Augenmerk auf die Instrumentalisierung des Gedächtnisses zu Herrschafts-, Machts- und Legitimationszwecken legt (vgl. ebd.) und daher lange kein grundlegender Teil postkolonialen Forschungsinteresses war.

Verweise auf die Bedeutsamkeit von Erinnerung in Verbindung mit kolonialen Machtverhältnissen lassen sich jedoch auch bereits in einem der Gründungstexte der Postcolonial Studies finden: Edward Saids „Orientalism“ (1978) zeigt auf, wie die Wissensproduktion über den ‚Orient‘ diesen als geostrategisches Ziel kolonialer Intervention konstruierte, indem ein „prodigious cultural repertoire“ (Said 2003: 64) an Bildern, Mythen und Narrativen über den ‚Orient‘ geschaffen wurde. Indirekt beschreibt Said damit die Herstellung eines kulturellen kanonischen Gedächtnisses, wie es von Jan und Aleida Assmann definiert ist (vgl. Rothberg 2013: 367). Kulturproduktion wird damit nicht als unschuldig, sondern tief verwoben in politische und gesellschaftliche Strukturen hervorgehoben, wobei die Unsichtbarkeit dessen die dahinterstehende Ideologie wirksam macht (vgl. Dhawan/Castro Varela 2020: 129). Rothberg (2013: 367) erkennt darin eine Kritik am kulturellen Gedächtnis des Imperiums, welches sein Selbstverständnis gegenüber dem ‚Orient‘ in einem kanonischen kulturellen Gedächtnis konstruiert, nicht jedoch auf genau jene Machtbeziehungen untersucht wird. Hier offenbart sich ein Bezug der Gedächtnisforschung und kolonialen Machtgefügen, wenngleich Said keine der Terminologien von Erinnerung und Gedächtnis verwendet.

Gayatri Chakravorty Spivak setzt ebenfalls an der Beschäftigung mit Macht und Hegemonie von Gedächtniskonstruktionen an, nimmt dabei allerdings eine andere Perspektive als Said ein. Die Kritik formulierend eine „Privatisierung der Geschichte“ (Spivak 2008) durch das kulturelle Gedächtnis zu erzeugen, wendet sie sich von der Idee eines dominanten Kanons ab, wie er auch in Halbwachs theoretischem Ansatz zu finden ist (vgl. Gukelberger/Meyer 2020: 6). Stattdessen kritisiert sie die Rolle Herrschender in Bezug auf Kanonisierungsprozesse und

die Verharmlosung jener zur Verfolgung (gesellschafts-) politischer Ziele (vgl. ebd). Ihr dekonstruktivistischer Schwerpunkt führt dabei weg von einer zu einfachen Gegenerinnerung an das Leben Kolonialisierter (in Gestalt der subalternen indischen Frau) hin zu Ausradierungen von Wissen durch imperiale Mächte, welche koloniale Regime von Erinnerung erst wirksam werden lassen (vgl. Rothberg 2013: 369). Der Versuch einer Gegengeschichte- oder auch Gegenerinnerung, wird jedoch nicht in seiner Handlungsfähigkeit untergraben. Spivak zweifelt vielmehr an der Einfachheit und Praktikabilität einer solchen Installation, welche "immer nur eine Annäherung, ein Versuch sein kann." (Nandi 2011:129).

Auch der bekannte postkoloniale Theoretiker Homi K. Bhabha widmet sich der epistemischen Gewalt des Kolonialismus, betont aber, das Konzept der 'Hybridität' entwickelnd, Ambivalenzen in der Machtverteilung zwischen Kolonisierten und Kolonialisierten. Im Kontrast zu Said, der den westlichen unidirektionalen Blick auf den Orient zum Ausgangspunkt von Unterwerfung macht, weist Bhabha auf die Ambivalenz jener Beziehung hin (vgl. Bhabha 1994: 72). Hierfür entwickelt er das Konzept der Hybridität, welches oppositionelle Verhältnisse für einen "space of translation" (ebd.:25) und damit für Widerstand im kolonialen Machtsystem eröffnet- eine Anlehnung an Stuart Halls "counter-hegemony" (Bhabha 1994: 28):

Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities; it is the name for the strategic reversal of the process of domination through disavowal (that is, the production of discriminatory identities that secure the 'pure' and original identity of authority). Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects. It displays the necessary deformation and displacement of all sites of discrimination and domination. (Bhabha 1994: 112)

Herrschaftsprozesse können demnach im Prozess hybrider Begegnung eine Subversion bestehender Verhältnisse bewirken, was die von Bhabha beschriebene Ambivalenz kennzeichnet. Der Versuch der Herstellung eines kulturellen Gedächtnisses stößt so bei Bhabha auf Ambivalenzen und Hybriditäten (vgl. Rothberg 2013: 368). Durch diese Verschiebungen und gegenseitige Aneignungsprozesse (vgl. Purtschert 2015) erkennt Bhabha den gegenseitigen Kontakt im Rahmen der Kolonialisierung als nachhaltigen Einfluss auf die Repräsentationen von Wirklichkeit (vgl. Demanou 2020: 52), welche die "geschichtlichen und kulturellen Konstellationen radikal verändert hat" (ebd.: 53). Ein kulturelles Gedächtnis der Kolonialvergangenheit muss demnach immer unter dem Gesichtspunkt Bhabhas Hybriditätskonzeptes betrachtet werden (ebd.) und zudem Widersprüche und Ambivalenzen kolonialer Macht und deren Auswirkungen herausarbeiten. Der Versuch einer Inszenierung des kulturellen Gedächtnisses stößt damit nach Rothberg (2013: 368) "auf eine strukturelle

‘Ambivalenz’ und ‘Hybridität’”, welche in die Auseinandersetzung mit kolonialer Erinnerung einbezogen werden muss.

Ein Dialog zwischen kulturwissenschaftlicher Gedächtnisforschung der Memory Studies und den Postcolonial Studies ist mittlerweile im Entstehen begriffen (vgl. Erll 2017: 129). Zentral hierbei ist vor allem Rothbergs Theorie der multidirektionalen Erinnerung, die erstmals Holocaustforschung und postkoloniale Theorie in einen gedächtnistheoretischen Bezug und damit in ein „solidarisches, 'multidirektionales' Austauschverhältnis [setzt].“ (Klävers 2019: 174). Eine explizit postkoloniale Gedächtnisforschung bezieht sich im Rahmen jenes Austausches auf das Verstehen von Gedächtnisbildungen im Kontext globaler Machtverhältnisse (geprägt durch Gewalterfahrungen, Traumata und Rassismen). Darüber hinaus fokussieren Ansätze postkolonialer Gedächtnisforschung vorkoloniale subalterne Erinnerungsformen und Vergangenheiten (vgl. Gukelberger/Meyer 2020: 8).

Die postkoloniale (Gedächtnis-)Theorie ist demnach ein wichtiger Ausgangspunkt, um aufbauend darauf, die Möglichkeit der Formierung eines gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit, im Rahmen der Restitutionsdebatte und der sie begleitenden Dialogprozesse, zu untersuchen. Gleichzeitig soll die Beschäftigung mit Erinnerung an den Kolonialismus, über die Untersuchung von Machtstrukturen und -beziehungen hinausgehend, grenzüberschreitende Erinnerungsakte, Spannungen und Brüche zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden fokussieren. In dieser Betrachtungsweise kolonialer Erinnerung werden die Grenzen der Postcolonial Studies selbst unsicher gemacht (vgl. Rothberg 2013:376). Statt sich (im Vordergrund) auf die Dekonstruktion der Dichotomien von Peripherie und Zentrum zu fokussieren und den Aufbau von Machtregimen zu analysieren, braucht es einen neuen Blick auf die koloniale Vergangenheit. Dieser muss, bereits einen Schritt vorausgehend, Erinnerungen nicht nur in ihrer Machtstruktur und Hierarchisierung untersuchen, sondern darüberhinausgehend versuchen, Erinnerungen in einem produktiven Dialog aufeinander zu beziehen und damit für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Der von Rothberg eröffnete Versuch das kulturelle Gedächtnis durch den Einbezug verschiedener Perspektiven, deren Zwischenräume und Übergänge zur Disposition zu stellen und in einem Aushandlungsprozess zu konstruieren kann daher als eine Verknüpfung und Möglichkeit einer Bezugnahme zwischen kulturellem Gedächtnis und postkolonialer Theorie verstanden werden. Resultierend daraus eröffnet sich ein theoretischer Ansatzpunkt, um das Nachdenken über eine postkoloniale Erinnerungskultur anhand der Restitutionsdebatte neu zu justieren und auf innovative Weise über ein kulturelles Gedächtnis der Kolonialvergangenheit nachzudenken, welches sich gegenwärtig im Zuge der Restitutionsdebatte zu formieren beginnen vermag.

3. „Kulturdialog“ in der Praxis: Das Humboldt Forum und die Restitutionsdebatte

Dass Erinnerung im Zuge der transkulturellen Wende der Gedächtnisforschung und der sie charakterisierenden Globalisierungsprozesse vermehrt plural und dialogisch betrachtet werden muss, zeigt sich auch in der Debatte rund um Restitution. Gegenwärtig am Humboldt Forum geführt, hat diese den Diskurs des Umgangs mit kolonialer Erinnerung (zurück) auf die Agenda gebracht. Gleichsam Schlagwort wie Aushängeschild in der öffentlichen Debatte am HF sind dabei die Begrifflichkeiten des ‚Kulturdialogs‘ oder auch des ‚Dialogs der Kulturen‘. Der Präsident der SPK Hermann Parzinger warb schon vor Baubeginn des Forums mit dem kulturpolitischen Anspruch „einen globalen Dialog der Weltkulturen“ (Parzinger 2011: 14) am Humboldt Forum zu eröffnen, welcher jenes zu einem nationalen und internationalen Zentrum kulturellen Austausches mache (vgl. ebd.: 6). Im Zuge der gesellschaftlichen Kritik am HF und dessen kosmopolitischen Anspruchs ist auch der Begriff des ‚Kulturdialogs‘, speziell im Hinblick auf die Frage nach Restitution, infrage gestellt und kritisiert worden. Grundlegende Fragen in der begrifflichen Auseinandersetzung mit dem Schlagwort ‚Kulturdialog‘ sind: *Wer nimmt an diesem teil? Und wie gestaltet sich dieser in der Praxis des Humboldt Forums?* Notwendig zur Beantwortung jener grundlegenden Fragen wird dabei die Auseinandersetzung mit der Begrifflichkeit des ‚Kulturdialogs‘ als Konzeption der deutschen Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik. Dies ist von Interesse, um die Begrifflichkeit im Anschluss auf die gegenwärtige Debatte um Restitution zu beziehen und infolgedessen auf das HF anzuwenden.

3.1 „Kulturdialog“

Indem die AKBP durch die Gestaltung von Erinnerungsorten, Denkmälern oder Kunstwerken kulturelles Wissen kanonisiert und an nachkommende Generationen überliefert, lässt sich diese als zentraler Akteur bei der Herstellung eines kulturellen Gedächtnisses nach Aleida und Jan Assmann verstehen (vgl. Pähler 2021: 30). Neben der innergesellschaftlichen Vermittlung und daraus resultierender Identitätskonstruktion fokussiert die AKBP jedoch vor allem den Austausch kulturellen Wissens in internationalen Beziehungen unter dem Schlagwort des ‚Kulturdialogs‘. Als kulturpolitische Leitlinie versteht sich diese Begrifflichkeit als ein Anspruch „durch internationalen Austausch von Kultur und Bildung gegenseitiges Verständnis zu schaffen, für [Deutschland] zu werben und internationale Teilhabe am gesellschaftlichen Fortschritt in Kultur, Bildung und Wissenschaft zu ermöglichen.“ (Auswärtiges Amt 2020). ‚Kulturdialog‘ soll dabei neben kulturellem Austausch positive Auswirkungen auf politische und wirtschaftliche Beziehungen herbeiführen und die Glaubwürdigkeit Deutschlands als

Partner für gleichberechtigten Austausch und Dialog stärken (vgl. Deutscher Bundestag 2007). Die AKBP, welche neben der Außenwirtschaftspolitik und der Diplomatie die ‚Dritte Säule‘ der deutschen Außenpolitik einnimmt (vgl. Bundesregierung 2016), geht in ihrem ‚Kulturdialog‘ dabei von einem erweiterten Kulturbegriff aus (vgl. Schneider/Kaitinnis 2016: 9). Dieser folgt der UNESCO- Erklärung über Kulturpolitik von Mexico-City (1982) und wendet sich explizit gegen eine Verengung des Verständnisses von Kultur als Hochkultur (vgl. Deutsche UNESCO- Kommission 1982). Stattdessen wird, neben künstlerischen Aspekten, die gesamte menschlich gestaltete Lebenswelt in allen gesellschaftlichen Bereichen mit einbezogen, wenn über ‚Kultur‘ gesprochen wird (vgl. Gad 2014: 27). Vor allem im Kontext des von Samuel Huntington zur Jahrhundertwende prophezeiten und kontrovers diskutierten ‚Clash of Civilizations‘, welcher umfassende Konfliktlinien und Zusammenstöße beim Aufeinandertreffen verschiedener Kulturkreise prognostizierte, entwickelte sich der Dialog als ein, meist eher a posteriori wie präventives, Mittel der Deeskalation internationaler Beziehungen (vgl. Radtke 2012: 12). ‚Kulturdialog‘ wurde zu einem der Hauptanliegen der AKBP und deren Mittlerorganisationen (vgl. Bauersachs 2019: 97).

Trotz dessen, dass der Begriff des ‚Kulturdialogs‘ in der AKBP ein Qualitätssiegel geworden zu sein scheint, der eine Vielzahl von Projekten an- und begleitet, bleibt seine Bedeutung vage; „so sehr seine Unverzichtbarkeit beschworen wird, so unklar bleibt, ob und wie er zu erreichen sein könnte.“ (Radtke 2012: 29- 30). Auch die, das Konzept in der öffentlichen Debatte begleitenden, Begriffe „auf Augenhöhe“ und ‚Partnerschaft‘ [welche die] Gleichberechtigung und Anerkennung der Gleichwertigkeit der Partner (und ihrer Kulturen)“ (Hampel 2015: 49) in den Vordergrund stellen, bleiben weitestgehend trivial. *Wie* ‚Augenhöhe‘ hergestellt und *wie* Partnerschaften initiiert werden, wird, trotz deren Bedeutsamkeit im Dialog, nicht weiter offenbart. Der Begriff des ‚Kulturdialogs‘ „erscheint vor diesem Hintergrund als eine Blackbox, deren Bedeutung gewissermaßen vorausgesetzt wird, ohne dass ihre innere Struktur, Funktionsweise und Ambivalenz hinreichend untersucht und im Hinblick auf die öffentlich formulierten Zielsetzungen diskutiert würden.“ (Adam 2016: 38). Hier offenbart sich ein Ansatzpunkt für eine nötige kritische Auseinandersetzung mit der Begrifflichkeit und ihrer konzeptuellen Umsetzung in der AKBP.

Zunächst muss hierfür mit einer grundlegenden Kritik am Kulturbegriff begonnen werden, welcher dem ‚Kulturdialog‘ zugrunde liegt und durch diesen reproduziert wird. Im Gegensatz zu dem, von der AKBP propagierten, erweiterten Kulturbegriff, der sich bewusst von einem eng gefassten Verständnis von Kultur abgrenzt, impliziert der Begriff des ‚Kulturdialogs‘,

durch das vermeintlich geschlossene Auftreten von Kulturen, deren Homogenität und reifiziert damit deren Gestalt als voneinander abgrenzbare kugelförmige Modelle nach dem Vorbild Herders. Dass Kulturen in einen Dialog treten können, setzt deren Handlungsfähigkeit voraus und lässt diese als berechtigte Akteure des Dialogprozesses erscheinen (vgl. Radtke 2012:44). Kulturen sind jedoch keine solchen eigenständigen Entitäten, sie können weder sprechen, noch handeln oder kämpfen und sind somit nicht in der Lage Stellvertretende für einen Dialog zu bestimmen (vgl. ebd.). Der Begriff des ‚Kulturdialogs‘ erscheint damit irreführend, insofern nicht davon ausgegangen werden kann, dass zwei klar voneinander abgrenzbare Kulturen, sei es in ihrer Komplexität oder vertreten durch zwei Repräsentant:innen, miteinander in Kontakt treten. „In der Praxis wird ein Dialog von Kulturen vielmehr ein Austausch von Ideen von zahlreichen Akteuren auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten sein“ (Rinderle 2021: 390), der dadurch auch mehr als zwei Perspektiven und Meinungen in den Dialog einbringt. Dies impliziert, dass „Dialoge zwischen Kulturen [...] von unterschiedlichen Gesprächspartnern mit unterschiedlichen Absichten geführt werden [können].“ (ebd.) und keiner festgesetzten Intentionalität folgen müssen. Akteure werden damit nicht „Kulturen“, sondern Personen mit unterschiedlichen kulturellen, ethnischen, sprachlichen oder religiösen Herkünften (vgl. Hampel 2015: 46). Ein ‚Kulturdialog‘ kann damit nie singular sein. „Kultur“ bleibt als Ausgangspunkt eines ‚Kulturdialoges‘ ein „Un-Begriff, weil sich letztlich nicht identifizieren lässt, was nicht Kultur ist“ (Nassehi 2006:33) oder wie Kultur auftritt³. Der Begriff ‚Kulturdialog‘ scheint folglich aufgrund dessen, dass er sich einer klaren Definition entzieht, in der Praxis inkommensurabel und zu vereinfachend für tatsächlich plurale und dialogische Prozesse.

Gleichzeitig setzt die Möglichkeit eines ‚Dialogs der Kulturen‘ die Differenz und klare Unterscheidbarkeit jener nicht nur voraus, sondern stellt sie in den Mittelpunkt der Notwendigkeit des Dialogs. Einen ‚Kulturdialog‘ zu propagieren „ist damit selbst eine kulturalisierende Reaktion auf die Differenzen und Unterschiede, die sich in weltgesellschaftlich inszenierbaren Konflikten zeigen [und] bedeutet, sich in Differenz zu setzen zu solchen ‚Kulturen‘, die sich dem verweigern.“ (Nassehi 2006: 37). Ein Angebot zum Dialog erscheint damit als etwas, das nicht ausgeschlagen werden kann und macht die Opposition zwischen ‚den Kulturen‘ unausweichlich. Ein Kulturbegriff, der sich jedoch

³ Der Kulturbegriff selbst stellt in den Kulturwissenschaften, aufgrund seines vielfältigen Einsatzes, divergierender Definition und Interpretation, nach wie vor ein definitorisches Problem dar, auf welches im Folgenden jedoch nicht weiter eingegangen werden soll. Fokussiert wird, um sich mit dem ‚Kulturdialog‘ in der AKBP und am Humboldt Forum zu befassen, daher der erweiterte Kulturbegriff der AKBP, basierend auf der UNESCO Erklärung zur Kulturpolitik von 1982.

umgekehrt alleinig der Hybridität von Kultur verschreibt und sich damit jedem Essentialismus verwehrt, macht die Führung eines Dialogs bereits unmöglich: „Kulturen müssen sich voneinander unterscheiden, um sich etwas zu sagen zu haben. Jeder Dialog zwischen hybriden Kulturen wäre nur der Anfang für eine weitere Vermischung und Verschmelzung; er würde zwangsläufig das Ende der am Dialog teilhabenden Kulturen einläuten.“ (Rinderle 2021: 378). Erst „das Differierende anderer Kulturen“ (Fischli 2016: 151) ermöglicht damit einen Dialog und eine Grundlage zur Kommunikation zwischen Personen verschiedener kultureller Hintergründe im Rahmen eines ‚Kulturdialogs‘. Dieser stellt sich nach Nassehi (2006: 38) in einer globalisierten Weltgesellschaft, einhergehend mit erhöhter Sichtbarkeit fremder Lebensweisen und – einstellungen, jedoch zwangsläufig ein, egal ob gewollt oder ungewollt, und nimmt dabei möglicherweise andere als die erwünschten Formen an (vgl. ebd.:36).

Die Notwendigkeit der expliziten Aufforderung zum Kulturdialog, welche jedoch gerade vonseiten des Humboldt Forums wiederholt geäußert wird, impliziert gleichzeitig, dass sich ein interkultureller Dialog zwischen Personen(gruppen) verschiedener kultureller, sprachlicher oder religiöser Zugehörigkeiten nicht von selbst einstelle, sondern (vom HF) gesteuert werden müsse. Dialog scheint so eher als ein Mittel, um bestimmte Zwecke zu erreichen, statt dem Selbstzweck des gegenseitigen Austausches und der Kontaktaufnahme zu dienen. In der dazu korrespondierenden Tatsache, dass ‚Kulturdialoge‘ in der AKBP meist gerade dann propagiert werden, wenn alternative Kommunikation und Konfliktlösung nicht mehr möglich zu sein scheinen, liegt folglich ein Paradoxon, welches den ‚Dialog‘ „als eine Sonderform der Konfliktbewältigung“ (Radtko 2012: 96) einsetzt. ‚Kulturdialog‘ scheint demnach nur dort nötig zu sein, wo das Gegenüber nicht bereit ist eigene Werte, Überzeugungen oder Dogmen in gewünschter Weise aufzugeben oder zu modifizieren (vgl. ebd.). *Wer* bestimmt *wann* dieser Punkt erreicht ist und *wann* es nötig ist einen Dialogprozess zwischen ‚den Kulturen‘ einzuleiten, bleibt dabei offen und wird im von der AKBP definierten ‚Kulturdialog‘ nicht weiter vertieft.

Indem Dialog als Strategie der Konfliktbewältigung fungieren soll, sind mit ihm außerdem unmittelbar Forderungen verbunden. Statt Ergebnisoffenheit zu verfolgen und den Austausch selbst zum Ziel zu erklären, „gehört die Formulierung von Forderungen zum fundamentalen Funktionskatalog von Kulturdialogen.“ (Foroutan 2006:20). Diese betreffen neben der Art der Dialogführung vor allem die Ziele, welche mit dem Dialog erreicht werden sollen. Ein wahrer ‚Dialog auf Augenhöhe‘ scheint so durch die mangelnde Offenheit von Austausch und Ergebnissen allein nicht gegeben sein. Hierbei zeigt sich auch, dass die Symmetrie der

Dialogparteien in ‚Kulturdialogen‘ unmittelbar gefährdet ist, wenn „das Angebot des Dialogs über moralische Antagonismen [...], gerade im Konfliktfall, nur aus der Position der Macht, nahe an der Nötigung, von Vertretern der am Status quo interessierten, hegemonialen Mehrheit gemacht werden [kann]“ (Radtke 2012: 108). Dialoge können so ‚aufgezwungen‘ werden und hegemoniale Machtverhältnisse an Stelle gleichberechtigter Dialogpartnerschaft treten lassen. Diese asymmetrische Ausgangsbedingung des Dialogs spiegelt sich auch in den Projekten der AKBP Deutschlands wider, welche auch das kulturpolitische Projekt des Humboldt Forums umfassen. Neben dem engen Deutschlandbezug der Projekte vieler Mittlerorganisationen, welche die lokalen Bedürfnisse hinter sich zurückstellen, zeigt sich in vielen kulturpolitischen Projekten eine deutliche Hierarchisierung unter Mitarbeitenden aus Deutschland und dem Ausland, die sich in Gehältern, Sprachförderungen und Inhalten zeigt (vgl. Adam 2016: 38). Auch die Finanzierung von Projekten und deren Dauer sowie die Auswahl der Beteiligten zeigen sich einseitig (von Deutschland) koordiniert (vgl. ebd.) und entfernen sich somit vom Anspruch eines ‚Dialoges auf Augenhöhe‘. Die AKBP scheint im Rahmen des ‚Kulturdialogs‘ daher als Einbahnstraße zu fungieren, welche überwiegend einseitigen Einfluss auf die Partner:innen ausübt, statt in ein reziprokes Austauschverhältnis einzutreten. Dies markiert einen „diametralen Gegensatz zu den Maximen von Gegenseitigkeit, Dialog und Austausch“ (Weigel 2019: 34), wie sie die AKBP in ihren Leitlinien anstrebt und die auch in der Restitutionsdebatte am HF angestrengt zu verfolgen versucht werden. Bei genauerem Hinsehen erweist sich der postulierte ‚Kulturdialog‘ in der AKBP damit ebenfalls als eine ‚Blackbox‘, dessen undefinierbarkeit es erschwert, Kritik an seinen asymmetrischen Ausgangsbedingungen und Strukturen zu üben. Verstanden werden soll die Begrifflichkeit ‚Kulturdialog‘ in der vorliegenden Arbeit daher als ein vor allem theoretisches, kulturpolitisches Konzept des dialogischen Austausches, welches jedoch in der Praxis unvermeidlich kritisch betrachtet und auf Asymmetrien hin untersucht werden muss, um seine Bedeutung zu fixieren und auf konzeptuelle Schwachstellen hinzuweisen.

3.2 Die Restitutionsdebatte

Der Begriff des ‚Kulturdialogs‘ und seine Kritik spielen, in Bezug auf die vorliegende Arbeit, eine zentrale Rolle in der Debatte um Restitution und den Umgang mit kolonialer Erinnerung. Entwickelt hat sich das Nachdenken über Restitutionsanstrengungen in Deutschland maßgeblich durch die Ansprache des französischen Staatspräsidenten Macron in Ouagadougou (2017), in welcher sich Frankreich zur umfassenden Rückgabe kolonialer Artefakte aus staatlichen Museen und deren Depots bekannte (vgl. Kushner 2020). Der Restitutionsgedanke,

welcher sich auf das Zurückgeben unrechtmäßig erworbenen Eigentums, angeeignet durch „Diebstahl, Plünderung, Raub, Hinterlist, erzwungene Einwilligung etc.“ (Sarr/Savoy 2020: 64), an seine legitime:n Besitzer:innen beruft, ist jedoch keine Errungenschaft der gegenwärtigen Debatte, sondern fand bereits in Kontexten der während des Nationalsozialismus unrechtmäßig erworbenen Kulturgüter und deren Rückführung Anwendung (vgl. Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2022b)⁴.

Die Restitutionsdebatte, die sich in Deutschland anhand des, noch immer unter Beschuss der Öffentlichkeit und zahlreicher postkolonialer Initiativen stehenden, Humboldt Forums vollzieht, bezieht sich hingegen auf Artefakte, die im Zuge kolonialistischer Expansion in westliche Museen gelangt sind. Sie sind Zeugnisse der „Sammelwut“ (Habermas 2021: 93) des jungen deutschen Nationalstaates zuzeiten kolonialistischer und imperialistischer Expansion und bilden den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit Restitution. Allein das Humboldt Forum weist in seinen ethnologischen Sammlungen schätzungsweise 75 000 bis zu einer halben Million solcher illegitim erbeuteten oder erworbenen Objekte⁵ auf, was die Schlussfolgerung zulässt, dass der gesamte Kontext der Berliner ‚ethnologischen Sammlungen‘ mit einem kolonialen Kontext aufgeladen ist (vgl. Terkessidis 2019: 51- 52). Dies bezieht sich nicht nur auf die Erwerbkontexte, sondern auch auf die Betrachtungsweise der Objekte, welche in der Regel durch „fremdbestimmte, oftmals essentialisierte Darstellungen der afrikanischen Gesellschaften“ (Sarr/Savoy 2020: 81) angeleitet wurden - und auch heute noch werden. Aufgrund der sich über lange Zeit nicht einstellen wollenden Thematisierung und Aufarbeitung der kolonialen Herkunft vieler Exponate trat die Kunsthistorikern Bénédicte Savoy noch 2017 aus dem Wissenschaftlichen Beirat des HF aus (vgl. Thiemeyer 2021a: 264) und entfachte damit eine Kontroverse über den Anspruch des ‚Weltkultur museums‘ (vgl. Häntzschel 2017). Die kurz darauf durch Macrons Rede ausgelöste Beschäftigung mit kolonialem Sammlungsgut, gefolgt von der Erforschung von Objektbiografien (Provenienzen) und daran anschließenden Restitutionsfragen, haben die gewaltvolle Geschichte des Kolonialismus und seiner Kontinuitäten (zurück) auf die Agenda gebracht. Nachdem die Debatte um Restitution, deren Wurzeln bereits bis in die 1960er Jahre zurückreichen, in vielen europäischen Staaten lange Zeit zurückgewiesen wurde, ist sie nun in vollem Gange und polarisiert auch im Nachdenken über die eigene, nationale Erinnerungskultur Deutschlands.

⁴ Siehe hierzu die Washington Principles von 1998, [online]:

<https://www.kulturgutverluste.de/Webs/DE/Stiftung/Grundlagen/Washingtoner-Prinzipien/Index.html>

⁵ Weber-Sinn verweist darauf, dass der Objektbegriff selbst kritisch zu betrachten ist, da dieser Gegenstände („belongings“) auf allein koloniale Kontexte reduziert und losgelöst von deren eigentlichen Bedeutung als ‚Objekte‘ entpersonalisiert (Weber-Sinn 2022, Z.284f, 241-242).

Kernpunkte der Debatte liegen dabei in erster Linie in der Haltung der Museen und deren Umgang mit Kulturgut aus kolonialen Kontexten, Ausstellungspraktiken und Repräsentationsformen (vgl. Müntefering/Grütters 2018). Zunehmend manifestiert sich eine öffentliche Kritik an der Ausstellungspraxis und der damit verbundenen Daseinsberechtigung von (ethnologischen) Museen, deren Rolle sich, als Ausstellungsorte des ‚Fremden‘, seit dem 19. Jahrhundert kaum verändert hat (vgl. Habermas 2019: 20). Indem ‚fremde Kulturen‘ aus Asien, Ozeanien, Amerika oder Afrika als homogen und exotisch repräsentiert wurden, verfestigte sich die Wahrnehmung der eigenen Zivilisiertheit europäischer Nationalstaaten und führte zu einer, noch heute fortwirkenden, stereotypischen und rassistischen Betrachtungsweise der ‚Anderen‘ (vgl. Thiemeyer 2018: 40). Damit scheint sich die Notwendigkeit eines Aufbruchs in der Museumswelt zu manifestieren, der die Museen nicht mehr nur als Container der Ausstellung, sondern als Aushandlungsorte, geprägt von Kooperationen mit Zivilgesellschaft und ‚Herkunftsgesellschaften‘ begreift (vgl. Terkessidis 2019: 197). Gefordert werden die „Dekolonisierung von Museen“ (Jain 2021: 147) und das Überdenken neuer Ausstellungskonzepte. Gleichzeitig hat die Debatte auch in vielen afrikanischen Ländern Veränderungen herbeigeführt und zum Bau von zahlreichen Museen geführt, welche von neuen Unterstützern wie beispielsweise China (ko-)finanziert werden (vgl. Habermas 2019: 22).

Als Resultat der zentralen Fragen der Restitutionsdebatte, *was* rechtmäßiger Besitz bedeutet, *wer* diesen vorweisen und *wer* wiederum Restitution fordern kann, spiegelt sich die Debatte auch auf rechtlicher Ebene und in einigen rechtlichen Richtlinien (jedoch bislang keinen Gesetzen) wider. Bereits 1970 verabschiedete die UNESCO, nach einigen erfolglosen Rückgabeforderungen kolonialen Raubguts, eine Übereinkunft für Maßnahmen gegen den illegalen Handel mit Kulturgut (vgl. Kreft 2020). Aktuell gibt der vom Internationalen Museumsrat (ICOM) veröffentlichte und überarbeitete „Code of Ethics“ (2018) Empfehlungen zur Rückgabe von ‚human remains‘ (menschlichen Überresten) und religiösen Artefakten sowie zum Einbezug von ‚Herkunftsgesellschaften‘ in Rückgabeprozesse, Präsentationsformen und Dokumentationen von Objekten. Empfohlen wird Restitutionen zu vollziehen, insofern nachgewiesen werden kann, dass ein unrechtmäßiger Erwerbkontext vorliegt (vgl. ICOM 2017: 33). 2018 veröffentlichten der Ökonom Felwine Sarr und die Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy einen von Macron beauftragten Bericht über die Restitution afrikanischer Kulturgüter (‚Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain‘), welcher umfassende Empfehlungen zur Restitution (vor allem für Museen) bietet. Neben Empfehlungen für Museen, zu welchen auch der überarbeitete Leitfaden des Deutschen Museumsbundes zum ‚Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten‘ (2021) zählt, sind rechtlich bindende Grundlagen für

Restititionen dagegen bislang nicht vorzuweisen. Unter anderem aufgrund dieses Defizits, eröffnete im Jahr 2020 die ‚Kontaktstelle für Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in Deutschland‘, um Rückgabeforderungen seitens der Herkunftsländer für diese zu erleichtern und Auskünfte bereitzustellen (vgl. Grüters 2021).

Problematiken weist das Nachdenken über Rückführungen aber auch an den Fragen auf, *wer* als rechtmäßiger Eigentümer infrage kommt und wo in den Aneignungskontexten Trennungslinien zeitlicher (*vorkoloniale – koloniale Kontexte*) oder politischer Art zu ziehen sind, welche wiederum mit einer Grenzziehung legalen und illegalen Erwerbs einhergehen (vgl. Ölçer 2021: 40). Gerne erinnert Hermann Parzinger, Präsident der SPK, daran, dass nicht alle Objekte aus illegitimem Kontext stammen (vgl. Schwartz 2019), sondern durch Tauschbeziehungen und Schenkungen in den Besitz ethnologischer Sammlungen kamen und damit unterschiedlichste Verflechtungen aufweisen (vgl. Kuhn 2018). Dies erschwert eine klare Definition und Bestimmung von Provenienz und Zugehörigkeit (vgl. Kohl et al. 2019: 10), sowie die Grenzziehung zwischen rechtmäßigen und unrechtmäßigen Erwerbskontexten. Plädiert wird deshalb dafür, in einer Art umgekehrter Unschuldsvermutung, alle Erwerbsumstände zunächst in einen kolonialen Kontext der physischen und epistemischen Gewalt einzuordnen, bis das Gegenteil bewiesen werden kann (vgl. Schellen 2018). An dieser Stelle rückt die Provenienzforschung in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses, um darauf aufbauend über Restititionen und deren Adressaten zu verhandeln. Während Sarr und Savoy als Empfänger zu restituierender Objekte in ihrem Bericht dabei in erster Linie Museen favorisieren (vgl. Hauser-Schäublin 2021: 75), bleibt fraglich, inwiefern die Aufbewahrung von Kulturgut in Museen, welche auf der Praxis westlicher Nationalstaatenbildung beruht, zur geforderten Dekolonisierung von Museen und Geschichte beiträgt (vgl. ebd.). Der sich hierbei offenbarende Nationalismus, welchen Sarr und Savoy nicht zu hinterfragen scheinen, wenn sie Museen als zentrale Akteure ansprechen (vgl. Schüttpelz 2021: 53- 54), spiegelt Grundzüge eurozentristischen Denkens in der Debatte rund um Restitution und deren Durchführung wider, in welche das kulturelle Selbstverständnis betroffener Herkunftsländer nicht einbezogen wird (vgl. Kohl et al. 2019: 9). In Anschluss daran fällt auf, dass die Debatte um Restitution nach wie vor eine in und von Europa geführte Debatte ist. Stimmen aus den ehemaligen Kolonialstaaten oder der afrikanischen Zivilbevölkerung bleiben hingegen marginal (vgl. Eckert 2021: 256), da die Debatte nicht für alle zugänglich ist und auf jene beschränkt bleibt, „die sich in den im Globalen Norden zugänglichen Medien äußern.“ (Förster 2021: 164). Gleichzeitig offenbart sich die eurozentristische Perspektive, die die Debatte begleitet, in der mangelnden öffentlichen Reflektion der eigenen (europäischen) Position. Diese zeigt sich im

bisherigen Fehlen einer „Standortbestimmung, d.h. eine[r] explizite[n] Darlegung der Position, von der aus die einzelnen Akteure dieser Debatte die Kolonialzeit und den damaligen Erwerb von Kulturgütern kritisieren und Schuldzuweisungen vornehmen.“ (Hauser-Schäublin 2021: 58). Während das in der Kolonialzeit dominierende Rechtsverständnis begangenes Unrecht nach anderen Maßstäben bewertete, ist jenes der Gegenwart eindeutiger und kann die damaligen Verbrechen nicht entschuldigen (vgl. ebd.: 59-60). Dennoch wird die eigene Position von europäischen Wissenschaftler:innen und Museen in nur geringem Ausmaß hinterfragt. Der Kolonialismus, sowie die eigene Positionierung werden, vor allem im Angesicht gegenwärtiger Auswirkungen, nicht ausreichend reflektiert. Zurecht lässt sich demnach kritisch nach der eigentlichen Intention von Rückführungen und Restitutionsanstrengungen fragen:

Inwieweit dient die Diskussion über- vorwiegend elitäre- Kulturgüter aus elitären Einrichtungen in Europa, die zurück an die neue oder alte Elite in Afrika gehen sollen, dazu, von den gegenwärtigen sozio-ökonomischen Ausbeutungsprozessen und dem alltäglichen Kampf breiter Bevölkerungsschichten ums Überleben abzulenken? Steht sie im Dienst des kapitalistischen Systems und seiner Gewinner? (Hauser-Schäublin 2021: 62)

Die von Hauser-Schäublin aufgeworfene Frage zeigen sich dabei in doppelter Hinsicht belastend. Nicht nur wird Restitution als ‚Ablenkung‘ von tatsächlichem Unrecht dargestellt, sondern es wird auch eine kritische Perspektive auf die Gegenwart eröffnet, in welcher nach wie vor sozioökonomische Ungleichheiten in ‚Gewinner‘ und ‚Verlierer‘ einteilen. Restitutionen scheinen damit als symbolisch aufgeladene Geste bedeutungslos zu bleiben, indem sie vorwiegend von und an Eliten rückgeführt werden und damit keine tiefere Dimension der gesamtgesellschaftlichen Aufarbeitung einnehmen. Bestehende sozioökonomische Ungleichheit wird nicht thematisiert und aufgehoben, sondern wissentlich verschleiert.

Damit wird gleichzeitig eine bedeutsame politische Dimension der Restitutionsdebatte angedeutet, welche ökonomische sowie (geo-)politische Interessen beinhaltet. So lässt sich bereits die Rede Macrons nicht allein als gute Absicht, welche Restitutionen als Selbstzweck enthält, sondern als Auftakt einer neuen französischen Afrikapolitik lesen (vgl. Habermas 2021: 98). Angesichts zunehmender chinesischer Präsenz auf dem afrikanischen Kontinent zeigt sich ein neuer geopolitischer Wettlauf um Afrika, bei dem es darum geht, Einfluss zu sichern und Allianzen zu schmieden (vgl. Kappel 2016: 43). Kritiker:innen warnen daher vor der Durchführung von Restitutionen als „Form eines moralischen Ablasshandels in Bezug auf die Hoffnung eines eventuellen eigenen Vorteils durch Restitution- sei es in wirtschaftlicher, politischer oder ethischer Hinsicht.“ (Holfelder 2019: 191).

Aber auch Fragen von „Eigentum und Deutungshoheit“ (Thiemeyer 2021a: 272) sind Teil des politischen Interesses an Restitution. Wie die Kolonialvergangenheit in Zukunft im kollektiven

Gedächtnis wahrgenommen werden soll, ist eine Frage der Aushandlung und der damit verbundenen Deutungshoheit über Erinnerung(en). Die Restitutionsdebatte betrifft damit nicht nur materielle Objekte ‚fremder Kulturen‘, sondern vor allem „Kernbestandteile des europäischen Selbstverständnisses, welches um 1900 auch mittels just dieser Dinge Konturen annahm.“ (Habermas 2021: 98). Kritisiert wird im Zuge dessen die erneute (politische) Vereinnahmung von Objekten zugunsten der deutschen Identitätsbildung und „Geschichtsreparatur“ (Kohl et al. 2019: 109), obwohl die Objekte nicht nach Deutschland gehören und mit dem deutschen Identitätsdiskurs an sich wenig bis gar nichts zu tun haben (vgl. ebd.). Statt darüber zu debattieren, ob Objekte zurückgegeben werden sollten, plädiert Thiemeyer (2018: 44) daher dafür nachzudenken, „inwiefern wir bereit sind, *unsere* Geschichten zu verändern, auf denen *unsere* Identität aufbaut“. Restitution zeigt damit eine hochaktuelle politische Dimension des Nachdenkens über nationale Identität und den Versuch der (Um-)Formulierung der eigenen Geschichte.

Dass Restitutionen zu vollziehen sind, kann im Angesicht dieser Entwicklungen gleichzeitig nicht länger von der Hand gewiesen werden. Dies wirft jedoch weitere komplexe Fragen auf, die sich vor allem darum drehen, *wie* Restitutionen zu vollziehen sind. Während einige Wissenschaftler:innen die Zirkulation von Objekten in einer Art Kreislauf favorisieren, die den Austausch und die Partnerschaft mit afrikanischen Ländern in den Vordergrund rückt, verlangen andere eine umfassende Transferleistung und Rückführung von Objekten, um die dahinterstehende Symbolik des ‚Zurückgebens‘ hervorzuheben (vgl. Sarr/Savoy 2020: 62). Kritiker hingegen fürchten sich vor dem „Ausverkauf der Museen“ (Habermas 2019: 20). Sie kritisieren die Debatte um Rückgabeprozesse mit Argumenten, welche teils neokoloniale und rassistische Argumentationen zur Grundlage haben und zumeist auf einer „Rettungsphantasie und des damit verbundenen Bewahrungsfetischismus“ (Habermas 2021: 98) basieren, welche die ‚moderne‘ westliche Welt in der Pflicht sehen, altes und ‚primitives‘ retten zu müssen (vgl. ebd.). Aber auch Stimmen postkolonialer Denker:innen, wie beispielsweise Achille Mbembe, melden sich in der Debatte mit divergierenden Perspektiven zu Wort. „Wollen wir wirklich in einer Welt leben, in der jeder und alles wieder nach Hause zurück muss?“ (Häntzschel 2018), fragt Mbembe auf der Hamburger Konferenz zu Kolonialismus (2018) und stellt die Rückgabe von Kulturgütern als Wiedergutmachungsversuch dar, um von der gleichzeitig stattfindenden Rücksendung Geflüchteter aus Europa in ihre Herkunftsländer abzulenken (vgl. Sandkühler et al. 2021: 25). Stattdessen plädiert er für ein Zirkulieren von Menschen und Objekten und schlägt Konzepte des Teilens anstelle des Festhaltens an alten Besitzverhältnissen vor (vgl. Auswärtiges Amt 2018). Die verschiedenen Auffassungen, wie Rückführungen zu vollziehen

sind und was Restitution in spezifischen Kontexten bedeutet, implizieren demnach eine Mehrdeutigkeit des Begriffs und dessen Verwendung in der gegenwärtigen Restitutionsdebatte (vgl. Sarr/Savoy 2020: 61). Je nach Kontext kann Restitution, neben Rückgabetransfers, mit finanzieller Reparation, Leih- oder Tauschgeschäften einhergehen (vgl. Holfelder 2019: 181), was die Debatte zusätzlich verkompliziert und universelle Regelungen erschwert.

Diese Mehrdimensionalität von Restitution in rechtliche, politische und ökonomische Zusammenhänge impliziert wiederum, dass Restitutionen auch in der Öffentlichkeit eine größere Bedeutungskraft besitzen (sollten), als das Verhandeln über Besitzverhältnisse. Während die Debatte um Restitution längst zu einer Thematik geworden ist, welcher sich deutsche Museen wie das HF stellen (müssen), appellieren Kritiker:innen nicht Transferleistungen selbst, sondern die dahinterstehenden Aufarbeitung des Kolonialismus in den Fokus zu rücken (vgl. Holfelder 2019: 192- 193). Statt allein Kulturgüter oder menschliche Überreste zu restituieren, müssen Restitutionen auf immaterielles Gut ausgedehnt werden, welches Erinnerungen statt allein physische Objektbestände inkludiert (vgl. Abungu 2021: 128-129). Vor allem geht es dabei um ein Sichtbarmachen von Biografien und historischen Ereignissen, welche Fründt und Förster (2018: 531) als „sehr langfristige Arbeit am postkolonialen Gedächtnis und an den postkolonialen Beziehungen Deutschlands/Europas zu den ehemals kolonisierten Territorien und Gesellschaften“ bezeichnen. Förster (2021: 179-180) erklärt dies damit, dass eine umfassende Restitution im Grunde unmöglich sei, da mit der Enteignung von Objekten auch die diese begleitenden Kontexte und Handlungen entzogen wurden, welche unwiederbringlich sind und nicht restituiert werden können. Restitutionen spielen im Prozess der ‚Dialogführung‘ damit nur eine untergeordnete Rolle und geben vielmehr den ausschlaggebenden Anstoß einen solchen zu initiieren. Neben der Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle im Ausbeutungssystem des Kolonialismus, bedeutet Restitution demnach „zugleich auch zur ausgelöschten Erinnerung der Europäer und der Afrikaner zurückzukehren- wobei die einen größtenteils nicht wissen, wie ihre prestigeträchtigen Museen entstanden sind, und die anderen darum ringen, eine zusammenhängende Kette der Erinnerung wiederzufinden.“ (Sarr/Savoy 2020: 36). Um diese Beziehungskette, welche die Kolonialisierung zwar asymmetrisch geschaffen hat und die gleichzeitig aber in einem direkten kausalen Zusammenhang zu heutiger Ungleichheit steht, zu thematisieren und die Bedeutsamkeit von Restitutionen zu fixieren, ist es nötig in ein Austauschverhältnis zu treten. Sarr und Savoy (2020: 16) fordern daher bei der Restitution über den Vergangenheitsbezug und die Geschichte der Objekte hinauszudenken und durch „Dialog,

Vielstimmigkeit und Austausch“ das Ziel von zukünftigen „gerechteren Beziehungen“ zu fokussieren:

Die Restitution denken impliziert dennoch deutlich mehr als nur eine Erforschung der Vergangenheit: Zuerst bedeutet es, Brücken zu zukünftigen gerechteren Beziehungen zu bauen. Von Dialog, Vielstimmigkeit und Austausch geleitet, darf die Restitution keineswegs als ein unheilvoller Akt von Identitätszuschreibung oder territorialer Festschreibung von Kulturgütern verstanden werden. Sie lädt im Gegenteil dazu ein, die Bedeutungsgebung der Objekte zu *öffnen* und dem 'dem Universellen', mit dem sie in Europa so häufig assoziiert werden, die Möglichkeit geben, auch anderswo erfahren zu werden. (Sarr/Savoy 2020: 16)

Genau jene Forderung nach einem dialogischen Austausch jenseits von Rückgabetransfers scheint die aktuelle Debatte jedoch zu belasten: Wissenschaftler:innen, Historiker:innen und Museolog:innen verlieren sich im Debattieren geeigneter Rückgabeformate und -bedingungen, während das Hinausdenken über Transferprozesse von Kulturgütern hintenangestellt bleibt. Auch Sarr und Savoy's Ansatz bleibt stark auf ebendieser materiellen Dimension von Objekten beschränkt und eröffnet als dialogischen Prozess nur die Möglichkeit Objekte ‚anderswo‘ zu erfahren und die Deutungshoheit über ihre Biografie damit ein Stück weit abzugeben. Diese, sich auf Rückgaben und Objektbestände beschränkende, Fokussierung blockiert so die darüberhinausgehende Entwicklung partnerschaftlicher Zusammenarbeit zwischen afrikanischen und europäischen Museen und spart damit einen ausschlaggebenden Faktor der gegenwärtigen Debatte aus (vgl. Parzinger 2020: 42). Der ‚Kulturdialog‘, der auch am HF postuliert wird, kann damit nicht allein auf Restitutionsprozessen und aktiven Rückführungen verweilen, sondern muss darüber hinaus eine dialogische Aufarbeitung der Geschichte beinhalten, die auch die eigene Position innerhalb jener neu reflektiert.

3.3 Die Arbeit des Humboldt Forums

Die Aufforderung zu Dialog und Kooperation versucht das, noch immer unter Beschuss der Öffentlichkeit und zahlreicher postkolonialen Verbände stehende, Humboldt Forum derweil aktiv in seine Programmarbeit zu integrieren. Unter dem Schlagwort des ‚Kulturdialogs‘ sind zahlreiche Projekte und Kooperationen gebündelt, die sich in dialogischer Auseinandersetzung der Thematik des Kolonialismus widmen sollen. Dazu gehören der Austausch mit Dialogpartner*innen aus „Amazonien, Nagaland, Namibia, Nordamerika, der syrischen Diaspora und Tansania [die in] Prozesse der Wissensproduktion und deren Vermittlung, in die Ausstellungspraxis, die Aufbewahrung und Konservierung einbezogen [werden]“ (Brandis 2021).

Weit über den Baubeginn (2012) hinaus, war der Anspruch des Dialogs jedoch vor allem in einem, von der Leitidee des ‚Kulturdialogs‘ divergierenden, Ansatz präsent: Erklärtes Ziel war

das Errichten eines Ortes des gesellschaftlichen Austausches (vgl. Bose 2019: 70). Dieser sollte geprägt sein von dialogischen Beziehungen zwischen Wissenschaft, Kunst und den Berliner Bürger:innen (ebd.). Der partnerschaftliche Anspruch wurde aber auch auf institutioneller Ebene in einer vierteiligen Akteurskonstellation verankert, welche die Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SPK), das Ethnologische Museum und das Museum für Asiatische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin (SMB), die Humboldt Universität zu Berlin und die Stiftung Humboldt Forum im Berliner Schloss umfasst (vgl. Humboldt Forum 2022). Angeleitet wurde dies durch das kulturpolitische Interesse der Neupositionierung Berlins in der Welt, denn mit dem Abriss des Palastes der Republik der DDR war eine erinnerungspolitische Kontroverse darüber entbrannt, wie Berlin in Zukunft als wiedervereinigte Hauptstadt repräsentiert werden sollte (vgl. Morat 2019: 141-142). Klaus- Dieter Lehmann, damaliger Präsident der SPK, entwarf vor diesem Hintergrund die Leitidee des Humboldt Forums: Stellvertretend für Europa sollte Berlin einen neuen, modernen kulturpolitischen Akzent setzen, der die Weltoffenheit durch die Begegnung europäischer und außereuropäischer Kulturen auf dem Schlossplatz propagieren sollte (vgl. Lehmann 2001: 16). Die „Gleichrangigkeit und Einzigartigkeit der Kultur“ (ebd.) sollte auf der Museumsinsel im Herzen Berlins alle Kulturen zusammenbringen und einem kosmopolitischen Anspruch folgend, „eine einzigartige Konzentration von Weltkultur zeigen.“ (Bredekamp et al. 2020: 218). Dass das HF mittlerweile als das „Epizentrum der postkolonialen Auseinandersetzung in Deutschland“ (Trebing 2021) begriffen wird und sich dem ‚Dialog der Kulturen‘ verschrieben hat, liegt vor allem am sich im Zuge der öffentlichen Kritik wandelnden Anspruch des Forums. Das Motto des Kosmopolitismus wurde im Zuge der Restitutionsdebatte durch das Schlagwort des Kolonialismus ersetzt (vgl. Dorgerloh et al. 2020). Mantraartig betonen Macher:innen des HF seitdem, „dass ihr Haus ein Ort der Aufarbeitung des deutschen Kolonialismus und des Austausches auf Augenhöhe sein soll.“ (Trebing 2021). Gleichzeitig wird Hermann Parzinger nicht müde davon zu erklären, dass das HF kein Kolonialismuseum werde und sich nicht nur diesem Thema unterordnen werde (vgl. Schwartz 2019), zumal das HF selbst, laut Bredekamp, nicht als Eigentümer von musealen Sammlungen gelte (vgl. Bredekamp et al. 2020: 217). Die „Flucht nach vorn in die Selbstbefragung“ (Trebing 2021) und die Reflektion der Institution HF erscheinen damit rückblickend eher als ein Getrieben werden als ein ehrliches Interesse aus den eigenen Reihen.

Mit dem verändernden Anspruch des Forums durch die Zunahme öffentlicher Kritik in den letzten Jahren (maßgeblich angeleitet durch die Restitutionsdebatte), hat sich dennoch eine Diskursverschiebung ereignet, die sich sowohl in der Themenverschiebung hin zur Reflektion kolonialer Machtverhältnisse als auch im Sprachgebrauch der Verantwortlichen des HF

widerspiegelt: Als „Denk- und Erfahrungsschule einer demokratischen Weltgesellschaft“ (Zeller 2018b: 549) und „Ort des Dialogs der Kulturen der Welt“ (ebd.) soll im Zuge der ‚neuen‘ Schwerpunktsetzung seit der Eröffnung des HF im Juli 2021 vor allem ‚außereuropäischen Kulturen‘ auf Augenhöhe begegnet werden und die Präsentation dieser in partizipativer, nicht-eurozentrischer Weise anleiten (vgl. ebd.). In puncto Restitution positioniert sich das HF dabei ebenfalls als „eine Diskussionsplattform“ (Dorgerloh et al. 2020), welche sich der Thematik in der Öffentlichkeit stellen möchte und zur Debatte anhalten soll (vgl. ebd.). Hierfür hat die SPK eine ‚Grundhaltung zum Umgang mit außereuropäischen Objekten‘ entwickelt, welche die Wichtigkeit der Provenienzforschung bei simultaner Kooperation mit den ‚Herkunftsgesellschaften‘ betont (vgl. Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2022a). Während vorrangig Transparenz und das Ziel des Zugänglichmachens betont werden, können Rückgaben hingegen „[i]n bestimmten Fällen“ (ebd.) in Frage kommen:

Ziel der SPK ist dabei ein offener Dialog, in dem Möglichkeiten diskutiert werden, wie die Objekte weiterhin im wissenschaftlichen Kreislauf belassen werden und auch für die allgemeine Öffentlichkeit zugänglich bleiben können. (Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2022a)

Während Offenheit zu Restitutionsen im Sinne eines Rückgabetransfers postuliert wird, manifestiert sich im, der Grundhaltung der SPK unterstehenden, HF gleichzeitig ein Spannungsfeld zwischen Restitution, Aufarbeitung und andererseits der Ausstellung betreffender Objektbestände. Trebing (2021) verweist auf den Vorwurf, die Verantwortlichen hätten nur punktuell auf die öffentlich formulierte Kritik reagiert und Ausstellungsformen nur bei den am kontrovers diskutiertesten Themen angepasst, während es im Kern noch immer um das Zurschaustellen prächtiger Objekte gehe. Es verfestigt sich damit der Verdacht einer Ausweichstrategie, welche Restitution und Aufarbeitung zwar kommuniziert, jedoch umgekehrt nicht auf die klassische Ausstellungsform und Repräsentation der Exponate verzichten möchte. Angestrengt verweist der Generalintendant Hartmut Dorgerloh daher darauf, dass es gar nicht so sehr auf die Objekte selbst oder deren Rückführung ankomme. Wichtiger hingegen sei die Aufarbeitung kolonialer Vergangenheit über die Rückgaben von Objekten hinaus, wofür die Kooperation mit Nachfahr:innen ehemals kolonisierter Gesellschaften wegweisend sei (vgl. Dorgerloh et al. 2020). Im zur Thematik stellungnehmenden Dossier „Kolonialismus und Kolonialität“ lässt der Präsident der SPK ergänzend dazu verlauten:

Wir übernehmen eine Verantwortung für unsere Sammlungsgeschichte und ihre Einbettung in den Kolonialismus, indem die Wege der Objekte offengelegt werden. Zur Offenheit und Ehrlichkeit gehört auch, dass wir zur Rückgabe von Objekten bereit sind und auch bereits mehrfach Restitutionsen auf den Weg gebracht haben. Grundsätzlich gilt: Nicht nur die Museen allein, sondern die ganze Gesellschaft muss und wird die Folgen des Kolonialismus und das jahrzehntelange

Beschweigen des Unrechts aufzuarbeiten haben. Wir tun das, in dem wir das Humboldt Forum auch als einen Ort der Verantwortung betrachten. Für die Museen ist die immer weiter wachsende Zahl von Kooperationen mit Partnern in aller Welt von großer Wichtigkeit. Die Welt einzuladen, hier mitzuarbeiten und kuratorische Mitverantwortung zu übernehmen, ist genau die Lehre, die wir aus der Vergangenheit ziehen müssen. Das Humboldt Forum muss ein kontinuierlicher Prozess des Miteinanders sein, nur so kann es die große Chance nutzen, hier über die Kraft der Kultur ein grundlegend neues Verhältnis zum globalen Süden zu entwickeln. (Humboldt Forum 2021)

Proklamiert wird wiederholt die Bedeutung des dialogischen ‚Miteinanders‘ und das Ziel neue Beziehungen zum ‚globalen Süden‘ zu entwickeln. Dies symbolisiert jedoch eine gewisse Ironie, wenn im selben Wortlaut allein das Humboldt Forum als ‚Ort des Miteinanders‘ in den Mittelpunkt gestellt wird, während die am Austausch Beteiligten und ihre Bedürfnisse nicht einmal erwähnt werden. Es scheint, als sei der Verweis auf die Bereitschaft zur Restitution bereits selbsterklärend, was die Forderungen ehemals kolonisierten Länder und deren Teilhabe betreffe. Zurecht werden in der aktuellen Debatte daher jene Stimmen immer lauter, die über mangelnden Einbezug der betroffenen Partner:innen aus den ‚Herkunftsgesellschaften‘ klagen. Flower Manase, Kuratorin des National Museum of Tanzania, meldet sich in diesem Kontext wie folgt zu Wort:

Die ganze Debatte, die jetzt über die Rückgabe der afrikanischen Kunstwerke aus Europa tobt, geht doch völlig an uns vorbei. Der Fokus sollte nicht auf den europäischen Museen liegen, sondern auf uns, auf dem, was in Afrika geschieht. Unsere Wünsche und Interessen spielen aber offenbar keine Rolle. Wer hat uns eigentlich gefragt, was wir Afrikaner wollen? (Bloch 2018)

Die Blickrichtung, aus welcher heraus bestimmt wird wie und als was ein ‚Kulturdialog‘ konzipiert ist erscheint demnach als ausschließlich europäisch (vgl. Morat 2019: 145). Dies verdeutlicht sich auch in Parzingers Konzeption des Dialogs, wenn er schreibt:

Das Humboldt-Forum wird Erfahrungen mit außereuropäischer Kunst und Kultur und dadurch Wissen über die Welt vermitteln, interkulturelle Begegnungen ermöglichen und so die Menschen neugierig machen und für andere Welten begeistern. Zukunftsfähige Formen des Umgangs mit dem Fremden und dem Anderen zu finden, ist in einer Zeit, in der die Kulturen der Welt in noch nie dagewesener Vielfalt, Geschwindigkeit und Komplexität aufeinandertreffen, eine Frage des guten Zusammenlebens. Das Verstehen kultureller Vielfalt und die Dialogbereitschaft sind wichtige Voraussetzungen für die Gestaltung unserer Zukunft. (Parzinger 2011: 15)

Zu profitieren scheinen in erster Linie die Museumsbesucher:innen, mit welchen ‚in erster Linie Europäerinnen und Europäer gemeint sind, für die die dort anzutreffende Kultur ‚fremd‘ und ‚anders‘ [ist]‘ (Morat 2019: 145). Der propagierte ‚Dialog der Kulturen‘ erscheint damit als sehr einseitig orientiert und löst sich in seiner Bedeutung gewissermaßen selbst auf. Noch irritierender als die Widersprüchlichkeit dieses sehr einseitig zu scheinenden ‚Kulturdialogs‘ ist damit allerdings der Kulturbegriff, der im Zuge der Debatte am HF reproduziert wird. Vertreter:innen des HF sprechen, wie auch Parzinger, immer wieder vom Dialog mit dem ‚Fremden‘ oder ‚Anderen‘, welches in einen Kontrast zum ‚Eigenen‘, ‚Nationalen‘ oder ‚Europäischen‘ gestellt wird. So zog Lehmann (2001: 16) bereits in der Planungsphase des

Forums eindeutige (räumliche und sinnbildliche) Grenzen zwischen der „Museumsinsel mit ihrer Menschheitsgeschichte des werdenden Europas“ und den „außereuropäischen Kulturen auf dem Schlossplatz“, welche dennoch in „direkten Dialog miteinander“ treten sollten. Hier erscheint trotz der vielpropagierten kosmopolitischen Gleichwertigkeit der Kulturen ein territorial geprägtes Kulturverständnis, welches kein Zeichen der Flexibilität aufweist, wie sie in den letzten Jahren zunehmend eingefordert wurde (vgl. Bose 2019: 74). Stattdessen wird die ‚Hochkultur des Abendlandes‘ den ‚außereuropäischen Kulturen‘ für einen Dialog gegenübergestellt (vgl. ebd.: 62):

Diese werden in einer binären Opposition zur europäischen Tradition begriffen, es sind die 'Kulturen der Welt' als die 'Anderen', die in *unserem* (europäischen) Denken und Handeln eine neue Präsenz gewinnen sollen. Es ist also in gewisser Weise das richtige Verhältnis aus Nähe zwischen Museumsinsel und Schlossplatz und gleichzeitiger räumlicher Distanz, die maßgeblich für den Dialog ist. (Bose 2019: 69)

Dieser zwiespältig erscheinende Dialog- und Kulturbegriff wird aber auch in der Öffentlichkeitsarbeit des Forums wirkmächtig: In seiner Außenkommunikation warb das HF zur Eröffnung 2021 mit dem ‚Menschheitsmosaik‘, visualisiert durch ein aus verschiedensten Kontexten zusammengepuzzeltes Portrait (vgl. Trebing 2021) (siehe Abbildung 1).



Abbildung 1: „Menschheitsmosaik“: Werbeplakat für das Humboldt Forum in Berlin (vgl. Afrika Neu Denken 2021: 01:36:44)

Intention war es, die Gleichwertigkeit aller Kulturen zum Ausgangspunkt zu machen und diese für das HF zu reklamieren. Bei genauerem Hinsehen stellt sich allerdings das Gegenteil jenes Anspruches ein. Es offenbart sich ein Déjà- vu der kolonialistischen Aneignung, indem in einer, nur aus einer eurozentristischen Perspektive Sinn ergebenden, willkürlichen Anordnung die Gleichwertigkeit aller Kulturen hervorgehoben wird (vgl. Afrika Neu Denken 2021: Minute

1:36:44–01:37:05). Ignoriert wird dabei, dass in der Realität nicht alle Teile des Mosaiks gleichwertig wahrgenommen werden, wenn sie sich im direkten Vergleich gegenüberstehen und das ‚Andere‘ vielmehr zur Ergänzung des Eigenen ‚angeeignet‘ wird (vgl. ebd.). Zudem missachtet das Prinzip der Gleichwertigkeit geschichtliche Umstände, die diese lange Zeit negierten. Unbeachtet bleibt im Mosaikgedanken demnach die Tatsache, dass die Darstellung anderer Kulturen am HF eine jahrhundertealte Geschichte der Unterdrückung begleitet. Andere ‚Kulturen‘ wurden demnach nicht freiwillig Teil des Mosaiks, sondern wurden unter gewaltsamen Umständen in die Opposition der westlichen ‚Moderne‘ gebracht. Bereits in dieser Verbildlichung und Werbung des HF zeigt sich eine klare Distanzierung zwischen ‚Uns‘ und den ‚Anderen‘, meist als die ‚außereuropäischen Kulturen‘ betitelt.

Damit manifestiert sich ein Spannungsverhältnis, welches einerseits Weltoffenheit und Gleichwertigkeit propagiert, andererseits aber klare Abgrenzungen zwischen ‚wir‘ und ‚den Anderen‘ vornimmt (vgl. Bose 2019: 73). Der ‚Kulturdialog‘, auf welchen Akteur:innen des HF verweisen, bleibt somit ein Abstraktum, für welchen nicht klar ist, wer ‚die Anderen‘ sind und ob sie nun lediglich eingeladen sind um mitzureden, während klare identitäre und hegemoniale Trennungslinien weiterhin aufrechterhalten und verfestigt werden (vgl. ebd.: 76). Ein sich im Zuge der Restitutionsdebatte einstellender ‚Kulturdialog‘ am HF, in welchem sich „Kulturen in einem gleichberechtigten Dialog austauschen“ (Auswärtiges Amt 2020: 34) scheint demzufolge ebenso gut gemeint wie problematisch, da bereits die Konzeption eines ‚Kulturdialogs‘, wie er als kulturpolitische Leitlinie favorisiert wird, Asymmetrien und Differenzkonstruktionen aufweist, die einen gleichberechtigten Austausch erschweren.

3.3.1 Das Konzept „Shared heritage“ als dialogischer Ansatz

Angeleitet wird der ‚Kulturdialog‘ des Humboldt Forums durch das diesen begleitende Schlagwort ‚shared heritage‘ (geteiltes Erbe). Der Begriff bezieht sich auf die zugrunde liegende Vorstellung, dass „das kulturelle Erbe von Museen lediglich verwahrt wird, aber als Besitz der ganzen Menschheit gilt, was viele verschiedene Möglichkeiten des Umgangs damit eröffnet“ (Parzinger 2020: 45). Dieser universalistische Anspruch von Kultur als ‚Universalgut‘ und ‚kulturelles Erbe‘ aller Menschen klammert das der Restitutionsdebatte inne liegende Ringen um Besitzverhältnisse aus. Objekte materieller Kultur können infolgedessen zwar von bestimmten Institutionen zugänglich gemacht werden, gehören jedoch der Weltgemeinschaft (vgl. Wonisch 2018:47) und entziehen sich als kollektives Eigentum klarer Besitzzuschreibungen (vgl. Thiemeyer 2018: 37). Der Begriff des ‚Kulturerbes‘ wird daher nicht mit Besitz gleichgesetzt, sondern bezieht sich stattdessen auf das Menschenrecht der

Teilhabe am kulturellen Erbe, wie es die UNESCO Kommission 2007 formuliert hat⁶ (vgl. Weigel 2016). Das Konzept ‚kulturellen Erbes‘, welches in der Restitutionsdebatte den Begriff ‚cultural heritage‘ ersetzt hat, basiert jedoch auf keinerlei rechtlichem Konzept, sondern betont die emotionale Dimension von Objekten und deren Bedeutung für identitätsstiftende Prozesse (vgl. Hauser-Schäublin 2021: 65). Neu an diesem ‚shared heritage‘ begleitenden Verständnis ist vor allem „die Idee, kulturelles Erbe nicht nur aus Herkunft oder Tradition abzuleiten, ‚heritage communities‘ können sich auch heute und künftig bilden, im Zuge der Migrationsbewegungen einer globalisierten Welt (vgl. ebd.). Parzinger (2020:45) schränkt jedoch ein, dass ‚shared heritage‘ nur unter der Voraussetzung des legalen Erwerbs greifen und zur Anwendung gelangen könne, womit erneut die Wichtigkeit der Kenntnis der Provenienz von Objekten hervorgehoben wird.

Das Konzept des geteilten Erbes ähnelt in seinem Grundgedanken Sarr und Savoys Argumenten für einen neuen Umgang mit materiellem Kulturerbe, bei welchen „es nicht darum [geht], Kulturerbe in nationale Container zurückzusortieren (und damit die Zeit zurückzudrehen), sondern darum, die Dinge tatsächlich universell verfügbar und wirkmächtig zu machen - auch gerade außerhalb Europas.“ (Thiemeyer 2021a: 274). Der Fokus des Konzeptes von ‚shared heritage‘ liegt damit nicht auf dem Beharren von Eigentumsrechten und im Teilen materieller Güter, sondern vielmehr auf der Deutungshoheit („epistemic authority“) über die Erzählungen, die sich anhand der Objekte offenbaren (vgl. Thiemeyer 2021b: 67). Anstelle der ‚ererbten‘ Objektbestände steht damit die gemeinsame Gewaltgeschichte im Zentrum des Konzepts (vgl. Wonisch 2018: 49). Das ‚Teilen‘, welches der Begrifflichkeit außerdem innewohnt, bezieht sich, nach Parzinger (2020: 45) mehr auf die ‚Teilhabe‘ an Deutungs- und Entschlüsselungsprozessen, statt auf ein materielles Aufteilen von Objektbeständen. ‚Shared heritage‘ sei so mehr im Kontext einer ‚shared history‘, einer geteilten Geschichte, zu verstehen (vgl. Parzinger 2018: 128).

In diesem Kontext rücken die sogenannten ‚Herkunftsgesellschaften‘ in den Mittelpunkt. Für das HF hat Hermann Parzinger vier Punkte entwickelt, die im Zentrum des Konzepts ‚shared heritage‘ stehen. Dazu gehört an erster Stelle der Einbezug der Herkunftsländer, gefolgt von der Digitalisierung von Wissen und dem Reisen von Sammlungen, sowie der Rückgabe von Objekten, wenn sie erwiesenermaßen aus ‚Unrechtskontexten‘ stammen (vgl. Parzinger 2020: 45- 46). Offengelegt werden soll, in erster Linie, wie Sammlungen in die Hände europäischer

⁶ Siehe hierzu die Lübecker Erklärung der Deutschen UNESCO- Kommission 2007, [online] https://www.unesco.de/sites/default/files/2018-03/2007_Luebecker_Erklaerung.pdf

Museen, wie dem EM, kamen, während statt Rückgaben eher Leihgaben und Zirkulation von Objekten in Aussicht gestellt werden (vgl. Thiemeyer 2018: 37). In einer partnerschaftlichen Aufarbeitung mit Stellvertretenden der ‚Herkunftsgesellschaften‘ der Objektbestände soll ‚shared heritage‘ einen Ausweg aus den Dilemmata von Exotismus, Eurozentrismus und weiteren Ismen bilden, mit denen das HF jüngst zu kämpfen hat (vgl. Weigel 2016) und zu dialogischer Aufarbeitung anleiten. Kooperationsprojekte des EM und des Zentralarchivs gibt es aktuell mit Namibia, Tansania, aber auch Brasilien, Kolumbien und Venezuela (Amazonien) (vgl. Humboldt Forum 2021). In Zusammenarbeit mit Wissenschaftler:innen aus den Partnerländern werden ethnografische Objekte gemeinsam auf Provenienzen untersucht (vgl. ebd.). Unter ‚Einbezug‘ lokaler Kurator:innen aus den ‚Herkunftsgesellschaften‘ sollen dadurch alte Deutungshierarchien aufgebrochen und neue Bedeutungsebenen der Objekte entschlüsselt werden (vgl. Parzinger 2016). Als Teil der ‚Dialog‘-Prozesse sind dabei auch „Residency- und Research- Programme sowie die Forschungs- und Vermittlungsangebote der Akademie des Humboldt Forums“ (Dorgerloh 2020: 39) in die konzeptuelle Umsetzung von ‚shared heritage‘ inkludiert.

3.3.2 „Shared heritage“ als Form multidirektionaler Erinnerung

Die am HF unter dem Schlagwort ‚shared heritage‘ angestrebten Kooperationen mit Vertreter:innen der ‚Herkunftsgesellschaften‘ haben zum Ziel verschiedene Perspektiven in die Betrachtung von Kulturgütern und deren Bedeutung miteinzubeziehen. Dieser Versuch der Bezugnahme verschiedener, möglicherweise divergierender, Erinnerungen aufeinander erinnert an Michael Rothbergs Konzeptualisierung multidirektionaler Erinnerung. Der Unterschied besteht darin, dass Rothberg an Erinnerungen verschiedener historischer Ereignisse anknüpft, wohingegen die Kolonialisierung ‚allein‘ *ein* bestimmtes historisches Ereignis mit widersprüchlichen Erinnerungen darstellt, wenngleich sich dieses über einen sehr langen Zeitraum erstreckt.

Das HF betont im Zusammenhang der Aufarbeitung des Kolonialismus gemeinsam mit ‚shared heritage‘ die Bedeutsamkeit ‚multiperspektivischer‘ Ansätze, mit welchen es sich von klassischen ethnologischen Museen unterscheiden möchte (vgl. Youssefi 2017: 55). Und tatsächlich scheint der Ansatz des ‚geteilten Erbes‘ insofern vielversprechend, als dass unterschiedliche Deutungen der Objektbestände und ihrer Geschichte(n) wahrgenommen und auf Gemeinsamkeiten hin befragt werden können (vgl. Weigel 2016). Auf die museale Praxis übertragen, kann ‚shared heritage‘ so „eigentlich als Konfliktforschung am Objekt verstanden werden.“ (ebd.) und begründet abermals die Bedeutsamkeit der postkolonialen

Provenienzforschung. Kunst- und Kulturgüter müssen nach Parzinger (2016) demnach gemeinsam (in Kooperation mit den ‚Herkunftsgesellschaften‘) entschlüsselt werden, um neues Wissen über die Geschichte zu vermitteln und Fehldeutungen aufzubrechen. Besonders zu beachten bleibt dabei, dass die Geschichte des Kolonialismus immer Asymmetrien von Repression, Rassismus und Macht und damit zweierlei Seiten aufweist (vgl. ebd.). Diese können durch ‚shared heritage‘ offenbart und in einem multidirektionalen Verfahren aufeinander bezogen werden. Dazu wird die (europäische) Deutungshoheit teilweise abgegeben und Menschen außerhalb der Museen, vor allem aus den ‚Herkunftsgesellschaften‘, werden miteinbezogen (vgl. Holfelder 2019: 156). Hermann Parzinger bezieht dies exemplarisch auf die, mittlerweile im Rückgabevorgang begriffenen, Benin-Bronzen, von welchen in Zukunft eine Kopie im HF ausgestellt werden soll:

So, wie jede Geschichte ihre zwei Seiten hat, wird der Besucher bei der Präsentation der bronzenen Reliefplatten aus Benin, die zu den Höhepunkten westafrikanischer Kunst im Humboldt-Forum gehören, künftig auf der Vorderseite die kunstvollen Darstellungen dieser Stücke bewundern können, während ihn die Rückseiten mit der Erwerbungs geschichte konfrontieren: Interviews, Filme und Fotos thematisieren dort Ursache und Folgen der Kolonialisierung mit den Stimmen der Opfer; auch das ist *shared heritage*. (Parzinger 2016)

Auch in der Ausstellungs- und Vermittlungsarbeit ist ‚shared heritage‘ ein Leitprinzip. Kulturgüter müssen in ihrer Mehrdimensionalität betrachtet und in Hinblick auf die Geschichte ihrer Entstehung, Wirkung, Interpretation und Nutzung befragt werden (vgl. Simo 2021: 299). In diesem Sinne werden die betreffenden Objekte zu Erinnerungsorten, welche je nach Perspektive divergierende Geschichten in den Fokus rücken können (vgl. ebd.). Dennoch reicht die Idee von ‚shared heritage‘ sowohl in der Konzeption als auch in der praktischen Umsetzung nicht aus, um zur Bildung multidirektionaler Erinnerung zu führen. Dies liegt vor allem in der defizitären Konzeption und Umsetzung von ‚shared heritage‘ begründet, was zu seiner Umstrittenheit in der Restitutionsdebatte geführt hat.

Es muss daher an erster Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Idee von ‚shared heritage‘ eindeutig eine europäische ist. Als Reaktion auf mögliche Rückforderungen sehen Kritiker:innen die Konzeption „als Ausweichmanöver, das Fragen nach den Eigentumsrechten als zweitrangig und rückschrittlich darstellt.“ (Youssefi 2017: 48). Indem ‚shared heritage‘ besagt, dass Objektbestände zwar in Europa ‚gelagert‘ sind, Kulturgut hingegen allen Menschen gehört, wird es als Ausweichkonstrukt genutzt, um Rückgabeforderungen entgegenzutreten (vgl. Kohl et al. 2019: 49). Zwar impliziert die Berufung auf ‚geteiltes Erbe‘ eine positive Konnotation des Teilens, es wird jedoch schnell klar, dass ‚geteilt‘ nicht unbedingt ‚gerecht geteilt‘ heißt (vgl. ebd.). Während das ‚geteilte Erbe‘ nach wie vor in Museen des globalen Nordens (Europa) ausgestellt wird, ist der Zugang für Menschen jenseits dieser Sphäre

erheblich eingeschränkt. Es wird zwar besonders am HF versucht, Zugänge über digitale Plattformen wie Datenbanken zu schaffen, allerdings wird nicht ersichtlich, wie ‚shared heritage‘ die Objekte jenseits solcher musealen Kooperationen auch für die breite Bevölkerung der jeweiligen ‚Herkunftsgesellschaften‘ zugänglich machen soll (vgl. Youssefi 2017:48-49). Angesichts der globalen Ungleichheit und andauernder hegemonialer Machtbeziehungen zwischen Globalem Norden und -Süden, hebt sich der Verweis auf ‚shared heritage‘ selbst auf, denn: „Wie sollten Personen aus Tansania die deutschen Archive nutzen, wenn es sogar für die Wissenschaftler aus Afrika schwierig ist, ein Visum für die Bundesrepublik zu erhalten?“ (Terkessidis 2019: 195-196). Statt Mehrdimensionalität herbeizuführen, fungiert das Prinzip des ‚geteilten Erbes‘ aufgrund der asymmetrischen Ausgangslage unserer Weltordnung sehr eindimensional:

Falsch an der Welt ist nicht, dass diese Objekte dort sind, sondern dass es kein Universalmuseum in Bamako in Mali gibt. Anders gesagt, die Menschen können nicht in ihre Hauptstadt fahren und dort erleben, was New Yorker*innen, Pariser*innen, Londoner*innen, Berliner*innen an jedem Tag der Woche erleben können. (Thiemeyer 2021b: 66)

Dies impliziert die mangelnde ‚Multidirektionalität‘ des Konzeptes. Das HF blickt stellvertretend für ‚Europa [zwar] auf die außereuropäische Welt [...] Was [jedoch] fehlt, sind Spiegel, die uns andere vorhalten.“ (Lepénies 2011). Aufgrund des Mangels von Museen im globalen Süden, die in einer Art Austauschbeziehungen ebenfalls globales Kulturerbe verwahren, bleibt die Repräsentation sehr einseitig und lässt sich nicht als ‚geteilt‘ im Sinne von ‚gerecht verteilt‘ betiteln. Die Idee einer Weltgemeinschaft in dem alles allen gleichermaßen zur Verfügung steht, bleibt so hinter dem Idealismus der Idee zurück und macht ‚shared heritage‘ in der Praxis nur begrenzt anwendbar.

Grundlegender entzündeten sich Debatten aber auch an den Objekten selbst. Inwiefern von ‚geteiltem Erbe‘ gesprochen werden kann, wenn sich dieses auf Kontexte der Gewaltherrschaft des Kolonialismus beläuft, ist nach wie vor ein Streitpunkt der Debatte um Restitution. Erschwert wird dies durch die Kontroverse darüber, was als ‚Unrechtskontext‘ eingeordnet werden soll und wie ein solcher definiert werden kann. Der Begriff des Erbes erscheint damit mehr als unglücklich formuliert, da er suggeriert, dass Bestände rechtmäßig in den Besitz von Museen gelangten (vgl. Wonisch 2018: 48), was die Geschichte der Aneignungspraktiken gänzlich ausblendet. Gleichzeitig wird den ‚Herkunftsgesellschaften‘ unter dem Verweis, dass es sich bei Kulturgütern um globales ‚geteiltes Erbe‘ handelt, die Deutungshoheit über den Umgang mit den Objektbeständen entzogen (vgl. ebd.) Denn:

Selbst wenn die westlichen Museen tatsächlich nur als Aufbewahrungs- und Präsentationsort betrachtet werden, stellt sich immer noch die Frage nach der Definitionsmacht. Können die

Herkunftsgesellschaften umgekehrt dann auch mitbestimmen, wie Objekte aufbewahrt und präsentiert werden? So dürfen beispielsweise in manchen Kulturen gewisse Gegenstände nur von einem eingeschränkten Personenkreis betrachtet werden. Das entspricht nicht dem westlichen Umgang mit musealen Objekten, müsste dann aber auch respektiert werden, wenn Shared Heritage auch Shared Authority bedeuten soll. (Wonisch 2018: 48)

Da immer wieder, gerade aber am HF, postuliert wird, Deutungshoheit abzugeben und ‚Herkunftsgesellschaften‘ ‚miteinzubeziehen‘ (Humboldt Forum 2021) stellt sich die Frage, was genau mit ‚Einbezug‘ eigentlich gemeint ist (vgl. Youssefi 2017: 48). Denn ‚Einbezug‘ scheint hier als Vokabel genutzt zu werden, um ‚Herkunftsgesellschaften‘ zwar zu involvieren – jedoch nicht im gleichen Umfang wie die europäischen Beteiligten. ‚Shared heritage‘, was für eine Abgabe der Deutungs- und Verfügungshoheit plädiert, reklamiert damit ironischerweise „zugleich auch ein Interpretationsmonopol auf [die] gemeinsame Welt: Alle Kulturen sollen sich damit einverstanden erklären, dass ihre Geschichten [...] weiterhin von Europa aus erzählt werden und dort ihren legitimen Richter oder wenigstens Moderator haben (vgl. Siemons 2015). Auch der Umgang mit den Objekten selbst ist demnach trotz des ‚Einbezugs‘ von Kooperationspartner:innen von einem europäischen Interesse geprägt. Der besondere Fokus auf die Provenienzforschung zeigt im Rahmen dessen ebenfalls nur die Geschichte der europäischen Aneignung (als Teil europäischer Geschichte), während die Gegenstände für die ‚Herkunftsgesellschaften‘ eigentlich in einer völlig anderen Hinsicht bedeutsam wären, „nämlich als die materiellen Zeugnisse ihrer eigenen Kultur, die durch den Kolonialismus weitgehend zerstört worden ist“ (Kohl et al. 2019: 128). Die Perspektive und Wünsche der ‚Herkunftsgesellschaften‘ zeigen sich so der europäischen Perspektive untergeordnet, welche zudem (räumlich) über die Objekte verfügt.

Aufgrund dieser Eurozentrismen wird das Konzept ‚shared heritage‘ daher auch unter dem Aspekt der Dekolonisierung kritisch debattiert. Die Kritik bezieht sich dabei nicht nur auf die Dekolonialisierung der (europäischen) Betrachtungsweise der Objektbestände, sondern vor allem auf die institutionalisierten Strukturen am HF (vgl. Wonisch 2018:10). Youssefi (2017:569) verweist darauf, dass zwar nach außen hin der Eindruck vermittelt werde, dass verschiedene Perspektiven in die Projekte eingebunden würden, auf der Leitungsebene und der Ebene angestellter wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen hingegen ausschließlich weiße Europäer:innen beteiligt seien. Aufgrund dieser Ungleichheiten lässt sich die Frage stellen, „ob unter diesen Voraussetzungen ein gleichberechtigter Dialog überhaupt möglich ist? So wichtig Kooperationsprojekte mit den ‚Herkunftsgesellschaften‘ sind, oftmals werden dabei erneut koloniale Machtverhältnisse reproduziert, indem die westlichen Museen die Regeln der Zusammenarbeit bestimmen.“ (Wonisch 2018: 10). ‚Shared Heritage‘ muss damit, wie es das

HF offiziell auch verlauten lässt, eine umfassende Dekolonisierung und Demokratisierung musealer Einrichtungen vorausgehen (vgl. Parzinger 2020: 45).

Der ‚Kulturdialog‘ im Rahmen von ‚shared heritage‘ scheint sich aber auch aufgrund machtpolitischer Asymmetrien von Beginn an nicht einstellen zu können und bleibt hinter seinen Versprechungen weit zurück. Insofern kann er, durch Anwendung des Prinzips ‚shared heritage‘, auch nicht zur Herausbildung eines multidirektionalen Gedächtnisses nach Rothberg führen. Zwar werden unterschiedliche Perspektiven auf den Kolonialismus im Rahmen von ‚shared heritage‘ aufeinander bezogen, dies findet jedoch, wie gezeigt werden konnte, nach wie vor sehr asymmetrisch statt. Im Gegensatz zu einem multidirektionalen Gedächtnis, welches in einem transkulturellen Kontext ebenso dominante wie marginalisierte Erinnerungen berücksichtigt (vgl. Demanou 2020: 65), zeigt sich am HF nach wie vor eine Hierarchisierung von Erinnerungen, indem nur bestimmte Akteur:innen Zugang zur Debatte haben und sich äußern können. Zugang ist hierbei, wenn überhaupt, Wissenschaftler:innen und Akademiker:innen der ‚Herkunftsgesellschaften‘ vorbehalten, während die breitere Bevölkerung wenig involviert wird. Das Festhalten von Objekten in Museen Europas steht zudem der notwendigen Entortung eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit im Wege, da dieses nicht an bestimmte Räume gebunden werden, sondern sich zwischen verschiedenen Orten hin- und her bewegen soll, um verschiedene andere Ereigniskontexte und Erinnerungen zu umfassen (vgl. Demanou 2020: 63). Die hierfür notwendige Dimension der Multidirektionalität, die auch die postkoloniale Gedächtnisauffassung überschreitet (vgl. ebd.) stellt sich jedoch nicht ein, wenn nicht alle Menschen gleichermaßen Zugriff auf die das kulturelle Gedächtnis stützende kulturellen Artefakte haben und dies nur einigen Bürger:innen des globalen Nordens vorbehalten ist.

Der Kolonialismus wird damit des Weiteren nur geringfügig in größere weltpolitische und historische Zusammenhänge eingeordnet und bleibt von anderen Erinnerungen eher isoliert. Koloniale Verflechtungen werden am HF zwar thematisiert, jedoch mangelt es an Konsequenzen der Dekolonisierung, die aus ihnen gezogen werden müssten (vgl. Youssefi 2017: 59). Statt sich nur auf einzelne Objekte und deren Erwerbkontexte zu beziehen, müsste mit der Dekolonisierung eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit „kolonialen Denkmustern, kolonialen Kategorien, kolonialer Wissensgeschichte“ (Rassool 2017: 150) stattfinden, welche auch das Konzept des Museums an sich und seine Strukturen hinterfragen müsste. ‚Shared Heritage‘ kann aufgrund der asymmetrischen Faktenlage demnach nur eingeschränkt als Hervorbringen multidirektionaler Erinnerung betrachtet werden. Zwar birgt

das Konzept Potentiale der Initiierung dialogischer Erinnerungsprozesse, diese werden bislang durch den asymmetrischen institutionellen Aufbau des HF und der Dialogstrukturen jedoch weitgehend verhindert.

4. Analyse des Dialoganspruchs am Beispiel der Tansania-Deutschland-Projekte des EM am Humboldt Forum

Um die Ausgestaltung des Dialogs am HF vor dem Hintergrund der Problematiken des ‚Kulturdialogs‘ zu untersuchen, soll sich im Folgenden auf die Tansania- Deutschland-Projekte bezogen werden, welche das EM als Akteur des HF initiiert hat. Im Rahmen des Konzepts ‚shared heritage‘ beziehen sich diese auf die rund 10.000 Objekte der Tansania- Sammlung, welche die Archive des EM beherbergen (vgl. Parzinger 2020: 42). Diese sind mit der Gewaltgeschichte des (deutschen) Kolonialismus untrennbar verbunden: Das Gebiet des heute festländischen Tansanias war von 1885 bis 1918 Teil der deutschen Kolonie ‚Deutsch-Ostafrika‘ (vgl. Hoischen 2021b). Viele Artefakte der Tansania-Sammlung des EM stammen unmittelbar aus diesem kolonialen Kontext, wobei die Objektfülle eine wissenschaftliche Bearbeitung schon damals unmöglich werden ließ (vgl. ebd.) und erklärt, weshalb heute viele Erwerbs- und Verwendungskontexte der Objektbestände ungeklärt sind.

Eine besondere Stellung in der deutsch- tansanischen Kolonialgeschichte nimmt der Maji-Maji Krieg (1905-1907) ein, bei welchem sich die kolonisierte tansanische Gesellschaft gegen die deutschen Kolonialtruppen auflehnte. Brutal von den Deutschen niedergeschlagen, starben bis zu 300 000 Tansanier:innen nicht nur durch die Kampfhandlungen, sondern auch aufgrund der folgenden systematischen Destruktion ihrer Lebensgrundlagen (vgl. Ivanov/Weber-Sinn 2018: 87). In der tansanischen Erinnerungskultur nimmt der Maji-Maji Krieg bis heute eine bedeutende Rolle ein, während es sowohl in Deutschland als auch zwischen Tansania und Deutschland kaum eine „gemeinsame den Kolonialismus betreffende Erinnerungskultur“ (Reyels 2018: 44) gibt. Bislang verweilen koloniale Erinnerungsdiskurse in Deutschland vor allem auf der Ebene der Debatten rund um das HF sowie aktivistisch-zivilgesellschaftlicher Initiativen (vgl. Greve 2019:188). In Tansania zeigt sich die Erinnerungskultur hingegen vor allem regional ausgeprägt in Gedenktagen an Aufstände oder der Askari (vgl. Reyels 2018: 44) Dialogprojekte, die an eine gemeinsame Erinnerungskultur anknüpfen finden sich nur vereinzelt und in Ansätzen in wissenschaftlichen und künstlerischen Projekten, wie beispielsweise dem Forschungsprojekt ‚Hamburgs (post)koloniales Erbe‘ oder dem kooperativen Theaterstück ‚Maji Maji Flava‘ des Staatstheaters Kassel (vgl. ebd.). Nicht zuletzt verweisen auch die vom EM initiierten Tansania-Deutschland-Projekte auf das Interesse der

Annäherung an eine solche gemeinsame Erinnerungskultur und Aufarbeitung der kolonialen Geschichte.

Um zunächst die Fülle der Objektbestände in Zusammenarbeit mit Tansania zu erforschen und in ihrer Herkunft und Erwerbsbiografie zu kontextualisieren, laufen seit 2016 mehrere kollaborativ angelegte Forschungsprojekte des EM gemeinsam mit dem National Museum of Tanzania und der University of Dar Es Salaam. Dazu gehören das bereits abgeschlossene ‚Humboldt Lab Tanzania‘ (2016-2018) und das eng damit verknüpfte Forschungsprojekt zur Provenienz ‚Tansania- Deutschland: Geteilte Objektgeschichten?‘ (2016-2021) (vgl. Hoischen 2021b). Das ‚Humboldt Lab Tanzania‘ wurde an verschiedenen Orten, einerseits in Berlin und andererseits in Tansania (am National Museum of Tanzania, dem House of Culture, sowie dem Nafasi Art Space in Dar es Salaam), verankert und sollte neue Möglichkeiten kollaborativer Zusammenarbeit und Provenienzforschung erproben (vgl. Weber-Sinn/Ivanov 2020: 70). Parallel dazu entstand das Tansania-Deutschland Projekt ‚Geteilte Objektgeschichten?‘, welches sich vor allem der kollaborativen Erforschung der Aneignungsprozesse von Objekten, die im Zuge kolonialer Kriege (v.a. des Maji-Maji Krieges) in die Depots des EM gerieten, widmete. Ein Fokus lag dabei auf der „Rolle und Bedeutung von Objekten in den kolonialen Begegnungen und Machtbeziehungen“ (Ivanov/Weber-Sinn 2018: 146-147) und auf der Dezentrierung des europäischen Blickes durch kollaborative Formate, ‚residencies‘⁷ und gemeinsame Forschungsreisen zu den Herkunftsorten einiger Objekte (vgl. Staatliche Museen zu Berlin 2022a). In Anknüpfung daran gibt es seit 2019 das Folgeprojekt ‚Kollaborative Provenienzforschung zu Sammlungen aus Tansania am National Museum and House of Culture in Dar es Salaam und dem Ethnologischen Museum Berlin‘, welches die Geschichte von Objekten aus dem EM und dem National Museum, sowie deren heutige Bedeutung gemeinsam mit tansanischen Akteur:innen bearbeitet und seine Verortung hauptsächlich in Dar es Salaam hat (vgl. Staatliche Museen zu Berlin 2022a). Die vorliegende Analyse soll sich vor allem auf das bereits abgeschlossene Projekte ‚Humboldt Lab Tanzania‘ beziehen, aber auch Aspekte laufender Kooperationen einbinden, um ein möglichst schlüssiges und repräsentatives Gesamtbild über die Umsetzung des Dialoganspruches am HF herzustellen. Nachgezeichnet wird, unter welchen Bedingungen der ‚Kulturdialog‘ stattfindet und inwiefern er sich in die Gestaltung einer postkolonialen Erinnerungskultur einbetten lässt.

⁷ ‚residency‘ meint hierbei (durch die SPK geförderte) Forschungsaufenthalte tansanischer Projektpartner:innen im EM in Berlin.

4.1 Rahmenbedingungen und institutioneller Aufbau

Initiiert wurden die Tansania Projekte am HF vonseiten des Teams der postkolonialen Provenienzforschung⁸ des EM. Umgesetzt wurde der tansanisch-deutsche ‚Dialog‘ jedoch in anderer als ursprünglich geplanter Form. Konzeptualisiert worden war die Zusammenarbeit durch die Kuratorin des EM, Paola Ivanov, als ein kollaboratives, vertiefendes Provenienzforschungsprojekt zu den Tansania-Beständen des EM: „Die Idee war, in deutsch-tansanischen Tandems alle Projektbereiche- Forschung, museale Verwaltung und Vermittlung abzudecken.“ (Reyels et al. 2018b: 28). Diese, auch strukturell dialogische Gestaltung, scheiterte jedoch an Förderungsfragen:

Anfragen bei Förderungsinstitutionen ergaben aber schnell, dass die deutsche Forschungsförderung zwar häufig die Einbeziehung, nur selten jedoch die vollständige Finanzierung von ausländischen Partnerinnen und Partnern vorsieht. Auch übersteigen die hohen Beträge, die für die Umsetzung eines solchen umfassenden transnationalen Vorhabens notwendig sind, oft die von Förderprogrammen vorgesehenen Summen. (ebd.)

Sowohl die Agenda als auch der Forschungsschwerpunkt (auf die Kriegsbeuten in den Depots des EM) wurden daraufhin vom ‚Berliner Team‘ gesetzt (vgl. Weber Sinn 2019, persönliche Kommunikation, 24.01.2022, Z.5-7). Die anfänglich favorisierte Kollaboration in Gestaltungsfragen wurde damit durch eine einseitige Konzeptualisierung ersetzt. Zwar gab es vereinzelte ‚residencies‘ ausgewählter tansanischer Partner:innen in Berlin, aufgrund der finanziellen Mittel konnten diese jedoch nur bedingt stattfinden und zu einem Austausch beitragen (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.14-16). In der Finanzierung – und den damit zwingend einhergehenden, wenngleich oftmals ungewollten, Machtbeziehungen offenbart sich damit ein grundlegendes Problem der Symmetrie der dialogischen Projekte des EM. Die einseitige Finanzierung vonseiten der SPK oder durch zusätzliche Drittmittel, scheint so auch in eine einseitige Projektgestaltung zu münden, welche Projektpartner:innen zwar *einbezieht*, nicht jedoch ‚auf Augenhöhe‘ und von Beginn an involviert.

Erst mit der Projektförderung der Gerda Henkel Stiftung 2019 wurde ein Folgeprojekt initiiert, welches „wirklich kollaborativ angesetzt ist“ (Weber-Sinn 2022, Z.49) und den Titel „Kollaborative Provenienzforschung zu den Sammlungen im ethnologischen Museum Berlin und im Nation Museum of Tanzania.“ (ebd.) trägt. Dem tansanischen Interesse folgend, vorzugsweise Bestände aus dem eigenen National Museum zu beforschen, welche aufgrund der Gewaltgeschichte des Kolonialismus ebenfalls von Kolonialität geprägt sind, wurde versucht

⁸ Provenienzforschung wird am HF als ‚postkoloniale Provenienzforschung‘ verstanden, welche als „kooperative Forschung über die Herkunft und die Beziehungsgeschichten von Objekten“ (Binter et al. 2021: 17) koloniale Machtgefüge mit der Gegenwart verknüpft und somit stets das Fortwirken kolonialistischer Strukturen in die gemeinsame Forschung einbezieht (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.370-373)

Sammlungen zusammenzubringen und die Objekte aus Tansania mit Objekten des HF zu verbinden (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.59-63). In den Mittelpunkt des Projekts gestellt wurden zudem Bedeutung und Funktion von Objekten für die heutigen (tansanischen) Gesellschaften (vgl. ebd., Z.130-133), um einen Bezug zur Gegenwart zu schaffen. Die (aufgrund der Corona-Pandemie stark dezimierten und vor allem kommunikativ ablaufenden) gemeinsamen Forschungsreisen sowie ein Workshop zum Austausch der Forschungsergebnisse sollen in eine, noch im Entstehen begriffene, Publikation münden (vgl. ebd., Z.68-71). Es zeigt sich jedoch ein, auch dieses Projekt beeinflussendes, strukturelles Problem mangelnder Ressourcen für die Finanzierung der Kollaboration. Aufgrund der begrenzten Mittel wurde das Projekt nur auf einen kurzen Zeitraum (drei Jahre) ausgelegt. Grundsätzlich müssen bislang alle 2-3 Jahre zusätzliche Drittmittel zu bestehenden Förderungen akquiriert werden, was sich neben Fragen von Partizipation auch auf die Dauer der Projekte auswirkt: So gibt es bislang keine auf Langfristigkeit ausgelegten Projekte, sondern sich im Rahmen der Förderungsdauer (2-3) Jahre bewegendes Übereinkommen (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.559-561). So können einerseits keine langfristigen Kooperationen entstehen, andererseits lastet ein hoher Ergebnisdruck auf den Projekten welcher die Ergebnisoffenheit erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht. Plädiert werden kann daher für eine „‘Entschleunigung‘ in kollaborativen Projekten“ (Wonisch 2018: 11).

Dies verweist dabei auch auf die Bedeutsamkeit politischer Prozesse, welche dem Zustandekommen von Kooperationen vorausgehen: für jedes ‚Dialogprojekt‘ braucht es auf politischer Ebene neue „Memorandi of Understanding“ (Weber-Sinn 2022, Z. 85). Um diese zu initiieren, müssen die Projekte zunächst politisch gewollt sein, da Kooperationen mit Tansania über das tansanische Nationalmuseum laufen und damit eine stark politische Dimension einnehmen (vgl. ebd., Z.165-167). Es lässt sich so in eine Arbeitsebene (bestehend aus Provenienzforscher:innen, welche den Dialog einfordern) und eine politische Ebene (offizielle Rahmenverträge, Finanzierung, etc.) unterteilen, was die Projektbedingungen zusätzlich verkompliziert (vgl. ebd., Z.530-541). Während sich das EM im Rahmen des ‚Humboldt Lab Tanzanias‘ so beispielsweise an die Zivilgesellschaft wandte, wurde die Angelegenheit parallel durch Diplomati:innen auf Regierungsebene kommuniziert (vgl. Di Blasi 2019: 230) und damit zu einer hoch politischen Angelegenheit.

Darüber hinaus erschweren aber auch begrenzte personelle Kapazitäten und die institutionelle Komplexität des HF Kooperationen ‚auf Augenhöhe‘. Projekte des ‚Dialogs‘ werden am EM aktuell mehrheitlich von weißen westlichen Wissenschaftler:innen initiiert und auch geleitet.

Nötig hingegen sei es, nach Greve (2019: 193), in einem ersten Schritt, „Schwarze Perspektiven in diese Diskurse zu holen: nicht als Berater/-innen, sondern als Entscheidungsträger/-innen“. ‚Dialogprojekte‘ könnten so, spätestens nach einer kurzen Anlaufzeit, in die Hände „nicht-westliche[r] Direktoren, Sammlungsleiter und Kuratoren“ (Di Blasi 2019: 229-230) übergeben werden. Speziell für das ‚Humboldt Lab Tanzania‘, welches auf das Pilotprojekt ‚Humboldt Lab Dahlem‘ (2012-2015) folgte, hätten sich hier wichtige Anknüpfungspunkte ergeben, um Dialogizität zu ermöglichen. Gerade aufgrund dessen, dass das ‚Humboldt Lab Tanzania‘ auf das ‚Humboldt Lab Dahlem‘ folgte, welches bereits im Vorfeld neue Kooperationsformen und -modalitäten ausgetestet hatte, wäre es möglich geworden dieses im Anschluss in die Hände tansanischer Verantwortlicher zu übergeben, da Modelle der Kollaboration bereits erprobt worden waren. Stattdessen wurde das Projekt jedoch „nunmehr nicht von einem unabhängigen Kulturunternehmer, sondern vom Ethnologischen Museum, und zwar in Afrika“ (Di Blasi 2019: 229–230) fortgeführt und die Möglichkeit einer Projektleitungsübernahme durch tansanische Kolleg:innen nicht in Betracht gezogen. So verweist bereits die personelle Struktur der Dialogprojekte, welche wiederum eng mit Finanzierungsfragen verknüpft ist, auf Asymmetrien.

Kristin Weber-Sinn betont neben der Bedeutsamkeit personeller und finanzieller Mittel vor allem die Notwendigkeit einer generellen Infrastruktur für die kooperativ angelegten Forschungsprojekte des EM am HF:

Es ist (...) auch noch wichtig, dass für kooperative Projekte eine personelle Infrastruktur benötigt wird, die sich nicht nur auf Provenienzforscher:innen beschränkt. Es braucht nämlich ganz viel Mitarbeit von Expert:innen in den jeweiligen Museen (...): Depotverwalter:innen, Museolog:innen, Restaurator:innen, Erfassungskräfte, (...) Sachbearbeiter:innen, (...) die sich zum Beispiel auch darum kümmern, dass Verträge ein Stück weit dekolonisiert werden, also dass man auch eine Sensibilität in die Vertragsabschlüsse bringt (...) Und das (...) wird von der politischen Ebene zu wenig mitgedacht, so dass der Eindruck entsteht: ‚Ja, dann haben wir Provenienzforscher:innen und gut ist‘. Aber allein für einen Depotbesuch, wenn Objekte herausgenommen und zur Verfügung gestellt werden, Objekte auf Reisen gehen, diese dafür restauriert werden müssen etc. wird Personal benötigt. Das wird dann schnell ein sehr großer Arbeitsaufwand, der als Einzelperson nicht zu bewältigen ist, sondern nur in Kooperation mit den verschiedenen Expert:innen im Museum geleistet werden kann und das muss bei transnationalen Kooperationen mitgedacht werden. Es geht aber nicht nur um Personal und finanzielle Mittel, sondern eben um eine funktionierende Struktur, die das alles ermöglicht. (Weber-Sinn 2022, Z.534-548)

Infrastrukturelle Fragen, die die Symmetrie von Projekten (positiv) beeinflussen können, indem unter anderem „Kooperationstools“ (ebd., Z.552) wie Datenbanken geschaffen werden, sind als wichtige Rahmenbedingungen zu berücksichtigen. Die SMB sind noch dabei ihr Vorgehen dahingehend zu überprüfen; jüngst wurde das Kontingent an Provenienzforscher:innen im EM auf vier Mitarbeitende erhöht (vgl. ebd., Z.558), wohingegen die größere Infrastruktur am HF (noch) unberührt von den Anregungen zu sein scheint. Hierzu gehören auch, den Einfluss des

HF überschreitende, Barrieren von Visa, Zuwanderungs- und Aufenthaltspolitik, welche **residencies** tansanischer Kolleg:innen am HF erschweren und keine langfristigen Kooperationen plan- und umsetzbar werden lassen (vgl. Köhne 2022: 40). Festzuhalten bleibt, dass es „nicht durch Forderungen nach einem transkulturellen Dialog getan [ist], sondern es erfordert finanziellen und politischen Aufwand“ (Pähler 2021: 118), um diesen entsprechend umzusetzen. Dazu benötigt es eine entsprechende Infrastruktur, finanzielle und personelle Kapazitäten, aber auch einen politischen Willen zur Initiierung. Dass dies in den gegenwärtigen Rahmenbedingungen nur teilweise gegeben ist, lässt Asymmetrien erkennen, die sich auf die Ausgestaltung der Dialogik in den Projekten niederschlägt.

Es lässt sich jedoch bereits ein Bewusstsein über diese Asymmetrien in den Rahmenbedingungen der Dialogprojekte ablesen. Dieses wird jedoch nicht vom HF oder dem EM, als beteiligten Akteur, artikuliert, sondern vielmehr von den aktiv an den Projekten beteiligten Provenienzforscher:innen. Weber-Sinn und Ivanov (2020: 70) verweisen auf das Fragezeichen im Projekttitle ‚Tansania-Deutschland: Geteilte Objektgeschichten?‘, welches eine ehrliche und machtkritische Reflektion beinhalten und die Fragen nach Zugang zu Objekten, Wissen und Forschungsmöglichkeiten stellen soll (vgl. Weber-Sinn 2022, Z. 290-294). Wenngleich Asymmetrien in den Dialogprojekten damit thematisiert und artikuliert werden, zeigt sich keine wesentliche Reaktion auf diese an der Institution HF. Weder die offizielle Stellungnahme zu Kolonialismus und Kolonialität noch die Projektbeschreibungen und Pressemitteilungen vonseiten des HF und der SPK gehen auf die Symmetrie- Problematik der Dialogprojekte und deren Rahmung ein, sondern bewerben diese vielmehr als ausschließlich positiv. Die Verantwortung Projekte dialogischer und inklusiver zu gestalten, obliegt damit den wenigen Provenienzforscher:innen und Kurator:innen des EM selbst, während das HF, auch aufgrund seiner institutionellen Verankerung, keine breiteren Rahmenbedingungen oder Unterstützung schaffen, sondern allein Wechselausstellungsflächen finanzieren und bereitstellen kann. Dies wiederum verweist auf ein strukturelles Problem im Umgang mit angeeigneten Objekten, welches nicht allein auf das EM als Akteur innerhalb des HF, sondern auf eine Vielzahl von (ethnologischen) Museen zutrifft und sich in mangelnden Ressourcen für die Bearbeitung aufkommender Fragen rund um die Provenienzforschung und auch darüber hinaus widerspiegelt (vgl. Ivanov/Weber-Sinn 2018: 155).

4.2 Restitution

Immer wieder betonen offizielle Vertreter:innen des HF, wie der Generalintendant Dorgerloh, aber auch Provenienzforscher:innen der ‚Dialogprojekte‘ selbst, die Bedeutsamkeit des

Restituierens kultureller Artefakte. Doch spiegelt sich der Anspruch zur Restitution auch in den Tansania-Deutschland-Projekten wider und welcher Stellenwert wird dieser eingeräumt?

Die Provenienzforscherin Weber-Sinn sieht einen klaren Anspruch der Tansania-Projekte darin, sich mit Restitutionsen zu befassen: „Restitution hat von Anfang an natürlich immer eine Rolle gespielt“ (Weber-Sinn 2022, Z.145). Laut Weber-Sinn stelle die Restitution von Objekten, zumindest im Rahmen einer Ausstellung dieser in Dar Es Salaam, ein aktuelles Thema dar, bei dem momentan die Umsetzung überdacht werde (vgl. ebd., Z.141-142). Den Projektbeschreibungen des EM und der SMB ist jedoch nichts dergleichen zu entnehmen. Restitution wird auf der Website des EM weder im ‚Humboldt Lab‘ noch in ‚Geteilte Objektgeschichten?‘ als Ziel des ‚Dialogs‘ erwähnt, vielmehr wird darauf verwiesen, dass neue Kooperationsmodelle getestet-, Digitalisierung vorangetrieben würde und die Ergebnisse des gemeinsamen Forschungsprozesses in die Konzeption und Ausstellungsarbeit des HF als auch des National Museums in Tansania einfließen sollen (vgl. Staatliche Museen zu Berlin 2022b). Verwendet wird zunehmend auch der Begriff ‚shared heritage‘ um auf die ‚geteilte‘ Verantwortung im Umgang mit den Objekten hinzuweisen. Während das Konzept ‚shared heritage‘ auf der Homepage des HF und auch in Ausstellungsmodulen aufgegriffen wird, zeigt sich Weber-Sinn stellvertretend für das Team der Provenienzforschung des EM kritisch in der Verwendung der Begrifflichkeit und der Implikation gleichberechtigten Zugriffs auf die Objektbestände (vgl. Weber-Sinn 2022, Z. 275-286). Es zeigt sich hierbei erneut eine Diskrepanz zwischen der Realität der ‚dialogischen‘ Projekten auf der Arbeitsebene, in welchen der Wunsch nach Restitution klar artikuliert und vernommen wird, und dem Schweigen des EM, als politischer Repräsentant, zur Restitutionsthematik innerhalb der ‚Dialogprojekte‘. Es stellt sich die Frage, weshalb, wenn doch alle Teilnehmenden ‚auf Augenhöhe‘ kommunizieren, eine essenzielle Forderung der tansanischen Seite zumindest von offizieller Seite des EM keinerlei Betrachtung innerhalb des Projektrahmens findet und entsprechend nicht gefördert und kommuniziert wird. Hier zeigt sich eine weitere Asymmetrie, die den dialogischen Charakter der Projekte infragestellt.

Gleichzeitig muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass der aktive Prozess der Restitution auf eine ebenfalls politische Dimension angewiesen ist. Nur wenn es vonseiten Tansanias konkrete Rückgabeforderungen von offizieller Stelle, also der Regierung, gibt, was bislang nicht der Fall ist, können Rückgaben auch auf der Arbeitsebene in Angriff genommen werden. Da bislang jedoch nur Provenienzforscher:innen, solche artikulieren, sind keine politischen Rückgabeprozesse im Gange. Bufure weist in diesem Zusammenhang darauf hin,

dass die Frage nach Restitution „noch nicht in der großen Öffentlichkeit angekommen [sei]“ (Kuhn 2018). Weber-Sinn betont daher, dass versucht werde, alternative Möglichkeiten der Restitution zu finden. Hierbei steht das Reisen von Objekten nach Tansania sowie das Transparentmachen der Objektbestände, was aktuell in den Projekten fokussiert wird, im Vordergrund (vgl. Weber-Sinn 2022, Z. 161). Dennoch hat das HF auch in vorbereitender Weise auf eine mögliche Rückgabeforderung in der Zukunft oder Alternativen bislang kein Schema erarbeitet, das eine solche bereits in den Dialogprojekten an- oder begleiten könnte:

Eine eindeutige Haltung zum herausfordernden Thema der Restitution oder zu alternativen Möglichkeiten des Umgangs mit diesen Kulturgütern wurde im Projektrahmen nicht erarbeitet. Es wurden weit mehr Fragen aufgeworfen als Antworten gefunden; der Meinungs austausch war so offen wie vielschichtig. (Reyels 2018: 56)

Zudem ist es wohl notwendig, zuerst Zugänge durch Digitalisierung und Transparenz zu schaffen, um einen Überblick für tansanische Kolleg:innen zu ermöglichen, um welche Artefakte es sich handelt und welche geschichtlichen Kontexte diese aufweisen. Dennoch sollte ein Endziel darin bestehen, die Objekte langfristig zu restituieren (vgl. Mabulla 2018: 16) – ein Ziel, von dem bisher in den Dialogprojekten wenig zu spüren ist und weshalb auch Kritiker:innen bemängeln, es „handele sich lediglich um ein weiteres ‚Alibi‘ für die Ausstellung der Sammlungen im künftigen Humboldt- Forum“ (ebd.). Ob sich dies in Zukunft ändern und Restitution auch in den Dialogprojekten als langfristiges Ziel gemeinsamer Forschung hervorgehoben wird, steht noch offen und hängt zu großen Teilen auch von der tansanischen Regierung und deren möglichen Forderungen ab. Eine entsprechende Thematisierung von Restitutionen und alternativen Möglichkeiten sollte trotzdem Kernbestandteil der ‚Dialogprojekte‘ werden, um Interessen tansanischer Beteiligter gleichberechtigt einzubinden.

4.3 Ausgestaltung und Vermittlung des Dialoganspruchs am Humboldt Forum und in Tansania

Die Ausgestaltung der Dialogprojekte unterlag, wie bereits gezeigt werden konnte, zu einem großen Teil der institutionellen und finanziellen Rahmenbedingungen. Um dennoch einen möglichst großen ‚dialogischen‘ Anteil einzubinden, begann das Projekt ‚Humboldt Lab Tanzania‘ im September 2016 mit einem ‚Artistic Research and Residency-Programm‘. Dieses beinhaltete kurze Forschungsreisen einiger Wissenschaftler:innen der University of Dar el Salaam zu den Herkunftsorten ‚ausgewählter Objekte‘ (vgl. Reyels et al. 2018a: 394). Von *wem* und *weshalb* diese ausgewählt wurden, bleibt dabei in öffentlichen Projektbeschreibungen vorerst unklar, erst die Publikation ‚Humboldt Lab Tanzania‘ (2018), klärt über die Schwerpunktsetzung vonseiten des EM auf.

Herausgearbeitet werden konnten, trotz der einseitigen Agenda, eine Vielfalt von Betrachtungen der Objekte, ihrer Bedeutung und Geschichte. Viele Zeug:innen aus Regionen und Gruppierungen, aus denen die Objekte stammen, konnten sich an deren Funktion oder Bedeutung erinnern und identifizierten sich in hohem Maße mit den Artefakten (vgl. Reyels 2018: 50). Dies bestätigt auch Weber-Sinn für das Dialogprojekt ‚Geteilte Objektgeschichten?‘:

das sind extrem emotionale Momente gewesen, also, das waren zum einen direkte Bezüge zu den Objekten wie: ‚Dieses Objekt hat meine Großmutter noch benutzt‘, (...) also ein ganz persönlicher Bezug aus einer Erinnerung heraus (...). Die Kolleg:innen mit denen wir (...) zusammengearbeitet haben und die natürlich (...) auch in Berlin waren, sind Akademiker:innen und hatten (...) erst mal einen wissenschaftlichen Blick darauf. Dennoch merkt man dann (...) schnell, dass das dann doch (...) eine ganz andere Beziehung zu den Objekten ist. (Weber-Sinn 2022, Z.209-216)

Das Einbinden des Wissens tansanischer Beteiligter konnte Objekte so teils neu erschließen, aus allein kolonialen Deutungsmustern herauslösen und in einen Bezug zur tansanischen Geschichte und Kultur stellen, welche, ganz im Sinne Bhabhas Hybriditätskonzeptes, auch von der Widerstandskraft und Handlungsmacht der Tansanier:innen zeugt. In diesen Prozess einzuordnen ist auch das wohl bekannteste Objekt der Tansania-Sammlung: ein Beutel aus Tierhaut, welcher über 90 Medizinen beinhaltet (vgl. Ivanov/Weber-Sinn 2018: 148). Kristin Weber-Sinn forschte im Rahmen des ‚Humboldt Lab Tanzanias‘ in den kolonialen Archiven und übersandte die Ergebnisse an die tansanischen Kolleg:innen der Universität Dar es Salaam. Deren Feldforschung zu den Herkunftsorten der Objekte (2016) ergab, dass:

fast die gleichen Medizinen auch heute noch in Gebrauch sind (...) Und so konnten die Wissenschaftler zum Teil detailliert über die Wirkweisen und Funktionen der einzelnen medizinischen Objekte Auskunft geben. Das verweist auf die Kontinuität der medizinischen und kulturellen Praktiken in Tansania – und das trotz der Bemühungen der Deutschen, diese medizinische Expertise, die eine Quelle lokaler Macht bildete, zu diskreditieren und auszulöschen. (Ivanov/Weber-Sinn 2018: 153-154).

So konnte die ‚dialogische‘ Forschung zumindest zu einer dialogischeren Erschließung der Objekte beitragen und die Asymmetrie des Wissens über die Objekte, welches allein aus kolonialen Archiven stammte, dekonstruieren, insofern geschichtliche Kontexte nachvollziehbar und lokales Wissen eingebunden werden konnte.

Zum Auftakt dieser ‚kollaborativen‘ Forschungen zur Provenienz eröffnete das tansanische GI, ebenfalls in Dar es Salaam verortet, im November 2016 eine deutsch- tansanische Konferenz, an welcher tansanische Projektpartner:innen sowie Repräsentant:innen der SPK und des EM/SMB teilnahmen (vgl. Ivanov/Weber-Sinn 2018: 147). Parallel dazu wurden vier Künstler:innen des Nafasi Art Space in Dar es Salaam ins Berliner EM eingeladen⁹, um

⁹ Die Künstler:innen Amani Abeid, Nicolas Calvin Mwakatobe, Douglas Kahabuka und Pia Rutaiwa besuchten die Depots und sichteten die Objektbestände der Tansania-Sammlung des EM.

daraufhin im Austausch mit anderen ‚afrikanischen Künstler:innen‘ eigene künstlerische Auseinandersetzungen für die parallel entwickelte Wanderausstellung ‚Living Inside the Story‘ zu entwickeln (vgl. Korthase 2018). Diese wurde anschließend als Teil des National Museums und des House of Culture in Dar es Salaam gezeigt. 2017 wurde die Ausstellung auch im Maji-Maji Memorial in Songea zugänglich gemacht (vgl. Reyels et al. 2018a: 394). Die Ergebnisse des Projektes, sowie des parallel ablaufenden Projekts ‚Geteilte Objektgeschichten?‘ wurden 2018 in einer dreisprachigen Publikation¹⁰ veröffentlicht (vgl. ebd.), um diese für die tansanische und deutsche Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Zwar gibt es bislang noch keine zu besichtigende Ausstellung der Tansania Projekte am HF. Ein großer Fokus der kollaborativen Ausstellungs- und Vermittlungsarbeit in anderen Projekten, beispielsweise dem Namibia-Projekt, bündelt sich aktuell jedoch nach wie vor auf deutscher Seite am Berliner HF. Die Projektergebnisse auch in Dar es Salaam zugänglich zu machen, ist jedoch in Planung. So soll die historische Dauerausstellung des National Museums anhand der Projektergebnisse im Rahmen des Projekts „Kollaborative Provenienzforschung“ überarbeitet werden (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.137-140). Dazu gehört auch die Überlegung Objekte zumindest partiell zu restituieren (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.141-142), wobei es noch keine konkreten Planungen hierfür gibt und die Objekte (auch aufgrund mangelnder politischer Absprachen (siehe Kapitel 4.1) nach wie vor in Deutschland verweilen.

Für die Vermittlung am HF war zunächst geplant worden, die Ausstellung ‚Living Inside the Story‘ auch in Berlin zu installieren (vgl. Kulturstiftung des Bundes 2022). Aufgrund vertraglicher Gründe (die Ausstellungsflächen des EM gingen an die Stiftung HF über) mussten jedoch neue ‚Memorandi of Understanding‘ mit der University of Dar es Salaam und dem National Museum of Tanzania gemacht werden, weshalb die geplante Umsetzung bislang nicht realisiert werden konnte (vgl. Weber-Sinn 2022, Z. 81-88). Geplant ist für September 2022 alternativ eine Werkstatt- Ausstellung mit dem Titel „Leerstellen. Ausstellen. Objekte aus Tansania und das koloniale Archiv“ am HF zu eröffnen. Aus einer vor allem die tansanische Seite betonenden Perspektive soll zusammen mit zwei ‚critical companions‘¹¹, einer Dokumentarfilmerin und Wissenschaftlerin aus Tansania sowie einer Expertin antirassistischer Ausstellungsarbeit, eine Ausstellung realisiert werden, die sich mit den sensiblen Objekten auseinandersetzt (vgl. ebd., Z.90-96). Aufmerksam gemacht werden soll, in einer Art

¹⁰ Reyels, L., Ivanov, P., Weber-Sinn, K. (Hrsg.) (2018): *Humboldt Lab Tanzania: Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin- ein tansanisch- deutscher Dialog*. Berlin: Reimer.

¹¹ ‚Critical companions‘ (‚kritische Begleiter:innen‘) begleiten das Kuratieren der Ausstellungsprozesse und bringen Widersprüche und Ideen aktiv in die Gestaltungsarbeit vor der Eröffnung ein.

‚Werkstattcharakter‘, auf die Leerstellen, die es entweder noch immer zu füllen gibt, oder auf die keine Antworten gegeben werden können, da die Archive dadurch, dass sie meist von weißen Männern verfasst und damit durch deren teils stark rassifizierende Weltsicht geprägt wurden, ebenfalls Lücken aufweisen (vgl. Binter et al. 2021: 20). Auf die Werkstattausstellung folgen soll eine kollaborativ angelegte Ausstellung mit einem tansanisch- deutschen Team, wobei das Datum der Eröffnung noch nicht feststeht.

Die aktuelle Dauerausstellung der Neupräsentation der Sammlungen des EM zeigt hingegen noch keine Früchte des ‚Dialogs‘ mit tansanischen Kooperationspartner:innen. Im Gegenteil, das zu Beginn der Ausstellung (zu Beständen aus Namibia oder Kamerun) platzierte Schaumagazin beinhaltet zwar einige Objekte aus Tansania- ordnet diese aber weder in den systematischen Gewaltkontext ein, noch werden Erwerbsumstände genauer thematisiert (siehe Abbildung 2).



Abbildung 2: Ausstellungsansicht des Moduls "Schaumagazin Afrika" des Ethnologischen Museums im Humboldt Forum (vgl. Schnippel 2022).

Dies verweist erneut auf das (bislang) fehlende Gesamtkonzept am HF:

Insgesamt denke ich (...) ist so ein Anspruch vorhanden, aber es gibt kein Gesamtkonzept, um an den Kolonialismus in einer geschlosseneren, konsistenteren Form am Humboldt Forum zu erinnern oder aufzuarbeiten, sondern das passiert dann in den einzelnen Modulen und Ausstellungsbereichen, die wiederum von einzelnen Kuratoren und Kuratorinnen so gestaltet werden. (Weber-Sinn 2022, Z. 487-492)

Das Kuratieren von Ausstellungen und die Erwähnung kolonialer Zusammenhänge oder Kontexte bleibt damit den jeweilig verantwortlichen Kurator:innen überlassen (vgl. ebd.,

Z.477), verfolgt jedoch kein der Dekolonisierung von Ausstellungen oder Beständen zugewiesenes Gesamtkonzept des HF, welches auch in anderen Ausstellungen und Themenbereichen Anknüpfungspunkte bieten könnte, welche nicht direkt koloniale Kontexte aufweisen. Dekolonisation und Kollaboration bleiben so, nach Weber-Sinn, Konzepte, die in der Öffentlichkeit und auch am HF zwar medial gerne kommuniziert und verbreitet werden, in ihrer Umsetzung jedoch eher unkonkret bleiben, „weil am Ende auch keiner mehr fragt: ‚Was heißt das jetzt eigentlich genau, was ist denn jetzt Dekolonisierung (...) oder Kollaboration, was braucht man da eigentlich?‘“ (Weber-Sinn 2022, Z. 436-439). Um diesem Defizit zu begegnen, hat die Abteilung der (postkolonialen) Provenienzforschung kurz vor Eröffnung eigenverantwortlich Ausstelltafeln zur Provenienz und dem kolonialen Kontext bestimmter Objekte vor einigen Vitrinen installiert. Zudem zeigt ein Film innerhalb der Ausstellung zu Namibia die Bedeutsamkeit kollaborativer Provenienzforschung zu Beständen der Namibia-Sammlung und thematisiert Erwerbkontexte. Die Provenienzforscher:innen des Zentralarchivs haben zusätzlich ein Beiheft¹² herausgegeben, welches sich Besucher:innen vor Betreten der Ausstellung kostenfrei mitnehmen können; ein Angebot sich selbst weitere Informationen über die Herkunft und koloniale Geschichte vieler Objekte zu verschaffen -sofern man das möchte. Die Einarbeitung in die Provenienz und kolonialen Bezüge der Objekte wird damit größtenteils Besucher:innen selbst überlassen (vgl. Trebing 2021), während sich an der klassischen Zurschaustellung der Objekte wenig ändert.

Trebing (2021) kritisiert die damit verbundene Auffassung, „dass beides geht: die Aufklärung und die Lust auf den Turnschuh, die postkoloniale Selbstkritik und das betörende, technisch hochgerüstete Museumserlebnis.“. Die auch die Restitutionsdebatte begleitende Frage, ob ethnologische Museen als koloniale Schatzkammern und Orte ‚des Anderen‘ noch zeitgemäß seien, werde im HF mit einem eindeutigen Ja beantwortet, denn weiterhin würden Ausstellungen und Objekte gezeigt werden (vgl. ebd.). Trebings Kritik verweist auf ein Spannungsfeld, das auch bei Weber-Sinn Beachtung findet. Sie betont, dass „natürlich diese Ausstellung von solch kulturell sensiblen Objekten immer auch eine Form von Aneignung ist, was auch gewaltvoll ist“ (Weber-Sinn 2022, Z.309-310). Die Objekte stammen teils aus kulturellen oder rituellen Kontexten, die erst durch die Übernahme in Museen zu wissenschaftlichen Objekten wurden – und damit ihres eigentlichen Kontextes gewaltvoll enteignet wurden (vgl. Terkessidis 2019: 196). Konsequenterweise würde es also erscheinen diese

¹² Siehe Binter,J., Howald,C; Labischinski,I et al. (Hrsg.) (2021): Macht-Beziehungen: Ein Begleitheft zur postkolonialen Provenienzforschung in den Dauerausstellungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst im Humboldt Forum. Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Berlin.

Objekte nicht auszustellen und damit keine kolonialen Muster fortzuführen, sondern diese gegebenenfalls zu restituieren. Gleichzeitig gilt es jedoch, Vermittlungsarbeit über die Objekte und deren Bedeutung für unsere (koloniale) Geschichte und die Tansanias an ein breites Publikum zu leisten und dementsprechend ansprechend und interessant zu gestalten (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.358-360). Für eine Aufarbeitung kolonialer Geschichte stellt die Vermittlung einen wichtigen Schritt dar. Die Frage, ob es nötig ist, kolonial erbeutete oder angeeignete Objekte auszustellen, um die koloniale Vergangenheit zu veranschaulichen und aufzuarbeiten, weist auf dieses Spannungsfeld hin. Alternative Ausstellungs- und Repräsentationsformen wie 3D-Modelle, Kopien der Objekte oder Fotografien (vgl. Weber-Sinn 2022, Z. 343-348) werden in der Provenienzforschung bereits debattiert und wurden teils schon in Ausstellungen integriert. Dabei gilt jedoch: „Jede Art der Ausstellung der Objekte in Berlin ist unvermeidlich auch eine gewisse Reproduktion kolonialer Macht.“ (Hoischen 2021b). Weber-Sinn verweist in diesem Kontext auf die bereits im HF zu besichtigende Namibia-Ausstellung, welche neben einem Film der postkolonialen Provenienzforschung zur Gegenwärtigkeit kolonialer Vergangenheit in Namibia, alternative Installationen auch ohne Originalobjekte zeigt (siehe Abbildung 3).

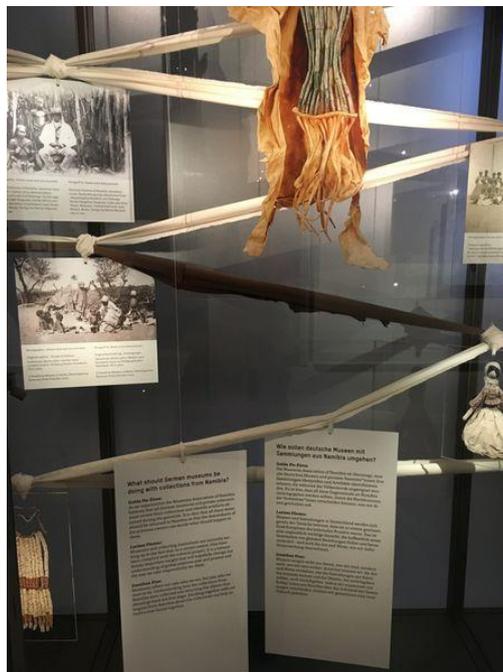


Abbildung 3: Ausstellungsansicht Namibia: Originalobjekte durch Schautafeln ersetzt (eigene Aufnahme, Humboldt Forum: 20.02.2022)

Hierzu gehört beispielsweise die textile Installation einer namibischen Modeschöpferin oder die in neuer Form angeordneten Abbildungen und Fotografien der Originalobjekte:

Wir haben in der Vitrine im Humboldt Forum sprichwörtlich ein Netzwerk aus Leder- und Stoffbahnen gespannt, an dem Fotos von einigen jener 23 Objekte aus der Namibia-Sammlung des Ethnologischen Museums angebracht sind, die im kommenden Frühjahr auf Wunsch unserer Partner*innen für weitere Forschung nach Namibia reisen werden. Mit dieser Installation zeigen wir, was wir gewinnen, wenn wir auf die Bedürfnisse unserer Forschungspartner*innen eingehen und Objekte loslassen und reisen lassen. (Hoischen 2021a)

Aus dieser Fokussierung, die sich weg von der reinen Exponierung originaler Artefakte bewegt, ergibt sich gleichzeitig die Chance, weg von der „Dingzentriertheit hin zu Geschichten und Themen“ (Weber-Sinn 2022, Z.308) zu rücken, die über dargestellte Artefakte hinausgehen und diese in den Rahmen des (deutschen) Kolonialismus und seiner Folgen einbetten. Aus diesem Potential kann und könnten die SMB auch bei der Restitution von Kulturgütern schöpfen, indem die Thematisierung und Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit gerade aufgrund von Restititionen ermöglicht und in den Vordergrund gestellt werden kann. Gleichzeitig darf diese nicht an die Bedingung des Restituierens geknüpft werden, sondern muss auch unabhängig davon und in größeren (historischen) Kontexten, statt isoliert in einzelnen Ausstellungsmodulen am HF, stattfinden. Dies bleibt jedoch bislang zu vermissen, der Fokus auf Provenienzforschung zur Bearbeitung von Kolonialismus und Kolonialität zeigt keine gesamtheitliche Bearbeitung der Thematik am HF.

Kristin Weber-Sinn attestiert daher eine akute Überladung der Provenienzforschung am HF: „Provenienzforschung ist Teil eines gesamtgesellschaftlichen Prozess, kann aber nicht die Antwort auf alles sein“ (Weber-Sinn 2022, Z.388-389). Statt die Provenienzforschung allein mit der Verantwortung kolonialer Erinnerung und Aufarbeitung zu betrauen, müsse diese in größere Themenbereiche integriert und nicht auf die zunächst sehr kleinteilige Forschung am Objekt reduziert werden (vgl. Weber-Sinn 2022, Z.365-366). Die aktuelle jedoch sehr einseitige Fokussierung auf Provenienzforschung hat weitreichende Konsequenzen für die Möglichkeiten der Aufarbeitung, denn:

Das Geld, das für Provenienzforschung zu Sammlungsgut, zu Digitalisierung und den Aufbau einer internationalen Datenbank ausgegeben wird, kann nicht gleichzeitig für die Erforschung der Kolonialgeschichte und ihrer heutigen Auswirkungen, für Programme zum Abbau von strukturellem Rassismus oder die Errichtung einer zentralen Gedenkstätte für die Opfer des Kolonialismus ausgegeben werden. (Greve 2019: 191)

Benötigt würden so, auch am HF, Strukturen, die sich einer gesamtheitlichen Aufarbeitung des Kolonialismus widmen und die Provenienzforschung als einen Teil davon integrieren, statt diese mit überdimensionierten Erwartungen zu überlasten. Auch ‚Dialogprojekte‘ könnten dahingehend entlastet werden, Aufarbeitung auch parallel oder unabhängig von Projektergebnissen voranzutreiben und den Ergebnisdruck von Kooperationen damit ein Stück weit zu erleichtern oder aufzuheben.

4.4 Dialog und Aufarbeitung jenseits musealer Zusammenarbeit

Da sich Erinnerungskulturen erst durch gesellschaftliche Artikulation und Thematisierung bestimmter Erinnerungen herausbilden, ist auch die Entwicklung eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit, in Anlehnung an die Gedächtnistheorie der Assmanns, angewiesen auf zivilgesellschaftliche Verankerungspunkte und Debatten. Nur eine umfassende Thematisierung und Vermittlung kolonialer Gewalt und postkolonialer Kontinuitäten kann zu einer Aufarbeitung und Bearbeitung des (deutschen) Kolonialismus führen und im Zuge dessen eine postkoloniale Kultur des Erinnerns erzeugen. Hierfür sind, nach dem Vorbild Rothbergs, besonders multidirektionale Zugänge und Perspektiven von Bedeutung. Indem Museen zur Vermittlung (historischen wie kulturellen) Wissens an Besucher:innen (und damit die Zivilgesellschaft) beitragen, nehmen sie eine zentrale Position in der Verankerung gesellschaftlicher Themen im kollektiven Gedächtnis ein. Doch lassen sich Projekte des ‚Kulturdialogs‘, wie vom EM geführt und in Teilen am HF repräsentiert werden möchten, auch *jenseits* musealer Zusammenarbeit (von Museum zu Museum) verorten und im Rahmen tiefgreifenderer gesellschaftlicher Aufarbeitung und Erinnerung wiederfinden? Und welche Anknüpfungspunkte offenbaren sich damit sowohl für die deutsche als auch für die tansanische Zivilgesellschaft und deren Vergangenheitsbewältigung? Zwar stehen die dialogischen Prozesse zwischen Tansania und Deutschland noch am Anfang ihrer Wirkung (vgl. Hoischen 2021b), dennoch lassen sich bereits in der aktuellen Ausgangslage des ‚Dialogs‘, und dessen Wirken hinweg über museologische Kooperationen, wichtige Erkenntnisse ablesen, die auch für die künftige Ausrichtung der Dialogprojekte bedeutsam sein könnten.

Indem die tansanisch- deutschen ‚Dialogprojekte‘ zunächst nicht nur Wissenschaftler:innen, sondern auch Künstler:innen und Vertreter:innen der ‚Herkunftsgesellschaften‘ am ‚Kulturdialog‘ teilnehmen lassen, zeigt sich ein Anspruch, Resultate der gemeinsamen Arbeit speziell auch für die tansanische Zivilgesellschaft zugänglich zu machen und diese aktiv zu integrieren. Statt allein Wissenschaftler:innen auszutauschen und damit einen ‚Dialog‘ von Museum zu Museum zu initiieren, sucht das EM am HF und in Tansania den ‚Dialog‘ zur Zivilgesellschaft. Ergebnisse der künstlerischen Bearbeitung des deutschen Kolonialismus und seiner Folgen, welche von Künstler:innen in Workshops in Tansania erarbeitet und anschließend ausgestellt wurden, konnten so den Zugang gerade für junge Tansanierinnen, die keinen (persönlichen) Bezug zur Epoche des Kolonialismus hatten, herstellen. Daraus ergab sich ein Prozess über die einzelnen Objekte und deren Geschichten hinauszudenken und komplexere geschichtliche Beziehungen herzustellen:

das war wirklich sehr bewegend, weil die deutsche Kolonialherrschaft (...) gar nicht so sehr in Bezug auf die einzelnen Objekte, sondern zu dem historischen Feld ‚Kolonialherrschaft und Gewalt‘ erschlossen hat. Tatsächlich hatten die tansanischen Künstler:innen im Alter von 20 bis 30 Jahren zu diesem Zeitpunkt wenig Bezug zu dieser Geschichte und das hat unheimlich emotionale Momente produziert. (Weber-Sinn 2022, Z.227-232)

Auch hier fungiert(e) die *Einbindung* lokaler Künstler:innen jedoch im Sinne eines zweischneidigen Schwertes: So wurden teilnehmende Künstler:innen erstens bewusst für die Projektteilnahme ausgewählt und zweitens dementsprechend „von Mitarbeitern der Museen wissenschaftlich und kuratorisch betreut“ (Di Blasi 2019: 97). Eine völlig freie, von den Vorstellungen des, sowohl deutschen als auch tansanischen, Museumspersonals losgelöste künstlerische Arbeit wurde damit nicht ermöglicht. Auch die Vorstellung, dass „nicht-westliche Kulturen sich durch Künstler in den Museen gewissermaßen selbst repräsentieren und Künstler 'bessere' Kuratoren ihrer Kulturen seien“ (ebd.) wirft die Frage auf, ob der Einbezug der Künstler:innen letztlich nur vollzogen wird, um diese als Vertreter ‚Herkunftsgesellschaften‘ alibiweise in der Projektbeschreibung anzuführen. Di Blasi (2019:223) bezeichnet diese Strategie als „Insourcing der [sogenannten] ‚Source Communities‘“ und kritisiert:

Nicht- westliche Künstler fungieren bei der Strategie des *Insourcing der 'Source Communities'* gewissermaßen als Botschafter der gesammelten Kulturen und gleichzeitig als Agenten der einladenden Institutionen. Als eine Art von Doppelagenten sind sie postkoloniale Kritiker und gleichzeitig Vermittler, die einem (überwiegend) westlichen Publikum alternative Zugänge zu nicht-westlichen Kulturen eröffnen. Sie sollen dabei helfen, Völkerkunde-Nachfolgeinstitutionen bei der Repräsentationsproblematik zu entlasten und gleichzeitig 'Aushandlungsprozesse' mit den Herkunftsgesellschaften moderieren. Es lässt sich fragen, ob es sich bei den neuen transkulturellen Kooperationspartnerschaften nicht um eine Art der Vereinnahmung handelt, die den klassisch-ethnografierenden Zugriff noch übersteigt. Positiv lässt sich festhalten, dass selbst vorsichtige Öffnungen für Bewegung sorgen können und die neuen Kooperationsoffensiven immerhin anzeigen, dass von einem bloßen 'Weiter-wie-gehabt' allmählich abgerückt wird."(Di Blasi 2019: 223)

Auch wenn der Einbezug der tansanischen Zivilgesellschaft anhand von Künstler:innen einen Versuch darstellt, die tansanische ‚Herkunftsgesellschaft‘ aktiv in den ‚Dialog‘ zu involvieren, muss dieser in seiner Ausrichtung überprüft und vor allem auch öffentlich kritisch hinterfragt werden. Dazu gehört es, das am HF zentrale Konzept der ‚Herkunftsgesellschaften‘ zu beleuchten. Dieses birgt problematische essentialistische Implikationen in sich, da ‚Herkunftsgesellschaften‘ als gleichberechtigte Partner:innen anerkannt werden, ohne ein Bewusstsein für die dieses Verhältnis konstituierende Machtdynamiken und asymmetrische Machtbeziehungen zu erwecken (vgl. Weber-Sinn/Ivanov 2020: 73). In den Deutschland-Tansania Projekten findet die Problematik hierbei zwar Erwähnung in Publikationen beteiligter Provenienzforscher:innen, Kooperationen zwischen Tansania und Deutschland werden in der Außenkommunikation dennoch als überwiegend positiv bewertet (vgl. Di Blasi 2019: 97) und nicht kritisch hinterfragt.

Trotz dieses Mangels, welcher es vermissen lässt auf Machtasymmetrien zwischen den ‘Herkunftsgesellschaften’ und den deutschen Projektpartner:innen hinzudeuten, zeigt sich, laut HF, ein Nutzen der Projekte für die tansanische Zivilgesellschaft. Mabulla (2018: 16) weist auf den Beitrag der erneuten Diskussion von Objekten zur “kulturellen Selbstdefinition und Selbstdarstellung einer ‘shared community’” hin, welche “die nationalen Identitäten und Werte sowie den Stolz darauf stärken können” (ebd.). Gerade die sensiblen Objekte aus dem Maji-Maji Krieg eröffnen, laut Weber Sinn, Erinnerungsräume, welche besonders wichtig für Phasen des ‚nation building‘ waren (vgl. Weber-Sinn 2022, Z. 190-195). Auch Lars-Christian Koch, Direktor der Sammlungen der SMB, verweist auf den politischen Effekt der Identitätsbildung durch die Aufarbeitung der Geschichte anhand gesammelter Objekte (vgl. Dorgerloh et al. 2020). Dennoch stellt sich die Frage, inwiefern die tansanische Zivilgesellschaft darüber hinaus davon profitiert, Kooperationen mit dem HF einzugehen und im Zuge dessen an Ausstellungen des EM in Berlin mitzuwirken, wenn Objektgeschichten in Tansania auch ohne die Hilfe europäischer Beteiligter entschlüsselt werden könnten oder der Prozess einer Identitätsbildung bereits zur Genüge abgeschlossen ist. Tansania hat so beispielsweise bereits eigene Museen, um an den Maji-Maji Krieg zu erinnern und auch Gedenk- und Feiertage spiegeln die bereits bestehende Erinnerungskultur und das (nationale) Identitätsbewusstsein wider. Ist es daher notwendig, dass deutsche Wissenschaftler:innen diese in Tansania (mit) gestalten möchten? Und sollte es nicht vielmehr kritisch betrachtet werden, wenn Akteure des HF darauf hindeuten, dass Tansanier:innen auf die Unterstützung zum Aufbau einer nationalen Identität angewiesen seien? Zumal diese Unterstützung ironischerweise nur daher rühren kann, dass europäische Museen in Besitz von Objekten sind, die ihnen eigentlich nicht gehören und somit zu Kooperationen drängen können. Eckart Köhne mahnt aufgrund dessen darin, auf das Interesse *aller* Beteiligten zu achten:

Dabei müssen wir aufpassen, dass wir im Umgang mit kolonialem Sammlungsgut sehr genau auf das achten und hören, was uns die Herkunftsgesellschaften mitteilen. Es geht ja nicht nur um das koloniale Erbe in den Museen. Die echten Herausforderungen liegen in der Schaffung eines gleichberechtigten globalen Miteinanders, um Menschheitsfragen wie den Umgang mit dem Klimawandel angehen zu können. Daran müssen Politik und Gesellschaft dieselben hohen ethischen Maßnahmen anlegen wie beim Umgang mit dem kolonialen Erbe. (Köhne 2022: 40)

Die Aushandlung von Bedürfnissen und Interessen stellt bislang keinen expliziten Punkt innerhalb der Tansania- Deutschland-Projekte dar. Vielmehr wird von einem an sich geteilten tansanisch- deutschen Interesse der Aufarbeitung ausgegangen – eine Hinterfragung dessen bleibt damit aus. Zurecht stellt sich die Frage, ob ein solches ausnahmslos geteiltes und einvernehmliches tansanisches Interesse an den ‚Dialogprojekten‘ überhaupt besteht. Denn:

Warum aber sollten Menschen, die in unterschiedlichen sozialen Welten zuhause sind, dieselben Interessen verfolgen? Welchen Wert hat eine Ausstellung im Humboldt Forum für Menschen, die in Amazonien um Landrechte oder indigene Bildung kämpfen? (Goldenbaum/Scholz 2022: 8)

Die Frage des Nutzens kooperativer Formate für aktuelle zivilgesellschaftliche und politische Fragen lässt sich in ihrer Bedeutsamkeit auch auf die Tansania-Deutschland-Projekte des EM übertragen. Denn aktuell werden Kooperationen und Ausstellungen, die gemeinsam mit dem EM entwickelt wurden, in Tansania vor allem „von Spezialisten wahrgenommen“ (Kuhn 2018). Zudem ist die Zugänglichkeit von Tansanier:innen zu musealen Strukturen in Deutschland sowie in Tansania stark eingeschränkt (siehe Kapitel 4.1). Damit reagiert vor allem ein kleiner Kreis der tansanischen Öffentlichkeit (nämlich Akademiker:innen) auf das (museale) Angebot zur Aufarbeitung, während der Großteil der Bevölkerung bislang nicht von der musealen Zusammenarbeit profitiert. Dies lässt sich jedoch auch auf die deutsche Museumslandschaft und damit auch auf das HF übertragen: Besucher:innen der Kulturangebote besitzen überwiegend eine deutsche Herkunft sowie einen bildungsbürgerlichen Hintergrund (vgl. Bayer/Terkessidis 2017: 59). Die deutsche, als auch die tansanische, Museumslandschaft sind damit im Hinblick auf ihre Besucher:innen alles andere als inklusiv. Zurecht wird damit fraglich, ob die dialogischen Projekte des EM nicht einen anderen Ansatz wählen müssten, um einen Großteil der sowohl tansanischen als auch deutschen Bevölkerung in Prozesse des Schaffens einer gemeinsamen Erinnerungskultur und Aufarbeitung einzubinden. Denn inwiefern eignet sich das Museum, als ein in seinen Ursprüngen selbst koloniales Unternehmen, um koloniale Geschichte adäquat aufzuarbeiten? Diese museumspraktischen Fragen müssen auch in der Dialogkonzeption der Tansania-Deutschland-Projekte mitgedacht und berücksichtigt werden. Hierzu gehört zunächst vor allem das Initiieren einer gesellschaftlichen Debatte, wie sie in Deutschland, auch mit und aufgrund des HF, mittlerweile begonnen hat.

Um diesem beschriebenen Ungleichgewicht von Zugang und Interesse zwischen Museumskooperation und zivilgesellschaftlicher Realität entgegenzukommen und erweiterte Zugänge sowie zivilgesellschaftliche Debatten zu ermöglichen, ist vonseiten des EM, laut Weber-Sinn, in Planung, nach Abschluss des aktuellen Projekts „Kollaborative Provenienzforschung“ mit Tansania, ein Folgeprojekt zu initiieren:

und dann (...) planen wir nochmal ein Folgeprojekt. Die Idee war, dass wir jetzt das Konzept eines mobilen Museums entwickeln, (...) also die Ergebnisse, Geschichten, Narrative, die jetzt auch durch die ganzen Forschungen vor Ort entstanden sind, zurückzubringen in die Herkunftsorte der Objekte, also ein niedrigschwelliges Museumsangebot, das durch ein Programm und Gespräche gerahmt wird. So wollen wir mit den Menschen in einem Dialog bleiben, also nicht einfach nur immer das Wissen rausziehen, das dann in den Nationalinstitutionen verwertet wird, die aber nur wenige Menschen besuchen können. (Weber-Sinn 2022, Z. 589-595)

Der Plan des mobilen Museums könnte damit Zugänge für Menschen auch in ländlichen Regionen Tansanias schaffen, die keinen Zugang zu den nationalen Museumsinstitutionen haben. Gesellschaftliche Diskurse könnten damit jenseits von musealen Ausstellungen an Nationalinstitutionen ermöglicht und vertieft werden. Dies würde die Möglichkeit für das HF eröffnen über Restitutionsdebatten und museale Zusammenarbeiten hinweg Ansatzpunkte für zivilgesellschaftliche Erinnerungs- und Aufarbeitungsprozesse in Kooperation zwischen Deutschland und Tansania zu schaffen. Gleichzeitig müssten Strukturen geschaffen werden, die tansanischen Beteiligten und der Zivilgesellschaft Zugänge zur deutschen Museumslandschaft, den dort aufbewahrten Objektbeständen und des Wissens zu ermöglichen. Ähnliche Projekte könnten auch in Deutschland initiiert werden. Bedacht werden sollten aber auch hier Rahmenbedingungen des Projektes und die Erwägung tansanische oder tansanisch-deutsche statt einseitig deutsche Projektleitungen möglich werden zu lassen, um Hierarchien abzubauen. Rahmenbedingungen und etablierte Strukturen personeller und methodischer Art müssten sich so grundlegend ändern, um die Glaubwürdigkeit des HF und der ‚Dialogprojekte‘ zu stärken (vgl. Brusius 2021: 141). Im Kernpunkt der Debatte steht damit auch die Frage der Aufgabe von Museen in einer postkolonialen Gesellschaft und wie Erinnerungsarbeit in dieser gestaltet werden soll. James E. Young, der sich innerhalb der Erinnerungsforschung vor allem mit dem Holocaust befasst, postuliert daran anknüpfend:

it may also be true that the surest engagement with memory lies in its perpetual irresolution. In fact, the best German memorial to the Fascist era and its victims may not be a single memorial at all, but simply the never to be resolved debate over which kind of memory to preserve, how to do it, in whose name, and to what end. Instead of a fixed figure for memory, the debate itself-perpetually unresolved amid ever-changing conditions might be enshrined. (Young 1992: 270)

Was Erinnerung nachhaltig gestalte und gesellschaftlich verankere (und damit im Sinne der Assmanns zu einem Teil des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ mache), sei demnach noch stärker als eine Denkmalkultur, die nie zum Stillstand geratende Debatte darüber, wie und von wem Erinnerung aufbewahrt und gestaltet werden soll. Diese Debatte kann und sollte das EM als Akteur am HF auch in seinen ‚Dialogprojekten‘ aufkommen lassen, um in einem multiperspektivischen und multidirektionalen Verfahren alle, nicht nur die dominanten, Stimmen zu hören und in Verbindung zueinander zu setzen. Hieraus resultiert letztlich das Potential des ‚Dialogs‘ und nur so kann dieser für den Aufbau einer dialogischen (postkolonialen) Erinnerungskultur Früchte tragen.

5. Fazit: Möglichkeiten und Grenzen des „Kulturdialogs“ zur Herausbildung eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit

Die Erinnerung an die (deutsche) Kolonialvergangenheit zeigt sich sowohl auf gesellschaftlicher Ebene als auch auf der Ebene materialisierter Museen- und Denkmalkultur in einem Wandel begriffen. Parallel zur andauernden Debatte um Restitution zeigt sich, gerade am Berliner Humboldt Forum, ein Nachdenken über den Umgang mit kolonialer Erinnerung, welche über Rückgaben hinaus die eigene Positionierung betrifft.

Die dabei am HF dominierende Anstrengung des Führens eines ‚Kulturdialogs‘ zeigt sich hierbei sowohl in ihrer außenkulturpolitischen Definition als auch in ihrer praktischen Umsetzung defizitär. Durch mangelnde Dialogizität, einseitige Steuerung und daraus resultierende ungenügende Ergebnisoffenheit ist bereits die Konzeption des ‚Dialogs‘ zu desolat, um in einen gleichberechtigten Austausch zu münden und Erinnerungen in einem multidirektionalen Verfahren aufeinander zu beziehen. Kolonial geprägte Machtasymmetrien bleiben somit fortwirkend und werden auch in Bezug auf Erinnerung reproduziert. Der ‚Dialog‘ mit den ‚Herkunftsgesellschaften‘, der im Rahmen des viel propagierten Ansatzes des geteilten Erbes („shared heritage“) stattfindet, zeigt sich demnach zwar als Versuch gleichberechtigte Teilhabe zu ermöglichen und Barrieren abzubauen, scheitert jedoch an einer (zu) eindimensionalen Konzeption. Die Projektanalyse der Tansania- Deutschland-Projekte verweist dabei vor allem auf institutionell und finanziell bedingte Hürden der Projektgestaltung- und Leitung, welche sich in exklusiven Rahmenbedingungen und Zugängen niederschlagen. Der geführte ‚Dialog‘ verharrt damit auf stark akademisch geprägter, regierungsamtlicher Ebene und inkludiert weder einen Großteil der deutschen- noch der tansanischen Zivilgesellschaft.

Dargelegt werden konnten für die vorliegende Arbeit daher Potentiale als auch Einschränkungen eines über Restitution hinausgehenden Dialogs für die Bearbeitung und Erinnerung kolonialer Vergangenheit in einem sich aufeinander beziehenden (multidirektionalen) Verfahren. Die Anstrengungen eines gleichberechtigten Austauschs und einer dialogischen Erinnerung kolonialer Geschichte im Rahmen einer postkolonialen Erinnerungskultur gehen am HF insofern zwar über (zu restituierende) Objektbestände hinaus,

verharren bislang jedoch auf der Ebene institutionalisierter und hochgradig asymmetrischer Museumskooperationen. Die Herausbildung eines öffentlichen kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit durch multidirektionale Zugänge und Erinnerungen, welche die Zivilgesellschaft aktiv involvieren und aus dieser hervorgehen sollen, konnte durch das HF daher bislang nur in Ansätzen gefördert werden.

Es muss jedoch ergänzt werden, dass die Projekte des HF noch in ihren Anfängen stehen, durchaus Möglichkeiten der Weiterentwicklung und inklusiverer Gestaltung besitzen und ein gesamtgesellschaftlicher Wandel der Gedächtniskonstruktion erst in Zukunft ablesbar werden wird. Es zeigen sich am HF damit, trotz der Asymmetrien innerhalb der ‚Dialogprojekte‘ Potentiale für eine postkoloniale Kultur des Erinnerns der Kolonialvergangenheit. Hierzu bedarf es für die Zukunft jedoch eines institutionellen Gesamtkonzeptes zum Umgang mit kolonialer Erinnerung und Aufarbeitung, welche das HF bislang vermissen lässt. Notwendig sind hierfür eine umfassende Dekolonisierung des Museumsbetriebs, zusätzliche Stellen, langfristige Finanzierungsmöglichkeiten, ein Interesse umfassender Thematisierung auch in anderen Ausstellungs- und Arbeitsbereichen sowie ein gleichberechtigter Dialog, der Partner:innen nicht nur einbezieht, sondern Handlungsmacht abgibt. Um diese Handlungsempfehlungen umzusetzen, bedarf es in einem ersten Schritt einer Selbstreflexion des Forums und des Anspruchs nach ‚Kulturdialog‘, sowie ein Reflektieren der Asymmetrien innerhalb dialogischer Projekte. Dies kann nicht innerhalb des Forums geschehen, sondern muss in einem transparenten Prozess auch an die Öffentlichkeit getragen werden. Ein ‚Kulturdialog‘ im Zeichen einer postkolonialen Erinnerungskultur kann sich für die Zukunft demnach nur durch umfassende Dekolonisierung, gleichberechtigte Zugänge und Partizipation einstellen.

Insofern sich die vorliegende Arbeit schwerpunktmäßig auf die Tansania-Deutschland-Projekte des HF bezogen hat, zeigen sich jedoch Limitationen im Hinblick auf Repräsentativität. Ob und inwiefern sich der ‚Kulturdialog‘ in anderen dialogischen Projekten des Forums symmetrischer gestaltet, zeigt die Grenzen der Arbeit auf, bietet jedoch auch Anschlussmöglichkeiten. Indem es möglich wurde mit der Provenienzforscherin des Zentralarchivs, Kristin Weber-Sinn, persönlich zu sprechen (Interview), hingegen kein Gespräch mit tansanischen Beteiligten stattfand, bleibt die Perspektive auf die Projekte und deren Resultate begrenzt und konnte in Bezug auf die Herausbildung einer postkolonialen Kultur des Erinnerns am HF und in Tansania vor allem aus der Perspektive des HF dargelegt werden. Die Methodik der Grounded Theory zeigte sich in jener Hinsicht restriktiv, als dass der Forschungsprozess an einer gewissen Stelle

unterbrochen wurde, durchaus jedoch hätte weitergeführt werden können. Offen bleiben für die vorliegende Arbeit dabei auch Fragen der (dekolonialen und antirassistischen) Museumskooperation und des Kuratierens, die vor allem für die Kooperationen des HF und die Visualisierung der Ergebnisse aus den ‚Dialogprojekten‘ von Bedeutung sein und eine zentrale Rolle für die Ausprägung eines kulturellen Gedächtnisses der Kolonialvergangenheit spielen werden.

Denkanstöße, die sich daraus für die Interkulturelle Germanistik ergeben, liegen im Bereich der Konzeptualisierung und Umsetzung reziproken ‚Kulturdialoges‘ in einer postkolonialen Lebenswelt, welche auf die Notwendigkeit des Abbaus von Asymmetrien verweist und ‚Kulturbeziehungen‘ möglich werden lässt, die solche kritisch reflektieren und Hierarchien überkommen lässt. Restitutionen lassen sich hierbei nur als einen ersten Schritt verstehen, um die koloniale Vergangenheit zu thematisieren und neue, reziproke Beziehungen aufzubauen.

Literaturverzeichnis

- Abungu, George Okello (2021): Die Frage nach Restitution und Rückgabe. Ein Dialog der Interessen. In: Fink, Dortje; Urioste-Buschmann, Martina (Hrsg.): *(Post)Kolonialismus und Kulturelles Erbe. Internationale Debatten im Humboldt Forum*. München: Hanser, S. 110-131.
- Adam, Jens (2016): Zwischen Selbstdarstellung und „Arbeit an der Weltvernunft“: Wohin treibt die deutsche Auswärtige Kulturpolitik? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, Bd.66, Nr. 20-22, S. 33- 39.
- Afrika Neu Denken (2021, 27. September): Beyond the Museum: Keine Restitution ohne Reparation. Keine Reparation ohne Rehabilitation. Frankfurt, Haus am Dom [Konferenz] [online] <https://hausamdom-frankfurt.de/beitrag/beyond-the-museum-afrika-neu-denken/> [aufgerufen am 23.02.2022].
- Aguigah, René (2019, 1. Februar): Immer noch die alten Argumente. Restitution afrikanischer Kulturgüter. Deutschlandfunk Kultur [online] <https://www.deutschlandfunkkultur.de/restitution-afrikanischer-kulturgueter-immer-noch-die-alten-100.html> [aufgerufen am 30.11.2021].
- Ammann, Ilona (2012): Gedenktagsjournalismus: Bedeutung und Funktion der Erinnerungskultur. In: Arnold, Klaus; Hömberg, Walter; Kinnebrock, Susanne (Hrsg.): *Geschichtsjournalismus. Zwischen Information und Inszenierung*, 2. Aufl., Kommunikationsgeschichte, Bd.21. Berlin: Lit, S. 153-168.
- Assmann, Aleida (2005): Erinnerung/Gedächtnis. In: Auffarth, Chrisoph; Bernhard, Jutta; Mohr, Hubert; Imhof, Agnes; Kurre, Silvia (Hrsg.): *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart- Alltag- Medien*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 280-287 [online] https://doi.org/10.1007/978-3-476-00091-0_109.
- Assmann, Aleida (2008, 28. August): Kollektives Gedächtnis. Bundeszentrale für politische Bildung [online] <https://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/geschichte-und-erinnerung/39802/kollektives-gedaechtnis?p=all> [aufgerufen am 12.09.2021].
- Assmann, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Hanser.
- Assmann, Aleida (2014): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, 2. Aufl., München: C.H. Beck.
- Assmann, Aleida (2018): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C.H. Beck Paperback, Bd. 6331. München: C.H.Beck.
- Assmann, Aleida (2020): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, 4. Aufl., C.H. Paperback, Bd. 6098. München: C.H.Beck.
- Assmann, Aleida (2021, 15. Februar): Ping Pong in der Mitte Berlins: Imperialer Glanz und koloniales Elend. Zeitgeschichte Online [online] <https://zeitgeschichte-online.de/themen/ping-pong-der-mitte-berlins> [aufgerufen am 24.06.2022].
- Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-19.

- Assmann, Jan (1999): Kollektives und kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion von Gegen- Erinnerung. In: Borsdorf, Ulrich; Grüters, Heinrich Theodor (Hrsg.): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 13-32.
- Auswärtiges Amt (2018): Laudatio der Staatsministerin für Internationale Kulturpolitik Michelle Müntefering auf Professor Dr. Achille Mbembe anlässlich der Verleihung des Gerda-Henkel-Preises [Rede] [online] <https://www.auswaertiges-amt.de/de/newsroom/muentefering-achille-mbembe/2147128> [aufgerufen am 21.02.2022].
- Auswärtiges Amt (2020): 24. Bericht der Bundesregierung zur Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik für das Jahr 2020, [online] <https://www.auswaertiges-amt.de/blob/2460126/f65c6be22ce7974082d6cd01f555cbe8/akbp-bericht2020-data.pdf> [aufgerufen am 24.02.2022].
- Bauersachs, Hannah (2019): *Wandlungsprozesse in der deutschen Auswärtigen Kulturpolitik. Eine mehrdimensionale Analyse am Beispiel der Deutschlandjahre*. Globale Gesellschaft und internationale Beziehungen (GGIB). Wiesbaden: Springer VS [online] <https://doi.org/10.1007/978-3-658-25698-2>.
- Bayer, Natalie; Terkessidis, Mark (2017): Über das Reparieren hinaus. Eine antirassistische Praxeologie des Kuratierens. In: Sternfeld, Nora; Kazeem-Kamiński, Belinda; Bayer, Natalie (Hrsg.): *Kuratieren als antirassistische Praxis*. Schriftenreihe Curating. Ausstellungstheorie & Praxis, Bd. 2. Berlin: De Gruyter, S. 53-72.
- Bechhaus-Gerst, Marianne; Zeller, Joachim (2018): Einführung. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Zeller, Joachim (Hrsg.): *Deutschland postkolonial? Die Gegenwart der imperialen Vergangenheit*. Berlin: Metropol, S. 9-24.
- Berek, Mathias (2009): *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Eine Theorie der Erinnerungskulturen. Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Bd.2. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Binter, Julia; Howald, Christine; Labischinski, Ilja; Sporleder, Birgit; Weber-Sinn, Kristin (Hrsg.) (2021): Macht - Beziehungen. Ein Begleitheft zur postkolonialen Provenienzforschung in den Dauerausstellungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst im Humboldt Forum. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz.
- Bloch, Werner (2018, 31. Dezember): Koloniale Raubkunst. „Wir wollen keine Almosen“. In: *Zeit Online* [online] <https://www.zeit.de/2019/01/koloniale-raubkunst-rueckgabe-afrikanische-kunstwerke-streit/komplettansicht> [aufgerufen am 17.01.2022].
- Bose, Friedrich von (2019): *Das Humboldt- Forum. Eine Ethnografie seiner Planung*. Berlin: Kadmos.
- Brandis, Andrea (2021): Umgang mit außereuropäischen Objekten. Transkulturelle Zusammenarbeit und Postkoloniale Provenienzforschung im Humboldt Forum [Pressemitteilung][online] <https://alexander.humboldtforum.org/wp->

- content/uploads/2021/09/6_Provenienzforschung-im-Humboldt-Forum-1.pdf
[aufgerufen am 07.12.2021].
- Bredenkamp, Horst; MacGregor, Neil; Parzinger, Helmut (2020): „Ein neues Spielfeld für den universalen Blick“. Ein Gespräch mit Horst Bredenkamp, Neil MacGregor und Hermann Parzinger. In: Stiftung Humboldt Forum (Hrsg.): *Das Humboldt Forum im Berliner Schloss*. München: Prestel, S. 214-221.
- Breuer, Franz; Muckel, Petra; Dieris, Barbara (2019): Der Werkzeugkasten der Reflexiven Grounded Theory. In: Breuer, Franz; Muckel, Petra; Dieris, Barbara; Allmers, Antje (Hrsg.): *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung in die Forschungspraxis*, 4. Aufl., Wiesbaden: Springer VS, S. 129- 354.
- Brusius, Mirjam (2021): Dekolonisiert die Museumsinsel! Museumsnarrative, Rassentheorie und die Chance einer viel zu stillen Debatte. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S. 125-146.
- Bundesregierung (2016, 9. März): Bericht zur Auswärtigen Kulturpolitik. Die „dritte Säule“ der deutschen Außenpolitik [online] <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/die-dritte-saeule-der-deutschen-aussenpolitik-369902> [aufgerufen am 02.02.2022].
- Bundesregierung (2021): Mehr Fortschritt wagen. Bündnis für Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Koalitionsvertrag 2021-2025 zwischen SPD, Bündnis 90/Die Grünen und FDP [online] <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/gesetzesvorhaben/koalitionsvertrag-2021-1990800> [aufgerufen am 26.12.2021].
- Césaire, Aimé (2000): Discourse on Colonialism. In: Césaire, Aimé; Kelley, Robin D.G.; Depestre, René (Hrsg.): *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, S. 29-78.
- Demanou, René (2020): *Das kulturelle Gedächtnis der Kolonialvergangenheit im globalen Kontext: Betrachtungen zur deutschen und afrikanischen frankophonen Gegenwartsliteratur*. Postkoloniale Studien in der Germanistik, Bd. 11. Bielefeld: Aisthesis.
- Deutsche UNESCO-Kommission (1982): Erklärung von Mexiko-City über die Kulturpolitik. Weltkonferenz über Kulturpolitik [online] https://www.unesco.de/sites/default/files/2018-03/1982_Erkl%C3%A4rung_von_Mexiko.pdf [abgerufen am 17.02.2022].
- Deutsche UNESCO- Kommission (2007): Lübecker Erklärung [online] https://www.unesco.de/sites/default/files/2018-03/2007_Luebecker_Erklaerung.pdf [aufgerufen am 21.03.2022]
- Dhawan, Nikita; Castro Varela, María do Mar (2020): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, 3. Aufl. Utb. Kulturwissenschaft, Bd. 5362. Bielefeld: transcript.
- Di Blasi, Johanna (2019): *Das Humboldt Lab. Museumsexperimente zwischen postkolonialer Revision und szenografischer Wende*. Edition Museum, Bd. 41. Bielefeld: transcript

- Dorgerloh, Hartmut (2020): Ein Mobile für das Humboldt Forum im Berliner Schloss. Das Programm. In: Stiftung Humboldt Forum (Hrsg.): *Das Humboldt Forum im Berliner Schloss*. München: Prestel, S. 34-39.
- Dorgerloh, Hartmut; Koch, Lars-Christian; Pieken, Gorch; Spies, Paul (2020): "Wir haben die Welt ausgenutzt". Humboldt Forum Magazin. [Interview] [online] <https://www.humboldtforum.org/de/magazin/artikel/wir-haben-die-welt-ausgenutzt/> [abgerufen am 2.12.2021]
- Eckert, Andreas (2021): Die „Wiederentdeckung“ des deutschen Kolonialismus. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S. 245-260.
- Erl, Astrid (2017): Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, 3. Aufl., Stuttgart: J.B. Metzler [online] <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05495-1>.
- Fischli, Bruno (2016): Anthropophagie als Praxis. Das Goethe-Institut und der kulturelle Austausch. In: Schneider, Wolfgang; Kaitinnis, Anna (Hrsg.): *Kulturarbeit in Transformationsprozessen. Innenansichten zur ‚Außenpolitik‘ des Goethe-Instituts*. Wiesbaden: Springer VS, S. 149-154.
- Foroutan, Naika (2006): Kulturdialoge in der politischen Anwendung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, Bd. 56, Nr. 28-29, S. 17- 25.
- Förster, Till (2021): Alternativen zur Restitution? Lokale Perspektiven auf ein globales Problem. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S. 163-180.
- Fründt, Sarah; Förster, Larissa (2018): Menschliche Überreste aus ehemals kolonisierten Gebieten in deutschen Institutionen. Historische Entwicklung und zukünftige Perspektiven. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Zeller, Joachim (Hrsg.): *Deutschland postkolonial? Die Gegenwart der imperialen Vergangenheit*. Berlin: Metropol, S. 505-531.
- Gad, Daniel (2014): *Die Kunst der Entwicklungszusammenarbeit. Konzeptionen und Programme einer auswärtigen Kulturpolitik nordischer Staaten*. Wiesbaden: Springer VS [online] <https://doi.org/10.1007/978-3-658-05446-5>.
- Goldenbaum, Laura; Scholz, Andrea (2022): Wenn wir ein „wir“ wollen, muss es auch ein „uns“ geben. Das Humboldt Forum als Forum der Beziehungen. In: *Politikum*, Bd.8, Nr. 1, S. 4-9.
- Göttsche, Dirk (2019): Introduction. In: Göttsche, Dirk (Hrsg.): *Memory and Postcolonial Studies. Synergies and New Directions*. Cultural memories, Bd. 9. Oxford: Peter Lang, S. 1-42.
- Greve, Anna (2019): *Koloniales Erbe in den Museen. Kritische Weißseinsforschung in der praktischen Museumsarbeit*. Edition Museum, Bd. 42. Bielefeld: transcript.
- Grimme, Gesa (2020): Systemizing Provenance Research on Objects from Colonial Contexts. In: *Museum & Society*, Bd.18, Nr. 1, S. 52-65.

- Grütters, Monika (2021, 17. November): Rede von Kulturstaatsministerin Grütters bei der digitalen Herbsttagung des Deutschen Zentrums für Kulturgutverluste. Im Wortlaut [online] <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/bkm-herbsttagung-dzk-1982808> [aufgerufen am 30.11. 2021].
- Gukelberger, Sandrine; Meyer, Christian (2020): Postkoloniale Theorie und soziale Gedächtnisforschung. In: Berek, Mathias; Chmelar, Kristina; Dimbath, Oliver; Haag, Hanna; Heinlein, Michael; Leonhard, Nina; Rauer, Valentin; Sebald, Gerd (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-14. [online] https://doi.org/10.1007/978-3-658-26593-9_25-1.
- Habermas, Rebekka (2019): Restitutionsdebatten, koloniale Aphasie und die Frage, was Europa ausmacht. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, Bd. 69, Nr. 40-42, S. 17-22.
- Habermas, Rebekka (2021): Rettungsparadigma und Bewahrungsfetischismus. Oder was die Restitutionsdebatte mit der europäischen Moderne zu tun hat. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S. 79-99.
- Halbwachs, Maurice (1967): *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Enke.
- Hampel, Annika (2015): *Fair Cooperation. Partnerschaftliche Zusammenarbeit in der Auswärtigen Kulturpolitik*. Auswärtige Kulturpolitik. Wiesbaden: Springer VS. [online] <https://doi.org/10.1007/978-3-658-07593-4>.
- Häntzschel, Jörg (2017, 20. Juli): Bénédicte Savoy über das Humboldt Forum. „Das Humboldt Forum ist wie Tschernobyl“. In: *Süddeutsche Zeitung* [Interview] [online] <https://www.sueddeutsche.de/kultur/benedicte-savoy-ueber-das-humboldt-forum> [aufgerufen am 24.02.2022].
- Häntzschel, Jörg (2018, 22. Mai): Postkolonialismus. Neue Kultur des Teilens. In: *Süddeutsche Zeitung* [online] <https://www.sueddeutsche.de/kultur/postkolonialismus-neue-kultur-des-teilens-1.3988604> [aufgerufen am 21.02.2022].
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2021): Provenienzforschung zwischen politisierter Wahrheitsfindung und systematischem Ablenkungsmanöver. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S. 55-78.
- Helfferich, Cornelia (2011): *Die Qualität quantitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, 4. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hoischen, Oliver (2021a): Wir zeigen keine Originalobjekte. Stiftung Preußischer Kulturbesitz. Dossier Humboldt Forum [Interview] [online] <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/newsroom/dossiers-und-nachrichten/dossiers/dossier-humboldt-forum/wir-zeigen-keine-originalobjekte.html> [aufgerufen am 12.1.2021].
- Hoischen, Oliver (2021b, 24. August): „Die Forschungsagenda darf nicht mehr von Deutschland aus bestimmt werden“. Stiftung Preußischer Kulturbesitz [online] <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/newsroom/dossiers-und-nachrichten/dossiers/dossier-forschung/die-forschungsagenda-darf-nicht-mehr-von->

- deutschland-aus-bestimmt-werden.html?sword_list%5B0%5D=tansania&no_cache=1 [aufgerufen am 24.05.2022].
- Holfelder, Moritz (2019): *Unser Raubgut. Eine Streitschrift zur kolonialen Debatte*. Berlin: Ch. Links.
- Humboldt Forum (2021): Kolonialismus und Kolonialität. Humboldt Forum [online] <https://www.humboldtforum.org/de/kolonialismus-und-kolonialitaet> [aufgerufen am 17.11.2021].
- Humboldt Forum (2022): Über uns. Humboldt Forum [online] <https://www.humboldtforum.org/de/ueber-uns> [aufgerufen am 22.02.2022].
- ICOM (2017): ICOM Code of Ethics for Museums. Paris: ICOM [online] <https://icom.museum/wp-content/uploads/2018/07/ICOM-code-En-web.pdf> [aufgerufen am 24.02.2022].
- Ivanov, Paola; Bens, Jens (2021): Koloniale Diversität: Die affektiven Regierungsmodi des Liberalismus am Beispiel des Humboldt Forums. In: Dilger, Hansjörg; Warstat, Matthias (Hrsg.): *Umkämpfte Vielfalt. Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Frankfurt: Campus Verlag, S. 164-185 [online] <https://doi.org/10.12907/978-3-593-44772-8>.
- Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (2018): Shared Research- Zur Notwendigkeit einer kooperativen Provenienzforschung am Beispiel der Tansania- Projekte am Ethnologischen Museum Berlin. In: Förster, Lariassa; Edenheiser, Iris; Fründt, Sarah; Hartmann, Heike (Hrsg.): *Provenienzforschung zu ethnografischen Sammlungen der Kolonialzeit. Positionen in der aktuellen Debatte*. Elektronische Publikation zur Tagung „Provenienzforschung in ethnologischen Sammlungen der Kolonialzeit“, Museum Fünf Kontinente, München, 7./8. April 2017, S. 143-156 [online] <https://doi.org/10.18452/19029>.
- Ivaov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (2018): Sammelwut und Gewalt. Objekte aus kolonialen Kriegen im Depot des Ethnologischen Museums, Berlin. In: Reyels, Lili; Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (Hrsg.): *Humboldt Lab Tanzania. Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin - ein tansanisch-deutscher Dialog; Objects from the colonial wars in the Ethnologisches Museum, Berlin - a Tanzania-German dialogue; Mikusanyo ya vita vya ukoloni katika Ethnologisches Museum, Berlin - majadiliano ya Tanzania-Ujerumani*. Berlin: Reimer, S. 66- 150.
- Jain, Jyotindra (2021): Objekte und ihre Wege. Zur Provenienz der Dinge. In: Fink, Dortje; Urioste-Buschmann, Martina (Hrsg.): *(Post)Kolonialismus und Kulturelles Erbe. Internationale Debatten im Humboldt Forum*. München: Hanser, S. 132-151.
- Kappel, Robert (2016): Ringen um Einfluss. Afrika im Fadenkreuz der Interessen. In: *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Bd.63, Nr. 12, S. 40-44.
- Klävers, Steffen (2019): *Decolonizing Auschwitz? Komparativ- postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung*. Berlin: De Gruyter.
- Kohl, Karl-Heinz; Kramer, Fritz; Möller, Johann Michael; Sievernich, Gereon; Völger, Gisela (Hrsg.) (2019): *Das Humboldt Forum und die Ethnologie. Ein Gespräch zwischen Karl-*

Heinz Kohl, Fritz Kramer, Johann Michael Möller, Gereon Sievernich, Gisela Völger. Der ethnologische Blick, Bd. 1. Frankfurt am Main: kula Verlag Dr. Edgar Bönisch.

- Kohlstruck, Michael (2004): Erinnerungspolitik. Kollektive Identität, Neue Ordnung, Diskurshegemonie. In: Schwelling, Birgit (Hrsg.): *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S.173-193 [online] <https://doi.org/10.1007/978-3-322-80964-3>.
- Köhne, Eckart (2022): „Das koloniale Erbe in den Museen darf keine Ladung Glasperlen sein, mit denen wir uns Wohlwollen verschaffen“. Interview mit Eckart Köhne. In: *Politikum*, Bd. 8, Nr.1, S.36-41.
- König, Helmut (2008): Erinnern und Vergessen. Vom Nutzen und Nachteil für die Politik. In: *Osteuropa*, Bd. 85, Nr. 6, S. 27-40 [online] <http://www.jstor.org/stable/44934592> [aufgerufen am 24.05.2022].
- Korthase, Karolin (2018): Geteilte Objekte- gemeinsame Geschichte: Der Umgang mit Kriegsbeuten aus Tansania. Museum and the City. Blog der Staatlichen Museen zu Berlin [online] <https://blog.smb.museum/geteilte-objekte-gemeinsame-geschichte-der-umgang-mit-kriegsbeute-aus-tansania/> [aufgerufen am 07.03.2022].
- Kourabas, Veronika (2021): *Die Anderen ge-brauchen. Eine rassismustheoretische Analyse von ‚Gastarbeit‘ im migrationsgesellschaftlichen Deutschland*. Kultur und soziale Praxis. Bielefeld: transcript [online] <https://doi.org/10.14361/9783839453841>.
- Krause, Sabine (2014): *Erinnern und Tradieren. Kulturelles Gedächtnis als pädagogische Herausforderung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Kreft, Annika (2020): Zwischen Raubgut, Fremddarstellungen und menschlichen Überresten. Sammlungsstrategien und sensible Objekte. Potsdam: ZZF- Centre for Contemporary History: Visual History [online] <https://doi.org/10.14765/zzf.dok-2056>.
- Kuckartz, Udo (2018): *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. Grundlagentexte Methoden, 4. Aufl., Weinheim: Beltz Juventa.
- Kuhn, Nicola (2018, 23. Juli): Humboldt Forum. „Rückgabe? Wichtiger ist die geteilte Geschichte“. In: *Tagesspiegel* [online] <https://www.tagesspiegel.de/kultur/humboldt-forum-rueckgabe-wichtiger-ist-die-geteilte-geschichte/22819922.html> [aufgerufen am 21.02.2022].
- Kulturstiftung des Bundes (2022): Humboldt Lab Tanzania. Ausstellungsrecherchen in Dar Es Salaam und Berlin- gefördert im Fonds TURN. Kulturstiftung des Bundes. Kulturstiftung des Bundes [online] https://www.kulturstiftung-des-bundes.de/de/projekte/transformation_und_zukunft/detail/humboldt_lab_tanzania.html [aufgerufen am 02.03.2022].
- Kushner, Jacob (2020, 18. Dezember): Deutschland neues Universalmuseum der Raubkunst? In: *National Geographic* [online] <https://www.nationalgeographic.de/geschichte-und-kultur/2020/12/deutschlands-neues-universalmuseum-der-raubkunst> [aufgerufen am 17.11.2021].

- Kuß, Susanne (2018): Postkolonialismus und Genozid. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Zeller, Joachim (Hrsg.): *Deutschland postkolonial? Die Gegenwart der imperialen Vergangenheit*. Berlin: Metropol, S. 204-222.
- Lehmann, Klaus- Dieter (2001, 1. März): Kunst und Kulturen der Welt in der Mitte Berlins. In: Senatsverwaltung für Stadtentwicklung; Bundesministerium für Verkehr, Bau- und Wohnungswesen (2001): Internationale Expertenkommission. Historische Mitte Berlin. Materialien, S. 16-19 [online] http://schlossdebatte.de/wp-content/uploads/2008/06/2_expertenkommission_materialien_2002.pdf [aufgerufen am 02.02.2022].
- Lepenes, Wolf (2011, 21. Dezember): Um ein Europa von außen bittend. In: *Welt* [online] https://www.welt.de/print/die_welt/kultur/article13777987/Um-ein-Europa-von-aussen-bittend [aufgerufen am 01.02.2022].
- Levy, Daniel (2010): Das kulturelle Gedächtnis. In: Gudehus, Christian; Eichenberg, Ariane; Welzer, Harald (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 93- 120.
- Mabe, Jacob Emmanuel (2007): Vom ‚kollektiven Gedächtnis‘ zur Konvergenzhistorik. Europäische und afrikanische Erinnerungen an den Kolonialismus – philosophisch hinterfragt. In: Hobuß, Steffi (Hrsg.): *Erinnern verhandeln. Kolonialismus im kollektiven Gedächtnis Afrikas und Europas*, 2. Aufl., Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 32- 45.
- Mabulla, Audax Z.P (2018): Vorwort. In: Reyels, Lili; Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (Hrsg.): *Humboldt Lab Tanzania. Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin - ein tansanisch-deutscher Dialog; Objects from the colonial wars in the Ethnologisches Museum, Berlin - a Tanzania-German dialogue ; Mikusanyo ya vita vya ukoloni katika Ethnologisches Museum, Berlin - majadiliano ya Tanzania-Ujerumani*. Berlin: Reimer, S. 14-17.
- Maier, Konstantin (2021, 14. November): Restitution- Absolution? Die Benin Bronzen und das koloniale Erbe. Podiumsdiskussion der Forschungsstelle „Hamburgs (post-)koloniales Erbe“. L.I.S.A. Wissenschaftsportal Gerda Henkel Stiftung [online] <https://lisa.gerdahenkel-stiftung.de/benin081121> [aufgerufen am 16.11.2021].
- Marschelke, Jan- Christoph (2019): Transkollektive Gedächtnisse. Notizen zu den Kritiken der Assmannschen Theorie des kollektiven Gedächtnisses. In: *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft*, Bd.5, Nr. 2, S. 103-130 [online] <https://doi.org/10.14361/zkkw-2019-050207>.
- Metzler, Gabriele (2018, 20. November): Kultureller Wandel und hybride Identitäten. In: *Informationen zur politischen Bildung/izpb: Europa zwischen Kolonialismus und Dekolonisierung*, Bd. 3/2018, Nr. 338, S. 68-79 [online] <https://www.bpb.de/izpb/280680/kultureller-wandel-und-hybride-identitaeten> [aufgerufen am 24.03.2022].
- Michels, Stefanie (2007): Postkoloniale kamerunische Gedächtnisopografien – Medien, Akteure, Topoi. In: Hobuß, Steffi (Hrsg.): *Erinnern verhandeln. Kolonialismus im*

- kollektiven Gedächtnis Afrikas und Europas*, 2. Aufl., Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 117-139.
- Moller, Sabine (2010): Das kollektive Gedächtnis. In: Gudehus, Christian; Eichenberg, Ariane; Welzer, Harald (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. S. 85- 92.
- Morat, Daniel (2019): Katalysator wider Willen. Das Humboldt Forum in Berlin und die deutsche Kolonialvergangenheit. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Bd. 16, Nr. 1, S. 140-153 [online] <https://doi.org/10.14765/zf.dok-1342>.
- Müntefering, Michelle; Grütters, Monika (2018, 15. Dezember): Eine Lücke in unserem Gedächtnis. Gastbeitrag von Michelle Müntefering und Monika Grütters in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 15. Dezember 2018 [online] <https://www.bundesregierung.de/breg-de/bundesregierung/staatsministerin-fuer-kultur-und-medien/eine-luecke-in-unserem-gedaechtnis-1561942> [aufgerufen am 17.11.2021].
- Nandi, Miriam (2011): Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten. In: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hrsg.): *Kultur.Theorien der Gegenwart*, 2. Aufl., Wiesbaden: Vs Verlag für Sozialwissenschaften, S. 120-131 [online] <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6>.
- Nassehi, Armin (2006): Dialog der Kulturen- wer spricht? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, Bd. 56, Nr. 28-29, S. 33-38.
- Nießer, Jacqueline (2015, 29. April): Der Kampf der Erinnerungen war gestern, oder wie sich Erinnerungskultur gegen den Strich denken lässt. Erinnerungskulturen. Erinnerung und Geschichtspolitik im östlichen und südöstlichen Europa [online] <https://erinnerung.hypothesos.org/55> [aufgerufen am 14.01.2022].
- No Humboldt 21! (2013, 3. Juni): Resolution. Moratorium für das Humboldt- Forum im Berliner Schloss. No Humboldt 21! [online] <https://www.no-humboldt21.de/resolution/> [aufgerufen am 29.11.2021].
- Ölçer, Nazan (2021): Kulturerbe: Restitution und komplementäre Wege. In: Fink, Dortje; Urioste-Buschmann, Martina (Hrsg.): *(Post)Kolonialismus und Kulturelles Erbe. Internationale Debatten im Humboldt Forum*. München: Hanser, S. 28-45.
- Oswald, Margareta von (2020): Troubling Colonial Epistemologies in Berlin's Ethnologisches Museum: Provenance Research and the Humboldt Forum. In: Oswald, Margareta von; Tinius, Jonas (Hrsg.): *Across Anthropology. Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*. Leuven: Leuven University Press, S. 106- 129 [online] <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jqxp.11>.
- Pabis, Eszter (2017): Literarische Mehrstimmigkeit und die Dialogizität der Erinnerungskultur: Zu transnationalen Perspektiven der Gedächtnisforschung und der Literaturwissenschaft. In: Kovács, Kálmán (Hrsg.): *Dialogische Erinnerung*. Debreceni Egyetemi Kiadó: Debrecen University Press, S. 9-20 [online] https://adph.unideb.hu/nft/NFT_2017_30.pdf [aufgerufen am 21.02.2022].

- Pähler, Alexander (2021): *Kulturpolitik für eine pluralistische Gesellschaft. Überlegungen zu kulturellen Grenzen und Zwischenräumen*. Edition Umbruch, Bd. 34. Bielefeld: transcript [online] <https://doi.org/10.14361/9783839455760>.
- Parzinger, Hermann (2011): Das Humboldt Forum. „Soviel Welt mit sich verbinden als möglich“. Aufgabe und Bedeutung des wichtigsten Kulturprojekts in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts [online] https://www.preussischer-kulturbesitz.de/fileadmin/user_upload_SPK/documents/mediathek/ueber_uns/rp/broschuere_humboldt-forum_soviel-welt-mit-sich-verbinden-als-moeglich.pdf [aufgerufen am 02.02.2022].
- Parzinger, Hermann (2016, 17. Oktober): Gemeinsam geerbt: Das Humboldt Forum als Epizentrum des Shared Heritage. Stiftung Preußischer Kulturbesitz [online] https://www.preussischer-kulturbesitz.de/newsroom/dossiers-und-nachrichten/dossiers/dossier-humboldt-forum/shared-heritage/?no_cache=1 [aufgerufen am 28.02.2022].
- Parzinger, Hermann (2018): Gedanken zum Kulturerbe in einer sich verändernden Welt. In: Blumenreich, Ulrika; Dengel, Sabine; Hippe, Wolfgang; Sievers, Norbert (Hrsg.): *Jahrbuch für Kulturpolitik 2017/2018. Welt. Kultur. Politik. – Kulturpolitik in Zeiten der Globalisierung*. Jahrbuch für Kulturpolitik, Bd. 16. Bielefeld: transcript, S. 125-130 [online] <https://doi.org/10.14361/9783839442524-002>.
- Parzinger, Hermann (2020): „Shared Heritage“. Das Humboldt Forum und die Kolonialismusdebatte. In: *Die politische Meinung*, Bd. 65, Nr. 561, S. 39-45 [online] https://www.kas.de/documents/258927/8605325/39_Parzinger.pdf/05391f20-36b1-0c91-e39c-4d1139681893?t=1585146798524 [aufgerufen am 23.02.2022].
- Purtschert, Patricia (2017, 16. Januar): Postkolonialismus und intellektuelle Dekolonisation. Bundeszentrale für Politische Bildung [online] <https://www.bpb.de/themen/kolonialismus-imperialismus/postkolonialismus-und-globalgeschichte/240817/postkolonialismus-und-intellektuelle-dekolonisation/> [aufgerufen am 18.12.2021].
- Radtke, Frank- Olaf (2012): *Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*. Schriftenreihe, Bd. 1246. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Rassool, Ciraj (2017): Rückführung und das ‚Neue Museum‘. Ein Interview mit Ciraj Rassool. In: Heller, Mareike (Hrsg.): *No Humboldt 21! Dekoloniale Einwände gegen das Humboldt- Forum*. Berlin: AfricaAvenir International e.V, S.142- 157.
- Reyels, Lili (2018): Das Humboldt Lab Tanzania im Kontext. In: Reyels, Lili; Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (Hrsg.): *Humboldt Lab Tanzania. Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin - ein tansanisch-deutscher Dialog; Objects from the colonial wars in the Ethnologisches Museum, Berlin - a Tanzania-German dialogue ; Mikusanyo ya vita vya ukoloni katika Ethnologisches Museum, Berlin - majadiliano ya Tanzania-Ujerumani*. Berlin: Reimer, S. 38- 64.
- Reyels, Lili; Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (2018a): Humboldt Lab Tanzania- Daten und Fakten. In: Reyels, Lili; Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (Hrsg.): *Humboldt Lab Tanzania. Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin - ein*

- tansanisch-deutscher Dialog; Objects from the colonial wars in the Ethnologisches Museum, Berlin - a Tanzania-German dialogue ; Mikusanyo ya vita vya ukoloni katika Ethnologisches Museum, Berlin - majadiliano ya Tanzania-Ujerumani*. Berlin: Reimer, S. 391-397.
- Reyels, Lili; Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (2018b): Vorwort. In: Reyels, Lili; Ivanov, Paola; Weber-Sinn, Kristin (Hrsg.): *Humboldt Lab Tanzania. Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin - ein tansanisch-deutscher Dialog; Objects from the colonial wars in the Ethnologisches Museum, Berlin - a Tanzania-German dialogue ; Mikusanyo ya vita vya ukoloni katika Ethnologisches Museum, Berlin - majadiliano ya Tanzania-Ujerumani*. Berlin: Reimer, S. 28-37.
- Rinderle, Peter (2021): *Grundlinien einer globalen Ethik. Gerechtigkeit, Politik und Kultur im 21. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B.Metzler [online] <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05788-4>.
- Rothberg, Michael (2009): *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Cultural Memory in the Present. Redwood City: Stanford University Press [online] <https://doi.org/10.1515/9780804783330>.
- Rothberg, Michael (2013): Remembering back. Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies. In: Huggan, Graham (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press, S. 359-379.
- Rothberg, Michael (2019): *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Cultural Memory in the Present. Stanford: Stanford University Press.
- Sack, Hilmar (2016): *Geschichte im politischen Raum. Theorie- Praxis-Berufsfelder*. Tübingen: A. Francke.
- Said, Edward W. (2003): *Orientalism*. Reprinted with a new preface. London: Penguin Books.
- Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (2021): Restitution und Geschichtskultur im (post-)kolonialen Kontext: Facetten einer schwierigen Debatte. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S. 9- 36.
- Sarr, Felwine; Savoy, Bénédicte (2020): *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. Schriftenreihe, Bd. 10586. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Schellen, Petra (2018, 21. Februar): Kolonialismus Forscher über Genozide. „Es gibt nicht einmal Gräber“. In: *Taz* [online] <https://taz.de/Kolonialismus-Forscher-ueber-Genozide/!5482189/> [aufgerufen am 21.02.2022].
- Schneider, Wolfgang; Kaitinnis, Anna (2016): Auswärtige Kulturpolitik. Beiträge zu Theorie und Praxis binationaler Beziehungen. In: Schneider, Wolfgang; Kaitinnis, Anna (Hrsg.): *Kulturarbeit in Transformationsprozessen. Innenansichten zur ‚Außenpolitik‘ des Goethe-Instituts*. Wiesbaden: Springer VS, S. 9- 20.
- Schnippel, Alexander (2022): Exhibition view of the module “Open Storage Africa. Appropriating objects and imagining Afrika” of the Ethnologisches Museum in the Humboldt Forum. Humboldt Forum. Press Room [online]

<https://www.humboldtforum.org/de/presse/mitteilungen/ethnologisches-museum>
[aufgerufen am 25.05.2022].

- Schorch, Philipp (2020): Sensitive Heritage: Ethnographic Museums, Provenance Research, and the Potentialities of Restitution. In: *Museum & Society*, Bd. 18, Nr.1, S. 1-5 [online] <https://doi.org/10.29311/mas.v18i1.3459>.
- Schüttpelz, Erhard (2021): Der kurze Moment der Restitutionsdebatte und seine lange Dauer. Ein Zwillingstext. In: In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S. 37- 54.
- Schwartz, Claudia (2019, 31. Juli): „Ich sehe das übrigens nicht so, dass wir nur behalten dürfen, was die Länder nicht zurückhaben wollen“: Hermann Parzinger über koloniale Raubkunst. Interview. In: *Neue Züricher Zeitung* [online] <https://www.nzz.ch/feuilleton/hermann-parzinger-nicht-alles-was-im-kolonialen-kontext-steht-muss-zurueckgegeben-werden-ld.1498300> [aufgerufen am 30.05.2022].
- Siemons, Mark (2015, 06. August): Humboldt Forum. Die Krux mit dem Kolonialismus. In: *FAZ. NET* [online] https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/shared-heritage-humboldt-forum-verzettelt-sich-13735747.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 [aufgerufen am 25.11.2021].
- Simo, David (2021): Formen und Funktionen des Gedächtnisses der Kolonisation. Das Humboldt Forum und das postkoloniale Deutschland. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S.281- 300.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): More Thoughts on Cultural Translation. translate. Beyond Culture: The Politics of Translation [online] <http://translate.eicpc.net/transversal/0608/spivak/en.html> [aufgerufen am 18.12.2021].
- Staatliche Museen zu Berlin (2022a): Pilotprojekt: Tansania-Deutschland: Geteilte Objektgeschichten? Staatliche Museen zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz [online] <https://www.smb.museum/museen-einrichtungen/ethnologisches-museum/sammeln-forschen/forschung/tansania-deutschland-geteilte-objektgeschichten/> [aufgerufen am 27.04.2022].
- Staatliche Museen zu Berlin (2022b): Kollaborative Provenienzforschung zu Sammlungen aus Tansania. Staatliche Museen zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz [online] <https://www.smb.museum/museen-einrichtungen/ethnologisches-museum/sammeln-forschen/forschung/kollaborative-provenienzforschung-zu-sammlungen-aus-tansania/> [aufgerufen am 27.04.2022].
- Stiftung Preußischer Kulturbesitz (2022a): Umgang mit außereuropäischen Objekten. Stiftung Preußischer Kulturbesitz [online] <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/schwerpunkte/provenienzforschung-und-eigentumsfragen/umgang-mit-aussereuropaeischen-objekten/> [aufgerufen am 21.02.2022].
- Stiftung Preußischer Kulturbesitz (2022b): Umgang mit NS- Raubkunst. Stiftung Preußischer Kulturbesitz [online] <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/schwerpunkte/provenienzforschung-und->

- eigentumsfragen/eigentumsfragen/umgang-mit-ns-raubgut.html [aufgerufen am 21.02.2022].
- Terkessidis, Mark (2019): *Wessen Erinnerung zählt? Koloniale Vergangenheit und Rassismus heute*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Thiemeyer, Thomas (2018): Kulturerbe als Shared Heritage? Kolonialzeitliche Sammlungen und die Zukunft einer europäischen Idee. In: *Merkur*, Bd. 72, Nr. 829, S. 30-44.
- Thiemeyer, Thomas (2021a): Deutschland postkolonial. Genealogische und kosmopolitische Erinnerungskultur. In: Sandkühler, Thomas; Epple, Angelika; Zimmerer, Jürgen (Hrsg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien: Böhlau, S.261- 280.
- Thiemeyer, Thomas (2021b): Kosmopolitismus und Kulturerbe. Thomas Thiemeyer im Gespräch mit Kwame Anthony Appiah. In: Fink, Dortje; Urioste-Buschmann, Martina (Hrsg.): *(Post)Kolonialismus und Kulturelles Erbe. Internationale Debatten im Humboldt Forum*. München: Hanser, S. 60- 83.
- Thompson, Barbara (2020): A Propos Macron and the Restitution of African Arts. A German Case Study. *African Arts*, Bd.53, Nr. 4, S. 1-7 [online] https://doi.org/10.1162/afar_a_00545.
- Trebing, Saskia (2021, 23. September): Ethnologische Museen im Humboldt Forum. Das Problem mit dem „Menschheitsmosaik“. In: *Cicero Online* [online] <https://www.cicero.de/kultur/ethnologische-museen-im-humboldt-forum-das-problem-mit-dem-menschheitsmosaik> [abgerufen am 15.04.2022].
- Van Nieuwenhuysse, Karel; Goddeeris, Idesbald (2015): Postkoloniale Erinnerungskulturen in Europa. Eine fragmentierte, geteilte und national gebundene Erinnerungslandschaft: Zur Einführung. In: Fenske, Uta; Kuhn, Bärbel; Groth, Daniel; Guse, Klaus-Michael (Hrsg.): *Kolonialismus und Dekolonisation in nationalen Geschichtskulturen und Erinnerungspolitik in Europa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 215- 218.
- Weber-Sinn, Kristin; Ivanov, Paola (2020): „Collaborative“ provenance research- About the (im)possibility of smashing colonial frameworks. In: *Museum & Society*, Bd. 18, Nr.1, S. 66-81 [online] <https://doi.org/10.29311/mas.v18i1.3295>.
- Weigel, Sigrid (2016, 13. Oktober): Shared Heritage. Das geteilte Erbe. In: *Tagesspiegel* [online] <https://www.tagesspiegel.de/kultur/shared-heritage-das-geteilte-erbe/14679304.html> [aufgerufen am 22.02.2022].
- Weigel, Sigrid (2019): *Transnationale Auswärtige Kulturpolitik – Jenseits der Nationalkultur: Voraussetzungen und Perspektiven der Verschränkung von Innen und Außen*. (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik). Stuttgart: ifa (Institut für Auslandsbeziehungen) [online] <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-62816-8> [aufgerufen am 16.02.2022].
- Wolff, Kaya de (2021): *Post-/Koloniale Erinnerungsdiskurse in der Medienkultur. Der Genozid an den Ovahero und Nama in der deutschsprachigen Presse von 2001 bis 2016*. Critical Studies in Media and Communication, Bd. 26. Bielefeld: transcript. [online] <https://doi.org/10.14361/9783839459782>.

- Wonisch, Regina (2018): *Reflexion kolonialer Vergangenheit in der musealen Gegenwart? Kuratorische Herausforderungen an der Schnittstelle von ethnologischen Museen der Kunst*, 2. Aufl. (ifa- Edition Kultur und Außenpolitik). Stuttgart: ifa (Institut für Auslandsbeziehungen) [online] <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55097-1> [aufgerufen am 16.03.2022].
- Young, James E. (1992): *The Counter- Monument: Memory against Itself in Germany Today*. *Critical Inquiry*, Bd. 28, Nr.2, S. 267-296 [online] <https://doi.org/10.1086/448632>.
- Youseffi, Lilia (2017): Zwischen Erinnerung und Entinnerung. Zur Verhandlung von Kolonialismus im Humboldt- Forum. In: Heller, Mareike (Hrsg.): *No Humboldt 21! Dekoloniale Einwände gegen das Humboldt- Forum*. Berlin: AfricaAvenir International e.V, S. 42- 61.
- Zeller, Joachim (2018a): (Post-)Koloniale Gedächtnisopografien in Deutschland. Möglichkeiten und Grenzen einer „Dekolonisation der Kolonisierer“. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Zeller, Joachim (Hrsg.): *Deutschland postkolonial? Die Gegenwart der imperialen Vergangenheit*. Berlin: Metropol, S. 336-365.
- Zeller, Joachim (2018b): Weltkulturmuseum? Koloniale Schatzkammer? Das Berliner Humboldt Forum in der Krise. Plädoyer für eine radikale Ehrlichkeit. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Zeller, Joachim (Hrsg.): *Deutschland postkolonial? Die Gegenwart der imperialen Vergangenheit*. Berlin: Metropol, S. 547- 570.
- Zimmerer, Jürgen (2019, 20. Februar): Kolonialismus. Die größte Identitätsdebatte unserer Zeit. In: *Süddeutsche Zeitung* [online] <https://www.sueddeutsche.de/kultur/kolonialismus-postkolonialismus-humboldt-forum-raubkunst-1.4334846> [aufgerufen am 22.11.2021].

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen.

Bayreuth, den 4. Juni 2022

Mira Groh