Michael Kraus (Hg.)

WELTEN FRAGMENTE

Die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen

Universitätsverlag Göttingen

Gewidmet ist der Band all denjenigen, denen es gelingt Dinge auch jenseits ihrer ursprünglichen Funktion friedlich und in gegenseitigem Einvernehmen und Interesse zum Aufbau transkultureller Beziehungen, zur Inspiration und zur Wissenserweiterung zu nutzen.

WELTEN-FRAGMENTE

Michael Kraus (Hg.)

Die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen

Universitätsverlag Göttingen

Erschienen im Universitätsverlag
Göttingen 2024

GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN IN PUBLICA COMMODA SEIT 1737

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

Dieses Werk ist auch als freie Onlineversion über die Verlagswebsite sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (www.sub.uni-goettingen.de) zugänglich.

Alle Beiträge dieses Bandes stehen auch als einzelne digitale Dokumente mit jeweils eigenen DOI auf der Webseite des Verlags bereit.

Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.
© 2024 Universitätsverlag Göttingen, Göttingen
https://univerlag.uni-goettingen.de

Coverabbildungen
Oz 2035, Am 5, As 34,
Af 2028, Eu 2 a–b, Oz 1769

Design, Satz, Umschlag
Frederik Pesch (PeschPesch)

Lithografie
SchwabScantechnik

Druck, Bindung
Hubert & Co

Papier
Arena Natural Rough

ISBN 978-3-86395-633-2
DOI https://doi.org/10.17875/gup2024-2657

Förderung
Gefördert mit Mitteln aus zukunft.niedersachsen, dem gemeinsamen Wissenschaftsförderprogramm des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur und der VolkswagenStiftung.

Gefördert mit Mitteln der Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde.

zukunft.
niedersachsen

GGV GÖTTINGER GESELLSCHAFT FÜR VÖLKERKUNDE

GIE göttinger institut für ethnologie

EINFÜHRUNG

22 **Die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen**
Eine Einführung
Michael Kraus

HISTORISCHE KONTEXTUALISIERUNGEN

78 **Georg Christoph Lichtenberg und der »Cook-Südsee-Komplex«**
Annotationen eines Daheimgebliebenen
Gundolf Krüger

96 **Blumenbach und die Botokuden**
Christian Feest

112 **Objekte aus kolonialen Kontexten**
Forschungen zu den Beständen aus Kamerun und Togo der Ethnologischen Sammlung Göttingen
Ndzodo Awono

130 **Mit Sagohammer, Schlitztrommel und Holzfigur auf den Spuren des deutschen Kolonialismus in der Ethnologischen Sammlung Göttingen**
Sara Müller

144 **Alfred Leber**
Ein Sammler in Ozeanien
Rebekka Habermas

152 **Carl Mirbt, seine kolonialpolitischen Ansichten und seine Bedeutung für die Ethnologische Sammlung**
Ein Göttinger Theologe als Sammler und Vermittler
Karolin Wetjen

164 **Suse Kälin und ihre Sammlung aus dem Iran**
Göttingens erste Doktorandin im Fach Völkerkunde
Katja Geisenhainer

184 **Die Sammlung Wustmann**
Objekte aus Amazonien als Aspekt deutsch-deutscher Geschichte
Karoline Noack

202 **Die Sammlung Erhard Schlesier**
Lokale Ethnohistorie und Verwandtschaftsethnologie
Eva Ch. Raabe

216 **Einsamer Wanderer zwischen den Welten**
Karl Wilhelm Ströder und seine unscheinbaren Objekte aus Papua-Neuguinea, 1971–1974
Hans Reithofer und Lucie Scheelen

FELDFORSCHUNGEN

242 ***Mai*-Maske der Iatmul, Papua-Neuguinea**
Ein Kulturgut aus Zeiten des gesellschaftlichen Umbruchs
Brigitta Hauser-Schäublin

260 **»Wir haben nichts!«**
Vier Objekte einer materialarmen Kultur der Alangan-Mangyan auf Mindoro, Philippinen
Andrea Lauser und Peter J. Bräunlein

274 **Musik und Tanz im Kampf gegen Klimawandel**
Verknüpfte Wirkungen von Tanzkleidung in Kiribati
Elfriede Hermann und Wolfgang Kempf

288 **Iyaya Ni Veiqia E Jamani**
Fijian Tattooing Practices and the Value of Collected Tattooing Tools for Present-Day Fijians
Tarisi Vunidilo

304 **Sensible Objekte?**
Gespräche am Sepik über Objekte in der Göttinger Ethnologischen Sammlung
Christiane Falck

322 **Zwischen Tradition und Wissenschaft**
Gespräche auf einer Forschungsreise in Kamerun
Ndzodo Awono

342 **The Destruction of Cultural Traditions as a Result of German Colonialism in East Africa**
A Reflection on the Acquisition of *Mwanahiti*, a Sacred Figure for Young Zaramo Girls
Flower Manase

350 **Vom deutschen Sammlungsdepot zu den Menschen in Tansania**
Zur Gestaltung partizipativer Methoden in der Provenienzforschung anhand von Objekten aus Göttingen und Witzenhausen
Jan Küver

366 **Liebeslied für eine *aante***
Ein Metalog
Echi Christina Gabbert und Ginno Ballo

382 **Der Kris**
Von der märchenhaften Waffe zum Identitätssymbol
Salman bin Satriya

385 **Ein Angelhaken aus Tahiti**
Über den Reiz alltäglicher Dinge
Jasmin I. Günther

390 **The Cook Voyage Coconut Shell Armlet from Vanuatu**
Jean-Pascal Wahe, Richard Japuneyo Shing
and Matthew Spriggs

394 **Kakiwit—Sewing Bags**
Amy F. Steffian

397 **Rätsel um ein Ungeheuer zum Eierkochen**
Oder warum die Arbeit in einem
Museum Überraschungen birgt
Nicole Zornhagen

401 **Attuiock and Caubvick**
Two Portraits of Labrador Inuit in the Blumenbach Collection
Marianne Stopp and Hana Nikčević

406 **»auf die große Erfindung**
des wirklichen Porcellans geleitet«
Meissen und das Böttgersteinzeug
Isabel Pagalies

410 **Von den Falklandinseln?**
Zwei faszinierende Objekte geben viele Rätsel auf
Gudrun Bucher

415 ***Tabua* und *sisi***
Walzahnobjekte aus Fidschi und ihre kulturelle Bedeutung
Isabel Kreuder

420 **Schnitzfiguren der Korjaken**
Erich Kasten

425 ***Koraibi***
Ein Schild von den Mentawai-Inseln
Reimar Schefold

428 **Alphonse Forrer und die Göttinger Klamath-Sammlung**
Christian Feest

432 **Ein Steinbeil vom Tami-Fluss, Westneuguinea**
Hilary Howes

435 **Very Early New Ireland *Ges* Masks**
Jean-Philippe Beaulieu

438 **Ein dreibeiniger Tontopf aus Kamerun**
Ndzodo Awono

441 ***Ùu***
A Late Nineteenth-Century Club
from Fatu Iva, Marquesas Islands
Marine Vallée

445 **Emilie Ronaths Bronzen**
Was Fälschungen über das Sammeln
peruanischer Antiquitäten aussagen
Maria Fernanda Boza Cuadros

450 **Das »Kriegstagebuch in Briefen des Oberleutnants Hermann Pflughöft«**
Ein Erlebnisbericht aus der Spätphase
des Boxerkriegs (China 1900–1901)
Mareile Flitsch

454 ***Furgbanyô* oder *dembèti***
Unterschiedliche Verwendungsweisen
einer ›Schaufel‹ bei den Dowayo
Ndzodo Awono

459 **Eine *Uli*-Figur aus dem Dorf Lemau an der Westküste Neuirlands**
Jean-Philippe Beaulieu

463 **Essbare Erde aus Togo**
Auf den Spuren der Geophagie
Tanita Engel

467 **Netsuke**
Funktioneller Männerschmuck aus Japan
Katja Triplett

471 ***Tithu* aus der Sammlung Verworn**
Markus H. Lindner

474 **The Sago Spathe**
An Ethnographic Exploration of
Papua New Guinea's Sepik Region
Tommy Buga

477 **Auf der Suche nach der Geschichte und Bedeutung eines »Nasenklemmer« aus Tansania**
Eliabu Sadock Mbonimpa und Charlotte Häger

480 **Zur Fotosammlung Wilhelm Arning**
Momentaufnahmen deutscher Kolonialgeschichte in Ostafrika
Jan Küver

484 ***Adu Zatua*, eine Ahnenfigur aus Nias in Indonesien**
Susanne Rodemeier

489 **Das Sammlerehepaar Claude und Marie du Bois-Reymond**
In Göttingen vorhandene Unterlagen zum Handel mit chinesischer Kunst
Hanin Hannouch

492 **Wapagazi Signal Horn**
Deonis Mgumba

495 **Ein tibetisch-buddhistisches Rollbild von der tantrischen Göttin Vajrayoginī**
Katja Triplett

498 **Der Silberschmuck der Besiegten aus Chile**
Markus A. Scholz

502 **Eine Wolldecke der Navajo?**
Rainer Hatoum

506 **Eine ägyptische Halskette**
Bedeutung und Verbreitung von indigenem Amazigh Silberschmuck aus der Oase *Sīwa*
Lisa Maria Franke

509 **Ein australisches Kunstwerk in der Ethnologischen Sammlung**
Josefine Neef

513 ***Ritxoko***
Kunst von Keramikerinnen der Iny-Karajá in ethnologischen Sammlungen
Rafael Andrade

517 **Schwarzer Geist der Kamaiurá**
Mark Münzel

521 **Eine Zeremonialglocke der Bamun**
Ndzodo Awono

523 **Ein Sagovorratstopf aus Aibom**
Eva Ch. Raabe

527 **Wie ein Speer durch die Luft fliegt**
Metin Tolan

532 **Die Äthiopien-Sammlung von Ulrich Braukämper**
Alke Dohrmann

535 **Anmerkungen zu einer Elefantenmaske aus Westkamerun**
David Simo

537 **»Verdammte Ethnologenpflicht«**
Rückgabediskussionen zwischen Studierenden und Lehrenden an der Universität Göttingen in den 1970er Jahren
Lars Müller

541 **Ein grünes Essservice aus Patamban, Michoacán, Mexiko**
Beate Engelbrecht

545 **Warum sammeln?**
Roman Loimeier

548 **Inuit Art**
Moderne Kunst aus der Arktis. Die Sammlung Wieczorek
Peter Bolz

551 **›Hands-on‹**
Anfassen und Ausprobieren ausdrücklich erwünscht!
Isabel Pagalies

555 ***Die Haut des Schamanen***
Eine Theaterperformance als Beispiel für die museumspädagogische Erkundung einer ethnologischen Sammlung
Götz Lautenbach

559 **Healing the Past**
Repatriation and the Road to Reconciliation for Māori and Moriori Communities
Hinemoana Baker and Te Arikirangi Mamaku-Ironside

562 **Ein Tierschemel aus dem Oberen Xingu-Gebiet**
Ulrike Prinz

567 ***Kadeju* – Der Denker**
Verkörperung von Schutz, Wissen und spiritueller Macht der Ye'kwana
Dulfredo Emjayumi Torres Rodríguez und Katharina Farys

570 ***Taykas***
Selk'nam-Körbe aus Feuerland gestern und heute
Ana Butto und Margarita Maldonado

DEBATTEN

576 **Der Umgang mit Rückgabeforderungen in der Ethnologischen Sammlung Göttingen**
Ein Überblick
Michael Kraus und Lars Müller

598 **Von der Abwesenheit der Dinge**
Eine museumsethnologische Reflexion zu Flucht und Migration
Andrea Lauser, Peter J. Bräunlein und Friedemann Yi-Neumann

Anhang

616 **Verzeichnis der abgebildeten Objekte (ESG)**

622 **Verzeichnis der Abkürzungen**

622 **Verzeichnis der Autorinnen und Autoren**

1

EINFÜHRUNG

MICHAEL KRAUS

DIE ETHNOLOGISCHE SAMMLUNG DER GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

Eine Einführung

> »Niemand, der geographisch, völkerkundlich oder kulturgeschichtlich interessiert ist, darf versäumen, sich die Göttinger ethnographische Ausstellung anzusehen; nur so kann er sein [sic] Teil dazu beitragen, daß aus der auf kurze Zeit vorgesehenen Ausstellung, die nur Stichproben des tatsächlich vorhandenen zu liefern vermag, dereinst ein kleines Völkermuseum werde mit eigener historischer Prägung, ein Schmuck der Georgia Augusta und der Stadt Göttingen« (Niedersächsische Morgenpost, 12.10.1927, UAG, Kur. 1353).

Mit diesen Worten warb die Niedersächsische Morgenpost in ihrer Ausgabe vom 12. Oktober 1927 für den Besuch einer Sammlung, deren Entstehung in das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts zurückgeht, und die trotz regelmäßiger Erweiterungen und immer wieder lobender Referenzen (Bucher 2023: 229f., 237f.) spätestens ab der Mitte des 19. Jahrhunderts für viele Jahrzehnte lediglich ein Schattendasein führte. Erst in den 1920er Jahren besann man sich in Göttingen von Neuem auf den wissenschaftlichen, aber auch den für eine breite Öffentlichkeit gegebenen Wert der vorhandenen Gegenstände aus zahlreichen Weltregionen. Karl Hermann Jacob-Friesen (1886–1960), Prähistoriker, Archäologe und Direktor des Provinzial-Museums Hannover (heute: Landesmuseum Hannover), der als Student an der Universität Leipzig auch Völkerkunde belegt hatte (Wegner 2002: 398), äußerte sich in einem Brief an die Universitätsleitung geradezu euphorisch über diese erste ethnologische Sonderausstellung in Göttingen:

> »Die ethnographische Sammlung Göttingens ist ja derartig wertvoll, dass man überhaupt keine Parallele ziehen kann. Ich kenne wohl sämtliche deutschen Sammlungen für Völkerkunde, und die meisten außerdeutschen, aber derartige Glanzstücke beieinander habe ich noch nicht gesehen, selbst nicht im Britischen Museum, das ich erst vor 2 Jahren

> gründlich studiert habe. Man muss ja als Fachmann immer wieder staunen, daß schon im 18. Jahrhundert dort in Göttingen im Gegensatz zu den sonstigen Kuriositätensammlungen eine rein wissenschaftliche akademische Arbeit vollbracht worden ist. Es ist ein Jammer, daß dieser Faden durch ein ganzes Jahrhundert nicht weiter gesponnen wurde, um so erfreulicher aber auch, daß die Arbeit jetzt wieder aufgenommen ist« (Jacob-Friesen an Valentiner, 25.10.1927, UAG Kur. 1353).

Jacob-Friesen lobte die Präsentationsform »in neuzeitlicher musealer Technik« und appellierte, die Sammlung endlich angemessen auszustatten und zu nutzen: »Sie würden sich […] ein ganz außerordentliches Verdienst erwerben, wenn Sie es durchsetzen könnten, daß diese kostbare Sammlung nun auch zu einem wirklichen Museum ausgestaltet wird, das, sowohl für unsere Gesamtwissenschaft, wie vor allen Dingen für den akademischen Nachwuchs, einen zur Zeit noch unberechenbaren Bildungswert darstellen wird« (ibid.).

Beim damaligen Universitätskurator[1] Justus Theodor Valentiner (1869–1952), an den das Schreiben gerichtet war, stieß diese Forderung auf offene Ohren. Auch Valentiner bemängelte das jahrzehntelange Brachliegen der vorhandenen Bestände und engagierte sich für den Ausbau und die bessere Nutzung der Sammlung. In einem Schreiben an das Ministerium vom 11. Januar 1928 formulierte er den Wunsch, »diese reiche und hochinteressante Sammlung, aus der noch nicht ein einziges Stück wissenschaftlich verwertet wurde, endlich der Forschung und der Lehre zugänglich zu machen« (Valentiner an Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Berlin, 11.01.1928, UAG, Phil. Inst. 70, Unterstreichung im Original). Neben der wissenschaftlichen Nutzung bedurfte die Sammlung zudem dringend einer besseren konservatorischen Betreuung.

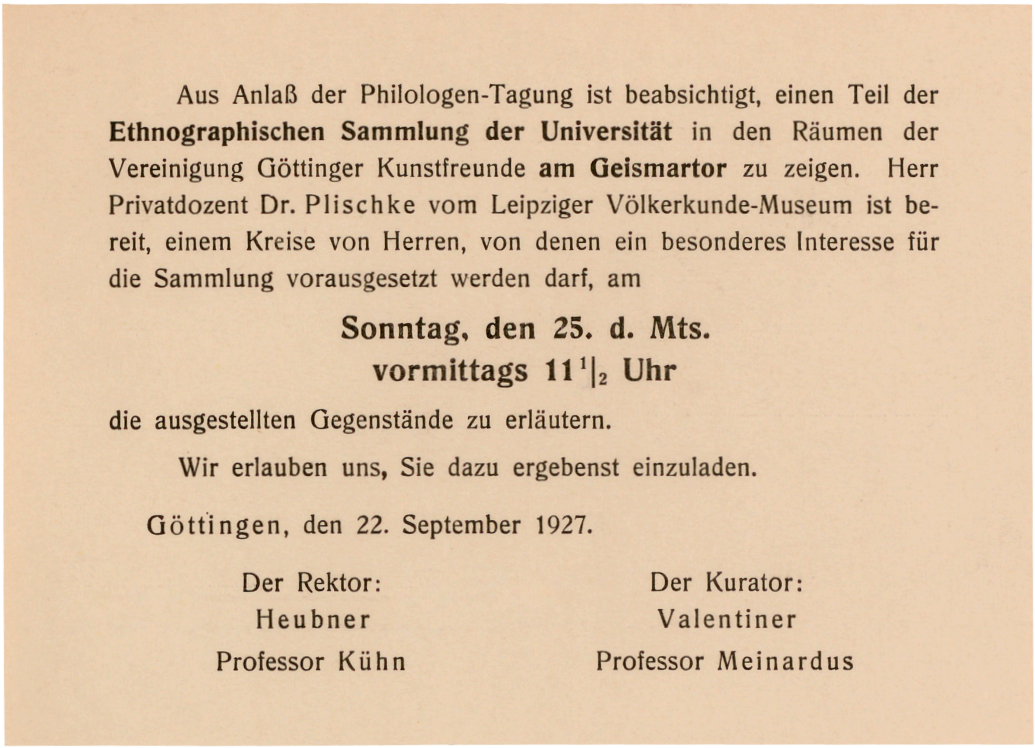
1 Ein Universitätskurator war Vertreter des Ministeriums an der Universität und zählte v. a. »die Finanz-, Personal- und Vermögensverwaltung der Universität sowie ihre Vertretung bei Rechtsgeschäften und Rechtsstreitigkeiten« zu seinen Aufgaben (www.flurgespraeche.de/universitaetskurator/). Für Göttingen s. Beuermann et al. 1987: 43.

Die 1927 im Rahmen einer Tagung der deutschen Philologen und Schulmänner gezeigte Sonderausstellung [Abb. 1] war Teil der bereits Jahre zuvor begonnenen Bemühungen, Völkerkunde bzw. Ethnologie[2] an der Universität Göttingen zu etablieren. 1921 und 1923 hatte Augustin Krämer (1865–1941) die in Göttingen vorhandenen Ethnografica[3] gesichtet (Krämer an Geographisches Seminar, 28.04.1926, UAG, Kur. 1353). Krämer hatte zunächst als Schiffsarzt,[4] später auch mit Fokus auf wissenschaftliche, darunter auch ethnologische Studien die pazifische Inselwelt bereist und erforscht. Teils war er dabei von seiner ebenfalls wissenschaftlich tätigen Frau Elisabeth Krämer-Bannow (1874–1945) begleitet worden. 1911 wurde Krämer erster Direktor des ethnologischen Museums in Stuttgart (Linden-Museum). Ab 1919 unterrichtete Krämer Völkerkunde an der Universität

2 Die Begriffe sind gleichbedeutend und wurden seit der Entstehungszeit der Ethnologie entsprechend genutzt, auch wenn seit einiger Zeit Umbenennungen im Gang sind. 1869 bzw. 1873 wurden bspw. in Berlin nahezu zeitgleich die *Zeitschrift für Ethnologie* und das Königliche Museum für Völkerkunde (heute: Ethnologisches Museum) gegründet. Die Göttinger Sammlung bildete sich im Academischen Museum unter der Bezeichnung Ethnographische Sammlung heraus. Diesen Namen trug sie bis zur Umbenennung von Institut und Sammlung 1997. Im Folgenden verwende ich Ethnologische Sammlung, wenn ich mich allgemein sowie nach 1997 auf die Sammlung beziehe, und Ethnographische Sammlung, wenn es um die konkrete Institution vor 1997 geht.

3 Der Begriff »Ethnografica« ist nicht unumstritten, letztlich kann jedes von Menschen produzierte Artefakt in diese Kategorie fallen. Verwendet wird der Ausdruck im Folgenden rein pragmatisch zur Abgrenzung von anderen Sammlungen und Museen, also als Bezeichnung für Gegenstände, die zur Ethnologischen Sammlung zähl(t)en und dabei auch wechselnden und nicht-eindeutigen Zuordnungen unterliegen konnten (s. für Göttingen Bucher 2023, generell z. B. Noack 2015).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2683



Aus Anlaß der Philologen-Tagung ist beabsichtigt, einen Teil der **Ethnographischen Sammlung der Universität** in den Räumen der Vereinigung Göttinger Kunstfreunde **am Geismartor** zu zeigen. Herr Privatdozent Dr. Plischke vom Leipziger Völkerkunde-Museum ist bereit, einem Kreise von Herren, von denen ein besonderes Interesse für die Sammlung vorausgesetzt werden darf, am

Sonntag, den 25. d. Mts.
vormittags 11 1/2 Uhr

die ausgestellten Gegenstände zu erläutern.

Wir erlauben uns, Sie dazu ergebenst einzuladen.

Göttingen, den 22. September 1927.

Der Rektor: Heubner
Professor Kühn

Der Kurator: Valentiner
Professor Meinardus

1 Einladungskarte zu einer Führung durch die erste Sonderausstellung der Ethnographischen Sammlung in Göttingen, 22. September 1927 (UAG, Kur. 1353).

Tübingen, wo er 1925 zum Honorarprofessor ernannt wurde. Seine Stelle blieb dabei stets dem Geografischen Institut eingegliedert (Mischek 1994: 11). 1921 war auch das Jahr, an dem Valentiner sein Amt in Göttingen antrat. Ob er und Krämer sich trafen und austauschten, muss an dieser Stelle offenbleiben. Nachweisbar ist, dass in den Universitätsakten aus der damaligen Zeit ein Text von Krämer bewahrt wird, in dem dieser u. a. die Gründung ethnologischer Lehrstühle forderte (UAG Phil. Fak. 408, Krämer 1920).

4 Zur nicht unbeträchtlichen Rolle von Medizinern bei der Entstehung der Ethnologie s. Habermas in diesem Band. Ein Verweis auf Krämer und Krämer-Bannow findet sich in diesem Band auch bei Beaulieu (zur *Uli*-Figur).

Eigenständige ethnologische Museen waren in Deutschland ab den 1860er Jahren entstanden (Penny 2002, Noack 2019). Die erste Habilitation im neuen Fach erfolgte 1866 an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin (heute: Humboldt Universität) durch Adolf Bastian.[5] Nicht wenige, bereits eigene Feldforschungen durchführende Wissenschaftler, die an den neu gegründeten ethnologischen Museen angestellt waren, habilitierten sich (Kraus 2022: 412ff.), wobei sie ob des Fehlens ethnologischer Institute zunächst zumeist in Nachbardisziplinen wie der Geografie oder Geschichte unterrichteten. Ein Forschungsinstitut für Ethnologie wurde 1914 in Leipzig gegründet, woraus 1920

5 Bei Bastian ist in den Akten 1866 für die bewilligte Venia legendi »Ethnographie« vermerkt, bei der zweiten, 1889 in Berlin vorgenommenen völkerkundlichen Habilitation durch Karl von den Steinen (1855–1929) ist dann von »Ethnologie« die Rede (UAB, Habilitationsakten März 1859 bis August 1867 bzw. 1888/9). Von den Steinen forschte nach zwei Expeditionen in Zentralbrasilien auch auf den Marquesas, von wo er die von Vallée in diesem Band besprochene Keule mitbrachte.

auch das erste, von Karl Weule (1864–1926) bekleidete Ordinariat entstand. Weule war in Leipzig zudem seit 1907 mit der Museumsleitung betraut.[6] Ein weiterer, mit Georg Thilenius (1868–1937) besetzter Lehrstuhl entstand 1923 in Hamburg, ebenfalls in Personalunion mit der Leitung des lokalen Völkerkundemuseums (heute: Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt) (Blesse 2014, Fischer 1990: 20). Es waren die vorhandenen Dinge, die in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten des 20. Jahrhunderts für die wissenschaftliche Institutionalisierung der Ethnologie ausschlaggebend waren.

Von Göttingen war 1925 der Sinologe Erich Hänisch (1880–1966) an die Universität Leipzig gewechselt. Über ihn erfuhr Weule vom Interesse, das Fach Völkerkunde an der Universität Göttingen zu verankern. Für eine entsprechende Stelle empfahl Weule Hans Plischke (1890–1972), einen seiner damaligen Leipziger Assistenten (Weule an Valentiner, 19.11.1925, UAG, Kur 1353). Plischke besuchte 1925 und 1926 Göttingen, um die Ethnographische Sammlung zu sichten und mit ihrer Erschließung zu beginnen. 1927 war er dann an der eingangs benannten Ausstellung beteiligt, ein auch universitätspolitisch motivierter Versuch, Aufmerksamkeit auf die vorhandenen Artefakte zu lenken. Unterstützt wurden Valentiners Initiativen zur Etablierung der Ethnologie an der Göttinger Universität u. a. vom Lehrstuhlinhaber für Geografie, Wilhelm Meinardus (1867–1952), sowie vom Professor für Zoologie, Alfred Kühn (1885–1968), der zu dieser Zeit auch Leiter der Ethnographischen Sammlung war. 1928 begann in Göttingen mit Plischke schließlich die universitäre Lehre im Fach Völkerkunde. 1929 erfolgte der Umzug der in den Jahrzehnten zuvor zumeist verpackten Gegenstände in das Gauß-Weber-Haus (Michaelis-Haus) in der Prinzenstraße 21, wo Arbeitsräume für die Ethnographische Sammlung sowie für Unterricht und Verwaltung eingerichtet wurden. Im gleichen Jahr wurde Plischke in Göttingen zum außerordentlichen Professor ernannt. Im Januar 1930 wurde ihm vom Kulturministerium die Leitung der Ethnographischen Sammlung übertragen, die somit zum ersten Mal in ihrer Geschichte von einem ethnologisch geschulten Fachwissenschaftler geleitet wurde (Plischke 1931a: 45, Kulick-Aldag 2000: 36, 53f.). Nachdem die ersten Lehrveranstaltungen 1928 noch der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät zugeordnet waren, wurde Völkerkunde in Göttingen 1932 eigenständiges Hauptfach an der Philosophischen Fakultät (ibid.: 38). 1934 wurde an der Georgia Augusta schließlich das nach Leipzig und Hamburg dritte Ordinariat für Völkerkunde in Deutschland eingerichtet.

Der zitierte Artikel aus der Niedersächsischen Morgenpost klingt knapp 100 Jahre nach seiner Veröffentlichung fast schon wieder aktuell. 2018 wurde die Ethnologische Sammlung wegen einer geplanten Gebäudesanierung geschlossen und alle Objekte verpackt und ausgelagert. Verzögerungen im Planungsablauf, offene Fragen zur Gebäudestatik sowie eine nicht ausreichend gegebene Finanzierung führten dazu, dass die Wiedereröffnung bis heute aussteht. Und doch hat sich seit der ersten ethnologischen Sonderausstellung und der einige Jahre später folgenden Lehrstuhlgründung viel verändert. Aus den ca. 3.000 Objekten, die Plischke 1928 vorfand und die nach Ansicht Valentiners wissenschaftlich bis dato

6 Die Zählungen unterscheiden sich manchmal, da an der Münchner Universität bereits 1916 ein Lehrstuhl speziell für »Völkerkunde Asiens« eingerichtet wurde, und zwar ebenfalls in Verbindung mit der Museumsdirektion. Amtsinhaber war Lucian Scherman (1864–1946), der etatmäßig dem Museum zugeordnet blieb. Nach der Emeritierung Schermans im Zuge der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 wurde der Lehrstuhl allerdings nicht neu besetzt; ein ethnologisches Institut entstand in München erst 1955 (Smolka 1994: 7, 211f., 273ff.).

ungenutzt geblieben waren, ist eine mittlerweile ca. 19.000 Objekte umfassende und – trotz der gegenwärtigen Einschränkungen – in Lehre, Forschung sowie öffentlichem Bewusstsein fest verankerte Sammlung geworden, in deren sehr heterogene Zusammensetzung der vorliegende Band Einblicke gibt. Aus der ersten Professur sind mittlerweile vier Lehrstühle geworden, die gegenwärtig mit Elfriede Hermann, Andrea Lauser, Roman Loimeier und Nikolaus Schareika besetzt sind. Die Gegenstände aus allen Kontinenten umfassende Ethnologische Sammlung wird aktuell von Michael Kraus, dem Autor dieser Zeilen, geleitet. Wissenschaftlich-technische Mitarbeiterin in der Sammlung ist Nicole Zornhagen. An festen Mittelbaustellen existiert am Institut weiterhin seit 2011 die Stelle des Studiengangsbeauftragten, die mit Hans Reithofer besetzt ist. Mit den vorhandenen Expertisen für West-, Nord- und Ostafrika, Ozeanien, Südostasien und Südamerika sowie Forschungen u. a. zu Religion, Migration, Klimawandel, Pastoralismus, Mensch-Umwelt-Beziehungen, materieller Kultur und Fachgeschichte werden in der Göttinger Ethnologie heute regional und thematisch sehr vielfältige Schwerpunkte vertreten. Über weitere, im wissenschaftlichen Bereich stets zeitlich befristete Mitarbeitende sowie über die Themenstellungen der zahlreichen Forschungsprojekte gibt die regelmäßig aktualisierte Institutshomepage Auskunft (www.uni-goettingen.de/de/28822.html).

Mit Personen und Zeiten ändern sich in der Regel auch Selbstverständnis, Methoden, Perspektiven und Fragestellungen, die ein Fach ausmachen. Die 1927 noch ungebrochene Begeisterung für die erworbenen Artefakte lässt sich heute nurmehr mit Einschränkungen aufrechterhalten. Aktuell oszilliert die Auseinandersetzung mit den vorhandenen Gegenständen eher zwischen den Kategorien berühmt, begeisternd und belastet. Berühmt sind vor allem zwei Konvolute aus dem 18. Jahrhundert – die sogenannte Cook/Forster- sowie die Baron von Asch-Sammlung –, die nicht nur zu den wertvollsten, sondern auch zu den besterschlossenen und in nationalen und internationalen Ausstellungen meist betrachteten Teilbeständen der Göttinger Sammlung zählen (s. z. B. Hauser-Schäublin/Krüger 1998, Little/Ruthenberg 2006, Hauser-Schäublin/Krüger 2007, Bucher 2017). Sie stehen im vorliegenden Band daher nicht erneut im Mittelpunkt, auch wenn einige Objekte aus diesen Konvoluten auch in diesem Buch einer detaillierten Einzelbetrachtung unterzogen werden (s. die Beiträge von Günther, Wahe/Shing/Spriggs, Steffian, Zornhagen, im weiteren Kontext auch Lautenbach sowie Krüger und Vunidilo). Begeisternd sind die vorhandenen Artefakte bis heute aus vielerlei Gründen, ist doch jedes Objekt stets Ausdruck menschlicher Intelligenz und zeugt von den Fähigkeiten, der Kreativität, dem Gestaltungsreichtum und den Lebenszusammenhängen seiner Herstellerinnen und Hersteller (s. alle Beiträge in diesem Band). Auch lässt sich mit den vorhandenen Artefakten immer wieder von glückenden sozialen Beziehungen und der Neugier auf andere Weltsichten derjenigen, die diese Dinge für Göttingen erwarben, erzählen, sowie von Versuchen, von eigenen Gewohnheiten abweichende Deutungen und Umgangsformen zu verstehen und wertzuschätzen (s. z. B. Andrade, Bolz, Butto/Maldonado, Engelbrecht, Noack, Prinz, Raabe, Reithofer/Scheelen sowie zahlreiche Beiträge im Teil »Feldforschungen« in diesem Band). In anderen Fällen zeigt eine Auseinandersetzung mit den Beständen der Ethnologischen Sammlung allerdings auch die Verwobenheit von in Göttingen aufbewahrten Objekten mit Machtasymmetrien, Fehldeutungen sowie Kontexten von Raub und Gewalt (s. z. B. die Beiträge von Flitsch, Habermas, Küver,

Manase, S. Müller, Ndzodo Awono, Sadock Mbonimpa/Häger und Scholz in diesem Band) – Aspekte, die in den vergangenen Jahren noch einmal verstärkt in den Blick genommen wurden, ohne dass die kritischen Aufarbeitungen, die auch im 20. Jahrhundert immer wieder stattgefunden haben, dabei übersehen werden sollten.

Der vorliegende Band versucht möglichst viele dieser Charakteristika der Sammlung in den Blick zu nehmen. Möglich ist dies, weil 73 Autorinnen und Autoren aus 20 Ländern – von Studierenden bis hin zu bereits im Ruhestand befindlichen Kolleginnen und Kollegen sowie Vertreterinnen und -vertreter unterschiedlicher Fachdisziplinen und mit sehr diversen Erfahrungshorizonten und Blickrichtungen – bereit waren, ihr Wissen über und ihre Perspektiven für und auf in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen befindliche Dinge sowie die mit diesen Dingen verknüpften Ereignisse beizutragen.

Die Einleitung zu diesem Band kann eine umfassende Sammlungs- und Institutsgeschichte nicht ersetzen. Doch soll zur historischen Kontextualisierung der vorhandenen Bestände den nachfolgenden Analysen eine Skizze der Sammlungs- und Fachentwicklung in Göttingen vorangestellt werden.

DIE GRÜNDUNG DER UNIVERSITÄT UND DIE ENTSTEHUNG DER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG

Für die Entstehung der Ethnologischen Sammlung waren wissenschaftliche, bürgerliche und politische Netzwerke entscheidend, die im 18. Jahrhundert zudem privilegierte Kontakte innerhalb der Einflusszonen der expandierenden europäischen Großmächte England und Russland umfassten.

Die Erbfolgeregeln in Großbritannien führten dazu, dass mit dem Tod der kinderlosen Königin Anne (1665–1714) aus dem Hause Stuart die britische Krone im Jahr 1714 an den Herzog Georg Ludwig von Braunschweig-Lüneburg (1660–1727) (auch: »Kurfürst von Hannover«) überging. Was folgte, war eine 123 Jahre andauernde Personalunion (1714–1837)[7] zwischen dem Königreich von Großbritannien und Irland sowie dem Herzogtum Braunschweig-Lüneburg bzw. ab 1814 dem Königreich Hannover (Lembke 2014). Die Regenten zur Zeit der Personalunion – Georg I., Georg II. (1683–1760), Georg III. (1738–1820), Georg IV. (1762–1830) sowie William IV. (1765–1837) – hinterließen auch in Göttingen ihre Spuren und sind bis heute sowohl im Stadtbild als auch an der Universität auf vielfältige Weise präsent.

7 »Personalunion bedeutete zunächst nicht mehr, als dass sich die beiden Staaten zufällig dieselbe Person an der Spitze teilten« (Geyken 2019: 10), rechtlich waren sie weiter voneinander unabhängig (Schaich 2014: 80).

Unter Georg II. wurde die Georg-August-Universität gegründet, deren Lehrveranstaltungen bereits 1734 begannen, deren offizielle Inauguration allerdings erst im Jahr 1737 stattfand. Zu den Merkmalen, die die neue Universität auszeichneten, zählte u. a., dass die Theologische Fakultät in Göttingen kein Zensurrecht über die anderen Fakultäten ausüben konnte, also eine im Vergleich zu anderen Universitäten jener Zeit größere Lehrfreiheit bestand. Des Weiteren entwickelte sich die Universitätsbibliothek rasch zu einem zentralen Standortvorteil (Kipp 2012: 64, Geyken 2019: 13, 17). Zur Universitätsgründung mit ca. 12.000 Büchern ausgestattet, wies sie gegen Ende des 18. Jahrhunderts bereits einen Bestand von 150.000 Büchern auf (Kipp/Oehler 2014: 116). Auch hier wirkte sich die Personalunion mit England aus. Nach dem Umzug Georgs I. nach England war in London für die Organisation der Dienstgeschäfte mit Hannover die Deutsche Kanzlei eingerichtet worden, über

die neben zahlreichen anderen Aufgaben auch eine Vielzahl von Buch- und Objektzuweisungen zugunsten der Universität Göttingen vorgenommen wurde (Bühring 2014: 111). Göttingen war im späten 18. Jahrhundert zwar nicht die größte deutsche Universität, verfügte aber aufgrund des privilegierten Zugangs zu England über den größten Bestand an englischsprachigen wissenschaftlichen Werken in Deutschland, darunter auch Berichte über die Expansion des britischen Empire (Schaich 2014: 86).

Zu den Göttinger Professoren, die diese Vorzüge zu nutzen wussten, und die direkt oder indirekt auch auf die Entstehung der Ethnologischen Sammlung Einfluss nahmen, zählen Albrecht von Haller (1708–1777), Christian Gottlob Heyne (1729–1812) und Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840).

Der Schweizer Albrecht von Haller war Arzt und Naturforscher, erster Präsident der Akademie der Wissenschaften[8] in Göttingen sowie Gründer des Botanischen Gartens der Universität. Haller interessierte sich sehr für das Leben außerhalb Europas (Guthke 2000). Mit Studierenden unternahm er naturwissenschaftliche Sammelexkursionen in den Harz; bereits Mitte des 18. Jahrhunderts versuchte er eine studentische Exkursion nach Amerika zu organisieren (Collet 2012: 71). Über den Wert des Reisens formulierte von Haller:

> »Aber die größte Bemühung der Menschen ist das [sic] Kenntnis seiner selber, und dieses sind wir großentheils den Reisenden schuldig. Wir werden in einem Lande unter Bürgern erzogen, die alle den gleichen Glauben, die gleichen Sitten, und überhaupt die gleichen Meinungen haben: diese flechten sich nach und nach in unsre Sinnen ein [sic], und werden zu einer falschen Ueberzeugung. Nichts ist fähiger, diese Vorurtheile zu zerstreuen, als die Kenntnis vieler Völker, bey denen die Sitten, die Gesetze, die Meinungen verschieden sind« (Haller 1750, Vorrede o. S., s. auch Guthke 2000: 12).

8 Wissenschaftliche Forschung zählte im 18. Jahrhundert nicht zu den professoralen Kernaufgaben; sie wurde v. a. an der Akademie betrieben. Über die 1751 als Königliche Societät der Wissenschaften gegründete Akademie der Wissenschaften waren Lehre und Forschung an der Universität Göttingen allerdings von Anfang an eng verzahnt (Beuermann et al. 1987: 207, Geyken 2019: 16).

Zumindest indirekt steht von Haller auch mit einem der beiden bedeutendsten Bestände der Ethnologischen Sammlung aus dem 18. Jahrhundert in Verbindung. 1750 promovierte bei ihm der Mediziner Georg Thomas von Asch (1729–1807), der später als Generalstabsarzt und Staatsrat in Russland unter Katharina II. (1729–1796) Karriere machte. Von Asch fühlte sich der Georg-August-Universität lebenslang verbunden. Zwischen 1771 und 1806 sandte er umfassende Schenkungen nach Göttingen, darunter auch knapp zweihundert Ethnografica aus Asien, überwiegend Sibirien, sowie aus Alaska, das bis 1867 unter russischer Herrschaft stand (Hauser-Schäublin/Krüger 2007, s. auch Steffian und Zornhagen in diesem Band).

Sammlungen unterschiedlicher Zusammensetzung existierten im 18. Jahrhundert sowohl in Göttingen als auch an anderen Universitäten (Nawa 2010b: 26, Collet 2012: 70f., Reich 2012: 79). Eine Göttinger Besonderheit war 1773 allerdings die Entstehung des Academischen Museums als erstem Universitätsmuseum (Nawa 2010b: 23, 27ff., Geyken 2019: 29). Den Grundstock hierfür bildete eine von Christian Wilhelm Büttner (1716–1801) übernommene Sammlung, die vor allem aus naturwissenschaftlich interessanten Objekten bestand, aber auch einige

2 Emailliertes Tableau aus China. Im Katalog von 1778 bei den »Kunstsachen« als Nummer 22 gelistet. Möglicherweise aus der Büttner'schen Sammlung stammend (ESG, As 382).

wenige Artefakte aus anderen Weltregionen, vor allem aus Asien [Abb. 2], enthielt (Reich 2012: 80, s. auch Salman bin Satriya in diesem Band). Büttner hatte bei von Haller studiert und war seit 1758 Professor für Naturgeschichte in Göttingen (Zornhagen 2014, 2019). Erster Direktor des neuen Museums wurde Christian Gottlob Heyne, Professor für Rhetorik, Altertumswissenschaftler und zugleich Direktor der Universitätsbibliothek (Nawa 2010a: 47f., Reich 2012: 80). Georg III., der nominell auch Rektor der Universität war, räumte dem Academischen Museum das Privileg ein, »die wöchentlichen Boten samt zugehöriger Kutschen der Deutschen Kanzlei in London mit zu nutzen« (Kipp 2012: 61).

Für den an der Göttinger Universität intendierten Umgang mit den Dingen, der sich im oft zitierten Ausspruch verdichtet, die Gegenstände seien »nicht zum Prunck, sondern lediglich zum Gebrauch, zur Untersuchung und zum Unterricht« (Blumenbach 1779: 48)[9] vorgesehen, ist es bezeichnend, dass das Museum zunächst dem Bibliotheksdirektor unterstellt war, also demjenigen, der bereits mit den Büchern von Amts wegen zentrale Medien für wissenschaftliche Studien erwarb und verwaltete (Nawa 2010a: 43). Dabei war das Museum in der Praxis keineswegs nur Lehr- und Forschungsstätte, sondern erfüllte von Anfang an auch repräsentative Aufgaben.

9 Die vielzitierte Stelle stammt aus einem nicht namentlich gekennzeichneten Artikel in einem von Lichtenberg herausgegebenen Band. Sie wird in der Literatur manchmal Blumenbach, manchmal Lichtenberg zugeschrieben. Nach Forschungen der Kolleginnen und Kollegen von Blumenbach online soll der Text von Blumenbach verfasst worden sein (mündl. Mitteilung Gundolf Krüger).

Zudem öffnete es die Universität für ein nicht-universitäres Publikum (Nawa 2010b: 35ff., Collet 2012: 71–75, Füssel 2012: 57). Zum Unteraufseher des Museums wurde 1776 der Medizinprofessor Johann Friedrich Blumenbach ernannt. Dieser legte 1778 den ersten Katalog zum vorhandenen Sammlungsbestand vor. Neben fast 13.000 naturwissenschaftlichen Objekten – vor allem Geologica, aber auch Zoologica und Botanica – finden sich auf den letzten Seiten 66 sogenannte »Kunstsachen« gelistet, überwiegend Archäologica und Ethnografica (Nawa 2010b: 30, Bucher 2023: 170f., 422–430). Gut 20 dieser »Kunstsachen« lassen sich auch heute noch im Bestand der Ethnologischen Sammlung nachweisen (Bucher 2023: 271ff.).

Blumenbach war es auch, der am 27. August 1781 das berühmte Gesuch an »die Königlich Groß-Britannische zur Churfürstlich Braunschweigisch-Lüneburgischen Landesregierung« sandte, in dem er darum bat, »etwas von dem Ueberfluße ausländischer Natürlicher Merkwürdigkeiten, welche besonders durch die, auf Ihro Majestät Befehl neuerlich vollzognen Reisen um die Welt in größter Menge gesammlet worden [sic]« für das Academische Museum zu erhalten (Blumenbach, zit. nach Urban 1998: 58). Der Antrag wurde von Georg III. bewilligt, worauf der Londoner Kunsthändler George Humphrey (1739–1826) im Auftrag der Deutschen Kanzlei eine zunächst 349 Nummern[10] umfassende Sammlung von Gegenständen, die von den drei Expeditionen des britischen Weltumseglers James Cook (1728–1779) stammten, für Göttingen zusammenstellte (für Objektanalysen s. Günther sowie Wahe/Shing/Spriggs in diesem Band). Diese Sendung wurde später noch einmal um drei weitere Artefakte ergänzt, darunter das Federbildnis des hawai'ischen Kriegsgottes Kūkā'ilimoku sowie ein Trauergewand aus Tahiti [Abb. 3]. Über den Wert dieses Objektes hieß es bereits bei Übersendung:

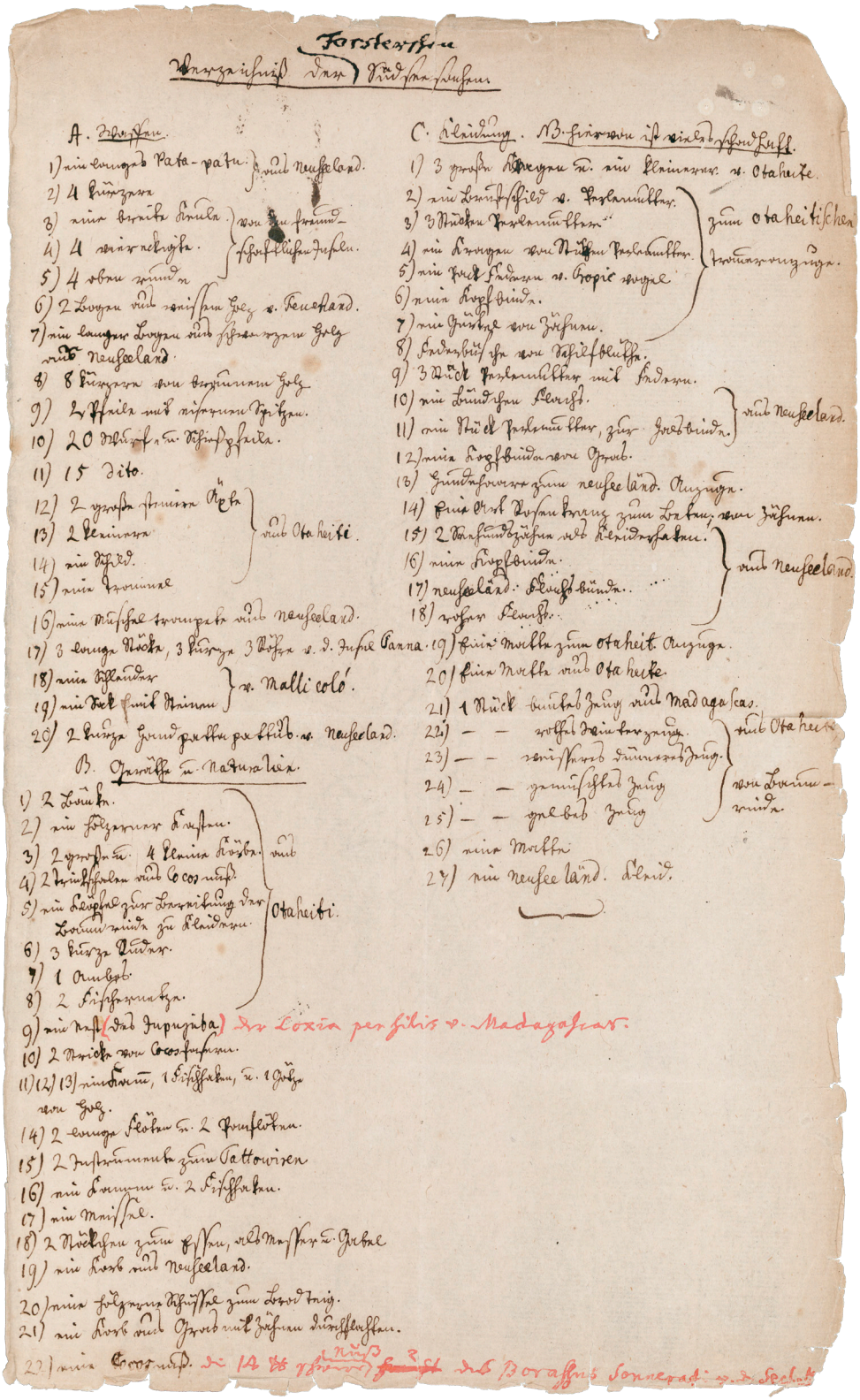
10
Bereits dieses erste größere Konvolut verweist auf die Schwierigkeit einer eindeutigen Zählweise. Bei den 349 Nummern handelt es sich in 346 Fällen um Ethnografica und dreimal um Herbarbelege, wobei unter einigen »Nummern« mehrere Gegenstände zusammengefasst wurden (Urban 1998: 61f., Krüger 2005: 213f., Bucher 2023: 180).

> »Zu acquirirung eines completen Trauer-Habits hat sich nachher noch Gelegenheit gefunden, u. wird selbiger, nebst noch einigen andren artikeln, bey der nächsten Gelegenheit erfolgen. Es ist eins der raresten Stücke, u. daher habe ich das aufgetriebene Exemplar nicht aus den Händen gehen lassen mögen… Dergleichen sind aber auch nun vor kein Geld mehr zu bekommen« (von Hinüber an Blumenbach, 1782, zit. in Urban 1998: 61).

In Göttingen soll diese Sammlung zunächst durchaus ambivalent aufgenommen worden sein, hatte Blumenbach, seinen eigenen Forschungsinteressen und dem Schwerpunkt des Museums entsprechend, doch um »natürliche[.] Merkwürdigkeiten«, also naturwissenschaftlich relevante Gegenstände nachgefragt, tatsächlich aber »Artificial Curiosities« (Kaeppler 1978) erhalten. In seinem Dankesschreiben betonte er entsprechend die ihn vorrangig interessierende Materialität der erhaltenen Dinge (Urban 1998: 60, 2001: 93, Nutz 2009: 277ff., Kipp 2012: 62). Doch erkannte man rasch auch den immensen kulturhistorischen Wert der Sammlung. Blumenbach selbst hielt die Artefakte schließlich sogar für »sprechender als Reisebeschreibungen« (Blumenbach 1782, zit. in Bucher 2023: 86, s. auch Nutz 2009: 279).

Erzählungen aus erster Hand über die Cook'schen Unternehmungen erhielt man in Göttingen zudem durch die Anwesenheit von Georg Forster (1754–1794).

3 Trauergewand aus Tahiti (ESG, Oz 1522).



Forsterische
Verzeichniß der Südsee Sachen

A. Kleidung.

1) ein ewiges Pata-pata } von Neuseeland.
2) 4 kürzere
3) eine breite Binde } von den freundschaftlichen Inseln.
4) 4 mit rothem
5) 4 ohne rothe
6) 2 Lungen von weissem Zeug v. Neuseeland.
7) ein langer Lungen von schwarzem Zeug von Neuseeland.
8) 8 kürzere von braunem Zeug
9) 2 Haare mit weissem Putze.
10) 20 Stück v. d. Schnuppfaden.
11) 15 Dito.
12) 2 grosse steinerne Äxte } von Otaheiti.
13) 2 kleinere
14) ein Ruder.
15) ein Trommel
16) eine Muschel trompete von Neuseeland.
17) 3 lange Röcke, 3 kürzere 3 Röcke v. d. Insel Tanna.
18) ein Schleyer } v. Malicolo.
19) ein Stück feines Zeug
20) 2 kürzere Frauenzeuge zu kleiden v. Neuseeland.

B. Gewehre u. Naturalien.

1) 2 Leuchter.
2) ein Holzernes Gefäß.
3) 2 grosse u. 4 kleine Körbe } von Otaheiti.
4) 2 Trinkschalen von Cocosnuß
5) ein Beyspiel zur Bereitung der Leinwand aus der Rinde.
6) 3 kurze Ruder.
7) 1 Anker.
8) 2 Fischangeln.
9) ein Netz (das Jupuzida) der Loxia persilis v. Madagascar.
10) 2 Netze von Cocosfasern.
11)(12)(13) ein Gefäß, 1 Fischkasten, u. 1 Gefäß von Holz.
14) 2 einzige Flöten u. 2 Pfeifchen.
15) 2 Instrumente zum Tättowiren
16) ein Lanzen u. 2 Fischspeere.
17) ein Messer.
18) 2 Nähzeuge zum Essen, von Muschel u. Knochen
19) ein Beil von Neuseeland.
20) eine hölzerne Schüssel zum Essen.
21) ein Beil von Stein mit hölzernem Handgriffe.
22) eine Cocosnuß. N. 14 des Verzeichnisses des Vorraths Sonnerat v. d. Seeleute

C. Kleidung. B. Gewehre ist vieles abhanden gekommen.

1) 3 grosse Lungen u. ein kleinerer v. Otaheite.
2) ein Leinschleyer v. Malicolo } zum Otaheitischen Trauerzeuge.
3) 3 Stücke Malicolo Leinwand
4) ein Lungen von Nessel Malicolo Leinwand
5) ein Paar Hosen v. Copie zeuge
6) eine Kopfbinde.
7) ein Gürtel von Federn.
8) Kinderhüte von Federbüschen.
9) 3 Stück Malicolo Leinwand mit Federn.
10) ein Brustlatz Kleid. } von Neuseeland.
11) ein Stück Malicolo Leinwand, zur Kopfbinde.
12) eine Kopfbinde von Haar.
13) Fischangeln zum neuseeländ. Angeln.
14) ein Stück Tapa Leinwand zum Tatowiren von Federn.
15) 2 Wasserschöpfen mit Kürbisschalen. } von Neuseeland
16) ein Kopfbinde.
17) neuseeländ. Kopfbinde.
18) rother Kleidstoff.
19) ein Netz zum Otaheit. Angeln.
20) ein Netz von Otaheite.
21) 1 Stück bunter Zeug von Madagascar.
22) — — rother Leinwand Zeug. } von Otaheite
23) — — weiß und blauer Zeug.
24) — — gemischter Zeug } von Tanna und Eromanga.
25) — — grober Zeug
26) eine Matte.
27) ein neuseeländ. Kleid.

4 Liste der für die Universität Göttingen aus dem Nachlass von Johann Reinhold Forster erworbenen »Südseesachen« (ESG, SM 4).

Forster hatte Cook gemeinsam mit seinem Vater Johann Reinhold Forster (1729–1798) von 1772 bis 1775 auf dessen zweiter Weltumsegelung begleitet und bereits 1775 in London mit dem Göttinger Experimentalphysiker Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) Freundschaft geschlossen (s. Krüger in diesem Band). Von 1778 bis 1784 lehrte Forster Naturgeschichte in Kassel. Freundschaften, der intellektuelle Austausch, ein gemeinsam mit Lichtenberg herausgegebenes Magazin sowie die exzellente Universitätsbibliothek führten ihn von dort regelmäßig nach Göttingen, wo er gelegentlich auch aus der Südsee mitgebrachte Ethnografica verschenkte (Plischke 1931a: 22, Krüger 2005: 210, Bucher 2023: 80f.). Heynes Tochter Therese (1764–1829) wurde schließlich G. Forsters Ehefrau.[11] Nach dem Tod von Johann Reinhold Forster im Jahr 1798 beantragte Blumenbach bei der Regierung in Hannover, die bei Forsters Witwe noch vorhandenen Ethnografica für die Georgia Augusta zu erwerben. Auch dieser Antrag wurde bewilligt, so dass noch einmal an die 160 »Südseesachen« **[Abb. 4]** der Cook'schen Weltumsegelungen ihren Weg nach Göttingen fanden.

11 Die Ehe wurde später geschieden; auch Thereses zweiter Ehemann, Ludwig Ferdinand Huber (1764–1804), trug zur Ethnologischen Sammlung bei. S. Pagalies (zu Böttgersteinzeug) in diesem Band.

Um 1807 bestand die Ethnographische Sammlung des Academischen Museums aus ca. 900 Objekten. Zu den bereits 1778 katalogisierten Gegenständen und den großen Konvoluten der Cook/Forster- und der Baron von Asch-Sammlung war noch die museumsinterne Umwidmung von etwa 130 Gefäßen gekommen. Diese waren zunächst unter der Rubrik »thonigte Steine« eingeordnet, dann aber ob ihrer Herstellung durch den Menschen der Ethnographischen Sammlung zugerechnet worden (Bucher 2023: 100, 420), ein Tatbestand, der sich – ähnlich wie die erste Reaktion auf die Übersendung der auf Cook zurückgehenden Ethnografica – als Zeichen für die Uneindeutigkeit bestehender Klassifizierungen, wechselnde Interessenslagen oder auch als Hinweis auf die Perspektivenvielfalt wissenschaftlicher Betrachtungsweisen lesen lässt. Erweitert wurde der vorhandene Bestand in den Folgejahren vor allem über bestehende Netzwerke Blumenbachs, der nach Heynes Tod 1812 die Museumsdirektion übernommen hatte, und durch dessen Kollegen und Schüler – wie Joseph Banks (1743–1820) (s. Stopp/Nikčević in diesem Band) oder Maximilian zu Wied-Neuwied (1782–1867) (s. Feest in diesem Band) – immer wieder einzelne Gegenstände nach Göttingen gelangten (Plischke 1931a: 17f., Krüger 2005, Reich 2012: 84, zum detailgenauen Erwerb s. Bucher 2023, s. auch Bucher in diesem Band). Ob die Dinge dabei zunächst privat an Blumenbach oder direkt an das Museum gingen, lässt sich nicht mehr in jedem Einzelfall klären. Als nach Blumenbachs Tod aus seinem Nachlass auch Ethnografica für das Academische Museum erworben wurden, fanden sich unter diesen Objekten auch eine Reihe von Gegenständen, die zuvor bereits für das Museum gelistet worden waren **[Abb. 2]** (Bucher 2023: 123–136). Dies zeigt die enge Verflochtenheit Blumenbachs mit dem Museum, aber auch ein gewisses Chaos, das sich vor allem in seinen letzten Lebensjahren einstellte. Blumenbachs Wirken wird dementsprechend als maßgeblich »sowohl für Blüte wie Stagnation des Museums« bewertet (Füssel 2012: 57, s. auch Nawa 2010a: 123, Reich 2012: 85, Bucher 2023: 37f.).

Der Schwerpunkt des Academischen Museums lag während seines gesamten Bestehens auf den naturwissenschaftlichen Sammlungen. 1820 belegte die Ethnographische Sammlung zwei der insgesamt 14 Museumsräume, während sieben für die Zoologische und fünf für die Mineralogische Sammlung vorbehalten waren

(Nawa 2010a: 77). Bedenkt man, dass die Asch'schen Sendungen auf der Auswahl des Schenkers in Russland beruhten und der Erhalt der Cook'schen Sammlung aus London zunächst mit der Intention verbunden war, die naturwissenschaftlichen Bestände des Academischen Museums zu mehren, so bildet der Erwerb der Forster'schen Sammlung bis zu Blumenbachs Tod die einzige umfassende Sammlungserweiterung, die von Beginn an intentional mit Blick auf ihre ethnologische Bedeutung getätigt wurde. Die genannten Entwicklungen machen weiterhin deutlich, warum kein eindeutiges Gründungsdatum für die Ethnologische Sammlung existiert. Findet zumeist das Jahr 1773 Verwendung, als Entstehungsjahr des Academischen Museums,[12] aus dem heraus sich die Ethnologische Sammlung entwickelt hat, so betonte Urban (2001: 92), dass die wenigen 1773 vorhandenen Artefakte kaum als eigenständige Sammlung zu bezeichnen sind und die Ethnologische Sammlung erst mit dem Erhalt der Artefakte der Cook'schen Expeditionen bzw. den Sendungen von Aschs als solche zu existieren begann. Die Entstehung der Sammlung liegt somit zwar keineswegs im Dunkeln, ihr Gründungsjahr kann mit dem Jahr 1773, wie für Universitätssammlungen nicht ungewöhnlich (Füssel 2012: 52), allerdings nur behelfsweise bestimmt werden.

12 Auch für das Academische Museum betont Nawa (2010a: 43): »Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine Gründung im engeren Sinne, sondern um den Ankauf der bestehenden, bereits erwähnten Büttnerschen Sammlung.«

UNIVERSALGESCHICHTE UND VÖLKERKUNDE

In fachgeschichtlichen Darstellungen zur Ethnologie findet die Universität Göttingen oft nicht nur wegen des im Vergleich zur Gründung anderer Museen sehr frühen Entstehens einer ethnologischen Sammlung, sondern auch aufgrund der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hier lehrenden Historiker und Philosophen Berücksichtigung. Von manchen Autoren wird Göttingen sogar als Kandidatin für den Entstehungsort der Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin gehandelt (Vermeulen 2008: 216, Vermeulen 2019, s. auch Nutz 2009: 274ff., Petermann 2004: 284–300).

In seiner Arbeit *Weltgeschichte in Göttingen* vermerkt André de Melo Araújo, dass an der Universität Göttingen zwischen 1756 und 1815 288 Lehrveranstaltungen »mit weltgeschichtlichem Inhalt« angekündigt wurden. Die Ankündigungen verteilten sich im genannten Zeitraum auf 20 Dozenten. Johann Christoph Gatterer (1727–1799) bot mit 63 Veranstaltungen die größte Menge an. Es folgten Arnold Hermann L. Heeren (1760–1842) mit 48 und August Ludwig Schlözer (1735–1809) mit 43 Lehrangeboten sowie Karl Reinhard (1769–1840) und Christoph Meiners (1747–1810) mit 34 bzw. 26 Veranstaltungen (Araújo 2012: 51ff.). War bei einzelnen Gelehrten mit dem Ausdruck »Weltgeschichte« dabei zunächst noch eine europäische Staatengeschichte gemeint, so ging das Interesse doch bald über die einseitige Fokussierung auf Europa hinaus. Maßgebliche Anregungen hierzu bot die stark steigende Zahl an verfügbaren Reiseberichten (ibid.: 60–64). In diesem Kontext etablierten sich im unter den beteiligten Professoren stark kompetitiven Diskurs[13] an der Universität Göttingen auch bis heute verwendete Begrifflichkeiten wie »ethnographisch« oder »Völkerkunde«.

13 Zu Konflikten und Feindschaften, v. a. zwischen Gatterer und Schlözer, aber auch darüber hinaus s. Stagl 2002: 270–282, Araújo 2012: 57–95.

Neben einem privilegierten Zugang zu Informationen aus dem britischen Empire besaßen Göttinger Universitätsangehörige im 18. Jahrhundert auch enge Kontakte zu Wissenschaftlern, die im russischen Sankt Petersburg tätig waren, darunter nicht wenige Gelehrte aus dem deutschsprachigen

Raum (Vermeulen 2008: 210f.).[14] Ab 1732 entwickelte hier der Historiker Gerhard Friedrich Müller (1705–1783) ein Forschungsprogramm zur ethnografischen Beschreibung, welches sich konkret an die die russische Ost-Expansion begleitenden Wissenschaftler richtete, dabei aber universal anwendbar sein sollte. Müller selbst nahm von 1733 bis 1743 an der Zweiten Kamtschatka-Expedition teil. 1740 findet sich in einer seiner Instruktionen zum ersten Mal der Begriff der »Völker-Beschreibung« (Bucher 2002: 10, 89ff., Stagl 2002: 257, Vermeulen 2019: 92). Für das Jahr 1767 lässt sich in einem auf Latein verfassten Buch des Historikers Johann Friedrich Schöpperlin (1732–1772) zur Geschichte des alten Schwabens die bislang älteste bekannte Verwendung des Wortes »Ethnographia« aufzeigen. In einer deutschsprachigen Besprechung des Werkes im gleichen Jahr durch Albrecht Friedrich Thilo (1725–1772) wird daraus die Variante »Ethnographie«. August Ludwig Schlözer, der mit Thilo verwandt war und von 1761 bis 1767 in Russland, und dort wiederum zunächst als Lehrer im Hause Müllers gearbeitet hatte, etablierte die Konzepte »ethnographisch« bzw. »Völkerkunde« schließlich nahezu zeitgleich mit Johann Christoph Gatterer im akademischen Diskurs an der Universität Göttingen. Den Begriff »Ethnologia« prägte schließlich 1781 in Wien Adam František Kollár (Stagl 2002: 255ff., Vermeulen 2019: 100–103).

14 Für Wissenschaftler, durch die Stücke der Asch-Sammlung zunächst nach Sankt Petersburg gelangten, s. z. B. Hauser-Schäublin/Krüger 2007: 11f. S. auch Lautenbach in diesem Band.

Neben dem begriffsgeschichtlichen Verweis soll an dieser Stelle zumindest kurz auf einige methodische Ansätze bzw. konzeptionelle Überlegungen der Göttinger Historiker jener Zeit eingegangen werden. So sah Gatterer, der seit 1759 Professor für Geschichte an der Georgia Augusta war, in seiner Auffassung von Geschichtswissenschaft noch nicht Platz für alle Menschen. Das Wissen zu den »wilden Völker[n]« wies er 1773 »nicht der grosen [sic] Geschichte«, sondern der Geografie als Zuständigkeitsbereich zu, wobei allerdings auch Ergebnisse der Geografie wiederum in die Geschichtswissenschaft einfließen sollten (Gatterer, zit. nach Araújo 2012: 64; s. auch Vermeulen 2008: 222f., 2019: 102, zur Völkerkunde innerhalb der Geografie s. auch Nutz 2009: 84–93).

Schlözer, der 1769 Professor in Göttingen wurde, benannte 1771 explizit die Beschränktheit bestehender Wissensformationen. Er kritisierte die »Welt-Unkunde« vergangener Zeiten und betonte, dass ein Blick auf bisherige Kenntnisse zur Völkerkunde »uns aufs äusserste [demüthiget] […] er läßt uns fühlen, welch erstaunliche Ignoranten wir in der Völkerkunde sind; wir sehen beschämt, wie geschäftig wir uns in einem engen Zirkel von ein paar hundert Völkern drehen, und dabey den stolzen Wahn hegen, als kännten wir alle oder doch die meisten Völker« (Schlözer 1771, zit. nach Vermeulen 2019: 101). Für eine universale Geschichtsschreibung waren für Schlözer vier Herangehensweisen zielführend, welche er als chronografische, technografische, geografische und ethnografische Methode charakterisierte. Als Bezugsgröße für die ethnografische Methode konnte ein »Volk« für Schlözer dabei geografisch (als Bewohnerschaft eines bestimmten Landes), genetisch (als Menschen gleicher Abstammung, die gewöhnlich auch die gleiche Sprache sprechen) und politisch (als Menschen, die einem Staate angehören bzw. unter einer gemeinsamen Oberherrschaft stehen) bestimmt werden (s. Stagl 1974: 77, 2002: 268, Vermeulen 2008: 220, 2019: 102).[15]

Der Philosoph Christoph Meiners (1747–1810), der seit 1775 als ordentlicher Professor in Göttingen den Lehrstuhl für

15 Nach Vermeulen (2019: 104) war es »die Völkervielfalt, die Pluralität der Völker, aller

Völker«, nicht »das Volk« oder gar »das Völkische«, was den Gegenstand früher Ethnologie-Konzeptionen im 18. Jahrhundert ausmachte. Unter Bezug auf Stagl (2002) verweist er darauf, dass es »Historiker[.] in Mehrvölkerreichen, wie in Russland, im Heiligen Römischen Reich und Österreich« waren, die die ersten »Ethnos«-Konzeptionen entwarfen (ibid. 112).

Weltweisheit innehatte, versuchte in seiner Geschichte der Menschheit sowohl der Verbreitung der Menschen als auch ursprünglichen Unterschieden zwischen ihnen auf den Grund zu gehen. Von Schlözer und Gatterer etablierte Begrifflichkeiten wie »Völkerkunde« vermied er fast vollständig (Gierl 2008: 426), doch war in seine Menschheitsgeschichte die Betrachtung der sogenannten »Wilden und Barbaren« (Meiners 1785, zit. nach Gierl 2008: 427) dezidiert mit eingeschlossen. Dabei postulierte Meiners unter Bezugnahme auf das Rassenkonzept eine für ihn grundsätzlich gegebene Überlegenheit der europäischen Nationen. So produzierte er »bereits sämtliche Klischees […], die den Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhunderts zueigen gewesen sind, und auch darüber hinausgehende Vorurteilsmuster langer Dauer zu integrieren vermochten« (ibid.: 429, s. auch Vermeulen 2019: 107). Wobei Meiners allerdings bereits bei Zeitgenossen auf heftige Kritik stieß, darunter G. Forster, Blumenbach und Lichtenberg (Petermann 2004: 275f., 329f.).

Heeren wiederum, der 1787 in Göttingen außerordentlicher Professor für Philosophie und ab 1801 ordentlicher Professor für Geschichte wurde, ging nicht von einer Wesensungleichheit der verschiedenen Völker aus, war aber doch von einem Entwicklungsvorsprung Europas überzeugt (Araújo 2012: 210f.). Um seinen Unterricht anschaulicher zu gestalten, beantragte Heeren 1803 in Hannover mit seinen Studenten während der Kurszeiten die Ethnographische Sammlung im Academischen Museum besuchen zu dürfen, was ihm bewilligt wurde (Benzing et al. 1987: 159f.). In der Ankündigung seiner Lehrveranstaltung über »Allgemeine Länder- und Völkerkunde oder einen crit. und systemat. Inbegriff unserer gegenwärtigen Kenntnisse d. Erde und der sie bewohnenden Völker« wurde von 1803 bis 1817 entsprechend darauf hingewiesen, dass Heeren seine Erläuterungen durch neuestes Kartenmaterial veranschaulicht sowie »was die Kleidungen, Waffen, Geräthe der entfernten Völker betrifft, durch die ethnographische Sammlung in dem königl. Museum« (zit. u. a. in Benzing et al. 1987: 160, Urban 2001: 95, Bucher 2023: 206).

Die »Neugierde […] auch auswärtiger Völker Zustand und Schicksale kennen zu lernen« (Gatterer 1792, zit. nach Araújo 2012: 9) führte an der Universität Göttingen im 18. und frühen 19. Jahrhundert somit zu einer Vielzahl sehr unterschiedlicher Denkweisen – von der Bereitschaft eigene Vorstellungen infrage zu stellen (von Haller) über den Wunsch Wissenslücken zu schließen (Schlözer) bis hin zu rassistischen Überzeugungen (Meiners). Darüber hinaus zeigt sich, dass die Göttinger Universalhistoriker trotz der Bedeutung, die ihnen für die Fachentstehung der Ethnologie zugesprochen wird, für die sammlungs- und institutsgeschichtliche Entwicklung in Göttingen selbst keinen entscheidenden Faktor bildeten. Das Interesse an Reiseberichten war von von Haller über Heyne und Blumenbach bis zu den genannten Historikern und Philosophen einvernehmlich groß. Allerdings waren die Historiker nicht »in den Aufbau und die Erweiterung der Ethnographischen Abteilung innerhalb des Academischen Museums involviert« (Bucher 2023: 248). Die »Universalhistoriker, insbesondere Gatterer, Schlözer und auch Meiners, befassten sich in ihren Studien nicht mit Ethnographika, sahen sie nicht als Quellen und engagierten sich nicht für den Erwerb von Ethnographika. Auch zeigte keiner der drei ein Interesse am indigenen Gebrauch von Dingen oder ließ sich dadurch zu weiteren Forschungen oder Gedanken anregen«

(ibid.: 249)[16]. Doch waren es einige Dekaden später gerade die Gegenstände, die zur Institutionalisierung der Ethnologie Anlass geben sollten.

16 Eine Ausnahme konnten vorhandene Kartenwerke bilden, auf denen auch Vertreterinnen und Vertreter ethnischer Gruppen mit als jeweils typisch geltenden Beispielen ihrer materiellen Kultur zu sehen sind (s. z. B. Bucher 2017: 20ff.).

Die Verwendung ethnografischer Objekte in der Lehre ist für die Zeit des Academischen Museums bislang für Blumenbach sowie Heeren nachgewiesen, die auf diese Weise wiederum eine Reihe von Schülern inspirierten. Galt dies lange als grundsätzlicher Beleg der universitären Einbindung der vorhandenen Ethnografica (Benzing et al. 1987: 159, Collet 2012: 74, Kipp 2012: 64f.), so war diese Nutzung zumindest nach aktuellem Kenntnisstand doch eher die Ausnahme als die Regel (Bucher 2023: 201–212). Als erste Forschungen lassen sich ihre genauere Dokumentation, Materialbestimmungen oder die Entzifferung von Inschriften nachweisen, wobei sich auch hier immer wieder naturwissenschaftliche Schwerpunktsetzungen finden, wie bspw. Blumenbachs Experimente zum Pfeilgift (Plischke 1931a: 38, Collet 2012: 73, Bucher 2023: 130f., 212–227, 282). Ansonsten überwog der gängigen Eigendarstellung zum Trotz offenbar der Schauwert der Artefakte, was auch durch die zwar zahlreichen, aber in der Regel einmaligen und eher kurzen Aufenthalte auswärtiger Besucher in der Ethnographischen Sammlung des Academischen Museums Bestätigung findet (Bucher 2023: 228–239, Collet 2012: 72, Nawa 2010a). Valentiners Kritik der wissenschaftlichen Nicht-Nutzung der Sammlung bis 1928 ist in ihrer Absolutheit somit zwar nicht korrekt, hinsichtlich der relativ geringen Forschungsaktivitäten im Verlauf von gut 150 Jahren von der Tendenz her aber doch allzu berechtigt. Mit Blick auf die vorhandene Datenlage stellt sich somit eher die Frage, warum sich die Völkerkunde in Göttingen zur Zeit der Spätaufklärung noch nicht als eigenständiges Fach institutionalisierte? War die Ausgangslage mit qualitativ hochwertigen Gegenständen, guten internationalen Verbindungen, den immer zahlreicher zur Verfügung stehenden Berichten über andere Regionen und Kulturen sowie dem großen Interesse lokaler Gelehrter an Ereignissen und Gegebenheiten jenseits Europas doch durchaus vielversprechend. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts nahmen die Lehrveranstaltungen zur Weltgeschichte an der Georgia Augusta jedoch wieder ab. Nach dem Höhepunkt von 13 Angeboten im Jahr 1798 fanden zwischen 1812 bis 1815, den letzten vier Jahren von Araújos Überblick, nurmehr jeweils zwei entsprechende Veranstaltungen pro Jahr statt (Araújo 2012: 47, 139). Und auch die Ethnographische Sammlung führte im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert lange Zeit ein Schattendasein und wurde noch jahrzehntelang von Vertretern anderer Disziplinen verwaltet.

NEUSTRUKTURIERUNGEN UND OBJEKTZUWACHS IM SCHATTEN DER NATURWISSENSCHAFTEN

Nach Heynes Tod im Jahr 1812 und der Übernahme der Direktion durch Blumenbach waren im Academischen Museum zwei weitere Wissenschaftler mit der Betreuung vorhandener Teilsammlungen beauftragt worden. Mitaufseher der Zoologischen und der Ethnographischen Sammlung wurde der Medizinprofessor Johann Friedrich Osiander (1787–1855), Mitaufseher der Mineralogischen Sammlung der Mineraloge Johann Friedrich Ludwig Hausmann (1782–1859). Für beide war das Amt jeweils nicht mit höheren Bezügen verbunden. Auch das Museum selbst verfügte bis dato noch nicht über einen eigenen Etat. 1836 wurde schließlich dem Zoologen Adolph

Berthold (1803–1861) die Zoologische Sammlung übertragen. 1837 wurde dem Academischen Museum erstmals ein eigener Etat bewilligt (Nawa 2010a: 72, 78ff., 2010b: 38f., Bucher 2023: 34f.).

Nach Blumenbachs Tod 1840 wurde der Zoologe Rudolf Wagner (1805–1864) neuer Direktor des Academischen Museums. Sukzessive bildeten sich innerhalb des Hauses nun vier auch verwaltungstechnisch eigenständige Abteilungen heraus: die von Hausmann geleitete Mineralogisch-Geologische, die von Berthold geleitete Zoologische, die von Wagner betreute Anthropologisch-Zootomische und die von Osiander betreute Ethnographische Sammlung. Wie Collet bei seiner Auseinandersetzung mit dem Academischen Museum schreibt, trug der Umgang mit den Dingen zum »Prozess disziplinärer Ausdifferenzierung« bei (2012: 76, s. auch Nawa 2010a: 124, 2010b: 55). Füssel (2012: 57f.) wiederum sieht die »Verdichtung der akademischen Sammlungen« mit ihren diversen wissenschaftlichen Praktiken als »Ausdruck einer epistemologischen Sattelzeit«.

Mit Ausnahme der Ethnographischen Sammlung waren ab 1840 alle Abteilungen von einem Fachwissenschaftler für die jeweilige Sektion betreut. Mit Ausnahme der Ethnographischen Sammlung, die in dieser Hinsicht der Geologischen Sammlung zugeordnet war, verfügten auch alle Abteilungen nunmehr über einen eigenen Etat (Bucher 2023: 39, 46). Nach dem Mediziner Osiander übernahm 1855 der Geograf Eduard Wappäus (1812–1879) die Zuständigkeit für die Ethnographische Sammlung. Ihm folgten vier Zoologen: 1868 Wilhelm Moritz Keferstein (1833–1870), 1870 Carl Claus (1835–1899), 1874 Ernst Ehlers (1835–1925) und 1920 Alfred Kühn.

Als Osiander verstarb, bot sich zunächst Berthold an, auch die Ethnographische Sammlung mit zu betreuen. In einem Schreiben vom 11. Februar 1855 an das Königliche Universitätskuratorium ersuchte allerdings auch Wappäus um die Leitung. Er schrieb von der »sehr wünschenswerthen freieren Benutzung dieser ausgezeichneten Sammlung«, deren »Seltenheit und Vollständigkeit« er hervorhob. Seine Absicht sei es nun, diese »für die Wissenschaft fruchtbarer zu machen als bisher geschehen«. Seine Zuständigkeit begründete Wappäus damit, dass »die Ethnographie einen Zweig bildet« von der von ihm vertretenen Geografie (Wappäus an Hohes Königliches Universitätskuratorium, 11.02.1855, Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG), Sammelmappe (SM) 7).

Wappäus, Sohn einer wohlhabenden Hamburger Kaufmannsfamilie, hatte u. a. in Berlin bei Carl Ritter (1779–1859) Geografie studiert und war seit 1845 außerordentlicher, seit 1854 dann ordentlicher Professor für Geografie an der Universität Göttingen. Anfang der 1830er Jahre hatte er auf einem der Schiffe seines Vaters auch eine Reise zu den Kapverden und nach Brasilien unternommen, was seine geografischen und sprachlichen Kenntnisse weiter förderte. In ihrem Bewilligungsschreiben zur Übernahme der Sammlungsleitung durch Wappäus spekulierte die Universitätsleitung darauf, dass dieser aufgrund seiner guten Verbindungen ins Ausland »auch ohne besondere Zuschüsse manche wünschenswerthe Erwerbung der ethnographischen Sammlung« werde zuführen können (Universitätskuratorium an Wappäus, 15.02.1855, ESG, SM 7). Doch sollten sich weder die Hoffnungen Wappäus' noch die der Universitätsleitung erfüllen. Wappäus, den eine Lungenkrankheit in seinen Tätigkeiten immer wieder einschränkte (Wolkenhauer 1896), setzte sich zwar für eine bessere konservatorische Betreuung der Sammlung ein, deren Gegenstände u. a. von Insektenfraß bedroht waren. Und er erstritt 1860

den allerdings erst 1862 tatsächlich angewiesenen ersten eigenständigen Etat der Ethnographischen Sammlung. Zugleich lag er jedoch mit dem Zoologen Keferstein in Konflikt, dessen Sammlung räumlich und finanziell deutlich besser ausgestattet war. Den von Wappäus 1860 erkämpften 35 Talern jährlich für die Ethnographische Sammlung standen ab 1866 1.240 Taler jährlich für die Zoologische Sammlung gegenüber. Pläne zur Erweiterung der Zoologie und zum Bau eines großen naturwissenschaftlichen Museums drohten nach Wappäus die Ethnographische Sammlung immer weiter zu marginalisieren. 1868 bat Wappäus schließlich darum, ihn von der Zuständigkeit für die Ethnographische Sammlung zu entbinden. Dem wurde entsprochen und die Leitung Keferstein übertragen (Bucher 2023: 43–62).

Mit Amtsübernahme führte Keferstein im Jahr 1868 für die Ethnographische Sammlung das Anlegen einer *Chronik* ein (ESG, SM 8),[17] wie er es zuvor bereits bei der Zoologischen Sammlung getan hatte (Nawa 2010b: 47ff.). Dabei handelte es sich faktisch um eine Eingangsliste, in der in unterschiedlicher Vollständigkeit Objekttypen, Herkunftsregionen, Datum, Einlieferer und Erwerbsformen, bei Ankauf manchmal auch Preise, vermerkt wurden. Für die Sammlungsdokumentation bildete diese Liste, auf der bis 1930 Eintragungen vorgenommen wurden, eine wichtige Neuerung. Erwerbungen waren nun zum ersten Mal zusammenhängend nachvollziehbar und nicht lediglich in Form vereinzelter und, wenn überhaupt, an unterschiedlichen Orten aufbewahrter Schriftstücke dokumentiert. Auf der ersten Seite der Chronik wurde dabei auch die Amtsübergabe der Sammlungsleitung von Wappäus an Keferstein festgehalten. Die Eröffnung des Naturhistorischen Museums 1878 an der Bahnhofsstraße (seit 1956 Berliner Straße, s. Tamke/Driever 2012), an dessen Planung Keferstein maßgeblich mitgewirkt hatte, sollte er allerdings nicht mehr erleben. Das Academische Museum war 1878 nunmehr auch offiziell Vergangenheit. Als »Kind der Aufklärung« war es dem Naturhistorischen Museum gewichen, »das Teil der Gründungswelle derartiger Museen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war« (Nawa 2010b: 55). Die Ethnographische Sammlung der Universität war zu diesem Zeitpunkt den naturwissenschaftlichen Sammlungen ein- und untergeordnet.

17
Entsprechend wurden beim Anlegen der Bestandsverzeichnisse ab 1988 alle Objekte, die vor 1868 in der Ethnographischen Sammlung in Göttingen nachweisbar, allerdings hinsichtlich Herkunft und Erwerbsform oft schlecht dokumentiert waren, als »alte Sammlung« kategorisiert (Raabe/Schlesier/Urban 1988: 2a).

Der Beginn einer auf Einzelblättern erfolgenden Inventarisierung der vorhandenen Bestände im sogenannten »Zettelkasten Rühl« bildete 1886 einen weiteren wichtigen Schritt zur besseren Sammlungsverwaltung. Über dieses heute noch vorhandene Dokumentationssystem – bei dem »Zettel« im Format 16,5 × 10 cm, der für jedes Objekt angefertigt wurde, handelt es sich um einen Vorläufer späterer Karteikarten – heißt es in der *Chronik*: »In diesem Jahre ist die ganze Sammlung in einem Zettelcatalog verzeichnet und alle Stücke etiquettirt durch H. Schulamtscandidaten Rühl, dabei sind die alten Verzeichnisse soweit als möglich benutzt um die Bezeichnung der Stücke zu treffen und deren Herkunft zu bestimmen. Damit soll eine Grundlage für weitere Catalogisirung und Aufstellung gegeben sein [sic]« (*Chronik*, ESG, SM 8, s. auch Bucher 1923: 192–197).

Die Randstellung der Ethnographischen Sammlung, die bereits im Academischen Museum lange Zeit gegeben war, hatte sich mit dessen Auflösung und der Eingliederung der Ethnografica in das Naturhistorische Museum nicht verbessert. Zwar kamen Ethnografica auch hier manchmal zur Ausstellung, doch war der

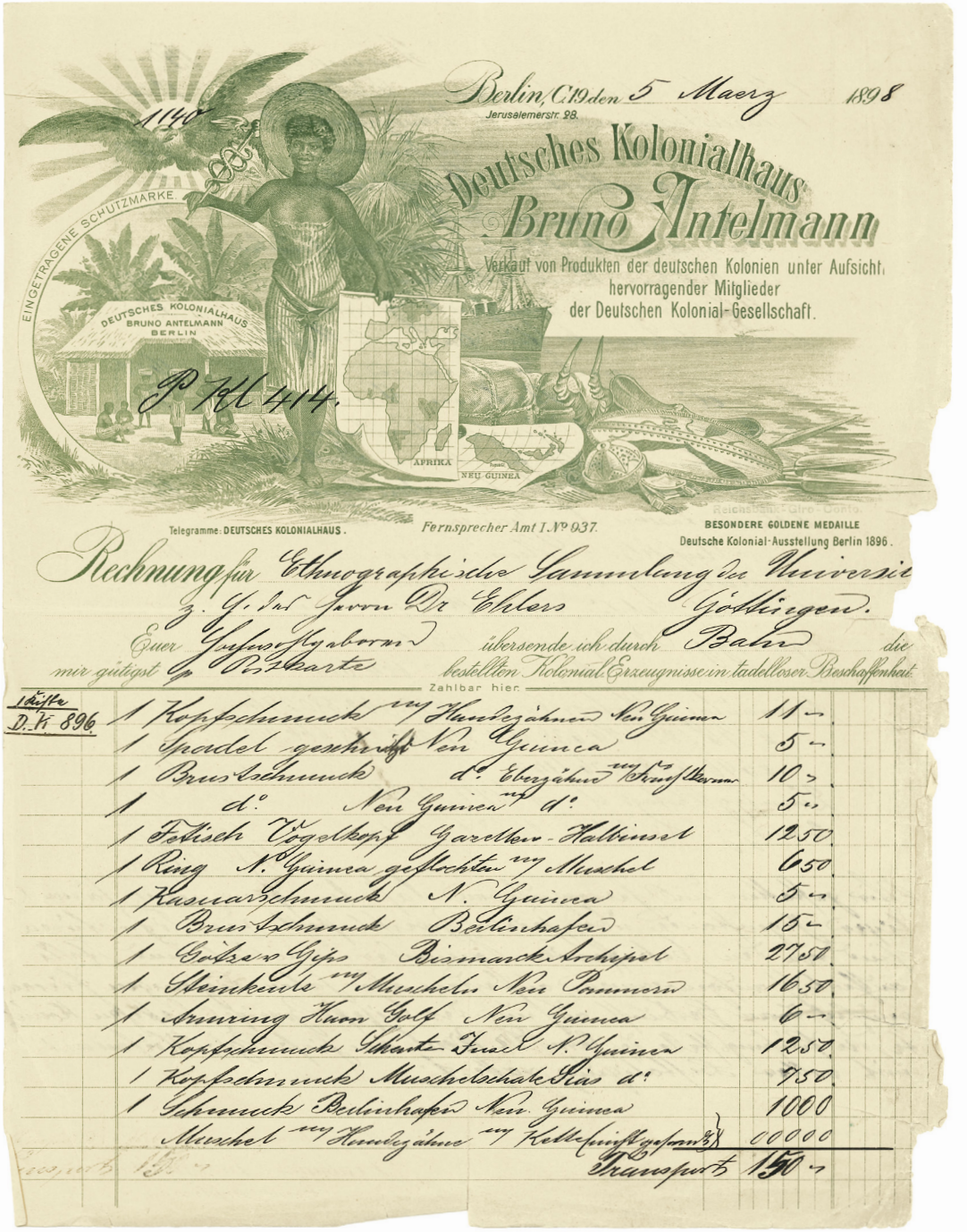
5 Merkstäbchen der Eenthlit (›Lengua‹) aus der Sammlung Bohls (ESG, Am 167).

Großteil der vorhandenen Sammlung die meiste Zeit verpackt und eingelagert (Urban 2001: 96, Krüger 2012: 102, Bucher 2023: 66f.). Der Einsatz in Forschung und Lehre in dieser Zeit ist nach aktuellem Kenntnisstand nicht belegt. Dennoch kam es vor allem unter Ehlers zu einem nicht unbeträchtlichen Zuwachs der Sammlung. Nachdem es bis zu seiner Amtsübernahme weiterhin vor allem Einzelobjekte oder Schenkungen waren, die die Sammlung vermehrten – zu nennen ist hier beispielsweise noch unter Osiander die königliche Schenkung von Waffen aus dem malaiischen und indonesischen Raum (s. Schefold in diesem Band, s. auch ESG, SM 7, SM 15, Bucher 2023: 139ff.) – wurden unter Ehlers vermehrt auch größere Konvolute angekauft (s. z. B. Feest (zu Forrer), Rodemeier und Triplett (Netsuke) in diesem Band). Teils kamen ethnografische und zoologische Zuwächse aus den gleichen Quellen. So fanden Erwerbungen beispielsweise über Handelshäuser wie Umlauff, Reiche oder Godeffroy statt (s. Kreuder in diesem Band, sowie Bucher 2023: 142, 151ff.). Zudem sind weiterhin Schenkungen zu verzeichnen (s. z. B. Beaulieu (zu *Ges*-Masken) in diesem Band). Darüber hinaus erwarben Schüler von Ehlers, wie die Zoologen Jan Bohls (1863–1950) und Otto Bürger (1865–1945), während ihrer Auslandsaufenthalte auch Ethnografica und verkauften diese nach Göttingen (ESG, SM 8, s. Quantz 1939, Bucher 2023: 154–158, zu Bürger s. auch Butto/Maldonado in diesem Band,). Von Bohls ist dabei eine Liste erhalten, in der die von ihm 1892 gesammelten und am 2. August 1894 nach Göttingen verkauften Gegenstände der in Paraguay lebenden Eenthlit (›Lengua‹) verzeichnet sind. Über den hier abgebildeten Gegenstand **[Abb. 5]** findet sich die Anmerkung: »No. 44. Holzstäbchen auf dem die Zahl der Reisetage gemerkt wird. Jede Ringkerbe bedeutet einen Reisetag« (»Sachen der Lengua-Indianer aus dem Chaco«, ESG, SM 12).

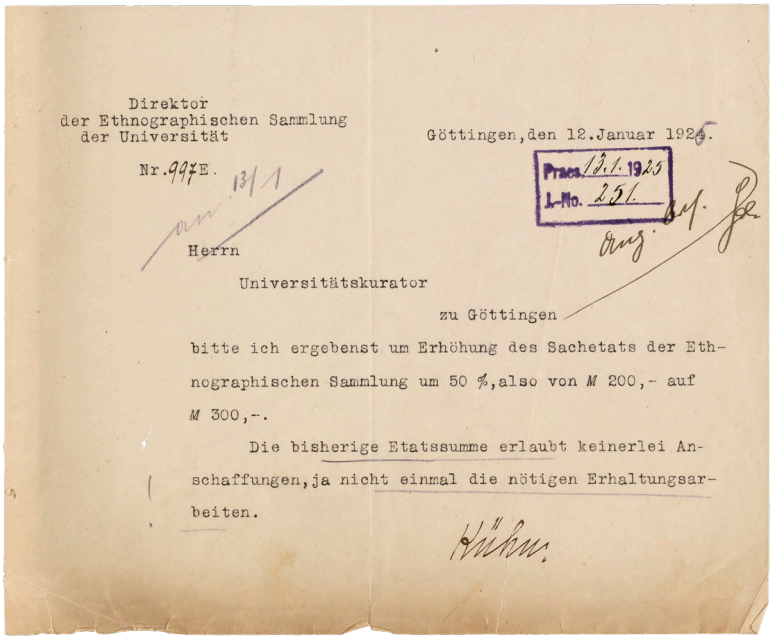
Und auch die deutsche Kolonialzeit spiegelt sich ab dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Sammlung wider. Waren bis dahin kaum Objekte aus Afrika in der Sammlung enthalten, so änderte sich dies nun zunehmend (s. Engel, Ndzodo Awono, Sadock Mbonimpa/Häger in diesem Band). Nach Bucher (2023: 149) kamen während der Amtszeit Ehlers aus den deutschen Kolonialgebieten gut 600 Gegenstände in die Göttinger Ethnographische Sammlung **[Abb. 6]**, was knapp die Hälfte des in dieser Zeit eingegangenen Objektbestands ausmacht.

LEHRBEGINN UND EIGENE RÄUMLICHKEITEN

Anfang der 1920er Jahre herrschte schließlich, wie zu Beginn dieser Einführung geschildert, Aufbruchstimmung zugunsten der Ethnologie. Treibende Kraft auf der Leitungsebene der Universität war Justus Theoder Valentiner. Valentiner hatte als Sohn eines deutschen Kaufmanns und einer spanisch-dänischen Mutter seine ersten zehn Lebensjahre in Venezuela verbracht, bevor die Familie nach Wiesbaden übersiedelte. Später studierte er Jura und begann eine Verwaltungskarriere. Diese führte



6 Rechnung an E. Ehlers für Objekte aus dem kolonialen Ethnografica-Handel, 5. März 1898 (ESG, SM 12).



Direktor
der Ethnographischen Sammlung
der Universität

Göttingen, den 12. Januar 1925.

Nr. 99 E.

Praes. 13.1.1925
L.-No. 251

Herrn

Universitätskurator

zu Göttingen

bitte ich ergebenst um Erhöhung des Sachetats der Ethnographischen Sammlung um 50 %, also von M 200,- auf M 300,-.

Die bisherige Etatssumme erlaubt keinerlei Anschaffungen, ja nicht einmal die nötigen Erhaltungsarbeiten.

Kühn.

7 Bitte um Etaterhöhung von A. Kühn aufgrund der prekären Situation der Ethnographischen Sammlung, 12. Januar 1925 (UAG, Kur. 1353).

ihn am 1. Januar 1921 an die Universität Göttingen, wo er, von einer Unterbrechung als Ministerialdirektor für Kunst und Wissenschaft im Preußischen Kultusministerium in Berlin 1932/33 abgesehen, bis 1937 als Universitätskurator tätig war. Die Kunstsammlung der Universität verdankt Valentiner umfassende Förderung (Wilts 1970). Für die Ethnologie engagierte sich Valentiner nicht nur hinsichtlich der Stelleneinrichtung, der Institutsgründung und des sowohl für die Ethnographische als auch für die Kunstsammlung vorgesehenen Neubaus, sondern er bemühte sich auch um eine Erweiterung der Sammlung. Teils erwarb er Objekte sogar in Eigenregie, wobei sein Hauptinteresse Ost-Asien galt (UAG, Kur. 1353, s. auch Triplett (zum tibetischen Rollbild) und Hannouch in diesem Band).

Die beiden der Ethnographischen Sammlung innerhalb der Universität am nächsten stehenden Professoren, der Geograf Wilhelm Meinardus sowie der Zoologe Alfred Kühn, der die Sammlung seit 1920 unter finanziell prekären Bedingungen leitete [Abb. 7], setzten sich ebenfalls für die Ethnologie ein. Zu den damals kursierenden Überlegungen zählte beispielsweise die Idee, eine Assistentenstelle für einen Ethnologen bei Meinardus am Geografischen Institut einzurichten, was sich aber ob bestehender Stellenzusagen an andere Institute sowie der generellen Finanzsituation als kein gangbarer Weg erwies. Aus Leipzig wurde 1925/26 der Ethnologe Hans Plischke eingeladen, um die Sammlung zu sichten und ein Gutachten zu verfassen. Darin betonte Plischke den hohen Wert vor allem der historischen Altbestände – der Sammlungen Cook/Forster und von Asch –, die Bedeutung der Objekte für Forschung und Lehre sowie die dringend notwendigen Verbesserungen für Lagerung und Erhalt. Ein zweites Gutachten

wurde, nachdem man in Göttingen zunächst über Lucian Scherman in München nachgedacht hatte, schließlich vom Ozeanien-Fachmann Augustin Krämer erstellt (UAG, Kur. 1353). Ein gewünschter Lehrbeginn im Wintersemester 1926/27 ließ sich aufgrund fehlender finanzieller Voraussetzungen allerdings nicht ermöglichen. 1927 kam es zur eingangs erwähnten Sonderausstellung, wobei Plischke u. a. von dem in Leipzig studierenden Ethnologen Günther Spannaus (1901–1984) unterstützt wurde (Plischke an Valentiner, 01.11.1927, UAG, Kur. 1353, s. auch Kulick-Aldag 2000: 31–37).

1928 begann mit Plischke schließlich die völkerkundliche Lehre durch einen Fachwissenschaftler in Göttingen. Da eine feste Stelle vom Ministerium weiterhin nicht bewilligt worden war, erteilte man Plischke zunächst einen bezahlten Lehrauftrag, ergänzt durch ein Forschungsstipendium der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (heute: Deutsche Forschungsgemeinschaft) zur Aufarbeitung der Sammlung. Dieses Konstrukt wurde in den Folgejahren mehrfach verlängert (UAG, Kur. 1353, s. auch Kulick-Aldag 2000: 32ff., 36ff. Geisenhainer 2020: 271f.). Unterstützt von den genannten Kollegen gelang Plischke der Erhalt eigenständiger Räume für Sammlung, Lehre und Verwaltung, ab 1929 zunächst in der Prinzenstraße 21. Plischke bemühte sich sowohl um die bessere Verwahrung und Zugänglichkeit der vorhandenen Objekte und begann mit dem Aufbau einer ethnologischen Fachbibliothek. Auch sorgte er für die Anschaffung von Karten- und Bildmaterial. Zudem erschienen erste Arbeiten zur Sammlungs- und Objektforschung (Plischke 1929, 1931a, 1931b). Die Sammlung selbst erfuhr in dieser Zeit, in der Plischke auch explizit zur Einreichung von Ankaufsvorschlägen aufgefordert wurde, großen Zuwachs (UAG, Kur. 1353). Zwischen 1929 und 1935 wurde ihr Bestand um mehr als 1.600 Objekte vermehrt. In lediglich sieben Jahren wuchs sie somit um ca. 50%. Zahlreiche der neu eingegangenen Gegenstände wurden über Kunst- und Ethnografica-Händler wie Arthur Speyer II (1894–1958) oder auch über private Kontakte erworben und hatten nicht selten einen kolonialzeitlichen Hintergrund (Bucher 2023: 161ff., für Erwerbungen in diesem Zeitraum s. z. B. Wetjen und Kasten in diesem Band, auch das von Mgumba beschriebene Objekt gelangte zu dieser Zeit in die Sammlung, s. Objektverzeichnis im Anhang). Und auch die Studierendenzahlen stiegen. Wurde Plischkes erste Vorlesung 1928 noch von sechs Personen verfolgt, so sollen es im Sommersemester 1931 bereits 140 Studierende gewesen sein (An den Kurator der Universität, 30. Januar 1932, UAG, Kur. 1353, s. auch Kulick-Aldag 2000: 36f.).

Sichtet man den erhaltenen Aktenbestand, so fällt auf, wie rasch Plischke von Anfang an von sich zu überzeugen wusste und wie sehr man in Göttingen besorgt war, ihn, der in Leipzig eine unbefristete Stelle hatte und zwischenzeitlich auch andernorts als Stellenkandidat gehandelt wurde, wieder zu verlieren. Der Fokus der Verantwortlichen an der Georgia Augusta hatte sich zu Beginn der 1930er Jahre entsprechend verändert. Die Frage war nunmehr weniger, wie man eine Stelle für einen Völkerkundler einrichten, als vielmehr wie man speziell Hans Plischke an der Universität halten könne (Kühn an Ministerialrat Windelband, 30.06.1931, Dekan Geiger an Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, 04.07.1931, Valentiner an Ministerialrat Klingelhöfer, 14.07.1931, UAG, Kur. 1353).

Sammlungsgeschichtlich ist aus dieser Periode auch ein Diebstahl von Bedeutung, der 1932 für internationales Aufsehen sorgte. Zwei der wertvollsten Objekte aus der Cook-Sammlung, ein Federhelm sowie ein Federmantel aus Hawai'i waren

entwendet worden, wobei der Verdacht schnell auf einen Göttinger Studenten fiel. Trotz ausführlicher Recherchen konnte der Fall nie wirklich aufgeklärt werden. Während der Helm 1945 in Berlin wiederentdeckt und nach Göttingen zurückgebracht wurde, gilt der Federmantel bis heute als verschollen. Nicht zuletzt lenkte der Vorfall die Aufmerksamkeit einmal mehr auf die Notwendigkeit einer adäquaten Verwahrung vorhandener Dinge (Kaeppler 1998: 236, 242, Kulick-Aldag 2000: 39f., Kleinschmidt 2023).

NATIONALSOZIALISMUS UND KOLONIALREVISIONISMUS

Der Nationalsozialismus traf in Göttingen früh auf positive Resonanz, wie u. a. die im Reichsvergleich überdurchschnittlichen Wahlergebnisse für die NSDAP bereits seit Mitte der 1920er Jahre zeigen (Tollmien 1998: 41, 221ff.). Für die Universität verweist Dahms (1998: 35f.) auf den hohen Politisierungsgrad zugunsten rechter Parteien und zwar sowohl auf Seite der Dozierenden als auch einer nationalsozialistisch sehr aktiven Studierendenschaft. Als überzeugter Nationalsozialist und Kolonialrevisionist erwies sich auch der erste Göttinger Ethnologie-Professor, Hans Plischke. Nahezu zeitgleich mit der Institutionalisierung des Faches an der Georgia Augusta begann somit auch seine dunkelste Zeit.

Plischke war 1934 zum ordentlichen Professor ernannt worden. Seine Karriere war im Folgenden vor allem durch die Organisation des Göttinger Lehr- und Sammlungsbetriebs sowie einen raschen Aufstieg in der Universitätshierarchie geprägt. 1933 war Plischke in die NSDAP eingetreten. Im gleichen Jahr wurde er Leiter der Nationalsozialistischen Dozentenschaft. Von November 1934 bis Oktober 1935 war er Dekan der Philosophischen Fakultät, ab Sommer 1940 Vertreter des Prorektors und Mitglied im Senat, schließlich geschäftsführender Rektor und von November 1941 bis November 1943 Rektor – nach heutiger Terminologie also Präsident – der Universität. 1943 bat er um Entbindung von diesem Amt (Kulick-Aldag 2000: 53f., 66f., Geisenhainer 2020: 290f.). Ein Verhalten im Sinne der nationalsozialistischen Ideologie lässt sich an vielen Stellen aufzeigen. Als beispielsweise 1933 in Göttingen der Physiker und Nobelpreisträger James Franck (1882–1964) aus Protest gegen das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums – mit dem u. a. Oppositionelle sowie ›Nicht-Arier‹ aus öffentlichen Stellen gedrängt wurden – zurücktrat, gehörte Plischke zu den 42 Unterzeichnern einer Erklärung, die Francks Rücktritt als »Sabotageakt« an der Regierung bezeichneten (Dahms 1998: 40ff., Geisenhainer 2020: 273f.). Seine antisemitische Einstellung wird deutlich, wenn er die beabsichtigte Entlassung des Historikers Alfred Hessel (1877–1939) gegenüber dem Wissenschaftsministerium mit den Worten untermauerte: »Er ist Jude. Daher ist es notwendig, ihn auszuschalten« (Plischke 09.09.1935, zit. nach Ericksen 1998: 439, s. auch Wegeler 1998: 349). Eine Rezension zum *Lehrbuch der Völkerkunde*, das 1937 von Konrad Theodor Preuss (1869–1938) und dem jüdischen Rechtsethnologen Leonhard Adam (1891–1960) herausgegeben wurde, beendete Plischke mit den Worten, das Buch sei »nicht frei von jüdischer Mitarbeit. Kann man zusammen mit einem Juden nationalsozialistischen Grundsätzen dienen?« (Plischke 1937: 863). Bezeichnend ist, dass Plischke sogar noch einen Schritt weiter ging und seine Auffassung in einem Brief an das Ministerium wiederholte (Kulick-Aldag 2000: 64, Geisenhainer 2020: 280f.; für eine weitere Denunzierung, diesmal des Frankfurter Ethnologen Adolf Ellegard Jensen (1899–1965), s. Geisenhainer 2020: 290f.).[18]

Die mit der Ernennung Plischkes zum Ordinarius 1934 frei gewordene außerplanmäßige Assistentenstelle blieb der Völkerkunde erhalten und wurde noch 1934 mit Herbert Senge (1909–1979) besetzt. Im Empfehlungsschreiben Plischkes zu Senge heißt es: »Der NSDAP gehört er seit 1932 an und hat sich mit kulturpolitischen Aufgaben innerhalb der Bewegung erfolgreich betätigt« (Plischke an Universitätskurator, 26.11.1934, UAG, Kur. 1359). 1935 trat Senge allerdings von dieser Stelle »zu Gunsten des Schwerkriegsbeschädigten, Herrn Dr. Walter Nippold« zurück (Senge an Universitätskurator, 31.05.1935, UAG, Kur. 1359). Nippold wurde von Plischke wie folgt charakterisiert:

> »W. Nippold hat bei mir seit 1928 Völkerkunde studiert. Ich kenne ihn daher genau. Er hat sein Studium sehr breit angelegt, eingehend alte, mittlere und neuere Geschichte, Germanistik unter besonderer Betonung der Volkskunde, Vorgeschichte, Geographie und Rassenkunde studiert. Im Dezember 1934 promovierte er in der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen mit einer über 500 Schreibmaschinenseiten starken Arbeit ›Die Rassen- und Kulturgeschichte der Negritos Südostasiens‹ mit der Note ›mit Auszeichnung‹. Mit demselben Ergebnis legte er auch die mündliche Prüfung ab. Nippold ist Kriegsteilnehmer der als Frontoffizier infolge eines schweren Armschusses den linken Arm verloren hat. Seine politische Vergangenheit und Gesinnung ist einwandfrei. Unter den Studenten, die bei mir näher studiert haben, ist er seit vielen Jahren, schon seit vor 1933 wegen seiner nationalsozialistischen Gesinnung bekannt. Parteimitglied ist er allerdings nicht« (Plischke an Universitätskurator, 05.06 1935, UAG, Rek. 398).

Nippold (1892–1970) war zuerst auf einer außerplanmäßigen, ab 1. April 1936 auf einer planmäßigen Assistentenstelle am Institut angestellt und dabei vor allem für Sammlungsarbeiten zuständig. Von 1938 an unterrichtete er zusätzlich an der nahegelegenen Deutschen Kolonialschule in Witzenhausen (Braukämper 2000: 198, 208ff., Linne 2017: 242). Auch Senge arbeitete bis 1940 am Institut weiter, zunächst als unbezahlter »Volontär-Assistent«. 1937 erhielt er dann eine neu eingerichtete außerplanmäßige Assistentenstelle, die 1939 in eine planmäßige Assistentenstelle überführt wurde. Ab 1940 wurde diese zweite Assistentenstelle mit Hermann Blome (1909–1988) besetzt. Zu Blome, der zuvor Lehrer an der Albanischule war, vermerkte Plischke: »Er ist Parteimitglied und einer der Mitarbeiter der Kreisleitung auf politischem Gebiet« (Plischke an Kurator, 08.04.1940, UAG, Rek. 398) (s. auch Kulick-Aldag 2000: 43, 65f., 78–86, 100, zum nationalsozialistischen Hintergrund von Nippold und Blome zudem Fischer 1990: 46).

In die Zeit des Nationalsozialismus fällt auch der Museums- und Institutsneubau. Im März 1933 war der Theaterplatz in Göttingen in Adolf-Hitler-Platz umbenannt worden.[19] Zum Jahresende 1933 begannen dort die Bauarbeiten für das neue Haus. Zu denjenigen, die sich

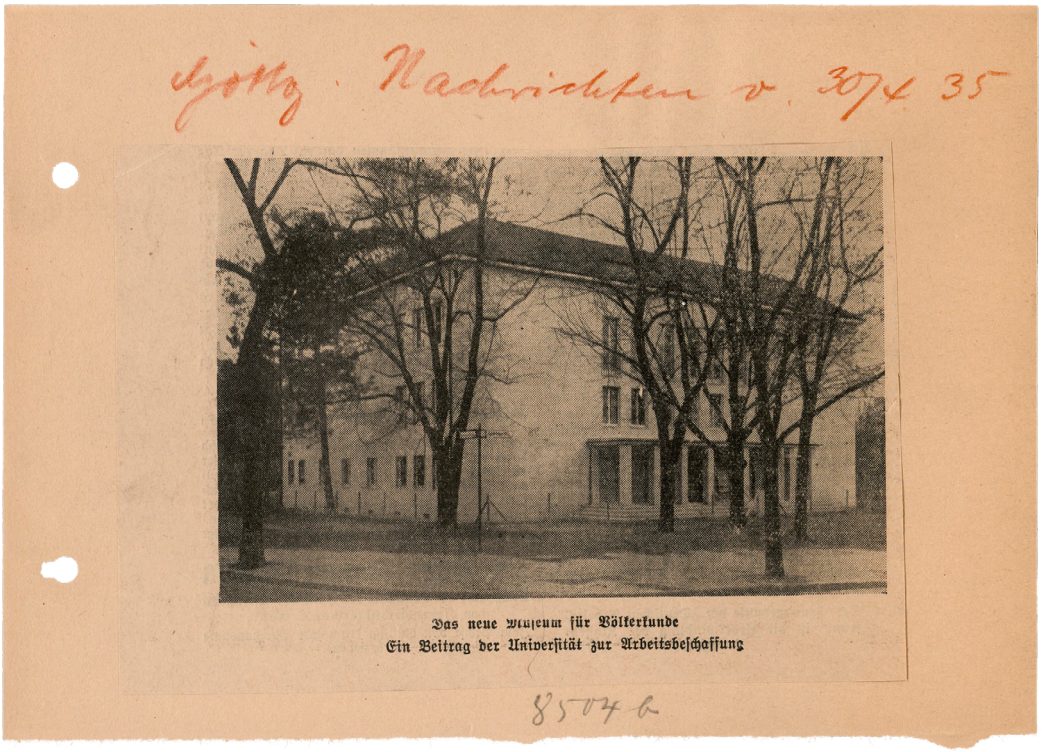
18
Valerie Pütz (2009) stellte in einer unveröffentlichten Magisterarbeit u. a. Lebensläufe von Personen zusammen, die unter Beteiligung Plischkes in Göttingen von »antisemitisch motivierte[n] Entlassungsmaßnahmen« betroffen waren. Zur Sprache kommen hier die Schicksale von Wolfgang Stechow (1896–1974), Hermann Fränkel (1888–1974), Hans Hecht (1876–1946), Kurt Latte (1891–1964), Georg Misch (1878–1965) und Alfred Hessel. Allerdings soll sich Plischke für manche der genannten Personen zumindest zeitweise auch positiv eingesetzt haben (Geisenhainer 2020: 277).

19
Der Theaterplatz, der damals die Fläche des Theater- sowie des heutigen Albaniplatzes umfasste, wurde am 24. März 1933 in Adolf-Hitler-Platz umbenannt. Die Rückbenennung

erfolgte 1945. Ein Teil dieses Platzes, auf dem im Mai 1933 auch die Bücherverbrennung durch die Nationalsozialisten stattgefunden hatte, wurde 1951 wiederum in Albaniplatz umbenannt. Die Umbenennung war kein Einzelphänomen. So hieß bspw. die Theaterstraße nach dem nationalsozialistischen Reichsarbeitsminister Franz-Seldte-Straße, Teile der Weender Straße und des Kornmarktes waren zwischen 1938 und 1945 in Straße der SA umbenannt (s. Tamke/Driever 2012).

für den Neubau eingesetzt hatten, zählten neben Vertretern der Universität und der Stadt Göttingen beispielsweise auch Wilhelm Arning (1865–1943), ehemaliger Reichs- und Landtagsabgeordneter und von 1928 bis 1934 Leiter der Deutschen Kolonialschule in Witzenhausen (Braukämper 2000: 197f., 206, Kulick-Aldag 2000: 43, Linne 2017: 120f., Geisenhainer 2020: 274f., s. auch die Homepage »Universität und Kolonialismus« sowie Küver (zur Fotosammlung Arning) in diesem Band). Finanziert wurde der Bau in weiten Teilen von der Fritz-Behrens-Stiftung. Weitere Mittel kamen von der Stadt Göttingen, die der Universität auch das Grundstück auf dem Göttinger Stadtwall kostenfrei zur Verfügung stellte. Die Finanzierung durch nicht-universitäre Geldgeber rückte von Anfang an den für die Öffentlichkeit gedachten Charakter des Hauses – das Museum – in den Vordergrund. Neben der Ethnographischen Sammlung und dem Seminar für Völkerkunde[20] war in dem Gebäude von 1936 bis 1986 auch die Kunstsammlung untergebracht (s. Suchy 2020).[21] Ein zügiger Baubeginn lag 1933 sowohl im Interesse der Universität als auch der Stadt. Die

20
Es finden sich manchmal abweichende Angaben bei Benennungen und Jahreszahlen, wobei Umbenennungen und Neugründungen teils schwer zu unterscheiden sind. Nach den von mir gesichteten Unterlagen wurde vom Ministerium im Januar 1933 lediglich eine Neubezeichnung genehmigt, nämlich »Seminar für Völkerkunde und Ethnographische Sammlung« anstelle des bisherigen »Ethnographische

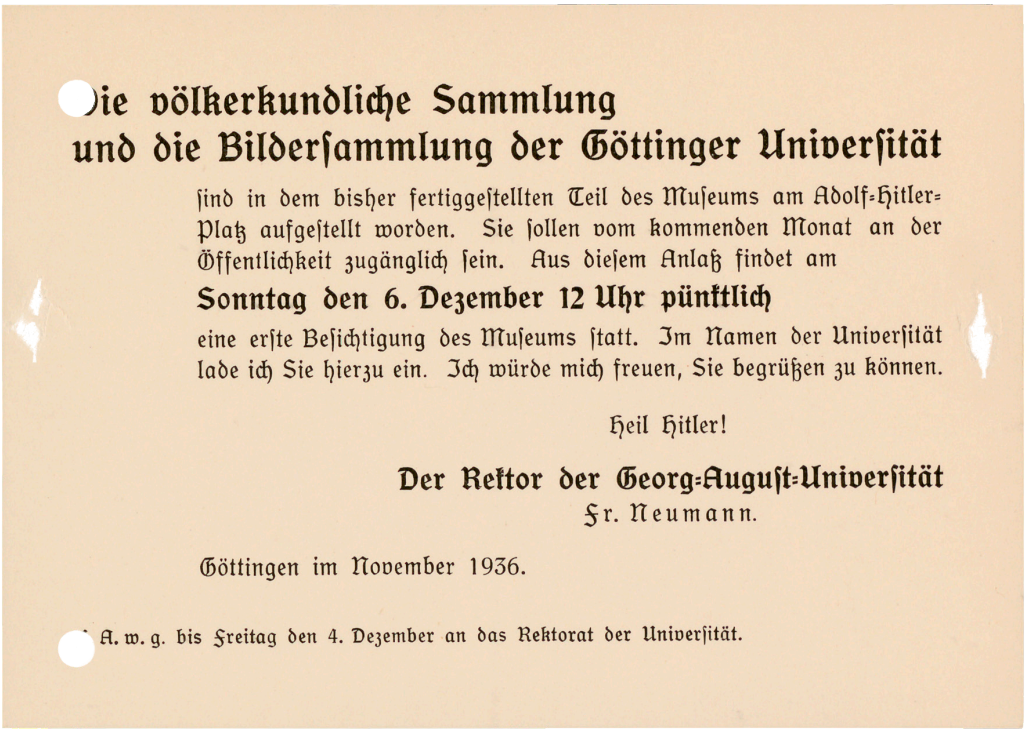


8 Der Museumsneubau war Teil des Göttinger Arbeitsbeschaffungsprogramms (UAG, Rek. 398).

Universität betrachtete den Museumsbau als wichtigen Bestandteil der Vorbereitungen zum zweihundertjährigen Universitätsjubiläum 1937. Für die Stadt wiederum zählte der Neubau zu den zentralen Maßnahmen im nationalsozialistischen Arbeitsbeschaffungsprogramm [Abb. 8] (Valentiner an Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Berlin, 14.10.1933, UAG, Phil. Inst. 70, s. auch UAG, Rek. 398). Der Umzug von Institut und Sammlung erfolgte 1935. Am 6. Dezember 1936 wurde die erste Ausstellung im neuen Gebäude eröffnet (UAG Rek. 398, Kulick-Aldag 2000: 43ff.) [Abb. 9]. Allein in den ersten beiden Jahren nach Öffnung soll das neue Museum 27.000 Besucherinnen und Besucher angezogen haben, was mehr als der Hälfte der damaligen Einwohnerschaft Göttingens entspricht (Nippold 1957: 13, Braukämper 2000: 201).

Sammlung« (Der Preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Berlin, 13.01.1933, UAG, Kur. 1353). Im Juli 1933 wurde Plischke nach eigenem Antrag vom »Leiter« zum »Direktor« der Ethnographischen Sammlung, ohne dass dadurch weitere Veränderungen ersichtlich wären (Der Preussische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Berlin, an Universitätskurator, Göttingen, 31.07.1933, UAG, Kur. 1356). Auch 1935 erfolgte offenbar keine Neugründung, sondern es wurde, erneut auf Antrag Plischkes, vom Ministerium lediglich die Umbenennung von »Seminar für Völkerkunde und Ethnographische Sammlung« in »Institut für Völkerkunde«, welches »aus der Seminarabteilung und der Abteilung ›Ethnographische Sammlung‹ besteht« bewilligt. Im Bewilligungsschreiben ist ausdrücklich vermerkt: »Diese Genehmigung ist in der Voraussetzung erteilt, daß aus der Umbenennung Forderungen persönlicher Art nicht hergeleitet werden« (Reichs- u. Preußischer Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Berlin, an Universitätskurator, Göttingen, 26.06.1935, UAG, Kur. 1356).

21
Weitergehende Pläne, von denen das Göttinger Tageblatt bereits am 31. Oktober 1933 berichtete, wie z. B. »der Anbau eines Flügels an der Nordseite [...], der sich bis zur Franz-Seldte-Straße [Theaterstraße] erstrecken und Hörsäle aufnehmen soll« oder die »Schaffung eines Museums niedersächsischer Volkskunde und niedersächsischer Heimatkunst« wurden nicht verwirklicht (UAG, Rek. 398). Der im Volksmund lange geläufige Name »Plischkeum« für das Gebäude fand bereits am 24.09.1937 im Göttinger Tageblatt Verwendung (Kulick-Aldag 2000: 45).



Die völkerkundliche Sammlung
und die Bildersammlung der Göttinger Universität

sind in dem bisher fertiggestellten Teil des Museums am Adolf-Hitler-Platz aufgestellt worden. Sie sollen vom kommenden Monat an der Öffentlichkeit zugänglich sein. Aus diesem Anlaß findet am

Sonntag den 6. Dezember 12 Uhr pünktlich

eine erste Besichtigung des Museums statt. Im Namen der Universität lade ich Sie hierzu ein. Ich würde mich freuen, Sie begrüßen zu können.

Heil Hitler!

Der Rektor der Georg-August-Universität
Fr. Neumann.

Göttingen im November 1936.

U. A. w. g. bis Freitag den 4. Dezember an das Rektorat der Universität.

9 Einladung zur Eröffnung des neuen Museums mit Beständen der Ethnographischen Sammlung und der Kunstsammlung am 6. Dezember 1936 (UAG, Rek. 398).

Bereits 1934 hatte sich Plischke an einer externen, vom Hochschulkreis Niedersachsen initiierten Ausstellung zum Thema *Erbgut und Rasse im deutschen Volke* beteiligt. In diesem Zusammenhang beantragte er Mittel, um Teile der Ausstellungsmaterialien im Anschluss für das völkerkundliche Seminar übernehmen zu können.[22] In den Sammlungsräumen waren neben Ethnografica auch Schädel und »Rassebilder« zu sehen [Abb. 10]. 1938 erklärte Plischke gegenüber dem Ministerium: »Die völkerkundlichen Sammlungsbestände waren also voll dienstbar gemacht der Volksbildung, insbesondere den rassen- und kulturkundlichen Bildungszielen der nationalsozialistischen Organisationen« (Plischke an Reichs- und Preußischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Berlin, 22. März 1938, UAG, Kur. 1356, s. auch Kulick-Aldag 2000: 98ff., Krüger 2012: 103).

22
Da Plischke nicht an der Übernahme aller Materialien interessiert war, kam es zum Konflikt, worauf er aus dem Hochschulkreis Niedersachsen wieder austrat (UAG, Rek. 398, s. auch Kulick-Aldag 2000: 40ff.).

In den von Plischke angebotenen Lehrveranstaltungen ist seit Beginn der 1930er Jahre »Rasse« regelmäßiger Bestandteil im Titel der Ankündigungen (Kulick-Aldag 2000: 92f., Geisenhainer 2020: 272, 282, zu Nippold in Witzenhausen s. auch Linne 2014: 242).[23] Großes Engagement zeigte er auf kolonialrevisionistischer Ebene – Plischke zählte also zu denjenigen, die eine Wiedererlangung von Kolonien für Deutschland anstrebten und hier auch ein wichtiges Betätigungsfeld für Ethnologen sahen. 1934 erklärte er bspw.: »Im Seminar für Völkerkunde halte ich in diesem Semester aus Anlass der 50-jährigen Wiederkehr des Erwerbs der deutschen Kolonien, zur Belebung des deutschen Kolonialgedankens und zur Verbreitung der Kenntnisse über die deutschen kolonialen Leistungen eine von Studenten gut besuchte Übung über die Geschichte und die Bedeutung des deutschen Kolonialbesitzes ab« (Plischke an Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Berlin, 11. Juni 1934, UAG, Kur. 1356). 1940 organisierte Plischke in Göttingen eine völkerkundliche Tagung zu kolonialwissenschaftlichen Fragen, in die er auch nationalsozialistische Vertreter nicht-ethnologischer Institutionen einband (Fischer 1990: 119–125, Mosen 1991: 78ff., Kulick-Aldag 2000: 47ff., Geisenhainer 2020: 281–289).[24] Zudem war er an der Gründung des Instituts für koloniale Landwirtschaft an der Universität Göttingen beteiligt (Plischke 1940). Plischke forderte Regierungsethnologen, »die der Kolonialverwaltung zur Verfügung stehen, Wissenschaftler, die ihre Arbeit tragen lassen von einer sicheren Kenntnis der Eingeborenenverhältnisse, ebenso aber auch von dem festen und stolzen Bewußtsein des weißen Herrentums und der Leistung, die diese Stellung schuf, sowie der Verpflichtung, die sich daraus sich selbst, aber auch den Eingeborenen gegenüber ergibt« (Plischke 1941: 31, s. auch Herrmann 2018: 101f.).

23
Der bloße Verweis auf Begrifflichkeiten läuft dabei leicht Gefahr, Auseinandersetzungen zu simplifizieren und zu neuen Stereotypen und Essentialisierungen beizutragen. Kulick-Aldag (2000: 94) betont: »Die Häufigkeit der Verwendung der Begriffe ›Koloniales‹ und ›Rasse‹ sagt noch nichts über ihre tatsächliche inhaltliche Verwendung aus. Sie zeigt aber, dass Hans Plischke bewußt die Strömungen seiner Zeit erkannte und die Völkerkunde daran anpaßte«. Der nationalsozialistische Rassebegriff wurde von Plischke sogar kritisiert, was ihn allerdings nicht daran hinderte, die nationalsozialistische Rassenpolitik zu unterstützen (ibid.: 95f.). Während einerseits Plischkes seine wissenschaftlichen Ausführungen früh färbenden politischen Einstellungen hervorgehoben werden (Geisenhainer 2020: 268f.), so ist andererseits festzustellen, dass er Mitte der 1920er Jahre bspw. folgende Aussage publizierte: »Die Naturvölker leben weder im paradiesischen Taumel der Glückseligkeit, noch im Stande tierischer Rohheit, sondern sie sie sind Menschen wie wir Europäer mit Tugenden und Schwächen, die man verstehen muß. Sie sind Produkte der sie umgebenden Verhältnisse, in die man sich zwecks rechten Verständnisses hineinversetzen muß. Diese Völker haben auch ihre Geschichte, die man zum Verständnis ihrer kulturellen Verhältnisse kennenlernen muß« (Plischke 1925, zit. nach Kulick-Aldag 2000: 55, zum eigenen Fachverständnis s. auch Plischke 1926: 7ff., 116ff.).

24
Braukämper (2000: 203) verweist dabei auf den »Mangel an Praxisbezug« der Teilnehmer. So hatte von den neun Referenten niemand Erfahrung als »Regierungsethnologe« – was aufgrund nicht existenter deutscher Kolonien zu diesem Zeitpunkt nahe lag – und nur eine Minderheit verfügte über eigene Erfahrungen in der Feldforschung.

10 Ausstellung in der Ethnographischen Sammlung, 1937. Foto: unbekannt (ESG, Ordner »Geschichte des Instituts I Fotos«).

Die Ethnographische Sammlung wurde nach dem Umzug in das fertiggestellte Gebäude neu geordnet und inventarisiert. Für jedes Objekt wurde eine Karteikarte angelegt, zudem wurde ein Stichwort- und ein Sammler-Katalog erstellt (Nippold 1957: 11). Unter Plischke erfuhr die Sammlung zudem ihre bislang größte Erweiterung. Ein Teil der neu erhaltenen Gegenstände stammte weiterhin aus kolonialzeitlichen Zusammenhängen. Für Plischke erhöhte der Kolonialbezug den Nutzen der erhaltenen Artefakte. Den Wunsch, eine Sammlung von Leonhard Schultze Jena (1872–1955) zu erwerben, der mehr als zwei Jahrzehnte zuvor in den deutschen Kolonien tätig war, begründete er 1937 wie folgt:

> »Alle Stücke sind wertvolles Demonstrationsmaterial für den akademischen Unterricht, ebenso aber auch für die Volksbildungsarbeit, für die das Institut für Völkerkunde seine Museumsschau und sonstigen Unterrichtsmittel in umfang- und erfolgreicher Weise zur Verfügung stellt. Dazu kommt, dass diese Sammlungen wirksame Belege für die deutsche Wissenschaftsarbeit in den deutschen Kolonien sind und dass sie bei der kolonialpolitischen Schulung wertvolle Dienste zu leisten vermögen« (Plischke an Reichs- und Preussischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Berlin, 11.11.1937, UAG, Kur. 1356; zur Sammlung s. ausführlich Wartenberg 2019, zu Schultze Jena s. auch S. Müller in diesem Band).

1939 erhielt die Ethnographische Sammlung zwei jeweils mehr als 200 Objekte umfassende Schenkungen aus dem Museum für Völkerkunde in Berlin (heute: Ethnologisches Museum). Die Objekte kamen einmal aus dem afrikanischen, einmal aus dem ozeanischen Raum und stammen nahezu vollständig aus kolonialzeitlichen Aneignungszusammenhängen (s. ESG, Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akten »Museum Berlin 1939«, s. auch Schindlbeck 2001: 96, Hoffmann 2012: 148f., zu Objektbeispielen aus den Berliner Schenkungen s. z. B. Buga, Howes, Küver, Manase, S. Müller, Ndzodo Awono und Vallée in diesem Band). Den Eingang der Gegenstände aus Afrika kommentierte man in Göttingen mit den Worten: »Ich habe gestern die Zettel durchgesehen und dabei viele [sic] Freude gehabt über die Namen der Sammler, durch die die Stücke nach Berlin kamen. Es sind fast alle große [sic] Namen aus der kolonialen Arbeit der Vorkriegszeit vertreten« (Plischke (vermutl.) an Schachtzabel, 22.03.1939, Ordner »›Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin« (Afrika), ESG).

Für das NS-Regime zählten Ethnografica allerdings nicht zu den obersten Prioritäten. Von der Universitätsleitung erhielt Plischke 1938 die Mitteilung:

> »Inzwischen habe ich festgestellt, daß die Bewilligung der beantragten Mittel für das nächste Haushaltsjahr nicht erfolgen wird. Seitens des Finanzministeriums soll keine Neigung bestehen, die völkerkundliche Sammlung finanziell zu fördern. Im Reichserziehungsministerium wurde mir zu verstehen gegeben, daß es sich für die Zukunft empfehlen würde, etwaige Anforderungen nicht mit den Bedürfnissen der Sammlung sondern mit denjenigen des Seminars zu begründen« (Kurator an Plischke, 19.12.1938, UAG, Kur. 1356).

Anzumerken ist weiterhin, dass der Erwerbungszeitraum allein keine gesicherte Auskunft über Erwerbungskontexte und Aneignungsformen zulässt. Deutlich wird dies beispielsweise in einem Brief aus dem Jahr 1937, in dem Plischke die Universitätsleitung über Eingänge an die Ethnographische Sammlung informiert. Hier heißt es:

> »Die Sammlung Frey enthält Waffen aus Ostafrika, die zumeist auf Kriegsbeute aus dem Wahehe-Aufstand zurückgehen […] Herr Gesandter z. D. Knipping schenkte eine Zusammenstellung samoanischer Rindenstoffe und Matten, dazu eine grosse Kawa-Schale. Unter den Matten befindet sich eine mit roten Federn eingefasste samoanische ›Königsmatte‹, die vorläufig als Leihgabe überlassen ist. Um 1890 erwarb sie Herr Knipping für eine grössere Geldsumme von einem Häuptling. Dieses Stück möchte er gerne verkaufen« (Plischke an Kurator, 05.07.1937, UAG, Kur. 1355).

Das Schriftstück zeigt einmal mehr, dass Gegenstände aus kolonialen Zusammenhängen auch lange nach Ende der deutschen Kolonialzeit weiter nach Göttingen gelangten. Zugleich verweist es auf differierende Aneignungsformen. Der unhinterfragten Selbstverständlichkeit, mit der Kriegsbeute in die Sammlung integriert wurde, steht ein hoher, keine einseitigen Machtasymmetrien belegender Ankaufspreis für andere Dinge gegenüber – wobei der Brief kein eindeutiges Urteil über

die Kaufumstände zulässt und zudem über das sprachliche Changieren zwischen dem Verkäufer (»Häuptling«) und dem zum Verkauf angebotenen Objekt (»Königsmatte«) weitere Fragen aufwirft.

In den ab 1988 veröffentlichten Bestandsverzeichnissen ist für die Zeit zwischen 1936 und 1945 der Eingang von knapp 5.500 Gegenständen ausgewiesen, wobei es sich bei der umfassendsten Erwerbung in dieser Periode mit gut 1.700 Objekten um eine Sammlung von »Mound-Funden« (Keramik und Steinartefakte) aus Nordamerika handelt, die 1938 auf Vermittlung von Jacob-Friesen für 250 RM angekauft wurde (Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »von Reden 1938«, ESG). Neben den bereits benannten Konvoluten sind weitere Eingänge beispielsweise aus dem Kunst- und Ethnograficahandel (wie Umlauff und Speyer, s. z. B. Vunidilo und Kreuder in diesem Band), aus anderen Institutionen wie den Herzoglichen Anstalten für Kunst und Wissenschaft in Gotha, aus Museumsbeständen in besetzten Gebieten (s. Kraus/Müller in diesem Band) sowie von privater Seite festzustellen. Erwerb und Weitergabe konnten dabei auf sehr unterschiedliche Weise erfolgen (s. z. B. Boza Cuadros, Beaulieu (zur *Uli*-Figur), Habermas, Hannouch und Scholz in diesem Band). Die Zuwächse der Ethnographischen Sammlung erfolgten in der Regel aus zweiter oder dritter Hand, was die Erwerbungsumstände in den Herkunftsregionen oft nicht nachvollziehbar macht und den Eingang in den Akten jeweils als »Kauf« oder »Schenkung« ausweist. Für die adäquate Bewertung von Erwerbungsvorgängen ist stets eine Einzelfallprüfung entscheidend, was durch eine schlechte Dokumentationslage allerdings erschwert oder gar verunmöglicht werden kann (für begründete Hypothesenbildungen s. z. B. Ndzodo Awono, Manase, Sadock Mbonimpa/Häger, Scholz in diesem Band).

Inwieweit ›die Ethnologie‹ prinzipiell ein dem Nationalsozialismus affines Fach war, wird unterschiedlich diskutiert (Fischer 1990, Mosen 1991, Hauschild 1995, Streck 2000). Zu den »ideologischen Lieblingsfächern des Nationalsozialismus« zählten nach Dahms (1998: 52) »Rassenkunde, Wehrkunde, Ur- und Frühgeschichte und Volkskunde«, wobei die Volkskunde »das einzige der nationalsozialistischen Paradefächer [war], das sich 1938 mit einem Lehrstuhl in Göttingen etablierte« (s. auch Geyken 2019: 105). Junginger (2000: 59) hingegen betont die Zunahme von Lehrstühlen für Völkerkunde im Dritten Reich. Er nennt Göttingen, Jena, Prag und Köln, wobei Göttingen, wie gezeigt, eine längere Vorgeschichte aufweist, die nicht ausschließlich mit dem Nationalsozialismus in Zusammenhang steht. Zu beachten ist zudem, dass ein Fach, zumal in undemokratischen Zeiten, nicht nur aus seinen offiziellen Amtsträgern besteht. In einer Übersicht über zwischen 1933 und 1945 »in Deutschland und Österreich verfolgte und von dort ausgewanderte Ethnologen« finden sich immerhin 70 Personen verzeichnet (Riese 1995). Doch ist festzuhalten, dass da, wo offizielle Stellen für Ethnologen im Dritten Reich existierten, diese überwiegend mit überzeugten Nationalsozialisten besetzt waren. Dies gilt auch für Göttingen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Göttingen »die erste deutsche Universität, die schon im September 1945 den Lehr- und Studienbetrieb wieder in allen Fakultäten aufnahm« (Dahms 1998: 60). Für die Völkerkunde, deren Lehrbetrieb 1947 wieder begann, ist eine Personalkontinuität festzustellen, was für das Fach in der Bundesrepublik generell charakteristisch war (Haller 2012: 61). Blome war noch bis 1951 am Institut angestellt. Im Anschluss ging er zurück in den Schuldienst.

Nippold arbeitete bis zu seiner Pensionierung 1957 am Institut. 1953 war er zum ersten Kustos der Ethnographischen Sammlung ernannt worden. Von 1957 bis 1962 setzte er seine Lehrtätigkeit in Witzenhausen fort, wo sich die Kolonialschule zum Deutschen Institut für Tropische und Subtropische Landwirtschaft gewandelt hatte (Braukämper 2000: 210, Linne 2017: 355ff.). Plischke wurde im Januar 1946 wegen seiner nationalsozialistischen Aktivitäten unter Fortfall seiner Bezüge vom Dienst suspendiert. Nach mehreren Einsprüchen und Neuverhandlungen wurde er Ende 1949 allerdings ›entlastet‹ und in alle Ämter wieder eingesetzt. Als Ordinarius leitete er das Institut für Völkerkunde und die Ethnographische Sammlung bis zu seiner Emeritierung 1958. In der Lehre blieb er bis 1964 tätig (Kulick-Aldag 2000: 50f., 73–77, Pütz 2009: 5ff., Geisenhainer 2020: 291f.).

DIE ÜBERGANGSZEIT NACH DEM ZWEITEN WELTKRIEG

Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahm Günther Spannaus von 1947 bis 1949 aufgrund der Suspendierung Plischkes vertretungsweise den Göttinger Lehrstuhl für Völkerkunde. Da Plischke und seine bisherigen Mitarbeiter Europa nie verlassen hatten – Plischkes als forschungsrelevant ausgegebene Auslandsreisen beschränken sich auf einen Rumänienaufenthalt während des Ersten Weltkriegs (Pütz 2009: 19, Geisenhainer 2020: 265f.), – war Spannaus, der 1931–1932 mit Kurt Stülpner (1901–1980) die »Leipziger Moçambique-Expedition« unternommen hatte (Bautz/Blesse 1999), der erste am Göttinger Institut für Völkerkunde tätige Ethnologe, der außereuropäische Lebensverhältnisse nicht nur über Literatur bzw. ihren Objektbesitz vermittelt kennengelernt hatte. Spannaus wird »Gegnerschaft zum Nationalsozialismus« (Fuchs 1986: 12) bescheinigt, allerdings relativiert dadurch, dass er zwar »Nazigegner, aber einerseits kein Widerstandskämpfer, andererseits durchaus Militarist war« (Fischer 1990: 177). Im Dritten Reich war Spannaus u. a. im Oberkommando der Wehrmacht beschäftigt, Lehrbeauftragter an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin (heute: Humboldt Universität) sowie im Fronteinsatz. 1956 wurde er wissenschaftlicher Referent am Institut für den Wissenschaftlichen Film (IWF) in Göttingen. 1959 wurde Spannaus Nachfolger Plischkes als Professor und Institutsleiter. Auch am Institut zählte die Auseinandersetzung mit völkerkundlichen Filmen zu seinen Arbeitsschwerpunkten. 1966 ging Spannaus aufgrund gesundheitlicher Beschwerden auf eigenen Wunsch frühzeitig in den Ruhestand (Fuchs 1986, Bautz 1999).

Nachfolger Blomes wurde 1951 Rolf Herzog (1919–2006).[25] Nachfolger Nippolds als Kustos der Sammlung wurde 1957 Werner Lang (1919–1963), der zuvor bereits eine Assistentenstelle am Institut innehatte. Lang, Nippold und Spannaus gaben 1955 gemeinsam eine Festschrift für Hans Plischke heraus, verzichteten dabei allerdings auf eine Auseinandersetzung mit Leben und Werk des Jubilars. Lang verstarb 1963 im Alter von 43 Jahren während einer Studienreise nach Tunesien (Schuster 1963: 341). Sein Nachfolger als Kustos wurde von 1963 bis 1990 Manfred Urban (1932–2015), der zuvor ebenfalls bereits als Assistent am Institut gearbeitet hatte und sich als Kustos u. a. intensiv mit der Cook/Forster-Sammlung auseinandersetzte. Weiterhin gab es seit Beginn der 1950er Jahre die mit dem ausgebildeten Feinmechaniker Hermann Runde (1910–1990) besetzte Stelle eines technischen Angestellten,

25 Das Institut verfügte lange Zeit über eine wissenschaftliche Assistentenstelle, die nach dem Zweiten Weltkrieg nach Herzog, Lang und Urban ab 1964 Peter Fuchs, ab 1969 Volker Harms, ab 1978 Silvia Reuther, ab 1984 Rolf Husmann, ab 1987 Martin Rössler und ab 1995 Elfriede Hermann innehatten. Neustrukturierungen, Berufungs- und Bleibeverhandlungen führten zu weiteren Stellenanteilen. In diesem Überblick werden in der Folge nicht alle Personen benannt, die am Institut auf Assistenten-, Projekt- oder Vertretungsstellen tätig waren. Auch

der für die Sammlung sowie für Bibliotheksarbeiten zuständig war und im Museumsgebäude seine Dienstwohnung hatte.

Ausstellungen und Forschungsschwerpunkte können nur exemplarisch genannt werden.

Das Museum war 1950 am wieder umbenannten Theaterplatz nach gut zehnjähriger Schließung unter seinem alten und neuen Direktor Plischke wiedereröffnet worden und erfreute sich großer Beliebtheit. Eine Aufarbeitung der Vergangenheit fand zunächst nicht statt. Neun Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs konnte man in der Zeitung lesen: »Eines der wenigen volkstümlichen Institute der Göttinger Universität ist das unter der Leitung von Professor Hans Plischke stehende Institut für Völkerkunde. Jeder Göttinger kennt das zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg erbaute Haus am Theaterplatz, das auch die Ausstellungen des Kunsthistorischen Instituts beherbergt« (Göttinger Tageblatt, 09.10.1954, UAG, Rek. 398).

Diejenigen, die in Göttingen studierten, vermochten dabei durchaus eigene Wege einzuschlagen. Nicht wenige unternahmen Feldforschungen, betrachteten dabei das Sammeln und Ausstellen allerdings weiter als genuinen Bestandteil der eigenen Arbeiten. Zu »jener Nachkriegsgeneration von Göttinger Ethnologen, die später maßgeblich an der Aktivierung des Faches beteiligt waren« (Haller 2012: 168), zählten neben Rolf Herzog Horst Hartmann (1924–2010), Gerd Koch (1922–2005), Walter Konrad (1921–1983), Axel von Gagern (1913–2008) und Erhard Schlesier (1926–2018). Studenten im Nebenfach waren beispielsweise Wolfgang Jacobeit (1921–2018) und Werner Rutz.

Tätig waren in Göttingen ausgebildete Ethnologen auch bei der Rückführung der kriegsbedingt ausgelagerten Ethnografica aus Berlin. So hatte die Universität bereits im November 1945 ein Schreiben erhalten, in dem es hieß:

> »Auf Weisung der Militärregierung dient das Celler Schloss als Bergungsraum für Kunst- und Kulturgut, das ausgelagert war, jetzt aber noch nicht an den ursprünglichen Ort zurückgebracht werden kann. Die Hauptmenge der hierher gebrachten Gegenstände stammt aus den Berliner Museen; sie waren im Schacht Grasleben bei Helmstedt eingelagert. Unter den über zweitausend Kisten befindet sich eine besonders grosse Zahl mit Gegenständen aus dem Berliner Völkerkunde-Museum. Es besteht das Bedürfnis, den Inhalt dieser Kisten wenigstens zum Teil auf den Erhaltungszustand hin zu prüfen, zumal ein Teil der Kisten leicht beschädigt ist. Ich erlaube mir daher die Anfrage, ob Ihnen ein Völkerkundler bekannt ist, der über die notwendigen musealen und konservatorischen Erfahrungen verfügt und für eine solche Aufgabe zur Verfügung stehen würde. Wahrscheinlich käme es in Betracht, dass der betreffende Herr für einige Zeit nach Celle kommt, um hier das Berliner Museumsgut soweit möglich zu betreuen« (Provinzialkonservator der Provinz Hannover, Celle, an seine Magnifizenz, Rektor der Universität, 21.11.1945, UAG, Rek. 398).

Organisiert vom britischen Militär kamen in den Bergwerken in Grasleben (Niedersachsen) und Schönebeck (Nordrhein-Westfalen) eingelagerte Sammlungen nach dem Zweiten Weltkrieg in das Zwischenlager auf Schloss Celle in Niedersachsen. Ein anderer, von US-amerikanischer Seite verwalteter Sammelpunkt wurde im hessischen Wiesbaden eingerichtet. Nachdem die britische Leitung des Zonal

11 Taucherbrille aus Tonga aus der Sammlung Koch (ESG, Oz 2666).

Fine Arts Repository, wie das Zwischenlager in Celle bis 1949 offiziell genannt wurde, zunächst mit Fachleuten vom Hamburger Völkerkundemuseum zusammengearbeitet hatte, waren in Celle, wo auch Ausstellungen mit dort lagernden Objekten gezeigt wurden, mit Gerd Koch, Horst Hartmann, Axel Freiherr von Gagern und Dieter Veerkamp auch eine Reihe von Personen tätig, die in Göttingen Ethnologie studiert hatten (Hartmann 1955, Koch 1973).

Die Göttinger Sammlung wiederum wuchs auch in der Nachkriegszeit bis zur Emeritierung Plischkes um ca. 2.000 Objekte, nunmehr nicht zuletzt durch Feldforschungen eigener Absolventinnen und Absolventen. So verließ Koch Celle, um mit seinen Studien im pazifischen Raum zu beginnen. Die Ethnologische Sammlung erwarb von ihm ca. 300 Gegenstände, die Koch überwiegend 1951–1952 während seiner Forschungen auf Tonga [Abb. 11] sowie auf Samoa eingehandelt hatte.[26] Auch die Forschungen von Rolf Herzog in Nordafrika führten zur Vermehrung der Göttinger Bestände (s. Franke in diesem Band). Suse Kälin (1922–2021), die 1945 bei Plischke als erste Frau in Völkerkunde promoviert wurde, im Anschluss allerdings nicht weiter in der Wissenschaft tätig war, unternahm 1954 privat eine Reise in den Iran, auf der sie ebenfalls Objekte für Göttingen erwarb (s. Geisenhainer in diesem Band). Neben Feldaufenthalten führten weiterhin Schenkungen und Ankäufe von Privatpersonen sowie aus dem Kunst- und Ethnograficahandel zur Vergrößerung der Sammlung, teilweise kam es dabei auch zu Tauschaktionen (s. z. B. Hatoum, Lindner und Neef in diesem Band). Die zahlreichen Schenkungen und Ankäufe aus der Stadtgesellschaft würden sicherlich eine eigene Forschung lohnen, die Aufschluss über die Menge und Zusammensetzung des ›bürgerlichen Anteils‹ der vorhandenen Bestände gibt. Auch Artefakte, die aus der Kolonialzeit stammen, gingen weiter in die Sammlung ein. Geschenkt wurden der Sammlung 1950 beispielsweise Objekte aus dem Nachlass des Geophysikers Gustav Angenheister (1878–1945), der auf Samoa am von der Göttinger Akademie der Wissenschaften betriebenen Observatorium gearbeitet

26 Zu späteren Forschungen Kochs auf Kiribati arbeitet in Göttingen aktuell Wolfgang Kempf. In einem früheren Projekt hatte Kempf gemeinsam mit Rolf Husmann digitalisiertes Filmmaterial von Koch nach Kiribati zurückgebracht (https://oceania.uni-goettingen.de/).

hatte.[27] Angekauft wurde im gleichen Jahr eine chinesische Bronzekanone, die auf Hermann Pflughöft (1874–1910) zurückgeht, der als Oberleutnant 1900–1901 am Boxerkrieg beteiligt war (s. Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1944–31.3.1951«, ESG, sowie Flitsch in diesem Band, s. auch Objektbeispiele bei Falck in diesem Band). Gezielt wurden zudem Kontakte zu Personen, die durch ihre Tätigkeiten in Übersee über entsprechende Kenntnisse und Erwerbsmöglichkeiten verfügten, zur Sammlungserweiterung genutzt. Dies gilt beispielsweise für den Reiseschriftsteller Erich Wustmann (1907–1994) (s. Noack und Münzel in diesem Band) oder für Fritz Tolksdorf (1912–1992). Tolksdorf, der während des Nationalsozialismus nach Brasilien emigriert war und nach seiner zeitweiligen Rückkehr in den 1950er Jahren, während der er auch mit Plischke Kontakt aufnahm, wieder dorthin zurückkehrte, war in Brasilien in den 1960er Jahren u. a. für den staatlichen ›Indianerschutzdienst‹ SPI (Serviço de Proteção ao Índio) sowie dessen Nachfolgebehörde FUNAI tätig. Die Ethnologische Sammlung erwarb über ihn mehr als 300 Gegenstände indigener Kulturen des südamerikanischen Tieflandes, u. a. von den Rikbaktsá und Iranxé, sowie Fotografien (s. Hainski 1996, Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945 Tolksdorf«, ESG, sowie Andrade in diesem Band).

27 Einzelne Sammlungskonvolute und Museumsdebatten sind in Göttingen regelmäßig Thema universitärer Abschlussarbeiten. Eine Masterarbeit zur Sammlung Angenheister wird gegenwärtig von Mira Blunk verfasst.

MODERNISIERUNG UND WACHSTUM

Ab der zweiten Hälfte der 1960er Jahre erfolgte mit Erhard Schlesier am Institut für Völkerkunde eine zunehmende Modernisierung in Theorie und Praxis. Schlesier hatte in Göttingen bei Plischke, Nippold und Spannaus Völkerkunde und im Nebenfach u. a. Vorgeschichte bei Jacob-Friesen studiert. Nach seiner Habilitation führte er eine Feldforschung auf der heute zu Papua-Neuguinea zählenden Insel Normanby durch. Vom Universitätsbund Göttingen e. V. waren ihm zum Anlegen einer Sammlung, die in Göttingen dann auch in einer Ausstellung gezeigt wurde **[Abb. 12]**, 3.000 DM zur Verfügung gestellt worden (s. Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945«, Akten »Normanby (Schlesier) EJ 1963/1975«, ESG). 1962 erhielt Schlesier die mit der Museumsleitung verbundene ethnologische Professur in Hamburg. »In den 1960er Jahren galt Schlesier als der deutsche Ethnologe mit der am stärksten ausgeprägten Forderung nach Internationalität« (Haller 2012: 176, s. auch Kramer 2016: 231). 1967 wurde Schlesier als Nachfolger von Spannaus nach Göttingen berufen (s. Neumann 2016, Raabe 2018, Schlesier 2008 sowie Raabe in diesem Band). Hier setzte er sich auch für eine bessere technische und personelle Ausstattung der Sammlung ein, was zur Neueinrichtung des Fotolabors sowie einer zweiten Stelle eines technischen Angestellten führte, der sich vor allem mit der zeichnerischen und fotografischen Dokumentation der Sammlung beschäftigen sollte. Stelleninhaber wurde 1971 Hans-Joachim Gross. Nachfolger von Runde wurde 1976 Dietrich Wolff, dem auch die Dienstwohnung am Theaterplatz 15 zugewiesen wurde. Wolff, ursprünglich ausgebildeter Elektrotechniker, war von der Geologie zum Institut für Ethnologie gewechselt. Hier war er für die Objektbetreuung, Bibliotheksarbeiten sowie die Haustechnik zuständig. Zudem half er beim Ausstellungsaufbau oder auch technischen Vorbereitungen für Lehrveranstaltungen. 1990 wurde die Dienstwohnung am Theaterplatz 15 aufgelöst und die Räume nunmehr für Sammlung und Institut genutzt.

12 Günther Spannaus, Manfred Urban und Erhard Schlesier bei der Eröffnung der Ausstellung *Normanby Island*, 1963 (ESG, Ordner »Geschichte des Instituts I Fotos«).

Während sich Schlesier erst habilitiert hatte und dann auf Feldforschung ging, war es bei Peter Fuchs, der gemeinsam mit Schlesier die Göttinger Ethnologie bis zur jeweiligen Emeritierung 1991 (Schlesier) bzw. 1994 (Fuchs) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägen sollte, umgekehrt. Fuchs war unmittelbar nach dem Studium mehrfach nach Afrika gereist und seine Vorträge, Publikationen und Filme stießen auf so großes Interesse, dass er viele Jahre zunächst als freischaffender Ethnologe arbeitete. Über das IWF und den filminteressierten Spannaus kam er mit Göttingen in Kontakt, wo Fuchs 1964 die Assistentenstelle erhielt und sich habilitierte. 1971 wurde er an der Georgia Augusta zunächst zum außerplanmäßigen, 1978 zum ordentlichen Professor ernannt. Einige seiner Forschungsreisen unternahm er gemeinsam mit seiner Frau Hille Fuchs (1941–2022). Zum Objekterwerb hatte auch Fuchs finanzielle Unterstützung vom Universitätsbund erhalten (s. Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945«, Akten »Kanuri-Fachi (Fuchs) EJ 1972«, ESG, zu Fuchs' Sammlungsarbeit s. auch Racz 2016: 70f.).

Ansätze zu einer Auseinandersetzung mit dem Verhalten der Protagonisten aus der Entstehungszeit des Instituts finden sich in zwei von Urban und Schlesier 1968 angefertigten Aktenvermerken. Hier ist festgehalten, dass Plischke um die Zeit seiner Emeritierung mit dem Argument, er sei von einer Aufbewahrungspflicht von lediglich zehn Jahren ausgegangen, Akten zur Vernichtung in den Heizungskeller des

Instituts übergeben habe. Schlesier sprach daraufhin mit »Prof. Plischke, Prof. Spannaus, Frl. Huber und Herrn Runde«, erhielt dabei allerdings »erheblich divergierende Aussagen«, was »persönliche Differenzen zwischen den Beteiligten auszulösen begann«, weswegen er sich entschloss, »die Frage als erledigt anzusehen«. Doch wurde der Sache immerhin so große Bedeutung beigemessen, dass die Aktenvermerke im Safe des Instituts aufbewahrt wurden.[28]

Zu den fach- und institutsgeschichtlich einschneidenden Ereignissen zählt kurz nach Schlesiers Amtsübernahme die Anfang Oktober 1969 in Göttingen ausgerichtete Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV, heute: Deutsche Gesellschaft für Sozial- und Kulturanthropologie = DGSKA). Studierende besetzten Räume, verhinderten die Durchführung einzelner Veranstaltungen, forderten ein größeres Engagement mit Blick auf Probleme der Gegenwart – im Mittelpunkt der Forderungen stand eine Stellungnahme zum Genozid an indigenen Völkern Brasiliens, die mit einem generellen Plädoyer für eine »sozialistische Umwälzung« verbunden wurde (Braukämper 2002: 311) –, und schlossen Anwesende auch gezielt von Veranstaltungen aus. »Die Atmosphäre war aufgeheizt, voll verbalem Radikalismus und gelegentlichem physischen Aktionismus« (Haller 2012: 207, s. auch Schlesier 2008). Zu den Folgen, die der »Schock von Göttingen« zeitigte (Braukämper 2002: 303), gehörten u. a. das Fernbleiben nicht weniger etablierter Ethnologinnen und Ethnologen von Folgetagungen, aber auch die Auseinandersetzung mit NS-Karrieren weiterhin tätiger Professoren sowie Diskussionen über die Verantwortung von Wissenschaft (s. auch Kramer 2016).

In den 1970er Jahren kam es in Göttingen dann wie an zahlreichen anderen Orten auch zu einem rasanten Anstieg der Studierendenzahlen. Zählte das Institut für Völkerkunde 1971 noch 15 Hauptfach-Studierende, so hatte sich diese Zahl bis 1978 verzehnfacht, Tendenz weiter steigend. Dies führte zur Bewilligung einer weiteren Professur, die 1981 mit Brigitta Benzing (später Benzing-Wolde Giorgis) (1941–2023) besetzt wurde. Unterbrochen von teils mehrjährigen Gastprofessuren an der äthiopischen Addis Ababa University war Benzing bis zu ihrer Emeritierung 2006 am Institut tätig. Zu Beginn der 1980er Jahre wurde eine weitere Professur bewilligt, wodurch u. a. die Einführung einer Zulassungsbeschränkung aufgrund der hohen Studierendenzahlen an der einzigen Universität Niedersachsens, die Ethnologie anbietet, vermieden werden konnte. Diese vierte Professur wurde 1983 mit dem Altamerikanisten Hanns J. Prem (1941–2014) besetzt. Prem blieb allerdings nur bis 1988 in Göttingen und wechselte dann an die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. Nach seinem Fortgang wurde die Stelle in Göttingen wieder gestrichen. Allerdings gelang es dem Institut eine Stelle aus dem sogenannten Fiebinger-Plan, der ad personam vergebene Professuren für Nachwuchswissenschaftler vorsah, einzuwerben. Diese Professur wurde 1990 mit Gordon Whittaker besetzt, dessen Arbeitsschwerpunkte auf Nord- und Mittelamerika sowie Linguistik lagen. Im Jahr 2000 wurde die Stelle im Einvernehmen mit den beteiligten Fakultäten und Instituten an das Seminar für Romanische Philologie übertragen, wobei das Lehrangebot für Studierende der Ethnologie geöffnet blieb.

28
»Eine direkte Auseinandersetzung mit den Vätern und Müttern der NS-Zeit war [...] auch deshalb nicht einfach, weil man ihnen oft viel verdankte. Diese Debatten und Kämpfe führten erst die Studenten« der 1968er Generation (Haller 2012: 114). Möglicherweise spiele auch das Alter Plischkes für die unterlassene Ausweitung des Konflikts eine Rolle. Der Verbleib der originalen Aktenvermerke ist mir nicht bekannt. Eine Kopie befindet sich im Ordner zu Plischke, der zu den Archivalien der Ethnologischen Sammlung zählte und vor Kurzem ins Universitätsarchiv überführt wurde (UAG, Phil. Inst. 70). Gegenüber Gundolf Krüger bestätigte auch Rolf Herzog, dass am Institut Akten verbrannt wurden.

Regionale Schwerpunkte der Göttinger Ethnologie waren somit Ozeanien und Afrika, in den 1980er und 1990er Jahren erweitert v. a. um Mittelamerika. Thematische bzw. methodische Arbeitsschwerpunkte lagen in dieser Zeit unter anderem in der Visuellen Anthropologie und der Museumsarbeit. Schlesier und insbesondere Fuchs arbeiteten eng mit dem IWF zusammen (Husmann 2016). Und auch die Sammlungs- und Ausstellungsarbeit war beiden ein Anliegen. Die von Schlesier während seiner Feldforschung 1961–1962 für Göttingen erworbene Sammlung wurde von ihm während seiner zweiten Forschung auf Normanby Island 1974–1975 noch einmal ergänzt und schließlich in einer Publikation dokumentiert (Schlesier 1986, s. auch Neumann 2016 sowie Raabe in diesem Band). Von Fuchs, der seine Lehre mit selbst erworbenen Objekten zu veranschaulichen wusste (Klute 2021: 225) und auch für weitere Museen, darunter das Nationalmuseum im Tschad, gesammelt hatte (Racz 2016: 71), stammen die umfassendsten Bestände, die ein am Institut für Völkerkunde lehrender Professor der Sammlung bislang übereignet hat **[Abb. 13]** (für einen Speer aus dieser Sammlung s. auch Tolan in diesem Band). Mehr als 600 Objekte wurden von ihm aus seinen unterschiedlichen Forschungsregionen für die Ethnologische Sammlung erworben. Benzing wiederum schenkte der Sammlung einige Stücke aus verschiedenen Ländern Afrikas.

Der Ankauf umfassender Konvolute, die von professionellen Ethnologen gesammelt wurden, zählt zu den charakteristischen Erwerbsformen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bereits 1966 war eine Sammlung von knapp 100 Objekten angekauft worden, die Helmut Petri (1907–1986) von seinen Forschungen in Australien mitgebracht hatte (Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945«, Akte »NW-Australien (Petri) EJ 1966«, s. auch Neef 2021, 2022). Zu Beginn der 1970er Jahre verkaufte Ivo Strecker gut 150 Objekte nach Göttingen, die er während seiner Feldstudien bei den Hamar in Äthiopien gemeinsam mit seiner Frau Jean Lydall eingehandelt hatte **[Abb. 14]**. Ebenfalls zu Beginn der 1970er Jahre erwarb die Sammlung ein Konvolut von gut 200 Gegenständen, die Hanns Peter (1931–1993) während seiner Forschungen bei den Gargar in Papua-Neuguinea zusammengetragen hatte. Eine umfassende Sammlung aus Papua-Neuguinea wurde auch von Karl Wilhelm Ströder (1936–2023) erworben, der zwar kein professioneller Ethnologe war, sich aber sehr lange im Land aufhielt und in engem Kontakt zur lokalen Bevölkerung lebte (s. Reithofer/Scheelen in diesem Band).

13 Eine Kamel-Satteltasche der Tuareg aus der Sammlung Fuchs (ESG, Af 3841).

Was die von Berufsethnologen wie Koch, Petri, Schlesier, Fuchs, Strecker oder Peter erhaltenen Konvolute angeht, so zeichnen sich diese durch vergleichsweise detaillierte Begleitdokumentationen aus, die jeweils im Aktenbestand der Ethnologischen Sammlung aufbewahrt sind. Von

Schlesier sind auch die offiziellen Ausfuhrgenehmigungen erhalten. Strecker notierte zumeist sowohl die Namen seiner Tauschpartnerinnen und Tauschpartner als auch den Tauschwert der eingehandelten Dinge.

Zusätzlich kam es weiterhin zu Ankäufen und Schenkungen für die Sammlung, überwiegend von Privatpersonen (s. z. B. das von Simo beschriebene Objekt in diesem Band). 1978 findet sich dann allerdings lediglich folgender Vermerk: »In diesem Jahr – 1978 – erfuhr die Sammlung aus Etat-Gründen keinen Zugang« (Ordner »Sammlungseingänge 1970 bis 1983«, Akte »1.1.1978–31.12.1978«, ESG). Übertrafen beim Eingang bis dato zumeist Ankäufe die Schenkungen, so sind es spätestens ab Mitte der 1980er Jahre Schenkungen, die den Hauptzuwachs der Ethnologischen Sammlung ausmachten.

14 Ein Tabakbehälter, den I. Strecker 1971 von einem jungen Kara, der seine Hamar-Handelspartner besuchte, gegen sieben Stränge mit aufgefädelten kleinen Perlen erhielt (ESG, Af 3545).

Ein instituts- und sammlungsgeschichtlich einschneidender Vorgang war Ende der 1970er Jahre der Diebstahl zweier *Tsantsas* (›Schrumpfköpfe‹), um sie zurück zur vermuteten Herkunftsgesellschaft – bei Kopftrophäen sind zumindest zwei, in der Regel verfeindete Gruppen beteiligt – zu senden (s. L. Müller sowie Kraus/Müller in diesem Band). Auch findet sich in der Literatur aus dieser Zeit Kritik hinsichtlich der Göttinger Kooperationsbereitschaft. In einem Ausstellungskatalog über die mehr als 2.000 erhaltenen und heute weltweit verstreuten ethnografischen Gegenstände der Cook'schen Expeditionen, deren größter Bestand mit ca. 500 Objekten wie zu Beginn dieser Einführung beschrieben nach Göttingen gelangte, entschuldigt sich Adrienne Kaeppler (1935–2022) bei ihrer Leserschaft über fehlende Details zu den in Göttingen aufbewahrten Objekten, »which Dr. Manfred Urban did not wish me to publish« (Kaeppler 1978: 49).

Für die Aufarbeitung und bessere Nutzung der Göttinger Sammlung war schließlich die in den 1980er Jahren vorangetriebene Auflistung der vorhandenen Bestände ein großer Schritt, was zwischen 1988 und 1993 zur Veröffentlichung von vier nach Kontinenten geordneten Bestandsverzeichnissen führte (Asien und Europa wurden aufgrund der geringeren Objektzahlen in einem Band zusammengefasst; zur mit der Erstellung der Bestandskataloge verbundenen beginnenden Digitalisierung der Sammlung s. Felgentreff 1989). Die Erstellung und Publikation dieser Übersichten, die neben der Bestandslistung auch über Register zu Objekttypen, Herkunftsregionen, Ethnien und sammelnden Personen verfügen, bildeten sowohl für die Arbeit innerhalb der Sammlung als auch für die Transparenz nach außen einen Vorgang von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Kennzeichnend für jene Zeit war zudem, dass neben Studierenden, den technischen Angestellten und dem Kustos Urban auch die am Institut tätigen Professorinnen und Professoren immer wieder an Ausstellungen beteiligt waren, die nicht zuletzt die öffentliche Präsentation eigener Forschungsergebnisse ermöglichten. Diese Ausstellungen umfassten ein weites Spektrum unterschiedlicher politischer, regionaler oder thematischer Schwerpunktsetzungen, wie beispielsweise *Papua Neuguinea. Unabhängigkeit und kulturelles Erbe* (Institut für Völkerkunde, o. J., nach

Neumann (2016: 29) 1976), *Sahara '79* (Fuchs 1979, für weitere Ausstellungen Fuchs' s. Racz 2016: 71) oder *Wer hat Angst vorm schwarzen Mann? Unsere Kinder sehen die »Dritte Welt«* (Institut für Völkerkunde 1985, in Zusammenarbeit mit der Heinrich Barth-Gesellschaft). »[V]or dem Hintergrund der Diskussionen um multikulturelle Gesellschaftsformen und kulturelle Annäherung einerseits, aber auch im Hinblick auf fremdenfeindliche Übergriffe und verstärkte Abgrenzungen gegenüber Menschen aus anderen Kulturen« (Blache et al. 1996: 2), erarbeiteten Göttinger Ethnologie-Studierende in Zusammenarbeit mit dem Institut für angewandte Kulturforschung e. V. einige Jahre später auch die Ausstellung *»Was fällt Dir ein zu Afrika?« Das Afrikabild bei Kindern und Jugendlichen*.[29]

29 Auch wenn sich die Terminologie teilweise geändert hat, so zählt die kritische Auseinandersetzung mit Fremdbildern, aber auch mit Fragen nach Macht und Ungleichheit in Vergangenheit und Gegenwart spätestens ab den 1970er Jahren zu den charakteristischen Aspekten ethnologischer Museumsarbeit; s. für Frankfurt z. B. Kelm/Münzel 1973, Münzel 1977, 1983, Kelm 1983, rückblickend Kroeber-Wolf 2004: 253ff. An der Tübinger Universitätssammlung setzte sich Volker Harms (1984) gemeinsam mit Studierenden in einer Ausstellung mit Kolonialismus auseinander (s. auch Haller 2012: 215). Schlesier sah den Kampf gegen Fremdenfeindlichkeit als generelle Aufgabe der Ethnologie (Raabe 2018: 124). Von Göttinger Ethnologinnen und Ethnologen unterstützt wurde bspw. auch die Wanderausstellung *›Rohe Barbaren‹ oder ›edle Wilde‹? – der europäische Blick auf die ›andere Welt‹* (Seeck 1992).

INTERNATIONALE KOOPERATIONEN IM MUSEUMSBEREICH UND DAS ZÄHE RINGEN UM ADÄQUATE RÄUMLICHKEITEN

In den 1990er Jahren kam es in der Göttinger Ethnologie zum nächsten Generationenwechsel. Gundolf Krüger, ein Ozeanien-Spezialist, der in Göttingen studiert und im Anschluss u. a. am Museum für Völkerkunde (heute: Ethnologisches Museum) in Berlin sowie am Linden-Museum in Stuttgart tätig war, wurde 1991 Nachfolger von Urban als Kustos der Sammlung. Nachfolgerin Schlesiers wurde 1992 Brigitta Hauser-Schäublin, die neben umfassenden Feldforschungen über ihre langjährige Tätigkeit am Museum für Völkerkunde Basel (heute: Museum der Kulturen) auch ausgewiesene Museumsexpertin war (Hermann/Klenke/Dickhardt 2009, Hauser-Schäublin 2019). 1992 wurde auch die Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde e. V. (GGV) gegründet, die sich die Unterstützung der Sammlung sowie ethnologische Öffentlichkeitsarbeit zur Aufgabe gemacht hat. Die Nachfolge Fuchs' trat 1995 Ulrich Braukämper (1944–2018) an, der von 1985 bis 1988 im Sudan wissenschaftlicher Leiter des Ethnographischen Museums in Karthum war und in diesem Rahmen auch Sammelreisen für das Museum unternommen hatte (Braukämper 1990, Loimeier 2019). Die Göttinger Sammlung nutzte auch Braukämper regelmäßig in der Lehre (Hauser-Schäublin 2019: 14). Bereits seit 1979 war zudem der Grafikdesigner Harry Haase als technischer Mitarbeiter in der Nachfolge von Gross in der Sammlung angestellt. Nach dem Ausscheiden von Dietrich Wolff zum Jahresende 1998 war Haase, dessen Stelle 1999 aufgewertet und neu definierte wurde, wieder einziger technischer Angestellter, da die zweite Stelle für Aufgaben jenseits der Sammlungsarbeit umgewidmet wurde. 1997 erfolgte die Umbenennung von Institut und Sammlung für Völkerkunde in Institut für Ethnologie und Ethnologische Sammlung. Zum 1. Januar 1998 wechselten Institut und Sammlung von der Philosophischen in die Sozialwissenschaftliche Fakultät. 2001 fand in Göttingen eine diesmal ohne größere Konflikte verlaufende Tagung der DGV statt.

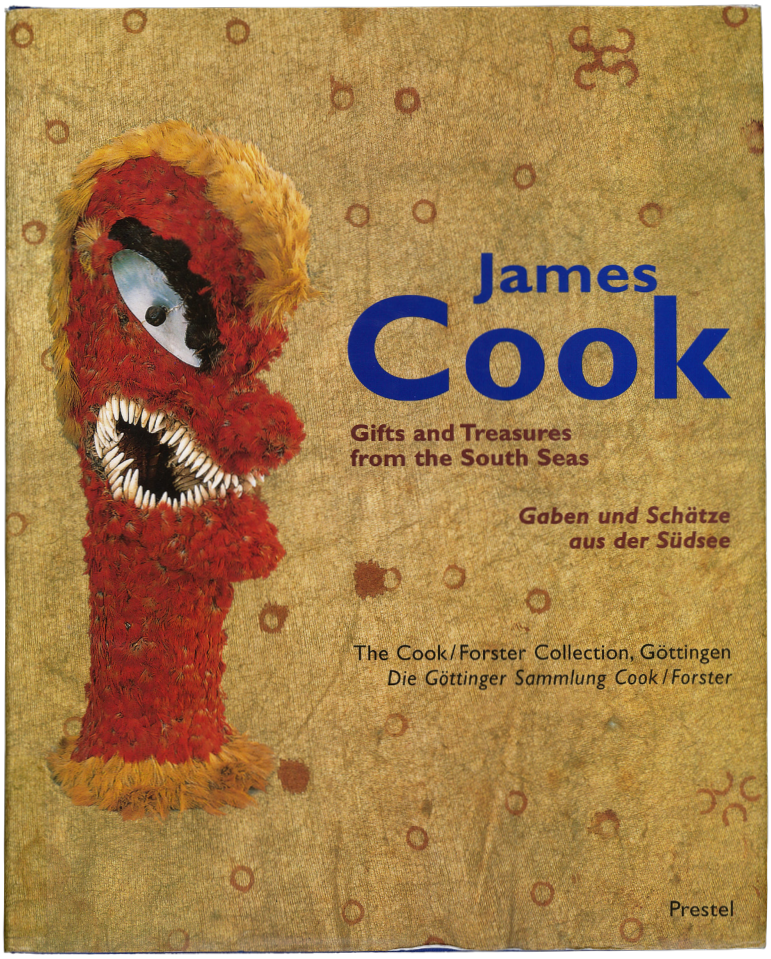
Generell ist festzuhalten, dass man sich in Göttingen mit den intensiven, in Lehre, Forschung und Öffentlichkeitsarbeit fest integrierten Sammlungs- und Ausstellungstätigkeiten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf konstruktive Weise gegenläufig zum an deutschen Universitätsinstituten lange vorherrschenden

Trend der Objektferne verhielt. Die Mehrzahl der heute bestehenden ethnologischen Institute war in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden. Die Personalunion von Museumsleitung und Lehrstuhl wurde auch da, wo sie ursprünglich existiert hatte, spätestens in den 1970er Jahren aufgelöst (in Leipzig bereits 1927). Nur an wenigen Universitätsinstituten – neben Göttingen auch Bonn, Frankfurt, Mainz, Marburg und Tübingen – existieren in Deutschland ethnologische Sammlungen und selbst da, wo sie existieren, waren sie bis zur Wiederbelebung der Auseinandersetzung mit materieller Kultur auch auf theoretischer Ebene ab Mitte der 1980er Jahren nicht immer von großem Interesse (s. für Mainz und Bonn Scheibinger 2023: 38, 48ff., 80). Sogar eine dezidierte Trennung von Museums- und Universitätsethnologie hatte sich etabliert (s. Münzel 2000, Münzel/Kraus 2000). Neben dem erkenntnistheoretischen Potential der Objekt-, Sammlungs- und Museumsforschung, das 2011 auch vom Wissenschaftsrat hervorgehoben wurde, mag für das wieder aufgelebte Interesse an den Universitätsinstituten manchmal auch die Reichweite eine Rolle gespielt haben, die den jeweiligen Institutionen und ihren Arbeitsergebnissen zuteilwird. Bildete doch auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Museum »nach wie vor die Hauptform der Vermittlung ethnologischen Wissens in der Öffentlichkeit« (Bierschenk/Krings/Lentz 2013: 13, zur Renaissance der Studien zu materieller Kultur ab Mitte der 1980er Jahre s. Scheibinger 2023: 50ff.). Für Göttingen resümiert Braukämper:

> »Wir haben die Zweiteilung, die in der deutschen Ethnologie aufgebaut wurde, auch immer kritisiert: Hier die elitären Universitätsethnologen, die sich mit Theorien und Methoden auseinandersetzen und intellektuell angeblich auf einem höheren Stand sind; dort die Museumsethnologen, die sich mit materieller Kultur beschäftigen und in das dümmlichere akademische Kollegenspektrum einzuordnen seien. Eine solche Kontroverse hat bei uns hier in Göttingen nie eine Rolle gespielt. Wir haben bis in die Gegenwart immer stark mit den Pfunden gewuchert, die wir in unserer Sammlung haben, vor allem auch mit den Altbeständen wie der Cook/Forster-Kollektion aus dem 18. Jahrhundert, die ja einzigartige Werte darstellen« (Braukämper 2008, s. auch Thiel 2000).

Erwarben Hauser-Schäublin und Braukämper Objekte für Göttingen zwar nicht mehr ganz so systematisch wie Schlesier und Fuchs, so erhielt die Ethnologische Sammlung von beiden doch umfassende Schenkungen von Gegenständen aus ihren Forschungsregionen. Im aktuellen Bestand finden sich mehr als 100 Artefakte, die auf Hauser-Schäublin, und mehr als 200 Objekte, die auf Braukämper zurückgehen (s. Hauser-Schäublin und Dohrmann in diesem Band). Bei Hauser-Schäublin zählten Forschungen zu materieller Kultur sowie zu kulturellem Eigentum auch zu den eigenen Forschungsinteressen (s. z. B. Hauser-Schäublin 1989, Hauser-Schäublin/Prott 2017 sowie Hauser-Schäublin in diesem Band). Braukämper beschäftigte sich zusätzlich zu seinen ethnologischen Arbeiten in Afrika mit der Aufarbeitung von Fachgeschichte und Kolonialismus (s. z. B. Braukämper 2000, 2002, 2006, 2015).

Was Forschungen zu den in Göttingen aufbewahrten Sammlungsbeständen angeht, so fällt in die Zeit nach dem genannten Generationenwechsel die Erarbeitung der beiden jeweils deutsch-englisch publizierten Standardwerke zu den



15 Cover des 1998 von Brigitta Hauser-Schäublin und Gundolf Krüger herausgegebenen Bands zur Cook/Forster-Sammlung, mit dem Federbildnis des hawai'ischen Kriegsgottes Kūkā'ilimoku (ESG, Oz 254).

Beständen der Cook/Forster-Sammlung (Hauser-Schäublin/Krüger 1998) **[Abb. 15]** – ein Band, in dem nunmehr sowohl Urban als auch Kaeppler ihre Ergebnisse vorstellten – als auch der Baron von Asch-Sammlung (Hauser-Schäublin/Krüger 2007). Was die Cook/Forster-Sammlung angeht, kam es im Anschluss auch zu international bedeutenden Kooperationsprojekten. So wurde die Sammlung 2006 nahezu vollständig sowohl an der Honolulu Academy of Arts (Hawai'i, USA) als auch am australischen Nationalmuseum in Canberra ausgestellt (Little/Ruthenberg 2006, Menter 2009). Eine umfassende Schau zu James Cook war dann 2009 auch in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn zu sehen. Auch hier spielten sowohl die Göttinger Bestände als auch Göttinger Ethnologinnen und Ethnologen eine wichtige Rolle.

Kooperationen auf Museumsebene fanden weiter sowohl auf städtischer als auch auf regionaler Ebene statt (Fuchs 1979, Museumsverbund Südniedersachsen e. V. 1996, Benzing et al. 2006, Krüger/Menter/Steffen-Schrade 2012). Eine diszi-

plinenübergreifende und gemeinschaftlich erarbeite Ausstellung der Sammlungsverantwortlichen an der Universität Göttingen, an der auch die Ethnologie beteiligt war, war 2012 *Dinge des Wissens* (Georg-August-Universität Göttingen 2012, für einen Sammlungsüberblick s. auch Präsidentin der Universität Göttingen 2018). Was über die genannten Großprojekte nicht übersehen werden darf, sind die vielen kleineren Ausstellungen und Forschungsarbeiten, die den Sammlungsalltag bestimmten. So zeugen eine Vielzahl von Veröffentlichungen, die überwiegend von Krüger, teils auch von Benzing, Hauser-Schäublin und später von Julia Racz[30] gemeinsam mit Studierenden als Begleitpublikationen von in der Lehre erstellten Ausstellungen erarbeitet wurden [Abb. 16], von der intensiven Beschäftigung mit den vorhandenen Beständen (Studierende des Instituts 1996, 2000, 2005, 2008, 2009, Benzing et al. 2006, Racz/Krüger 2013, 2016). Studierende wurden in Göttingen auf diese Weise sowohl in die Objektforschung und das Ausstellungsmachen als auch in das eigene wissenschaftliche Publizieren eingeführt.

30 Die von Julia Racz 2013 in Zusammenarbeit mit Krüger und Studierenden mit Objekten der Ethnologischen Sammlung kuratierte Ausstellung *Arrangierte Liebe* wurde 2016–2017 am Museum Nienburg erneut gezeigt.

Krüger beschäftigte sich in seinen Arbeiten zur Sammlungsgeschichte auch mit Provenienzforschung (s. Kraus/Müller in diesem Band). Zugleich wurde während seiner Amtszeit eine Datenbank aufgebaut. Und auch die Öffentlichkeitsarbeit wurde in dieser Zeit intensiviert. Museumspädagogische Aktivitäten engagierter Studierender, die auch entwicklungspolitische Fragestellungen berücksichtigten, fanden bereits in den 1990 Jahren statt. 2005 gründete sich dann unter der Leitung von Isabel Pagalies die Gruppe ethnoKIDS!, die ein umfassendes Programm an

16 Aufbauarbeiten zur Ausstellung *Transkulturelle Begegnungen*. Links Jens Matuschek, rechts Nicole Zornhagen, 2016. Foto: Wolfgang Kempf.

Kinder- und Jugendnachmittagen sowie vielfältige Führungsangebote und Seminare entwickelte. Diese Veranstaltungen verankerten die Ethnologische Sammlung noch einmal verstärkt in der Stadtgesellschaft und führten breite Kreise vor allem junger Menschen an ethnologisches Wissen und Beispiele für die Diversität kultureller Lebensformen heran (s. auch Pagalies (Hands-on) in diesem Band). 2008 wurde die Öffentlichkeitsarbeit der Sammlung mit einem vom Stiftungsrat der Georgia Augusta vergebenen Preisgeld gewürdigt (mündl. Mitteilung G. Krüger). 2019 wurden Isabel Pagalies und Jens Matuschek für ihr museumspädagogisches Engagement mit einem Preis der Dr.-Walther-Liebehenz-Stiftung ausgezeichnet (www.uni-goettingen.de/en/891.html?id=5546).

Neben diesen Angeboten trug eine Vielzahl weiterer Veranstaltungen dazu bei, die Ethnologische Sammlung, die aus Personalgründen lediglich sonntags als Museum geöffnet hatte, einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Dazu zählten Vortragsreihen, zahlreiche Sonderführungen oder auch Theateraufführungen, die sich gezielt mit Göttinger Sammlungsbeständen auseinandersetzten (s. z. B. Lautenbach in diesem Band).

Ein nächster Generationenwechsel erfolgte um das Jahr 2010. Andrea Lauser wurde 2007 Nachfolgerin von Brigitta Benzing, Roman Loimeier 2009 Nachfolger von Ulrich Braukämper. Eine weitere, mit Hilfe einer Anschubfinanzierung durch das DFG-Heisenberg-Programm geschaffene Professur wurde 2010 mit Nikolaus Schareika besetzt. Elfriede Hermann, die als *research fellow* an der Honolulu Academy of Arts in die Kooperation mit Hawai'i eingebunden war und u. a. 2006 das Symposium zur Ausstellungseröffnung organisiert hatte (Little 2006: xi, Hermann 2011), wurde 2012 als Nachfolgerin von Hauser-Schäublin berufen. Hauser-Schäublin selbst wurde von 2010 bis 2016 noch eine Niedersachsenprofessur-Forschung 65 plus bewilligt. 2016 wechselte schließlich das Amt des Kustos von Krüger zu Kraus. Nicole Zornhagen wurde im gleichen Jahr Nachfolgerin von Haase, wobei die Stelle von der eines technischen Angestellten zu der einer wissenschaftlich-technischen Mitarbeiterin hochgestuft wurde. Nach der 2017 verabschiedeten Institutsordnung liegt die Leitung der Ethnologischen Sammlung bei einem Kustos oder einer Kustodin, wobei diese Person wiederum der Geschäftsführenden Direktion des Instituts unterstellt ist (Georg-August-Universität Göttingen 2017).

In der Übergangszeit von Krüger zu Kraus kam es unter Federführung der Zentralen Kustodie zur Einführung der neuen universitätsweiten Datenbank kuniweb (bzw. naniweb), die seit 2017 auch online zugänglich ist (https://sammlungen.uni-goettingen.de/). Eine weitere, seit 2019 ebenfalls online zugängliche Datenbank, in der Objekte aus kolonialen Kontexten ausgespielt werden, entstand im Rahmen des niedersächsischen Provenienzforschungsverbundes PAESE (www.postcolonial-provenance-research.com/). Rückführungen erfolgten 2016 und 2020 (s. Baker/Mamaku-Ironside sowie Kraus/Müller in diesem Band). Teils in Eigenverantwortung, teils im Rahmen von Verbundprojekten und Kollegs wurden seit 2016 auch mehrere Forschungsprojekte erfolgreich eingeworben, wobei der Schwerpunkt gegenwärtig auf der Aufarbeitung kolonialzeitlicher Bestände liegt (www.uni-goettingen.de/de/drittmittelprojekte/637096.html). Bis zur sanierungsbedingten Schließung der Sammlung 2018 wurden zudem gemeinsam mit Studierenden und Kolleginnen und Kollegen am Institut eine Reihe kleinerer Ausstellungen erarbeitet, die aktuelle Forschungen zeigten und diese, wo möglich, zu

historischen Sammlungsbeständen in Verbindung setzten (s. z. B. Hermann/Kempf in diesem Band).

Das Sammeln selbst zählt für Ethnologinnen und Ethnologen des 21. Jahrhunderts nicht mehr zum selbstverständlichen Bestandteil eigener Forschungen (s. Loimeier in diesem Band).[31] Doch wird die Göttinger Ethnologische Sammlung zum einen auch von den am Institut tätigen Professorinnen und Professoren, die sie nicht in eigene Aktivitäten einbeziehen, unterstützt. Zum anderen wird die Sammlung auch heute noch immer wieder durch Schenkungen von Gegenständen, die Institutsmitglieder während ihrer Forschungen erwarben, ergänzt (s. Lauser/Bräunlein sowie Hermann/Kempf in diesem Band). Zugleich kann das vorhandene Interesse an materieller Kultur und die Präsentation ethnologischer Ergebnisse in Form einer Ausstellung immer auch über die eigene Institutssammlung hinausgehen (s. Reid/Klenke/Lauser 2014 sowie Lauser/Bräunlein/Yi-Neumann in diesem Band).

17 Ein indisches Silberamulett aus der Sammlung Rettberg (ESG, As 2814).

Zuwachs erfuhr die Sammlung auch in den letzten Jahren überwiegend durch Schenkungen (s. Engelbrecht, Raabe (Sagovorratstopf) in diesem Band). Ankäufe sind zumeist nur mit externen Mitteln möglich. Ein Beispiel hierfür ist der mit Hilfe der Lindemann-Stiftung 2016 erfolgte Ankauf von Objekten aus Indien [Abb. 17]. Die Sammlerin Ute Rettberg hatte bereits 1993 in einer an der Bonner Universität verfassten Magisterarbeit Teile ihrer Sammlung wissenschaftlich bearbeitet, so dass viele der angekauften Dinge gut dokumentiert sind. Herausragende Schenkungen der letzten Jahre waren beispielsweise eine Sammlung von Inuit-Kunst, die Norbert Wieczorek (1940–2022) der Ethnologischen Sammlung vermachte (s. Bolz in diesem Band) oder auch die Übergabe von Federschmuckarbeiten aus dem Amazonasgebiet durch den ehemaligen Universitätspräsidenten Kurt von Figura [Abb. 18].

Aufgrund des bestehenden Raum-, Personal- und Budgetmangels mussten allerdings auch eine Reihe von Schenkungsangeboten abgelehnt werden, darunter teils hochwertige Offerten wie eine bestehende Konvolute ergänzende Sammlung zur Inuit-Kunst, eine wissenschaftlich gut dokumentierte Sammlung zur afrobrasilianischen Umbanda-Religion oder eine ebenfalls mit umfassenden Forschungsdaten gut kontextualisierte Sammlung südostasiatischer Textilien. Gezielt angekauft wurden – teils mit Unterstützung der Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde oder der Dr.-Walther-Liebehenz-Stiftung – zuletzt lediglich rezent hergestellte Einzelobjekte oder Kleinkonvolute mit gut dokumentierter Herkunft und Bedeutung (s. Gabbert/Ballo, Prinz, Torres Rodríguez/Farys sowie Butto/Maldonado in diesem Band).

31 In modernen Einführungswerken zur ethnologischen Methodik spielen Sammeln bzw. Objektforschung oft keine Rolle (s. z. B. Beer/König 2000); in monografischen Facheinführungen werden wiederum Museen oft nur marginal behandelt (vgl. Kraus 2015: 11f.). Eine Einführung in die Museumsethnologie erschien 2019 (Edenheiser/Förster 2019).

18 Nasenschmuck der Rikbaktsá aus der Schenkung von Kurt von Figura (ESG, Am 4449 a–b).

Die Zukunft der Ethnologischen Sammlung ist zum Zeitpunkt des Abfassens dieser Zeilen ungewiss. Das Ringen um angemessene Räume und Personalstrukturen zählt zu den Kontinuitäten ihres Bestehens. Zur 250-Jahrfeier der Universität betonte Hartmut Boockmann (1987: 9), dass »die völkerkundliche und die Kunst-Sammlung […] die Dimension und den Rang von Museen mittlerer Größe« haben, was sich bis heute allerdings nicht ansatzweise im Stellenplan dieser Institutionen widerspiegelt. Die neben ihrer Funktion als Lehr- und Forschungssammlung von Anfang an auch als öffentlich zugängliches Museum gedachte Ethnologische Sammlung verfügt aktuell über lediglich zwei permanente Stellen, von denen eine zusätzlich in die universitäre Lehre eingebunden ist. Die Vitrinen der ethnologischen Dauerausstellung stammten zum Zeitpunkt der Schließung 2018 weiterhin überwiegend aus dem Gründungsbestand von 1936 (vgl. Nippold 1937: 117). Bereits in der Entstehungszeit des Gebäudes am Theaterplatz vorgesehene Erweiterungen (s. Anm. 21) wurden nie in Angriff genommen, auch wenn entsprechende Pläne immer wieder existierten und seit Mitte der 1990er Jahre wieder sehr konkret wurden. Als niedersächsischer Wissenschaftsminister, wie auch darüber hinaus, setzte sich Thomas Oppermann (1954–2020) intensiv für eine Verbesserung der Situation ein. Das alte Gebäude, so die 2002 mit dem damaligen Universitätspräsidenten Horst Kern vorgestellte Idee, sollte »durch die Überglasung des Innenhofes eine zentrale Halle mit umlaufenden Galerien erhalten und durch einen viergeschossigen Neubau erweitert werden« (Bielefeld 2021). Das bereits baureife Vorhaben wurde nach dem Regierungswechsel in Hannover 2003 allerdings wieder zurückgestellt. Unter dem niedersächsischen Ministerpräsidenten Christian Wulff und dem Universitätspräsidenten Kurt von Figura gab es in den Folgejahren Pläne

für ein ethnologisches Landesmuseum in Göttingen, für das auch Ethnografica aus verschiedenen niedersächsischen Institutionen zusammengeführt werden sollten. Als Standort war u. a. das ehemalige Gebäude des 1878 eröffneten Naturhistorischen Museums in Bahnhofsnähe im Gespräch. Die Bedeutung der Ethnologischen Sammlung stand in allen Stellungnahmen außer Zweifel. Doch fand auch dieser Plan keine Umsetzung (Andretta 2007, Schlothauer 2011, Bielefeld 2021). Später wurde entschieden, das ehemalige Museumsgebäude an der Berliner Straße für das Forum Wissen als disziplinenübergreifenden Museums- und Veranstaltungskomplex herzurichten. Die Eröffnung des Wissensmuseums erfolgte 2022 (Allemeyer/Baur/Vogel 2022, www.forum-wissen.de/).

Für die Sanierung des Gebäudes der Ethnologie wurden 2017 Gelder vom Land Niedersachsen bewilligt, für eine neue Dauerausstellung 2019 Mittel von Seiten des Bundes in Aussicht gestellt. Das Museum ist seit 2018 geschlossen, das Gebäude am Theaterplatz 15, das neben den Ausstellungs- und Depoträumen auch die Institutsbibliothek sowie Verwaltungs- und Seminarräume umfasste, seit 2021 leerstehend **[Abb. 19, 20]**, ein logistisch komplexer Vorgang, der für die Sammlung federführend von Nicole Zornhagen organisiert wurde. Aktuell sind alle Objekte verpackt und an verschiedenen Standorten zwischengelagert. Planungen und Prüfungen sind im Gange. Der Beginn der Sanierungsarbeiten steht weiterhin aus.

Trotz der augenblicklichen Schließung zählen Museumsethnologie und Objektforschung weiter zu den regelmäßigen Lehrangeboten in der Göttinger Ethnologie. Zudem wurden in einem Drittmittelprojekt digitale Lehreinheiten zur Museumsethnologie entwickelt, in denen auch zahlreiche Gäste aus Herkunftsländern, mit denen die Sammlungsverantwortlichen in den letzten Jahren zu Forschungszwecken sowie zur Vorbereitung der neuen Dauerausstellung kooperierten, zu Wort kommen (Falck/Farys/Kraus 2023). Neben eigenen Arbeiten sowie fortlaufenden Kooperationen (s. z. B. Manase und Küver in diesem Band) ist die Sammlung über die Weitergabe von angefragten Daten und Bildrechten auch in Forschungen andernorts integriert. Und auch Leihanfragen werden trotz der aktuell schwierigen Umstände soweit als möglich bedient. So wurden im laufenden Jahr (2024) Ausstellungen im Forum Wissen und im Städtischen Museum in Göttingen sowie im Deutschen Historischen Museum in Berlin und im Vanuatu Kaljoral Senta in Port Vila, Vanuatu, mit Objekten aus den in Göttingen aufbewahrten Beständen unterstützt.

Zur Sichtbarmachung der Ethnologischen Sammlung und zur Auseinandersetzung mit den hier bewahrten Beständen soll auch der hier vorgelegte Sammelband beitragen. Der Plural »Welten« im Titel wurde aufgrund der Vielfalt an Zeiten, Regionen und Personen gewählt, von denen die vorhandenen Objekte stammen und auf die sie verweisen. »Fragmente« sind die vorhandenen Artefakte, weil sie immer nur einen kleinen Ausschnitt der von ihnen repräsentierten Kulturen, Menschen und Beziehungen verkörpern, teils im Sinne eines Puzzleteils, das einen Einblick oder ersten Zugang zu einem weit umfassenderen Bild ermöglicht, teils aber auch im Sinne einer Scherbe, die sowohl auf den Versuch des Bewahrens von einst vollständig Vorhandenem als auch auf den Akt gewaltsamen Zerschlagens verweisen kann. Die vielfältigen Ansätze und Blickwinkel, die in diesem Buch zum Ausdruck kommen, sollen Wissensstände erweitern sowie dazu anregen, vorhandene Vorstellungen immer wieder kritisch und auch selbstkritisch in Frage

zu stellen und stellen zu lassen, sich für Weltdeutungen aus Perspektiven jenseits eigener Überzeugungen und kultureller Prägungen zu interessieren, ja Situationen jenseits des Einheitsdenkens, vor dem in Göttingen Mitte des 18. Jahrhunderts bereits Albrecht von Haller warnte, bewusst zu suchen, zu reflektieren und zur Diskussion zu stellen. Mit Blick auf die eingangs erwähnten Kategorisierungen von berühmt, begeisternd und belastet, unter denen ethnologische Sammlungen oft wahrgenommen und in Szene gesetzt werden, zählt es zu den Hoffnungen des Herausgebers, dass dieser Band auch hier zum Dazulernen und zu Perspektivwechseln beiträgt. So könnten diejenigen, die bislang vor allem von den berühmtesten Stücken der Göttinger Sammlung fasziniert waren, erkennen, wie lohnenswert es ist, sich auch mit den gut 95% der Sammlungsbestände auseinanderzusetzen, die nicht bereits im 18. Jahrhundert hierher gelangten. Denjenigen, die von der Sammlung in erster Linie begeistert sind, mag das Buch als Mahnung dienen, neben der Bewunderung des konkreten Gegenstands, seiner materiellen und ästhetischen Beschaffenheit oder seiner Funktion und symbolischen Bedeutung, auch nach seinen Produktionsbedingungen und den Formen und Konsequenzen der Aneignung zu fragen. Denjenigen wiederum, die ethnologische Sammlungen vor allem unter dem Aspekt eines vermeintlich generellen historischen Belastetseins wahrnehmen, könnte der Band vor Augen führen, dass mit den Gegenständen sowohl Wissen, Schaffensfreude und Sinngebung ihrer Herstellerinnen und Hersteller als auch in vielen Fällen die einvernehmliche Weitergabe sowie die positive Neugier auf von Menschen gemachte Dinge und die vielfältigen mit ihnen verbundenen Ideenwelten verflochten sind.

DANKSAGUNG

Dieser Band hätte ohne Unterstützung einer großen Anzahl an Personen nicht entstehen können. Mein Dank gilt dabei zuerst den Autorinnen und Autoren, die ihre Zeit, Leidenschaft und Expertise für die Abfassung der eingereichten Artikel zur Verfügung gestellt haben. Mein Dank gilt zugleich den Verantwortlichen des Wissenschaftsförderprogramms zukunft.niedersachsen (ehemals: Niedersächsisches Vorab) für die Bewilligung des Projektes »Die neue Brisanz alter Objekte – Erschließung unbearbeiteter Konvolute in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen« (2021–2024), aus dem der Hauptteil der für diesen Band verwendeten Finanzmittel stammt. Für großzügige finanzielle Unterstützung danke ich weiterhin der Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde.

Mittel müssen nicht nur bereitgestellt und eingeworben, sondern auch sorgfältig verwaltet werden. Am Institut für Ethnologie und der Ethnologischen Sammlung gilt mein Dank hierfür Kristin Jansen, Andrea Ladermann und Ute Westphal.

Mein Dank gilt weiterhin den zahlreichen Bildgeberinnen und Bildgebern. Neben Autorinnen und Autoren zählen hierzu die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (SUB) sowie das Sächsische Staatsarchiv. Weiterhin danke ich Dorothea Deterts und dem Ethnologischen Museum in Berlin sowie Catharina Winzer und dem Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt in Hamburg. Für Unterstützung bei der Recherche gilt mein Dank an der SUB Göttingen Holger Berwinkel, für die Hilfe bei Digitalisierungen Martin Liebetruth. In der Bibliothek des Instituts für Ethnologie war auf Hendrik Rümenap und Monique Henschel jederzeit Verlass.

19 In Eigenarbeit verpackte Objekte der Ethnologischen Sammlung vor der Räumung des Gebäudes am Theaterplatz 15, 2020. Foto: Nicole Zornhagen.

20 Verpackung des Trauergewandes aus Tahiti durch Mitarbeiter einer Kunstspedition, 2021. Foto: Wolfgang Kempf.

Ein ganz besonderer Dank gilt Harry Haase und Martin Liebetruth, die für diesen Band und damit natürlich auch für zukünftige Arbeiten zur Ethnologischen Sammlung Objektfotografien erstellten. Die Kartenerstellung erfolgte durch Steffen Herrmann. Für vielfältige Unterstützung, allem voran für die aufgrund der aktuellen Schließung der Sammlung besonders aufwändige Objektlogistik bei Gastbesuchen oder dem Vorbereiten der Fotoaufnahmen, danke ich Nicole Zornhagen. Aus Nachbarinstituten halfen bei der Objektsichtung und -reinigung Birgit Großkopf und Jorun Ruppel.

Mein Dank gilt weiterhin den zahlreichen Personen, die Autorinnen und Autoren dieses Bandes in ihren Arbeiten unterstützt haben. Einzelangaben finden sich in den jeweiligen Beiträgen. Für das Zurverfügungstellen von Fotografien bzw. für technische Untersuchungen seien an dieser Stelle Don Niles vom Institute of Papua New Guinea Studies, Christoph Engelke und Johannes Gossner von der Abteilung für Diagnostische und Interventionelle Radiologie am Evangelischen Krankenhaus Göttingen-Weende sowie Jörg Hauser (Basel), Wolfgang Kempf (Göttingen), Sabine Rothenhäusler (Freiburg) und Synnöve Wustmann (Bad Schandau) genannt.

Für Literaturhinweise, Korrekturvorschläge, Objektzählungen, Materialbestimmungen, Zeitzeuginnen- und Zeitzeugeninformationen u. v. m. danke ich Mira Blunk, Gudrun Bucher, Michael Dempsey, Harry Haase, Elfriede Hermann, Gundolf Krüger, Andrea Lauser, Roman Loimeier, Mark Münzel, Isabel Pagalies, Eva Raabe, Hans Reithofer, Klaus Runde, Werner Rutz, Salman bin Satriya, Nikolaus Schareika, Anne-Katrin Sors, Dietrich Wolff und Nicole Zornhagen. Ein besonderer Dank für unermüdliche Recherchen gilt Tanita Engel.

Ein externes Korrektorat englischer Texte übernahm Fraser Macdonald; darüber hinaus unterstützten Mira Blunk, Tanita Engel, Christiane Falck, Wolfgang Kempf, Julia Koch Tshirangwana, Sara Müller, Hans Reithofer, Salman bin Satriya, Karolin Wetjen und Nicole Zornhagen die Textkorrektur. Für die Unterstützung bei einer Übersetzung aus dem brasilianischen Portugiesisch gilt mein Dank Nicola Höschle.

Nicht zuletzt gilt mein Dank Frederik Pesch, der mit großer Kreativität und Dialogbereitschaft die Gestaltung des vorliegenden Bandes entwickelte. Die lithografischen Arbeiten wurden von Liane Reichl, Timo Ludewig und Heiko Dix betreut und ausgeführt. Margo Bargheer und Hannah Böhlke vom Universitätsverlag Göttingen haben das Projekt mit großem Engagement betreut.

Gewidmet sei der Band all denjenigen, denen es gelingt Dinge auch jenseits ihrer ursprünglichen Funktion friedlich und in gegenseitigem Einvernehmen und Interesse zum Aufbau transkultureller Beziehungen, zur Inspiration und zur Wissenserweiterung zu nutzen.

Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG)
Ordner »Geschichte des Instituts I Fotos«
Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945«, Akten »Kanuri-Fachi (Fuchs) EJ 1972«
Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945«, Akten »Normanby (Schlesier) EJ 1963/1975«
Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945 Tolksdorf«
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Afrika)
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Ozeanien)
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »von Reden 1938«
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1944–31.3.1951«
Ordner »Sammlungseingänge 1970 bis 1983«, Akte »1.1.1978–31.12.1978«
Sammelmappe 4 (»Johann Reinhold Forster 1799«)
Sammelmappe 7 (»Ethnographische Sammlung 1781–1898«)
Sammelmappe 8 (»Ethnographische Sammlung 1868–1930«)
Sammelmappe 12 (»Vermischtes 1860–1936«)
Sammelmappe 15 (»Sammlungs-Ankäufe 1927–1935«)
Humboldt Universität Berlin (HAB)
ACTA der Königl. Friedrich Wilhelms Universität zu Berlin betreffend: Habilitation der Privatdozenten von März 1859 bis August 1867. Philosophische Facultät Littr. H. No. I. Vol. X. 1207
ACTA der Königl. Friedrich Wilhelms Universität zu Berlin betreffend: Habilitationen der Privat-Docenten 1888/9. Philosophische Facultät. Littr. H. No. 1 Vol. XIX 1216.
Universitätsarchiv Göttingen (UAG)
Kur. 1353 (XVI. IV. C. p. Zoologisch-Zootomisches Institut u. Ethnographische Sammlung 15. Neuordnung und anderweite Unterbringung der Ethnographischen Sammlung I.)
Kur. 1355 (XVI. IV. C. Ethnographische Sammlung. Erwerb und Schenkungen für Ethnographische Sammlung)
Kur. 1356 (Seminar für Völkerkunde u. Ethnographische Sammlung Etat. XVI.IV.C.r. [?] I.)
Kur. 1359 (Seminar für Völkerkunde und Ethnographische Sammlung. Assistenten. XVI. IV.C.r.5.)
Kur. 1363 (Universitäts-Kuratorium Göttingen. Institut für Völkerkunde. Kustodenstelle. XVI.IV.C.r.9)
Phil. Inst. 70
Phil. Fak. 408 (Acta der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen betr. Völkerkunde 1921–1922)
Rek. 398 (Seminar für Völkerkunde und Ethnographische Sammlung [5240/23A] Aug. 1933–Dez. 1959)

Literaturverzeichnis

Allemeyer, Marie Luisa, Joachim Baur und Christian Vogel (Hg.) 2022. *Räume des Wissens. Die Basisausstellung im Forum Wissen*. Göttingen: Wallstein.
Andretta, Gabriele 2007. Wann kommt das von Minister Stratmann angekündigte neue Landesmuseum in Göttingen? Antwort des Ministeriums für Wissenschaft und Kultur auf die Frage 22 der Abg. Dr. Gabriele Andretta (SPD). In: *Niedersächsischer Landtag. Stenografischer Bericht. 117. Sitzung (Anhang 20)*: 13960–13961 (www.landtag-niedersachsen.de/parlamentsdokumente/steno/15_wp/endber117.pdf).
Araújo, André Melo de 2012. *Weltgeschichte in Göttingen. Eine Studie über das spätaufklärerische universalhistorische Denken*, 1756–1815. Bielefeld: transcript.
Bautz, Karin 1999. Biographisches. Günther Spannaus. In: Bautz, Karin und Giselher Blesse. *Die vergessene Expedition. Auf den Spuren der Leipziger Moçambique-Expedition Spannaus/Stülpner (1931)* (mit Beiträgen von Katja Geisenhainer und Christine Seige). Leipzig: Museum für Völkerkunde, 15–16.
Bautz, Karin und Giselher Blesse 1999. *Die vergessene Expedition. Auf den Spuren der Leipziger Moçambique-Expedition Spannaus/Stülpner (1931)* (mit Beiträgen von Katja Geisenhainer und Christine Seige). Leipzig: Museum für Völkerkunde.
Beer, Bettina und Anika König (Hg.) 2000. *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer.
Benzing, Brigitta, Peter Fuchs, Erhard Schlesier und Manfred Urban 1987. Die Völkerkundliche Sammlung In: Beuermann, Gustav, Margrit Hische, Ulrich Hunger, Hans Jahnke, Regina Schellhorn, Rudolf Smend, Gerd Unverfehrt, Hermann Wellenreuther (Hg.). *250 Jahre Georg-August-Universität Göttingen. Ausstellung im Auditorium*. Göttingen: Georg-August-Universität, 158–173.
Benzing, Brigitta und eine studentische Arbeitsgruppe (Hg.) 2006. *Kleider machen Leute – Leute machen Kleider. Eine Ausstellung des Städtischen Museums Göttingen, in Zusammenarbeit mit dem Institut für Ethnologie und der Sammlung für Völkerkunde an der Georg-August-Universität Göttingen*. Göttingen.
Beuermann, Gustav, Margrit Hische, Ulrich Hunger, Hans Jahnke, Regina Schellhorn, Rudolf Smend, Gerd Unverfehrt, Hermann Wellenreuther (Hg.) 1987. *250 Jahre Georg-August-Universität Göttingen. Ausstellung im Auditorium*. Göttingen: Georg-August-Universität.
Bielefeld, Britta 2021. Der lange Weg zur Sanierung der Göttinger Ethnologie. In: *Göttinger Tageblatt 25.02.2021*.
Bierschenk, Thomas, Matthias Krings und Carola Lentz 2013. Was ist ethno an der deutschsprachigen Ethnologie der Gegenwart? In: Bierschenk, Thomas, Matthias Krings und Carola Lentz (Hg.). *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer, 7–31.
Blache, Joelle, Petra Giernalczyk, Thomas Kummer, Meike Rotermund und Gudrun Spinner (Hg.) 1996 *»Was fällt Dir ein zu Afrika?« Das Afrikabild bei Kindern und Jugendlichen. Ausstellungskatalog (Göttinger Kulturwissenschaftliche Schriften 9). Münster: Lit.*
Blesse, Giselher 2014. Karl Weule. In: Geisenhainer, Katja, Lothar Bohrmann und Bernhard Streck (Hg.). *100 Jahre Institut für Ethnologie der Universität Leipzig. Eine Anthologie seiner Vertreter*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 27–28.
Blumenbach, Johann Friedrich 1779. Etwas vom Akademischen Museum in Göttingen. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.) *Goettinger Taschen Calender*. Nachdr., Mainz: Dieterich, 45–57.
Boockmann, Hartmut 1987. Zur Ausstellung. In: Beuermann, Gustav, Margrit Hische, Ulrich Hunger, Hans Jahnke, Regina Schellhorn, Rudolf Smend, Gerd Unverfehrt, Hermann Wellenreuther (Hg.). *250 Jahre Georg-August-Universität Göttingen. Ausstellung im Auditorium*. Göttingen: Georg-August-Universität, 9–11.
Braukämper, Ulrich 1990. Ein Projekt von »Kulturhilfe«: Das Sudanesische Nationalmuseum für Ethnographie in Khartoum. In: Bliss, Frank und Michael Schönhuth (Hg.). *Ethnologische Beiträge zur Entwicklungspolitik 2* (hg. vom Politischen Arbeitskreis Schulen (PAS) e. V.). Bonn: PAS, 217–237.
2000. Kolonialethnologie in Göttingen und Witzenhausen. In: Streck, Bernhard (Hg.). *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehren: Escher, 193–214.
2002. Trauma einer Ethnologen-Generation? – Die Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde 1969. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 301–319.
2006. Im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und politischem Aktivismus. Leo Frobenius als Geheimagent in Nordost-Afrika. In: Kohl, Karl-Heinz und Editha Platte (Hg.). *Gestalter und Gestalten. 100 Jahre Ethnologie in Frankfurt am Main*. Frankfurt am Main und Basel: Stroemfeld, 167–186.
2008. *Interview Ulrich Braukämper* (www.germananthropology.com/video-interview/interview-ulrich-braukmper/152).
2016. *Afrika 1914–1918. Antikolonialer Widerstand jenseits der Weltkriegsfronten* (Studien zur Kulturkunde 130). Berlin: Reimer.
Bucher, Gudrun 2002. *»Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völker«. Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart: Steiner.
2017. *Die Entdeckung des Nordpazifiks. Eine Geschichte in 44 Objekten* (hg. von Brigitta Hauser-Schäublin und Gundolf Krüger). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
2023. *Von 66 Kunst Sachen zum Institut für Völkerkunde der Georg-August-Universität Göttingen 1773–1935/36*. Göttingen: Göttinger Universitätsverlag.

Bühring, Benjamin
2014. Die Deutsche Kanzlei in London. In: Lembke, Katja (Hg.). Als die *Royals aus Hannover kamen. Hannovers Herrscher auf Englands Thron 1714–1837*. Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum, Dresden: Sandstein, 106–115.
Collet, Dominik
2012. Wissenspraktiken im akademischen Museum. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 69–78.
Dahms, Hans-Joachim
1998. Einleitung. In: Becker, Heinrich, Hans-Joachim Dahms und Cornelia Wegeler (Hg.). *Die Universität Göttingen im Nationalsozialismus* (zweite, erweiterte Ausgabe). München: K. G. Saur, 29–74.
Edenheiser, Iris und Larissa Förster (Hg.)
Museumsethnologie. Eine Einführung. Theorien – Debatten – Praktiken. Berlin: Reimer.
Ericksen, Robert P.
1998. Kontinuitäten konservativer Geschichtsschreibung am Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte: Von der Weimarer Zeit über die nationalsozialistische Ära bis in die Bundesrepublik. In: Becker, Heinrich, Hans-Joachim Dahms und Cornelia Wegeler (Hg.). *Die Universität Göttingen im Nationalsozialismus* (zweite, erweiterte Ausgabe). München: K. G. Saur, 427–453.
Falck, Christiane, Katharina Farys und Michael Kraus
2023. Museumsethnologische Praxis – Erforschen, Vermitteln und Ausstellen. Göttingen: Georg-August-Universität (https://openilias.uni-goettingen.de/openilias/goto.php?target=crs_2500&client_id=openilias).
Felgentreff, Carsten
1989. Computerunterstützte Museumsdokumentation in der Göttinger Völkerkundlichen Sammlung. In: *Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums* 38: 149–153.
Felgentreff, Carsten und Holger Martens
1992. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil III: Amerika* (hg. von Schlesier, Erhard und Manfred Urban). Göttingen: Institut für Völkerkunde.
Fischer, Hans
1990. *Völkerkunde im Nationalsozialismus. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin*. Berlin: Reimer.
Fuchs, Peter
1979. *Sahara '79. Ausstellung des Instituts für Völkerkunde der Universität Göttingen im Städtischen Museum Göttingen vom 22. April bis 3. Juni 1979*. Göttingen
1986. Prof. Dr. Günther Spannaus (1901–1984). In: *Zeitschrift für Ethnologie* 111 (1): 11–13.
Füssel, Martin
2012. Die Universität der Dinge. Zur universitätshistorischen Verortung des Sammlungswesens. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 52–59.
Geisenhainer, Katja
2020. »Aus innerer Zustimmung zu den Programmpunkten der NSDAP« – Der Völkerkundler Hans Plischke (1890–1972) und sein Wirken in Göttingen. In: Schumann, Dirk (in Zusammenarbeit mit Désirée Schauz) (Hg.). *Forschen im »Zeitalter der Extreme«. Akademien und andere Forschungseinrichtungen im Nationalsozialismus und nach 1945*. Göttingen: Wallstein Verlag, 263–296.
Georg-August-Universität Göttingen (Hg.)
2012. *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein.
2017. Ordnung des Instituts für Ethnologie. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.) *Amtliche Mitteillungen* 7 (01.03.2017), 92–99.
Geyken, Frauke
2019. *Zum Wohle aller. Geschichte der Georg-August-Universität Göttingen von ihrer Gründung 1737 bis 2019*. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen und Steidl.
Gierl, Martin
2008. Christoph Meiners, Geschichte der Menschheit und Göttinger Universalgeschichte. Rasse und Nation als Politisierung der deutschen Aufklärung. In: Bödeker, Hans Erich, Philippe Büttgen und Michel Espagne (Hg.). *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 419–433.
Guthke, Karl S.
2000. Von arbeitsamen Menschenfressern und Diebstahl im Paradies. Albrecht von Haller und die Völkerkunde seiner Zeit. In: Guthke, Karl S. *Der Blick in die Fremde. Das Ich und das andere in der Literatur*. Tübingen und Basel: A. Francke, 11–40.
Hainski, Stefan
1996. Zum Erwerb der Federarbeiten – Fritz Tolksdorf und die Göttinger Sammlung für Völkerkunde. In: Museumsverbund Südniedersachsen e. V. *Schillernde Pracht. »Federarbeiten südamerikanischer Indianer«. Eine Ausstellung des Museumsverbundes Südniedersachsen e. V. in Zusammenarbeit mit dem Institut und Sammlung für Völkerkunde der Universität Göttingen*. Museumsverbund Südniedersachsen e. V. 35–43.
Haller, Albrecht von
1750. *Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen zu Wasser und zu Lande, aus verschiedenen Sprachen übersetzt, und mit vielen Kupfertafeln und Landkarten versehen, Erster Theil*. Göttingen: Vandenhoeck.
Haller, Dieter
2012. *Die Suche nach dem Fremden. Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945–1990*. Frankfurt und New York: Campus.
Harms, Volker (Hg.)
1984. *Andenken an den Kolonialismus. Eine Ausstellung des Völkerkundlichen Instituts der Universität Tübingen*. Tübingen: Attempto.
Hartmann, Horst
1955. Über die Inventarisierung und Konservierung der nach Schloß Celle verlagerten Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde von 1945–1954. In: *Baeßler-Archiv* (Neue Folge) III: 239–246.
Hauschild, Thomas (Hg.)
1995. *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hauser-Schäublin, Brigitta
1989. *Leben in Linie Muster und Farbe. Einführung in die Betrachtung aussereuropäischer Kunst am Beispiel der Abelam, Papua-Neuguinea*. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser.
2019. Böen der Erinnerung. Eine Spurensuche im Reich der Dinge. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 65: 7–30.
Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.)
1998. *James Cook: Gifts and Treasures from the South Seas/ Gaben und Schätze aus der Südsee: The Cook/Forster Collection, Göttingen/Die Göttinger Sammlung Cook/Forster*. München, New York: Prestel.
2007. *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s. The Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika: Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts*. München: Prestel.
Hauser-Schäublin, Brigitta und Lyndel V. Prott (Hg.)
2017. *Cultural Property and Contested Ownership. The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*, London: Routledge.
Heise, Wolfram, Antje Spliethoff-Laiser und Sybille Wolkenhauer
1993. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil IV: Afrika* (hg. von Fuchs, Peter und Gundolf Krüger). Göttingen: Institut für Völkerkunde.
Hermann, Elfriede (Hg.)
2011. *Changing Contexts, Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*. Honolulu: University of Hawai'i Press in Association with the Honolulu Academy of Arts.
Hermann, Elfriede, Karin Klenke und Michael Dickhardt (Hg.)
2009. *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Herrmann, Beate
2018. Doppelt sensibel. Die Ethnographische Sammlung Łódź als Zeugnis polnischer und deutscher Zeitgeschichte. In: Brandstetter, Anna-Maria und Eva Hierholzer (Hg.). *Nicht nur Raubkunst! Sensible Dinge in Museen und universitären Sammlungen*. Göttingen: V&R unipress, Mainz University Press, 93–106.
Hoffmann, Beatrix
2012. *Das Museumsobjekt als Tausch- und Handelsgegenstand. Zum Bedeutungswandel musealer Objekte im Kontext der Veräußerungen aus dem Sammlungsbestand des Museums für Völkerkunde Berlin*. Münster: LIT.
Husmann, Rolf
2016. Peter Fuchs und der ethnographische Film in Deutschland. In: Racz, Julia und Gundolf Krüger (Hg.) 2016. *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara. Begleitband zur Ausstellung*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 83–93.
Institut für Völkerkunde
o. J. *Papua Neuguinea. Unabhängigkeit und kulturelles Erbe. Eine Ausstellung des Instituts für Völkerkunde der Universität Göttingen*. Göttingen
1985. *Wer hat Angst vorm schwarzen Mann? Unsere Kinder sehen die »Dritte Welt«*. Begleitheft zur Ausstellung des Instituts für Völkerkunde an der Universität Göttingen und der Heinrich Barth-Gesellschaft. Bovenden: K'N Verlag.

Junginger, Horst
2000. Völkerkunde und Religionswissenschaft, zwei nationalsozialistische Geisteswissenschaften? In: Streck, Bernhard (Hg.). *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehren: Escher, 51–66.
Kaeppler, Adrienne
1978. *»Artificial Curiosities«. An Exposition of Native Manufactures. Collected on the Three Pacific Voyages of Captain James Cook, R.N.* Honolulu: Bishop Museum Press.
1998. Hawai'i – Ritual Encounters/Hawai'i – Die Begegnung als Ritus. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg). *James Cook: Gifts and Treasures from the South Seas/Gaben und Schätze aus der Südsee: The Cook/Forster Collection, Göttingen/ Die Göttinger Sammlung Cook/Forster.* München, New York: Prestel, 234–248.
Kelm, Heinz
1983. *Gejagte Jäger. Aché- und Mbía-Indianer in Südamerika. Teil 2. Die Mbía in Ostbolivien*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
Kelm, Heinz und Mark Münzel
1974. *Herrscher und Untertanen. Indianer in Perú 1000 v. Chr. – Heute* (Roter Faden zur Ausstellung 1). Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
Kipp, Michaela
2012. Wissen im Kasten. Das Königlich Academische Museum zu Göttingen im Kontext der Personalunion zwischen Großbritannien und Hannover 1714–1837. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 60–68.
Kipp, Michaela und Johanna Oehler
2014. Wissenstransfer im Raum der Personalunion. In: Lembke, Katja (Hg.). Als die *Royals aus Hannover kamen. Hannovers Herrscher auf Englands Thron 1714–1837*. Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum, Dresden: Sandstein, 116–125.
Kleinschmidt, Harald
2023. Göttinger Hawaiiana. Die Geschichte eines Kriminalfalls und der Reaktionen des Ethnologen Hans Plischke auf ihn. In: *Göttinger Jahrbuch* 71: 167–207.
Klute, Georg
2021. Nachruf für Peter Fuchs. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 146: 225–228.
Koch, Gerd
1973. Kriegsbedingte Verlagerung von Sammlungen und deren Rückführung – Schloß Celle. In: *Baessler Archiv*. Neue Folge XXI: 377–383.
Krämer, Augustin
1920. Die Völkerkunde als Lehr- und Prüfungsfach. Ein neuer Mahnruf an die deutschen Hochschulen. In: *Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 11/12: 54–56.
Kramer, Fritz W.
2016. Abschied von der Nachkriegsethnologie: Der Fall der DGV-Tagung von 1969. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 62: 223–241.
Kraus, Michael
2015. Quo vadis, Völkerkundemuseum? – Eine Einführung. In: Kraus, Michael und Karoline Noack (Hg.). *Quo vadis, Völkerkundemuseum? Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*. Bielefeld: transcript, 7–37.
2022. Developing Fieldwork in the South American Lowlands: Debates and Practices in the Work of German Ethnographers (1884–1928). In: Delgado Rosa, Frederico and Han F. Vermeulen (Hg.). *Ethnographers Before Malinowski: Pioneers of Anthropological Fieldwork, 1870–1922*. New York and Oxford: Berghahn, 411–448.
Krickau, Ortrud und Ulrich Menter
1990. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil II: Asien/Europa* (hg. von Schlesier, Erhard und Manfred Urban). Göttingen: Institut für Völkerkunde.
Kroeber-Wolf, Gerda
2004. Im Spiegel der Zeit: 100 Jahre Ausstellungen im Museum der Weltkulturen. Kasprycki, Sylvia S. (Red.). *Ansichtssachen. Ein Lesebuch zu Museum und Ethnologie in Frankfurt am Main*. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag, 246–265.
Krüger, Gundolf
2005. »… etwas von dem Ueberfluße ausländischer Merkwürdigkeiten« – Johann Friedrich Blumenbach, England und die frühe Göttinger Völkerkunde. In: Mittler, Elmar (Hg.). *»Eine Welt allein ist nicht genug«. Großbritannien, Hannover und Göttingen, 1714–1837. Katalog zur Ausstellung in der Paulinerkirche*. Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, 202–220.
2012. Die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen. Eine Forschungs- und Lehrstätte mit langer Tradition. In: Krüger, Gundolf, Ulrich Menter und Jutta Steffen-Schrade (Hg.). *Tabu?! Verborgene Kräfte – Geheimes Wissen*. Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum und Petersberg: Michael Imhof, 100–104.
Krüger, Gundolf, Ulrich Menter und Jutta Steffen-Schrade (Hg.)
2012. *Tabu?! Verborgene Kräfte – Geheimes Wissen*. Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum und Petersberg: Michael Imhof.
Kulick-Aldag, Renate
2000. *Die Göttinger Völkerkunde und der Nationalsozialismus zwischen 1925 und 1950* (Göttinger Studien zur Ethnologie 4). Hamburg: Lit.
Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)
2009. *James Cook und die Entdeckung der Südsee*. München: Hirmer.
Lang, Werner, Walter Nippold und Günther Spannaus (Hg.)
1955. *Von fremden Völkern und Kulturen. Beiträge zur Völkerkunde. Hans Plischke zum 65. Geburtstage gewidmet von seinen Kollegen und Freunden, Schülern und Mitarbeitern*. Düsseldorf: Droste.
Lembke, Katja (Hg.)
2014. *Als die Royals aus Hannover kamen. Hannovers Herrscher auf Englands Thron 1714–1837*. Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum, Dresden: Sandstein.
Linne, Karsten
2017. *Von Witzenhausen in die Welt. Ausbildung und Arbeit von Tropenlandwirten 1898–1971*. Göttingen: Wallstein.
Little, Stephen
2006. Foreword. In: Little, Stephen und Peter Ruthenberg (Hg.). *Life in the Pacific of the 1700s – The Cook/Forster Collection of the Georg August University of Göttingen*. 3 Volumes. Honolulu: Academy of Arts, Passau: Passavia, vii–xii.
Little, Stephen und Peter Ruthenberg (Hg.)
2006. *Life in the Pacific of the 1700s – The Cook/Forster Collection of the Georg August University of Göttingen*. 3 Volumes. Honolulu: Academy of Arts, Passau: Passavia.
Loimeier, Roman
2019. Ulrich Braukämper (1944–2018). In: *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Sozial- und Kulturanthropologie* 52: 8–10.
Menter, Ulrich
2009. Kūkā'ilimoku auf Reisen. Kontexte, Bedeutungen und (Re-)Präsentationen. In: Hermann, Elfriede, Karin Klenke und Michael Dickhardt (Hg.). *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 111–126.
Mischek, Udo
1994. *Das Völkerkundliche Institut der Universität Tübingen (1940–1959)*. Tübingen: Eberhard-Karls-Universität Tübingen (unveröffentlichte Magisterarbeit).
Mosen, Markus
1991. *Der koloniale Traum. Angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus* (Mundus-Reihe Ethnologie 44). Bonn: Holos.
Münzel, Mark
1977. *Schrumpfkopfmacher? Jíbaro-Indianer in Südamerika*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
1983. *Gejagte Jäger. Aché- und Mbía-Indianer in Südamerika. Teil 1. Die Aché in Ostparaguay*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
2000. Magd und Denker. Zu den kulturellen Unterschieden zwischen Universität und Museum. In: Kraus, Michael und Mark Münzel (Hg.). *Zur Beziehung zwischen Universität und Museum in der Ethnologie* (Curupira Workshop 5). Marburg: Curupira, 105–118.
Münzel, Mark und Michael Kraus
2000. Einleitung. In: Kraus, Michael und Mark Münzel (Hg.). *Zur Beziehung zwischen Universität und Museum in der Ethnologie* (Curupira Workshop 5). Marburg: Curupira, 7–14.
Museumsverband Südniedersachsen e. V.
1996. *Schillernde Pracht. »Federarbeiten südamerikanischer Indianer«. Eine Ausstellung des Museumsverbundes Südniedersachsen e. V. in Zusammenarbeit mit dem Institut und Sammlung für Völkerkunde der Universität Göttingen*. Museumsverband Südniedersachsen e. V.
Nawa, Christine
2010a. *Sammeln für die Wissenschaft. Das Academische Museum Göttingen (1773–1840)* (https://ediss.uni-goettingen.de/handle/11858/00-1735-0000-000D-F1CC-C?locale-attribute=en).
2010b. Zum »öffentlichen Gebrauch« bestimmt: Das Academische Museum Göttingen. In: *Göttinger Jahrbuch* 58: 23–62.

Neef, Josefine
2021. *Tjurunga in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen – Projektbericht* (www.uni-goettingen.de/de/648562.html).
2022. *Verdachtsmomente des Heiligen – Australische Objekte in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen* (www.uni-goettingen.de/de/663903.html).
Neumann, Leonie
2016. Erhard Schlesier: Sammler, Forscher und Hochschullehrer. In: Racz, Julia und Gundolf Krüger (Hg.) 2016. *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara. Begleitband zur Ausstellung*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 20–31.
Nippold, Walter
1937. Die Ethnographische Sammlung der Universität Göttingen. In: *Museumskunde* (Neue Folge) IX (2): 107–118.
1957. Entwicklung der Sammlung seit 1928. In: Plischke, Hans (Hg.) *Göttinger Völkerkundliche Studien*. Band II. Düsseldorf: Droste, 10–14.
Noack, Karoline
2015. Museum und Universität: Institutionen der Ethnologie und Authentizität der Objekte. Rückblicke, gegenwärtige Tendenzen und zukünftige Möglichkeiten. In: Kraus, Michael und Karoline Noack (Hg.). *Quo vadis, Völkerkundemuseum? Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*. Bielefeld: transcript, 41–67.
2019. Die Welt im Kasten: Zur Geschichte der Institution ›Völkerkundemuseum‹ im deutschsprachigen Raum. In: Edenheiser, Iris und Larissa Förster (Hg.). *Museumsethnologie. Eine Einführung. Theorien – Debatten – Praktiken*. Berlin: Reimer, 30–47.
Nutz, Thomas
2009. *»Varietäten des Menschengeschlechts«. Die Wissenschaften vom Menschen in der Zeit der Aufklärung*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau.
Penny, H. Glenn
2002. *Objects of Culture. Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
Petermann, Werner
2004. *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag.
Plischke, Hans
1926. *Von den Barbaren zu den Primitiven. Die Naturvölker durch die Jahrhunderte*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
1929. *Kukailimoku. Ein Kriegsgott von Hawaii* (Arbeiten aus der Ethnographischen Sammlung der Universität Göttingen 1). Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung.
1931a. *Die Ethnographische Sammlung der Universität Göttingen, ihre Geschichte und ihre Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1931b. *Tahitische Trauergewänder* (Arbeiten aus der Ethnographischen Sammlung der Universität Göttingen 2). Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung.
1937. Buchrezension zu Preuß, Konrad Theodor: Lehrbuch der Völkerkunde. In: *Zeitschrift für Erdkunde* (Neue Folge der Geographischen Wochenschrift) 5: 862–863.
1940. Das Institut für Koloniale Landwirtschaft und die Kolonialwissenschaften an der Georg-August-Universität zu Göttingen. In: *Göttinger Akademische Reden* 9. Ansprachen bei der Verpflichtung der Ersteingeschriebenen des dritten Trimesters und bei der Eröffnung des Institutes für Koloniale Landwirtschaft am 5. Oktober 1940 in der Aula der Universität. Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei, 8–17.
1941. Die Völkerkunde als Kolonialwissenschaft. In: *Unsere Kolonien. Die Aufgaben der deutschen Wissenschaft in den Kolonien* (Sonderheft von Deutschlands Erneuerung). München, Berlin: J.F. Lehmanns, 28–31.
Präsidentin der Universität Göttingen (Hg.)
2018. *Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen* (2. erweiterte und aktualisierte Auflage). Göttingen: Universitätsverlag.
Pütz, Valerie
2009. *Der Völkerkundler Hans Plischke (1890–1972). Eine akademische Karriere im Kontext völkischer und nationalsozialistischer Diskurse*. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen (unveröffentlichte Magisterarbeit).
Raabe, Eva
2018. Erhard Schlesier (1926–2018). In: *Zeitschrift für Ethnologie* 143 (1): 123–126.
Raabe, Eva, Erhard Schlesier und Manfred Urban
1988. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil I: Abteilung Ozeanien (Australien, Neuguinea, Melanesien, Polynesien, Mikronesien)* (hg. von Schlesier, Erhard und Manfred Urban). Göttingen: Institut für Völkerkunde.
Racz, Julia
2016. Auf den Spuren eines Forschers – transkulturelle Begegnungen in der Biographie des Ethnologen Peter Fuchs. In: Racz, Julia und Gundolf Krüger (Hg.) 2016. *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara. Begleitband zur Ausstellung*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 60–75.
Racz, Julia und Gundolf Krüger (Hg.)
2013. *Arrangierte Liebe. Leitfaden zur Sonderausstellung in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen* (hg. von Studierenden des Instituts für Ethnologie der Universität Göttingen unter der Leitung von Julia Racz und Gundolf Krüger). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2016. *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara. Begleitband zur Ausstellung*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Reich, Mike
2012. Zur frühen Geschichte der Göttinger Universitätssammlungen. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 79–88.
Reid, Lauren, Karin Klenke und Andrea Lauser (Hg.)
2014. *Haunted Thresholds. Geister in der Moderne Südostasiens/ Spirituality in Contemporary Southeast Asia*. Göttingen: Göttinger Universitätsverlag.
Rettberg, Ute L.
1993. *Amulette und apotropäische Zeichen in Rajasthan und angrenzenden Gebieten*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (unveröffentlichte Magisterarbeit).
Riese, Berthold
1995. Während des Dritten Reiches (1933–1945) in Deutschland und Österreich verfolgte und von dort ausgewanderte Ethnologen. In: Hauschild, Thomas (Hg.). *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 210–220.
Schaich, Michael
2014. Sprache, Kommunikation, Netzwerke. Kulturtransfer in der Personalunion. In: Lembke, Katja (Hg.). Als die *Royals aus Hannover kamen. Hannovers Herrscher auf Englands Thron 1714–1837*. Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum, Dresden: Sandstein, 80–91.
Scheibinger, Lena
2023. *Vom Wissen der Dinge. Zum Verhältnis von ethnografischen Sammelpraktiken und ethnologischer Theoriebildung in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945*. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 204 (www.ifeas.uni-mainz.de/files/2023/04/AP204.pdf).
Schindlbeck, Markus
2001. Kolonialwaren und Trophäen. Die Abgabe von Dubletten und das Berliner Museum für Völkerkunde im Kontext des Kolonialrevisionismus. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 47: 83–101.
Schlesier, Erhard
2008. *Interview Erhard Schlesier* (www.germananthropology.com/video-interview/interview-erhard-schlesier/82).
Schlothauer, Andreas
2011. *Neubau, Anbau, Umbau, Keinbau. Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen*. In: *Kunst & Kontext* 2: 61–62.
Schuster, Meinhard
1963. Kleine Mitteilungen. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 88 (2): 341–344.
Seeck, Andreas
1992. *›Rohe Barbaren‹ oder ›edle Wilde‹? – der europäische Blick auf die ›andere Welt‹*. Ausstellungskatalog (2. überarb. Auflage). Göttingen: Institut für angewandte Kulturforschung e. V.
Smolka, Wolfgang J.
1994. *Völkerkunde in München. Voraussetzungen, Möglichkeiten und Entwicklungslinien ihrer Institutionalisierung (ca. 1850–1933)*. Berlin: Duncker und Humblot.
Stagl, Justin
1974. August Ludwig Schlözers Entwurf einer »Völkerkunde« oder »Ethnographie« seit 1772. In: *Ethnologische Zeitschrift Zürich* II: 73–91.
2002. *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens 1550–1800*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau.
Streck, Bernhard (Hg.)
2000. *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehren: Escher.
Studierende von Institut und Sammlung für Völkerkunde unter der Leitung von Gundolf Krüger (Hg.)
1996. *Sagohammer und Konservendose – Einblicke in die Kultur der Gargar in Neuguinea*. Göttingen: Kinzel.

Studierende des Instituts für Ethnologie der Universität Göttingen unter der Leitung von Brigitta Hauser-Schäublin und Gundolf Krüger (Hg.) 2009. *Die Macht der Ahnen – kulturelle Zeugnisse aus Neuguinea. Leitfaden zur Sonderausstellung in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen*. Göttingen: AktivDruck.

Studierende des Instituts für Ethnologie der Universität Göttingen unter der Leitung von Gundolf Krüger (Hg.) 2000. *Dort wo der Tag beginnt – Tonga im kulturellen Wandel. Ein Leitfaden zur Ausstellung*. Göttingen: AktivDruck. 2005. *Zirkumpolare Welten – Leben im hohen Norden. Leitfaden zur Ausstellung*. Göttingen: AktivDruck. 2008. *Für schön befunden. Objekte im Spannungsfeld der Ästhetik. Leitfaden zur Sonderausstellung in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen*. Göttingen: AktivDruck.

Suchy, Verena 2020. Nationale Charakterschwäche. In: *Litlog. Göttinger eMagazin für Literatur – Kultur –Wissenschaft* (http://litlog.uni-goettingen.de/nationale-charakterschwaeche/).

Tamke, Gerd und Rainer Driever 2012. *Göttinger Straßennamen*. 3., neu überarbeitete, wesentlich erweiterte Auflage (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Göttingen 2). Göttingen (www.stadtarchiv.goettingen.de/texte/veroeffentlichungen_02.htm).

Thiel, Josef F. 2000. Öffentlichkeitsarbeit und Ausstellungen – und die Forschung? In: Kraus, Michael und Mark Münzel (Hg.). *Zur Beziehung zwischen Universität und Museum in der Ethnologie* (Curupira Workshop 5). Marburg: Curupira, 121–130.

Tollmien, Cordula 1998. *Nationalsozialismus in Göttingen (1933–1945)* (https://ediss.uni-goettingen.de/handle/11858/00-1735-0000-0022-5D5D-9).

Urban, Manfred 1998. The Acquisition History of the Göttingen Collection / Die Erwerbungsgeschichte der Göttinger Sammlung. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg). *James Cook: Gifts and Treasures from the South Seas/Gaben und Schätze aus der Südsee: The Cook/Forster Collection, Göttingen/ Die Göttinger Sammlung Cook/Forster.* München, New York: Prestel, 56–85. 2001. Die Völkerkundliche Sammlung. Eine im Zeitalter der Aufklärung wurzelnde ethnographische Sammlung – ihre Entstehung und weitere Entwicklung. In: Hoffmann, Dietrich und Kathrin Maack-Rheinländer im Auftrage des Universitätsbundes (Hg.) *»Ganz für das Studium angelegt«: Die Museen, Sammlungen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 91–98.

Vermeulen, Han F. 2008. Göttingen und die Völkerkunde. Ethnologie und Ethnographie in der deutschen Aufklärung 1710–1815. In: Bödeker, Hans Erich, Philippe Büttgen und Michel Espagne (Hg.). *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 199–230. 2019. Ethnographie, Ethnologie und Anthropologie im 18. und 19. Jahrhundert: Einheit, Vielfalt und Zusammenhang. In: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 40: 91–117.

Wartenberg, Josefine 2019. Das Konvolut Leonhard Schultze Jena. Eine kolonialzeitliche Spurensuche in der Ethnologischen Sammlung Göttingen. In: *GISCA Occasional Papers, No. 22*. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology (doi:10.3249/2363-894X-gisca-22).

Wegeler, Cornelia 1998. Das Institut für Altertumskunde der Universität Göttingen 1921–1962: Ein Beitrag zur Geschichte der Klassischen Philologie seit Wilamowitz. In: Becker, Heinrich, Hans-Joachim Dahms und Cornelia Wegeler (Hg.). *Die Universität Göttingen im Nationalsozialismus* (zweite, erweiterte Ausgabe). München: K. G. Saur, 337–364.

Wegner, Günter 2002. Auf vielen und zwischen manchen Stühlen. Bemerkungen zu den Auseinandersetzungen zwischen Karl Hermann Jacob-Friesen und Hans Reinerth. In: Leube Achim, in Zusammenarbeit mit Morten Hegewisch (Hg.). *Prähistorie und Nationalsozialismus. Die mittel- und osteuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung in den Jahren 1933–1945*. Heidelberg: Synchron, 397–417.

Wille, Hans 1970. Justus Theodor Valentiner. In: Wille, Hans. *Kunstsammlung der Universität Göttingen 1770 bis 1970. Katalog der Neuerwerbungen aus Anlaß des zweihundertjährigen Jubiläums der Kunstsammlung*. Göttingen. o. S.

Wissenschaftsrat 2011. *Empfehlungen zu wissenschaftlichen Sammlungen als Forschungsinfrastrukturen* (Drs. 10464-11) (www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/10464-11).

Wolkenhauer, Wilhelm 1896. Wappäus, Johann Eduard. In: *Allgemeine Deutsche Biographie* 41: 162–165 (www.deutsche-biographie.de/pnd11713838X.html).

Zornhagen, Nicole 2014. *Der »Weltweisheit Magister«: Christian Wilhelm Büttner. Ein Ausschnitt Göttinger Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts und dessen Bedeutung für die Konstituierung der Ethnologie*. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen (unveröffentlichte Magisterarbeit). 2019. »Das Portrait dHErn Profeßor Büttners möchte ich auch wol sehen, es muß ganz sonderbar seyn«. In: Vogel, Christian und Sonja E. Nökel (Hg.). *Gesichter der Wissenschaft. Repräsentanz und Performanz von Gelehrten in Porträts*. Göttingen: Wallstein, 195–197.

Online-Quellen

Dr. Wolfgang Kempf – Research Projects https://oceania.uni-goettingen.de/

Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (Drittmittelprojekte) www.uni-goettingen.de/de/drittmittelprojekte/637096.html

Flurgespräche www.flurgespraeche.de/universitaetskurator/

Forum Wissen www.forum-wissen.de/

Georg-August-Universität Göttingen – Pressemitteilung 145/2019 (Preis der Dr.-Walther-Liebehenz-Stiftung) www.uni-goettingen.de/en/891.html?id=5546

German Anthropology www.germananthropology.com/

Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde www.uni-goettingen.de/de/f%c3%b6rderverein/28910.html

Institut für Ethnologie und Ethnologische Sammlung www.uni-goettingen.de/de/28822.html

PAESE (Provenienzforschung in außereuropäischen Sammlungen und der Ethnologie in Niedersachsen) www.postcolonial-provenance-research.com/

Sammlungsportal der Georg-August-Universität Göttingen sammlungen.uni-goettingen.de/

Universität und Kolonialismus – Das Beispiel Göttingen www.goettingen kolonial.uni-goettingen.de/

2

HISTORISCHE KONTEXTUA-LISIERUNGEN

GUNDOLF KRÜGER

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG UND DER »COOK-SÜDSEE-KOMPLEX«

Annotationen eines Daheimgebliebenen

Mit der Verdichtung der europäischen Wahrnehmung und Kenntnis pazifischer Inselwelten durch die drei Reisen (1768–1771, 1772–1775, 1776–1779/80) des englischen Kapitäns James Cook (1728–1779) wich die im Zuge vorhergegangener Weltumsegelungen vor allem auf die polynesische Insel Tahiti projizierte Vision einer paradiesischen Gegenwelt allmählich nüchterner geprägten Auffassungen. Neben der einseitigen Stilisierung Tahitis als utopischem Inbegriff einer idealen Republik und Ort der Glückseligkeit erweiterte sich der Blickwinkel: Es kamen geografisch-kartografische Verortungen von vielen Inseln hinzu. Die Dokumentationen von deren spezifischer Flora und Fauna im Zusammenhang mit kulturvergleichenden Betrachtungen der dort lebenden Menschen und ihren gesellschaftlichen Verfassungen waren ebenso wissenschaftlich wie auch für spätere Handelsbeziehungen und die koloniale Expansion relevant. Diese vielfältigen Bestandsaufnahmen verbanden nun den »Mythos Tahiti« (Heermann 1987) eng mit einem umfassenderen »Cook-Südsee-Komplex« (Urban 1992: 265). Dieser fand in Europa seinen Widerhall vor allem in gebildeten (Aussteiger-)Kreisen, der Literatur, im Theaterwesen wie auch in den Wissenschaften, naturforschenden Gesellschaften, politischen Kreisen und Herrschaftshäusern.

In Göttingen beschäftigten sich Dichter des 1772 gegründeten Hainbundes mit der Südsee. Und vor allem Professoren, die briefliche Kontakte zu dem Naturforscher Johann Reinhold Forster (1729–1798) sowie dessen Sohn Georg Forster (1754–1794) als Teilnehmer der zweiten Reise Cooks unterhielten, banden kulturphilosophische und ethnologisch relevante Betrachtungen zur Südsee in ihren Hochschulunterricht und in ihre wissenschaftlichen Arbeiten mit ein.

Im Unterschied zu Anhängern Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778), die sich über dessen naturphilosophische Empfindungswelten und sein hypothetisch idealisiertes Menschenbild, demzufolge »die Unwissenden die glücklichsten Menschen sind« (Lichtenberg, zit. in Gumbert 1977,1: 181), der Südsee und ihren Bewohnern eher verklärend widmeten, gab es auch die andere Fraktion: Dazu zählte der

Physiker und Mathematiker Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799). Für den aus Ober-Ramstadt in der Nähe von Darmstadt stammenden Lichtenberg entwickelte sich Göttingen schon früh zu seiner zentralen Wirkungsstätte. Er studierte hier von 1763 bis 1767 neben seinen Kernfächern u. a. Naturgeschichte, Geschichte/Staatenkunde und Diplomatik, wurde 1770 Professor und hielt ab 1776 regelmäßig bis zu seinem Lebensende vor allem auf dem Gebiet der Experimentalphysik Vorlesungen ab.[1] Von kleinwüchsiger Statur mit einem zum Buckel verwachsenen Rückgrat infolge von Rachitis, die mit krampfartigen Asthma-Anfällen einherging, litt er in zunehmendem Alter unter erschwerter Atmung. Trotz der körperlichen Einschränkungen war er ein Vielschreiber und exzellenter Vertreter damaliger Briefkultur, was ihm Georg Forster mit den Worten bescheinigte: »Ich kriege Posttäglich einen herrlichen Brief von Lichtenberg, der mir eine recht delicieuse Nahrung giebt« (zit. in Joost/Schöne 1983,1: VI).

1 Z. B. schlug Lichtenberg + und – als Symbole für die Bipolarität in der Elektrizität vor. Sie sind heute allgemeingültig und finden sich als Gravur auf der Lichtenberg-Skulptur wieder, die sich am Alten Rathaus in Göttingen befindet **[Abb. 1]**.

Lichtenberg war derjenige in Göttingen, der sich mit Blick auf den Hainbund sehr deutlich gegen die Deutschtümelei und Schwärmerei von »Kraftbarden« und »Plunderköpfen« mit ihrer gefühlsbetonten »Prunkschnitzerei« aussprach (zit. in Batt 1976: 261). Er sah sich als ein Verfechter englischer Wissenschaftsauffassung:

> »Was den Unterschied zwischen dem englischen und deutschen Gelehrten hauptsächlich ausmacht, […] daß sie früh angehalten werden, das was sie lernen gründlich zu wissen. Sie sind nicht so leicht befriedigt und dringen mehr auf klare Ideen. Durch das entsetzliche Durcheinander-Lesen wird unsere Jugend verdorben, und gewiß durch nichts in der Welt mehr als durch unsere Dichter, die so sehr von Empfindung überfließen« (zit. in Mautner 1984: 182).

Einer betont ›rationalistischen‹ Perspektive verbunden, traf er mit seinen oft scharfzüngigen Anmerkungen pointiert und öffentlichkeitswirksam den Puls der Zeit. In seinem schriftstellerischen Schaffen erstreckte sich seine publizistische Reichweite dabei weit über die *scientific community* hinaus bis in breite Schichten der Bevölkerung

1 Skulptur von Georg Christoph Lichtenberg, seit 1992 an der Nordtreppe des Alten Rathauses in Göttingen. Künstler: Fuat Dushku (1930–2003). Foto: Martin Liebetruth.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2684

hinein. Getrieben von einer ihm eigenen Neugierde versorgte er seine Leserschaft mit neuen und interessanten Anekdoten u. a. aus der noch jungen Völkerkunde (Promies 1989: Nachwort zum *Goettinger Taschen Calender* 1781). Seinen Erfolg als einem der führenden Journalisten der deutschen Aufklärung und einer der bedeutendsten Briefeschreiber (s. Gumbert 1977,1: XLII) dürfte er einer Mixtur aus besonderen Begabungen zu verdanken haben, nämlich als »sammelnder *Beobachter*, als *Denker*, als *witziger Kopf* (im Sinne des 18. Jahrhunderts) und als *Praktiker*. In diese Kategorien läßt sich das ›Lichtenbergische‹ nicht einfangen, aber sie liegen ihm zugrunde, versetzt mit Humor und Schwermut, mit Sinnlichkeit und Güte« (Mautner 1984: 550, kursiv im Original).

In seinem Beitrag *Die Entdeckung der Südsee und Lichtenberg* zur Ausstellungs *Lichtenberg 1742–1799: Wagnis der Aufklärung*[2] ging bereits Manfred Urban (1992) ausführlich auf die Reisen von James Cook und die ›Cook/Forster-Sammlung‹ als dem berühmtesten Bestand der Ethnologischen Sammlung der Göttinger Universität ein. Dieses wertvolle Konvolut wurde bis auf den heutigen Tag umfangreich und unter vielfältigen Gesichtspunkten erforscht sowie durch größere Ausstellungen im In- und Ausland bekannt gemacht (s. v. a. Kaeppler 1978; Hauser-Schäublin/Krüger 1998; Little/Ruthenberg 2006; Weber/Watson 2006; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2009). Die Kulturzeugnisse dieser Sammlung stehen daher an dieser Stelle nicht erneut im Zentrum. Stattdessen geht es darum, Aspekte des damaligen Geschehens im 18. Jahrhundert durch die Brille eines bedeutenden und umfassend interessierten Vertreters der Universität Göttingen zu betrachten, der zwar nicht selbst zur Schiffsbesatzung zählte, aber mit nicht wenigen Protagonisten der weltumspannenden Reisen in direktem Kontakt stand und über sie publizierte. Was folgt, ist ein Überblick über die Beziehungen und Interpretationen Lichtenbergs zum bereits angedeuteten »Cook-Südsee-Komplex«, mithin die Skizzierung eines zeitgenössischen ›Göttinger Blicks‹ aus dem 18. Jahrhundert auf die damaligen Akteure und Ereignisse.[3]

Für den in seinem Leben nur wenig gereisten Lichtenberg, zu dessen entfernteren Zielen zwischen 1763 und 1773 Aufenthalte auf Helgoland, in Hamburg und eine ca. zweimonatige sogenannte Kavaliersfahrt nach London als Begleiter zweier englischer Zöglinge zählten, war eine von König Georg III. (1738–1820) im Frühjahr 1774 genehmigte zweite London-Reise vom 29. August 1774 bis zum 7. Dezember 1775 besonders prägend. Eigentlich fokussiert auf Studien und Gespräche zur Erweiterung seiner astronomischen Kenntnisse wuchs sich dieser fast 15-monatige Aufenthalt zum größten Bildungserlebnis im Leben von Lichtenberg aus. Dazu trugen die

2
In wissenschaftlicher und auch in künstlerischer Würdigung seines facettenreichen geistigen Wirkens und seiner vielschichtig-mehrdeutigen Persönlichkeit wurde Lichtenberg in jüngerer Vergangenheit durch Ausstellungen mit Begleitpublikationen gebührend und sehr treffend gedacht: Erinnert sei an Lichtenberg 1742–1799: Wagnis der Aufklärung in Darmstadt und Göttingen im Jahr 1992 anlässlich des 250. Geburtsjahrs sowie 2017 an DingeDenkenLichtenberg, die naturwissenschaftliche Seite betonend, anlässlich des 275. Geburtsjahres in Göttingen. Lichtenberg Reloaded, mit künstlerisch-bildnerischen Interpretationen seines Zitatenschatzes, wurde 2015 in Hannover im Wilhelm-Busch-Museum gezeigt.

3
Von zentraler Bedeutung für die Lichtenberg'sche Perspektive auf die Südsee-Reisen Cooks und dessen Umfeld dürften die späteren persönlichen Beziehungen zu Georg Forster und einem daraus generierten ›Insider‹-Wissen gewesen sein. Forsters völkerkundliche Beschreibungen ebenso wie seine kulturphilosophischen Betrachtungen im Zusammenhang mit seiner Teilnahme an der zweiten Reise hinterlassen bis heute generell einen reichen Schatz an aufklärerischen Ideen, sie können als einzigartige wissenschaftliche ›Fundgrube‹ über kulturelle Fremd-Begegnungen in jener Zeit bezeichnet werden. Die Studien zur Südsee markieren mithin jene Station im Leben dieses Schriftstellers, Jounalisten, Essayisten, Naturforschers, Jacobiners und demokratischen Revolutionärs (Heintze 1990: 67–73), die ihn, wie er sich selbst sah, als Weltbürger, Europäer, Deutscher und Franzose (Harpprecht 2007: 36) zu einer Leitfigur der Moderne und insofern auch zu einem Vordenker der Ethnologie werden ließen.

2 Mai (aus Huahine, Gesellschaftsinseln) mit Umhang (*tiputa*) aus Rindenbaststoff (*tapa* bzw. *ahu*) und Tatauierung (*tatau*) auf dem Handrücken. Johann Jacobé (1777) nach einem Original von Joshua Reynolds (ESG, BiKat 16).

Rückkehr der beiden Schiffe von der zweiten Reise Cooks, der HMS Adventure, Mitte Juli 1774 und der von ihr durch einen Sturm getrennten und von Cook geführten Resolution Ende Juli 1775 wesentlich bei. In der Folge lernte Lichtenberg Teilnehmer der Expedition persönlich kennen und vermerkte dies gern im Stile von Sensationsmeldungen in seinen Briefen. Bereits im Frühjahr 1775 traf er neben den beiden Naturforschern Joseph Banks (1743–1820) und Daniel Solander (1733–1782) auch auf den Polynesier Mai (geb. um 1755) **[Abb. 2]**, der als Gast mit der Adventure nach England gelangt war und auf der dritten Reise Cooks wieder in seine Heimat zurückkehrte:

> »Freytags den 24 Mertz wurde ich Herrn Solander […] präsentirt. Er hatte den *Ulietleiten* [= Insel Huahine] *Omai* bey sich, und ich sprach mit ihm. Er gab mir die Hand und schüttelte sie mir nach englischer Art, er ist wohl gewachsen […] Er hat in seinen Minen etwas sehr angenehmes, und etwas bescheidenes […] Seine Hande sind mit blauen Flecken bemerckt, um die Finger der rechten Hand gehen sie in Ringen herum [= Tatauierung] […] Es war mir nicht unangenehm meine Rechte Hand in einer anderen zu sehen, die gerade vom entgegengesetzten Ende der Erde kam« (zit. in Gumbert 1977,1: 105f, kursiv im Original).

Einen Tag später fiel der Eindruck Lichtenbergs über Mai bei einem Frühstück bei Solander nicht mehr so rosig aus: »Neugierde scheint er wenig zu besitzen. Er trägt eine Uhr, bekümmert sich aber wenig um den Gang derselben. […] Man zweifelt sehr ob er ein Czaar Peter für seine Nation werden wird« (zit. in Gumbert 1977,1: 110). In einem Brief an seinen Göttinger Verleger Johann Christian Dieterich (1722–1800) am 31. März 1775 mit Hinweis auf das erwähnte Frühstück und in Anlehnung an das weit verbreitete Südsee-Klischee jener Zeit äußerte er sarkastisch: Mai sei von jener Insel, »wo man mit einem eisernen Nagel Hertzen und Zubehör ohne Mühe erkauft« (zit. in Joost/Schöne 1983,1: 521). In diesen Zusammenhang passte seine Anspielung auf das, was er über Expeditionsmitglieder der drei Reisen Cooks bezüglich ihres viermaligen, überwiegend friedlich verlaufenen Aufenthaltes auf den Gesellschaftsinseln Anrüchiges zu hören bekam: »[E]in Mädchen und ein Schwein zum Zeichen der Freundschaft. Mittel gegen beide Arten von Hunger« (zit. in Mautner 1984: 134).

Nachdem auch die Resolution zurückgekehrt war, lernte Lichtenberg die beiden Forsters kennen und war begeistert über die Begegnungen vor allem mit dem älteren, Johann Reinhold. Seine »Liebe zur Wissenschafft und sein Eifer für die Wahrheit sind eben so ausserordentlich, und um alles ins kurtze zu ziehen muß ich sagen, daß der ausserordentlichste Mann, den ich fast in England gesehen habe, ein Deutscher und zwar HE. Forster ist« (Brief an Johann Andreas Schernhagen, Kew, Botanischer Garten, 16.10.1775, zit. in Joost/Schöne 1983,1: 567). Wochen später schrieb Lichtenberg: »Ich war eben vorher bei Dr. Forster zu Tisch und verlies […] eine höchst angenehme Geselschaft von Gelehrten, die fürwahr von Otaheite und Neu=Seeland sprachen, wie unser einer von Eimbeck« (Brief an Heinrich Christian Boie, London, 30.11.1775, zit. in Joost/Schöne 1983,1: 597). Speziell über die Māori erfuhr Lichtenberg: »[…] in *Newzealand* sind sie in Beständiger Furcht gefressen zu werden« (zit. in Gumbert 1977,1: 204). Daraus entstand der

Sudelbucheintrag (*J 904*): »*Der Pater*: Ihr seid Menschenfresser Ihr Neuseeländer. *Neuseeländer*: Und Ihr Gottesfresser Ihr Pfaffen« (zit. in Mautner 1984: 411, kursiv im Original). So scharf zugespitzt[4] sich hier Lichtenberg zivilisationskritisch äußerte, zukünftige koloniale Entwicklungen vorausahnend, philosophisch immer wieder gern das Thema ›Wildheit‹ aufgreifend (s. Promies 1992: 16), was ihn aus heutiger Sicht an einigen Stellen auch zum Gegenstand der Kontroversen innerhalb laufender Rassismus-Debatten werden lassen könnte, so umschweifig wirken dennoch manche seiner interkulturellen Reflexionen und Folgerungen an anderer Stelle. Als er zum Beispiel von Johann Reinhold Forster erfuhr, dass es in Tahiti zwar immer wieder zu Diebstählen durch Einheimische gekommen war, er selbst aber nie davon betroffen gewesen sei, stattdessen aber in der ersten Nacht nach seiner Rückkehr in sein Haus in London eingebrochen und viele Dinge entwendet worden waren, richtet Lichtenberg ohne eine sozialkritische Kontextualisierung der Taten vor dem Hintergrund prekärer Lebensverhältnisse im damaligen England über die Diebe:

4
Der deutsche Schriftsteller Henning Boetius, dem es mit großer Emphatie gelungen ist, die historische Figur Lichtenberg zum Gegenstand eines Romans zu machen, erzählt von seinem »Talent, in einem Satz die voneinander entferntesten Dinge in einen Zusammenhang zu bringen« (Boetius 1989: 103).

> »Allein das sind wirckliche Wilde. Ew. Wohlgebohrenen [= J. A. Schernhagen] haben vielleicht nicht geglaubt, daß es noch Wilde in England gäbe, ich schertze hier nicht, sondern ich meine Leute, die in den Feldern, gemeiniglich bey den Ziegelhütten um London geboren werden, viele werden nicht getaufft, und noch weniger beschnitten. Sie wachsen auf ohne lesen und schreiben zu lernen und ohne nur das Wort Religion oder Glauben zu hören, […] alsdann stehlen sie und werden gemeiniglich zwischen 18 und 26 Jahren gehenckt. Ein kurtzes und vergnügtes Leben wäre das beste, das sind ihre Grundsätze, die sie sich nicht scheuen vor Gericht zu äusern« (zit. in Gumbert 1977,1: 319f) **[Abb. 3]**.

3 Johann Reinhold Forster und sein Sohn Georg Forster. D. Berger (1782) (ESG, BiKat 71).

Auf der einen Seite war Lichtenberg voller Skepsis gegenüber europäischer Einflussnahme und christlicher Missionierung der ›Antipoden‹: »*Verkehrtes Sehen*: Wenn ich in eines Fremden Augen hineinschaue, was kann ich mehr schließen, als das er *alles* so sieht wie ich?« (zit. in Mautner 1984: 363, kursiv im Original). Auf der anderen Seite fügte sich der in seiner England-Begeisterung leicht zu beeinflussende Lichtenberg kritiklos gedanklichen Mustern imperialen Großmachtstrebens Englands. Was ihn an

der Seefahrer-Nation besonders fesselte, war deren »weltpolitische Wirklichkeit mit ihrer glanzvollen Außenseite, einer riesigen Flotte, deren Routen über den ganzen Erdball verliefen« (zit. in Batt 1976: 263). Gelegentlich scheint in seinen Schriften durch, dass er selbst gern Akteur ferner Expeditionen gewesen wäre. Aufschlussreich dafür ist folgende Anekdote:

> »Die Reise hat drey Jahre und 14 Tage gedauert. Sie haben Gefahr, aber nicht sonderlich grose ausgestanden. HE. Forster spricht von einer Reise, […] so wie ich von einer nach Holland, er sagt: das wäre nichts, aber das verdammte Eis nach dem Südpol zu, das hat den Teufel im Leib […] Ich fragte ihn, ob er wohl glaubte, daß ich eine Reise um die Welt aushalten könte, darauf sah er mich an that einige Fragen an mich und dann sagte er: o, wie nichts. Ich habe den Mann schon lieb blos deswegen« (Brief an Schernhagen, 16.10.1775, zit. in Joost/Schöne 1983,1: 569, Unterstreichung im Original).

Später indes, etwa ab dem Jahr 1779, kühlte sich das Verhältnis aufgrund J. R. Forsters mangelnder Fähigkeit wissenschaftliche Kritik zu ertragen ab. Lichtenberg betrachtet ihn, dem er sogar in seiner ersten Begeisterung zugetraut hatte, dass er anstelle von Cook die Reise hätte leiten können, zunehmend als humorlos und eitel: »Auf Blocksberge von Salzwasser sieht er herab, wie ich und Du auf Champagner-Schaum« (zit. in Gumbert 1977,2: 136) **[Abb. 4]**.

4 Darstellung von Eisbergen, mit dem Vermerk, dass diese am 9. Januar 1773 gesichtet wurden. Benjamin Thomas Pouncy (1777) nach einem Original von William Hodges (ESG, BiKat 284,12).

Von großem Interesse für Lichtenberg waren neben den mündlichen Informationen auch die Illustrationen zu den Cook'schen Reisen. Am 11. November 1775 traf er sich mit dem Landschaftsmaler William Hodges (1744–1797), der als Zeichner auf der zweiten Reise dabei gewesen war. Er »ist ein sehr geschickter Mahler, der Köpfe von allen den Nationen die sie gesehen haben, und von allen schönen Gegenden Zeichnungen gemacht hat. Er zeigt sie uns alle, die langen Ohren der Leute von *Easter Island* […] sind unnachahmlich ausgedruckt […] Die grosen Statüen oder Gebaude auf *Easter Island* [=*ahu moai* von Rapa Nui] scheinen dahingestellt zu seyn um die Vorbeyfahrenden glauben zu machen sie seyen von Riesen bewohnt« (zit. in Gumbert 1977,1: 200, 204, kursiv im Original).

Später, als sich Lichtenberg mit der dritten Reise Cooks (1776–1778/79) beschäftigte, wandte er sich allerdings von Hodges und seinem zu stark antikisierendem Stil ab und gab, Georg Forster folgend, unter dem Eindruck der im 18. Jahrhundert geführten Debatten um Physiognomik, dem ›ökologischen‹ Zeichner und kartografischen Experten der dritten Reise, John Webber (1751–1793), mit seinen ›realistischeren‹ Portraits den Vorzug. Denn die von ihm gezeichneten Menschen wurden in ihrer natürlichen Umgebung dargestellt und fungierten nicht vorrangig als ›wohlfeile‹ Charakterstudien, eingebettet in damit implizit aufgeladene europäische Erwartungshaltungen vom ›edlen Wilden‹ und entsprechende Deutungsmuster. Forster urteilte über Webber: »So was herrliches läßt sich nicht denken, vielweniger beschreiben […] Hodges ist auch kein Schatten davon. Die Physiognomien sind gar herrlich getroffen. Nun kann man sich einen Begriff von otaheitischen und andern Südsee Schönen machen« (zit. in Joost/Schöne 1985,2: 815).

Kurz vor seinem Abschied von England war es Lichtenberg ein großes Anliegen, sich einmal einen persönlichen Eindruck von einem der Schiffe Cooks zu verschaffen: »Den dreysigsten November reisete ich mit Herrn v. *Adams* [= wahrscheinlich Charles Adams, ehemaliger englischer Student von Lichtenberg] nach *Deptford*, wo wir […] das Schif *Resolution* [sahen], worin *Capt. Cook* mit Herrn Forster die grose Reise um die Welt gethan hat. Es ist langes schmales und unangenehmes Schif. Ich habe mir ein Stück Holz davon abschneiden lassen« (zit. in Gumbert 1977,1: 207, kursiv im Original). Ausgestattet mit diesem besonderen Reise-Souvenir kehrte Lichtenberg mit umfangreichen Gesprächsnotizen und Aufzeichnungen im Gepäck Anfang Dezember 1775 nach Göttingen zurück. Hier übernahm er ab 1777 die Herausgeberschaft des *Goettinger Taschen Calenders* (GTC), den er bis 1798 mit breit gefächerten Themen und überwiegend von ihm selbst verfassten Texten ›mit Blick über den Göttinger Tellerand‹ zu einem bei seinen deutschen Zeitgenossen sehr beliebtem Medium machte (s. Gumbert 1977,1: XLII; Batt 1976: 270f.; Joost 1996: Nachwort zum *Goettinger Taschen Calender* 1779). Vor allem die Jahrgänge 1778, 1779, 1781, 1783, 1785 und 1787 dieses *Taschenbuchs zum Nutzen und Vergnügen* enthalten Artikel, die den Leser mit ethnografisch virulenten Themen konfrontieren: außereuropäische Ausformungen der ›Gesittung‹, unterschiedliche gesellschaftliche Etiketten, polynesische Kava-Trink-Zeremonien, ›Putz und Künsteleyen‹ (wie z. B. die polynesische Tatauierkunst, s. Vunidilo in diesem Band), Entdeckungsreisen in die Südsee und die dritte Reise Cooks. Hinzu kommen Kapitel mit Gedanken zur Nützlichkeit von *Academischen Cabinetten* im Allgemeinen wie auch des Academischen Museums der Georgia Augusta und seiner Erwerbung *Südländischer Merkwürdigkeiten* mit Vorstellung einzelner Objekte im Besonderen. Der Göttinger Anthropologe,

Naturforscher und Oberaufseher des Königlich Academischen Museums, Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), der sich im *Goettinger Taschen Calender* 1779 in seinem Artikel *Etwas vom Akademischen Museum in Göttingen* gegen sogenannte Wunderkabinette mit ihrer Vermischung unterschiedlichster Objektgattungen und für eine strikte Trennung von Kunstkammern und Naturalien-Sammlungen aussprach, hob die Bedeutung derartiger »akademischer Cabinette« zu jener Zeit mit den Worten hervor, dass »deren gänzliche Bestimmung dahin abzweckt, daß sie nicht zum Prunck, sondern lediglich zum Gebrauch, zur Untersuchung und zum Unterricht dienen sollen. […] Göttingen ist die erste Universität in Deutschland, vielleicht in Europa, die mit einem eigentlich akademischen Museum versehen worden; und wir halten uns verpflichtet, von ihm, auch schon als Epochemachenden Phänomen, hier einige Nachricht zu ertheilen« (Blumenbach in GTC 1779: 48).

Im Zusammenhang mit der im Jahr 1782 erworbenen Cook-Sammlung für das Königlich Academische Museum (1773–1877/78) der Universität Göttingen gab Lichtenberg im *Goettinger Taschen Calender* 1783 eine *Kurze Uebersicht der von den Europäern aus der Südsee gemachten Entdeckungen* und verwies auf aus seiner Sicht herausragende Objekte, die in Hawai'i erworben wurden, jener Inselgruppe, die »durch den ausserordentlichen Grad von Cultur berühmt worden, den man bey ihren Bewohnern gefunden. Unter einer überaus vollständigen Sammlung von Merkwürdigkeiten der ganzen Südsee, die von allen dreyen Cookischen Reisen mitgebracht und von S. Majestät dem König [= Georg III.] ans Göttingische Museum geschenkt worden, zeichnen sich die Kleidungsstücke von den Sandwich-Inseln, besonders ihre recht Geschmackvolle auf Cattun-Art gzeichneten Baumrinden-Zeuge, und noch mehr ihre Mäntel, Helme […] vor allen Kunstwerken von den Societäts- oder Freundschafts-Inseln u.s.w. aufs auffallendst vorzüglichste aus« (Lichtenberg 1783: 78; 86f.).

Aus heutiger Perspektive gilt es generell zu bedenken, dass Lichtenberg in seinen Ausführungen den in seiner Zeit gängigen inhärent evolutionistischen Denk- und Rezeptionsmustern gegenüber verfangen war. Je weniger materielles Kulturinventar in einer fremden Gesellschaft augenscheinlich existierte, umso ursprünglicher erschien den Reisenden *in situ* wie auch den interessierten gelehrten Kreisen zuhause eine solche Kultur. Mit einer durchgängig eurozentrisch bestimmten Wahrnehmung fremder Kultur verbanden sich unterschiedliche Blickwinkel, die von einer Verherrlichung des vermeintlich Exotischen bis zu einer diskreditierenden Ablehnung von allem fremdartig Erscheinendem reichte. Bisweilen überlagerten sich beide Perspektiven bzw. griffen ineinander. Diese ambivalente Sicht zwischen Xenophobie und Xenophilie kennzeichnete den Umgang der Europäer nicht nur mit den Bewohnern der Südsee vor 250 Jahren, sondern auch mit den Menschen auf anderen Kontinenten. Die Begegnungen jener Zeit waren geprägt vom Wechselspiel sowohl gegenseitiger Wertschätzung als auch kultureller Missverständnisse und brüsker Ablehnung des jeweils anderen. Der Blickwinkel auf das Fremde wechselte bei den europäischen Entdeckern der Südsee in einer ständigen Verzahnung polarisierender Bewertungen über alles, was ihnen ursprünglich erschien, nämlich zwischen rohem Barbarentum und sinnfroher, edelmütiger Wildheit.

So gesehen: Die Bewohner des Pazifiks, die Cook ›entdeckte‹, ›entdeckten‹ ihrerseits Europa, und mit diesen Begegnungen verbanden sich ebenso Überraschungen und Irrtümer wie auch Gewalttätigkeiten. Auf beiden Seiten waren die

5 Rindenbaststoff von den Hawai'i-Inseln (*kapa*) (ESG, Oz 590).

Bewertungen der Kontakte nicht einfach nur positiv oder negativ, sondern gekennzeichnet durch Unsicherheit und Vieldeutigkeit (s. Thomas 2004), was sich schließlich auch in den Interpretationen der Schreibtisch-Gelehrten widerspiegelte.

Über die Kulturen der Menschen in »Neu-Holland« [= Australien] schrieb Lichtenberg beispielsweise: »Es giebt Völker, die so ganz dem von unsern neuern Sophisten so gepriesenen Naturzustande [wohl Anspielung auf den »Plagegeist« Rousseau] getreu geblieben sind, daß sie sogar vom Feigenblatt unsrer ersten Eltern keinen Gebrauch machen« (Lichtenberg 1787: 137). Am meisten Beachtung schenkte Lichtenberg allem, was sich mit Tahiti bzw. den »Societäts=Inseln« und ihren Bewohnern verband (s. Gumbert 1977,2: 76), v. a. in Würdigung ihrer seefahrerischen Leistungen, ihrer Navigationsmethoden, ihrem Bootsbau und ihrer Bekleidungskultur. Es war ihm aufgrund gelegentlicher Anspielungen offenbar ein Anliegen, an seiner Bewunderung über Tahiti auch die heimische Leserschaft im *Goettinger Taschen Calender* teilhaben zu lassen. Folgende Zitate dürften dafür bezeichnend sein: »Bey seiner letzten Reise nach Otaheite bemühte sich Capt. Cook hauptsächlich um die Schiffarth der Einwohner und die Art ihre […] Fahrzeuge zu steuern.

Er fand, daß Sie ein so genaue Kenntnis des Himmels haben, als sich nur immer ohne Werkzeuge erhalten läßt, und die diesem so amphibischen Volk in vielen Fällen mehr als hinlänglich ist, zuweilen große See=Reisen zu unternehmen; dadurch verliehrt die Bevölkerung so weit zerstreuter Inseln durch Menschen, die fast ein einerley Sprache reden, vieles von ihrem wunderbaren« (Lichtenberg 1781: 96f.). Die Bewohner Tahitis, wie z. B. Mai oder die dortigen »Damen« der Adelsklasse *arii,* ebenso die Frauen Hawai'i's, wurden immer wieder abgebildet in ihren eleganten Gewändern und Umhängen aus Rindenbaststoff *tapa* bzw. *kapa* oder mit ihrem Federschmuck und von Lichtenberg stets mit Wohlgefallen zur Kenntnis genommen. Zwei Illustrationen von Ernst Ludwig Riepenhausen (1762–1840), einem Göttinger Zeichner und Kupferstecher, machen das deutlich, Lichtenberg kommentierte sie mit den Worten: »Zwei Mädchen, eines aus der Sandwich-Insel [= Hawai'i] und eines aus O Taheite, wild aber schön, den Nichtwilden und Schönen zur Nachahmung vorgestellt« (Lichtenberg 1785: 222*)*. Bereits in einem früheren Beitrag über die *Besondere Achtung einiger Völker gegen die Damen* betonte er die gesellschaftliche Bedeutung von Rindenbaststoffen, gleichwohl ohne Kenntnis ihres zeremoniellen Prestigewertes, den sie als bloße Stoffballen und Brautgeschenke z. B. bei der Heirat besaßen: »Auf einigen […] Inseln der Südsee ist es so eingeführt, daß die Frau bey den Spaziergängen des Mannes den Bündel [= Tahiti: *tapa* bzw. *ahu*] schleppt, daß sogar ein Bedienter des Capt. Cook, der seinem Herrn etwas nachtrug, sich einige zärtliche Begegnungen von den Wilden zuzog, weil sie ihn für ein Frauenzimmer hielten« (Lichtenberg 1778: 45) **[Abb. 5]**.

So, wie Lichtenberg bereits in England die Tatauierungen auf den Handflächen von Mai mit Interesse wahrgenommen hatte, äußert er sich nun auch einige Seiten weiter vor einer breiten Leserschaft, wie er derartige ›Künsteleyen‹ eingeordnet wissen möchte: Die Tatauierungen »geben für das Relative im Begriff von Schönheit, und für die allgemeine Unzufriedenheit der Menschen mit dem, was sie aus der Hand der Natur erhalten haben, gleich starke Beweise ab« (Lichtenberg 1778: 59). Ein letztes ›polynesisches‹ Thema Lichtenbergs, das sich mit Objekten der Göttinger Cook/Forster-Sammlung verknüpfen läßt, bildet das Trinken von *kava*, das ebenso im Alltag wie auch bei festlichen Anlässen bis heute im Pazifik weit verbreitet ist und sich großer Beliebtheit erfreut. Die Wirkung übertreibend gab Lichtenberg im *Goettinger Taschen Calender* 1787 Auskunft »Über einige kräftige Mittel die Vernunft zu betäuben: Es sind wenige Völker der Erde, die allen Gebrauch irgend eines berauschenden Getränkes verkennen sollten, und die ihn kennen die lieben ihn. […] Aus der Südsee […] wird die Wurzel einer Pfefferart […] [= *Piper methysticum*] dazu gebraucht, die in der Landessprache […] kava genannt wird […]. Auf Cook's letzter Reise faßten doch einige seiner Leute ein Herz und tranken […]. Sie wurden davon berauscht oder vielmehr sinnlos betäubt, wie von übermäßigem Genuß des Mohnsafts« (Lichtenberg 1787: 164, 170f.) **[Abb. 6]**.

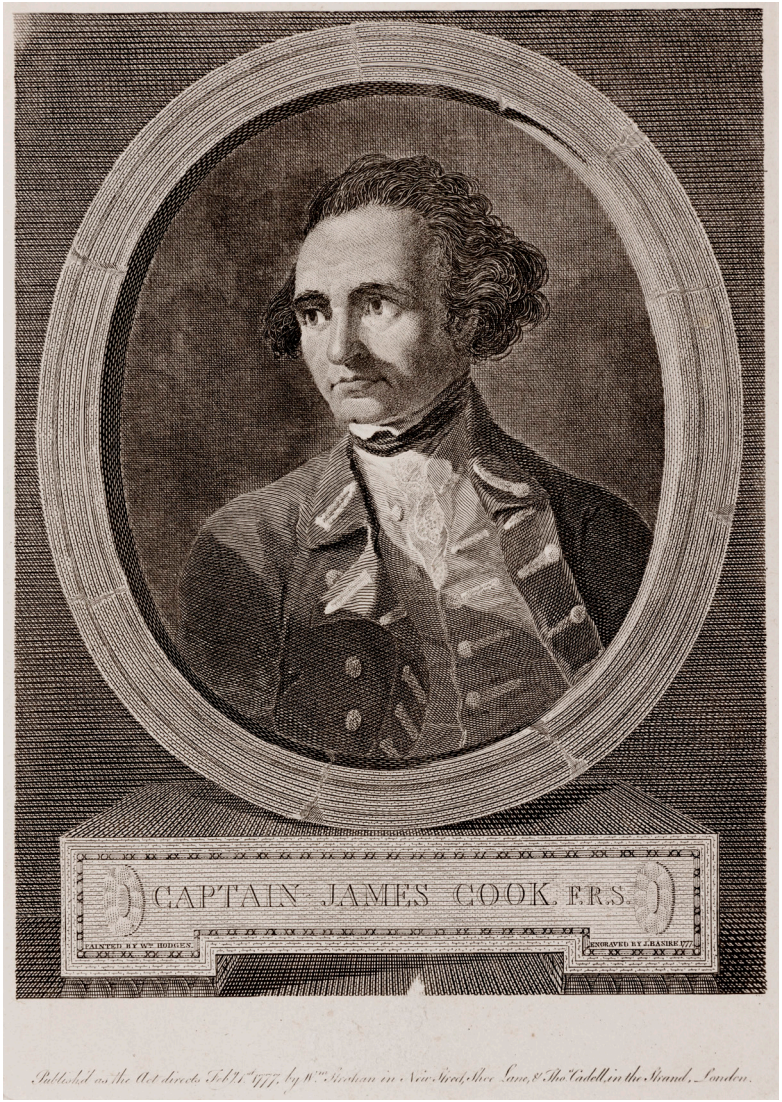
Höhepunkt im Bemühen um eine ausführliche Unterrichtung der Öffentlichkeit über die Südsee-Reisen Cooks und dessen damals wachsende Weltgeltung als Kapitän bildete zweifellos die erste Ausgabe des von Lichtenberg und Georg Forster 1780 begründeten und von Lichtenberg bis 1785 redigierten *Göttingischen Magazin der Wissenschaften und Litteratur* (GMWL). Es gibt mit Aufsätzen, die ausschließlich von den beiden stammen, im Umfang von 200 Seiten Auskunft über *Cook der Entdecker* (von G. Forster), *Einige Lebensumstände von Captain James Cook, größtenteils aus schriftlichen Nachrichten einiger seiner Bekannten* (überwiegend von G. Chr. Lichtenberg) sowie *Fragmente über Kapitän Cooks letzte Reise und sein Ende* (von G. Forster) (GMWL 1780, in Popp 1980). Lichtenberg

6 Kava-Schale (*ipu 'awa)*, Hawai'i (ESG, Oz 394).

lässt dabei aus ureigenem Fachinteresse Cooks kartografische und astronomische Leistungen immer wieder für sich sprechen, verbindet diese aber auch mit seinem Bild, das er sich auf der Grundlage einschlägiger Informationen über die Persönlichkeit des Engländers gemacht hatte. Zusammenfassend betonte er folgende Merkmale:

> »Der herrschende Charakter seines Gesichts aber war ein finsteres, störrisches, zurückhaltendes Wesen […] In seinem Umgang war er nicht der angenehmste Mann. […] Er war meistens in einer Art von mürrischer Zurückhaltung wie vergraben. Man hat ihn auf einer Reise von drei Jahren ein einziges Mal für sich singen und einmal pfeifen gehört […] In Gefahren hatte er beides Vorsicht und Mut, nur will man oft nicht genug entschlossene Kühle an ihm bemerkt haben. Er stampfte und tobte […] Oft übernahm ihn auch die Hitze […] Etwa was den Namen eines Lasters verdiente, ist mir indessen nicht bei ihm vorgekommen […] er liebte weder den Wein noch das Frauenzimmer […] Bei seiner […] Reise um die Welt kam er nur ein einziges Mal auf den Sozietäts-Inseln in den *Verdacht* einen geheimen Besuch am Tage in der Kajüte angenommen zu haben. Bei Nacht hat er nie welchen gehabt […] Überhaupt bemerkte man, daß das Bewußtsein seiner Überlegenheit an wahrem, gesundem Menschenverstand […] in ihm eine Verachtung gegen alle Gelehrsamkeit, mathematische etwa ausgenommen, bewürkt hatte. […] Als Seefahrer betrachtet, war er von der Natur zu Entdeckungsreisen wie bestimmt« (GMWL 1780, in Popp 1980: 138, 167–172).

Bei der Ausübung seiner von der britischen Admiralität verfügten Pflichten bemühte sich Cook stets um höchste Gewissenhaftigkeit. Insbesondere die Order, dass die Proviantsicherung Vorrang vor dem Sammeln von *Artificial Curiosities* hatte, beherzigte er. So konstatierte Georg Forster während der zweiten Reise Cooks (1772–1775) beim Aufenthalt auf den Tonga-Inseln im Juni 1774, dass Cook eigenhändig durch Jagd



7 James Cook. James Basire (1777), nach einem Gemälde von J. Hodges (ESG, Bikat 284,2).

und Kauf die Schiffsvorräte mit Früchten, Wurzeln, Hühnern und Ferkeln aufbesserte (Forster 1989,3,2: 140f.). Lichtenberg registrierte diese Versorgungspolitik Cooks mit großem Respekt: »Überhaupt verdient hier bemerkt zu werden, daß diese Tisch-Gesellschaft [= Cook und seine wissenschaftlichen Begleiter sowie Zeichner] auf der ganzen Reise sehr willig ihr erlegtes Federvieh mit dem übrigen Volk teilte und die Kranken vorzüglich damit versah. Diese Sorgfalt machte den Captain bei seiner sonstigen Störrigkeit und oft unfreundlichem Wesen sehr beliebt« (GMWL 1780, in Popp 1980: 159). Auch im Umgang mit den von England aus und unter seiner Empfehlung mitgeführten Essensvorräten, die für die gesamte Reise angelegt waren, erwies sich Cook als sehr umsichtig und für spätere Schiffsreisen zukunftsweisend. In einem Brief, bereits in seiner Zeit in England an den hannoverschen Geheimen Kanzleisekretär Johann Andreas Schernhagen (1722–1785) am 16. Oktober 1775

versandt, machte Lichtenberg dies mit überschwänglichen Worten deutlich: »Von dem grosen Nutzen des sauren Kohls und der Maisch oder des Bieres, wie es vom Maltz kommt, haben Sie vielleicht schon gehört, diese Entdeckung ist in ihrer Art wichtiger als die Harrissonschen [= Schiffschronometer des Londoner Uhrmachers John Harrison(1693–1776)]. Man glaubt hier, daß die fixe Lufft die der Mensch mit den Gewächsen verschluckt und die zur Erhaltung des Cörpers unumgänglich nöthig wäre, und die der saure Kohl und jenes Bier in groser Menge enthält, Ursache von dieser vortrefflichen Würkung sey. Was wird der Mensch nicht noch endlich mit Magnet Nadel, einer Harrinsonschen Uhr und einer Ladung von Saurem Kohl ausrichten!« (zit. in Joost/Schöne 1983,1: 569) **[Abb. 7]**.

Als Lichtenberg schließlich vom Tod Cooks im Jahr 1779 während dessen dritter Südseereise (1776–1779/80) erfuhr, schlug sich das in einer umfassenden Würdigung nieder, die allerdings nicht allein von ihm selbst formuliert wurde, sondern in seinem Aufsatz im *Göttingischen Magazin der Wissenschaften und Litteratur* 1780 von Georg Forster, wie die Forster'schen Briefquellen nahelegen, ergänzt wurde. Lichtenberg erfuhr am 19. Januar 1780 über G. Forster vom Tod des englischen Kapitäns, also ungefähr ein Jahr später, was als recht früh bezeichnet werden kann, denn die englischen Schiffe waren zu diesem Zeitpunkt noch nicht aus der fernen Südsee nach England zurückgekehrt. Das Logbuch Cooks war aber bereits auf dem Landweg von Kamtschatka, wo die beiden Schiffe der Expedition einen Zwischenhalt gemacht hatten, nach St. Petersburg gelangt. Dort hörte der deutsche Naturforscher Peter Simon Pallas (1741–1811), in Diensten von Katharina II. (1729–1796) stehend, Näheres über das tragische Ende Cooks. Er gab die Information an den Berliner Geografen und Theologen Anton Friedrich Büsching (1724–1793) weiter, mit dem Forster wiederum korrespondierte. Lichtenberg ließ diese Nachricht im Stil einer Eilmeldung in seinen Artikel im *Göttingischen Magazin der Wissenschaften und Litteratur* einfließen und gab dem Aufsatz so eine brandaktuelle Bedeutung: Cook, »dessen Verlust jetzt der beßre Teil von Europa betrauert, verdient von unserm Vaterland näher gekannt zu werden, als bisher geschehen ist. […] bei einer frechen Begegnung eines der umstehenden Wilden […] übernahm ihn [= Cook] seine Hitze und er gab Feuer […] man fiel über ihn her und Cook wurde mit vier seiner Leute erschlagen. Dieses geschah am 14. Februar 1779. So starb einer der größten Weltumsegler, wo nicht größte unter allen und einer der berühmtesten Männer der neuern Zeit« (GMWL 1780, in Popp 1980: 138, 166). Lichtenberg (bzw. Forster ergänzend) weiter: »Den unsterblichen Ruhm, den England bei der Nachwelt dieser Reisen wegen haben wird, hat es dieser glücklichen Wahl allein zu danken. [Andere Kapitäne] wußten weder wo, noch was, noch wie sie untersuchen sollten; […] ihre Vorsorge für das Schiffsvolk ging nicht so weit ins Detail; sie wußten sich nicht so gut wie Cook in die Wilden zu schicken, sie hatten weder die mathematischen Kenntnisse diese Mannes noch die große praktische Fertigkeit in Aufnehmung und Entwerfung der Seecharten. […] Die Königl. Sozietät der Wissenschaften zu London läßt jetzt zu seinem Andenken eine Medaille in der Größe einer englischen Krone schlagen […] und endlich eine für die Witwe [Elisabeth Cook 1741–1835]« (GMWL 1780, in Popp 1980: 174). Bei aller Bewunderung für Cook, auch für diesen galt Lichtenbergs abwägender Sinnspruch: »Da gab's allerlei zu bewundern und zu verfluchen. Das ist oft der Fall bei den berühmtesten Männern« (zit. in Batt 1976: 227). Insofern antizipiert er damit nicht zuletzt kritische indigene Perspektiven der

Gegenwart. Diesen hätte Lichtenberg sicherlich große Aufmerksamkeit geschenkt, würde er heute noch leben, gemäß seinem berühmten Sudelbucheintrag (II/84,1): »Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung« (zit. in Mautner 1984: 345). Drei Beispiele, die diesen Aspekt unterstreichen und sich auf Aotearoa [Neuseeland], Australien und Tonga beziehen, seien im Folgenden genannt:

1. Auf der ersten Reise (1768–1771) hatte Cook auf seinem Weg von Ostpolynesien gen Westen sehr viel Unterstützung in der Navigation durch Tupaia, einen angesehenen Priester und Navigator aus Ra'iatea [= Gesellschaftsinseln] erhalten. Dieser wollte eigentlich die Europäer bis nach England begleiten, starb aber auf der Reise in Batavia Bay, Indonesien, 1770. Der Māori Paul Tapsell von der University of Otago (*Pacific Studies*), erinnert an die Bedeutung des Polynesiers für die heutige Zeit mit folgenden Worten: »Ohne Tupaea (Tupaia), so glauben die Maori, wären Cooks erste Schritte an der Küste von Aotearoa 1769 zugleich auch seine letzten gewesen. Tupaea half Cook nicht nur bei der Navigation durch das weitere Ost-Polynesien, er bildete bei Ankunft in Aotearoa auch eine wichtige kulturelle Brücke zwischen der Mannschaft und den Maori. […] Aufgrund der gemeinsamen […] Sprache begegneten die Maori Tupaea sofort mit uneingeschränktem Respekt. […] Er wurde als Anführer einer Mannschaft seltsam aussehender weißer Männer betrachtet, die ebenso seltsame, magisch erscheinende Waffen trugen, was Tupaeas mana (Ansehen) […] steigerte, er ließ bei meinen Vorfahren offenbar kaum Zweifel aufkommen, dass er von höchstem Rang war« (Tapsell 2009: 26).[5]

2. Bei der Weiterfahrt zur Ostküste Australiens begegneten die Europäer Menschen, bei denen im Unterschied zu den meisten polynesischen Inseln für Cook nach vergeblichen Versuchen, mit Geschenken erfolgreich Kontakt aufzunehmen, nach kurzer Zeit feststand, dass es deren größter Wunsch war, die Europäer verschwänden so schnell wie möglich. Insofern ist »in den Erzählungen der Aborigines die Tendenz zu beobachten, Cook als eine Person darzustellen, die sich Land aneignete, und weniger als eine, die Geschenke verteilte […] so steht er doch durchgängig für die Anfänge des ›Weißen Mannes‹, der durch sein Eindringen in das Land und das Leben der Aborigines diese in ein Dilemma ohne Ende gestürzt hat« (Nugent/Newell 2009: 31).

3. Ein wichtiger Vertreter der international viel beachteten Literaturbewegung Polynesiens ist der von Tonga stammende Schriftsteller, Poet, Anthropologe und Sozialwissenschaftler Epeli Hau'ofa (1939–2009). Er äußerte sich in einem Interview, dass der Geist von James Cook aus dem Mittelpunkt der Bühne verbannt werden müsse, denn mit ihm verbände sich für die breite Masse der Bevölkerung leider vor allem nur der Wunsch nach Verwestlichung, in einer für ihn aber grundsätzlich falschen Richtung: »Wissen Sie, wenn es westlicher Einfluß im besten Sinne wäre, wenn er die guten Dinge gebracht hätte, das wäre in Ordnung gewesen. Aber wir haben billige Religion, billige Güter, alles Billige. Nichts aus der Tiefe westlicher Zivilisation […]«

5 Aufgegriffen und weiter durchdrungen wurde diese polynesische Sichtweise unlängst durch den deutschen Historiker und Journalisten Frank Vorpahl (2023).

(v. Gizycki 1998: 217). Sein Landsmann, der Gelehrte und der Philosophie der griechischen Antike sehr zugewandte Futa Helu (1934–2010), Begründer des ʻAtenisi College in Tonga [= Schule von Athen: eine freie Bildungsstätte ohne staatliche Kontrolle oder kirchlichen Einfluss], vertrat einen ähnlichen Standpunkt, betrachtete aber Georg Forster stets als eine auch aus indigener Sicht respektierte und große kulturvermittelnde Persönlichkeit.

So, wie eine durchaus kritisch-europäische Perspektive auf Cook und seine Reisen auch in einer Monografie des deutschen Schriftstellers Otto Emersleben (1998) vertreten wird, so faszinierend erscheint in der Tat die Sonderrolle, die der noch sehr junge Georg Forster im Sinne eines ethnografischen Beobachters, und dies im deutlichen Unterschied zu Cook und seinen wissenschaftlichen Begleitern, eingenommen hat. Für den Aufenthalt in Tahiti im September 1773 formulierte er jene mahnende und heutzutage häufig zitierte Botschaft an die Europäer: »Warlich! wenn die Wissenschaft und Gelehrsamkeit einzelner Menschen auf Kosten der Glückseligkeit ganzer Nationen erkauft werden muß; so wär' es, für die Entdecker und Entdeckten, besser, daß die Südsee den unruhigen Europäern ewig unbekannt geblieben wäre!« (Forster 1989,2,1: 301). Mit diesen Zeilen entsprach Forster ganz dem Geiste Lichtenbergs, so dass deren persönliche Begegnung naturgemäß zu einer fruchtbaren intellektuellen Zusammenarbeit führen musste. Dass beide aufeinandertrafen war dem Umstand gedankt, dass Georg Forster von England nach Deutschland übersiedelte und von 1778 bis 1784 Lehrer für Naturgeschichte am Collegium Carolinum in Kassel wurde.

Der daraus resultierende mehrjährige Kontakt ging einher mit einer engen Freundschaft, die Forster von sich als die schönste Zeit seines Lebens betrachtete. Später kühlte sich das Verhältnis, ähnlich wie zuvor beim älteren Forster, gegenüber dem Jacobiner Forster und seinem revolutionären Wirken in der Mainzer Republik seitens Lichtenbergs wieder ab. In der ›Göttinger Zeit‹ aber war Forster mit seinen interessanten Reisegeschichten, nicht nur im engeren Kreis seines Freundes Lichtenberg, sondern allseits ein gern gesehener Gast. Hier traf er auch auf »gelehrte Frauenzimmer«, wie die Professorentochter Caroline Michaelis (1763–1809), die sich aus tahitischem Rindenbaststoff, den ihr Forster geschenkt hatte, »ein Schäferinnenkleid […] ein Ballkleid, wie man es auf Maskenbällen sieht« anfertigen ließ (Michaelis in einem Brief an eine Freundin vom 31.01.1779, zit. in Metz-Becker 2009: 59; s. auch Uhlig 2004: 110). Lichtenberg beobachtete Forsters Kontakte zu diesen Göttinger ›Universitätsmamsellen‹, zu denen auch Forsters spätere Frau, die Professorentochter und Schriftstellerin Therese Heyne (1764–1829) gehörte, mit Distanz. Deren akademisch geprägter Freigeist, der sie ermutigte, »den starren Rationalismus der Aufklärung zu überwinden« (Finckh 2015: 18), war ihm nicht geheuer. Gleichwohl profitierte er aber von Forsters wirkmächtiger Präsenz und Strahlkraft in der Region, notierte sich selbst Kleinigkeiten bei jeder Begegnung, integrierte alles Beobachtete in seine Aufzeichnungen, Briefe sowie oben genannten Veröffentlichungen. Er, der bei aller gesellschaftlichen Anerkennung und seinem allseits geschätztem Humor nie ganz ohne Selbstzweifel und Schwermut war, genoss diese Zeit sichtlich, als die ›große weite Welt‹ via Südsee und England (seiner heimlichen Liebe), in Göttingen Station machte.

Es gilt abschließend festzuhalten, dass Lichtenbergs schriftstellerisches und journalistisches Verdienst darin bestand, dass nirgendwo in Deutschland im

18. Jahrhundert neben der Gelehrtenwelt auch derart weite Teile der sogenannten ›einfachen Bevölkerung‹ über den »Cook-Südsee-Komplex« so eingehend und aktuell informiert wurden, namentlich im »Städtgen Göttingen«. Diese auch aus heutiger Sicht bemerkenswerte journalistische Leistung erfolgte, dies sei hier ausdrücklich wiederholt, durch jemanden, der selbst nie in der Südsee gewesen war. Noch kurz bevor der vom Asthma geplagte Lichtenberg, gepflegt von seiner mit ihm ab 1789 verheirateten Haushälterin Margarete Elisabeth Kellner (1768–1848), schließlich verstarb, war Lichtenberg noch ein letztes Mal im Dezember 1798 in Gedanken an Mai mit der Südsee beschäftigt. Nachdem Johann Friedrich Blumenbach ihn besuchte und ihm ein Bild Mais aushändigte, welches er aus England als Geschenk erhalten hatte, Lichtenberg den Polynesier aber nicht sofort erkannte, entschuldigte dieser sich umfänglich in einem Brief an Blumenbach:

> »Ich habe, theuerster Freund, zwey Bitten um Vergebung wegen des herrlichen Miniatur=Gemähldes darzubringen 1) daß ich es so lange behalten habe, woran die lezte Zeit die allzu gute Verwahrung Schuld hatte, 2) Daß Sie es mir nicht zur Stupidität auslegen, daß ich am Sonntage Abend den lieben Omai nicht gekannt habe. Wahrlich ich schämte mich als ich am Montage Morgen das Bild ansah. Er ist es völlig, nur freylich, wie jeder Mahler auch thun solte, in einem glücklichen Augenblick gefaßt. Wenn man mit Leuten spricht und ihre Mienen in Bewegung sieht, so formirt man sich ein Bild von ihnen, das aus Beobachtungen von verschiedenen Zeitpunkten zusammen gesezt ist, und man trägt alsdann in das ruhige Gesicht auch noch durch Phantasie hinein, und glaubt noch zu sehen was jezt nicht da ist. Omai's Gesicht will Sonne haben und ich gab ihm Talglicht« (zit. in Joost/Schöne 1992,4: 998, Unterstreichung im Original).

Mit diesen Sätzen, die indirekt als aufrichtig gemeinte Entschuldigung gegenüber dem am anderen Ende der Welt lebenden Mai, seinem »südländischen Freund« aus den Londoner Tagen, gelten können, verabschiedete sich Lichtenberg im vorweihnachtlich-winterlichen Göttingen für immer von der Südsee. Zwei Monate später starb er.

Auch über seinen Tod am 24. Februar 1799 hinaus dürfte für die Universitätsstadt sowohl aus Interesse an Georg Christoph Lichtenberg im allgemeinen wie auch an seiner Teilhabe an der Beschäftigung mit den hiesigen universitären Sammlungen im besonderen, die Devise gelten: »Es ist schwer, in Göttingen an Lichtenberg vorbeizukommen« (Joost 2021: 9).[6]

6 Der Essay fußt auf einem Vortrag, gehalten am 2. Juli 2017 im Lichtenberg-Kolleg in Göttingen anlässlich der damaligen Jahrestagung der Lichtenberg-Gesellschaft e. V. Für die kritische Durchsicht meiner Manuskripte ebenso für den Vortrag seinerzeit wie auch für den vorliegenden Aufsatz bin ich Klaus Hübner, Geschäftsführer der Lichtenberg-Gesellschaft e. V., sehr dankbar. Für die entscheidenden Impulse, die mich von der Umwandlung der Powerpoint-Präsentation zur Realisierung des Aufsatzes bewegten, geht ein großer Dank an Michael Kraus, den Kustos der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen. Helga Lühmann-Frester (1940–2021) von der Johann Beckmann-Gesellschaft e. V. bin ich posthum für ihre Anregungen im Rahmen von fruchtbaren Gesprächen über wissenschaftliche Netzwerke in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dankbar verbunden.

Batt, Kurt (Hg.)
1976. *Georg Christoph Lichtenberg. Aphorismen*. Frankfurt/M. u. Leipzig: Insel.

Boetius, Henning
1989. *Der Gnom*. Frankfurt/M.: Eichborn/ Goldmann-Ausgabe.

Blumenbach, Johann Friedrich
1779. Etwas vom Akademischen Museum in Göttingen. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 45–57.

Emersleben, Otto
1998. *James Cook*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Finckh, Ruth
2015. Die Göttinger »Universitätsmamsellen« und ihre Welt. In: Finckh, Ruth (Hg.): *Das Universitätsmamsellen-Lesebuch*. Göttingen: Universitätsverlag, 7–29.

Forster, Georg
1989. *Reise um die Welt.* Bd. 2, 1.Teil. Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR. Berlin: Akademie-Verlag.

Forster, Georg
1989. *Reise um die Welt*. Bd. 3, 2. Teil. Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR. Berlin: Akademie-Verlag.

Gizycki, Renate v.
1998. *Wo der Tag beginnt, enden die Träume. Begegnungen in der Südsee*. Frankfurt/M.: Fischer.

Gumbert, Hans Ludwig (Hg.)
1977. *Lichtenberg in England. Dokumente einer Begegnung*. 2 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz.

Harppprecht, Klaus
2007. *Georg Forster. Reise um die Welt. Illustriert von eigener Hand*. Frankfurt/M.: Eichborn.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg)
1998. *James Cook: Gifts and Treasures from the South Seas/ Gaben und Schätze aus der Südsee: The Cook/Forster Collection, Göttingen/Die Göttinger Sammlung Cook/Forster.* München, New York: Prestel.

Heermann, Ingrid
1987. *Mythos Tahiti. Südsee – Traum und Realität*. Stuttgart: Reimer.

Heintze, Dieter
1990. Georg Forster (1754–1794). In: Marschall, Wolfgang (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie: von Montaigne bis Margaret Mead*. München: Beck, 69–87.

Joost, Ulrich und Albrecht Schöne (Hg.)
1983. *Georg Christoph Lichtenberg. Briefwechsel* (im Auftr. der Akad. d. Wiss. zu Göttingen. Bd. 1, 1765–1779, Briefe Nr. 1–656). München: Beck.
1985. *Georg Christoph Lichtenberg. Briefwechsel* (im Auftr. der Akad. d. Wiss. zu Göttingen. Bd. 2, 1780–1784, Briefe Nr. 657–1333). München: Beck.
1992. *Georg Christoph Lichtenberg. Briefwechsel* (im Auftr. der Akad. d. Wiss. zu Göttingen. Bd. 4, 1793–1799, Briefe Nr. 2204–2969). München: Beck.

Joost, Ulrich
1996. Nachwort. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender 1779*. Nachdr., Mainz: Dieterich, o. S.
2021. Geleitwort des Herausgebers. In: Achenbach, Bernd. »Euer Konzipient war ein sinnreicher Kopf« und andere Beiträge zur Lichtenberg-Forschung. Lichtenberg-Studien XVII: 9.

Kaeppler, Adrienne
1978. *Artificial Curiosities*. Katalog zur Ausstellung im Bernice Pauahi Bishop Museum. Hononolu: Bishop Museum.

Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)
2009. *James Cook und die Entdeckung der Südsee*. München: Hirmer.

Lichtenberg, Georg Christoph
1778. Besondere Achtung einiger Völker gegen die Damen. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 44–46.
1778. Künsteleyen der Menschen an Bildung ihres Körpers. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 59–66.
1780. Einige Lebensumstände von Captain James Cook, größtenteils aus schriftlichen Nachrichten einiger seiner Bekannten. In: Popp, Klaus-Georg (Hg.). 1980. *Cook der Entdecker. Schriften über James Cook, von Georg Forster und Georg Christoph Lichtenberg.* Leipzig: Reclam, 138–174.
1781. Fortsetzung des abgebrochenen Artickels von Verbesserung gemeiner Irrthümer. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 93–98.
1783. Kurze Uebersicht der von den Europäern aus der Südsee gemachten Entdeckungen. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 78–87.
1785. Verzeichnis der Kupferstiche. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 222.
1787. Vom Hang zum Putz und von einigen sonderbaren Toiletten-Stücken. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 134–141.
1787. Ueber einige kräftige Mittel die Vernunft zu betäuben. In: Lichtenberg, Georg Christoph (Hg.). *Goettinger Taschen Calender.* Nachdr., Mainz: Dieterich, 164–177.

Lichtenberg-Gesellschaft e. V. (Hg.)
1992. *Georg Christoph Lichtenberg 1742–1799. Wagnis der Aufklärung.* München/Wien: Hanser.

Little, Stephen und Peter Ruthenberg (Hg.)
2006. *Life in the Pacific of the 1700s. The Cook/ Forster Collection of the Georg August University of Goettingen*. 3 Bde. Honolulu: Honolulu Academy of Arts.

Mautner, Franz H. (Hg.)
1984. *Georg Christoph Lichtenberg. Sudelbücher*. Frankfurt/M. u. Leipzig: Insel.

Metz-Becker, Marita
2009. Georg Forsters ›Häusliches Glück‹. Das Leben mit Therese Heyne in Göttingen, Wilna und Mainz. In: *Georg-Forster-Studien* XIV: 57–84.

Nugent, Maria und Jenny Newell
2009. James Cook, der Entdecker? Die australische Perspektive. In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.) *James Cook und die Entdeckung der Südsee.* München: Hirmer, 29–31.

Popp, Klaus-Georg (Hg.)
1980. Cook der Entdecker. Schriften über James Cook, von Georg Forster und Georg Christoph Lichtenberg. In: Forster, Georg und Georg Christoph Lichtenberg. *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur* (GMWL), 1780. Leipzig: Reclam.

Promies, Wolfgang
1989. Nachwort. In: Georg Christoph Lichtenberg (Hg.). *Goettinger Taschen Calender 1781.* Nachdr., Mainz: Dieterich, o. S.
1992. »Indessen wenn die Sonne nur aufgeht, so schaden Nebel nicht«. Georg Christoph Lichtenberg – Wagnis der Aufklärung. In: Lichtenberg-Gesellschaft e. V. (Hg.). *Georg Christoph Lichtenberg 1742–1799. Wagnis der Aufklärung*. München/Wien: Hanser, 11–18.

Tapsell, Paul
2009. Begegnungen der Maori mit Cook. In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.). *James Cook und die Entdeckung der Südsee.* München: Hirmer, 26–28.

Thomas, Nicholas
2004. Cook. *The Extraordinary Voyages of Captain James Cook*. New York: Walker & Company.

Urban, Manfred
1992. »Es war mir nicht unangenehm meine Rechte Hand in einer anderen zu sehen, die gerade vom entgegengesetzten Ende der Erde kam«. Die Entdeckung der Südsee und Lichtenberg. In: Lichtenberg-Gesellschaft e. V. (Hg.). *Georg Christoph Lichtenberg 1742–1799. Wagnis der Aufklärung*. München/Wien: Hanser, 260–273.

Uhlig, Ludwig
2004. *Georg Forster. Lebensabenteuer eines gelehrten Weltbürgers (1754–1794)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vorpahl, Frank
2023. *Aufbruch im Licht der Sterne. Wie Tupaia, Maheine und Mai Captain Cook den Weg durch die Südsee erschlossen*. Berlin: Galiani.

Weber, Therese und Jeanie Watson (Hg.)
2006. *Cook's Pacific Encounters. The Cook- Forster Collection of the Georg-August University of Goettingen*. Canberra: National Museum of Australia.

CHRISTIAN FEEST

BLUMENBACH UND DIE BOTOKUDEN

Am 13. Juli 1818 berichteten die *Göttingischen gelehrten Anzeigen* über einen Vortrag des Obermedizinalrats Blumenbach in der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, bei dem der Referent ein Paar »National-Schädel vor[legte], die zu den bey weiten seltensten und merkwürdigsten in seiner anthropologischen Sammlung gehören.« Beide waren Geschenke erlauchter Fürsten und ehemaliger Schüler des Gelehrten, des Kronprinzen von Bayern und des Prinzen Maximilian zu Wied-Neuwied. Einer stammte »aus einem Grabe im alten Groß-Griechenland«, der andere war der eines »Botocuden, dem berufnen aber bisher so wenig bekannt gewesenen Cannibalenvolke in Brasilien.«

> »Der ganz abenteuerlich auffallende Contrast zwischen diesem Cannibalen-Schädel und dem des edlen Hellenen läßt sich mit Worten nicht ausdrücken. So wie letzterer durch seine Musterschönheit an Polyklets Canon erinnert, so ähnelt ersterer in der Totalform (den Unterkiefer ausgenommen) dem vom Orang-Outang mehr als einem der Negerschädel in der gedachten Sammlung« (GGA 112 [13.07.1818]: 1–3).[1]

Blumenbachs monumentale Schädelsammlung (am Ende seines Lebens 245 ganze Schädel und Schädelfragmente umfassend; Wagner 1856: 235) bildete die Grundlage seiner Forschungen zur Naturgeschichte des Menschengeschlechts und insbesondere der Beschreibung der von ihm postulierten fünf Hauptvarietäten der Gattung Mensch und ihrer Übergänge in *De Generis Humani Varietate Nativa* (Blumenbach 1795, 1798) und dem Tafelwerk *Decas Collectionis Suae Craniorum Diversarum Gentium Illustrata* (Blumenbach 1790–1820). 1795 umfasste die Sammlung 82 Kranien, wies aber hinsichtlich ihrer Herkunft deutliche Lücken auf. Das galt insbesondere für den amerikanischen Kontinent, von dem damals nur fünf Schädel herrührten (Blumenbach 1795: xxii-xxxiv) – ein Mangel, den der Sammler aktiv zu beheben suchte.[2]

1 Der Bericht über Blumenbachs Vortrag fand überregionale und internationale Verbreitung (z. B. AAD 25.07.1818: 2141–2143; NSGS 28.07.1818: 5; ALZ 08.1818: 853–854; EPJ 1 (1): 217–218).

2 Blumenbach, seine Forschungen und seine Sammelaktivitäten werden heute sehr kontrovers diskutiert. Ziel des folgenden Artikels ist es, das Zustandekommen der Göttinger Sammlung, soweit sie Botokuden

AUF KOPFJAGD

Hauptquelle der Erwerbungen waren Blumenbachs zahlreiche Studenten. Aber erst nach der Emigration des portugiesischen Königshauses nach Rio de Janeiro im Jahr 1808 und der

darauffolgenden schrittweisen Öffnung Brasiliens für Ausländer gelangten gleich mehrere seiner Schüler in dieses bislang nur ungenügend erforschte Land. Der erste von ihnen war 1809 der in portugiesischen Diensten stehende Mineraloge Wilhelm Ludwig Eschwege, dessen Aufgabengebiet hauptsächlich in der Provinz Minas Gerais lag, wo die seit langem bestehenden Konflikte mit den indigenen Bevölkerungen durch das Vordringen der Portugiesen einem Höhepunkt zusteuerten. Protagonisten waren dabei die ›Botokuden‹, eine aus mehreren sprachverwandter Lokalgruppen bestehende Bevölkerung zwischen dem Rio Doce und dem Rio Jequitinhonha, die man früher als Aimoré bezeichnet hatte und in der simplifizierenden ethnischen Taxonomie der Kolonialzeit den ›Tapuyas‹ im Gegensatz zu den ›Tupis‹ zurechnete.[3] Die erst ab dem späten 18. Jahrhundert gängige Bezeichnung ›Botokuden‹ bezog sich auf ihr Tragen von scheibenförmigen Ohr- und Lippenpflöcken (port. *botoque*, ›Spund‹). Blumenbach hatte von den »menschenfresserischen Boticuden« erstmals 1792 von zwei in Europa studierenden portugiesischen Brasilianern erfahren (Blumenbach 1795: 183; 1797: 133; Dougherty 2012: 396–397). Eschwege (1818: 88–94), der sie als »Botocudos-Anthropophagen« in die deutsche Berichterstattung einführte (vgl. Blumenbach 1773–1840b: 60) oder sein anderer Schüler Georg Heinrich von Langsdorff mögen dann Blumenbachs Interesse an einem Botokudenschädel erweckt haben.

Bereits kurz nach seiner Ankunft als russischer Konsul in Rio de Janeiro im Jahr 1813 beschrieb Langsdorff seine erste Begegnung mit einem in der Stadt lebenden Botokuden. Im Juli 1815 erhielt er den Besuch von Maximilian, der am Beginn seiner zweijährigen Forschungsreise durch Ostbrasilien stand. Es mag sein, dass Maximilian 1815 vor seiner Abreise von Blumenbach zum Sammeln eines Kraniums eines Botokuden ermuntert wurde (Blumenbach online: Regest 1939; Reill in Rupke und Lauer 2019: 194, Anm. 3), aber auch Langsdorff war in dieser Angelegenheit aktiv. Auf seinen oder Blumenbachs Wunsch beauftragte der Conde de Barca, António de Araújo e Azevedo, ein alter Bekannter Blumenbachs und nun Regierungschef am portugiesischen Hof in Rio, den Distriktskommandanten von Minas Gerais mit dessen Beschaffung. Da ein Schädel aber nicht aufzutreiben war, schickte der Kommandant vor Ende 1816 zwei Botokudenknaben an Langsdorff, der einen oder beide von ihnen in seinen Haushalt aufnahm und den älteren auf eine botanische Sammelreise nach St. Helena schickte. Schon im Dezember 1816 begleitete einer von ihnen Langsdorff und Auguste de Saint-Hilaire auf ihrer Reise nach Minas Gerais. Nach dem Tod des (oder eines der) Botokuden präsentierte der 1820 nach Europa zurückgekehrte Langsdorff dessen Schädel angeblich dem ›Nationalinstitut‹ in Paris, zumal Blumenbachs Wunsch mittlerweile von Maximilian erfüllt worden war (Feest 2022: 3f.).

Im Zuge seines Aufenthalts bei den Botokuden (Krekmum) am Rio Jequitinhonha im August und September 1816 wandte sich Maximilian der Erfüllung von Blumenbachs Wunsch zu. Ungeachtet der Proteste eines jungen Krekmun und in

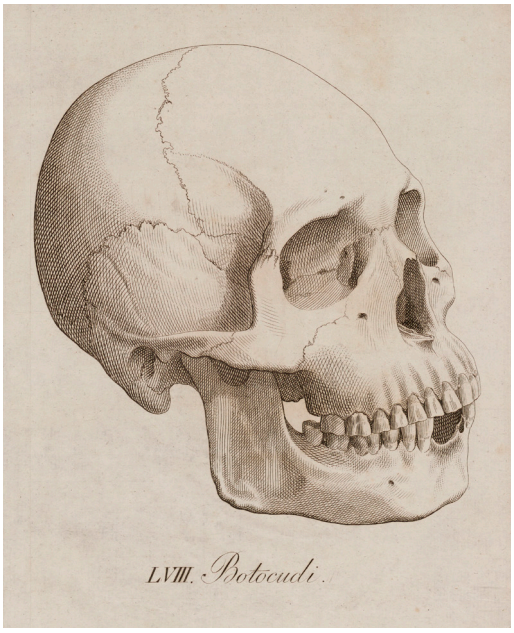
betrifft, aufzuzeigen und die Interessen sowie Denk- und Verhaltensweisen der Protagonisten aus ihrer Zeit heraus zu beleuchten. Für aktuelle Auseinandersetzungen allein in Göttingen s. z. B. www.blumenbach-online.de/Einzelseiten/Blumenbach.php, www.uni-goettingen.de/de/629688, www.uni-goettingen.de/de/650077, www.goettingen-postkolonial.de/stadtrundgang/blumenbach/

3
In meinem Text behalte ich die Fremdbezeichnung ›Botokuden‹, die in den zitierten Texten damals üblich war, bei. Ehrenreich (1887: 6) nennt als Selbstbezeichnung »des Volks d. h. seiner Rasse« Bũrũ, was dem heute von manchen Gruppen und von Linguisten verwendeten ›Borun‹ oder ›Borum‹ entspricht. Darüber hinaus gab es Selbstbezeichnungen der vier oder fünf grösseren Stämme, darunter ›Krekmun‹ (bei Maximilian ›Engräckmung‹) am Rio Jequitinhonha. Das seit dem frühen 20. Jahrhundert auch als Selbstbezeichnung gebräuchliche ›Krenak‹ leitet sich vom damaligen Anführer einer der Untergruppen ab, die sich zu jener Zeit am Rio Doce ansiedelten.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2685

steter, aber unberechtigter Angst vor der Missbilligung des Vorhabens durch andere,[4] exhumierte der Prinz den Schädel eines kürzlich verstorbenen Mannes (Wied-Neuwied 1820–1821, I: 332ff.) und sandte ihn unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Deutschland im August 1817 an seinen Lehrer, der ihn in seinem *Catalogus der Schedelsammlung* als »Botocudo Cannibalis aus Brasilien vom Pr. Max zu Neuwied« inventarisierte (Blumenbach o. J. b: 5) und Maximilian bereits am 22. September die Beschreibung des Kraniums zuschickte, die später in Wieds Reisewerk erschien und ebenfalls den Orang-Utan-Vergleich bemühte (Wied-Neuwied 1820–1821, II: 70, Vig. I; Blumenbach online: Regest 2009).

4 Freyreiß wurde bei seiner Ausgrabung von Schädeln sogar von Botokuden tätig unterstützt (Wied-Neuwied 1820–1821, I: 334).



1 Botocudi. Anthropophagi Brasiliensis. Der von Maximilian Prinz zu Wied für Blumenbach gesammelte Schädel eines Botokuden (Blumenbach 1790–1820, VI: Taf. 58) (SUB Göttingen).

Blumenbachs Freude über den ersehnten Sammlungszugang und seine rasche Veröffentlichung sollten sich später als problematisch erweisen. Dem Vortrag von 1818 folgte 1820 die Publikation in der *Decas Sexta* (Blumenbach 1790–1820, VI: 15–16, Taf. LVIII **[Abb. 1]**) und damit die Erhebung des Kraniums zu einer Art Typenexemplar.

Laut Blumenbach handelte es sich bei dem Schädel um den eines Mannes von »ungefähr fünfundzwanzig Jahren. Während des Krieges zwischen den Botokuden und den Portugiesen hatte er sich seinen Landsleuten bei ihren feindlichen Einfällen angeschlossen; aber nachdem die Feindseligkeiten aufgehört hatten, besuchte er häufig die Garnison am Rio Doce, wo er nicht lange danach krank wurde und starb.« Dies steht im Widerspruch zur Tatsache, dass die Ausgrabung am Rio Jequitinhonha erfolgte. Der amerikanische Anthropologe Samuel Morton (1839: 138ff., Taf. XV), anders als Blumenbach ein Verfechter des polygenetischen Ursprungs der Menschen, übernahm die Beschreibung aus der *Decas* in Verbindung mit der abweichenden Illustration aus Wieds Reisebeschreibung, die ihm der Autor zur Verfügung gestellt hatte, und trug so zur weiteren Festigung von Blumenbachs Charakterisierung botokudischer Schädel bei.

Zweifel daran kamen nur langsam auf. Zwar hatte schon Moritz Ignaz Weber (1830: 28, Taf. XXII) bemerkt, der Schädel in den *Decas* zeichne sich »durch seine thierische Bildung besonders aus«, wohingegen die im Berliner Anatomischen Museum befindlichen, von Wieds Mitreisendem Friedrich Sellow gesammelten Schädel »wenig ausgezeichnetes« zeigten. Aber obwohl sich der Bestand an Botokudenschädeln als Belege für eine besonders »primitive« Bevölkerung vor allem in europäischen Sammlungen rasch vergrößerte (vgl. Ehrenreich 1892: 34, Stoecker 2014), wurden nur wenige davon veröffentlicht und mit Blumenbachs Typenexemplar verglichen. Erst 1867 beschrieb Joseph Davis (1867: 253) einen vom Zoologen Georg Wilhelm Freyreiß, einem anderen Reisebegleiter Maximilians, für das Carolinska Institut in Stockholm gesammelten Schädel (Retzius 1849: 146)

als neues Typenexemplar für die Botokuden, ohne jedoch auf die Unterschiede einzugehen. Auf diesen Schädel bezog sich dann der Anatom Jeffries Wyman in seiner Untersuchung eines vom Geologen Charles Frederick Hartt gesammelten Kraniums eines Botokuden und fand, dass die Messungen der beiden Kranien im Wesentlichen übereinstimmten, während jene von Blumenbach so sehr differierten, dass, wären die beiden Schädel »zur Beschreibung in verschiedene Hände gefallen, uns der eine das Verbindungsglied des Menschen mit den Affen, der andere das Bild eines höchst respektablen amerikanischen Wilden geliefert hätte« (Hartt 1870: 584–587). Die Untersuchung von Lacerda und Peixoto (1876: 50f.) machte dann endgültig klar, dass Blumenbach das Pech gehabt hatte, von Wied einen Schädel zu erhalten, den man eigentlich »für pathologisch oder doch für eine anatomische Curiosität« halten musste (Ehrenreich 1887: 62). Die Meinung, die Botokuden seien »ganz rohe, wilde Naturmenschen, die bis zur Stunde in einem, der Thierheit nicht gar fern stehenden und der Kindheit ähnlichen, Zustande leben« (Leuckart 1826: 13), hatte sich aber schon längst verfestigt.

Blumenbachs Schüler Johann Gottfried Gruber (in Blumenbach 1798: x) bewunderte, dass dieser »keiner von jenen ist, die um eine einmal gesagte Meinung zu behaupten, lieber aller Wahrheit Hohn sprechen«, und der Gelehrte hätte selbst die beste Gelegenheit gehabt, sich die postume Peinlichkeit zu ersparen, hätte er das Wiedsche Exemplar mit jenem verglichen, dass ihm Eschwege wohl nach seiner Rückkehr aus Brasilien im Jahr 1821 geschenkt hatte (Blumenbach o. J. b: 5; Spengel 1877: 70f.). Aber aus welchen Gründen auch immer unterließ er diesen Vergleich, niemand wagte es, den verehrten Lehrer darauf aufmerksam zu machen, und so bescherte er den Botokuden für lange Zeit den Ruf einer besonderen Affinität zum Orang-Utan. Friedrich Tiedemann, ein weiterer Schüler Blumenbachs, wandte sich in einem anderen Zusammenhang dem Verhältnis von Menschen und Orang-Utans zu. Seine vergleichende Studie der Gehirne von Afrikanern, anderer Menschen und Orang-Utans belegte schlüssig die von seinem Lehrer stets verfochtene Anschauung von der Einheit der geistigen Anlagen der Menschen und ihren Unterschied von jenen der Menschenaffen (Tiedemann 1836, vgl. Richards in Rupke und Lauer 2019: 147–151). Seine Ausführungen richteten sich gegen die von Verteidigern der Sklaverei vorgebrachten, oft polygenetischen Argumente für die naturgegebene Minderwertigkeit bestimmter Bevölkerungen. Tiedemann schloss die Untersuchung botokudischer Schädel in seine Arbeit ein, interessanterweise aber nicht jene aus Blumenbachs Sammlung, sondern die von Freyreiß nach Frankfurt gebrachten (Schaaffhausen 1883: 28f.). Blumenbachs Vergleich der Botokuden mit den Orang-Utans, der eigentlich seiner innersten Überzeugung widersprach, muss Tiedemann bekannt gewesen sein. Er übergeht ihn aber schweigend, vielleicht aus Respekt vor dem greisen Gelehrten.

»LÄNDLICH-SITTLICHER PUTZ«

Der Schädel war nicht das einzige Mitbringsel Maximilians für Blumenbach. Aus seiner ethnografischen Sammlung, die 1904 an das Linden-Museum in Stuttgart ging (Feest 2021), zweigte der Prinz wenigstens zwei *botoques* (einer für die Unterlippe, einer für die Ohren) ab, auf die Blumenbach (1790–1820, VI: 15, Fußnote a) im Zusammenhang mit dem Fehlen der unteren Vorderzähne des Schädels zu sprechen kam. Neben dem Geschenk von Maximilian verwies Blumenbach auch

2 Unterlippenscheibe der Botokuden aus der Sammlung Blumenbachs (ESG, Am 185).

auf zwei in seiner Sammlung befindliche Ohrscheiben und andere ethnografische Gegenstände, die auf Freyreiß zurückgingen und daher auch vor 1820 gesammelt worden sein müssen [Abb. 2].

In der Göttinger Sammlung befinden sich heute vier *botoques* aus altem Bestand (Am 185–Am 188), die ohne Sammlerangabe sind. Auf Grundlage von Blumenbachs Angaben lässt sich Am 185 eindeutig Maximilians Sammlung zuweisen (Durchmesser 9 cm, Blumenbach: »beinahe 4 uncias«, d. h. Zoll [10,2 cm]), während Am 186 wohl von Freyreiß stammt (Durchmesser 7 cm, Blumenbach: »gegen 3 uncias« [7,6 cm]). Am 185 trägt die Inschrift »unter Lippe«, Am 186 »Mund«, beide wahrscheinlich in Blumenbachs Handschrift. Am 187 und Am 188 sind Ohrpflöcke von ähnlicher Größe (Durchmesser je etwa 6 cm, Höhe 3 cm, mögliche Inschrift auf Am 187: »Ohr«) und lassen sich nicht eindeutig zuordnen. Es ist auch nicht klar, ob es sich um ein Paar oder zwei Einzelstücke handelt. Auch wenn wahrscheinlich ist, dass die vier Objekte jenen entsprechen, die 1820 erwähnt werden, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden, dass weitere *botoques* den von Eschwege geschenkten Schädel begleiteten. Da Blumenbach am 10. Mai 1819 Maximilian lediglich für das »gütige Geschenk des ungeheuren Botocudo-Ohrklotzes« dankt (Willscheid 2017: 97), gelangte die Lippenscheibe wahrscheinlich schon zuvor gemeinsam mit dem Kranium nach Göttingen.

Im Gegensatz zu den Beschriftungen auf den Objekten hielt Blumenbach (1820) die größere Scheibe für einen Ohrschmuck. Auch sollten laut Blumenbach eigentlich eine Lippen- und drei Ohrscheiben, anstatt zwei von jeder Art, vorhanden sein. Tatsächlich ist ohne dokumentarische Evidenz die Unterscheidung kaum möglich. Alle bestehen aus dicken Scheiben des leichten Holzes des Barriguda-Baums (*Chorisia ventricosa* Nees & Mart. oder *Ceiba ventricosa*, bei Wied noch *Bombax ventriscosa* [sic]) mit Durchmessern von etwa 6 bis 11 und einer Dicke von 2,5 bis 3,5 Zentimetern. In seiner Beschreibung bemerkt Maximilian, die Ohrpflöcke der Frauen unterschieden sich nur durch die geringeren Dimensionen.[5] In seinem Reisewerk bildet er den besonders großen Ohrpflock eines Mannes und den Lippenpflock einer Frau in natürlicher Größe ab (Wied-Neuwied 1820–1821, I: Taf. 13, Fig. 4, 5; II: 5–9). Dies erlaubt die Identifikation der Nummer 36044 der Wiedschen Sammlung im Linden-Museum als Ohrscheibe einer Frau, während die Nummern 35040–36043 wohl Lippen- oder Ohrscheiben von Männern waren (vgl. Feest 2021: 61). Die heute im Weltmuseum Wien befindlichen Scheiben, die Johann Emmanuel Pohl 1820 ebenfalls am Rio Jequitinhonha gesammelt hat, sind zwar als für Lippe (Inv.-Nrn. 700–705) bzw. Ohren (Inv.-Nrn. 706–707), nicht aber nach Gebrauch durch Männer oder Frauen bestimmt und unterscheiden sich kaum voneinander.

5 Im Gegensatz dazu behauptet Chabert (1822: 4), die *botoques* der Frauen seien »viel größer als die von den Männern gebrauchten; nur beim Häuptling haben sie unterschiedliche Größe und sind an einem Ohr viel kleiner als am anderen.« Dies traf auf die von Chabert ausgestellten Botokuden (siehe unten) zu (siehe Feest 2022: Fig. 16–18, 24) ist aber kaum als Verallgemeinerung gültig.

Dass Blumenbach die *botoques* als »ländlich-sittlichen Putz« (das heißt der Landessitte entsprechend) charakterisierte (GGA 112 [13.07.1818]: 3), bezeugt seine kulturrelativistische Einstellung, und steht im Gegensatz zu seinem Schüler, der sie als »widrige Verunstaltung« bezeichnet (Wied-Neuwied 1820–1821, II: 7) oder zu Freyreiß (1824: 92f.: »künstliche, abscheuliche Verunstaltung«).

Abgesehen von den *botoques* befindet sich in der Göttinger Sammlung gegenwärtig nur ein weiteres botokudisches Objekt, das als einziges auf der Karteikarte als von Maximilian stammend bezeichnet wird (vgl. Felgentreff und Martens 1992: 121). Es handelt sich um eine Halskette aus Samenperlen (Am 184, **[Abb. 3]**), die der im Reisewerk abgebildeten »Halsschnur von Fruchtkernen, *Pohuit* genannt« entspricht, zu der das im Linden-Museum erhaltene Objekt (Inv.-Nr. 36130) wohl als Vorlage gedient hat (Wied-Neuwied 1820–1821, I: Taf. 14, Fig. 5; vgl. Feest 2021: 61). Solche Halsketten wurden von den Botokuden am Rio Doce aus schwarzen Samenperlen gefertigt und wurden vorwiegend von Frauen und Kindern, seltener von Männern getragen. Bei Schlangenbissen wickelte man sie über die betroffene Stelle an Bein oder Fuß (Wied-Neuwied 1820–1821, II: 12, 55).

BOTOKUDEN AUF BESUCH

Wohl kaum hätte es sich der Stubengelehrte Blumenbach träumen lassen, persönlich mit lebenden Botokuden Umgang zu haben. Und doch geschah dies mehrfach, weil es in den 1820er Jahren wenigstens zwei Botokudinnen, vier Botokuden und ein Kind nach Europa verschlagen hatte. Ein oder zwei der Männer (oder eigentlich Knaben) und eine der Frauen gelangten nach Göttingen und zum Teil bis in Blumenbachs Wohnzimmer. Ihre Geschichte illustriert unter anderem die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisse, die aus dem Studium von Kranien und der persönlichen Begegnung gewonnen werden, und die Folgen dieser Unterschiede für die öffentlichen Meinungsbildung.[6]

Parallel zur Erklärung eines ›gerechten Kriegs‹ versuchte die portugiesische Krone die Botokuden in die koloniale Gesellschaft zu assimilieren, indem man durch Vermittlung der Armee indigene Kinder als Arbeitskräfte in ländliche und städtische Haushalte einbettete. In Minas Gerais, wo nicht genügend afrikanisch-brasilianische Sklaven zur Verfügung standen, verwandelte sich diese Praxis schnell in die virtuelle Versklavung indigener Kinder und förderte einen regen Handel mit dieser neuen Ware, an dem die Botokuden aktiv teilnahmen, unter anderem durch Überfälle auf andere Botokuden-Gruppen, sobald der eigene Vorrat an Kindern erschöpft war. Die Verbringung von Botokuden nach Europa geschah im Umfeld dieser Umstände.

6 Eine ausführlichere Darstellung der Schicksale dieser Botokuden findet sich in Feest (2022). Auf den Großteil der dort gegebenen Quellenverweise muss hier aus Platzgründen verzichtet werden.

Quäck

Abgesehen von einigen Botokuden, die Anfang des 19. Jahrhunderts als Hausangestellte nach Portugal gelangten, ohne nennenswertes Aufsehen zu erregen, war der von Maximilian im Februar 1818 gemeinsam mit seinen naturkundlichen und ethnografischen Sammlungen nach Neuwied gebrachte Quäck der erste Botokude in Europa. Vielleicht angeregt durch die auf der Reise gewonnenen Erfahrungen mit den von Freyreiß von deren Eltern gekauften Coropo- und Puri-Kindern tauschte Wied im Juli 1816 den etwa zwölfjährigen[7] Knaben von einem Lateinprofessor in

3 Halskette der Botokuden aus der Sammlung Blumenbachs (ESG, Am 184).

Porto Seguro gegen ein »gutes Teleskop« ein. Neben seinem Nutzen als Jagdhelfer schwang bei der Erwerbung das Argument mit, dass Quäck so das Schicksal der Knechtschaft in brasilianischen Händen erspart bliebe.

In Neuwied wurde der Junge persönlicher Diener des Prinzen, diente als sein Gewährsmann in linguistischen und ethnografischen Fragen und ging mit Maximilians Jäger Dreidoppel auf die Jagd. Neben dem Prinzen nahm sich dessen anthropologisch interessierter Hausarzt Dr. Bernstein des neuen Schlossbewohners an und verfasste den ersten Bericht über Quäck für eine Lokalzeitung, der in ganz Deutschland von anderen Medien nachgedruckt wurde. Die herbeiströmenden Bewohner Neuwieds und Besucher des Prinzen bestaunten den bereits von seinen *botoques* befreiten und europäisch gekleideten »rohen Naturmensch von dem wildesten und furchtbarsten Stamme« als, so Bernstein, die »seltenste […] unter den vielen Naturseltenheiten« in der brasilianischen Sammlung des Prinzen. Dazu aufgefordert, schoss er mit Pfeil und Bogen, stimmte seinen »Nationalgesang« an und ahmte die Stimmen von Tieren aus seiner Heimat auf das Täuschendste nach. Oft

7 Sterbebuch und eine Todesanzeige geben sein Alter im Jahr 1834 mit »ungefähr 34 Jahren« an (Willscheid 2017: 99, 102). Demnach wäre er 1816 16 Jahre alt gewesen.

»saß er, sich am Ofen wärmend, ruhig, kalt, ernst, ohne eine Miene zu verziehen, oder sich über die begaffende Menge weiter zu kümmern, in sich selbst gekehrt. Wer ihn so bei der Lampe, einsam in der stillen Nacht erblickt hätte, könnte ihn leicht für einen in tiefes Nachdenken versunkenen Philosophen gehalten haben« (NZ 20.02.1818: 161–165).

Nach der Beobachtung eines Hamburger Domherrn, der ihn 1821 sah, »spricht sich übrigens in den kleinen freundlich blinzenden Augen die seinem wilden Urstamm schändende anthropophagische Natur eben nicht aus« (Meyer 1822: 173).

Maximilian nahm ihn nicht nur zu gesellschaftlichen Anlässen und ins Theater in Koblenz mit, er brachte ihn wohl auch zu Blumenbach nach Göttingen, obwohl es darüber keine direkten Berichte gibt. Im Mai 1819 bedankte sich der Gelehrte beim Prinzen für die Übersendung nicht nur der Ohrscheibe, sondern auch des »Souvenirs aus der Haarkrone ihres treuen Quäck. Noch hatte ich keine Probe von Brasilianer-Haar« (Willscheid 2017: 97; vgl. Blumenbach o. J. b: 16). Im Februar 1820 bestätigte er den Erhalt des »treuen Bilds Ihres guten Quäck. Ich habe den köstlichen Schädel seines Landsmanns, den ich Ihrer Güte verdanke, in gleicher Größe wie das Bild kopieren lassen, da passen die beiden Blätter wie Schachtel und Deckel auf einander.« Im Dezember 1821 schrieb er an Maximilian: »Und wie gedeiht der ehrliche Quäck? Wenn Sie uns bald einmahl mit Ihrem Besuche erfreuen, bringen Sie ihn doch mit.« Und im Mai 1824 fragt er: »Wie lebt Ihr ehrlicher Quäk? Und wie hat er sich bey dem Besuche benommen den ihm, wie ich nicht zweifle, sein peregrinirender junger Landsmann Jacqui [siehe unten] nun abgestattet haben wird« (Blumenbach, zit. in Willscheid 2017: 97ff.). Ob es zu einer Begegnung der beiden exilierten Botokuden kam, ist nicht bekannt. 1821, als die Botokuden João und Francesca[8] auf dem Weg nach Wien auf dem Rhein Neuwied passierten, hatte sich Quäck allerdings geweigert Maximilian bei einem Besuch auf dem Schiff zu begleiten, angeblich, »weil er sich fürchtete von ihnen gefressen zu werden« – dies wenigstens nach einer von Maximilians Großnichte Carmen Sylva aufgezeichneten Überlieferung (Willscheid 2017: 97).

8 Zum Schicksal der beiden siehe Schmutzer und Feest 2015: 269–274; Feest 2022: 11–16.

Während sich das 1820 gesandte Bild Quäcks offenbar nicht erhalten hat, befindet sich in der Göttinger Sammlung ein anderes Porträt des Botokuden, das Maximilian vor seiner Abreise nach Nordamerika im Jahr 1832 an seinen Lehrer geschickt hatte **[Abb. 4]**. Blumenbach beschreibt es in Katalogen seiner Sammlung als »Der Botocude Quäck, welchen der Prinz Max von seiner Brasil. Reise im Aug. 1817 mit nach Neuwied gebracht. In Vollgesicht mit roten Farben sprechendähnlich gezeichnet von des Prinzen jüngeren Bruder Carl im Jan. 1832« (Blumenbach o. J. a: fol. 32r; o. J. b: 29). Die Beurteilung als »sprechendähnlich« legt nahe, dass Blumenbach Quäck mittlerweile persönlich kennengelernt hatte. Freilich wüssten wir darüber gerne Näheres.

Das Porträt ist eines von mehreren, die Prinz Carl zwischen 1823 und etwa 1830 in verschiedenen Techniken angefertigt hat und die sich heute teils im Fürstlich Wiedschen Archiv in Neuwied, teils in der Brasilien-Bibliothek der Robert Bosch GmbH in Stuttgart befinden (Willscheid 2017: 90, 97, 100).[9]

9 Bei einem weiteren unsignierten und undatierten Bild in der Göttinger Sammlung

Dem »ehrlichen Quäck« ging es offen gesagt nicht besonders gut. Wied bemühte sich nicht um seine formelle Erziehung,

4 Quäck. Zeichnung von Karl zu Wied-Neuwied, vor 1832 (ESG, BiKat 76).

(BiKat 82), das wahrscheinlich einen Botokuden darstellt, handelt es sich weder um Quäck noch um Jacqui. Es zeigt auch keine Ähnlichkeiten mit anderen Botokuden-Darstellungen des frühen 19. Jahrhunderts.

ließ ihn seine eigene Version der deutschen Sprache sprechen, die nur Eingeweihte verstanden, und behinderte so seine Integration. Seine Einsamkeit ertränkte Quäck zunehmend in Alkohol, und so verstarb er am 1. Juni 1834 an einer Leberentzündung, während Maximilian mit Dreidoppel in Nordamerika unterwegs war. Dr. Bernstein trennte vor dem Begräbnis Quäcks Kopf vom Körper und konservierte ihn in Ethanol. Später kamen sowohl der Schädel als auch das Gehirn in die Sammlung des Anatomischen Museums der Universität Bonn, von wo das Kranium 2011 an die Botokuden (Borun) von Jequitinhonha repatriiert wurde (ausführlich zu Quäck siehe insbesondere Willscheid 2017 und Feest 2022: 5–11.).

Tono Maria

Nach seiner Teilnahme an Napoleons Russland-Feldzug begab sich der aus Avignon stammende Xavier Chabert in französischem Auftrag zur Erkundung mineralischer Ressourcen nach Minas Gerais und diente angeblich unter Hauptmann Julião

5 Tono Maria. Öl auf Leinwand von Christian Holland, 1824 oder 1825 (ESG, BiKat 25).

Fernandes Leão von der Siebenten Division der brasilianischen Armee im Krieg gegen die Botokuden. 1818 wurde er in England heimisch und verdiente seinen Lebensunterhalt als Feuerschlucker und Schausteller von wilden Tieren und eigenen Erfindungen. Im Juli 1821 brachten zwei Franzosen ein Botokuden-Ehepaar mit Kind, die wohl zu einer von Leão nach Rio de Janeiro gebrachten Gruppe zählten, zu Ausstellungszwecken nach London. Chabert nahm den »wilden Indianerhäuptling mit seiner Frau und seinem Kind« unter seine Fittiche und stellte sie »zum Zweck ihrer Zivilisierung« in London aus. Dank Chaberts exzellenter Pressearbeit wurde die Schau, in der die »harmlosen und unbedenklichen« Botokuden, zum Schutz gegen das britische Wetter und aus Gründen des Anstands mit Federmänteln aus Hawaii und Kleidungsstücken nordamerikanischer Indianer bekleidet, ihr häusliches Leben darstellten, ein großer Erfolg. Eine besondere Rolle in der Werbung nahmen ihre *botoques* ein. In einer begleitenden Broschüre vermengte Chabert (1822) ethnografische Angaben aus Wieds Reisebeschreibung, seine eigenen Erfahrungen in Brasilien und eine gehörige Portion Fantasie und identifizierte die Protagonisten als Häuptling Jochima und seine Frau Tono Maria.

Nachdem mehrere Versuche Chaberts, die Botokuden nach Brasilien zurückzubringen, gescheitert waren, setzte er ihre Schaustellung in England, Irland und Schottland fort, wo Jochima 1823 verstarb und örtliche Phrenologen eine Gipsbüste auf Grundlage seiner Totenmaske herstellen ließen. Der Fokus der Schau lag nun notgedrungen auf Tono Maria als der »berühmten indianischen Venus«, auch wenn ihr in der Folge verschiedene Männer als angebliche »Puri-Häuptlinge« zur Seite gestellt wurden.

Wohl gegen Ende 1824 wurde die Schaustellung auf dem europäischen Festland fortgesetzt. Hier scheint die Pressearbeit anfangs nicht so gut funktioniert zu haben, und so ist ein Eintrag im Inventar von Blumenbachs anthropologischer Sammlung das früheste Zeugnis: »Brustbild der Botocudin, die Chabert im Feber 25 hier sehen ließ u. die bald danach in Braunschweig gestorben. In Oel gemahlt von Holland in Cassel« **[Abb. 5]**.

Das Bild zeigt Tono Maria mit ihren großen Ohr- und Lippenscheiben und in europäischer Kleidung, die durch Federschmuck ergänzt ist. Während der Schulterschmuck nicht eindeutig identifizierbar ist, handelt es sich beim Halsschmuck um eine Kopfbinde der Ka'apór (Dorta und Cury 2000: 108f.; Andreas Schlothauer, pers. Mitt., 2022), die damals am Rio Acará und Rio Capim in Pará lebten. Da dieser Schmuck nicht auf den 1822 in London gemachten Bildern von Tono Maria erscheint (Feest 2022: Fig. 16–18, 24), muss er von Chabert danach in Großbritannien oder auf dem Kontinent erworben worden sein. Urban (1987: 169) datiert das Bild irrtümlicherweise ins 18. Jahrhundert. Über den Maler Christian Holland weiß man nur, dass er 1824/5 an der Universität Marburg Zeichnen und Malen unterrichtete (KSAH 1824: 521; 1825: 322), und es ist unklar, ob das Bild in Kassel gemalt wurde und/oder vielleicht von Blumenbach in Auftrag gegeben worden war.

Zwischen Juni und Oktober 1825 gibt es zahlreiche Berichte über Auftritte von Tono Maria, ihrem Mann Adola (»König der Puris«) und deren Sohn Mançego in Belgien und den Niederlanden, bei denen das königliche Paar »zeremonielle Lieder« aus ihrer Heimat sang und man die botokudische »Königin« beobachten konnte, wie sie zu Mittag Schokolade und am Nachmittag Tee trank. Adola trennte sich von der Schau, bevor die »Königin der Botokuden«, begleitet von zwei offenbar malaiischen Dienern, Ende Oktober Bremen erreichte (ZEW 13.04.1826: 576; 14.04.1826: 584). Über Hannover ging es zur Braunschweiger Wintermesse, wo Chabert das Publikum durch seinen Konsum von Arsen beeindruckte und Tono Maria unerwartet Ende Januar 1826 an der Schwindsucht verstarb. Ihr Leichnam wurde »für die hiesige Zergliederungsgesellschaft angekauft« und ihr Skelett schließlich im Anatomischen Theater der Stadt ausgestellt (Taberger 1830; BA 25.01.1826: 315; AZ 28.02.1826: 234; Programm 1826: 11). Es scheint sich nicht erhalten zu haben (Hansjörg Pötzsch, pers. Mitt., 2022). Ein Autopsiebericht beschreibt ihren Körper als

> »Muster guter Bildung, eine wahre Venus, nicht allein ihres Volksstammes, sondern sogar ihres Geschlechts überhaupt. […] Kurze Zeit vor dem Tode legte sie ihren Ohr- und Lippenschmuck ab und empfahl ihrem Aufseher und Gebieter ihr ¾ Jahr altes Kind« (KRGH II [1826]: 134f.).

So wie bei ihrem früheren Mann Jochima wurde auf der Grundlage ihrer Totenmaske eine Gipsbüste hergestellt, die bald in Blumenbachs Sammlung gelangte

(Blumenbach o. J. b: 24; Wagner 1856: 238) [Abb. 6]. Sie ist, abgesehen von der Dokumentation der Größe von Tono Marias *botoques*, vor allem ein Beleg für die Porträtähnlichkeit des Gemäldes von Christian Holland. Über das weitere Schicksal von Mançego ist nichts bekannt.

Chabert kehrte noch 1826 nach London zurück, wo er dank seiner Darbietungen in einem glühend heißen Backofen als »Feuerkönig« gefeiert wurde. Als sein Phosphor- und Arsenkonsum schließlich als Trick entlarvt wurde, wanderte er 1832 in die USA aus, wo das von ihm als Mittel gegen Zahnschmerzen vermarktete »Tapuya-Elexier« ein letztes Echo seiner brasilianischen Vergangenheit war (ausführlich zu Tono Maria siehe Feest 2022: 16–27.).

6 Gipsbüste der Tono Maria von Z. Lösche [?], Braunschweig 1826. Anthropologische Sammlung, Historische Anthropologie und Humanökologie, Georg-August-Universität Göttingen. Foto: Martin Liebetruth.

Jacqui

Ende Januar 1822 annoncierte Heinrich Lasthausen, ein holländischer Waffelbäcker und Inhaber eines Wachsfigurenkabinetts, in Hamburg die Schaustellung von »drey merkwürdigen aus England angekommenen Menschen, nämlich zwey Japaneser und ein Wilder«. Der »wilde Mann aus Süd-America, mit einem großen Pflock in der Lippe, welches sehr merkwürdig«, war bereits drei Wochen zuvor an die Öffentlichkeit getreten, während die beiden Asiaten noch unter dem rauen Klima der Hansestadt litten (HN 07.01.1822: 8; 26.01.1822: 7). Bei den »Japanesen« handelte es sich tatsächlich um Assing und Haho, die beiden ersten nach Deutschland gelangten Chinesen, die Lasthausen im Jahr zuvor im East India House in London engagiert hatte und die schließlich 1823 von König Friedrich Wilhelm III. von Preußen erworben wurden, um die Kenntnis von chinesischer Kultur und Sprache in Deutschland zu vertiefen. Die Schaustellung fand passenderweise im ehemaligen Café Chinois statt, wo gleichzeitig das Kunst-Kabinett der Gebrüder Ingermann aus Königsberg (heute: Kaliningrad) zu sehen war. Schon im Februar 1822 übernahmen die Ingermanns den »wilden Mann« in ihr Programm, waren aber in den folgenden Monaten noch gemeinsam mit Lasthausen und seinen »Japanesen« unterwegs.

Im Juli 1822 erreichte die ungewöhnliche Troika Göttingen, wo ihr Besuch Erwähnung im *Almanach* der Universität fand:

> »Zu den Seltenheiten, die in Göttingen gezeigt wurden, gehört für den Sommer 1822 ein Botocudos, der sich in zufälliger Gesellschaft zweier Chinesen befand. Anscheinend 17 bis 18 Jahr alt, etwa 5 Fuß hoch und untersetzter Statur, entsprach er ganz der Beschreibung, die der Prinz Maximilian zu Neuwied von diesem merkwürdigen Urvolke Brasiliens

7 Jacqui. Zeichnung von Carl Anton Graf von Reisach, Göttingen, 1822 (ESG, BiKat 79).

liefert. Der Pflock in der Unterlippe hielt einen Zoll im Durchmesser, wodurch dieselbe um fast Zollbreite vor der Oberlippe hervorragte. In den Ohren waren die Löcher von verschiedener Große; durch das rechte konnte man bequem den Daumen stecken. Vom Sprechen war er nicht Freund; am wenigsten hörte man etwas von seiner Landessprache; einige Deutsche Wörter, die seine Organe aber schwer hervorbrachten, begleiteten, wenn er zutraulich war, seine Gesticulationen. Seine Einfalt und Nachahmungssucht war so groß, dass er sich für einen Chinesen hielt, und alles that, was die Chinesen vormachten.[13] – Hr. Obermedicinal-Rath Blumenbach schenkte dem seltenen Fremdlinge im hohen Grade seine Aufmerksamkeit, und erwarb sich bald sein Vertrauen – was nicht leicht war – so sehr, dass derselbe den Namen ›Blumenbach‹ aussprechen zu lernen bemüht war, und mit sichtbarem Wohlgefallen nannte« (AGAUG 1823: 115f.).

13 Als der mit Auguste de Saint-Hilaire reisende Botokude Firmiano in Rio de Janeiro erstmals Chinesen zu Gesicht bekam, bezeichnete er sie als »meine Onkel«, obwohl er keine Verwandtschaftsbezeichnungen für andere indigene Brasilianer benutzte (Saint-Hilaire 1847–1848, I: 40).

Schon zuvor wurde eine Meldung in der Tagespresse weit über Göttingen hinaus verbreitet:

8 Jacqui. Zeichnung von A. M., Göttingen, 18. Juli 1822 (ESG, BiKat 84).

> »Der Botocude, welchen der vor einiger Zeit bei Helgoland gescheiterte Capitain Frank von Brasilien mitbrachte und dessen sich Hr. Senator Abendroth in Hamburg zuerst thätig annahm, hat beim Hrn. Ober-Medicinalrath Blumenbach in Göttingen, wo er im Juli von seinen Führern, Gebrüdern Ingermann, gezeigt ward, eine sehr günstige Aufnahme gefunden. Hr. B. beschenkte ihn und ließ ihn verschiedentlich zu sich ins Haus kommen, unter andern auch eines Abends in eine zahlreiche Damen-Gesellschaft, wo er sich auf dem Sopha sehr wohl seyn ließ« (SGZ 14.09.1822: 2; KFK 23.10.1822: 1024–1025).

Für die Vertrautheit zwischen dem Gelehrten und dem Botokuden spricht auch, dass der junge Mann von Blumenbach und seinem Umfeld nicht mit seinem ›Bühnennamen‹ Engräckmung, den die Ingermanns als Selbstbezeichnung der Botokuden aus Maximilians Reisewerk entnommen hatten, sondern als Jacqui bezeichnet wurde (Willscheid 2017: 99). Wenn Blumenbach, der »besonderes Wohlgefallen an ihm gefunden« hatte, tatsächlich auch »genaue Untersuchungen mit ihm angestellt« hat (LT 23.04.1825: 535), so hat sich davon nichts erhalten außer zwei Zeichnungen, die Göttinger Studenten zur Bereicherung der ethnografischen Bildersammlung des Professors von Jacqui anfertigten.

Eine der Bleistiftzeichnungen [Abb. 7] zeigt den jungen Mann in seiner ›Dienstkleidung‹ mit entblößtem Oberkörper, einer offenbar nicht-botokudischen Halskette und einem Federkopfschmuck, der dem entspricht, den Maximilian bei den Kamakã gesammelt hatte (Wied-Neuwied 1820–1821, II: Taf. 20, Taf. 21, Fig. 1; Linden-Museum Stuttgart 36164–36165; Feest 2021: 62–63, Fig. 5). Maximilians Kamakã-Federhauben sind heute Unikate, und es ist nicht bekannt, wo Lasthausen oder die Ingermanns den Kopfschmuck erworben hatten. Die Zeichnung ist mit »AReisach« signiert und identifiziert den Künstler als den nachmaligen Kurienkardinal Carl August, Graf von Reisach, der seit dem 26. April 1822 in Göttingen studierte (Pütter u.a. 1838: 44).

Die zweite Zeichnung [Abb. 8] trägt das Monogramm AM unter einer Grafenkrone, das wohl auf den späteren russischen Diplomaten Alexander Graf von Medem aus Kurland (Lettland), ebenfalls seit 1822 Student in Göttingen, als Künstler verweist (Pütter u.a. 1838: 44). Hier ist Jacqui neben dem Kamakã-Kopfschmuck mit Hemd und Jacke bekleidet, wie er sie wohl auch in Anwesenheit der Damen auf Blumenbachs Sofa getragen hat. Auf beiden Bildern ist der kleine Lippenpflock zu erkennen, während die Ohren bzw. Ohrenscheiben von seinen Haaren verdeckt sind. Die in den AGAUG erwähnte unterschiedliche Größe der Löcher in den Ohren entspricht den Angaben von Chabert (1822: 4; vgl. Anm. 4 unten).

Über Jacquis Herkunft verbreiteten die Ingermanns später eine Geschichte, die von der 1822 in der Tagespresse veröffentlichten abwich. Er sei gemeinsam mit einem anderen Botokuden von einem Franzosen zur Reise nach Europa verleitet worden, auf dem Schiff eines Kapitäns Hahn oder Frank, aber vor Helgoland gestrandet und nach dem Tod seiner Reisegefährten nach Hamburg gebracht und vom Senat den Ingermanns zur Fürsorge übergeben worden. Wahrscheinlicher ist, dass er von Lasthausen mit den Chinesen aus London mitgebracht worden war und so wie die anderen Botokuden außer Quäck ursprünglich zu jener Gruppe zählte, die der Capitão Leão vom Jequitinhonha nach Rio de Janeiro gebracht hatte.

Nach dem Besuch in Göttingen reiste Jacqui mit den Ingermanns, später nur mit Carl Ingermann, kreuz und quer durch Deutschland. Seine Spur verliert sich 1828 in Bromberg (Bydgoszcz) im heutigen Polen.

Noch 1825 erinnerte sich Jacqui an Blumenbach »mit vieler Freude, und pflegt ihn nur den Papa Blumenbach zu nennen; nur kann er es nicht vergessen, dass der gute Papa so viele Menschenköpfe hat abschneiden lassen, um sie in seinem Kabinet aufzubewahren« (LT 23.04.1825: 535) (ausführlich zu Jacqui siehe Feest 2022: 28–31.).

Abkürzungsverzeichnis (Periodika)

AAD *Allgemeiner Anzeiger der Deutschen*. Gotha.
AGAUG *Almanach der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen*. Göttingen
ALZ *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Halle.
AZ *Allgemeine Zeitung*. München.
BA *Braunschweigische Anzeigen*. Braunschweig.
EPJ *The Edinburgh Philosophical Journal*. Edinburgh.
GGA *Göttingische gelehrte Anzeigen*. Göttingen.
HN *Hamburger Nachrichten*. *Hamburg.*
KFK *Kriegs- und Friedens-Kurier*. Nürnberg.
KRGH *Kritisches Repertorium für die gesammte Heilkunde*. Berlin.
KSAH *Kurhessisches Staats- und Adress-Handbuch*. Kassel.
LT *Leipziger Tageblatt*. Leipzig.
NSGS *Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*. Berlin.
NZ *Neuwieder Zeitung/Reich der Todten.* Neuwied.
SGZ *Staats- und gelehrte Zeitung*. Hamburg.
ZEW *Zeitung für die elegante Welt*. Berlin.

Blumenbach, Johann Friedrich
1773–1740a. Verzeichnis Porträtmäsiger Abbildungen v[on] Menschen fremder Völkerschafften in Büchern oder auf einzelnen Blättern. Handschrift, Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen (https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/DE-611-HS-3618532).
1773–1740b. Collectanea zur Charakteristik der verschiednen Völkerschafften im Menschengeschlecht. Handschrift, Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen (https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/DE-611-HS-3618570).
1790–1820. *Decas Collectionis suae Craniorum Diversarum Gentium Illustrata*. 6 Bde. Göttingen: Dietrich u.a.
1795. *De Generis Humani Varietate Nativa*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
1798. Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
o. J. a. Handschrift. Cod. Ms. Blumenbach 1, Nr. 3. Universitätsbibliothek Göttingen.
o. J. b. Handschrift. Cod. Ms. Blumenbach I, Nr. 4. Universitätsbibliothek Göttingen.

Chabert, Xavier
1822. *A Brief Historical Account of the Life and Adventures of the Botocudo Chieftain and Family*. London: C. Baynes.

Davis, Joseph Barnard
1867. *Thesaurus Craniorum. Catalogue of the Skulls of the Various Races.* London: Printed for the Subscribers.

Dorta, Sonia Ferraro und Marília Xavier Cury
2000. *A plumária indígena brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/MAE.

Dougherty, Frank William Peter und Nobert Klatt (Hg.)
2012. *The Correspondence of Johann Friedrich Blumenbach. Volume IV: 1791–1795*. Göttingen: Norbert Klatt Verlag.

Ehrenreich, Paul
1887. Über die Botocudos in den brasilianischen Provinzen Espiritu Santo und Minas Geraes. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 19: 1–82.
1892. Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos. In: *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro* 8 (1): 3–55.

Eschwege, Wilhelm Ludwig
1818. *Journal von Brasilien*. 2 Bde. Weimar: Landes-Industrie-Comptoir.

Feest, Christian
2020. Maximilian Prince of Wied-Neuwied and his Ethnographic Collection from Eastern Brazil, 1815–1817: Preliminary Notes. In: *Indiana* 37 (2): 87–110.
2022. Botocudos in Europe in the 1820s. Preprint (www.academia.edu/87441141/Botocudos_in_Europe_in_the_1820s). (Eine portugiesische Übersetzung, »Botocudos na Europa na década de 1820«, ist für 2025 geplant).

Felgentreff, Carsten und Holger Martens
1992. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil III: Amerika*. Göttingen: Institut für Völkerkunde.

Freyreiß, Georg Wilhelm
1824. *Beiträge zur näheren Kenntniß des Kaiserthums Brasilien*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Johann Georg Sauerländer.

Hartt, Charles Frederick
1870. *Geology and Physical Geography of Brazil*. Thayer Expedition. Scientific Results of a Journey in Brazil. Boston, MA: Fields, Osgood, & Co.

Lacerda, Filho und Rodrigues Peixoto
1876. Contribuições para o estudo antropológico das raças indígenas do Brasil. In: *Arquivos do Museu Nacional* 1: 47–75.

Leuckart, Friedrich Sigismund
1826. *Andeutungen über den Gang der bei Bearbeitung der Naturgeschichte, besonders der Zoologie, von ihrem Beginne bis auf unsere Zeiten genommen ist*. Heidelberg: K. Groos.

Meyer, Friedrich Johann Lorenz
1822. Brief-Fragmente vom Taunus, Rhein, Neckar und Mayn. Hamburg: Perthes und Besser.

Morton, Samuel George
1839. *Crania Americana or, A Comparative View of the Skulls of Various Aboriginal Nations of North and South America*. Philadelphia, PA: J. Dobson.

Programm
1836. *Programm zum neunten Elb-Musikfeste in Braunschweig, nebst einer Beschreibung der Stadt*. Braunschweig: Herzogliche Waisenhaus Buchdruckerei.

Pütter, Johann Stephan u.a.
1838. *Versuch einer academischen Gelehrten-Geschichte von der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen*. Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Retzius, Anders
1849. Cranier af Guarani-Indianer från Brasilien. In: *Öfversigt af Kongl. Vetenskapsakademien forhandligar* 6 (1849): 142–150.

Rupke, Nicolaas und Gerhard Lauer (Hg.)
2019. *Johann Friedrich Blumenbach: Race and Natural History, 1750–1850*. London: Routledge.

Saint-Hilaire, Auguste de
1847–1848. *Voyage aux sources du Rio de S. Francisco et dans la province de Goyaz*. 2 Bde. Paris: A. Bertrand.

Schaaffhausen, Hermann
1877. *Die anthropologische Sammlung des Anatomischen Museums der Universität Bonn*. Die anthropologischen Sammlungen Deutschlands 1. Braunschweig: Vieweg.
1883. *Die anthropologische Sammlung des Museums der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft und des Senckenbergischen Anatomischen Instituts*. Die anthropologischen Sammlungen Deutschlands 6. Braunschweig: Vieweg.

Schmutzer, Kurt und Christian Feest
2014. Brazil in Vienna: Encounters with a Distant World. In: *Archiv Weltmuseum Wien* 63–64: 267–283.

Spengel, W. J.
1887. *Die von Blumenbach gegründete anthropologische Sammlung der Universität Göttingen*. Die anthropologischen Sammlungen Deutschlands 2. Braunschweig: Vieweg.

Stoecker, Holger
2013. Der Schädel der »Wilden«. Friedrich Sellow und das anthropologische Sammeln. In: Zischler, Hanns, Sabine Hackethal und Carsten Ebert (Hg.). *Die Erkundung Brasiliens. Friedrich Sellows unvollendete Reise*. Berlin: Galiani, 203–211.

Taberger, Johann Gottfried
1830. Chabert, der s.g. Feuerkönig, Phosphoresser, u.s.w. In: *Zeitschrift für die Staatsarzneikunde* 10 (1): 314–338.

Tiedemann, Friedrich (Frederick)
1836. On the Brain of the Negro, Compared with That of the European and the Orang-Outang. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 126: 497–527.

Urban, Manfred
1987. Die völkerkundliche Sammlung. In: Gustav Beuermann u.a. (Hg.). *250 Jahre Georg-August-Universität Göttingen*. Göttingen: Georg-August-Universität, 158–173.

Wagner, Rudolf
1856. Die anthropologische Sammlung des Physiologischen Instituts. In: *Nachrichten von der G. A. Universität und der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 14: 233–242.

Weber, Moritz Ignaz
1830. *Die Lehre von den Ur- und Racenformen der Schädel und Becken der Menschen*. Düsseldorf: Arnz & Comp.

Wied-Neuwied, Maximilian
1820–1821. *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817*. 2 Bde. Frankfurt: Brönner.

Willscheid, Bernd
2017. Joachim Quäck und William Russels. In: Bernd Willscheid (Hg.). *Prinz Maximilian zu Wied. Ein rheinischer Naturforscher in der Alten und Neuen Welt*. Neuwied: Roentgen-Museum, 90–105.

Online-Quellen

Blumenbach online.
www.blumenbach-online.de/
www.blumenbach-online.de/Einzelseiten/Blumenbach.php

Göttingen Postkolonial
www.goettingen-postkolonial.de/stadtrundgang/blumenbach/

Johann-Friedrich-Blumenbach Institut für Zoologie und Anthropologie
www.uni-goettingen.de/de/650077.html

Sensible Provenienzen
www.uni-goettingen.de/de/629688.html

NDZODO AWONO

OBJEKTE AUS KOLONIALEN KONTEXTEN

Forschungen zu den Beständen aus Kamerun und Togo der Ethnologischen Sammlung Göttingen

Deutsche Auswanderer in überseeischen Gebieten zu schützen sowie die Suche nach neuen Absatzmärkten für Industrieprodukte benannte eine zeitgenössische Quelle aus dem Jahr 1906 als Gründe für eine aktive Kolonialpolitik Deutschlands (Seidel 1906: 19). Darüber hinaus sollte auch der Zugang zu Ressourcen gesichert werden, die für die deutsche Industrie unerlässlich waren. Der Einstieg Deutschlands in die koloniale Expansion erfolgte nichtsdestotrotz zögerlich und halbherzig (Zimmerer 2004: 16). In den Regionen der heutigen Nationalstaaten Kamerun und Togo drängten, wie in anderen deutschen Kolonialgebieten auch, Kaufleute und Firmen die Reichsregierung zur Besitzergreifung dieser Gebiete. Wirtschaftsunternehmen wie die Hamburger Kaufleute um Adolf Woermann (1847–1911) und die Handelsfirma Wölber & Brohm forderten die Reichsregierung zum aktiven Kolonialengagement in Afrika auf (Klose 1899: 20; Cornevin 1959: 132; Stoecker 1977: 21, 23; Todzi 2021: 35). Die ersten Deutschen in den später annektierten Gebieten waren dabei oftmals Missionare (Cornevin 1959: 128; ders. 1962: 126ff.).

Die offizielle Besitzergreifung von Togo und Kamerun erfolgte innerhalb einer Woche. Im Juli 1884 stellte Gustav Nachtigal (1834–1885), der deutsche Konsul in Tunis und Beauftragte für die deutschen Interessen an der westafrikanischen Küste, durch die Unterzeichnung der strittigen ›Schutzverträge‹ mit den lokalen Herrschern der Küstengebiete Togos und Kameruns diese Regionen unter deutsche Herrschaft (Schramm 1959: 43; Cornevin 1962: 134; Mveng 1963: 293f.). Die deutsche Kolonialherrschaft in Togo und Kamerun dauerte von 1884 bis 1919. Sie war gekennzeichnet durch die gewaltsame Unterwerfung der einheimischen Bevölkerung. Neben der Inverwaltungsnahme der Territorien gab es in den Kolonien eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Aktivitäten, darunter Handel sowie das ›Sammeln‹ sogenannter Ethnografica, Forschungs- aber auch ›Strafexpeditionen‹.

›Strafexpedition‹ ist ein durch die Kolonialmächte in der Kolonialzeit erfundener Begriff, um Aggressionskriege gegen die lokale Bevölkerung der Kolonien zu rechtfertigen. In den europäischen Kolonien dienten ›Strafexpeditionen‹ zum Schutz europäischer Interessen und zur Demonstration der technischen sowie auch einer vermeintlichen kulturellen Überlegenheit der Kolonisten gegenüber den Kolonisierten. In der Regel handelte es sich um Vergeltungsmaßnahmen als Reaktion auf Formen des Widerstands, die nicht zuletzt als Angriff auf die Ehre, das Ansehen oder die Autorität einer Kolonialmacht wahrgenommen wurden. Über ›Strafexpeditionen‹ wurde die exzessive Gewaltanwendung und somit Zerstörungen, Raubzüge und Massaker legitimiert (Künkler 2002: 15ff., Ndzodo Awono 2021b: 69f.). Eine Forschungsexpedition wiederum setzt eine angemessene Ausrüstung, eine Fragestellung und eine Arbeitsmethode sowie Fachleute voraus. Ziel kolonialer Forschungsexpeditionen war es in der Regel, Menschen und ihre Kulturen, die natürliche Beschaffenheit der in Besitz genommenen Gebiete oder auch naturwissenschaftlich relevante Phänomene besser zu verstehen. Die Unterscheidung zwischen einer Straf- und einer Forschungsexpedition war dabei nicht immer eindeutig, beides konnte ineinander übergehen. In den europäischen Kolonien widmeten sich die meisten Kolonialbeamten in ihren Stationen neben ihren offiziellen Funktionen auch wissenschaftlichen Arbeiten (Habermas 2016: 154). Ein Beispiel hierfür ist Eugen Zintgraff (1858–1897). Er kam 1889 als Leiter einer Forschungsexpedition nach Bali und wurde zum Gründer und Leiter der Station Bali im Nordwesten des Graslandes von Kamerun. Vor Ort unternahm er Militäroperationen gegen mehrere ethnische Gruppen wie z. B. die Mankon, die Wum und die Bafut, um diese unter die Kontrolle der deutschen Kolonialverwaltung zu bringen (Ngoh 1987: 32, 34).

Als Kameruner und Nachkomme der Kolonisierten bezeichne ich sowohl die deutsche (1884–1919) als auch die britische und die französische (1919–1960) Herrschaft als Kolonialzeit in Kamerun. Insgesamt dauerte die europäische Kolonialzeit in Kamerun 76 Jahre. Die Kolonialzeit in Togo umfasst unter Einbeziehung der französischen Besatzung ebenfalls 76 Jahre (1884–1960). Im vorliegenden Beitrag konzentriere ich mich auf die Darstellung der Bestände der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen, die vor der Unabhängigkeit der beiden Länder angeeignet wurden.[1] Ein besonderer Fokus liegt dabei auf den unterschiedlichen Berufsgruppen, denen sich die Akteure, die die Gegenstände mitnahmen, zuordnen lassen.

DER KAMERUN-BESTAND DER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG

Die Kamerun-Sammlung der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen zählt aktuell 349 Objekte, von denen nach meiner Analyse 306, also etwa 88% des Gesamtbestands Kamerun, aus der Kolonialzeit stammen. 109 Gegenstände weisen eine Verbindung zu deutschen Soldaten auf und lediglich 17 zu deutschen ›Forschungsreisenden‹, wobei Forschungsreisen, wie oben angeführt, ebenfalls von Gewaltaktionen begleitet sein konnten. Bei vier Objekten lässt sich eine Erwerbung mit Bezug zu deutschen Unternehmen, Geschäfts- oder Kaufleuten, die im Land tätig

1 Die Forschungen, auf denen dieser Text basiert, wurden im Rahmen des Projekts *Die neue Brisanz alter Objekte – Erschließung unbearbeiteter Konvolute in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen*, in dem ich von April 2021 bis Mai 2023 angestellt war, durchgeführt. Mein Dank gilt dem Niedersächsischen Ministerium für Wissenschaft und Kultur, das das Projekt (76ZN1901 – VWVN 1466) im Rahmen der Förderrichtlinie Pro*Niedersachsen (Kulturelles Erbe. Sammlungen und Objekte) finanzierte.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2686

waren, nachweisen. 61 Gegenstände wurden von dem Hamburger Zoowärter Freckmann erworben,[2] 27 weitere von deutschen Ethnografika-Händlern, elf von dem deutschen kolonialen Zivilbeamten Friedrich Heinrich Karl Westphal und 26 von weiteren Objektgeberinnen und -gebern, darunter Personen, die in Göttingen und Umgebung wohnten und arbeiteten. 37 Gegenstände wurden der Sammlung im Jahr 2017 vom Sohn des zur britischen Kolonialzeit in der Region We (Provinz *Nord-Ouest*) tätigen Missionars Johannes Adam Wilhelm Sippel geschenkt. Die Sammler oder Geber von zehn Gegenständen, die aus dem Bestand des ehemaligen Handels- und Industriemuseums Hannover stammen, konnten nicht identifiziert werden. Auch bei vier weiteren Gegenständen fehlen Hinweise auf den Sammler und das Erwerbsdatum. Art und Beschaffenheit der Objekte wie auch die in der Regel bessere Dokumentation für Gegenstände, die später erworben wurden, machen eine Aneignung dieser Objekte zur Kolonialzeit aus meiner Sicht allerdings sehr wahrscheinlich.

2 Freckmann war Tierwärter des Zoologischen Gartens Hamburg und hielt sich von 1875 bis 1878 in Gabun auf, um lebende Tiere für den Zoo zu sammeln. Ob er selbst Ethnografika sammelte oder hier lediglich als Vermittler agierte, ist nicht bekannt. Angaben zu Freckmann basieren auf Recherchen von Tanita Engel.

Die am häufigsten vertretenen Objekttypen sind Waffen und Zubehör (gut 100 Objekte) sowie Alltags-, Haushalts- und Arbeitsgeräte (ca. 50 Objekte). Weiterhin vorhanden sind Kleidungs- und Schmuckstücke, Kommunikations-[3] und Musikinstrumente, Masken und Figuren, Geräte für Körper- und Haarpflege, Objekte, die im ›magisch-religiösen‹ Bereich zum Einsatz kamen, Pfeifen, Ruder und Schiffsmodelle, Herrschaftssymbole, darunter zwei ›Häuptlingsstäbe‹ und ein Trinkhorn, sowie Dinge die als ›Materialien‹[4] kategorisiert wurden. Die Objekte lassen sich folgenden Ethnien in Kamerun zuordnen (wobei ich in Klammern die Landesteile nenne, die den heutigen Provinzen Kameruns entsprechen, s. hierzu auch die Karte in meinem zweiten Essay in diesem Band): Duala, Malimba, Bakoko, Wurri (*Littoral*), Beti (auch Jaunde genannt), Bafia, Bane, Wute (*Centre*), Batanga, Bulu, Fang (›Pangwe‹) (*Sud*), Bamun, Bangou (*Ouest*), Bali, Bafo, Bamessing, Babanki, Bekom, Babungo, Djikum Ngumba, We (*Nord-Ouest*), Banyang, Bambuko (auch: Bamboko, Mboko, Bakundu), Ekoi (*Sud-Ouest*), Dowayo, Lakka, Fulbe, Haussa, Fali, Marghi (*Nord*), Musgum (*Extrême-Nord*), Nzimu (*Est*).

3 Objekte wie Trommeln und Flöten dienten auch zur Verbreitung von Nachrichten.

4 Nicht von Menschen hergestellte Gegenstände wie z. B. der Zahn oder der Schwanz eines Elefanten.

ERWERBUNGEN VON MILITÄRS

Nach der Unterzeichnung des ›Schutzvertrages‹ im Juli 1884 ließen die Deutschen keine Zweifel aufkommen, dass sie auf Widerstand gegen die Kolonialverwaltung mit Gewalt reagieren würden. Über 250 deutsche Offiziere und Unteroffiziere waren zwischen 1884 und 1914 in Kamerun aktiv (Hoffmann 2007, II: 62–257). Es gab so viele ›Strafexpeditionen‹, dass selbst die Kolonialregierung sich nicht über die exakte Anzahl äußern konnte. Diese Expeditionen, wie auch Militäraktionen zur Unterdrückung von Aufständen, nutzten die Kolonisatoren zur Aneignung ethnografischer Objekte (Ndzodo Awono 2021a: 465f.). Die Sammlungen, die in diesem Zusammenhang entstanden, sind in verschiedenen Museen untergebracht. Von den deutschen Militärs, die in Kamerun tätig waren, will ich im Folgenden Max Umber (1876–1965) in den Fokus rücken.

Umber ist der einzige deutsche Kolonialoffizier, der in Kamerun stationiert war und von dem eine umfangreiche Sammlung, die als Kriegsbeute betrachtet werden kann, in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität vertreten ist. Er stammt aus Laubenheim im Kreis Mainz.[5] Am 7. Juli 1900 begann sein Dienst in der Schutztruppe für Kamerun. Anfang Mai 1901 leitete Umber eine ›Strafexpedition‹ gegen die am Hang des Kamerunberges ansässigen Bambuko, um die dortigen ›Häuptlinge‹ zu unterwerfen. Es gelang ihm, das ganze Bambuko-Land unter die Kontrolle der Kolonialverwaltung zu bringen (Puttkamer 1912: 235f.). Weiter beteiligte er sich an Militäroperationen gegen die Ngolo (auch Ekoi genannt), Batanga und Balue (Kirch 1906: 40). Umbers Aufenthalt in Kamerun war zudem geprägt von einem bis heute wenig bekannten Skandal: Im Juni 1902 brachte er als amtierender Bezirksamtmann von Edea die zum Katholizismus konvertierte junge Frau Inibena unter einem Vorwand in seine Wohnung, um sie zu seiner Konkubine zu machen. Als Inibena floh, nahm Umber ihren Bruder Peter Pep gefangen, um auf diese Weise Inibenas Rückkehr zu erzwingen. Inibenas Verlobter Franz Eyum und Pep brachten den Fall daraufhin bei den Pallottiner Missionaren vor. Pater Michael Rieder glaubte den beiden zunächst nicht, zumal sich Inibena auch nicht bei Umber befand. Den Vorschlag des Paters, Eyum wegen Verleumdung zu verklagen, nahm Umber bereitwillig auf. Sein Amt ermöglichte es ihm, als Richter in eigener Sache zu handeln. Umber verurteilte Eyum zu vier Monaten Gefängnis und zum Höchstmaß der Prügelstrafe.[6] Ende Juli 1902 stellte Rieder allerdings fest, dass die Beschuldigungen der beiden jungen Kameruner der Wahrheit entsprachen. Erbost meldete er die Affäre dem Präfekten Heinrich Vieter (1853–1914).[7] Dieser forderte den amtierenden Gouverneur Albert Plehn dazu auf, das Verfahren gegen Eyum wieder aufzunehmen und Umber wegen Verstoßes gegen das Verbot des Gouverneurs, sich christliche Konkubinen zu nehmen, zu verurteilen. Plehn ließ den Fall scheinbar untersuchen, doch ohne weitere Konsequenzen für Umber. Seine eigenen Kontakte und seine Machtposition ausnutzend, erhob Umber im Oktober 1902 nun seinerseits Klage gegen Rieder wegen Verleumdung, was wiederum den Präfekten Vieter veranlasste, in Deutschland zugunsten von Rieder und Eyum zu intervenieren. Eyum wurde Ende Dezember 1903 schließlich freigesprochen. Ein militärisches Ehrengericht bestätigte zwar Umbers Ehrhaftigkeit, die Kolonialabteilung bestrafte ihn aber insofern, als sie ihn aus Kamerun versetzte. Auch die Rücknahme der Verleumdungsklage gegen Rieder wurde erwirkt (Lowry 2015: 211f.). Am 28. März 1903 wurde Umber aus der Schutztruppe für Kamerun entlassen und am Folgetag im Rheinischen Pionier-Bataillon Nr. 8 in Koblenz angestellt. Auf Betreiben der Pallottiner erfolgte im Oktober 1903 schließlich auch eine Verurteilung Umbers (ibid.).

Seine militärische Karriere verfolgte Umber zunächst weiter. Am 27. Oktober 1905 wurde er zum Oberleutnant befördert (Kirch 1906: 40; Hoffmann. 2007, II: 193). Wann und unter welchen Umständen er aus dem Heer endgültig ausschied, lässt

5 »Einwohnermeldekartei. Meldekartei von Oberst Heinrich Max Umber,« Stadtarchiv Göttingen (StAGö); »Meldekartei Heinrich Umber. Bad Münster am Stein Ebernburg«, Stadtarchiv Bad-Kreuznach; Puttkamer 1912: 235f.; Kirch 1906: 40; Hoffmann 2007, II: 193.

6 Die Prügelstrafe bezeichnete in der deutschen Kolonialzeit eine Körperstrafe, deren Vollstreckung den Bezirks-, Stations- oder Expeditionsleitern oblag (Achilles 2007: 8). Sie wurde mit einer Nilpferd-Peitsche oder einem Tau-Ende ausgeführt. Das Höchstmaß der Prügelstrafe lag bei 50 Schlägen. Mehr als 25 Schläge durften nicht auf einmal verabreicht werden. Der zweite Vollzug durfte frühestens zwei Wochen später – und nach ärztlicher Untersuchung des körperlichen Zustandes des Verurteilten – erfolgen. In der Praxis wurde die Prügelstrafe allerdings immer wieder unkontrolliert und über das vorgeschriebene Maß hinaus angewendet (Speitkamp 2005: 69f.).

7 Gerhard Heinrich Vieter war ein römisch-katholischer Bischof und erster Apostolischer Vikar von Kamerun.

sich den verfügbaren Quellen nicht entnehmen. Am 24. Oktober 1911 heiratete Umber in Freiburg Margaretha Henriette Luise, geb. Rohde. Bereits im Ruhestand zog er am 16. November 1939 nach Göttingen, wo er bis 1954 zunächst in der Calsowstr. 35 G, ab 1940 dann in der Langemarckstraße 48 (heute: Beethovenstraße) wohnhaft war.[8] Am 4. Dezember 1965 verstarb Umber in Bad Münster.[9] Am 4. August 1943, fast 30 Jahre nach dem Ende der deutschen Kolonialzeit und 22 Jahre vor seinem Tod, hatte er der Ethnologischen Sammlung in Göttingen eine Sammlung von 85 Objekten geschenkt, wovon aktuell 80 Objekte als tatsächlich vorhanden nachweisbar sind **[Abb. 1, 2, 3, 4]**.[10]

Die Tatsache, dass die Umber'sche Schenkung die einzige umfassende Sammlung eines Militärs aus der ehemaligen Kolonie Kamerun darstellt, bedeutet nicht, dass keine weiteren Gegenstände aus militärischen Aneignungszusammenhängen in Göttingen lagern. Weitere Militärs, die an ›Strafexpeditionen‹ oder anderen Gewaltaktionen beteiligt waren – bei denen aber im Gegensatz zu Umber kein persönlicher Bezug zu Göttingen bestand – und von denen zumindest einzelne Gegenstände in die Ethnologische Sammlung gelangten, sind Eugen Zintgraff, Hans Dominik (1870–1910), Franz Guse (1864–?), Carl Zimmermann (1864–1949), Hans Glauning (1868–1908), Siegfried von Bülow (1871–1905), Ernst Menzel (1872–1931), Kurt Strümpell (1872–1947), Karl Moritz Adametz (1877–?), Gaspard zu Putlitz (1879–1940) und Leopold Conradt. Objekte, die auf diesen Personenkreis zurückgehen, kamen im März 1939 als Teil einer Schenkung von gut 200 Gegenständen aus Afrika aus dem Berliner Museum für Völkerkunde (heute: Ethnologisches Museum) nach Göttingen.[11] Zum Kamerun-Bestand der Ethnologischen Sammlung zählen somit insgesamt 109 Objekte, die über Militärs nach Deutschland und schließlich bis nach Göttingen gelangten. 63 Objekte hiervon, also knapp 20% des Kamerun-Bestandes in der Ethnologischen Sammlung, können meines Erachtens eindeutig als Kriegsbeute bezeichnet werden, da sie von Gruppen stammen, gegen die deutsche Soldaten Kriege führten: 56 Objekte aus der Sammlung Umber stammen von den Bambuko, Ekoi, Bulu, Balue; vier Objekte aus der Sammlung Guse stammen von den Ekoi, zwei Objekte aus der Sammlung Adametz stammen von den Anyang. Ein Objekt ist in den vorhandenen Sammlungsunterlagen der sogenannten ›Logone-Pama-Expedition‹ zugeschrieben.

8
»Einwohnermeldekartei. Meldekartei von Oberst Heinrich Max Umber«, StAGö; 1954 zog Umber schließlich nach Bad Münster am Stein. Informationen zu Umber trug in Göttingen zuvor bereits Yvonne Maluche in einer unveröffentlichten Seminararbeit (2017) zusammen.

9
»Meldekartei Heinrich Umber. Bad Münster am Stein Ebernburg«, Stadtarchiv Bad-Kreuznach.

10
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1943–31.3.1944«, Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG).

11
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Afrika), ESG. S. auch Schindlbeck 2001: 96.

ERWERBUNGEN AUF FORSCHUNGSEXPEDITIONEN

Viele Deutsche hielten sich in ›Deutsch-Kamerun‹ zu Forschungszwecken auf. Zu den bekanntesten zählen Bernhard Ankermann (1859–1943)[12] und Günther Tessmann (1884–1969). Beide unternahmen ihre Reisen jeweils zwischen 1907 und 1909. Ankermann forschte im Grasland Kameruns, Tessmanns ›Pangwe-Expedition‹ führte ihn nach Südkamerun und Äquatorial-Guinea (Stelzig 2004: 136; Dinslage 2015: 7f.).[13] Beide Expeditionen erfolgten jeweils im Auftrag eines Museums – bei Ankermann des Museums für Völkerkunde in Berlin und bei Tessmann des Museums für Völkerkunde in Lübeck

12
Ankermann hatte verschiedene Positionen am Berliner Museum für Völkerkunde inne, wo er seit 1896 tätig war. Ab 1897 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter der Afrika-Ozeanien-Abteilung, ab dem 1. Oktober 1902 Direktions-Assistent. Zum 1. April 1909 wurde er als Kustos verbeamtet, 1911

(Stelzig 2004: 137; Ndzodo Awono 2021b: 82) Im Gegensatz zu Ankermann, der nur einmal zu Forschungszwecken nach Afrika aufbrach, unternahm Tessmann 1913 bis 1914 mit der sogenannten ›Ssanga-Lobaye-Expedition‹ noch eine zweite Sammel- und Forschungsreise (ibid.: 83). Um ihre Forschungsziele zu erreichen, bereisten beide jeweils zahlreiche Orte, bemühten sich, die lokalen Sprachen zu erlernen und untersuchten lokale Kulturen (z. B. wohnten sie traditionellen Zeremonien bei) (Ankermann 1910: 289ff.; Stelzig 2004: 139; Ndzodo Awono 2021b: 82f.). Unterwegs erwarben sie Sammlungen, wobei Tessmann auch im Zuge von Kriegen gegen die lokale Bevölkerung sowie bei Gerichtssitzungen Gegenstände an sich nahm (Stelzig 2004: 136; Ndzodo Awono 2021b: 82f.). Ankermann plädierte wie viele Europäer dafür, die Einheimischen »[s]treng, aber gerecht« zu behandeln (Stelzig 2004: 140); seine persönliche Einstellung gründete auf Vorurteilen: Afrikanische Männer – die Frauen nahm er hiervon ausdrücklich aus – hielt er für faule, an Mehrarbeit erst noch zu gewöhnende Menschen. Zugleich unterstellte er den Einheimischen »einen Hang zum Lügen« (ibid) sowie, dass sie erst durch europäischen Einfluss zu einem höheren Entwicklungsgrad gelangen würden.

erhielt er die Amtsbezeichnung eines Direktors am Museum. Als solcher leitete er schließlich von 1921 bis zum 31. März 1924 die afrikanisch-ozeanische Abteilung (Stelzig 2004: 40f., 128f.).

13
Zu Tessmann s. auch Bundesarchiv (BArch) Berlin, R 1001/3264, Akten betreffend: Forschungsreisen nach Kamerun, Bd. 2, November 1907–August 1936.

Im Kolonialbestand Kamerun der Ethnologischen Sammlung befindet sich ein Objekt (Af 2101), das auf Tessmann, sowie drei Objekte, die auf Ankermann zurückgehen (Af 2078, Af 2197, Af 2206) **[Abb. 5, 6]**.

Ein anderer deutscher Forscher, auf dessen Tätigkeiten in Kamerun Gegenstände in der Ethnologischen Sammlung in Göttingen zurückzuführen sind, war Prof. Dr. Moritz Büsgen (1858–1921), ein Botaniker und Forstwissenschaftler der Königlichen Preußischen Forstakademie zu Hann.-Münden. 1908/1909 unternahm Büsgen gemeinsam mit seinem Kollegen Prof. Dr. Jentsch eine »Holzexpedition« im Küstengebiet Kameruns. Ihr Hauptziel war es, Nutzholzbestände zu identifizieren, die für die deutsche Holzindustrie von Interesse sein konnten. Während seines Aufenthaltes in Kamerun sammelte Büsgen auch lokale Gegenstände. Unklar ist, wie er sich die Objekte vor Ort aneignete. Die Sammlung Büsgen kam am 30. Januar 1939 als Schenkung von Prof. Theodor Schmucker (1894–1970) in den Besitz der Ethnologischen Sammlung.[14] Sie umfasst acht Objekte (Af 1970–Af 1976, sowie Af 1978) **[Abb. 7]**.

Neben Büsgen, Tessmann und Ankermann sind andere deutsche Forscher wie Eduard Robert Flegel (1852–1886), Siegfried Passarge (1867–1958) und Leo Frobenius (1873–1938) durch Objekte im Kamerun-Bestand der Ethnologischen Sammlung vertreten. Insgesamt sind es 17 Gegenstände, die auf deutsche Forscher zur Kolonialzeit in Kamerun zurückzuführen sind, also knapp 5 % des Gesamtbestands Kamerun.

14
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »1.4.1938–31.3.1939«, ESG. Schmucker arbeitete zuerst als Privatdozent am Pflanzenphysiologischen Institut bzw. an den Botanischen Anstalten der Universität Göttingen und später als ordentlicher Professor und Inhaber des Lehrstuhls für Forstbotanik und Technische Mykologie an der Forstwissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen. Er verstarb am 21.06.1970 in Göttingen (StAGö, Einwohnermeldekartei; Göttinger Adressbuch 1939: 230).

KAUFLEUTE VOR ORT UND SPEZIALISIERTE ETHNOGRAFIKA-HÄNDLER

Ähnlich wie bei Erwerbungen auf Forschungsreisen, bei denen der koloniale Kontext die Beziehungen zwischen den während der Forschung miteinander agierenden Personen auf eine im

1 Nilpferdpeitsche der Duala aus der Sammlung Umber (ESG, Af 2722).

2 Elfenbeinring der Bambuko aus der Sammlung Umber (ESG, Af 2683).

3 Doppelfigur der Bambuko (Bakundu) aus der Sammlung Umber (ESG, Af 2698).

4 Haarnadel der Bambuko aus der Sammlung Umber (ESG, Af 2708).

5 Rassel der Bamun aus der Sammlung Ankermann (ESG, Af 2206).

6 Doppelglocke der Ngumba aus der Sammlung Ankermann (ESG, Af 2197).

7 Anthropomorphe Figur der Bamun aus der Sammlung Büsgen (ESG, Af 1970).

Nachhinein nicht immer klar bestimmbare Weise beeinflusste, liegen auch über Handelsbeziehungen teils differierende und nicht immer eindeutige Schlussfolgerungen erlaubende Informationen vor. In der Literatur gibt es entsprechend unterschiedliche Beispiele und Interpretationen. Zum einen existieren Darstellungen, die berichten, dass Kamerunerinnen und Kameruner Objekte an die Deutschen freiwillig verkauften (z. B. Thorbecke 1914: 54; Oberhofer 2009). Zum anderen findet sich die Auffassung, der Kolonialhandel sei ein Betrugsgeschäft gewesen, bei dem die Vertreter der Kolonialmacht generell die Hauptnutznießer waren (Nussbaum 1962: 67). Tchakountouo (* 1950), Würdenträger in der *Chefferie* Bangou in Westkamerun, den ich während meiner Kamerunreise im November 2021 kennenlernte, teilt die letztgenannte Ansicht. Im Interview bemerkte er: »Früher waren unsere Eltern nicht klug genug, die Kolonisten haben sie korrumpiert, […] betrogen […].«[15]

Im kolonialen Kamerun-Bestand der Göttinger Sammlung lassen sich zwei Händlergruppen unterscheiden: Kaufleute, die sich in Kamerun aufhielten und Gegenstände direkt vor Ort erwarben, sowie Ethnografika-Händler, die nicht vor Ort gewesen sein mussten, aber über Mittelspersonen an Objekte gelangten und diese weiterverhandelten. Einer der deutschen Kaufleute in ›Deutsch-Kamerun‹ war Richard Apitz (1883–1958). Er hielt sich etwa zwischen 1910 und 1913 im Dorf Doua in der Station Dume – heute ein *Arrondissement* des Departements Haut-Nyong in der kamerunischen Provinz *Est* – auf.[16] Gemäß den vorhandenen Unterlagen kaufte er von Vertretern der Bulu in Südkamerun 46 Spielmarken, die er am 25. September 1950 an die Ethnologische Sammlung weiterverkaufte, wo sie unter einer einzigen Nummer (Af 2795) inventarisiert wurden.[17] Neben Erwerbungen von vor Ort tätigen Kaufleuten besitzt die Göttinger Sammlung auch eine ganze Reihe von Gegenständen, die sie von Personen erhielt, die beruflich im Ethnografika-Handel tätig waren. Hierzu gehören C. A. Pöhl (1832–1902), Arthur Speyer II (1894–1958) **[Abb. 8]**, Gustav Umlauff (1900–1942), Julius Konietzko (1886–1953) und Erich Junkelmann (1890–1964). Insgesamt entstammen 92 Objekte, also ca. 27 % des Kamerun-Bestandes, aus Handelsaktivitäten der genannten Arten zur Kolonialzeit.

15 Interview vom 29.11.2021 mit Tchakountouo, Bangou. Übersetzung Ndzodo Awono; s. auch den Text »Zwischen Tradition und Wissenschaft – Gespräche auf einer Forschungsreise in Kamerun« in diesem Band.

16 Amtsblatt für das Schutzgebiet Kamerun (ASchK) 23 (3): 396; 10 (5) o. S.; 35 (6): 439. Informationen zu Apitz trug in Göttingen zuvor bereits Beate Herrmann in einem Forschungsbericht (2018) für das Deutsche Zentrum Kulturgutverluste zusammen.

17 Ordner »Sammlungseingänge 1943–1957«, Akte »1.4.1944–31.3.1951«, (37), ESG. Die Herkunftsgruppe der Spielmarken, die Bulu, sind in Süd- und nicht in Nordkamerun ansässig.

DAS KOLONIALE ZIVILBEAMTENTUM

Der einzige koloniale Zivilbeamte in Kamerun, auf dessen Sammeltätigkeit Ethnografika an der Ethnologischen Sammlung zurückgehen, ist Friedrich Heinrich Karl Westphal (1882–?). Westphal arbeitete zunächst in Deutschland als Zollsekretär, bevor er in den Kolonialdienst eintrat, wo er seinen Beruf als Zollassistent weiter ausübte. Am 8. September 1908 begann sein Dienst in Kamerun.[18] Von 1910 bis zum 24. September 1912 war er in Moloundou, einem Binnenhafen an der südöstlichen Landesspitze tätig.[19] Anschließend wurde er nach Douala, der größten Küsten- und Hafenstadt ›Deutsch-Kameruns‹, versetzt. Hier traf er am 14. April 1913 ein und arbeitete bis zu seiner Heimreise am 24. Dezember

18 »Einwohnermeldekartei Einbeck«, Stadtarchiv Einbeck; »Personenregister«, Stadtarchiv Einbeck; ASchK 20 (1): 100.

19 ASchK 22 (3): 376; 21 (4): 497; 13 (5): 201; 21 (5): 330; BArch

1913.[20] Neben seiner Funktion als Zollbeamter erwarb Westphal auch ethnografische Gegenstände. 13 Objekte aus Kamerun schenkte seine Witwe am 23. Juli 1954 der Ethnologischen Sammlung. Die Objekte bekamen die Nummern Af 3040 bis Af 3043 und Af 3046 bis Af 3054.[21] Elf der Objekte, also gut 3% des Gesamtbestands Kamerun, lagern noch heute in der Sammlung. Die genauen Erwerbsumstände sind auch in diesem Fall nicht überliefert. In den vorhandenen Unterlagen findet sich lediglich der knappe Vermerk: »Die Stücke wurden gesammelt von Westphal, der 1909–14 in Kamerun war« **[Abb. 9]**.[22]

Berlin R 1001/4482, Zusammenstellungen über die in Kamerun vorkommenden Zollstellen u. Zollbeamten, Bd. 1, vom 20. November 1906 bis März 1913, Bl. 20.

20
ASchK 14 (6): 185; 6 (7): 36.

21
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1954–31.3.1955«, (5), ESG.

22
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1954–31.3.1955«, (5), ESG.

DER TOGO-BESTAND DER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG

Der aus der Region des heutigen Togo stammende Bestand der Ethnologischen Sammlung umfasst 234 Objekte. 75 dieser Gegenstände (ca. 32 %) sind auf Erwerbungen von Kaufleuten und Ethnografika-Händlern zurückzuführen, 67 auf den Regierungsarzt Dr. Max Martin. 13 Objekte stammen aus dem ehemaligen Handels- und Industrie-Museum Hannover, zwölf von deutschen Militärs, 28 von Gebern, die keiner der genannten Kategorien eindeutig zuzuordnen sind. Bei 39 Gegenständen fehlt jeder Hinweis auf den Sammler und das Eingangsdatum. Aufgrund der Art und Beschaffenheit dieser Objekte sowie der Tatsache, dass nach-koloniale Sammlungseingänge zumeist besser dokumentiert sind, halte ich es dennoch für gerechtfertigt von einer Aneignung in kolonialen Kontexten auszugehen, so dass der gesamte Bestand aus Togo einem kolonialen Kontext zuzuordnen ist.

Was die Objektarten angeht, so setzt sich der Bestand vor allem aus Waffen und entsprechendem Zubehör sowie Alltags- und Haushaltsgegenständen zusammen. Ebenfalls, wenn auch in geringerer Anzahl, existieren Kleidungs- und Schmuckstücke, Gegenstände aus dem ›religiös-magischen‹ Bereich, Kommunikations- und Musikgeräte, Wirtschaftsgeräte sowie Dinge, die der Kategorie »Materialien« zugeordnet wurden. Identifiziert wurden die Herkunftsgruppen von 91 Objekten, also knapp 40 % des Sammlungsbestands aus Togo. Dabei handelt es sich um die Ethnien der Ewe, Haussa, Gurma, Kabiye (auch Kabure genannt), Fon, Konkomba, Ntcham (auch Bi-tchambe oder Bassari genannt), Tem (auch Kotokoli genannt), Tamberma, Akposso und Nupe.

›STRAFEXPEDITIONEN‹

Auch in der Kolonie Togo kam es zu Konflikten und Kriegen zwischen den deutschen Invasoren und der einheimischen Bevölkerung. Die Deutschen führten zahlreiche Militäroperationen durch, um Aufstände zu unterdrücken und somit die Bevölkerung zur Unterwerfung zu zwingen. Der Literatur zufolge fanden zwischen 1891 und 1912 ca. 50 kriegerische Auseinandersetzungen statt (Trierenberg 1914; Speitkamp 2005: 49), an denen sich zahlreiche deutsche Soldaten beteiligten.

Zu den deutschen Aktivitäten in Togo zählten die Niederschlagung von Aufständen und das Erhängen von Widerstandskämpfern. Während der ›Togo-Hinterland-Expedition‹ (1894–1895) ließ beispielsweise Hans Gruner (1865–1943) einige Togoer, darunter einen ›Fetischpriester‹, in Kete durch den Strang hinrichten (Sebald 2013: 50; Künkler 2022: 26). Außerdem wurden Unterwerfungsverträge

9

8 Über den Kunst- und Ethnografika-Handel (A. Speyer II) erworbener Halsring der Fang (›Pangwe‹) (ESG, Af 886).

9 Ruder aus der Sammlung Westphal (ESG, Af 3048).

10 Querbeil der Kabiye, die über H. Kersting nach Deutschland gekommen ist (ESG, Af 2023).

mit lokalen Herrschern geschlossen (Trierenberg 1914: 79f., 86; Klose 1899: 408). Auch während dieser Expedition wurde ›wissenschaftlich gesammelt‹, auch wenn dies lediglich ein nachrangiger Aspekt war. Die ›Togo-Hinterland-Expedition‹ hatte u. a. den Auftrag, ethnografische Gegenstände für das Museum für Völkerkunde in Berlin zu erwerben. Kriege und Plünderungen boten hierzu die Möglichkeit. So konnte sich auch Gruner wertvolle ethnografische Gegenstände aneignen (Künkler 2022: 25, 27). In der Göttinger Sammlung ist mit der Inventarnummer Af 2037 (Eisenluppe) ein Objekt vorhanden, das sich auf Gruner zurückführen lässt.

Neben Gruner sind andere deutsche Militärs in Togo mit Objekten in der Sammlung vertreten: Hermann Kersting (1863–1937) [Abb. 10], Valentin von Massow (1864–1899), Johannes Wilhelm Preil (1872–1906), Julius Smend (1873–1939) und Friedrich Rigler (1864–1930). Insgesamt entstammen zwölf Objekte, also gut 5 % des vorhandenen Bestands aus Togo, aus dem Kontext von ›Strafexpeditionen‹. Alle diese Gegenstände waren Bestandteil der Schenkung des Berliner Museums von 1939.[23]

23
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Afrika), ESG. S. auch Schindlbeck 2001: 96.

HANDEL

In der Kolonie Togo lag der Handel überwiegend in den Händen von deutschen Geschäfts- oder Kaufleuten (Nussbaum 1962: 59; Sebald 1991: 75; Müller 1973: 97–103). Zu den deutschen Unternehmen, über die Objekte nach Göttingen gelangten, zählte beispielsweise die Firma Otto Wallbrecht. Diese soll im Folgenden etwas genauer dargestellt werden, da sich an diesem Beispiel, ähnlich wie im Fall Umber, neben einem direkten Bezug zu Göttingen einmal mehr auch Konflikte zwischen verschiedenen deutschen Akteuren im Kolonialgebiet skizzieren lassen. So ist in vorhandenen Archivalien unter anderem von einem Rechtsstreit zwischen Wallbrecht und der deutschen Kolonialverwaltung die Rede.

Der am 30. Dezember 1863 in Rasenmühle bei Hannover geborene Kaufmann Otto Wallbrecht ließ sich Ende des 19. Jahrhunderts in Togo nieder. Er gründete dort seine eigene Firma, um Plantagenwirtschaft zu betreiben. Diese hatte ihren Hauptsitz in Lomé sowie Niederlassungen und Verkaufsläden in anderen Städten wie Aného, Kpalimé oder Atakpamé.[24] Zum Streit mit der Kolonialverwaltung kam es aufgrund der jeweiligen Landansprüche. Wallbrecht hatte mit den Erben des ›Fetischpriesters‹ Fienovi in Bee, einem von Ewe bewohnten Dorf östlich von Lomé, am 2. Mai 1903 einen Kaufvertrag über ein Grundstück abgeschlossen. An diesem Land hatte auch die Kolonialverwaltung für Verkehrswege (wie den Eisenbahnbau), Amtsgebäude sowie weitere Anlagen Interesse.[25] Am 9. Juni 1903 gab Gouverneur Graf von Zech (1868–1914) neue Bedingungen zum Landerwerb bekannt.[26] Diese neuen Konditionen waren hauptsächlich eine Reaktion auf das Geschäftsverhalten von Wallbrecht. So mussten Käufer nunmehr das Land zunächst auf eigene Kosten vermessen lassen. In den Folgejahren kam es zu wechselseitigen Klagen vor Gericht. In einem Schreiben vom 20. Februar 1907 forderte Wallbrecht den Gouverneur dazu auf, ihm die für die Landvermessung erhobenen Kosten in Höhe von 150 Mark zurückzuzahlen. Zugleich warf er dem Gouverneur Missmanagement sowie mangelnden Sachverstand

24
Beilagen zum Deutschen Kolonialblatt 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908. Jahresberichte über die Entwickelung der Schutzgebiete in Afrika und der Südsee vom 1. Januar 1902 bis zum 1. Januar 1908. Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Sohn.

25
BArch Berlin R 150/606, Mikrofiche 238.

26
Zu diesen Bedingungen zählten weiterhin z. B. die Verpflichtung des Käufers, bei Weiterveräußerung des Grundbesitzes oder von Teilen desselben ein Drittel des dabei erzielten Gewinns dem Gouvernement auszuzahlen. S. BArch Berlin R 150/606, Mikrofiche 130–132.

in verschiedenen Angelegenheiten vor und drohte, dies in Deutschland öffentlich bekannt zu machen, falls ihm das Geld nicht erstattet würde. Anfang März 1907 strengte daraufhin Gouverneur von Zech eine Klage wegen Nötigung und Beleidigung gegen Wallbrecht beim Kaiserlichen Bezirksgericht des Schutzgebiets Togo in Lomé an. Am 29. Mai 1907 wurde Wallbrecht zu 300 Mark Geldstrafe und 30 Tagen Gefängnis verurteilt.[27] Ob er die Haftstrafe absaß, ist unklar. Doch erscheint es unwahrscheinlich, da er sich zur Zeit des Urteilsspruchs in Hamburg befand.

Am 30. August 1910 verklagte wiederum Wallbrecht den ›Landesfiskus‹ des Schutzgebiets Togo, eine dem Gouverneur unterstellte Behörde, wegen Verweigerung der Grundstückserwerbsgenehmigung. Das am 14. Oktober 1910 verkündete Urteil erging diesmal zu Gunsten Wallbrechts. Das Bezirksgericht Lomé hielt die Bedingungen, die ihm auferlegt worden waren, für rechtswidrig. Die beklagte Stelle erhob Einspruch, der am 31. Oktober 1911 vom Kaiserlichen Obergericht in Douala (Kamerun) jedoch abgewiesen wurde.[28]

Für die Ethnologische Sammlung, die zu dieser Zeit noch von Professoren der Zoologie verwaltet wurde, wurden zweimal Objekte von Wallbrecht angekauft. Das erste Mal am 7. August 1888. In den Unterlagen wurde Wallbrecht damals als »Kaufmann« bezeichnet. Die Sammlung, bestehend aus 21 Objekten, wurde für 200,50 Mark erworben.[29] Der zweite Erwerb erfolgte 1891. Diesmal verkaufte Wallbrecht eine Sammlung ethnografischer und naturkundlicher Gegenstände aus Togo und Dahomey (heute Benin) für 157,10 Mark an die Göttinger Universität.[30] Beide Male war Wallbrecht offenbar persönlich in Göttingen zugegen. Während im ersten Fall hinter seinem Namen auf der Eingangsliste die Notiz vermerkt ist, dass er sich zur Zeit in Göttingen befindet, sind auf den Briefen vom Juni 1891 sowie einer erhaltenen Visitenkarte auch genaue Göttinger Aufenthaltsorte notiert, so die Burgstraße 11, der Wilhelmsplatz und die Weender Str. 20 II.

Heute besteht die Sammlung Wallbrecht aus insgesamt 46 Objekten, von denen 43 Togo zugeordnet werden **[Abb. 11, 12]**. Zu den identifizierten Herkunftsgruppen zählen die Haussa aus Salaga (im heutigen Ghana) und Lomé, sowie die Ewe. Zwei Stücke stammen laut den vorhandenen Unterlagen aus Porto-Novo oder Lagos. Die Zuschreibung ›Togo‹ ist somit nicht immer eindeutig. Einzelne Objekte können auch aus Regionen der heutigen Nationalstaaten Ghana, Benin und Nigeria stammen.

Ein weiterer deutscher Kaufmann und früherer Offizier, der in Togo tätig war und über den Objekte in die Ethnologische Sammlung in Göttingen gelangten, ist Harry Grunitzky (1873–1912).[31] Auch wurden Gegenstände über die bereits bei der Darstellung des Bestandes aus Kamerun erwähnten Ethnografika-Händler C. A. Pöhl, Arthur Speyer II und Julius Konietzko erworben.

27
BArch Berlin R 150/783, Ermittlungssache gegen den Kaufmann Otto Wallbrecht, Lome, wegen Nötigung und Beleidigung, Mikrofiche 1–8, 72–73, 103–105.

28
BArch Berlin R 150/606, Mikrofiche 178, 184, 223–238, 254–264. BArch Berlin R 150/1131. Erwerb eines Grundstückes der Firma Otto Wallbrecht, Lome, zum Zwecke der Errichtung von Isolierbaracken, Mikrofiche 25.

29
»Sammelmappe 8« (Ethnographische Sammlung 1868–1930), ESG.

30
»Sammelmappe 12« (Vermischtes 1880–1936), Brief vom 29. Juni 1891 an Prof. Ehlers, ESG; »Sammelmappe 8«, »Akte Ethnographische Sammlung 1868–1930« (loses Blatt), ESG.

31
www.memoireonline.com/02/13/7061/m_Documentation-sur-le-statut-des-metis-de-peres-Allemands-au-Togo-entre-1905-et-1914-Presentation9.html (letzter Zugriff: 01.03.2023). Fitzner 1908: 12, 18, 19, 26. Ordner

11 Korantafel der Haussa aus der Sammlung Wallbrecht (ESG, Af 413).

13 Trommel, die über Dr. Max Martin nach Deutschland gelangte (ESG, Af 1097).

12 Sandalen der Haussa aus der Sammlung Wallbrecht (ESG, Af 424).

ZIVILBEAMTE

Als Beispiel für den Objekterwerb durch Zivilpersonen im Kolonialdienst will ich auf Max Martin eingehen (s. auch Engel in diesem Band). Martin wurde 1878 in Hersfeld in Hessen geboren. In ›Deutsch-Togo‹ vereinigte er mehrere Ämter auf sich, durch die er ständig in direktem Kontakt mit der Bevölkerung war. Über seine Erwerbungen findet sich in den Sammlungsunterlagen im Jahr 1937 der Hinweis: »Die Stücke sind von Regierungsarzt Dr. Max Martin im Jahre 1906 in Lomé u. Anecho, wo er stationiert war, gesammelt worden. Er erhielt die Stücke als Entgelt für ärztliche Behandlung, bezw. als Standesbeamter oder Richter.«[32] Den Angaben auf der Rückseite der Karteikarte zu einem Armring mit der Inventarnummer Af 1705 ist zu entnehmen, dass Martin im Nachtigal-Krankenhaus in Aného bei Lomé an Gelbfieber verstarb. Laut einer anderen Quelle erlag er als Leiter des Nachtigal-Krankenhauses zu Aného[33] im Alter von 29 Jahren einem Gelenkrheumatismus (o. V. 1907: 706).

Insgesamt erhielt die Ethnologische Sammlung dreimal Objekte, die auf Martins Tätigkeiten in der Kolonie Togo zurückgehen. Von Moritz Martin, seinem Bruder und erstem Ehemann von Marie Anna Heidtmann (geb. Börner), kaufte die Universität Göttingen am 8. Dezember 1909 16 Gegenstände[34] für einen Gesamtpreis von 126,50 Mark [Abb. 13]. In den Akten heißt es: »Von Herrn M. Martin in Göttingen nachfolgende Stücke, die von seinem in Togo gestorbenen [Bruder] Dr. med. Martin gesammelt sind.«[35] Edmund Heidtmann (1888–1963), der zweite Ehemann von Marie Anna Heidtmann (1880–1958), verwitwete Martin,[36] schenkte der Ethnologischen Sammlung knapp zwei Jahrzehnte später dann zweimal Objekte aus der Sammlung von Max Martin. Die erste Schenkung ist vom 20. Juli 1937. Damals wurden 49 Objekte übereignet (Af 1705–Af 1753), sowie ein Bündel Stachelschweinborsten, das unter Mat 89 inventarisiert wurde. Die zweite Schenkung erfolgte am 5. März 1938. Diesmal gingen zwei Objekte in den Besitz der Ethnologischen Sammlung über (Af 1952 und Af 1953), von denen allerdings nurmehr eines vorhanden ist.[37] Insgesamt besitzt die Sammlung somit 67 Objekte aus der Sammlung Martin, knapp 30 % des Togo-Bestands.

»Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Afrika), ESG.

32
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »1.4.1937–31.3.1938«, (17), ESG.

33
Aného (früher auch: Klein-Popo) ist die Hauptstadt der Präfektur Lacs in der Région Maritime. Die Stadt liegt im Südosten Togos an der Atlantikküste, 45 km von der Hauptstadt Lomé entfernt.

34
Diese Objekte wurden später offenbar nicht als zusammengehöriges Konvolut auf die neuen Karteikarten übertragen, so dass sie hier sehr unterschiedliche Inventarnummern aufweisen. Im alten ›Zettelkasten Rühl‹ sind sie hingegen am Stück mit den Nummern 1854–1869 verzeichnet.

35
»Sammelmappe 8« (Ethnographische Sammlung 1860–1930) (loses Blatt), ESG.

36
»Standesamt Göttingen, Sterbebuch 1963, Bd. 1, Nr. 1–499, Nr. 319«, StAGö; »Sterbebuch 1958, Bd. 2, Nr. 472–941, N. 786«, StAGö; »Einwohnermeldekartei, Meldekarten Heidtmann Edmund & Heidtmann Marie geb. Börner«, StAGö; siehe auch »Göttinger Einwohner Meldebuch, 1936, 1937, 1939«, StAGö.

37
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »1.4.1937–31.3.1938«, (45), ESG.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

In meinem Beitrag ging es mir darum, die Besetzung des Territoriums und die Ausplünderung der kulturellen Reichtümer Kameruns und Togos während der Kolonialzeit deutlich zu machen. Des Weiteren sollten die Rollen, die unterschiedliche deutsche Akteure in diesem Kontext ausübten, aufgezeigt werden. Das Engagement Deutschlands zur kolonialen Expansion erfolgte maßgeblich auf Druck deutscher Handelsfirmen auf die eigene Regierung. Nach der offiziellen Inbesitznahme der Territorien 1884 ließen sich immer mehr deutsche Firmen in den okkupierten Gebieten nieder.

Um die Kontrolle der Kolonialverwaltung über die betroffenen Regionen in den heutigen Nationalstaaten Kamerun und Togo zu ermöglichen und den europäischen Invasoren zu helfen, ihre jeweiligen Tätigkeiten auszuüben, gingen die Kolonialarmeen oft mit Gewalt gegen jeglichen Widerstand vor. Die Präsenz von Kolonialbeamten als Repräsentanten der Regierung bzw. Kolonialmacht war in den Orten, an denen sie jeweils arbeiteten, ein Symbol der Besatzung. Auch nicht-staatliche Institutionen, wie z. B. Missionen, auf die in diesem Beitrag nicht näher eingegangen wurde, konnten eine wichtige Rolle bei der Unterwerfung spielen. Für die Kolonialzeit wird den Missionen in Togo beispielsweise die Zerstörung von Grundstrukturen der traditionellen Gesellschaften vorgeworfen (Habermas 2016: 182). Zeitgleich übernahm die Mission die umstrittene Rolle von Anwalt und Sprachrohr der indigenen Bevölkerung (ibid.: 186).[38] Die Kolonien wurden zudem zu Zielen von Forschern und Privatreisenden. Eine Gemeinsamkeit all dieser Akteure war, dass sie sich am Sammeln ethnografischer Gegenstände beteiligten.

Der Kolonialbestand aus Kamerun und Togo in der Ethnologischen Sammlung in Göttingen beträgt ca. 540 Objekte, also über 90 % des Gesamtbestands aus diesen Ländern. Generell ist zu sagen, dass die allermeisten Erwerbsumstände vor Ort nicht eindeutig rekonstruierbar sind. Offensichtlich ist jedoch der Gewaltkontext, der die Situation in den Kolonien prägte.

Die kolonialzeitlichen Bestände aus Kamerun und Togo in der Ethnologischen Sammlung umfassen Objekte, die in kriegerischen, gewerblichen, privaten und forschungsbezogenen Zusammenhängen erworben wurden. Dabei fällt vor allem bei den vorhandenen Beständen aus Kamerun der hohe Anteil an Gegenständen auf, die in militärischen Zusammenhängen angeeignet wurden (gut 30 % des gesamten Kamerun-Bestandes, mehr als 35% des Kamerunbestandes aus der Kolonialzeit). Ein beträchtlicher Anteil des untersuchten Kolonialbestandes kam weiterhin über den gewerblichen Ethnografika-Handel sowie durch Übergaben anderer Museen, wie des Museums für Völkerkunde in Berlin oder des Handels- und Industrie-Museums in Hannover nach Göttingen. Für die beiden kolonialzeitlichen Teilsammlungen aus Kamerun und Togo entspricht dies insgesamt 135 Objekten bzw. knapp 25 % des Gestamtbestandes aus beiden Ländern. Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Gegenständen, bei denen die ›Sammler‹ nicht ermittelt werden konnten. Wo diese bekannt sind, sind in den vorhandenen Dokumentationen in der Regel nur die deutschen Vorbesitzer vermerkt.

Hatten die Personen, die die hier untersuchten Gegenstände in den Herkunftsregionen erwarben, in vielen Fällen auch keinen persönlichen Kontakt zu Göttingen, so fällt doch auf, dass es in unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen auch eine Reihe von Akteuren mit direktem Göttingen-Bezug gab. Im vorliegenden Beitrag wurden exemplarisch der Offizier Umber, der Unternehmer Wallbrecht und der Bruder (bzw. seine Ehefrau) des Arztes Martin vorgestellt, die alle mit größeren Konvoluten zur Vermehrung der Sammlung beitrugen. Auch weitere Personen, wie der zwischen 1937 und 1963 in der Jennerstraße 9 in Göttingen wohnhafte Karl Friedrich Wilhelm Scheffler (1874–?), Dr. Schultze (1887–?), Chemiker an

38
In ›Deutsch-Kamerun‹ erhob z. B. die Basler Mission keine Einwände gegen die Aggressionskriege der deutschen Kolonialverwaltung gegen die indigene Bevölkerung (Gründer 1982: 140). Die Missionen beteiligten sich an der Plünderung von Dörfern und der gewalttätigen Beschlagnahmung von Ethnografika (Gardi 1994: 28f.) sowie an der Verdrängung bzw. der Enteignung einheimischer Grundnutzer; sie waren Teil des kolonialen Herrschaftssystems (Speitkamp 2005: 94; Gardi 1994: 22).

der Forstakademie Hann. Münden,[39] oder der ehemalige Leiter der Albanischule Heinrich Schünemann (1891–1948), die insgesamt fünf Objekte an die Ethnologische Sammlung übergaben, ließen sich hier nennen.[40] So zeigt mein Text, wie nicht nur bestimmte Konvolute der Ethnologischen Sammlung, sondern auch Teile des Göttinger Bürgertums eng mit dem deutschen Kolonialgeschehen verhaftet sind.

39
Stadtarchiv Hann. Münden, Meldekartei.

40
»Meldekartei Scheffler«, StAGö; s. auch »Adressbuch Göttingen 1962–63«, StAGö, S. VII, 130; »Einwohnermeldekartei, Meldekartei Quantz«, StAGö; Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »1.4.1937–31.3.1938«, (7), ESG.

Unveröffentlichte Quellen

Stadtarchiv Göttingen (StAGö)
»Adressbuch Göttingen 1962–63«.
»Göttinger Einwohner Meldebuch, 1936, 1937, 1939«.
»Göttinger Adressbuch 1939«.
»Meldekarteien Heidtmann Edmund & Heidtmann Marie geb. Börner«.
»Meldekartei Quantz«.
»Meldekartei Scheffler«.
»Meldekartei von Oberst Heinrich Max Umber«.
»Standesamt Göttingen, Sterbebuch 1963, Bd. 1, Nr. 1–499, Nr. 319«.
»Sterbebuch 1958, Bd. 2, Nr. 472–941, N. 786«.

Stadtarchiv Bad-Kreuznach
»Meldekartei Heinrich Umber. Bad Münster am Stein Ebernburg«.

Stadtarchiv Einbeck
»Einwohnermeldekartei Einbeck«.
»Personenregister«.

Bundesarchiv Berlin (BArch)
»R 150/783 Ermittlungssache gegen den Kaufmann Otto Wallbrecht, Lome, wegen Nötigung und Beleidigung«. Online im Internet (www-p.archivportal-d.de/item/TP44CJHOIACMDRC5YBQSWHT3CP3M4PEM?facetValues%5B%5D=context%3DEECHPCP3W73UF55Z5MMPCUA5JH4FX65P&rows=20&offset=0&viewType=list&hitNumber=1&lang=en).
»R 150/606. Eigentumsverhältnisse an Land in Lome. Austragung von Landstreitigkeiten mit Lageskizzen. Landerwerb durch in Lome ansässige Firmen, insb. Zivilprozess des Landesfiskus des Schutzgebietes Togo gegen den Kaufmann Otto Wallbrecht, Lome, wegen Feststellung des Inhalts einer Verpflichtungserklärung anläßlich des Erwerbs von Land, erworben von den Erben des Fienowi (6. Juni 1903) im Osten von Lome.« Online im Internet (https://www-p.archivportal-d.de/item/SLGN4PXYNAOCP66RD6BVDHKL4RV54ISU?facetValues%5B%5D=context%3DEECHPCP3W73UF55Z5MMPCUA5JH4FX65P&rows=20&offset=0&viewType=list&hitNumber=3&lang=en).
»R 150/1131. Erwerb eines Grundstückes der Firma Otto Wallbrecht, Lome, zum Zwecke der Errichtung von Isolierbaracken.« Online im Internet (www-p.archivportal-d.de/item/6L7H7HITXVSIBKZF55H5H5R7X5IMVL7R?facetValues%5B%5D=context%3DEECHPCP3W73UF55Z5MMPCUA5JH4FX65P&rows=20&offset=0&viewType=list&hitNumber=2&lang=en).
»R 1001/3264, Akten betreffend: Forschungsreisen nach Kamerun, Bd. 2, November 1907–August 1936«.
»R 1001/4482, Zusammenstellungen über die in Kamerun vorkommenden Zollstellen u. Zollbeamten, Bd. 1, vom 20. November 1906 bis März 1913«, Bl. 20.

Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG)
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »1.4.1937–31.3.1938«.
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »1.4.1938–31.3.1939«.
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Afrika).
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1944–31.3.1951«.
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1954–31.3.1955«.
»Sammelmappe 8« (Ethnographische Sammlung 1860–1930)
»Sammelmappe 12« (Vermischtes 1880–1936 – Briefe, Notizen, Rechnungen, Listen u.ä aus der Zeit von 1880–1936).
»Sammelmappe 15« (Sammlungseinkäufe 1927–1935).

Amtsblatt und Jahresberichte

Amtsblatt für das Schutzgebiet Kamerun 6 (7): 35, 36; 10(5): o. S.; 13 (5): 201; 14 (6): 185; 20 (1):100; 21 (4): 497; 21 (5): 330; 22 (3): 376; 35 (6): 439.

Beilagen zum Deutschen Kolonialblatt 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908.

Jahresberichte über die Entwickelung der Schutzgebiete in Afrika und der Südsee. Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Sohn.

Achilles, Bobin
2007. *Prügelstrafe und Züchtigungsrecht in den deutschen Kolonien Afrikas. Die Schattenseiten des Kolonialismus – Skandale in den Schutzgebieten*. Norderstedt: GRIN.

Ankermann, Bernhard
1910. Bericht über eine ethnographische Forschungsreise ins Grasland von Kamerun. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 42 (2): 288–310.

Cornevin, Robert
1959. *Histoire du Togo*. Paris: Berger-Levrault.
1962. *Histoire du Togo*. Paris: Berger-Levrault.

Dinslage, Sabine (Hg.)
2015. Günther Tessmann: *Mein Leben – Tagebuch in 12 Bänden (Teil 3)*. Lübeck: Schmidt-Römhild.

Fitzner, Rudolf
1908. *Deutsches Kolonial-Handbuch*, 8. Ausg. Berlin: Hermann Paetel.

Gardi, Bernhard
1994. *Kunst in Kamerun*. Basel: Museum für Völkerkunde und schweizerisches Museum für Volkskunde Basel.

Gründer, Horst
1982. *Christliche Mission und deutscher Imperialismus*. Paderborn: Schöningh.

Habermas, Rebekka
2016. *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*. Frankfurt am Main: Fischer.

Herrmann, Beate
2018. *Erwerbswege im Licht neuer Provenienzrecherchen. Die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen von 1933*. Göttingen (unveröffentlichter Forschungsbericht).

Hoffmann, Florian
2007. *Okkupation und Militärverwaltung in Kamerun. Etablierung und Institutionalisierung des kolonialen Gewaltmonopols. Teil II*. Göttingen: Cuvillier.

Kirch, Eugen
1906. *Stammliste der Offiziere und oberen Beamten der Schutztruppe für Kamerun*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.

Klose, Heinrich
1899. *Togo unter deutscher Flagge. Reisebilder und Betrachtungen*. Berlin: Reimer.

Künkler, Eva
2022. *Koloniale Gewalt und der Raub kultureller Objekte und menschlicher Überreste. Eine systematische Übersicht zu Militärgewalt und sogenannten Strafexpeditionen in deutschen Kolonialgebieten in Afrika (1884–1919)*. Magdeburg: Deutsches Zentrum Kulturverluste (https://perspectivia.net/receive/pnet_mods_00004715?q=k%C3%BCnkler).

Lowry, John S.
2015. *Big Swords, Jesuits and Bondelswarts. Wilhelmine Imperialism, Overseas Resistance, and German Political Catholicism, 1897–1906*. Leiden/Boston: Brill.

Müller, Hartmut
1973. Bremen und Westafrika. Wirtschafts- und Handelsbeziehungen im Zeitalter des Früh- und Hochkolonialismus 1841–1914. In: *Jahrbuch der Wittheit zu Bremen* 17: 75–148.

Mveng, Engelbert
1963. *Histoire du Cameroun*. Paris: Présence Africaine.

Ndzodo Awono
2021a. Hans Dominik. Kolonialheld oder -verbrecher? In: Jürgen Zimmerer und Kim Sebastian Todzi (Hg.). *Hamburg: Tor zur Welt. Erinnerungsorte der (post-) kolonialen Globalisierung*. Göttingen: Wallstein, 463–475.
2021b. *Der deutsche Kolonialraub in Afrika. Die Kamerun-Sammlung im Übersee-Museum Bremen im Fokus der Provenienzforschung* (https://ediss.sub.uni-hamburg.de/handle/ediss/10287).

Ngoh, Victor Julius
1987. *Cameroon 1884–1985. A Hundred Years of History*. Yaounde: Navi-Groups.

Nussbaum, Manfred
1962. *Togo eine Musterkolonie?* Berlin: Rütten & Loening.

o. V.
1907. Bilder aus aller Welt. In: *Die Woche* 9 (16): 706 (20.04.1907).

Oberhofer, Michaela
2009. *Zwischen Tradition und Innovation. Die Geschichte der Bamum-Sammlung des Ethnologischen Museums Berlin* (www.about-africa.de/kamerun-nigeria/108-tradition-innovation-geschichte-bamum-sammlung-berlin).

Schramm, Josef
1959. *Togo*. Bonn: Kurt Schroeder.

Sebald, Peter
1991. Togo 1884–1900. In: Helmuth Stoecker (Hg.). *Drang nach Afrika. Die deutsche Kolonialexpansionspolitik und Herrschaft in Afrika von den Anfängen bis zum Verlust der Kolonien*. 2. Aufl. Berlin: Akademie, 75–84.

Sebald, Peter
2013. *Die deutsche Kolonie Togo 1884–1914. Auswirkungen einer Fremdherrschaft*. Berlin: Ch. Links.

Seidel, August
1906. *Deutsch-Kamerun*. Berlin: Herm. J. Meidinger.

Speitkamp, Winfried
2005. *Deutsche Kolonialgeschichte*. Stuttgart: Reclam.

Stelzig, Christine
2004. *Afrika am Museum für Völkerkunde zu Berlin 1873–1919: Aneignung, Darstellung und Konstitution eines Kontinents*. Herbolzheim: Centaurus.

Stoecker, Helmuth (Hg.)
1977. *Drang nach Afrika. Die koloniale Expansionspolitik und Herrschaft des deutschen Imperialismus in Afrika von den Anfängen bis zum Ende des zweiten Weltkrieges*. Berlin: Akademie.

Thorbecke, Marie Pauline
1914. *Auf der Savane. Tagebuch einer Kamerunreise*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.

Todzi, Kim Sebastian
2021. Der Imperialismus des Freihandels. Die Handelskammer Hamburg als (post-) kolonialer Erinnerungsort. In: Zimmerer, Jürgen und Kim Sebastian Todzi (Hg.). *Hamburg: Tor zur kolonialen Welt. Erinnerungsort der (post-) kolonialen Globalisierung*. Göttingen: Wallstein, 31–47.

Trierenberg, Georg
1914. *Togo, die Aufrichtung der deutschen Schutzherrschaft und die Erschließung des Landes*. Berlin: Ernst Siegfried Miller und Sohn.

Zimmerer, Jürgen
2004. *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im Kolonialen Namibia*. Münster: Lit.

MemoirOnline
www.memoireonline.com/02/13/7061/m_Documentation-sur-le-statut-des-metis-de-peres-Allemands-au-Togo-entre-1905-et-1914-Presentation9.html

Ebay
www.ebay.fr/itm/151619441574?mkevt=1&mkcid=1&mkrid=709-53476-19255-0&campid=5338722076&customid=&toolid=10050

SARA MÜLLER

MIT SAGOHAMMER, SCHLITZTROMMEL UND HOLZFIGUR AUF DEN SPUREN DES DEUTSCHEN KOLONIALISMUS IN DER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG GÖTTINGEN

Im Jahr 1910 bereiste der deutsche Geograf Leonhard Schultze Jena die Kolonie Deutsch-Neuguinea. Nach einem mehrmonatigen Aufenthalt am Sepik kam er zu der Erkenntnis, dass die Flussregion eine »reiche Fundgrube« für deutsche Museen sei (Schultze Jena 1911: 494). Der Sepik ist der größte Fluss des heutigen Nationalstaates Papua-Neuguinea und befindet sich im Norden des Inselstaates.[1] Zwischen 1884 und 1914 beanspruchte das Deutsche Kaiserreich den Nord-Osten-Neuguineas (Kaiser-Wilhelms-Land), den Bismarck-Archipel sowie zahlreiche Inseln im Pazifik wie die nordwestlichen Salomonen, Buka, Bougainville, Choiseul und Ysabel als deutsches Kolonialgebiet. Erweitert wurden diese Besitzungen im Pazifik ab 1900 durch die Marshall-, Gilbert-, Karolinen-, Mariannen- und Palauinseln, sowie die samoanischen Inseln Upolu und Savai'i. Aufgrund der großen Entfernungen zwischen den kleinen pazifischen Inseln war das deutsche Kaiserreich flächenmäßig das viertgrößte Kolonialreich. Nur Großbritannien, Frankreich und die Niederlande besaßen mehr koloniale Besitzungen (Hiery 2002). Der deutsche Kolonialbesitz bestand in zahlreichen dieser Regionen allerdings vor allem auf dem Papier. Vor allem in Kaiser-Wilhelms-Land, dem nördlichen Teil der Insel Neuguinea, war es bis zum Ende des kolonialen Engagements des Kaiserreiches im Jahr 1914 nicht möglich gewesen, deutsche koloniale Verwaltungsstrukturen durchzusetzen. Die deutsche Herrschaft war nur Flickwerk. Dies lag auch an der einheimischen Bevölkerung, die nur wenig Interesse daran hatte, sich den deutschen Strukturen anzupassen. Oftmals entzogen sich ganze Ortschaften dem kolonialen Einfluss durch Abwanderung (Hempenstall 1978). Zudem war die Insel Neuguinea aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit schwer zu durchdringen. Die Erforschung der Schiffbarkeit der Flüsse, die einen Weg vom Meer

1
Ich bedanke mich herzlich bei Johanna Strunge (Göttingen), Marie Schmidt (Göttingen) und Michael Kraus (Göttingen) für das aufmerksame Lesen. Ihre Anmerkungen, Fragen und Verbesserungsvorschläge haben den Beitrag bereichert.

ins Landesinnere darstellten, stand daher im Zentrum zahlreicher privater sowie staatlich finanzierter Expeditionen.[2]

Einer der Flüsse, dem besonders viel Aufmerksamkeit zuteil wurde, war der Sepik, der zur Zeit der deutschen Kolonialzeit auch Kaiserin-Augusta-Fluss genannt wurde. Dieser größte Strom Neuguineas spielte für Akteurinnen und Akteure aus Europa und Nordamerika nicht nur im Zusammenhang mit dem Ausbau der kolonialen Infrastruktur eine Rolle. Vor allem die materiellen Erzeugnisse seiner Bewohnerinnen und Bewohner waren von Interesse. Der Arzt, Neuguinea-Reisende und Sammler von Objekten, Richard Neuhauss, erklärte, in einer seiner Publikationen, warum aus Sicht zahlreicher Zeitgenossen zu Beginn des 20. Jahrhunderts die ethnografischen Objekte des Flussgebietes so begehrt waren. Für ihn galten aus Holz geschnitzte Objekte als besonderes schön und künstlerisch wertvoll (Neuhauss 1911: 328). Zugleich wurde die materielle Kultur der Bewohnerinnen und Bewohner des Sepik von der gerade genannten Akteursgruppe als besonders ursprünglich angesehen und galt für sie als ein Beispiel für steinzeitliche Gesellschaften, die für die europäischen und nordamerikanischen Wissenschaften erforscht werden sollten (Behrmann 1922: 51). Dieses Verständnis der materiellen Kultur der Anwohnerinnen und Anwohner des Sepik führte dazu, dass die Flussregion von Akteuren wie dem eingangs genannten Schultze Jena als »Fundgrube« für Museen und Sammlerinnen und Sammler bezeichnet wurde. Es gab zahlreiche Motive für das Aneignen der Objekte durch Kolonialbeamte, Forschende, Reisende und Missionsangehörige. Kolonialbeamte wie Franz Boluminski eigneten sich Objekte an und verschenkten diese an Museen in Deutschland, um Orden der jeweiligen Bundesstaaten zu erhalten (Buschmann 1996).[3] Der Gouverneur der deutschen Kolonie Deutsch-Neuguinea, Albert Hahl, nutzte das Interesse an der materiellen Kultur des Sepik dazu, die jeweiligen Sammelnden mit Aufgaben zu betrauen, die für die Verwaltung der Kolonie von Interesse waren. Beispielsweise sollte bei der Aneignung[4] von Objekten in Ortschaften am Sepik zugleich die Bevölkerung gezählt und Informationen über lokale Plantagen zusammengetragen werden (Roesicke 2015 [1912/13]). Forschende wie Neuhauss eigneten sich Objekte an, die nach ihrer Rückkehr in Museen, wie das Völkerkundemuseum in Berlin, übergingen und dort zur weiteren Erforschung der Sepik-Region Verwendung fanden (Luschan 1904; Penny 1998). Missionsangehörige erwarben zudem Objekte im Rahmen ihres Auftrags zur Missionierung der lokalen Bevölkerung oder um die Arbeit in der Kolonie zu finanzieren (Boissonnas 2018). Das Engagement dieser Akteursgruppen zum Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert führte dazu, dass sich bis heute Tausende von Objekten aus der Flussregion in deutschen Sammlungen befinden.

2
Einen Überblick über die zahlreichen deutschen Expeditionen in die unterschiedlichen Regionen des deutschen Kolonialgebietes in Ozeanien gibt der Beitrag von Markus Schindlbeck (2002). Berichte über Vorstöße auf verschiedenen Flüssen im ehemaligen deutschen Kolonialgebiet Deutsch-Neuguinea finden sich in individuellen Publikationen der jeweiligen Akteure, die diese Fahrten durchführten. Zu nennen ist hier bspw. Richard Neuhauss (Neuhauss 1911), Leonhard Schultze Jena (Schultze Jena 1914), Carl Lauterbach (Lauterbach 1898).

3
Franz Boluminski war ein deutscher Kolonialbeamter, der von 1900 bis 1913 auf der Insel Neumecklenburg/Neuirland als Leiter der dortigen Station tätig war. Von dieser Insel stammen auch die meisten der Objekte, die er sich aneignete oder aneignen ließ. Auch in der Göttinger Sammlung befinden sich Objekte dieses Akteurs. Dazu zählen: Armring (Oz 1852), Haifangrassel (Oz 1854), Schädel (Oz 1859), Holzschnitzerei (Oz 1865). Diese Objekte gelangten ebenfalls im Zuge der Schenkung des Berliner Museums für Völkerkunde im Jahr 1939 in die Göttinger Sammlung.

4
Der Begriff des Aneignens wird in dem vorliegenden Beitrag dazu genutzt, den Übergang von Objekten von einer Person auf eine andere zu beschreiben. Innerhalb von kolonialen Kontexten und im Zusammenhang mit dem deutschen Kolonialismus wechselten Objekte auf unterschiedliche Art und Weise den Besitzer oder die Besitzerin. Die Verwendung dieses Begriffes soll auf diese Unterschiede hinweisen. Im Rahmen des vorliegenden Beitrags kann allerdings nicht auf all diese unterschiedlichen Aneignungsprozesse eingegangen werden.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2687

Die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG) besitzt circa 350 Objekte vom Sepik. 108 dieser Objekte können mit dem deutschen Kolonialismus in Verbindung gebracht werden.[5] Sie wurden zwischen den Jahren 1878 und 1913 von verschiedenen Akteuren am Sepik angeeignet.[6] Das Zusammentragen dieser Objekte fällt somit in die aktive deutsche Kolonialzeit, in der das deutsche Kaiserreich den Norden Papua-Neuguineas für sich beanspruchte und den Sepik zwischen 1884 und 1914 auch offiziell als Kolonialbesitz ansah. Auf Grund dessen konnte bei der Aneignung dieser 108 Objekte auf koloniale Netzwerke und Praktiken zurückgegriffen werden. Zu diesen Netzwerken und Praktiken zählten beispielsweise die Nutzung von Dampfschiffen, von Akteursgruppen wie der Kolonialverwaltung, der Handelsgesellschaft Neuguinea Company und der Missionsgesellschaft der Steyler Missionare (Schindlbeck 2012). Somit fand die Aneignung in einem kolonialen Setting statt, in dem Akteurinnen und Akteure die koloniale Infrastruktur für ihre Zwecke nutzten und durch ihr Handeln koloniale Strukturen weiter ausbauten.

Der vorliegende Aufsatz stellt drei Objekte vor: Sie wurden, wie beschrieben, im kolonialen Kontext angeeignet. Darüber hinaus stammen sie aus der Sepik-Region und sind heute Teil der Ethnologischen Sammlung in Göttingen. Bei diesen drei Objekten handelt es sich um eine Holzfigur mit Hundezähnen (Oz 1792), eine Sagohammerklinge (Oz 1641) und eine Schlitztrommel (Oz 1771). Mit Hilfe dieser Objekte soll aufgezeigt werden, wie sich die deutsche Kolonialgeschichte in Ozeanien innerhalb der Ethnologischen Sammlung sichtbar machen lässt. Mit Hilfe von Quellentexten der jeweiligen Sammler und Aktenmaterial aus Göttingen sollen zudem unterschiedliche Facetten des deutschen Kolonialismus aufgezeigt werden.

5
Die Zahlen gehen auf eine Zählung der Autorin zurück. Berücksichtigt wurden dabei jene Objekte, die nachweislich während der aktiven deutschen Kolonialzeit am Sepik angeeignet wurden. Diese Daten basieren entweder auf noch erhaltenen Sammeldaten der Objekte oder auf der Biografie des Sammlers oder der Sammlerin, die darauf hinweisen, wann diese in der Kolonie waren und es ihnen möglich war, sich diese Objekte anzueignen. D. h. die Objekte können auch erst zu einem späteren Zeitpunkt, d. h. nach 1914 nach Göttingen gekommen sein. Was zählt ist der Zeitpunkt des Sammelns bzw. ein Sammler/eine Sammlerin, der/die sich mit der deutschen Kolonialzeit in Verbindung bringen lässt. Die Angaben basieren auf den Objektangaben bei Schlesier/Urban/Raabe 1988.

6
Die ersten Objekte vom Sepik, die in diese Kategorie fallen und 1878 angeeignet wurden, stammen von den Kieler Marine-Offizieren, die letzten Objekte von der Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition 1912–1913.

EINE SAGOHAMMERKLINGE UND DIE WIRTSCHAFTLICHEN AMBITIONEN DES DEUTSCHEN KAISERREICHS

Die Sagohammerklinge (Oz 1641) **[Abb. 1]** wurde im Jahr 1910 am Oberlauf des Sepik durch den deutschen Geografen Leonhard Schultze Jena angeeignet.Verwendung fand dieses Objekt ursprünglich bei der Herauslösung des Marks aus den Stämmen der Sagopalme. Neben der Sagohammerklinge gingen noch zahlreiche weitere Objekte aus Deutsch-Neuguinea in den Besitz des Geografen über (Wartenberg 2019) [7]. Trotz einer großen Anzahl an Objekten, verfolgte die Expedition, in deren Zusammenhang die Sagohammerklinge steht, ein anderes Ziel. Es ging um die Festlegung des deutschen und niederländischen Kolonialbesitzes sowie um die Nutzbarmachung der Kolonie für die Wirtschaft des deutschen Kaiserreichs. Die Existenz der Sagohammerklinge in der Göttinger Sammlung macht die wirtschaftlichen Ambitionen europäischer Akteure in der Sepik-Region sichtbar.

7
Auch die Sammlung in Göttingen hat über 200 Objekte von Schultze Jena aus verschiedenen Regionen der Erde. 1937 wurden 130 Objekte direkt vom Sammler angekauft. Darunter waren auch drei Objekte vom Sepik: Penisbedeckung (Oz 1636, Sepik-Oberlauf), Penisbedeckung (Oz 1637, Sepik-Mittellauf), Sagohammerklinge (Oz 1641, Sepik-Mittellauf).

1 Sagohammerklinge aus der Sepik-Region (ESG, Oz 1641).

Schultze Jena war Mitglied der internationalen Deutsch-Holländischen Grenz-Expedition gewesen. Diese bestand aus einem Team von Akteuren aus Deutschland, den Niederlanden, Papua-Neuguinea, Indonesien und verschiedenen Inseln im Pazifik (Schultze Jena 1914: 79). Die Expedition war ausgesandt worden, um den Grenzverlauf zwischen der niederländischen Kolonie, Niederländisch Neuguinea (heutiges Indonesien) und Deutsch-Neuguinea »in seinen Grundzügen auf der Karte festzulegen, um zu wissen, was man eigentlich besitzt« (Schultze Jena 1911: 494). Aufgabe der deutschen Akteure war es zudem, die Begebenheiten vor Ort zu erforschen und herauszuarbeiten, wie sich diese für das deutsche Kaiserreich nutzbar machen ließen. Schultze Jena schrieb, dass sich das deutsche Kaiserreich seines Kolonialbesitzes »mehr als bloss auf dem Papier erfreuen« sollte (Schultze Jena 1911: 495). Im Zuge der Erforschung der Grenzregion wurde auch eine Fahrt auf dem Sepik unternommen.[8] Die Informationen, die dazu nötig waren, um sich dieser Kolonie zu »erfreuen«, lassen sich anhand des Expeditionsberichtes des Geografen nachvollziehen. Schultze Jena lieferte in seinem Bericht über den Sepik Informationen zu Gesteinen und Mineralien, der Zoologie und der Botanik der Region. Seine hydrografischen Beobachtungen enthielten Informationen zu Hochwasser und Strömungen des Flusses. Diese waren vor allem für die Befahrung des Flusses mit Dampfschiffen von Bedeutung. Berichte über die Vegetation klärten zudem über die Bestände des Waldes auf, wie Anwohnerinnen und Anwohner diesen nutzten und wie sich anhand des Bestandes von Sago- und Kokospalmen auf die Anzahl von Menschen, die innerhalb einer Ortschaft lebten, schließen ließe (Schultze Jena 1914: 44–78). Letzteres war vor allem wichtig, da die deutsche Kolonial-

8 Ein Überblick über den Verlauf der Fahrt auf dem Sepik findet sich in Schultze Jena 1914: 44–78.

verwaltung am Wissen über die Bevölkerungsdichte in der Sepik-Region, und daran, wie sie dieses Wissen nutzen konnte, interessiert war. Schultze Jena beschrieb die Menschen, die am Fluss lebten, als eine Personengruppe »die wir bei späteren Versuchen, das gut bevölkerte Land an unsere kolonialen Interessen anzuschließen, in friedlichem Handel werden schätzen lernen« (Schultze Jena 1914: 47). Mit »kolonialen Interessen« war gemeint, dass Plantagenbau am Fluss etabliert werden könne: »Das weite Tal des Augusta-Stromes, vom Urwald auf grosse Strecken hin von der Natur selbst schon gelichtet, stellt uns vor die Frage, ob hier nicht […] ein Plantagenbau, vor allem Reisfeldanlagen, möglich ist« (Schultze Jena 1911: 495). Neben dem Anbau von Reis war aber auch die Erweiterung der Kokospalm-Bestände von zentraler Bedeutung. Kopra, das Mark der Kokosnuss, war das Hauptexportgut der Kolonie (Sack/Clark 1979: 332).

Anhand der Sagohammerklinge vom Sepik lässt sich aufzeigen, welche wirtschaftlichen Interessen deutsche Akteure an der Region hatten. Die Betrachtung dieses Objektes macht es möglich, diesen Aspekt innerhalb der Göttinger Sammlung sichtbar zu machen und weiter zu diskutieren. Ein Aspekt, der weniger im Zusammenhang mit der Sagohammerklinge aufscheint, ist die Art und Weise wie Schultze Jena sich einzelne Objekte aneignete. Auf diesen Aspekt soll daher in der Folge in Bezug auf ein anderes Objekt näher eingegangen werden.

EINE SCHLITZTROMMEL UND DIE ANEIGNUNG VON OBJEKTEN AUF DEM SEPIK

Die Schlitztrommel (Oz 1771) **[Abb. 2]** wurde vom deutschen Arzt und Neuguinea-Reisenden Richard Neuhauss auf seiner Schiffsfahrt auf dem Sepik im Jahr 1909 angeeignet. Insgesamt gingen über 150 Objekte aus der Flussregion in seinen Besitz über (Neuhauss 1909: 963). Mit einer Länge von 57 cm zählt das hier zu sehende Objekt zu den kleineren Schlitztrommeln. Verwendung fand sie beispielsweise bei der Begleitung von Gesängen während Zeremonien innerhalb einer Gesellschaft. Die Verzierungen der Schlitztrommeln sind vielfältig und zeigen Vorfahren, Mythologien einer Ortschaft, sowie Tiere, beispielsweise Flughunde oder Eidechsen, die

2 Kleine Schlitztrommel aus dem Sepik-Gebiet (ESG, Oz 1771).

als Metaphern für den tragenden Klang der Schlitztrommel gelten können (Craig 2005: 182). Neuhauss sah sich selbst als Experte für die materielle Kultur des Sepik. Dies zeigt sich vor allem an seinen zahlreichen Publikationen zu dieser Region. In seinen Texten finden sich umfassende Beschreibungen zur Verwendung von Objekten, wie beispielsweise den Schlitztrommeln (Neuhauss 1911: 316).

Zugleich geht aus Neuhauss schriftlichen Erzeugnissen hervor, in welchem kolonialen Setting er sich seine Objektsammlung am Sepik angeeignet hatte. Neuhauss hatte an Bord der Siar, dem Dampfer der Neuguinea Companie, eine Fahrt auf dem Sepik unternommen. Dieses Schiff, sowie weitere der deutschen Kolonialverwaltung und der Steyler Missionare, befuhren den Sepik regelmäßig mit dem Ziel, Menschen für die Arbeit auf den Plantagen an der Küste anzuwerben. Laut Schultze Jena wurden die Bewohnerinnen und Bewohner des Sepik von zahlreichen deutschen Akteurinnen und Akteuren als »unangebrochene Menschenvorräte« (Schultze Jena 1911: 495) angesehen. Am Sepik selbst waren diese Anwerbefahrten oftmals von Panik innerhalb der Ortschaften und Auseinandersetzungen zwischen Schiffsbesatzungen und Anwohnerinnen und Anwohnern geprägt. So dokumentieren zahlreiche europäische Reiseberichte, dass Frauen und junge Männer die Ortschaften beim Näherkommen der Dampfschiffe fluchtartig verließen, um der Anwerbung zu entgehen. Von der Fahrt der Siar, an der Neuhauss teilnahm, sind keine Berichte dieser Art erhalten. Allerdings wurde der Kapitän der Siar, Carl Haug, im Jahr 1910 von der Kolonialverwaltung angeklagt, weil er Gewalt und Geiselnahmen dazu verwendet haben soll, Arbeitskräfte anzuwerben. Darüber hinaus lässt sich anhand der Beschreibungen von Neuhauss mehr über die Kontaktaufnahme der Schiffsbesatzungen mit den Menschen der Ortschaften sagen. Um sich überhaupt mit den Menschen vom Sepik verständigen zu können, benötigten Schiffsbesatzungen Kontaktpersonen, die für sie dolmetschten. Auf Grund der großen Anzahl an Sprachen und Dialekten am Sepik wurden oftmals zahlreiche Personen zum Übersetzen benötigt (Kaufmann/Peltier 2015: 15). Neuhauss berichtet: »Bald musste ein zweiter Dolmetscher hinzugenommen werden, und schließlich war viermalige Verdolmetschung nötig, um den Leuten unsere Anwerbungswünsche vorzutragen« (Neuhauss 1911: 58). Dadurch kam dieser Akteursgruppe eine zentrale Rolle bei der Kommunikation zwischen Schiffsbesatzungen und Anwohnerinnen und Anwohnern zu. Beide Seiten mussten sich darauf verlassen, dass die jeweiligen Anliegen sinngemäß weitergegeben wurden (Habermas 2013: 39). Ob die Dolmetscher, die von den Akteuren der Siar verpflichtet wurden, einen Anteil daran hatten, dass auf dieser Fahrt keine Menschen als Arbeitskräfte angeworben werden konnten oder ob vor allem die Berichte über die nicht sehr guten Lebensbedingungen auf den Plantagen zu diesem Ergebnis beigetragen hatten, muss hier offenbleiben (Neuhauss 1911: 56f.). Die Intensivierung der Befahrung und der Kontaktaufnahmen führte allerdings keinesfalls dazu, den sogenannten Arbeitermangel in der Kolonie zu beheben. Bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit war dies ein viel debattiertes Thema.

Zugleich nutzten sowohl die Besatzung von Schiffen wie der Siar als auch anwesende Reisende wie Neuhauss die Fahrt auf dem Sepik für das Zusammentragen von Objekten. In seinen Aufzeichnungen beschrieb er den Handel mit Objekten und den Kontakt mit den Bewohnerinnen und Bewohnern wie folgt: »[I]n Scharen stellen sich die Schwarzen ein und umschwärmen, Früchte und ethnografische Gegenstände zum Tausch anbietend, in ihren kleinen, zum Teil reich verzierten

Kanus das Schiff« (Neuhauss 1911: 57). Die Menschen verschiedener Ortschaften des Sepik sahen durchaus die Vorteile des Handels mit europäischen Reisenden. Vor allem in den Regionen des Unterlaufs des Flusses, die regelmäßig von Schiffen angefahren wurden, hatten sich Industrien für den Handel mit europäischen Schiffsbesatzungen entwickelt. So berichtete Schultze Jena: »In den Dörfern am Unterlauf, denen der Anblick eines Schiffes mit Weißen von Arbeiter-Anwerbungen her vertraut ist, fanden wir den Geschäftssinn gut entwickelt; da standen die Männer zuweilen hinter einer regelrechten Auslage von Gegenständen […] auf die sie, zum Tausch einladend, wie Marktbudenbesitzer wiesen« (Schultze Jena 1914: 48). Oft wurde auch direkt von einem Boot auf das andere gehandelt. Die Kanus der lokalen Bevölkerung hielten längsseits der großen Dampfschiffe und tauschten so mit der Schiffsbesatzung Objekte vom Sepik gegen europäische Objekte (Schultze Jena 1914: 49).

Wie bereits dargestellt, fuhr Neuhauss auf einem Anwerbeschiff mit. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass er sich selbst viele Objekte vom Sepik, und Informationen über diese, auf die eben beschriebene Art und Weise aneignete. Obwohl er Teil dieses Systems war, kritisiert er nach seiner Sammelfahrt auf dem Fluss Reisende und Forschende und deren Interesse an Objekten. Neuhauss ging sogar so weit zu sagen, dass diese Art des Sammelns einem Ruin gleichen würde: »In Bezug auf Ethnographie sind derartige Fahrten der Ruin des Landes, denn Kapitän und Schiffsoffiziere scharren alle erreichbaren ethnographischen Gegenstände zusammen« (Neuhauss 1911: 56). Seine Kritik galt dabei europäischen und amerikanischen Akteuren, die aus wirtschaftlichem Interesse Objekte erwarben oder für nicht-deutsche Museen Objektsammlungen erstellten. Keine Beachtung bei Neuhauss' Kritik fanden die Interessen der Bewohnerinnen und Bewohner der Ortschaften. Sie hatten oftmals einen großen Einfluss auf den Handel mit und die Produktion von Objekten. Die Menschen reagierten auf die regelmäßigen Schiffsfahrten auf dem Sepik und die steigende Nachfrage an ihren Objekten und stellten diese nun gezielt für den Handel mit amerikanischen und europäischen Akteurinnen und Akteuren her. Dieser Handel zwischen Objekten vom Sepik und Objekten aus Europa hatte einen direkten Einfluss auf die Herstellung weiterer Objekte am Fluss, denn die Menschen waren vor allem an Eisengegenständen interessiert. Axt- und Beilklingen erleichterten zahlreiche Arbeiten im Alltag und hatten Einfluss auf die Produktion von Schnitzarbeiten, die nun nicht mehr mit Stein-, sondern mit Metallwerkzeug durchgeführt wurden. Neuhauss befürchtete, dass die »wundervolle Steintechnik der Eingeborenen mit der Einführung von Eisengeräten« sofort »entartet« würde und schrieb weiter, dass »in wenigen Jahren […] von den prächtigen Holzschnitzereien dort nichts mehr zu holen sein« werde (Neuhauss 1911: 57). Neuhauss Interesse richtete sich vor allem auf den Nutzen, den Museen und Sammlungen aus den Objekten ziehen konnten. Nach seinem kurzen Aufenthalt von nur wenigen Tagen am Sepik resümierte er: »Es ist […] höchste Zeit, daß unsere Museen alle irgendwie verfügbaren Mittel aufwenden, um jene herrlichen Schätze der Nachwelt aufzubewahren« (Neuhauss 1911: 330). Das Aufbewahren der Objekte erfolgte dabei entlang von Argumentationslinien europäischer Akteure. Dem Verlust »alter Techniken« wollten Akteure wie Neuhauss und Schultze Jena entgegenwirken, indem sie die Objekte des Sepik in deutsche Museen »retteten«.

Im Jahr 1910 übergab Neuhauss die Objekte vom Sepik und weiterer Regionen in Ozeanien dem Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin (heute: Ethnologisches Museum).[9] Im Jahr 1939 wurden sieben Objekte, unter anderem auch die Schlitztrommel, aus Neuhauss' Sammlung in die Ethnologische Sammlung in Göttingen aufgenommen. Sie waren Teil einer Schenkung von über 200 Objekten aus der Region Ozeanien, die das Berliner Museum für Völkerkunde an die Göttinger Sammlung abgab (Schindlbeck 2001: 96).[10] Im Zuge dieses Transfers von Objekten veränderten sich auch die Informationen, die bis zu jenem Zeitpunkt über die jeweiligen Objekte existiert hatten. Auf diesen Aspekt soll im nächsten Teil geschaut werden.

9
Ethnologisches Museum Berlin: Erwerbsbuch Südsee. Oktober–Dezember 1910, Nr. 25. Die Erwerbsbücher sind online über die Seite des Museums zugänglich: https://storage.smb.museum/erwerbungsbuecher/EB_EMB-B_SUE_SN_0007-0007_LZ_1906-2004.pdf.

10
Zu den sieben Objekten zählen zwei Betelkalkbehälter (Oz 1761, Oz 1826), ein Gürtel (Oz 1765), eine Axt (Oz 1768), ein Lendentuch (Oz 1779) und eine Maske (Oz 1817). Unter Neuhauss' Namen wird auch eine große Schlitztrommel (Oz 2795) geführt. Diese gelangte allerdings im Jahr 1959 durch den Händler Speyer nach Göttingen und es lässt sich auf Grund der Quellenangaben nicht mehr nachvollziehen, ob diese tatsächlich von Neuhauss stammt.

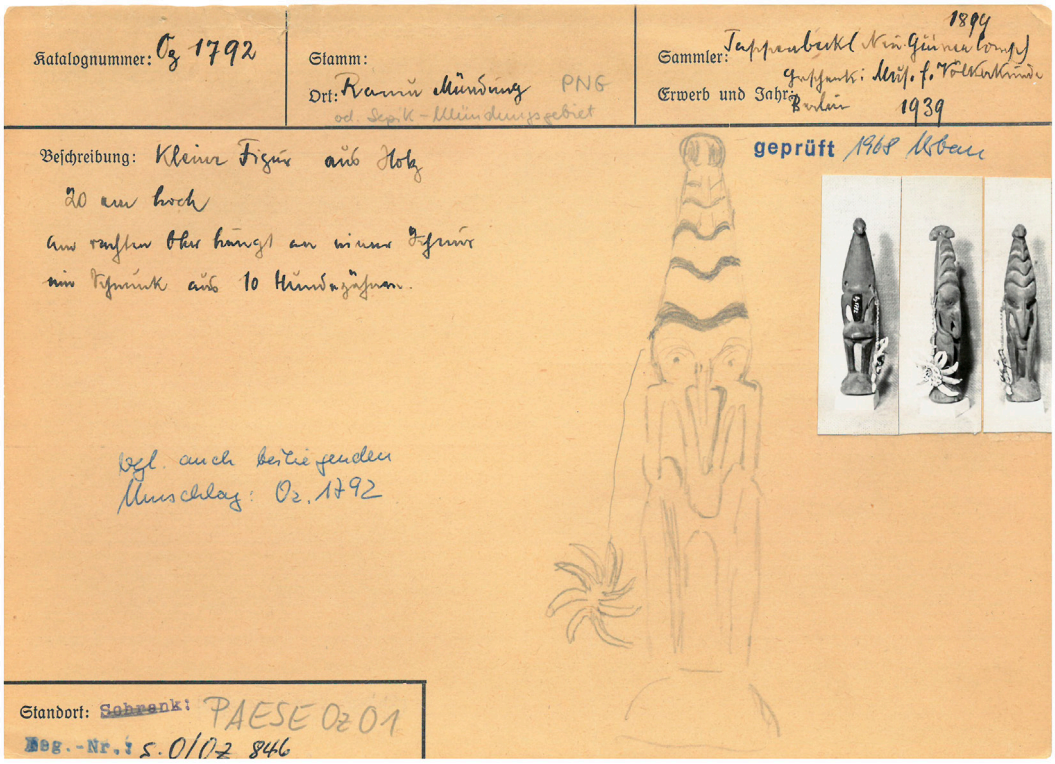
EINE HOLZFIGUR UND DIE ERFORSCHUNGEN VON OBJEKTEN IN DER GÖTTINGER SAMMLUNG

Mit der Aufnahme von Sepik-Objekten in die Ethnologische Sammlung war das Sammeln von Informationen zu und über Objekte nicht beendet. Auch über den Verbleib der Objekte innerhalb der Universitätssammlung finden sich zahlreiche Quellen. Dazu zählen Label mit Objektnummern, Karteikarten, Fotografien und Skizzen. Darüber hinaus entstanden schriftliche Forschungsarbeiten im Zusammenhang mit ethnologischen Fragestellungen. Diese Informationen zeugen nicht nur davon, dass Objekte in den Besitz der Göttinger Sammlung übergegangen sind. Sie machen deutlich, dass es innerhalb der Sammlung ebenfalls zu einem Zuwachs an Informationen zu den Objekten gekommen ist. Um welche Informationen es sich dabei handelt und wie diese erneut die Verbindung zwischen Objekt und deutschem Kolonialismus sichtbar machen, soll mit Hilfe einer Holzfigur mit einem Anhänger aus Hundezähnen (Oz 1792) erläutert werden **[Abb. 3, 4]**.

Ein Ausgangspunkt für die Recherche über die Verbindung zwischen einem Objekt, der Göttinger Sammlung und dem deutschen Kolonialismus kann die Karteikarte sein. Erstellt wurde die Karte aus Papier jeweils zu dem Zeitpunkt, an dem das jeweilige Objekt in die Göttinger Sammlung aufgenommen wurde.[11] Die Informationen zu einem Objekt, das sich innerhalb der Göttinger Sammlung befindet, sind auf dieser gebündelt festgehalten. Zu diesen zählt eine kurze Beschreibung des Objektes. Im Fall der Holzfigur wird dieses als »kleine Figur aus Holz, 20 cm hoch« beschrieben. Es findet sich außerdem der Hinweis darauf, dass die Figur einen Anhänger mit zehn Hundezähnen besitzt. Hinzu kommen noch eine Bleistiftzeichnung und drei kleine Fotografien die das Objekte von vorne, hinten und der Seite ablichten. Neben der Beschreibung des Objektes wird auch der Name des sogenannten Sammlers genannt. Im Zusammenhang mit der Holzfigur ist der Name Ernst Tappenbeck auf der Karteikarte festgehalten worden. Tappenbeck war ein deutscher Angestellter der Neuguinea Company. Im Jahr 1898 war er Leiter einer wissenschaftlichen Expedition, die zur Erforschung der Kolonie Deutsch-Neuguinea beitragen sollte. Auf dieser Expedition eignete er sich vermutlich auch die Holzfigur an (Tappenbeck 1898). Ziel der Expedition war es, den Flusslauf des Ramu zu erkunden und kartografisch festzuhalten

11
Ein erstes solches Verweissystem wurde in der Göttinger Sammlung 1886 mit dem sogenannten ›Zettelkasten Rühl‹ begonnen. Der in Abb. 4 gezeigte Karteikartentypus fand erst nach dem 1936 vollzogenen Umzug in das neue Gebäude am heutigen Theaterplatz 15 Verwendung.

3 Ahnenfigur mit Schmuck aus Hundezähnen und Nassaschnecken (ESG, Oz 1792).



4 Karteikarte (Vorderseite) zur Figur mit der Inventarnummer Oz 1792.

(Schindlbeck 2002: 144). Der Ramu befindet sich im Norden Papua-Neuguineas, verläuft südlich vom Sepik und mündet dann in diesen. Die Herkunft des Objektes wird auf der Karteikarte mit »Ramu Mündung od. Sepik-Mündungsgebiet« angegeben. Auf Grundlage der Information zum Sammler der Holzfigur und dem vermutlichen Zeitpunkt der Aneignung des Objektes lässt sich aufzeigen, dass die Figur aus einem kolonialen Kontext stammt und somit eine Verbindung zum deutschen Kolonialismus herstellen.

Neben diesen Informationen, die sich direkt auf die Beschaffenheit und die Herkunft des Objektes beziehen, befinden sich noch weitere Informationen auf der Karteikarte. Sie besagen, dass das Objekt ebenfalls Teil der Schenkung des Museums für Völkerkunde in Berlin im Jahr 1939 war.[12] Grund für diese Schenkung war unter anderem der Wunsch der Göttinger Sammlungsverantwortlichen, sogenannte »Lücken« im eigenen Bestand zu schließen. Zudem sollten Objekte bei der Lehre der Völkerkunde an der Universität eingesetzt werden. Seit 1928 wurde diese Disziplin in Göttingen unterrichtet. Darüber hinaus ging es Akteuren wie Hans Plischke, dem damaligen Professor für Völkerkunde und Leiter der Sammlung in Göttingen, aber auch darum, große Namen der deutschen kolonialen Entdeckungsgeschichte mit Hilfe von Objekten nach Göttingen zu holen. Als Vertreter kolonialrevisionistischer Ideen spann er, durch seine persönliche Auswahl an den Objekten, die von Berlin

12 Siehe zu dem Transfer die Listen in Göttingen und Berlin: Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Südsee) (ESG), Gegenstände der Südsee-Abteilung des Staatlichen Museums für Völkerkunde Berlin für das Institut für Völkerkunde in Göttingen; EMB-PK: E 512/39.

an Göttingen abgegeben wurden, die Verbindungen zwischen der Göttinger Sammlung und dem deutschen Kolonialismus weiter. Dies zeigt sich nicht nur anhand der gerade beschriebenen Holzfigur, die von Tappenbeck angeeignet wurde.[13] Dazu zählt auch die Schlitztrommel, deren Sammler Neuhauss war. Durch die Integration dieser Objekte in die Göttinger Sammlung gelangte ein weiterer »großer Name« in die Sammlung. Und auch der Ankauf der Objekte von Schultze Jena kann in diesem Zusammenhang gesehen werden. So schrieb Plischke, dass Schultze Jenas Objekte ein Beleg »für die deutsche Wissenschaftsarbeit in den deutschen Kolonien« seien und bei »kolonialpolitischen Schulungen wertvolle Dienste« leisten würden.[14]

13
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Ozeanien) (ESG).

14
Universitätsarchiv Göttingen, Akte Kur. 1356, Hans Plischke an den Herrn Reichs- und preussischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, 11.11.1937.

Die Abgabe der Holzfigur an Göttingen aus Berlin zeigt nicht nur die Interessen verschiedener Akteure an den Objekten. Zugleich begann mit dem Eingang der Sepik-Objekte in den Bestand der Universitätssammlung eine neue Bearbeitung dieser Objekte. Neben der bereits mehrfach erwähnten Karteikarte erhält jedes Objekt eine Inventarnummer. Im Fall der Region Ozeanien beginnt diese mit »Oz«. Durch die Vergabe dieser beiden Buchstaben wird festgehalten, dass das Objekt dieser Region zugeordnet wurde. Ergänzt werden diese Buchstaben durch Nummern, die nach der Anzahl des Bestands vergeben werden. Im Fall der Holzfigur folgt auf die Ziffern »Oz« die Nummer »1792«. Mit der Vergabe dieser Nummer wurden Objekte für die Göttinger Sammlung vereinnahmt. Zudem ist es durch diese Nummer möglich, ein Objekt innerhalb der Sammlung zu identifizieren und Verbindungen zwischen Objekt und Forschung herzustellen. Im Fall der Holzfigur ist der Frage nachgegangen worden, ob das Objekt tatsächlich vom Ramu oder auch vom Sepik stammen könnte. Im Bestandskatalog des Museums in Berlin war festgehalten worden, dass die Holzfigur von der Ramu-Mündung stammte.[15] Die Karteikarte in Göttingen gibt allerdings die »Ramu Mündung od. Sepik-Mündungsgebiet« an. Auf die Frage nach der Herkunft des Objektes bzw. dem Ort, an dem es angeeignet wurde, wird im vorliegenden Fall eingegangen, da auf Grundlage der unterschiedlichen Angaben, die zu der Holzfigur gemacht wurden, aufgezeigt werden kann, wie die Weitergabe und die Erarbeitung neuer Informationen über ein Objekt innerhalb einer Sammlung funktionieren.

15
Ethnologisches Museum Berlin: Bestandskatalog, VI Ethnographica der Abtlg. Südsee 16250–20245, Band 5, Berliner Nr. VI 18809.

Der Ethnologe Adolf Roesicke, einer der Teilnehmer der Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition (1912–1913), hat, wie es damals üblich war, die Nennung von Sammlungsort und Datum des Erwerbs umfassend auf Listen festgehalten. Auf dieser Liste sind zu fast allen Objekten Angaben zum Sammlungsort vorhanden. Allerdings handelt es sich dabei unter anderem um Ortsnamen, die Roesicke selbst festgelegt hatte oder durch Übersetzer vom Sepik erfragen ließ (Roesicke 2015 [1912/13]: 01.09.1912).

Im Jahr 1968 hatte unter dem Kustos Manfred Urban eine Überprüfung der Sammlungsbestände in Göttingen stattgefunden. Dabei war anscheinend nicht nur überprüft worden, ob noch alle Objekte in der Sammlung vorhanden waren, sondern es waren zudem weiterführende Informationen über diese gesammelt worden. Der Karteikarte der Holzfigur wurde dabei eine Notiz beigefügt. Nach der Unterschrift unter dem Dokument zu urteilen, wurden die darauf befindlichen Informationen

von einer Mitarbeiterin der Sammlung, die als Fräulein Krebs bezeichnet wird, im März 1968 zusammengetragen. Ausgehend vom Objekt selbst, stellte sie verschiedene Informationen zusammen. Zu diesen zählen eine genauere Beschreibung des Objektes, sowie der Verweis auf weiterführende Literatur im Zusammenhang mit der Holzfigur. Dabei wurden die Angaben zur Literatur vor allem getätigt, um ähnliche Figuren, sogenannte »Vergleichsstücke«, auszumachen. Auf Grundlage dieser Literaturrecherche kommt Krebs zu folgender Erkenntnis: »Nach den Vergleichsstücken ist dieser Figurentyp im Mündungsgebiet und im Küstengebiet zu beiden Seiten de[s] Sepik verbreitet. Eine nähere Abgrenzung ist jedoch nicht möglich.« Nach diesen Rechercheergebnissen wird der Zusatz »od. Sepik-Mündungsgebiet« auf der Karteikarte hinzugefügt. Dass dieser Zusatz erst nachträglich erfolgte, zeigt sich anhand der Verwendung eines anderen Stiftes und einer anderen Handschrift. In dem 1988 von Manfred Urban, Eva Raabe und Erhard Schlesier veröffentlichten Sammlungskatalog wird die Holzfigur nun folglich unter der Sektion »Papua-Neuguinea: Stromgebiet des Sepik und Ramu« aufgelistet (Urban/Raabe/Schlesier 1988: 35).

Die Arbeit mit den Informationen über Objekte macht deutlich, wie Akteurinnen und Akteure der Sammlung neue Forschungen im Zusammenhang mit Objekten durchführten. Die Forschungsfragen, denen nachgegangen wird oder wurde, spiegeln dabei auch immer die gesellschaftlichen oder die Interessen der mit der Sammlung arbeitenden Personen wider. Im Fall der Überprüfung des Objektes durch Krebs waren vor allem Informationen zur Beschaffenheit und Herkunft des Objektes von Interesse.

OBJEKTE VOM SEPIK UND DAS 21. JAHRHUNDERT

Der vorliegende Aufsatz stellt einen weiteren Beitrag zur Beforschung der Objekte der Göttinger Sammlung dar. Dabei stand die Frage nach den Verbindungen zwischen Objekten innerhalb der Ethnologischen Sammlung und dem deutschen Kolonialismus am Sepik im Mittelpunkt. Aus einer historischen Perspektive, d. h. mit Hilfe von Quellentexten und Archivmaterial, konnte aufgezeigt werden, dass Sagohammerklinge, Schlitztrommel und Holzfigur Zeugen des deutschen Kolonialismus in Ozeanien sind.

Die hier dargelegten Ergebnisse stellen aber nur den Beginn der Beforschung von Objekten aus den Beständen der Ethnologischen Sammlung mit Blick auf einen kolonialen Kontext dar. Eine weiterführende Aufarbeitung der Objektbestände aus einem ehemaligen deutschen Kolonialgebiet muss auch durch die Zusammenarbeit mit Expertinnen und Experten aus Papua-Neuguinea erfolgen. Einen Austausch zu Objekten aus der Region Ozeanien gab es im Sommer 2019 als Tommy Buga vom National Museum and Art Gallery in Port Moresby in Göttingen zu Gast war. Während dieses Aufenthalts wurden auch Schlitztrommel und Holzfigur betrachtet und neue Informationen über die Funktion, Beschaffenheit und die mögliche Herkunft dieser Objekte von Buga an die Göttinger Sammlung weitergegeben **[Abb. 5]**. Dazu zählte seine Einschätzung in Bezug auf die Herkunft der bereits besprochenen Holzfigur. Buga bestätigte die Vermutung von Krebs, dass diese auch aus dem Sepik-Gebiet stammen könnte. Die Figur selbst, so Buga, deren Form und Farbe auf Traditionen im jeweiligen Herstellungsdorf verweisen, werden von den Männern mit auf die Jagd genommen, um das Jagdglück zu sichern. Im Anschluss werden

5 Die Autorin, Sara Müller, und Tommy Buga vom Papua New Guinea National Museum and Art Gallery im Gespräch über die Schlitztrommel (ESG, Oz 1771). 10.09.2019. Foto: Jens Matuschek.

sie mit dem Blut des erjagten Wildes bestrichen, das an der Figur allerdings nicht sichtbar bleibt, da es vom Geist in ihrem Inneren aufgenommen wird. Die kleine Schlitztrommel wiederum werde bei Initiationsriten verwendet. Die Ausformung des einen Endes der Schlitztrommel in Form eines Schweinekopfes verweise auf die zugehörige Sprachgruppe und könnte einen weiteren Hinweis auf die Herkunft des Objektes liefern.

Zu diesem Zeitpunkt stand meine Beforschung der Bestände der Ethnologischen Sammlung in Bezug auf die kolonialen Verbindungen zwischen den Objekten aus Papua-Neuguinea und dem deutschen Kolonialismus noch am Anfang. In den letzten drei Jahren konnten nun Informationen, wie die hier im vorliegenden Beitrag dargelegten, zusammengetragen werden. Auf Grundlage dieser Informationen über die Objekte in den Händen deutscher Wissenschaftler und Institutionen, kann ein Dialog über diese Objekte und ihre Position in Debatten rund um den deutschen Kolonialismus begonnen werden. Somit kann es zu einem Austausch kommen, sowohl über die Funktion und Rolle von Objekten in ihren Herkunftsgesellschaften als auch über diese in der deutschen Gesellschaft.[16]

16 Zur Zusammenarbeit mit Kolleginnen und Kollegen aus den sogenannten Herkunftsgesellschaften s. auch Müller 2022.

Literaturverzeichnis

Behrmann, Walter
1922. *Im Stromgebiet des Sepik. Eine deutsche Forschungsreise in Neuguinea*. Berlin: Scherl.

Boissonnas, Valentin
2018. Der Anthropologe, der Maschinist und der Missionar. Eine Bestandsaufnahme der Federmosaike vom Keram Fluss Papua Neuguinea. In: *Kunst & Kontext* 16: 2–16.

Buschmann, Rainer F.
1996. Franz Boluminski and the wonderland of carvings. Towards an ethnography of collection activity. In: *Baessler-Archiv. Kulturen und Künste der Welt* 44: 185–210.

Clark, Dymphna und Peter Sack (Hg.)
1979. *German New Guinea. The Annual Reports*. Canberra: Australian National University Press.

Craig, Barry (Hg.)
2005. *Living Spirits and fixed abodes. The masterpieces Exhibition. Papua New Guinea National Museum and Art Gallery*. Belair: Crawford House Publishing Australia.

Deutscher Museumsbund e. V. (Hg.)
2021. *Leitfaden Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten*. Berlin: Deutscher Museumsbund e. V.

Hempenstall, Peter
1978. *Pacific Islanders under German rule. A Study in the meaning of colonial resistance*. Canberra: Australian National University Press.

Hiery, Hermann Joseph (Hg.)
2002. *Die Deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*. Paderborn: Schöningh.

Habermas, Rebekka
2013. Intermediaries, Kaufleute, Missionare, Forscher und Diakonissen. Akteure und Akteurinnen im Wissenstransfer. Einführung. In: Habermas, Rebekka und Alexandra Przyrembel (Hg.). *Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 27–48.

Kaufmann, Christian und Philippe Peltier (Hg.)
2015. *Tanz der Ahnen. Kunst vom Sepik in Papua-Neuguinea*. München: Hirmer.

Lauterbach Carl
1898. Die geographischen Ergebnisse der Kaiser-Wilhelms-Land-Expedition. In: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 33 (3): 141–177.

Luschan, Felix von.
1904. Anleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Ozeanien. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 36 (Sonderabdruck).

Müller, Sara
2022. Auf der Suche nach einer Win-win-Situation. Gedanken zur Zusammenarbeit mit KollegInnen aus Papua-Neuguinea und deutschen Provenienzforschungsprojekten. In: *Historische Anthropologie* 30 (1): 110–115.

Neuhauss, Richard
1909. Brief des Hrn. R. Neuhauss aus Neu-Guinea. In: *Zeitschrift für Ethnologie* (41/VI): 962–963.
1911. *Deutsch-Neu-Guinea*. Band I. Berlin: Reimer.

Penny, Glenn
1998. Municipal Displays. Civic Self-promotion and the Development of German Ethnographic Museums 1870–1914. In: *Social Anthropology* 6 (2): 157–168.

Roesicke, Adolf
2015 [1912/13]. Tagebuch. In: Schindlbeck, Markus (Hg.). *Unterwegs in der Südsee. Adolf Roesicke und seine Fahrten auf dem Sepik in Neuguinea*. Berlin: Nicolai.

Schlesier, Erhard, Manfred Urban und Eva Raabe (Hg.)
1988. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil I: Abteilung Ozeanien*. Göttingen.

Schindlbeck, Markus
2001. Kolonialwaren und Trophäen. Die Abgabe von Dubletten und das Berliner Museum für Völkerkunde im Kontext des Kolonialrevisionismus. In: *Paideuma* 47: 83–101.
2002. Deutsche wissenschaftliche Expeditionen und Forschungen in der Südsee bis 1914. In: Hiery, Hermann Joseph (Hg.). *Die Deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*. Paderborn: Schöningh, 132–155.
2012. Der Missionsdampfer Gabriel, der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und das Ende der Kaiserin-Augusta-Fluss Expedition. In: *Baessler-Archiv* 60: 87–119.

Schultze Jena, Leonhard
1911. Zur Erforschung des Kaiserin Augusta-Flusses. In: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*: 494–495.
1914. Forschungen im Innern der Insel Neuguinea. Bericht des Führers über die wissenschaftlichen Ereignisse der deutschen Grenzexpedition in das westliche Kaiser-Wilhelmsland 1910. In: *Ergänzungsheft Nr. 11 der Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*. Berlin: Mittler.

Tappenbeck, Ernst
1901. *Deutsch-Neuguinea*. Berlin: Süsserott.

Wartenberg, Josefine
2019. Das Konvolut Leonhard Schultze Jena. Eine kolonialzeitliche Spurensuche in der Ethnologischen Sammlung Göttingen, Göttingen: *GISCA Occasional Paper Series, 22. Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI:10.3249/2363-894X-gisca-22*.

REBEKKA HABERMAS

ALFRED LEBER
Ein Sammler in Ozeanien

In Ozeanien liegt zwischen Neuirland und Neubritannien eine kleine Insel namens Kabakon. Dort lebte einer der ersten und bekanntesten Aussteiger des Deutschen Kaiserreichs: August Engelhardt (1875–1919). Die Hauptfigur des 2012 erschienenen Romans *Imperium* von Christian Kracht[1] war um 1900 ein geradezu prototypischer Vertreter der Lebensreformbewegung – einer heterogenen Gruppe, die wahlweise Vegetarismus, Nudismus, Naturheilkunde und Reformkleider oder alles zusammen empfahl. Dazu gehörten Männer und Frauen, die auf dem Monte Verità eine alternative Lebensform ausprobierten oder diverse Heilverfahren propagierten, die in der Schulmedizin nicht vorgesehen waren. Die meist aus dem Klein- oder Bildungsbürgertum stammenden Personen empfanden die Zeit um 1900 als Krise der Moderne.

Dieser August Engelhardt hatte 1902 in der damaligen Deutschen Südsee, genauer auf der Insel Kabakon, den sogenannten Sonnenorden gegründet. Dessen Mitglieder hatten sich vorgenommen, nur von Kokosnüssen und Sonne (Kokovorismus) zu leben, da das – so ihre Überzeugung – gesund sei. Im Jahr 1919 verstarb Engelhardt, vielleicht an Unterernährung, in jedem Fall wird die als besonders heilend propagierte einseitige Ernährung des Kokovorismus eine Rolle gespielt haben.

Eine Fotografie dieses Aussteigers avant la lettre, die August Engelhardt zusammen mit zwei anderen Europäern zeigt, allesamt nur mit um die Hüften geschlungenen Tüchern bekleidet in einer Landschaft von Palmen, findet sich im Bestand der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen **[Abb. 1]**. Die genannte Fotografie ist Teil eines Konvoluts, das Unterlagen zu Alfred Leber (1881–1954), seines Zeichens Augenarzt, enthält. Wie kam dieses Bild in den Nachlass eines Augenarztes und dann in das Archiv der Sammlung, wo es bis heute zu finden ist? Was verbindet die Göttinger Ethnologische Sammlung mit den ersten Aussteigern, die sich in den deutschen Südsee-Kolonien niedergelassen haben? Und wer ist dieser Alfred Leber, dem die Göttinger Sammlung dieses Bild, ein Muldenbrettspiel (As 1084) sowie weit über hundert javanische und maduresische, auf Palmblättern verfasste und jeweils mit einem Schutzdeckel versehene Handschriften (sogenannte

1 Dem vorausgegangen war das 2011 veröffentlichte Buch von Marc Buhl *Das Paradies des August Engelhardt*. Die Archivalien sind – wenn nicht anders angegeben – aus dem Bestand der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG), Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945 – Leber«. Mein Dank für Anregungen und Korrekturen geht an Michael Kraus (Göttingen) und Charlotte Prauß sowie Sina Oelrich (Göttingen).

1 August Engelhardt (links) mit Freunden auf einer Südsee-Insel (ESG).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2688

Palmblatt-Manuskripte)[Abb. 2, 3] samt der Kopie eines mit »Heil Hitler« unterschriebenen Anschreibens verdankt?[2]

Alfred Leber, so zeigt ein genauerer Blick auf sein Leben und die Dinge, die er zum einen der Universität Göttingen und damit seiner Alma Mater beziehungsweise letzten Wirkungsstätte in Deutschland geschenkt hat bzw. die zum anderen von seinem Bruder Georg Leber 1953 an das Heidelberger Völkerkundemuseum der J. & E. von Portheim-Stiftung verkauft wurden, ist einer von zahlreichen Amateursammlern und Amateursammlerinnen ohne die ethnologische Museen im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht hätten etabliert werden können.[3] Jenen Amateursammelnden verdanken die ersten ethnologischen Sammlungen um 1900 einen Großteil ihrer Bestände. Sie waren es, die die zahlreichen Expeditionen leiteten und durchführten und die vor Ort nach Naturalia, Botanica, Ethnografica und Zoologica suchten. Amateure waren sie in der Regel, weil sie weder ein Studium der Botanik noch der Zoologie oder gar der Ethnologie absolviert hatten – was allein dadurch

2
As 1152 bis As 1266. Eine Beschreibung der Handschriften findet sich bei Pigeaud 1975. Das Original des genannten Briefes findet sich lauf Vermerk auf der Kopie im Göttinger Universitätsarchiv in der Personalakte Leber (Blatt 30, III Mediz. Fak. IV °212). In diesem Schreiben vom 21.06.1937 an den Universitätskurator Geheimrat Justus Theodor Valentiner teilt Leber mit, dass er hoffe, doch noch am 200-jährigen Jubiläum der Georgia Augusta teilnehmen zu können, sowie »dass meine Gabe zu diesem Fest: etwa 70 sogenannte Lontar-Manuskripte auf Palmenblättern, die zum Teil von Bali, zum Teil von Madura stammen, die ich während vieler Jahre gesammelt habe, vor zwei Monaten von Java an die Adresse vom Kollegen Voit abgesandt wurden.«

3
Berichte über die Expeditionen 1913/14 liegen heute im Bundesarchiv Berlin. Vgl. Habermas 2021.

2 Muldenbrettspiel der Batak (Sumatra, Indonesien) (ESG, As 1084).

3 Palmblattmanuskript aus Indonesien (ESG, As 1154).

bedingt war, dass diese Disziplinen ihrerseits noch junge Fächer beziehungsweise gerade erst im Entstehen begriffen waren, was ein abgeschlossenes Studium für diese Generation unmöglich machte.[4]

Leber war überdies ein insofern typischer Amateur des im Entstehen begriffenen Faches Ethnologie als er, wie die meisten anderen Sammler der Zeit, Medizin studiert hatte (Liebersohn 2003: 33–36): Das trifft für Adolf Bastian (1826–1905) und Felix Luschan (1854–1924), zwei Gründerfiguren des Berliner Völkerkundemuseums, genauso zu wie für andere zeitgenössische Ethnologen in Ozeanien avant la lettre wie Augustin Krämer (1865–1941) (seine Frau Elisabeth Krämer-Bannow (1874–1945) stammte aus einer Apothekerfamilie). Georg Thilenius (1868–1937), Friedrich Fülleborn (1866–1933), Georg Duncker (1870–1953) und Otto Reche (1879–1966) hatten neben Zoologie immerhin vergleichende Anatomie studiert.

Neben Leber waren die letztgenannten Personen die wichtigsten Ozeanien-Sammler und Sammlerinnen und gleichzeitig Teilnehmende der Hamburger Südsee-Expedition (Leipold 2008: 69–89), die in einem ähnlichen Zeitraum forschten wie der Göttinger Augenarzt. Warum die Mediziner das Feld des ethnologischen Sammelns um 1900 dominiert haben, müsste noch genauer erforscht werden. Gewiss hängt es mit dem sehr spezifischen Selbstverständnis von Medizinern um 1900

4 Die Fächer Botanik und Zoologie beginnen sich Ende des 19. Jahrhunderts im Kaiserreich zu etablieren. Das Berliner Völkerkundemuseum wurde 1873 gegründet, das Dresdener 1875, das Museum in Leipzig bereits 1869. 1866 habilitierte sich Adolf Bastian (1826–1905) in Berlin für ›Ethnographie‹ und wirkte im Folgenden auch als Dozent. Eigenständige ethnologische Lehrstühle folgten erst im 20. Jahrhundert.

zusammen, das Michel Foucault in der vor 60 Jahren erschienenen, mittlerweile klassischen Studie *Die Geburt der Klinik* beschrieben hat (Foucault 2011 [1963]). In dieser analysiert er den ärztlichen Blick, der zeitgenössisch (wie bis heute) mit größter Autorität ausgestattet ist: Der Körper wird fein säuberlich in Teile zerlegt, die vermeintlich objektiv beschrieben werden. Genau diesen Blick forderte die angehende Ethnologie in ihren Sammlungsanleitungen, wie sie um 1900 zuhauf von den entstehenden ethnologischen Museen herausgegeben wurden (Luschan 1906).

Man könnte die These aufstellen, dass die Ethnologie aus der Medizin hervorgegangen ist, oder zumindest die überwiegende Mehrzahl der um 1900 angehenden Ethnologen ein medizinisches Studium absolviert hatte. Von einer universitären Disziplin der Völkerkunde kann man in Deutschland erst 1914 sprechen, als durch Karl Weule (1864–1926) in Leipzig ein erstes universitäres Ordinariat eingerichtet wurde. Weule wiederum hatte im Berliner Völkerkundemuseum seine Expertise erworben. Damit ist auf einen zweiten Hintergrund der Ethnologie verwiesen: Auf die Völkerkundemuseen, aus deren Mitarbeiterkreis sich eine ganze Reihe von Experten rekrutierten, die später als Ethnologen bezeichnet wurden.

Diese Amateure gingen weder zimperlich vor, noch sammelten sie systematisch. Ja, man sah sich gezwungen, regelrechte Sammelanleitungen herauszugeben, um diesen Amateuren beizubringen, was genau wie gesammelt und wie mit den Objekten beziehungsweise den *human remains* umgegangen werden soll. Auch sollte eine präzise schriftliche Dokumentation erstellt werden (Neumayer 1906: v–vi).

Leber kannte diese Anleitungen entweder nicht oder wollte sich nicht der Mühe genauer Dokumentation unterziehen, obwohl er vergleichbare Dokumentationen als Mediziner – etwa bei seinen Erhebungen der Krankheitssymptome der lokalen Bevölkerung in Ozeanien – mehr als präzise verfertigte. Das belegen die medizinischen Dokumentationen, die er 1911 während seines Aufenthalts auf Samoa verfasste. Dort hielt er unter anderem fest, dass 3.155 »Eingeborene« behandelt wurden und woran sie erkrankt waren (Leber 1937). Die Angaben in den schließlich gedruckten Medizinalberichten Lebers folgten ähnlichen Logiken wie die zeitgenössischen ethnologischen Dokumentationen, sind also insbesondere quantitativ sehr präzise, schätzten schematische Tabellen und fachsprachliche Termini, mittels derer wissenschaftliche Objektivität suggeriert wird (Leber/Külz 1914; Leber/von Prowazek 1911; Bauche 2016: 338).

Und doch verfertigte Leber wie die meisten Amateursammler und -sammlerinnen keine Dokumentationen, was nicht nur Felix Luschan, sondern fast alle Direktoren der neu gegründeten ethnologischen Museen immer wieder beklagten. Leber wie andere Sammler verzichteten jedoch nicht nur auf die geforderte Dokumentation, sondern sammelten überdies – so scheint es zumindest – querbeet alles was ihnen unterkam. So entwickelten diese Sammler selten eine spezifische Expertise für Ethnografica. Sie blieben eben Amateure.

Leber ähnelte anderen Sammelnden des Kaiserreichs jedoch nicht nur aufgrund seiner medizinischen Ausbildung. Er war insofern ein typischer Sammler, als dass er Auftraggeber hatte, die für die Kosten der Reise aufkamen. Schließlich konnte sich kein Forscher die immensen Kosten, die ein Expeditionsschiff samt Ausrüstungs- und Personalkosten erforderte, leisten. Viele Auftraggeber solcher kostenintensiven Expeditionen kamen aus den gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Kaiserreich entstehenden neuen Völkerkundemuseen. Völkerkundemuseen waren schließlich

die ersten Orte, an denen systematisch Forschungen an Objekten und *human remains* aus dem Außereuropäischen unternommen wurden. Ja, neben der Medizin sind es die Völkerkundemuseen, an denen die erst nach 1900 an Universitäten gegründete akademische Disziplin der Völkerkunde Gestalt annahm. Diese Museen waren neue Institutionen, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wie Pilze aus dem Boden schossen: Allein im deutschsprachigen Raum entstanden ein halbes Dutzend Völkerkundemuseen. Dabei ließ es sich kein Bundesstaat nehmen, bei diesem regelrechten Museumsboom außen vor zu bleiben: Leipzig 1869, Berlin 1873, Dresden 1875, Hamburg 1879 und Köln 1906 sind nur die wichtigsten Neugründungen, mit denen sich bedeutende Handels- und Residenzstädte schmückten, um ihre Weltläufigkeit und ihr kulturelles Kapital zur Schau zu stellen.

Nach 1871 setzte verstärkt eine Nationalisierung des Museumswesens ein und neben den zahlreichen Museen auf föderaler Ebene traten Institutionen, wie das Berliner Völkerkundemuseen, hervor. Diese begriffen sich als nationale Institutionen und waren häufig eng mit den nach 1871 entstehenden neuen Ministerien auf nationaler Ebene verbunden, so etwa mit dem Auswärtigen Amt, innerhalb dessen das Kolonialamt schließlich ein Teil wurde. Auch Lebers Auftraggeber war unter anderem das Reichskolonialamt höchst selbst, welches selbstredend eigene, nämlich nationale Interessen verfolgte – meist waren sie eng mit politischen und wirtschaftlichen Anliegen verbunden. Wissenschaft war nicht nur, aber insbesondere in der Kolonialzeit immer auch wirtschaftlich und politisch motiviert. So sollte Lebers erste Expedition 1910 der Verbreitung von Augenkrankheiten in Ozeanien auf die Spur kommen.[5] Ein Interesse, was freilich nicht nur humanitäre, sondern ebenfalls ökonomische Hintergründe hatte. Denn schließlich sind das die Inseln, die aufgrund der ausgedehnten Plantagenwirtschaft vieler Arbeitskräfte bedurften und diese sollten gesund und damit arbeitsfähig sein.

Nach seiner Tätigkeit an der Berliner Universitätsaugenklinik arbeitete Leber als Oberarzt bei Arthur von Hippel (1841–1916) in Göttingen. Er wurde 1912 im Alter von 33 Jahren zum Professor ernannt. An Lebers zweiter Expedition 1913 nach Deutsch-Neuguinea nahm ebenso der Maler Emil Nolde (1867–1956) teil. Diese vom Kolonialamt finanzierte medizinal-demografische Expedition nach Ozeanien ging vordergründig medizinischen Fragen nach. Hintergrund war jedoch ein wirtschaftlicher: Man hatte Sorge, dass es für die Zukunft zu wenig lokale Arbeitskräfte gäbe, da – so die Annahme – die Bevölkerungsanzahl dramatisch sinke. Die Expedition sollte nach Abhilfe suchen, das heißt die Gründe für den angeblichen Geburtenrückgang finden. Die Untersuchungsmethoden des Göttinger Mediziners waren, wie für koloniale Unternehmungen typisch, alles andere als zimperlich, ja teilweise mit offener Gewalt verbunden. Frauen wurden zu entwürdigenden und schmerzhaften Untersuchungen genötigt. So überrascht es nicht, dass immer wieder berichtet wurde, wie schwer es war, weiblicher Untersuchungsobjekte habhaft zu werden, da sich diese den Ärzten durch Flucht entzogen.

Die Expedition wurde im Sommer 1914 vom Ausbruch des Ersten Weltkrieges überrascht. Leber gelang eine Rückkehr nach Deutschland nicht, zudem wurden seine Forschungsberichte vom britischen Geheimdienst abgefangen

5
1910 unternimmt er eine erste Ozeanien-Expedition (24. Mai Abfahrt in Genua; 18. Juli Ankunft Apia), um die Verbreitung einer Augenkrankheit auf Savai'i, Nauru, Jaluit, Ponape, Truk und Samoa zu untersuchen. In seinen Berichten an die beiden Gouverneure Solf und Hahl (vgl. Fußnote 3) ging es ausführlich auch um andere Krankheiten, die angeblich die Arbeitskraft der lokalen Bevölkerung beeinträchtigen würden.

und unter Verschluss gehalten. Er selbst rettete sich nach Java auf neutralen Boden (Niederländisch-Indien). Nach dem Ersten Weltkrieg leitete Leber in Malang (Java) eine Klinik für *Tropical and Eye Diseases*. Mehrere Versuche in Deutschland eine Universitätsanstellung zu erhalten, scheiterten, obwohl er weiterhin als beurlaubter Professor zum Lehrkörper der Göttinger Universität gehörte. Der Zweite Weltkrieg führte 1940 zur Verhaftung von Leber in Malang und schließlich zur Internierung, da er als Deutscher zu den Kriegsgegnern Englands zählte. 1942 wurde er in das Lager Dehra Dun (Indien) verlegt. Dort beteiligte er sich an der Ausbildung von Medizinstudenten und las bis zu seiner Entlassung 1946 Geschichte der Medizin. Von 1946 bis 1949 leitete er im Fürstentum Bhopal (Indien) die Augenklinik des *Prince of Wales Hospitals*. 1952 – inzwischen 70 Jahre alt – wurde Leber als Professor, Dekan und Direktor des *Institute of Ophthalmology* an die renommierte Muslim-Universität in Aligarh (Indien) berufen.

In den zeitgenössischen wie posthum veröffentlichten Würdigungen wurden Lebers Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der sogenannten »Eingeborenenhygiene« betont.[6] Mit diesem kolonialen Begriff wurde das bezeichnet, was der Berliner Rudolf Virchow (1821–1902) Jahrzehnte vorher für die Unterschichten in Europa zu erforschen versuchte: Die Lebensverhältnisse von Menschen, die angeblich zu Krankheiten führten oder zumindest deren Verbreitung begünstigen würden; Menschen, die entweder was ihre Klasse oder was ihre ›Rasse‹ betrifft, nicht dem europäischen Bürgertum zuzuordnen sind.

6
In medizinhistorischen Schriften wird immer wieder betont, dass er während seiner ersten Expedition in die Südsee mit von Prowazek (1910–1911) die Augenbeteiligung bei der Fadenwurmerkrankung »Wuchereria« (»Leber-Fundus«) entdeckte.

Angeblich – so die Überzeugung der zeitgenössischen europäischen Medizin – haben Lebers Überlegungen wesentlich zur Verbesserung der Gesundheitsverhältnisse in Niederländisch-Indien und der britischen Dominion Indien beigetragen, da man sein 1950 publiziertes Programm zur Bekämpfung endemischer Augenkrankheiten, einschließlich der dazu notwendigen organisatorischen Strukturen, schließlich versuchte umzusetzen. Dass diese und ähnliche Programme lokale Gesundheitskonzepte infrage stellten und teilweise mehr Schaden als Nutzen brachten, steht dabei auf einem anderen Blatt (Bauche 2017; Widmer/Lipphardt 2016; Anderson 1998).

Alfred Leber war – das zeigt die Auswahl seiner Objekte, die heute in Göttingen und vor allem in Heidelberg liegen – ein geradezu prototypischer Sammler des Kaiserreichs: Gelernter Mediziner, geprägt durch den für die zeitgenössischen europäischen Wissenschaften konstitutiven kolonialen Blick, der ganz selbstverständlich von der Existenz rassischer Differenzen ausgeht; und seine Arbeitsweise als Mediziner war durch Gewalt gekennzeichnet. Mehr noch: Seine Forschungen bedienten sich nicht nur Mittel der Gewalt, sondern trugen zu einer Wissenschaft, der ›Tropenmedizin‹, bei, die mit rassistischen Kategorien operierte (Meißner 2021). Gleichzeitig scheint er – wie der Fund des Bildes von zeitgenössischen ›Aussteigern‹, die in der Südsee Zuflucht von den Zumutungen der europäischen Moderne suchten, in seiner Hinterlassenschaft zeigt – kritisch der europäischen Moderne gegenüber gestanden zu haben. Auch das macht ihn zu einem geradezu prototypischen Vertreter dieser Sammlergeneration.

Anderson, Warwick
1998. Where is the post-colonial history of medicine? In: *Bulletin of the History of Medicine* 72: 522–530.

Bauche, Manuela
2017. *Medizin und Herrschaft. Malariabekämpfung in Kamerun, Ostafrika und Ostfriesland (1890–1919)*. Frankfurt am Main und New York: Campus.
2016. Doing Research with Colonial Sources: Deconstructing Categories in German East Africa's Medical Reports. In: Castryck, Geert, Silke Strickrodt und Katja Werthmann (Hg.). *Sources and Methods for African History and Culture. Essays in Honour of Adam Jones*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 337–356.

Buhl, Marc
2011. *Das Paradies des August Engelhardt*. Frankfurt am Main: Die Andere Bibliothek/ Eichborn.

Foucault, Michel
[9]2011 [1963]. *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt am Main: Fischer.

Habermas, Rebekka
2021. Ein Maler in der Kolonie: Emil Nolde und die ›Medizinisch-demographische Expedition‹ in die deutsche Südsee (1913/14). In: Aagessen, Dorthe, Beatrice von Bormann und Anna Vestergaard Jorgensen (Hg.). *Kirchner und Nolde. Expressionismus Kolonialismus*. München: Hirmer Verlag, 82–99.

Kracht, Christian
2012. *Imperium*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Leber, Alfred und Ludwig Külz
1914. Zweiter (vorläufiger) Bericht der medizinisch demographischen Südsee-Expedition über die Gazellenhalbinsel. In: *Deutsches Kolonialblatt* 14: 782–789.

Leber, Alfred und Stanislaus von Prowazek
1911. Bericht über medizinische Beobachtungen auf Savaii und Manano (Samoa). In: *Archiv für Schiffs- und Tropenhygiene* 15: 409–430.

Leipold, Andreas
2008. *Das erste Jahr der Hamburger Südsee-Expedition in Deutsch-Neuguinea. (1908–1909)*. Bremen: CT Salzwasser-Verlag.

Luschan, Felix von
1906. Anthropologie, Ethnographie und Urgeschichte. In: Neumayer, Georg von (Hg.). *Anleitung zu Wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen*. Bd. 2. Hannover: Max Jänecke Verlagsbuchhandlung, 1–97.

Meißner, Thomas
2021. Lasst uns den »Kaukasier« endlich begraben. In: *Uro-News* 25/10–13. (https://link.springer.com/article/10.1007/s00092-021-4694-z).

Neumayer, Georg von
1906. *Anleitung zur wissenschaftlichen Beobachtung auf Reisen*. Bd. 2. Hannover: Max Jänecke Verlagsbuchhandlung.

Pigeaud, Theodore G. Th.
1975. *Javanese and Balinese Manuscripts and Some Codices Written in Related Idioms Spoken in Java and Bali*, Wiesbaden: Steiner Verlag.

Liebersohn, Harry
2003. Coming of Age in the Pacific. German Ethnography from Chamisso to Krämer. In: Penny, H. Glenn und Matti Bunzl (Hg.). *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 31–46.

Widmer, Alexandra und Veronika Lipphardt (Hg.)
2016. *Health and Difference. Rendering Human Variation in Colonial Engagements*. New York und Oxford: Berghahn.

KAROLIN WETJEN

CARL MIRBT, SEINE KOLONIALPOLITISCHEN ANSICHTEN UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE ETHNOLOGISCHE SAMMLUNG

Ein Göttinger Theologe als Sammler und Vermittler

Im Herbst 1929 waren Universität und Stadt Göttingen in Trauer. Der langjährige Professor für Kirchengeschichte und Missionswissenschaft, Rektor und Förderer der Universität, engagierter Bürger und Träger des Verdienstkreuzes, der Geheime Konsistorialrat Professor lic. theol. Carl Mirbt war Ende September verstorben und wurde schließlich am 2. Oktober 1929 feierlich beigesetzt. Die Liste der anwesenden Trauernden, die in allen Lokal- bzw. Regionalzeitungen referiert wurde, liest sich dabei wie ein ›who is who‹. »Unter der stattlichen Trauergemeinde sah man Rektor und Kurator der Universität, die hiesige theologische Fakultät, Vertreter der theologischen Fakultät der Universität Marburg, des Landeskirchenamtes Hannover, der Allg. Hannoverschen Missionskonferenz, des Verbandes der Deutschen evangelischen Missionskonferenzen, des Evangelischen Hauptvereins, der Kolonialschule in Witzenhausen und Oberbürgermeister Dr. Jung,« hieß es beispielsweise in der Niedersächsischen Morgenpost. Die Trauerrede des hiesigen Superintendenten feierte Mirbt als bedeutenden Wissenschaftler, als jemand, der alles, was »deutsch und evangelisch« war, in sich vereinte, sich in Notzeiten für andere engagierte. Kurzum: »Im Volk und in der Kirche trauere man deshalb um ihn. Das Trauergeläut schalle hin bis zu den Grenzen der christlichen Kultur, den Feldern der Mission« (Niedersächsische Morgenpost 2.10.29, Nr. 231).

Zeit seines Lebens hatte sich Mirbt nicht nur als Kirchenhistoriker einen Namen gemacht, sondern vor allem als Missionsfachmann, dem die wissenschaftliche

Beschäftigung mit der evangelischen Mission ebenso wichtig war, wie deren organisatorische Umsetzung und Finanzierung. Mission war für Mirbt mit kolonialer Herrschaftsausbreitung untrennbar verwoben. Voll nationaler Euphorie auch bis weit über den Ersten Weltkrieg hinaus, verteidigte Mirbt das deutsche koloniale Projekt. Gleichzeitig war Mirbt exzellent vernetzt im gehobenen Bürgertum der Universitätsstadt, mit der Tochter des Geografieprofessors und frühen Kolonialenthusiasten Hermann Wagner verheiratet und in zahllosen Vereinen engagiert, z. B. im Roten Kreuz. Er engagierte sich in der rechtskonservativen Deutschen Vaterlandspartei in Göttingen und war Gründungsmitglied des Universitätsbundes, eines bürgerlichen Fördervereins der Universität (Ludwig 2015; Sellert 2018). Sein besonderes Engagement aber galt bis zu seinem Tod der Universität: In seinem Testament vermachte Mirbt, der ein langjähriges Mitglied der Bibliothekskommission gewesen war, seine Missions- und kolonialpolitische Bibliothek mit über 200 Titeln, darunter ganze Zeitschriftenreihen, der Georgia Augusta. Bereits vor seinem Tod hatte er einige ethnografische Objekte aus seinem Privatbesitz der Universitätssammlung geschenkt.

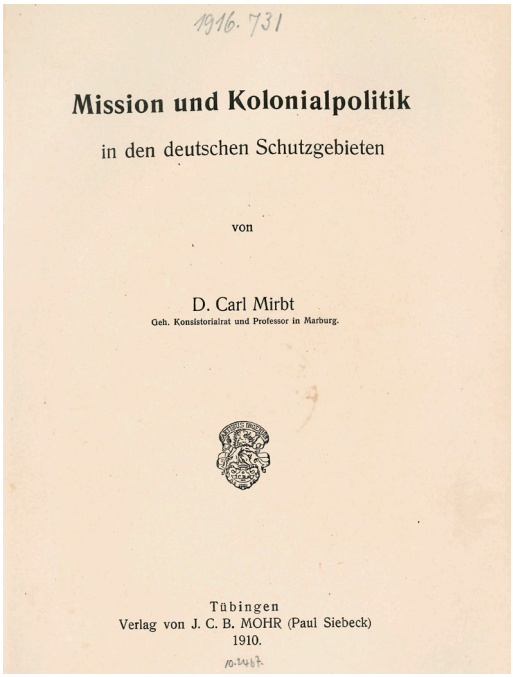
MIRBT ALS THEOLOGE UND MISSIONSWISSENSCHAFTLER

Carl Mirbt [teilweise auch Karl] war 1860 in Schlesien geboren worden. Nach seinem Abitur 1880 begann er ein Theologiestudium zunächst in Erlangen und Halle unter anderem bei Martin Kähler (1835–1912), bevor er nach seinem ersten theologischen Examen nach Göttingen wechselte, um unter anderem bei dem Dogmatiker Albrecht Ritschl (1822–1889) und dem Kirchenhistoriker Hermann Reuter (1817–1889) zu hören. Bereits während seines Studiums legte Mirbt seinen Schwerpunkt auf die Kirchengeschichte, die er angelehnt an die Profangeschichte und die dort geltende historisch-kritische Methode betrieben sehen wollte. Seit 1886 war Mirbt als Inspektor des theologischen Stifts tätig (Ludwig 2015). Mit einer im Kontext des Kulturkampfes politisch motivierten Arbeit über *Die Stellung Augustinus in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits* wurde Mirbt schließlich im Januar 1888 promoviert und nur eine Woche später im Fach Kirchengeschichte von der Göttinger theologischen Fakultät habilitiert. Die Berufung zunächst als außerordentlicher, ab 1890 als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte nach Marburg machte ihn zu einem der jüngsten Professoren im Deutschen Reich. Bereits in Marburg erwies er sich als effektiver Wissenschaftsmanager, sodass er 1903 sogar das Rektorat der Universität übernahm. Neben seinen Arbeiten als Kirchenhistoriker, in denen sich Mirbt neben dem mittelalterlichen Papsttum mit der Reformationsgeschichte und dem Pietismus auseinandersetzte, lehrte Mirbt in Marburg immer wieder zur Missionsgeschichte – ein Forschungsgebiet, das er zukünftig immer stärker ausbaute und das sich aus seiner Herkunft aus der Nähe von Herrnhut, seinem Studium bei Martin Kähler und aus seinem innerkirchlichen Engagement für die Äußere Mission ergab.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte die evangelische Missionsbewegung einen immensen Aufschwung erfahren und von dem imperialen Ausgreifen der europäischen Mächte besonders profitiert. Für Mirbt waren Mission und Kolonialismus untrennbar miteinander verbunden. 1909 hielt Mirbt eine Vortragsreihe am neugegründeten Hamburger Kolonialinstitut (Ahrens 2005), aus dem eine vielbeachtete Abhandlung über das Verhältnis von Mission und Kolonialpolitik hervorging

https://doi.org/10.17875/gup2024-2689

(Mirbt 1910b) [Abb. 1]. Gerade dieses kolonial- und missionspolitische Engagement war es, das ihn als optimalen Kandidaten für die Nachfolge des Kirchenhistorikers Paul Tschackerts (1848–1911) erscheinen ließ. 1912 kehrte er schließlich als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Verbindung mit einem besonderen Lehrauftrag in Missionswissenschaft an die Georgia Augusta zurück. Als Göttinger Kirchenhistoriker erlangte Mirbt einiges Ansehen. Seine in mehreren Auflagen erschienene Herausgabe von mittelalterlichen Papsturkunden wurde als ›der Mirbt‹ zum Standardwerk (Mirbt 1895). Als Vorsitzender der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte und akademischer Lehrer trug er wesentlich zur Weiterentwicklung des Fachs an der lutherischen Landesuniversität bei (Kirchengeschichte 1929).


1916. 731

Mission und Kolonialpolitik

in den deutschen Schutzgebieten

von

D. Carl Mirbt
Geh. Konsistorialrat und Professor in Marburg.

Tübingen
Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck)
1910.

1 1910 erschien Mirbts Buch zu Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten (SUB Göttingen).

Gleichzeitig wurde er zu einem der wichtigsten Vertreter der Missionsgeschichte bzw. Missionswissenschaft zu einer Zeit, als sich die Disziplin noch in der Formierungsphase befand. (Wetjen 2020: 66–78). In seinen Lehrveranstaltungen behandelte Mirbt mehrfach die »Geschichte der christlichen Missionen in der Neuzeit«. Er beleuchtete den Anteil der Missionen an der kulturellen Entwicklung deutscher Kolonien und betonte den Wert von Missionsschulen, Missionskrankenhäusern oder den wissenschaftlichen Arbeiten der Missionare. Noch während, aber auch nach dem Ersten Weltkrieg kündigte er zudem Lehrveranstaltungen zum ›Auslandsdeutschtum‹ an, weil er sich immer mehr für die kirchliche Versorgung von deutschen Gemeinden im Ausland, vor allem den (ehemaligen) Kolonien, interessierte.

MIRBT UND DIE KOLONIALPOLITIK

Mirbts (kolonial-)politischer Standpunkt speiste sich aus einer Mischung aus Nationalstolz, Überlegenheitsgefühl und Antikatholizismus. Seine missionswissenschaftlichen Arbeiten durchzog eine stete Begeisterung für das ›deutsche‹ und ›evangelische‹ – und zwar genau in dieser spezifischen, sich spätestens seit der Reichsgründung etablierten Verbindung. Mirbt war bereits recht früh dem Evangelischen Bund beigetreten, einem protestantischen Kampfverband, der sich vor allem dem Antikatholizismus im Kulturkampf verschrieben hatte und der enge Verbindungen zur Deutschen Kolonialgesellschaft und dem Flottenverein pflegte (Müller-Dreier 1998). Bereits in seiner ersten größeren Schrift zur Missionswissenschaft, die auf seine Vorlesungen am Hamburger Kolonialinstitut[1] zurückging, hatte sich Mirbt für eine enge Beziehung von Mission und Kolonialismus ausgesprochen. Als Grundlage für

1 Das Hamburger Kolonialinstitut, aus dem später die Universität Hamburg hervor-

jeglichen wirtschaftlichen Erfolg der Kolonien sah Mirbt im zeitgenössischen Jargon eine »Erziehung der Eingeborenen« (Mirbt 1910b: 237 ff.), die gleichermaßen von der Kolonialverwaltung wie der Mission ausgeführt würde, wenn auch mit teils unterschiedlichen Mitteln und Schwerpunktsetzungen. Mirbt war von der europäischen Überlegenheit und der Legitimität kolonialer Herrschaft überzeugt. Noch während des Ersten Weltkriegs erörterte er die Auswirkungen des Krieges auf die evangelischen Missionen, wobei er das Kriegsgeschehen unter anderem deswegen für gefährlich und als »kolonialpolitischen Fehler« erachtete, weil es die »Autorität der weißen Rasse« untergrabe (Mirbt 1917: 15). Seine nationalprotestantische Haltung behielt Mirbt auch nach dem Krieg bei. Anlässlich des Jubiläums der Reichsgründung 1921, das als Ersatz des Kaiser-Geburtstags gefeiert wurde, hielt er als Rektor und im Namen der Universität ein flammendes Plädoyer für das »deutsche Volkstum«, das sich seiner Selbstachtung und seines Christentums besinnend zu neuer Größe aufschwingen solle (Mirbt 1921).

ging, hatte sich zunächst 1908 aus Plänen zu einer verbesserten Ausbildung von Kolonialbeamten gegründet (Ruppenthal 2007; Nicolaysen 2021).

(MISSIONS-)NETZWERKE

Am Ende des 19. Jahrhunderts war vermutlich kaum eine Gruppe so gut vernetzt wie Missionsangehörige (Habermas/Hölzl 2014; Habermas 2008). Missionare, Missions- und Kirchenvertreter trafen sich in regelmäßigen Abständen auf regionalen, nationalen und internationalen Konferenzen, schrieben und publizierten beständig eine hohe Anzahl an Zeitschriften und Werbemitteln, um Nachrichten zu verbreiten und immer größere Summen von Spenden zu gewinnen. Lokal organisierte Missionsvereine, größere Missionsgesellschaften mit zahlreichen Missionsstationen in den verschiedensten außereuropäischen Gebieten, die evangelischen Kirchen und das evangelische Vereinswesen bildeten so ein dichtes und effektives Netzwerk (Clark/Ledger-Lomas 2012; Wetjen 2021: 35–78). Mirbt pflegte enge Kontakte zu Gustav Warneck (1834–1910), dem Inhaber des ersten Lehrstuhls für Missionswissenschaft und Herausgeber der *Allgemeinen Missionszeitschrift* (Kasdorf 1990). Seit seinen ersten Veröffentlichungen in dem führenden Fachorgan der Disziplin, trat Mirbt immer wieder mit wichtigen Vorträgen auf Missionskonferenzen auf und gehörte bald zum führenden Kreis der deutschen protestantischen Missionsbewegung. Deutlich wird dies, als er 1910 einen vielbeachteten Vortrag auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh über die Eigenarten der deutschen Mission als einer der wenigen deutschen Vertreter hielt (Mirbt 1910a).

Die Semesterferien im Sommer 1913 nutzte er für eine Missionsstudienreise, bei der er verschiedene Missionsgebiete vor allem im damaligen Deutsch-Ostafrika und Deutsch-Südwest besuchte. Als besonderen Auftrag des Ministeriums für Unterrichtsangelegenheiten, das die Reise bezuschusste und Mirbt von seiner Tätigkeit in Göttingen beurlaubte, visitierte er die Schulen und Auslandsgemeinden (UA Kur 4321, Ministerium an Mirbt, 12.02.1913). Seine Ergebnisse besprach er hinterher einzeln bei den jeweiligen Missionsgesellschaften, so zum Beispiel im März 1914 bei der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig. Mirbt plädierte dabei nicht nur für eine engere Zusammenarbeit von Missionaren und Kolonialbeamten und für eine gründlichere Ausbildung von Missionaren aus den lokalen Bevölkerungen, sondern auch für einen verbesserten Erfahrungsaustausch der

Missionare und Missionsgesellschaften untereinander (ELM 1914: 165f.). Mirbt skizzierte hier eine Aufgabe, der er sich schon zuvor selbst intensiv angenommen hatte, und die er in den Folgejahren weiter vor allem im Gebiet der Hannoverschen Landeskirche verfolgte.

In Göttingen bestand seit 1837 ein Missionsverein, der vor allem die beiden lutherischen Missionsgesellschaften in Leipzig und Hermannsburg unterstützte (Wetjen 2013). Als Mirbt 1912 nach Göttingen kam, nutzte er sogleich seine intensiven Kontakte zu anderen Missionsgesellschaften und Vereinen, um eine engere Vernetzung innerhalb der Hannoverschen Landeskirche zugunsten der Mission zu erwirken. Gemeinsam mit führenden Kirchenvertretern und Theologen gründete Mirbt die Allgemeine Hannoversche Missionskonferenz, deren Ziel es war, durch größere Aktionen, eine jährliche Konferenz und intensive Pressearbeit die Unterstützung für die Mission in der Heimat zu koordinieren und zu verbessern. In dem Aufruf, der mit den eingängigen Worten »Es ist Missionszeit, kauft sie aus« überschrieben war, machte er auf die sich durch die Kolonisation ergebenden Möglichkeiten für die Missionsbewegung aufmerksam und versuchte, die hannoverschen Missionsbemühungen mit der Kolonisierung zu verbinden (LkA Hannover A12d 657). Schnell gelang es ihm, sich nicht nur der Unterstützung der Missionsvereine zu sichern, unter anderem des Göttingers, sondern auch der wichtigsten Missionsgesellschaften. Bereits an der Gründungskonferenz nahmen der Leipziger Missionsdirektor ebenso teil wie Vertreter der Hermannsburger Mission und der Bremer Norddeutschen Missionsgesellschaft (Anonymus 1913). Nach dem Ersten Weltkrieg setzte Mirbt seine Arbeit als exzellenter Missionsnetzwerker weiter fort. 1918 gründete er gemeinsam mit anderen Missionswissenschaftlern und Vertretern einiger Missionsgesellschaften die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, die sich der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Theorie und Geschichte von Mission widmete; er war Mitglied im Gesamtverband deutscher Missionskonferenzen ebenso wie theologischer Vertreter auf den Evangelischen Kirchentagen. Seine Missionskontakte nutzte Mirbt schließlich auch zugunsten der Universität. Als 1928 die Ethnologische Sammlung mit der Einrichtung eines Lehrauftrages für den Leipziger Privatdozenten für Völkerkunde Hans Plischke (1890–1972) institutionell im Lehrbetrieb der Universität verankert werden sollte, leistete auch Carl Mirbt einen Beitrag zu dem Wiederaufbau der Sammlung.

MIRBT ALS SAMMLER?

Missionare waren im ausgehenden 19. Jahrhundert engagierte Ethnografen und Sammler. Ethnografische Forschungen, insbesondere religionswissenschaftliche, gehörten zum missionarischen Alltag und sollten helfen, Anknüpfungspunkte für das Christentum zu finden. Sogenannte ›heidnische Objekte‹, die von Missionaren aller Gesellschaften in die Heimat gesandt wurden, sollten nicht zuletzt die Überlegenheit des Christentums demonstrieren und wurden von den Missionsgesellschaften in für diesen Zweck eingerichteten völkerkundlichen Museen und in zu Werbezwecken organisierten Missionsausstellungen einer an Mission und Kolonialem gleichermaßen interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht (Ratschiller 2012). Unter welchen Bedingungen Missionare in den Besitz der Gegenstände gelangten, kann dabei kaum erfasst werden und reicht von geschenkten über gekaufte bis hin zu erbeuteten Objekten (Bozsa 2019). Das Engagement und die Erfahrung der

2 Ahnenfigur (*adu zatua*) von der Insel Nias (ESG, As 806).

Missionare (und deren Ehefrauen) machte sich Mirbt zunutze, als er seine Kontakte bemühte, um die Göttinger Sammlung mit weiteren Stücken zu versorgen. Drei Teilsammlungen sind mit dem Namen Mirbt eng vernetzt **[Abb. 2]**.

Eine der Sammlungen stammt aus seinem Privatbesitz. Bei den sieben der Sammlung von Mirbt 1929 geschenkten Holzfiguren – Ahnenbilder aus Nias, vor der Westküste Sumatras – handelte es sich aus Sicht der Missionare um sogenannte ›Götzenfiguren‹. Sie stellten Ahnen dar, die verehrt wurden, um beispielsweise Krankheiten abzuwenden. Die Figuren, für die Nias berühmt war, waren bei Sammlern und Museen durchaus als ethnografische Zeugnisse und später sogar als Kunst begehrt – und Missionare der Rheinischen Mission, die seit 1865 auf Sumatra missionierten, waren deren Hauptsammler (Tjoa-Bonatz 2009, s. auch Rodemeier in diesem Band). Die Statuen waren Mirbt höchstwahrscheinlich über seinen damaligen Studenten Gottlieb Alfred Sundermann (1893–?) oder dessen Vater, den Theologen und Bibelübersetzer Dr. Heinrich Sundermann (1849–1919), zugegangen, der für die Rheinische Mission auf der Insel Nias (Indonesien) missionierte und dort wohl auch ethnografische Objekte, vor allem ›Idole‹ sammelte. So berichtet Heinrich Sundermann wie verschiedene ›Götzenstatuen‹ und auch eine Art Thron in den Besitz der Mission gekommen waren, als sich der *chief* Kadaõgõ des Dorfes Toemõri im Sterbebett taufen lassen wollte und die Objekte als Beweis für seine Lauterkeit von den Missionaren »mitnehmen« ließ (Sundermann 1885: 287). Die Missionare der Rheinischen Mission interpretierten es nämlich als sichtbarstes Zeichen für die Abwendung von dem ›heidnischen‹ Ahnenkult, wenn die Konvertiten die hölzernen Figuren ihrer Ahnen- und Schutzgeister aus ihren Häusern entfernten. Nicht selten beteiligten sich die Missionare selbst an solchen »Säuberungsaktionen« (Bonatz 2001: 112). Gottlieb Alfred Sundermann war während der aktiven Missionarszeit seines Vaters im damaligen Niederländisch-Indien geboren und hatte nach seinem Kriegsdienst in Göttingen und Halle Theologie studiert. Er wurde schließlich 1929 in den Pfarrdienst der thüringischen Landeskirche ordiniert (Pfarrerkartei Evangelische Kirche Mitteldeutschland) und wechselte während der NS-Zeit 1935, als Mitglied der NSDAP und der Deutschen Christen, als Pfarrer nach Zittau. Bereits 1919 hatte die Ethnologische Sammlung in Göttingen von dem damaligen Theologiestudenten Gottlieb Alfred Sundermann für 250 Mark eine Sammlung Ethnografika aus Nias gekauft (Eingangslisten (»Chronik«), 1919, Ethnologische Sammlung Göttingen (ESG), Sammelmappe (SM) 8), die ebenfalls wohl aus dem Besitz des Vaters stammten. Wie genau Mirbt in den Besitz der oben erwähnten sieben Statuen gekommen ist, lässt sich nicht mehr nachvollziehen, auch wenn es sehr wahrscheinlich ist, dass Heinrich Sundermann und Carl Mirbt sich persönlich kannten. Da es aber in den 1920er Jahren einen regen Handel mit hölzernen Ahnenfiguren aus Nias gab, der unter anderem von dem Rheinischen Missionar und späteren Direktor Eduard Fries organisiert wurde, lässt sich nicht mit abschließender Sicherheit sagen, dass die Figuren tatsächlich über die Sundermanns zu Mirbt gelangt sind. Eine Verbindung zwischen Fries und Mirbt ist zwar ebenso wahrscheinlich, es konnten jedoch dazu keine weiteren Hinweise gefunden werden.[2]

Während es sich bei diesen sieben Figuren um Objekte handelte, die Mirbt vermutlich vor der Schenkung an die Ethnologische Sammlung in seinem Privatbesitz hatte, hatte er eine andere Sammlung gezielt für die Sammlung aufgekauft.

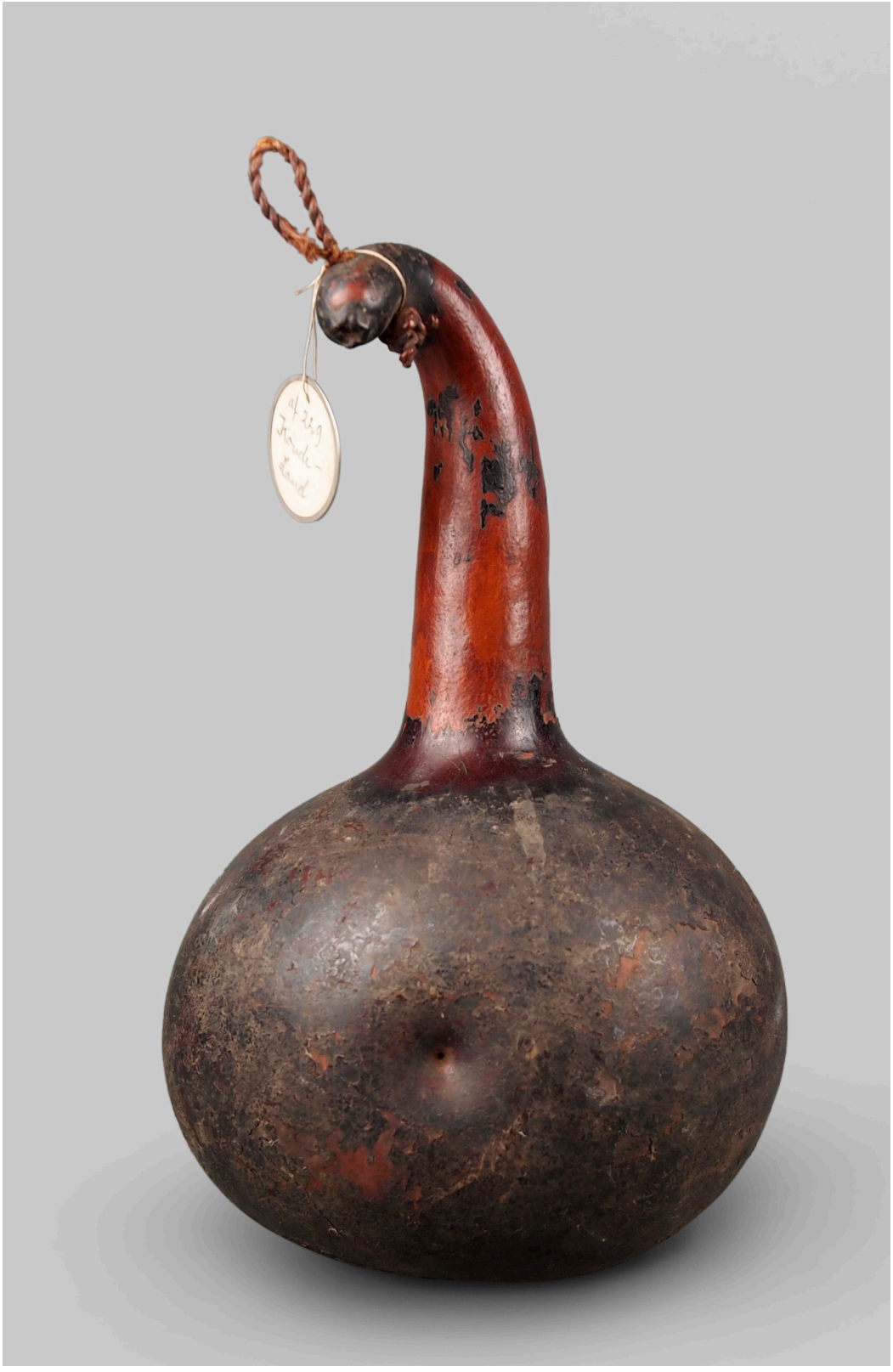
2 Ich danke Herrn Dr. Martin Humburg für diese Auskunft.

Diese vom Missionar Weißenbruch zusammengestellte Sammlung stammt ebenfalls aus Indonesien und war von ihm während seiner über zwanzigjährigen Dienstzeit bei den Batak gesammelt worden. Karl Hermann Weißenbruch (1877–1945) war 1897 in den Missionsdienst eingetreten und schließlich ab 1904 auf Sumatra auf verschiedenen Stationen der Rheinischen Missionsgesellschaft tätig (Rutkowsky/Windolf 2022). Weißenbruch trat 1927 seinen ersten Heimaturlaub an und brachte zu dieser Gelegenheit vermutlich eine Reihe von Objekten mit, die er schließlich im Mai 1929, kurz vor seiner Rückreise nach Indonesien, an Mirbt verkaufte, der diese dann direkt der Sammlung schenkte. Wie genau es zu diesem Verkauf kam, bleibt ungewiss. In der Eingangsliste (»Chronik«, ESG, SM 8) der Sammlung findet sich lediglich der Vermerk, dass diese völkerkundliche Sammlung ein Geschenk Mirbts sei, aber von »einem Missionar der Rheinischen Mission zu Beginn des 20. Jahrhunderts zusammengestellt sei.« Die Gegenstände erreichten Göttingen schließlich in zwei Kisten (Ordner »Sammlungseingänge 1929 bis 1937«, Akte »Mirbt 1929«). Es handelte sich dabei um ganz verschiedene Objekte, Alltagsgegenstände, Schmuckstücke und Waffen, aber auch sogenannte »Götzenfiguren« **[Abb. 3]**.

Aufgrund der zeitlichen Differenz zwischen Weißenbruchs Rückkehr nach Deutschland und dem Verkauf an Mirbt scheint es unwahrscheinlich, dass Weißenbruch direkt im Auftrage Mirbts gesammelt hatte. Wahrscheinlicher ist, dass Weißenbruch, dessen finanzielle Lage wie die der meisten Missionare notorisch knapp war, die Gegenstände gezielt für den Verkauf auf dem freien Markt mit in die Heimat gebracht hatte, wurden doch Ethnografika von Sammlern und Museen gleichermaßen gerne erworben. Dafür spricht auch die große Varianz der Objekte. Eventuell hatte Weißenbruch auch vor, die Objekte der Missionssammlung der Rheinischen Missionsgesellschaft für ihre Sammlung in Barmen zur Verfügung zu stellen, in der seit 1832 Ethnografica ausgestellt und für Missionswerbezwecke genutzt wurden. Die Objekte stammten aus den verschiedenen Missionsgebieten der Gesellschaft in Namibia, Tansania, Ruanda, China und in Indonesien, und hier wiederum aus der Batak-Region auf Sumatra, aus Mentawai, Enggano und Borneo sowie Nias (Tjoa-Bonatz 2009: 118). Sämtliche Missionare der Rheinischen Mission waren angehalten, dorthin Objekte zu liefern, die sie gezielt dafür oder auch nur als Souvenirs oder Geschenke mitgebracht hatten. Deren genauere Provenienz kann allerdings heute kaum mehr nachverfolgt werden, sodass unklar bleiben muss, ob Weißenbruch ein regelmäßiger Sammler war.

Eine dritte Teilsammlung, die mit Mirbt verbunden ist, erreichte die Ethnologische Sammlung erst nach dessen Tod. Der Missionar Alexander Ferdinand Jansa (1868–1957) war zwischen 1900 und 1916 im Missionsdienst der Herrnhuter Brüdergemeine in Ostafrika tätig gewesen und kehrte 1926 bis zu seinem Ruhestand 1934 nach Ostafrika als Missionar zurück (Altena 2003: 273f.). Jansa schickte 1931 verschiedene »Objekte aus dem ostafrikanischen Missionsgebiet der Herrnhuter am Njassasee« nach Göttingen. Die Objekte – Schmiede- und Flechtarbeiten, aber auch »Gegenstände zum heidnischen Gebrauch« (Jansa an Plischke, 10.09.1931, ESG, SM 15) und Elfenbeinschnitzereien – stammten von den Nyakyusa. Neben Musikinstrumenten waren es zum Beispiel auch mehrere kunstfertig verzierte Bambusbecher, wie sie typisch für die Nyakyusa waren (Wilson 1964). Anders als bei Weißenbruch hatte Jansa die Objekte gezielt im Auftrag der Ethnologischen Sammlung zusammengetragen. Aus einem Schreiben Jansas an Plischke geht sogar

3 Schärpe der Batak (Sumatra, Indonesien) (ESG, As 747).



4 Gefäßrassel der Nyakyusa (Mbeya Region, Tansania) (ESG, Af 229).

hervor, dass die Universität in Vorleistung getreten war, um die Sammlung der sogenannten »Raritäten« zu ermöglichen (Jansa an Plischke, 11.09.1931, ESG, SM 15). Die ursprüngliche Anregung, Missionar Jansa mit dem Sammeln bzw. dem Ankauf von Objekten zu betrauen, war jedoch noch von Mirbt ausgegangen, der wohl davon überzeugt war, dass eine Förderung der Sammlung auch der Heidenmission dienen könnte (Jansa an Plischke 17.09.1931, ESG, SM 15). Unter dieser Maßgabe nahm sich Jansa der Aufgabe gerne an – trotz der Schwierigkeit, dass »schon die Offiziere der südafrikanischen Truppen« und »die vielen europäischen Reisenden« mitgenommen hätten, was zu finden sei (Jansa an Plischke, 19.12.1930, ESG, SM 15). Warum Mirbt gerade Jansa als Sammler vorschlug, lässt sich kaum ermitteln. Mirbt stammte aus Gnadenfrei in der Nähe von Herrnhut und hatte sich zu Beginn seiner Beschäftigung mit Mission vor allem mit der Brüdergemeine und den pietistischen Wurzeln der Mission beschäftigt. Dass er Jansa kannte, scheint so nicht unwahrscheinlich. Auch während seiner ostafrikanischen Studienreise hatte Mirbt die Gebiete der Herrnhuter Mission inspiziert und dabei evtl. auch Jansa, der einer der erfahrenen Missionare war, dort getroffen. Als Sammler besonders hervorgetreten scheint Jansa ansonsten kaum. Ob und in welchem Ausmaß er Objekte nach Herrnhut während seiner zwei Dienstzeiten in Ostafrika schickte, lässt sich nicht mehr nachvollziehen. Auch die Herrnhuter Missionare waren aber dazu angehalten, ethnografische Objekte als Anschauungsmaterial und als Handelsware, deren Verkaufserlös die Missionskasse entlasten sollte, nach Herrnhut zu schicken.[3] Plischke war jedenfalls mehr als zufrieden mit Jansas Zusammenstellung; die gelieferten Objekte waren der Sammlung »überaus brauchbar und sehr willkommen«, sodass Plischke Jansa sogar beauftragte, »Ergänzungsstücke« und »Sammlungen aus anderen Teilen Ostafrikas« zu erwerben (Plischke an Jansa, 19.11. 1931, ESG, SM 15). Die Objekte sollten schließlich in einem gesonderten Raum, der Mirbt zu Ehren gestaltet werden sollte, ausgestellt werden (ibid.) [Abb. 4].

3 Für diese Auskunft danke ich Johanna Funke, Sammlungsverwalterin bei den Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen.

Dass Mirbt auch nach seinem Tod mit einer solchen Ausstellung geehrt werden sollte, zeigt seinen Einfluss an der Universität und den Beitrag, den er für die Sammlung geleistet hat – und dies hauptsächlich als Financier und Vermittler, der seine Kontakte innerhalb der protestantischen Missionsbewegung gezielt für die Universität und deren Ethnologische Sammlung zu nutzen wusste, just als diese wieder einen größeren Stellenwert erlangen sollte. Auffällig ist, dass Mirbt sich erst zu diesem Zeitpunkt für eine Förderung der Sammlung zu interessieren schien, auch wenn nicht mehr nachzuvollziehen ist, ob und wie genau er in die Planungen für die Sammlung involviert war. Zum Sammler ethnografischer Objekte scheint Mirbt jedoch eher zufällig geworden zu sein. In den Berichten von seiner Studienreise nach Ostafrika finden sich jedenfalls keinerlei Hinweise darauf, dass er Objekte dort erworben hatte. Und auch, dass er keinerlei Objekte aus Ostafrika der Sammlung spendete, lässt darauf schließen, dass Mirbt eher daran gelegen war, die Universität durch die Förderung der Sammlung zu unterstützen, als sich privat wesentlich für ethnografische Studien zu interessieren. Sicherlich versprach er sich aber durch eine Förderung der Ethnologie als universitärer Disziplin eine größere Aufmerksamkeit für das Außereuropäische und damit auch der Mission.

Unveröffentlichte Quellen

Universitätsarchiv Göttingen (UniA GOE)
Kur., 4321.
Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG)
Sammelmappe 8 (»Ethnographische Sammlung 1868–1930«/»Chronik«), Sammelmappe 15 (»Sammlungsankäufe 1927–1935«).Ordner »Sammlungseingänge 1929 bis 1937«, Akte »Mirbt 1929«.
Landeskirchliches Archiv Hannover (LkA)
A12d 657: Allgemeine Hannoversche Missionskonferenz.

Literaturverzeichnis

Anonymus
1913. Gründung einer Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz. In: *Hannoversches Missionsblatt* 34: 48–53.
Ahrens, Theodor
2005. Missionswissenschaft als Zeitansage. Carl Mirbt – Walter Freytag – Hans Jochen Margull in Hamburg. In: Steiger, Johann Anselm (Hg.). *500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft*. Berlin, New York: De Gruyter, 245–316.
Altena, Thorsten
2003. *»Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918*. Münster u. a.: Waxmann.
Bonatz, Dominik
2001. Wandel einer Megalithkultur im 20. Jahrhundert (Nias/Indonesien). In: *Anthropos* 96: 105–118.
Bozsa, Isabella
2019. *Geschenkt, gekauft, erbeutet – Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien. Museum der Kulturen Basel*, http://www.mkb.ch/de/museum/Fellowship.html
Clark, Christopher und Michael Ledger-Lomas
2012. The Protestant International. In: Green, Abigail und Vincent Viaene (Hg.). *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities Since 1750*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 23–52.
Habermas, Rebekka
2008. Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen. In: *Historische Zeitschrift* 287: 629–679.
Habermas, Rebekka und Richard Hölzl
2014. Mission global. Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert. In: Habermas, Rebekka und Richard Hölzl (Hg.). *Mission global. Eine Globalgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 9–28.
Kasdorf, Hans
1990. *Gustav Warnecks missiologisches Erbe. Eine biographisch-historische Untersuchung*. Gießen: Brunnen Verlag.
Kirchengeschichte, Gesellschaft für Niedersächsische
1929. Altes und Neues aus Bremen, Göttingen und dem übrigen Niedersachsen. Kirchengeschichtliche Untersuchungen aus dem Bereich ihres Forschungsgebietes anlässlich ihrer 8. Mitgliederversammlung in Bremen am 3.–5. April 1929 ihrem hochverehrten Vorsitzenden Herrn Geheim. Konsistorialrat Professor D. Carl Mirbt in Göttingen zum 40jährigen Professoren-Jubiläum ehrerbietigst dargebracht. *Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte Jahresheft* 1929/1930. Braunschweig.
Ludwig, Friedrich
2015. Carl Mirbt (1860–1929). In: Schröder, Bernd und Heiko Wojtkowiak (Hg.). *Stiftsgeschichte(n). 250 Jahre Theologisches Stift der Universität Göttingen (1765–2015)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 155–164.
Mirbt, Carl
1910a. The Extent and Characteristics of German Missions. In: Internationaler Missionsrat (Hg.). *World Missionary Conference. The History and Records of the Conference Together with Addresses Delivered at the Evening Meetings*. Edinburgh, London: Oliphant, Anderson & Ferrier, Fleming H. Revell, 206–217.
1910b. *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
1917. *Die evangelische Mission Deutschlands unter dem Druck des gegenwärtigen Weltkrieges*. Berlin: Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe.
1921. *Unser Bekenntnis zum deutschen Volkstum. Rede zum Gedächtnis der Begründung des Deutschen Reiches am 18. Januar 1921 im Namen der Georg-August Universität*. Göttingen: Dieterich.
Mirbt, Carl (Hg.)
1895. *Quellen zur Geschichte des Papsttums*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
Müller-Dreier, Armin
1998. *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
Nicolaysen, Rainer
2021. Kolonialer Anspruch und Vehikel für die Universität. Zur kurzen Geschichte des Hamburgischen Kolonialinstituts 1908 bis 1919. In: Zimmerer, Jürgen und Sebastian Todzi (Hg.). *Hamburg: Tor zur kolonialen Welt. Erinnerungsorte der (post-)kolonialen Globalisierung*. Göttingen: Wallstein, 163–180.
Ratschiller, Linda
2012. »Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle!« Die ethnografischen Ausstellungen der Basler Mission (1908–1912). In: Habermas, Rebekka und Richard Hölzl (Hg.). *Mission Global. Eine Globalgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 241–264.
Ruppenthal, Jens
2007. *Kolonialismus als »Wissenschaft und Technik«. Das Hamburgische Kolonialinstitut 1908 bis 1919*. Stuttgart: Steiner.
Rutkowsky, Dorothea und Herbert Windolf
2022. *Brücken über Zeiten und Kontinente. Die Geschichte dreier Generationen einer deutschen Missionarsfamilie auf Sumatra*. 2. Aufl. Berlin: VTA.
Sellert, Wolfgang
2018. *Die Geschichte des Göttinger Universitätsbundes: Zum 100jährigen Jubiläum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Sundermann, Heinrich
1885. Die Insel Nias und die Mission daselbst. 3. Die Mission. In: *Allgemeine Missionszeitschrift* 12: 271–290.
Tjoa-Bonatz, Mai Lin
2009. Idols and Art: Missionary Attitudes toward Indigenous Worship and the Material Culture on Nias, Indonesia, 1904–1920. In: DuBois, Thomas David (Hg.). *Casting Faiths. Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 105–128.
Wetjen, Karolin
2013. *Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der Äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900*. Göttingen: Universitätsverlag.
2020. *Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika*. Stuttgart: Steiner.
Wilson, Monica
1964. Traditional Art among the Nyakyusa. In: *The South African Archaeological Bulletin* 19 (75): 57–63.

KATJA GEISENHAINER

SUSE KÄLIN UND IHRE SAMMLUNG AUS DEM IRAN

Göttingens erste Doktorandin im Fach Völkerkunde

Susanne Eleonore (genannt Suse) Kälin (1922–2021) promovierte als erste Frau in Göttingen im Fach Völkerkunde. Neun Jahre später reiste sie für vier Monate in den Iran, publizierte anschließend ihre ethnografische Studie in der Festschrift für ihren Doktorvater Hans Plischke (1890–1972) und verkaufte 34 Objekte aus dem südlichen Chorasan an die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen. Bevor diese Objekte und ihr Kontext aufgezeigt werden, möchte ich zunächst ausgewählte Lebensstationen von Suse Kälin nachzeichnen.[1]

ELTERNHAUS UND SCHULBESUCH

Susanne Kälin kam am 28. März 1922 in Stuttgart als zweites Kind des Ehepaares Maria, geborene Möhler (1885–1961), und Josef Kälin (1887–1944) zur Welt. Ihr Vater hatte in Tübingen zunächst katholische Theologie studiert und gehörte hier einer nichtschlagenden katholischen Studentenverbindung an, wechselte jedoch zu den Rechtswissenschaften. Zum Zeitpunkt der Geburt seiner Tochter Susanne war der Verwaltungsjurist Josef Kälin als Oberregierungsrat in der Württembergischen Innenverwaltung tätig, stieg zunächst zum Ministerialrat und schließlich zum Präsidenten des Landesarbeitsamtes Südwest in Stuttgart auf und war ab 1932 als geschäftsführender Präsident der Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung tätig.[2] In Stuttgart besuchte Suse Kälin die private Rothert'sche Mädchenrealschule.

Nachdem zu Beginn des NS-Regimes die Selbstverwaltung der Reichsanstalt zerstört worden war, fiel Josef Kälin als ein »typische[r] Vertreter des Zentrums« einer massiven Entlassungswelle zum Opfer, da er unter anderem »Angehörige der Systemparteien« begünstigt habe.[3] Daraufhin erlitt er seiner Frau zufolge einen »Nervenzusammenbruch, an den sich eine schleichende Nervenkrankheit anschloss, von der er sich nicht wieder erholte«.[4] Nach einem Jahr Arbeitslosigkeit bekam er 1934 das Arbeitsamt

1 Für eine Annäherung an Suse Kälins Biografie war der Austausch mit ihrer Tochter Sabine Rothenhäusler von besonderer Bedeutung, wofür ich ihr ganz herzlich danken möchte. Ebenso danke ich Fateme Rahmati und Katja Föllmer. Sofern nicht extra vermerkt, sind die Wörter auf Farsi in Lautschrift mit lateinischen Buchstaben von ihnen überprüft und korrigiert worden. Für die hilfreichen Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge bedanke ich mich bei Michael Kraus und Katharina Lange.

2 BArch, Koblenz, PERS 101/44720. Ruck 2014: 36.

3 LABW, Abt. HStA Stuttgart E130 b Bü 3242; der Ministerpräsident, 04.07.1933, an den Präsidenten der Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung

in Göttingen unterstellt. Infolgedessen zog die Familie 1935 in die Universitätsstadt im damaligen Gau Süd-Hannover-Braunschweig. Für Suse Kälin bedeutete dies auch den Wechsel von einer Privatschule auf die Städtische Oberschule für Mädchen.[5] Allgemein kam dieser Umzug für die Familie einer »Strafversetzung« gleich.[6]

STUDIUM UND PROMOTION

Seit Ostern 1934 war die Ableistung eines halben Jahres ›Reichsarbeitsdienst‹ Voraussetzung für die Aufnahme eines Hochschulstudiums. Uniformiert und einem streng hierarchischen System unterstellt, mussten alle jungen Menschen oft mehr als 70 Stunden in der Woche mitunter schwerer körperlicher Arbeit nachgehen. War eine Person physisch nicht dazu in der Lage, gab es die Möglichkeit, einen studentischen Ausgleichsdienst zu verrichten (Grüttner 1995: 227–237).

Der Vater Kälin war bemüht, seine Töchter vor diesen Einsätzen zu bewahren.[7] Nachdem Suse Kälin ihre Reifeprüfung zu Ostern 1940 abgelegt hatte, konnte sie offenbar ohne einen solchen Dienst zum dritten Trimester desselben Jahres ihr Studium an der Universität Göttingen aufnehmen. Eineinhalb Jahre nach Beginn ihres Studiums leistete sie einem Dokument zufolge einen Ausgleichsdienst von Mai bis September 1942 im Reservelazarett Göttingen.[8]

Zunächst einmal begann sie jedoch im Herbst 1940 mit dem »Studium der Naturwissenschaften« (Kälin 1945: Lebenslauf, o. S.): Geografie, Geologie, Mathematik und Physik.[9] In ihrem ersten Semester bot Hans Plischke in der Philosophischen und der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät und hier unter »Erd- und Völkerkunde« die Übung »Das Zeitalter der Entdeckungen (für Geographen und Historiker)« an (Georg-August-Universität zu Göttingen 1940: 99). Möglicherweise zählte hier Kälin schon zu Plischkes Studentinnen; ihrem 1945 verfassten Lebenslauf zufolge, beschäftigte sie sich jedenfalls, »[a]ngeregt durch die Vorlesungen von Herrn Professor Plischke […] eingehend mit Völkerkunde« (1945: Lebenslauf, o. S.).

Plischke war schon in der Weimarer Republik mit völkischem und antisemitischem Gedankengut hervorgetreten. Er war seit 1933 NSDAP-Mitglied und gehörte darüber hinaus weiteren NS-Organisationen an. Er galt als politisch zuverlässig, war von Herbst 1934 an für ein Jahr Dekan und ab November 1941 für zwei Jahre Rektor der Universität Göttingen. Entsprechend seines Engagements für die Wiederaneignung der ehemals deutschen Kolonien war er wesentlicher Mitinitiator der *Arbeitszusammenkunft deutscher Völkerkundler*, die in Göttingen im November 1940 stattfand und die Ausrichtung der Disziplin Völkerkunde auf koloniale Belange zum Thema hatte. Spezialisiert auf ›Entdeckungsgeschichte‹ nahm Plischke auch an interdisziplinären Zusammenkünften mit kolonialrevisionistischer Ausrichtung teil und betonte in diesem Kontext die aus seiner Sicht beachtenswerte Rolle von frühen deutschen Reisenden, Händlern, Soldaten und Medizinern in Gebieten außerhalb Europas (Geisenhainer 2020: 281–289; s. auch Kulick-Aldag 2000a, 2000b).

und Arbeitslosenversicherung. Siehe auch Maier/Nürnberger/Papst 2012: 187; Schmuhl 2003: 223–231.

4 BArch PERS 101/ 44720; Maria Kälin, 04.08.1945, an das Versorgungsamt Hannover, Pensionsbüro.

5 UAG, Math. Nat. Prom 0723; Kälin: Lebenslauf, 31.03.1945 und persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, Telefonat, 11.02.2023.

6 BArch PERS 101/ 44720; Maria Kälin, 04.08.1945, an das Versorgungsamt Hannover, Pensionsbüro. Außerdem UAG, Math. Nat. Prom 0723 und persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, Telefonat, 11.02.2023.

7 Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, 19.02.2023, E-Mail an Verfasserin.

8 BArch PERS 101/ 44720; Pflichtenheft für Abiturientinnen, Arbeitsdienstjahr 1942, Personalien: Susanne Kälin, beglaubigt am 22.07.1944.

9 UAG, Math. Nat. Prom 0723. Kälin: Lebenslauf, 31.03.1945.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2690

Es ist denkbar, dass Plischke während dieser Kriegsjahre, als die Studenten zunehmend als Soldaten eingezogen wurden, auf seine Studentin Kälin aufmerksam geworden war und ihr die Möglichkeit einer kleinen Publikation aufgezeigt hatte. Im Alter von 19 Jahren konnte sie im November 1941 in der Zeitschrift *Deutscher Kolonial-Dienst. Ausbildungsblätter des kolonialpolitischen Amtes der Reichsleitung der NSDAP* einen Artikel über Gustav Nachtigal (1834–1885) veröffentlichen. Nachtigal hatte seit den 1860er Jahren wiederholt Afrika bereist, verschiedene regionale Sprachen erlernt, diverse Schriften publiziert und war in europäischen akademischen Kreisen hoch anerkannt. Er war außerdem, so Kälin (1941: 172), »der erste der deutschen Afrikaforscher, der sich auch auf kolonialem Gebiet betätigte«. 1884 wurde Nachtigal zum Reichskommissar für das damalige ›Deutsch-Westafrika‹ ernannt, starb jedoch schon im Jahr darauf. Der Artikel der jungen Studentin Kälin basiert auf einer Publikation von Nachtigal selbst sowie auf der Zeit entsprechenden einschlägigen Schriften,[10] deren Duktus und Theorien sich in dem Text von Kälin widerspiegeln, wie etwa in der Überzeugung von der Legitimität deutscher Kolonien, der kulturellen Überlegenheit Europas, der einseitigen Darstellung der Ereignisse und der damals weitverbreiteten Hamiten-Theorie.[11]

In der folgenden Zeit begann sich Kälin auf Anregung Plischkes mit der »gesamtafrikanischen Töpferei« zu beschäftigen. Hierfür standen ihr »neben den Beständen des Institutes für Völkerkunde der Universität Göttingen die 1943 noch im Magazin befindliche Keramiksammlung des Staatlichen Völkerkundemuseums in Berlin« sowie »einzelne Stücke aus dem Frankfurter Städt. Völkermuseum und dazu einige Photographien aus der Bildersammlung des Museums f. Völkerkunde in Wien« zu Verfügung (Kälin 1945, Vorwort, o. S.).

Während des Krieges zog Kälin nach Wien, um hier zum Sommersemester 1943 ihr Studium fortzusetzen. Im Inskriptionsformular der Universität Wien nannte sie als Beruf ihres Vaters seine Position vor seiner Entlassung im Jahr 1933 – ein weiterer Hinweis darauf, dass dieses Ereignis noch zehn Jahre später die Familie beschäftigte. Insgesamt belegte Kälin in Wien zehn verschiedene Lehrveranstaltungen zur Ägyptologie, Urgeschichte, Philosophie, überwiegend jedoch zur Geografie und Völkerkunde unter anderem bei dem Prähistoriker Oswald Menghin (1888–1973), dem Afrikanisten und Ägyptologen Wilhelm Czermak (1889–1953) sowie bei den Völkerkundlern Fritz Röck (1879–1953) und Hermann Baumann (1902–1972).[12] Baumann, bereits seit 1932 NSDAP-Mitglied, hatte 1940 nach der Entlassung von Wilhelm Koppers (1886–1961) dessen Stelle als Leiter des Wiener Instituts für Völkerkunde angetreten.

10 *Unsere grossen Afrikaner. Das Leben deutscher Entdecker und Kolonialpioniere* (1940) von Ewald Banse, die Biographie *Gustav Nachtigal. Ein deutsches Forscherleben im dunklen Erdteil* (1914) von Josef Wiese sowie *Afrika in Natur, Kultur und Wirtschaft* (1930) von Fritz Klute, Leo Wittschell und Alfred Kaufmann.

11 Der Ursprung der Bezeichnung ›Hamiten‹ geht auf die Bibel zurück, in der diese als Nachkommen von Noahs Sohn Ham verstanden wurden. Von verschiedenen Disziplinen aufgegriffen, überwiegend in der Linguistik, der Anthropologie und der Völkerkunde, wurde diese Kategorie mit Inhalten gefüllt, die je nach Gelehrten differierten. Ein Konsens bestand jedoch in der Regel darüber, dass die ›Hamiten‹ die Staatenbilder und Kulturträger Afrikas gewesen seien. Von Südarabien über Nordafrika sollten sie sich als viehzüchtende Nomaden ausgebreitet und die ansässigen Ackerbau-Gesellschaften unterworfen bzw. sich mit diesen vermischt haben. Denkmäler einer angeblich ›höheren Kultur‹ wurden vielfach den ›Hamiten‹ zugeschrieben und Leistungen, die im Vergleich zum übrigen Afrika aus europäischer Sicht als kulturell und intellektuell höherstehend bewertet wurden, der autochthonen afrikanischen Bevölkerung zumeist abgesprochen (vgl. Rohrbacher 2002; Sanders 1996). Die Person Gustav Nachtigal wird heute unterschiedlich bewertet. Während ihn die einen für die Verbrechen (mit)verantwortlich machen, die die Kolonialherren in den deutschen ›Schutzgebieten‹ begingen, verweisen andere, wie etwa Ulrich van Heyden (2022), auf Nachtigals frühen Tod »bevor die deutsche Kolonialherrschaft errichtet und gefestigt war«. Laut van Heyden entwarfen die Nationalsozialisten 1933 ein »Scheinbild« von Nachtigal, der »quasi zu einer Schlüsselfigur der deutschen Kolonialpropaganda« wurde, »beginnend schon in der Weimarer Republik, als sich der Kolonialrevisionismus in der deutschen Gesellschaft breitmachte«.

12 Persönl. Mittteilung von Barbara Pospichal, 27.04.2018, E-Mail an Verfasserin.

Als anerkannter Afrika-Experte vertrat Baumann einen kulturhistorischen Ansatz, wobei er einen Zusammenhang zwischen Kultur und einer vermeintlichen ›Rasse‹ propagierte. Ähnlich wie Plischke konzentrierte sich Baumann in den Kriegsjahren auf eine kolonialrelevante Völkerkunde.[13] Kälin besuchte bei Baumann die Lehrveranstaltungen »Einführung in den völkerkundlichen Stoff II«, »Geschichte der Erforschung der afrikanischen Kulturen« und »Übungen am ethnologischen Sammlungsmaterial«.[14] In Wien lernte Kälin auch die Ethnologin Erika Sulzmann (1911–1989) kennen, die 1940 von Frankfurt nach Wien gezogen und für Baumann tätig war (Geisenhainer 2019). Kälin und Sulzmann blieben auch die nächsten Jahrzehnte im Kontakt.[15] Beide fühlten sich Baumann verbunden und waren etwa gemeinsam zu »Besuch […] im Baumann'schen Haus«.[16] Kälin dankte später Baumann, sie während ihrer »Wiener Studienzeit mit Rat und Tat« unterstützt zu haben (Kälin 1945: Vorwort, o. S.). Da es ihrem Vater zunehmend schlechter ging, kehrte Kälin nach einem Semester in Wien nach Göttingen zurück. Einem Bericht zufolge ließ schon seit einigen Jahren eine Schlafkrankheit Josef Kälin nur noch mit Einschränkungen arbeiten. Seit April 1943 war er »völlig dienstunfähig«.[17] Seinem auf Anraten hin gestellten Antrag auf Ruhestand[18] wurde im März 1944 entsprochen.[19] Ende Juni 1944 starb der Vater im Alter von 56 Jahren. Die Beerdigung fand im »engsten Familienkreise« statt.[20]

Was Kälins Dissertation betraf, hatte Baumann ihr vorgeschlagen, nicht die »gesamtafrikanische Töpferei« als Thema ihrer Dissertation zu wählen, da sich zu dieser Zeit in Wien eine Kommilitonin bereits der »Technik der Töpferei« widmete, sondern »entweder ganz auf das Thema zu verzichten oder doch eine Beschränkung auf einige Gesichtspunkte vorzunehmen«[21]. Kälin vollendete nun ihre Dissertationsschrift in Göttingen.Sie behandelte zwar auch in einem Kapitel die »Technik der Töpferei« (1945: 49–81), begrenzte sich jedoch allgemein auf Ostafrika. Diese regionale »Einengung« ergab sich, so erläuterte Plischke, »in den Monaten, wo die völkerkundlichen Museen ihre Sammlungen nicht mehr zugänglich halten konnten und die Büchereien ihre Bestände ebenfalls sicher stellen mußten.«[22] Kälin konzentrierte sich in ihrer Arbeit auf die »Verbreitung der Töpferei in Ostafrika« (1945: 16–31), auf den Handel mit Töpferwaren und ihre Verwendung im Haushalt, ihre Formen, auf »Sitten und Bräuche um die Herstellung und Verwendung der Töpferware« (1945: 179–189) und schließlich auf »[f]remde Einflüsse in der ostafrikanischen Töpferei« (1945: 190–93). Mit ihrer über 200 Seiten umfassenden Dissertationsschrift, die »unter den Zeichen des Krieges entstanden« ist (Kälin 1945: Vorwort), wollte sie »im wesentlichen zur Erhellung der Kultur

13 Zu Baumann vgl. Braun 1995, Geisenhainer 2018, Gohm-Lezuo 2021 und Gohm/Gingrich 2021.

14 Persönl. Mittteilung von Barbara Pospichal, 27.04.2018, E-Mail an Verfasserin.

15 Rothenhäusler, Telefonat, 18. April 2019 und Privatarchiv Rothenhäusler, Brief von Kälin, 11.11.1979, an Sulzmann.

16 Privatarchiv Rothenhäusler; Kälin, 11.11.1979, an Sulzmann.

17 BArch PERS 101/ 44720; Der Präsident des Gauarbeitsamtes, Reichstreuhänder der Arbeit, Südhannover-Braunschweig, 10.11.1943, an den Generalbevollmächtigten für den Arbeitseinsatz (Entwurf).

18 BArch PERS 101/ 44720; Kälin, am 16.10.1943, an den Präsidenten des Gauarbeitsamtes Süd-Hannover-Braunschweig.

19 BArch PERS 101/ 44720; »Urkunde des Führers und Reichskanzlers«, 28.03.1944.

20 BArch PERS 101/ 44720; Der Präsident des Gauarbeitsamts und Reichstreuhänder der Arbeit Südhannover-Braunschweig, 26.06.1944, »Vermerk«.

21 UAW, IfE, A.1.12, S28; Baumann, 24.05.1943, an Plischke. Vgl. Geisenhainer 2021: 779–780.

22 UAG, Math. Nat. Prom 0723; Gutachten von Plischke o.D.

Ostafrikas beitragen, ferner das große Gebiet der afrikanischen Töpferei überhaupt in Angriff nehmen und damit schließlich einen Baustein liefern zur zusammenfassenden Bearbeitung des Töpfereiwesens der Naturvölker« (1945: 15). Ein Schwerpunkt lag dabei auch auf kulturhistorischen Fragen, die sie ausgehend von damals im Fach häufigen Annahmen und Zuordnungen – wie auch wieder der Hamitentheorie – verfolgte. In vielen kulturhistorischen Texten dieser Zeit wird besonders hervorgehoben, keiner homogenen Bevölkerung begegnet zu sein, sondern vielmehr, »ein unentwirrbar scheinendes Völkergemisch« (Kälin 1945:5) vorgefunden zu haben, was zwangsläufig durchgehend der Fall war.[23] Kälin sah es auch als eine Aufgabe ihrer Arbeit an, zur »Entwirrung dieses Gemisches beizutragen« (ibid.: 5).

Neben Plischke war der Geograf Hans Mortensen (1894–1964) Gutachter ihrer im März 1945 eingereichten Studie. Die Promotion fand vermutlich aufgrund ihrer weiteren Fächer Geografie, Geologie und Paläontologie an der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät statt. Kälin wurde in diesen Fächern am 3. und 4. April 1945 mündlich geprüft,[24] und damit wenige Tage bevor Göttingen am 8. April 1945 kampflos den US-amerikanischen Streitkräften übergeben wurde. Ihre Promotionsurkunde erhielt Kälin am 19. Dezember 1945.[25]

Ihr beruflicher Werdegang entfernte sich zwar von der Völkerkunde – sie absolvierte in Göttingen das erste Staatsexamen in Geografie, Physik und Mathematik und arbeitete anschließend als Lehrerin in Wangen im Allgäu und in Tübingen[26] – die Verbindung zur Ethnologie brach dennoch nicht ganz ab.

STUDIEN IM IRAN

Neun Jahre nach ihrer Promotion ließ sich Kälin vorübergehend vom Schuldienst befreien, um im Sommer 1954 nach Teheran zu fliegen und ihre Schwester und ihren Schwager im Osten des Irans zu besuchen. Diese waren von 1949 bis 1955 als Ärzte in Birdschand im südlichen Chorasan über den Roten Halbmond in der ambulanten Versorgung tätig und lebten hier gemeinsam mit ihrem kleinen Sohn.[27] Von Teheran aus fuhr Kälin mit ihrer Schwester und ihrem Schwager die annähernd 2000 Kilometer »mit 2 Autos durch die Wüste über Isfahan, Schiras und Yazd nach Birdjand«.[28]

In Birdschand lebten zu diesem Zeitpunkt mehr als 13.000 Menschen. Auf einer kleinen Anhöhe in einer Gebirgsregion auf 1500 Meter über dem Meer gelegen, ist die Stadt von einer trockenen Ebene umgeben, der sich insbesondere im Süden und im Norden nach wenigen Kilometern wieder Berge anschließen. In den Dörfern nahe der Stadt war die Landwirtschaft, oft in Kombination mit Viehzucht und lokalem Handwerk, eine wichtige Lebensgrundlage (Ganjī 1989).

Sicherlich hatten die Schwester und der Schwager von Kälin aufgrund ihrer Tätigkeiten in den vergangenen rund fünf Jahren einen Einblick in das Leben vor Ort gewonnen, eine Reihe von Kontakten geknüpft und sich zumindest einen

23
Dieser Annahme lag ein Zirkelschluss zugrunde: Ohne empirische Grundlage wurde von klar definierbaren ›Menschenrassen‹ mit den entsprechenden Charakteristika ausgegangen. Wenn eine Bevölkerungsgruppe kein homogenes Erscheinungsbild bot, wurde dies als ein Hinweis auf Vermischung betrachtet.

24
UAG, Math. Nat. Prom 0723; Protokoll der mündlichen Prüfungen am 3. und 04.04.1945.

25
UAG, Math. Nat. Prom 0723; Promotionsurkunde von Suse Kälin, 19.12.1945.

26
Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, Telefonat, 18.04.2019 und 16.04.2023, E-Mail an Verfasserin; Oliver Schröer, Stadtarchiv Göttingen, 17.04.2018, E-Mail an Verfasserin. Vermutlich absolvierte sie das zweite Staatsexamen in Baden-Württemberg, wo sie unterrichtete (Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, 22.03.2023, E-Mail an Verfasserin)

27
Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, 28.01.2023, E-Mail an Verfasserin.

28
Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, 24.09.2022, E-Mail an Verfasserin.

Grundwortschatz Farsi angeeignet. Sie hatten gewiss Kälin bereits im Vorfeld etwas über Begebenheiten im südlichen Chorasan berichtet und sie während ihres Aufenthaltes 1954 an ihren Erfahrungen, Kenntnissen und Verbindungen teilhaben lassen. Persönliche Notizen von Kälin bezeugen, dass sie sich auch selbst einige Redewendungen auf Farsi notiert und womöglich gelernt hat.[29]

29 Privatarchiv Rothenhäusler, handschriftliche Vokabel-Liste.

Zudem konnte Kälin während ihres viermonatigen Aufenthaltes in Birdschand ihrem weiterhin bestehenden Interesse an der Ethnologie nachgehen: Sie suchte zum einen verschiedene Werkstätten für Eisen- und Metallwaren, Töpfereien und Teppichknüpfereien auf; zum anderen interessierte sie sich für die umliegenden Dörfer, das »bäuerliche Leben« innerhalb und außerhalb der »Lehmkuppelgehöfte« und für das Hausgewerbe (Kälin 1955: 120). Anders als im Kontext ihrer Dissertation spielten hier für sie kulturhistorische Betrachtungen nahezu keine Rolle.

Die Objekte, die sie im Jahr darauf an die Ethnologische Sammlung in Göttingen verkaufte,[30] hatte sie auf dem Basar in Birdschand oder in den umliegenden Dörfern erworben. Es handelt sich dabei überwiegend um Handwerksgeräte und Alltagsgegenstände, wie Töpferwaren, Garten- und Feldwerkzeuge sowie Arbeitsgeräte aus dem Bereich der Baumwollverarbeitung. Anhand ihrer Publikation *Dörfliches Leben in Ostpersien* von 1955, einer Reihe von Fotos und Notizen aus ihrem Privatbesitz und nicht zuletzt dem Verzeichnis und den Karteikarten aus der Ethnologischen Sammlung soll ein Großteil der Objekte im Folgenden annähernd in ihren Herkunfts- und Erwerbskontext gesetzt werden.

30 Ethnologische Sammlung Göttingen (ESG), Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11).

Den Erinnerungen ihrer Tochter zufolge war Suse Kälin für ihre Studien auf einem Esel gemeinsam mit dem Hausangestellten der Schwester und des Schwagers **[Abb. 1]** unterwegs. Dieser Begleiter, von dem heute lediglich der Name Ali bekannt ist, hatte vermutlich auch die Kontakte zu den Menschen vor Ort hergestellt,[31] die Kälin Einblicke in ihren Alltag und ihr Handwerk wie auch den Erwerb einer Reihe von Gegenständen ermöglichten. In ihrem publizierten Beitrag selbst bleiben alle Menschen namenlos.

31 Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, 24.09.2022, E-Mail an Verfasserin.

Die Dörfer, die Kälin besuchte, wurden in ihrem äußeren Erscheinungsbild durch die mit Lehmziegeln erbauten Kuppelgehöfte geprägt, »die über die hohen fensterlosen Lehmmauern herausschauen«.[32] Durch ein hölzernes Tor in der Mauer gelangte man in diese Gehöfte. Ein »kurze[r] überdachte[r] Gang« führte in einen von Hühnern belebten Innenhof, von dem aus die meisten anderen Räume des Hauses zu erreichen waren: Wohn- und Schlafraum, die Vorratskammer und Küche, beide meist fensterlos, mit Kochstelle und dem Backofen, das »wichtigste Stück in der Küche«, das manchmal auch in einem »besonderen Raum« oder im »Hof unter freiem Himmel« stand, außerdem der Ziegenstall und der Strohschober, in dem sich auch die für die Feldarbeit nötigen Geräte befanden. Wichtig war außerdem der Vorraum, zwischen zwei Zimmern gelegen, »überdacht und nach dem Hof zu offen«. Hier wie im Hof selbst spielte sich »ein erheblicher Teil des Lebens ab« (ibid.: 117).

32 Es ist davon auszugehen, dass ein Großteil dieser Lehmkuppelgehöfte in den folgenden Jahren Erdbeben zum Opfer fiel.

1 Suse Kälin auf dem Weg zum Stausee Bande Omar Shah, 1954.
Foto: unbekannt.

Im Hauptraum, dem Wohn- und Schlafraum, lagen meist selbstgewebte Teppiche auf dem Boden, in den »Wandnischen«, teils hinter Vorhängen, befanden sich »der hierhergehörende Hausrat«, darunter mitunter auch metallene Trinkbecher aus Pakistan. Einen solchen Becher für das Joghurt-Getränk *dūġ*, einen zweifarbigen Metall-Trinkbecher mit Gravur von Ornamenten, konnte Kälin auf dem Basar in Birdschand kaufen (As 2173).

Auch »Gehänge aus aufgereihten Espandfrüchten« hingen des Öfteren an den Wänden, »die sogenannten Espandî […], die die Bewohner des Hauses gegen Krankheiten, vor allem gegen Augenkrankheiten, schützen sollen«. Mit den aus der Steppenraute gewonnenen Früchten oder Samen (*Espandī*) wurden außerdem, so Kälin, morgens nach dem Aufstehen die Räume ausgeräuchert (ibid.: 118). Es handelt sich dabei um ein altes und bis heute im Orient weit verbreitetes Ritual zur Reinigung und zum Schutz vor dem Bösen. Kälin brachte ein Gehänge, ein »Zauber(schutz)mittel gegen Augenkrankheiten und gegen bösen Blick« aus einem Dorf nahe Birdschand mit (As 2176), das allerdings aus getrockneten *anāb*-Früchten hergestellt worden war, die speziell in dieser Region gedeihen **[Abb. 2]**.

2 ›Zaubermittel‹ (*espandī*) (Birdschand, Iran) (ESG, As 2176).

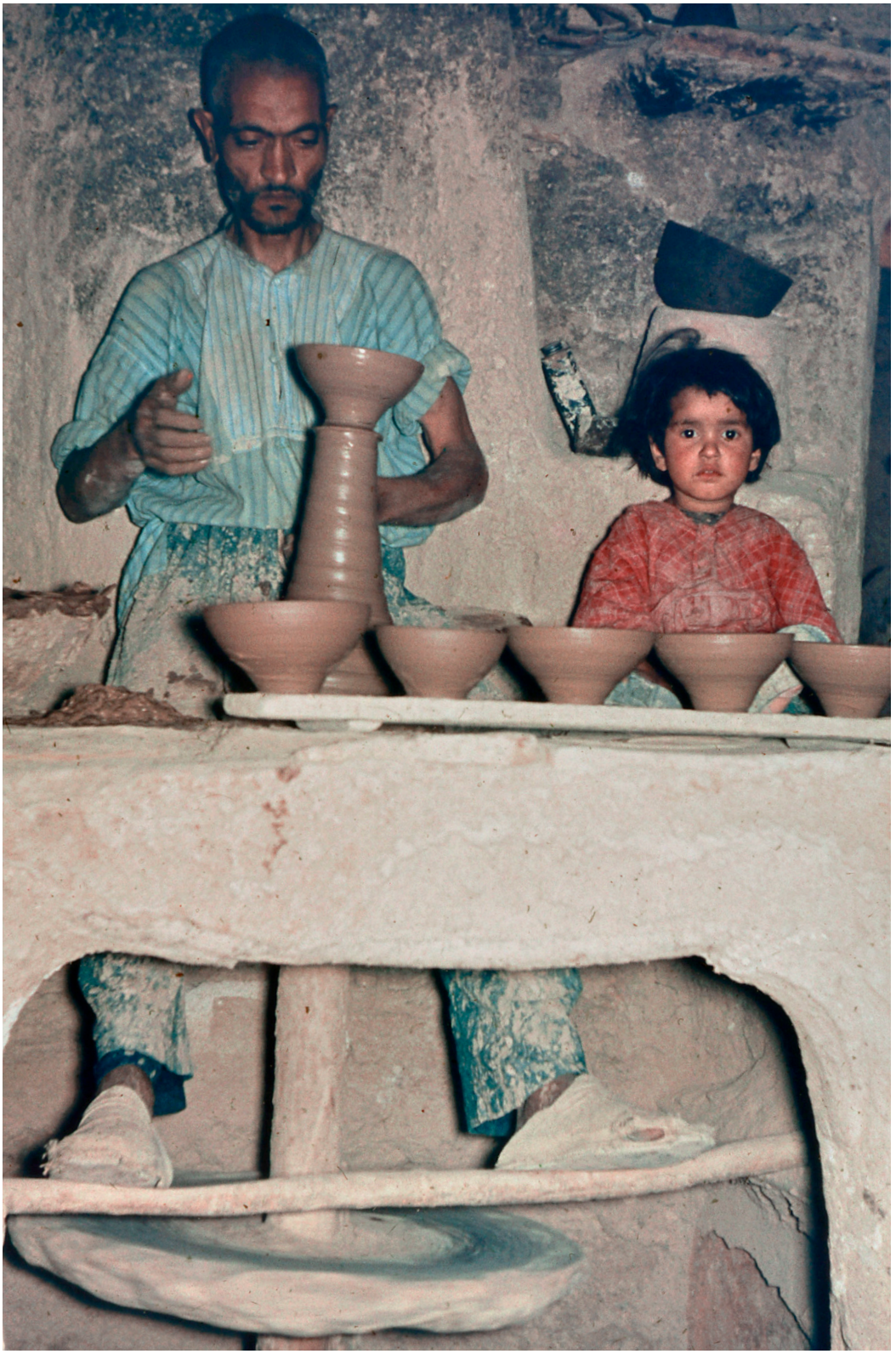
»Die dörflichen Siedlungen liegen zumeist am Rande der Berge oder in den wasserführenden Bergtälern. Liegt eine Siedlung in der Ebene, so ist eine unterirdische Wasserleitung nötig«, in der sich das Grundwasser sammeln konnte (ibid.: 117). Heute zählen diese *Qanate* (pers. *qānāt*) genannten Wasserleitungen zum UNESCO Weltkulturerbe.[33]

In der dürren Region um Birdschand ist Wasser besonders wertvoll und so gehörten zu den wichtigen Haushaltsgegenständen Krüge, um »das Wasser von der Quelle oder vom Vorratsbehälter ins Haus zu holen« (ibid.: 120). Diese wie auch »Eß- und Trinkschalen« aus Ton, »die man im Basar von Birdjant kaufen kann«, wurden überwiegend in den »Töpferwerkstätten […] am nordwestlichen Stadtrand von Birdjant […] sowie in einigen umliegenden Orten hergestellt, die über guten Ton verfügen« (ibid.: 119). Auf dem Basar hat Kälin auch die Töpferwaren erworben, die sich heute in Göttingen befinden.[34] Promoviert mit einer Arbeit über Töpferei, erregte jenes Handwerk ihr besonderes Interesse:

> »Da ist zunächst die Töpferscheibe aus gebranntem Ton, die durch eine Holzachse mit der steinernen Schwungscheibe verbunden ist. Um das mit den Händen geformte Gefäß zu glätten und die Wände gleichmäßig und dünn zu machen, benützt der Töpfer einen Schaber aus Holz, Stein

33 www.unesco.de/kultur-und-natur/welterbe/welterbe-weltweit/die-persischen-qanate-neue-welterbestaette-2016

34 ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11).



3 Im Töpferviertel am Stadtrand von Birdschand, 1954.
Foto: Suse Kälin.

oder neuerdings aus dem Blech der Benzintins […]. Für große Krüge werden auch eiserne Schaber von rechteckiger Form mit hölzernem Handgriff benützt« (ibid.) **[Abb. 3]**.

Kälins Erläuterungen zufolge trockneten die Gefäße draußen im Hof in der Sonne, bevor sie »mit Hilfe eines Reisigfeuers« gebrannt und schließlich auf Eseln zum Basar transportiert werden (ibid.: 120). Die Krüge wie auch andere Tongefäße zeigten laut ihren Beschreibungen »wenige, immer wiederkehrende Grundelemente«. Ein Krug wird »von einer kleinen Standfläche aus […] nach oben bis zur hochgelegenen Schulter« allmählich breiter. »Nach Länge und Form des Halses unterscheidet man verschiedene Krüge«. In einem Henkelkrug mit kurzem Hals, *kūze,* wird das Wasser ins Haus gebracht (ibid.). Der sich in der Sammlung befindliche Henkelkrug aus rötlichem Ton hat eine relativ geringe Höhe und ist damit für Kinder geeignet, das Wasser zu holen (As 2172).

4 Wasserkrug (*tong*) (Birdschand, Iran) (ESG, As 2171).

Während diese Gefäße schlicht gehalten wurden, ist »der Wasserkrug, tonk [*tong*], mit engem hohem, geradem Hals […] zum Aufbewahren des Wassers im Haus und zum Einschenken« kunstvoller gestaltet und weist Verzierungen auf (ibid.). Kälin zufolge wurden hierfür bei der Herstellung mit einem »fingerbreite[n] Kamm […] bei rotierender Scheibe einfache Bänder von Parallelstreifen sowie kurze schrägstehende Strichreihen unterhalb des Halsansatzes eingeritzt« (ibid.: 119). Ein solches Muster findet sich auch auf dem Wasserkrug aus hellem Ton in der Göttinger Sammlung (As 2171). Beide Krüge sind unglasiert **[Abb. 4]**.

Die gleichfalls in der Sammlung vorhandene Trinkschale aus rötlichem Ton (As 2170) wurde bewusst aus porösem Material hergestellt, »um durch die erfolgende Verdunstung die Abkühlung des Wassers zu bewirken« (ibid.: 120). Im Winter würden hingegen »Schalen aus festem Ton« verwendet.[35]

»Das Wasser, von dem ein Dorf lebt, sowie der Grund und Boden gehören zum größten Teil einem Reichen, der meist in der Stadt lebt« (ibid.: 121). Wasserechte konnten dabei von größerer Bedeutung sein als der Besitz von Land (Kortum 1977: 5). Kälin wird in ihren persönlichen Aufzeichnungen dementsprechend deutlicher als in ihrer Publikation: »Wer das Wasser hat, hat die Macht.«[36] Sie beobachtete, auf welche Weise die Abmessung des Wassers vor sich ging und die »Verteilung des Wassers auf einzelne Felder sorgfältig überwacht« wurde (Kälin 1955: 121).

35
ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11).

36
Privatarchiv Rothenhäusler; Persönl. Aufzeichnungen von Suse Kälin, 19.06.1954.

Neben dem Boden stellte ein Großgrundbesitzer auch das Saatgut zu Verfügung und erhob Anspruch auf einen Großteil der Ernte:

> »Vor der Ernte kommt dann der Verwalter des Reichen, um den Ertrag abzuschätzen, von dem ein großer Teil (oftmals 9/10) an den Grundbesitzer abzugeben ist. Was den Dorfbewohnern bleibt, reicht soeben, um bis zur nächsten Ernte das Dasein zu fristen« (ibid., vgl. auch Kortum 1977: 15–22).

Die Ackerbau- und Gartengeräte, die Kälin an die Göttinger Ethnologische Sammlung verkaufte, stammen aus dem Dorf Amirabad und vom Basar in Birdschand. Zu den größeren Geräten, die sie erstehen konnte, gehört ein Hakensohlenpflug (As 2158):

> »Die Form und das Material des Pfluges als des wichtigsten Geräts in der Feldbestellung sind ähnlich wie im ganzen Vorderen Orient. Die pfeilspitzenförmige eiserne Pflugschar ruht auf einem hölzernen Schuh, dieser wiederum wird durch einen eisernen Ring mit dem Pflugbaum zusammengehalten; ein einfacher Holzstab, der von dieser Verbindungsstelle aus senkrecht nach oben geht, dient der Führung« (Kälin 1955: 121).

Die weiteren für die Feldbestellung verwendeten Geräte beschrieb Kälin als »recht einfach«. Während als Egge »meist nur ein dicker Holzbalken diene« (ibid.), konnte Kälin auf dem Basar in Birdschand eine Egge (As 2177), »mit einer Reihe herzförmiger, senkrechtgestellter Eisenzacken erwerben, die mit ihrer Breitseite durch das Feld gezogen werden«; diese metallene Egge, *zamīn ṣāf kon*, könne sich jedoch »nicht jeder leisten« (ibid.: 121). Auf dem Basar kaufte Kälin zudem eine »nach vorn spitz zulaufende Schaufel, *bīl*, die bei vielerlei Arbeiten Verwendung findet« (ibid.), wie etwa »zum Umgraben des Bodens b. Wassergeben oder zum Abhauen von Stachelgewächsen in der Wüste, die als Heizmaterial dienen« (As 2167)[37] und die »nahezu überall anzutreffen« sei (ibid.). Ein anderes Schaufelblatt aus Eisen und ohne Stiel, jedoch nicht ganz so spitz, erhielt sie direkt in Amirabad (As 2157). Darüber hinaus erwarb sie auf dem Basar zwei Hacken, beide gleichfalls ohne Stiel und aus Eisen geschmiedet. Die eine, *tīše*, diente ebenso zum Abschlagen von Stachelgewächsen wie zum Holzzerkleinern (As 2168), die andere, *kolang*, zum Graben der *Qanate,* zum Holzzerkleinern oder zum Zerklopfen von Steinen im Feld (As 2169).[38] Für die Pflege des Feldes wurde beispielsweise auch ein Unkrautjäter mit eiserner Klinge, *dās*, eingesetzt, wie Kälin einen gleichfalls aus Amirabad mitbrachte (As 2155).

37 ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11).

38 ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11).

Kälin schrieb, sie habe die Gelegenheit gehabt, des Öfteren bei der Getreideernte zuzuschauen. Hier »hocken die Leute – in der typischen Hockstellung auf den Fersen – reihenweise auf dem Boden, packen mit der linken Hand ein Büschel Getreide und schneiden mit einem längeren, gezahnten, vorn gebogenen Messer die Halme etwa 10 bis 20 cm über dem Boden ab« (Kälin 1955: 122). Kälin konnte ein solches Messer, *arre baġbānī* (As 2154), der Sammlung hinzufügen. Zwar habe

ihr ein »Emir […] eine prächtige Sichel, *mangol,* mit Eisenklingen an einem Stiel aus Ziegenhorn« gebracht (ibid., As 2159), »in Betrieb« habe sie, so Kälin, »eine solche nie« gesehen (ibid.).

Im Juni, so Kälin, wurde am Rande der Felder das geschnittene Getreide auf »einem kreisrunden Platz aus festgestampftem Lehm« ausgebreitet, »der schwarze Büffel oder Esel vor den Dreschschlitten gespannt, einen einfachen Holzrahmen mit eingeflochtenen Ruten« (ibid.) – ein solcher Dreschschlitten, *darwaze*, aus Amirabad »befindet sich jetzt unter den vielen anderen der hier genannten Gegenstände im Museum für Völkerkunde in Göttingen« (ibid.: 120, As 2156). Während ein Mann »auf dem Dreschschlitten steht, um ihn zu beschweren« und das Tier anfeuerte, sorgte eine Frau »mit der Worfelgabel für die gleichmäßige Verteilung des Getreides auf der Tenne« (ibid.). Bei diesem Arbeitswerkzeug *čāhār šāḫ* aus Amirabad handelt es sich um eine hölzerne »Gabel zum Worfeln mit sieben durch Lederriemen zusammengehaltenen Zacken« (As 2160). Anschließend »wird durch Worfeln die Spreu vom Weizen geschieden und schließlich mit Hilfe eines großen Drahtsiebs […] die Körner vollends gereinigt«. Es folgte der Transport des Getreides in Säcken und mit Hilfe der Esel zu Getreidemühlen. Auf den Stoppelfeldern hielt jetzt das Vieh »Nachernte«. Wenig später wurde der Boden für die »zweite Frucht« vorbereitet, »meist ist es in dieser Gegend Baumwolle«, (Kälin 1955: 122), die für jene Region Irans von großer Bedeutung war **[Abb. 5]**.

Chorasan zählte nicht nur zu den wichtigsten Baumwollproduktionsregionen im Iran, auch Teppichweberei und Teppichherstellung gehörten zu den traditionellen Wirtschaftszweigen. Zu dem Zeitpunkt als Kälin sich im südlichen Chorasan aufhielt, konnte die Inlandsnachfrage, auch aufgrund überholungsbedürftiger Textilfabriken, durch heimische Produkte jedoch nicht befriedigt werden, die darüber hinaus nicht mit Billigimporten konkurrenzfähig waren (Floor 2005, Ganjī 1989). Zwar nähme die Zahl der »großen Baumwollspinnereien« zu, so Kälin, und auf

5 Mann beim Worfeln (Amirabad, Iran), 1954. Foto: Suse Kälin.

den Basaren fänden sich »eine Unzahl von Baumwollwaren« aus dem In- und auch aus dem Ausland, die Produktion in Heimarbeit für den Eigenbedarf sei jedoch noch kostengünstiger; daher verfügten die meisten Gehöfte über ein Spinnrad und einen Webstuhl (Kälin 1955: 119, s. auch Ganjī 1989).

So handelt es sich auch bei einem großen Teil der von Kälin an die Ethnologische Sammlung verkauften Objekte um Gegenstände, die mit dem Spinnen und Weben im Zusammenhang stehen. Die durchgehend aus Holz hergestellten Arbeitswerkzeuge erwarb sie gleichfalls in Amirabad, vermutlich aus privatem Besitz. Möglicherweise erläuterten ihr dort die Menschen die Funktion der einzelnen Geräte oder Kälin ließ sich einiges in einer Teppichweberei erklären, die sie mindestens einmal aufsuchte.[39] Schon zu Beginn ihres Beitrages wird dieses Handwerk, das offensichtlich in der Regel von Frauen ausgeführt wurde, im Rahmen ihrer Beschreibungen der »Lehmkuppelgehöfte« erwähnt:

39 Privatarchiv Rothenhäusler; Persönl. Aufzeichnungen von Suse Kälin, 28.06.1954.

> »Tritt man durch das hölzerne Tor […] ein, so gelangt man durch einen kurzen überdachten Gang in einen rechteckigen oder quadratischen Hof, auf den nahezu alle Räume des Hauses münden […]. Vielleicht steht ein schattenspendender Baum im Hof, denn ein erheblicher Teil des Lebens spielt sich hier und in einem Vorraum ab; dieser Vorraum liegt zwischen zwei Zimmern, ist überdacht und nach dem Hof zu offen. Hier sitzt im Schatten des schützenden Dachs die Bäuerin am Webstuhl oder am Spinnrad«. **[Abb. 6, 7]**

Bevor jedoch das Spinnrad zum Einsatz kommt, muss die Rohbaumwolle vorbereitet werden. Zu ihrer Reinigung, unter anderem auch von den Samenkernen, wurde in den Dörfern die Baumwolle zunächst »durch ein aus zwei übereinanderliegenden Holzwalzen bestehendes Gerät gedreht, eine Art Mangel«, *ḥallāǧī* (ibid.: 119; As 2149), und anschließend nochmals auf einem »runden Lederkissen […] mit zwei Stöcken [*čūb*] geschlagen« (ibid.: 119; As 2161 a,b). Die gereinigte Baumwolle wurde dann um einen »bleistiftgroßen fingerdicken Stab gewickelt« und mit dem Spinnrad, *čarḫ-e naḫrīsī* (As 2148), zu einem Faden versponnen.

Das für das Weben notwendige ordentliche Aufspulen des Fadens erfolgte über eine, wenn nötig auch über zwei Drehhaspeln, *laklakī* (As 2150 und As 2151), bevor es anschließend »mit Hilfe des Spinnrads auf die Spule des Webstuhls« umgespult wurde (Kälin 1955: 119).

Auch der im Hausgewerbe übliche Trittwebstuhl befand sich in dem »zum Hof offenen Vorraum«, wo die Weberin zwischen zwei Tuchbäumen saß und ihrem Handwerk nachging. Neben den bereits genannten Geräten und Utensilien befinden sich auch ein Webstuhl, *ton* (As 2152) und darüber hinaus noch weitere kleinere Handwerksgeräte aus Amirabad in der Göttinger Sammlung, die mit dem Spinnen und Weben oder auch mit dem Teppichknüpfen in Verbindung stehen, wie beispielsweise eine »Handspindel f. Männer«, *ǧelak* (As 2162), ein Webschiffchen, *zebč* (As 2153), ein »Kamm für Teppichknüpferei«, *šāne* (As 2165),[40] sowie ein »Messer z. Abhauen der Fäden beim Teppichknüpfen«, *kord* (As 2166) **[Abb. 8]**.[41]

40 ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11).

6 Frau am Spinnrad (Birdschand, Iran), 1954.
Foto: Suse Kälin.

Katalognummer: As 2148

Stamm:

Ort: Amirabad b Birdjand

Sammler: Dr. S. Kälin, Tübingen, 1954

Erwerb und Jahr: Kauf: Kälin 24. 8. 1955

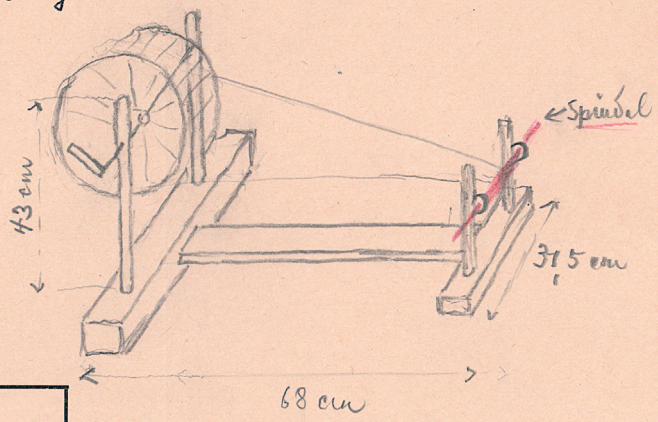
Beschreibung: Spinnrad [tscharchéi nach-réssê

Achse, die den Faden dreht = dûkh

Schnur für die Übersetzung = seh

2 Schlingen für die Achse: gueschékh

Grosses Rad = pâré



Standort:

7 Karteikarte der Ethnologischen Sammlung
zum Objekt As 2148 (Spinnrad).

Die Sammlung aus dem Iran verkaufte Kälin am 24. August 1955 für 500 DM inklusive Transportkosten an das Göttinger Institut für Völkerkunde.[42] In dem »Verzeichnis« der »gelieferten persischen Sammlungsstücke«, das vermutlich Kälin selbst mit der Schreibmaschine erstellt hat, finden sich zu einigen Objekten zusätzliche Erläuterungen zu ihrer Funktion und zu den meisten Gegenständen auch die Bezeichnung sowohl handschriftlich auf Farsi als auch transkribiert in lateinischen Buchstaben getippt.[43]

Suse Kälin bereitete darüber hinaus ihre Publikation vor, die gleichfalls 1955 erscheinen sollte. Wie durchaus für ethnografische Beiträge zu jener Zeit nicht ungewöhnlich, ging auch Kälin kaum auf die konkrete politische Situation ein, obgleich ein Jahr vor ihrer Reise im Iran der Premierminister Mohammad Mosaddegh (1882–1967) gestürzt worden war und der sich nach Westen orientierende Schah begonnen hatte, eine autokratische Herrschaft zu errichten. Während der Konstitutionellen Revolution zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde zwar unter anderem die Aufhebung der Leibeigenschaft angestrebt, letztendlich aufgehoben wurde sie jedoch erst im Rahmen der Abschaffung des Feudalsystems Anfang der 1960er Jahre und damit nach der Iran-Reise von Kälin.

8 Messer zum Abschlagen der Fäden beim Teppichknüpfen (*kord*) (Amirabad, Iran) (ESG, As 2166).

In ihrem Artikel führt sie jedoch wiederholt deutlich sichtbare soziale und ökonomische Ungleichheiten an, benennt etwa die Abhängigkeiten der Dorfbewohnerinnen und Dorfbewohner von einem wohlhabenden Stadtbewohner, einem »Reichen«, wie sie sich wiederholt ausdrückt, dem überwiegend Grund und Boden sowie das wertvolle Wasser gehörten und der über die Zuteilung dieser Ressourcen ebenso verfügte wie über die Ausgabe von Saatgut und die Einforderung eines Großteils der Ernte (Kälin 1955: 121). Ebenso erwähnt sie die Kinderarbeit in einer Teppichknüpferei, in die sie Einblick erhielt und in der in »spärlich erhellt[en]« Zimmern »fast durchweg Kinder im Alter von 6 bis 14 Jahren« beschäftigt seien, während ein Erwachsener auf- und abgehend die Arbeitsanweisungen erteile (ibid.: 123) **[Abb. 9]**.

Die Menschen in den Dörfern werden von ihr in der Regel respektvoll und als sehr geschäftig beschrieben; Kälin zeigt sich überdies »überrascht von der Sauberkeit und Ordnung« in dem »Wohn- und Schlafraum« der Lehmkuppelgehöfte (ibid.: 117).

41
ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11). Lautschrift nach dieser Liste.

42
ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11).

43
ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (11). Vermutlich hat Kälin diese Liste noch im Iran erstellt und sich dort die Begriffe in Farsi aufschreiben lassen. Auf den Karteikarten wurden lediglich die transkribierten Begriffe übernommen.

9 Kind beim Teppichknüpfen (Amirabad, Iran), 1954.
Foto: Suse Kälin.

Gewissermaßen im Kontrast zu diesen einfachen Gehöften und dem arbeitsamen Leben der Dorfbevölkerung schildert sie »die Landsitze begüterter Städter« in »reichen Bergtälern« und ihre Möglichkeit, sich bei zu starker Hitze in der Stadt hierhin zurückzuziehen. Da hier auch ausreichend Holz zu Verfügung stand, dominierten »Häuser […], die meist nicht das Kuppeldach tragen wie draußen in der Ebene, sondern flache Dächer besitzen« (ibid.: 122). Es sei ein »Sonntagsvergnügen angesehener Stadtfamilien« für einen Tag zu Gast auf einem solchen Landsitz zu sein, was gleichfalls »zur Ehre des Gastgebers« gereiche. Kälin selbst kam in den Genuss, mindestens einen solchen Besuch abstatten zu können, und es spricht aus ihren Zeilen, wie beeindruckt sie von dem Leben hinter »einem Holztor« war, vor dem »die heute verwendeten amerikanischen Wagen der Reichen« parken müssten, da die »mauergesäumten Gassen« zu eng für die Autos seien. Geradezu paradiesisch wird von ihr der »wohlgepflegte Garten« mit »schwungvoll gefaßte[n] Teichen«, schattigen Plätzen und mehreren Bänken beschrieben. Diener würden Tee, verschiedene Obstsorten und Süßigkeiten reichen, bis das mehrgängige Mittagessen in einem kühlen Raum mit einem Wasserbecken in der Mitte serviert würde. Besondere Öffnungen in den Wänden, eine hohe Kuppel und die Wasserverdunstung würden für ausreichend Kühlung sorgen. Nach dem reichlichen Mahl stünden den Gästen in verschiedenen Zimmern Liegestätten für eine Mittagsruhe bereit, um sich anschließend wieder »im Garten zu Tee und Kuchen« zu treffen (ibid.: 122f.).

Im letzten Absatz ihres Beitrages fasst Kälin zusammen, dass die in den Dörfern »geleistete Arbeit noch immer die Lebensgrundlage für das ganze Volk bildet« und dass auch »der Adel und die Reichen« von den Dörfern »leben« und auf »sie angewiesen sind«. Viele »Angehörige des Adels« lebten in Teheran und hätten nur noch »lose Verbindungen zu ihrem Besitztum«.

Kälin erwähnt jedoch auch »etliche«, die sich noch immer »um ihre riesigen Besitztümer kümmern« (ibid.: 123), wobei auch in diesen Worten ihre Ablehnung jenes Systems anklingt:

> »Geht man mit einem solchen Emir dann durch seine Dörfer, so kommen die Bewohner herbei, küssen ihm ehrfurchtsvoll die Hand, breiten im Schatten eines Baumes ihren kostbarsten Teppich aus und bringen ihre schönsten Früchte. Und man erinnert sich, daß die Zeit der Leibeigenschaft noch gar nicht so lange zurückliegt« (ibid.).

Auch in diesem Kontext wird Kälin in ihren unpublizierten Notizen schärfer: Dieser »pers. Adel […] kümmert s. nur noch wenig um s. Grundbesitz. Das öffnet d. Kommunismus d. Tor, da es unter d. Bevölkerung g. Unzufriedenheit schafft.«[44]

[44] Privatarchiv Rothenhäusler; Persönl. Aufzeichnungen von Suse Kälin, 19.06.1954.

Über Kälins unmittelbare Kontakte zu den Menschen in und um Birdschand, können die Lesenden aus ihrem Artikel ebenso wenig erfahren, wie über die Kommunikation, die Übermittlung und Übersetzung von Informationen oder über Kälins Positionalität während ihrer Forschungen im Osten Irans im Jahr 1954. Was die Objekte betrifft, gibt es zwar in der Regel Angaben zum Ort, nicht jedoch zu den genauen Umständen des Erwerbs. Auch dies ist durchaus symptomatisch für ethnografische Texte jener

Zeit. Allerdings hat Kälin – abweichend von manch anderen, die während ihrer Feldstudien ihren Notizblock oder ihr Tagebuch mit sich führten – auch in ihren separaten Aufzeichnungen nahezu nichts über unmittelbare persönliche Begegnungen festgehalten wie auch ihre Tochter bestätigte.[45]

Anders als der Haupttitel *Dörfliches Leben in Ostpersien* suggeriert, stehen Handwerk, Landwirtschaft und Hausgewerbe im Zentrum, während über die familiäre und dörfliche Gemeinschaft, ihre Strukturen und über Interaktionen oder etwa über die Geschlechterverhältnisse und die Bedeutung von Religion nicht viel zu erfahren ist. In ihrer Publikation benennt sie diesbezüglich lediglich explizit den Basar in der Stadt, in dem sich auch Handwerkstätten befanden. Der Besuch für sie als Europäerin und »unverschleierte Frau«, die einem Foto zufolge in der heißen Sommerzeit mit langen Hosen und langärmeliger Jacke bekleidet unterwegs war, war »in diesem noch streng mohammedanischen Gebiet allerdings […] jedesmal mit einigen Schwierigkeiten verbunden« gewesen sei (ibid.:121). Diese Thematik schien für sie hingegen auf den Dörfern keine nennenswerte Relevanz gehabt zu haben. Möglicherweise ist dies auch ein Grund, warum Kälin ihre sehr allgemein gehaltenen handschriftlichen Aufzeichnungen zum Verhältnis der Bevölkerung von Birdschand zu Religion und zu Menschen aus Europa nicht in ihre Veröffentlichung aufgenommen hat, während sie ihre persönlichen Notizen über die Verteilung des Wassers und die Besitz- und Abhängigkeitsverhältnisse, wenngleich abgeschwächt, in ihre Publikation übertrug.

Ungeachtet der erwähnten Diskrepanzen zwischen Titel und Inhalt ihres Beitrages, vermittelt die Publikation von Kälin, zusammen mit den von ihr aus dem Iran mitgebrachten Werkzeugen, Arbeitsutensilien und Alltagsgegenständen aus den 1950er Jahren, den Notizen auf den Karteikarten und vereinzelten Fotos durchaus einen greifbaren Einblick in die Gestaltung der Gehöfte, in das Handwerk, das Hausgewerbe und die Feldarbeit in den Dörfern um Birdschand zu jener Zeit. Darin liegt auch eine Stärke ihres Artikels für die Festschrift für Hans Plischke *Von fremden Völkern und Kulturen*, für den sie offenbar keine Primär- oder Sekundärliteratur herangezogen hatte und den der Soziologe Wolfgang Schoene (1926–2006) in seiner Rezension zu den Beiträgen zählte, »in denen aus der empirischen Forschung berichtet wird« (1956: 178).

Kälins Beitrag ermöglicht es in weiten Teilen, viele der von ihr erworbenen Objekte in einen Kontext zu setzen, mitunter von der Herstellung über die Nutzung bis zur Aufbewahrung und, unter Hinzuziehung des Verzeichnisses »der von Fräulein Dr. Kälin an das Institut für Völkerkunde gelieferten persischen Sammlungsstücke«[46] und der Karteikarten, auch bis zu ihrer Vermittlung an die Ethnologische Sammlung in Göttingen.

NACH DER IRAN-REISE

Nach ihrer Rückkehr aus dem Iran heiratete Kälin im Dezember 1955 in Tübingen Ludwig Rothenhäusler (1916–2012), Lehrer eines dortigen Gymnasiums. Dieser hatte, wie Kälins Vater, katholische Theologie studiert, das Studium in diesem Fach jedoch auch abgeschlossen (Kuhn 2017: 326ff.). In Baden-Württemberg galt bis 1956 die Regelung, dass eine Lehrerin ihren Dienst aufzugeben habe, sobald sie heiratet. Suse Kälin, verheiratete Rothenhäusler, ging ihrer Tätigkeit als Lehrerin

45 Persönl. Mitteilung von Sabine Rothenhäusler, 19.02.2023, an Verfasserin, E-Mail.

46 ESG, Vorgang Kälin, in Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«.

fortan nicht mehr nach.[47] Sie gebar zwei Töchter, denen sie später gerne von ihrer Reise in den Iran erzählte, wobei sie dann weniger von ihren Begegnungen und ihren Studien in den umliegenden Dörfern von Birdschand sprach, als von der Zeit, die sie dort mit ihrer Schwester, ihrem Schwager und ihrem Neffen verbracht hatte. Insbesondere in den Wintermonaten zeigte sie immer wieder die Dias, die sie dort aufgenommen hatte, und erläuterte in diesem Kontext dann auch die verschiedenen Handwerke und Tätigkeiten, die auf den Bildern zu sehen waren.[48]

Als erste Frau, die in Göttingen im Fach Völkerkunde promoviert hatte, war es Suse Rothenhäusler zum einen wichtig, dass auch ihre Töchter studieren, zum anderen fühlte sie sich auch später der Ethnologie mehr verbunden als ihrem Beruf als Lehrerin. Sie zeigte sich beeindruckt vom Werdegang Erika Sulzmanns, die nach dem Zweiten Weltkrieg eine wesentliche Rolle beim Aufbau des Instituts für Ethnologie an der Universität Mainz spielte und mehrere Feldstudien im Kongo bzw. Zaire durchführte: »wie hast Du Dich doch durchgesetzt und was hast Du alles erreicht!«[49] Einen Artikel, den sie später noch in der Sonntags-Beilage der Südwest-Presse publizierte und der ihr weiterhin vorhandenes ethnologisches Interesse verdeutlicht, gab sie ihrer Freundin Sulzmann vorab zum Gegenlesen. Der Text erschien im Oktober 1979 unter dem Titel *Die Residenz Simbabwe*. Seriösen Erkenntnissen entsprechend und abweichend von der Hamiten-Theorie wies sie hier die Steinbauten des Monotapa-Reiches einer »autochtone[n] Kultur« Afrikas zu (Rothenhäusler-Kälin 1979).[50]

Eine Verbindung zu ihrer ethnologischen Vergangenheit bildete auch der persönliche Kontakt zu ihrem ehemaligen Kommilitonen in Göttingen, Friedrich Kußmaul (1920–2009), der von 1971 bis 1986 das Linden-Museum in Stuttgart leitete. Suse Rothenhäuslers Tochter erinnert sich noch an einen Familienausflug in das Museum.[51] Sicherlich nicht zuletzt aufgrund des katholisch geprägten Elternhauses von Suse Rothenhäusler, in dem nach Auskunft ihrer Tochter eine regimekritische Atmosphäre geherrscht hatte,[52] gehörte sie zu den wenigen Vertreterinnen ihrer Generation, die später über den Nationalsozialismus reflektiert zu reden bereit waren. Kritik im Hinblick auf ihre Lehrer Plischke und Baumann äußerte Suse Rothenhäusler jedoch nicht,[53] vielmehr nahm sie 1979 »gern wieder Verbindung« zur Witwe Baumann auf.[54]

Susanne Rothenhäusler (geborene Kälin) starb am 14. Januar 2021 in Tübingen, rund elf Wochen vor ihrem 99. Geburtstag.

47 Persönl. Mitteilung von Sabine Rothenhäusler, Telefonat, 18.04.2019 und von Oliver Schröer, Stadtarchiv Göttingen, 17.04.2018, E-Mail an Verfasserin.

48 Persönl. Mitteilung von Sabine Rothenhäusler, 24.09.2022, an Verfasserin, E-Mail und Telefonat, 11.02.2023.

49 Privatarchiv Rothenhäusler; Suse Rothenhäusler, 11.11.1979, an Sulzmann.

50 Sulzmanns Anmerkungen erreichten sie allerdings zu spät. Der Artikel war bereits gedruckt (Privatarchiv Rothenhäusler; Suse Rothenhäusler, 11.11.1979, an Sulzmann).

51 Persönl. Mitteilung von Sabine Rothenhäusler, 16.04.2023, an Verfasserin, E-Mail.

52 Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, Telefonat, 11.02.2023.

53 Persönl. Mittteilung von Sabine Rothenhäusler, Telefonat, 11.02.2023.

54 Privatarchiv Rothenhäusler; Suse Rothenhäusler, 11.11.1979, an Sulzmann. Was Baumann betraf, stimmte sie mit ihrer Haltung in etwa mit Klaus E. Müller überein, der allerdings erst nach dem Krieg bei Baumann studiert hatte. Müller (2009: 117) bezeichnete Baumann als »lediglich Mitläufer, wie das seinem schüchternen, konfliktscheuen Naturell entsprach«.

Unveröffentlichte Quellen

Bundesarchiv (BArch)
PERS 101/44720 (Josef Kälin, Personalakten von Beschäftigten des öffentlichen Dienstes)
Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG)
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956« Karteikarten
Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Hauptstaatsarchiv Stuttgart (LABW)
E130 b Bü 3242 (Arbeitsvermittlung, Arbeitsnachweise, Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung, Arbeitsämter und Landesarbeitsämter, vor allem Landesarbeitsamt Südwestdeutschland)
Universitätsarchiv Göttingen (UAG)
Math. Nat. Prom 0723 (Promotionsakte Suse Kälin)
Universitätsarchiv Wien (UAW)
Institut für Ethnologie (IfE), A.1.12, S 28 (wissenschaftliche Korrespondenz)
Privatarchiv Rothenhäusler
Persönliche Aufzeichnungen von Suse Kälin und Fotos

Literaturverzeichnis

Braun, Jürgen
1995. *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902–1972)*. München: Akademischer Verlag.
Floor, Willem
2005. Textile Industry in Iran. In: *Encyclopaedia Iranica*. Online edition: www.iranicaonline.org/articles/textile-industry-in-iran
Ganjī, Moḥammad-Ḥasan
1989. Bīrjand, town and district in the southeastern part of the province of Khorasan. In: *Encyclopaedia Iranica*. Online edition: www.iranicaonline.org/articles/Birdjand-town-and-district
Geisenhainer, Katja
2018. Baumann, Hermann (1902–72). In: *International Encyclopedia of Anthropology* 2: 496–500.
2019. An Ethnologist ›With a Passionate Interest‹: Biography of Erika Sulzmann, from National Socialist Era to the German Federal Republic. In: *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris. Online: www.berose.fr/article1714.html?lang=en2020. »aus innerer Zustimmung zu den Programmpunkten der NSDAP« – Der Völkerkundler Hans Plischke (1890–1972) und sein Wirken in Göttingen. In: Schumann, Dirk und Désirée Schauz (Hg.). *Forschen im ›Zeitalter der Extreme‹. Akademien und andere Forschungseinrichtungen im Nationalsozialismus und nach 1945*. Göttingen: Wallstein-Verlag, 263–296.
2021. Netzwerke der Völkerkunde zwischen Wien und dem »Altreich« 1938–1945. In: Gingrich, Andre und Peter Rohrbacher (Hg.). *Völkerkunde zu NS-Zeit aus Wien (1938–1945). Institutionen, Praktiken und Biographie-zentrierte Netzwerke*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 743–850.
Georg-August-Universität zu Göttingen
1940. *Amtliches Namensverzeichnis. Verzeichnis der Vorlesungen der Georg-August-Universität zu Göttingen für das 2. und 3. Trimester 1940*. Göttingen: Dieter. Universitäts-Buchdruckerei.
Gohm-Luezo, Julia
2021. Hermann Baumann: Institutsvorstand für Völkerkunde in Wien, 1940–1945. In: Gingrich, Andre und Peter Rohrbacher (Hg.). *Völkerkunde zur NS-Zeit aus Wien (1938–1945), Institutionen, Praktiken und Biographie-zentrierte Netzwerke*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 449–470.
Gohm-Lezuo, Julia und Andre Gingrich
2021. Rochaden der Völkerkunde: Hauptakteure und Verlauf eines Berufungsverfahrens nach dem »Anschluss«. In: Gingrich, Andre und Peter Rohrbacher (Hg.). *Völkerkunde zu NS-Zeit aus Wien (1938–1945). Institutionen, Praktiken und Biographie-zentrierte Netzwerke*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 425–448.
Grüttner, Michael
1995. *Studenten im Dritten Reich*. Paderborn: Schöningh.
Heyden, Ulrich van
2022. Warum es falsch ist, den Namen Gustav Nachtigal aus dem Stadtbild zu tilgen. In: *Berliner Zeitung*, 20. Juni 2022.
Kälin, Susanne
1941. Gustav Nachtigal. In: *Deutscher Kolonial-Dienst. Ausbildungsblätter des kolonialpolitischen Amtes der Reichsleitung der NSDAP* 6 (11): 172–175.
1945. *Die Töpferei in Ostafrika*. Diss. Math.-Naturwiss. Fakultät. Georg-August-Universität (unveröffentlichte Dissertation).
1955. Dörfliches Leben in Ostpersien. Erfahrungen eines mehrmonatigen Aufenthaltes im südlichen Chorassan. In: Lang, Werner, Walter Nippold und Günther Spannaus (Hg.). *Von fremden Völkern und Kulturen. Hans Plischke zum 65. Geburtstage gewidmet von seinen Kollegen und Freunden, Schülern und Mitarbeitern*. Düsseldorf: Droste, 117–123.
(Rothenhäusler-Kälin)
1979. Die Residenz Simbabwe. In: *Südwest Magazin*, 27.10.1979.
Kortum, Gerhard
1977. *Die iranische Landwirtschaft zwischen Tradition und Neuerung*. Paderborn: Schöningh [u.a.].
Kuhn, Michael
2017. *Die Tübinger katholischen Theologiestudenten im nationalsozialistischen Arbeitsdienst 1933–1945. Katholische Theologiestudenten im Spannungsfeld von nationalsozialistischer Weltanschauung und kirchlich-katholischer Weltanschauung 1933–1945*. Schwäbisch Gmünd: Pädagogische Hochschule Schwäbisch Gmünd.
Kulick-Aldag, Renate
2000a. *Die Göttinger Völkerkunde und der Nationalsozialismus zwischen 1925 und 1950*. Münster: Lit.2000b. Hans Plischke in Göttingen. In: Streck, Bernhard (Hg.). *Ethnologie und Nationalsozialismus* (Veröffentlichungen des Instituts für Ethnologie der Universität Leipzig, Reihe: Fachgeschichte 1). Leipzig: Escher, 103–113.
Maier, Dieter G., Jürgen Nürnberger und Stefan Papst
2012. *Vordenker und Gestalter des Arbeitsmarktes. Elf Biographie zur Geschichte der deutschen Arbeitsverwaltung*. Zum 25jährigen Bestehen der »Sammlung (Dokumentation) der BA zur Entwicklung der Arbeitsverwaltung in Deutschland« (SEAD-BA). Mannheim: Hochschule der Bundesagentur für Arbeit.
Müller, Klaus E.
2008. Vivere militare est. Eine autobiographische Skizze. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 54: 9–26.
Rohrbacher, Peter
2002. *Die Geschichte des Hamiten-Mythos*. Wien: AFRO-PUB.
Ruck, Michael
2014. *Korpsgeist und Staatsbewußtsein. Beamte im deutschen Südwesten 1928–1972*. Oldenburg: De Gruyter.
Sanders, Edith
1996. The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective. In: *The Journal of African History* 10 (4): 521–532.
Schmuhl, Hans-Walter
2003. *Arbeitsmarktpolitik und Arbeitsverwaltung in Deutschland 1871–2002. Zwischen Fürsorge, Hoheit und Markt*. Nürnberg: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit.
Schoene, Wolfgang
1956. Rezension: Von fremden Völkern und Kulturen, Beiträge zur Völkerkunde – Hans Plischke zum 65. Geburtstag gewidmet von Lang, Werner, Walter Nippold und Günther Spannaus. In: *Sociologus* 6 (2): 178–179.
UNESCO
Die persischen Qanate. Meisterwerke technischen Könnens (www.unesco.de/kultur-und-natur/welterbe/welterbe-weltweit/die-persischen-qanate-neue-welterbestaette-2016).

KAROLINE NOACK

DIE SAMMLUNG WUSTMANN

Objekte aus Amazonien als Aspekt deutsch-deutscher Geschichte

Die Ethnographische Sammlung (heute: Ethnologische Sammlung)[1] der Georg-August-Universität Göttingen hat am 22. Oktober 1959 eine Auswahl von 43 Objekten aus Brasilien für einen Gesamtpreis von 300 DM von Erich Wustmann (1907–1994) aus Bad Schandau-Ostrau in der Sächsischen Schweiz angekauft.[2] Der Akteneintrag vermerkt die Göttinger Inventarnummern der Objekte und ihre Bezeichnungen, die Namen der indigenen Gruppen als deren Urheber sowie das Herkunftsland Brasilien. Die indigenen Gruppenbezeichnungen – Kamaiurá, Aweti (Auetö, Auiti) der Tupi-Sprachfamilie, aruaksprachige Mehinako, karibsprachige Kalapálo und schließlich Kayapó der Sprachfamilie der Gê – verweisen auf das multiethnische Xingú-Gebiet des Amazonasbeckens im Bundesstaat Mato Grosso. Nach einem ersten Aufenthalt 1955/56 war Brasilien auch Ziel der zweiten Südamerika-Reise des Reiseschriftstellers Erich Wustmann geworden, nun zusammen mit Ehefrau Hildegard **[Abb. 1]**. Im Xingú-Gebiet hielt sich das Paar vom 27. Juni bis 14. September 1958 auf und besuchte die ›povos indigenas‹, unter der Kontrolle des 1910 gegründeten ›Indianerschutzdienstes‹, Serviço de Proteção ao Índio (SPI), stehende indigene Gruppen. Neben den erwähnten, von denen Objekte nach Göttingen verkauft wurden, auch die Waurá, Yaulapiti (Aruak) und Karajá (Gê). Der Brief des Göttinger Ordinarius Hans Plischke, in dem er Wustmann versicherte, »›jedwede

1
Im Text wird die Schreibweise der Ethnographischen Sammlung vor der Umbenennung beibehalten, solange es um den entsprechenden zeitlichen Kontext geht. Sehr herzlich danke ich Synnöve Wustmann (Bad Schandau-Ostrau), mit der ich seit 2016 regelmäßig Gespräche über die Arbeit ihres Vaters Erich Wustmann führe. Ihr fühle ich mich sehr verbunden. Mein herzlichster Dank geht außerdem an Rolf Krusche, Kurator der Amerika-Sammlung am GRASSI Museum für Völkerkunde Leipzig von 1968 bis 2003 für die erhellenden Gespräche. Ich danke außerdem den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Sächsischen Staatsarchivs – Hauptstaatsarchiv Dresden (SächsStA) – für die Unterstützung meiner Recherchen sowie Kerstin Fuhrmann, Carola Krebs, Melanie Meier und Heike Ochmann für ihre sachkundige und unkomplizierte Hilfe bei der Akten-, Literatur- und Objektrecherche in der Bibliothek und der Amerika-Sammlung des GRASSI Museums für Völkerkunde Leipzig. Darüber hinaus danke ich Nicole Höppner dafür, dass sie mir ihre Magisterarbeit (Universität Leipzig) zur Verfügung gestellt hat. Ein herzlicher Dank gilt Rafael Andrade, PhD Student am Museu Nacional Rio de Janeiro (UFRJ), Brasilien, für die anregenden Diskussionen anlässlich seines Gastaufenthalts an der Universität Bonn.

2
Ordner »SAMMLUNGS-EINGÄNGE 1957–1969«, Akte »1.4.1959–31.3.1960«, (10). Ethnologische Sammlung Göttingen (ESG). Der offizielle Kurs der Binnenwährung der DDR zur DM der BRD war 1:1.

Sammlung‹ von ihm zu erwerben« (zit. in Höppner 2010: 30), hatte Wustmann im Xingú-Gebiet erreicht.[3]

Die nach Göttingen veräußerten Gegenstände sind von einem reisenden Schriftsteller aus der Deutschen Demokratischen Republik in einer Zeit erworben worden, als in Brasilien in einem Moment der Öffnung für ausländische Investoren ein ehrgeiziges nationalistisches Projekt der Erschließung des *Sertão,* des Hinterlandes, durch Landnahme umgesetzt werden sollte (Andrade 2020: 13). Das Xingú-Gebiet war Teil davon. Sichtbarster Ausdruck war der 1956 begonnene Bau der neuen Hauptstadt Brasília, Zentrum des ›neuen Brasiliens‹ im zentralen Westen des sich herausbildenden Agrar-Industrie-Staats (ibid.). Der *Sertão* war nicht nur für Reisende aus der DDR wenig bekannt, sondern selbst für die Bewohner der Küstenregion der nicht-indigenen Brasilianer (ibid.).

Erich Wustmann kam ebenfalls aus einem Land im Aufbruch und der »Hoffnung« (Combe 2022: 31ff.); die beiden Brasilien-Reisen 1955/56 und 1958 – der dreimonatige Aufenthalt im Xingú-Gebiet während der zweiten Reise war der längste Feldaufenthalt Wustmanns in Südamerika – fielen in den Beginn einer widerspruchsvollen Phase der Entstalinisierung in der DDR, die Anfang der 1960er Jahre zu einer kurzen Reformzeit führte, die bis 1965 anhalten sollte (ibid.; Decker 2015). Im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen bislang wenig sichtbare Linien zwischen den beiden deutschen Staaten im Kalten Krieg und zwischen Personen auf beiden Seiten sowie in Brasilien, die vermittelt durch Objekte dazu führten, dass sich heute ein Teil der brasilianischen Sammlung des »ethnologischen Entrepreneurs« Wustmann in Göttingen befindet. Dieser Dreiklang Amazonien-DDR-BRD wird die Zwischentöne in den über konkrete Sammlungen verbundenen deutsch-deutschen Beziehungen und ihre engen Verflechtungen in der (Museums-)Ethnologie und ihren populärwissenschaftlichen Grenzgebieten, in denen sich Wustmann bewegte, zum Klingen bringen (Noack 2017, 2019). Dieser Text versteht sich damit auch als ein Beitrag zu einer über lange Zeit vernachlässigten Perspektive auf »Parallelität und ›Zeitgenossenschaft‹« (Fabian 2002) der Ethnologien in zwei parallel verlaufenden Wissenschaftssträngen mit gemeinsamen Wurzeln, die sich nach 1945 in der DDR und der BRD nach und nach herausgebildet haben (Flitsch/Noack 2020, 2021; vgl. Penny 2015, 2019).

1 Eine Frau der Kamaiurá bemalt Hildegard Wustmann das Gesicht, 1958. Foto: Erich Wustmann.

3 Die Unterlagen zu den Kontakten Erich Wustmanns mit der Universität Göttingen waren zum Zeitpunkt meiner Recherchen im Sächsischen Staatsarchiv noch nicht zugänglich. Ich beziehe mich daher auf die Magisterarbeit von Nicole Höppner (Universität Leipzig 2010). Leider lässt sich nach meinem jetzigen Stand der Dinge nur vermuten, dass der Kontakt zwischen Hans Plischke und Erich Wustmann auf Initiative von Plischke zustande kam, der sich auch anderweitig um brasilianische Sammlungen bemüht hatte.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2691

ERICH WUSTMANN: SCHRIFTSTELLER, REISENDER, SAMMLER, ENTREPRENEUR

Erich Wustmann war Journalist, Reiseschriftsteller, Lebenskünstler und »ethnologischer Entrepreneur« (Noack 2017: 151ff.). Als gelernter Bäcker auf Wanderschaft, Gründungsmitglied der Sozialistischen Arbeiterjugend, Mitglied der NaturFreunde-Bewegung und ›Schwarzhörer‹ der Ethnologie und Germanistik an den Universitäten Heidelberg und Freiburg verfolgte er eine Vielzahl an Interessen und entwickelte besondere Fähigkeiten, um sein berufliches Leben unter den schwierigen wirtschaftlichen Bedingungen der Weimarer Republik auf den Weg zu bringen.[4] Es gab kaum etwas, das er nicht konnte. In den frühen Jahren verdiente er sein Geld als Teil eines Gitarrentrios, das in Weinlokalen auftrat, außerdem arbeitete er bereits als Journalist. Unsicherheiten der wirtschaftlichen Lage, möglicherweise auch der Wunsch nach dem Ausloten von Grenzen, führten Wustmann 1927 bis 1928 auf eine insgesamt neunmonatige Tour mit seinem Faltboot Sturmbraut in das nördliche Eismeer und das Siedlungsgebiet der Samen (Wustmann 1954). 1934, als er mit Hildegard, ebenfalls Journalistin, Deutschland aufgrund des Machtantritts der Nazis verlassen hatte, um bei den Samen zu leben, begann er Geschichten und Erzählungen über sie zu schreiben. In Karasjok wurde Synnöve (Sonne), die ältere Tochter der Wustmanns, geboren. Drei Jahre später kam Ingrid in Ostrau zur Welt, nachdem die Familie wegen des Kriegsausbruchs aus Norwegen ausgewiesen worden war. Wustmann veröffentlichte seit 1935 Geschichten, Erzählungen, Reisebeschreibungen und Romane bei dem Verlag Ensslin in Reutlingen sowie seit 1936 bei Thienemann in Stuttgart. Bis zu seiner Einberufung zum Militär 1941 veröffentlichte er zwei bis drei Buchtitel pro Jahr. Der Krieg endete für ihn 1945 in US-amerikanischer Kriegsgefangenschaft.

4 Die Biografie Erich Wustmanns basiert auf den Informationen von Synnöve Wustmann und von Altner (2006).

Der weitere Lebensweg Wustmanns nach seiner Rückkehr nach Ostrau war durch berufliche Kontinuitäten geprägt, sogar nach der Gründung der beiden deutschen Staaten. Selbst für den DDR-Bürger Wustmann blieben die Verträge mit den Verlagen in Reutlingen und Stuttgart bestehen, im Falle von Ensslin/ Reutlingen bis zum Ende seines Lebens. Der Verkauf der Bücher, die in bis zu sechs Auflagen erschienen, sicherte ihm Einkommen an Devisen und damit eine sehr privilegierte wirtschaftliche Unabhängigkeit; diese gestattete es ihm letztlich auch, für Göttingen zu sammeln. Mit dem Neumann-Verlag in Leipzig und Radebeul hatte Wustmann darüber hinaus seit den 1940er Jahren ein Haus gefunden, das nach der Gründung beider deutscher Staaten auch eine Dependance in der BRD hatte (Neumann-Neudamm in Melsungen bis 2011).[5] Die Kinder- und Jugendbücher veröffentlichte Wustmann in der BRD, die Reiseberichte in der DDR. Die Deviseneinkünfte sind ein Grund dafür, dass Erich Wustmann auch in der DDR den seit seiner Jugend eingeübten Beruf als Schriftsteller, dessen Hauptbeschäftigung es war, reisend zu schreiben bzw. schreibend zu reisen, weiterführen konnte.

5 Rolf Krusche, mündliche Kommunikation, 10.09.2016.

Mit dem Reisen waren Beobachten, Kommunizieren, Teilnehmen und auch Sammeln untrennbar verbunden. Den Menschen begegnete Wustmann »auf Augenhöhe«; »hegemoniale Akzente« vermied er, »völkisches oder gar kolonialistisches Gedankengut sind ihm fremd«, (Forster/Petzold 2011: 98, 92). Wustmann konnte so ein ›ethnologisches Unternehmen‹ etablieren und zum Erfolg führen. Als Autor, Sammler, Gestalter, Vortragender, Berater und nicht zuletzt als Aktivist betrieb

er das Familienunternehmen als ›ethnologischer Entrepreneur‹,[6] ohne über erste Universitätserfahrungen hinaus eine formale Ausbildung im Fach genossen zu haben, jedoch ein größeres Publikum erreichend als viele Fachvertreter und in relativer Unabhängigkeit vom Staat (vgl. Noack 2017: 142). Seine in zahlreichen Auflagen erscheinenden Bücher, in der DDR »im Nu vergriffen«,[7] waren ein äußerst erfolgreicher Exportschlager. Die Hauptfiguren seiner Kinderbücher – in Teilen fiktive Geschichten – sind seine Freunde und Bekannten in den bereisten Regionen, über die er auch in seinen Sachbüchern berichtet. Ihnen kann man immer wieder begegnen wie z. B. dem Häuptling der Karajá Uata-u (Watau)[8] und dem Häuptling der Kamaiurá Takúma, der auch aus dem Kinderbuch *Arapu. Ein Indianerjunge vom Xingú* (1959) bekannt ist. Ein weiterer »alter Freund« war Awayeh, »Zauberer der Kamayura« (Wustmann 1973: 217). Seine Bücher waren in der DDR häufig Auslöser für den Berufswunsch, Ethnologie zu betreiben, der aufgrund der begrenzten Studienplätze nicht leicht zu realisieren war (Noack 2017: 153ff.). Der Wirkungskreis seiner Aktivitäten verknüpfte das ›ethnologische Unternehmen‹ Wustmann mit unterschiedlichen akademischen und nichtakademischen Institutionen. Dies lässt Einblicke sowohl in Prozesse des Entstehens von Sammlungen als Grundlage und gleichermaßen Ergebnis der Arbeit des Familienunternehmens zu als auch in die anwendungsorientierten und populärwissenschaftlichen Grenzgebiete einer transnationalen Sammel-, Fach- und Institutionengeschichte (ibid.).

BRASILIEN ALS REISEZIEL

Dass seit den 1950er Jahren Brasilien Wustmanns wichtigstes Reiseziel wurde, war auch seinen Verlegern zu verdanken, die ihm diesen Vorschlag gemacht hatten (Noack 2017: 153). Die Länder, die Wustmann bereiste, waren für die Mehrheit der DDR-Bevölkerung unerreichbar. Vorwiegend auf eigene Kosten unterwegs sein zu können, ohne dass die neuen Staatsgrenzen Wustmann hätten aufhalten können, machte ihn in der DDR zu einer Ausnahmeerscheinung. Natürlich war seine auf Devisenerwirtschaftung beruhende Autonomie nicht die einzige Voraussetzung dafür. Eine weitere ist in der Bedeutung zu suchen, die der Kultur, Kunst und Literatur in der DDR beigemessen wurde (Decker 2015: 16). Wustmann bewegte sich als Mitglied des Schriftstellerverbands zeit seines Lebens sehr geschickt in dem »Kräfteverhältnis zwischen Politik und Kultur« (ibid.: 15), auch wenn ihn jede seiner Reisen eine Vorbereitungszeit von ungefähr eineinhalb Jahren kostete und er wegen bürokratischer Hürden zwischenzeitlich die Lust daran zu verlieren drohte. Dazu kam der »ewige Kampf um das Papier und die Druckgenehmigung« für seine Bücher.[9] Unterstützt wurde Wustmann durch das Ministerium für Kultur, dessen Minister Ende der 1950er Jahre der Dichter Johannes R. Becher (1891–1958) war.

6
Während Wustmann z. T. von seiner Frau, später von seiner Tochter Ingrid, einer Anthropologin, begleitet wurde, arbeitete Synnöve Wustmann als Sekretärin ihres Vaters und begleitete ihn auf seinen Vortragsreisen; er hielt bis zu 30 Vorträge im Monat. Seit seinem Tod betreut sie den Nachlass (Schriften, Filme, Fotografien, Sammlung). Sie hielt eigene Vorträge und konzipierte eine Ausstellung zum Wirken ihres Vaters mit Objekten aus der Region der Samen und des Amazonasgebietes im Heimatmuseum Bad Schandau. Unermüdlich steht sie an der Arbeit ihres Vaters Interessierten zur Verfügung.

7
Wustmann an Damm aus dem Xingú-Gebiet, Absenderanschrift in Rio de Janeiro, 05.07.1958, Eingang in Leipzig 17.07.1957, SächsStA, 13831 Nachlass Erich Wustmann (NEW), 50.

8
Watau hatte sich seit 1940 als Führerpersönlichkeit der Karajá profiliert. Sein Werdegang war direkt mit den nationalen Projekten Brasiliens im 20. Jahrhundert verbunden. Noch in den 1990er Jahren wurde Watau als ein wichtiger Anführer beschrieben. Er starb 1997 und sein Begräbnis wurde zu einem wichtigen politischen Akt für die Karajá. Seitdem bilden die Nachkommen von Watau eine wichtige Gruppe von Anführern in den politischen Auseinandersetzungen mit dem brasilianischen Staat (Andrade 2020: 23). In Wustmann 1963 ist ein Foto des Autors von Watau abgebildet (vgl. ibid.: 13).

9
Wustmann an Damm aus dem Xingú-Gebiet, Absenderanschrift in Rio de Janeiro, 5. Juli 1958, Eingang

in Leipzig 17.07.1957, SächsStA, 13831 NEW, 50. Wie Wustmann in diesem Schreiben ausführt, wird ihm die Post über das Ministerium Aeronautica zugeschickt und auch wieder mitgenommen.

10 Zur ethnologischen Amazonienforschung s. Hartmann 1986: 17ff., Kraus 2004, 2009: 57ff.

Auf die Reisen in den tropischen Regenwald bereitete sich Wustmann mit der Lektüre Karl von den Steinens (1886, 1894) vor.[10] Während seiner Reisen dokumentierte er mit dem Fotoapparat, dem Tonaufnahmegerät und der Filmkamera, deren Bedienung er bei den Samen gelernt hat (vgl. Forster/Petzold 2011). Seine Fotografien, häufig farbig publiziert, sind von außerordentlich hoher Qualität und zeugen von großer Nähe und Vertrautheit mit den abgebildeten Personen. Seine Bücher brachte Wustmann auf der nächsten Reise wieder mit, um sie seinen Freunden und Bekannten zu zeigen.

WUSTMANN ALS ›ETHNOLOGISCHER ENTREPRENEUR‹: NETZWERKE

Das ethnologische Unternehmen Wustmann verdankte seinen Erfolg nicht zuletzt seinen Netzwerken. Zeit seines Lebens pflegte Wustmann Grenzen überschreitende Kontakte zu Ethnologen, anderen Fachwissenschaftlern und deren Institutionen. Hans Plischke, seit 1930 Leiter der Ethnographischen Sammlung sowie von 1934 bis 1946 und von 1949 bis 1959 Ordinarius des an der Universität Göttingen eingerichteten Lehrstuhls für Völkerkunde (Geisenhainer 2020: 271, 277, 292f.), war einer seiner Briefpartner. Die Göttinger Sammlung, Kind der Aufklärung, zählt zu den ältesten ethnografischen Sammlungen weltweit. Lange Zeit dem Zoologischen Institut der Universität unterstellt, bot die Ethnographische Sammlung in den 1930er Jahren Anlass für die Einrichtung eines eigenständigen völkerkundlichen Instituts (ibid.: 270). Die zunehmende Verschmelzung von Ethnologie, physischer Anthropologie, ›Rassen-‹ und Kolonialstudien in der NS-Zeit hatte dem Fach noch einmal eine neue Bedeutung verliehen, deren Relevanz sich zuweilen auch in zusätzlichen finanziellen Mitteln für Sammlungsankäufe widerspiegeln konnte (Noack 2019: 36; Kulick-Aldag 2000: 42ff.; Geisenhainer 2020: 281ff.). 1946 war die Entfernung des »politisch unerwünschten« Plischke aus dem Universitätsdienst erfolgt. Nach einem Prozess der »Entnazifizierung«, Einsprüchen gegen die Entlassung und einer Reihe an Fürsprechern, zu denen ehemalige NSDAP-Mitglieder, aber auch Verfolgte des NS-Regimes gehörten, kehrte Plischke 1949 in all seine Ämter an die Universität zurück (ibid.: 292f.; 295; vgl. Combe 2022: 54ff.). Inwiefern Wustmann, dem erklärten Gegner der Nazis, Plischkes Vergangenheit bekannt war, ist nicht belegt.

In Brasilien hatte Wustmann Kontakte u. a. mit den Anthropologen Darcy Ribeiro, den er über den SPI kennengelernt hatte, und Egon Schaden (Noack 2017: 155). Die Museen für Völkerkunde in Leipzig und Dresden sowie die URANIA-*Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse* mit ihren Standorten in Jena, Leipzig und Ost-Berlin, gehörten zu seinen Arbeitskontakten in der DDR, die ihm Sammelaufträge erteilten bzw. ihn regelmäßig zu Vorträgen einluden. In der BRD hatte er dem Reiss-Engelhorn-Museum Mannheim eine Sammlung des Samen Pher Thuuri vermittelt und für das Archiv für Polarforschung in Kiel (seit 1959 Deutsche Gesellschaft für Polarforschung e. V.) zeitweise gearbeitet. Außerdem pflegte er Kontakte zum Deutschen Phonogramm-Archiv in Berlin-Dahlem.

Ankäufe von ethnografischen Sammlungen nach dem Zweiten Weltkrieg in Ost und West dienten dazu, Vorhandenes aufzustocken, wie in Göttingen, oder Kriegsverluste auszugleichen wie im Museum für Völkerkunde Leipzig. Das Leipziger

Museumsgebäude war – anders als in Göttingen – während des Krieges fast völlig zerstört worden; zu beklagen war ein Verlust von etwa 30.000 Objekten (Blesse 2009: 359). Wustmann konnte mit den erworbenen Objekten beide Bedürfnisse befriedigen. Der Ankauf zwei seiner Sammlungen durch das Museum für Völkerkunde Leipzig – 1957 und 1959, dem gleichen Jahr, in dem der Verkauf nach Göttingen zustande kam – ist sehr gut dokumentiert. Der Briefwechsel zwischen Hans Damm (1895–1972), seit 1955 Direktor des Völkerkunde-Museums in Leipzig, und Wustmann, sowie weitere Dokumente erhellen die Bedingungen, unter denen Wustmann Objekte im Xingú-Gebiet eintauschen und transportieren konnte.[11]

Die Ankäufe der Sammlung Wustmann durch das Grassi-Museum für Völkerkunde wurden *vor* dessen Abreise nach Brasilien geplant, anders als in Göttingen, von wo aus Wustmann die ›Bestellung‹ per Brief von Plischke im Xingú-Gebiet erhielt. Die Objekte für Leipzig *und* für Göttingen sind daher in den gleichen sozialen und lokalen Beziehungsräumen eingetauscht worden. Ohne die umfangreichen Vorbereitungen der Reisen in der DDR und ohne die speziellen Vereinbarungen, die mit dem Museum für Völkerkunde Leipzig einschließlich der Beschaffung von Devisen für den Transport getroffen worden waren, wäre der Erwerb einer Sammlung für Göttingen nicht möglich gewesen. Daher kann hier exemplarisch auf der Grundlage der Leipziger Dokumentation auch zur Göttinger Sammlung gearbeitet werden.

11
Die Briefe geben Aufschluss über die persönlichen Beziehungen zwischen Damm und Wustmann, den Austausch zu den Neuerscheinungen des Schriftstellers, Hinweise auf Wünsche, die Damm mit Blick auf bevorstehende Reisen äußerte, darüber hinaus über zu aktivierende Kontakte mit staatlichen Institutionen seitens des Museums, um den Transport der Erwerbungen möglich zu machen.

SAMMELN ALS TEIL DES ETHNOLOGISCHEN UNTERNEHMENS

Wustmanns Werk ist eine beeindruckende Kontinuität präziser Beschreibungen und Dokumentation alltäglicher Arbeiten der Menschen in ihren Dörfern, von Körperpraktiken, Produktionsprozessen wie Handwerk, Bodenbau, Fischfang, Jagd und darin eingebundener Objekte sowie Fotografien und Filmaufnahmen der beteiligten Personen und ihrer Tätigkeiten. Erwähnt werden Pflanzen, Ernte, Transport, Verarbeitung und Konservieren von Maniok, das Spinnen wilder Baumwolle, das rituelle Aufreißen der Haut und Körperbemalungen, Tanz und Gesang, Schnitzen und der Umgang mit Pfeil und Bogen. Objekte aus diesen und ähnlichen sozialen und produktiven Zusammenhängen erbat Wustmann, tauschte sie ein und arrangierte sie für die auftraggebenden Museen als eine Sammlung. Parallel dazu stellte Wustmann seine private Sammlung für ein Ostrauer Museum zusammen, das er plante. Da sich jedoch nie ein dafür geeignetes Gebäude fand, richtete er es schließlich im eigenen Haus unter dem Dach ein. Wustmanns Privatmuseum wurde zu einem Publikumsmagneten, worüber das von 1964 bis 2005 geführte Gästebuch Auskunft gibt (Gästebuch. Privatbesitz). Diese Sammlung befindet sich heute größtenteils im BASA-Museum (Bonner Amerikas-Sammlung) an der Universität Bonn. Das Heimatmuseum Bad Schandau zeigt eine Erich-Wustmann-Ausstellung mit den Stationen Sápmi (Norwegen), Brasilien und Ecuador.

Im Arrangement der Sammlungen zeigt Wustmann eine genaue Beobachtungsgabe, Verstehen, Offenheit, Neugier und nicht zuletzt Bewunderung für die Objekte – Kämme, Körbe, Maniokwender, Maniokmatten, Maniokbrot, Pfeile und Bögen, Hautkratzer, Lippenpflöcke, Federobjekte, Muschelketten und Spindeln,

um nur einige zu nennen [Abb. 2, 3, 4].[12] Wustmann beschreibt immer wieder Tauschaktionen und zählt auf, was er selbst als Geschenke oder Tauschobjekte mitgebracht hat: »Messer, Scheren, Kämme, Nadeln, Rasierapparate, Zwirn, Nylongarn und sonstige Kleinigkeiten« (z. B. Wustmann 1966: 93) oder »Buschmesser, Scheren, Taschenmesser, Zwirn und Nähzeug, Stoffe, Töpfe« (ibid.). Die Tauschpartner hatten durchaus ihre eigenen Ideen darüber, was sie gebrauchen konnten und was nicht. Vieles von dem Mitgebrachten war willkommen; souverän wählten sie das Annehmen der Geschenke sowie die Gegengaben aus. »Was wir [unseren Freunden am Xingú] gaben und sie nicht für notwendig hielten, warfen sie weg. Aluminiumtöpfe waren am nächsten Tag bereits irgendwo im Busch zu finden. Scheren hielten sie dagegen für sehr nützlich, weil sie besser schnitten als Piranhazähne« (ibid.). Wegen ihrer Beliebtheit besorgten die Wustmanns ad hoc auch Glasperlen und zwar wunschgemäß in den Farben Blau und Weiß. Aufgrund der Spontaneität lässt sich vermuten, dass sie aus einem Geschäft in Rio de Janeiro, dem brasilianischen Ausgangspunkt der Reise, kamen: »Immer wieder fragen sie nach Perlen. Bunte Glasperlen sind für sie begehrenswerter als das schönste Buschmesser. Sie wollen aber nicht etwa fertige Ketten in verschiedenen Ausführungen, sondern blaue und weiße Perlen in ganz bestimmten Größen« (ibid.: 77).[13]

12
In einem Beitrag für die Tagespresse schrieb er 1972 rückblickend, »auf meinen vielen Expeditionen habe ich alles gesammelt, was Museen und Institute interessieren könnte und das für die eigene Arbeit von Wichtigkeit ist« (ND 15. Juni 1972, SächsStA, 13831 NEW, 64).

13
Vgl. auch Ms. Gibt es noch echte Indianer? SächsStA, 13831 NEW, 64.

Glasperlen oder andere ›Perlen‹ fallen im Allgemeinen in die Kategorie ›Schmuck‹ und sind für Südamerika im Vergleich zu anderen Kontinenten wie Afrika wenig erforscht (Rattunde 2019). Sie haben aber ein »soziales Leben« und reichen in ihren Bedeutungen über die »Verschönerung« der menschlichen Körper hinaus (ibid.: 28). »Nachdem wir sahen, daß es ohne Glasperlen nicht geht, bestellten wir einige Kilo. […] Zwei Tage später [nach Ankunft der Pakete] zeigten sich zwei Kamayuráfrauen im Schmuck unserer Perlen« (Wustmann 1966: 222, vgl. Abb. S. 169). Aus Glasperlen gefertigte Ketten tauschte Wustmann nicht wieder ein (vgl. Rattunde 2019: 35). Ein Grund könnte sein, dass, da er die Ausgangsmaterialien selbst beschafft hatte, die Ketten für ihn nicht ›ursprünglich‹ waren. Wahrscheinlicher aber ist es, den Grund im Verständnis Wustmanns von ›Tausch‹ zu suchen; die Glasperlen blieben auch in Form von Ketten ›Gegengabe‹ bzw. Geschenk im Tauschverhältnis, das nicht zurückerbeten werden konnte. Während des gesamten Aufenthalts der Wustmanns im Xingú-Gebiet ist mit Partnern getauscht worden. »Tausch« war dabei in die sozialen Beziehungen der

2 Kamaiurá-Mann mit Kopf-, Ohr- und Oberarmschmuck, 1958. Foto: Erich Wustmann.

3 Teil eines Kopfschmucks der Kamaiurá (ESG, Am 3579).

4 Ohrschmuck der Aweti (ESG, Am 3602).

Wustmanns mit den Menschen vor Ort eingebettet; die Objekte, die ihre Besitzer in dieser Zeit kontinuierlich wechselten und z. T. weggeworfen wurden und die aus anderen, den Dörfern fernen Produktionsbeziehungen kamen, waren gleichermaßen Geschenke und Waren. Wustmann teilte mit anderen ethnografisch Sammelnden ein »leidenschaftliches Engagement«, das ein »positives Staunen über Unterschiede widerspiegelte« (Morphy 2019: 95). Ebenfalls zutreffend ist die Beobachtung, dass in einem lokalen Kontext die Sammlungen häufig das Produkt kollaborativer Prozesse sind, die Objekte aber im Laufe der Zeit oft von diesen Prozessen getrennt worden sind (ibid.). Auch die von Wustmann arrangierten Sammlungen aus dem Xingú-Gebiet für Auftraggeber und private Zwecke sind das Ergebnis eines solchen kollaborativen Sammelns.

SAMMELN FÜR DAS MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE LEIPZIG

Im Ergebnis der beiden Reisen nach Brasilien befinden sich heute 95 Objekte im Leipziger Museum für Völkerkunde (35 Iny-Karajá-Objekte, 32 Krahô-Objekte sowie 26 Kamaiurá-Objekte und zwei »Muschelketten« der Kalapálo).[14] Bereits vor Antritt der ersten Reise hatte sich Hans Damm, neuer Direktor des Museums, an Wustmann gewandt.

> »Durch das Deutsche Institut für Länderkunde in Leipzig erfuhren wir, daß Sie eine Studienreise nach Brasilien in Bälde antreten werden. Wir erlauben uns die Anfrage, ob sich dabei die Möglichkeit ergäbe, für das Museum ethnographische Objekte zu erwerben und ob Sie uns auch Abzüge von eigenen Aufnahmen indianischen Volkslebens überlassen könnten«. (SächsStA, 13831 NEW, 50.)

Im Mai 1957 kündigte Damm an, Wustmanns »indianische Sammlung« im Herbst auszustellen.

> »Hoffentlich kann ich sie noch durch einige Objekte aus unseren so stark angeschlagenen Südamerikabeständen ergänzen, denn Sie wissen ja, daß Professor Fritz Krause in Leipzig auch bei den Karaja weilte und wir die Nimuendajú-Sammlung von den Crao und anderen Stämmen erworben hatten. Allerdings weiß ich nicht, was von diesen Sammlungen alles noch vorhanden ist.«[15]

Die nicht-datierte Liste der an das Leipziger Museum für 1.500 DM verkauften Objekte führt die Objekte der Krahô (Crao) und der Karajá auf.[16] In einem Schreiben vom 1. März 1957 erwähnt Damm die »schönen Zeichnungen (7 Stck. u. 1 Karte)« (SächsStA, 13831 NEW, 50.), die Wustmann für die Sonderschau *Brasilianische Waldindianer* (1957) auf der Grundlage von Zeichnungen von Angehörigen der Krahô und Karajá angefertigt hatte. Diese Sonderschau war die zweite Ausstellung, die in Leipzig nach der Wiedereröffnung des Museums 1954 mit der neuen Dauerausstellung zu

14 SächsStA, 13831 NEW, 50, S. 254; E-Mail-Kommunikation Melanie Meier (Grassi Museum für Völkerkunde) vom 13.02.2023. Ungefähr 60 weitere von Wustmann im Xingú-Gebiet erworbene Objekte befinden sich in der Sammlung des Museums für Völkerkunde Dresden. E-Mail-Kommunikation Claudia Schmitz, 06.10.2016.

15 Ibid. Vgl. Engel 2009. Neben der Reise zu den Karajá und Kaiapó am Rio Araguaia von Fritz Krause 1908 sowie den Studien verschiedener indigener Gruppen, u.a. der Krahô/Craô, durch Nimuendajú, stellten die frühen Reisen in das Xingu-Gebiet von Karl von den Steinen für Wustmann eine wichtige Referenz dar. Nimuendajú sammelte auf seinen Reisen 1928/29 sowie 1930/31 u.a. für das Museum für Völkerkunde Leipzig in Brasilien (vgl. Indianer Brasiliens 1983: 7; Elze 2009).

Ozeanien, Australien und Indonesien gezeigt wurde (Blesse 2009: 359f.; Martin 2015; Flitsch/Noack 2020: 172). Der Großteil der ausgestellten Objekte ist von Wustmann mitgebracht worden (Museum für Völkerkunde Leipzig, Hg. 1957: 1). Die Sonderschau war auch in kulturpolitischer Hinsicht wichtig, da damit auf durch den Krieg gerissene Lücken hingewiesen und ein entsprechendes Engagement beim Ministerium für Kultur der DDR, Ansprechpartner für die internationalen Beziehungen der Museen, eingefordert werden konnte.[17] Es war vor allem dieses Engagement einschließlich der zur Verfügung gestellten Devisen, das dazu beitrug, auch eine Sammlung für die Universität Göttingen zusammenzustellen.

Hans Damm betonte in dem zitierten Schreiben überschwänglich, dass Wustmann »eine sehr schöne Sammlung von den Stämmen der Carajá und Craó im Schingugebiet [sic] mitgebracht« habe und dass das Museum »mit Hilfe dieser Sammlung sehr schöne Sonderausstellungen aufbauen« konnte, »die ein Jahr lang den Besuchern offenstanden und großen Anklang fanden.« Vor diesem Hintergrund setzte sich Damm dafür ein, dass Wustmann für seine zweite Brasilien-Reise »»Devisen zum Erwerb von Sammlungen« (SächsStA, 13831 NEW, 50.), d. h. in erster Linie für deren Transport, zur Verfügung gestellt bekommt.

»Unser Museum ist daran interessiert, auch weiterhin den Kontakt mit Forschungsreisenden aufrecht zu erhalten, um die vielen schmerzlichen Verluste, die wir eben durch den Krieg hatten, wieder wettzumachen. So begrüße ich es sehr, dass Herr Wustmann aus eigener Initiative wieder die Koffer packt und habe mit ihm bereits unsere Wünsche durchgesprochen. Sie würden nicht nur unserem Museum sondern auch der völkerkundlichen Wissenschaft einen großen Dienst erweisen, wenn Sie Herrn Wustmann in seinem Unternehmen, vor allen Dingen bei der Beschaffung von Devisen zum Erwerb von Sammlungen, unterstützen würden« (ibid.).

Des Weiteren sorgte Damm dafür, die »ethnographischen Gegenstände«, die Wustmann »im Auftrag unseres Museums während seiner Forschungsreise in Brasilien 1958« gesammelt hat und die »in unserem Museum zur Aufstellung gelangen« sollen, »unbeanstandet über die Grenze gehen zu lassen.«[18] Wustmann beklagte sich jedoch über die »herzlich wenig(en)« 360 Dollar, die er schließlich »von Berlin« bewilligt bekam.[19] Im gleichen Jahr erhielt er aber neben der Verleihung des Friedrich-Gerstäcker-Preises der Stadt Braunschweig für sein Kinderbuch *Taowaki, das Mädchen vom Amazonas* (1956) auch »einen Beitrag«, d. h. Devisen, aus dem Kulturfonds der Stadt, die Wustmann für seine Reise (»zur Unterstützung meiner Expedition«) einsetzen konnte.[20] Ein letztes Mal ist im Sommer 1960 der Plan eines »Devisenantrags« für Wustmann belegt, dessen Höhe »letztlich auch davon ab[hängt], was Sie für uns zu sammeln gedenken.«[21] Bis 1969 ist jedoch keine weitere Reise in das Amazonasgebiet zustande gekommen.

Wustmann hatte eine begeisterte, Grenzen überschreitende Leserschaft, zu der auch Damm gehörte, die es überaus schätzte,

16
SächsStA, 13831 NEW, 50. MVL, 1957/12, Bl. 72.

17
Schreiben Damm »an die Regierung der DDR, Ministerium für Kultur, HA Bildende Kunst, Abt. Schöngeistige Literatur« vom 28.02.1958, SächsStA, 13831 NEW, 50. Seit 1953 (Leipzig) bzw. 1964 (Dresden) waren die Museen für Völkerkunde in der DDR als staatliche Forschungsstellen dem Ministerium für Hoch- und Fachschulwesen unterstellt.

18
Bescheinigung, unterzeichnet von Damm am 2. Dezember 1958, ibid.

19
Wustmann an Damm aus dem Xingú-Gebiet, Absenderanschrift Rio de Janeiro, 05.07.1958, Eingang in Leipzig 17.07.1958, ibid. 1959 war der Wechselkurs der DM zum US-Dollar 1 : 4,18 (de.statista.com/statistik/daten/studie/312004/umfrage/wechselkurs-des-us-dollars-gegenueber-der-d-mark/). Wustmann hatte also ein Jahr zuvor ca. 1.500 DM für die zweite Brasilienreise erhalten. Der Göttinger Sammlung verkaufte er die Objekte für 71,77 USD.

dass Wustmann das Reisen mit einer »Lebendigkeit [beschreibt], so daß man als Leser das Gefühl hat, als nehme man selbst an der Expedition teil.«[22] Wustmann hält Damm auch während seiner Reise auf dem Laufenden.

»Nachdem wir in Brasilien gelandet waren, verliefen die Besprechungen mit dem Ministerium und dem Indianerschutzdienst [SPI] sehr rasch. Die Brasilianer sind nämlich von meinen Büchern so begeistert, daß ich wünschte, in Berlin wäre man es ebenso und wir hätten genügend Papier, um die vielen Wünsche erfüllen zu können.«[23]

Mit Unterstützung der »Militärflieger« und »anderer Stellen« gelangten die Wustmanns in das Xingú-Gebiet. Die Entscheidung darüber, welche »Stämme«, auch mehrere, sie aufsuchen wollten, oblag dem Ehepaar. Als Wustmann den Brief an Damm schrieb, befand er sich »bei den Kamayurá und Trumai« auf »12° südl. Breite und 53° östl. Länge«. Geplant war, im Anschluss »zu den Kalapálo« zu gehen. Wustmann unterstreicht hier den Charakter seiner Reise als Expedition und damit seine Rolle als Forscher bei den bis dahin vergleichsweise wenig kontaktierten indigenen Gruppen des Xingú. Entsprechend strategisch argumentierend, hebt er außerdem hervor, dass es sich dabei um die Region handelte, in der der Forschungsreisende und Abenteurer Percy Fawcett 1925 sowie weitere Expeditionen verschwunden waren (ibid.).

Die von Damm formulierten Wünsche nach Objekten sind jedoch nie konkreter geworden als in dem zitierten Schreiben an Wustmann (27. Mai 1957). Dies hängt möglicherweise mit der Unkenntnis zusammen, die er nach wie vor über die konkreten Lücken der vorhandenen Sammlung besaß. Das mindert in keiner Weise den Umstand, dass es sich bei der (Sammel-)Reise um eine geplante Unternehmung handelte. Denn Damm betont, »(d)aß wir an Objekten sehr interessiert sind, brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Wichtig für uns wäre es, zu wissen, in welche Gebiete Ihre Reise führt. Vielleicht kann ich Ihnen schon bestimmte Wünsche nennen« (ibid., 27.05.1957).

Offenbar war es auch Wustmann nicht möglich, vor der Reise die Zielregionen genauer einzugrenzen, arbeitete er dafür doch direkt mit den brasilianischen Behörden zusammen. An der Stelle, an der sich Wustmann auf die Geldsorgen bezieht, flicht er aber die Frage, »Was besitzen Sie aus dem Xingu-Gebiet?« (ibid.), ein. Diese bleibt in Damms Antwortschreiben vom 6. August 1958 jedoch unbeantwortet, vermutlich *aufgrund* der finanziellen Zwänge, auf die er eingeht, indem er nachfragt, »Was machen wir nun? Können Sie mir irgendwie raten? […] Wo soll ich […] ansetzen?« (ibid.).[24] Die 28 schließlich an das Leipziger Museum verkauften Objekte aus dieser »Expedition« 1958 wurden »von Frau Wustmann am 11.6.59 persönlich überbracht« (ibid.). Gelistet sind »ethnographische Gegenstände vom Xingú« mit 26 Objekten der Kamaiurá und zwei »Muschelketten« der Kalapálo.[25]

20 Wustmann an Damm, 05.07.1958, SächsStA, 13831 NEW, 50.

21 Damm an Wustmann, 7. Juli 1960, ibid.

22 Damm an Wustmann, 10. April 1958, ibid.

23 Wustmann an Damm aus dem Xingú-Gebiet, Absenderanschrift in Rio de Janeiro, 05.07.1958, Eingang in Leipzig 17.07.1958, SächsStA, 13831 NEW, 50.

24 Ein weiterer Briefaustausch dazu ist nicht vorhanden.

25 Diese Objekte wurden zu einem Preis von 1.000 DM verkauft.

SAMMELN FÜR DIE ETHNOGRAPHISCHE SAMMLUNG GÖTTINGEN

Im August 2022 ist Synnöve Wustmann die Sammlung anhand der Bestandsliste und der Fotos der Ethnologischen Sammlung Göttingen durchgegangen. Diese Liste ist offensichtlich nicht von Wustmann selbst erstellt worden, denn Bezeichnungen wie »Kopfputz« (Am 3578–3581), »Schemel« (Am 3604) [Abb. 5, 6, 7] und »Frauenschurz« (Am 3593) werden in seinen Schriften und auf der Leipziger Liste anders genannt. Synnöve Wustmann kommentiert, der Begriff »Schurz« sei für das »Kleidungsstück der Frauen«, wie Wustmann das »uluri« (vgl. Hartmann 1986: 174) bezeichnet habe, nicht angemessen. Es war Hildegard Wustmann, der ein »uluri« angepasst worden war und die um ein weiteres für die Sammlung in Göttingen bitten konnte.

Im Unterschied zur Göttinger Erwerbsliste hat Wustmann die zweite Leipziger Liste selbst erstellt und hier fast alle Objekte auch in der Sprache der Kamaiurá aufgeführt.[26] Die Listen geben darüber Auskunft, dass er Gruppierungen von Dingen vorgenommen hatte, die durch Pflanzung, Ernte und Verarbeitung von Maniok miteinander verbunden sind. Dazu zählen der Pflanzstock (*ühüt*) (Am 3590), dessen Griff den Grabwespen nachempfunden ist, die den Boden lockern und damit den Pflanzenwuchs fördern (Hartmann 1986: 127),[27] ein Feuerwedler (*itupeap*) (Am 3582), zwei Maniokwender (*yvep*) (Am 3595), darunter einer in Vogelform (Am 3596), ein Maniokkorb (Am 3594), zwei Maniokmatten (*tuawi*,[28] Am 3615, Am 3616), die zum Auspressen und Entgiften von Maniokbrei genutzt wurden, und schließlich das in der Sonne getrocknete Maniokbrot (Am 3618). Diese Brote konnten später »zerkrümelt und zu Fladen gebacken werden. Aus dem ausgepreßten Saft wurde eine gutschmeckende Suppe gewonnen.«[29] Solche Gruppierungen mit Maniok verbundener Objekte stellte Wustmann auch für das Museum für Völkerkunde Leipzig (hier fehlt nur das Maniokbrot) sowie für seine private Sammlung zusammen.

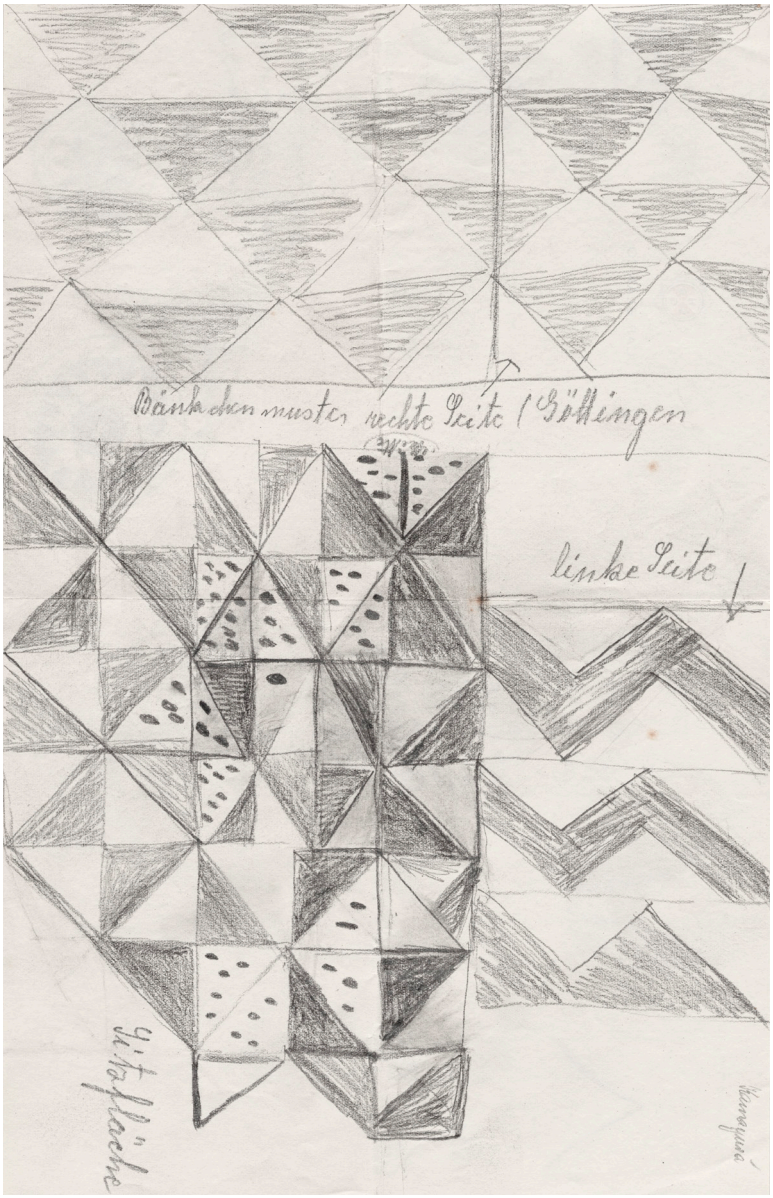
5 Kamaiurá bemalen einen kleinen Schemel, 1958. Foto: Erich Wustmann.

26
Bezüglich der ersten Erwerbsliste für Leipzig ist nicht eindeutig, wer diese erstellt hat. Vgl. auch die Wortliste der Kamaiurá in Wustmann 1966: 235. Für »Schwirrpfeil«, »Spindel«, »Korb« und »Trinkkellen« fehlen die Übersetzungen. Wortlisten, die die gesammelten Objekte betreffen, tauchen weder in der ersten Liste der an das Leipziger Museum verkauften Objekte noch in der Göttinger Liste auf.

27
Bereits Karl von den Steinen hat diese Grabstöcke mit der abstrahierten Grabwespe am oberen Rand erwähnt und eine Reihe davon gesammelt (vgl. Hartmann 1986: 126f.). Hartmann fügt hinzu, dass dieses Motiv – anders als bei dem Göttinger Exemplar der Kamaiurá – bei den Mehinako verbreitet ist (ibid.).

28
Die Bezeichnungen in der Sprache der Kamaiurá sind aus der Liste der Leipziger Objekte übernommen worden, SächsStA, 13831 NEW, 50.

29
Ms. Die Taube vom Rio Kuluene, SächsStA, 13831 NEW, 50.



6 Zeichnung der Kamaiurá mit dem Muster für den für Göttingen bestimmten Schemel. Mit handschriftlichen Anmerkungen von Hildegard Wustmann (SächsStA).

Dem Pflanzstock, den Maniokwendern sowie dem Schwirrholz (Am 3597) **[Abb. 8]** ist das sogenannte Meréschu-Muster gemeinsam, ein Begriff aus der Sprache der Bakairí, den Karl von den Steinen in die wissenschaftliche Literatur einführte (Hartmann 1986: 246), Name eines »wichtigen Fischleins« (Steinen 1894: 261; vgl. auch 258–277). Über das Schwirrholz schreibt Wustmann, dass »einer der ältesten Kamayurá« ihm, um seine Freundschaft zu beweisen, Schwirrhölzer schnitzte. Diese «Schwirrhölzer sind in Fischform geschnitzte Brettchen, die, an eine Schnur und einen Stock gebunden, von den Männern im Wald geschwungen werden und deren Heultöne

7 Schemel der Kamaiurá (ESG, Am 3604).

böse Geister vertreiben sollen. Keine Frau darf sie sehen« (Wustmann 1966: 97f.).[30]

An Mustern war Wustmann außerordentlich interessiert und ließ sie von Angehörigen der jeweiligen Gruppe selbst zeichnen,[31] vermutlich angeregt durch die Lektüre von den Steinens. Ein »Schemel« (Am 3604) für die Männer wie für Göttingen (vgl. Hartmann 1986: 112) findet sich ebenfalls auf der Leipziger Liste, wo er als »Vogelbank« und in der Sprache der Kamaiurá als »humurá u. apicáp« bezeichnet wird (SächsStA, 13831 NEW, 116.). Die Besonderheit des Göttinger vogelförmigen Schemels besteht darin, dass er zwei Köpfe hat.[32] In der Mappe *Caderno de Cartografia* finden sich unter den Zeichnungen »Kamayurá« auch die Muster des »Bänkchens« für Göttingen und zwar die seiner rechten und linken Seite sowie der Sitzfläche (SächsStA, 13831 NEW, 116.). Vermutlich ist diese Zeichnung ebenfalls von Angehörigen der Kamaiurá angefertigt worden; möglicherweise wurde das dargestellte Muster eigens dafür geplant. Die handschriftlichen Beschriftungen der Zeichnung, darunter der Hinweis auf die Zuordnung zur Sammlung für Göttingen, sind von Hildegard Wustmann hinzugefügt worden.[33] Dies ist – neben der Gruppierung von Objekten – ein weiterer Hinweis darauf, dass Wustmann die einzelnen Sammlungen für seine

30 »Ein Fisch wurde dagegen das Schwirrholz mit seiner langen schmalen Gestalt [...], und man wickelte den Strick vortrefflich an dem Schwanzende auf; das Loch für den Strick befindet sich deshalb nicht etwa in den Augen am Kopfende. Der gezeichnete und eingeritzte Fischkörper wird zur Raute, das Mereschumuster beherrscht die ganze Zeichenkunst« (Steinen 1894: 293). Hartmann (1986: 195) betont, dass die Schwirrhölzer »keiner Geheimhaltung« unterlagen.

31 Für die Ausstellung *Brasilianische Waldindianer* 1957 in Leipzig hat Wustmann diese Zeichnungen kopiert, was auch aufgrund der wie mit dem Lineal gezogenen Linien deutlich sichtbar ist.

32 Synnöve Wustmann, mündliche Kommunikation, 10.08.2022.

33 Synnöve Wustmann, mündliche Kommunikation, 30.03.2023.

8 Schwirrholz der Kamaiurá (ESG, Am 3597).

Auftraggeber z. T. eigens anfertigen ließ und sie bereits vor Ort und nicht erst nach seiner Rückkehr arrangierte.

Ein besonderes Objekt der Göttinger Sammlung ist die »Vogelfigur aus Mais, Kamayurá« (Am 3578) [Abb. 9]:

> »In Amigos Haus hängen
> also allerlei Tierfiguren,
> die aus Maiskolben bestehen.
> Mais heißt in der Sprache
> der Kamayurá ›Hauezi‹, und
> auch diese Figuren werden
> so genannt. Als im Jahre 1880
> [sic: 1884] Karl von den Steinen
> ins Xingúgebiet kam, sah auch
> er diese Hauezi und hielt sie
> für aufgehängten Maissamen.
> […] Immer wieder zieht es
> mich zu diesen Figuren hin.
> Amigo erklärt sie mir nicht,
> und ich wage gar nicht, ihn
> danach zu fragen. […] Vorerst
> stelle ich fest, daß diese Figuren
> seit sehr langer Zeit vom Dach
> herabhängen, denn sie sind
> verrußt und dick verstaubt. In
> letzter Zeit sind keine neuen
> dazugekommen. Da sie seit
> vielen Jahren im Rauch der
> Feuer unter der Decke hängen,
> dürften die Körner kaum noch
> keimfähig sein, so daß es sich
> nicht um Samen handeln kann.
> […] Diese Figuren sind Vögeln
> nachgebildet und wirken bizarr
> und geisterhaft. Es gibt welche
> mit drei Köpfen und andere
> mit mehreren Rümpfen«
> (Wustmann 1966: 98).

Eine Erklärung zu diesen Figuren erhielt Wustmann nicht. Weitere ›Hauezi‹ finden sich heute in der Ausstellung in Bad Schandau und im BASA-Museum in Bonn.

9 Vogelfigur der Kamaiurá (ESG, Am 3578).

SCHLUSS

Die Sammlung Wustmann in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen ist ein Ergebnis der manchmal parallel verlaufenden, sich auch kreuzenden, dann wieder voneinander entfernenden und sich erneut annähernden Wege von Menschen aus ›Ost‹ und ›West‹ beider deutscher Staaten sowie Brasiliens, die nicht nur ein Interesse an Objekten aus dem Xingú-Gebiet teilten. Die Geschichte der Sammlung Wustmann ist exemplarisch für den Ausbau und die Weiterentwicklung öffentlicher und privater, universitärer und musealer Sammlungen in der DDR und der BRD. Sie kann damit eine Grundlage für eine sich nach dem Zweiten Weltkrieg neu ausrichtende transnationale (Museums-)Ethnologie in einer Welt sein, die durch zum Teil vergleichbare strukturelle Bedingungen, zum Teil durch gewaltige Unterschiede ihrer sozialen und politischen Räume sowie der Herkünfte und des Wirkens ihrer Akteure geprägt war. Es war gerade die Eigenschaft des »ethnologischen Entrepreneurs«, der Wustmann war, die ihn trotz der massiven politischen Umbrüche dazu befähigte, sich zwischen den verschiedenen, mithin ›parallelen‹ Welten produktiv und erfolgreich zu bewegen. Sammeln war Teil des Unternehmens. Die konkreten institutionellen, kulturpolitischen und finanziellen Bedingungen, die Wustmann in der DDR, speziell in Leipzig und in Ost-Berlin, aushandeln konnte und unter denen er in Brasilien reiste, lebte und tauschte, waren die Voraussetzungen, die auch den Erwerb der Sammlung durch die Universität Göttingen ermöglichten. Während der Aufenthalte in Brasilien hatte Wustmann seine unterschiedlichen Auftraggeber in beiden deutschen Staaten und auch sein Interesse, ein Museum für die lokale Öffentlichkeit in Ostrau aufzubauen, in Arrangements der jeweiligen Teilsammlungen, die den lokalen Produktionsbeziehungen folgten und in Kollaboration mit den indigenen Partnern entstanden, genau im Blick. Insofern sind auch die Teilsammlungen, die sich heute in Göttingen, Leipzig, Dresden, Bad Schandau und Bonn befinden, miteinander engmaschig vernetzt. Dies sollte Anregung sein für eine Zeitgenossenschaft teilende, transnationale Sammel-, Fach- und Institutionengeschichte im 20. Jahrhundert.

Unveröffentlichte Dokumente

Sächsisches Staatsarchiv (SächsStA) – Hauptstaatsarchiv Dresden
13831 Nachlass Erich Wustmann, 50.
13831 Nachlass Erich Wustmann, 64.
13831 Nachlass Erich Wustmann, 116.
Museum für Völkerkunde Leipzig
MVL, 1957/12, Bl. 72.

Literaturverzeichnis

Altner, Manfred
2006. *Erich Wustmann* (https://saebi.isgv.de/biografie/Erich_Wustmann_(1907-1994)).
Andrade, Rafael
2020. *Watau: A Trajetória de uma liderança Karajá e o projeto desenvolvimentista Brasileiro (1927–1997)*. Ms.
Blesse, Giselher
2009. Das Museum für Völkerkunde zu Leipzig 1869–2009: Eine Chronik. In: Deimel, Claus, Sebastian Lentz und Bernhard Streck (Hg.). *Auf der Suche nach Vielfalt: Ethnographie und Geographie in Leipzig.* Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde, 347–369.
Combe, Sonia
2022. *Loyal um jeden Preis. »Linientreue Dissidenten« im Sozialismus*. Berlin: Chr. Links Verlag.
Decker, Gunnar
2015. *1965: Der kurze Sommer der DDR*. München: Hanser.
Elze, Theresa
2009. Zwei Sammelreisen des Curt Unckel Nimuendajú. In: Deimel, Claus, Sebastian Lentz und Bernhard Streck (Hg.). *Auf der Suche nach Vielfalt: Ethnographie und Geographie in Leipzig.* Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde, 309–313.
Engel, Frank
2009. Sammlungen aus den Amerikas. Ein Überblick. In: Deimel, Claus, Sebastian Lentz und Bernhard Streck (Hg.). *Auf der Suche nach Vielfalt: Ethnographie und Geographie in Leipzig*. Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde, 303–307.
Flitsch, Mareile und Karoline Noack
2019. Museum, materielle Kultur und Universität. Überlegungen zur Parallelität und Zeitgenossenschaft der DDR/BRD-Ethnologien im Hinblick auf eine Standortbestimmung mit Zukunftsaussichten. In: *Zeitschrift für Ethnologie 144* (Special Issue: One Hundred and Fifty Years of the Zeitschrift für Ethnologie – a Look Back and Ahead, hg. von Peter Finke): 163–198.
2021. Museums, Material Culture and Universities. Reflections on the Parallelism and Contemporaneity of GDR/FRG Social Anthropologies in View of a Positioning with Future Prospects (boasblogs.org/de/dcntr/museums-material-culture-and-universities/).
Forster, Ralf und Volker Petzold
2011. Erich Wustmann – mit Fotografie und Film über »fremde Kulturen« erzählen. In: Ziehe, Irene und Ulrich Hägele (Hg. für das Museum Europäischer Kulturen – Staatliche Museen zu Berlin). *Visuelle Medien und Forschung. Über den wissenschaftlich-methodischen Umgang mit Fotografie und Film*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 87–100.
Geisenhainer, Katja
2020. »Aus innerer Zustimmung zu den Programmpunkten der NSDAP« – Der Völkerkundler Hans Plischke (1890–1972) und sein Wirken in Göttingen. In: Schumann, Dirk (Hg., in Zusammenarbeit mit Désirée Schauz). *Forschen im »Zeitalter der Extreme«. Akademien und andere Forschungseinrichtungen im Nationalsozialismus und nach 1945*. Göttingen: Wallstein Verlag, 263–296.
Hartmann, Günther
1986. *Xingú. Unter Indianern in Zentral-Brasilien. Zur einhundertjährigen Wiederkehr der Erforschung des Rio Xingú durch Karl von den Steinen*. Katalog zur Sonderausstellung 14. Mai bis 31. August 1986. Berlin: Staatliche Museen. Preußischer Kulturbesitz Berlin.
Höppner, Nicole
2010. »Ich habe es für euch entdeckt, für euch gefilmt und für euch geschrieben.« *– Leben und Schaffen des Reiseschriftstellers, Forschungsreisenden und Vortragsredners Erich Wustmann und sein Nachlass am Beispiel der Karajá (Brasilien)*. Arbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium (M.A.). Universität Leipzig. Fak. für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften. Institut für Ethnologie (unveröffentlichtes Manuskript).
Kraus, Michael
2004. *Bildungsbürger im Urwald: die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884–1929)*. Marburg: Curupira.
2009. Leipzig und Lateinamerika. Forschungsreisende zwischen Wildnis, Wissenschaft und Weltklugheit. In: Deimel, Claus, Sebastian Lentz und Bernhard Streck (Hg.). *Auf der Suche nach Vielfalt: Ethnographie und Geographie in Leipzig*. Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde, 47–63.
Kulick-Aldag, Renate
2000. *Die Göttinger Völkerkunde und der Nationalsozialismus zwischen 1925 und 1950* (Göttinger Studien zur Ethnologie 4). Berlin, Münster, London, Wien, Zürich: LIT Verlag.
Martin, Petra
2015. Ein dunkles Kapitel mit weitreichenden Folgen: Das Dresdener Völkerkundemuseum von 1939 bis 1957. In: *Dresdener Kunstblätter* 3: 30–43.
Morphy, Howard
2019. *Museums, Infinity and the Culture of Protocols*. Ethnographic Collections and Source Communities. London: Routledge.
Museum für Völkerkunde Leipzig (Hg.)
1957. *Brasilianische Waldindianer. Führer durch die Sonderschau*. Leipzig.
Noack, Karoline
2017. Ethnological Entrepreneurs in Brazil: Spotlights on the Peripheral Areas of a West/East German History of the Field and of Collecting. In: Hoffmann, Beatrix und Karoline Noack (Hg.). *APALAI-TIRIYÓ-WAYANA... objects_collections_databases*. Aachen: Shaker Verlag, 141–168.
Noack, Karoline
2019. Die Welt im Kasten: Zur Geschichte der Institution ›Völkerkundemuseum‹ im deutschsprachigen Raum. In: Edenheiser, Iris und Larissa Förster (Hg.). *Museumsethnologie. Eine Einführung. Theorien. Debatten. Praktiken*. Berlin: Reimer, 30–47.
Penny, H. Glenn
2015. *Kindred by Choice. Germans and American Indians since 1800*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
2019. *Im Schatten Humboldts: Eine tragische Geschichte der deutschen Ethnologie*. München: C. H. Beck.
Rattunde, Naomi
2019. Materialidades de chaquiras y la construcción de cuerpos y personas. In: *Anales de la Reunión Anual de Etnología (Expresiones: Cuerpos y Objetos, MUSEF, La Paz)* 33: 27–38.
Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden (Hg.)
1983. *Indianer Brasiliens. Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden zum 100. Geburtstag des Jenenser Indianerforschers Curt Unckel-Nimuendajú* 1983/84. Dresden: Staatliches Museum für Völkerkunde.
Steinen, Karl von den
1886. *Durch Central-Brasilien: Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*. Leipzig: Brockhaus.
1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens: Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition 1887–1888*. Berlin: Reimer.
Wustmann, Erich
1954. *Wo das Eis die Grenze schuf*. Radebeul: Neumann-Verlag.
1956. *Taowaki, das Mädchen vom Amazonas*. Reutlingen: Ensslin.
1959. *Arapu. Ein Indianerjunge vom Xingu*. Reutlingen: Ensslin.
1963. *Karaja, Indianer vom Araguaia*. Radebeul: Neumann-Verlag.
1966. *Xingu, Paradies ohne Frieden*. Radebeul: Neumann-Verlag.
1973. *Indianer, wo bist Du?* Berlin: Neues Leben.

Online-Quellen

Statista
de.statista.com/statistik/daten/studie/312004/umfrage/wechselkurs-des-us-dollars-gegenueber-der-d-mark/

EVA CH. RAABE

DIE SAMMLUNG ERHARD SCHLESIER

Lokale Ethnohistorie und Verwandtschafts-ethnologie

Zur Ethnologischen Sammlung der Göttinger Universität gehören ca. 250 Objekte, die von Erhard Schlesier, 1967 bis 1991 Ordinarius des damaligen Instituts für Völkerkunde, während einer Feldforschung in Papua-Neuguinea erworben wurden. Es handelt sich dabei überwiegend um alltägliche Gebrauchsgegenstände, die neben so spektakulären Objekten wie dem Federbild des hawai'ischen Kriegsgottes Kuka'ilimoku oder dem tungusischen Schamanengewand aus dem 18. Jahrhundert eher unscheinbar wirken. So haben sie seit ihrer Eingliederung in die Sammlung weder in der Öffentlichkeit noch in der Fachwelt viel Beachtung gefunden, zumal der Sammler selbst ihnen erst 24 Jahre nach dem Zeitpunkt des Erwerbs eine eigene kurze Publikation widmete (Schlesier 1986). Für Schlesier, mit dessen Professuren in Hamburg und Göttingen immer auch die Leitung von Museum bzw. Sammlung verbunden war, stellten zwar die Beschäftigung mit materieller Kultur, das ethnologische Sammeln und die Museumsethnologie selbstverständliche Teilbereiche der Ethnologie dar, der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit lag jedoch auf der Verwandtschaftsethnologie.[1] Auch wenn er sich im Laufe seiner Hochschultätigkeit intensiv mit den neuen Entwicklungen des Fachs auseinandersetzte und sein Verständnis von den Inhalten der Ethnologie stets erweiterte, definierte er diese noch zum Zeitpunkt seiner Feldforschungen grundsätzlich als historische Wissenschaft, wobei im Mittelpunkt seiner eigenen Untersuchungen die Entstehung bestimmter Verwandtschaftsstrukturen und der daraus ablesbaren ethnohistorischen Prozesse innerhalb sozialer Gruppen standen (vgl. Schlesier 1956: 9, 1957: 105). Seinen Ruf als Verwandtschafts- und Sozialethnologe begründete Schlesier bereits 1956 mit einer Untersuchung über *Die Grundlagen der Klanbildung*, in der er Methoden und Theorien der historischen und funktionalistischen Ethnologie vereinigte (Schlesier 1956: 9–22). In diesem Werk formulierte er die These, dass sich aus Erbrecht und Wohnsitzregelung matrilinearer Gesellschaften Bedürfnisse

1 Eine ausführliche Würdigung Schlesiers (1926–2018) als Sammler, Forscher und Hochschullehrer verfasste bereits Leonie Neumann (2016: 20–31) im Begleitband zur Göttinger Ausstellung *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara*. Zu seiner Biografie s. ein Interview mit Schlesier (Haller 2008) und den Nachruf für Erhard Schlesier (Raabe 2018: 123).

und Konflikte in der Familienstruktur der Lokalgruppe ergeben, die eine historische Entwicklung zur Patrilinearität und damit die Tendenz zur Bildung unilateraler Patriklans auslösen. Diesen methodischen Ansatz, den er selbst als eine neue »funktionalhistorische Technik der völkerkundlichen Rekonstruktion« bezeichnete (Schlesier 1956: 9), nutzte er auch in seiner Habilitationsschrift über die melanesischen Geheimkulte, deren historische Entwicklung er in Bezug zur Siedlungsgeschichte Melanesiens setzte (Schlesier 1958, vgl. Raabe 2018).

HISTORISCHE ETHNOLOGIE UND SAMMLUNG IN DER LEHRE

Als Hochschullehrer war es Schlesier wichtig, das Fach Ethnologie über seine eigenen Forschungsinteressen hinaus mit allen methodischen und theoretischen Ausrichtungen zu vermitteln. Entsprechend konzipierte er in Absprache mit Kollegen und Kolleginnen am Institut ein möglichst umfassendes Lehrangebot.[2] So gab er selbst im Turnus eine allgemeine Einführung in die Ethnologie, hielt Vorlesungen zur Verwandtschafts- und Wirtschaftsethnologie sowie zu Ergologie und Technologie und bot Seminare zu Themen der Religionsethnologie, z. B. zu Altersgruppen und Übergangsritualen oder zu Magietheorien, an. Ein Seminar zur Theorie und Methode der ethnologischen Feldforschung leitete er zusammen mit seinem Kollegen, dem Afrikanisten Peter Fuchs.[3] Schlesier sah die Feldforschung als wichtigste Methode zur Untersuchung lokaler Ethnohistorie, bewies aber auch im Rahmen historisch geprägter Arbeitsweisen sein Streben nach ganzheitlicher Betrachtung. Seiner Meinung nach war es unerlässlich, die Ethnologie mit fachübergreifender kulturgeschichtlicher Forschung zu verbinden, um der Komplexität kultureller Entwicklungsprozesse gerecht zu werden. Daher bezog er in seinen Lehrveranstaltungen auch Ergebnisse der außereuropäischen Archäologie und der europäischen Geschichtswissenschaften mit ein. Seine Seminare und Vorlesungen im Rahmen der Ozeanistik umfassten von archäologischen Befunden und Besiedlungstheorien über Feldforschungsergebnisse bis hin zum Kulturwandel, der Kolonialgeschichte und der aktuellen politischen Situation pazifischer Staaten alles, was zu einem ganzheitlichen Bild der Großregion Ozeanien gehörte. So vergab er z. B. in seinem im Wintersemester 1978/79 durchgeführten Seminar zu Melanesien und Neuguinea so unterschiedliche Referatsthemen wie »Stand, Aufgaben und Probleme der Vorgeschichtsforschung in Neuguinea«, »Grundlagen der sozialen und politischen Organisation im Hochland von Neuguinea« oder »Die moderne künstlerische Entwicklung in Papua Neuguinea«.[4]

Vielfach brachte Schlesier in seinen Seminaren zum Ausdruck, dass lokale Feldforschungen oder Untersuchungen einzelner regionaler Kulturaspekte geeignet sein sollten, die zusammenhängende Geschichte einer größeren Kulturregion zu schreiben. Dazu bedurfte es nicht nur eines möglichst breiten Überblicks über den Stand der wissenschaftlichen Erforschung

2
Die Autorin war vom Sommersemester 1977 bis zum Wintersemester 1984/85 an der Universität Göttingen im Hauptfach Völkerkunde eingeschrieben. Sie nahm im Laufe dieser Zeit an fast allen Veranstaltungen Schlesiers teil, wurde von ihm während ihres Magisterstudiums betreut und promovierte später auch bei ihm. Alle Darstellungen seines Lehrangebots und seiner Haltung als Hochschullehrer beruhen auf eigener Erfahrung und werden hier aus der Erinnerung wiedergegeben.

3
In diesem Seminar bezogen sowohl Schlesier als auch Fuchs ihre eigenen Felderfahrungen stets mit ein (vgl. Schlesier 1994: 136). Aufgrund der lebhaften, oft äußerst kontrovers geführten Diskussionen mit den Studierenden war das Seminar stets spannungsgeladen und gehörte zu den interessantesten Veranstaltungen des Instituts.

4
Die Titel wurden den alten Seminarunterlagen und Notizen der Autorin entnommen.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2692

einer Region, sondern auch eines Einblicks in die Details zahlreicher wissenschaftlicher Einzelstudien. Regelmäßig empfahl Schlesier daher den Studierenden, sich im Hauptstudium ab dem fünften Semester auf eines der ethnologischen Regionalfächer zu spezialisieren.[5] Als Vertreter der Ozeanistik bot er dazu eine über fünf Semester laufende systematische Reihe von Veranstaltungen zu allen Gebieten Ozeaniens an. Er selbst übernahm eine Vorlesung zur »Einführung in die völkerkundliche Ozeanistik«, ein Blockseminar zu »Melanesien und Neuguinea«, eine Vorlesung mit Blockseminar zur »Völkerkunde Australiens« sowie ein Seminar zur »Ethnologie Mikronesiens«. Eine Vorlesung zur »Einführung in die Völkerkunde Polynesiens« wurde von Manfred Urban bestritten, dem auf Polynesien spezialisierten akademischen Rat und Kustos der ethnologischen Sammlung des Instituts.[6] Die Vermittlung materieller Kultur blieb nicht auf die Veranstaltungen zu Technologie und Ergologie beschränkt. Besonders in den Vorlesungen und Seminaren zur Ozeanistik beschrieb Schlesier im Zusammenhang mit den für eine Region spezifischen wirtschaftlichen Grundlagen ausführlich Techniken und Geräte zu Nahrungsgewinnung, zu Haus- oder Bootsbau. Im Rahmen religionsethnologischer Themen ging es auch immer um die mit Festen und Ritualen verbundenen Kunstgegenstände wie Masken, Ahnenfiguren oder Malereien und im Seminar zu Melanesien und Neuguinea bemühte er sich, den Studierenden einen Überblick über die unterschiedlichen Kunststile dieser von ethnischer Vielfalt geprägten Region zu vermitteln. Materielle Kultur war ihm trotz seiner Spezialisierung auf die Verwandtschaftsethnologie durchaus wichtig – das Fach Ethnologie ohne Berücksichtigung der materiellen Kultur zu lehren, hätte seinen Vorstellungen von einer soliden ethnologischen Ausbildung so gar nicht entsprochen! **[Abb. 1]**

In diesem Lehrplan hatte auch die Museumsethnologie ihren festen Platz, denn Urban hielt regelmäßige Übungen zur Bestimmung von Objekten und zur Erarbeitung von Führungen durch die Ausstellungen der Institutssammlung ab. Schlesier selbst kuratierte zusammen mit den Studierenden Sonderausstellungen, in denen die von ihm erworbenen Objekte aus Me'udana gezeigt wurden. Die Einbeziehung der Ethnologischen Sammlung in

5
An der Universität Göttingen waren das in den 1970er und 1980er Jahren die Afrikanistik, vertreten durch Peter Fuchs, und die Ozeanistik, vertreten durch Erhard Schlesier. Dieser empfahl für das Studium der Amerikanistik oder die Spezialisierung auf Südost-Asien stets den Wechsel an eine diese Regionalfächer anbietende Universität.

6
Die Titel der damaligen Veranstaltungen sind so dem Studienbuch (geführt 1977–1985) der Autorin entnommen.

1 Erhard Schlesier mit Trommel (ESG, 1960er Jahre).

die Lehre hatte an der Georg-August-Universität in Göttingen eine lange Tradition. Noch bevor sich das Fach Ethnologie als eigenes Studienfach etablierte, wurden die Ethnografika des ›Academischen Museums‹ als Anschauungsobjekte im Hochschulunterricht von Geografen und Historikern verwendet. Und die Beschäftigung mit der Sammlung wurde schließlich mit der Einrichtung eines Lehrstuhls für Ethnologie fester Bestandteil der Lehre. Dieser Verbindung von universitärer Lehre und musealer Arbeit fühlte sich Schlesier stets verpflichtet (Schlesier 1977: 27; Neumann 2016: 28). Als er im Jahr 1961, damals noch Privatdozent, seine erste Feldforschung auf Normanby Island in Papua-Neuguinea antrat, plante er von Beginn an die Zusammenstellung einer ethnologischen Sammlung, obwohl sein eigentlicher Forschungsschwerpunkt auf der Untersuchung sozialer Beziehungen lag. Die von ihm erworbenen Gegenstände sollten nicht nur die bis dahin lediglich aus Einzelstücken bestehenden Südost-Neuguinea-Bestände des Instituts ergänzen, sondern ausdrücklich auch »für Lehre, Forschung und Öffentlichkeitsarbeit zur Verfügung« stehen (Schlesier 1986: 8).[7]

7
Siehe dazu auch eine förmliche Bestätigung Schlesiers vom 08.09.1975 in den Akten des Instituts für Ethnologie Göttingen.

DIE SAMMLUNG ALS ETHNOHISTORISCHE QUELLE

Schlesier betrieb seine beiden Feldforschungen jeweils in Me'udana auf Normanby Island, einem Teil der Milne Bay Province im Südosten Papua-Neuguineas. Diese Region, besonders in der kunstethnologischen Stilkunde oft als Massim-Region bezeichnet, ist über die ethnologische Fachwelt hinaus besonders bekannt für das inzwischen vielfach beschriebene Gabentauschsystem des *kula*.[8] An diesem Ringtausch waren allerdings die Me'udana nicht unmittelbar beteiligt, da es sich bei ihrem Wohngebiet um einen im Inselinneren gelegenen küstenfernen Bergbezirk handelte (Schlesier 1970: 21–27). Weder entsprachen die Me'udana dem Bild der typischen seefahrenden Küsten- und Inselgemeinschaften Südost-Neuguineas, noch war Normanby Island, im Gegensatz z. B. zu den Trobriand-Inseln, als Herkunftsort besonderer Schnitzereien bekannt. Schlesier hatte jedoch nicht die Absicht, sich mit einem bereits erforschten Phänomen wie dem *kula* zu beschäftigen. Ebenso wenig plante er zur Erweiterung der Institutssammlung den gezielten Erwerb von Kunstwerken im bekannten Massim-Stil. Vielmehr wählte er Normanby Island gerade deshalb für seine Feldstudien aus, weil es sich dabei um ein noch relativ unerforschtes, für die Erprobung historischer Rekonstruktionsmethoden besonders geeignetes Gebiet handelte (Schlesier 1970: 9f.).[9] Um eine lokale Ethnohistorie zu entwerfen, dokumentierte er Verwandtschaftsstrukturen, indem er auf der Basis lokaler Überlieferungen Sippendiagramme[10] und die Verläufe von *lineages* rekonstruierte (Schlesier 1970: 11). Das Sammeln und Dokumentieren der materiellen Kultur Me'udanas war eher ein Nebenprodukt seiner Forschungen, das für ihn zur Arbeit im Feld dazugehörte, denn er war der Überzeugung, »daß der Versuch der ganzheitlichen Betrachtung einer Kultur auch eine Dokumentation des materialisierten Kulturgutes einschließen muß« (Schlesier 1986: 8).

8
Zum *kula* kann hier aufgrund der inzwischen sehr umfangreichen Forschungen keine ausführliche Quellenangabe erfolgen; zu diesem Gabentausch auch in Bezug auf Schlesiers Arbeiten s. Grabow, Hesse u. Krüger 2016 sowie Kühling 2016.

9
Die Arbeiten des Psychoanalytikers Gezá Róheim, der in den 1930er Jahren in Nachbardistrikten geforscht hatte, sah Schlesier (1970: 9) aufgrund des zugrundeliegenden ausschließlich psychoanalytischen Ansatzes nicht als ausreichende »angemessene Vergleichsbasis« an.

10
Bezogen auf die matrilinear organisierten Me'udana verwendete Schlesier immer

den Begriff »Sippe«. Er verstand ihn als einen ethnologischen Fachterminus, der eine Verwandtschaftsgruppe bezeichnet, die sich auf eine gemeinsame Abstammung zurückführt, aber nicht unbedingt in Siedlungsgemeinschaft lebt (vgl. Schlesier 1970: 41–44). Der Begriff wird hier und im Folgenden im Sinne Schlesiers verwendet.

Schlesiers Ziel war es, eine »›repräsentative‹ Sammlung (›Typen‹ wie ›Kamm‹, ›Trommel‹, ›Rührlöffel‹ usw. in einer gewissen Variationsbreite) für den Südosten von Normanby Island zu erwerben« (Schlesier 1986: 8). Da er dabei auch in Nachbarregionen hergestellte und durch Handel und Geschenktausch weiter verbreitete Stücke berücksichtigte, ließ diese Zusammenstellung seiner Meinung nach deutlich »den interinsularen Verkehr bzw. die interethnischen Beziehungen in vor-europäischer Zeit und erst recht in den letzten Jahrzehnten erkennen« (Schlesier 1986: 8f.). Während seines ersten Feldaufenthalts besuchte Schlesier auch die Felsbildstelle im Sidini Creek an der Südküste von Normanby Island, wo er die Gravuren in den Felswänden fotografierte, einen groben Grundriss der Stätte zeichnete und die Umgebung auf Siedlungsspuren untersuchte. Die bei dieser kurzen Sichtung erhobenen Daten sah Schlesier vor allem als vorbereitende Informationen für mögliche prähistorische Forschungen (Schlesier 1986: 75). Da sie kein ausreichendes Material für eine eigene Publikation ergaben, fügte er sie als Anhang seiner Sammlungsdokumentation hinzu (Schlesier 1986: 70–75). Die Bewertung von Handels- und Tauschobjekten als Zeugnisse interethnischer Beziehungen sowie die Zuordnung voreuropäischer Felsgravuren zu den Ethnografika der 1960er Jahre spricht dafür, dass Schlesier seinen Sammlungsbestand in erster Linie im Rahmen seiner ethnohistorischen Forschung als Zeugnisse lokaler historischer Prozesse interpretierte. An einer Stelle bezeichnet Schlesier (1986: 8) die von ihm erworbenen Stücke als eine »›geschlossene Sammlung‹«, setzt aber diesen Begriff in Anführungszeichen. Offenbar bezweifelte er selbst die Vollständigkeit seiner Sammlung, wollte sie aber dennoch als abgeschlossenes Dokument eines zurückliegenden Zeitabschnitts kennzeichnen. Schlesiers Tendenz, die Sammlungsobjekte vor allem als historische Belegstücke zu bewerten, wird auch spürbar, wenn er über den Erwerb einzelner Stücke berichtet. So erzählt er über den Ankauf eines Betelspatels, dass der Anbieter an diesem vom Vater erhaltenen Stück selbst Veränderungen vorgenommen hatte: »Wo die Randlöcher aufhören, hatte er am gleichen Tag über das Stück hinweg ein Zickzackornamentband eingeritzt, in der Erwartung, damit einen höheren Preis erzielen zu können (und er war enttäuscht, als ich ihm sagte, daß er dies nicht hätte tun sollen)« (Schlesier 1986: 68).

Die Sammlungsstücke sollten offenbar die Kultur innerhalb eines bestimmten Zeitraums abbilden, durchaus auch Prozesse des Kulturwandels wie z. B. den Wechsel von Stein- zu Metallbeilen verdeutlichen (vgl. Schlesier 1986: 50f.), aber grundsätzlich noch historische ›Authentizität‹ beinhalten. Man darf annehmen, dass Schlesier sich in gewisser Weise als Chronist der Me'udana verstand, dem auch die Verpflichtung oblag, zumindest kulturelle Erinnerung lebendig zu erhalten. Denn er ließ nicht nur den Vorschriften gemäß die Ausfuhr seiner Sammlung 1962 bei der zuständigen Behörde überprüfen,[11] sondern stellte darüber hinaus auch 1975 dem Museum in Port Moresby die Fotos aller Sammlungsstücke mit Beschreibungen zur Verfügung.[12]

Seine zweite Feldforschung 1974/75 konzipierte Schlesier gezielt als sogenannte *re-study*, bei der der Kulturwandel in Me'udana im Mittelpunkt seiner Erhebungen stand. Forschungsgegenstand waren die Kultur- und Entwicklungspolitik der einheimischen

11 Solche Überprüfungen waren unter australischer Administration noch Aufgabe des *Department of Native Affairs*. Für Schlesiers Sammlung liegt eine Genehmigung durch den dort tätigen Ethnologen Charles Julius vom 19. April 1962 vor (Ordner »Geschlossene Sammlungen

Regierung des kurz vor der Unabhängigkeit stehenden Papua-Neuguineas und deren Einflüsse auf das Leben der Me'udana. Eine Sammlung von Objekten, die solche Veränderungsprozesse hätten widerspiegeln können, legte er jedoch bei diesem Feldaufenthalt nicht an. In der Veröffentlichung seiner Forschungsmaterialien und -ergebnisse (Schlesier 1991) finden sich Kapitel zur wirtschaftlichen und politischen Situation sowie Ausführungen zu Fragen von Sozialverhalten, Schulausbildung und medizinischer Versorgung. Einen thematischen Beitrag eigens zur materiellen Kultur gibt es jedoch nicht.[13] Die wenigen Objekte, die er während seiner zweiten Feldforschung erwarb, unterschieden sich in Herstellungstechnik und Material nicht von den in den Jahren 1961 und 1962 gesammelten Gegenständen und waren zur Vervollständigung der älteren Bestände gedacht. Im Rahmen seiner Objektbeschreibungen hielt Schlesier das spätere Erwerbsdatum daher meist gar nicht für erwähnenswert. In Bezug auf eine 1975 gesammelte Matte (Oz 3969) vermerkt er lediglich einmal, dass ihre Herstellung genau der in einem bereits 1962 erstellten Film gezeigten Flechttechnik entspräche (Schlesier 1986: 31). Ein Feuerpflug (Oz 3962) oder eine Babytrage (Oz 3967) **[Abb. 2]** werden ohne Nennung des Erwerbsjahrs genauso wie alle anderen Objekte beschrieben (Schlesier 1986: 20, 32f.). In seiner Sammlungspublikation gibt es vereinzelt Hinweise darauf, dass bereits während seiner ersten Feldforschung einheimische Materialien, Geräte und Kleidung im Alltag durch europäische Güter ersetzt worden waren. So erwähnt er die Blechdosen, Bleistifte und Eisenstäbe, die statt Betelkalebasse, Kalkspatel und Betelnussstampfer genutzt wurden (Schlesier 1986: 25), oder nennt die Stoffblusen, die Frauen an kühleren Tagen zusätzlich zu ihren Pflanzenfaserröcken trugen, sowie die Hüfttücher oder Shorts, die bereits alltägliche Bekleidung der Männer geworden waren (Schlesier 1986: 35f.). Allerdings widmet er den europäischen Gütern nur einmal einen eigenen Abschnitt. Unter »5.8. Schmuck europäischer Herkunft« spricht er die Befürchtung aus, dass »traditioneller Schmuck zunehmend weniger hergestellt und getragen« (Schlesier 1986: 41) werde, und lässt eine Aufzählung von europäischen, für Schmuck verwendeten Materialien folgen: Gummiringe als Oberarmschmuck, im *Store* gekaufte Perlen, Bleistifte statt ins Haar gesteckte Betelspatel, europäischer Stoff, auf den Muschelscheiben genäht werden, Koppel und Patronentasche am Gürtel, Holzwolle als Haarschmuck und Halstücher. Das kurze Unterkapitel endet schließlich mit der knappen Bemerkung: »Diese Dokumentation liegt nicht in der Sammlung, sondern in den Fotos« (Schlesier 1986: 41). So möchte man fast meinen, dass Schlesier die materiellen Dinge selbst nicht als geeignete eigenständige Quellen für das Studium des unter europäischem Einfluss einsetzenden Kulturwandels betrachtete.

Schlesier sah in der materiellen Kultur den noch am ehesten objektiv erfassbaren Teil einer Gesellschaft, betonte aber stets, dass mit den Gegenständen allein weder soziale Beziehungen noch historische Abläufe sichtbar würden. In verschiedenen Seminaren berichtete er über eine Kontroverse mit seinem Studienkollegen, dem Berliner Museumsdirektor Gerd Koch. Dieser drehte bei allen

nach 1945«, Akte »Normanby-Sammlg Schles. 1961/62 + 1974/75. Erwerbs-Unterl.«, Ethnologische Sammlung Göttingen (ESG)).

12
Siehe Schreiben von Egloff an Schlesier 06.11.1975, Schreiben Schlesier an Egloff 26.01.1976, Schreiben Waterton an Schlesier 17.02.1976 (Akte Ethnologische Sammlung, s. Fußnote 11). Die Ethnologen Brian Egloff und Eric Waterton waren Mitarbeiter des *Papua New Guinea Public Museum*, aus dem später das *Papua New Guinea National Museum and Art Gallery* wurde.

13
Grundsätzlich war Schlesier sehr an der neuen kulturpolitischen Ausrichtung des gerade unabhängig werdenden Staates Papua-Neuguinea interessiert. Er erwarb dazu zahlreiche Schriften des National Research Councils, des Instituts of PNG Studies oder der National University und erstellte so eine Sammlung sonst nur schwer zugänglicher ›grauer‹ Literatur.

2 Babytrage aus Me'udana (ESG, Oz 3967).

seinen Feldforschungen Filme, die vom Institut für den Wissenschaftlichen Film in Göttingen[14] produziert und veröffentlicht wurden. Und laut Schlesier hatte er in einer Fachdiskussion den ethnologischen Film als geeignetes Mittel zu einer vollständigen Dokumentation von Kulturen erklärt. Dieser Meinung widersprach Schlesier vehement, obwohl er das Filmen im Feld durchaus als wichtige Ergänzung anderer Feldmethoden ansah (vgl. Schlesier 1972). Er selbst filmte während seiner Feldforschung vor allem handwerkliche Tätigkeiten wie Schnitzen und Flechten oder Techniken der Nahrungszubereitung wie das Gewinnen von Sagomark und brachte die Filme später zusammen mit dem Institut für den Wissenschaftlichen Filme heraus (IWF 1990: 82f.). Er betrachtete es jedoch als unmöglich, immaterielle Kulturinhalte wie Glaubensvorstellungen, Wertesysteme, Mythologien und vieles mehr wirklich nachvollziehbar im Film zu visualisieren. Bereits beim Filmen von Ritualen oder Tänzen sah er das Problem, dass mit einer einmaligen Aufnahme die von Mal zu Mal sehr große, durch Abweichungen und Veränderungen im Handlungsverlauf verursachte Variationsbreite des Ereignisses gar nicht abzubilden sei. Für Schlesier war der ethnologische Film durchaus ein wichtiges Dokument, aber ein ebenso subjektives wie andere ethnologische Dokumente auch. Nur »im technologisch/ergologischen Bereich« könne »man auch von ›Fakten‹ im Sinne der herkömmlichen Ethnographie« sprechen (Schlesier 1972: 13). Anders als technische Abläufe ließen sich verwandtschaftliche Strukturen oder historische Prozesse eben nicht als objektive Fakten filmisch darstellen. Da er als Ethnohistoriker besonderen Wert

14
Das IWF bestand von 1956 bis 2011. Es hatte eine eigene Abteilung für die Ethnologie, deren Mitarbeiter eng mit dem Göttinger Institut für Völkerkunde zusammenarbeiteten. Es stellte das Equipment für das Filmen im Feld zur Verfügung, bearbeitete das Filmmaterial und brachte es heraus. Außerdem verlieh es Filme zu Unterrichtszwecken und bildete an der Kamera aus. Zusammen mit dem Institut für Völkerkunde führte es Seminare zur Praxis und Theorie des ethnografischen Films durch, die in den 1970er und 1980er Jahren zum festen Lehrangebot des Instituts gehörten.

auf die in einem Gegenstand manifestierte Geschichte legte, fragte er bei jedem seiner Sammlungsstücke auch nach dessen Weitergabe als Geschenk, Erbstück oder Handelsgut. Diese Aspekte der Objektgeschichte ergaben sich weder aus der Betrachtung des Objekts an sich, noch konnten sie in ihrer historischen Tiefe im Film abgebildet werden. Bei der Veröffentlichung der Daten kam es ihm auf »die rechte Kombination der Dokumentationsmittel im konkreten Fall« an (Schlesier 1972: 20). Die wirklich ganzheitliche Darstellung einer Gesellschaft sollte seiner Meinung nach zu allererst auf den Aufzeichnungen der im Feld geführten Befragungen und Gesprächen beruhen.[15]

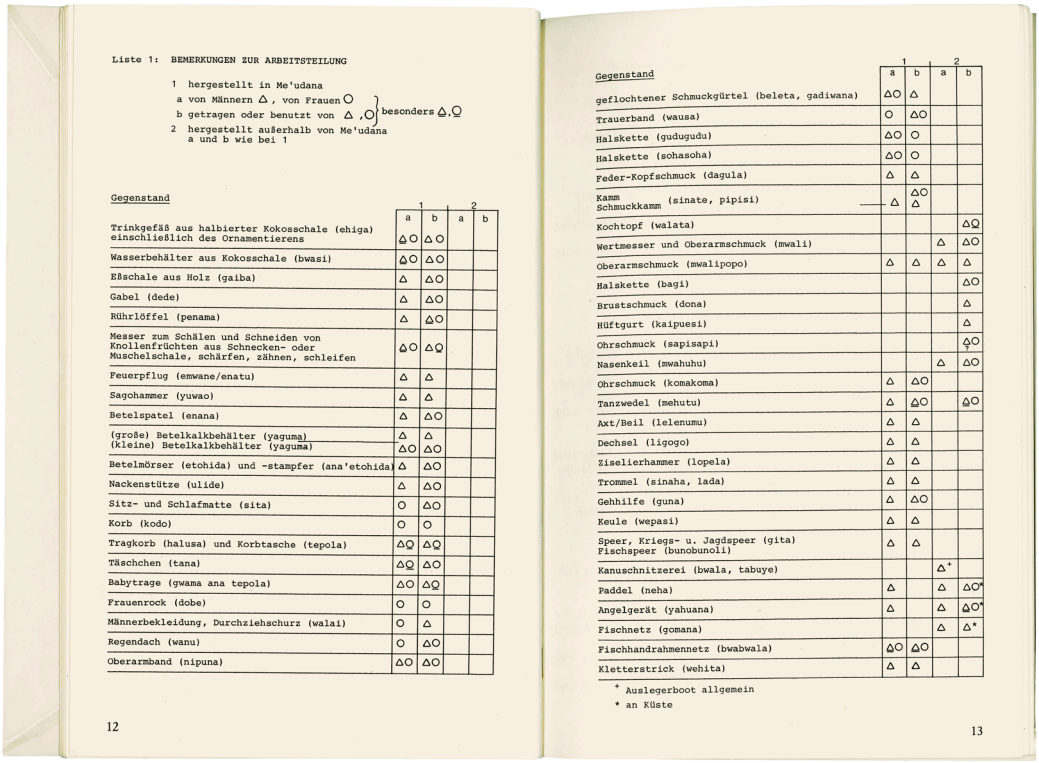
15
Schlesier formulierte diese Meinung eher verhalten in seinen Ausführungen zum ethnologischen Filmen in der Feldforschung (1972), sprach sie aber im Feldforschungsseminar 1977/78 und im Seminar über Mikronesien 1980/81, in dem er viele von Gerd Koch produzierte Filme als Lehrmaterial einsetzte, sehr viel deutlicher und drastischer aus.

DIE SAMMLUNG EINES VERWANDTSCHAFTSETHNOLOGEN

Unter dem nüchternen Titel *Eine ethnographische Sammlung aus Südost-Neuguinea* publizierte Schlesier die von ihm erworbenen Gegenstände 1986 als systematisch angelegten Bestandskatalog, in dem er – einer ebenso nüchternen Systematik folgend – die Objekte nach Kategorien wie zum Beispiel Geräte zur Nahrungszubereitung, Betelgerät oder Flechtarbeiten ordnete, um sie dann je nach Funktion in einem entsprechenden Unterkapitel zu beschreiben und ihre Herstellung und Anwendung zu erklären. Dabei nehmen besonders die Ausführungen zur Rolle der Gegenstände innerhalb eines sozialen Netzwerks breiten Raum ein. Grundsätzlich unterschied Schlesier (1981) bei der Herstellung von Objekten zwischen Hauswerk und Handwerk.[16] Fast alle von ihm in Me'udana erworbenen Sammlungsgegenstände ordnete er dem Bereich des Hauswerks zu, da sie im Haushalt der Hersteller und Herstellerinnen selbst für den eigenen Bedarf bzw. für die Weitergabe im Rahmen verwandtschaftlicher oder freundschaftlicher Beziehungen gefertigt worden waren (Schlesier 1981: 15, 1986: 9). Um diese Netzwerke zu dokumentieren, fragte Schlesier beim Sammeln nicht nur Herstellung und Gebrauch der Objekte ab, sondern erfasste immer auch, von welchem Geschlecht und welcher Altersgruppe diese hergestellt und genutzt wurden (vgl. Schlesier 1986, o. J.) **[Abb. 3]**. Zusätzlich machte er deutlich, wenn Objekte nicht vor Ort selbst hergestellt worden waren, sondern über Handel oder Geschenkaustausch aus anderen Regionen stammten. Als Verwandtschaftsethnologe, der Verwandtschaftssysteme und Genealogien analysierte, war Schlesier gewohnt, in Kategorien einzuteilen und Diagramme zu erstellen und ähnlich wie im Rahmen der Verwandtschaftsethnologie üblich, versuchte Schlesier auch seine Objektinformationen grafisch bzw. tabellarisch umzusetzen (vgl. Schlesier 1986: 12f., 27).

16
Auch diese Begriffsdefinition wurde im Feldforschungsseminar 1977/78 ausführlich diskutiert. Gewissenhaft macht Schlesier (1981: 9) in der entsprechenden Publikation die studentische Beteiligung deutlich.

In Schlesiers Objektdokumentation spiegeln sich die methodischen Ansätze seiner verwandtschaftsethnologischen, besonders mit genealogischen Strukturen und reziproken sozialen Systemen beschäftigten Forschungen lebhaft wider. Wo immer möglich, beschreibt er den Übergang eines Objekts von einer Generation auf die andere oder schildert, für welche Bezugsperson der Gegenstand hergestellt wurde. Es scheint geradezu, als ob er im Feld nicht nur die genealogischen und verwandtschaftlichen Beziehungen der Menschen erfragt habe, sondern auch die ihrer Gegenstände. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass er zur



Liste 1: BEMERKUNGEN ZUR ARBEITSTEILUNG

1 hergestellt in Me'udana
a von Männern △, von Frauen ○
b getragen oder benutzt von △, ○ } besonders △, ○
2 hergestellt außerhalb von Me'udana
a und b wie bei 1

Gegenstand	1 a	1 b	2 a	2 b
Trinkgefäß aus halbierter Kokosschale (ehiga) einschließlich des Ornamentierens	△○	△○		
Wasserbehälter aus Kokosschale (bwasi)	△○	△○		
Eßschale aus Holz (gaiba)	△	△○		
Gabel (dede)	△	△○		
Rührlöffel (penama)	△	△○		
Messer zum Schälen und Schneiden von Knollenfrüchten aus Schnecken- oder Muschelschale, schärfen, zähnen, schleifen	△○	△○		
Feuerpflug (emwane/enatu)	△	△		
Sagohammer (yuwao)	△	△		
Betelspatel (enana)	△	△○		
(große) Betelkalkbehälter (yaguma)	△	△		
(kleine) Betelkalkbehälter (yaguma)	△○	△○		
Betelmörser (etohida) und -stampfer (ana'etohida)	△	△○		
Nackenstütze (ulide)	△	△○		
Sitz- und Schlafmatte (sita)	○	△○		
Korb (kodo)	○	○		
Tragkorb (halusa) und Korbtasche (tepola)	△○	△○		
Täschchen (tana)	△○	△○		
Babytrage (gwama ana tepola)	△○	△○		
Frauenrock (dobe)	○	○		
Männerbekleidung, Durchziehschurz (walai)	○	△		
Regendach (wanu)	○	△○		
Oberarmband (nipuna)	△○	△○		

12

Gegenstand	1 a	1 b	2 a	2 b
geflochtener Schmuckgürtel (beleta, gadiwana)	△○	△		
Trauerband (wausa)	○	△○		
Halskette (gudugudu)	△○	○		
Halskette (sohasoha)	△○	○		
Feder-Kopfschmuck (dagula)	△	△		
Kamm Schmuckkamm (sinate, pipisi)	△	△○ △		
Kochtopf (walata)				△○
Wertmesser und Oberarmschmuck (mwali)			△	△○
Oberarmschmuck (mwalipopo)	△	△	△	△
Halskette (bagi)				△○
Brustschmuck (dona)				△
Hüftgurt (kaipuesi)				△
Ohrschmuck (sapisapi)				△○
Nasenkeil (mwahuhu)			△	△○
Ohrschmuck (komakoma)	△	△○		
Tanzwedel (mehutu)	△	△○		△○
Axt/Beil (lelenumu)	△	△		
Dechsel (ligogo)	△	△		
Ziselierhammer (lopela)	△	△		
Trommel (sinaha, lada)	△	△		
Gehhilfe (guna)	△	△○		
Keule (wepasi)	△	△		
Speer, Kriegs- u. Jagdspeer (gita) Fischspeer (bunobunoli)	△	△		
Kanuschnitzerei (bwala, tabuye)			△+	
Paddel (neha)	△		△	△○*
Angelgerät (yahuana)	△		△	△○*
Fischnetz (gomana)			△	△*
Fischhandrahmennetz (bwabwala)	△○	△○		
Kletterstrick (wehita)	△	△		

+ Auslegerboot allgemein
* an Küste

13

3 Tabelle zur Arbeitsteilung (Schlesier 1986: 12f.).

Angabe von Besitzverhältnissen standardisierte Terminologien und Kürzel der Verwandtschaftsethnologie nutzte (vgl. z. B. Schlesier 1986: 21f., 30, 43, 49, Schlesier o. J.).

Doch nicht nur seine geradezu standardisierte Abfrage von Informationen zu Besitzverhältnissen oder Vererbung, sondern auch Schlesiers ethisches Verhalten beim Ankauf lassen erahnen, wie sehr verwandtschaftsethnologische Interessen – ob nun bewusst oder unbewusst – seine Handlungen bestimmten. Während der Austausch über Sippenzugehörigkeit und Verwandtschaftsverhältnisse aus Schlesiers Sicht eine bei der indigenen Bevölkerung willkommene Wiederauffrischung von altem Wissen mit sich brachte, bedeutete der Erwerb von Ethnografika immer auch einen Entzug kultureller Traditionen (Schlesier 1964: 132–135). Seine kritische Haltung gegenüber der Sammeltätigkeit wird in einem seiner Tagebucheinträge besonders deutlich:

> »Nicht nur, daß er [der Ethnologe] den Wandel in einem ihm keineswegs genehmen Sinne fördert – er trägt u. U. gute alte Stücke weg und gibt dafür Geld, mit dem dann beim Trader eingekauft wird –, sondern es wurden heute auch, so verstand ich es, ›Erinnerungsstücke‹ an Vater und Mutterbruder angeboten. Ob sie es nicht bereuen, zu mir gekommen zu sein, wenn das Geld ausgegeben ist? Also Vorsicht, das Ziel einer kleinen Sammlung bleibt, aber ich muß immer mit denen, die etwas anbieten, sprechen« (Schlesier 1994: 18).

Man darf annehmen, dass Schlesier bei den Gesprächen mit den Me'udana über ihre familiären Beziehungen und Genealogien hinaus auch immer wieder emotional zum Ausdruck gebrachten Erinnerungen an verstorbene Angehörige begegnete und diese Erlebnisse ihn von einem teilnehmenden zu einem ›anteilnehmenden‹ Beobachter machten. Daher war es ihm wichtig, die Me'udana stets in Form fairer Bezahlung von seiner Sammeltätigkeit profitieren zu lassen, sie nicht zum voreiligen Verkauf wertgeschätzter Kulturgüter zu verführen oder sie gar zur Abgabe solcher Dinge zu nötigen (Schlesier 1986: 10; Neumann 2016: 20). Wiederholt schilderte er in verschiedenen seiner Lehrveranstaltungen folgende Episode: Während seines ersten Forschungsaufenthalts begegnete er einem Mann in Kelelogeya, der einen über mehrere Generationen vererbten Sagohammer besaß. In den Kniestiel des Werkzeugs war eine Darstellung des mythischen Kulturheroen und Urhebers der Sagogewinnung *magemagege* geschnitzt. Da der Sagohammer aufgrund dieser Darstellung und seines Alters in der gesamten Gemeinschaft als Garant für die Qualität des gewonnenen Sagos galt, wollte sich sein Besitzer nicht davon trennen. In seinen 1964 publizierten Überlegungen zum *Völkerkundler als Kontaktpartner* schreibt Schlesier:

> »Diesen Sagohammer – objektiv nicht funktionstüchtiger als andere auch – konnte ich selbst gegen relativ hohe und sich steigernde Gebote nicht erwerben. Dann wollte ich ihn nicht mehr erwerben, obwohl eine weitere Steigerung des Gebots sicher zum Erfolg geführt hätte; hier waren nicht nur die Rollen vertauscht – sonst kamen ja meist die Leute und boten Stücke zum Kauf an –, ich merkte auch, was dieser Sagohammer seinem Besitzer und sogar der ganzen ethnischen Einheit – man bat laufend den Mann mit seinem Hammer um Arbeitshilfe – bedeutete« (Schlesier 1964: 132).

Schlesier beschränkte sich schließlich auf das Fotografieren des Stücks **[Abb. 4]** und die Aufzeichnung der *magemagege*-Mythe, da ein Ankauf »unbedingt zu Störungen in der ethnischen Einheit geführt« hätte (Schlesier 1964: 132f.). Weder definiert Schlesier die Art der befürchteten Störungen, noch formuliert er deutlich seine Beweggründe für das wiederholte Bieten einer ungewöhnlich hohen Kaufsumme. Allerdings berichtet er, dass der Besitzer den Vererbungsweg seines Werkzeugs genau kannte, und deutet die Erwartung an, dass das Stück vom derzeitigen Eigentümer später auf seinen Erben übergehen werde (Schlesier 1964: 132). Es ist anzunehmen, dass Schlesier gerade diesem Objekt wegen des darin verankerten Wissens um eine Sippengenealogie einen besonderen kulturhistorischen Wert zumaß. Gleichzeitig war ihm aufgrund seiner genealogischen Forschungen aber auch bewusst, wie wichtig es für eine Gemeinschaft sein konnte, solches Wissen am Leben zu erhalten, und er verzichtete schließlich gerne auf den Kauf dieses speziellen Stücks. Während eines Wiedertreffens bei seiner zweiten Feldforschung im Jahr 1975 konnte Schlesier feststellen, dass der Sagohammer sich noch gut erhalten im Besitz desselben Mannes befand. Ein Eintrag in seinem Arbeitstagebuch bringt seine Freude über diese »Bewahrung kulturellen Erbes« ebenso wie seine Sympathie für den charakterfesten Eigentümer zum Ausdruck (Schlesier 1994: 274). Offenbar war Schlesiers Handlungsweise von dem Wunsch bestimmt, eine Genealogie – hier die des Sagohammers – nicht zu unterbrechen. Ganz und gar

4 Wahrscheinlich das zur Dokumentation aufgenommene Bild von Tokakulis Sagohammer. Foto: Erhard Schlesier 1961/1962 (ESG).

als Verwandtschaftsethnologe denkend, erschien ihm der Erwerb eines, wenn auch noch so aussagekräftigen, Sammlungsobjekts weit weniger wichtig als die Kontinuität einer Sippentradition.

DIE SAMMLUNG IN SCHLESIERS SCHRIFTEN

Zum Zeitpunkt von Schlesiers Sammlungspublikation (1986) gab es noch nicht die auf den Umgang mit materiellen Dingen bezogene Theorienbildung, wie sie sich ab den 1980er Jahren im Rahmen der *material culture studies* immer schneller weiterentwickelte. Innerhalb der deutschen Ethnologie hatte sich gerade erst die Kunstethnologie als eigener, auch auf kunstsoziologische Fragen bezogener Fachbereich etabliert – das Studium materieller Kultur wurde noch weitgehend als reine Technologie und Ergologie aufgefasst.[17] Entsprechend nimmt Schlesier an keiner Stelle eine theoretische Einordnung seiner Sammlung vor oder begründet wenigstens seine Gewichtung bei der Auswahl der Objektinformationen. Dem Vorwort zur Sammlungsdokumentation kann man entnehmen, dass er versuchte, den Me'udana zu erklären, warum er ihnen Gebrauchsgegenstände abkaufte. Er erwähnt dort auch kurz, dass er beim zweiten Feldaufenthalt die Fotodokumentation einer Göttinger Ausstellung mit den von ihm erworbenen Sammlungsstücken mitbrachte, um den Me'udana damit das Prinzip Museum zu verdeutlichen (Schlesier 1986: 9f.). Weder gibt er die dabei geführten Gespräche im Detail wieder, noch thematisiert er den mit dem Weg der Dinge verbundenen Bedeutungswandel des indigenen Alltagsobjekts zum westlichen Museumsexponat. Augenscheinlich war es niemals Schlesiers Ziel, eine eigene Theorie materieller Kultur zu formulieren. In seiner Sammlungspublikation beschränkt er sich bei seinen Objektbeschreibungen weitgehend auf eine reine Wiedergabe indigener Auskünfte und enthält sich jeglichen weiterführenden Kommentars und jeglicher Analyse. So begründet er im Kapitel über die Halsketten *bagi*, warum die kleinen Muschelscheiben für wertvoller als die großen angesehen wurden, mit einer Erklärung durch die Me'udana selbst: »[…] es mache mehr Arbeit, sie zu schleifen (einmal mit dem Kommentar: das müsse sicher ein ›sinasinagehe‹, ein ›Mann, der keine Mutter mehr hat‹ gefertigt haben, er wäre nicht mehr ständig zur Gartenarbeit gerufen worden und hätte Zeit gehabt, so kleines und gutes bagi zu schleifen)« (Schlesier 1986: 45).

17 Vgl. z. B. eine von Hans Fischer 1983 herausgegebene Einführung in die Ethnologie. *Entangled Objects* von Nicholas Thomas, das auch in Deutschland eine innovative Herangehensweise an die Erforschung von Objekten als Teil eines Beziehungsgeflechts initiierte, erschien erst 1991.

Im Kapitel über Waffen vermerkt er, dass Speere, mit denen im Kampf getötet wurde, nicht mehr zur Jagd verwendet werden durften, und beschreibt, wie ihm in Siaussi solche Speere zum Kauf angeboten wurden: »Dabei war auffallend, daß die Männer diese Speere vorsichtig weit weg vom Körper ›mit spitzen Fingern hielten‹ und auch mich warnten, die Speerspitze zu berühren; denn mit diesen Speeren wären Menschen getötet worden« (Schlesier 1986: 58).

Obwohl beide Äußerungen geradezu nach weiterer ethnologischer Ausdeutung schreien, diskutiert Schlesier weder indigene Sichtweisen verwandtschaftlicher Verpflichtungen noch analysiert er magische Vorstellungen oder macht sich gar Gedanken zum symbolischen Gehalt eines Gegenstandes. Seine Objekttexte bestehen aus einer Abfolge von Informationen – sind niemals interpretativ, sondern immer beschreibend. Nichts weist darauf hin, wie intensiv sich Schlesier während seiner Feldforschung mit dem handwerklichen Können der Me'udana auseinandersetzte – man kann es lediglich einzelnen Tagebucheintragungen, wie dem folgenden, entnehmen: »Am Abend nehme ich bei Monika, die vor ihrem Haus an einer Matte arbeitet, Unterricht im Mattenflechten. Das sieht einfach aus, ist aber eine Teufelsarbeit, ich kapiere nur die Hälfte, das kann ein schönes Filmthema werden, aber – das ist die Voraussetzung – erst muß ich es verstanden haben« (Schlesier 1994: 23).

In der Sammlungspublikation (Schlesier 1986: 31) besteht der Abschnitt über die Herstellung von Matten aus gerade einmal elf Zeilen, die zum größten Teil aus dem Verweis auf den Film und auf dessen alle zugehörigen Arbeitsvorgänge beschreibendes Begleitheft (Schlesier 1967) bestehen. So ist die Veröffentlichung zur Sammlung lediglich eine nüchterne Zusammenstellung von Fakten, die nur aufgrund ihrer Vielfalt erahnen lassen, wie intensiv Schlesier sich mit der Bevölkerung Me'udanas über ihre alltäglichen Verrichtungen und Gebrauchsgegenstände ausgetauscht haben muss. Dass Schlesiers Sammlungserwerbungen niemals auf anonymen Kaufbeziehungen beruhten, belegt auch seine im Göttinger Institut für Ethnologie archivierte Auflistung und Beschreibung der Objekte.[18] Zu jedem einzelnen Stück nennt er den Namen von Vorbesitzer oder Vorbesitzerin und gibt stets deren Siedlungsort an. Um diese Angaben so genau zu ermitteln, bedurfte es mit Sicherheit eines persönlichen Gesprächs mit allen an einer Transaktion beteiligten Personen (Schlesier o. J.).

18
Schreibmaschinen-Manuskript ohne Jahresangabe: Eine ethnographische Sammlung von Südost-Normanby Island (u. a. Inseln), Stempel: Normanby-Expedition 1961/62 Dr. E. Schlesier (ESG).

Für Schlesier war der Erwerb von Ethnografika nur dann von wissenschaftlicher Bedeutung, wenn er als »forschendes Sammeln« in »umfassendere Forschungsaufgaben« eingebettet wurde (Schlesier 1977: 25). Während die von ihm verfasste, direkt auf die Sammlung bezogene Publikation nur aus kurzen Informationen zu den Objekten besteht, begegnet man dem Sammeln als ethnologischer Tätigkeit, dabei angewandten Methoden, zugrundeliegenden ethischen Überlegungen oder dem zwischenmenschlichen Austausch beim Erwerb eines Stücks in vielen anderen seiner Veröffentlichungen. Schlesier publizierte die Ergebnisse seiner Feldforschungen in zwei Monografien, die in einem großen zeitlichen Abstand aufeinander folgten (Schlesier 1970, 1983). In den dreizehn Jahren dazwischen veröffentlichte er, verstreut über verschiedene Fachzeitschriften, mehrere Artikel zu den Aufgabengebieten und Methoden der Ethnologie (vgl. Schlesier 1964, 1974, 1977). Die Dokumentation seiner Sammlung erschien erst 1986 und eine Zusammenstellung seiner *Arbeitsmaterialien und Notizen zum Kulturwandel in Me'udana* folgte

1991. Um seine Interaktion mit den Menschen vor Ort transparent zu machen, brachte er 1994 schließlich auch seine im Feld entstandenen Arbeits- und Tagebücher heraus. Da Schlesier sich nur ungern wiederholte, verwies er in vielen seiner Schriften lediglich auf bereits an anderer Stelle Veröffentlichtes, anstatt es im geeigneten Zusammenhang nochmals auszuführen (s. z. B. Schlesier 1986: 10, 1991: 153). Um nachzuvollziehen, welchen Stellenwert die Erforschung materieller Kultur und das Sammeln im Rahmen von Schlesiers gesamter ethnologischer Forschungsarbeit einnahm, sollte man die von ihm geforderte Einbettung materieller Kultur wörtlich nehmen und alle seine Publikationen – Artikel wie Monografien – buchstäblich synchron lesen, um selbst die betreffenden Textstellen in Bezug zueinander setzen zu können. Vergleicht man Schlesiers Feldforschungsmonografien über die soziale Struktur und das soziale Leben Me'udanas mit seiner Sammlungspublikation, erkennt man seine starke verwandtschaftsethnologische Ausrichtung bei der Dokumentation materieller Kultur. Das zuletzt erschienene Arbeitstagebuch wiederum lässt, besonders zusammen mit Schlesiers Artikel über den *Völkerkundler als Kontaktpartner* von 1964 gelesen, erkennen, wie das Sammeln seine ethnologische Arbeit im Feld bestimmte. Schlesier selbst verweist im Vorwort zu seiner Sammlungsdokumentation auf die, zu dem Zeitpunkt noch in Planung befindliche, Veröffentlichung seiner Tagebücher, »in denen Freude an der ethnologischen Sammeltätigkeit und Belastung, die sie verursachen kann, zum Ausdruck kommen« (Schlesier 1986: 8). Ein bedeutender Beweggrund, während einer Feldforschung zur sozialen Organisation auch eine ethnologische Sammlung anzulegen, war für Schlesier (1986: 8) die Überzeugung, dass das Interesse an materieller Kultur und der damit verbundene Ankauf von Objekten zum Konzept der teilnehmenden Beobachtung gehören müsse: »Insofern habe ich von den ersten Tagen des Aufenthaltes in Me'udana an Interesse am Erwerb von Ethnographika gezeigt und über Beobachtungen des ›Werkens‹ von Männern und Frauen (Schnitzen, Hausbau, Flechten usw.) oder der Nahrungszubereitung viele Gesprächspartner finden und Kontakte knüpfen können« (Schlesier 1986: 8).

So sah Schlesier in den Dingen weniger das Material zur wissenschaftlichen Theorienbildung als vielmehr ein methodisches Mittel für die Arbeit im Feld. Alltägliche Dinge wie Kleidung, Schmuck, Werkzeug oder Musikinstrumente waren für ihn mehr als das Ergebnis eines technischen Prozesses – sie waren, gerade in der Praxis seiner Feldforschung, wichtige Teile zwischenmenschlicher Beziehungen.

Fischer, Hans (Hg.)
1983. *Ethnologie. Eine Einführung.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Grabow, Anna Charlotte Freya, Meret Hesse und Gundolf Krüger
2016. Gabentausch auf Normanby Island: zur kulturellen Praxis zeremonieller Beziehungen. In: Racz, Julia und Gundolf Krüger (Hg.). *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara. Begleitband zur Ausstellung.* Göttingen: Universitätsverlag, 32–48.

Haller, Dieter
2008. *Interview mit Erhard Schlesier.* Geführt am 30.05.2008 (www.germananthropology.com/video-interview/interview-erhard-schlesier/82). Transkription Claire Spilker (www.germananthropology.com/cms/media/uploads/4ddf90da8c3fe/interview_4e1f10307b42c.pdf).

IWF
1990. Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen. Filmkatalog. *Ethnologie Australien/Ozeanien*.

Kühling, Susanne
2016. Austronesisches Wertdenken und zeremonieller Gabentausch. In: Racz, Julia und Gundolf Krüger (Hg.). *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara. Begleitband zur Ausstellung.* Göttingen: Universitätsverlag, 48–58.

Neumann, Leonie
2016. Erhard Schlesier: Sammler, Forscher und Hochschullehrer. In: Racz, Julia und Gundolf Krüger (Hg.). *Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara. Begleitband zur Ausstellung.* Göttingen: Universitätsverlag, 20–31.

Raabe, Eva
2018. Nachruf für Erhard Schlesier (1926–2018). In: *Zeitschrift für Ethnologie* 143 (1): 123.

Schlesier, Erhard
1956. *Die Grundlagen der Klanbildung. Zwei Beiträge zur völkerkundlichen Methodik und Soziologie auf Grund melanesischen Materials.* (Neue Forschung 1). Göttingen, Berlin und Frankfurt: Musterschmidt-Verlag.
1957. Möglichkeiten und Grenzen einer ›Angewandten Völkerkunde‹ in Deutschland. Ein Beitrag zur Klärung der gegenwärtigen Lage der Deutschen Völkerkunde. In: Plischke, Hans (Hg.). *Göttinger völkerkundliche Studien 2*. Göttingen: Institut für Völkerkunde an der Georg-August-Universität, 91–107.
1958. *Die melanesischen Geheimkulte. Untersuchungen über ein Grenzgebiet der ethnologischen Religions- und Gesellschaftsforschung und zur Siedlungsgeschichte Melanesiens.* (Habilitationsschrift 1956). Göttingen, Berlin und Frankfurt: Messerschmidt-Verlag.
1964. Der Völkerkundler als Kontaktpartner – Erfahrungen in Neuguinea 1961–62. In: *Sociologus* 14 (2): 128–135.
1967. *Me'udana (Neuguinea, Normanby Island). Flechten einer Schlafmatte.* Begleitveröffentlichung zu Film E 535 der Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.
1970. *Me'udana (Südost-Neuguinea). Teil 1: Die soziale Struktur.* Braunschweig: Albert Limbach Verlag.
1972. *Ethnologisches Filmen und ethnologische Feldforschung. Überlegungen zur theoretischen und methodischen Begründung ethnologischer Filmarbeit.* Göttingen: Institut und Sammlung für Völkerkunde der Universität zu Göttingen.
1974. Überlegungen zur gegenwärtigen Lage der Ethnologie. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien* 104: 68–75.
1977. Völkerkundemuseen und ethnologische Forschung. In: *Museumskunde* 42 (1): 24–28.
1981. Ethnologische Aspekte zu den Begriffen ›Handwerk‹ und ›Handwerker‹. In: Jankuhn, Herbert, Walter Janssen, Ruth Schmidt-Wiegand und Heinrich Tiefenbach (Hg.). *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Teil 1.* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9–35.
1983 *Me'udana (Südost-Neuguinea). Teil 2: Das soziale Leben.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
1986. *Eine ethnographische Sammlung aus Südost-Neuguinea.* (Arbeiten aus dem Institut für Völkerkunde der Georg-August-Universität 20). Göttingen: Edition Herodot.
1991. *Arbeitsmaterialien und Notizen zum Kulturwandel in Me'udana, Milne Bay Province, Papua Neuguinea.* Göttingen: Institut und Sammlung für Völkerkunde der Universität zu Göttingen.
1994. *Arbeits- und Tagebücher aus Me'udana 1961/62 und 1974/75*. Göttingen: Privater Druck.
o. J. *Eine ethnographische Sammlung von Südost-Normanby Island (u. a. Inseln)*. Stempel: Normanby-Expedition 1961/62 Dr. E. Schlesier. Unpubl. Manuskript. Göttingen: Archiv Institut für Ethnologie.

Thomas, Nicholas
1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass. und London.

HANS REITHOFER UND LUCIE SCHEELEN

EINSAMER WANDERER ZWISCHEN DEN WELTEN

Karl Wilhelm Ströder und seine unscheinbaren Objekte aus Papua-Neuguinea, 1971–1974

Zwischen 1971 und 1975 erwarb die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen insgesamt 140 Objekte von einem deutschen Staatsbürger, Karl Wilhelm Ströder, der 1964 nach Australien ausgewandert war und im Handel mit ethnografischen Objekten zuerst nur eine Möglichkeit gesehen hatte, seine wirtschaftliche Lage aufzubessern. Daraus entwickelte sich aber bald eine große Leidenschaft, der er sich in der Überzeugung widmete, an einer großen, sinnvollen Aufgabe mitzuwirken. 130 der von der Göttinger Sammlung über Ströder erworbenen Gegenstände stammen aus Papua-Neuguinea (PNG), sechs aus Australien und vier aus der damaligen portugiesischen Kolonie Ost-Timor. In PNG hat Ströder vor allem im Hochland gesammelt, und zwar sowohl einfache Alltagsgegenstände als auch Festtrachten und Accessoires für Körperschmuck für besondere Anlässe wie Schweineschlacht- oder Tanzfeste.

Die »Sammlung Ströder« ist durch die besonderen Umstände der Erwerbsgeschichte ein eher ungewöhnlicher Fall. Wir haben es hier nicht mit einem Kolonialbeamten oder Kolonialwarenhändler zu tun, einem wohlhabenden Kunsthändler, einem Wissenschaftler oder Abgesandten eines Museums, sondern mit einem auf sich allein gestellten Amateur, der aus eigenem Antrieb in einem Land am Vorabend seiner Unabhängigkeit lebt und umherzieht, den Umgang mit der lokalen Bevölkerung genießt und deren Freundschaft zu gewinnen sucht und dabei beharrlich Artefakte und Alltagsgegenstände erwirbt – für sich selbst und auch für den Weiterverkauf an interessierte Institutionen. Das alles geschieht ohne äußeren Zeitdruck. Professionelle Sammler haben das Vielfache in kürzerer Zeit zusammengetragen. Doch das Leben mit den Menschen steht für Ströder an erster Stelle; das Sammeln von Zeugnissen ihrer Kultur und Kunstfertigkeit ergibt sich – neben wirtschaftlichen

Erwägungen – aus seinem Interesse an den Menschen. Warum er für uns dennoch ein ›einsamer Wanderer zwischen den Welten‹ bleibt und seine ›unscheinbaren Objekte‹ einen näheren Blick lohnen, wird unsere Darstellung zeigen.[1]

UMBRÜCHE UND RETTUNGSETHNOLOGIE IM PNG-HOCHLAND VOR 1975

PNG in den 1970er Jahren unterschied sich in wesentlichen Punkten von Australien, wo Ströder seine ersten Auslandserfahrungen gesammelt hatte: Es war keine Siedlungskolonie, die weiße Bevölkerung war – trotz politischer Dominanz – eine überschaubare Minderheit, das Leben der Bevölkerung, zumal im ländlich geprägten Hochland, verlief trotz großer Umbrüche weitgehend selbstbestimmt und nach eigenen Wertvorstellungen. Die unvergleichliche sprachliche und kulturelle Vielfalt des Landes muss den sprachbegabten Ströder ebenso erfreut haben wie die politische Aufbruchsstimmung.

1971 war PNG noch das ›Territorium von Papua und Neuguinea‹ (TPNG), das aus dem Zusammenschluss der einst deutschen Kolonie Neuguinea im Nordosten und der ursprünglich britischen Kolonie Papua im Südosten hervorgegangen war und seit 1945 als UN-Mandatsgebiet von Australien verwaltet wurde. Nach 1960 begann Australien unter zunehmendem innenpolitischen und internationalen Druck mit der verstärkten Förderung weiterführender und höherer Bildungseinrichtungen zum Aufbau einer nationalen Bildungselite, die fähig sein würde, die Regierungsgeschäfte und den öffentlichen Dienst zu übernehmen. Nationale Institutionen wie die University of PNG, das Institute of PNG Studies oder das National Cultural Council wurden 1965 gegründet, eine nationale Bank zur Förderung der einheimischen Wirtschaft 1968, ein Neubau für das National Museum and Art Gallery 1972 eröffnet (Cochrane 2007). Politisch stellten die ersten Parlamentswahlen (House of Assembly) 1964 eine wichtige Zäsur dar. Nach den Wahlen 1972 gelang Michael Somare die Bildung einer Koalitionsregierung, die am 1. Dezember 1973 die Selbstverwaltung proklamierte – ein Erfolg, der sich auch einem Regierungswechsel in Australien verdankte: Die 1972 an die Macht kommende Labour-Regierung befürwortete und beschleunigte den Unabhängigkeitsprozess, der 1975 zur Vollendung kam (ibid.: 245).

Ströder erlebt also in PNG Anfang der 1970er Jahre eine Nation im Werden, einen Prozess der politischen Befreiung und Selbstermächtigung, der ihn vor dem Hintergrund seiner weiter unten noch skizzierten Erfahrungen in Australien und Ost-Timor zutiefst bewegt haben dürfte. Erstaunlicherweise schreibt er darüber kaum etwas in seinen Briefen.[2] Vielleicht, weil er sich hauptsächlich im Hochland aufhält, wo die politische Stimmung dieser Jahre deutlich abweicht von der im Tiefland und in der Hauptstadt. Im Hochland wollte man die Transformation hin zu Selbstverwaltung und Unabhängigkeit eher etwas abbremsen, aus Sorge, die besser gebildeten Gruppen an den Küsten und auf den Inseln könnten

1
Die bewahrte Korrespondenz umfasst vor allem Schriftverkehr – darunter Angebote, Nachfragen, Reiseeindrücke, Objektbeschreibungen – von Juni 1970 bis Juli 1979 zwischen Ströder und dem damaligen Kustos der Sammlung, Manfred Urban (Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945. Ströder. 1970–1979«, Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG); im Text wird hieraus in der Kurzform (OS) unter Nennung von Datum und Adressat zitiert). Im August 2023 konnte Hans Reithofer, einer der Autoren dieses Textes, in Dortmund ein persönliches Gespräch (PG) mit Ströder führen. Wir danken Josefine Neef, die Rechercheergebnisse zu australischen Objekten von Ströder (Neef 2022) mit uns teilte, was die Kontaktaufnahme ermöglichte. Bei dem Gespräch gab Ströder seine Einwilligung zur Veröffentlichung personenbezogener Daten, soweit sie zur Erhellung der Erwerbsgeschichte beitragen. Im April 2024 erreichte uns die Nachricht, dass Karl Wilhelm Ströder im Herbst 2023 verstorben ist.

2
Aus Briefen nach 1975 geht hervor, wie stark Ströder Anteil nimmt an der Entwicklung der jungen Nation, indem er Zeitungen, Newsletter der Regierung und viel graue Literatur sammelt und z. T. auch weiterverschickt.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2693

das Land nach der Unabhängigkeit dominieren (Turner 2001: xli). Nicht wenige sahen den Rückzug Australiens als verfrüht an, als Verweigerung der politischen Verantwortung, das Mandatsgebiet vollumfänglich auf die politische und wirtschaftliche Selbständigkeit vorzubereiten. Dies mag verblüffen, hat aber durchaus gute historische Gründe; denn die Menschen im Tiefland und auf den Inseln hatten gegenüber der Hochlandbevölkerung einen Vorsprung von mehreren Jahrzehnten, was die Präsenz einer Kolonialmacht und damit auch die Erfahrung westlicher Formen der Schulbildung, das Vertrautwerden mit der Funktionsweise einer Geld- und Warenökonomie und eines völlig anderen Systems von Gouvernanz, politischer Organisation und Rechtsprechung betraf. Dies sind aber auch die Grundlagen für das Funktionieren eines modernen Nationalstaates.

Von dieser Welt erfuhr die Hochlandbevölkerung bis Anfang der 1930er Jahre praktisch nichts, jedenfalls nicht auf direktem Weg. Erst 1933 brachte ein erster Flug über die weiten, fruchtbaren Täler im Inneren der Insel der Außenwelt die Erkenntnis, dass das Hochland nicht zerklüftet und unbewohnt, sondern dicht besiedelt war und landwirtschaftlich vielfältigst genutzt wurde. Eine erste intensive Phase der kolonialen Erschließung und Christianisierung wurde durch den 2. Weltkrieg unterbrochen, danach aber umso energischer wieder in Angriff genommen: Die australische Verwaltung breitete ihre effektive Kontrolle immer weiter aus und öffnete die Gebiete nach erfolgter Pazifizierung für Missionare und Ethnologen (darunter einige wenige Frauen). Entwicklungsorganisationen und Kaufleute folgten. Verwaltungsgebäude, Kirchen, Schulen und Verkaufsläden schossen aus dem Boden, Cash Crops wie Kaffee und Tee wurden plantagenweise angelegt, alle arbeitsfähigen Erwachsenen für einen Tag pro Woche zum Einebnen einer Landebahn für Kleinflugzeuge oder zum Bau von Straßen verpflichtet. Aber erst 1965 kam es mit dem *Highlands Highway* zu einer zuverlässigen Straßenverbindung aus dem Hochland an die Küstenstadt Lae. Der Highway verhalf der wirtschaftlichen Entwicklung im Hochland zu einem enormen Aufschwung (Ward 1972) und schuf neue Möglichkeiten an Begegnungen und Austausch zwischen der Hochland- und der Tieflandbevölkerung.

Die Jahre zwischen 1945 und 1970 waren für das Hochland also eine Zeit des Umbruchs mit massiven Veränderungen in der geistigen und materiellen Welt der Bevölkerung. Natürlich wurden nicht alle tradierten Werte, Vorstellungen und Praktiken revidiert oder aufgegeben, aber einige Elemente des kulturellen Erbes schienen nicht mehr recht in diese neue Welt zu passen. Das betraf etwa bestimmte rituelle und religiöse Praktiken und kultische Objekte, aber auch viele Elemente der materiellen Kultur, für die es nun begehrte Alternativen gab: Stahl- statt Steinwerkzeuge, Baumwoll- statt Rindenbaststoffe, Blechtöpfe statt Bambusröhren, Zündhölzer statt Feuersägen.

Es überrascht daher nicht, dass bei den Sammelaktivitäten in der Hochlandregion immer wieder das Rettungsmotiv (im Englischen *salvage*) auftaucht, der Gedanke also, dass man Artefakte sammeln muss, ›bevor es zu spät ist und sie für immer verschwunden sind‹. Der Museums- und Neuguinea-Spezialist Michael O'Hanlon (2000: 10f.) macht deutlich, dass sich dieses Motiv in allen Phasen des Sammelns in ganz Melanesien prominent wiederfindet. Wir möchten betonen, dass das Rettungsmotiv nicht per se verdächtig oder nobel, sondern in Abhängigkeit der damit verbundenen Vorstellungen und der Sammelintention zu beurteilen ist.

Es gibt das Extrem des ›Rettungs-Sammelns‹, das mit der Vorstellung des kulturellen Untergangs einer bestimmten Gruppe einhergeht und wenigstens die Artefakte als Zeugnisse einer Kultur vor dem Verschwinden retten will. Es gibt am anderen Ende des Spektrums aber auch das Bewahren-Wollen von Artefakten einer materiellen Kultur, die sich in einem tiefgreifenden Wandlungsprozess befindet, um den Menschen später einen Zugang (neben anderen) zu ihrer Vergangenheit zu ermöglichen. Diese Kernidee des westlichen Museums finden wir auch auf lokaler/indigener Seite.

Eine eindrückliche Illustration dafür liefert der australische Ethnologe und Archäologe Graeme Pretty (1969) mit seiner fünfwöchigen Sammelexpedition in das Südliche Hochland 1968/69. Pretty verstand seine Mission ausdrücklich als »Salvage Ethnography« im Dienst des zukünftigen Staates PNG und seines nationalen Museums, das das materielle Kulturerbe für die Menschen dieses Landes bewahren sollte. Er berichtet, wie viele Hochlandbewohner seinem Team Objekte anboten, an denen sie jahrelang in genau dieser Hoffnung auf Bewahrung festgehalten hatten (ibid.: 62). Kulturzeugnisse für die Nachwelt zu bewahren war auch der innere Antrieb für den australischen Unternehmer Stan Moriarty, der von 1961 bis 1972 jährlich Forschungs- und Sammelreisen ins Hochland unternahm und bedeutende, bestens dokumentierte Sammlungen anlegte, von denen einerseits das Nationalmuseum in PNG profitierte, andererseits öffentliche Museen in Australien (Boylan/North 1997, Wilson 2007, Boylan/Moriarty/Wilson 2014). Moriartys Arbeiten sind umso wertvoller für unsere Kenntnis der materiellen Hochlandkultur und -kunst, als sie in eine Zeit großer Veränderungen fielen, aber nur wenige Ethnologen und Ethnologinnen sich damals dafür interessierten. Natürlich war um 1970 die Insel Neuguinea nach einer fast 100-jährigen, intensiven Geschichte des systematischen Sammelns und Hortens (s. O'Hanlon/Welsch 2000) in der internationalen Museums- und Kunstwelt für ihre beeindruckenden Kunsttraditionen berühmt und begehrt (Quanchi/Cochrane 2007: 5), aber man hatte dabei nur ganz bestimmte Tiefland- und Küstenregionen sowie Inseln (v. a. das Sepikgebiet, den Golf von Papua, Neuirland und Neubritannien) im Blick.[3] Das Hochland war lange ein blinder Fleck, was sicherlich mit seiner späten ›Entdeckung‹ zusammenhing, aber auch mit der Abwesenheit eines ausgeprägten Schnitz- und Kunsthandwerks. Erst Sammler wie Moriarty und Pretty haben das Hochland als eine eigene Stilregion Neuguineas bekanntgemacht, die sich vor allem durch die oft vergänglichen Schöpfungen von Body-Art und Tanzdekorationen auszeichnete.

3 Zum Tiefland s. auch die Beiträge von Buga, Falck, Hauser-Schäublin und S. Müller in diesem Band.

Zur Popularisierung dieser oft spektakulären Hochlandkunst trug auch eine touristische Attraktion bei, die innerhalb kürzester Zeit zu einem Mekka für Sammler aller Art wurde und gewaltige Menschenmassen anzog: die *Highland Shows* (Wilson 2014b, Boylan/Moriarty/Wilson 2014). Ursprünglich als Landwirtschaftsschau konzipiert und erstmals 1956 in der Distrikthauptstadt Goroka im Östlichen Hochland durchgeführt, wurde ein Jahr später ein Wettbewerb für indigene Tanzgruppen eingeführt, der so gut ankam, dass er bald zum Hauptereignis dieser Messen wurde, die bald abwechselnd in Goroka und in Mount Hagen im Westlichen Hochland stattfanden (Wilson 2014b). Das koloniale Machtmonopol, die ›Pax Australiana‹, ermöglichte das meist friedliche Zusammenkommen riesiger Menschenmengen aus allen Ecken des Hochlands und vieler weißer Siedler und Touristen, welche die

Shows zugleich in einen florierenden Kunstmarkt verwandelten, auf dem Körperschmuck und Kunsthandwerk, Waffen und Musikinstrumente gegen Bargeld die Besitzer wechselten (ibid.). Das Kaufinteresse sowie der begehrte Geldpreis für die beste Tanzgruppe führten dazu, dass sich die Darsteller mit innovativen und spektakulären Kreationen überboten, um Konkurrenten auszustechen und potentielle Käufer sowie die Jury zu beeindrucken (ibid.: 15). Dies trug auch maßgeblich zur Objektifizierung der eigenen kulturellen Tradition bei, weil man sie auf dieser Bühne bewusst in Abgrenzung zu anderen Gruppen inszenierte und zugleich möglichst zuschauerwirksam weiterentwickelte.

Ein klares Indiz für die kulturelle Umbruchsituation jener Zeit ist die Zurschaustellung und der Verkauf von einst machtvollen Kultobjekten bei diesen *Highland Shows* (Wilson 2014b: 15). Einst geheimgehaltene und mit sakraler Bedeutung versehene Tanzmasken, Kultsteine und Fruchtbarkeitsfiguren wurden insbesondere in den Shows der 1960er und beginnenden 1970er Jahre öffentlich präsentiert und anschließend verkauft, weil die dazugehörigen Rituale und Zeremonien aufgegeben oder verboten worden waren. Sammler wie Moriarty und Pretty nährten unter der jungen Elite des Mandatsgebiets das Bewusstsein eines reichen kulturellen Erbes, das angesichts der internationalen Sammelaktivitäten gegen den drohenden Ausverkauf geschützt werden musste – eine weitere Spielart des Rettungsmotivs. Rechtliche Bestimmungen zum Schutz dieses Erbes wurden rigoroser angewandt, ein Exportverbot für Objekte von nationaler Bedeutung verhängt und der Aufbau einer eigenen nationalen Sammlung ernsthaft in Angriff genommen (Cochrane 2007).[4]

Ströder fand also im Oktober 1971 folgende Situation im PNG-Hochland vor: Die Menschen dort waren den Umgang mit (meist weißen) Sammlern und Touristen gewohnt und kannten den Marktwert der gängigsten Handelsobjekte; sie befanden sich außerdem in einer Phase tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels, in der so mancher Gegenstand seine Bedeutung und Nützlichkeit verloren hatte und bereitwillig zum Verkauf angeboten wurde; die Pax Australiana war weitestgehend akzeptiert und bot fremden Reisenden ein hohes Maß an Sicherheit; die Menschen im Hochland standen – im Unterschied zu anderen Regionen des Landes – einem raschen Übergang in die politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit eher skeptisch gegenüber; und sie hatten ein ausgeprägteres Bewusstsein ihrer eigenen kulturellen Tradition entwickelt, auch wenn der Diskurs der Elite über nationales kulturelles Eigentum zu weit weg war, um eine Rolle zu spielen.

4 Nach Einschätzung des erfahrenen Museumsspezialisten Barry Craig verletzten Ströders Objekt-Transfers nach Göttingen keine der damals geltenden Bestimmungen (Craig an H. Reithofer, E-Mail 18.10.2022).

KARL WILHELM STRÖDER IN PNG: GLÜCKLICHE WANDERJAHRE

Karl Wilhelm Ströder [Abb. 1] wird am 13. Dezember 1936 in Gelsenkirchen geboren. Als einziges Kind seiner Eltern wächst er unter bescheidenen wirtschaftlichen Verhältnissen auf. Kindheit und Jugend sind von vielen Orts- und Schulwechseln geprägt (Eifel, Bremen, Hessen, Nordrhein-Westfalen). Eine kaufmännische Lehre bricht Ströder nach zwei Jahren ab, um mit 25 Jahren doch noch seine Hochschulzugangsberechtigung zu erwerben. Er zieht nach Köln und beginnt ein Studium der Wirtschaftswissenschaften. Als er nach drei Jahren exmatrikuliert wird und sein Studium abbrechen muss, bricht eine Welt für ihn zusammen und er beschließt,

nach Australien auszuwandern. Sein erster Übergang von einer ihm vertrauten in eine fremde, neue Welt erfolgt also nicht aus freien Stücken und ist überschattet von der Enttäuschung, hier ungerecht behandelt und in seinen akademischen Bildungsmöglichkeiten beschnitten worden zu sein. Im Dezember 1964 kommt der 28-jährige Ströder in Australien an, wo er seine »archäologischen, botanischen und anthropologischen Liebhabereien« pflegen und seinen Neigungen nachgehen kann durch »tägliches Lesen in verschiedenen Sprachen, zumeist Aufsätze über Medizin, Chemie, Pharmazie und jegliche Kunst« (Ströder an Schlesier und Urban, 24.02.1971 und 22.08.1971, OS, ESG).

Und doch wird Ströder auch in Australien nicht so recht heimisch, pendelt zwischen verschiedenen Welten hin und her und muss dürre Jahre überstehen, wie er erst Jahre später Manfred Urban, dem Kustos der Ethnologischen Sammlung, eingestehen kann. Er erwirbt ein Haus in Camooweal, einem kleinen Ort in Queensland, in welchem er von 1966 an vier Jahre lebt; später zieht er ins Northern Territory nach Darwin. Als Deutscher fühlt er sich nicht willkommen in Australien und von der weißen Nachbarschaft diskriminiert, was er auf Kriegserinnerungen zurückführt: »Wir müssen hier für Nazideutschland büßen« (Ströder an Urban, 23.12.1976, OS, ESG). Aber die Anfeindungen rühren auch von seinen regelmäßigen Treffen mit Aboriginals, von denen er Kunstgegenstände erwirbt, für die er aber auch voller Bewunderung ist. Sie sind für ihn »unübertroffene Naturkenner […] nach meinem Empfinden viel weniger verschlagen […] als der weiße Mann, was seine Menschlichkeit beinahe über die des weißen Mannes erhebt. Ich halte Vorurteile von angeblicher Minderwertigkeit des Eingeborenen für wahnwitzig« (Ströder an Urban, 07.04.1971, OS, ESG). Wahrscheinlich durch die eigene Geschichte in Deutschland vorgeprägt, ergreift Ströder immer wieder Partei für die Unterdrückten und prangert Kolonialherrschaft und wirtschaftliche Ausbeutung beharrlich an, ob in Australien, Ost-Timor oder PNG. Er ist tief berührt von der Situation der First Peoples in Australien und empört über den »erdrückenden Einfluß der immer weiter in ihren Lebensraum eindringenden Weißen« (Ströder an Schlesier und Urban, 30.06.1971, OS, ESG). Freilich bleibt Ströder dabei einer dichotomen Sichtweise verhaftet, die ›den‹ Weißen ›die Anderen‹ gegenüberstellt und damit zwangsläufig homogenisiert und essentialisiert. Gewiss romantisiert er auch und bedient Bilder des ›edlen Wilden‹, und doch zeigt sich darin auch, wie unbeirrt Ströder den damals gängigen rassistischen Klischees seines Umfeldes etwas entgegensetzen möchte. Dafür werfen ihm seine weißen Nachbarn immer wieder die Fenster mit Steinen ein oder stellen ihm Fußfallen (Ströder an Urban, 23.12.1976, OS, ESG). Diese rassistisch motivierten Aktionen führen dazu, dass Ströder sich noch mehr von

1 Karl Wilhelm Ströder, ca. 1977. Foto: Privat.

Weißen abwendet. Unter Aboriginals fühlt er sich wohler und besser aufgehoben. Seine innere Verbundenheit mit ihnen wird zu einer Hauptquelle seiner Sammelleidenschaft, die ihn schließlich nach PNG führt.

Aus der Not eine Tugend: Ströders Sammelleidenschaft

Analytisch lassen sich vier Hauptquellen unterscheiden, aus denen sich Ströders Motivation für das Reisen und Sammeln speist: wirtschaftliche Notwendigkeit, eine tiefe Bewunderung für indigene Kunst und Technologie, eine humanistische Sehnsucht nach gleicher Anerkennung und Wertschätzung »aller Völker«, besonders der unterdrückten, und schließlich der Rettungsgedanke (im oben skizzierten Sinn). Die drei letzten Motive bedingen und bestärken sich gegenseitig und gehen fließend ineinander über.

Am Anfang des Sammelns steht schlicht die wirtschaftliche Not, in der sich der junge Mann ohne Berufsausbildung oder Studienabschluss bei Ankunft in Australien wiederfindet. Ströder hat erst in seinen letzten Briefen nach Göttingen den Mut, Urban diese harten Zeiten der Armut anzuvertrauen: In Darwin lebte er noch »von der Hand in den Mund«, und »[e]s hat tatsächlich Zeiten gegeben, wo ich nichts oder kaum etwas zu essen hatte« (Ströder an Urban, 27.07.1978, OS, ESG). Als sich ein Ende der Zusammenarbeit abzeichnet, bedankt sich Ströder herzlich bei Urban und dem Institutsleiter Erhard Schlesier dafür, weil sie ihm »eine große Hilfe war, am Leben zu bleiben und gleichzeitig angenehme Jahre zu erleben« (Ströder an Urban, 12.09.1977, OS, ESG).

Aber Ströder sammelt nicht nur, um zu überleben. Er hat ein ausgeprägtes Interesse an den Menschen, ihrer Kultur und Kunst. In seinem ersten Brief aus PNG schwärmt er von der »geradezu vornehme[n] Schönheit« der vielen Holzschnitzereien des Landes, die »von jedem zeitgenössischen Künstler abendländischer oder fernöstlicher Denkrichtung stammen« könnten (Ströder an Schlesier und Urban, 18.11.1971, OS, ESG). Früh steht für ihn fest: »Ich selbst will auf alle Fälle auch eine größere Sammlung für mich selbst anlegen« (Ströder an Schlesier und Urban, 22.08.1971, OS, ESG). Über die vielen Monate des Sammelns und Reisens in PNG verstärkt sich sein Wissensdrang bald so weit, dass er Bibliotheken zum Studium aufsucht, allerlei »Schrifttum völkerkundlicher Art« sammelt und erwägt, ein Buch über Neuguinea zu schreiben (Ströder an Urban, 18.09.1975, OS, ESG). Schließlich setzt er auch den langgehegten Plan eines Studiums[5] in die Tat um.

Wir haben bereits Ströders Anteilnahme am Schicksal kolonialisierter Völker als den vielleicht wichtigsten Motor seines Reisens und Sammelns ausgemacht. Fast unlösbar damit verbunden ist das Rettungsmotiv, das für ihn erst ermöglicht, von anderen kulturellen Traditionen und Daseinsweisen lernen zu können – für Ströder eine dringende Voraussetzung für eine solidarischere Welt. So möchte er durch den Verkauf von Kunstwerken von Aboriginal Peoples »diesen verstoßenen und geschmähten Eingeborenen helfen, durch deren Kunst zur Nachwelt sprechen zu können« (Ströder an Schlesier, 07.10.1970, OS, ESG). Ein halbes Jahr später schreibt er an Urban: »Es sollte nichts unterlassen werden, diese äußerst gefährdete Eingeborenenlebensweise, Denk- und Weltanschauungsweise vom Untergang zu retten, da ich mir einbilde, daß wir unsäglich viel vom Eingeborenen zu lernen vermögen« (07.04.1971, OS, ESG). Unter dem Eindruck der

5 Er studiert aber nicht Ethnologie, wie lange geplant, sondern ostasiatische Sprachen, und schließt 1980 mit einem Bachelortitel ab, wie Nachforschungen von Josefine Neef ergaben (E-Mail 15.03.2024).

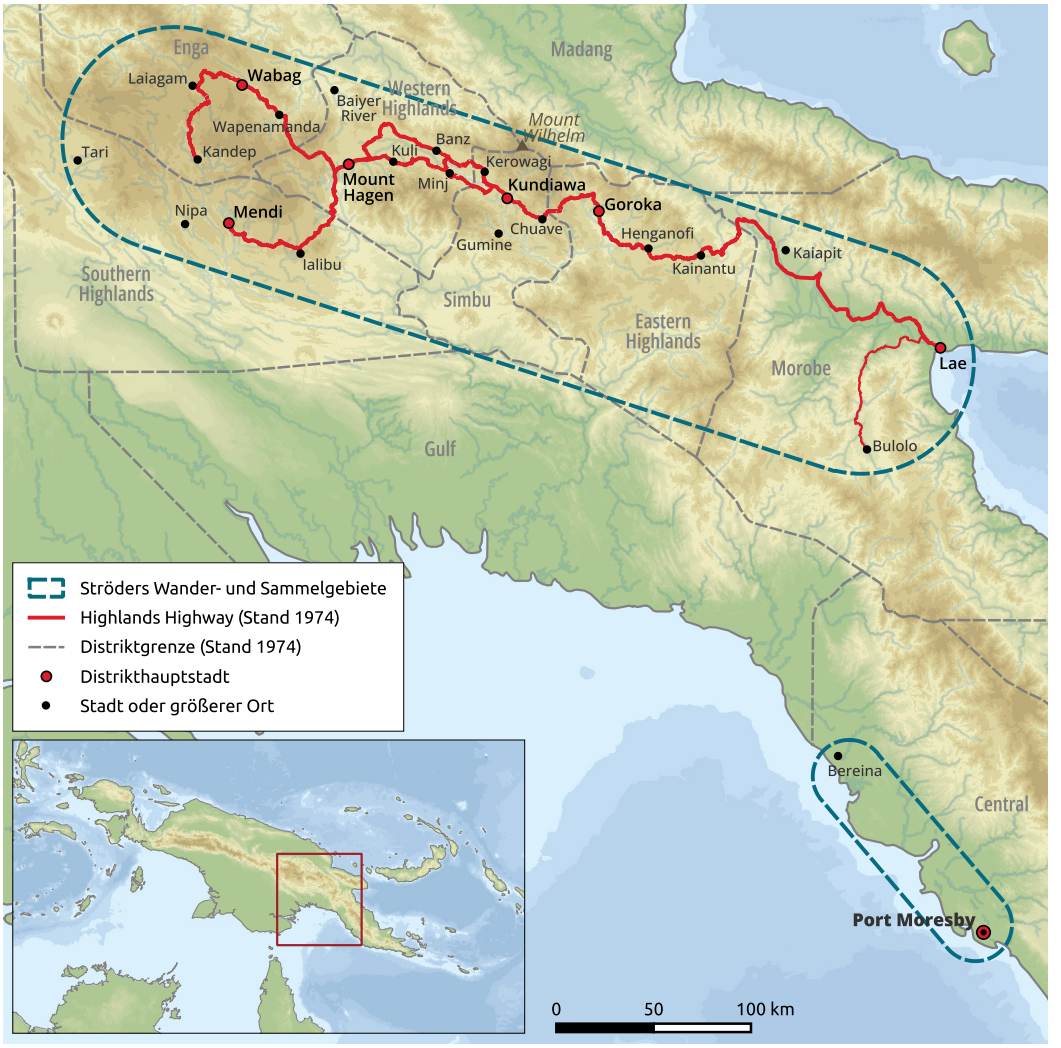
Ausbeutung der osttimoresischen Bevölkerung durch ihre portugiesischen Kolonialherren schreibt er wenige Monate später, dass ihm »menschliche Würde und Verbrüderung mit allen Völkern, besonders aber den benachteiligten Völkern, wichtiger sind als alle sonstigen Berechnungen« (Ströder an Schlesier und Urban, 22.08.1971, OS, ESG). Er setzt sich für diese Menschen ein und schreibt einen offiziellen Protestbrief an den Gouverneur, was ihm einen Landesverweis einbringt (ibid.). Und im Verkauf von Neuguinea-Objekten an die Göttinger Sammlung sieht er weit mehr als nur eine geschäftliche Transaktion: »Es geht letzten Endes darum, die Völker einander näherzubringen und der Befreiung der Menschheit von den vielen Übeln zu dienen« (Ströder an Schlesier und Urban, 18.11.1971, OS, ESG).

Ströders Reiseeindrücke in Ost-Timor im Sommer 1971 bestärken ihn in seinem Wunsch, andere Länder mit mehrheitlich nicht-europäischer Bevölkerung zu bereisen, auch weil er sich im ›weißen Australien‹ immer weniger zu Hause fühlt. Es ist naheliegend, dass er als nächstes Reiseziel PNG ins Auge fasst, das australische Mandatsgebiet direkt vor der Haustür des Kontinents und mit einer großen indigenen Bevölkerung. Aber er ahnt zu diesem Zeitpunkt nicht, dass er dort von Oktober 1971 bis Juli 1974, mit nur einer Unterbrechung, fast drei Jahre seines Lebens verbringen wird; denn er nimmt bereits weitere Reisen nach Südostasien ins Visier (Ströder an Schlesier und Urban, 22.08.1971, OS, ESG). Diese scheinen nach wenigen Monaten in PNG vergessen, wo er die Freiheit und »die unschätzbare Befriedigung eines Reiselebens« genießt, wie er Urban mitteilt (10.02.1972, OS, ESG). Er fährt fort: Trotz mancher Entbehrungen »sind die Erlebnisse bezaubernd, und ich schätze mich sehr glücklich« (ibid.).

Ströders Sammellogistik und soziale Beziehungen

Ströder ist auf seinen Reisen in PNG ein Ein-Mann-Unternehmen ohne Support-Netzwerk und mit kleinem Geldbeutel: kein Auto, kein Hauptquartier, kein institutioneller Anschluss oder Auftrag, nur ein Rucksack, Wanderschuhe und eine große Portion Neugierde auf die Menschen dieses Landes. Damit unterscheidet er sich grundlegend von den meisten anderen Sammlungsreisenden, die vor oder nach ihm in PNG aktiv waren. Von der Hafenstadt Lae im Nordosten der Insel aus erkundet er das Land entlang des *Highlands Highways*, der Hauptverkehrsader des Festlandes, wobei er die längste Zeit in der klimatisch angenehmeren, aber auch sehr gebirgigen Hochlandregion unterwegs ist **[Abb. 2]**.

Wenn er direkt auf dem Highway marschiert, erhält er praktisch immer eine Mitfahrgelegenheit (PG, 16.08.2023), aber die meiste Zeit ist er zu Fuß von Dorf zu Dorf unterwegs oder durchquert unbesiedeltes Terrain. Ströder meidet so gut es geht die Verwaltungsposten und aufstrebenden städtischen Zentren (Goroka, Mount Hagen, Lae), »wo das Verweilen am wenigsten schön ist« (Ströder an Urban, 20.07.1972, OS, ESG), und bleibt dort immer nur so lange, bis die gesammelten Objekte beschrieben, verpackt und abgeschickt sind. Er muss sehr fit gewesen sein; die ca. 160 Kilometer von Port Moresby nach Bereina an der Südküste beschreibt er als »kleine Wanderung«, und er »wäre gern mehr und länger dort umhergewandert, aber die Stechmücken machten mir viel zu schaffen, Tag und Nacht« (Ströder an Urban, 10.07.1974, OS, ESG). Nach gut drei Monaten im Land sendet er Urban Grüße von seinen »zuweilen mühseligen, aber stets schönen und unvergeßlichen Reisen« (07.02.1972, OS, ESG). Wieder fühlt sich Ströder in der Gesellschaft der indigenen



2 Ströders Wander- und Sammelgebiete. Die Distriktgrenzen entsprechen weitestgehend den heutigen Provinzgrenzen. Kartenerstellung: Steffen Herrmann.

Bevölkerung wohler als in der Umgebung von Weißen, und wieder scheint ihm seine deutsche Nationalität zum Nachteil zu gereichen. An den australischen Verwaltungsbeamten und Geschäftsleuten findet er nichts Gutes:

> »Die Menschen sind hier alle sehr liebenswürdig und hilfsbereit, ganz im Gegensatz zu Gerüchten, die man in Australien hört, die völlig abschreckend sind. […] Jeden Tag wird man von vielen eingeladen, zum Essen und Übernachten. Land wurde mir wiederholt angeboten als Geschenk, um mich auf diese Weise ständig ansässig zu machen. Das einzige Hindernis sind die australischen Oberherren, die eifersüchtig besonders auf Deutsche blicken. Ich bin bereits völlig grundlos mit einem australischen Gebietskommissar zusammengestoßen, der immer

noch meinen Reisepaß festhält. Zum Glück scheint die australische Fremdherrschaft zu Ende zu gehen, obschon es etliche reiche australische Grundbesitzer und Kaufleute gibt« (Ströder an Urban, 08.12.1971, OS, ESG, Hervorhebungen im Original).

Untypisch für einen westlichen Sammlungsreisenden meidet Ströder den Umgang mit einflussreichen Weißen und macht keinen Versuch, sich im Land selbst ein Netzwerk aufzubauen, das seine Sammelaktivitäten unterstützen könnte – sein weitgespanntes Netz an potenziellen Abnehmern von Ethnografica bildet hier eine Ausnahme, wie wir noch zeigen werden. Auch kirchliches Personal, unter dem auch viele Deutsche waren, gehört nicht zu seinem bevorzugten Umgang. In seinen Briefen finden wir nur eine Referenz auf einen österreichischen Missionar, der nicht namentlich genannt wird (Ströder an Urban, 20.05.1974, OS, ESG). In unserem persönlichen Gespräch hatte Ströder dafür eine einfache Erklärung: »Die [einheimischen] Menschen waren mir wichtiger!« (PG, 16.08.2023).

Ströder isst und übernachtet da, wo man ihn einlädt. Das schont seine knappen finanziellen Mittel, erfordert aber auch ein hohes Maß an Genügsamkeit und Gelassenheit: »Allerdings ist derlei Unterkunft nicht ohne Dornen, da die Eingeborenenhäuser sämtlich auch andere Wesen beherbergen, deren vornehmlicher Jagdgrund der Mensch ist, etwa Flöhe, Ratten, Erreger von Hautkrankheiten usw.« (Ströder an Urban, 10.02.1972, OS, ESG). Nur selten lässt er den »bitteren Beigeschmack« seiner Entbehrungen direkt anklingen: »[…] zumal auch Eingeborenennahrung sehr abwechslungslos und oft gefährlich schmutzig ist. Meist erhält man lediglich Süßkartoffel, gelegentlich überhaupt nichts« (ibid.).

Für die Verständigung mit den Menschen ist Ströder aufgrund der begrenzten Reichweite und großen Vielfalt lokaler Sprachen auf die Beherrschung der Verkehrssprache des melanesischen Pidgin (Tok Pisin) angewiesen. Er erlernt sie nach eigener Aussage schnell und ganz ohne Lehrbuch – »ist ja eine leichte Sprache« (PG, 16.08.2023) – und erinnert sich, dass es in den Dörfern immer jemanden gab, der Pidgin sprach und als Übersetzer fungieren konnte.

Über die Art der Bekanntschaften und Beziehungen mit der lokalen Bevölkerung macht Ströder in seinen Briefen leider lediglich Andeutungen. Die meisten Beziehungen dürften aufgrund seines peripatetischen Lebenswandels flüchtiger Natur gewesen sein, dennoch gelingt es ihm, auch Freundschaften aufzubauen, die über viele Jahre und räumliche Entfernungen hinweg aufrechterhalten werden: »Ich habe noch regen Briefaustausch mit meinen vielen Freunden unter den Papuas. Wenn Sie etwas aus Neuguinea brauchen …«, lässt Ströder Urban 1977 wissen (27.05.1977, OS, ESG). Über diese Freunde bezieht Ströder noch Jahre später Zeitschriften, Bücher, ethnografische Objekte, Tonbandaufnahmen von Gesängen u. a., wie aus einem Brief an das Göttinger Musikwissenschaftliche Seminar im Dezember 1987 hervorgeht.[6] Trotz seiner bescheidenen Möglichkeiten ist er bemüht, die erfahrene Gastfreundschaft zu erwidern. So erkundigt er sich bei Urban nach der Möglichkeit einer Kleidersammlung und bittet ihn um Mithilfe, um Spielkarten ins Land zu schmuggeln, als die Kolonialverwaltung den Besitz solcher Karten per Gesetz zu unterbinden sucht (Ströder an Urban, 12.08.1973 und 23.02.1974, OS, ESG).

6 Ströder an Lehrstuhlinhaber des Musikwissenschaftlichen Seminars, 17.12.1987. Archivalien der Musikinstrumentensammlung der Universität Göttingen.

Ströder zeichnet ein insgesamt sehr positives Bild der lokalen Bevölkerung PNGs. Kritisch äußert er sich über Verhaltensweisen, die nicht seinem romantisierenden Bild einer unverfälschten nicht-europäischen Lebensweise entsprechen. Besonders irritiert ihn, dass Einheimische so sehr auf (sein) Geld und Gewinn aus sind; er sieht das als eine Art Korrumpierung ihrer ursprünglichen Kultur (Ströder an Urban, 08.12.1971, OS, ESG). So empört es ihn, wenn Jugendliche sich ihm als Gepäckträger anbieten und anschließend mit großem Nachdruck dafür Geld fordern (Ströder an Urban, 10.02.1972, OS, ESG). Und es fällt ihm schwer, aus der Beobachtung einer Transaktion unter Einheimischen den richtigen Schluss zu ziehen: »Bei der Armut des Volkes hat es mich entsetzt zu sehen, als ein Eingeborener $ 56 für die Federn eines Vogels zahlte; ein Eingeborener, der durchaus mit beiden Füßen am Boden stand« (Ströder an Schlesier und Urban, 18.11.1971, OS, ESG). Genau, möchte man hinzufügen: Da wusste jemand, was die Federn wert waren!

In einer seiner seltenen Schilderungen über negative Begegnungen mit Einheimischen dringt weißes Überlegenheitsdenken durch, das sich schlecht mit seiner sonstigen Wertschätzung für indigene Gruppen verträgt:

> »Andere Gestalten, gelegentlich in gehobenen Stellungen, sind dünkelhaft und schauen beinahe auf den weißen Mann herab oder lassen mich fühlen, daß ich nur Reisender bin. Ob Anlaß zum Dünkel besteht, darf bezweifelt werden, steuern doch weiße Länder, auch unsere deutsche Heimat, Millionen Dollar als Geschenk zum Fortkommen dieses unentwickelten Landes bei. Ob diese Geschenke richtig sind, bezweifle ich ebenso. Man soll nie etwas verschenken. Die Eingeborenen arbeiten zwar auch, aber nicht so emsig und aufopfernd wie viele Deutsche und andere Weiße« (Ströder an Urban, 20.01.1972, OS, ESG).

Erstaunlich ist, dass Ströder, soweit wir sehen, an keiner Stelle eine kritische Reflexion seiner Person und seiner Rolle anstellt. Falls er sich die Frage gestellt hat, wie die Menschen ihn und sein Tun wahrnehmen, so erfahren wir jedenfalls nichts davon in seinen Briefen. Mangelnde Selbstreflexion lässt sich auch ablesen, wenn er an Urban und Schlesier Grüße schickt »aus diesem schönen Lande, wo viele Menschen doch sehr freundlich, gast- und hilfsbereit sind, sei es auch aus gewisser Bewunderung für uns Weiße« (20.07.1972, OS, ESG).

Der Amateurethnologe: Beobachten, Sammeln, Dokumentieren

Ströder ist einerseits ein Handelsreisender in Ethnografica, der Objekte zum Zweck des Wiederverkaufs erwirbt, um über die Runden zu kommen. Er ist aber auch ein Sammler im Sinne von Susan Pearce (1998: 49ff.), der an ganz bestimmten Dingen interessiert ist, weil sie für ihn einen besonderen Wert haben: indigene Kunst als Völkerverständigung, Objekte materielle Kultur als Zeugnisse einer bedrohten Lebensweise und verschwindender Technologien. Erfolgreiche Touren erfüllen ihn mit Stolz: »Die beiden großen Sendungen vom 20.5. und 12.6.[1974] halte ich für mit die besten Sammlungen, die mir in Neuguinea gelungen sind«, schreibt er rückblickend an Urban (17.12.1974, OS, ESG).

Ein wichtiger Grund für die jahrelange produktive Kooperation mit Göttingen liegt sicherlich darin, dass Ströders Sammelinteresse hier auf offene Ohren stößt.

Beiden Seiten liegt daran, Dinge aus der alltäglichen Lebens- und Arbeitswelt der Menschen in PNG zu dokumentieren. Der Rettungsgedanke wird dabei kaum einmal ausdrücklich genannt – Steinäxte und mörserartige Kultsteine aus der vorchristlichen Zeit bilden eine Ausnahme –, scheint aber implizit präsent zu sein. Ströder kommt entgegen, dass er eine Region bereist, für die die Göttinger Sammlung vergleichsweise wenige Ethnografica vorweisen kann. Besonders willkommen sind Urban Objekte, die aus der Literatur bekannt sind, für die es in Göttingen aber bislang keinen Beleg gibt, so etwa Produkte der Adzera-Töpferkunst oder auch eine Rattenfalle (Urban an Ströder, 21.02.1973 und 07.11.1973, OS, ESG). Eine Liste Urbans, die sich weitgehend mit einer Vorschlagliste Ströders deckt, liest sich denn auch recht unspektakulär. Neben Bodenbearbeitungsgeräten wie Erdhacken und Grabstöcken bestellt er: »Nadeln, 1 Angelhaken […], 1 Messer aus Knochen, 1 Kalebasse mit Schnurwerk, 1 holzgeschnitzte Schamschale, 1 Schleuder aus Bananenblatt, 1–2 Rindentücher […], 1 Strick zum Anbinden von Schweinen, 1 Kreisel, 1 kleiner Bogen mit Pfeilen (Aderlaßbogen), 1 Bambusmesser, 1 Pfeife, 1 Schöpflöffel zum Ausheben des Wassers, 1–2 Holzschalen […]« (Urban an Ströder, 21.12.1973, OS, ESG).

Die 130 Objekte aus PNG, die die Göttinger Sammlung zwischen 1972 und 1975 von Ströder erwirbt, sind vorwiegend alltägliche, gewöhnliche Zeugnisse materieller Kultur. Eine Zuordnung zu den von uns benutzten Objektkategorien ergibt, nach Häufigkeiten gereiht, folgendes Bild:

Schmuck	45
Kleidung und Taschen	26
Nahrungs- und Genussmittelzubereitung	24
Werkzeuge und Wirtschaftsgeräte	21
Musikinstrumente	6
Waffen und Jagdgeräte	5
Haushaltsgegenstände	2
Spielzeug	1
Gesamt	**130**

Diese Aufteilung ist nicht zufällig. Sie entspricht annähernd einem realen Mengenverhältnis der materiellen Kultur der von Ströder besuchten Gruppen, die ihre Subsistenzwirtschaft mit wenigen, aber effektiven Geräten und Hilfsmitteln betreiben, ihr ganzes handwerkliches Geschick und ästhetisches Empfinden aber in die Herstellung von Körperschmuck, festlichen Trachten, Tanz-Accessoires und kultisch bedeutsamen Objekten legen.[7] Die damit verbundenen Tanzfeste und Tauschzeremonien markieren bis heute die Höhepunkte ihres gesellschaftlichen, politischen und religiösen Lebens. Es liegt auf der Hand, dass Objekte der letztgenannten Kategorien zum Wertvollsten gehören, was Ströder erwirbt und weiterverkauft. Den Spitzenplatz nimmt eine »Lendentracht« aus Enga ein **[Abb. 3]**, deren Wert er auf stolze 300 DM ansetzt. Andere Festschurze liegen zwischen 160 und 100 DM, gefolgt von Perücken (120–110 DM) und einer Halskette aus Eberhauern (Oz 3977, 100 DM). Diese Embleme höchster indigener Kunstfertigkeit und Ästhetik sind alles andere als ›alltäglich‹ und ›gewöhnlich‹, aber ein Vergleich aller 45 Körperschmuck-Objekte aus unserer Ströder-Sammlung mit anderen Hochland-

7 Allerdings sind auch alltägliche Gerätschaften mitunter aufwendig ornamentiert, figürlich gestaltet oder mit Brandmalerei ästhetisch veredelt.

Sammlungen (z. B. Friede/Hays/Hellmich 2017, Wilson 2014a) macht deutlich, dass die Qualität der einzelnen Objekte eher durchschnittlich ist und große ›Highlights‹ fehlen.[8] Das hängt sicherlich mit einem wesentlichen Merkmal von Ströders Sammeltätigkeit zusammen, die man als extreme Mobilität im Alleingang bezeichnen kann: Alles Gesammelte muss er selbst tragen und transportieren können, selbst wenn er auf dem Highway eine Mitfahrgelegenheit findet. Alles, was zu groß, zu schwer, zu teuer, zu fragil für aufwendige Verpackung und Transport ist, entfällt.[9] Deshalb verschickt er leichte Pfeile in großen Mengen,[10] aber keine Bögen, Speere und Schilde; ebenso fehlen prächtige, ausladende Federschmuck-Ensembles oder filigrane Tanzkostüme.

Über die konkreten Umstände seiner vielen hundert Transaktionen mit den Einheimischen erfahren wir aus Ströders Briefen wenig. Sind es eher Transaktionen zwischen Geschäftspartnern oder zwischen guten Bekannten und Freunden? Was bekommt er geschenkt, was muss er hartnäckig verhandeln, was wird ihm verwehrt? Im persönlichen Gespräch im August 2023 bestätigt er, dass ihm tatsächlich vieles auch geschenkt wurde, wobei er sich an einzelne Objekte in diesem Zusammenhang nicht mehr erinnert. In seinen Begleitbriefen gibt Ströder nur bei einer geringen Anzahl von Objekten den Namen der Eigentümerin oder des Eigentümers an. An keiner Stelle wird jemals der Kaufpreis genannt, falls es überhaupt einen gegeben hat. Während andere Sammler in dieser Zeit gezielt die großen *Highland Shows* aufsuchen, um an begehrte Objekte heranzukommen, erwähnt Ströder keine einzige davon. Es ist gut vorstellbar, dass er diese touristischen Massenansammlungen als überzeugter Einzelgänger meidet, vielleicht auch, weil auf diesen Bühnen die Nachfrage die Preise in die Höhe treibt.

Gleich zu Beginn der Zusammenarbeit mit Ströder weist Urban auf die wissenschaftliche Bedeutung einer guten Objektdokumentation hin, durch die »jeder völkerkundliche Gegenstand an Wert [gewinnt], insbesondere für die Forschung« (26.05.1971, OS, ESG). Ströder ist lernwillig und bemüht sich bei seinen nachfolgenden Sendungen um eine genauere Dokumentation – offensichtlich mit Erfolg, denn mehrfach bedankt sich Urban für »sorgfältige«, »ausführliche« oder »genaue« Angaben (25.05.1972, 20.12.1972 und 21.02.1973, OS, ESG) und stellt nur selten Anschlussfragen.

Wie gut Ströders Beobachtungsgabe und wie sorgfältig seine Dokumentation war, erfordert allerdings eine differenziertere Beurteilung: Ströder liefert fast immer die Basisdaten eines Objekts, d. h. die indigenen Bezeichnungen, teilweise auch die der Ausgangsmaterialien, außerdem Ortsangaben sowie Angaben zur Sprache oder zum Dialekt der jeweiligen Region oder Gruppe. Die Transkription der indigenen Begriffe ist so gut, dass sie in fast allen Fällen anhand der Fachliteratur verifiziert werden konnte; auch die Mehrheit der Ortsangaben erwies sich als lokalisierbar. Angaben zu Eigentümern werden bedauerlicherweise nur bei etwa jedem fünften Objekt gemacht, zu Herkunft und Herstellern sowie zum genauen Kaufdatum deutlich seltener. Ausführlichere Beschreibungen zum Herstellungsprozess, zur Funktionsweise und zur Verwendung der Objekte werden bei den frühen, kleinen Sendungen aus PNG gelegentlich mitgeliefert, so etwa zu Musik-

8
Dieser Eindruck basiert auf der Betrachtung von Objektfotografien und Katalog-Beschreibungen und könnte durch eine Prüfung der aktuell verpackten und zwischengelagerten Objekte manche Korrektur erfahren.

9
Diesen Eindruck, den wir aus dem Studium des Objektkatalogs gewonnen haben, bestätigte Ströder im persönlichen Gespräch (PG, 15.08.2023).

10
Das Ruhrland-Museum in Essen und das Reiß-Museum in Mannheim verwahrten für ihn »u.a. je über hundert Pfeile verschiedener Art und Herkunft« als Leihgaben (Ströder an Urban, 18.09.1975, OS, ESG).

instrumenten, zu Rindenbastklopfern, zu bestimmten Elementen von Trachten und Schmuck, zur Rattenfalle oder zur Bedienung der Feuersäge; bei den späteren, wesentlich umfangreicheren Sendungen fehlen weiterführende Angaben fast vollständig. Obwohl manche seiner Beschreibungen eine gute Beobachtungsgabe zeigen, erscheinen uns insgesamt seine Angaben doch recht unsystematisch und im Vergleich zu anderen Dokumentationen von eingeschränkter Nützlichkeit. Das trifft v. a. da zu, wo Objekte in Bezug zu größeren kulturellen Institutionen oder Praktiken stehen, die sich nicht einfach aus direkter Beobachtung erschließen (sofern diese überhaupt möglich ist), wie Rituale, Heilungszeremonien oder Praktiken der Brautwerbung. Hier scheitert Ströder an den (verständlichen) Sprachbarrieren, aber auch aufgrund der kurzen Zeit, die er an einem Ort verbringt.

3 Zierschurz für Männer, Enga (ESG, Oz 3888).

Auch wenn uns – mehr als Urban – die Lücken in Ströders Objektdokumentation ins Auge springen, erinnern wir an die besonderen Umstände seiner ›extremen Mobilität im Alleingang‹, die seiner Sammel- und Dokumentationstätigkeit enge Grenzen gesetzt haben. Er hat, soweit wir wissen, während seiner ganzen PNG-Zeit keinerlei technische Hilfsmittel zur Verfügung, die ihm die Arbeit hätten erleichtern können – ob Schreibmaschine, Fotoapparat, Aufnahmegerät oder auch nur Durchschlagpapier: Er behält keine Abzüge von seinen Briefen nach Göttingen und verschickt seine Aufzeichnungen als Original an seine Abnehmer. Vermutlich führt er aus Platzgründen nur knappe Listen, um die Übersicht zu behalten, wem er was wann geschickt hat. Ein Notizheft und ein Stift ist alles, was er immer bei sich trägt.

Trotzdem baut sich Ströder mit der Zeit ein beachtliches Netzwerk an musealen Einrichtungen und Kunsthändlern außerhalb PNGs auf, an die er Anfragen und Ansichtssendungen verschickt und Einzelobjekte oder größere Konvolute verkauft und die teils auch Bestände als Leihgaben für ihn aufbewahren. In Göttingen lagerten neben den 130 erworbenen Objekten zeitweise 50 weitere Gegenstände, die Ströder schließlich an ein japanisches Museum verkauft (Ströder an Urban, 27.05.1977, OS, ESG). In Deutschland unterhält er nach unserer Aktenlage neben Göttingen noch Beziehungen zu Museen in acht weiteren Städten sowie zu einem Kunsthändler in Hamburg. Der Göttinger Bestand an PNG-Ethnografica aus der Hand Ströders ist,

soweit wir wissen, der zweitgrößte in Deutschland.[11] Darüber hinaus steht Ströder mit Einrichtungen in Schweden, Großbritannien, Ungarn, Jugoslawien und Japan in Kontakt.

11
Den mit 240 Objekten größten Bestand haben die Reiss-Engelhorn-Museen in Mannheim (Corinna Erckenbrecht, E-Mail 18.12.2023); es folgen mit größerem Abstand das Ruhr Museum Essen mit ca. 47 Objekten (Patrick Jung, E-Mail 23.11.2023) und die Ethnografische Studiensammlung in Mainz mit 35 (Anna-Maria Brandstetter, E-Mail 10.01.2024).

›KLEINE SCHAUVITRINE‹

Viele Objekte Ströders mögen auf den ersten Blick unscheinbar sein, aber sie bergen bei näherem Hinsehen faszinierende Geschichten, wie unsere ›kleine Schauvitrine‹ zeigen soll.

4 Maultrommel aus Kuli, Westliches Hochland (heute Provinz Jiwaka) (ESG, Oz 3590).

Maultrommel – Instrument der Verliebten

Bereits in seinem ersten Brief aus PNG erwähnt Ströder dieses Instrument, das er im Tiefland wie im Hochland vorgefunden hat: »ein kleines Zupfzeug aus Bambus, das an den Mund gehalten wird und gezupft und sogar besungen werden kann« (Ströder an Schlesier und Urban, 18.11.1972, OS, ESG) **[Abb. 4]**.

Tatsächlich ist dieses einfach herzustellende Instrument in nur leicht variierender Bauweise in ganz Neuguinea und weit darüber hinaus verbreitet (Fischer 1958: 27ff.). In einem kurzen, halbierten Bambussegment wird in Längsrichtung eine spitz zulaufende Zunge herausgeschnitten, die durch das rhythmische Anschlagen mit dem Daumenrücken in Schwingung versetzt wird. Dabei klemmt sich der Spieler mit seiner Linken das zusammengebundene spitze Ende zwischen die Lippen, während die Schnur in seiner Rechten dafür sorgt, dass der Daumen immer an der gleichen Stelle anschlägt. Durch den Hohlraum des Mundes erzeugt die schwingende Zunge einen melodischen, ›schwirrenden‹ Klang, den der Spieler durch verschiedene Stellungen des Mundes und der Zunge variieren kann. Um gut gespielt zu werden, bedarf das einfach erscheinende Instrument beträchtlicher Übung und Kunstfertigkeit. Ströder verschickt die in Kuli (Westliches Hochland) erworbene Maultrommel

5 Ein Baruya (Östliches Hochland) spielt die Maultrommel, 1982. Foto: Don Niles.

mit seiner ersten Paketsendung aus PNG nach Göttingen und schreibt im Begleitbrief an Urban: »Die beiliegende Trommel klingt wohl für mein Empfinden, wenn verständig gespielt« (16.02.1972, OS, ESG). Weiter beschreibt er die Spielweise und ermuntert Urban, es selbst zu versuchen: »Ich hoffe, daß Sie das Spiel nach einiger Übung erlernen, was der Mühe durchaus wert ist« (ibid.).

Ströder gibt an, dass das Instrument gern beim »Liebeswerben« Anwendung findet, »das u. a. aus Kopfwenden (turning heads, gegenseitiges Reiben der Köpfe) und Beintragen (to carry legs, gegenseitiges Ineinanderverschränken der Beine) besteht« (ibid.). Damit benennt er zwei im Hochland weit verbreitete Spielarten der Brautwerbung – besser unter den Pidgin-Ausdrücken *tanim het* und *karim lek* bekannt –, bei denen unverheiratete Jugendliche zumeist nachts im Inneren eines Hauses zusammenkamen, um (unter Aufsicht) miteinander zu flirten, Lieder mit erotischen und romantischen Anspielungen vorzutragen und mit wechselnden Partnerinnen und Partnern bestimmte Formen des körperlichen Kontakts zu praktizieren, die im alltäglichen Umgang zwischen den Geschlechtern undenkbar wären. Der Musikethnologe Don Niles (2021: 160) hält zwar fest, dass bei diesen formalisierten Flirt-Praktiken keine Instrumente verwendet wurden, und doch ist Ströder

mit dem »Liebeswerben« auf der richtigen Spur. Die ethnografische Literatur belegt vielfach (s. Niles et al. 1998, Fischer 1958), dass die Maultrommel gern von Verliebten gespielt wird, um miteinander zu kommunizieren und Gefühle der Sehnsucht, Ungeduld oder auch Trauer über Zurückweisung zum Ausdruck zu bringen. Insofern wird die Maultrommel eher als ein »sprechendes« Instrument angesehen (Chenoweth 1979: 14). Die Baruya ›erzählen‹ Geschichten mit ihrem Spiel, indem sie Klänge produzieren, die lautmalerisch typische Situationen eines Bushwalk imitieren (Vogelgesang, Flussdurchquerung u. a.) und so die Vorstellung eines bestimmten Reisewegs heraufbeschwören (D. Niles an H. Reithofer, E-Mail 05.01.2024) [Abb. 5]. Anderen genügt es, beim Spielen den Namen ihrer Angebeteten zu flüstern. Damit bestätigt sich Ströders Beobachtung, dass die Maultrommel »sogar besungen werden kann«.

Am Watut-Fluss im Tiefland (Morobe-Distrikt) hört Ströder noch von einer anderen Wirkung, dass nämlich »das Abspielen der Maultrommel im Garten das Wachsen der Taros fördere« (Ströder an Urban, 16.02.1972, OS, ESG). Auch wenn in der uns bekannten Literatur eine solche Vorstellung unerwähnt bleibt, so wurden im benachbarten östlichen Hochland den Klängen ›heiliger‹ Flöten ganz ähnliche Wirkungen zugeschrieben: Sie lassen Schweine groß werden und Gartenfrüchte gedeihen (Chenoweth 1998: 532, Sterly 1997: 164). Diesen Flöten gilt unser nächstes Spotlight.

›Heilige Flöten‹

Äußerlich unscheinbar, fast unansehnlich, ist das Flötenpaar aus dem Simbu-Distrikt,[12] das Ströder in seiner zweiten Paketsendung im Juli 1972 nach Göttingen schickt [Abb. 6]. In der Literatur oft als ›heilige‹ oder ›Geisterflöten‹ bezeichnet, gehör(t)en diese schmucklosen Bambusflöten zur Kategorie geheimer/heiliger Objekte, da sie nur von initiierten Männern angesehen, hergestellt und gespielt werden durften. Vor Frauen und Kindern wurde ihre Existenz verborgen. Zusammen mit Schwirrhölzern und Schlitztrommeln lassen sich diese heiligen Flöten einem größeren kulturellen Komplex zuordnen, der sich über weite Gebiete PNGs erstreckte (s. Karte in Gourlay 1975: 13). Seine Wesensmerkmale waren einerseits geheime Männerkulte und männliche Initiationsriten, andererseits unverhohlen antagonistische Geschlechterbeziehungen (ibid: 1).

12 Alternative Schreibweise: Chimbu. Ströder schreibt häufig »Tschimbu«, aber auch »Chimbu«.

Die meist undekorierten Bambusflöten lassen nichts erkennen von dem Enthusiasmus und der Ehrfurcht, die die Simbu den darauf gespielten Melodien entgegenbrachten: Die spirituelle Macht der Flöten lag nicht in ihrem materiellen Äußeren, sondern in ihren Melodien (ibid.: 28f.). Diese Melodien, so der deutsche Missionar und Ethnologe John Nilles (1950: 37), der von 1937 an über mehr als fünf Jahrzehnte im Simbu arbeitete, repräsentierten einen Familien-Schutzgeist, der seinen Schutzbefohlenen Wohlergehen und Wohlstand zukommen lässt. Terence Hays (1986: 448) zeigt, dass überall im Hochland die zentrale Funktion dieser Flöten die Förderung von Wachstum und Fruchtbarkeit war, insbesondere das Wachstum von Knaben zu Männern und Kriegern, dann auch das gute Gedeihen und die Vermehrung von Schweinen, den bei weitem wertvollsten Haustieren im Hochland. Die heiligen Flöten wurden daher nur zu ganz bestimmten Anlässen gespielt, die für eine Familie oder den gesamten patrilinearen (Sub-)Clan von einschneidender Bedeutung waren: bei der Initiation von Knaben und als Ankündigung

6 Flötenpaar aus dem Simbu (ESG, Oz 3621, Oz 3622).

7 Simbu- oder Wahgi-Männer bei einer öffentlichen Aufführung ihrer Flötenspielkunst bei der Mount Hagen Cultural Show, 2005. Foto: Don Niles.

der legendären Schweineschlachtfeste, bei denen große Clans mitunter tausend Schweine und mehr schlachteten. Ströder kannte zumindest den Zusammenhang mit der Initiation: »Früher war es Kindern und Frauen streng verboten, diese Rohre zu sehen, unter Todesstrafe. Dabei hatte es tiefere Bedeutungen auf sich, die mit Jünglingsweihen zu tun hatten und teils noch haben. Genau bin ich noch nicht im Bilde, da die Eingeborenen nur bruchstückhaft berichten, wohl auch wegen der Sprachschranken« (Ströder an Urban, 20.07.1972, OS, ESG).

Die »Jünglingsweihe« sollte aus Knaben Krieger formen, männliche Stärke und Solidarität fördern und in die rituellen Geheimnisse der Männerwelt einführen (Nilles 1950). Ein Kernelement bildete hierbei die Enthüllung der geheimen Bambusflöten, *kuakumba*[13] oder ›Vogelflöten‹ genannt, als die wahren Urheber jener »geisterhaften, furchteinflößenden« Melodien (Chenoweth 1998: 532), von denen die Knaben bis zur Initiation nur gehört hatten, sie kämen von einem großen, kasuarähnlichen Vogel, der irgendwo im Busch auf einem Stein lebt und dort seine Eier ausbrütet (Nilles 1950: 49). Man muss sich diese Enthüllung als schockierende Demonstration männlicher Macht und Manipulation vorstellen, die die Knaben ihrer unbeschwerten Kinderwelt entriss und in eine neue Welt männlicher Privilegien und Pflichten katapultierte. Im abgeschirmten Männerhaus zeigte man den Initianden dann die spezifische Flöte ihrer Familie, offenbarte deren Namen und unterwies die Jungen in den tradierten Melodien, die unveräußerliches Eigentum und Erkennungsmerkmal ihrer Familie waren und von niemandem sonst gespielt werden durften. Die Melodien wurden immer mit einem Flötenpaar gespielt, wobei sich die Spieler in schneller Folge abwechselten, um den Effekt einer kontinuierlichen Melodie zu erzeugen.

13 Die Bezeichnungen und Schreibweisen variieren: Nilles schreibt *koa*, der Musikethnologe Edward Gende (1998) – wie Ströder auch – *kuakumba*.

Die strenge Geheimhaltung der ›Vogelflöten‹ vor allen Nicht-Initiierten wurde den neu Eingeweihten mit Vehemenz eingeschärft und ist in der Vergangenheit – wie auch Ströder anmerkt – mit psychischer und körperlicher Gewalt (-androhung) durchgesetzt worden. Öffentliche Enthüllungen dieser Flöten »by missionaries and other outsiders« (Hays 1986: 442) ab 1950 hatten aber im Simbu und in benachbarten Regionen dazu geführt, dass die Flöten allmählich ihren geheimen/heiligen Status einbüßten und immer öfter öffentlich gespielt wurden, wie etwa bei den *Highland Shows* **[Abb. 7]**.

Wie praktisch alle heiligen Flöten in PNG bestehen die von Ströder erworbenen Flöten aus einem Bambussegment mit einem geschlossenen Knoten (Nodium) am oberen Ende, einem seitlichen Blasloch einige Zentimeter darunter und einem offenen Ende unten. Gespielt und gehalten werden sie wie Querflöten, allerdings gibt es keine Grifflöcher. Beim Spiel wird »das Loch am Ende des Rohrs mit der Hand beklopft« (Ströder an Urban, 20.01.1972, OS, ESG). Das kurze Segment oberhalb des Nodiums ist bei unseren Flöten zur Klangverbesserung eingedrückt. Zusätzlich wird in dieses kurze Segment »oft Erde gesteckt, um den Klang zu verbessern. Ein solches Rohr hat noch Erde, das andere nicht« (Ströder an Urban, 20.07.1972, OS, ESG).[14] Nilles (1950: 61) gibt als gängige Maße für die ›Vogelflöten‹ der Simbu eine Länge zwischen 30 und 90 cm und einen Durchmesser von 2,5 bis 7,6 cm an; mit 62 × 3,5 cm liegt das von Ströder erworbene Flötenpaar im mittleren Bereich.

14 Diese Praxis wird für die Simbu-Flöten auch von Sterly (1997: 164) berichtet und für die benachbarten Bundi von Aufenanger und Höltker (zit. in Gourlay 1975: 27, Anm. 1).

Wenn das Flötenspiel Ströder »an den Ruf des Kuckucks und anderer Waldvögel« erinnert (Ströder an Urban, 20.01.1972, OS, ESG), dann kommt er, bewusst oder unbewusst, der Symbolik der ›Vogelflöten‹ recht nahe. Bei initiierten Männern, Spielern wie Zuhörern, konnte eine virtuose Performance große emotionale Befriedigung und starke Gefühle auslösen (Gourlay 1975: 34). Das Tonspektrum der Melodien wurde zusätzlich durch verschiedene Lippenstellungen und durch das Überblasen der Flöte erweitert sowie durch die gängige Praxis, durch unterschiedliche Längen tonal kontrastierende Flötenpaare herzustellen (Fischer 1958: 48, Gourlay 1975: 32, Chenoweth 1998: 532). Dadurch waren die Flöten gewissermaßen aufeinander angewiesen, konnten zueinander sprechen und einander antworten, wie etwa in der populären Simbu-Melodie *Weinender Baby-Kuskus*, in der die eine Flöte ein weinendes Kind imitiert, die andere die tröstende Mutter (Nilles 1950: 60f., Gende 1998: 423). Damit evoziert das paarweise Flötenspiel auch die Notwendigkeit und emotionale Kraft männlicher Kooperation (vor allem zwischen Mitgliedern derselben Altersklasse) sowie – durch die über Generationen überlieferten Melodien – die Verbindung mit den Ahnen der eigenen Gruppe, wie es Read für die Gahuku-Gama im Östlichen Hochland dargestellt hat (zit. in Gourlay 1975: 34).

Hüfttasche mit Statussymbolen

Zierschurze wie das von Ströder in Zentralenga erworbene Exemplar (s. Abb. 3) waren im ganzen südlichen und westlichen Hochland verbreitet, aber in stark divergierender Dichte und Beliebtheit. Während sie bei den Huli zum alltäglichen Outfit gehörten, wurden sie bei den meisten anderen Gruppen nur zu den wichtigsten Anlässen als Blickfang über dem großen Tanzschurz getragen. Die Schurze variierten in Form und Größe von klein und dreieckig bis groß und rechteckig (s. z. B. Friede/Hays/Hellmich 2017: 67, 465, Wilson 2014a: 127), hatten aber immer einen Saum von Schweineschwänzen. Darin bestand die Attraktivität dieser Schurze: Die Schwänze waren nicht nur ein ästhetischer ›Hingucker‹, sondern wiesen den Träger auch als erfolgreichen Akteur in der prestigeträchtigen Arena des Gabentausches aus; denn nur im Tausch empfangene Schweine werden geschlachtet und gegessen, niemals die eigenen. Mit 163 Schwänzen ist unser Zierschurz ein wahrhaft prachtvolles Exemplar.[15] Die Stoffe selbst wurden aus Pflanzenfasern mit Hilfe einer Nadel sehr fest und eng gestrickt – eine Technik, die nur von (wenigen) Männern beherrscht wurde (Sillitoe 1988: 456).

Die hier abgebildete »Lendentracht« erwirbt Ströder 1974 von einem Mann namens Nu südlich von Laiagam, wo sie *sumbut* genannt wird (Ströder an Urban, 20.05.1974, OS, ESG). Allerdings waren solche Schurze schon damals kaum noch in Gebrauch: »Diese Trachten sind vollständig im Aussterben begriffen. Ich habe nie jemanden gesehen, der sie trug« (ibid.). Während die Art Gallery of New South Wales zwei ganz ähnliche Schurze aus derselben Gegend besitzt,[16] wartet unser Schurz mit einer Besonderheit auf, für die wir keinen Vergleichsfall in der Literatur gefunden haben: Er besteht »aus vierfachem Tuch«, das »zu zwei Taschen verarbeitet« wurde (ibid.). Ströder zufolge sind diese »taschenartigen Trachten […] bezeichnend« für die Gegend

15
Anders als im Südlichen Hochland (s. Sillitoe 1988: 454) wurden hier und in einem ähnlichen Zierschurz aus derselben Gegend (Oz 3891) die Schwanzwirbel vor der Befestigung der Schwänze nicht herausgelöst, wie Röntgenaufnahmen und ein CT-Scan gezeigt haben. Die Untersuchung erfolgte in freundlicher Zusammenarbeit mit der Radiologischen Abteilung am Evangelischen Krankenhaus Göttingen-Weende unter Leitung von Chefarzt Dr. Christoph Engelke im August 2024.

16
Siehe www.artgallery.nsw.gov.au/collection/works/846.1979.2/#details und www.artgallery.nsw.gov.au/collection/works/846.1979.1/

südlich von Laiagam (ibid.). Die Taschen unseres Schurzes waren leer, aber sicherlich eigneten sie sich dazu, unentbehrliche Accessoires wie Rauchrohr und Tabakblätter mitzuführen, um seinen Träger gut durch den Tag zu bringen.

Eine Nackenstütze als Fenster in vorkoloniale Praktiken

Die Nackenstütze in Gestalt eines Schweins [Abb. 8] hat Ströder im Tiefland bei den Adzera[17] erworben. Die Adzera siedeln in den völlig flachen, nahezu baumlosen Grassteppen am Oberlauf des Markham- und des Ramuflusses sowie an den Hängen der nördlich und südlich sich erstreckenden Gebirgsausläufer (rund um Kaiapit, s. Karte = Abb. 2). Direkt durch ihr Gebiet führt die so wichtige Verkehrsader des *Highlands Highway*. Ströder durchwanderte das »drückend heiße und schattenlose« Adzeraland mindestens zwei Mal und wegen der »Stechmückengefahr« auch eher widerwillig (Ströder an Urban, 23.02.1974, OS, ESG). Urban hatte nach Ströders kleiner Adzera-Sendung im August 1973 besonderes Interesse an weiteren Formen der »Azera-Keramik« geäußert aufgrund der Arbeiten des früh verstorbenen deutschen Ethnologen Carl August Schmitz, »der in den 50er Jahren den Töpfereivorgang bei den Azera filmisch dokumentiert hat« (Urban an Ströder, 07.11.1973, OS, ESG).[18] Ströder unternimmt deshalb eine zweite Tour und schickt zwei Wochen vor seiner endgültigen Ausreise aus PNG eine Sendung mit 16 Adzera-Objekten nach Göttingen. Eine von Urban gewünschte Ton-Trommel ist zwar nicht darunter, aber ein weiterer Tontopf und verschiedene Gegenstände des Töpferhandwerks. Andere Adzera-typische Objekte sind ein Bananenschaber aus Schweineknochen mit dem geschnitzten Kopf eines Flughundes (Oz 3931) [Abb. 9] und zwei aus Bananenblättern hergestellte Steinschleudern, *umpit* genannt (Oz 3929, Oz 3930), die zur Vogeljagd und als Fernkampfwaffe eingesetzt wurden (Neuhauss 1911: 291, 298f.). Leider schickt Ströder keine entsprechenden Steine mit.

17 Neben dieser heute offiziellen Schreibweise liest man auch »Azera« und »Atzera«, die beide auch von Ströder verwendet werden.

18 Vgl. Schmitz 1959b. Der Film entstand in Zusammenarbeit mit dem ehemaligen Göttinger Institut für den Wissenschaftlichen Film (IWF) und kann über diese DOI aufgerufen werden: 10.3203/IWF/E-184

8 Nackenstütze der Adzera in Schweinegestalt, Morobe (ESG, Oz 3937).

9 Bananenschaber der Adzera aus Schweineknochen (ESG, Oz 3931).

Die Nackenstütze ist v. a. in historischer Hinsicht beachtenswert. Ein Begleitbrief mit Angaben zur Verwendung und Verbreitung dieser Stützen ist offenbar verloren gegangen (Ströder an Urban, 18.09.1975, OS, ESG). Ein Blick in die ältere ethnografische Literatur verrät, dass solche Nackenstützen in vielen Regionen PNGs weit über die pragmatische Funktion hinausgingen, den kostbaren und oft ausladenden Kopfschmuck zu schonen, der bei Festen und rituellen Anlässen getragen wurde.[19] Nach Schmitz (1959a) handelt es sich bei Adzera-Nackenstützen v. a. um kultische Objekte, die in engem Zusammenhang mit Kopfjagd und Kannibalismus standen, wie sie in vorkolonialer und vorchristlicher Zeit von den Adzera und benachbarten Gruppen praktiziert wurden.[20] Vor Kultfesten und Kopfjagden hätten die Krieger auf diesen Nackenstützen geschlafen, weshalb sie Schmitz als »Kraftträger« interpretiert (ibid.: 157). Dafür spricht auch, dass die große Mehrheit der Nackenstützen die Form einer menschlichen Figur hatte, die wohl einen männlichen Himmelsgott und Herrn der Schweine darstellte, »welcher mit seinen menschenfressenden Gelüsten die Welt der Urzeit verwüstete« (ibid.: 158). Einem menschlichen Zwillingspaar gelingt es schließlich, dieses machtvolle Wesen zu erschlagen und »so die Welt für die Existenz der menschlichen Kultur [zu] befreien« (ibid.). Dieser Mythos liefert die urzeitliche ›Begründung‹ für Kopfjagd einerseits (mit dem Tötungsakt der Zwillinge), für Kannibalismus andererseits (mit dem menschenhungrigen Gott). Er erklärt für Schmitz auch die schweinegestaltige Variante der Nackenstütze, die »nur die zoomorphe Form des gleichen Gottes« ist (ibid.: 159). Die Darstellung einer solchen Stütze (ibid.: 152, Fig. 5) aus dem Rautenstrauch-Joest Museum in Köln zeigt deutlich die stilistische Traditionslinie, in der Ströders Objekt zumindest durch das Merkmal der geöffneten Schweineschnauze mit der ausgearbeiteten Zunge steht. Dieses markante Stilelement der

19 Darauf verweist Ströder etwa in seiner Beschreibung einer anderen Nackenstütze aus dem Östlichen Hochland (Oz 3881) (Ströder an Urban, 20.05.1974, OS, ESG).

20 Belege dafür finden sich in mündlichen Überlieferungen der Adzera und benachbarter Gruppen, aber auch in frühen Berichten von Forschungsreisenden, Goldsuchern und Missionaren (z. B. Schmitz 1958, Holzknecht 1975, Fischer 1992). Der australische Ethnologe Kenneth Read (1946: 94) betont ebenfalls die frühere kriegerisch geprägte Alltagswelt der Adzera und fügt hinzu: »In former times human flesh was also prized, and there can be little doubt that raids were carried out for the sole purpose of obtaining it."

Adzera begegnet auch bei der Darstellung menschlicher Köpfe (ibid.: 156). Damit belegt unsere Stütze auch das Festhalten an bestimmten Stilelementen, selbst wenn der entsprechende mythologisch-kultische Unterbau längst weggebrochen ist und womöglich auch von niemandem mehr erinnert wird.

ABSCHLUSS

Wenn es stimmt, dass die Göttinger Ethnologische Sammlung ›Weltenfragmente‹ beherbergt, dann gilt das in besonderer Weise für die »Sammlung Ströder«. Wir haben hier keine geschlossene, repräsentative Sammlung aus einer klar umgrenzten Lokalität vor uns, sondern ein recht fragmentarisches Konvolut, fast schon ein Potpourri, aus drei Stilregionen (ohne Australien und Ost-Timor), von denen das PNG-Hochland mit Abstand am besten vertreten ist. Auch die Dokumentation der Sammlung weist, trotz aller Bemühungen auf beiden Seiten und trotz manch detaillierter Beschreibung, so einige Lücken auf. Besonders bedauerlich scheint uns, dass wir nur wenig erfahren über die Menschen, die diese Objekte hergestellt, benutzt, getragen und weitergegeben haben, und über ihre Verbindungen zu Ströder. Welchen Wert hat ein solcher Bestand für die Ethnologische Sammlung, die so viele großartige und gut erschlossene Konvolute verwaltet? Inwieweit kann eine solche Sammlung die Hoffnungen einlösen, die Ströder mit seinem Reisen und Sammeln verband: »Verbrüderung mit allen Völkern«, Voneinander-Lernen, respektvoller Umgang miteinander, mehr Gerechtigkeit und Solidarität mit allen Menschen?

Die kurze Antwort darauf ist, wie so oft: Es kommt darauf an, was man damit macht. Die 130 Objekte aus PNG haben ihren je eigenen ethnografischen Wert als Zeugnisse einer materiellen Kultur einer bestimmten Region und Zeit und erlauben faszinierende Einblicke in andere Denk- und Lebensweisen. Aber sie alle haben auch unzählige soziale Beziehungen hergestellt und tragen diese gleichsam in sich: die im Kontext der Begegnungen und Transaktionen geknüpften Beziehungen in PNG selbst, die langjährige enge, fast freundschaftliche Beziehung zwischen Ströder in PNG und Urban in Göttingen. Fast 50 Jahre später ermöglichten dieselben Objekte und die damit verbundene Korrespondenz neue soziale Beziehungen zwischen uns beiden (L.S. und H.R.), den Akteuren von damals und so manch anderen Kolleginnen und Kollegen, mit denen wir uns in der Vorbereitung dieses Beitrags ausgetauscht haben.

Ströders Objekte mögen im Reigen der vielen anderen Konvolute der Göttinger Sammlung auf den ersten Blick unscheinbar sein, doch haben sie ihren ganz eigenen Reiz, wie wir in dieser Arbeit gezeigt haben. Ihr Wert besteht nicht zuletzt darin, neue soziale Beziehungen über Raum und Zeit hinweg zu ermöglichen und zum Nachdenken anzuregen über Menschen und Dinge, Kultur und Lebensformen im Hochland von PNG. Wir finden es charmant, dass die so namhafte Geschichte der Ethnologischen Sammlung auch Raum hat für solche Randfiguren wie Karl Wilhelm Ströder, einem Amateur am ›Rand‹ der Wissenschaft, einem einsamen Wanderer zwischen den Welten. Wir bewahren mit seinen Objekten auch die Erinnerung an glückliche Jahre der Freiheit, des unsteten Reisens, der täglichen Begegnungen mit neuen fremden Menschen in einem ganz besonderen Land.

Unveröffentlichte Quellen

Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG)
Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945. Ströder. 1970–1979«
Musikinstrumentensammlung der Georg-August-Universität Göttingen
Archivalien

Literaturverzeichnis

Boylan, Chris, Simon Moriarty und Natalie Wilson
2014. The Moriarty legacy. Collecting New Guinea highlands art. A conversation between Chris Boylan, Simon Moriarty and Natalie Wilson. In: Wilson, Natalie (Hg.). *Plumes and pearlshells: art of the New Guinea highlands*. Sydney: Art Gallery of New South Wales, 27–31.

Boylan, Chris und Greta North
1997. Highlands art of New Guinea. In: *The world of tribal arts* 4 (3): 72–83.

Chenoweth, Vida
1998. Eastern Highlands Province. In: Kaeppler, Adrienne L. und Jacob Wainwright Love (Hg.). *Australia and the Pacific Islands*. New York, London: Garland Publishing, 526–533.

Chenoweth, Vida (Hg.)
1979 [1976]. *Musical instruments of Papua New Guinea*. Repr. Ukarumpa, Papua New Guinea: S.I.L.

Cochrane, Susan
2007. Mr Pretty's predicament: Ethnic Art Field Collectors in Melanesia for the Commonwealth Arts Advisory Board, 1968–1973. In: Cochrane, Susan und Max Quanchi (Hg.). *Hunting the Collectors. Pacific Collections in Australian Museums, Art Galleries and Archives*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 243–274.

Fischer, Hans
1958. *Schallgeräte in Ozeanien: Bau u. Spieltechnik, Verbreitung u. Funktion*. Strasbourg: Heitz.
1992. *Weiße und Wilde. Erste Kontakte und Anfänge der Mission* (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea, 1). Berlin: Reimer.

Friede, John, Terence E. Hays und Christina Hellmich (Hg.)
2017. *New Guinea Highlands. Art from the Jolika Collection*. San Francisco, Munich, London, New York: Fine Arts Museums of San Francisco, DelMonico Books Prestel.

Gende, Edward
1998. Chimbu Province. In: Kaeppler, Adrienne L. und Jacob Wainwright Love (Hg.). *Australia and the Pacific Islands*. New York, London: Garland Publishing, 522–526.

Gourlay, K. A.
1975. *Sound-producing instruments in traditional society: a study of esoteric instruments and their role in male-female relations* (New Guinea Research Bulletin, 60). Port Moresby und Canberra: New Guinea Research Unit, The Australian National University.

Hays, Terence E.
1986. Sacred Flutes, Fertility, and Growth in the Papua New Guinea Highlands. In: *Anthropos* 81 (4/6): 435–453.

Holzknecht, Karl. G.
1975. *Die Erforschung und Geschichte des Markhamtales in Papua-Neuguinea. Übersetzung von Peter Heiligenthal. Sonderheft der Deutsch-Melanesischen Gesellschaft / Deutsch-Melanesische Gesellschaft*. Wiesbaden: Heymann.

Neef, Josefine
2022. *Verdachtsmomente des Heiligen – Australische Objekte in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen*. Projektbericht (www.uni-goettingen.de/de/663903.html).

Neuhauss, Richard
1911. *Deutsch-Neuguinea. Band I*. Berlin: Reimer.

Niles, Don
2021. Courting as structured movement in the Eastern Highlands of Papua New Guinea. In: Stepputat, Kendra und Brian Diettrich (Hg.). *Perspectives in motion. Engaging the visual in dance and music*. New York: Berghahn Books, 158–175.

Niles, Don, Allison Jablonko, Andrew J. Strathern, Edward Gende, Vida Chenoweth, Paul W. Brennan und Jacqueline Pugh-Kitingan
1998. Highland region of Papua New Guinea. In: Kaeppler, Adrienne L. und Jacob Wainwright Love (Hg.). *Australia and the Pacific Islands*. New York, London: Garland Publishing, 511–544.

Nilles, John
1950. The Kuman of the Chimbu region, Central Highlands, New Guinea. In: *Oceania* 21 (1): 25–65.

O'Hanlon, Michael
2000. Introduction. In: O'Hanlon, Michael und Robert Louis Welsch (Hg.). *Hunting the gatherers. Ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s–1930s* (Methodology and history in anthropology, 6). New York: Berghahn Books, 1–34.

O'Hanlon, Michael und Robert Louis Welsch (Hg.)
2000. *Hunting the gatherers. Ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s–1930s* (Methodology and history in anthropology, 6). New York: Berghahn Books.

Pearce, Susan M.
1998. *Museums, objects and collections. A cultural study*. London: Leicester University Press.

Pretty, Graeme Lloyd
1969. *Salvage Ethnography in New Guinea: The South Australian Museum Expedition to the Southern Highlands District, Papua, December 1968–January 1969*. Report to the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. New York.

Quanchi, Max und Susan Cochrane
2007. Hunting the collectors. In: Cochrane, Susan und Max Quanchi (Hg.). *Hunting the Collectors. Pacific Collections in Australian Museums, Art Galleries and Archives*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 1–13.

Read, K. E.
1946. Social Organization in the Markham Valley, New Guinea. In: *Oceania* 17 (2): 93–118.

Schmitz, Carl A.
1958. Zum Problem des Kannibalismus im nördlichen Neuguinea. In: *Paideuma* 6 (7): 381–410.

Schmitz, Carl A.
1959a. Die Nackenstützen und Zeremonialstühle der *Azera* in Nordost-Neuguinea. In: *Baessler-Archiv: Beiträge zur Völkerkunde* 7 (1): 149–163.

Schmitz, C. A.
1959b. *Azera (Austro-Melanesier) – NO-Neuguinea (Oberer Markham): Töpferei in Spiralwulsttechnik: Filmbeschreibung*. Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.

Sillitoe, Paul
1988. *Made in Niugini. Technology in the Highlands of Papua New Guinea*. London: British Museum Publications.

Sterly, Joachim
1997. *Simbu plant-lore. Plants used by the people in the central highlands of New Guinea. Vol. 3: Ethnographical key*. Berlin: Reimer.

Turner, Ann
2001. *Historical Dictionary of Papua New Guinea. Second Edition*. Lanham: Scarecrow Press.

Ward, Marion W.
1972. Transport. In: Ryan, Peter (Hg.). *Encyclopaedia of Papua and New Guinea*. Vol. 2. Carlton, Victoria: Melbourne University Press, 1141–1147.

Wilson, Natalie
2007. (Works) of paradise and yet; Stanley Gordon Moriarty, Tony Tuckson and the collection of Oceanic Art at the Art Gallery of New South Wales. In: Cochrane, Susan und Max Quanchi (Hg.). *Hunting the Collectors. Pacific Collections in Australian Museums, Art Galleries and Archives*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 221–241.
2014b. Plumes and pearlshells. The shows of the New Guinea highlands. In: Wilson, Natalie (Hg.). *Plumes and pearlshells: art of the New Guinea highlands*. Sydney: Art Gallery of New South Wales, 11–16, 152.

Wilson, Natalie (Hg.)
2014a. *Plumes and pearlshells: art of the New Guinea highlands*. Sydney: Art Gallery of New South Wales.

3

FELD-FORSCHUNGEN

BRIGITTA HAUSER-SCHÄUBLIN

MAI-MASKE DER IATMUL, PAPUA-NEUGUINEA

Ein Kulturgut aus Zeiten des gesellschaftlichen Umbruchs

STECKBRIEF EINER MASKE

Maske des Typus *mai*, 70 cm hoch, 20 cm breit, 7,5 cm tief, aus dem Iatmul-Dorf Kararau am Mittleren Sepik-Fluss in Papua-Neuguinea. 1972 vom Künstler und ›großen Mann‹ Mindshendimi, Yamandane-Lineage, Mairambu-Clan, angefertigt und an die Autorin verkauft. Seit 2001 befindet sie sich in der Ethnologischen Sammlung [Abb. 1].

Die brettartige, längliche Maske mit menschenähnlichen Gesichtszügen ist mit verschiedenen Arten von Meeresmolluskenschalen, Menschenhaar, Federn und Eberhauern geschmückt und mit Rot, Weiß und Schwarz bemalt. Charakteristisch für diesen Maskentyp ist der langgezogene Steg, oft mit kleinen eingebohrten Löchern versehen, durch die Kokosfasern, manchmal Federn gezogen wurden. Der Steg verbindet die Nase mit dem Kinn und endet in einem Frosch. *Mai* sind keine Gesichtsmasken. Vielmehr wurden sie für einen Tanzauftritt auf ein konisches, geflochtenes Gestell montiert. Daraus entstand im Hinblick auf einen Auftritt ein mit Federn, Blüten und Blättern reich besetztes Kostüm, das von einem Mann getragen wurde.

Mai-Masken traten paarweise, manchmal zu zweit oder gar zu viert auf; sie stellten ein mythisches Brüder- und ein Schwesternpaar dar. Da die korbartigen Kostüme keine Sehschlitze aufwiesen, wurden die Tänzer von alten Männern geführt. Sie traten wie auf einer Bühne (früher vor dem Männerhaus) vor einer gezackten Kulisse auf, von wo aus sie langsam, zum Klang von Handtrommeln (*kangu*) und dem Gesang der Männer auf einem Steg aus Baumstämmen (*weimbangge*) zum Publikum hinuntertanzten, wobei die ausladenden Kostüme vor- und zurückwippten. Die Maskenträger schritten einen mit Palmwedeln ausgesteckten Parcours ab, wobei sie absichtlich immer wieder einen solchen Wedel umtraten. Ein älterer Mann, der monoton die Handtrommel schlug, begleitete sie singend. Geschmückte Frauen tanzten den *mai* singend entgegen, worauf die Maskengestalten die Frauen

1 Mai-Maske der Iatmul (Kararau, Papua-Neuguinea) (ESG, Oz 4164).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2694

spielerisch angriffen. Die Frauen überreichten ihnen kleine, in Bananenblätter eingewickelte Portionen von Sagopudding. Am Ende des Parcours sprangen die *mai* über einen geschälten dünnen Baumstamm (*baomi*); einer der Tänzer ergriff zwei Schlägel und schlug einen Trommelwirbel auf den von zwei anderen Maskengestalten hochgehobenen Baumstamm, während der andere auf einer kurzen Flöte (*kolinggut*) blies. Die Maskenträger zogen sich danach ins Männerhaus zurück. *Mai*-Masken werden heute in erster Linie für den Verkauf hergestellt und *mai*-Masken-Aufführungen für Touristen veranstaltet (Silverman 1999).

Mai-Masken sind ein Beispiel für kulturelle Aneignung, denn sie wurden nach einem Vorbild aus einer benachbarten Gesellschaft (Abelam) im Maprik-Gebiet geschaffen. Als ›Vorlage‹ dienten reich geschmückte Tänzer, deren Gesichter dick bemalt waren. Beim rituellen Auftritt hielten sie einen Eberhauerschmuck als Zeichen männlicher Wehrbereitschaft mit den Zähnen fest. Die Männer von Kararau haben – so ihre Erzählung – ein solches (männliches) Tänzerpaar gefangen genommen, mit in ihr Dorf gebracht, um hinter die Geheimnisse ihres magischen Aussehens zu gelangen. Die *mai*-Maske ist eine kreative Umsetzung des Gesichts eines solchen Tänzers in das Medium Holz (Hauser-Schäublin 2017). Die Maske ist deshalb ein ausgezeichnetes Beispiel, das zeigt, dass Inspirationen, Nachahmung, Austausch und Erfindungen die Grundlage von Kultur bilden.

EINLEITUNG

Mein Blick schweift zurück auf eine Zeit vor fünfzig Jahren. In meinen Gedanken versuche ich mich hineinzuversetzen in die Person, die ›Sammlerin‹ der *mai*-Maske, die ich 1972 war. Obwohl ich in meinen damaligen Aufzeichnungen lese und Fotos anschaue, sind es die zeitliche Distanz, meine ethnologischen Erfahrungen des vergangenen halben Jahrhunderts und die heutigen Diskussionen über Kolonialismus, kulturelles Eigentum und Menschenrechte, die meinen heutigen Blick auf damals prägen: Eine junge Doktorandin der Ethnologie, die, begleitet von ihrem Ehemann, während sechs Monaten (Oktober 1972 bis April 1973) in einem Pfahlbau-Dorf namens Kararau am mittleren Sepik-Fluss in Neuguinea lebte, um sozusagen in den Fußstapfen von Margaret Mead und Simone de Beauvoir die Rolle der Frauen in dieser Männerhausgesellschaften zu studieren (Hauser-Schäublin 1976, 2019).

Die 1972 erworbene *mai*-Maske bildet den Schnittpunkt verschiedenster persönlicher, sozio-kultureller, politisch-religiöser und künstlerischer Dimensionen. Diese aufzurollen und zu zeigen, wie sie miteinander verflochten sind, ist Ziel dieses Beitrags. Der erste Erzählstrang befasst sich mit meiner Feldforschung in Neuguinea, dem Gebiet, das von 1884 bis 1914 ›Kaiser Wilhelmsland‹ genannt wurde und zur Kolonie Deutsch-Neuguinea gehörte. Danach wurde es von Australien als *Trust Territory of New Guinea* verwaltet. Seit 1975 ist Papua-Neuguinea ein unabhängiger Staat.

Ein weiterer Erzählstrang beschäftigt sich mit dem Thema ›sammeln‹ und Sammelstrategien von verschiedenen Akteursgruppen im Sepik-Gebiet sowie lokalen Reaktionen darauf. Ein dritter Strang setzt sich mit dem auseinander, was ich ›kulturelle Übergangszeit‹ nenne, den Zeitraum zwischen Kolonialzeit, einschließlich der japanischen Besatzung während des Zweiten Weltkriegs, und der Unabhängigkeit. Der Begriff bezeichnet eine Phase des politischen Wandels, eine Zeit der fortschreitenden Lockerung überlieferter Autoritätsstrukturen und der Männerhaus-

gemeinschaften sowie des sozialen Zusammenhalts; des Einbruchs kapitalistisch-egoistischen Denkens in die Sphären des nicht-monetären Tausches und des Prinzips der Gegenseitigkeit; der neuen raum-zeitlichen Positionierung und der Vorwärtsgewandtheit, wobei der Rückbezug auf Überliefertes und Vergangenheit zugunsten von Fortschritts- und Entwicklungsgedanken immer mehr an Bedeutung verlor; das immer tiefer in die gedankliche und emotionale Welt der Menschen eindringende Christentum, das zu einer Abkehr von der Welt mythischer lokaler Ahnen und der Kommunikation mit ihnen mittels überlieferter Rituale an Kultstätten führte und Menschen voneinander zu trennen begann. Und schließlich der Ausdruck von Unsicherheit und Bedauern über den Verlust vergangener Lebenswelten, bei gleichzeitiger Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Dieser Aspekt der Übergangszeit lässt sich am Beispiel einer zeremoniellen Herstellung von *mai*-Masken besonders eindrücklich aufzeigen.

FELDFORSCHUNG WÄHREND ›DER‹ KOLONIALZEIT

Unser Haus stand auf etwa zwei Meter hohen Pfählen. Während der Regenzeit mussten wir es jedoch eines Morgens fluchtartig verlassen, als das Hochwasser des Sepik-Flusses die Wohnplattform überflutete. Das Pfahlbauhaus war für durchreisende Verwaltungsbeamte gebaut worden. Es stand am Rande des Dorfes und war leer. Als wir dort ankamen – der Leiter der ›Expedition‹ und Betreuer meiner Dissertation, Professor Meinhard Schuster, hatte dort mit den Dorfältesten bereits abgesprochen, dass wir kämen, um ihre Kultur zu studieren, sofern sie damit einverstanden seien –, erschienen ein paar alte Männer, mit Besen bewaffnet. Sie kehrten das Haus, um uns zu zeigen, wie willkommen wir waren. Wir wurden mit *masta* (*master*), damals eine Anrede für einen weißen ›Herrn‹ und *missis* (*mistress*) für eine weiße Frau, angesprochen. Wir konnten sie nicht davon überzeugen, uns beim Vornamen zu nennen. Erst später erfuhren wir, dass sie meinten, die Deutschen seien zu ihnen zurückgekehrt, um ihnen in diesen Zeiten des Umbruchs beizustehen. Wir wurden, entsprechend den zyklischen Zeitvorstellungen der Bewohner dieses Gebiets, den Iatmul, wie wiederkehrende Ahnen wahrgenommen. Das änderte sich jedoch nach ein paar Tagen, als sie erkannten, dass wir keineswegs Wiedergänger waren. Die alt-ehrwürdigen Männer verbrachten daraufhin die Tage wieder im Männerhaus und waren mit ihren eigenen Dingen beschäftigt. Sie konnten nur schwer verstehen, dass uns das Leben der Frauen – Frauen waren weitgehend für die Sicherung der Ernährung verantwortlich (Hauser-Schäublin 1977; Falck 2016, 2019) – interessierte und mein Mann mich meistens begleitete. Sobald wir unser Haus verließen, folgte uns eine Schar Kinder, die jede unserer Bewegungen verfolgten und aufgeregt kommentierten. Für die Dorfbewohner war es selbstverständlich, dass wir eine Haushaltshilfe, *boi* genannt, benötigten.[1] Mehrere junge Männer boten sich dafür an und wir wählten einen aus. Er begleitete uns auf den meisten Kanufahrten auf dem Labyrinth der Sepikarme mit seinen oft unter der Wasseroberfläche treibenden Baumstämmen, Untiefen und unsichtbaren Ein- und Ausgängen. Er kochte für uns (fast täglich Fisch und Süßkartoffeln, da wir uns für Sago nicht begeistern konnten), sorgte für Feuerholz, kochte das Flusswasser ab, damit wir es trinken konnten, und erledigte viele andere Aufgaben mehr. Bei späteren Feldforschungen in

1
Boi wird heute als abwertende Bezeichnung verstanden. Das war damals nicht so, auch das Männerhaus bezeichneten die Iatmul mit dem Tok Pisin-Ausdruck *hausboi* (Männerhaus), also das Versammlungshaus und die Kultstätte der älteren, initiierten Männer.

***Mai*-Maske der Iatmul**

Neuguinea (bei den Abelam, zwischen 1978 und 1985), also nach der Unabhängigkeit im Jahr 1975, waren es junge Mädchen, die für uns Wasser von der Quelle in der Talsohle holten und dieses in Eimern zu uns hochschleppten. Auf die Idee, dass wir einen *boi* als Haushaltshilfe haben müssten, kam niemand mehr. Auch wurden wir ausschließlich mit unseren Vornamen angesprochen. Um ein Haus mussten wir uns selber kümmern oder vielmehr eines bauen lassen, gegen Geld versteht sich. ›Die‹ Kolonialzeit war vorbei.

Doch zurück zur Feldforschung noch vor der Unabhängigkeit: Als die alten Männer ›unseres‹ Dorfes eines Tages beschlossen, *mai*-Masken anzufertigen, ergriff ich die Chance, die sich mir als *missis* bot, dem Herstellungsprozess im Männerhaus beizuwohnen und ihn zu dokumentieren (Hauser-Schäublin 1978, 1981).[2] Einheimischen Frauen war es verboten, sich Männerhäusern – Versammlungszentrum und Kultstätte der Männer – zu nähern oder sie gar zu betreten.[3] Ich nahm also eine außergewöhnliche Position ein. Der über Wochen dauernde Prozess der Maskenherstellung und unser kontinuierliches Interesse daran, brachte einen Schnitzer, Mindshendimi, auf die Idee, für uns eine solche Maske zu schnitzen. Aber eigentlich hatten wir kein Interesse daran und vor allem fehlte es uns an Geld, um die klar formulierten Preisforderungen zu erfüllen (siehe unten).

Gemäß der heutigen postkolonialen Diktion betrieb ich also ›koloniale Feldforschung‹. Tatsächlich wurde uns, wie auch die koloniale Anrede verdeutlichte, ein Respekt entgegengebracht, der zweifellos ein Resultat der Autorität kolonialer Vertreter im Umgang mit den Einheimischen war. Die australischen *patrol officers* (in Tok Pisin *kiap* genannt), die wir während unseres Aufenthaltes trafen, entsprachen jedoch nicht dem gängigen Bild von Kolonialherren. Sie suchten die Dörfer regelmäßig auf, führten Buch über Bevölkerungsbewegungen, Geburten und Todesfälle, erkundigten sich nach ›Problemen‹ und führten Mediations- und kleinere Rechtsverhandlungen durch, wenn die Dorfbewohner sie nicht selbst lösen konnten oder wollten. Manche der *patrol officers* hatten sich der Dokumentation der lokalen Kulturen verschrieben und legten umfangreiche Archive an (beispielsweise Laurie Bragge[4]). Von Unterdrückung, Ausbeutung oder gar Verachtung sah ich keine Spur. Dies war in früheren Jahrzehnten zweifellos der Fall gewesen, gerade auch während der deutschen Kolonialzeit, als Dorfbewohner für Arbeiten auf Kokosplantagen teilweise zwangsrekrutiert worden waren und ihnen auch Artefakte ohne ihr Einverständnis weggenommen wurden. Mit Gewalt setzte die australische Verwaltung, unterstützt von der Mission, zwischen 1922 und 1924 Jahren der endemischen Kopfjagd, kriegerischen Überfällen und der Ermordung von Menschen, selbst Kindern, aus rituellen Gründen, ein Ende, nachdem entsprechende Gesetze immer wieder übertreten worden waren.[5] Wie die Lebensgeschichte eines alten Mannes, Gaui, verdeutlicht, beeindruckte die lokale Bevölkerung die Konsequenz, mit der die australische Verwaltung für die Einhaltung der Gesetze sorgte und jene verfolgte und bestrafte, die trotz des Verbots weiterhin mörderische Überfälle verübten (Hauser-Schäublin 1994: 20–32).

2
Ich war bereits Kuratorin am Museum für Völkerkunde in Basel und wusste, dass es in der Museumssammlung mehrere solcher Masken gab. Dokumentationen dazu fehlten.

3
Obwohl Männerhäuser, wie die Bezeichnung schon sagt, Männern vorbehalten waren, galt dies für die ›Übergangszeit‹ nur bedingt. Wenn die medizinische Equipe auf ihrer regelmäßigen Tour durch die Dörfer, um Kinder und schwangere Frauen zu versorgen, nach Kararau kam, bezog diese eines der beiden Männerhäuser und führte dort die Untersuchungen durch. Die Männer zogen sich sofort zurück, sobald das Boot mit der australischen Krankenschwester und ihren Helfern auftauchte.

4
nqheritage.jcu.edu.au/694/ (letzter Zugriff: 01.04.2024).

5
Ethnologen haben Kopfjagd als kulturelle Institution meistens beschönigend zur Kenntnis genommen. Auf dem Hintergrund heutiger Debatten über Menschenrechte und Kriegsverbrechen erscheinen diese Handlungen, wie sie etwa Roesicke

Die bis dahin unbekannte Bewegungsfreiheit, die ihnen erlaubte, ohne Angst in andere Dörfer zu fahren, erlebten die Menschen, vor allem die Frauen, als Befreiung. Brutal war auch das Regime der japanischen Besetzer im Zweiten Weltkrieg, die, am Ende vom Versorgungsnachschub abgeschnitten, in einem Guerillakrieg gegen die Australier und ihre Verbündeten um ihr nacktes Überleben kämpften, und alle Einheimischen erschossen, die sie für Spione der Australier hielten (Hauser-Schäublin 1994: 35–43).

In den Jahrzehnten unmittelbar vor der Unabhängigkeit bauten die australische Verwaltung und die katholische Mission im Sepik-Gebiet sukzessive eine rudimentäre Infrastruktur – Straßen, Flugplätze, Läden, Schulen, Kliniken auch in ländlichen Gebieten – auf . Wenige Jahre später, nach der Unabhängigkeit, zerfielen viele dieser Einrichtungen, ja verschwanden teilweise ganz. Korruption, Vetternwirtschaft (für die es ein besonderes Tok Pisin-Wort gibt: *wantok system*) und egoistisches Profitdenken machten sich mit dem Einfall internationaler Konzerne und deren hemmungsloser Gier nach Rohstoffen mit entsprechenden Bestechungs- und Ausbeutungsstrategien breit. Die Erwartungen, welche auch die Bewohner der East Sepik Provinz an die politische Unabhängigkeit gerichtet hatten, wichen einer Enttäuschung, da nicht, wie erhofft, ein Goldenes Zeitalter – Verhältnisse einer australisch-amerikanischen Wohlstandsgesellschaft – über sie hereinbrach. Der Respekt der jungen Männer gegenüber den älteren Männern, aber auch gegenüber ›Weißen‹, bröckelte immer mehr.

in seinem Augenzeugenbericht schilderte, in einem anderen Licht. Auf dem Sepik beobachtete er, wie Männer in etwa fünfzehn Kanus von einem Kriegszug triumphierend zurückkehrten: »Sie sangen, vom taktmäßigen Blasen der kurzen Holzhörner begleitet, wiegten im Takt den Hinterteil hin und her, auch die Ruder schwenkend, auch einige zwanzig Weiber waren dabei, deren Röckchen hin und her flogen. […] Zwei Männer schwangen im Takt die blutigen Köpfe der Erschlagenen, die an einem Rotangstreifen am Unterkiefer aufgehängt waren, zwei andere schwangen zwei Unterarme mit der Hand noch daran. Einen dieser Unterarme hängten sie […] an einen Ast.« Im Dorf »deponierten [sie] die beiden Köpfe, den einen Arm, ein Ruder und ein paar Speere auf dem Kulthügel vor dem Männerhaus. […]. Im Versammlungshaus wurde [am folgenden Tag] ein Schädel schon über dem Feuer getrocknet, er war völlig fertig präpariert […]« (Roesicke, zit. nach Schindlbeck 2015: 272f.).

Die alten Männer verloren sukzessive ihre frühere Autorität, ein Prozess, den wir schon 1972/73 beobachten konnten. Viele junge Männer waren nicht mehr am Wissen der alten Männer über ihre traditionelle Kultur interessiert – und tatsächlich war dieses Wissen auch nicht mehr relevant, um die neuen ökonomischen, politischen und sozialen Herausforderungen, die sich mit der Unabhängigkeit stellten, zu bewältigen. Ein junger Mann brachte es 1978 folgendermaßen auf den Punkt: *taim bilong mani* (»die Zeit des Geldes«) sei angebrochen, die Zeit der alten Männer sei vorbei. Ein alter Mann zeigte uns 2015 seine breit aufgeplatzte Lippe und bat um Geld, um die Wunde in einer Klinik nähen lassen zu können. Die Verletzung stammte von seinem Sohn, der, als er betrunken nach Hause kam und ihm der Vater Vorhaltungen machte, diesen zusammenschlug.

Der Verlust sozialer Kontrolle, die nicht in Hierarchien und Ämtern verankert ist, sondern auf dem Senioritätsprinzip, Gender und Charisma beruhte, konnte auch in den Folgejahren nicht durch staatliche Institutionen ersetzt werden. Was neu, vom städtischen Umfeld ausgehend, entstand, waren soziale Klassen und neue Formen der Ungleichheit (Gewertz und Errington 1999). Konflikte selbst innerhalb des Dorfes arteten rasch in Gewaltandrohungen und Gewaltausbrüche aus. Für Frauen taten sich jedoch dadurch, dass sie nicht mehr bedingungslos ihren Brüdern oder Ehemännern gehorchen mussten, neue Handlungsräume auf. Manche übernahmen sogar in den zunehmend christianisierten Dörfern völlig neue Rollen spiritueller Vermittlerinnen (Falck 2019). Feldforschung wurde schwieriger – und teilweise auch lebensbedrohend. Die Erwartungen der jüngeren Generation

***Mai*-Maske der Iatmul**

an ›Weiße‹ hatten sich gewandelt. Sie erwarteten von ihnen, dass sie »Entwicklung« und »Fortschritt« mitbrachten (Hauser-Schäublin 2016: xi). Das war auch ein Grund, weshalb ich 1985 beschloss, keine Forschungen mehr in Papua-Neuguinea durchzuführen.

2015 besuchten wir nach 30 Jahren noch einmal Papua-Neuguinea, um zu sehen, was aus den Menschen in Kararau, mit denen wir viele Monate zusammengelebt hatten, geworden war. Manche von ihnen, so auch meine engste Forschungsbegleiterin Ruth (Sabwandshan), lebten – temporär – in einer Siedlung am Rande der Küstenstadt Wewak. Die Taxifahrer weigerten sich, uns dorthin zu fahren, weil nicht voraussehbar sei, ob nicht nur wir, sondern auch sie den Ort unverletzt oder überhaupt lebend verlassen würden. Auf der Polizeistation wurde uns die Gefahr bestätigt und man gab uns einen athletischen Polizisten mit einer geladenen Pistole mit. Er betrat die Siedlung als erster und bedeutete uns dann, nachdem er sich umgesehen hatte, dass wir ihm folgen könnten; momentan bestünde keine Gefahr. Die dort anwesenden Frauen berichteten, dass es oft, vor allem nach maßlosem Alkohol- und Drogenkonsum der Männer, zu Gewaltexzessen mit Kämpfen um Leben und Tod komme. Die herbeigerufene Polizei käme in solchen Fällen nicht (Hauser-Schäublin 2019: 12). Es gelte das Gesetz des Stärkeren. In den Dörfern im Herkunftsgebiet mag es anders aussehen.

SAMMELN VON ARTEFAKTEN

Seit der Kolonisierung, vor allem aber nach dem Zweiten Weltkrieg waren Museumsethnologen, Missionare, westliche Abenteurer und Händler in größerer Zahl in Neuguinea auf Sammlungsreisen unterwegs. Ersteren, Missionaren und Museumsethnologen, ging es um den Erwerb von Objekten als Kulturdokumente. Die meisten, so auch die früheren Ethnologen, waren nicht darauf aus, ›Kunstwerke‹ zu sammeln, sondern eine Bestandsaufnahme der ganzen Brandbreite kultureller Erzeugnisse zu machen, wozu auch vermeintlich unspektakuläre Gebrauchsgegenstände gehörten (Schindlbeck 2018). Das traf auch auf die Expeditionsmitglieder der Kaiserin-Augusta-Expedition (1912/13) zu, welche den Sepik-Fluss (damals Kaiserin Augusta-Fluss genannt, zu Ehren der Gattin von Kaiser Wilhelm I.) erstmals auf einer Länge von 400 km befuhren. Wie andere reisende Ethnologen jener Zeit, verstanden sie ihre Sammlungstätigkeit als eine ›Rettung‹ von Kulturzeugnissen in letzter Stunde (*salvage anthropology*). Auch wenn heute in einem verächtlich-arroganten Ton über diese Sammelaktionen gesprochen wird, so bleibt die Tatsache bestehen, dass es gerade diese Sammlungen sind, die querschnittsmäßig einen Einblick in eine Kultur zu einem bestimmten Zeitpunkt – hier der ›Übergangszeit‹ – vermitteln. Kulturen gehen zwar nicht ›unter‹, aber sie, beziehungsweise ihre materielle Ausrüstung, sind Ausdruck von Technologien, Fertigkeiten, Ästhetik, sozialer Differenzierung, ja von Weltsichten und Werthaltungen und verändern sich gelegentlich innerhalb kurzer Zeit radikal. So wäre es beispielsweise eine Illusion zu meinen, es mache keinen Unterschied, ob Geräte aus Stein, Knochen und Muscheln für die Arbeit des Rodens oder Kanuschnitzens (was das Aushöhlen eines Baumstamms bedingt) verwendet würden, oder Geräte aus Metall. Eisen – und Metall überhaupt – waren im vorkolonialen Neuguinea unbekannt. Eisenmesser und Axtklingen waren heiß begehrte Objekte des Tausches mit Europäern, wie etwa die Aufzeichnungen des Geographen Behrmann (1922)

und des Ethnologen Roesicke von 1912/13 zeigen (Schindlbeck 2015). Mit Erstaunen stellten die Expeditionsteilnehmer fest, dass ihr Interesse an Dingen und die Abgabe von Metallwerkzeug eine große Produktion an ethnografischen Objekten zu Verkaufszwecken initiierte. Behrmann (1922: 231) bedauerte, dass die Eisengeräte, die sie im Tausch abgegeben hatten, dazu führten, dass viel schneller und auch von Ungeübten geschnitzt wurde – auf Kosten der Qualität der Werke. Bereits Roesicke berichtete 1912, dass ihm Männer mehrere neu angefertigte Skulpturen zum Kauf anboten, nachdem er bei einem früheren Besuch eine einzige gekauft hatte (zit. in Schindlbeck 2015: 223). Die Gegenstände waren nicht für Rituale angefertigt worden; sie waren zu Waren geworden. Damit veränderte sich auch die Bedeutung, die Objekten zugeschrieben wurde. Zu den neu angefertigten beziehungsweise neu bemalten Gegenständen, welche die Einheimischen mit ihren Kanus zum Expeditionsschiff hinausfuhren, zählten auch *mai*-Masken, wie Fotoaufnahmen von 1912/13 zeigten [Abb. 2]. Man kann also bezüglich des Sammelns von Kulturgütern, die noch nicht mit Metall hergestellt wurden, tatsächlich von einer ›Rettung‹ sprechen. Der technologische – und mit ihm untrennbar verbundene mental-emotionale – Wandel war unumkehrbar.

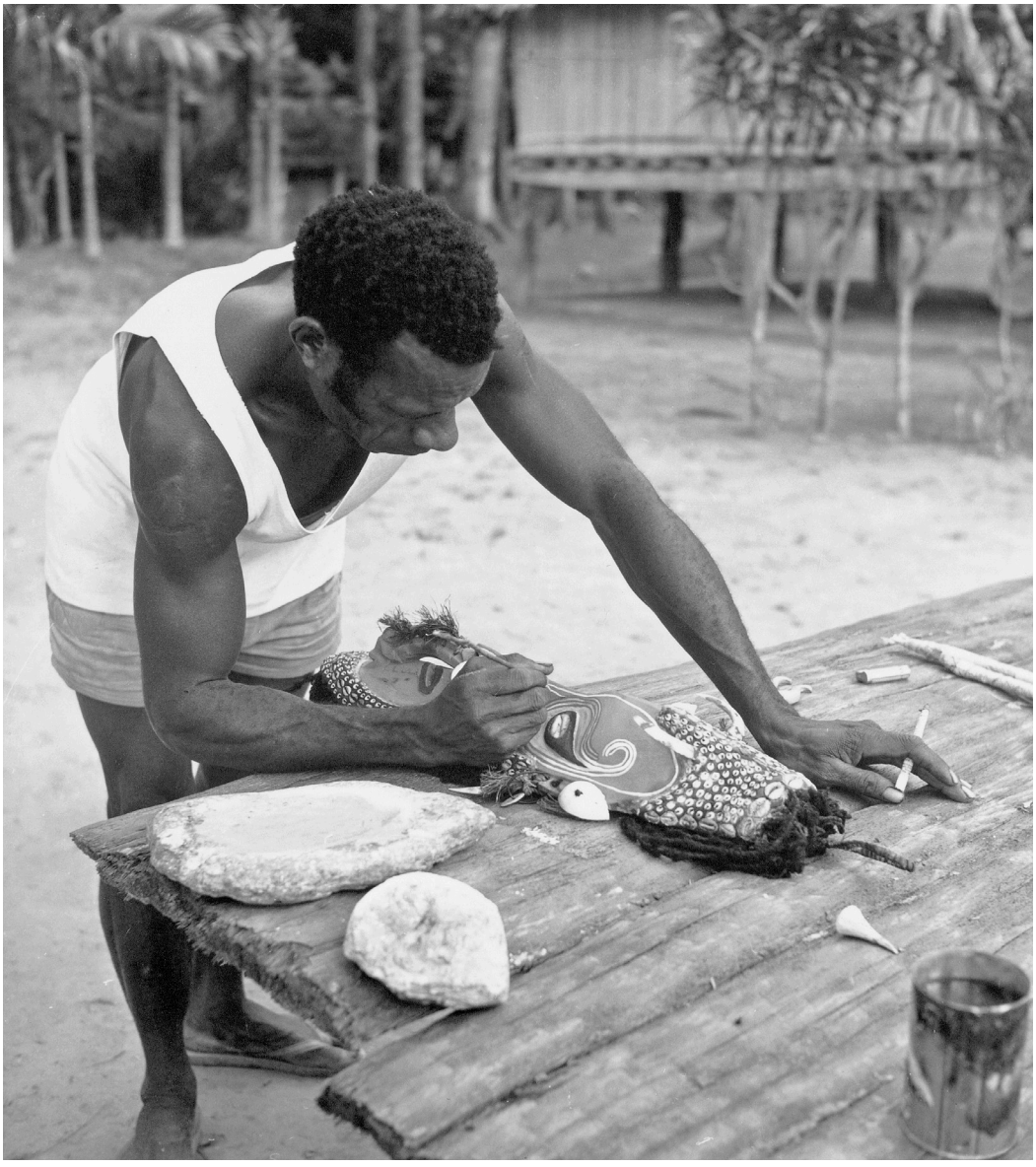
Während unseres Aufenthalts in Kararau gab es nur noch wenige Stein- oder Muschelgeräte; gelegentlich wurden noch Muschelschaber verwendet, die ein behutsameres Arbeiten erlaubten als Metallgeräte. Außenbordmotoren und Baumsägen brachten – um bei der Technologie zu bleiben – weitere radikale Veränderungen. Mit Außenbordmotoren ließen sich Distanzen, für die sonst Tage mühsamen Paddelns aufgewendet werden mussten, in wenigen Stunden überwinden. Es war auch der Wunsch nach einem Außenbordmotor, der uns schließlich die *mai*-Maske bescherte: Mindshendimi, mein wichtigster Forschungspartner in Kararau, überraschte uns eines Tages mit der Ankündigung, er werde für uns eine *mai*-Maske anfertigen, die »ein wenig kleiner sein werde als üblich, da sie ja in einen Koffer passen müsse«. Sie koste 200 australische Dollar, ein Betrag, mit dem er endlich einen Außenbordmotor erwerben könne.[6] Dieser stolze Preis – im Verhältnis zu den *mai*-Masken, die in Verkaufshallen in der nächsten Küstenstadt angeboten wurden – entsprach fast dem gesamten Taschengeld, das wir besaßen. Es war unmöglich, Mindshendimi davon zu überzeugen, dass wir keine *mai*-Maske ›brauchten‹ und zudem nur über beschränkte Mittel verfügten. Er war unbeirrbar. Seinen Plan setzte er zügig in die Tat um. Immerhin erhielten wir dadurch auch die Gelegenheit, den Schnitz- und Malvorgang zu beobachten und zu fotografieren. Den Außenbordmotor kaufte er unmittelbar, nachdem wir die Maske bezahlt hatten.

6
In meiner Erinnerung war dieser Betrag in Deutscher Mark etwa dreimal so hoch.

Missionare – die einzigen Europäer, die bei und mit den Menschen während Jahren und Jahrzehnten vor Ort lebten – haben aus unterschiedlichen Gründen gesammelt, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann. Festzuhalten ist jedoch, dass manche die einheimische Bevölkerung auch zur Vernichtung von ›heidnischen‹ Kultgegenständen, ja sogar Männerhäusern aufriefen. Die dritte Kategorie der Sammler waren Abenteurer und Händler; sie durchforsteten die Dörfer einzig mit dem Ziel, möglichst ›authentische‹ und ›alte‹ Kultobjekte und ›Kunstwerke‹ aufzuspüren, sie für wenig Geld zu erwerben, um sie dann auf dem internationalen Kunstmarkt teuer zu verkaufen. Manch einer schreckte nicht davor zurück, einmalige Kulturgüter, die bereits damals unter Schutz standen, außer Landes zu schmuggeln.

***Mai*-Maske der Iatmul**

2 Handel mit *mai*-Masken bei Kararau am Mittel-Sepik, 17. August 1912. © Staatliche Museen Berlin – SPK VIII B 17051. Foto: Walter Behrmann.



3 Mindshendimi malt Spiralmuster mit weißer Erdfarbe auf die rot grundierte *mai*-Maske (Kwedendshange, Papua-Neuguinea), 1972. Foto: Jörg Hauser.

Ihre Provenienz wurde auf dem Kunstmarkt verwischt und die reingewaschenen Objekte weiterverhandelt. Australien hatte bereits 1922 ein Gesetz erlassen, welches die Kulturgüter Papua-Neuguineas schützen und bewahren sollte.[7] Die Ausfuhr von alten und historisch bedeutsamen Kulturgütern war bewilligungspflichtig. Händler und Abenteurer haben dieses Gesetz ständig unterlaufen (Smidt 1975; Craig 1996; Hauser-Schäublin 2020), mit dem Resultat, dass für die Geschichte Papua-Neuguineas und ihrer Gesellschaften zentrale Kulturgüter in Privatsammlungen verschwanden (Helmich 2018).

7 Für das ehemalige Deutsch-Neuguinea erließ Australien 1922 den *New Guinea Antiquities Ordinance*, der nach einer bereits für den südlichen (ehemals britischen) Teil der Insel, Papua, 1912 erlassenen Verordnung verabschiedet worden war. Im Erlass von 1912 waren bereits folgende Kategorien von Artefakten aufgeführt: »(a) Papuan relics; and (b) such articles manufactured with Papuan tools and according to Papuan methods and such other articles or things of historical or scientific value or interest and relating to Papua as may be prescribed by regulation but does not include any botanical or mineral collection or specimens« (Craig 1996: 125).

ZWEIERLEI ARTEN VON ARTEFAKTEN: BESEELTE UND UNBESEELTE

Die Anfertigung von *mai*-Masken, die jene ersetzen sollten, welche zwei alte wichtige Männer von Kararau Jahre zuvor verkauft hatten, verdeutlichte, dass der ganze Herstellungsprozess von sakralen Gegenständen von Ritualen begleitet war. Sie dienten dazu, die Maske als temporären Sitz für Ahnen vorzubereiten, damit sich diese darin manifestieren konnten. Die *mai*-Maske, die für uns hergestellt wurde, durchlief keinerlei Rituale. Mindshendimi schnitzte, schmückte und bemalte sie jedoch mit ebenso großer Sorgfalt wie diejenigen, die zu sakralen, beseelten Dingen werden sollten **[Abb. 3]**.

Einer fertig hergestellten Maske sieht man den Unterschied nicht an, aber für die Männer in Kararau war dies ein fundamentaler Unterschied: Eine Maske, die für den Verkauf angefertigt wurde, bezeichneten sie als »bloßes Holz« (*diwai tasol*). Die von Ritualen begleiteten, zum Leben erweckten *mai* galten als Personen und trugen besondere Ahnennamen.

Die ritualisierte Herstellung (zwischen Oktober und Dezember 1972) fand an einem speziellen Ort statt: im Männerhaus Muintshembit im Weiler Kwedendshange, der alten Siedlung von Kararau. Das ebenerdige, niedrige Gebäude (*geigo*) mit zwei Sitzplattformen entlang der Längsseiten gehörte der Nyame-Hälfte des Dorfes.[8] Die Kommunikation mit den Ahnen stand im Vordergrund. Aus diesem Grund waren Opfergaben vor das Rednerpult (*teket*; auch Ahnenstuhl genannt) gelegt worden und die beiden Schlitztrommeln (*mi*) wurden geschlagen. Während des ganzen Prozesses der *mai*-Masken-Herstellung gehörte das Schlagen der Schlitztrommeln zu diesem besonderen Ort, wobei es Trommelsignale bestimmter Ahnen waren – jener, die für die spätere Belebung der Masken angerufen wurden. Im Weitern wurde das Schnitzen an diesem besonderen Ort von paarweisem Singen in die Bambusrohre (*mai*) begleitet. Die vordere Hälfte des *geigo* war der *mai*-Maske zugeordnet, die als ›älterer Bruder‹ galt und den (Doppel-)Namen Wolindambui und Mindshendimi trug. Dem ›jüngeren Bruder‹, Kamboibange, auch Aiwan genannt, war die hintere Gebäudehälfte zugeteilt. Neben dem Männerhaus war eine Umzäunung (*timba*) errichtet worden, in welcher die Masken geschnitzt wurden. Jeden Tag erklangen dort auch die Stimmen der *mai*.

8 Die soziale Grundstruktur eines Dorfes war dualistisch, wobei die Clane auf zwei Hälften (Nyamei und Nyaui oder »Mutter«, auch »Erde«, beziehungsweise »Vater« und »Himmel«) aufgeteilt waren. Diese Zweiteilung spiegelte sich auch in der Anordnung der Männerhäuser und der Sitzplattformen wider.

Die Berechtigung beziehungsweise Verpflichtung zum Schnitzen einer Maske ist an jeweilige Verwandtschaftsbeziehungen und nicht an eine (nicht existierende)

Kategorie ›Künstler‹ gebunden. Im Idealfall beauftragten die Mutterbrüder (*wau*) ihre Schwestersöhne (*laua*) mit der Aufgabe. Gemäß traditioneller Heiratsregeln gehörten *wau* und *laua* nicht nur verschiedenen Clanen an, sondern zudem verschiedenen sozialen Hälften. In Kararau besaß einer der Auftragsgeber, Uanoli, keinen *laua*, der fähig war, eine Maske zu schnitzen. Deshalb fiel das Schnitzen einem (klassifikatorischen) jüngeren Bruder zu, Mindshendimi. Während des Schnitzens zeigten sich auch Rivalitäten. Uanoli erklärte das noch unvollendete Werk Mindshendimis (der nach unserer Einschätzung ein talentierter Holzbildhauer und Maler war) als ungenügend. Mindshendimi akzeptierte diese Entscheidung kommentarlos. Uanoli machte sich selbst ans Werk und begann eine neue Maske zu schnitzen.

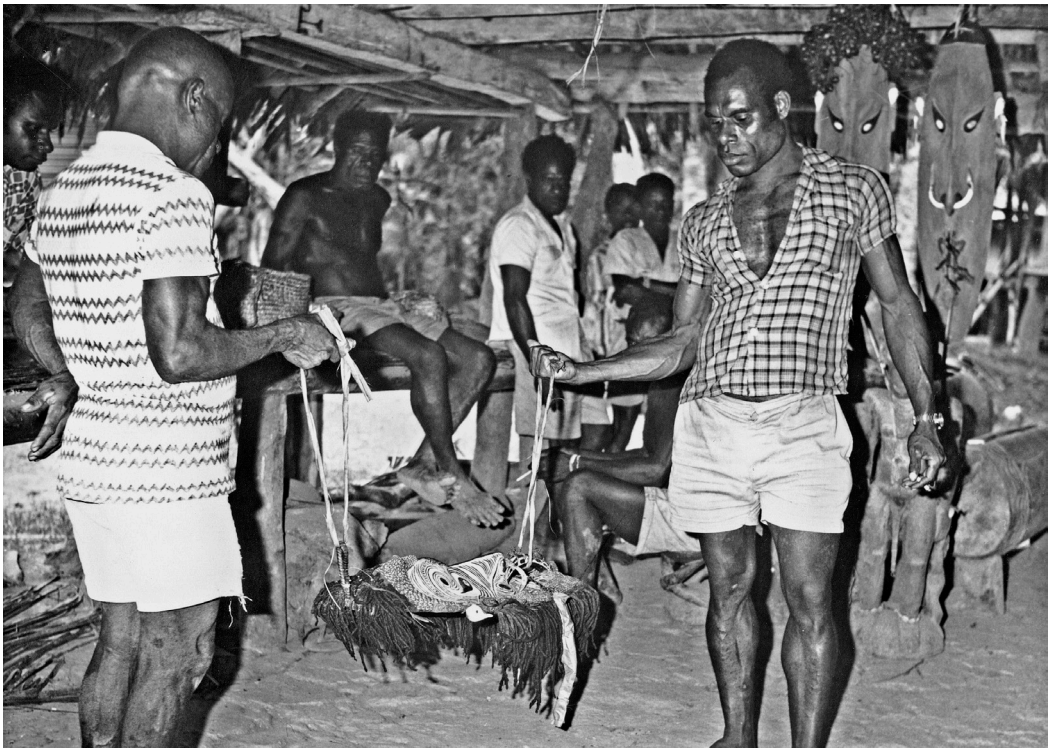
Zur rituellen Herstellung der Masken gehört auch ein bestimmtes Repertoire von Materialien. Das Holz für *mai* stammte vom *yaranda*-Baum, den die Schnitzer im Wald fällten und bereits als grob zugehauene Stücke in der Größe der späteren Masken ins Männerhaus brachten. Nach dem Schnitzen erfolgte ein komplizierter, mehrstufiger Vorgang, der Schritt für Schritt zur Belebung der Masken führte: Unmittelbar nach Abschluss der Schnitzarbeiten wurden die *mai* mit roter Farbe, Symbol des Blutes, bemalt. Die Augenpartie, die Nasenlöcher und der Mund sowie der Haaransatz wurden schwarz bemalt; Mollusken-Schalen wurden als Augen eingesetzt, damit die *mai* sehen konnten. Auch an den Ohren wurden solche Schalen befestigt, damit die *mai* in der Lage waren, zu hören, und Eberhauer schließlich in den Nasenlöchern, damit sie auch riechen konnten. Durch die Öffnung der Sinne erhielten sie die Fähigkeiten von anthropomorphen Lebewesen.

Die beiden Masken wurden am Mittelbalken, der die Grenze zwischen Vorder- und Hinterteil des Männerhauses bildete, aufgehängt. Über dem älteren Bruder brachten die Männer einen großen Zweig mit Betelnüssen an. Die Masken waren nun bereit, von den Ahnen begutachtet zu werden. Dies geschah, indem zwei ältere *mai*-Masken, ebenfalls ein Brüderpaar (von Clanen der Nyaui-Hälfte) ins Männerhaus gebracht wurden. Bei der einen Maske – dem jüngeren Bruder, der als Sprecher des Paars galt – wurde je eine Bastfaser durch eine Öse am Scheitel und durch den Steg gezogen. Zwei Männer der Nyaui-Hälfte hielten sie damit waagerecht über eine nur noch aus glimmender Asche bestehende Feuerstelle im Männerhaus, und zwar so lange, bis sie zu pendeln begann. Dadurch wurde sie zu einem Medium der Kommunikation mit den Ahnen und war für eine Befragung bereit.

Die alten Männer stellten den Ahnen Fragen zu den neu angefertigten Masken, ob diese ihren Wünschen und Erwartungen entsprächen, oder ob Änderungen vorgenommen werden müssten. Die Antworten erfolgten durch das Pendeln entweder in Längsrichtung (= ja) beziehungsweise in Querrichtung (= nein). Diese Pendelbewegungen zeigten an, dass der ›Geist‹ (*wundumbu*) der Ahnen in der Maske präsent war. Die Antworten (Interpretationen) erfolgten verbal, aus den Mündern der älteren Männer (siehe unten) **[Abb. 4]**.

Ein paar Tage später trafen sich die Männer erneut. Eine Maske wurde, da ein Ahne die Nasen-, Ohren- und Augenform beanstandet hatte, leicht korrigiert, bevor der Prozess der Belebung fortgeführt wurde. Büschel von Federn wurden an den Eberhauern der Nase befestigt als Abzeichen eines erfolgreichen Kopfjägers. Mindshendimis Gesicht wurde ganz schwarz bemalt und Kamboimbanges rechte Gesichtshälfte mit gelber (Erd-)Farbe, die linke mit schwarzer Farbe. Mit dieser Farbgebung wurde auf die Schöpfung der beiden Brüder, die aus dem Dunkel der

***Mai*-Maske der Iatmul**



4 Maskenbefragung im Männerhaus mit neu geschnitzten und grundierten Masken im Hintergrund. Die über die Feuerstelle gehaltene Maske beantwortet durch Pendeln die Fragen der alten Männer (Kwedendshange, Papua-Neuguinea), 1972. Foto: Jörg Hauser.

5 Die Maske erfährt durch Auftragen einer tonartigen Masse, in die Molluskenschalen eingesetzt werden, einen wichtigen Schritt der Belebung. Im Unterschied zum Schnitzen und Malen sind diese Tätigkeiten Gemeinschaftsarbeit (Kwedendshange, Papua-Neuguinea), 1972. Foto: Jörg Hauser.

Urzeit ins Licht der Welt traten, angespielt. Inzwischen hatten die Männer im Dorf menschliches Haar gesammelt, das sie mit Baumöl (*gwat*) und Ruß eingefärbt und zu zottelähnlichen, an Schnüren befestigten Haarsträngen gedreht hatten. Diese wurden entlang des oberen Randes beider Masken und von der Höhe der Augen an abwärts befestigt; sie besaßen nun Kopfhaar und Bart.

Die vollständige Belebung fand während eines Festes, *yimba*, mit üppigen Speiseopfern und Musik zu Ehren der *mai* ihren Abschluss. Einige Männer stellten eine tonähnliche Masse (*yimba*) aus roter und weißer Erde her, die von Dörfern außerhalb der Schwemmebene des Sepiks eingehandelt worden war und mit Baumöl (*gwat*) vermischt wurde. Sie wurde jeweils auf die Stirn und Teile der Wangen aufgetragen. Mit dieser Masse wurden früher Schädel von getöteten Feinden oder auch von wichtigen Personen des eigenen Dorfes übermodelliert (s. Falck in diesem Band). Sie verkörperte das (unvergänglich gemachte) ›Fleisch‹ des Gesichts. In diese Masse wurden weitere Schalen von Meeresschnecken, Kauri, Nassa (*mai*) eingesetzt; diese wurden früher von der Nordküste und vom unteren Sepik her eingehandelt **[Abb. 5]**. Zur Zeit meiner Feldforschung wurden sie auf dem Markt in Wewak gekauft. Schildpattteile, Kasuarfedern und gelegentlich Opossumfellstücke waren weitere Schmuckelemente. Mit Baumöl und ungelöschtem Kalk wurden diese Partien eingerieben und dadurch gehärtet. Die Belebung war abgeschlossen. Statt Holzmasken waren es nun Ahnen, die *waken* (Seele) besaßen.

Neue *mai* wurden angeblich immer in diesem Zustand aufbewahrt, so lange bis ein erster Auftritt (*naumolia*) geplant war **[Abb. 6]**. Dann wurden die Masken rot grundiert und ein Maler, der für diese Aufgabe zum Clan der Auftraggeber und Eigentümer gehören musste, trug die weißen Spiralmuster auf, die typisch für *mai* sind und die auch die Maske der Ethnologischen Sammlung aufweist.

Nachzutragen bleiben die vielen opulenten Festmahlzeiten, die während des ganzen Herstellungsprozesses von Frauen und Männern zubereitet, den *mai* als Opfergabe präsentiert und schließlich den Mitgliedern der anderen Hälfte – also derjenigen, denen idealerweise die *laua* angehören – übergeben wurden.[9] Die Masken wurden also nicht nur äußerlich, mittels verschiedenster Materialien, belebt, sondern auch durch Speisung und Musik (Schlitztrommel und Bambusflöten-Gesang, Rezitieren von Ahnennamen) zum Leben erweckt. Die Masken verkörperten von diesem Zeitpunkt an Ahnen und dienten diesen auch als temporäre Aufenthaltsorte und Medium der Kommunikation.

9 Die Mahlzeiten bestanden aus Sago (in verschiedener Zubereitungsart), Fisch und Geflügel, das eigens geschlachtet worden war. Reis, Dosenfisch und Bier – alles in Läden gekauft – bildeten moderne, prestigevolle Mahlzeiten.

VERKAUF ALS VERLUST

Die Herstellung und Belebung der beiden *mai*, so wie ich sie geschildert habe, mag sehr ›traditionell‹ klingen. Aber in sozialer Hinsicht begann es in Kararau (und anderswo) zu brodeln; junge Männer probten den Aufstand. Als die alten Männer 1978 den erstmaligen Auftritt der *mai*-Masken festgelegt hatten, organisierten junge Männer für den gleichen Zeitpunkt eine Gegenveranstaltung: einen nächtlichen Gitarren-Wettbewerb nach westlichem Vorbild, wobei Kunstlicht und Verstärker zum Einsatz kamen. Und am folgenden Tag fand ein Außenbord-Motorrennen auf der Lagune vor dem Dorf Kararau statt. Die Spannung war zum Zerreißen und die Situation drohte zu eskalieren.

***Mai*-Maske der Iatmul**

6 Die *mai*-Masken wurden 1978 erstmals zu einem Ahnenauftritt verwendet (Kararau, Papua-Neuguinea). Foto: Jörg Hauser 1978.

***Mai*-Maske der latmul**

Diese Entwicklung begann sich schon 1972 abzuzeichnen. Der Inhalt der Maskenbefragung zeigt das Dilemma auf, in welchem sich die alten Männer befanden.[10] Die Befragung ist typisch für die ›Übergangszeit‹, in welcher selbst manche der älteren Männer an den Ahnen und ihrer allgegenwärtigen Macht zu zweifeln begannen. Die Ahnen wurden von der christlichen Mission (verschiedenster Denominationen) und ihren Getauften vor Ort sowie von neuen Kulten, bei denen es um geheimnisvolle Geldvermehrung ging, was als ein Wissen der ›Weißen‹ galt, in Frage gestellt. Manche der als Christen Getauften betrachteten die überlieferten Kulte und die sakralen Objekte mit Abscheu. Einige der alten, wichtigen Männer hielten einerseits an der ›Tradition‹ (*kastom*) fest, gleichzeitig ließen sie sich von den Verlockungen des Geldes verführen. Sie schwankten zwischen dem Glauben an den Geldmacher-Kult mit seinem Führer und dem Glauben an die christlichen Geschichten von Maria und Christus, samt der Schöpfungsgeschichte von Adam und Eva, hin und her (Hauser-Schäublin 2017: 237; Gesch 1985).

10 Zum gesamten Inhalt der Maskenbefragung und deren Ablauf siehe Hauser-Schäublin 1976/77 und 2017 .

Die Maskenbefragung offenbarte Gewissensbisse, Schuldgefühle sowie Bedauern über Verlorengegangenes und den Verlust einer engen Beziehung zu den Ahnen: Es gebe keine ›Träume‹ mehr, in denen ihnen die Ahnen erschienen, um ihnen ihre Erwartungen mitzuteilen und Ratschläge zu geben. Sie hätten die alten Masken verkauft, ohne vorher die Ahnen zu konsultieren.[11] Sie hätten nur ans Geld gedacht und gemeint, Geld sei etwas Großes. Aber nun sei auch das Geld weg. Früher habe man Masken nicht bloß nach Gutdünken geschnitzt, sondern auf Geheiß und nach Anleitung der Ahnen. Viele Menschen hätten sich inzwischen von den Ahnen abgekehrt und die Masken seien jetzt nur auf gut Glück geschnitzt worden. Ob sie – die Ahnen – sich wohl deshalb nicht äußern wollten? Manche – mancher Verwandtschaftsverband – besäßen inzwischen gar keine *mai* mehr und die Ahnen würden sich auch nicht mehr melden. Viele würden deshalb mit leeren Händen dastehen (das heißt: ohne Masken). Früher, so fuhren die Männer im Dialog mit der pendelnden Maske fort, hätte man die alten Masken hervorgeholt und betrachtet, bevor man sie durch neue ersetzte, und die Ahnen hätten ihnen ihre Wünsche mitgeteilt. Dies geschah vor dem Verkauf nicht. Deshalb hätte man die neuen Masken bloß aus dem Gedächtnis (ohne konkrete Vorlage) geschnitzt. Es sei wohl deshalb, dass sich der Ahne nicht melde; er nehme den Männern dieses Vorgehen übel, auch weil das Schnitzen an einem schmucklosen Ort stattgefunden habe. Die Väter hätten früher den Ort (Männerhaus und umzäunter Platz) geschmückt und ein großes Fest zu Ehren der Ahnen abgehalten, wenn sie neue Masken herstellen wollten. Nun sei alles an einem schmucklosen Ort geschehen und ohne großes Fest.

11 Nach einheimischem ästhetischem Verständnis hatten ›alte‹ und vielleicht sogar schon beschädigte Objekte im Hinblick auf einen Verkauf einen viel geringeren Wert als neue. Alte Gegenstände wurden nie bloß aufgrund ihres Alters aufbewahrt; auch sie – wie alle Lebewesen – verlieren nach Ansicht der latmul im Alter ihre Kraft und sterben; sie wurden regelmäßig durch neue ersetzt. Dieses Verständnis stand demjenigen der Europäer beziehungsweise des Kunsthandels diametral entgegen, die am (vermeintlich) ›Antiken‹ interessiert waren.

In den Antworten – durch die alten Männer gesprochen – bestätigte der Ahne die von den Männern aufgezählten Versäumnisse und Fehler, anerkannte jedoch die Anstrengungen, die die Männer unternommen hatten. Er äußerte sich nicht ablehnend gegenüber den beiden geschnitzten Masken und verlangte auch keine Neuanfertigungen. Jedenfalls fassten die Männer den Entschluss, mit der Fertigstellung fortzufahren, also die Belebung zu vollenden, was dann auch geschah (siehe oben).

Die *mai*-Maske in der Ethnologischen Sammlung ist ›unbelebt‹; Mindshendimi stellte sie als ›Kunst‹ und nicht als Ahnensitz her. Deshalb wurden auch keinerlei Rituale abgehalten. Die Wahl des Ortes, wo sie geschnitzt und bemalt wurde, spielte keine Rolle. Dennoch ist sie ein technisch und stilistisch ausgezeichnetes Beispiel für *mai*-Masken, wie sie in der in Zeiten des Umbruchs angefertigt und verwendet wurden.

Literaturverzeichnis

Behrmann, Walter
1922. *Im Stromgebiet des Sepik. Eine deutsche Forschungsreise in Neuguinea*. Berlin: August Scherl.

Craig, Barry
1996. *Samting bilong tumbuna: the collection, documentation and preservation of the material cultural heritage*. Adelaide: Flinders University (unpublizierte Dissertation).

Falck, Christiane
2016. *Calling the dead. Spirits, mobile phones, and the talk of god in a Sepik Community (Papua New Guinea)*. Cairns and Aarhus: James Cook University and Aarhus University (unpublished PhD Thesis).
2019. Afterword: cultural change in the Sepik. In: Hauser-Schäublin, Brigitta: *Women in Kararau. Gendered lives, works, and knowledge in a Middle Sepik Village, Papua New Guinea* (Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology 16). Göttingen: Göttingen University Press, 349–370.

Gesch, Patrick F.
1985. *Initiative and initiation. A cargo cult-type movement in the Sepik against its background in traditional village religion* (Studia Instituti Anthropos 33). St. Augustin: Anthropos-Institut.

Gewertz, Deborah und Frederick Errington
1999. *Merging class in Papua New Guinea: the telling of difference*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta
1977. *Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea*. Basler Beiträge zur Ethnologie, Bd. 18, Basel: Ethnologisches Seminar und Museum für Völkerkunde, Wepf Verlag.
1978. *Mai*-Masken der Iatmul, Papua New Guinea. Stil, Schnitzvorgang, Auftritt und Funktion. In: *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft* 87/77, 1976/77: 119–145.
1981. *Mai*-Masken der Iatmul, Papua New Guinea. Nachtrag. In: *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft* 92: 47–54.
1994. Der schillernde Tod. Die Darstellung des Todes und der Tötung in der Kultur der Iatmul und der Fremden. In: Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg.). *Geschichte und mündliche Überlieferung in Ozeanien*. Basel: Wepf & Co., 5–15.
2016: *Abelam ceremonial houses of the Abelam. Architecture and ritual – a passage to the ancestors*. Goolwa and Port Moresby: Crawford House Publishing and Papua New Guinea National Museum and Art Gallery.
2017. The dancers who became transformed into wood: the *mai* masks of the Iatmul, Papua New Guinea. In: *Oceania* 82 (3): 234–260.
2019. *Women in Kararau. Gendered lives, works, and knowledge in a Middle Sepik Society, Papua New Guinea* (Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology 16). Göttingen: Göttingen University Press (https://doi.org/10.17875/gup2019-1206).
2020. Danach fragt ein treuer Beamter. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 17. Januar 2020 (14): 12.

Helmich, Christina
2018. Carving the story: recovering histories of Sepik art in the Jolika Collection. In: *Journal de la Société des Océanistes* 146: 97–105.

Silverman, Eric
1999. Tourist art as the crafting of identity in the Sepik River (Papua New Guinea). In: Phillips Ruth B. and Christopher B. Steiner (Hg.). *Unpacking culture: art and commodity in colonial and postcolonial worlds*. Berkeley: University of California Press, 51–66.

Schindlbeck, Markus
2015. *Unterwegs in der Südsee. Adolf Roesicke und seine Fahrten auf dem Sepik in Neuguinea*. Berlin: Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, Nicolai.
2018. Rotes Tuch und Ahnenmaske: Der Handel mit Ethnographica aus Ozeanien. In: Hensel, Silke und Barbara Rommé (Hg.): *Aus Westphalen in die Südsee*. Katholische Mission in den deutschen Kolonien. Berlin: Reimer, 206–218.

Smidt, Dirk
1975. *Seized collections of the Papua New Guinea Museum*. Port Moresby: Creative Arts Centre.

ANDREA LAUSER UND PETER J. BRÄUNLEIN

»WIR HABEN NICHTS!«

Vier Objekte einer materialarmen Kultur der Alangan-Mangyan auf Mindoro, Philippinen

Dinge im Museum haben eine Migrationsgeschichte und sind in der Regel nicht für museale Zwecke hergestellt worden. Ihr heimatliches Leben war angesiedelt in Gemeinschaft anderer Dinge und in Beziehungen zu Menschen. In Museen werden solche Dinge zu »displaced things« (Dudley 2021) oder zu »accidental refugees« (Appadurai 2017) und sie tragen vergleichbar mit migrierenden Menschen Geschichten unfreiwilliger Dislokation mit sich. Damit verbunden sind nicht nur Verlusterfahrung und Entwurzelung, sondern auch neue Möglichkeiten der Existenz.

Die Objekte der Alangan-Mangyan, um die es im Folgenden geht, sind in einer kleinen Siedlung namens Malula auf den Philippinen gefertigt und genutzt worden. Dort führten wir 1987/88 unsere gemeinsame erste Feldforschung durch. Auf der Insel Mindoro verbrachten wir etwas mehr als 16 Monate. Am Ende unseres Feldaufenthalts packten wir eine Reihe von Dingen ein, die u. a. zum Haushalt in unserer Pfahlhütte gehört hatten. Zurück in Deutschland fanden nicht alle, doch einige dieser Dinge weiterhin Verwendung. Körbe dienten als Wäschebehälter, die Hängematte als Schaukel für unseren kleinen Sohn. Sie waren eingereiht in hunderte andere Dinge, die ein deutscher Haushalt oft unbeachtet und selbstverständlich aufweist. Doch neben der weiterhin praktischen Verwendung kam ein neuer Aspekt in unsere Beziehung zu diesen Dingen, die dadurch aus der Gesellschaft anderer Dinge herausragten. Sie waren zu Erinnerungsspeichern geworden. Die Erinnerung an unsere Zeit in Malula war dabei nicht nur ein mentaler Vorgang, sondern wurde wachgerufen durch Berührungen, Geruchsempfindungen und davon ausgelösten Emotionen.

Als uns der berufliche Weg nach Göttingen führte, lernten wir die Ethnologische Sammlung der Universität kennen und beschlossen, einige der Objekte in ihren Bestand zu überführen.[1] Die dahinterliegende Absicht scheint selbstverständlich und naheliegend: Die Objekte sollten hier sorgsam (möglichst für immer) aufbewahrt, der Forschung und der interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden. Das Museum als Wissensspeicher und Gedächtnis ist dafür der angemessene Ort. Mit diesen Annahmen erweisen

1
Die Objekte wurden 2008 der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen geschenkt und unter As 2619 bis As 2655 inventarisiert.

wir uns als Nachkommen des bürgerlichen 19. Jahrhunderts. Die Museumsidee von Bewahren, Beforschen, Präsentieren ist im Denkinventar unserer Kultur fest etabliert. Für die Hersteller und Herstellerinnen der Mangyan-Objekte ist diese Idee durchweg erklärungsbedürftig.

MUSEUMSRÄUME – ORTE DER VERWANDLUNG

Die Objekte von Mindoro befinden sich seit einigen Jahren in einem Depotraum der Göttinger Sammlung. Bevor sie jedoch dort vollwertige Mitglieder der Gesellschaft anderer Objekte sein durften, war ein Übergangsritual erforderlich. Sie wurden auf Ungeziefer untersucht, vermessen, fotografiert, beschrieben, um dann mit einer Nummer in den Sammlungskatalog aufgenommen zu werden. Fortan dürfen sie nicht mehr mit bloßen Händen, sondern nur behandschuht berührt werden, und auch das nur von ihren ausgewiesenen Betreuungspersonen, Kustodinnen und Kustoden. Ihre neue Existenz spiegelt sich in den vom Museumsfotografen professionell erstellten Bildern. So ordentlich unbenutzt und ästhetisch ansprechend hatten wir diese Objekte noch nie gesehen. Ganz offenkundig waren sie nunmehr andere Dinge geworden: Museumsobjekte mit bislang unbekannten Funktionen. Sie sind nun Erinnerungs- und Wissensspeicher, Bedeutungsträger und Mediatoren, vor allem aber Repräsentanten ihrer Herkunftskultur. Sie vertreten die Alangan-Mangyan-Kultur in einer deutschen Universitätssammlung. Neben den zahlreichen neuen Eigenschaften dürfen sie jedoch eine nicht mehr erfüllen: ihren ursprünglichen Verwendungszweck.

Ihre verwandelte Existenz ist für das (Museums-)Publikum unsichtbar. Ihr Potenzial schlummert in Räumen, die einige mitunter als Grabstätten oder Mausoleen bezeichnen.[2] Allerdings wurden sie auch in Bits und Bytes verdoppelt und können in digitaler Gestalt auf Anfrage betrachtet werden.

2 Eine Zuschreibung, die Theodor W. Adorno (1977: 181) einst für jedwedes (Kunst-)Museum behauptete.

Würden man sie aus dem Dunkel des Depots in den lichten Schauraum des Museums bringen, könnten ihre Eigenschaften zum Leben erweckt werden. Im Wissens- und Repräsentationsraum des Museums (Thiemeyer 2016) wären sie in der Lage, Lernprozesse ebenso wie affektives Erleben zu befördern.

Vor die Frage gestellt, wie man Alangan-Mangyan-Objekte präsentiert, damit sie ihren musealen Aufgaben gerecht werden könnten, wäre es vergeblich, den ursprünglichen Entstehungs- und Gebrauchskontext zu reproduzieren. Außermuseale Wirklichkeit lässt sich im Museum nicht verdoppeln. Stattdessen besteht die Strategie des Ausstellens in gezieltem Entfremden (Korff 2007). Gelänge dies, könnte das Museum eine Agentur der »inneren Ethnologie«, eine »xenologische Institution«, eine »Schule des Befremdens« sein, wie sich dies Peter Sloterdijk (2014) wünscht. Nicht länger also Deponie zur »exemplarischen Aufbewahrung von zivilisatorischem Sondermüll« (Sloterdijk 2014: 369), sondern ein Ort, an dem das Gewohnte inszeniert in Frage gestellt und die Irritation des Eigenen eingeübt werden könnte.

Andererseits bringen Besucherinnen und Besucher stets eigene Sichtweisen mit in Ausstellungsräume, die dann, ganz gegen jede kuratorische Absicht, zu Echokammern von vorab festgezurrten Urteilen und Vorurteilen werden können (Bräunlein 2004). Auch damit ist zu rechnen.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2695

Und die Objekte selbst? Tatsächlich ist, angeregt von einem *material turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften (Bräunlein 2012), die Rede von der »Sprache der Dinge«, der Biografie der Objekte, der *agency* von Dingen (vgl. u. a. Daston 2004; Hoskins 2006; Kirchhoff 2009). Dinge äußeren sich zudem in Affordanzen (Gibson 1982), in Aufforderungen und Angeboten: Ein Messer lädt ein, damit zu schneiden, ein Korb, etwas darin aufzubewahren.[3]

In unserem Nachdenken über das Deponieren und Exponieren der Alangan-Mangyan-Objekte drängten sich generelle Fragen auf: Was sollen zukünftige Betrachterinnen und Betrachter von diesen Objekten über eine ferne Kultur und Lebensweise lernen? Eignen sich diese Objekte, um in einer »Schule des Befremdens« eingesetzt zu werden? Sind diese Gebrauchsgegenstände – eine Hängematte (*yayan*), ein geflochtener Korb (*galang*), ein Rattanreifrock für Frauen (*lingob*), ein Betelnussbehälter (*sukluban*) – nicht zu schlicht, gar trivial, um von ihnen überhaupt etwas über eine fremde Kultur zu erfahren? Können diese überhaupt Irritationen am Eigenen auslösen? Was ist grundsätzlich bemerkenswert an der Kultur der Alangan-Mangyan?

Eine erste Antwort auf die letzte Frage wäre: Das im positiven Sinne ›Befremdliche‹ an der Lebenswelt der Mangyan ist ihre materialarme, risikodiversifizierende Subsistenzweise. Diese als ›minimalistisch‹ zu bezeichnende Wirtschaftsform steht in starkem Kontrast zu unserer kapitalistischen. Das Verhältnis zu Dingen dort ist pragmatisch, sie werden in erster Linie im Hinblick auf ihre Nützlichkeit gewürdigt **[Abb. 1]**. Weder sozialer Status noch Prestige sind mit Dingbesitz verbunden und dementsprechend gibt es kein Streben nach einem Mehr an Dingen. Haushalte in Malula waren ding-arm. Nicht mehr als 20–30 Dinge zählte jede Hütte. Das steht im Gegensatz zu unserer Kultur, in der Dingbesitz eine hohe Wertigkeit besitzt. Durchschnittlich 10.000 Dinge befinden sich, laut Statistischem Bundesamt, in jedem deutschen (Zwei-Personen-)Haushalt; in den USA dreimal so viel.[4] In unseren Dingen steckt monetäres, soziales und symbolisches Kapital. Unsere Wirtschaftsform ist ohne die permanente Aneignung von Dingen (und ihre Produktion) nicht existenzfähig. Die Alangan-Mangyan irritieren im Kontrast dazu zweifach. Ihre Armut könnte als beklagenswert erscheinen und den Ruf nach Entwicklungshilfe und Fortschritt nach sich ziehen. Sie könnten aber auch bewundert und ob der bescheidenen, naturverbundenen Lebensweise als ›glückliches‹ Volk gepriesen werden. Beides liegt nicht in unserem Ansinnen. Wir werben dafür, diesen ›Minimalismus‹ respektvoll zur Kenntnis zu nehmen und ihn als Anregung zu verstehen, über Ding-Beziehungen in unserer Überflussgesellschaft nachzudenken.

Wie lässt sich nun ein solches Nachdenken über Dinge mit musealen Gegenständen in Gang setzen? Ersichtlich ist (zunächst): Weder das in den Objekten gespeicherte kognitive und emotionale Wissen, noch ihr Irritationspotenzial sind evident. Objekte verharren in Schweigen oder sie senden vieldeutige, auch rätselhafte Signale aus. Es bedarf der Übersetzung, um die »Sprache der Dinge« (Tietmeyer et al. 2010) zu entschlüsseln. Diese Aufgabe des Übersetzens fällt nun

3 Gleichzeitig weisen Dinge einen Bedeutungsüberschuss auf, der zwar wahrnehmbar ist, sich aber nicht gänzlich in Sprache erfassen oder herleiten lässt. Museen funktionieren genau deswegen. Stephen Greenblatt spricht hier von »resonance and wonder«. Im Objekt hallt die Vergangenheit nach, eine fremde Kultur oder eine Religion, und das bringt Betrachter und Betrachterin zum Staunen (Greenblatt 2004). D. h. im Beschaugestus lösen Dinge nicht nur kognitive Prozesse aus, sondern auch affektive Vorgänge. Gernot Böhme geht noch weiter und behauptet, dass die Präsenz von Dingen im Raum Atmosphäre schafft. Diese Eigenschaft des Sich-selbst-Überschreitens nennt Böhme die »Ekstase der Dinge«. Sie ergreift die Betrachtenden und vermittelt Erlebnisse (Böhme 1995: 27–32).

4 https://ekpn.de/wp-content/uploads/2021/03/Zahlen Fakten_Gegensta%CC%88nde.pdf (letzter Zugriff: 09.07.2022).

uns, der Autorin und dem Autor dieses Beitrags zu. Dabei handelt es sich um einen Sprechakt, der auch machtgeladen ist. Das von uns erläuterte Wissen ist zudem situativ und dynamisch, da es an unsere einstigen Erfahrungen und an unsere soziale Position als Gesprächspartnerin und -partner im Feld gebunden ist. Das bedeutet nicht, dass unsere Deutungen beliebig, subjektiv und zufällig entstanden wären. Es bedeutet jedoch, dass unsere Deutungsautorität keine absolute ist. Um unsere Übersetzungsarbeit einordnen zu können, sind Kontexte zu erläutern. Wer sind die Alangan-Mangyan, wo und wie leben sie?

1 Eine Mangyan-Frau auf dem Heimweg – *lingob*, Korb und Betelnussbeutel im gelebten Alltag (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

DIE ALANGAN-MANGYAN MINDOROS

Als Mangyan wird die indigene Bevölkerung der philippinischen Insel Mindoro bezeichnet. Mindoro ist mit 10.300 km² die siebtgrößte Insel des philippinischen Archipels. Aufgrund linguistischer Kriterien werden acht Mangyan-Gruppen unterschieden: Iraya, Alangan, Tadyawan, Taubuid, Bangon, Buhid, Hanunoo, Ratagnon. Da ein verlässlicher Zensus nicht existiert, schwanken die Schätzungen zwischen 30.000 bis 280.000 Mangyan.[5]

Früheste Erwähnungen betreffen den Handel mit den Chinesen in vorspanischer Zeit (Lopez 1976: 12f.). Die Bezeichnung ›Mangianes‹ ist erstmals 1577 bei einem spanischen Chronisten nachweisbar (Postma 1985: 6; Helbling/Schult 2004: 5). Das Innere der Insel, dicht bewachsenes Bergland, ist schwer zugänglich und diente seit jeher als Lebensraum und Rückzugsgebiet der Mangyan. Die geografische Dichotomie Bergland – Tiefland prägte sich kulturell ein, als Gegensatz zwischen Mangyan und Nicht-Manygan. Rückzug (statt kämpferische Auseinandersetzung) wurde zum Reaktionsmuster der Mangyan (Lauser 1995), das sich mehrere hundert Jahre zurückverfolgen lässt. Die Angriffe der muslimischen Bewohner der Südphilippinen (Moros) zum Zweck der Sklavenjagd, die Versuche der Spanier, die Mangyan in der Ebene anzusiedeln, der Unabhängigkeitskrieg der Filipino gegen die spanische und später US-amerikanische Kolonialmacht, die japanische Invasion während des 2. Weltkriegs – all diese Begegnungen mit Menschen aus dem Tiefland waren verbunden mit Gewalterfahrungen. Daran hat sich auch in der Zeit seit der philippinischen Unabhängigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg (1946) nichts geändert (Helbling/Schult 2004). Vorherrschendes Bedrohungsszenario ist Landraub durch philippinische Siedlerinnen und Siedler, seit einigen Jahrzehnten auch der Abbau von

5 Siehe auch Mangyan Heritage Center https://web.archive.org/web/20220705001937/https://www.mangyan.org/mangyan-culture.html (letzter Zugriff: 11.07.2022).

Bodenschätzen. Insbesondere die hohen Nickelvorkommen auf Mindoro wecken Begehrlichkeiten internationaler Konzerne, die durch staatliche Unterstützung und Korruption zur Enteignung und dramatischen Zerstörung von Mangyan-Land führt, aber auch zu Politisierung und organisiertem Widerstand von Mangyan-Organisationen (s. Gibson 2015). Das Verhältnis der Mangyan zu den Bewohnern der philippinischen Mehrheitsgesellschaft im Tiefland ist daher von einem ambivalenten Antagonismus geprägt. Zum einen ist es die stete Erfahrung von Unrecht und Gewalt, zum anderen die Möglichkeit, Handel zu treiben und an Geld zu kommen (Gibson 1986: 16).

Die in den Bergen lebenden Mangyan gehen einer Ökonomie nach, die eine Kombination ist aus Brandrodungsfeldbau mit Bergtrockenreis, Süßkartoffel (Kamote) und Bananen als wichtigsten Anbaufrüchten, Sammeln von Wildfrüchten und Wildgemüsen, Fischen und Jagen (von Affen, Wildschweinen und Vögeln) und Sammeln von Rattan und anderen Waldprodukten für den Handel mit den Tieflandbewohnern. Angebaut werden zudem Kaffee- und Fruchtbäume als *cashcrop*.

Die Gruppe der Alangan-Mangyan, bei denen wir unsere Forschung durchführten, wohnt im nördlichen Teil der Insel. Der Name Alangan-Mangyan ist eine Fremdbezeichnung nach dem Fluss Alangan, der lange Zeit ihr Hauptsiedlungsgebiet ausmachte. Sie selbst nennen sich nur Mangyan, was in ihrer Sprache »Mensch« bedeutet. Ihre Zahl schätzt man auf insgesamt 5.000 bis 9.000 (Bräunlein/Lauser 1993: 34). Der Ort Malula war eine Mangyan-Siedlung in einem hügeligen Vorgebirgszug Ost-Mindoros. Als Hügeldorf existierte Malula seit Anfang der 1980er Jahre und war entsprechend der hohen Mobilität der Mangyan zur Zeit unserer Anwesenheit (1987/88) im Schnitt von 20 bis 30 Haushalten mit ca. 200 Personen bewohnt. Zwei Jahre nach unserer Abreise erfuhren wir, dass der Ort verlassen wurde. Nach fünfjähriger Abwesenheit kehrten wir im Sommer 1993 für ein kurzes weiteres Mal zurück und mussten vor Ort unmittelbar realisieren, wie die ehemalige Siedlung Malula wieder vom Waldbewuchs (*gubat*) übernommen worden war. Ihre Bewohner und Bewohnerinnen waren – entsprechend ihrer Verwandtschaftsbeziehungen – in andere (Tiefland-)Siedlungen umgezogen (Lauser 1994b, Bräunlein/Lauser 1993: 135ff.).

Mindoro liegt im Taifungürtel des philippinischen Inselarchipels. Zwischen Juni und November treffen heftige Wirbelstürme auf die Insel Mindoro. Alle vier bis fünf Jahre sind einschneidende Zerstörungen die Folge. Die Subsistenzaktivitäten der Mangyan Malulas waren auf diese Rhythmen eingestellt. Wenn ein Taifun Pfahlhütten zum Einsturz brachte, Bananenstauden und Fruchtbäume umlegte oder Gemüsegärten verwüstete, war man in der darauffolgenden Krisenzeit mit keiner existenzbedrohenden Nahrungsknappheit konfrontiert. Knollenfrüchte, vor allem Kamote und Wildgemüse und -knollen, dienten als zwar einseitige, doch ausreichende Überbrückung in dieser Krisenzeit. Mit anderen Worten: Die traditionelle Ökonomie ist auf Zeiten der Fülle und der Knappheit eingestellt (Bräunlein/Lauser 1993: 533ff.).

Die soziale Welt der Alangan-Mangyan kennt keine strengen hierarchischen Strukturen. Zwar gibt es Heiler mit Ansehen und mehr oder weniger einflussreiche Männer, die als Haushaltsvorstände gelten. Doch ihre Autorität ist begrenzt. Zwei Hauptcharakteristika prägen die Gemeinschaftsordnung der Alangan-Mangyan: individuelle Autonomie und die egalisierenden Mechanismen einer »regulierten Anarchie«, wie sie auch bei anderen Gemeinschaften des insularen Südostasiens

beschrieben sind (Gibson/Sillander 2011). Egalisierende Muster wirken vor allem im Bereich der Arbeitsteilung und Nahrungsverteilung. Das Verhältnis der Geschlechter kann als symmetrisch beschrieben werden (Bräunlein/Lauser 1993: 249ff., Lauser 1994a).

Sozialität ist nicht nur auf Menschen beschränkt. Eine Vielzahl unterschiedlicher Geistwesen bevölkert die Lebenswelt der Mangyan. Es sind dies angsteinflößende, bedrohliche Geister des Waldes, gegen die im Alltag magische Abwehrpraktiken zum Einsatz kommen. Zum anderen sind es Hilfsgeister, die notwendig sind, um Kranke zu heilen. Sie sind in der Lage, die entführte Seele der Kranken zu finden und zu befreien. *Balaonan*, Heiler, seltener Heilerinnen, pflegen durch ihre Gesänge enge Beziehungen zu Hilfsgeistern und fungieren als Medien. Als solche sind sie für die Gemeinschaft von Wichtigkeit.

Die Alangan-Mangyan erzählten von der Existenz mehrerer Jenseitsbereiche, sowohl himmlische wie unterirdische Gefilde. Auch von einem göttlichen Wesen wird berichtet, das als *agalaput* – der Hüter – bezeichnet wird, der im Falle von Krankheiten und bei rituellen Opferungen angerufen wird (Bräunlein/Lauser 1993: 319ff.). Viel bedeutsamer als dieses höchste Wesen sind zahlreiche Geistwesen, mehrheitlich bedrohliche, doch auch helfende. Sie spielen im Alltag der Mangyan eine wichtige Rolle. Das Leben nach dem Tod in einer Unterwelt wird als paradiesisch beschrieben. Dies bedeutet vor allem Nahrung im Überfluss. Die traditionelle Kosmologie der Alangan-Mangyan wird seit vielen Jahrzehnten durch das Christentum ergänzt, zum Teil ersetzt. Seit den 1950er Jahren sind sowohl von protestantischer als auch katholischer Seite systematische Missionsbemühungen erfolgt. Auf Mindoro aktiv ist vor allem der katholische Missionsorden der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Societas Verbum Divini, SVD), zu dessen Einflussgebiet auch Malula gehörte.[6]

Das Ritualleben der Alangan-Mangyan ist wenig ausgeprägt. Es gibt Formen der ritualisierten Abwehr gegen zahlreiche Schadensgeister, die individuell praktiziert werden, und kollektive Rituale (der Hühner- oder Schweineschlachtung), die zur Aussaat und Ernte von Bergreis und nach Streitschlichtungen durchgeführt werden. Insgesamt jedoch muss man von einer vergleichsweise ritualarmen Gesellschaft sprechen (Bräunlein/Lauser 1996). Lebensübergänge (Geburt, Pubertät, Heirat, Tod) werden rituell nicht markiert. Auch der Einfluss der christlichen Tieflandgesellschaft und der Mission änderte daran bisher wenig.

Die materielle Kultur ist ausgesprochen bescheiden, ja karg und den ›dynamischen‹ Umweltbedingungen und den zur Verfügung stehenden Materialien angepasst. Haushaltseinrichtung und ›Besitztümer‹ sind bei den Mangyan geradezu auf das Nötigste reduziert.

Mit Ausnahme von einigen größeren Haushaltsartikeln wie Hängematte (*yayan*), Reismörser aus Holz (*lisong*) und Besitztümern wie z. B. Schweinen, lassen sich Hab und Gut in einem großen Korb verstauen (s. ausführlich Bräunlein/Lauser 1993: 294ff.).

6
Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass sich in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen weitere Objekte der Mangyan-Kultur Mindoros befinden. 1959 wurden neben anderen Philippinen-Objekten auch Mangyan-Objekte angekauft, die von Pater Albert Karl Koch, SVD (1909–1996) gesammelt worden waren. Pater Koch war von 1947–1971 auf Mindoro tätig, später in Papua-Neuguinea. Er stammte aus der Ortschaft Hilkerode im Landkreis Göttingen. Ganz offensichtlich waren es die heimatlichen Bindungen, die ihn bewegten, die Philippinen-Objekte der Universitätssammlung anzubieten und nicht dem Museum seines Ordens in St. Augustin. Kochs Sammlung umfasst neben Gegenständen der Mangyan bspw. auch Objekte der Igorot. Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen, Ordner »Sammlungseingänge 1957 bis 1969«, Akte »1.4.1959–31.3.1960«, (1): As 2300-As 2346 sowie Mat 218-Mat 221.

DAS ROHMATERIAL RATTAN – UNVERZICHTBAR

Über den gesamten philippinischen Inselarchipel weit verbreitet sind Rattanpalmen, vorwiegend der *Calamus*-Art. Auf Mindoro werden die Rattanlianen einerseits der freien Natur entnommen und andererseits ob ihrer großen wirtschaftlichen Bedeutung auf Rattanbaumfarmen angebaut. Für die Mangyan diente das Rattansammeln seit jeher, neben der eigenen Verwendung als allumfassendes Grundmaterial für Alltagsprodukte (u. a. Matten, Körbe, Fischreusen) und Hausbau, auch als Handelsprodukt für die Möbelherstellung. Eine Rattanpalme kann nicht aus eigener Kraft in die Höhe wachsen, sondern rankt sich mit Hilfe von Spreizästen und stachligen Widerhaken an Bäumen hoch. Das Gewächs bildet somit ein häufig schier undurchdringliches Dickicht. Die Palmblätter sind etwa 60–80 cm lang und stark aufgefächert.

Die Ernte erfordert gewisse Fertigkeiten. Verwertbares Rohmaterial sind die seilartig gewundenen, stachelbesetzten Lianen der Rattanpalme, die einen Durchmesser von 1–5 cm aufweisen und nach mehrjährigem Wachstum zwischen 30 bis über 100 Meter Länge erreichen können. Die Ernte der Sprossachsen erfolgt in mühevoller, schweißtreibender und zum Teil schmerzhafter Handarbeit und umfasst u. a. das Loslösen und Abziehen der Sprossen von den Stützpflanzen, das Entfernen der Blätter und Zuschneiden in kürzere, transportable Stangen. Es folgen weitere arbeitsintensive Bearbeitungsschritte, wie u. a. die Sortierung der Stücke nach Größe, Dicke und Färbung, das Wässern, Trocknen, Schälen, Schaben und Spleißen, und schließlich das Binden und Flechten der Rattanteile.

2 Mangyan-Alltag: Eine junge Frau, mit einem *lingob* bekleidet (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

DIE FOTOSPRACHE DER OBJEKTE – ZWISCHEN MUSEUMSARCHIV UND MANGYANALLTAG

Lingob (*lingeb*) – Rattanreifrock

Die Frauenbekleidung, der *lingob*, ist etwas Besonderes. Aufgrund seiner langwierigen und aufwendigen Herstellung stellt er eine Ausnahme in der ansonsten kunsthandwerkarmen materiellen Kultur der Alangan-Mangyan dar. Die Herstellung eines *lingob* erfordert besonderes Geschick und Zeit. Wer selbst keine fähige Lingob-Flechterin ist, tauscht dieses Objekt gegen Prestige-Geldsurrogate wie etwa einige *salop* (= Trockenmaß) Reis ein.

Ein *lingob* wird aus festen Rattanschnüren (*Calamus spp.*) und dunklen feinen Farnfasern, *lambud* (*Lygodium cirvinnatum*), geflochten und erreicht eine Länge von 50 Metern und mehr. Einmal um die Hüften gewunden, tragen

die Frauen ihren *lingob* Tag und Nacht und ersetzen ihn erst, wenn er brüchig wird und sich auflöst – im Schnitt alle vier Jahre. Als besondere Verzierung dienen Gürtel, die abwechselnd mit den dunkelfarbigen Fasern *lambud* und gelben Orchideenfasern *kabansan* (*Appendicula*) geflochten sind.

Eine Frau, so die einhellige Meinung der Frauen, sei ohne *lingob* unvollständig. »In lingob ina miyanggan wa te in kapwan«, wurde uns erklärt: *Lingob* und Trägerin gehen zusammen und sind miteinander (fast untrennbar) verbunden (Bräunlein/Lauser 1993: 293) **[Abb 2, 3]**.

Traditionellerweise trägt ein Mädchen nach ca. acht bis zehn Jahren der Nacktheit ihre ersten *lingob*-Spiralen, die mit den Jahren des Erwachsenwerdens schließlich mitwachsen.[7]

Während unserer Zeit bei den Mangyan kleidete sich Agbae wie fast alle Frauen in Malula noch auf traditionelle Art: um die Hüften der Rattanreifrock (*lingob*), der mit einem Bastlendentuch (*abayon*) zusammengehalten wurde. Als Brusttuch wurde entweder ein Stück roter Stoff (*linmunmus*) oder getrocknete Blätter (*ulango – Pandanus radicans*) getragen.[8] Um den Hals trug sie eine weiße Glasperlenkette mit allen möglichen Anhängseln wie Geldmünzen, Schlüssel und Messinganhänger. Eine solche Kette (*buway*) betrachtete sie nicht nur als Schmuck, sondern auch als Schutz und Abwehr gegen schlechte Einflüsse und Geister.

7
In Malula begann sich dieser Brauch aufzulösen und vorrangig junge Frauen zogen es vor den *lingob* ganz durch Stoffkleider aus den Missionsspenden zu ersetzen. Allerdings trugen die meisten mitteljungen bzw. mittelalten Frauen zwar einen Stoffrock, aber über dem *lingob*! Während der *lingob* naheliegender Weise als Eigentum gilt, kursierten die Stoffröcke, die über dem *lingob* getragen wurden – und besonders ein auffallender mit roten Rosen bedruckter aus der Missionsspende –, in der Nachbarschaft unter Schwestern, Schwägerinnen sowie Mutter und Schwiegermutter.

8
Die Beschreibungen folgen den Ausführungen unserer Monografie Bräunlein/Lauser 1993: 292ff.

3 Ein traditioneller Rattanreifrock (*lingob*) im Depot (ESG, As 2652).

4 Aplaki im Tarofeld, mit kleinem Täschchen, u. a. für Betelnüsse (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

6 Pause beim Farnsammeln: der Korb als Alltagsbegleiter (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

Sukluban – Betelnussbehälter

Wie auf den Fotos zu sehen ist, gehört ein kleines geflochtenes Täschchen (*sukluban*) zu den unverzichtbaren Alltagsbegleitern aller Erwachsenen. Darin werden die Ingredienzen zum Betelnusskauen (Betelnüsse, Kalk, Tabak- und Yawid-Blätter) aufbewahrt, bisweilen auch etwas Geld oder andere Kostbarkeiten **[Abb. 4, 5]**.

Gemeinsames Betelnusskauen (*agnganga*) hat viele Aspekte und Funktionen. Die in der Betelnuss enthaltenen Alkaloide (hauptsächlich Arecolin) haben eine leicht aufputschende und euphorisierende Wirkung, sie regen den Speichelfluss an und betäuben Hungergefühle. Treffen sich Freunde oder Verwandte unterwegs, so ist es die Regel, dass man sich niedersetzt und zusammen Betelnuss kaut. Wird dem Gegenüber der Behälter mit den Betelnuss-Utensilien gereicht, mit der Aufforderung, sich zu bedienen, bedeutet dies ein sehr klares Signal von Wohlgesonnenheit. In bestimmten Situationen nimmt das Reichen des Betelnussbehälters sogar einen eindeutig erotischen Charakter an. Das Betelnusskauen hat fraglos eine wichtige soziale Dimension, die sich in dem handlichen Behälter widerspiegelt (Bräunlein/Lauser 1993: 175f.).

Galang – Korb

Im Alltag ebenso unentbehrlich wie die Betelnussbehälter sind die (vor allem) an Stirnbändern getragenen Körbe (*galang* oder *balanan*). Das Flechten dieser Körbe in unterschiedlichen Größen ist eine regelmäßige Tätigkeit, und alle Mangyan verfügen über das notwendige handwerkliche Allgemeinwissen. In Körben wird die tägliche Nahrung nach Hause getragen. Im Inneren der Hütte liegen sie unübersehbar herum und/oder hängen unter dem Dach als Behälter von Nahrungsmitteln, die darin geschützt sind vor zudringlichen Mäusen **[Abb. 6, 7]**.

Neben diesen einfach verarbeiteten *galang*-Körben gibt es auch noch aufwendig

5 Ein kleines Täschchen (*sukluban*)
der Mangyan im Depot (ESG, As 2628).

7 Ein Korb der Mangyan (*galang*)
im Depot (ESG, As 2644).

8 Wiegen in der Hängematte (Mindoro, Philippinen), 1987.
Foto: Andrea Lauser.

verarbeitete *tabud*-Körbe mit Deckel, die wiederum von fähigen Flechterinnen und Flechtern hergestellt (und eingetauscht) werden und zur Aufbewahrung für den kostbaren Bergreis dienen.

***Yaeyan* (*yayan*) – Hängematte**

An einem ›typischen‹ Tag in Malula verließen die Erwachsenen frühmorgens die Siedlung, um ihren Subsistenzaktivitäten in den Pflanzungen nachzugehen. Dann gehörte der Ort den zurückgebliebenen Kindern. Die monotonen Wiegenlieder bildeten den *soundscape*, der die Siedlung umhüllte. In den Hängematten brachten die älteren Geschwister mit ihrem Gesang die Kleinsten zur Ruhe. Kinder waren von ihren ersten Tagen an mit der körperlichen Erfahrung des Schwingens und Singens vertraut. Die Hängematte ist somit ein Platz der Geborgenheit und gleichzeitig der Ort, an dem Abhängigkeit und Vertrautheit mit der eigenen Geschwisterschaft, die für das ganze zukünftige Leben eine zentrale Bezugsgruppe darstellt, frühzeitig erlebt werden (Lauser 1994b). In einer Mangyan-Hängematte stecken Emotionalität und Sozialität, Trost, Zuwendung, körperliche Nähe, Schutz **[Abb. 8, 9]**.

Das rhythmische Vor- und Zurückschwingen des Körpers in Verbindung mit Gesang spielt eine weitere elementare Rolle im Leben der Mangyan, nämlich im Vorgang des Heilens. Die Heiler in Malula, es handelte sich ausschließlich um Männer, lockten nachts mit ihrem Gesang Hilfsgeister an, um geraubte oder verirrte Seelen zurück in den Körper der erkrankten Person zu bringen. Dabei hockte der

9 Eine Hängematte (*yayan*) der Mangyan im Depot (ESG, As 2649).

Heiler auf dem Boden der Hütte und pendelte seinen Körper vor und zurück, was seinem gesungenen Dialog mit den Geistern besondere Schwingungen verlieh (Bräunlein 2019: 280f.). Auch in der Performativität des Heilens geht es um enge soziale Beziehungen (zu Hilfsgeistern), um Vertrauen, Hilfe und Trost. Das kindlich erlebte Schwingen in und mit der Hängematte wird hier fortgeführt, um in einer bedrohlichen Situation Schutz zu finden.[9]

[9] Für weitere Bilder siehe: www.uni-goettingen.de/de/138806.html

›AFTERLIFE‹ – NACHLEBEN DER MANGYAN-OBJEKTE IN DER SAMMLUNG IN GÖTTINGEN

Die hier vorgestellten vier Mangyan-Objekte erzählen durch die kontrastreiche Bildsprache von verschiedenen Aspekten ihrer Existenz, die sich aufgrund ihrer nicht gewöhnlichen Reise vom Herkunftsort (Mindoro, Malula) zum Residenzort (Niedersachsen, Göttingen) ergeben.

In der ›Diaspora‹ eines fremdartigen, heterotopen Museumsraumes (Thiemeyer 2016: 19), den dort praktizierten Vorgängen des Deponierens und Exponierens ausgesetzt, verloren die Dinge der Alangan-Mangyan ihre ursprünglichen Funktionen. Sie sind ihrer früheren sozialen Existenz und der Zirkulation und Konsumption (Appadurai 1986) in Malula entzogen. Im Depot, auf Karteikarten und im digitalen Bildarchiv festgehalten, verharren sie bis zu ihrem Einsatz für nun ganz andere Zwecke. Eine zu erwartende Kurzlebigkeit in ihrer alten Heimat wurde gegen eine relative Unsterblichkeit in ihrer neuen Museumsheimat getauscht.

Mit der ethnologischen Museumsarbeit verbunden ist die Hoffnung, materielle Kultur, Erinnerung und Wissen in eine produktive Beziehung zu setzen. Es geht dabei nicht zuletzt auch um Empathie und die Fähigkeit des Verstehens komplexer Wirklichkeiten. Mögen die hier deponierten Objekte diesen Ambitionen als anregende Partnerinnen und Partner dienen.

In ihrer Herkunftswelt agierten und wirkten sie als Besitztümer, die den alltäglichen praktischen Notwendigkeiten dienten. Besitz ist dabei relativ zu verstehen. Das gesamte Objekt-Inventar eines Haushalts wird freigiebig verliehen oder weitergegeben. Ausnahmen stellten der Betelnussbehälter und der *lingob* dar, der, einmal angelegt, bis zu seinem Zerfall nicht mehr abgelegt wurde. Davon abgesehen war es unter Nachbarn und Verwandten nicht einmal nötig zu fragen, wenn man sich etwas nahm. Auf diese Weise kursierten diverse Utensilien, Körbe, Töpfe, aber auch Stoffkleidung aus der Missionsspende durch die Nachbarschaftsgruppe und wurden letztendlich von allen verwendet (Bräunlein/Lauser 1993: 294f.). Dinge gingen durch viele Hände und diesem Umstand war sicherlich auch die relativ kurze Lebensdauer der Objekte geschuldet, die nicht zuletzt wegen des tropischen Regenwaldklimas schnell verrotteten. Die Mangyan erwarteten nicht, dass etwas für immer hält, war doch das wenige Notwendige immer leicht zu ersetzen.

Die Dürftigkeit des materiellen Besitzes ist es, was unsere Gesprächspartnerinnen und –partner veranlasste, immer wieder zu betonen: »Wir haben nichts!«. Diese Selbstcharakterisierung enthielt mehrere Botschaften. Zum einen stellten sie sich selbst in Kontrast zu den Tieflandbewohnern, die Nassreisfelder bewirtschafteten, die Spielregeln einer Geldökonomie beherrschten und dadurch Angebote des Marktes erwerben konnten. Zum anderen klang darin auch Selbstbewusstsein und leiser Stolz über die Fähigkeit an, in und mit Mangel das Leben zu meistern. Zum dritten richtete sich damit die Aufforderung an uns, die zugezogenen weißen Fremden, die doch etwas mehr hätten als sie, dieses mit ihnen zu teilen.

Im Umgang mit Dingen wird ein zentrales sozio-kulturelles Grundprinzip erkennbar: die Selbstverständlichkeit, mehr noch, die Verpflichtung des Teilens. In der hierarchielosen Gesellschaft der Alangan-Mangyan ist Wettbewerb unüblich, ebenso wie die Unterordnung unter einen Gruppenzwang jenseits des Haushaltes. Persönliche Autonomie ist stark ausgeprägt und gleichzeitig wird diese ausbalanciert durch eine Solidaritätsverpflichtung. Thomas Gibson und Kenneth Sillander (2011) haben dafür den Begriff der »anarchischen Solidarität« geprägt, die mit politischem Egalitarismus und persönlicher Autonomie verbunden ist, und sich bei nicht wenigen Gesellschaften des insularen Südostasien (und darüber hinaus) bis in unsere Gegenwart finden lässt. Die Nutzung und Zirkulation von Dingen des Alltags zeigt genau diese Ethik des Teilens, die einen elementaren Bestandteil des Zusammenlebens darstellt, das von Idealen der Autonomie, Gleichheit und Gemeinschaft gestaltet wird. Das Leben der Alangan-Mangyan ist nicht frei von Konflikten, wenn diese Solidarität eingefordert wird, und alles andere als eine Idylle. Wir möchten diese Lebensform keinesfalls exotisieren, sondern für Respekt und Solidarität werben. Alangan-Mangyan-Objekte in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen können hierfür geeignete Mittler sein.

Adorno, Theodor W.
1977. Valéry Proust Museum. In: Adorno, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 10/1, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 181–194.

Appadurai, Arjun (Hg.)
1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
2017. Museum Objects as Accidental Refugees. In: *Historische Anthropologie:* 25 (3): 401–408.

Böhme, Gernot
1995. *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bräunlein, Peter J.
2004. Shiva und der Teufel. Museale Vermittlung von Religion als religionswissenschaftliche Herausforderung. In: Bräunlein, Peter J. (Hg.). *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript, 55–76.
2012. Material Turn. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein Verlag, 30–44.
2019. Aesthetics of the Spirits. In: Koch, Anne und Katharina Wilkens (Hg.). *The Bloomsbury Handbook to the Cultural and the Cognitive Aesthetics of Religion*. London: Bloomsbury, 273–282.

Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser
1993. *Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen)*. Pfaffenweiler: Centaurus Verlag.
1996. Fließende Übergänge. Kindheit, Jugend. Erwachsenwerden in einer ritualarmen Gesellschaft (Mangyan/Mindoro/Philippinen). In: Dracklé, Dorle (Hg.). *Jung und wild. Zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend*. Berlin: Reimer, 152–182.

Daston, Lorraine (Hg.)
2004. *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science*. New York: Zone Books.

Dudley, Sandra H.
2021. *Displaced Things in Museums and Beyond. Loss, Liminality and Hopeful Encounters*. London und New York: Routledge.

Gibson, James J.
1982. *Wahrnehmung und Umwelt. Der ökologische Ansatz in der Wahrnehmung*. München: Urban und Schwarzenberg.

Gibson, Thomas
1986. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro*. London: Athlone Press.
2015. Introduction to the Philippine Edition. In: Gibson, Thomas. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 1–24.

Gibson, Thomas und Kenneth Sillander (Hg.)
2011. *Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality and Fellowship in Island Southeast Asia*. New Haven: Yale University (Southeast Asia Studies Monographs No. 60).

Greenblatt, Stephen
2004. Resonance and Wonder. In: Bettina Carbonell (Hg.). *Museum Studies: an Anthology of Contexts*. Oxford: Blackwell, 541–555.

Helbling, Jürg und Volker Schult
2004. *Mangyan Survival Strategies*. Manila: New Day Publisher.

Hoskins, Janet
2006. Agency, Biography, and Objects. In: Tilley, Christopher (Hg.). *Handbook of Material Culture*. London: SAGE, 78–84.

Kirchhoff, Michael David
2009. Material Agency: A Theoretical Framework for Ascribing Agency to Material Culture. In: *Techné* 13 (3): 205–219.

Korff, Gottfried
2007. *Museumsdinge. Deponieren – exponieren*. In: Eberspächer, Martina, Gudrun Marlene König und Bernhard Tschofen (Hg.). Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Lauser, Andrea
1994a. Geschlechterverhältnisse in einer ›egalitären‹ Gesellschaft. Ein Fallbeispiel aus den Philippinen. In: *Kea 7* (Geschlechterkonstruktionen, hg. von Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser): 119–148.
1994b. Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur ›tayarian‹ (Geschwisterbande) bei den Mangyan Malulas (Mindoro/Philippinen). In: *Kea* 6 (Kinderwelten, hg. von Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser): 71–96.
1995. *»Wir Mangyan haben Angst« – Friedfertigkeit und Angst als Modell einer friedvollen Gesellschaft*. In: Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser (Hg.). *Krieg und Frieden – Ethnologische Perspektiven* (kea-Sonderband). Bremen: kea-edition, 237–266.

Lopez, Violeta B.
1976. *The Mangyans of Mindoro*. Quezon City: University of the Philippines Press.

Postma, Antoon A.
1985. Mangyan Encounters; East and West (1570–1985). In: *Diwa* 10 (1) (Special Issue). Tagaytay City: SVD Press.

Sloterdijk, Peter
2014. Museum – Schule des Befremdens. In: Sloterdijk, Peter. *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 354–370.

Thiemeyer, Thomas
2016. Das Museum als Wissens- und Repräsentationsraum. In: Walz, Markus (Hg.). *Handbuch Museum. Geschichte – Aufgaben – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler, 18–21.

Tietmeyer, Elisabeth, Claudia Hirschberger, Karoline Noack und Jane Redlon (Hg.)
2010. *Die Sprache der Dinge: kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur*. Münster/New York: Waxmann.

Georg-August-Universität Göttingen (Alangan-Mangyan-Forschung)
www.uni-goettingen.de/de/138806.html

Mangyan Heritage Center
https://web.archive.org/web/20220705001937/https://www.mangyan.org/mangyan-culture.html
https://mangyanheritage.odoo.com/

ELFRIEDE HERMANN UND WOLFGANG KEMPF

MUSIK UND TANZ IM KAMPF GEGEN KLIMAWANDEL

Verknüpfte Wirkungen von Tanzkleidung in Kiribati

Dieser Beitrag behandelt das Zusammenwirken von Musik, Tanz und Tanzkleidung als einen Aspekt lokaler Reaktionen auf die projektierten Klimawandelfolgen in dem Pazifikstaat Kiribati. Wir beleuchten die Wirkkraft von Tanzkleidung in Verbindung mit Liedern, Gesang, Bewegung, Performanz und sozialen Beziehungen. Dabei haben wir insbesondere Bestandteile von zwei neueren Tanzkostümen vor Augen, die in den Fundus der Ethnologischen Sammlung eingingen und die wir hier in einen größeren Zusammenhang einordnen [Abb. 1].

1 Moderne Tanzkostüme für eine Tänzerin und einen Tänzer aus Kiribati, 2017 ausgestellt am Institut für Ethnologie in Göttingen. In der Vitrine rechts Objekte, die um 1900 in Kiribati (›Gilbert Inseln‹) bei Kämpfen Verwendung fanden. Foto: Wolfgang Kempf.

Die Bewohner von Kiribati, einem Atollstaat im Zentralpazifik, sehen sich seit längerem mit wissenschaftlichen Szenarien, medialen Repräsentationen und politischen Diskursen über die möglichen Folgen des anthropogenen Klimawandels konfrontiert. Das Land gilt aufgrund der flächenmäßig kleinen, niedrig gelegenen Atolle und Riffinseln, begrenzten Ressourcen und hohen Bevölkerungsdichte als besonders vulnerabel. Allerdings liegen über das Anpassungsvermögen sowie die sozio-ökologische Resilienz von Atollbewohnern bisher kaum Erkenntnisse vor (Barnett/Campbell 2010; Barnett 2017).

Dass neben wissenschaftlichen Projektionen, politischer Praxis und Maßnahmen zur Adaption auch performative Kunst im Umgang mit den dominanten Diskursen über Klimawandelfolgen eine Rolle spielt, mag zunächst verwundern. Führt man sich jedoch den gesellschafts-

politischen Stellenwert vor Augen, den Musik und Tanz in Kiribati haben, wird nachvollziehbar, warum diese Formen der Kunst auch in der Auseinandersetzung mit der Idee des Klimawandels zum Tragen kommen. Die wenigen Studien, die zu Musik, Tanz und Tanzkleidung in Kiribati vorliegen, bieten erste Anhaltspunkte hinsichtlich des Zusammenwirkens dieser Bereiche (s. Laxton/Kamoriki 1953; Koch 1965, 1969; Kirion 1985; Lawson 1989; Whincup/Whincup 2001; Kempf 2003; Autio 2010). Wir bauen darauf auf und analysieren die musikalisch-materiellen Verflechtungen sowie deren Wirkungen in Relation zu lokalen Klimawandeldiskursen – ein Zusammenhang, der bisher noch keine Beachtung fand.

Mit Blick auf die Darstellungen, die I-Kiribati uns über das Zusammenspiel von Musik, Tanz und Tanzkleidung gaben, haben wir das Konzept der Assemblage als analytische Perspektive gewählt (s. v. a. Bennett 2010; DeLanda 2013 [2006]; Harrison 2013). Diese theoretische Sichtweise erlaubt es uns, spezifische Assoziationen menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten als wirkmächtige Gefüge zu verstehen (s. Müller 2015: 28ff.). Entsprechend betrachten wir, den Ausführungen unserer I-Kiribati Gesprächspartner folgend, das Zusammenspiel von Musik, Tanz und Tanzkleidung als Netzwerk, das in seiner Ganzheit Effekte zu generieren vermag. Wir argumentieren, dass die Assemblage von Musik, Tanz, Tanzkleidung und Personen in Kiribati darauf ausgerichtet ist, im Kampf gegen die Auswirkungen des Klimawandels Wirkungen zu entfalten. Formationen von Klängen und gesungenen Worten, Tanzbewegungen, Kostümmaterialien, Personen und sozialen Beziehungen repräsentieren jeweils für sich und zusammengenommen kulturspezifische Kräfte. In Performanzen werden mithilfe dieser zusammenwirkenden Kräfte die eigenen Landsleute ermutigt, die Narrative über den Klimawandel zu verarbeiten, die Folgen zu bewältigen und die Unterstützung der Industrienationen einzufordern.

I-Kiribati beschrieben uns die kulturellen Besonderheiten der in ihrem Land komponierten Musik, der choreografierten Tänze und handgearbeiteten Tanzkleidung während unserer Feldforschungen, die uns zwischen 2009 und 2017 jährlich für durchschnittlich einen Monat in den Atollstaat brachten. Dort führten wir Interviews mit I-Kiribati durch und dokumentierten Performanzen verschiedener Tanz- und Tanztheatergruppen. Komponisten erläuterten uns dabei die Liedkultur und Bedeutung der von ihnen geschaffenen Stücke. Aufführungen der Tanzgruppe *Te Waa Mai Kiribati* zogen unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich, da sie zwei Stücke beinhalteten, die im Kampf gegen die Auswirkungen des Klimawandels eingesetzt wurden. Führende Mitglieder von *Te Waa Mai Kiribati* erklärten uns Details ihrer Tänze sowie ihrer Tanzkleidung und übergaben uns schließlich einzelne Teile, die zusammengesetzt ein Exemplar des charakteristischen Tanzkostüms einer Tänzerin und eines Tänzers bildeten. Diese im Jahr 2016 dankenswerterweise übergebenen Bestandteile von Tanzkostümen wurden in den Jahren 2017 bis 2018 im Rahmen einer Foyer-Ausstellung in der Ethnologischen Sammlung ausgestellt **[Abb. 2]**.

Im Folgenden gehen wir zunächst auf die Spezifik der Musik- und Tanzkultur in Kiribati ein, stellen die Tanzgruppe *Te Waa Mai Kiribati* vor und beschreiben deren Repertoire mit Bezug zu Klimawandel. Im Anschluss daran beleuchten wir die Tanzkleidung dieser Gruppe. Auf dieser Basis erklären wir, inwiefern I-Kiribati dem Ensemble von Musik, Tanz und Tanzkleidung Wirkkräfte zuschreiben, die sie in verschiedensten Kontexten und so auch speziell im Kontext der Auseinandersetzung mit Klimawandel am Werk sehen.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2696

2 Die Tanzgruppe *Te Waa Mai Kiribati* (Tarawa, Kiribati), 2012. Foto: Elfriede Hermann.

Musik und Tanz im Kampf gegen Klimawandel

MUSIK UND TANZ IN KIRIBATI

Zu den Besonderheiten des sozialen Lebens in Kiribati gehört, dass die Relevanz performativer Kunst oftmals aus deren Verknüpfung mit rituellem Wissen und Geheimhaltung resultiert (s. Lawson Burke 1998; Whincup/Whincup 2001; Kempf 2019). Das schließt die Präsenz von Country und Western, Rock und Reggae, die Popularität von Musikvideos und Karaoke, die Normalität von Blaskapellen, Gesangbüchern und Kirchenliedern sowie ein von Inspiration getragenes Kreieren von Liedern und Tänzen keineswegs aus (s. Lawson Burke 1998; Hermann/Kempf 2021). Zeitgleich spielen Macht-Wissen und Rituale für bestimmte Bereiche der performativen Kunst nach wie vor eine bedeutsame Rolle. Obwohl schwer zugänglich sowie fortlaufenden Modifikationen und Anpassungen unterworfen, lassen sich einige Prinzipien dieser überlieferten Praxis skizzieren.

Bei der Musik geht es um Lieder und Tanzgesänge, die von rituellen Experten (*tia kainikamaen* oder *tia ototo*) komponiert werden. Verschiedene Grade der Einführung in geheimes Wissen und rituelle Praktiken ermächtigen solche Spezialisten, Worte und Melodien aus der Welt der Geister zu empfangen und in sorgfältig komponierte Musikstücke umzusetzen (Kirion 1985; Lawson 1989; Kempf 2003, 2019). Die Worte und deren durchdachte Anordnung gelten dabei als machtvolle Elemente. Poetische Konstruktionen können zusätzliche, gut verborgene Bedeutungsebenen enthalten, die nur dem Komponisten und dessen Assistenten (*rurubene*) bekannt sind. Die Wirkung vieler Lieder basiert auf einer kulturellen Maxime der Festschreibung und Antizipation von Zielsetzungen, die es in Zukunft zu erreichen gilt (Kempf 2019).

Der Sektor Tanz (*mwaie*) umfasst eine ganze Reihe originärer Steh- und Sitztänze, aber auch Aneignungen und Adaptionen externer, vor allem polynesischer Ausdrucksformen (Lawson Burke 1998; Whincup/Whincup 2001). Experten, die in den *kainikamaen*-Komplex eingeführt wurden, komponieren die Tanzgesänge. Choreografen (*tia koro-kai*) und Tanzlehrer (*tia katei*) gelten als Spezialisten der Koordination von Musik, Poetik, Bewegung, Tanzkostüm und Aufführungspraxis (s. Autio 2010: 187). Darüber hinaus kommen rituelle Praktiken zur Anwendung, welche die Performanz der eigenen Tanzgruppe, gerade im Wettbewerb mit anderen, besonders wirkungsvoll und erfolgreich machen sowie vor potentiellen magischen Attacken der Konkurrenz schützen (s. Lawson Burke 1998; Whincup/Whincup 2001). Ein prägendes Moment von Aufführungen sind Tänzerinnen und Tänzer, die auf der Bühne eine euphorische Stimmung erfasst (*angin te mwaie*). Das temporäre Aufleuchten einer enthusiastischen Verfasstheit und tiefen Aufgehobenheit im Tanzgeschehen evoziert bei Aufführenden und Publikum gleichermaßen die Präsenz und Macht der Geister (*anti*) (s. Lawson Burke 1998; Whincup/Whincup 2001; Autio 2010).

TANZKULTUR IM KAMPF GEGEN KLIMAWANDEL

Im Mittelpunkt unserer Ausführungen stehen die Musik, der Tanz und die Tanzkleidung von *Te Waa Mai Kiribati*. Die Tanzgruppe aus dem urbanen Süd-Tarawa wurde im Jahr 2009 von dem inzwischen verstorbenen Tanzgruppenleiter und Choreografen Ioane Tekaai gegründet. *Te Waa Mai Kiribati* gewann 2010 den Tanzwettbewerb anlässlich der jährlichen Unabhängigkeitsfeierlichkeiten, absolvierte 2011 Auslandstourneen in Taiwan und den USA und repräsentierte 2012 Kiribati

beim *11th Pacific Festival of Arts* auf den Salomon-Inseln. Auf Tarawa wurde die Tanzgruppe zudem für Auftritte etwa bei Aktionstagen, Veranstaltungen, zeremoniellen Anlässen oder Kulturvorführungen in Hotels gebucht. Die zwei im Repertoire enthaltenen Tänze zum Thema Klimawandel entwickelte *Te Waa Mai Kiribati* im Vorfeld des Projekts »Water is Rising. Music and Dance Amid Climate Change. Artists from the Pacific Atolls of Kiribati, Tokelau and Tuvalu«[1] und der damit verbundenen mehrwöchigen Tour durch die USA im Jahre 2011.

1 Das Projekt stand unter der Leitung von Judy Mitoma (UCLA, Center for Intercultural Performance) und zielte darauf ab, die amerikanische Öffentlichkeit auf die Folgen des Klimawandels für Atollstaaten im Pazifik aufmerksam zu machen.

Der erste Tanz basiert auf dem in Kiribati weithin bekannten Lied *Koburake* (»Erhebe Dich!«). Das Stück war Ende der 1970er Jahre von einem protestantischen Pastor mit Blick auf die anstehende Unabhängigkeit des Atollstaats komponiert worden. Die Verknüpfung von *Koburake* mit dem Thema Klimawandel erfolgte erst Jahrzehnte später. So hatte die Videofirma und NGO *Nei Tabera Ni Kai* im Zuge der Vorbereitungen für eine Sonderveranstaltung der damaligen Kiribati-Regierung auf der Klimakonferenz COP15 in Kopenhagen 2009 das Lied über den Filmclip »The Song of the Frigate [Bird]« (alias *Koburake*)[2] bereits im Sinne der Klimawandelproblematik gedeutet (Hermann/Kempf 2018). Schließlich wurde man auch bei *Te Waa Mai Kiribati* auf *Koburake* aufmerksam. Den Text übernahm die Gruppe aus einer publizierten Liedersammlung (Teaero/Tebano 2008). Die Choreografie entwickelte ihr Leiter, Ioane Tekaai. Diese Assemblage aus populärem Lied, Neuinterpretation und Tanzbewegungen ermöglichte es *Te Waa Mai Kiribati*, die eigene Sicht auf Land, Klimawandel und Zukunft zu artikulieren. In der getanzten Version verkörpert und verquickt *Koburake* den Ruf nach internationaler Unterstützung, die Ermutigung gegen das Problem Klimawandel anzugehen und die Hoffnung, Kiribati könne sich dereinst über den steigenden Meeresspiegel erheben. Bewegungen der Arme nach oben veranschaulichen an den entsprechenden Stellen der Tanzaufführung die indigene Vision vom Aufsteigen und Überleben.

2 Der Videoclip *Kiribati – The Song of the Frigate* ist unter http://www.youtube.com/watch?v=xOcMLWVNIms zu finden.

Der zweite Tanz kombiniert den klassischen Stehtanz *te kamei* mit einem Lied über Klimawandel. Das Stück hatte ein von der Gruppe hinzugezogener Experte eigens für die USA-Tour komponiert. Der Komponist erklärte, das Lied weise zunächst auf das Problem hin, mit dem Kiribati derzeit konfrontiert sei, und zwar den Klimawandel. Im weiteren Verlauf würde dann herausgestellt, dass sich die Menschen in Kiribati darauf vorbereiten müssten, dieses Problem zu bekämpfen. In diesem Zusammenhang ist der Grundgedanke, ein neues Lied über den Klimawandel mit einem *kamei* zu verbinden, durchaus bemerkenswert. Bei dieser Art von Tanz nehmen die Männer in vorderster Reihe Aufstellung. Den Frauen, die sich dahinter gruppieren, kommt die Aufgabe zu, die Männer vor allem mit Gesang zu unterstützen. Stellenweise besteht der *kamei* aus schnellen Arm- und Beinbewegungen, insbesondere wenn die Männer in den drei Sequenzen des *kamei* in einer Reihe nach vorne stoßen und die Intensität der Bewegungen steigern, d. h. zunehmend kraftvoller mit den Händen klatschen, effektvoller auf ihre Tanzmatten im Bereich der Oberschenkel klopfen und entschiedener mit den Füßen stampfen. Nach indigenem Verständnis demonstrieren solche Tanzbewegungen Stärke und Kampfkraft: »[W]ir verwenden immer den *kamei*-Tanzstil, weil dieser wie kämpfen ist – es ist

im Grunde wie Kampfkunst« (Interview, 03.10.2013).[3] Die Tanzgruppe greift hierbei auch auf das herkömmliche Rollenverständnis in Kiribati zurück, demzufolge Männer bereit sein müssen, das Land und die Familie zu beschützen. Die Assoziation von Liedkomposition, *kamei*-Tanz, Kampf und Klimawandel diente *Te Waa Mai Kiribati* dazu, mit kulturellen Mitteln Handlungsvermögen zu generieren, um angesichts der neuen Bedrohung reagieren zu können: »Weil uns der Klimawandel schadet, kämpfen wir gegen den Klimawandel« (Interview, 3.10.2013). Der kulturellen Logik des rituellen Komponierens folgend, ist das Ziel der Tanzgruppe, den Kampf erfolgreich zu führen, in dem Tanzlied bereits vorgezeichnet und auf den Weg gebracht **[Abb. 3]**.

3 Dieses und die folgenden Zitate wurden von uns aus der Interviewsprache Englisch ins Deutsche übersetzt.

TANZKLEIDUNG IN KIRIBATI

Die Wirkung einer Performanz, wie sie im Fall von *Te Waa Mai Kiribati* auch dem Kampf gegen den Klimawandel gewidmet sein kann, resultiert aus den Wechselbeziehungen von Ritual, Musik, Ort, Tanz, Aufführenden und Publikum. Innerhalb dieses relationalen Gefüges kommt eine Komponente zum Tragen, deren Anteil eher selten explizit herausgestellt und untersucht wird: das Tanzkostüm selbst. Für das Mitwirken der Tanzkleidung ist eine ganze Reihe von Aspekten ausschlaggebend. Dazu gehören die Materialien zur Herstellung, die Fertigkeiten derjenigen, die die einzelnen Kostümbestandteile produzieren, aber auch die Persönlichkeiten derjenigen, die das Kostüm tragen, während sie tanzen und singen (s. Koch 1965, 1969). Gender spielt bei der Produktion und beim Tragen des Tanzkostüms ebenso eine wichtige Rolle wie bei der Performanz. So verkörpert jedes Kostümteil die genderspezifischen Fähigkeiten seiner Produzentin oder seines Produzenten. Gleichzeitig wird die Strahlkraft der Tanzkostüme einer Tanzgruppe dadurch erreicht, dass bei Tänzerinnen und Tänzern einige Kostümbestandteile gleich, andere jedoch für Frauen und Männer jeweils unterschiedlich sind.

Der herausragende Stellenwert des Tanzkostüms lässt sich daran ermessen, dass es nie während der Proben, sondern nur zur eigentlichen Aufführung getragen wird (s. Whincup/Whincup 2001). Dabei nehmen I-Kiribati die Tanzkleidung einerseits als Ganzheit wahr: als *te bai ni mwaie*. Andererseits wird auf die Besonderheit der einzelnen Elemente eines Tanzkostüms geachtet, da diese die Differenz zwischen verschiedenen Gruppen begründen. Jedes am Körper angelegte Tanzkostüm resultiert aus dem Zusammenfügen unterschiedlicher Teile, die in Relation zueinander ein vorläufiges, offenes Ganzes bilden. Die Wirkung dieser Assemblage ergibt sich aus dem Beziehungsgeflecht der Kostümteile, nicht den Eigenschaften der versammelten Einzeldinge. Die Relationen der Einzelteile sind zwar bindend, aber nicht wesensnotwendig. Kulturelle Maßstäbe, wie Tanzkostüme beschaffen sein sollen, gehen einher mit der Zufälligkeit, Verfügbarkeit und Variabilität einzelner Komponenten. Entsprechend betrachten wir die Tanzkleidung von *Te Waa Mai Kiribati* nicht als absolutes, in sich geschlossenes Ganzes, sondern als vorübergehend stabile, in Teilen auch veränderliche Assoziation mit eigener Wirkmacht (s. Bennett 2010; DeLanda 2013 [2006]). Im Folgenden stellen wir die Bestandteile der Tanzkleidung vor, wie sie *Te Waa Mai Kiribati* in der Zeit unserer Forschungsaufenthalte trug.

Der Kopfschmuck der Tänzerinnen und Tänzer weist die gleiche Form, Materialität und Machart auf. Er wird Krone bzw. *te bau* genannt. Bei *Te Waa Mai*

3 Aufführung des *kamei*-Tanzes mit kraftvollem Klatschen und Stampfen (Tarawa, Kiribati), 2016. Foto: Wolfgang Kempf.

4 Der Tänzer auf der linken Seite wirft seine Krone ab und präsentiert sie damit dem Publikum (Tarawa, Kiribati), 2016. Foto: Elfriede Hermann.

Kiribati ist diese Krone aus getrockneten *te-makemake*-Blättern[4] gefertigt. Wie die Schwester des Tanzgruppenleiters und deren Sohn uns sagten, sei dieses Material sehr hell und entwickle insbesondere bei nächtlichen Aufführungen eine beeindruckende Leuchtkraft. Die Krone hat für die I-Kiribati eine herausragende Bedeutung und Funktion: Sie schmückt den Kopf der Tänzerinnen und Tänzer, lenkt den Blick der Zuschauerschaft auf deren Gesicht und hebt die Bewegungen des Kopfes so stark hervor, dass sie auch von weitem sehr gut gesehen werden können. Das ist auch deshalb bedeutsam, weil einzelne Tänzerinnen oder Tänzer ihre Krone während des Tanzes mit einer eleganten Bewegung vom Kopf werfen und damit dem Publikum präsentieren. Diese Handlung hat eine tiefe Bedeutung, wie der Sprecher der Tanzgruppe uns erklärte: »In unserer Kultur bedeutet das, den Leuten auf eine besondere Art und Weise die Gunst unserer Ahnen zuteilwerden zu lassen. Denn immer, wenn wir tanzen, haben wir den Geist der Ahnen in uns. Alle Fähigkeiten und die Bewegungen, die wir machen, verdanken wir der Liebe, die unsere Ahnen uns gaben. Daher teilen wir das Glück und die freudvollen Momente, die wir immer noch mit unseren Ahnen haben, mit dem Publikum« (Interview, 30.08.2016) **[Abb. 4]**.

Der Brustschmuck (*te kamari*), der um den Hals gehängt und im Nacken befestigt wird, ist bei einer Tanzaufführung in Form, Material und Farbe für Tänzerinnen und Tänzer gleich. Grundsätzlich kann der Brustschmuck jedoch aus unterschiedlichen Materialien gefertigt sein. Unseren Erkenntnissen zufolge spielen dabei Ort und Anlass der Aufführung eine Rolle. Geht es um eine Performanz auf Kiribati-Inseln im Rahmen eines Wettbewerbs mit anderen Tanzgruppen, werden natürliche Materialien wie getrocknete Pandanusblattstreifen oder, je nach Verfügbarkeit, frische grüne Blätter, gelbe und rote Blüten gewählt. Führt die Tanzgruppe im Ausland auf, kommen mit Blick auf die Beanspruchung durch Transport und Reise entweder Pandanusblattstreifen oder dreifach gearbeiteter Kunststoff in grüner, gelber und roter Farbe zum Einsatz. Sowohl im Fall der natürlichen wie auch der künstlichen Materialien folgt die Farbgebung derselben Anordnung. Grün dominiert die äußere Einfassung, es folgt ein kräftiges Gelb und zuoberst schließt eine Lage leuchtendes Rot ab.

Te ramwane bezeichnet ein Band, das diagonal von der rechten Schulter bis unter den Brustkorb auf der linken Seite reicht. Es wird von Tänzerinnen und Tänzern gleichermaßen getragen. Frauen stellen diese Schärpe aus getrockneten Pandanusblattstreifen her. Das typische Muster für *Te Waa Mai Kiribati* besteht aus dunkel eingefärbten und hell belassenen Blattstreifen.[5] Frauen tragen darunter heutzutage auch einen Büstenhalter. Wie sich ältere Tänzerinnen erinnern, kam dieses Accessoire erst ab etwa den 1980er Jahren zum Tanzkostüm hinzu. In der Kiribati-Sprache hat sich dafür der englische Begriff *bra* eingebürgert. Er wird ganz aus hellen Pandanusblattstreifen geflochten. Auf der Innenseite ist Stoff eingenäht. Expertinnen wie die Frau des Tanzgruppenleiters, die das handwerkliche Geschick besitzen, dieses Kleidungsstück herzustellen, versorgen die Tänzerinnen damit.

Auch *te katau* gehört nur zum Tanzkostüm der Frauen. Es handelt sich um einen Schmuckgürtel, der aus einer Aneinander-

4 Bei der *makemake*-Pflanze handelt es sich um Ostindische Pfeilwurz (Thaman 1987).

5 Da von *Te Waa Mai Kiribati* zum Zeitpunkt des Erwerbs des Tanzkostüms keine *ramwane*-Schärpe zur Verfügung stand, besorgte unsere Interviewpartnerin ein Exemplar von ihren Nachbarn. Dieses Kostümteil fand schließlich auch den Weg in die Ethnologische Sammlung. Im September 2016 haben wir der Ethnologischen Sammlung insgesamt 20 Kleidungs- und Schmuckstücke geschenkt, die in Zusammenhang mit den

reihung von sehr dunkel gefärbten, runden, in der Mitte durchbrochenen Scheibchen aus Kokosnussschalen besteht, die eng auf einer aus Kokosfasern hergestellten Schnur aufgezogen sind. Frauen tragen *te katau* rund um ihren Körper knapp oberhalb der Hüften. Dabei ist es wichtig, dass *te katau* unterhalb des Nabels sitzt. Der Nabel soll frei bleiben, damit er anzeigen kann, dass die Tänzerin gut von ihren Eltern umsorgt worden ist, als sie noch ein Kind war. *Te katau* wird in zeitaufwändiger Arbeit von Männern für die Frauen hergestellt.

hier beschriebenen Performanzen stehen (Oz 4243–Oz 4256). Die Anzahl 20 ergibt sich, da im Inventarisierungsvorgang vier Teile des Armschmucks jeweils unter einer Nummer zusammengefasst wurden (Oz 4253 a–d, Oz 4254 a–d).

Te tumera, ein Tanzgürtel mit strahlend weißen Gehäusen der Meeresschnecke schmückt ebenfalls nur die Körper der Tänzerinnen. Männer holen diese Schneckengehäuse aus dem offenen Meer. Frauen fertigen sodann die Gürtel, die ebenso wie die Meeresschnecke *te tumera* genannt werden. Als Grundlage benutzten die Herstellerinnen früher Schnüre aus Kokosfasern und heute schwarze Plastikschnüre. Eine weitere gürtelartige Dekoration stellt *te taonanriri* dar, die wiederum nur zur Tanzkleidung von Frauen gehört. *Te taonanriri* schließt unterhalb von *te katau* und *te tumara* an und sitzt gleichzeitig auf dem oberen Rand des Grasrocks der Frauen. Frauen mit dem entsprechenden Wissen und der Fertigkeit stellen diesen Gürtelschmuck für die Tänzerinnen her.

Der Tanzrock der Frauen wird als *te riri ni karooro* bezeichnet. In der Regel fertigen die Mütter der Tänzerinnen diesen Rock (*te riri*) an. Für die Herstellung des Kleidungsstücks werden schmale, dünne Streifen von jungen Kokosnusspalmblättern (*koukou*) abgezogen, einige Tage unter der Sonne getrocknet, mit Kokosnussöl behandelt und dann an einem Hüftband befestigt, von dem die Streifen vertikal bis unter die Knie herunterhängen. In einer zeitaufwändigen Prozedur färben die Frauen den Rock anschließend mit Asche tiefschwarz (*karooro*) und versehen das Resultat mit Blütendüften. Die Tänzerinnen bevorzugen das Material von jungen Kokosnusspalmblättern, weil es besser strahlt als das von anderen Tanzgruppen verwendete *maunei*-Gras. Zudem ist das von *Te Waa Mai Kiribati* gewählte Material schwerer, was die Röcke bei Hüftbewegungen effektvoller schwingen lässt. Bevor die Tänzerinnen ihren Tanzrock trugen, mussten sie in früheren Zeiten ein Ritual durchlaufen, um schöner zu wirken und den Schutz der Geister zu erlangen. Heute wird dieses Ritual nicht mehr in jedem Fall durchgeführt. Alternativ bitten Katholiken den Heiligen Geist um Schutz und gutes Gelingen, versprechen sie sich davon doch die Abwehr von Attacken konkurrierender Gruppen und den Erfolg der Performanz.

Im Unterschied zu den Tänzerinnen tragen die Männer bei *Te Waa Mai Kiribati* Kleidmatten (*te kabae*), die von der Hüfte bis weit unter das Knie reichen. Auch hier ist der Herstellungsprozess mit einem hohen Zeitaufwand verbunden. Zunächst müssen Pandanusblattstreifen mehrere Tage unter der Sonne gebleicht werden, damit sie sehr hell aussehen. Daraufhin folgen die schwere Arbeit des Weichklopfens dieser Streifen und das Spalten des Materials, um dünne Streifen zu erhalten. Während männliche Verwandte beim Weichklopfen behilflich sein können, obliegt das Flechten der Matte allein den weiblichen Verwandten des Tänzers. Die Kleidmatten verkörpern so vor allem die mühevolle Arbeit der Frauen, die sich mit Geschick und Hingabe der Herstellung dieses wichtigen Tanzkleidungsstücks für ihre Söhne, Neffen oder Enkelsöhne widmen. Tänzer sind sich dessen bewusst und verspüren während des Tanzens die Energie, die sie aus diesen materialisierten sozialen Beziehungen gewinnen.

5 Nach der Aufführung werden die Bestandteile des Tanzkostüms von den Tänzern wieder zusammengepackt (Tarawa, Kiribati), 2016. Foto: Elfriede Hermann.

Auch den Gürtel (*te nuota*), mit dem die Tanzmatte am Körper gehalten wird, verdankt ein Tänzer seinen weiblichen Verwandten. Die Mutter, eine ihrer Schwestern, die Großmutter oder eine andere weibliche Verwandte mütterlicher- oder väterlicherseits lässt ihre Haare wachsen, pflegt sie mit Kokosnussöl und flicht später aus dem abgeschnittenen schwarzen Frauenhaar den schnurartigen Gürtel. Die Tänzer sind angehalten, die *nuota* für den Tanz über der Kleidmatte zweimal um die Hüfte zu schlingen, fest anzuziehen und zu verknoten. Dieser Gürtel gilt in den Augen der I-Kiribati als besonders wertvolle Komponente des Tanzkostüms, weil darin die Liebe zum Ausdruck kommt, die weibliche Verwandte den Tänzern entgegenbringen – eine Liebe, die während des Tanzes erfahrbar wird **[Abb. 5]**.

Der Armschmuck (*te karuru*) vervollkommnet die Tanzkleidung. Weibliche Verwandte der Tänzerinnen und Tänzer fertigen aus getrockneten Pandanusblattstreifen kunstvoll gestaltete blütenförmige Gebilde, die mit einer Schnur aus Kokospalmfasern oder einem Stoffstreifen zusammengehalten und an den Armen angebracht werden. Bei *Te Waa Mai Kiribati* tragen die Tänzerinnen ebenso wie die Tänzer die gleiche Armdekoration: je zwei solcher blütenähnlicher Bänder an jedem Arm. Der Sprecher der Gruppe erklärte, warum sie diesen Armschmuck tragen: »Zum einen ist es Schmuck. Zum anderen wegen *te ang*, dem Geist des Tanzens. Wir glauben, je fester wir den Armschmuck binden, richtig fest binden, umso mehr Geist beim Tanzen«. Und seine Mutter bestätigte: »Da herrscht der Geist von *te ang*« (Interview, 31.08.2016).

Bei Tanzaufführungen wird wiederholt deutlich, dass Tänzerinnen und Tänzer unter dem Tanzkostüm europäische Kleidung tragen. I-Kiribati betrachten solche Kleidung per se nicht als Teil ihres Kostüms, auch wenn diese heutzutage nicht mehr wegzudenken ist. Tragekomfort und gesellschaftliche Konventionen gelten als Hauptgründe für die Doppelung. So entspricht es dem Selbstverständnis der Tänzerinnen, einen europäischen Büstenhalter unter dem geflochtenen Pendant anzulegen. Darüber hinaus gehört es zum guten Ton, eine kurze Hose unter dem Tanzrock zu tragen – ebenso wie die Tänzer unter ihrer Kleidmatte Shorts anziehen. Solche zeitgenössischen Assoziationen von europäischen Kleidungsstücken und handgearbeiteten Kostümteilen weisen die Tanzkleidung als hybride, temporäre Konfiguration aus, die für jede Aufführung zusammengestellt und nach jedem Auftritt dekomponiert wird. Die Vorläufigkeit und Variabilität der Zusammenfügung geht mit einer gewissen Stabilität und Einheit der Beziehungen zwischen den Komponenten einher: Die europäische Kleidung tritt generell hinter die Außenwirkung des indigenen Tanzkostüms zurück. Diese ungleiche Verteilung des Wirkvermögens bedingt die Effektivität und Bühnenwirkung jenes *te bai ni mwaie*, wie wir es beschreiben.

Als relationales Gefüge heterogener Elemente trägt das Tanzkostüm zur Wirkung des Tanzens wesentlich bei. Die Schwester von Ioane Tekaai und ihr Sohn, beide führende Mitglieder von *Te Waa Mai Kiribati*, drückten dies sehr prägnant aus. Er übersetzte zuerst ihre Worte: »Wisst ihr, es gibt einen Unterschied zwischen dem Tanzen ohne und mit Kostüm. Denn wir glauben, wenn du mit dem Kostüm tanzt, dann befördert das einen Zustand, den wir *te ang* nennen. Das ist ein großer Unterschied zum Tanzen ohne Kostüm.« Die Mutter ergänzte: »Du kannst *te ang* nur dann spüren, wenn du die Tanzkleidung trägst« (Interview, 31.08.2016). Damit machten sie auf die Energie aufmerksam, die sich, aus vielfältigen Quellen gespeist, über das Tanzkostüm mit einem Gefühl der Euphorie während des Tanzens manifestiert. Die zusammengefügten Bestandteile der Tanzkleidung, von der Krone (*te bau*) bis zum Gürtel (*te nuota*) und der Armdekoration (*te karuru*) »können dir die *te ang*-Stimmung« vermitteln, so erklärte die Mutter. Der Sohn griff die Worte seiner Mutter auf und fuhr fort: »Es kann auch sein, dass wir dies fühlen, weil diese Dinge mit unserer Familie verbunden sind. Manches Mal sind Familienmitglieder verstorben und sie haben dir diese Dinge hinterlassen.« Dass sie *te ang* erfahren, erwächst somit auch aus der Tatsache, dass etwas von den Vorfahren und deren Beziehungen zu den Lebenden mit den Tanzkostümteilen verknüpft wird und durch diese effektiv bleibt.

WIRKKRÄFTE DER ASSEMBLAGE VON MUSIK, TANZ UND TANZKLEIDUNG

Die Tanzkleidung stellt eine Kombination aus heterogenen Elementen dar, die ihrerseits Bestandteil eines größeren Netzwerks von Musik, Tanz, rituellen Praktiken, Aufführungsorten, sozialen Beziehungen und politischem Engagement ist. I-Kiribati-Akteure bauen darauf, dass die Wirkmächte des Tanzkostüms innerhalb dieses umfassenderen Kräftefelds zur Entfaltung kommen und auf das verteilte Wirkvermögen der Assemblage Einfluss nehmen. Das Tanzkostüm leistet somit einen produktiven Beitrag zur performativen Kunst als politischer Praxis. Die Entscheidung von *Te Waa Mai Kiribati*, den Klimawandel in Tanzaufführungen zu thematisieren, basierte auf der Überzeugung, mit der Assoziation von Liedern, Tänzen und Bühnenkostüm

auf das Publikum im In- und Ausland einwirken zu können. Grundlage für das Vertrauen in die Effektivität dieser kulturellen Ressourcen bilden überliefertes Macht-Wissen, rituelle Praktiken und Verbundenheit mit den Ahnen.

Die Tanzfassung des Lieds *Koburake* (»Erhebe Dich!«) zielt darauf ab, die bedrohlichen Auswirkungen des Klimawandels für die niedriggelegenen Atolle des Heimatlands Kiribati deutlich zu machen, aber auch mit Nachdruck dazu zu ermutigen, sich zu erheben – durchaus im Sinne von ›sich zeigen‹ – und die internationale Gemeinschaft um Unterstützung zu bitten. Mit der Performanz des *kamei* demonstriert die Gruppe ihren Willen und ihre Fähigkeit, gegen den Klimawandel und dessen Folgen zu kämpfen. Tanzbewegungen, wie das zum *kamei* gehörige kraftvolle Klatschen und Stampfen oder das Erheben der Arme in der getanzten Version von *Koburake* verkörpern und verstärken die ästhetisch-politische Dimension des Agierens auf der Bühne. Aus dem Geist von *te ang* nehmen die Tänzerinnen und Tänzer wiederum die Energie und Effektivität, das Publikum mitzureißen und zu motivieren. Damit ist die Intention verbunden, der Zuschauerschaft einen bleibenden, auch emotionalen Eindruck von den existenziellen Gefährdungen zu vermitteln, die Klimawandelfolgen für Kiribati und seine Bürger haben. In der Hoffnung, auch in Zukunft ein gutes Leben im eigenen Land führen zu können, setzen sie bei ihren Performanzen alles daran, über die Machtwirkung von Gesang, Tanz und Tanzkostümen die eigenen Landsleute ebenso wie andere Nationen dazu zu bewegen, auf eine Abmilderung des klimatischen Wandels hinzuarbeiten und Adaptionsmaßnahmen voranzutreiben.

Danksagung

Wir danken all unseren Forschungspartnern und Forschungspartnerinnen ganz herzlich, die mit uns zu den Themen Musik, Tanz, Tanzkleidung und Umgang mit Klimawandel zusammengearbeitet und uns tatkräftig unterstützt haben. Unser besonderer Dank gilt dabei den leitenden Mitgliedern von *Te Waa Mai Kiribati* für die Kooperation und das Überlassen der Bestandteile von zwei Tanzkostümen. Den aufeinanderfolgenden Regierungen von Kiribati danken wir für die Erteilung von Forschungsvisa. Wolfgang Kempf dankt der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die großzügige Unterstützung des Projekts »Assemblagen historischer Tondokumente: Digitalisierung, Erforschung und Repatriierung einer Sammlung von Liedern und Tanzgesängen aus dem Pazifikstaat Kiribati« (Projektnummer 428888038).

Literaturverzeichnis

Autio, Petra M.
2010. *Hard Custom, Hard Dance: Social Organisation, (Un)Differentiation and Notions of Power in a Tabiteuean Community, Southern Kiribati*. Helsinki: Helsinki University Press.

Barnett, Jon und John Campbell
2010. *Climate Change and Small Island States: Power, Knowledge and the South Pacific*. London and Washington, D.C.: Earthscan.

Barnett, Jon
2017. The Dilemmas of Normalising Losses from Climate Change: Towards Hope for Pacific Atoll Countries. In: *Asia Pacific Viewpoint* 58 (1): 3–13.

Bennett, Jane
2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

DeLanda, Manuel
2013 [2006]. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Bloomsbury.

Harrison, Rodney
2013. Reassembling Ethnographic Museum Collections. In: Harrison, Rodney, Sarah Byrne und Anne Clarke (Hg.). *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency*. Santa Fe, New Mexico: SAR Press, 1–35.

Hermann, Elfriede und Wolfgang Kempf
2018. »Prophecy from the Past«: Climate Change Discourse, Song Culture and Emotions in Kiribati. In: Crook, Tony und Peter Rudiak-Gould (Hg.). *Pacific Climate Cultures: Living Climate Change in Oceania*. Warsaw, Berlin: De Gruyter Open, 21–33 (DOI: doi.org/10.2478/9783110591415-003).

2021. *Climate Change, Songs and Emotions: Articulating Agency in the Central Pacific*. GISCA Occasional Paper Series No. 32. Göttingen: Institut für Ethnologie (DOI: doi.org/10.3249/2363-894X-gisca-32).

Kempf, Wolfgang
2003. »Songs Cannot Die«: Ritual Composing and the Politics of Emplacement Among the Resettled Banabans on Rabi Island in Fiji. In: *The Journal of the Polynesian Society* 112 (1): 33–64.
2019. Between Land and Horizon: Assemblages of Beings, Places and Things in Kiribati. In: Lohmann, Roger I. (Hg.). *Haunted Pacific: Anthropologists Investigate Spectral Apparitions across Oceania*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 119–142.

Kirion, Moarerei
1985. Composing Songs. In: Mason, Leonard (Hg.). *Kiribati: A Changing Atoll Culture*. Suva: Institute of Pacific Studies, USP, 47–59.

Koch, Gerd
1965. *Materielle Kultur der Gilbert-Inseln: Nonouti, Tabiteuea, Onotoa*. Berlin: Museum für Völkerkunde.
1969. *Kultur der Gilbert-Inseln: Publikationen zu Wissenschaftlichen Filmen*. Ergänzungsband I. Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.

Lawson, Mary E.
1989. *Tradition, Change and Meaning in Kiribati Performance: An Ethnography of Music and Dance in a Micronesian Society*. Dissertation, Brown University, Providence.

Lawson Burke, Mary E.
1998. Kiribati. In: Kaeppler, Adrienne L. and Jacob W. Love (Hg.). *The Garland Encyclopedia of World Music: Australia and the Pacific Islands*. New York and London: Garland Publishing, 758–765.

Laxton, P.B. and Te K. Kamoriki
1953. Ruoia: A Gilbertese Dance. In: *Journal of the Polynesian Society* 62: 57–71.

Müller, Martin
2015. Assemblages and Actor-networks: Rethinking Socio-material Power, Politics and Space. In: *Geography Compass* 9 (1): 27–41.

Teaero, Teweiariki und Temakei Tebano
2008. *Te Mwamira Teuana: Tabekora kunan Kiribati*. Suva: School of Education, The University of the South Pacific.

Thaman, Randy R.
1987. *Plants of Kiribati: A Listing and Analysis of Vernacular Names*. Atoll Research Bulletin 296. Washington, D.C.: The Smithsonian Institution.

Whincup, Tony und Joan Whincup
2001. *Akekeia! Traditional Dance in Kiribati*. Wellington: Format.

TARISI VUNIDILO

IYAYA NI VEIQIA E JAMANI

Fijian Tattooing Practices and the Value of Collected Tattooing Tools for Present-Day Fijians

Your necklace may break
The fau tree may burst
But my tattooing is indestructible
It is an everlasting gem that you will take to your grave
(Samoan Tattoo Song)

Ancient tattooing practices and associated rituals are widespread and common throughout various cultures and societies, including those in Africa, Asia, the Americas, and indigenous tribes of Oceania. Modern tattoo apparently began in Oceania. The Tahitian word *tatau* was first imported into English in 1769 by Captain James Cook (Ellis 2008: 1). Although painful, tattooing was a major step toward becoming a fully accepted member of society in the Pacific. Many cultures, such as the *iTaukei* of Fiji, among others, recognize the ancient artform of tattooing. In a very visual way, tattooing distinguishes women from different parts of Fiji, and also differentiates the ranks they belong to. The process of *veiqia* was a women-only affair. The tradition of tattooing in Fiji is very different from other parts of Oceania due to the fact that women were the sole tattoo artists and recipients of traditional tattoo designs (Ellis 2008: 177). Tattoo designs were recognized as an ancient practice to women of Fiji and symbolized the relationship between mothers and daughters as well as other matrilineal lineages of the family. With the arrival of Christianity in Oceania and the banning of the practice, its prevalence has declined, but evidence of its historical importance is still in existence in museum collections around the world. One such collection is located at the University of Göttingen in Germany, which is to be one of the focal points of this paper. Collections, whether they are in museums, universities or even held privately can provide evidence of past relationships between nations – in this case study, the collection also serves as a cornerstone of trade and exchange that

took place between Oceania and Germany in the 1800s. It is interesting to see that Fijians were active agents of exchange during this time. Many were deeply involved in the purchasing of materials that have now ended up in international collections (Caffarel 2013: 15).

This paper aims to shed more light on the Fijian objects, known as *iyau vakaviti*, which form part of the Ethnographic Collection of the Georg-August University of Göttingen. Some of the objects in the collection that were purchased from the well-known art dealer Arthur Speyer in Berlin were the tattooing tools, known as *bati ni qia* in the Fijian language.

SOME FACTS ABOUT FIJI

Before discussing factors surrounding the ancient art of tattooing, it is important to highlight key facts about Fiji. Fiji's location is known as the ›hub of the Pacific‹ and, as a result, has influenced the historical and contemporary relationships that Fiji has with its neighbouring islands. Fiji is located in the centre of the southern Pacific Ocean (below the equator) and sits on the border of Melanesia to the west and Polynesia to the east. Three thousand years ago, the Pacific was colonised by the Lapita people, whose archaeological mark has left its footprints on many islands, such as Papua New Guinea, Solomon Islands, Vanuatu, New Caledonia and Fiji. Evidence of such migration can be found in Natunuku in Ba, Sigatoka Sand Dunes in Nadroga and the outer islands such as Naigani, Mago, Yasawa, Beqa and, recently, in Vorovoro, Vanua Levu (Clark/Anderson 2009).

There are over 300 islands in Fiji and approximately one-third of the islands are inhabited. There are 14 provinces or *yasana* in Fiji and one major language spoken, which is known as the *Bauan* language. This language was collated and written down by early missionaries, notably Rev. William Cross and Rev. David Cargill. People who make up Fiji are predominantly *iTaukei* and Indians who came to Fiji from India beginning in 1879 under the colonial indentured system. As a result, languages used in Fiji are English, Fijian, Hindi and Urdu.

TATTOOING OUTSIDE OF FIJI

The art of tattooing is known to have existed around the world for millennia. Tattooing in ancient times held multiple meanings, from a sign of recognition to a treatment for illness, and could also be used as a protection against natural or supernatural threats. Archaeologists have found tattooing tools in their excavations and anthropologists have recorded oral histories and folk-stories in tribes and villages. Tattooing traces can be found amongst the most ancient and diverse peoples, such as Neolithic hunters, Siberian princesses, Japanese grooms and the ancient Greeks (Gotz 1998: 6).

Tattooing in the Pacific region is known to have been recorded by European voyagers as early as 1595, by Pedro Fernandez de Quiros in the Marquesas. Many voyagers, such as Jacob Roggeveen, Samuel Wallis and Louis Antoine de Bougainville, initially referred to tattooing as painting, implying the application of ochre or dyes on their bodies rather than the pricking in of permanent marks (Thomas/Cole/Douglas 2005: 17). As people from Europe and the Americas began to visit the Pacific, there was an increase in interest in tattooing from seamen and crew members of ships, most of whom were part of expeditions and trade at the end of the eighteenth century. Many were tattooed themselves during their stop-overs for fresh supplies, water and

https://doi.org/10.17875/gup2024-2697

boat repairs. In the late eighteenth and nineteenth centuries, a large number of European seamen and other travelers were tattooed by Tahitian, Marquesan, Māori, Samoan and other Oceanic tattooists (Thomas/Cole/Douglas 2005: 7). This began the tradition of the »tattooed sailor« (Gotz 1998: 7).

Tattooing in Oceania was more closely connected to social and cultural norms of society. The word *tatau*, a Tahitian word, was taken by Cook and his sailors, then translated as tattoo back in 1769 (Ellis 2008: 12). The equivalent word in Hawaiian is *kakau* (ibid.: 114). From the 18th century, the Ethnographic Collection in Göttingen conserves tattooing tools from Tahiti that were acquired during Cook's circumnavigations of the world [Fig. 1].[1]

1
For a detailed description of these items in English, see e.g., Hauser-Schäublin/Krüger 1998 (ed.) as well as the online presentation of the objects on the homepage of the National Museum of Australia: www.nma.gov.au/explore/features/cook_forster

In some island nations, both genders were tattooed and the motif complex on their bodies was similar to the bark-cloth, rock art, pottery, wood-carving or other body ornamentation. It was also a visual expression of being a Pacific Islander. One can view the tattoo patterns and can determine which part of the Pacific someone is from. It was also a way to determine who was of chiefly rank or not (Spennemann 2009: 2). It is interesting to note that there are three forms of body ornamentation. The first one is body painting, the second is pigment tattooing and the third is scar tattooing. Scar tattooing involves piercing, slicing or burning of the skin to cause a scar, and this is common in Papua New Guinea, the Solomon Islands, Vanuatu and some parts of Micronesia. While body painting is totally reversible, pigment tattooing is the application of pigments under the skin, which is the focus of this paper.

When studying tattooing in Oceania, one notices how some island nations have banned tattooing due to the influence of the missionaries. In the case of Samoa, the practice of tattooing or *tatatau* never ceased. This artform managed to survive without any interruption and they maintained authenticity until today. Even the tools they use remained the same as those used by their elders of old. Even within the diaspora communities, the tattooist tries their very best to keep to the old way of tattooing. Both men and women were tattooed, even though the ancient folklore that linked Samoa to Fiji meant for only women to be tattooed. Now both genders are tattooed, men more than women. If men choose to wear the full-body tattoo, it is called the *pe'a* and women take the *malu* (Ellis 2008: 167). The *pe'a* demonstrates strength and status and resembles the flying fox, a nocturnal fruit-eating bat (ibid.: 169). Migration and movement of Samoans abroad has contributed to the awakening of interest in tattooing, and the Suluape family played a key role in sharing and teaching others the skills of tattooing (Gotz 1998: 36). In the case of New Zealand, women were also tattooed, but not as elaborately as men. Women's lips were highlighted and covered in blue ink, chins were tattooed and on rare occasions a few lines and spirals on the cheek and on the forehead. They are also tattooed on their torso and legs (ibid.: 31). As in the case of the Marquesas, the intricacy of the patterns and the large area of the body that the tattoo motifs covered makes outsiders see a new form of language in written form on their bodies. The famous drawing of a tattooed chief warrior of the Marquesan Island of Nuku Hiva, made by Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau during the first Russian circumnavigation of the world led by Adam Johann von Krusenstern, today also belongs to the Ethnographic Collection of Göttingen [Fig. 2].

1 Tattooing tools from Tahiti, acquired during the circumnavigations of the world lead by James Cook in the 18th century (ESG, Oz 436, Oz 437, Oz 438).

Tattooing was practiced throughout Oceania, in all Polynesian societies. Polynesia covers the islands within the Polynesian Triangle region, from Hawaii in the northernmost point, to Rapa Nui (or Easter Island) to the east, and to Aotearoa New Zealand to the south. In Polynesia, men were tattooed more extensively than women, in the Society Islands for example. There, designs were applied with a dye made from baked candle-nuts and oil. A miniature adze was dipped in the dye and tapped into the skin with a spatula, which was also used to wipe away dye and blood during the painful process. Tattooing was done by *tahu'a,* priest-like specialists, and the practice was discouraged by missionaries. It has, however, recently enjoyed a revival throughout the Pacific. Gell (1993) has made an exhaustive study of Polynesian tattoo, analyzing it as a way of »wrapping« the body (Hooper 2006: 189).

2 A so-called priest or distinguished savage of the Marquesan Island of Nuku Hiva in decoration (»Ein so genannter Priester oder vornehmer Wilder auf der Marquesas Insel Nukahiwah im Schmuck«) by Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau, 1804, (ESG, BiKat 17).

TATTOOING IN FIJI

Tattooing in Fiji had a reputation that was often associated with devious activities, including convicts who have been to prison. It still carries a lot of stigma that stemmed from those historic roots, one of which was the Bible forbidding the practice of tattooing, and also in Roman times, the wide-spread practice to mark and number convicts (Spennemann 2009: 1).

Many cultures embrace the importance of tradition, customs, spirituality and the afterlife as well as the significant connection between their land, ocean and the surrounding environment. Some believe that tattooing was part of a myth. Fijians today associate tattooing with drugs and those associated with prison. There was a notion that those who had tattoos had some sort of criminal conviction and this has become a common stigma amongst Fijians. Today, many young Fijians of both genders have crude tattoos, such as school names, friends' initials and other simple markings made by fellow friends. This is known as *samuqawe* (Gatty 2000: 197).

WHAT IS *VEIQIA*?

Veiqia, or *weniqia*, is a female tattooing practice from Fiji. Tattooing was an ancient practice performed by women on women and was viewed as a rite of passage. Gatty (2000: 197) defines this practice as tattooing of women around the mouth, private parts and upper thighs, often a necessary ritual before marriage. In other words, it was a rite of passage. The reason behind tattooing was also as a mark of beauty, and to showcase to the world that she could now be married. *Veiqia* was also based on religious belief, as it was believed that when a woman was fully tattooed, they would be guaranteed a place to live forever in the afterlife. Young women received *veiqia* at puberty, often a lengthy process. The tattoo designs were created by a woman, known as the *matai-ni-qia* or tattoo artist. They were mostly older women, skilled in tattooing and some have been known to be hereditary priestesses (Ellis 2008: 178). Tattoos were applied by older specialist women known as *daubati*. In Vanua Levu, Clunie was told in the 1980s that women in Wailevu were all marked by one *daubati* who was a member of the mataisau clan, whose men were the hereditary woodworking specialists (Jacobs 2019: 45). *Bati*, meaning tooth refers to the tattooing tool. In some places, the *daubati* can also be called *dauveiqia, dauveisau* or *matainiqia,* all meaning that the individual is an expert in the process of tattooing. *Matai* and *dau* can both be translated as expert or specialist. Another term that was used was *yalewa vuku,* which was a term that was normally applied to a midwife. This title is translated as a wise woman, as there is a notion that she knows the medicine that needs to be applied to the nursing mother. She was also known as a wise woman (*yalewa vuku*), or *yalewa daubati* (female tattooist or the woman operator) (Ellis 2008: 178), and was provided with food and minor payments (Gell 1993: 78).

WHAT WAS THE *VEIQIA* PROCESS?

Young women were usually tattooed before they were married and the actual process was done privately in secluded forests. It often took place in a vacant house, or the mouth of a cave near the exit to make the most of the light, or in a *vale ni veiqia*, a special shelter on the outskirts of the village. Women were tattooed in caves, below the sacred summit of the Nakauvadra Mountains. In this cave, the first woman to be tattooed, Adi Vilaiwasa, the daughter of Degei, the serpent God of Fiji, received

her tattoos (Ellis 2008: 179). There were associated ceremonies that took place to mark the completion of the tattooing ceremony. Four days after the completion, there was a ceremony to celebrate the shedding of the scales, denoting the healed scabs falling off the new tattoo. This suggested that the young women have acquired a new skin. This is the time when the tattoo designs were revealed, and the associated meaning that they have now become a woman. To complete the process, a *liku*, or woven fibre skirt known as *vorivori ni susugi tiko*, was presented. The *liku* became the public wrapping that indicated to the observers that she has reached a milestone in her life. It would be her personal adornment to be worn at home and also in public (ibid.).

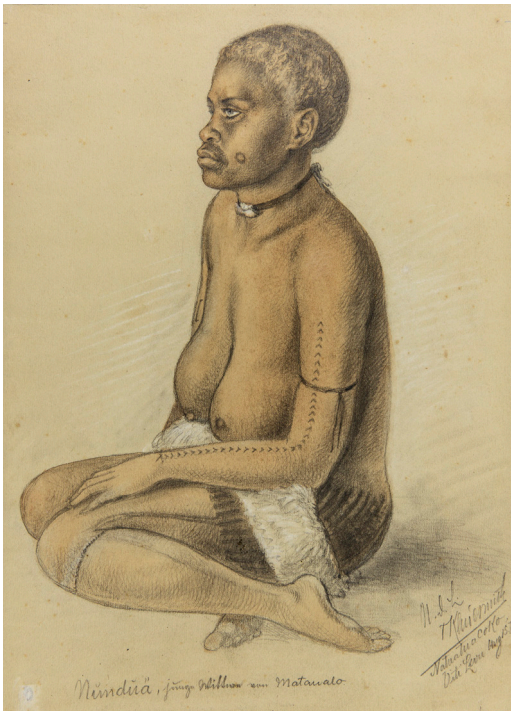
Other sources mention at least three women operators, two to hold the young woman, while the third marks her body (Jacobs 2019: 45). The *daubati* assistants prepared the area to be tattooed by washing, oiling, massaging and kneading to make the skin as supple as possible. The *batiniqia* was dipped into the pigment and then used to puncture the skin. The length of the procedure was dictated by how much pain the girl could bear. Generally, other female relatives were present to support the young woman undergoing the process; they supported her body, distracting her from the pain by recounting stories and they even fed her during the process. They provided a female support network that helped her through this transitional period.

Tattooing was done in stages with the pubic area done first, then the hips and buttocks. Kleinschmidt (1984: 159) noted that for the interior of Viti Levu, the marking of the mouth, thighs, breasts, arms and back was compulsory. Periods of rest, at home or supervised by the *daubati*, allowed the girl to recover from swelling and inflammation. She was told not to bathe and could not be seen by men. Some weeks or months later, depending on the inflammation, tattooing would continue. While the whole process could take months, each sitting seemed not to exceed 3 to 5 days (Clunie 1986). She had to follow prescribed restrictions that had practical but also symbolic implications to protect her from any potentially dangerous effects of her new condition.

Four nights, also known as *vaka bogi-va*, after completing the tattooing process, women would gather to observe the shedding of the scabs caused by the tattooing. The shedding of the skin signified the renewal of the young woman being tattooed and denoted the process of rebirth – the transition from a girl to a woman. The significance of the four nights was important to the woman, as the four days and four nights is also applied to the tabu or restriction placed on women when they have their menstruation. During the process of childbirth, the husband can only see the newborn and mother after four nights.

Tattooing was more elaborate in the interior of Viti Levu, where the pattern covered the lower abdomen, the genital area, encircling the hips, wrapping the buttocks downwards from just below the cleft of the buttocks, and ending on the upper thighs (Kleinschmidt 1984: 159) [Fig. 3, 4]. Constance Gordon Cummings noticed the same, more elaborate designs on the women in the interior of Viti Levu than on women from the coast. Those living on the coast tend to show more of the tattooing designs compared to those in the interior. Some have slight patterns on the hands and arms, which is considered attractive. To the east of Fiji, such as Bau and Rewa, tattooing was confined to the part of the body that was covered by the *liku*.

3 Ra Eqe, a woman of Tawaleka, Namataku with facial and body tattoos (»Ra Enge, Mädchen von Tawaleke«). Drawn by Theodor Kleinschmidt, 1877. © Museum am Rothenbaum (MARKK), Hamburg. Photo: Paul Schimweg.



4 Nundua, a young widow from Matawalu (»Nunduä, junge Witwe von Mataualo«). Drawn from life by Theodor Kleinschmidt, Natuatuacoko, Viti Levu, 15 August 1877. © Museum am Rothenbaum (MARKK), Hamburg. Photo: Paul Schimweg.

Another interesting process described by writers and observers was the tattooing around the mouth. Thomson noted that when the tattooing was complete on the body of the woman, then *qia gusu* was done as a sign that the rest of her body was completely tattooed. This also signified maturity and beauty. In the interior of the Viti Levu, the circular patches around the mouth were joined by narrow lines around the lips (Thomson 1908: 218). As Seemann (1853: 205) noted in 1860 when he visited Vuniwaivutuka: »The women about this place, as well as Nagadi, were tattooed around the whole mouth, not merely around the corners, as is customary on the coast.« *Veiqia* rendered a girl into a woman who could form relationships of her own or be a suitable partner for kinship objectives and alliances.

Celebrations known as *solevu* were organized, during which mats, *masi* and other valuables were presented to the tattooed woman's father and the *daubati*. Payments were often done in a subtle way while others involved merry-making and celebrations including singing and dancing. Clunie (1986) was told by a

woman on Vanua Levu that the *masi* used to wipe off the blood and excessive ink during the procedure was then given to the mother. After healing, the girl was taken on a fishing trip with her relatives, during which the blood-soaked piece of *masi* is thrown in the water with some words of blessing from her grandmother. The fish caught during that trip were presented alongside the *iyau*, valuables, to her *daubati*. In some regions in Fiji, after circumcision for boys and *veiqia* for girls, young men and women were given new names (Jacobs 2019: 51).

Even though the practice of *veiqia* was thought to have disappeared by 1910 due to the ban by missionaries and others who saw the practice to be evil and associated with heathenism, other writers still recorded stories and photographs of women being tattooed for a long time past 1910. For example, Arthur Maurice Hocart photographed mature women in Vanua Levu and Viti Levu who had mouth tattooing between 1910 and 1912. Buell Quain (1942) mentioned in his study on Vanua Levu in 1935–1936 that Adi Litia, who at the time was 35 years old and the daughter of the *Bulisivo o Votua,* was tattooed around the vulva. Nurse Suckling interviewed women for Jane Roth in the 1930s who had been marked at a young age. In the 1980s, then Fiji Museum Director Fergus Clunie realized that the application of *veiqia* had in fact continued. While researching body modification practices, he gradually realized that *veiqia* was not a lost practice but it was the knowledge that had not been consistently conveyed down the next generations (Jacobs 2019).

WHAT WERE THE *VEIQIA* TOOLS IN FIJI?

Fijian tattooing instruments are similar in design and function to those of other parts of Oceania. Even though much information has been lost regarding the rituals associated with tattooing, the generic names of the tools still exist in some anthropological and museum collections. One item that was common was the mallet used to strike the tattoo needles. Captain James Cook, when he was visiting Hawai'i, noticed the tattoo instruments, similar to the one from Tahiti mentioned earlier – a flat, toothed, bone or shell plate, attached to a handle, and a hammer used to strike that tool – and the technique of a series of quick sharp blows (Thomas/Cole/Douglas 2005: 14). The Fijian tools resemble those in Hawai'i. In the Fijian dictionary, Ron Gatty (2000: 197) mentioned the use of thorns for this ritual, in many cases the use of lemon thorns. Apparently, lemon thorns also have healing properties. In other instances, the main tools used in the *veiqia* process were the *batiniqia* (tattooing tools) made of a blade of bone or turtle shell, which was lashed to a bamboo handle. There was also the tattooing ink container, which was used to hold the liquid form of the ink. The ink was known to have been made from the juice of the candle-nut tree (known as *sikeci* in Fijian and *kukui* in Hawaiian). The black pigment was obtained by burning shelled candlenuts (*lauci* or *sikeci, Aleurites moluccana*) and mixing the soot with candle-nut oil in a *bilo* (coconut cup). In Rewasau, in Viti Levu, the soot was made from the burning *makadre* resin from the Kauri pine (dakua: *Agathis vitiensis*, cf. Clunie 1986). We learned here that women used resources that were plentiful in their environment to make this ritual a success.

Women were tattooed using the *batiniqia,* an adze-like tool consisting of a *gasau* reed handle, usually between 12–22 cm in length to which one or more thorns of a lemon tree *(moli karokaro*), or a comb of a turtle shell or bone, was lashed with coir strands. In some instances, barracuda or shark teeth, a number of *sokisoki* porcupine

fish spines, rats' teeth (used for a Nadarivatu woman) or sewing pins were used. The *batiniqia* was tapped with a small light stick or a small mallet *(wau)* made of light wood such as beta (*Zingiber zerumbet Linn.*). In some Viti Levu hill districts, *vasili* (*Cordyline terminalis*) wood was used, whereas in Lau, mallets known as *jitolo* – hibiscus wood – served the purpose (Jacobs 2019: 45). Clunie (1986: 7) also recorded the use of a spoon or a stingray tail spike to tap the tattooing tool into the flesh. The variety in materials indicates regional differences as well as the *daubati*'s resourceful flexibility and creativity, while being bound by functionality (ibid).

COLLECTING TATTOOING TOOLS

Voyagers to Tonga in 1777 who were part of Cook's third voyage noticed the adornment of *veiqia* by Fijian women. Traders such as Joseph W. Osborn, who was on the ship *Emerald*, under the command of John Henry Eagleston while in Fiji between 1833 and 1836 (Jacobs 2019: 147), described how *veiqia* was conducted by women instead of men. During the US Exploring Expedition in Fiji in 1840, expedition leader Charles Wilkes recorded the word *qia*, which is only performed on women, and is chiefly confined to the parts which are covered by the *liku* (skirt) (Wilkes 1845: 355). By the late nineteenth century, particular individuals began to record their observations, one of whom was Adolf Brewster Joske who went to Fiji to plant sugar-cane. He later joined the Fiji colonial administration, from 1884 to 1910, serving mainly in the interior of Viti Levu. He collected cultural materials of interest and developed an interest in tattooing at that time, however it was difficult to approach the women given the placement of the tattoos on their body. The only way he could identify someone that was tattooed was when he saw a woman marked around her mouth – the rest of her body was covered by her skirt. Being marked around the mouth was a signifier that the woman had a full body tattoo. While Brewster asked men back then, about this artform, Baron Anatole von Hügel asked Fijian women about *veiqia*, which resulted in the high volume of notes and drawings of the *we-ni-qia* (tattoo patterns). In the 1930s, George Kingsley Roth, who later became the Honorary Keeper of the Fiji Collection at the Museum of Archaeology and Anthropology at the University of Cambridge, actively researched *veiqia*, and he even labeled it extinct (Roth/Hooper 1990: 81). Fergus Clunie, previously the Director of the Fiji Museum (1969 to 1987), also conducted research on various cultural topics in Fiji, with the support of his colleague Walesi Ligairi. In 1981, they completed a Fiji Museum field-trip visiting Wailevu, Southern Vanua Levu and Saivou, Central Vanua Levu, interviewing women about *veiqia*.

German naturalist and artist Theodor Kleinschmidt also traveled to the interior of Viti Levu in Waidau, Ovalau. Kleinschmidt made numerous observations and illustrations of Fijian tattoo customs he encountered while living on the island of Viti Levu, including drawings of women with *veiqia* (Thomson 1908). He observed that the tools used were a blade of turtle shell or of chicken or other bone or some lemon thorns, fastened to a light stick (Larskrutak.com). According to Jacobs (2019: 48), the tattooing tool was kept by the young woman after the *veiqia* was completed. The instrument is known to never be used again; it is treasured and put alongside treasures that the mother collected over the years, including umbilical cords, the first tooth and any other things the mother of the girl treasures. If this is so, how do male collectors have access to these tools?

Many material objects that were exchanged by Fijians and Europeans between 1774 and 1874 are now in museums. Following museum practice, collected objects were given identification or accession numbers. Many small and medium artifacts were transportable and compatible with the space available on European and American sailing vessels. Those with bigger dimensions, such as large canoes or other architectural forms, were not purchased or exchanged as much. Small replicas or models of canoes were collected instead (Caffarel 2013: 43). That made whale ivory such as *tabua* and tattooing tools attractive items to collect due to their transportable sizes. Artifacts made of whale ivory were frequently regarded as masterpieces in museum collections from Fiji (Hooper 2013, cf. also Kreuder in this volume). The questions we can ask are: Would we say the same for tattooing tools? When did these tools circulate between Fijians and Euro-Americans? In what direction did these artifacts move? Under what forms?

In terms of collecting objects, situations were varied, as some were gifted, bartered, while others were directly bought from islanders. Some may take a long time while others may have been pre-planned. The common denominator of collecting would be the availability of the objects of interest, but also craftsmanship would be a key consideration. Objects that had fine details and might be furnished with shell or stone and secured by a strong natural cord may have been attractive to collectors. Collecting would also depend on the owner of the object, and their willingness to trade, barter or gift the item. As mentioned earlier, the use of ivory/whales-tooth increases the value of items collected in Fiji. Moreso, ownership by someone high ranking would boost the context and the value of the acquisition. Gell (1998: 103) mentioned this as distributed personhood. Objects that were associated with high chiefs in Fiji, such as Ratu Seru Cakobau, carry a connection to its original owner's existence and agency. He was the most well known chief in Fiji from the late 1840s on. Most objects under his name were collected after 1854, while chiefs of lower rank were never mentioned at all (Leclerc-Caffarel 2013: 271).

TRACKING THE JOURNEY OF THE TATTOOING TOOLS IN GÖTTINGEN

Museum collections are dedicated to preserving and exhibiting the diversity of the world's artistic legacies. They are repositories of things and knowledge, dedicated to the dissemination of learning and to serving as a force for where the artifacts of one time and one culture can be seen next to those of other times and other cultures without prejudice. It is beneficial for us as humans to experience the full diversity of cultural industry in order to better understand our place in the world (Cuno 2010). The University of Göttingen has a collection that is fulfilling just that aspiration. Their current collection contains Fijian artifacts collected at different times which are safely in storage and on display.

The Fijian objects *(iyau vakaviti)* form part of the Ethnographic Collection. Three of the objects purchased from the well-known art dealer Arthur Speyer were the tattooing tools known as *bati ni qia*, in the Fijian language. They were bought in 1941 as part of a collection offered by Speyer that cost 2,500 German Marks. The three tattooing tools have the inventory numbers Oz 2040, Oz 2041 and Oz 2042**.** Fifty-nine other Fijian objects were part of the purchase

in 1941.[2] However, on the index cards one can find the annotation that at least some of these objects are much older, including the three tattooing tools. According to the notes there, they originally belonged to the collection of Wachsenburg Castle near Gotha. A letter from the former director of the institute, Hans Plischke, even states that the objects are said to have arrived in Europe around 1830 (see Kreuder in this volume).

2 Folder »Sammlungseingänge 1939 bis 1943«, file »Speyer 1941«, Ethnographic Collection of the University of Göttingen.

According to the entry list, eight other objects, consisting of one bow and seven arrows, are said to have come from the Society Islands, but were later assigned to the Kingdom of Tonga. The three objects from Fiji that are featured in this paper have the teeth resembling the turtle shell, fastened to a *gasau* reed handle and used as a hammer. They all have brown cordage used to hold the shaped turtle shell and the reed. In some other regions in Fiji, *bitu*, or bamboo were used as handles lashed to the blade of the tattooing tool [Fig 5].

5 Fijian tattooing tools currently kept at the University of Göttingen in Germany (ESG, Oz 2040, Oz 2041, Oz 2042).

The Collections at the University of Göttingen tell a fascinating story of cross-cultural connections between Fiji and Germany. Even over a century ago, many Pacific islands and Europe were closely linked by trade. Research such as this enables us to contextualise the objects in this university collection by connecting them with the people who gave them meaning. This adds value to the objects themselves and increases our understanding of connections today. I am privileged to be able

to record these memories through this paper. It is envisaged that collated information about these tattooing tools will be made accessible to members of the Fijian communities in Europe through the university website. The same will apply to objects from other island nations of Oceania.

In relation to *veiqia*, the most common item collected in Fiji was the skirt or *liku*. The earliest *liku* that was collected in Fiji was by Captain William Putnam Richardson, who commanded the Salem brig Active, which operated in the Pacific between 5 June 1810 and 27 March 1812. Here are also two *liku* belonging to the Ethnographic Collection in Göttingen, one dates from the 18th century and is part of the Cook/Forster collection (Oz 150), the other was sold by Speyer in 1941 (Oz 2038) but possibly also with a much older provenance [Fig 6, 7]. It is also noted as having already belonged to the old collection at Wachsenburg Castle. Even though the focus of this paper has been the tattooing tools, future research might dig a little deeper into who the collectors might have been. The *liku* often accompanied oral stories, chants and memories, which may lead to the tattooing tools themselves. The tattooing tools may have been collected as a set, and it will be a wonderful day to see this collection as a complete assemblage.

6, 7 Front and back side of a *liku* in the Ethnographic Collection of Göttingen (ESG, Oz 2038).

CONNECTING *VEIQIA* TO FIJIAN COMMUNITIES TODAY

After Fiji became a British Crown colony in 1874, and after the introduction of Christianity, much of the traditional culture died out, along with traditional practices like *veiqia*. Religious influences are so entrenched in our culture that we have completely forgotten what Fiji looked like in precolonial times, apart from what missionaries recalled and what colonisers have told us. However, the research has seen a resurgence of interest over the past eight years. In 2015, a group of seven Fijian women in New Zealand and Australia got together to form a collective known as *The Veiqia Project*. Each of these women had artistic backgrounds that provided a firm foundation for their involvement in the project. Ema Tavola, who was born in Suva and had lived and worked in the creative sector in South Auckland since 2002, teamed up with Tarisi Vunidilo (author), also living in Auckland at that time. Vunidilo had just completed a six-week series of *Marama ni Viti* workshops in 2014, as part of the Pasifika Education Centre (PEC) language program. Tavola, alongside Luisa Tora, also living in Auckland at that time, joined the workshop with the interest of learning the language and cultural protocols. One piece of feedback after the completion of the workshop was about the discussion of *veiqia*. Communications with other fellow artists began, and in 2015, five others joined the team: they are Joana Monolagi, Donita Hulme, Dulcie Stewart and Margaret Aull. They travelled from their bases in Aotearoa New Zealand and Australia, where their life had taken them, to Fiji, where they spent time in the *iTaukei* ministry offices, the National Archives and the Fiji Museum to find information on *veiqia*. Sangeeta Singh, a trained media specialist and photographer, was able to document the trip through photographs and video too (Jacobs 2019: 168) **[Fig. 8]**.

More discussions of tattooing have taken place in classrooms, both in secondary and tertiary levels. We have seen an increase in tattooing projects taking place in Fiji and in the diaspora, some for personal research and others for academic purposes. Even though *The Veiqia Project* collective envisaged a degree of resistance in Fiji during their research visit in 2015, the opposite occurred. Many people were inclined to learn more about the tattooing history and culture.

In 2016, the *Veiqia Project* was part of the Pacific Arts Association international conference held in Auckland, New Zealand. The exhibition was hosted by the Auckland University of Technology at St Paul's Art Gallery. The opening of the exhibition was so well-attended that attendees had to stand outside the gallery for hours before they could enter. Each of the artists had their own way of navigating the tattooing research spaces and their engagement with their own communities sparked more conversations so that, over the years, the *Veiqia Project* welcomed new members to the collective. As mentioned by Tavola in her interview in 2015, »the Veiqia Project has been grounded and expanded, it has become a catalyst and a trigger, a call to action and a gentle reminder that this particular approach to creative research is tangible and social, genuine and emotional, intersectional and multidimensional, and not all academic« (Tavola, cited in Jacobs 2019: 172).

Overseas, away from their origins, many museum collections now exist and this is true for the collection discussed in this paper. Three tattooing tools now live in Göttingen, Germany. The access to this collection is limited for Fijians, however I hope that this paper will highlight these tattooing tools and provide some connection to Fijians who visit Germany in the future. Many modern museums are now

8 Tarisi Vunidilo (author), Mereula Buliruarua (dancer) and artist Donita Hulme (Veiqia Collective), viewing *bati-ni-qia* (tattooing tools) at the Fiji Museum in 2016. Photo: Sangeeta Singh.

willing to repair this imbalance, especially if they can obtain some reciprocal benefit such as an increase of knowledge about their collections and positive publicity (Leclerc-Caffarel 2013: 275). Many now can access museum databases from the comfort of their homes. Also, the holdings of the Ethnographic Collection in Göttingen are gradually being made accessible online.[3] Others can visit these museum collections in person when they visit cities and towns in their neighbourhood. The Fijian community is more widely distributed today than it has ever been, with a significant contingent of Fijian soldiers in the British military forces, most of whom live in the UK with their families.

3 Cf. www.uni-goettingen.de/en/statements+-+transparency/617641.html; see also https://sammlungen.uni-goettingen.de/sammlung/slg_1021/

It is true that these three tattoo tools, which have become part of the University of Göttingen collections, might have lost connections with specific human bodies and people who were associated with them, but they can still bring people together today in various inspiring ways. The *Veiqia Project* collective aims to continue to shed more light on the *veiqia* stories and histories collected in both communities and museum collections. It is important that the current generations of Fijians are aware of the Fijian collection in Göttingen. They can digitally connect and even physically visit these museums in Europe. For the older generations, it is crucial that they impart cultural knowledge to the younger generations. One effective way is through story-telling. Story-telling can take place within the comfort of the homes of young Fijians, however the use of social media is also so effective. For example, the author (Vunidilo 2023) conducts a weekly story-telling session on her social media pages via Facebook and YouTube. Her digital programs are called *Talanoa With Dr T*, and after three years, it now has over 60,000 followers on Facebook and over 8,000 subscribers on YouTube. Her storytelling is done in the local vernacular

(*Vosa Vakaviti*), and guests who are invited on her program are encouraged to speak their dialect and language when they participate. One segment that has been introduced recently is the »Museum and Provinces of Fiji« segment. Here, the author shares objects or collections from the province of Fiji that are found in museum collections around the world. The Province of Serua was the first one to be featured and it has garnered positive feedback and a revitalization project on pottery-making is currently underway. Apparently, the island of Yanuca in Serua was a pottery-making hub until the end of the 1800s. With the importation of metal pots for cooking, the demand for clay pots started to decline. The discussion of pottery found in New Zealand and at the Fiji Museum encouraged audience members who were from Yanuca to revisit the art of pottery-making.

In a similar vein, the discussion of tattooing on social media has encouraged a lot of young Fijians to bring up the subject. Some were able to discuss it at home, while others conduct research for an academic outcome. The once-taboo subject has now become an everyday topic of discussion. Young women in particular are proud to be associated with this ancient practice. Many are proud of their gender and identity, and are willing to share their knowledge and understanding with others. The Ethnographic Collection of the University of Göttingen will surely contribute towards this cultural pride. Fijians living in Germany and in Europe now have a purpose to visit the institution and learn from these tattooing tools. I am sure it will engage visitors and encourage dialogue between Germans and Fijians. This is surely what museums are for – to celebrate and connect people to their culture and heritage!

References

Clark, Geoffrey and Atholl Anderson
2009. *The Early Prehistory of Fiji*. Canberra: ANU E Press.

Clunie, Fergus
1986. *Yalo i Viti = Shades of Viti: A Fiji Museum catalogue*. Suva: Fiji Museum.

Cuno, James
2010. *Who owns antiquity? Museums and the battle over our ancient heritage*. New Jersey: Princeton University Press.

Dodge, Ernest
1972. A William Lockerby Manuscript in the Peabody Museum of Salem. In: *The Journal of Pacific History* 7: 182–188.

Ellis, Juniper
2008. *Pacific designs in print and skin: Tattooing the world*. New York: Columbia University Press.

Gatty, Ronald
2000. *Fijian-English Dictionary: with Notes on Fijian Culture*. New York: Cornwell University Press.

Gell, Alfred
1993. Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia. Oxford: Clarendon Press.

Gotz (Philippe Donaghy)
1998. *Polynesian tattoos: Past and present*. Papeete: Pacific Promotion Tahiti (French Polynesia.

Hauser-Schäublin, Brigitta and Gundolf Krüger (eds.)
1998. *James Cook: Gifts and Treasures from the South Seas/ Gaben und Schätze aus der Südsee: The Cook/Forster Collection, Göttingen/ Die Göttinger Sammlung Cook/Forster.* München, New York: Prestel.

Hooper, Steven
2006. *Pacific encounters: Art and divinity in Polynesia 1760–1860*. London: British Museum Press.
2013. Supreme among our valuables:Whale teeth Tabua, chiefship and power in Eastern Fiji. In: *Journal of the Polynesian Society* 122 (2): 103–160.

Jacobs, Karen
2019. *This is not a Grass-skirt: On Fibre skirts (liku) and female tattooing (veiqia) in nineteenth century Fiji*. Leiden: Sidestone Press.

Kirch, Patrick. V.
1984. *The Polynesian outliers: Continuity, change, and replacement.* In: The Journal of Pacific History 19 (4): 224–238.

Kleinschmidt, T.
1984. Theodor Kleinschmidt's Notes on the Hill Tribes of Viti Levu, 1877–1878 (H. Tischner, ed., S. Waine, Trans., and F. Clunie, Notes). *Domodomo* 2 (4): 146–190.

Leclerc-Caffarel, Stephanie
2013. Exchange relations between Fijians and Euro-Americans (1774–1854), with reference to museum collections. Norwich: University of East Anglia (https://ueaeprints.uea.ac.uk/id/eprint/49688/).

Roth, Jane and Hooper, Steven (eds.)
1990. *The Fiji journals of Baron Anatole von Hügel: 1875–1877.* Suva: Fiji Museum in association with the Cambridge University Museum of Archaeology and Anthropology.

Roth, Henry L.
1925. Some Tatu Notes from the Pacific. Bankfield Museum Notes.

Seemann, Berthold
1853. *Narrative of the Voyage of HMS Herald During the Years 1845–51*. London: Reeve & Co.

Spenneman, Dirk H. R.
2009. *Tattooing in the Marshall Islands*. Honolulu: Bess Press.

Thomas, Nicholas, Anna Cole and Bronwen Douglas (Hg.)
2005. Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West. Chicago: The University of Chicago Press.

Thomson, Basil
1908. *The Fijians: A Study of the Decay of Custom*. London: W. Heinemann.

Wilkes, Charles
1845. *Narrative of the United States Exploring Expedition, During the Years 1838, 1839, 1840, 1841, 1842*. 5 vols. Philadelphia: Lea and Blanchard.

Online sources

Lars Krutak
www.larskrutak.com/

Vunidilo, Tarisi. 2023: Talanoa with Dr T You-Tube Channel
www.youtube.com/@talanoawithdr.t4581

CHRISTIANE FALCK

SENSIBLE OBJEKTE?

Gespräche am Sepik über Objekte in der Göttinger Ethnologischen Sammlung

Trotz ihrer scheinbar unveränderten Materialität bestehen ethnografische Artefakte in Sammlungen und Museen nicht, wie Brigitta Hauser-Schäublin (2011: 22) treffend schreibt, unverändert durch die Zeit, sondern unterliegen einem ständigen Wandlungsprozess: Jede Zeit bringt neue Fragen hervor, die an ethnografische Artefakte gestellt werden und die die Perspektive jener beeinflusst, die sie betrachten oder über sie forschen (ibid.). Entsprechend verändern sich auch die Objekte der Göttinger Ethnologischen Sammlung durch die veränderten Perspektiven, aus denen wir sie anschauen.

Fragen, die man hier in Göttingen, deutschlandweit und auch auf internationaler Ebene gegenwärtig an Ethnografika in Sammlungen und Museen heranträgt, sind mit dem Bewusstsein für ungleiche Machtbeziehungen verbunden, die die Kontexte rahmten, in denen die Dinge gesammelt wurden. Es sind Fragen der Provenienzforschung (Woher stammen die Objekte? Unter welchen Umständen wurden sie gesammelt? Was sind das für Artefakte und welche Bedeutung haben und/oder hatten sie?), des ethischen Umgangs mit Artefakten aus menschlichen Überresten (Wie geht man mit menschlichen Überresten in Sammlungen, Museen und Ausstellungen um?) sowie nach Repatriierung und Restitution (Sollte man ethnografische Objekte zurückgeben – und wenn ja an wen?). Ungleiche Machtbeziehungen und daraus resultierende strukturelle Ungleichheiten saturieren auch die gegenwärtige Auseinandersetzung mit ethnografischen Objekten und Debatten zu einem richtigen Umgang mit ihnen und beeinflussen, wer in der Lage ist sich mit ihnen zu befassen und sich in Diskussionen über sie einzubringen. Welche Stimmen werden gehört und welche nicht?

»[I]m Zuge aktueller Debatten über die Rechtmäßigkeit musealer Erwerbspraktiken« werden ganze Objektbestände sensibilisiert (Vogel 2018: 33). In diesem Kontext werden auch Objekte als sensibel bewertet, die es in ihren Herkunftsgesellschaften nicht sind. Der Umgang mit ethnografischen Artefakten in ethnologischen Sammlungen und Museen ist daher auch immer mit der Frage verbunden, wessen

Ethik man in der Bewertung eines Objektes als sensibel Vorrang gibt (s. auch Falck/Farys/Kraus 2023). Wie der Kulturwissenschaftler Christian Vogel betont, »möchte eine kulturhistorische Fragestellung die Sensibilität eines Objekts nicht voraussetzen – oder eine solche dem Objekt im Vorfeld absprechen. Die Sensibilität eines Objektes steht vielmehr am Ende einer Analyse, die danach fragt, für wen, wann, unter welchen Bedingungen und durch welche Praktiken ein Objekt sensibel *wird*« (Vogel 2018: 32, kursiv im Original).

Was denken Menschen aus den Herkunftsregionen der Artefakte über die Fragen, die wir uns gegenwärtig in Göttingen und anderswo stellen? Aus welcher Perspektive blicken sie heute auf die Artefakte, die einst Teil ihrer Lebenswelt waren? Als ich mich 2018 auf einen Feldforschungsaufenthalt vorbereitete,[1] fragte mich der Kustos der Göttinger Ethnologischen Sammlung, Michael Kraus, ob ich bereit wäre, bei meinen Nyaura-Gesprächspartnerinnen und -partnern nachzufragen, was sie zu Sepik-Objekten in der Göttinger Sammlung sagen: Welche Bedeutung und Relevanz haben die Artefakte heute im Leben von Menschen in der Sepik-Region? Was wissen sie über diese Dinge? Was sagen sie zu den menschlichen Überresten vom Sepik, die sich in der Sammlung befinden? Wie ist ihre Meinung dazu, dass diese Artefakte in Göttingen aufbewahrt und ausgestellt werden? Würden sie die Artefakte an den Sepik oder nach Papua-Neuguinea zurückhaben wollen? Und so nahm ich Fotografien von 25 Artefakten mit an den Sepik und fragte bei Menschen aus den Nyaura-Dörfern Timbunmeli, Arinjon und Kandingei nach. Die Ergebnisse meiner Gespräche stelle ich hier in Ausschnitten vor.

KONTEXT

Bevor ich zu den Ergebnissen meiner Rückfragen komme, möchte ich den für die Gespräche relevanten historischen und kulturellen Kontext des Sepik-Gebiets skizzieren: Seit 1884/1885 war der nordöstliche Teil des heutigen Papua-Neuguinea, in dem sich die Sepik-Region befindet, unter dem Namen Kaiser-Wilhelms-Land deutsche Kolonie. Seit dem Ersten Weltkrieg und bis in die 1970er Jahre wurde dieser Teil zusammen mit Britisch-Neuguinea, das den südöstlichen Teil des heutigen Papua-Neuguinea ausmachte, durch Australien verwaltet. 1975 wurde der unabhängige Staat Papua-Neuguinea gegründet, der weiterhin Teil des britischen Commonwealth ist. Die Objekte, von denen ich Fotos mit an den Sepik nahm, wurden laut Archivdaten zwischen 1909 und 1913 gesammelt oder gingen zwischen 1930 und 1952 in die Göttinger Ethnologische Sammlung ein.[2] Dies bedeutet, dass alle der 25 Artefakte in einem kolonialen Kontext erworben wurden und damit aus einer Perspektive heraus, die von vielen Sammlungen und Museen eingenommen wird, als sensibel gelten (Deutscher Museumsbund 2021: 19f.).

Gesammelt wurden die 25 Artefakte von verschiedenen Personen. Bereits kurze Zeit nachdem die Sepik-Mündung im

1
Meine Forschungen bei den Nyaura (West-Iatmul) am Sepik begann ich im Jahr 2012. Als Iatmul werden Dorfgemeinschaften am mittleren Sepik bezeichnet, die starke kulturelle und linguistische Ähnlichkeiten aufweisen. Iatmul ist allerdings keine Eigenbezeichnung, sondern ein Ethnonym, das der Ethnologe Gregory Bateson Anfang des 20. Jahrhunderts einführte, um Dorfgemeinschaften zusammenfassen zu können, die in ihrer Sprache und Kultur verwandt erschienen (Bateson 1932). Heute unterscheidet man in der Wissenschaft zwischen West-, Zentral- und Ost-Iatmul. Obgleich viele Menschen am Sepik wissen, dass Iatmul ein Begriff ist, mit dem auf sie verwiesen wird, verwenden sie diesen nicht. Die West-Iatmul nennen sich Nyaura, die Zentral-Iatmul Palimbei und die Ost-Iatmul Tambunum. Auch wenn sie kein Endonym haben, dass auf sie als kulturelle Einheit verweist, so erkennen die Nyaura, Palimbei und Tambunum an, dass sie kulturell und linguistisch miteinander verwandt sind. Alle Iatmul-Gruppen führen ihren Ursprung auf einen mythischen Ort – Mävimbit – in den Sepik Ebenen zurück.

2
Eine Ausnahme bildet ein Schädel (Oz 4167), der 2002 als Geschenk von Irmela Bütefisch in den Besitz der Göttinger Ethnologischen Sammlung überging, sich aber bereits seit 1988 als Leihgabe in der Sammlung befand. Als Sammler ist der Kapitän August Racher

https://doi.org/10.17875/gup2024-2698

vermerkt, der vor dem Ersten Weltkrieg bei der Norddeutschen Lloyd gearbeitet haben soll (Wartenberg 2018).

Jahre 1885 für die Deutschen entdeckt wurde, waren die unterschiedlichsten Akteure auf diesem Fluss unterwegs. Neben Kolonialbeamten bewegten sich auch Anwerber, die Plantagenarbeiter (zwangs-)rekrutierten, Privatleute, Händler, Wissenschaftler und Missionare am Sepik (s. auch S. Müller in diesem Band). Früh wurden zahlreiche Ethnografika von diesen unterschiedlichen Personengruppen gesammelt, wodurch die Sepik-Region schnell für ihre vielfältigen Artefakte in Museumskreisen bekannt und begehrt war. Dabei standen unterschiedliche wissenschaftliche Institutionen und Nationen miteinander in Konkurrenz, möglichst umfangreiche Sammlungen anzulegen (s. z. B. Roesicke 1914: 508; Schindlbeck 2015: 11–19). Bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs reisten mehr als 20 europäische Expeditionen den Sepik hinauf (Bragge/Claas/Roscoe 2006: 102). Aufzeichnungen, die Lawrence Bragge, Ulrike Claas und Paul Roscoe (2006: 103) auswerteten, zeigen, dass allein zwischen 1909 und 1914 wenigstens 9.560 Objekte den Sepik verlassen haben. Die Zahl der nicht dokumentierten Objekte ist zweifelsfrei um viele tausend höher.

Von acht[3] der 25 Objekte, von denen ich Fotos mit an den Sepik nahm, ist in der Göttinger Ethnologischen Sammlung bekannt, dass sie während der Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition gesammelt wurden,[4] die 1912 bis 1913 stattfand. Als Sammler ist bei sechs[5] von ihnen der Expeditionsarzt und Zoologe Josef Bürgers vermerkt.[6] *Für 13*[7] der 25 Sepik-Objekte ist der Kunsthändler und Sammler Arthur Speyer als Sammler angegeben. Zwei weitere Objekte[8] wurden von Heinrich Hild gesammelt, der Anfang des 20. Jahrhunderts als Schiffsoffizier bei der Norddeutschen Lloyd gearbeitet hat und zwischen 1904 und 1905 auf dem Regierungsdampfer Seestern in Ozeanien tätig war (Wartenberg 2018). Eine Speerschleuder (Oz 2578) wurde von Winfried Köhler zwischen 1909 und 1912 gesammelt.[9] Für einen Schädel (Oz 4167) ist der Kapitän August Racher als Sammler notiert, der vor dem Ersten Weltkrieg bei der Norddeutschen Lloyd gearbeitet haben soll (Wartenberg 2018). Lediglich für vier der Objekte ist der Herkunftsort bekannt – es handelt sich dabei um Schädel, die aus den Iatmul-Dörfern Kararau und Timbunke stammen. Somit waren mit meinen Nachfragen am Sepik auch Hoffnungen verbunden, mehr Informationen über mögliche Herkunftsorte der Artefakte zu erhalten.

Die Sepik-Region wird als ein großer Kulturraum verstanden, in dem verschiedene Gesellschaften ihr kulturelles Repertoire seit jeher gegenseitig beeinflussen. Daher weist das materielle und immaterielle Kulturgut verschiedener Sepik-

3
Oz 1774 (Schädel aus Kararau), Oz 1775 (Schädel aus Timbunke), Oz 2536 (Penisbedeckung), Oz 2539 (Ring), Oz 2543 (Schale), Oz 2543 (Schale), Oz 2544 (Mörser), Oz 2545 (Betelkalkbehälter).

4
Der Fluss wurde 1885 von Otto Finsch zu Ehren der Ehefrau des Deutschen Kaisers »Kaiserin-Augusta-Fluß« genannt.

5
Oz 2536 (Penisbedeckung), Oz 2539 (Ring), Oz 2542 (Schale), Oz 2543 (Schale), Oz 2544 (Mörser), Oz 2545 (Betelkalkbehälter). Gekauft wurden die Artefakte von Grote, der »die Stücke von Prof. Bürgers beim Umzug geschenkt« erhielt (Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (2), Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG)).

6
Bei Oz 1774 und Oz 1775 handelt es sich um Abgaben sogenannter Doppelstücke oder ›Dubletten‹ aus Berlin (Schindlbeck 2001: 96) mit der Berliner Signatur KAF nls und VI 39 150. Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, (Südsee) (ESG).

7
Oz 2530 (Schädel), Oz 879 (Schädel aus Kararau), Oz 880 (Schädel aus Timbunke), Oz 1000 (Maske/Schmuckreif), Oz 1029 (Halskette), Oz 1030 (Halskette), Oz 1480 (Holzschnitzerei), Oz 1482 (Holzschnitzerei), Oz 1483 (Maske), Oz 1657 (Armring), Oz 1658 (Armschmuck), Oz 1659 (Brustschmuck), Oz 1662 (Haarkörbchen).

8
Oz 2130 (Schädel), Oz 2131 (Schädel).

9
Laut einem Beitrag im Göttinger Tageblatt vom 25.07.1952 wurde Köhler 1877 in Danzig geboren und war zunächst als Marinepfarrer tätig, bevor er u. a. an der Deutschen Kolonialschule in Witzenhausen lehrte (Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1955–31.3.1956«, (29), ESG).

Gesellschaften Ähnlichkeiten auf (s. z. B. Mead 1978; Gewertz 1983; Harrison 1990; auch Newton 1971 für den oberen Sepik). Über rituelle und ökonomische Tauschbeziehungen, die Menschen aus unterschiedlichen Siedlungen miteinander verbanden, wurde neben Nahrung auch materielle und immaterielle Kultur getauscht, darunter Moskitonetze, Steinwerkzeuge, Töpfereiprodukte, Muscheln und Federn, aber auch esoterisches Wissen, Tänze und Rituale (s. Claas 2007: 72; Gewertz 1983; Harrison 1990; Mead 2001 [1935]; Dobrin/Bashkow 2006). Der Sepikraum war auch gekennzeichnet von Kopfjagd und endemischen Kriegszügen, die die Vertreibung und Auslöschung von ganzen Dörfern durch militärisch überlegene Sepik-Gesellschaften nach sich zogen. In der dynamischen und gewaltbehafteten Vergangenheit der Region erlangten einzelne Gesellschaften zu ihrem politischen und wirtschaftlichen Vorteil die Kontrolle über bestimmte Gebiete. Meine Gesprächspartner erinnern, dass es gängige Praxis war, Frauen und Kinder von besiegten Feinden zu verschleppen – einige wurden als Arbeits- und Reproduktionskräfte in die eigene Dorfgemeinschaft integriert, andere wurden getötet.

In den interkulturellen Beziehungen des mittleren Sepik waren Iatmul-Gesellschaften dominant. Sie waren militärisch überlegen und auch ihr rituelles und esoterisches Kulturgut wurde als besonders machtvoll wahrgenommen (Harrison 1990). Auch innerhalb der Tausch- und Handelsnetzwerke am Sepik kam Iatmul-Gesellschaften eine zentrale Rolle zu. Sie konnten sich aufgrund ihrer vorteilhaft gelegenen Siedlungen entlang des mittleren Sepik, aber auch aufgrund ihrer militärischen Dominanz als Mittelsmänner zwischen den am Chambri-See und den in den Sepik-Hügeln und im Sepik-Hinterland lebenden Gesellschaften etablieren (Gewertz 1983).[10]

Am Ende des 19. Jahrhunderts führte das starke euro-amerikanische Interesse an der materiellen Kultur der Sepik-Region zu einem regen Tauschinteresse bei den Sepik-Bewohnern. Um an von ihnen begehrte Handelswaren – allen voran Eisen – zu gelangen, boten sie aktiv Artefakte zum Tausch an und fertigten schon bald auch Artefakte speziell für den Markt (s. z. B. Roesickes Aufzeichnungen in Schindlbeck 2015; Kocher-Schmidt 2018). Dass man obgleich eines kolonialen Kontexts, der Tauschhandlungen rahmte, nicht automatisch von einem unrechten, durch Zwang entstandenen Erwerb ausgehen kann, zeigen Tagebucheinträge von Adolf Roesicke, der als Ethnograf an der Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition 1912/1913 teilnahm. Am 27. Juli 1912 notierte Roesicke in seinem Tagebuch: »Gerne hätte ich noch einige geflochtene Armringe erworben, die mit geschliffenen Muschelringen besetzt sind, die wollten sie aber nicht hergeben« (zit. in Schindlbeck 2015: 153f.). Am 1. April 1912 schreibt Roesicke: »Etwas, was man nur mit großer Schwierigkeit, meist gar nicht, bekommt, ist der Schmuck (Schnüre, Muschel und *Coix lacrima*-Ketten), den sie um den Hals tragen« (zit. in Schindlbeck 2015: 99). Dass die Sepik-Bewohner selbstbewusste Tauschpartner waren, die ein eigenes Interesse an den Tauschbeziehungen hatten, Tauschhandlungen von sich aus initiierten und gezielt und mit Nachdruck nach bestimmten europäischen Tauschwaren verlangten, ist ebenfalls in Zeitzeugenberichten, wie jenen von Roesicke, belegt. Dieser schreibt am 1. März 1912 von einer Tauschhandlung bei dem Iatmul-Dorf Kambringi (heute Tambunum, Ost-Iatmul):

10
Tausch- und Handelsbeziehungen waren nicht nur auf lokale und regionale Handelsnetzwerke beschränkt. Asiatische Händler involvierten seit dem 19. Jahrhundert auch Menschen aus dem größeren Sepik-Gebiet in globale Handelsnetzwerke, um die steigende Nachfrage nach Paradiesvogelfedern für Modeaccessoires in Europa und Nord-Amerika zu bedienen (Swadling 1996).

> »Der ›Komet‹ wurde von langen Kanus umschwärmt […]. Im Boot hatten sie allerlei Ethnographica und auch Früchte. An Land mussten wir über schwimmende Baumstämme balancieren, wobei kaum einer gut davonkam, die meisten fielen bis zu den Hüften ins Wasser. Die Leute waren hier größer und sehr viel sicherer, ja zudringlich zuweilen; jeder brachte zum Tauschen herbei. Für die mit Ton bekleideten Schädel verlangten sie ein Hobeleisen und gingen von dieser Forderung in keinem Falle ab. Einer stahl mir aus meinem Sack einen Angelhaken; als ich den Diebstahl aber nachwies, fand es nicht die Billigung der Umstehenden, die ihm bedeuteten, er solle den Haken zurückgeben; ich nahm ihm dann dafür einen Dolch aus Kasuarknochen ab. […] Uns umstanden wohl 50 Männer, alle lebhaft sprechend, sie berührten einen mit den Gegenständen, die sie verkaufen wollten, steckten sie einem zu und hatten ein sehr lebhaftes Gebaren« (zit. in Schindlbeck 2015: 91).

Auch der Kommandant der s.m.s. Condor, Conrad Mommsen, der 1912 die Expedition aufsuchte, schreibt über einen Besuch in Timbunke (Ost-Iatmul):

> »Ich glaube sie hatten den Eindruck gewonnen, jeder Weiße müsse ein Sammler sein, denn als wir mit dem Boot landeten, standen sie schon mit allen möglichen Erzeugnissen bereit, um dafür von uns Gegenstände einzutauschen. Vielfach war von dem Ethnologen für ein für seine Sammlung wertvolles Stück ein Hobeleisen oder gar ein Beil zum Tausch gegeben worden. Dies hatte bewirkt, ihnen die Überlegenheit des Eisens ihren bisherigen Steinwerkzeugen gegenüber klarzumachen. Infolgedessen war Eisen das am meisten geschätzte Tauschobjekt. Im Versammlungshaus kamen die Leute zusammen, brachten Tanzmasken, Waffen, aus Kasuarknochen hergestellte Dolche, Tongefäße, ihre Steinbeile pp., und jeder wußte, sobald Eisen gezeigt wurde, mit besonderer Aufdringlichkeit sein Stück als das beste darzustellen« (Mommsen 1913: 7).

Die unterschiedlichen Kontexte der zahlreichen Erwerbungen auf ein Machtgefälle zwischen Sepik-Gesellschaften und Europäern zu reduzieren, würde die komplexen Realitäten, Interessen und Beziehungen, die die Region prägten, stark vereinfachen. Dennoch muss betont werden, dass die Überlegenheit der militärischen und materiellen Ausrüstung der europäisch-stämmigen (und später japanischen) Neuankömmlinge einen tiefgreifenden Eindruck bei den Menschen am Sepik hinterlassen hat. So erinnern meine Gesprächspartner nicht nur Geschichten über die Begehrtheit westlicher Waren bei ihren Vorfahren, sondern auch eine gewaltsame Auseinandersetzung zu der es bei einem Angriff der Nyaura auf ein deutsches Expeditionsschiff kam. Hierbei handelte es sich vermutlich um den Angriff auf das Expeditionsschiff der Hamburger Südsee-Expedition 1909/10, das am 2. Juni 1909 zwischen den Nyaura-Siedlungen Korogo und Yentschemangua ankerte. Wie Bragge, Claas und Roscoe (2006: 108) zusammenfassen, war das Expeditionsschiff am Tag zuvor von Kanus mit Dorfbewohnern umlagert worden, die handeln wollten. Als die Nacht kam, versuchte die Besatzung die Menschenmenge aufzulösen, was erst nach dem Ertönen der Sirene gelang. Am nächsten Morgen seien ca. 130 Kanus

auf das Expeditionsschiff zugekommen und einigen Menschen gelang es durch die Schiffsfenster Dinge zu entnehmen. Nachdem Speere auf das Schiff gefeuert worden waren, schoss die Besatzung mit Schusswaffen auf die Kanus und setzte dem Angriff ein schnelles Ende. Auch meine Gesprächspartner sagten, der Angriff sei aus den Reihen ihrer Vorfahren gekommen. Auf die Frage, warum es zu dieser Auseinandersetzung kam, erhielt ich von ihnen die Antwort, dass ihre Vorfahren in einer Zeit endemischer Kriegszüge gelebt hätten und man nicht so einfach unbehelligt den Sepik hinauffahren konnte. Die Nyaura seien die stärksten Krieger in der Region gewesen, seien aber von der militärischen Stärke der Deutschen übertrumpft worden.

Seit 1913 war auch die katholische Kirche eine ständige Präsenz am Fluss und baute in den folgenden Jahren ihren Einfluss immer stärker aus. In Missionsschulen wurden einheimische Katechisten ausgebildet, deren Rolle bei der Missionierung der Sepik-Region von meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern als entscheidend für den Missionserfolg bewertet wird (Falck 2023).

Mit der Übernahme der Verwaltungshoheit durch Australien wurde die Sepik-Region immer stärker administrativ durchdrungen und Verwaltungszentren am Fluss aufgebaut, von denen aus australische Beamte das Gebiet patrouillierten, um die Bevölkerung zu erfassen und australisches Recht durchzusetzen. Die Kopfjagd wurde unter Einsetzung der Todesstrafe beendet.

Während des Zweiten Weltkriegs kämpften Australier und Japaner auch am Sepik und involvierten das Leben der Lokalbevölkerung in einen militärischen Konflikt, der seinen Ursprung in Europa hatte. Unter den Nyaura erinnert man sich, dass japanische Camps in ihrer Region erzwungene Nahrungslieferungen, Exekutionen und Bombardierungen nach sich zogen. Sie erinnern aber auch, dass es einige Sepik-Bewohner verstanden, die Kriegssituation für eigene Interessen zu nutzen. Dass die Menschen des Sepik in imperialistischen Begegnungen als aktive, pragmatische Agenten verstanden werden sollten, die Verbindungen mit Deutschen, Japanern und Australiern als Ressource nutzten, um eigene wirtschaftliche und politische Interessen im regionalen Gefüge zu verfolgen, zeigen auch die Studien von Claas (2007: 51f.), Bragge, Claas und Roscoe (2006) sowie Gewertz (1983).

KULTURELLER WANDEL UND WANDELNDE SENSIBILITÄTEN

Der Einfluss des Kulturkontaktes war enorm und stieß weitreichende Wandlungsprozesse an. Insbesondere die materielle und militärische Überlegenheit von Deutschen, Australiern und Japanern hinterließ bei Iatmul-Gesellschaften einen tiefgreifenden Eindruck, der zu einer Neubewertung der eigenen Kultur führte (Falck 2018). Starker religiöser und gesellschaftlicher Wandel entwertete im Laufe des 20. Jahrhunderts lokale materielle Kulturgüter und ersetzte sie durch neue.

Neben dem Streben danach, begehrte Handelswaren, wie Eisen, zu erhalten und einer voranschreitenden Entwertung der eigenen materiellen Kultur, kann auch ein anderes Verständnis von Authentizität und Materialität als ein Grund dafür herangezogen werden, warum Sepik-Gesellschaften im Laufe des 20. Jahrhunderts große Teile ihrer traditionellen materiellen Kultur veräußerten. Wie Bowden (1999: 335) für die Kwoma am mittleren Sepik beschreibt, wird die Authentizität eines Artefakts anhand von zwei Kriterien festgestellt, nämlich danach, ob ein Objekt stilistisch korrekt hergestellt wurde und ob das herstellende Individuum oder die herstellende Gruppe das Recht hatte, es anzufertigen. Demnach konnte eine ›Kopie‹ genauso

authentisch sein wie das ›Original‹, solange sie stilistisch korrekt und von den richtigen Personen produziert wurde. Da es nicht ungewöhnlich war, ›alte‹ Artefakte durch neu angefertigte zu ersetzen und das den Gegenstand bewohnende Geistwesen durch ein Ritual in seine neue materielle Hülle zu transferieren (s. Bragge, o. J. a: 246, c: 391ff.; Poser [2015] in Hellmich 2018: 100f., Hauser-Schäublin 2017), konnten ›Originale‹ veräußert werden. Ich möchte dies am Beispiel zweier wichtiger Ahnenfiguren der Nyaura illustrieren: Tangweiyabinjua (kurz: Tangwei) und Mangisaun. Die Figur von Tangwei wurde 1973 von den Nyaura aus Kandingei an einen Kunsthändler verkauft und befindet sich heute als Teil der Jolika-Sammlung im de Young Museum in San Francisco, USA. Bevor die Darstellung Tangweis verkauft wurde, fertigten die Nyaura eine exakte Kopie an und überführten das Geistwesen in diese neue materielle Form. Eine Repräsentation von Tangweis Bruder, Mangisaun, der sich in Nyaurangei (Takengei) befand, wurde ebenfalls Anfang der 1970er Jahre nach Anfertigung einer Kopie verkauft. Das Objekt befindet sich heute im Nationalmuseum Papua-Neuguineas in Port Moresby (s. Bragge o. J. a: 242, b: 394ff.; Hellmich 2018; persönliche Kommunikation mit Nyaura). Im Rahmen meiner Gespräche am Sepik erzählten mir meine Gesprächspartner feixend, dass sie mit Tangwei sogar zweimal ein gutes Geschäft gemacht hatten, denn ihre ›Kopie‹ verkauften sie später auch. Meine Frage danach, ob sie eine weitere Kopie von Tangwei angefertigt hätten, verneinten sie. Zu dieser Zeit hatte sich die Ritualwelt, für die Tangwei so wichtig gewesen war, bereits stark verändert und die Nyaura waren zum Christentum konvertiert.

Heute stellen Sepik-Gesellschaften Artefakte, wie Masken und andere Holzschnitzereien, Töpfereiprodukte, Schmuck, Netztaschen und Körbe, für den Verkauf an Touristen und Händler her und verstehen dies als eine willkommene Einkommensquelle (s. auch Silverman 2004, 2013).

Die Ethnologische Sammlung in Göttingen verwahrt auch Artefakte vom Sepik, die Materialien beinhalten, die – zum Zeitpunkt ihrer Produktion – von lebenden oder toten Menschen stammen. In den Gesellschaften des Sepik war die Verwendung und Verarbeitung menschlicher Materialien in der Vergangenheit üblich. Zum Beispiel wurden Masken oftmals mit menschlichem Haar dekoriert (s. Hauser-Schäublin in diesem Band); Schmuck konnte Knochen und Zähne beinhalten, menschliche Schädel waren Teil verschiedener Figuren und für rituelle Zwecke wurden (und werden noch immer) menschliche Knochen verwendet und auch konsumiert.[11]

11 Knochenpulver wird als Teil von Kokosnuss-Sagosuppe verspeist, die während Initiationsritualen oder Totenritualen von Männern zu sich genommen wird, um die Kraft des durch den Knochen repräsentierten Ahnen aufzunehmen.

Moralische Bewertungen, ethische Sensibilitäten und gesetzliche Verbote, die durch die christliche Mission und Kolonialverwaltungen eingeführt wurden, haben die Beziehung von Sepik-Gesellschaften zu ihrer eigenen materiellen Kultur und damit verbundenen Praktiken im Laufe des letzten Jahrhunderts stark verändert. Eine Objektart, für die die Sepik-Region in ethnografischen Sammlungen und Museen, aber auch in Kunsthäusern und Privatsammlungen berühmt ist, sind übermodellierte Menschenschädel.

Übermodellierte Menschenschädel waren Bestandteil unterschiedlicher Rituale und konnten Teil verschiedener Figuren sein, wie zum Beispiel einer Totenfigur, die für Trauerrituale verwendet wurde (Roesicke 1914: 515; Wassmann 1982: 118). Einige Ahnenschädel wurden in Familienhäusern aufbewahrt, weil man sich von den Verstorbenen Hilfe und Schutz versprach. Schädel waren aber auch Teil des

Männerhauses, einem Ort von politischer und religiöser Bedeutung, wo nicht nur Kopfjagdtrophäen gesammelt und ausgestellt wurden, sondern auch übermodellierte Schädel Teil der Ritualwelt waren. Laut Schindlbeck wurden nicht alle Schädel übermodelliert: »Es waren vermutlich besondere Vorfahren oder auch besondere Feinde, denen man diese Ehre erwies« (Schindlbeck 2013: 371f.). »Schädel«, so Schindlbeck weiter, »standen zwar im Mittelpunkt zahlreicher Rituale, sie wurden jedoch nicht eigentlich ›verehrt‹. Sie waren wichtig als Trophäen, als Zeichen der Vorfahren, deren Geister man herbeirufen konnte wie die von anderen Gegenständen, zum Beispiel den langen Bambusflöten« (ibid.: 371).

Meine Gesprächspartnerinnen und -partner erinnern neben der Schutzfunktion von menschlichen Überresten insbesondere, dass übermodellierte Schädel Teil von elaborierten Totenritualen waren, die unter den Nyaura *minjango*[12] und *kitagamat* heißen (s. Wassmann 1982) und die das Leben von wichtigen Männern (und manchmal wichtigen Frauen) ehrten. Hierfür wurden die Schädel der Verstorbenen in einer Art und Weise übermodelliert, die versuchte die Gesichtszüge der toten Person einzufangen. Farbe, menschliches Haar, Muscheln und Bänder verzierten den Schädel zusätzlich. Die dekorierten Schädel wurden während Totenfeiern verwendet, die darauf zielten, den Geist der verstorbenen Person in das Totenreich zu führen (Wassmann 1982). Allerdings scheinen übermodellierte Schädel nicht immer bewusste Porträtnachbildungen gewesen zu sein (Schindlbeck 2013: 372). Entscheidend dürfte es gewesen sein, dass dem Totengeist eine Hülle in Form eines Totenschädels für den Zeitraum des Rituals zur Verfügung gestellt werden konnte. Schädel mit langen Nasen, die am Sepik als Schönheitsideal gelten, wurden wiederverwendet und Schädel konnten auch getauscht werden (s. Bateson und Schindlbeck in Lovelace 2018: 124).

12 Begriffe aus der Sprache der Nyaura werden kursiv und unterstrichen dargestellt, Wörter, die aus dem neo-melanesischen Pidgin-Englisch – Tok Pisin – stammen, kursiv.

Tote Körper wurden am Sepik entweder in der Nähe oder unter dem Familienhaus begraben oder auf Holzgestellen der Verwesung überlassen. In einigen Gesellschaften war es zudem üblich den Leichnam im Familienhaus verwesen zu lassen oder ihn durch Räucherung zu konservieren. Auch bei Iatmul-Gesellschaften war die Sekundärbestattung verbreitet: »[N]ach einiger Zeit wurde das Grab, das meist auf Klanland unter dem Haus, später in der australischen Kolonialzeit auf Friedhöfen angelegt war, von Frauen geöffnet. Mit Klammern nahmen die Frauen die Knochen heraus, säuberten sie und bestrichen sie mit roter Farbe. Manchmal wurde dann der Schädel herausgenommen« (Schindlbeck 2013: 372).

Meine Nyaura-Gesprächspartnerinnen und -partner erklärten mir, dass es in früherer Zeit eine ehrenhafte Aufgabe der Ehefrau des Mutterbruders der toten Person war, den Kopf des Neffen nach der Verwesungszeit vom toten Körper abzutrennen und zu reinigen. Heute erschaudern junge Frauen bei dem Gedanken, dass ihnen die Aufgabe zukommen könnte, den Schädel einer verstorbenen Person von verwesendem Fleisch, Knorpel und anderen Geweberesten reinigen zu müssen. Eine meiner Gesprächspartnerinnen sagte, sie würde sich schier weigern, wenn dies jemand von ihr verlangen würde. Ein anwesender älterer Mann schalt sie hierfür und verwies auf die besondere Ehre und Pflicht, die einer *barre* mit dieser Aufgabe traditionell zukam.[13]

Die australische Kolonialverwaltung und die christliche Mission haben in lokale Bestattungsformen und Totenfeiern

13 Dem Mutterbruder (*wau*) und seiner Ehefrau (*barre*) kommen noch heute eine

besondere Rolle bei Totenritualen zu, die die bedeutende Beziehung zwischen dem Mutterbruder (*wau*) und dem Sohn bzw. der Tochter seiner Schwester (*laua*) zu Lebenszeiten widerspiegeln.

eingegriffen und sie nachhaltig verändert. Sekundärbestattungen finden nicht mehr statt. Tote werden auf klan- oder familieneigenen Friedhöfen bestattet.

Aber nicht nur die Schädel von toten Verwandten und Ahnen waren ein wichtiger Teil der materiellen Kultur des Sepik-Gebiets. Auch Kopfjagdschädel wurden aufbewahrt und ausgestellt. Der mittlere Sepik war von endemischer Kopfjagd geprägt, die die Bewegungsfreiheit stark einschränkte und die Nahrungsbeschaffung im Busch und auf dem Wasser potentiell gefährlich machte. Die Kopfjagd war ein zentraler Bestandteil der Ritualwelt und des männlichen Selbstverständnisses in der Sepik-Region. Um als vollwertiger Mann initiiert werden zu können und heiraten zu dürfen, musste ein junger Mann einen Kopf erbeuten (s. auch Harrison 1993, Schindleck 2013: 371).

Als Zeichen seines Kopfjägerstatus durfte ein Mann sich eine Hälfte des Gesichts schwarz bemalen, einen Lendenschurz aus Flughund-Haut und einen Kopfschmuck aus Kasuar-Federn tragen. Ein solcher Kopfschmuck, von den Nyaura als *kirretuvu* bezeichnet, ist in der Göttinger Ethnologischen Sammlung enthalten **[Abb. 1]**.

Schädel, die während Kopfjagdkampagnen erbeutet wurden, wurden wohl nicht oder wenig elaboriert dekoriert und in dem Männerhausbereich eines Dorfes ausgestellt, um den Triumpf und die Macht der erfolgreichen Klan-Assoziationen eines Männerhauses und Dorfes darzustellen.

Während die Kopfjagd größtenteils in den 1930er Jahren durch die australische Kolonialverwaltung beendet wurde, gingen die Totenrituale, für die übermodellierte Ahnenschädel zentral waren, in den 1970er Jahren zu Ende. Zeitgleich veräußerten Sepik-Gesellschaften seit Anbeginn des Kulturkontakts eine große Anzahl an Menschenschädeln an Sammler und Händler.

Um die große Nachfrage nach menschlichen Schädeln decken zu können, entwickelten sich am Sepik neue ökonomische Strategien: Obgleich ehemals nicht alle Schädel übermodelliert wurden, gingen die Iatmul nun dazu über, vermehrt Schädel mit Ton zu verkleiden. Darunter waren auch Kopfjagdschädel, die man selbst erbeutet hatte, oder Schädel, die man von anderen Sepik-Gesellschaften erworben hatte. Denn als die Kopfjagd durch die Kolonialverwaltung verboten worden war, erwarb man über Handelsnetzwerke Schädel für den Verkauf. Nachdem der Export menschlicher Überreste verboten worden war, wurden nach 1975 auch Schildkrötenpanzer übermodelliert und verkauft (s. Kocher-Schmid 2018).

Während des letzten Jahrhunderts hat sich das Leben der Menschen im Sepik-Gebiet stark verändert. Große Teile der materiellen Kultur, die sich in ethnologischen Sammlungen in Übersee oder im Nationalmuseum in der Landeshauptstadt Port Moresby befindet, gehören am Sepik der Vergangenheit an. Gehörte die Kopfjagd, sowie die Herstellung von übermodellierten Ahnenschädeln, Schmuck und anderen Gegenständen, die menschliches Material enthielten, einst zum Lebensalltag der Menschen vom Sepik, so ist dies lange nicht mehr der Fall.

GESPRÄCHE ZU DEN SEPIK-OBJEKTEN IN DER GÖTTINGER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG

Was also sagten meine Gesprächspartnerinnen und -partner zu den Artefakten, von denen ich 2018 Fotos mit an den Sepik genommen hatte? Zunächst bleibt festzuhalten, dass die Reaktionen ganz unterschiedlich ausfielen und von völligem Desinteresse,

1 Schmuck aus Kasuar-Federn (ESG, Oz 1000).

2, 3 Männer aus Timbunmeli betrachten 2018 Fotos von Sepik-Objekten, die sich in der Göttinger Ethnologischen Sammlung befinden. Foto: Christiane Falck.

über Neugier zu Belustigung und ernsthaftem Interesse reichten. Insbesondere die jüngere Generation zeigte wenig bis kein Interesse an den Artefakten. Ein junger Mann fasste sein Desinteresse mit den Worten »das hat keinen Nutzen, keinen Wert in meinem Leben« (*nogat use, nogat value long laif bilong mi*) zusammen.

Bei vielen Objekten, von denen ich Fotos mit an den Sepik genommen hatte, stieß die Frage, um was für ein Objekt es sich handeln könnte, bei meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern zunächst auf Ratlosigkeit. Es begannen Rekonstruktionsversuche, bei denen man auf das zurückgriff, was man aus Erzählungen der Eltern und Großeltern erinnerte oder was man anhand von Mustern, verwendeten Farben und anderen stilistischen Elementen ableiten konnte. Festzuhalten ist, dass bei einigen Artefakten nur Vermutungen geäußert wurden, die sich stark unterscheiden konnten. Auch Fragen dazu, aus welcher Sepik-Gesellschaft das jeweilige Objekt stammen könnte, wurden nicht immer mit Sicherheit beantwortet **[Abb. 2, 3]**.[14]

Neben dem bereits beschriebenen *kirretuvu* **[s. Abb. 1]** war ein weiteres Objekt, das man gleich erkannte, eine Speerschleuder (Oz 2578) – *wovieno* in der Sprache der Nyaura. Wurde eine Speerschleuder früher auch auf Kriegskanus eingesetzt, um Feinde aus weiter Entfernung treffen zu können, verwendet man sie heute noch zum Jagen von Wildschweinen und Kasuaren **[Abb. 4]**.

Auch bekannt waren mit Ton übermodellierte Schädel, von denen ich sechs Fotos dabei hatte.[15] Bei zwei nicht-modellierten, aber mit Fasern verzierten Schädeln aus Kararau (Oz 1774) und Timbunke (Oz 1775), von denen ich Fotos zeigte, vermutete man aufgrund fehlender Tonverkleidung zunächst, dass sie nicht aus einer Iatmul-Gesellschaft stammen würden. Dann war man sich unsicher, ob es sich bei ihnen um Ahnen- oder Kopfjagdschädel handle **[Abb. 5]**.
Die meisten meiner Gesprächspartnerinnen und -partner hatten selbst noch nie einen übermodellierten Schädel gesehen, kannten aber über den Prozess der Herstellung Details. Eine Person aus Kandingei erklärte, dass er als junger Mann einmal versucht hatte, einen Schädel für den Verkauf mit Ton zu dekorieren, dabei aber nicht erfolgreich war.

14 Das Artefakt Oz 1662 wurde der Biwat-Region zugeordnet, Oz 1483 der Murik-Region.

15 Oz 880, Oz 879, Oz 2130, Oz 2131, Oz 2530, Oz 4167.

4 Speerschleuder aus dem Mittel-Sepik-Gebiet (ESG, Oz 2578).

5 John Sambang aus Arinjon betrachtet das Foto eines übermodellierten Menschenschädels (Oz 2130), 2018. Foto: Christiane Falck.

Die Tatsache, dass menschliche Schädel vom Sepik Teil von Sammlungen und Museen sind, wurde als unproblematisch bewertet. An einer Repatriierung waren meine Gesprächspartnerinnen und -partner nicht interessiert. Auf die Frage, wie man zu einer möglichen Ausstellung der übermodellierten Menschenschädel vom Sepik in Museen stünde, antworteten alle, dass nichts dagegen spreche (*nogat tok* = »es gibt nichts dagegen zu sagen«, *nogat tambu* = »das ist nicht verboten«). In diesem Zusammenhang wurde von den elaborierten Totenritualen (*minjango, kitagamat*) berichtet, die die Präsentation von übermodellierten Schädeln beinhalteten. Auch auf die früher einmal wichtige und ehrenhafte Praxis der Kopfjagd und die Präsentation erbeuteter Schädel wurde verwiesen.

Bei meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern stießen insbesondere die Fotos von mit menschlichen Überresten versehenen Artefakten auf Verwunderung. Tatsächlich spekulierte man, ob es sich nicht statt um menschliche Kiefer und Zähne um Überreste von Schweinen oder Hunden handeln könnte. Man erinnerte, dass menschliche Überreste im Männerhaus und in Familienhäusern aufbewahrt werden konnten. Dass sie aber auch als Brustschmuck (Oz 1659) oder Armringe (Oz 1657) getragen wurden, war nicht mehr bekannt.

Sofort erkannt wurde hingegen das Artefakt Oz 2545. Dabei handelt es sich um einen aus Bambus gefertigten, verzierten Kalkbehälter, in dem für das Betelnusskauen verwendeter Kalk aufbewahrt wurde **[Abb. 6]**.

Aus Bambus hergestellte und verzierte Kalkbehälter nannten meine Gesprächspartnerinnen und -partner als ein Beispiel für jene Objekte, die für lokale Tauschbeziehungen bis etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts am mittleren Sepik wichtig waren. Verzierte Betelkalkbehälter aus Bambus wurden nach ihren Angaben von den benachbarten Chambri am Chambri-See hergestellt und im Tausch von den Iatmul erworben.

Zu dem Kalkbehälter eines Mannes gehörte auch ein verzierter Kalkspatel, der für das gezeigte Objekt nicht vorhanden ist. Meine Gesprächspartner berichteten, dass ein erfolgreicher Kopfjäger für jeden erbeuteten Kopf einen Anhänger an seinem Spatel anbringen durfte.

Heute werden Kalkbehälter aus Bambus (oder Kürbis) nicht mehr verwendet – Plastikbehälter, wie zum Beispiel von Erdnussbutterdosen oder Haarprodukten haben sie ersetzt **[Abb. 7]**.

Als ich einige meiner Gesprächspartnerinnen und -partner fragte, was ihrer Meinung nach mit all den Dingen geschehen sollte, die häufig wenig dokumentiert in den Depots von Sammlungen und Museen liegen, antworteten sie, dass man dies auch nicht wisse. Warum hatte man die Dinge überhaupt mitgenommen, ohne ihre Geschichte (*stori*) zu dokumentieren? Die Dinge hätten keinen Wert mehr, weil ihre Geschichte verloren sei. Am Sepik würde sich niemand mehr an sie erinnern. Ein Mann mittleren Alters fragte mich: »Was wollt ihr mit all den Dingen? Wie sollen wir euch helfen, etwas über diese Dinge zu erfahren? Unsere Eltern haben uns nichts über diese Dinge erzählt. Das einzige was mir dazu einfällt: Macht ein großes Feuer, verbrennt die Sachen und hört auf darüber nachzudenken.«

Auf die Frage, ob man die Dinge zurück an den Sepik oder nach Papua-Neuguinea haben wolle, waren die Antworten zurückhaltend: »Was sollen wir damit?«, »Unser Leben hat sich verändert, wir können diese Dinge nicht mehr

6 Kalkbehälter aus dem Sepik-Gebiet (ESG, Oz 2545).

gebrauchen«, »Unsere Kinder interessieren sich nicht mehr für diese Sachen«, »Hier würden sie nur kaputt gehen«. Auch wurde darauf verwiesen, dass die Vorfahren der Menschen am Sepik die Dinge verkauft hätten und man ein Geschäft mit den Artefakten gemacht hatte. In diesem Zusammenhang wurde mir auch die oben wiedergegebene Geschichte von Tangweiyabinjua erzählt.

Die Möglichkeit, die Artefakte in einem Museum in Papua-Neuguinea aufzubewahren und auszustellen, wurde ebenfalls zurückhaltend bewertet. Ein regionales Museum gebe es im Sepik-Gebiet nicht und das Nationalmuseum, welches sich in der Hauptstadt Port Moresby befindet, und wo einige wichtige materielle Artefakte der Nyaura aufbewahrt und ausgestellt werden (z. B. Mangisaun, s. o.), sei zu weit entfernt als dass man es besuchen würde.

Ein Gesprächspartner äußerte die Idee ein Lokalmuseum zu bauen, das Touristen anziehen sollte und somit eine Einkommensquelle für seinen Besitzer darstellen könnte. Eine Gesprächsgruppe schlug vor, Bilder und Beschreibungen von den Artefakten an den Sepik zu bringen, damit die zukünftigen Generationen etwas über ihre Kultur lernen könnten. Man bedankte sich höflich bei mir dafür, dass ich sie über meine Rückfragen zu den Artefakten an ihre kulturelle Vergangenheit erinnert habe und fügte an, dass man versuchen sollte, nicht alles zu vergessen.

SENSIBLE OBJEKTE – FÜR WEN UND WARUM?

Welche Relevanz haben die Fragen, die wir in Göttingen an ethnografische Artefakte stellen für die Menschen am Sepik? Meine Gespräche mit Menschen aus den Nyaura-Dörfern Timbunmeli, Arinjon und Kandingei haben ergeben, dass sie die Aufbewahrung und Präsentation von Artefakten aus der Sepik-Region in Sammlungen und Museen als unproblematisch bewerten und wenig bis gar nicht an einer Rückführung interessiert sind. Dies gilt auch für jene bedeutenden Nyaura-Artefakte, von denen meine Gesprächspartner mir während meiner

7 Behälter mit Kalk, wie sie heutzutage Verwendung finden (Timbunmeli, Papua-Neuguinea), 2018. Foto: Christiane Falck.

Rückfragen berichteten (z. B. Tangwei und Mangisaun). Auf die Frage, warum man auch dieses wichtige Nyaura-Kulturgut nicht zurückhaben wolle, war die Antwort, dass sich das Leben der Nyaura verändert habe und man diese Dinge nicht mehr brauche. Ein Gesprächspartner aus Timbunmeli sagte, dass das esoterische Wissen, das benutzt wurde um über die Artefakte mit Geistwesen zu kommunizieren, verloren gegangen sei. Es wäre nicht gut, wenn die materiellen Hüllen von Geistwesen zurück an den Sepik kämen. Falls die Geistwesen durch die Rückkehr ihrer materiellen Hüllen aktiviert würden, würde man nicht mehr wissen, wie man sicher mit ihnen interagieren könne. Ein weiterer Gesprächspartner aus Kandingei, der einer evangelikalen Richtung des Christentums angehört, berichtete mir in diesem Zusammenhang, wie er in den 1980er Jahren an der Zerstörung des Männerhauses seines Klans beteiligt war. Die mit dem Männerhaus verbundenen Praktiken und die damit in Verbindung stehende materielle Kultur seien Zeugnis einer satanischen Vergangenheit. Auch auf nationaler Ebene sind

evangelikale Christen, die die eigene kulturelle Vergangenheit dämonisieren, einflussreich. Ein berühmtes Beispiel des Einflusses fundamentalistischer Christen in Papua-Neuguinea ist die Entfernung von Schnitzereien vom Nationalparlament 2013 in Port Moresby, angeordnet vom Parlamentssprecher Theodore Zurenuoc. Dieser bezeichnete die Holzschnitzereien als Symbole von Ahnengöttern, Geistern der Idolatrie, Immoralität und Hexerei (s. Eves et al. 2014). Aus dieser Perspektive heraus können Artefakte sensibel sein, weil sie Menschen mit einer Vergangenheit konfrontieren, die sie hinter sich gelassen haben oder lassen wollen.

Die Suche nach einem richtigen Umgang mit Artefakten in ethnologischen Sammlungen und Museen ist auch immer mit der Frage verbunden, wessen Perspektive und Ethik man in der Bewertung eines Artefakts als sensibel Vorrang gibt. Kulturelle und historische Einschätzungen, ebenso wie persönliche Einstellungen und institutionelle Positionen können sich ändern. Es ist wichtig kulturelle Diversität auch in Debatten um sensible Objekte ernst zu nehmen und Dialoge zu suchen. Dabei sollten Aushandlungsprozesse und Lösungswege auch immer versuchen offen für Positionsveränderungen zu sein (s. auch Falck/Farys/Kraus 2023).

Bateson, Gregory
1932. Social Structure of the Iatmül People of the Sepik River. In: *Oceania* 2 (3): 245–291.

Bowden, Ross
1999. What is wrong with an Art Forgery?: An Anthropological Perspective. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 57 (3): 333–434.

Bragge, Laurie
o. J. a. Sepik I – Part 1. Prehistory – From the Beginning of Time to 1885 or First Contact (https://pngaa.org/wp-content/uploads/2023/03/Sepik-1-Pre-History-From-the-beginning-of-time-to-1885-Part-1.pdf).
o. J. b. Sepik II. The Winds of Change 1885–1941 (https://pngaa.org/wp-content/uploads/2023/04/Sepik-2-The-Winds-of-Change-1885-to-1941.pdf).
o. J. c. Sepik IV – Part 2. Coming to Grips with the Future (https://pngaa.org/wp-content/uploads/2023/04/Sepik-4-Coming-to-Grips-with-the-Future-1946-to-1975-Part-2.pdf).

Bragge, Lawrence, Ulrike Claas und Paul Roscoe
2006. On the Edge of Empire: Military Brokers in the Sepik »tribal zone«. In: *American Ethnologist* 33 (1): 100–113.

Claas, Ulrike
2007. *Das Land entlang des Sepik. Vergangenheitsdarstellungen und Migrationsgeschichte im Gebiet des Mittleren Sepik, Papua New Guinea*. Göttinger Studien zur Ethnologie Bd. 17. Berlin: LIT Verlag.

Deutscher Museumsbund (Hg.)
2021. *Leitfaden. Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten*. Berlin: Deutscher Museumsbund (www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2021/03/mb-leitfanden-web-210228-02.pdf).

Eves, Richard, Nicole Haley, John Cox, Ronald J. May, Phillip Gibbs, Francesca Merlan und Alan Rumsey (Hg.)
2014. »Purging Parliament: A New Christian Politics in Papua New Guinea.« *SSGM Discussion Paper* 2014/1. Canberra: ANU.

Falck, Christiane
2018. The (Re-)Appropriation of Spirit Beings – Spirits of the Dead and Spirits of God in a Sepik Community. In: *Oceania* 88 (1): 107–126.
2023. Mobility and movement(s) in the Christian landscape of the Sepik region, Papua New Guinea. *Paper presented at the annual meeting of the Association for Social Anthropology in Oceania*, 1–4 February, Kona, Hawaii, USA.

Falck, Christiane, Katharina Farys und Michael Kraus
2023. Sensible Objekte: Menschliche Überreste in Ethnologischen Sammlungen und Museen. Digitale Lehreinheit 5. In: *Museumsethnologische Praxis – Erforschen, Vermitteln und Ausstellen*. Göttingen: Georg-August-Universität (https://openilias.uni-goettingen.de/openilias/goto.php?target=crs_2500&client_id=openilias).

Gewertz, Deborah
1983. *Sepik River Societies. A Historical Ethnography of the Chambri and Their Neighbors*. New Haven: Yale University Press.

Harrison, Simon
1990. *Stealing People's Names: History and Politics in a Sepik River Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harrison, Simon
1993. *The Mask of War. Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester: University Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta
2011. Changing Contexts, Shifting Meanings: The Cook/Forster Collection, for Example. In: Hermann, Elfriede (Hg.). *Changing Contexts, Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*. Honolulu: University of Hawaii Press, 20–37.
2017. The Dancers who became transformed into wood: the *mai* masks of the Iatmul, Papua New Guinea. In: *Oceania* 87 (3): 235–259.

Hellmich, Christina
2018. Carving the Story: Recovering histories of Sepik Art in the Jolika Collection. In: *Journal de la Société des Océanistes* 146: 97–105.

Kocher-Schmid, Christin
2018. Insights gained through a systematic catalogue of Objects: BICO, the Basel Iatmul Catalogue of Objects. In: *Journal de la Société des Océanistes* 146: 107–116.

Lovelace, Antonia
2018. Bringing Gregory Bateson's Sepik collection into the Digital Age. Progress and Reflections. In: *Journal de la Société des Océanistes* 146: 117–128.

Mead, Margaret
1978. Sepik as a Culture Area: Comment. In: Anthropological Quarterly 51 (1): 69–75.

Mommsen, Conrad
1913. *Militärpolitischer Bericht Eurer Majestät Schiff »Condor« über die Fahrt des Kommandanten von S.M.S. Condor über die Fahrt auf dem Kaiserin-Augusta-Fluß, 3.–18. Dezember 1912*, BArch RM 2/1758 (www.bundesarchiv.de/DE/Content/Virtuelle-Ausstellungen/Die-Kaiserliche-Marine-Und-Die-Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition-1912-13/die-kaiserliche-marine-und-die-kaiserin-augusta-fluss-expedition-1912-13.html).

Newton, Douglas
1971. *Crocodile and Cassowary. Religious Art of the Upper Sepik River, New Guinea*. New York: The Museum of Primitive Art.

Roesicke, Adolf
1914. Mitteilungen über die ethnographischen Ergebnisse der Kaiserin Augusta-Fluß-Expedition. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 46 (2/3): 507–522.

Schindlbeck, Markus
2001. Kolonialwaren und Trophäen. Die Abgabe von Dubletten und das Berliner Museum für Völkerkunde im Kontext des Kolonialrevisionismus. In: *Paideuma*: 83–101.

Schindlbeck, Markus
2013. Human Remains zwischen Politik und Ahnenverehrung. In: Stoecker, Holger, Thomas Schnalke und Andreas Winkelmann (Hg.). *Sammeln, Erforschen, Zurückgeben? Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen*. Berlin: Ch. Links Verlag, 370–391.

Schindlbeck, Markus
2015. *Unterwegs in der Südsee. Adolf Roesicke und seine Fahrten auf dem Sepik in Neuguinea*. Berlin: Nicolai.

Silverman, Eric Kline
2004. Cannibalizing, Commodifying, or Creating Culture? Power and Art in Sepik River Tourism. In: Lockwood, Victorica S. (Hg.). *Globalization and Culture Change in the Pacific Islands*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 339–357.

Silverman, Eric Kline
2013. After Cannibal Tours: Cargoism and Marginality in a Post-touristic Sepik River Society. In: *The Contemporary Pacific* 25 (2): 221–257.

Wartenberg, Josefine
2018. Melanesische Schädel in Göttingen. Fragen zur Herkunft, Bedeutung und möglichem Umgang. Göttingen (unveröffentlichte Hausarbeit im Seminar ›Schätze sichten – Erschließungsarbeiten in der Ethnologischen Sammlung‹ im Sommersemester 2018 am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen).
2019. Das Konvolut Leonhard Schultze Jena. Eine kolonialzeitliche Spurensuche in der Ethnologischen Sammlung Göttingen. In: *GISCA Occasional Paper Series,* No. 22. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI:10.3249/2363-894X-gisca-22.

Wassmann, Jürg
1982. *Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der kirugu-Knotenschnüre*. Basel: Ethnologisches Seminar der Universität und Museum für Völkerkunde.

NDZODO AWONO

ZWISCHEN TRADITION UND WISSENSCHAFT

Gespräche auf einer Forschungsreise in Kamerun

Ein wichtiger Bestandteil des Forschungsprojekts »Die neue Brisanz alter Objekte – Erschließung unbearbeiteter Konvolute in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen« war eine Feldforschung in Kamerun.[1] Diese Forschung fand im November und Dezember 2021 statt. Ziel war die Befragung einheimischer Personen zu in Göttingen vorhandenen Objekten sowie zu Erinnerungen an den deutschen Kolonialismus. Mitgebrachte Objektfotografien dienten als Einstieg und Anschauungsmaterial für die Interviews. An diesen nahmen jeweils unterschiedlich viele Personen teil, die bereit waren, ihre Kenntnisse und Erfahrungen mit mir zu teilen. Die Anzahl meiner Gegenüber variierte von einer über zwei Personen bis hin zu kleinen Gruppen. Die lokale Bedeutung mündlicher Überlieferungen wurde deutlich, wenn mir koloniale Ereignisse erzählt wurden, die meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern von ihren Eltern und/oder Großeltern übermittelt worden waren. Auch Fragen zur Rückgabe von Objekten oder aber ihre Rolle in ›westlichen‹ Museen und Forschungsinstitutionen kamen zur Sprache.

Um einen möglichst umfassenden Einblick zu erhalten, aber auch um meinerseits möglichst vielen Personen von den in Göttingen aufbewahrten Gegenständen zu berichten und dabei der Heterogenität und Kleinteiligkeit des vorhandenen Sammlungsbestandes aus Kamerun gerecht zu werden, entschied ich mich nicht für eine stationäre Forschung an lediglich einem Ort, sondern für eine Reise durch eine Vielzahl von Regionen. So besuchte ich in Nordkamerun die Orte Garoua, Poli, Madingring, Pouss, Mokolo, Ngaoundéré, Tibati und Banyo, in Westkamerun Foumban und Bangou, in Südkamerun Yaoundé, Bongouana bei Bipindi, Grand-Batanga bei Kribi, Ngovayang bei Lolodorf sowie im Küstengebiet Douala und Boulounga bei Mouanko. Im vorliegenden Beitrag beschreibe ich einige ausgewählte Begegnungen meiner Reise [Abb. 1]. Im Fokus meiner Befragungen standen traditionelle Herrscher und Notabeln, die teils über die Objekte, teils über ihre Erinnerungen

1
Das Projekt wurde von April 2021 bis Mai 2024 im Rahmen der Förderlinie Pro*Niedersachsen – kulturelles Erbe (76202-10-8/19) durch das Niedersächsische Ministerium für Wissenschaft und Kultur finanziert.

1 Karte von Kamerun mit den im Text erwähnten Reisestationen. Kartenerstellung: Steffen Herrmann.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2699

2 Ledertasche, die einen Koran enthält (ESG, Af 2302).

an die deutsche Kolonialzeit erzählten. Neben traditionellen Herrschern und Würdenträgern kamen die befragten Personen auch aus weiteren sozialen Schichten. So diskutierte ich unterwegs mit Schmieden, Bauern, Historikern und Museumsmitarbeitern. Das Alter meiner Gesprächspartner variierte zwischen 28 und 102 Jahren. Zusätzlich zur Wiedergabe einiger Ergebnisse dieser Gespräche, versuche ich in meinem Bericht immer wieder auch den Empfang durch die Gastgeber sowie die Stimmung während der Befragung zu beschreiben. Um den Text für Leserinnen und Leser, die mit der Situation in Kamerun unvertraut sind, verständlicher zu machen, wurden an einigen Stellen zusätzlich ergänzende Informationen, wie historische und geografische Daten, hinzugefügt. Wichtig ist mir in diesem Beitrag allerdings weniger der Abgleich mit der existierenden Literatur. Vielmehr geht es mir darum, einen Eindruck von den Reaktionen, Deutungen und Erinnerungen meiner Gesprächspartner zu vermitteln.

IN DER PROVINZ *NORD*

In diesem ersten Abschnitt berichte ich von meinen Begegnungen mit Dalatou Kaou, einem Angehörigen der Haussa in Garoua, sowie mit Repräsentanten der Dowayo-Teere in den Dörfern Mango und Konglé bei Poli.

Angehörige der Haussa sind in vielen westafrikanischen Ländern (z. B. Niger, Nigeria usw.) sesshaft, aber auch in Nordkamerun. In der Literatur werden sie oft als muslimische Händler und Handwerker charakterisiert. Von den Fulbe haben sie zahlreiche Elemente ihrer Kultur übernommen, wie die Religion, auch Ess- und Kleidungsgewohnheiten (z. B. das ärmellose Gewand) (Nouhou 2019: 334f.).

In Garoua, der Hauptstadt der Provinz Nord, traf ich auf den pensionierten Krankenpfleger Dalatou Kaou. Vom Vorsteher des Viertels Koléré war er mir aufgrund seines Wissens über die Kultur der Haussa und Fulbe wie auch seiner Kenntnisse zur deutschen Kolonialzeit als Gesprächspartner empfohlen worden. Wie in der Provinz *Nord* in Kamerun üblich, bot er mir zunächst eine Tasse Tee an, bevor er meine Fragen beantwortete. Ich zeigte ihm unter anderem ein Bild des Objektes mit der Inventarnummer Af 2302, eines Korans in einer Ledertasche, das der deutsche Kolonialoffizier Kurt Strümpell (1872–1947) während seines Aufenthaltes in Kamerun erworben hatte **[Abb. 2]**. Im März 1939 kam das Objekt als Schenkung des Museums für Völkerkunde in Berlin (heute: Ethnologisches Museum) nach Göttingen.[2]

Strümpell kam in Schöningen bei Braunschweig zur Welt. Am 6. Juli 1900 wurde er in der Schutztruppe für Kamerun angestellt. Noch im selben Jahr wurde er zum Leiter der Station Johann Albrechtshöh (heute Kumba) in Südwestkamerun ernannt. Im März 1901 erfolgte seine Versetzung nach Tinto. 1901–1902 beteiligte er sich unter Kurt von Pavel (1851–1933) an den Kriegen gegen die Ngwe, Bangwa, Bandeng und Bafut. 1903 wurde Strümpell als Kompaniechef in Dikoa[3] eingesetzt. 1904–1905 ging er mit Gewalt gegen die nicht-muslimischen Ethnien Nord-Adamauas vor. 1907 leitete Strümpell eine Expedition zur Unterwerfung bzw. zur administrativen Integration der Dowayo.

2 Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«. Ethnologische Sammlung Göttingen (ESG).

3 Dikoa (heute in Nigeria) gehörte zu Deutsch-Kamerun (Schnee 1920, Bd. 1: 465).

Die Deutschen hatten während der Kolonialzeit in Kamerun zwei Verwaltungssysteme eingeführt: Die Bezirke im Süden und die Residenturen im Norden. Während die Bezirksleiter ihre Macht über die Bevölkerung direkt ausübten, wurden die Residenturen Nordkameruns indirekt verwaltet. Die Lamibe wurden beibehalten, standen aber unter der Kontrolle eines deutschen ›Residenten‹ (Mveng 1963: 314, 316). Der Lamido (Plural: Lamibe) bezeichnet im nördlichen Teil Kameruns den muslimischen Herrscher an der Spitze eines Territoriums, das Lamidat genannt wird. Der Lamido ist zugleich ein religiöser und politischer Herrscher, er ist der oberste Richter seines Lamidats und muss sich daher vor keinem traditionellen Gericht verantworten. Er ist nur Gott bzw. Allah verantwortlich.

Strümpell fungierte von 1906 bis 1910 als Resident der deutschen Residentur Adamaua in Garoua. Von dort aus unternahm er weitere Expeditionen gegen nichtmuslimische Gruppen.

Im Gespräch mit Dalatou Kaou beeindruckte mich die Art und Weise, wie er über die Bedeutung des Korans bei den muslimischen Fulbe und anderen islamisierten Gruppen sprach, sowie von den möglichen Erwerbsumständen durch die Deutschen. Für ihn war es nicht vorstellbar, dass das Objekt freiwillig abgegeben worden sei:

> »Bei einem islamischen Fulbe und jedem Muslim ist der Koran […] in erster Linie […] etwas Heiliges […] Vielleicht fehlt mir das richtige Wort, um einzuschätzen, welch hohe Bedeutung er hat. […] Den Koran, den Sie hier sehen, kann kein Muslim berühren, ob er [der Koran] vollständig ist oder nicht, wann immer er will und wie immer er will, nein! Denn um ihn zu berühren, muss man sich zuvor selbst reinigen. Sich reinigen, das heißt nicht, sich den ganzen Körper waschen, aber jemand, der

seine Notdurft verrichtet hat, muss sich zuerst reinigen, sich waschen, bevor er den Koran berührt. Selbst diese Tasche, die den Koran enthält, darf man nicht nach Belieben berühren. Es ist sogar verboten, sie mit einem trockenen Stock zu berühren […] Am schlimmsten ist es sogar mit einem frischen Stock! […] Für jeden Muslim bedeutet der Koran das Wort Gottes. Der Koran ist das Wort Gottes an den Propheten Muhammad. Er [Koran] enthält alles Mögliche, Wissenschaft, Recht, Religion, Geschichte, alles. […] Es geht nicht nur darum, ihn zu lesen, sondern ihn zu verstehen. Ihn lesen ist eine Sache, aber ihn verstehen ist eine andere, wichtigere. Ich möchte sagen, dass alles, worüber heute in der Welt gesprochen wird, Gott bereits vorhergesagt hat, wie die Verse des Korans belegen […] In Wirklichkeit kann ein überzeugter Muslim […] keinem Nicht-Muslim den Koran geben. […] Der Koran ist so heilig, dass der Muslim ihn jemandem nicht geben kann, und dann auch noch mit seinem Behälter! Nein, das ist nicht möglich! […] Man kann jemandem den Koran nicht so einfach geben.«[4]

4 Interview mit Dalatou Kaou, 10.11.2021, in Koléré/Garoua. Übersetzung Ndzodo Awono.

Zum deutschen Kolonialismus in Nordkamerun betonte Dalatou, dass er seine Kenntnisse den Erinnerungen seiner Großmutter und Urgroßmutter väterlicherseits verdanke. Er erzählte mir von alten Gebäuden in Garoua und von Brücken auf der Straße Garoua-Ngaoundéré, die die Deutschen bauen ließen und die heute noch zu sehen sind. Einige dieser Bauten haben wir gemeinsam besucht. Ein Gebäude, das ich auch fotografierte, war in der deutschen Kolonialzeit laut Dalatou ein Krankenhaus gewesen. Dalatou erzählte auch von Hans Dominik (1870–1910), einem weiteren deutschen Kolonialoffizier, den er als Repräsentant der Kolonialregierung in Garoua beschrieb. Dominik leitete zwischen 1900 und 1902 die »Garoua-Tschadsee-Expedition«. Nach dem Sieg seiner Truppen über die Armee des Emirs Suberu und seines Verbündeten Abduraman Tschudi, des Sultans von Maroua, sowie der darauf folgenden Plünderung der Stadt, war Dominik für kurze Zeit Leiter des Bezirks Garoua. Wegen Vorwürfen von Misshandlung der indigenen Bevölkerung wurde er jedoch seines Amtes enthoben und abgelöst. Er kehrte nach Deutschland zurück, um sich gegen die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen zu verteidigen. Diese blieben letztlich ohne Folge für ihn: Der Staatssekretär des Reichskolonialamtes Bernhard Dernburg (1865–1937) wies sie als Verleumdung zurück (Ndzodo Awono 2021a: 468, 472).

In dem südwestlich von Garoua gelegenen Departement von Faro[5] besuchte ich nahe der Departments-Hauptstadt Poli zwei Dörfer der Dowayo-Teere. ›Dowayo‹ oder ›Namdji‹ sind abwertende Bezeichnungen, die die Fulbe nicht-muslimischen Gruppen in den Regionen von Poli, Gode und Joumte gaben. Die Dowayo-Teere sind in Poli und in den umliegenden Dörfern sesshaft.

5 Die zehn Provinzen (oder Regionen) von Kamerun unterteilen sich weiter in 58 Departments.

Unter den Bäumen auf dem Schulhof von Mango, neben dem Wohnsitz des Dorfchefs, wurde mit seiner Genehmigung für uns[6] eine eindrucksvolle Empfangszeremonie veranstaltet. Neben der Präsentation verschiedener lokaler Objekte trat auch eine Tanzgruppe auf **[Abb. 3]**. Ziel war es, uns – die wir als Repräsentanten Europas angesehen wurden – das Know-How

6 Diesen Teil meiner Reise unternahm ich gemeinsam mit Isabella Bosza, damals wissenschaftliche Mitarbeiterin im niedersächsischen

3 Tanzgruppe der Dowayo im Dorf Mango, 11.11.2021.
Foto: Ndzodo Awono.

Provenienzforschungs-Verbundprojekt PAESE am Städtischen Museum Braunschweig.

und den kulturellen Reichtum der Dowayo zu zeigen. Die Tanzgruppe bestand aus Männern und Frauen; alle trugen einen lokal gewebten und gefärbten Lendenschurz mit horizontalen weißen und blauen Streifen. Jede Person hielt einen traditionellen Gegenstand in der Hand: Schild, Schwert, Pfeife, Tasche usw. Einige Tänzerinnen und Tänzer trugen auch eine Fußrassel. Eine große Menschenmenge, bestehend aus Kindern, Männern und Frauen aller Altersgruppen aus Mango und einigen Nachbardörfern, wohnte der Zeremonie bei. Zu den auf dem Boden präsentierten Objekten gehörten Waffen (Pfeile, Dolche, Messer, Schilde), hölzerne Statuen, Schmiedewaren (z. B. Zangen), Tanzinstrumente (wie eiserne Rasseln), sowie Stoffgeld, d. h. eine Stoffrolle aus Baumwolle, die früher als Geld verwendet wurde. Einige ihrer Besitzer wie auch die Tänzer gaben bereitwillig Interviews, bei denen unsere Dowayo-Begleiter Achile Reïzem (42), der Delegierte für Kunst und Kultur im Departement von Faro, und Justin Damzal (55), Beamter und Vertreter der Dowayo-Elite, als Dolmetscher dienten. Sie erzählten uns über den Herstellungsprozess und über den Gebrauch der Objekte.

In Konglé organisierte die Schmiedefamilie unter einem Mangobaum eine kleine Objekt-Präsentation für uns. Unter den Gegenständen waren u. a. zwei Schaufeln, die dem Objekt Af 2028 aus der Göttinger Sammlung ähneln, Haushaltsgegenstände

(z. B. Tontöpfe,[7] Spachtel), eine Doppelglocke, kleine anthropomorphe Holzstatuen, ein Spaten. Die Schmiede beschränkten sich nicht nur auf das Zeigen der Gegenstände. Einer von ihnen demonstrierte uns mit Hilfe des Webstuhls, wie er aus Baumwolle einen Stoff herstellte. Der andere, wie man mit dem Spaten auf dem Feld arbeitet. Kurz vor Ende des Besuchs wurde uns der Herstellungsprozess eines Objekts im Schmiedeofen gezeigt. Die Anwesenheit von Reïzem und Damzal bei diesen beiden Treffen verdeutlicht die Bedeutung, die die Dowayo ihrem kulturellen Erbe beimessen. Mein Gespräch mit den Handwerkern drehte sich vor allem um das Objekt »Furbandassio«, eine Schaufel (Af 2028), der in diesem Band ein eigener Artikel gewidmet ist. Auf die Frage nach dem Kontakt mit den Deutschen antwortete Edouard Yerna (70), Ältester der Schmiedefamilie: »Die erste Begegnung mit dem Weißen war nicht friedlich. Es war wirklich konfliktreich, es war wie ein Krieg.«[8] Mit dieser Aussage spielte auch er auf die Expedition des Kolonialoffiziers Strümpell an. Auch Damzal erinnerte sich sofort an diesen Teil der kamerunisch-deutschen Geschichte: »Es war jeden Tag Krieg […] Pfeil- und Kanonenschüsse.«[9] Am Folgetag, in seiner Wohnung in Poli, beschrieb Damzal die Umstände, die zu Strümpells Expedition geführt hatten: die Klage des Fulbe-Herrschers von Tcheboa über die Unmöglichkeit, die Dowayo selbst zu unterwerfen. Hinzu kam ein Bericht der Kolonialverwaltung, in dem den Dowayo der Vorwurf gemacht wurde, die Handelsstraße zwischen Ngaoundéré und Nigeria zu blockieren. Zum Verlauf der Strümpell'schen Expedition betonte Damzal: »Die Expedition fand vom 28. Mai 1907 bis zum 12. Juni 1907 statt, sie dauerte genau 16 Tage. Es waren 16 Tage heftiger und erbitterter Kämpfe.«[10]

Da es in Göttingen nur wenige Gegenstände der Dowayo gibt – größere Sammlungen von Strümpell befinden sich beispielsweise in Braunschweig und Berlin – konnte ich den Dowayo nur wenige Objektbilder zeigen. Ihre beiden Repräsentanten, Reïzem und Damzal, sprachen sich für die Rückgabe von gestohlenen, aber nicht von gekauften oder geschenkten Objekten aus. Sie plädierten für eine selektive, keine komplette Rückgabe und für eine fundierte Untersuchung der Erwerbsumstände der Objekte. Ihnen zufolge sollten Gegenstände dann zurückgebracht werden, wenn dies von Vertretern der Herkunftsgesellschaft beantragt wird.

7 S. auch den Text »Ein dreibeiniger Tontopf aus Kamerun« in diesem Band.

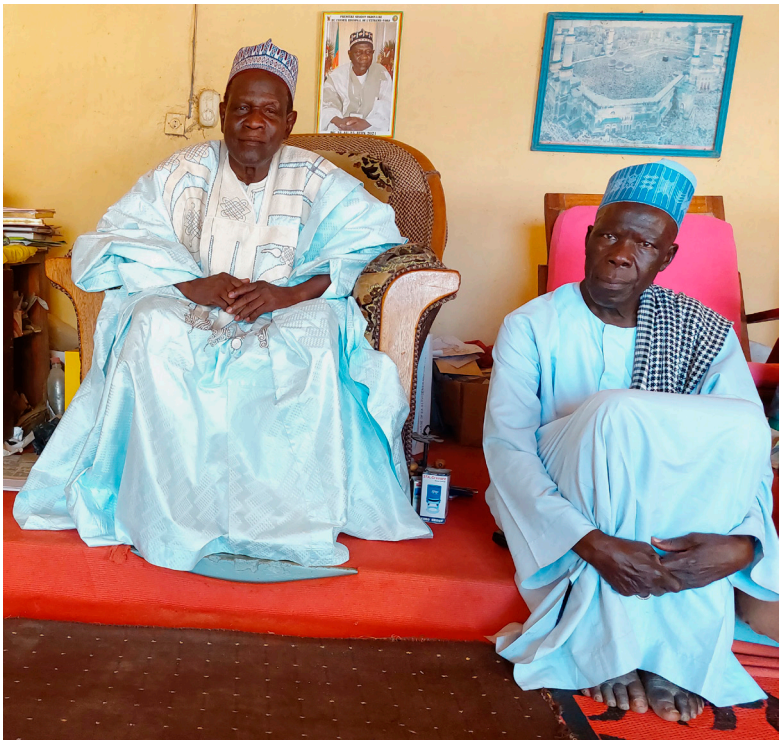
8 Interview mit Édouard Yerna, 12.11.2021, Konglé. Übersetzung Ndzodo Awono.

9 Interview mit Justin Damzal, 13.11.2021, Poli. Übersetzung Ndzodo Awono.

10 Interview mit Justin Damzal, 13.11.2021, Poli. Übersetzung Ndzodo Awono.

IN DER PROVINZ *EXTRÊME-NORD*

Die Provinz *Extrême-Nord* liegt an der nördlichen Spitze Kameruns. Von diesem Teil der Reise will ich die Begegnung mit dem Lamido von Matakam-Sud El Hadj Djaligué Togoï (74) in den Fokus rücken **[Abb. 4]**. Das Lamidat Matakam-Sud umfasst die Stadt Mokolo, Hauptstadt des Departements Mayo-Tsanaga und Hauptort der ethnischen Gruppierung der Mafa – auch Matakam genannt, so Lamido Togoï – und Umgebung. Am 18. November traf ich in Mokolo ein. Um den Lamido zu treffen, bedarf es normalerweise einer behördlichen Genehmigung. Obwohl ich diese Voraussetzung nicht erfüllte, wurde ich von ihm empfangen. Begleitet war er von einem seiner Würdenträger und drei seiner Söhne. Mangels eines Dolmetschers wurde das Gespräch auf Französisch geführt. Wir sprachen über verschiedene Objekte und über die deutsche Hinterlassenschaft in der Provinz.



4 Lamido El Hadj Djaligué Togoï (l.) mit einem Notabel. Mokolo, 18.11.2021. Foto: Ndzodo Awono.

Dem Objekt Af 4718, einer Tanzsichel, die er *bérébéré* nannte, schrieb der Lamido drei Funktionen zu: »Dieser Gegenstand wurde im Krieg benutzt, […] aber auch um sich zu verteidigen. […] Er wird von den Schmieden hergestellt. […] Beim Heiraten eines Mädchens […] hält der Bräutigam das Objekt in der Hand, um zu zeigen, dass er gerade geheiratet hat […] Am Tag des Stiertanzes, den man Maraï nennt, tanzt man damit.«[11] Zu einem anderen in Göttingen aufbewahrten Gegenstand, einer Bogenharfe (Af 4494) **[Abb. 5]**, erzählte er mir: »Das da heißt Ganzavar […] Damit geht der Junge aus, […] wenn er Frauen kennen lernen will, spielt er damit Musik und die unverheirateten Mädchen wissen, wer kommt. Nicht jeder kann das Instrument spielen. Es gibt Leute, die das gut spielen können […] Gespielt wird es auch […] auf Partys, um die Leute zum Tanzen zu bringen.«[12] Um seine Ausführungen zu veranschaulichen, ließ der Lamido den Würdenträger ein ähnliches Instrument spielen.

11 Interview mit El Hadj Djaligué Togoï, 18.11.2021, Mokolo. Übersetzung Ndzodo Awono.

12 Interview mit El Hadj Djaligué Togoï, 18.11.2021, Mokolo. Übersetzung Ndzodo Awono.

Diese beiden Objekte wurden von zwei unterschiedlichen Sammlern oder Vorbesitzern erst in jüngerer Zeit an die Ethnologische Sammlung übergeben: Die Bogenharfe (Af 4494) kaufte die Sammlung 2003 von einer Person, bei der in der Datenbank der Name Springer und 1967 als ursprüngliches Erwerbungsdatum in Kamerun vermerkt ist. Die Tanzsichel (Af 4718) erhielt die Sammlung 2015 als Teil einer Schenkung von Michael und Bernd Muhlack (Af 4718).

5 Bogenharfe aus Kamerun (ESG, Af 4494).

Bernd Muhlack (1937–2020) gelangte Ende der 1950er Jahre als Kaufmann für eine norddeutsche Holzhandelsfirma nach Kamerun. Er ließ sich in Douala nieder. Durch den Besuch von *Chefferien* (lokale politische Einheiten) und die Teilnahme an Festen kam er in Kontakt mit der afrikanischen Kunst. Seine umfassende Sammeltätigkeit begann er 1960. Den größten Teil seiner Sammlung kaufte er in Afrika, Teile erwarb er auch in Galerien in London, Paris, Brüssel und in der Schweiz. Einige kamerunische Stücke erhielt er von dem Franzosen Philippe Guimiot (*1927) und von dem kamerunischen Händler Amadou Moumie El Hadj in Douala bzw. Foumban. Anfang der 1970er Jahre wurde er Teil des »Zake-Kreises«, eines Sammlerverbands in Heidelberg, dessen Mitglieder bei ihren Treffen ihre Objekte gegenseitig begutachteten und diskutierten. Auch nach seiner Rückkehr aus Kamerun reiste er beruflich noch mehrmals jährlich in verschiedene ›Holzländer‹ wie Nigeria, Ghana, Côte d'Ivoire, Gabun und Kongo-Brazzaville (Schaedler 2021: 139f).

Angesprochen auf die deutsche Kolonialzeit sprach der Lamido vor allem von den infrastrukturellen Maßnahmen, die aus dieser Zeit stammen – von Brücken auf den Straßen nach Kapsiki und Koza[13], einigen Gebäuden des heutigen Krankenhauses von Mokolo sowie von seinem Palast.[14]

IN DER PROVINZ *ADAMAOUA*

Die Provinz Adamoua grenzt im Westen an das Grasland Kameruns, im Norden an die Provinz *Nord* und südlich an die Provinzen *Est* und *Centre*. Meine Reise führte mich in die Hauptstadt der Provinz, Ngaoundéré, sowie nach Tibati. Im Rahmen dieses Essays konzentriere ich mich im Folgenden auf meinen Aufenthalt in Tibati, eine Stadt südlich von Ngaoundéré, die Hauptstadt des

13 Der Begriff »Kapsiki« bezeichnet eine Ethnie in der Provinz Hoher Norden (*Extrême-Nord*) sowie das von dieser Ethnie bewohnte Bergland; Koza, eine Gemeinde in derselben Provinz, liegt nahe der Grenze zu Nigeria im Departement Mayo-Tsanaga.

14 Interview mit El Hadj Djaligué Togoï, 18.11.2021, Mokolo. Übersetzung Ndzodo Awono.

Departements Djérem. Der Ort war einst ein Zentrum der Wute. Diese wurden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Süden in eine Nachbarregion verdrängt. Seitdem üben in Tibati auf politischer, kultureller und religiöser Ebene die Fulbe die Autorität aus (Schnee 1920, Bd. 2: 479).

Da Lamido Hamidou Bello (1954–2023), den ich telefonisch über meine Ankunft und den Zweck meiner Reise unterrichtet hatte, auf Reisen war, erteilte er seinem Sarki Yaaki, Hamidou Nouhou Barrywa (65), den Auftrag, mich zu einer Unterredung zu empfangen [Abb. 6]. ›Sarki Yaaki‹ bedeutet wortwörtlich ›Kriegsminister‹ in der Fulbe-Sprache. Der Ausdruck geht auf den Lamido von Tibati, Hamassambo I (1768–1848) zurück. Der Sarki Yaaki verfügt über besondere Befugnisse. In Kriegszeiten hat er die Macht, Güter zu beschlagnahmen und Menschen zum Dienst zu verpflichten. Des Weiteren ist er der Sprecher des Lamido und der ›Fada‹.[15] Bei den Islamisierungskriegen im 19. Jahrhundert gegen nicht-muslimische Ethnien vertrat der Sarki Yaaki den Lamido in den eroberten Territorien bis zu dessen Ankunft (Nouhou 2019: 99).

6 Hamidou Nouhou Barrywa. Tibati, 10. November 2023. Foto: Mohamadou Namadina.

15 ›Fada‹ bezeichnet die Zusammenkunft aller Mitarbeiter und Diener des Lamido unter dessen Vorsitz. In Tibati findet die ›Fada‹ einmal die Woche statt (Nouhou 2019: 165).

Im Interview sprachen wir über verschiedene Objekte, ihre Bedeutung und Herstellung, sowie über die Beziehungen zwischen dem Lamidat von Tibati und der deutschen Kolonialverwaltung. Zu einem Gewand, das der Kolonialoffizier Max Umber (1876–1965) während seines Aufenthaltes in Kamerun in den Jahren 1900 und 1903 in seinen Besitz gebracht hatte (Af 2739 a–b), erklärte er mir:

> »Diese Kleidung, die im allgemeinen *Ngapalévol* genannt wird, ist die Kleidung eines Würdenträgers. […] *Ngapalévol* weist auf alle großen Gewänder hin, die also dem ähneln, was man gewöhnlich als *Garé* bezeichnet, d.h. es sind relativ weite Gewänder, die den Körper von oben bis unten bedecken. Hier handelt es sich um eine sehr wertvolle Kleidung, die nicht nur […] im Lamidat von Tibati vorkommt […] Alle großen Lamidats […] haben diese Kleidung als Würdezeichen. Es ist ein Gewand, das bei Paraden, bei Auftritten vor einer großen Menschenmenge und auch bei Reisen getragen wird. Das Exemplar auf dem Foto ist das *Girkechahi*. Der Name des Kleids hängt vom Stoff und von der Qualität der Verzierung […], aber auch von der Art der Verarbeitung des Stoffes ab. […] Diese Kleider werden immer aus hochwertigen Stoffen hergestellt, in der Regel mit der Hand. Die ganze Arbeit wird mit der Hand gemacht, auch die Herstellung des Stoffes.«[16]

Zum Untergewand (Hose) merkte er an: »Der Gegenstand ist eine […] sehr weite Hose, […] Messaha, Pandjama, Karsaka oder Dourbani genannt. Sie hat viele Namen und man unterscheidet viele Arten davon […] Es handelt sich auch um eine hochwertige Hose für Würdenträger […] sie kann auch mit anderen Gewändern getragen werden«.[17]

Max Umber stammt aus Bobenheim im Kreis Mainz. Am 7. Juli 1900 wurde er in der Schutztruppe für Kamerun angestellt, wo er an Kriegen gegen die einheimische Bevölkerung teilnahm. Anfang Mai 1901 leitete er eine Strafexpedition gegen die am Hang des Kamerunberges ansässigen Bambuko, um die dortigen ›Häuptlinge‹ zu unterwerfen. Es gelang ihm das ganze Bambuko-Land unter die Kontrolle der Kolonialverwaltung zu stellen (Puttkamer 1912: 235f.). Umber beteiligte sich auch an den Militäroperationen gegen die Ngolo/Ekoi, Batanga und Balue (Kirch 1906: 40). 1902 fungierte er als »Acting district official« von Edea, dem Hauptzentrum der Bakoko, unweit von Douala.[18] In Deutschland lebte Umber später in Göttingen in der Langemarckstr. 48 (heute Beethovenstraße). Das Gewand war Teil eines Konvoluts von 85 Objekten, die Umber nahezu 40 Jahre später, am 4. August 1943, der Ethnologischen Sammlung schenkte.[19]

Die Beziehungen zwischen dem Lamido Mohaman Lamou von Tibati und den Deutschen, so die Darstellung von Nouhou, seien in der ersten Hälfte der 1890er Jahre friedlich gewesen, hätten sich aber auf die Dauer so verschlechtert, dass es dreimal zum Krieg kam. Der Lamido hatte die deutsche Flagge mit der Begründung abgelehnt, dass er als muslimischer Herrscher bereits die muslimische Flagge des Emir von Yola besitze und daher das Zeichen einer anderen Kultur oder Religion – und dazu zählte aus seiner Sicht die deutsche Flagge – nicht mehr zulassen dürfe. Teil der Kriegshandlungen war die Strafexpedition vom März 1899 unter der Leitung des deutschen Kolonialoffiziers von Kamptz. Der Feldzug gegen Tibati war dabei nur eine Etappe auf dem Weg nach Ngaoundéré. Zuvor war bereits der Hauptort der Wute, Ngilla, Wohnsitz des gleichnamigen Herrschers von Deutschen eingenommen worden (Dominik 1901: 268). Die Folgen der Eroberung Tibatis waren die Absetzung des Lamido und seine Deportation nach Douala, die Plünderung der Stadt und des Lamido-Palastes. Nouhou sprach in diesem Zusammenhang auch von Kriegsbeute, die sich heute im Bremer Übersee-Museum befindet.[20] Eine weitere Konsequenz der Strafexpedition war die Zersplitterung des Lamidats.[21]

IM GRASLAND

Der Begriff »Grasland« entstand während der deutschen Kolonialzeit. Er bezeichnete ein hügeliges, mit Gras bewachsenes Gebiet in West- und Nordwestkamerun, das politisch und kulturell u. a. durch seine Königtümer und seine Kunst charakterisiert ist (Arnold 1980, s. auch Koloss/Homberger 2008: 13). In der Provinz *Ouest*, die Teil des Graslands ist, besuchte ich Ende

16 Interview mit Hamidou Nouhou Barrywa, 23.11.2021, Tibati. Übersetzung Ndzodo Awono.

17 Interview mit Hamidou Nouhou Barrywa, 23.11.2021, Tibati. Übersetzung Ndzodo Awono.

18 Stadtarchiv Göttingen (StAGö). *Einwohnermeldekartei. Meldekartei von Oberst Heinrich Max Umber*; Puttkamer 1912: 235f.; Kirch 1906: 40; Hoffmann 2007, Teil II: 193; Informationen zu Umber trug in Göttingen zuvor bereits Yvonne Maluche in einer unveröffentlichten Seminararbeit (2017) zusammen.

19 Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1943–31.3.1944«, ESG. Zu Umber s. auch meinen Beitrag »Objekte aus kolonialen Kontexten: Forschungen zu den Beständen aus Kamerun und Togo der Ethnologischen Sammlung Göttingen« in diesem Band.

20 Diese Information habe ich bereits bei einem früheren Zusammentreffen mit Hamidou Nouhou Barrywa in Tibati am 11.11.2018 erhalten. Damals unternahm ich eine Forschungsreise im Rahmen des Projektes »Museumssammlungen im Spannungsfeld der sich etablierenden kolonialen Situation – die Afrika-Sammlungen des Übersee-Museums Bremen aus den ehemaligen Kolonien«. Es handelte sich um

November 2021 die Orte Foumban und Bangou. Foumban ist die Hauptstadt des Departements von Noun und das Zentrum der Bamun, der Ethnie des bekannten Königs Njoya (1873–1933) (Gardi 1994: 76). Njoya folgte zwischen 1886 und 1888 als Herrscher auf seinen Vater Nsangu und regierte bis 1931, als ihn die Franzosen ins Exil nach Yaoundé verbannten, wo er 1933 starb (Mveng 1963: 233; Ngoh 1987: 35; Geary 2008: 25). Foumban, heute noch Hauptstadt der Kunst in Westkamerun, war bereits während der deutschen Kolonialzeit für seine Kunst berühmt. Viele Deutsche hielten sich hier auf und erwarben sogenannte Ethnografika, die sie von Bamun-Künstlern kauften oder manchmal auch direkt von König Njoya oder der Königsmutter erhielten. Zu diesen Deutschen zählten so unterschiedliche Personen wie z. B. der Kolonialoffizier Hans Glauning (1868–1908), der Maler und Reisende Ernst Vollbehr (1876–1960), der Geograf Franz Thorbecke (1875–1945) und seine Frau, die Ethnologin Marie Pauline Thorbecke (1882–1971), der Ethnologe Bernhard Ankermann (1859–1943) oder der Kolonialoffizier Richard Hirtler (1872–1916).[22]

7 Njikam Tounessah Alidou. Foumban, 25.11.2021. Foto: Ndzodo Awono.

Im königlichen Palast zu Foumban wurde ich von Njikam Tounessah Alidou (51) empfangen [Abb. 7], dem Kurator des dortigen königlichen Museums, sowie von Nji Ncharé Oumarou (57), dem Direktor für Verwaltung und Kultur im königlichen Palast. Beide zeigten sich offen für ein Gespräch, das in freundlicher Stimmung verlief. Sie äußerten sich zur kulturellen Bedeutung der von mir ausgewählten Objekte[23] und sprachen auch über die Beziehungen zwischen König Njoya und den Deutschen. Bei der Beschreibung der Objekte informierte mich der Kurator immer über den lokalen Namen des Gegenstands. Die Objekte auf den Fotografien, die ich zeigte, waren ihm in der Regel gut vertraut, da das Königliche Museum zu Foumban Gegenstände beherbergt, die denen ähneln, die nach Europa gebracht worden waren. Einige davon konnte ich auch fotografieren. Nicht zuletzt wies Njikam Tounessah Alidou immer wieder darauf hin, dass bestimmte Objekte auch anderen Gruppen West- und Nordwest-Kameruns bekannt seien. So bemerkte er beispielsweise zur in Göttingen vorhandenen Rassel (Af 2206):

ein dreijähriges Kooperationsprojekt zwischen der Universität Hamburg und dem Übersee-Museum Bremen. Das Projekt wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziert.

21 Interview mit Hamidou Nouhou Barrywa, 23.11.2021, Tibati. Übersetzung Ndzodo Awono.

22 S. z. B. Geary 2008: 41 (zu Glauning); Vollbehr 1912: 86–102; Thorbecke 1914: 54, Ankermann 1910; Ndzodo Awono 2021b: 49f., 118f., 129 (zu Hirtler).

23 S. auch den Text »Eine Zeremonialglocke der Bamun« in diesem Band.

> »[D]er lokale Name des Objekts ist *mbangu*. Es ist ein Gegenstand, der bei festlichen Zeremonien, Tanz und freudigen Ereignissen verwendet wird. Kurz gesagt, es ist ein Musikinstrument. […] Es ist ein Instrument, das von jedem benutzt wird […]. Solche Gegenstände findet man auch bei den Nachbargruppen wie den Bamiléké, den Tikar […].«[24]

24 Interview mit Njikam Tounessah, 25.11.2021, Foumban. Übersetzung Ndzodo Awono.

Seine Aussagen bestätigten meine Schwierigkeit, Objekte aufgrund ihres Stils einer bestimmten Gruppe des Graslandes zuzuordnen. Im gesamten Grasland finden sich oft sehr ähnliche Kunststile. Auch in der wissenschaftlichen Literatur findet sich diese Problematik thematisiert:

> »Das Prinzip bestimmte Kunststile den ethnischen Gruppen zuzuordnen, wurde bis in die 1970er Jahre von verschiedenen Kunsthistorikern und Ethnologen angewendet, was sich allerdings zunehmend als nicht sinnvoll herausstellte. Durch Tauschhandel und eine Tradition des gegenseitigen Verschenkens von künstlerischen Objekten fand eine starke Vermischung der Stile statt und die Künstler wechselten unter Umständen auch mit ihren Werkstätten die Königshöfe oder wurden für Auftragsarbeiten eingestellt« (Tadge 2013: 213).

Die oben genannte Rassel war vom Ethnologen Bernhard Ankermann (1859–1943), der sich auf seiner Forschungsreise zwischen 1907 und 1909 zweimal in Foumban aufhielt, erworben worden. Ankermann (1910: 290, 292) trug eine Sammlung von 600 Gegenständen aus Foumban zusammen. 1908 kaufte das Museum für Völkerkunde Berlin die Sammlung, was im Aktenvorgang 879/08 dokumentiert ist. Die Rassel wurde in Berlin mit der Nummer III C 25425 inventarisiert.[25] Im März 1939 kam das Objekt im Rahmen der Schenkung des Berliner Museums (s. o. und Fußnote 3) an die Göttinger Sammlung, wo die Rassel eine neue Inventarnummer, Af 2206, erhielt.[26]

25 »Erwerbsbuch des Museums für Völkerkunde Berlin 1906–1942«, Ethnologisches Museum Berlin (EMB).

26 Ordner »Sammlungseingänge 1937–1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, ESG.

Bei dem Gespräch in seinem Büro äußerte sich der Direktor für Verwaltung und Kultur zu den Beziehungen zwischen Njoya und den Deutschen, wobei er auch die Frage der Rückgabe des berühmten Throns der Bamun, der sich seit der Kolonialzeit in Berlin befindet, anschnitt. Er erklärte mir, dass die Deutschen bei ihrer Ankunft 1902 freundlich empfangen worden seien, und erzählte von der militärischen Unterstützung der Deutschen für König Njoya 1906 in seinem Krieg gegen die Nso, über Njoyas erfolglosen Versuch, sich zum Christentum zu bekehren, und vor allem über den Beitrag der Deutschen zur Förderung der Bamun-Kultur.[27]

27 Interview mit Nji Ncharé Oumarou, 25.11.2021, Foumban. Übersetzung Ndzodo Awono.

Zur Frage der Rückgabe des umstrittenen Throns betonte Nji Ncharé die Notwendigkeit, die Erwerbsumstände des Objekts zu untersuchen, ehe auf die Frage seiner Rückgabe einzugehen sei. Hierzu benannte er zwei Thesen. Die eine besagt, dass der Thron ein Geschenk von König Njoya an den deutschen Kaiser war. Wenn dies zutrifft, so Nji Ncharé, dann sollte die Rückgabe des Gegenstandes nicht gefordert werden. Die zweite These besagt, dass das Geschenk an Bedingungen geknüpft war. Der Kaiser hatte Waffen als Gegenleistung für den Thron versprochen, aber er hielt sein Versprechen nicht. Träfe diese These zu, so würde es sich um einen Betrug und nicht

8 Türrahmen (ESG, Af 1556 a–d).

um ein Geschenk im Sinne einer Gegengabe handeln. In diesem Fall müsste der Thron zurückgegeben werden. Und er wies darauf hin, dass die Bamun jede Initiative der kamerunischen Regierung unterstützen würden, um das kulturelle Erbe Kameruns zurückzubringen, das während der Kolonialzeit geraubt wurde.[28]

Nach den Interviews besuchten wir noch einige Gebäude, die aus der deutschen Kolonialzeit stammen, wie die Kirche *Temple historique de Foumban*. Diese Kirche, so Njikam Tounessah Alidou, war 1907 gebaut worden und erinnert bis heute an die deutsche Präsenz in Foumban.

Mein zweiter Aufenthaltsort im Grasland war Bangou. Der Name bezeichnet eine unweit von der regionalen Hauptstadt Bafoussam gelegene *Chefferie* und die dortige gleichnamige Untergruppe der Bamiléké. Meinen Gesprächspartner Tchakountouo (71), ältester Würdenträger und Hüter der Tradition in der dortigen *Chefferie*, traf ich, als er gerade auf dem Rückweg von seinem Feld war. Er trug noch seine Arbeitskleidung und hatte eine Basttasche bei sich, in der ein Buschmesser steckte. Trotzdem beschloss er, meine Fragen zu beantworten. Das Interview fand am Eingang der *Chefferie* von Bangou statt. Tchakountouo zeigte sich entspannt, offen und sehr freundlich. Informationen erhielt ich sowohl über die Bedeutung

28 Interview mit Nji Ncharé Oumarou, 25.11., 2021, Foumban. Übersetzung Ndzodo Awono.

der von mir ausgewählten Objekte als auch über die möglichen Erwerbsumstände dieser Objekte in der deutschen Kolonialzeit. Unter anderem sprachen wir über einen Türrahmen (Af 1556 a–d) [Abb. 8]. Zu diesem erklärte Tchakountouo:

> »In der Bangou-Sprache wird das Objekt *Tutu* genannt […] Die Motive, die auf diesem Gegenstand sind, sind von unseren Eltern […] zur Erinnerung an ihre Vorfahren, die die *Chefferie* gründeten […] Die geschnitzten menschlichen Figuren erinnern an die Vorfahren der Bangou […] Diese Art von Objekt wird immer am Eingang der *Chefferie* aufgestellt. […] Eine einfache Person kann diese Art von Türrahmen nicht haben […] Selbst bei den Würdenträgern findet man solch einen Türrahmen nicht. Das ist etwas, was den Unterschied zwischen der *Chefferie* und den Anwesen von Notabeln oder von den Unter-*Chefferien* macht […] In den *Chefferien* der Nachbargruppen findet man solche Türrahmen auch.«[29]

29 Interview mit Tchakountouo, 29.11.2021, Bangou. Übersetzung Ndzodo Awono.

Der Türrahmen wurde für die Ethnologische Sammlung im Jahr 1932 von einer Person namens Schlitter angekauft (Karteikarte Af 1556 a-d). Laut Karteikartennotiz war Schlitter in Berlin-Wilmersdorf wohnhaft. Die Archivrecherchen zu ihm sind bis heute erfolglos. Die Objektgeschichte führt allerdings zu zwei weiteren Vorbesitzern. In *Afrikanische Plastik* von Carl Einstein ist das Objekt auf Seite 31 (Tafelverzeichnis) beschrieben als »Türrahmen der Häuptlingshütte Bangu in Kamerun« und auf Tafel 19 abgebildet (Einstein 1921: 31, Abb. 19). Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Buches gehörte der Türrahmen der Sammlung Carl Einstein an. Bereits zuvor – und noch in Kamerun – lässt sich das Stück auf einem Foto der Firma J.F.G. Umlauff identifizieren (Schlothauer 2012: 37). In einer Publikation des ehemaligen Afrika-Kurators des Museums für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde (heute: Museum der Kulturen) in Basel, Bernhard Gardi, ist der Türrahmen auf einer anderen Fotografie nahe der Bildmitte zu erkennen. Die Fotografie zeigt Gegenstände, die dem Museum zum Kauf angeboten, von diesem aber nicht erworben wurden (Gardi 1994: 15). Nach den Erzählungen von Tchakountouo gab es keinen Krieg zwischen den Bangou und den Deutschen, der bis heute erinnert würde. Nichtsdestotrotz betonte er, dass Kolonialherren seine Vorfahren, die nicht klug gehandelt haben, getäuscht hätten. Er erklärte, dass die Europäer den Wert der Objekte besser gekannt hätten als seine Vorfahren: »Früher waren unsere Eltern nicht so klug, die Kolonisten haben sie korrumpiert, […] betrogen […]. Heute kennen unsere Eltern, unsere Brüder den Wert einiger Dinge. Diese Art von Skulptur kann man heute jemandem nicht so einfach geben […] [Aber] es gab keinen Krieg zwischen den Bangou und den Deutschen.«[30]

30 Interview mit Tchakountouo, 29.11.2021, Bangou. Übersetzung Ndzodo Awono.

IN DER PROVINZ *CENTRE*

Yaoundé ist sowohl die Hauptstadt der Provinz *Centre* als auch des ganzen Landes. Dort traf ich den 67-jährigen emeritierten Geschichtsprofessor Philippe Blaise Essomba. Auch besuchte ich meinen Vater, den 102-jährigen Awono Etémé Celestin (1919–2022), Ältester des Dorfes Nkol-Mendouga bei Yaoundé [Abb. 9]. Angesichts seines hohen Alters empfand ich auch die Befragung meines Vaters als

besonders wertvoll. In einem kurzen Interview äußerte er sich über die Bedeutung einer Hacke (Af 2019) sowie über Gegenstände, die in der Sammlungsdokumentation als »Pfeilspitzen« (Af 2048) vermerkt sind [Abb. 10]. Er erklärte, dass diese »Pfeilspitzen« als Geld benutzt worden sind. Damit wurde Mitgift bezahlt, Einkäufe gemacht und anderes. Diejenigen, die viele solcher Pfeilspitzen oder Eisenstäbe besaßen, galten als reiche Leute.[31]

Essomba wiederum berichtete mir darüber, wie die Deutschen in das Land der Beti gelangten, wie die Beti ihre Sitten und Bräuche zugunsten der europäischen Kultur aufgaben, und wie Yaoundé, der Hauptort der Beti, zum deutschen Stützpunkt für die Militäroperationen im Hinterland wurde:

> »Durch Expeditionen erreichten die Deutschen das Land der Beti […] Ihre Niederlassung in Yaoundé, heute die Hauptstadt Kameruns, verdanken die Deutschen der Gastfreundschaft der Bevölkerung […] Essono Ella war es, der ihnen die Niederlassungserlaubnis erteilte […] Die Beziehungen zwischen den Beti und den Deutschen waren nicht immer friedlich. Es gab hier und da Widerstand […] In Yaoundé selbst kam es gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Krieg zwischen einem Verwandten von Essono Ella namens Omgba Bissogo und den Deutschen. […] Später wurde Yaoundé der Ausgangspunkt aller Expeditionen ins Hinterland. […] Die Beti wurden massenhaft zum Christentum bekehrt. […] Dies hatte Folgen. […] Die Tradition bzw. die meisten traditionellen Riten wurden zugunsten der westlichen Kultur vernichtet. Zu den Deutschen, die diese Zeit im Beti-Gebiet prägten, gehörten Bischof Vieter […] und Major Dominik […]. Letzterer löste den Gärtner […] Zenker 1894 ab.[32] Er schrieb einen sehr kritischen Bericht über Zenker, in dem er behauptete, Zenker sei ein Freund der Kameruner bzw. der Beti. Dominik befürwortete eine Aggressionspolitik [gegen die einheimische Bevölkerung]. Das Programm für seine Aggressionspolitik entwickelte er in Yaoundé. Von hier

9 Awono Etémé Celestin. Yaoundé, 3.12.2021. Foto: Ndzodo Awono.

10 Pfeilspitzen der Fang (›Pangwe‹), die als Geld verwendet wurden (Af 2048, ESG).

31 Interview mit Awono Etémé Celestin, 03.12.2021, Yaoundé. Übersetzung Ndzodo Awono.

32 Georg August Zenker (1855–1922), ein deutscher Botaniker und Zoologe, war der erste Stationsleiter von Yaoundé. Philippe Blaise Essomba sprach von ihm als »jardinier« (Gärtner).

aus griff er die Gruppen des Hinterlandes an […] Zu seinen Werken zählten die Straße Yaoundé-Kribi, einige Gebäude […] die Kathedrale von Mvolyé […], die 1906 errichtet wurde […] sowie seine Residenz, die heute hinter dem Finanzministerium liegt […] und das [Gebäude vom] Nationalarchiv […] im Stadtzentrum«.[33]

33 Interview mit Philippe Blaise Essomba, 1.12.2021, Yaoundé. Übersetzung Ndzodo Awono.

IN DEN PROVINZEN *LITTORAL* UND *SUD* IM KÜSTENGEBIET

Die Küstenregion am Atlantischen Ozean war in der Kolonialzeit das wichtigste Ein- und Ausgangstor des Landes. Wenn ich im Folgenden vom Küstengebiet spreche, beziehe ich mich dabei auf zwei der heutigen Provinzen Kameruns: die Provinz, die auch den Namen Küstenprovinz (*Littoral*) trägt sowie einen Teil der Süd-Provinz (*Sud*). In Douala und Kribi, zwei Küstenstädten, legten die europäischen bzw. deutschen Schiffe an. Hier traf ich Vertreter von zwei Gruppen: Duala und Batanga. Im vorliegenden Abschnitt beschränke ich mich auf einige Eindrücke von meinem Besuch in Douala.

Die Duala sind eine ethnische Gruppe, die in der gleichnamigen Stadt bzw. zwischen den Flüssen Wouri und Dibamba sesshaft ist. Sie gehören zu den Bantu.[34] In Douala traf ich u. a. einen 65-jährigen Würdenträger der Duala, Paulin Ngambi Mambingo. Bei unserer ersten Begegnung am 17. November 2021 zeigte er sich mir gegenüber zunächst sehr misstrauisch. Erst nachdem ich ihm meinen Universitätsausweis

34 Der Begriff ›Bantu‹ bezeichnet die indigenen Gruppen des südlichen Dreiecks Afrikas, die eine Bantusprache sprechen. Nordwestkamerun bildet die Nordgrenze der Bantu.

11 Initiationssitz der Duala (ESG, Af 961).

12 Thronsessel der Duala (ESG, Af 2657).

und meine Forschungsgenehmigung vorgelegt hatte, gab er seine Zurückhaltung auf. Im Anschluss vereinbarten wir einen Termin für eine Unterredung. Diese fand am Folgetag in seiner Wohnung im Viertel Deido statt. Zu diesem Anlass trug er eine traditionelle Uniform. Diese bestand aus einem um die Hüfte gewickelten afrikanischen Lendenschurz, einer Mütze aus Pflanzenfasern und einem weißen Hemd. In der Hand hielt er einen besonderen Fliegenwedel bzw. einen Pferdeschweif. Bei den Duala, so Ngambi, stellt der Pferdeschweif eines ihrer Machtsymbole dar. Ehe Ngambi auf meine Fragen einging, erklärte er, dass er seit 40 Jahren Würdenträger in Deido sei. Das Interview fokussierte auf zwei von mir ausgewählte Objekte, zwei Sitzgelegenheiten. Zuerst machte mich Ngambi auf den Unterschied zwischen einem Initiations- und einem ›Machtstuhl‹ (*siège d'initiation* bzw. *siège de pouvoir*) oder Thronsessel aufmerksam. Den Hocker mit der Inventarnummer Af 961 nannte er »ébongo ya bé mbón« in der Duala-Sprache. Er beschrieb ihn als einen Initiationssitz, eine Sitzgelegenheit, die nur Eingeweihten vorbehalten sei, d. h. denjenigen, die in die Traditionen initiiert werden und einer geheimen Gesellschaft angehören wollten. Der Initiationssitz trage oft das Symbol dieses Geheimbundes. Den Stuhl mit der Inventarnummer Af 2657 nannte er »konda nya bédiédi«. Dieser Gegenstand, so Ngambi, sei ein Thronsessel, d. h., ein Objekt, an dem man einen Machthaber erkennt. Bei der Beilegung oder Schlichtung von Streitigkeiten innerhalb der Gemeinschaft sitze der Herrscher auf so einem Stuhl. Hergestellt wurden diese Sitzgelegenheiten allerdings nicht von den Duala selbst, sondern von ihren Nachbarn, den Abo **[Abb. 11, 12]**.[35]

Nach Göttingen gelangte der beschriebene Stuhl über das ehemalige Handels- und Industriemuseum Hannover. Die Exponate des Museums, das seinen Sitz im 1952 abgerissenen Palais Simon in der Brühlstraße hatte, wurden im 2. Weltkrieg zerstört. Die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen hatte 1934 vom Handels- und Industriemuseum ein Konvolut von mehr als 150 Objekten aus verschiedenen afrikanischen Ländern, darunter auch den genannten Stuhl, käuflich erworben.[36] Der Sammler des Stuhls konnte bisher nicht identifiziert werden.

Meine Forschungsreise ermöglichte es mir, mich mit der Vielfalt der Kunst- und Handwerksproduktionen zahlreicher Gruppen in Kamerun auseinanderzusetzen. Ich ließ mich über den Herstellungsprozess und die Verwendung zahlreicher Objekte informieren und bekam auch Einblick in Rituale. In diesem Artikel habe ich versucht, zu beschreiben, wie ich an bestimmten Orten empfangen wurde, aber auch wie meine Gesprächspartner auf meine Fragen reagierten bzw. – zumindest in kurzen Ausschnitten – was sie antworteten. Ihre Kenntnisse und Einschätzungen zeigen die wichtige Rolle von Vertreterinnen und Vertretern der Herkunftsgesellschaften für die Provenienzforschung. Die Identifikation der in Form von Fotografien vorgestellten Objekte war durch die vorhandene Erinnerungskultur wie auch die Existenz vergleichbarer Objekte möglich. Die Erinnerung an den deutschen Kolonialismus gründete teils auf mündlichen und schriftlichen Überlieferungen. Des Weiteren spielten hierbei die an vielen Orten noch bestehenden Infrastrukturen aus der Kolonialzeit eine wichtige Rolle. Meine Interviewpartnerinnen und -partner waren keine repräsentative, vorab definierte Auswahl der kamerunischen Gesellschaft. Auch wenn ich teilweise auf bereits

35
Interview mit Paulin Ngambi Mambingo, 18.12.2021, Deido/Douala. Übersetzung Ndzodo Awono.

36
Sammelmappe 15 (»Unterlagen zu Sammlungs-Ankäufen zwischen 1927 u. 1935«), ESG.

lange bestehende Kontakte zurückgreifen konnte, so wurden viele Beziehungen auch erst während der Reise geknüpft. Mein Aufenthalt an jedem Ort war aufgrund meiner Entscheidung, die Reise für einen Überblick über die zahlreichen Landesteile und ethnischen Gruppen, von denen Gegenstände in Göttingen lagern, zu nutzen, jeweils zeitlich beschränkt. Und doch führte er nicht nur zu einer Vielzahl neuer Informationen zu den Objekten der Ethnologischen Sammlung, sondern spiegelt auch kaleidoskopartig Wissen, Erinnerungen und Reaktionen einer Vielzahl von Menschen in Kamerun wider, die ganz unterschiedlichen sozialen Schichten angehören – Bäuerinnen und Bauern, Künstler, Lamibe, Dorfchefs, Dorfbewohnerinnen und -bewohner, Würdenträger, Museumsmitarbeiter und Intellektuelle.

Unveröffentlichte Quellen

Ethnologisches Museum Berlin
»Erwerbsbuch des Museums für Völkerkunde Berlin 1906–1942«

Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen
Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«.
Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte: »1.4.1943–31.3.1944«.
Karteikarten und Datenbankeinträge

Stadtarchiv Göttingen
»Einwohnermeldekartei. Meldekartei von Oberst Heinrich Max Umber«.

Literaturverzeichnis

Ankermann, Bernhard
1910, Bericht über eine ethnographische Forschungsreise ins Grasland von Kamerun. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 42 (2): 288–310.

Arnold, Bernd
1980. *Kamerun. Die höfische Kunst des Graslandes*. Leipzig: Prisma-Verlag.

Einstein, Carl
1921. *Afrikanische Plastik*. Berlin: Ernst Wasmuth.

Hoffmann, Florian
2007. *Okkupation und Militärverwaltung in Kamerun. Etablierung und Institutionalisierung des kolonialen Gewaltmonopols 1891–1914, Teil II: Die kaiserliche Schutztruppe und ihr Offizierkorps*. Göttingen: Cuvillier.

Gardi, Bernhard
1994. *Kunst in Kamerun*. Basel: Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde Basel.

Geary, Christraud M.
2008. Bamum und Tikar. Inspiration und Innovation. In: Lorenz Homberger (Hg.). *Kamerun. Kunst der Könige*. Zürich: Museum Rietberg, 22–67.

Kirch, Eugen
1906. *Stammliste der Offiziere, Sanitätsoffiziere und oberen Beamten der Schutztruppe für Kamerun*. Berlin: Ernst Siegfried Miller & Sohn.

Koloss, Hans-Joachim und Lorenz Homberger
2008. Das Kameruner Grasland und die Geschichte seiner wissenschaftlichen Erforschung. In: Lorenz Homberger (Hg.). *Kamerun. Kunst der Könige*. Zürich: Museum Rietberg, 8–21.

Ndzodo Awono
2021a. Hans Dominik, Kolonialheld oder -verbrecher? In: Zimmer, Jürgen und Kim Sebastian Todzi (Hg). *Hamburg: Tor zur kolonialen Welt. Erinnerungsorte der (post-) kolonialen Globalisierung*. Göttingen: Wallstein, 463–475.
2021b. *Der deutsche Kolonialraub in Afrika. Die Kamerun-Sammlung im Übersee-Museum Bremen im Fokus der Provenienzforschung* (ediss.sub.uni-hamburg.de/handle/ediss/10287).

Nouhou Barrywa, Hamidou
2019. *Le Lamidat de Tibati. Histoire d'une résistance anticoloniale et organization socio-administrative*. Douala/Wien: Éditions AfricAvenir.

Puttkamer, Jesko von
1912. *Gouverneursjahre in Kamerun*. Berlin: Georg Stilke.

Schaedler, Karl-Ferdinand
2021. Nachruf Bernd Muhlack (24. Juli 1937–16. Oktober 2020). In: *Kunst & Kontext*. 3: 139–141.

Schlothauer, Andreas
2012. Carl Einstein – Türrahmen der Bangu (Grasland Kamerun). In: *Kunst & Kontext*: 2: 37.

Schnee, Heinrich. (Hg.)
1920. *Deutsches Kolonial-Lexikon*. 2 Bd. Leipzig: Quelle & Meyer.

Tadge, Jennifer
2013. Die Tabakspfeifen aus dem Kameruner Grasland aus der ethnographischen Sammlung des Naturkundenmuseums Mauritianum Altenburg (Thüringen). In: *Mauritiana* 25: 208–223.

Thorbecke, Marie Pauline
1914. *Auf der Savanne. Tagebuch einer Kamerun-Reise*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Sohn.

Vollbehr, Ernst
1912. *Mit Pinsel und Palette durch Kamerun*, Leipzig: List & von Bressensdorf.

FLOWER MANASE

THE DESTRUCTION OF CULTURAL TRADITIONS AS A RESULT OF GERMAN COLONIALISM IN EAST AFRICA

A Reflection on the Acquisition of *Mwanahiti*, a Sacred Figure for Young Zaramo Girls

The German colonisation of East Africa (Tanganyika) involved enormous efforts from the new imperial German power following the Berlin conference in 1884/1885. Multiple traders, explorers and scholars were involved in well-funded expeditions, research and colonisation projects. The early colonial expeditions were not only useful in providing information for colonisation but also for the extraction of cultural items – so called ›ethnographic objects‹ – from communities of origin. The colonial reports from the time reveal that the extracted ›ethnographic objects‹ were taken to the Ethnologisches Museum in Berlin (then Königliches Museum für Völkerkunde) before being distributed to other regional museums (Ivanov/Weber-Sinn 2018) and university collections. Items displayed in museum exhibitions usually appeared in a Eurocentric manner.[1]

1 »Tanzanian collections which were brought to Germany by German explorers during the colonial period are exhibited relatively unspectacularly in the showcases of ethnological museums« (Grohs 1995: 567).

During my research exchange on the PAESE project (Provenance Research in Non-European Collections in Lower Saxony) in 2019, I had my first encounter with ethnographic objects from the former colonial region of ›Deutsch-Ostafrika‹ (now Tanzania) at Georg-August-Universität Göttingen. The Ethnographic Collection in Göttingen has about 900 ethno-historical items from colonial ›German East Africa‹ (Tanganyika), belonging to diverse cultural groups within present day Tanzania. I was honoured to

work alongside researchers also interested in exploring, critically reflecting upon, and discussing East African colonial collections i.e. modes of acquisition, museum documentation, groupings and how some of the objects were used or are currently used for academic purposes (cf. also Stieglitz 2023) [Fig. 1]. Unfortunately, at the time of my visit the building that houses the museum was undergoing renovation and objects were packed in interim storages. Due to such conditions our priority was to access many objects (kept in boxes at the time), select objects for our research study, develop research agendas and questions, review the museum database, inventory cards and catalogues, as well as engage in open dialogue and critical reflection about selected objects i.e. contesting old vs. new narratives and perspectives and developing further research ideas to improve object information in the museum's database.

1 Hannah Stieglitz and the author, working with objects from the Ethnographic Collection as part of the PAESE project in September 2019. Photo: Jens Matuschek.

The objects brought to Germany by different agents, including missionaries, government officials, or military officers, came from a range of geographically dispersed cultural groups i.e. Gogo, Nyakyusa, Ufipa, Zaramo and Wassumbwa people, and many others. The underlying dialogue in Göttingen concerned the role played by the objects within each group's traditions, and customs, which also affects the cultural object's care, explanations, values, functions and their exposure to the public. The provenance research and dialogues were also challenged in some cases when cultural objects were missing important information i.e. localities, context of

https://doi.org/10.17875/gup2024-2700

2 *Mwana ya kiti/mwanahiti*, collected by F. Stuhlmann and inventorized with the number Af 2064 in the Ethnographic Collection in Göttingen (ESG, Af 2064).

acquisition, or in some cases where cultural objects were only documented according to region. For instance, some index cards identified objects by indicating their region, namely »East Africa«, but without specifying the cultural group that created the objects. By working with multiple objects, my interests were further developed this time not around objects that were acquired in the physical context of resistance but rather to objects signifying cultural violence and the murder of traditions and customs i.e. ›female sacred object‹ documented as a »doll« for Zaramo girls.

The object discussed in this article is registered in the database of the Ethnographic Collection in Göttingen with the inventory number Af 2064 [Fig. 2]. It is comparatively well documented with provenance information on an inventory card and a database entry. This information revealed the object was originally documented as »mwana ya kiti« from the Zaramo people, collected by Franz Stuhlmann (1863–1928) and donated to the Georg-August-Universität collection by the Ethnologisches Museum in Berlin (then Völkerkundemuseum) in 1939. Further information describes the material used (wood) and the location it was acquired (Usaramo–Dar es Salaam hinterland). The database documentation and the inventory card further describe the object as

> »a doll called wooden child, used in rituals in which girls entering puberty are introduced to the role of motherhood or caring for small children. The doll serves as a substitute child that is intended to prepare the girls for their own child and is therefore cared for in the same way as a real child. Rubbing the doll with oil is said to increase the beauty of the child to be expected later […] Mwana ya kiti is made by skilled men. It is given to a girl after her first menstrual period. The girl then leaves the village and takes care of her doll. After a while there is a big celebration which is often followed by the girl's wedding«.[2]

2 I would like to thank Charlotte Häger for the translation into English.

I asked myself why this object not intended for public view was taken? What are the continuous effects of its exposure, particularly to contemporary traditions and customs surrounding the value and use of such objects among the Zaramo community? I was also concerned with the question of gender sensitivity in the sacred female object and the destruction of cultural traditions that the removal of the object entailed in this context. This article will therefore contribute insights to the significance of *mwana ya kiti* and reflect on why the ›extraction‹ of such an object, which deliberately destroys the traditions and customs of the respective community, can be regarded as colonial ethnocide.

EXTRACTIONS AND ITS CONSEQUENCES

In discussing *mwanahiti*[3] as a sacred cultural figure used in the seclusion rituals which facilitated the transition of young girls to adulthood among matrilineal communities of east and central Tanzania such as Zaramo, Kwere, Luguru and others (Felix 1990: 505), we should first understand the context of object acquisition in the host institution. Franz L. Stuhlmann was a pioneer of East African occupation and colonisation. He is credited with scientific research in ethnographic, botanical, zoological and geographical (cartographic) areas (Stuhlmann, online sources). Despite only a short

3 This article will use *mwanahiti* and *mwana ya kiti* terms interchangeably.

service in the East African colony, Stuhlmann's collections formed a large portion of the colonial collections dispersed in various museums throughout Germany acquired from the former colony ›Deutsch-Ostafrika‹. His documentation and research skills yield a foundation for understanding the colonial collecting objectives at the time. The eagerness to harness cultural information and accompanying materials can be observed in the case of the »mwana ya kiti« registered in Göttingen. Franz Stuhlmann was able to labour for data rarely divulged to strangers by community members and was also able to remove or take the sacred figure from its owner.

I am aware of the existence of other *mwanahiti* sacred objects from East African communities dispersed in diverse museums in Germany. I believe each of the cultural objects has its own persona, power and identity representing the previous owner (cf. Cameron 1977). The deterioration of object value is observed in its extraction and contravention to cultural norms and standards. These norms require that the object must be kept out of public view, even within the family and community context. Unfortunately, German colonial rule in East Africa not only violated the physical boundaries, but also the frameworks of cultural taboos, customs and traditions. The motives behind the colonial extraction of cultural objects from source communities, some of which lack documentation describing their provenance, have been explained and discussed since the 20th century in more of a Eurocentric intellectual perspective:

> »[T]he collecting of African utilitarian and cultural objects was (also) inspired by the knowledge and collecting instincts of Western nations, combined with a diffuse fascination with their exotic content. The marketing value of these items played a role relatively early on. What was initially compiled as a cabinet of curiosities and perceived by the viewer as purely exotic, developed over time into an object of instruction and contemplation« (Grohs 1995: 567–568).

However, the act of extracting these objects also entailed distorting and depriving generations of Africans from using and learning from their own cultural items (traditional education) at the same time as empowering European studies and education (formal education) using the same African cultural objects.[4]

[4] »The Western public was given the opportunity to learn about the art of foreign African cultures, to understand them in their functional contexts and to grasp the underlying aesthetic principles. However, the zealous collecting activities of the early and late colonial period meant that most of the objects were consigned to the large stacks of the newly created museums with incomplete information, where some of them are still waiting to be documented today« (Grohs 1995: 568).

MEANING, FUNCTION AND VALUE OF A SACRED FEMALE FIGURE NOT INTENDED FOR PUBLIC VIEW

The Zaramo community is a Bantu speaking cultural group on the central eastern coast of Tanzania in Dar es Salaam and Pwani regions (cf. Zaramo people, online sources). Zaramo and other cultural groups, including Kwere, Luguru, Ngulu, Zigua, Sagara and Vidunda, are matrilineal communities of Tanzania (Brain 1978; Felix 1990). In matrilineal communities, social organisation follows a maternal pattern and is passed from one generation to another (ibid.).

The term *mwanahiti* »refers to certain wooden figures employed in rites de passage« (Beidelman 1991: 606). *Mwana ya kiti* or *mwanahiti* became a focal point for social transformation and organisation connecting

generations of past ancestors, elders and young girls. The significance of *mwanahiti* further appears when the object's value is connected to its use within familial and social contexts. *Mwanahiti* is described as an inherited sacred object for maintaining the tradition of initiating young girls (*mwali*) into adulthood (Mshana 2016: 6). The object itself is gender precise and connected to young girls' new identity as a new adult family member. According to Mshana (2016: 6) a

> »young Zaramo girl undergoes seclusion as part of *mwali* rites of maturity and identity; with her the *mwali*/young girl keeps a wooden figurine called *mwana hiti*. Restrictions on the custom like ritual seclusion preclude the *mwali* from seeing all people, except for some female members of her natal home and close female relatives«.

The figure has been connected to other important sacred objects used during the initiation of young girls, including ancestral chairs, trunk figures and staffs (ibid.: 7–14). In the context of a matrilineal society, the *mwanahiti* is also used in a different context. Traditional healers and chiefs use various items adorned with the *mwanahiti* figure, including chairs (thrones), medicine containers, instruments, ceremonial staffs, and graves posts (Harding 1961; Mshana 2016).

It should be noted that *mwanahiti* sacred figures are of different shapes and sizes and there are those with hair and other non-wooden figures (gourds) serving similar purposes to *mwanahiti*.[5] No Zaramo craftsman makes *mwanahiti* figures for sale unless commissioned by members of families, who would mainly be elder women, aunts or grandparents (Mshana 2016: 6). Also, because the sacred figure is still expected to be used and accessed by female members of that community, it is important to question the acquisition context of the ›object‹ by Stuhlmann (ibid.). A young girl is responsible for taking care of the figure and when lost, there must be a cleansing ritual before commissioning another *mwanahiti* (Harding 1961; Mshana 2016).

5 »*Mwanansesere* is actually made of a *kibuyu* (gourd) not wood, and *mwanansesere* can be used in the same way as *mwana hiti*« (Mshana 2016: 43).

The figure is not a normal or casual artwork and its value is centred upon the community (Elias Jengo, interview at the filmscreening of Calvin/Gilliard 2023). *Mwanahiti* is part of a ritual entity connected to *mwali* (young girls) traditions in learning and keeping fertility and health (Red spirit mask 2022). Within such a matrilineal community, girls are expected to reproduce the lineage and are linked with ancestors for good relations, protection and security (Mshana 2016). The figure is believed to function under the blessing of ancestors for maintaining the fertility of generations during ritual seclusion and protecting the children yet to be born (Cameron 1977). The older the sacred figure is, the more active the connection is to the ancestors.

Following the initiation ceremony, the sacred figure is still kept with girls for psychologically preparing them for marriage and child bearing (Red spirit mask 2022). The sacred figure is further used to construct female identity within the matrilineal community and therefore *mwanahiti* is not just a doll but a symbol of womanhood that defines the cultural identity of Zaramo people (Harding 1961; Mshana 2016). The *mwanahiti* figure is expected to develop the fertility potential of its owner, hence the figure is privately taken care of as a baby (by washing and oiling it) (Harding

1961). The split part of the head reflects the traditional hairstyle of Zaramo at the time, while some figures were decorated by beads and young girls hair, which have their own meaning (Harding 1961; Mshana 2016). The figures which were used by male rulers had their own symbolic meaning and those used for girls expressed a deeper connection between the girl and the figure. The hairs are placed during the seclusion period and some families remove the hair after the seclusion ceremony (ibid.). The figure has both historical and aesthetic values (beauty and perfection) that equated to the transformation of young girls to wives and adulthood (Riggins 1974). Historically the figure has figured within a variety of social spaces including marital, ritual, gender and traditional belief contexts (Roy 1999).

3 Public film screening of the documentary Mwanahiti in Dar es Saalam, March 2023. Source: Nicholas Calvin Mwakatobe.

While researching this article, I was able to attend the workshop discussion and film screening about *mwanahiti* figures presented by Nicholas Calvin and Haikael Gillard at Nafasi artspace in Dar es Salaam [Fig. 3]. The discussion featured interesting members of Zaramo communities (*kungwi*) and traditional educators who keep practicing *mwanahiti* tradition for young Zaramo girls. During the discussion it was mentioned that the *mwanhiti* tradition continues to be practised among Zaramo families to educate young girls about health, marriage and social responsibilities at the community level. Despite the challenges presented by globalisation, Christian traditions and formal education, some families have continued to maintain the tradition of teaching young girls, however the seclusion period has been reduced from a maximum of up to 6 years to a few months, thereby allowing young girls to attend formal education. In that context, I argue German colonial rule in East Africa and the related extraction of cultural materials, including important sacred figures like *mwanahiti,* has largely contributed to cultural ethnocide among African communities, resulting in the ongoing moral deterioration and rapid cultural change across the region.

CONCLUSION

Mwanahiti sacred figures continue to form part of important and influential Zaramo cultural traditions for transmitting knowledge from one generation to another. The figure has a social relevance in teaching about fertility, health and marriage. The ritual seclusion period has reduced in terms of the number of years dedicated to isolation and teaching. The number of families who are keeping the tradition has also decreased. The majority of elder women who had previously received this traditional education continue the similar tradition with their young girls. However, the Zaramo cultural practices have been impacted by westernization since German

colonial rule. Modern lifestyles have deteriorated youth morality while globalisation influences and interferes with cultural traditions, rituals and ritual observance of sacred objects. Religious belief has played a role in these changing traditional practices. Unlike Christianity, Islam is understood to tolerate and sometimes allow the continuity of traditional practices alongside Islamic traditions (Mshana 2016). In matrilineal communities like Zaramo, the females including elder women such as aunties and grandmothers continue to hold an important social relationship and position in caring for the families, communities and the ritual transformation of young girls into womanhood. The continued cultural practices and the use of *mwanahiti* are of increasing female societal value and form part of Zaramo cultural identity, thereby distinguishing them from other cultural groups in Tanzania (Hartwig 1978).

References

Brain, James L.
1978. Symbolic Rebirth: The mwali rite among the Luguru of Eastern Tanzania. In: *Africa. Journal of the International African Institute* 48 (2): 176–188.

Beidelman, Thomas O.
1991. Reviewed work: Mwana Hiti. Life and Art of the matrilineal Bantu of Tanzania. Leben und Kunst der matrilinearen Bantu von Tansania by Marc L. Felix. In *Anthropos* 86 (4/6): 606–609.

Cameron, Elisabeth L.
1997. In search of children: Dolls and Agency in Africa. In: *African Arts* 30 (2): 18–33.

Felix, Marc L.
1990. *Mwana Hiti: Life and Art of the matrilineal Bantu of Tanzania. Leben und Kunst der matrilinearen Bantu von Tansania*. München: Verlag Fred Jahn.

Grohs, Elisabeth
1995. Tansania oder die längst fällige Aufwertung der künstlerischen Tradition dieses Landes. In: *Anthropos* 90 (4/6): 567–574.

Harding, R. J.
1961. Mwali dolls of the Wazaramo. In: *Man* (61): 72–73.

Hartwig, Gerald W.
1978. Sculpture in East Africa. In: *African Arts* 11 (4): 62–65.

Ivanov, Paola and Kristin Weber-Sinn
2018. Collecting mania and Violence: Objects from Colonial Wars in the Depot of the Ethnologisches Museum, Berlin. In: Reyels, Lili, Paola Ivanov and Kristin Weber-Sinn (ed.). *Humboldt Lab Tanzania, Objects from Colonial Wars in the Ethnologisches Museum, Berlin. A Tanzanian—German Dialogue*. Berlin: Dietrich Reimer, 66–148.

Mshana, Fadhili S.
2016. *The art of Zaramo. Identity, Tradition and Social Change in Tanzania*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers Ltd.

Riggins, Linda
1974. African ritual dolls. In: *African Arts* 7 (4): 74.

Roy, Christopher D.
1999. African art from the Bareiss collection. In: *African Arts* 32 (2): 52–69.

Stieglitz, Hannah
2023. Becoming Ethnographic Objects. Three Rattles from East Africa in the Ethnographic Collection at Göttingen University and their (Missing) Stories. In: Andratschke, Claudia, Lars Müller and Katja Lembke (ed.). *Provenance Research on Collections from Colonial Contexts. Principles, Approaches, Challenges*. arthistoricum.net-ART-Books (Publications of the Network for Provenance Research in Lower Saxony, Vol. 5) (https://doi.org/10.11588/arthistoricum.1270).

Stuhlmann, Franz
1910. *Handwerk und Industrie in Ostafrika. Kulturgeschichtliche Betrachtungen*. Hamburg: L. Friederichsen & Co.

Documentaries

Calvin, Nicholas and Haikaeli Gilliard
2023. Mwanahiti film documentary, presented by Balcony series and Picha time (www.youtube.com/watch?v=pTnklzJLpvY).

Red spirit mask
2022. The symbol of women in Tanzania among the Zaramo and Kwere people – Mwana hiti (www.youtube.com/watch?v=HG82xE9ydkk).

Online Sources

Ethnocide
https://en.wikipedia.org/wiki/Ethnocide (last access 06.02.2024)

Franz Stuhlmann
https://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Stuhlmann (last access 06.02.2024)

Zaramo people
https://Wikipedia.org/wiki/Zaramo_people (last access 06.02.2024).

JAN KÜVER

VOM DEUTSCHEN SAMMLUNGSDEPOT ZU DEN MENSCHEN IN TANSANIA

Zur Gestaltung partizipativer Methoden in der Provenienzforschung anhand von Objekten aus Göttingen und Witzenhausen

»Aufgabe der Provenienzforschung ist es, die Herkunft, die Erwerbsumstände und den Weg, auf dem ein Kulturgut in eine Sammlung geraten ist, wissenschaftlich fundiert nachzuvollziehen« (Staatsministerin für Kultur und Medien 2023). Die Erforschung der Provenienz von Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten beleuchtet zudem den Einfluss kolonialer Strukturen auf heutige Wissenslandschaften und -hierarchien (Förster 2021). Um einen verantwortungsvollen Umgang mit den untersuchten Objekten und Sammlungskonvoluten zu finden, sind transnationale Kooperationen und konkrete Zusammenarbeit mit Vertreterinnen und Vertretern aus Wissenschaft, Kunst, Kultur und lokalen Gemeinden in den Herkunftsländern in diesem Prozess von zentraler Bedeutung. Vor diesem Hintergrund unterzieht auch die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen (ESG) ihre in kolonialen Kontexten gesammelten Bestände einer kritischen Neubewertung und lotet Möglichkeiten und Wege kollaborativer Provenienzforschung mit Partnerorganisationen und Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in den Herkunftsländern aus.

Dieser Beitrag reflektiert ein fortlaufendes Projekt kollaborativer Museums- und Erinnerungsarbeit zwischen der Ethnologischen Sammlung in Göttingen und der Initiative fahari yetu Tanzania[1] in Iringa. Hierzu wird das Projekt zunächst als Teil eines breiteren akademischen und museumspraktischen Austausch- und Forschungsprogramms vorgestellt. Anschließend werden die methodischen Ansätze partizipativer

1 fahariyetu.net/ (letzter Zugriff: 21.09.2023).

Provenienzforschung am Objekt und im Feld anhand von ersten Anwendungserfahrungen und ausgewählten Objektgeschichten dargelegt. Der Beitrag schließt mit einer zusammenfassenden Einordnung der Ergebnisse mit Blick auf die zukünftige Weiterentwicklung der Methoden im Rahmen der fortlaufenden Kooperation.

DAS KOOPERATIONSPROGRAMM

Akademischer Austausch

Die Museumskooperation zwischen der Ethnologischen Sammlung und fahari yetu ist Teil eines größeren akademischen Austauschprogramms zwischen dem Institut für Ethnologie und dem Department of Cultural Anthropology and Tourism der University of Iringa (UoI), einer von der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Tansania getragenen privaten Universität. Das Austauschprogramm wurde 2010 ins Leben gerufen und unterhält seither einen Studierenden- und Lehrpersonalaustausch. So empfängt das Department of Cultural Anthropology and Tourism der UoI jedes Jahr zwei bis vier Ethnologie-Studierende aus Göttingen für ein Gastsemester und anschließendes Projektpraktikum. Im Gegenzug konnten mehrere Studierende in Cultural Anthropology and Tourism aus Iringa über mehrere Erasmus+ Mobilitätsprogrammzyklen Austauschsemester an der Universität Göttingen absolvieren, zwei Absolventen sogar den kompletten Master of Arts in Intercultural Theology mit einem Vollstipendium des Evangelischen Studienwerks. Erasmus+ Mobilitätsstipendien, unterstützt von Berufungsmitteln des Instituts, ermöglichten gleichzeitig einen regen Lehrkräfteaustausch, im Rahmen dessen Dozierende aus Göttingen Seminare im Master of Arts in Tourism, Culture and Society (MATCS) der UoI durchführten. In dem Studiengang hat die UoI keine eigenen Professorinnen oder Professoren aus dem Fachbereich der Ethnologie, sodass die Gastdozierenden die akademische Qualität der Lehre in theoretischer, methodischer und forschungspraktischer Hinsicht bereichern. In der anderen Richtung führten die Mobilitäten auch Dozierende aus Iringa an das Institut für Ethnologie, um dort an Lehrveranstaltungen mitzuwirken und praktische Beratung zum Studierendenaustausch nach Iringa anzubieten. Zudem führte eine Dozentin aus Iringa Lehrveranstaltungen in Göttingen im Rahmen ihres Habilitationsprogramms durch.

Kulturerhalt und Museumsarbeit

Seit 2013 arbeiten die beiden Universitäten über den akademischen Austausch hinaus auch im Bereich angewandter Museumsarbeit und Kulturerhalt zusammen. Von 2013 bis 2016 war die Universität Göttingen Konsortiumspartner im EU-finanzierten fahari yetu[2] Projekt der UoI, das die Erforschung und Inwertsetzung historischen Erbes und lokalen Kulturguts der Iringa-Region mit dem Ziel der Förderung nachhaltiger kommunaler Entwicklung unterstützte. Als Herzstück des Projekts wurde in dieser Zeit das Iringa Boma[3] – Regional Museum and Cultural Centre in einem alten deutschen Kolonialgebäude eingerichtet, das zu diesem Zweck historisch restauriert wurde. Die Ausstellung des Museums zeigt eine Reihe von historischen, kulturellen und touristischen Eigenarten und Attraktionen der Iringa-Region.[4] Seit dem Auslaufen der Anschubfinanzierung setzt fahari yetu seine Arbeit als NGO fort und treibt Maßnahmen zum Erhalt

2 Swahili = unser Stolz.

3 Swahili-Begriff für befestigte Wohnanlagen, die Menschen und ihr Vieh vor wilden Tieren schützen. Seit der Kolonialzeit wird der Begriff auch auf deutsche und britische Militärstationen und Verwaltungsgebäude angewandt.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2701

kulturgeschichtlicher Erinnerung und zur touristischen Erschließung historischer Stätten in Tansania voran. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von fahari yetu und Iringa Boma engagieren sich in verschiedenen Bereichen: Durch Konsultationen der Bevölkerung erschließen sie die Geschichte der Region und führen Forschungen zu aus der Region stammenden Sammlungsbeständen in europäischen Museen durch. Mit Hilfe von Spenden und Ankäufen von Anwohnerinnen und Anwohnern der umliegenden Gegenden stellen sie eine Museumssammlung zusammen, die anhand historischer und zeitgenössischer Objekte Geschichte und Kultur der Region dokumentiert. In der Ausstellung sowie in Stadtrundgängen vermitteln sie das so erschlossene Wissen. Gleichzeitig dient Iringa Boma durch ihr reichhaltiges kulturelles Programm als Bildungs- und Begegnungsstätte und eröffnet vielfältige Möglichkeiten der Teilhabe umliegender Gemeinden.

4 fahariyetu.net/activities/iringa-boma/ (letzter Zugriff: 21.09.2023).

Die Zusammenarbeit zwischen der Ethnologischen Sammlung und fahari yetu konzentriert sich auf fachlichen Austausch und Kapazitätsentwicklung in den Bereichen Sammlungspflege, Ausstellungsdesign und Provenienzforschung. Sie bietet neben dem Austausch über Forschung und Arbeit mit materieller Kultur die konkrete Chance, multiperspektivische Ansätze in der jeweiligen Ausstellungspraxis zu entwickeln bzw. zu vertiefen und wissenschaftliche Inhalte einer weiteren Öffentlichkeit in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zugänglich zu machen. 2017/18 und 2021/22 unterstützte das Niedersächsische Ministerium für Wissenschaft und Kultur (MWK) die Zusammenarbeit durch eine finanzielle Förderung des Museumsbetriebs in Iringa, welche zur Weiterentwicklung der Ausstellung, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit, und für Renovierungsarbeiten an den Räumlichkeiten eingesetzt wurde. Im Rahmen der geförderten Maßnahmen war besonders der Besuch verschiedener Mitarbeiter des Boma Museums in Göttingen wichtig. Zudem wurden im Rahmen des bereits bestehenden Studierendenaustausches erstmals auch Studierende aus Göttingen zur Mitarbeit im Boma Museum in Iringa eingesetzt.

Die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen enthält eine Vielzahl von Objekten aus der deutschen Kolonialzeit in Ostafrika, wovon einige in der neuen Dauerausstellung in Göttingen Platz finden sollen. Die Erforschung und Aufarbeitung der Provenienz dieser Konvolute gehört seit 2021 auch zu den Zielen der Kooperation, insbesondere das Kennenlernen tansanischer Perspektiven auf und lokaler Kenntnisse der über die Ethnografica sowie die Entwicklung kollaborativer Umgangsformen mit ihnen. Seither gehen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Iringa Boma den Spuren dieser Objekte und Archivalien in Tansania nach, um die Perspektive möglicher Herkunftsgemeinden der Objekte auf ihre Provenienz und Konzepte für kollaborative Ausstellungen zwischen Göttingen und Iringa oder Rückführungsprojekte von Göttingen nach Tansania auszuarbeiten.

Einbindung weiterer Institutionen

Die Museumskooperation wurde weiter ausgebaut durch die Einbindung des Boma Museums in das Verbundprojekt *Provenienzforschung in außereuropäischen Sammlungen und der Ethnologie in Niedersachsen* (PAESE)[5] als tansanischer Partner in den Teilprojekten der Ethnologischen Sammlung Göttingen und des Niedersächsischen Landesmuseums Hannover (NLMH). Im Zuge dieser Einbindung tauschten sich die Mitarbeitenden

5 www.postcolonial-provenance-research.com/ (letzter Zugriff: 23.09.2023).

zuerst im Mai 2021 in einem Online-Workshop zu sammlungs- und archivierungsbezogenen Fragen aus. Im März 2022 reiste die Kuratorin der ethnologischen Sammlung des NLMH nach Iringa, um sich mit Sammlung, Ausstellung, Archiv und Programm von Iringa Boma – Regional Museum and Cultural Centre sowie der umliegenden Erinnerungslandschaft der Region vertraut zu machen. Dem folgte im Mai 2022 ein Gegenbesuch der Direktion von fahari yetu am NLMH und der Ethnologischen Sammlung Göttingen.

Obwohl der Fokus von PAESE auf der Arbeit an den Sammlungen in Niedersachsen liegt, soll die Einbindung von fahari yetu die Anwendung der Ergebnisse in gemeinsamen Ausstellungs- und Archivprojekten in Iringa fördern, in welchen Kontexte kolonialer Aneignung von Kunst und Kulturgut in der Herkunftsgesellschaft thematisiert werden. Hierzu reiste der Kustos der Ethnologischen Sammlung im Juni 2022 nach Iringa, um eine praxisorientierte Lehrveranstaltung zum Thema für MATCS Studierende und Angestellte der Iringa Boma anzubieten. Aus der Gruppe der Teilnehmerinnen und Teilnehmer wurden der Kurator des Boma Museums für einen dreiwöchigen Trainingsaufenthalt und vier MATCS Studierende für ein Gastsemester im Winter 2022/2023 am Institut für Ethnologie in Göttingen ausgewählt.

Gleichzeitig erweiterte sich das Kooperationsnetzwerk auch um Museen und universitäre Bildungseinrichtungen in Hessen. So konnte das fahari yetu-Team seine methodische Vorgehensweise der Provenienzforschung anhand einer Reihe von ethnografischen Forschungsreisen im Auftrag eines Verbundprojekts der Philipps-Universität Marburg und des Stadtmuseums Gießen zu Sammlungen aus Tansania und Kamerun entwickeln und erproben und die Ergebnisse auf einem Symposium in beiden Städten während des Aufenthalts in Deutschland im Mai 2022 präsentieren. Seit August 2022 fungiert fahari yetu weiterhin als tansanische Partnerorganisation in einem Provenienzforschungsprojekt zum Ostafrika-Bestand des Museums Witzenhausen in der Nähe von Göttingen. Für diesen Beitrag sind besonders Überschneidungen zwischen den Sammlungen in Witzenhausen und Göttingen wie im Fall der Objekte und Archivalien des Sammlers Wilhelm Arning[6] interessant.

6 Für einen Abriss der Geschichte Deutsch-Ostafrikas anhand der Fotosammlung Wilhelm Arnings s. auch meinen Kurzbeitrag hierzu in diesem Band.

METHODISCHE ANSÄTZE

Die im Rahmen der Kooperation zwischen fahari yetu und der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen – sowie auch dem NLMH und dem Museum Witzenhausen – durchgeführte Provenienzforschung strebt die Entwicklung und Anwendung einer konsistent partizipativen Vorgehensweise in den folgenden drei Methodenschritten an:

Objektanalyse

Zur wissenschaftlichen Erschließung ihrer Provenienz werden die Objekte zunächst einer Materialanalyse unterzogen. Was lässt sich am Objekt selbst ablesen bezüglich seiner Funktion, seines Erhaltungszustandes und seiner möglichen Herkunft? In die Objektanalyse fließen weiterhin die aus der Sammlung zur Verfügung stehenden Informationen ein. Was ist in den Eingangsbüchern und späteren Inventarlisten zur Funktion, zum Material, zu Maßen, zur Herkunft, zum Erwerb und zum Erhaltungszustand notiert? Inwieweit stimmen die Informationen mit den Objekten selbst überein, wo müssen sie angepasst werden? Entscheidend für eine partizipative

Vorgehensweise ist, dass Kolleginnen und Kollegen aus möglichen Herkunftsgesellschaften aktiv in die Beantwortung dieser Fragen eingebunden werden. Außer einer möglicherweise unterschiedlichen Perspektive der Bewertung geht es hierbei insbesondere darum, Vertreterinnen und Vertreter aus Herkunftsgemeinden einen Eindruck vom Leben der Objekte in der Diaspora (vgl. Basu 2011), d. h. im Umfeld der Ausstellungen und Depots in den verwahrenden Ländern zu geben. Hiermit verbunden ist die Digitalisierung bzw. fotografische Erfassung der Objekte in möglichst realitätsnahen Formaten. Die Abrufbarkeit in digitalen Formaten schafft zum einen Zugang für Menschen in Herkunftsgemeinden oder mit anderweitigem Bezug zu den Objekten und damit Möglichkeiten der Partizipation in der Erforschung ihrer Provenienz. Zum anderen ist die Erstellung von Objektfotos Teil der Vorbereitung auf die Feldforschung, in der sie Menschen zur Betrachtung und Bewertung vorgelegt werden.

Das oben genannte Ziel des Kennenlernens tansanischer Perspektiven auf die ostafrikanischen Objektkonvolute und die Entwicklung kollaborativer Umgangsformen mit ihnen wird seit 2021 durch den Besuch von Studierenden und Fachleuten aus Iringa in Göttingen verfolgt. So machten sich der Geschäftsführer und der Assistent der Geschäftführung von fahari yetu im Rahmen einer Depotrecherche im Mai 2022 mit den Objekten der Sammlung vertraut, sammelten erste Assoziationen und identifizierten Prioritäten für weiterführende Forschungsaktivitäten [Abb. 1]. Im Rahmen eines zweiten Besuchs im Spätherbst 2022 bearbeiteten der Kurator des Iringa Boma Museums sowie vier Master-Studierende aus Iringa ausgewählte Objekte der Sammlung kuratorisch im Rahmen einer Lehrveranstaltung mit deutschen Studierenden und dem Kustos der Sammlung. Für die tansanischen Besucherinnen und Besucher war es die erste Erfahrung mit ethnografischen Sammlungen in deutschen Depots und den mit ihren Objektkonvoluten verbundenen kolonialen Wissenshorizonten.

1 Fahari yetu Mitarbeiter Jimson S. Sanga mit einer aus Tansania stammenden Kalebasse (Af 259) im Göttinger Sammlungsdepot. Mai 2022. Foto: Hannah Stieglitz.

Biografien von Sammlerinnen und Sammlern

Um die Herkunft der Objekte genauer einzugrenzen und ihren Weg in die verwahrenden Museumsdepots nachzuzeichnen, wird im Einklang mit der Objektanalyse eine historische Rekonstruktion der Biografien und Reisebewegungen ihrer Sammler und Sammlerinnen durchgeführt, normalerweise durch Archiv- und Literaturrecherche. Das Objekt fungiert hierbei vornehmlich als Aufhänger für das Aufspannen geschichtlicher, kultureller und sozialer Kontexthorizonte, vor denen Geschichten kolonialer Begegnung erzählt und akademischen und nicht-akademischen Sphären der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollen. Die Nachzeichnung von Biografien und Reisebewegungen ist gleichzeitig notwendige Vorarbeit für die Planung von zu besuchenden Orten und Routen in der Feldforschung. Sie sind – wie die

Depots und Inventarlisten in europäischen Museen – ein Teil des Lebens der Objekte in der Diaspora, der Vertreterinnen und Vertretern der Herkunftsgesellschaften in vielen Fällen aufgrund von sprachlichen und kulturellen Barrieren verschlossen bleibt. Partizipative Provenienzforschung lässt sich demnach als Abbauen dieser Barrieren und gezielte Schaffung von Zugang zu und Rückführung von in der Objektbiografie akkumuliertem Wissen begreifen.

Eines der größten Objektkonvolute aus dem heutigen Tansania in der Ethnologischen Sammlung stammt beispielsweise von dem Sammler Ferdinand Alexander Jansa, der von 1899 bis 1934 in Deutsch-Ostafrika und später British Tanganyika als Missionar für die Herrnhuter Brüdergemeine tätig war (s. auch Wetjen in diesem Band). Neben 166 Objekten in der Sammlung – viele davon aus dem südlichen Hochland von Tansania (darunter auch die Kürbisflasche in der Hand von J. Sanga in Abb. 1) – finden sich im Archiv der Universität Göttingen auch Listen und Briefwechsel mit Jansa aus dieser Zeit.[7] Das archivierte Wissen zum Konvolut speist sich zu einem großen Teil aus Objektbeschreibungen und Erinnerungen, ist aber für tansanische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aufgrund sprachlicher Barrieren erst einmal nicht zugänglich, ähnlich wie für deutsche Provenienzforscherinnen und -forscher die Erzählungen aus möglichen Herkunftsgemeinden. Der tansanische Archäologe Pastory Bushozi (2023) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass nicht nur menschliche Überreste und ethnografische Objekte selbst, sondern auch das in ihrem Zusammenhang akkumulierte Wissen in deutschen Archiven nach Tansania repatriiert werden müssten, um kollaborative Forschung auf Augenhöhe zu betreiben, etwa durch Übersetzungen oder Kapazitätsentwicklung in historischer Archiv- und Depotarbeit. Derartige Maßnahmen könnten tansanischen Forscherinnen und Forschern beispielsweise neue Ansatzpunkte zur Aufarbeitung von Widerstandskriegen gegen die deutsche Kolonialherrschaft aufzeigen, auch nach dem Ableben der letzten Zeitzeugen.

7
Sammelmappe 15 (»Sammlungs-Ankäufe 1927–1935«), Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

Ethnografische Feldforschung

Durch ethnografische Feldforschung werden Provenienzuntersuchungen zu kolonialgeschichtlichem Sammlungsgut in möglichen Herkunftsgesellschaften lokalisiert und kontextualisiert. Nach einer groben Eingrenzung der zu bereisenden Gemeinden durch gegebene Sammlungsinformationen und zugehörige historische Quellen sollen lokale Gemeindemitglieder hierbei zu Herkunft, Bedeutung und Aneignung der Objekte befragt werden. Auch kann die Arbeit vor Ort Hinweise geben, ob Objekte möglicherweise in einem Unrechtskontext erworben wurden und ob sich Objekte von besonderem kulturellen Wert für die Herkunftsgemeinden in der Sammlung befinden. Befragungen können sowohl in Form von Gruppendiskussionen, welche sich durch eine dynamische Interaktion verschiedener Gemeindemitglieder bei der Auseinandersetzung mit der Thematik auszeichnen, als auch biografischen mit oder halbstrukturierten Einzelinterviews mit lokalen kulturellen Autoritäten wie *Chiefs* oder Heilpraktikerinnen und -praktikern durchgeführt werden. Hierbei sollte besonderer Wert darauf gelegt werden, verschiedene Stimmen in den Gemeinden einzufangen, um der zu erwartenden Präsenz unterschiedlicher Positionen zum Thema Rechnung zu tragen. Über die Gespräche hinaus ist auch die teilnehmende Beobachtung des Forschungsteams – das bewusste Erfahren und

Erfühlen der besuchten Orte und erlebten Interaktionen, sowohl gemeinsam mit als auch unabhängig von lokalen Vermittlerinnen und Vermittlern – ein wichtiger Teil der Datenerhebung.

Gerahmt von den kulturellen, historischen und geografischen Implikationen der Objekte und Archivdokumente folgt die Untersuchung einer ethnografischen Entdeckungslogik in der Tradition von *grounded theory* (vgl. Glaser/Strauss 1967), nach welcher theoretische Aspekte aus den empirischen Beobachtungen und Informationen entwickelt und unter Anwendung von Techniken *dichter Beschreibung* (vgl. Geertz 1973) zu nachvollziehbaren Narrativen verdichtet werden. Als Basis für die Datenanalyse bieten sich detaillierte Tourberichte an, in denen verschiedene Teammitglieder ihre Beobachtungen beschreiben, auf ihr historisches Hintergrundwissen beziehen und individuelle Assoziationen formulieren. Weiterhin sollten Gruppendiskussionen und Interviews als Tonaufnahmen aufgezeichnet werden, die bei Bedarf transkribiert werden und schriftlich zur Verfügung stehen können. Zwecks akademischer und nicht-akademischer Zugänglichkeit ist es darüber hinaus hilfreich, die Forschungserlebnisse und aus ihnen hervorgehende kulturelle und historische Erzählstränge mit einer umfassenden fotografischen Dokumentation der Reisen zu unterstützen.

Feldforschung im Rahmen der Forschungskollaboration zwischen der Ethnologischen Sammlung und fahari yetu Tanzania wurde von 2021 bis 2023 fortlaufend vom Standort Iringa durchgeführt, sowohl in Form von Tagestouren innerhalb der Region Iringa als auch während mehrtägiger Forschungsreisen in die benachbarten Regionen Njombe, Mbeya, Ruvuma und Morogoro. Ziele und Routen dieser Reisen waren aus vorangegangenen Objektanalysen und Biografien von Sammlern hervorgegangen. Das Forschungsteam bestand in der Regel aus drei bis vier Mitgliedern, Projektleiter, Leitungsassistent, Protokollant und Fotograf. Auf einigen Touren wurden wir zudem von studentischen Museumsmitarbeitern and -mitarbeiterinnen begleitet, um diese in Materie und Methoden einzuarbeiten und größere Datensätze aufnehmen zu können. Zielpersonen für die Befragung in Gruppendiskussionen und Interviews waren generell Mitglieder der jeweiligen Gemeinden – unter ihnen insbesondere Ältere – und speziell lokale Autoritäten wie *Chiefs*, Geistliche und andere Kirchenfunktionäre, oder Dorfvorsteherinnen und -vorsteher [Abb. 2, 3]. Diesen wurde als Grundlage der Diskussion Fotoausdrucke von den Objekten der Göttinger Sammlung vorgelegt, zusammen mit einer Reihe von Leitfragen: Um was für ein Objekt handelt es sich bzw. können die Teilnehmerinnen und Teilnehmer es identifizieren? Betrachten sie das Objekt als ihr eigenes bzw. als ihrer eigenen Kultur zugehörig? Wenn nicht, wem oder welcher Kultur können sie es zuordnen? Was ist die Bezeichnung für das Objekt, sowohl in lokalen Sprachen als auch in Swahili? Welche Funktion oder Bedeutung hat das Objekt? Hat es diese Funktion heute noch bzw. hat sich diese verändert? Aus welchem Material ist das Objekt und wer stellt es her? Wird es auch in der Gegenwart hergestellt? Gibt es geschichtliche Ereignisse, die sich mit dem Objekt verbinden lassen? Gibt es Erinnerungen an die deutsche Kolonialzeit? Wenn ja, welche genau? Wäre es von Interesse, das Objekt zurückzubringen? Wenn ja, wer könnte es zurücknehmen? Aus konkreten, vagen und fehlenden Antworten und Interpretationen dieser Fragen setzen sich die folgenden Geschichten von drei aus Tansania stammenden Objektgruppen aus der Ethnologischen Sammlung in Göttingen zusammen.

2, 3 Eindrücke von der Feldforschung in Iringa, November 2021.
Foto: Herry Sanga/fahari yetu Tanzania.

OBJEKTGESCHICHTEN

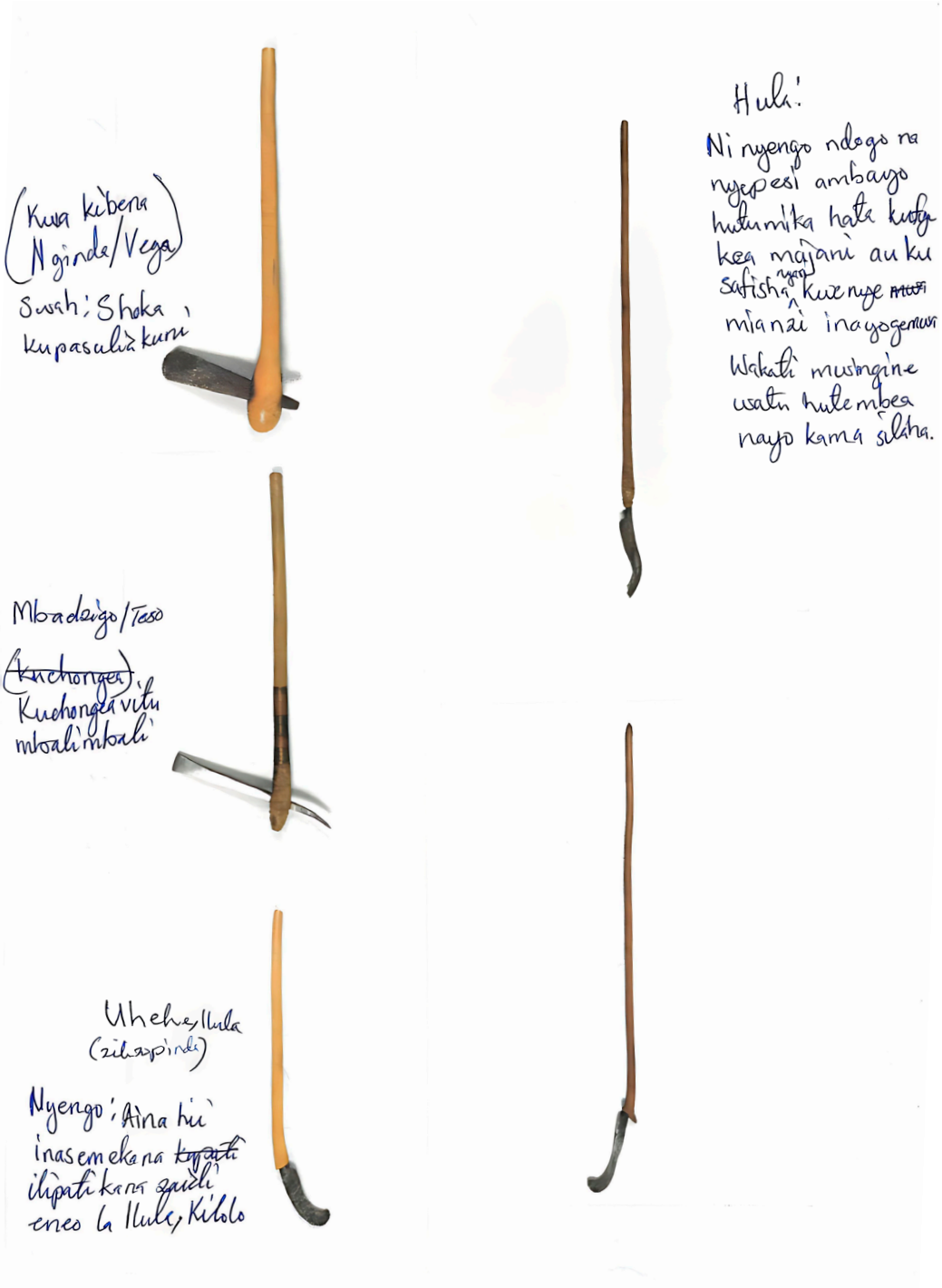
Im Folgenden werden drei verschiedene Objektgeschichten vorgestellt, in die Ergebnisse aus allen oben ausgeführten Forschungsschritten eingeflossen sind:

Kulturelle Kontinuitäten: Feldwerkzeuge

Feldwerkzeuge bildeten eine Objektgruppe in der im Rahmen des Projekts beforschten Auswahl der Ethnologischen Sammlung in Göttingen, bestehend aus Grabstöcken, Sicheln, Äxten und Hacken. Aus den Inventarlisten wussten wir, dass diese Objekte von den kulturellen Gemeinschaften der Wahehe, Wabena, Wakinga und Wanyakyusa aus dem südlichen Hochland von Tansania stammen sollten. Als wir uns auf die ersten Gruppendiskussionen an verschiedenen Orten innerhalb der Iringa Region vorbereiteten, hatte mein Kollege Jimson Sanga die Idee, die Teilnehmer und Teilnehmerinnen im Vorfeld um das Mitbringen von Gegenständen aus ihren eigenen Haushalten zu bitten. Diese Idee stellte sich zum einen als sehr effektives Werkzeug heraus, um bei den Teilnehmenden Verständnis und Interesse für unser Hauptanliegen, die Erforschung der Herkunft ähnlicher Objekte in deutschen Sammlungen, zu erzeugen. Mit den physischen Objekten in der Hand fiel es leicht, eine Verbindung zu den Fotos herzustellen und die abgebildeten Objekte auf das eigene Leben zu beziehen. Zum anderen brachten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer neben verschiedenen anderen Objekten zu jedem Treffen handgemachte Feldwerkzeuge mit, die den Objekten aus der Sammlung auf den Bildern ähnelten [Abb. 4].

Nachdem wir erste Informationen und Kommentare von sich vornehmlich als Wahehe identifizierenden Teilnehmerinnen und Teilnehmern in Iringa bekommen hatten, wandten wir die gleiche Vorgehensweise in Gruppendiskussionen in Wabena- und Wakinga-Gemeinden in der Region Njombe und in Wanyakyusa-Gemeinden in der Region Mbeya an. Wie in Iringa sollten die Teilnehmenden selbst handschriftlich Bezeichnungen, Kommentare und Interpretationen in die ausgeteilten Fotoausdrucke hineinschreiben.

Nach den Eindrücken der ethnografischen Erhebung stehen die landwirtschaftlichen Werkzeuge für kulturelle Kontinuität von der Kolonialzeit bis heute. Das Leben in den Regionen des südlichen Hochlands ist damals wie heute geprägt vom saisonabhängigen Zyklus der Landwirtschaft, in dem die Mehrheit der Menschen Mais, Bohnen, Kartoffeln und andere Feldfrüchte im Wechsel von Regen- und Trockenzeiten anbaut. Die hierfür benötigten Werkzeuge werden auch heute noch angefertigt wie früher, auch wenn es mittlerweile industriell gefertigte Ausführungen zu kaufen gibt. Wichtig zu notieren ist darüber hinaus, dass die Werkzeuge aus der Sammlung zwar von Vertreterinnen und Vertretern bestimmter ethnischer Gruppen erworben worden sein mögen, diesen Gruppen jedoch nicht exklusiv zugeordnet werden können. Da sie über ethnische Grenzen hinweg von den verschiedenen kulturellen Gemeinschaften in der Region verwendet werden, tragen sie zwar verschiedene, aber ähnliche Bezeichnungen in den lokalen Sprachen.



4 Während der Forschung mit Kommentaren versehener Fotoausdruck der Feldwerkzeuge (links von oben nach unten: ESG, Af 2022, Af 238, Af 235, Af 1390, Af 1389), März 2023. Kommentare: Kepha Ngakonda.

5 *Lisala* (Stoßspeer) und *mgoha* (Wurfspeer) (ESG, Af 1518, Af 1372).

Bedeutungstransformationen: Speere und Schilde

Unter den zu beforschenden Objekten aus der Ethnologischen Sammlung befanden sich auch die beiden hier abgebildeten Wahehe-Speere [Abb. 5]. Obwohl sich auch bei Waffen und Kriegsausrüstung aus dem südlichen Hochland Adaptionen über ethnische Grenzen nachzeichnen lassen, werden diese sehr viel stärker bestimmten kulturellen Gruppen zugeordnet. Laut Nigmann (1908: 79f.) bestand die Bewaffnung eines Hehe-Kriegers in vorkolonialer Zeit aus einem Stoßspeer, drei bis fünf Wurfspeeren und einem Schild. In Gruppendiskussionen in Iringa brachten Teilnehmer in mehreren Fällen Speere mit und erklärten uns sehr genau den Unterschied zwischen Stoßspeer (*lisala*) und Wurfspeer (*mgoha*). Auch wenn sie nicht mehr im Kampf verwendet werden, gelten besonders Stoßspeere heutzutage als Insignien der Macht und werden gerne von *Chiefs* und anderen männlichen Vertretern der Königsfamilien getragen, wie beispielsweise von unserer Kontaktperson *Chief* Malangalila bei der Durchführung einer Gruppendiskussion im Hof seines Hauses. Wie die oben beschriebenen Hacken, Äxte, Grabstöcke und andere Feldwerkzeuge werden Speere in Iringa heutzutage aus Alteisen neu geschmiedet anstatt das zur Herstellung benötigte Eisen wie früher aus Erz herauszuschmelzen. Genau wie die Feldwerkzeuge steht also auch die Speerschmiede für kulturelle Kontinuität, auch wenn sowohl der Herstellungsprozess als auch die Verwendung und Bedeutung der Speere Transformationen durchlaufen haben.

Anders verhält es sich mit dem Schild als weiterem Bestandteil der früheren Kriegerausrüstung. Die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen enthält keine Hehe-Schilde, doch finden sich in den Beständen des NLMH zum Teil große Konvolute und auch im Museum

Witzenhausen einige Objekte dieser Art. Die Provenienz der Konvolute des NLMH ist dahingehend geklärt, dass viele der Schilde gewaltsam in den Schlachten der Hehe-Kriege[8] angeeignet wurden. So wurde das größte Konvolut den beim abgewehrten Angriff auf Useke getöteten Wahehe abgenommen. Der Sammler Bernhard von Bothmer wurde im darauffolgenden Vergeltungsangriff auf Konko selbst getötet (Hermann 1895: 70f.). Zur Provenienz der Schilde im Museum Witzenhausen können hingegen nur Annahmen getroffen werden. Es erscheint plausibel, dass Stabsarzt Wilhelm Arning diese Schilde den in der von ihm geführten Schlacht von Munisagara 1892 getöteten Wahehe abnehmen und auf die nahegelegene Militärstation Kilosa bringen ließ (Arning 1893: 59), von wo sie ca. zehn Jahre später von Stationschef Lambrecht nach Witzenhausen verbracht wurden (s. auch meinen weiteren Text in diesem Band).

8 Die Hehe-Kriege bezeichnen einen Eroberungskrieg der deutschen Kolonialtruppen gegen den erbitterten Widerstand der Volksgruppe der Wahehe unter *Chief* Mkwawa von von 1891 bis 1898. Für detaillierte Informationen s. Redmayne 1968, Pizzo 2008.

In ihren Schilderungen der Schlacht von Konko verweisen sowohl Herrmann (1895: 71) als auch Nigmann (1911: 51) auf den hohen Stellenwert der Schilde für die Wahehe. Trotzdem finden sich heutzutage kaum noch welche in den Dörfern und Gemeinden in Iringa und auch der Erkennungswert der Fotos ist eher niedrig. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an den Gruppendiskussionen in Iringa identifizierten die Objekte auf den Fotos zwar als Schilde, anders als bei den Speeren jedoch nicht als typische Hehe-Schilde. In einigen Fällen gab es Aussagen, dass diese Art Schilde früher wichtig und zahlreich waren, aber heute niemand mehr mit der Herstellung vertraut sei. Uns Forschenden stellte sich die Frage, warum die Speere ihre Bedeutung bis in die Gegenwart erhalten konnten, die Schilde aber nicht? Beide Objektarten sind mehr oder weniger Reliquien aus einer Zeit, die mit der kolonialen Unterwerfung endete. Nach den Kolonialkriegen gab es keine Kriege mehr, in denen vorkoloniale Formen der Bewaffnung eine Rolle spielten, und die Pflege einer ›Kriegerkultur‹ verlor ihre Bedeutung. Während sich die Bedeutung der Speere aber in Richtung repräsentativen Wertes als Insignium der Macht transformierte, sind die Schilde mehr oder weniger in Vergessenheit geraten. Ein Rest von Erinnerung ist jedoch bis heute vorhanden und die Forschung zu dieser Frage somit noch nicht abgeschlossen.

Erinnerungslücken: Kopfstützen

Das Objekt mit der Inventarnummer Af 2070 [Abb. 6] wurde in den 1890er Jahren vom Schutztruppenoffizier Hans Glauning in Deutsch-Ostafrika erworben und zunächst dem Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin (heute: Ethnologisches Museum) übergeben. 1939 kam es als Schenkung des Berliner Museums in die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen. Im Bestand des Museums Witzenhausen befindet sich ein sehr ähnliches Objekt, welches Wilhelm Arning aus dem Ersten Weltkrieg aus der Kolonie mitbrachte und das im Inventarbuch ebenso wie das in Göttingen lagernde Objekt der ethnischen Gruppe der Wangoni im Süden Tansanias zugeordnet wird. Es bot sich also an, auf unseren Forschungsreisen durch die Regionen im Süden des Landes auch der Provenienz dieser beiden ›Kopfstützen‹ nachzugehen. Die Wangoni waren ursprünglich eine Splittergruppe der Zulu in Südafrika, die vor Shaka Zulu's expandierendem Königreich nach Norden flohen und sich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der

6 Kopfstütze (ESG, Af 2070).

Region Ruvuma im Süden Tansanias niederließen (Makukula 2022: 25f.). Kunsthistoriker haben die Bedeutung von geschnitzten Kopfstützen im afrikanischen Kunsthandwerk herausgearbeitet und verweisen auf ihre exponierte Funktion insbesondere in südafrikanischen Gesellschaften, wo sie nicht nur als Kissen, sondern auch als Medium der Kommunikation mit den Vorfahren im Traum dienten (vgl. Vendryes 1999; Nettleton 2007). In der deutschen Kolonialliteratur gibt es einige Hinweise auf die Verbreitung dieser Objekte bei den Wangoni. So notiert Fülleborn (1906: 506) zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass sich zwar hier und da geschnitzte Nackenstützen finden würden, diese aber kaum noch in Gebrauch seien, da sie laut Auskunft der befragten Menschen aufgrund vereinfachter Haartrachten nicht mehr benötigt würden. Weule (1908, Tafel 22) wiederum identifiziert ein vergleichbares Objekt einige Jahre später als Schemel und nicht als Kopfstütze.

Auf unseren Forschungsreisen zeigten wir den Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern Fotos der ›Kopfstützen‹, sowohl in der Wangoni-Region Ruvuma als auch in den angrenzenden Regionen Njombe, Morogoro und Iringa. In allen Diskussionen und Interviews gab es niemanden, der die beiden Objekte als Kopfstützen erkannte. Stattdessen wurden sie durchgängig als Hocker oder Bänke zum

Daraufsitzen identifiziert. Das galt auch für meine Teamkollegen, bis zwei von ihnen das Objekt in Witzenhausen zu Gesicht bekamen, in der Hand hielten und feststellten, dass es als Hocker eigentlich zu klein ist. Daraufhin stellten sie die These auf, dass es sich bei den Objekten möglicherweise um verkleinerte Miniaturausgaben von Bänken handeln könnte, die zwecks leichterem Transport speziell für interessierte Kolonialbeamte und -ethnologen angefertigt wurden. Ich selbst schloss mich dieser These nicht an, sondern schlug vor, die fehlende Erinnerung an ›Kopfstützen‹ als Folge kultureller Veränderungen zu interpretieren. Es lässt sich annehmen, dass Kopfstützen für eine mobile Lebensweise relevant sind, etwa auf Wanderungen oder auf Kriegszügen gegen benachbarte Bevölkerungsgruppen. Im Gegensatz zu nilotischen Gruppen weiter im Norden waren die Wangoni kein Hirtenvolk und hatten sich in Ruvuma dauerhaft niedergelassen. Während sie zuvor häufig Konflikte mit Nachbargruppen austrugen und als ›kriegerisch‹ galten, gab es nach den Kolonialkriegen keine Kriege mehr, in denen vorkoloniale Formen der Bewaffnung eine Rolle spielten. Darüber hinaus ist in den vergangenen hundert Jahren sicherlich die Anpassung an alteingesessene Nachbarkulturen sowie an eine tansanische Nationalkultur vorangeschritten, im Zuge derer aus dem südlichen Afrika mitgebrachte Kultureigenschaften zurückgegangen sein könnten. Während weitere Forschung zur Unterstützung oder Verwerfung all dieser Annahmen geboten ist, bringt der ugandische Kunsthändler Joe Ndyanabangi (2020) sie im Werbetext für eine »Ngoni Headrest« auf seiner Website bereits zusammen auf den Punkt:

> »The headrests were used as pillows to help someone to have good sleep. They were also used help protect ceremonial coiffure. In some occasions headrests are used as stool. As a personal object, the headrest has become part of the individual. Usually, when the person died, he is buried with his headrest. Sometimes the headrest is passed to his heir, who would treat it with respect because this wooden piece embodies the spirit of the deceased person.«

AUSBLICK

Die vorangegangenen Abschnitte haben Einblicke in die Zusammenarbeit zwischen der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen und des Boma Museums der University of Iringa bei der Gestaltung partizipativer Methoden in der Provenienzforschung gegeben. Letztlich geht partizipative Provenienzforschung – ob im Depot, im Archiv oder im Feld – über den rein inhaltlichen Forschungsauftrag hinaus. Die partizipatorische Einbindung der Menschen soll das Bewusstsein für die Problematik in der Herkunftsgesellschaft fördern, Interesse und logistische Optionen für mögliche Restitutions- und Ausstellungsprojekte mitsamt damit einhergehenden Entwicklungsmaßnahmen ausloten und interkulturelle Perspektiven und Kompetenzen fördern. Hierbei haben die Ausführungen an einigen Stellen auch Raum für Verbesserungen identifiziert.

Der Fall der Kopfstütze beispielsweise hat die fehlende Erkennbarkeit der Größe oder Dimension von Objekten auf den zur Verfügung stehenden Fotos als methodischen Schwachpunkt der Feldforschung aufgezeigt. Über die Verbesserung der fotografischen Darstellung hinaus sollten die Objekte den befragten Personen in Zukunft deshalb auch in ihrer physischen Dreidimensionalität zugänglich

gemacht werden. Dies kann zunächst durch die Erstellung von 3D-Modellen und deren Ausdruck in den Herkunftsländern erfolgen. In Tansania sind 3D-Drucke relativ kostengünstig zu produzieren, während sich das Museum Witzenhausen beispielsweise um die Anschaffung eines 3D-Scanners bemüht. Damit würden den Forschenden vor Ort bessere Instrumente in die Hand gegeben, um stärkere Resonanz für diese Thematik bei den Menschen in den Kommunen zu erzeugen. Eine verbesserte Ausrüstung zur Thematisierung des Forschungsgegenstandes trägt auch zur gezielten Kompetenzentwicklung von Studierenden und Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern in partizipativer Provenienzforschung und ethnografischer Feldforschung bei, die in der zukünftigen Kooperation zwischen der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen und fahari yetu Tanzania im Zentrum stehen soll.

Weiterhin haben wir in der Feldforschung festgestellt, dass eine Reihe von historisch bedeutenden Objekten im südlichen Hochland von Tansania kaum noch vorhanden sind. Ein Ziel muss demnach sein, die Objekte selbst in die Herkunftsländer zurückzuführen und für die Menschen erfahrbar zu machen. So sollen im Rahmen einer kommenden Projektmaßnahme die oben diskutierten Hehe-Schilde aus den Sammlungen des NLMH und des Museums Witzenhausen zusammen mit anderen potentiell identitätsstiftenden Objekten nach Iringa zurückgeführt und im Boma Museum ausgestellt werden. In Iringa sollen die Objekte in geeigneter Weise gezeigt und in die Forschung mit lokalen Wissensträgern und -trägerinnen sowie in die Wissenvermittlung an das Museumspublikum – Anwohnerinnen und Anwohner, Schülerinnen und Schüler, Touristinnen und Touristen – eingebunden werden. Erfahrungen aus den Ausstellungs-, Forschungs- und Bildungsmaßnahmen zu den rückgeführten Objekten sollen perspektivisch anhand vergleichbarer Objekte in die Ausstellungen der Göttinger Sammlung, des NLMH und des Museums Witzenhausen einfließen, um die Verbindung zwischen beiden Regionen an beiden Orten in musealen Kontexten abzubilden. In diesem Sinne werden die Objekte in Tansania zur Vermittlung eines ermächtigenden, identitätsbildenden Narrativs beitragen und in Deutschland Wissenslücken und Stereotype bezüglich deutsch-tansanischer Kolonialgeschichte adressieren.

Danksagung

Die Feldforschung für diesen Beitrag wurde durch die vom Deutschen Zentrum Kulturgutverluste geförderten Projekte *Provenienzen von ethnographischen Objekten aus kolonialen Kontexten in Mittelhessen* und *Provenienzforschung zum Ostafrika-Bestand der Sammlung des Museums Witzenhausen* finanziert. Mittel für zugrunde liegende gegenseitige Fachbesuche und Studienaufenthalte stammten aus dem Erasmus+ Förderprogramm der Europäischen Union.

Literaturverzeichnis

Arning, Wilhelm
1893. Gefecht gegen die Wahehe. In: *Deutsches Kolonialblatt* 4: 58–60.

Basu, Paul
2011. Object Diasporas, Resourcing Communities: Sierra Leonean Collections in the Global Museumscape. In: *Museum Anthropology* 34 (1): 28–42.

Bushozi, Pastory
2023. The history of ›collecting‹ human remains during German colonial period in German East Africa. Unveröffentlichter Beitrag zum Joint Workshop *Human Remains from Africa in Göttingen University Collections: Provenances, Repatriation, Collaboration*, National Museum and House of Culture, Dar es Salaam.

Förster, Larissa
2021. Provenienzforschung zu Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten. Das Deutsche Zentrum Kulturgutverluste. Goethe-Institut e. V. (www.goethe.de/ins/nz/de/kul/mag/22480506.html).

Fülleborn, Friedrich
1906. *Das Deutsche Njassa- und Ruwuma-Gebiet, Land und Leute, nebst Bemerkungen über die Schire-Länder*. Berlin: Dietrich Reimer.

Geertz, Clifford
1973. Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In: Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books, 3–30.

Glaser, Barney und Anselm Strauss
1967. *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Herrmann, Kompanieführer
1895. Über seinen Zug nach Konko. In: *Deutsches Kolonialblatt* 6: 70–71.

Makukula, Domenicus
2022. Art, Objects and Belief Systems among the Wangoni of Tanzania. In: *Tanzanian Journal of Population Studies and Development* 29 (1): 24–43.

Ndyanabangi, Joe
2020. Ngoni Headrest Tanzania (LHRT 042) (www.africagalleryantique.com/product/ngoni-sudan-headrest-lhrt-042/).

Nettleton, Anitra
2007. *African dream machines: Style, identity and meaning of African headrests*. Johannesburg: Wits University Press.

Nigmann, Ernst
1908. *Die Wahehe: Ihre Geschichte, Kult-, Rechts-, Kriegs- und Jagd-Gebräuche*. Berlin: Ernst Mittler Verlag.

Nigmann, Ernst
1911. *Geschichte der Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika*. Berlin: Ernst Mittler Verlag.

Pizzo, David
2008. *»To Devour the Land of Mkwawa«: Colonial Violence and the German-Hehe War in East Africa c. 1884–1914*. Chapel Hill: University of North Carolina (https://cdr.lib.unc.edu/concern/dissertations/p8418n27h?locale=en).

Redmayne, Alison
1968. Mkwawa and the Hehe Wars. In: *The Journal of African History* 9 (3): 409–436.

Staatsministerin für Kultur und Medien
2023. *Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten. Erforschung und Aufarbeitung. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung* (www.bundesregierung.de/breg-de/bundesregierung/bundeskanzleramt/staatsministerin-fuer-kultur-und-medien/sammlungsgut-aus-kolonialen-kontexten-1851438).

Vendryes, Margaret
1999. Africa in repose: Stools and headrests. In: *Record of the Art Museum* 58(1/2): 38–53.

Weule, Karl
1908. *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas*. Berlin: Ernst Mittler Verlag.

ECHI CHRISTINA GABBERT UND GINNO BALLO

LIEBESLIED FÜR EINE *AANTE*

Ein Metalog

Im Jahr 2022 sandte meine Familie in Arbore in Südäthiopien eine *aante* für die Ethnologische Sammlung in Göttingen. Meine Versuche, die *aante* in Worten zu beschreiben, waren blass und klanglos. Der Satz »Die *aante* ist ein Milchgefäß« ist ebenso wahr wie ungenügend. Es wurde klar, dass die *aante* nicht für einen Aufsatz gemacht wurde. Sie ist eine Akteurin, unruhig und mächtig, und erinnert uns daran, was wir lernen und verlernen sollten, bevor wir über sie sprechen können. Wie können wir vermitteln, was und wer die *aante* ist, was sie bedeutet und tut? Wie können wir einen richtigen Ort für sie finden, so fern ihrer Heimat? Kann ein Museum überhaupt ihr Ort sein oder werden?

Im März 2023 trafen Ginno und ich uns in Addis Abeba und entschieden, diese Fragen in einem Metalog zu erforschen. Metaloge führen uns, mehr als dass wir sie führen, und immer wieder können sie uns überraschen, wenn wir nicht wissen, wie wir die Welten hinter den Worten erreichen können.

G Lass uns über die *aante* schreiben.

E Weißt Du was? Ich bin es leid, Artikel zu schreiben.

G Du hast immer neue verrückte Ideen. Sollten wir nicht wie bisher arbeiten?

E Ich liebe unsere bisherigen Arbeiten […] aber ich sehe keinen Sinn darin, noch einen Artikel über noch ein Objekt zu schreiben. Wir sammeln Objekte und Artikel über Objekte, wir entziehen Objekte ihrer Verwendung, den Händen, die sie berühren und dem, wie sie jeden Tag leben und gelebt werden. Wir schreiben, wir erklären, und das wird ihrer Rolle und ihrer Kraft nicht gerecht. Wir schreiben zu viele Worte mit zu wenig Bedeutung.

G Nun gut, und jetzt?

E Wir bringen die *aante* von Arbore nach Göttingen, wir schreiben über ihre Bedeutung in Arbore und bringen auch das nach Göttingen. Das sind Fragmente ohne spürbare Verbindung. Die *aante* ist doch das Wichtigste, was ein Haus benötigt?

G Das ist sie.

E Wie können wir das vermitteln und in ihre Geschichte einbetten? Nicht nur ihre Geschichte in Arbore, sondern auch die Geschichte ihrer Reise nach Göttingen?

G Hmmm, Du weißt, Du nervst.

E Ja, das weiß ich. Ich bin inzwischen Älteste. Ich tue Dinge, die ich früher nicht wagte. […] Können wir etwas ausprobieren?

G Was?

E Lass uns gemeinsam einen Weg suchen. Es gibt Dinge, die etwas Besonderes ausstrahlen. Wie beschreibt man ein schönes Strahlen? Worte sind sehr sperrig, um ein Strahlen zu vermitteln. Du siehst das Strahlen; Du fühlst es; aber wenn man darüber redet, bleibt es blass. Die *aante* ist viel mehr als ich beschreiben kann, insbesondere für ein deutsches Publikum, das nichts über ihr Leben in Arbore weiß.

G Wir haben so etwas schon geschafft. Das bekommen wir hin.

E Aber wie? Für ein Museumspublikum ist die *aante* doch nur ein weiteres Objekt in einem Glaskasten. Niemand weiß um ihre Stärke. Ich denke gerade an Liebeslieder. Es gibt so viele Mädchen, alle mit ihren jeweils eigenen Schönheiten, aber warum komponierst Du ein Liebeslied für diese eine? Ist es nicht, weil Du fühlst und siehst, was für andere unsichtbar ist? Könnten wir versuchen, so etwas wie ein Liebeslied für die *aante* zu komponieren.

G [SCHMUNZELT] Ja, Du spinnst.

E [SCHMUNZELT] Magst Du vielleicht mit einer Frage beginnen?

G Ok. Wir schicken diese *aante* in die neue Ausstellung nach Deutschland. Das ist eine besondere Gabe. Kannst Du noch einmal erklären, wonach Ihr gesucht habt?

E Wir suchten nicht nach etwas Bestimmtem. Wir fragten, ob es etwas gäbe, das Ihr als wichtigen Teil der neuen Ausstellung wählen würdet. Ich erzählte vom neuen Museum und fragte, ob Ihr etwas für den Eingangsraum schicken wolltet, den Raum in dem die Ausstellung beginnt oder auch für den Raum, der von spirituellen Verbindungen erzählt.

G Es ist die *aante*, die genau in diese Räume passt.

E Könntest Du erklären, warum Ihr Euch für sie entschieden habt?

G Wir waren fünf Personen: meine Mutter, dein Bruder Kucha, meine Großmutter, Du und ich **[Abb. 1, 2]**. Wir überlegten, was in die neue Ausstellung passen würde. Warum wir uns für die *aante* entschieden? Wenn in Arbore ein neues Haus gebaut wird, ist die erste Sache, die man benötigt, die *aante* und als Du über das renovierte Gebäude mit den neuen Räumen erzähltest, war klar, dass dies die perfekte Gabe ist.

E Und Du glaubst, es wird für die neue Sammlung funktionieren?

G Es wird funktionieren. Weil die *aante* Kraft und Geschichte in sich trägt, die das Museum bereichern. Die Faser aus der sie gemacht ist, ist *ergit* (Savannenspargel, *Asparagus sp.*), eine sehr machtvolle Pflanze mit vielen Wurzeln **[Abb. 3]**. Sie hat so viele Wurzeln, wie es Geschichten in einem Museum gibt; so viele, wie es Museumsgäste gibt, mit ihren Geschichten aus so vielen Orten.

E Wurzeln…

G Die Gäste eines Museums sind wie die Wurzeln des *ergit*. Sie kommen, um Geschichten zu lauschen und Dinge anzusehen und wenn sie gehen, geben sie das Gesehene, Erlebte und Gelernte weiter. Die *aante* steht nicht für sich, sie reicht zurück zu den vielen Wurzeln aus denen sie gefertigt wurde. Diese

https://doi.org/10.17875/gup2024-2702

1 Ege Ginno, Mutter von Ginno Ballo, verziert die für Göttingen vorgesehene *aante* mit Kaurischnecken. Rechts von ihr sitzt ihre Mutter Aka Ginno mit ihrer Ur-Enkelin, 2022. Foto: Echi Chr. Gabbert.

Wurzeln sind in ein Muster verflochten, so dicht, dass sie Milch so sicher halten kann wie Ton oder Leder. Ein Museum steht nicht für sich allein, so wie die Objekte im Museum nicht für sich allein stehen. Sie reichen mit ihren Geschichten bis zu allen Orten, von denen sie kamen, und sie verbreiten ihr Wissen wie ein Wurzelgeflecht mit jeder Besucherin und jedem Besucher, welche die Geschichten in sich aufnehmen und weitertragen. Die *aante* ermöglicht Interaktionen von Menschen und Objekten vor, im und über das Museum hinaus. Die entstehenden Verbindungen zwischen der Kraft der Objekte, ihren Geschichten und dem darin enthaltenen Wissen, werden weitergeführt, nachdem die Menschen das Museum verlassen haben.

E Du meinst, dass Museumsgäste, wie Wurzeln Informationen weitertragen und die Geschichten weiterflechten, wie Nährstoffboten, die im Boden wirken um an anderer Stelle Blätter und Blüten hervorzubringen?

G Wie die Wurzeln des *ergit* kannst Du verbreiten, was Du gesehen hast und so reicht es an andere Orte.

E Glaubst Du, dass Museumsgäste die Kräfte der *aante* durch bloßes Anschauen spüren oder erkennen werden und ihre Weisheit weitertragen?

G Ja, das glaube ich. Wer auch immer die *aante* erblickt, erhält ein Stück ihrer Kraft.

E Du meinst, ohne Erklärung?

G Ja, die *aante* gibt allen etwas, auch ohne Erklärung.

E Wie tut sie das?

G Die *aante* ist voller Kraft. Sie wird von Mädchen geflochten. Dieses Flechten ist eine aufwändige Kunst. Ein Mädchen wird Monate und manchmal auch

2 Ege Ginno befestigt Kaurischnecken an der *aante*, 2022.
Foto: Echi Chr. Gabbert.

ein Jahr brauchen, um sie herzustellen. Sie wird flechten, wann immer sie nicht mit anderen Dingen beschäftigt ist. *Aante* können nicht in Eile gemacht werden, es braucht ruhige, friedliche Momente. Während das Mädchen die *aante* flicht, singt sie oft *carile*, das Lied für ihren Liebsten. Sie wird dieses Liebeslied komponieren, während sie flicht. So flicht sie ihre Liebe in die *aante*. Manche Mädchen nehmen die *aante* mit, wenn sie Ziegen und Rinder hüten. Während die Tiere friedlich grasen, flechten sie wieder einige Reihen der *aante*. Du weißt, dass, wenn wir unsere Tiere friedlich grasen sehen, dies für uns zu den erfüllendsten Momenten gehört. Diese Erfüllung ist in die *aante* eingeflochten. Sie reicht über den Moment hinaus. Das Mädchen kann zudem vom Verkauf der *aante* Schmuck oder Tiere kaufen oder sich andere Wünsche erfüllen.

E Die *aante* trägt also Liebe, Erfüllung und Freude in sich und bringt auch finanzielle Vorteile?

G So ist es, Unabhängigkeit und Selbstwert. Was immer das Mädchen vom Erlös der *aante* kauft, gehört ihr. Die Ziege, die sie für die *aante* erhält, ist besonders, weil es nicht irgendeine Ziege ist, sondern die, die sie mit ihrer Kunst, ihrer Geschicklichkeit, ihrer Zeit und ihrer Mühe erarbeitet hat. Mädchen besitzen im Allgemeinen keine Tiere, aber solche, die sie gegen ihre *aante* eintauschen, gehören exklusiv ihnen und erfüllen sie mit Freude.

E Ich werde ein wenig nerven? […] Wie wird das, was Du gerade erzählst durch die *aante* reflektiert?

G Die Freude des Mädchens, das die *aante* flicht, steckt in der *aante*, ihre Liebe, ihre glücklichen Momente. Jede Person, die die *aante* anschaut, wird automatisch ein Stück dieses Glücks erhalten.

3 Wurzeln der *ergit*-Pflanze, aus denen die *aante* geflochten wird, 2023. Foto: Ginno Ballo.

E Jetzt nerve ich ein bisschen mehr.

G Gut.

E Kann diese Kraft abnutzen? Ich meine, wie lange strahlt eine *aante* all dies aus?

G Weißt Du, in Arbore wird eine abgenutzte *aante* nie weggeworfen. Sie wird im Rinderkral verbrannt, denn selbst, wenn sie auseinanderfällt, ist sie voller Energie. Ihr Rauch wird sich über die Luft verbreiten, ihre Asche wird die Erde nähren.

E Sie wird also nicht ihre Kraft verlieren, wenn sie in einem Museum steht?

G Ihre Energie hält ewig. Tatsächlich tragen Dinge, die mit den Händen gemacht werden, eine besondere Energie in sich. […] sie zerstören nicht […]. Fabriken produzieren unvorstellbare Mengen von Dingen in kürzester Zeit. Die *aante*, ihr Tempo, ihr langsames Wachsen, das Glück, das in ihr steckt, das vorsichtige Sammeln der *ergit* Wurzeln. Dies alles steht für das Leben mit und in der Welt, nicht gegen sie.

E Ich wünschte, dass Museumsgäste das fühlen könnten. Du hast die Ethnologische Sammlung in Göttingen gesehen. Glaubst Du, Museen sind Orte, in denen die guten Energien solch kostbarer Gaben die Menschen erreichen? Ich habe oft den Eindruck, dass Objekte gut platziert werden, aber nicht weiterleben, nichts ausstrahlen. Ich kann mich oft nicht mit ihnen verbinden.

G Wenn ich Museen besuche, verbinde ich mich vor allem mit Objekten wie der *aante*. Die Dinge, die zu mir sprechen, sind immer handgemacht. Sie tragen ihre eigene Geschichte und lehren mich etwas. Solche, die in Fabriken hergestellt wurden, sprechen nicht zu mir.

E Wie glaubst Du, sollte die *aante* in der Sammlung platziert werden? Wie können wir sie ausreichend respektieren?

G Sie sollte mit Respekt platziert werden. Sie sollte einen Ort haben, an dem sie mit genügend Raum für ihr Wissen und ihren Glanz friedlich hängen oder stehen kann.

E Kannst Du dafür einen Ratschlag geben?

G Sie mag es, bewegt und genutzt zu werden. Im Museum sind Dinge statischer, weil sie halten sollen und das ist in Ordnung. Sie sollte genügend Raum haben und aufrecht sein, damit sie sprechen kann. Meine Mutter hat dafür die Lederaufhängung gemacht [Abb 4]. Solange sie mit Respekt und Achtung platziert wird, wird sie so tief und lange reichen, wie ihre Geschichte. Eine Sache ist

4 Ege Ginno und Kucha Bulle schneiden das lederne Trageband für die *aante*, 2022. Foto: Echi Chr. Gabbert.

wichtig: Wenn die *aante* alt ist und auseinanderfällt, sollte sie nie weggeworfen werden. Sie sollte langsam verbrannt werden, damit der Rauch ihre Kraft in den Himmel trägt und die Asche die Erde und die Wurzeln der Pflanzen nährt. Wenn man sie zum Verrotten wegwürfe, würde das ihre Kraft beenden.

E Erzählst Du mir über die Kraft der *aante,* wenn sie gebraucht wird?

G Wenn ein Ehepaar das Hausbauritual [*mingusin*], vorbereitet, muss der Mann vier Dinge besorgen: Eine *aante*, einen Hocker für das Zentrum des Hauses, ein Kalebassenpaar und einen Kochtopf aus Ton. Nach dem Hausbau wird die Frau das neue Haus für vier Tage weder verlassen, noch kochen oder arbeiten. Am vierten Tag folgt das Ritual des Händewaschens [*kube digin*]. Danach reicht die Frau ihrem Mann zum ersten Mal Essen und Trinken. Zuerst reicht sie ihm Kaffee in einer Kalebasse und er spricht den ersten Segen, danach reicht sie ihm Milch und er spricht den zweiten Segen.

E Ab dann werden diese Segen jeden Morgen und Abend gesprochen. Kannst Du erzählen, wie sie wirken?

G Die *aante* ist sehr mächtig. Warum? Sie ist wie eine Frau. Sie trägt dazu bei, alle und alles im Haus zu beschützen. Sie ist das Gefäss, in das die wertvolle Milch gefüllt wird, mit der gesegnet wird. Sie ist eines der ersten Dinge für das neue Haus. Ohne *aante* wird kein Haus gebaut und es gäbe kein Zuhause. Sie gehört zu den wichtigen vier Gegenständen, gemeinsam mit dem Stuhl,

dem Kalebassenpaar und dem Tontopf. Die *aante* enthält die erste Milch, mit der das Haus jeden Morgen und jeden Abend gesegnet wird, bevor gegessen wird. Mit der Milch aus der *aante* wird alles gesegnet.

E Wie sieht dieser Segen aus?

G Zuerst spricht der Vater den Morgensegen mit Kaffee aus einer speziellen Kalebasse. Er spricht zum Kaffee:

Ari buno	Kaffee aus Ari
Buna dong'ole	Kaffee der Mädchen
Buna ini leba	Kaffee der Söhne
Wa malo d'id	Vertreib alles Schlechte
Wa bed'ano chilis	Lass alle schlechten Dinge vorüberziehen
Heye faya ana arkiis	Gib uns Wohlergehen
Ono walkan deyi	Beschütze uns
Baré il banne	Öffne den Sonnenaufgang
Faya lehe	Im Guten
Faya ar kanbarité	Lass uns im Guten aufstehen
Ono nagaykan olsha	Lass uns den Tag in Frieden verbringen

Für die Nacht sagt er:

Ono nagaykan barisa	Lass uns in Frieden schlafen

Dann werden die Kühe gemolken, die Frau gießt die frische Milch in die *aante* und reicht sie ihrem Mann, der auf dem Stuhl im Zentrum des Hauses sitzt. Er segnet das Gehöft **[Abb 5, 6]** mit der Milch, indem er die Rinder, Wak' [die Weltenschöpferin] und das Land anspricht. Der Segen spannt sich von den Rindern, der Milch, der Frau, dem Mann, über das Land bis zu Wak' und erschafft eine Einheit des Menschlichen, Nicht-Menschlichen und Mehr-als-Menschlichen. Bevor gegessen wird, richtet der Mann sich an die Rinder, um das Gehöft zu segnen. [Frauen segnen das Gehöft, während sie den ersten Morgenkaffee zubereiten]:

Nyeyte	Rinder
Nawureyo	Rinder
Wa malo d'id	Vertreibt alles Schlechte
Iri oh erewe	Bringt uns Regen
Gubulhako wak' lika	Wak' gebe Euch Wohlergehen
Moh meteh kanyeche gah kan hun	Wer Euch von vorne angreift, vertreibt ihn mit Euren Hörnern
Moh kehe dubilkan yeche, filkan daw	Wer Euch hinterrücks angreift, vertreibt ihn mit Euren Schweifen
Ono mate kan deyi	Beschütze unsere Kinder
Wa bed'ano chilis	Lass alle schlechten Dinge vorüberziehen
Aarhako wak' ga na ofa	Möge Wak' dem Bullen Fruchtbarkeit geben

5 Ginno Ballo betritt ein Gehöft in Arbore. Die Lücke im Zaun vorne rechts ist der Eingang für Tiere und Menschen, 2017. Foto: Echi Chr. Gabbert.

6 Ege Ginno befestigt den Gürtel mit Kaurischnecken an der *aante*. Die Lücke symbolisiert den Eingang zum Gehöft, 2022. Foto: Echi Chr. Gabbert.

Gorantako gorneyibbe lásanto wak' ka gedda	Möge Wak' der Kuh für ihre erste Geburt die Stärke eines Flusspferdes geben
Baré fayalehe	Möge der Sonnenaufgang gut sein
Iy nagay arkanbarije	Möge der Morgen friedlich sein
Ono nagaykan olshadu	Lass uns den Tag friedlich verbringen
Balisé	Rinder des gutes Lebens
Wak' roba kehe arkaarerga	Möge Wak' Euch Regen bringen
Wak' kehe mose suye lah gatta	Möge Wak' das Land mit acht Schutzsphären umgeben
Ekey olo	Wo sie ihren Tag verbringen
Ekey barijo	Wo sie ihre Nacht verbringen

Dieser Moment führt alle guten Energien und alles Wohlergehen zusammen. Du verbindest Rinder, Menschen, Wak', das Land, die, die waren und sein werden. Segen können nicht erzwungen werden, sie kommen aus dem Zentrum.

E Verweben… Wird der Segen immer mit einer lauten Stimme gesprochen?

G Wak' hört auch den stillen Segen. Es macht keinen Unterschied, ob Du laut oder leise segnest. Wo immer Du bist, Wak' hört Dich. Es gibt keinen Grund zu schreien. Ich wundere mich, warum Menschen in Kirchen und Moscheen Lautsprecher benutzen und andere damit belästigen. Beten sie nicht? Sprechen sie nicht mit der Gottheit, an die sie glauben? Ich frage mich, wen sie ansprechen wollen? Dieser Segen ist ein Gespräch zwischen einer Person und dem Göttlichen, das ganz ohne Lautsprecher funktioniert.

E Wenn man zwischen mehreren Kirchen wohnt, die alle ihre Gebete über Lautsprecher verbreiten, raubt das den Schlaf.

G Alle Gebete schallen gleichzeitig und die Menschen sind ganz erschöpft davon. Wak' möchte den Menschen zu Wohlergehen verhelfen. Fördert diese Beschallung das Wohlergehen?

E Es lenkt tatsächlich von Gesprächen zwischen Menschen und dem Göttlichen ab. Die *aante* trägt also auch den Segen für Wohlergehen und Glück?

G Ja. Sie verbindet Menschen, Tiere und Wak'. Sie werden durch die Segen zusammengebracht. Man kann nicht ohne Milch segnen und man kann auch kein beliebiges Gefäß dafür verwenden. Du segnest nicht ohne die *aante*. Die *aante* ist ein Teil des Segen-Kreislaufes. In anderen Religionen geht man zur Kirche, um Segen zu erhalten, wir haben die *aante* für unsere Segen.

E Also reicht die Kraft der *aante* von ihrer Herstellung bis hin zum Segen?

G Sie verkörpert Kraft, Glück und gute Energie.

E Können wir auf die Wurzeln zurückkommen, aus denen die *aante* geflochten wird?

G Die *aante* ist aus *ergit* geflochten. Seine Wurzeln sind besonders bedeutsam, nicht nur für die *aante*. Sie spielen eine wichtige Rolle in unseren Hochzeitsritualen. Zunächst erkläre ich, wie wir *ergit* zum Gebrauch vorbereiten: Die Wurzeln werden ausgegraben. Ich hatte Dir schon erzählt, dass die Wurzeln sehr ausufernd sind. Du nimmt nur so viele, wie Du benötigst. Dann löst Du die Markstränge aus den Wurzeln [*ini ergit*, wörtlich: Kind des *ergit*] und

übergibst diese Fasern einer Person aus dem Garora-Klan. Nur sie können *ergit* für Zeremonien segnen.

E Welche spezielle Kraft hat der Garora-Klan?

G Er gehört zu den Klans, deren Mitglieder Armringe tragen, mit ihren besonderen Kräften das Böse von unserem Tal vertreiben und die Hirse vor Schädlingen schützen können. Darum sind die Wächter der Felder immer Personen aus dem Garora-Klan.

E Du sagtest einmal, sie sind näher an Wak'. Warum?

G Wie alle Klans, die Armringe tragen, können sie segnen und verfluchen. Die anderen Klans, die diese Kraft haben, sind Olmok, Garangudo und Heruf. Sie haben nicht nur diese besonderen Kräfte, sondern auch starke Verbindungen zu ihren Vorfahren und zu Wak'.

E Damit sind ihre Handlungen und Worte über Zeit und Raum, zwischen Himmel, Erde, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbunden?

G Ja, all ihre Segnungen richten sich zuerst an die Vorfahren, mindestens drei Generationen vor uns.

E Wie bereiten sie *ergit* für die Hochzeit vor?

G Das Bauchband [*malinte ergit*] und das Kopfband [*ergite metet*] des Bräutigams tragen die ganze Kraft und den Segen des Mannes, der sie herstellt und segnet. An der Spitze der Bänder befestigt er Weihrauch, der ebenfalls einen besonderen Schutz bietet. Kurz vor der Hochzeit bringt er beides zur Mutter des Bräutigams, die die Bänder um ihren Hals trägt, bis sie dem Vater des Bräutigams übergeben werden. Am Abend der Hochzeit segnet der Vater des Bräutigams beide Bänder noch einmal, reibt sie mit Kreide ein und bindet sie um Bauch und Kopf seines Sohnes. Das Kopfband hält außerdem die weiße Hochzeits-Straußenfeder. All dies geschieht im Rinderkral genau neben dem Feuer. Diese *ergit*-Bänder sind die wichtigsten Utensilien der Hochzeitszeremonie.

E Wofür dienen sie?

G Die Ältesten segnen den Bräutigam »Wak' kehe ergit hidda« [Wak' bindet *ergit* um Dich]. Dies ist die letzte Segnung der Hochzeitszeremonie. *Ergit* steht für Fruchtbarkeit und Fülle. Wie ich Dir schon über die Museumsgäste sagte: Wie die Wurzeln der Pflanze, wird die Familie wachsen und sicher sein, wohlbehalten und genährt. *Ergit* symbolisiert die wachsenden Verbindungen. Dieser Segen wird nur in der ersten Hochzeitszeremonie gegeben.

E Jetzt haben wir gesehen wie machtvoll *ergit* ist. Ist *ergit* für die *aante* nicht gesegnet?

G Er ist nicht gesegnet.

E Aber ist *ergit* grundsätzlich eine machtvolle Faser?

G Ja, die *ergit*-Bänder sind grundsätzlich geschützt. Die Bänder von denen ich sprach, können zum Beispiel nicht von bestimmten Menschen berührt werden, die Flüche aussprechen. Das würde die Kraft des *ergit* vernichten und Unglück über den Bräutigam und seine neue Familie bringen. *Ergit* ist ein Schutzschild.

E Was siehst Du, wenn Du *ergit* siehst? Es ist ja keine beliebige Faser. Aber was ist mit Museumsgästen, die keine Verbindung zu *ergit* haben?

G Die Arbore und Borana, Rendille und Gabra kennen die Kraft von *ergit* genau. Für andere Menschen hat er keine Bedeutung […]

7 Erzählrunde über die *aante* am Tag ihrer Abreise von Gondoroba nach Göttingen, 2022. Foto: Echi Chr. Gabbert.

Liebeslied für eine *aante*

E […] Wird die *aante* wohl auf Menschen wirken, die nicht mit all diesen Energien und Geschichten verbunden sind?

G Ok, also wie funktioniert *ergit*? Wenn Museumsgäste genau hinschauen, also die *aante* wirklich sehen, werden sie ihre Kraft erkennen. Personen, die genau schauen, werden sich mit der *aante* verbinden und ihre Kraft wird sie erreichen. Die *aante* wird merken, wenn eine Person sie wahrnimmt, still steht, ihre Geschichte liest, sie mit Respekt ansieht. Sie wird sagen: »Er oder sie sieht mich« und sie wird dieser Person ihre Kraft geben. Du weißt, wie manche Menschen eilig Objekte kaufen und sie für Museen mitnehmen. Die Kraft dieser Dinge funktioniert nicht, sie geht in der Eile verloren.

E Das wollte ich gerade fragen. Wie können wir der *aante* ausreichend Respekt zeigen? Die Diskussion um Raubkunst aus kolonialer Zeit beschäftigt sich mit diesen Fragen. Zu oft wurden Menschen nicht ausreichend um Erlaubnis gefragt, bevor Objekte mitgenommen wurden, Geschichten von Objekten wurden nicht sorgsam dokumentiert, einige wurden sogar gestohlen.

G Gestohlene Objekte bringen Unglück. Wichtige, kraftvolle Objekte, gestohlene Objekte, Objekte ohne ihre Geschichten, solche, die ohne eine klare Einwilligung ihrer Besitzerinnen und Besitzer mitgenommen wurden, stehen ohne den Segen der Kulturen aus denen sie kamen. Sie tragen einen Fluch […] Sie bringen kein Glück. Ihre Kraft ist verloren.

E Die *aante* ist also mächtig. In Arbore fragte ich Euch, ob es etwas gäbe, was Ihr dem Museum anvertrauen möchtet und Ihr habt Euch für die *aante* entschieden. Wie kann ihre Geschichte gut weitergehen?

G Objekte, die mit Umsicht erworben werden, deren Besitzerinnen und Besitzer ausdrücklich um Erlaubnis gebeten wurden, deren Geschichten sorgsam erzählt werden, sind etwas anderes. Du fragtest, Du erklärtest, wir dachten darüber nach. Wir überlegten, wir diskutierten, wir entschieden, wir alle respektierten den gesamten Prozess und wir gaben die *aante* mit unserem Segen, mit all ihrer Kraft, ihrem Glück, unserer Freude [Abb. 7]. Sie wird ihren Platz mit all ihrer guten Energie füllen, ihrer Kraft, ihrer Freude. So wird sie die aufmerksamen Museumsgäste mit genau diesen Kräften ausstatten. Sie ist ein rituelles Objekt. In früheren Zeiten war Kultur [*aada*] eine Person und sie sprach zu uns: »Wenn Du Wege suchst, um Kulturen zu verstehen, öffne einen einzigen Weg und ich werde Dir die ganze Geschichte erzählten. Ich werde Dir Wege zeigen, die Du nicht kanntest.«

E Wie öffnen wir Wege? Durch Respekt? Durch die Zeit, die wir uns nehmen, um zu verstehen oder ist es etwas anderes?

G Wir öffnen Wege durch genau solche Gespräche, wie wir es gerade führen, indem Du fragst, was wir in diesem Moment aufschreiben, wenn wir sprechen. All diese Worte bedeuten, dass die *aante* nicht glanzlos stehen wird. Sie ist nicht stumm, sie wird weiter sprechen und strahlen, so lange Ihr sie strahlen lasst. Sie kann in all ihrer Energie wirken.

E Ja, wenn man ihrer Herkunft nicht gerecht wird, wird sie keine guten Energien haben und diese auch nicht weitergeben.

G Ethnologinnen wie Du denken, bevor sie ein Objekt annehmen. Du bist an ihrer Geschichte interessiert, und das wird ihrer Gabe in ein Museum

gerecht. Du würdest die *aante* nicht ohne diese Diskussionen mitnehmen, richtig? Du bist sogar nach Addis Abeba zurückgekehrt, um es richtig zu machen. […] Wir erkennen genau, wenn Menschen mehr an sich als an unsere Kultur denken. Davon gibt es so viele. Sie nehmen sich nicht die Zeit, uns zu sehen, mit uns zusammenzusitzen, mit uns zu sprechen.

E Wir geben gerade unser Bestes. Wir haben zwar nicht wirklich ein Lied komponiert, aber ich freue mich sehr, dass wir herausgefunden haben, dass Lieder in die *aante* eingeflochten werden und ich hoffe, sie werden weitergeflochten werden. Könnte es sein, dass Ihr es bereuen werdet, die *aante* nach Deutschland geschickt zu haben?

G Ja und nein. Warum ja: Wir haben unsere Fehler gemacht, z. B. als wir [im Jahr 2001] eine *aante* an das Museum in Jinka in Südäthiopien gegeben haben. Damals haben wir ihre Geschichte nicht aufgeschrieben. Die Besitzerin der *aante* hat darum bis heute ein schlechtes Gefühl. Die *aante* wird aus so vielen Wurzeln geflochten. Ihre Kraft hat viele Wurzeln, aber auch ihr Groll war verwurzelt. Mit dieser Unterhaltung haben wir auch Heilung für die *aante* gebracht, die immer noch unerkannt im Museum in Jinka stand. Ihre Geschichte und die der *aante* für Göttingen sind verbunden. Indem wir die *aante* nun nach Göttingen schicken und ihre Geschichte sorgsam erzählen, machen wir auch die *aante* glücklich, deren Geschichte wir nicht richtig erzählt haben und die weinend in einem anderen Museum stand. Nun können beide strahlen und Menschen mit Kraft und guten Energien versorgen. Sie steht nun dort und lacht. Ihr Lachen wird alle versorgen, die ihr nahe kommen. Ihre Schwester, die nun in Göttingen stehen wird, hat diesen Weg der Heilung ermöglicht **[Abb 8]**.

8 *Aante* (mehr als ein Milchgefäß) aus dem Dorf Gondoroba in Arbore in Südäthiopien (ESG, Af 5087).

E Der Kreis schließt sich.

G & E [LÄCHELN]

4

FALLANALYSEN

Salman bin Satriya

DER KRIS

VON DER MÄRCHENHAFTEN WAFFE ZUM IDENTITÄTSSYMBOL

ESG, As 719

Mit seiner eleganten, gewellten Klinge und seinem fein geschnitzten Griff stellt das Objekt mit der Inventarnummer As 719 ein schönes Exemplar eines Dolches dar, der Kris genannt wird. Dolche dieses Typs wurden und werden von verschiedenen

https://doi.org/10.17875/gup2024-2703

Völkern Insel-Südostasiens hergestellt und verwendet; das Objekt As 719 wurde höchstwahrscheinlich in Java, im heutigen Indonesien, angefertigt.[1] Es geht auf die Anfangszeit der Göttinger Sammlungen zurück und stammt aus der Sammlung des Natur- und Sprachwissenschaftlers Christian Wilhelm Büttner (1716–1801).[2]

Traditionelle Kris-Klingen wurden aus Eisen, die frühesten möglicherweise aus Meteoreisen und Nickel, hergestellt. Mittels der Verbindung dieser Metalle durch Feuerschweißen wurde das damaszenerstahlähnliche Muster hervorgebracht, das als *pamor* bekannt ist (Hill 1956: 7ff.). Obwohl es Krise mit geraden Klingen gibt und diese historisch nicht ungewöhnlich waren, ist der Kris mit gewellter Klinge ikonisch geworden. Die Zahl der Wellen ist fast immer ungerade, wobei eine höhere Anzahl mit entsprechend höherer »Tödlichkeit« (deadliness) verbunden ist (ibid.: 11f). In meinen Gesprächen mit Menschen aus Malaysia und Indonesien – zwei der Länder, in denen der Kris verwendet und hergestellt wird – habe ich mehrfach gehört, dass schon ein Kratzer von einem wirkmächtigen Kris ausreicht, um einen Menschen auf der Stelle zu töten. Die Tödlichkeit des Kris wurde nicht nur auf die Kunstfertigkeit der Klinge, sondern auch auf Gift (ibid.: 37) und Geister zurückgeführt.

In traditionellen malaiischen Geschichten (*cerita dongeng*), die tief in der malaiischen Kultur verwurzelt und etwa mit deutschen Märchen vergleichbar sind, ist der Kris aufgrund der in ihm wohnenden Geister zu magischen Taten fähig, z. B. freiem Schweben in der Luft (ibid.: 43). In diesen Geschichten wird der Kris auch mit ›Amokläufern‹ in Verbindung gebracht, also mit Menschen, die von einem Geist in mörderische Wut versetzt werden (ibid.: 12).

Die berühmteste der klassischen Geschichten ist die von Hang Tuah, dem Admiral des Sultans von Malakka, der gezwungen wurde, seinen engsten Gefährten, Hang Jebat, zu töten, weil Jebat sich gegen den Sultan auflehnte. Es wird viel darüber diskutiert, was diese Geschichte, die praktisch jeder Malaysier kennt, über das Verhältnis zwischen Staat und Volk in der malaiischen Kultur aussagt (vgl. z. B. Kassim Ahmad 1966). Hang Tuahs Kris ist als *Taming Sari* bekannt. Er wurde angeblich über Generationen weitergegeben und Teil der königlichen Insignien des Sultans von Perak, der von den Sultanen von Malakka abstammen soll. Heute betrachten viele der Malaysier und Malaysierinnen, mit denen ich gesprochen habe, diese Geschichten lediglich als eine Sache der Vergangenheit. Während manche glauben, dass es sich dabei einfach um Fantasie handelt, sind andere der Meinung, dass die Ereignisse in den Geschichten zwar wahr sein mögen, es aber ›schwarzen Wissens‹ (*ilmu hitam*), das heute nur einigen wenigen bekannt ist, bedarf, um solche Taten zu vollbringen.

In der heutigen Zeit tritt der Kris in Malaysia nicht nur als Waffe, sondern auch als politisches Symbol des malaiischen Ethnonationalismus in Erscheinung. Die koloniale Bevölkerungspolitik während der britischen Herrschaft (British-Malaya) im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert teilte die vielfältigen Bevölkerungsgruppen, deren Ursprünge in ganz Asien zu finden sind, in essentialisierende ›rassische‹[3] Kategorien ein, wobei die drei Hauptkategorien ›Malaien‹, ›Chinesen‹ und ›Inder‹ waren (Holst 2012: 35f). Auch nach der Unabhängigkeit 1957 blieben diese Kategorien bestehen und wurden sogar teilweise in der Verfassung des Landes verankert (ibid.: 41ff.). *Race-based policy* wurde zur Staatsdoktrin und die

1 Meiner Ansicht nach entsprechen die Merkmale des Objekts dem »javanese type« der Woolley-Typologie (Woolley 1947: 69).

2 Datenbank der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Unversität Göttingen, Datensatz zu As 718 (letzter Zugriff 28.09.2022).

3 Die von der Kolonialzeit bis heute in offiziellen Dokumenten wie auch in der heutigen malaysischen Verfassung verwendeten Begriffe sind *race* auf Englisch und *bangsa* auf Malaiisch. Rechtlich gesehen

werden die Begriffe als ein und dasselbe betrachtet. Der Begriff ist nicht klar definiert; die Verfassung benennt und formuliert Kriterien für die Zugehörigkeit zur malaiischen ›Rassenkategorie‹, die auf religiösen, sprachlichen und kulturellen Merkmalen und nicht auf biologischen Merkmalen beruhen (Article 160, Federal Constitution of Malaysia).

Regierungskoalition der ersten 61 Jahre bestand aus ethnisch orientierten Parteien, die den Anspruch erhoben jeweils die Interessen der Malaien, (malaysischen) Chinesen und Inder zu vertreten. Dieses gesellschaftspolitische System fördert die Identifikation entlang ethnischer Linien, was vor allem die malaiische Bevölkerungsgruppe betrifft, da der Staat als Garant für das Fortbestehen des ›Malaientums‹ definiert ist.

Diese politische Agenda wird vor allem von der *United Malays National Organisation* (UMNO) postuliert und verkörpert, der größten Partei in der Regierungskoalition, die einen Kris mit gewellter Klinge in der Flagge und im Wappen führt. In diesem Kontext ist der Kris zu einem Symbol der Malaien geworden. Der Kris als ethnonationalistisches Symbol wird dabei nicht immer positiv bewertet. Rechtsgerichtete *Malay Supremacists* zeigen Krise bei Demonstrationen und drohen damit implizit denjenigen Gewalt an, die ihrer Meinung nach versuchen, den Malaien das Land zu nehmen. Im Jahr 2005 etwa hielt der UMNO-Politiker (und derzeitige Verteidigungsminister Malaysias) Hishammuddin Hussein eine Rede mit einem Kris in der Hand, um dem Ruf nach der Weiterführung der ›malaiischen Agenda‹ seiner Partei Nachdruck zu verleihen. Zusammen mit der Rede wurde diese Geste von politischen Beobachtern als Rechtsruck in der UMNO interpretiert.

Trotzdem betrachten Malaysier den Kris in der Regel nicht als Hasssymbol oder auch nur als Waffe. Der Kris ist heute vor allem ein Symbol der malaiischen Identität und Kultur. Er kommt als Objekt beispielsweise bei malaiischen Hochzeiten zum Einsatz, wo er – oft als Attrappe – Teil der Tracht des Bräutigams ist, die der traditionellen Kleidung der malaiischen Herrscher ähneln soll. Es ist diese Verwendung, die in der Wahrnehmung der meisten Malaysier im Vordergrund steht: die materielle Verkörperung eines vorgestellten traditionellen malaiischen Lebensstils, der nach der Kolonialisierung und Modernisierung verschwunden sein soll.

Auch im 21. Jahrhundert ist der Kris darüber hinaus für viele andere Gesellschaften von kultureller Bedeutung. Seine Geschichte und Bedeutungsvielfalt konnten an dieser Stelle nur angedeutet werden.

Literaturverzeichnis

Hill, Anthony Haydock 1956. The Kĕris and other Malay Weapons. In: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 29 (4): 7–67.

Holst, Frederik 2012. *Ethnicization and Identity Construction in Malaysia*. Oxon: Routledge.

Kassim Ahmad 1966. *Characterisation in Hikayat Hang Tuah: A General Survey of Methods of Character-portrayal and Analysis and Interpretation of the Characters of Hang Tuah and Hang Jebat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Woolley, George Cathcart 1947. Origin of the Malay Keris. In: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 20 (2): 60–103.

Jasmin I. Günther

EIN ANGELHAKEN AUS TAHITI

ÜBER DEN REIZ ALLTÄGLICHER DINGE

ESG, Oz 380

Polynesische Fischhaken und Köder sind auf den ersten Blick recht unscheinbare und doch außergewöhnliche Objekte. Wie die Gartenzäune, Aalreusen und anderen Alltagsgegenstände, die Pierre Lemonnier in den Mittelpunkt seines Buches *Mundane Objects: Materiality and Non-Verbal Communication* gerückt hat, stehen sie selten im Vordergrund von Publikationen oder Forschungsprojekten. Dies scheint insbesondere

https://doi.org/10.17875/gup2024-2704

der Fall zu sein, wenn sie neben anderen, augenfälligen Dingen auftreten: In der Göttinger Cook/Forster-Sammlung, zum Beispiel, finden sich Fischhaken und Köder inmitten berühmter und seltener Objekte, wie einem tahitianischen Trauergewand *heva* (Oz 1522) oder einem Federbildnis *ki'i hulu manu* aus Hawai'i (Oz 254). In diesem Beitrag möchte ich den Blick aus diesem Grund ganz bewusst auf eines der Angelgeräte in der Sammlung richten: den »Fischhaken aus Perlmutt« von der Insel Tahiti mit der Inventarnummer Oz 380.[1]

Zu Zeiten von James Cooks Reisen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts war Fisch ein Grundnahrungsmittel in Ozeanien und einer gut funktionierenden Angelausrüstung wurde dementsprechend ein großer Wert zugeschrieben. Vor allem in den östlichen Teilen des Pazifiks, wo Tiere und Jagdwild rar waren oder als rituelle Speisen angesehen wurden, war Fisch eine wichtige Proteinquelle in einer ansonsten überwiegend pflanzlichen Ernährung (Reinman 1967: 99). Fischhaken und Köder traten in einer Vielzahl von Formen und Größen auf und waren oft hoch spezialisiert. Ihre Anwendung und Herstellung, welche Materialien wie Perlmutt, Schildpatt, Knochen und Holz umfassen konnte, waren eng an das tiefgehende und umfassende Wissen der Bewohnerinnen und Bewohner Ozeaniens von ihrer Umwelt geknüpft.

Bei den europäischen Besuchern riefen diese Vielfalt und Kunstfertigkeit Neugier und Bewunderung hervor (z. B. Bougainville 1967: 258; Wilson 1799: 330) und so fanden Fischhaken und Köder – als vergleichsweise kleine und leichte Tauschobjekte und Gaben – in beträchtlicher Menge ihren Weg an Bord fremder Schiffe und schließlich zu weit entfernten Orten. Heute zählen Fischhaken neben Dechseln und Stößeln zu jenen Objektgruppen, die in den meisten Museen mit Sammlungen von den Gesellschaftsinseln angetroffen werden können (Newell 2009: 3). Das breite Spektrum an ozeanischen Angelgeräten wird oft in die folgenden drei Kategorien eingeteilt: 1. einteilige Fischhaken, die aus einem einzigen Stück und Material hergestellt wurden, welches zumeist Perlmutt war (wie Oz 377–Oz 379 und Oz 384–Oz 389 in der Göttinger Cook/Forster-Sammlung); 2. Fischhaken, die aus zwei Teilen zusammengefügt wurden (wie der große Fischhaken mit der Inventarnummer Oz 381 aus Hartholz mit einer Spitze aus Perlmutt); und 3. komplexere und spezialisierte Haken und Köder, so wie das Objekt im Mittelpunkt dieses Beitrages (vgl. z. B. Lavondès 1976; Sinoto 1991).

Der Hauptbestandteil des Fischhakens mit der Inventarnummer Oz 380 ist ein Hakenschenkel aus Perlmutt mit einer Länge von 10 cm, dessen Material am Kopf dicker und am anderen Ende, an das eine Hakenspitze aus Perlmutt befestigt wurde, dünner ist. Die einzelnen Bestandteile werden mit Hilfe von Schnüren aus Pflanzenfasern zusammengehalten, deren Verlängerung die Angelleine gewesen wäre. Vergleichbare Objekte weisen zudem ein ›Büschel‹ aus Tierhaaren oder Borsten (vom Schwein, Pferd oder Hund) am Ende des Hakenschenkels nahe der Spitze. Sie trugen zur notwendigen Stabilität der Köder bei, welche nahezu waagerecht im Wasser lagen (Lavondès 1971: 33), und erzeugten zusätzliche Bewegung, um den Raubfisch anzulocken. Dies war normalerweise der ›Echte Bonito‹ (*'auhopu*, frühere Bezeichnung: *'atu*), ein Fisch von bis zu einem Meter Länge, der in tropischen Gewässern welweit verbreitet ist und zur gleichen Familie (*Scombridae*) wie Thunfische und Makrelen gehört, weshalb diese Art von Angelhaken oft als ›Bonito-Fischhaken‹ oder ›Bonito-

[1] Die genannten Objekte sind online sowohl in der Sammlungsdatenbank der Universität Göttingen (https://sammlungen.uni-goettingen.de/sammlung/slg_1021/) als auch auf der Homepage des National Museum of Australia einsehbar (www.nma.gov.au/explore/features/cook_forster). Der Fischhaken mit der Inventarnummer Oz 380 wurde von Gundolf Krüger (1998: 291f.) beschrieben und im Katalog zur Ausstellung *James Cook und die Entdeckung der Südsee* (2009: 160) erwähnt und abgebildet.

Köder‹ beschrieben wird. Hier wird die Bezeichnung ›Köder‹ bevorzugt, da die Angelgeräte ohne einen zusätzlichen Köder verwendet wurden. Stattdessen ahmten *sie selbst* die Beute des Bonito nach: Die Form ihrer Hakenschenkel und der Glanz des Perlmutts bewirkten eine Ähnlichkeit mit kleinen Fischen, die sich im Wasser bewegten.

Bonito-Köder wurden in dieser oder leicht variierender Form in ganz Ozeanien hergestellt,[2] was für den Erfolg ihrer Gestaltungsart spricht und die Köder als ein verbindendes Element identifiziert, das die Gemeinsamkeiten und Vernetzungen zwischen den Menschen in der Region hervorhebt. Mit Ausnahme von einer größeren tongaischen Variante, deren Hakenschenkel aus zwei Teilen – einer Komponente aus Walknochen und einer dünnen Platte aus Perlmutt – zusammengesetzt wurde (siehe z. B. Oz 211 in der Göttinger Sammlung), waren die Unterschiede zwischen den Bonito-Ködern sehr nuanciert. Abweichungen können vor allem in Bezug auf die Form der Hakenspitzen und die hierbei verwendeten Materialien beobachtet werden: Während zum Beispiel tongaische Varianten normalerweise Hakenspitzen aus Schildpatt aufwiesen, wurden in Ost-Polynesien die Spitzen der Köder in der Regel aus Perlmutt oder Knochen hergestellt. Eine Hakenspitze aus Perlmutt, wie es bei dem hier in den Mittelpunkt gestellten Objekt aus Tahiti der Fall ist, erscheint typisch für Bonito-Köder von den Gesellschaftsinseln. Im Gegensatz zu vielen anderen Exemplaren, wie etwa von den Marquesas-Inseln, weist das Objekt nicht zwei, sondern nur ein Loch für die Verschnürung und Befestigung am Hakenschenkel auf (Anell 1955: 174; s. auch Beasley 1928: xiiif.).

2 Siehe Beasley 1928 für ein umfangreiches Nachschlagewerk zu ozeanischen Fischhaken.

Auch wenn die Hakenspitzen der Bonito-Köder aus einer Reihe unterschiedlicher Materialien bestehen konnten, ist hervorzuheben, dass ihre Hakenschenkel immer aus Perlmutt gefertigt wurden. Diese schillernde innere Schicht der Schale bestimmter Weichtiere (*Mollusca*) stammte üblicherweise von der Perlmuschel *Pinctada margaritifera* (ebenfalls unter der Bezeichnung *Meleagrina margaritifera* bekannt), einer Muschelart, welche auch für ihre Perlen wertgeschätzt wird und bis heute eine wichtige natürliche Ressource in Polynesien ist. Tatsächlich wurden die Bonito-Köder auf den Gesellschaftsinseln von deren Bewohnern, den Mā'ohi, *'aviti* genannt, was »Fischhaken aus Perlmutt« (Académie Tahitienne – Fare Vāna'a) bedeutet und auf die wichtige Rolle des Materials hinzudeuten scheint.

Charles Nordhoff hob in seiner Publikation *Notes on the off-shore fishing of the Society Islands* hervor, wie wichtig die Auswahl des richtigen Bonito-Köders für den Erfolg der Fischer – neben ihrem handwerklichen Können und ihrem Geschick im Umgang mit den Angelgeräten – war. So spielte die jeweilige Färbung des Perlmutt der Hakenschenkel eine entscheidende Rolle: Falls deren Schattierung nicht passend für die jeweils gegebenen Fangkonditionen war, würde der Fisch nicht anbeißen. Nach mehreren Jahren auf den Gesellschaftsinseln kam Nordhoff zu der Erkenntnis, dass die Farbe des Perlmutt eine kleine Wissenschaft für sich darstellte (Nordhoff 1930: 233). Diese umfasste nicht nur Kenntnisse über die zu fangenden Fische, sondern auch über die Muschelarten in der Region, inklusive der lokalen Varianten von *Pinctada margaritifera*, die das Material für die verwendeten Köder lieferten. Angesichts der Bedeutung des Perlmutt als Komponente der Bonito-Köder ist es vermutlich nicht überraschend, dass die Hakenschenkel von den Fischern als ihre einzigen wirklich wertvollen Bestandteile angesehen wurden (ibid.: 240).

Die beschriebenen Angelgeräte sind dabei keineswegs ein Phänomen der Vergangenheit: Während eines Aufenthaltes in Französisch-Polynesien im Jahr 2018

entdeckte ich Bonito-Köder, die mich an *'aviti* aus dem 18. Jahrhundert erinnerten, in einem Angelgeschäft in Pape'ete, der Hauptstadt von Tahiti und dem administrativen Zentrum des französischen Überseegebietes.[3] Die alte Form war unverkennbar, obgleich die Köder Hakenspitzen aus Metall[4] besaßen und Nylonschnüre die einzelnen Teile zusammenhielten. Besonders auffällig war jedoch, dass die Hakenschenkel noch immer aus Perlmutt waren – augenscheinlich bis heute ein Material mit geschätzten und unersetzbaren Qualitäten. Bemerkenswerterweise wurden die Köder von den Mitarbeitenden des Geschäftes eher als Souvenirs angesehen, die von größerem Interesse für Urlaubsreisende waren und nicht unbedingt als Angelhaken Verwendung fanden.[5] Wie andere Objekttypen, die in Sammlungen aus dem 18. Jahrhundert erhalten sind, darunter tahitianische Fischhaken, Stößel, Dechsel und Trauergewänder, haben sie ihren Weg heute auch in den Bereich der Schmuckherstellung und der zeitgenössischen Kunst gefunden. Ein Beispiel eines solches Kunstwerkes wurde für ein kollaboratives Ausstellungsprojekt im Rahmen meiner Promotion von dem Künstler Jean-Daniel Tokainiua Devatine auf Tahiti hergestellt: Die Installation, welche von polynesischen Bonito-Ködern inspiriert war und im August 2019 in Townsville, Australien, ausgestellt wurde, bestand aus mehreren Dutzend Perlmutt-Stücken, die den Hakenschenkeln der Köder ähnelten.[6] In seiner Reflexion zu dem Kunstwerk betonte Devatine, wie viel man auch von den kleinsten Dingen über verschiedene Lebensweisen und das mit ihnen verbundene Wissen, Gestalten und Die-Welt-Betrachten lernen kann.

Obgleich auf den ersten Blick vergleichsweise unscheinbar, sind polynesische Bonito-Köder, wie das Objekt mit der Inventarnummer Oz 380 in der Göttinger Cook/Forster-Sammlung, eine genauere Beschäftigung wert. Diese Angelgeräte bezeugen nicht nur das hochspezialisierte Wissen derjenigen, die sie einst herstellten und benutzten, sondern sie finden auch heute noch auf vielfältige und immer wieder neue Weise Verwendung. Sie erweisen sich somit als außergewöhnliche Reisende, welche Menschen über Raum und Zeit miteinander verbunden haben und bis heute verbinden.

3
Französisch-Polynesien besteht aus 118 Inseln und Atollen, die zu fünf Archipelen gehören: die Gesellschaftsinseln (darunter Tahiti), die Marquesas-Inseln, die Austral-Inseln, der Tuamotu-Archipel und die Gambier-Inseln. Französisch-Polynesien ist offiziell Teil des französischen Staatsgebietes außerhalb Europas, besitzt jedoch eine eigene Legislative mit der Assemblée de la Polynésie française.

4
Fischhaken aus Metall wurden bereits kurz nach den ersten Kontakten mit den Europäern im 18. Jahrhundert hergestellt und verwendet, so auch als Hakenspitzen für Bonito-Köder (Beasley 1928: 38).

5
Auf Tahiti wurde mir mitgeteilt, dass die Bonito-Köder auf anderen Inseln bis heute auch zum Fischen Verwendung finden. Beobachten konnte ich dies allerdings weder während meiner Zeit in Tahiti selbst (2017–2018, 2019) noch bei meinen kürzeren Besuchen auf Ra'iātea, Taha'a oder Maupiti.

6
Devatine's Kunstwerk und das Ausstellungsprojekt sind in unserem Artikel *Making Connections and Building Bridges* (https://researchonline.jcu.edu.au/69674/) und in Kapitel 7 meiner Dissertation, *The Movement of Things: Tracing Eighteenth-Century Polynesian Artefacts from HMS Pandora* genauer beschrieben (https://researchonline.jcu.edu.au/69658/).

Académie Tahitienne – Fare Vāna'a. Tahitianisch-Französisches Wörterbuch (http://farevanaa.pf/dictionnaire.php).

Anell, Bengt
1955. *Contribution to the History of Fishing in the Southern Seas*. Studia Ethnographica Upsaliensia. IX. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.

Beasley, Harry G.
1928. *Fish hooks*. Pacific Island Records. London: Seeley, Service & Co.

Bougainville, Louis Antoine de
1967 [1772]. *A Voyage Round the World. Performed by Order of His Most Christian Majesty, in the Years 1766, 1767, 1768, and 1769*. Aus dem Französischen übersetzt von Johann Reinhold Forster. Amsterdam: N. Israel; New York: Da Capo Press; London: Frank Cass & CY LTD.

Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH (Hg.).
2009. *James Cook und die Entdeckung der Südsee*. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland. München: Hirmer.

Krüger, Gundolf
1998. Tahiti and the Society Islands – An Archipelago as Seen in the Light of European Yearnings. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.). *James Cook. Gifts and Treasures from the South Seas. The Cook/Forster Collection, Göttingen*. München, New York: Prestel, 141–171.

Lavondès, Anne
1971. *Le polynésien et la mer. Catalogue d'une exposition: objets du musée de Papeete*. Pape'ete: Société des Etudes Océaniennes; ORSTOM.
1976. *La culture matérielle en Polynésie et les collections du Musée de Tahiti et des Îles*. Thèse de troisième cycle en ethnologie soutenue en 1973 à l'Université René Descartes – Paris V – Sciences Humaines Sorbonne. ORSTOM.

Lemonnier, Pierre
2012. *Mundane Objects: Materiality and Non-Verbal Communication*. Taylor & Francis Group.

Newell, Jenny
2009. *The Treasures in the Storeroom: Society Islands collections in World Museums* (unveröffentlichtes Manuskript). 11th Pacific Science Intercongress, Pape'ete, Tahiti.

Nordhoff, Charles
1930. Notes on the off-shore fishing of the Society Islands. In: *The Journal of the Polynesian Society* 39.2 (154): 137–173.

Reinman, Fred M.
1967. Fishing: An aspect of oceanic economy: An archaeological approach. In: *Fieldiana. Anthropology* 56 (2): 95–208.

Sinoto, Yosihiko H.
1991. A Revised System for the Classification and Coding of Hawaiian Fishhooks. In: *Bishop Museum Occasional Papers* 31: 85–105.

Wilson, James
1799. *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean, Performed in the Years 1796, 1797, 1798, in the Ship Duff, Commanded by Captain James Wilson*. London: T. Chapman.

Jean-Pascal Wahe, Richard Japuneyo Shing and Matthew Spriggs

THE COOK VOYAGE COCONUT SHELL ARMLET FROM VANUATU

ESG, Oz 701

Among the items in the Cook/Forster collection at Göttingen from Cook's Second Voyage of 1772–5 is a coconut shell bracelet (inventory number Oz 701), obtained from the dealer George Humphrey in 1782 and with his original label number 344 still attached. It is identified in the catalogue of the collection (Hauser-Schäublin/Krüger 1998) as being from the island of Malakula in Vanuatu (formerly New Hebrides). It is clearly from Tanna Island, however, as such coconut shell armlets, worn on the upper left arm, are

https://doi.org/10.17875/gup2024-2705

only found in the southern islands of TAFEA province in Vanuatu[1] and of these Cook only visited the Port Resolution area of Tanna during his August 1774 visit.

As can be seen from the photograph, the armlet bears an incised zigzag pattern with a diagonal strip in two places bearing a herringbone pattern. There is a coconut shell armlet collected by Johann Reinhold Forster in 1774 in the Pitt-Rivers Museum at Oxford with a broadly similar incised zigzag pattern (Kaeppler 1978: 246f.: inventory 148), and a third Cook Voyage example, now lost, was illustrated as being in the collection of the Leverian Museum (Kaeppler 2011: 185), with a herringbone pattern carved around the outside.

The confusion as to which island in Vanuatu these armlets come from starts with Humphrey himself who described it as "A Fence worn on the Arm to keep off the Twang of the bow-string, made of a Cocoa-Nut singularly carved from Malecola one of the Hebrides" (quoted in Hauser-Schäublin/Krüger 1998: 333). While such wrist-guards were recorded from Malakula, albeit not of coconut shell, the size of the armlet is such – an inner diameter of 7.9 cm – that it would only have been practically worn on the upper arm and Cook voyage and later descriptions all talk of such Tannese armlets being worn in that position. Georg Forster (2000: 514) wrote: "On the left upper arm, they commonly have a bracelet made of a piece of coco-nut shell, either curiously carved, or plain and polished, between which they frequently stick some plant as the *euodia hortensis*, the *croton variagatum*, *lycopodium phlegmaria*, *vitex trifolia* or a species of *epidendrum*". James Cook himself recorded in his journal that "the brac[e]lets are chiefly worn by the men and made some of Sea Shells and others of Cocoa nut shells" (Beaglehole 1961, II: 505).

The next recorded European visit to Port Resolution on Tanna was by the Russian Captain Vasili Mikhailovich Golovnin in 1809 and he records *tegi naboi* as the local *Nafe* language name for the coconut armlet (Barratt 1990: 71), more accurately rendered in the modern *Nafe* dictionary as *(kwa)tiki napuei*, which literally means coconut shell (Lindstrom 1986: 72, 130).

Later descriptions include that of George Bennett who visited Port Resolution in April 1830. He recorded that the men "wore bangles around the arms formed from sections of the coco-nut shell, in which they placed their spear-throwers which were made of a kind of grass" (Bennett 1832: 129). Julius Brenchley, who visited Port Resolution in August 1865 noted that "they wear from one to six armlets made of the cocoanut shell above the elbow, and to them they suspend their spear-thrower and sling" (Brenchley 1873: 208). By the early 1920s the armlets were more usually used to hold clay tobacco pipes (Humphreys 1926: 39).

Similar coconut shell armlets are recorded on the other islands of TAFEA. For Erromango see illustrations from the missionary H.A. Robertson's collection from the 1880s (Dawson 1994: 223f.). On Aneityum there is a tradition that the bodies of commoners to be buried at sea were decorated with "an armband made of coconut shell, *nethado*, and various plants" (Aufray 1996: 197). On the Polynesian outlier islands of Futuna and Aniwa they are known as *n*(*g*)*aipu* and *n*(*g*)*eipu* respectively (Capell 1960: 21).

The armbands are still made today on Tanna, predominantly by men, and worn on ceremonial occasions by both men and women, as well as continuing to be made as trade items for visitors. Informants, listed in the acknowledgements, had varied

1 Speiser (1990: 167f.) reports their presence in southern Malakula, MALAMPA Province, Vanuatu, citing Rietmann (1868: 169). An examination of Rietmann's text suggests that he was confusing Tanna with Malakula in his account. There is no further reference to coconut shell armlets from Malakula in the extensive early 20th century ethnographies of the region or in clearly-provenanced museum collections known to us.

opinions as to whether the coconut rings were restricted in the past to high-ranking individuals, although all lamented that today in ceremonies you could not tell the chiefs and their wives apart from the commoners as others too had adopted headdresses and other ornaments that were previously restricted. Some suggested that men made the armlets for men and women for women to wear, while others suggested that a man would allow his wife to wear his armbands during night-time ceremonial dances if appropriate, while he would wear them during the day. *Nisei* plants (*Evodia sp.*) are pushed between the armbands and the skin, as they have a nice smell – a continuity from practices observed by the Forsters in 1774. One informant suggested that previously women could not wear the coconut shell ornaments on their arms but only put together on a belt.

Some informants suggested that in the past only men were allowed to make the coconut rings. The designs on them have meaning in relation to the customary governance system, identifying the rank and role of individuals within the system, and are handed down from generation to generation. The incised designs were traditionally carved with a black stone, *paha piteu*, while the armlets were made of a special variety of coconut and carved out from it using fire and a sharp stone.

As is often the case, what at first seems like a simple ornament turns out to be deeply embedded in belief systems and signalling of statuses of roles, and with transformations of these over time. When Cook and the Forsters observed men wearing

2, 3 Senior author Jean-Pascale Wahe in Tannese *kastom* dress including a coconut shell armlet inherited from his grandfather, decorated with *nisei* leaves (*Evodia sp.*). The photo was just before he greeted President Emmanuel Macron of France and presented a kava root to him at the 7th Melanesian Arts Festival, Port Vila, Vanuatu on July 27 2023. Photo: Matthew Spriggs.

the coconut shell armbands in 1774 were they wearing them to ward off any polluting danger from their European visitors, or were they then more generally worn as ornaments whereas now they are restricted to ceremonial contexts? When men went about always armed as they did through to the start of the twentieth century, they were certainly a useful item of clothing to hold the pandanus spear-throwers (or more accurately spear-beckets: Etheridge 1899a, 1899b) and slings for propelling stones at either human or animal targets, so a more general use is perhaps likely. All informants agreed that the designs on them denoted rank, and one wonders about the context of exchange that meant that at least three of them ended up in European museums from this ›first contact‹ at Port Resolution on Tanna. Were high ranking men gifting them to the European visitors to establish exchange relations with men, such as the Forsters, whom they could perceive were of particular importance among the sailors and marines of Cook's crew? Or, as with the preponderance of weapons collected during Cook's visit to Vanuatu, were they just what the Tannese men had with them at the time that they were willing to exchange? Much more detailed research than we were able to carry out for this project would certainly reveal much of interest.

Acknowledgements

The paper has benefited from the knowledge of several Tannese experts who freely gave their time to answer our questions. We thank: Jif Yawia, Green Point, South Tanna Nafe Area; Jif Maniki, Ikakahak, South Tanna, Nafe Area; and Mani Kalo from Mprapen, Nafe area. Joel Yau is thanked for introducing us to Mani Kalo in Port Vila. We thank Kirk Huffman and Monty Lindstrom for useful discussion and information. The patience of Michael Kraus in waiting for this contribution to reach him is appreciated by all of us.

References

Aufray, Michel
1996. *Kiamu, the southern canoe*. In: Bonnemaison, Joël, Christian Kaufmann, Kirk Huffman and Darrell Tryon (eds). *Arts of Vanuatu*. Bathurst: Crawford House Press, 195–198.

Barratt, Glynn
1990. *Russia and the South Pacific 1696–1840. Vol. 3. Melanesia and the Western Polynesian Fringe*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Beaglehole, John Cawte (ed.)
1961. *The Journals of Captain Cook on his Voyages of Discovery. Vol. II. The Voyage of the Resolution and Adventure, 1772–1775*. Cambridge: Cambridge University Press for the Hakluyt Society.

Bennett, George
1832. Account of the Islands Erromanga and Tanna, New Hebrides. In: *Asiatic Journal* (n.s.) 7: 119–131.

Brenchley, Julius Lucius
1873. *Jottings during the Cruise of HMS Curaçoa among the South Sea Islands in 1865*. London: Longmans, Green and Co.

Capell, Arthur
1960. *Anthropology and Linguistics of Futuna-Aniwa, New Hebrides*. Oceania Linguistic Monographs No. 5. Sydney: University of Sydney.

Etheridge, Robert
1899a. The spear-becket or doigtier of New Caledonia, the New Hebrides and other Pacific Islands. In: *Proceedings of the Linnaean Society of New South Wales* 24: 271–282, and plates.
1899b. The Tanna spear-becket. In: *Proceedings of the Linnaean Society of New South Wales* 24: 427–428.

Forster, Georg
2000 [1777]. *A Voyage Round the World*, Volume II (ed. by Nicholas Thomas and Oliver Berghof, assisted by Jennifer Newell). Honolulu: University of Hawai'I Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta and Gundolf Krüger (eds)
1998. *James Cook: Gifts and Treasures from the South Seas/Gaben und Schätze aus der Südsee: The Cook/Forster Collection, Göttingen/ Die Göttinger Sammlung Cook/Forster.* München, New York: Prestel.

Humphreys, Clarence Blake
1926. *The Southern New Hebrides: An ethnological record*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kaeppler, Adrienne L.
1978. »*Artificial Curiosities*«*: An exposition of native manufactures collected on the three voyages of Captain James Cook, R.N.* Bernice P. Bishop Museum Special Publication 65. Honolulu: Bishop Museum Press.
2011. *Holophusicon: The Leverian Museum, an eighteenth-century English institution of science, curiosity, and art*. Altenstadt: ZKF Publishers.

Lawson, Barbara
1994. *Collected Curios: Missionary tales from the South Seas*. Montreal: McGill University Libraries.

Lindstrom, Lamont
1986. *Kwamera Dictionary/ Nikukua Sai Nagkiariien Nininife*. Pacific Linguistics Series C-95. Canberra: Department of Linguistics, ANU.

Rietmann, Othmar
1868. *Wanderungen in Australien und Polynesien*. St Gallen: Scheitlin & Zollikofer.

Speiser, Felix
1990 [1923] *Ethnology of Vanuatu: An early twentieth century study*. Translated by D.Q. Stephenson. Bathurst: Crawford House Press (orig. published as *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln*. Berlin: Kreidel's Verlag).

Amy F. Steffian

KAKIWIT—SEWING BAGS

ESG, Am 674

If you were an 18th century Alutiiq/Sugpiaq[1] person, your belongings would include a set of expertly sewn items. For daily activities, you would wear an *atkuk*–coat. This long, loose, hoodless robe was made of bird or mammal skins and featured slits in the sides to free your arms for chores. Beneath this warm tunic, you might have *iluqlliit*–underwear, a pair of soft skin shorts crafted from the

1 This essay uses Alutiiq/Sugpiaq to refer to the Native people of the central Gulf of Alaska. Both terms are offered out of respect for the preferences of Native people and the complex history of ethnonyms in southern Alaska (DeHass 2007).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2706

dehaired skin of a baby seal and secured around your waist with a draw string. Your outdoor clothing would include a *kanaglluk*–waterproof rain jacket made from the translucent intestines of bears or sea mammals, *ciciiciik*–a pair of knee-length skin boots, a *kakiwik*–skin bag for carrying small tools, and an array of *saapet*–hats. If you were a wealthy person, you might also own an elaborately decorated parka and at least one ceremonial headdress—a beaded *nacaq* or a tall, embroidered cap.

Most of these items were made by women with awls, needles, and sinew thread. Although women had numerous responsibilities in classical Alutiiq/Sugpiaq society, sewing was one of the most common and time consuming. In addition to an array of clothing and bags, they stitched boat covers, and used soot-blackened needles to tattoo family members—sewing designs into faces, chests, and arms (Merck 1980: 67). The importance and centrality of sewing to Alutiiq/Sugpiaq life is often overlooked. Yet, skin sewing supported all daily activities, both physically and spiritually. Sewing was not only a manufacturing technique. It was a critical technology and a form of artistic and spiritual expression.

A pair of skin bags preserved in the Asch collection represent the Alutiiq/Sugpiaq sewing arts (Bucher 2007: 251, Am 674, Am 675). They are examples of skin sewing and containers that likely held sewing tools. Both are small, rectangular bags with an opening along one long side. Typical of Alutiiq/Sugpiaq skin sewing, the bags are made of multiple strips of animal tissue. Wide bands of pale hide are interspersed with thin bands of colorful embroidery and/or appliqué oriented parallel to the bags' openings. The bags closely resemble pieces in other ethnographic collections from the Alutiiq (Korsun 2012: 21, 254, 362) and neighboring Unangax̂ (Varjola 1990: 188), in both size and design. If the materials used to make similar examples are an indication, the Asch collection bags may be made of seal skin with decorative bands of sea lion esophagus, caribou hair, sinew, and paint.

In classical Alutiiq/Sugpiaq society, women were the principal sewers. Girls began learning the sewing arts by age six (Davydov 1977: 165), working beside older, experience seamstresses to make thread, cut patterns, and stitch clothing. Given the large size of families, the variety of clothing each person owned, and the many materials that went into each garment, sewing was a daily activity. While the Asch collection bags were likely made by women, they could have been owned by anyone. Every adult carried a small bag whose contents included sewing tools (Crowell/Luhrmann 2001: 50).

The bags may be *kakiwit*—sewing bags. Alutiiq/Sugpiaq seamstresses used small, decorated bags to hold sewing tools and scraps of material. Inside such bags they stored slender ivory needles; awls made from the wing bones of large birds; wooden spools wound with thread made from whale, porpoise, or caribou sinew; slate knives; and small scraps of hide. Alutiiq/Sugpiaq Elders recall their mothers and grandmothers rolling up their tools in *kakiwit* and wrapping a cord around them to tie the bag closed. One of the Asch collections bags (Am 674) has a long sinew string attached to the top, opening edge that may have functioned this way.

Alternatively, the Asch collection bags may be *atmat*–hunting bags. In addition to spare weapons, paddles, blankets, and containers of water and food, travelers carried skin bags with small necessities. Among their contents, these bags held tools and materials to patch tears in a kayak's skin or mend a gut skin rain jacket. Although women were the seamstresses, men learned to sew to maintain their boats and clothing (Merck 1980: 105).

Whoever owned these bags, the tools they held had a critical function. They helped to protect Alutiiq/Sugpiaq people from hypothermia and drowning. The waters surrounding Kodiak are among the stormiest on earth. Here, warm, waterproof clothing and seaworthy boats were essential. They made subsistence activities possible. With sewing tools and ingenious techniques people transformed animal hides into critical protection from the wind, rain, and waves.

They also used hide and sinew to please the powerful spirits that influenced human life. In the Alutiiq world every object is aware of human action, and animals give themselves to people who act correctly. Treating an animal with respect—from releasing its spirit to using its body completely—ensured future harvests. Seamstresses helped to perpetuate the supply of game by creating beautiful items that honored the animals' gifts and wasted nothing. Elaborate appliqué and embroidery used even tiny scraps of hide and hair. The decorative bands on the Asch collection bags reflect the tradition of embellishing everyday objects. They are also a metaphor for the Alutiiq universe.

In Alutiiq/Sugpiaq cosmology the universe is circular and layered. People live on earth between the many-layered sky and sea worlds. Stitched, woven, carved, and painted bands of design are common on Alutiiq/Sugpiaq objects and represent the universe. The Asch collection bags were designed with this common motif. Horizontal bands of contrasting material circle the mouth of bags to symbolize the world that people and animals inhabit.

References

Bucher, Gudrun
2007. Ethnographic Objects. Russian America. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.). *The Asch Collection. Göttingen. Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts*. München: Prestel, 243–254.

Crowell, Aron L. and Sonja Lührmann
2001. Alutiiq Culture: Views from Archaeology, Anthropology, and History. In: Crowell, Aron L., Amy F. Steffian, and Gordon L. Pullar *(ed.). Looking Both Ways: Heritage and Identity of the Alutiiq People.* Fairbanks: University of Alaska Press, 21–71.

Davydov, Gavriil Ivanovich
1977. *Two Voyages to Russian America, 1802–1807* (translated by Colin Bearne and edited by Richard A. Pierce). Kingston, Ontario: Limestone Press.

DeHass, Medeia Csoba
2012. What is in a Name? The Predicament of Ethnonyms in the Sugpiaq-Alutiiq Region of Alaska. In: *Arctic Anthropology* 49 (1): 3–17.

Korsun, Sergei
2012. *The Alutiit/Sugpiat, A Catalog of the Collections of the Kunstkamera*. Fairbanks: University of Alaska Press.

Merck, Carl Heinrich
1980. *Siberia and Northwestern America 1788–1792* (translated by Fritz Jaensch and edited by Richard A. Pierce). Kingston, Ontario: Limestone Press.

Varjola, Pirjo
1990. *The Etholén Collection. The Ethnographic Alaskan Collection of Adolf Etholén and His Contemporaries in the National Museum of Finland*. Helsinki: National Board of Antiquities of Finland.

Nicole Zornhagen

RÄTSEL UM EIN UNGEHEUER ZUM EIERKOCHEN

ODER WARUM DIE ARBEIT IN EINEM MUSEUM ÜBERRASCHUNGEN BIRGT

ESG, As 592

Die Arbeit in einer ethnologischen Sammlung kann auf vielfältige Weise bereichernd sein. Man ist alltäglich umgeben von außergewöhnlichen und faszinierenden Objekten aus den verschiedensten Teilen der Welt und deren Geschichten. Sie können uns erzählen woher sie kommen, wofür sie gebraucht wurden, durch wessen Hände sie gegangen sind oder auf welchem Weg sie nach Göttingen gefunden haben. Manche dieser Geschichten lassen sich leicht nachzeichnen, bei anderen ist detektivisches Gespür und auch ein wenig Glück nötig, um sie ans Licht zu bringen.

Bei der Durchsicht eines alten Zettelkastens, der im Jahr 1886 von dem Schulamtskandidaten Rühl für die Ethnologische Sammlung (ESG) angelegt wurde, erregte die Objektbezeichnung unter den »Kunstgeräten« mit der Nummer 478 – »Ein kupfernes

https://doi.org/10.17875/gup2024-2707

vergoldetes Ungeheuer zum Eierkochen« – einige Aufmerksamkeit. Die Sammlung hat durchaus einige Kuriosa zu verzeichnen. Zumeist lohnt sich nach dem ersten Schmunzeln ein genauerer Blick auf diese Dinge, wie es hier der Fall war. Der Rühl'schen Kartei war einzig noch der Hinweis zu entnehmen, dass das Ungeheuer der Alten Sammlung zugehörig ist, also zwischen den Jahren 1773 bis 1868 aufgenommen wurde.[1] Glücklicherweise gab es bereits die Zuordnung zu dem in den 1940er Jahren begonnenen Karteikartensystem, welches neben der Datenbank bis heute Verwendung findet. Unter der Inventarnummer As 592 war hier lediglich die Objektbezeichnung »Ungeheuer« durch »Fabeltier (zum Eierkochen benutzt)« ersetzt. Ergänzend fanden sich die Herkunft Japan und ein Höhenmaß von 24 cm.

1 Zum Zettelkasten Rühl und der »alten Sammlung« s. Bucher 2023: 101–103, 192–197.

Nach einer autoptischen Sichtung des Objekts ließ sich die angenommene Funktion des Eierkochens nachvollziehen, aber nicht bestätigen. Das Ungeheuer oder Fabeltier, eine Mischung aus Reh und Drache, trägt auf dem Rücken eine sattelartig anmutende, durchbrochen gearbeitete Verschlussklappe. Die damit verschlossene Öffnung weist etwa die ovale Form eines Eies der Größe S auf. Das Kochen desselben im Körper des Tieres ist aber schon deshalb nicht möglich, da die Außenhaut Löcher enthält. Um es vorwegzunehmen, es handelt sich bei diesem Objekt mitnichten um einen Eierkocher, sondern um ein Räuchergefäß in der Gestalt des mythologischen Fabelwesens Kirin (きりん). Der Ursprung des Kirin, chinesisch Qilin (麒麟), liegt in der chinesischen Mythologie. Es stellt eines der vier zentralen Tiergestalten dar (Janhunen 2011: 190). Unter anderem dient das Qilin als ein beliebtes Motiv für Räuchergefäße.[2]

2 Für die Recherchen zum *Kirin* gilt mein Dank Anne Carlotta Huber, die als studentische Hilfskraft die Arbeiten in der Ethnologischen Sammlung bereichert hat.

Nachdem sich die Objektbezeichnung »Ungeheuer zum Eierkochen« aufklären ließ, war der Erwerb des Objekts aufgrund des Fehlens jeglicher Anhaltspunkte vorerst nicht zu ermitteln. Erst später begegnete mir an unerwarteter und überraschender Stelle ein Räuchergefäß, welches Ähnlichkeiten zum Ungeheuer aufwies. Bereits zu Beginn der Jahrtausendwende hatte die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (SUB) damit begonnen, den handschriftlichen Nachlass von Baron Georg Thomas von Asch (1729–1807) zusammenzustellen und sukzessive zu digitalisieren (Rohlfing 2007: 15f.). Von Interesse war der deutschstämmige Mediziner von Asch, da er als einer der bedeutendsten privaten Gönner der Georg-August-Universität Göttingen gilt. In den Jahren zwischen 1771 und 1806 ließ er der Universität umfangreiche Sammlungen aus unterschiedlichen Sachgruppen zukommen. Darunter Ethnografica, die heute zu den ältesten erhaltenen Kulturdokumenten der Zirkumpolarregion zählen. Für die Ethnologische Sammlung ist der langjährige Briefwechsel von Aschs mit Christian Gottlob Heyne (1729–1812) in Göttingen (Cod. Ms. Asch 1, Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen) von besonderer Bedeutung. Durch die Listen und Verzeichnisse, die Asch den Briefen anfügte, lassen sich die ethnografischen Erwerbungen für das Königlich Academische Museum detailliert nachvollziehen (Siemon 2007: 220f.).

Beim Lesen des Briefwechsels stieß ich bei der Durchsicht des Verzeichnisses antiker arabischer und russischer Münzen vom »19/30 Junius 1786« (176: 88r.) auf folgende erhellende Textstelle:

> »Hirbey noch 1. Kupfer verguldetes Idol aus Siam, einen gehörnten und geflammten Ochsen oder Drachen vorstellend: wozu die Basis nicht

Indisch, sondern hier verfertigt ist (Ein Geschenk für das Museum vom Hrn. Assessor Hertel,[3] Chirurgus bey dem Preobraschenskischen Garderegiment.) Bey der Götzen Verehrung wird es, indem durch die obere Oefnung des Rückens glühende Kohlen eingelegt werden, ganz erhitzt auf den Altar gestellt, und mit RaucherPulver aus P. Labdanum vollgefüllt, damit dasselbe während der Anbetung angenehmen Geruch von sich gebe. Auch die Mottoni oder heydnischen Indianer in Astracan haben dergleichen Idole«.

3 Oder Hortel, genauere Angaben konnten nicht ermittelt werden.

Als aufmerksame Beobachterin erinnerte ich mich beim Lesen der Beschreibung an das Ungeheuer zum Eierkochen. Obwohl das Objekt nicht auf den frühen Inventarlisten des Königlich Academischen Museums (Osiander-Listen 1 und 2, ESG), die die Schenkungen von Asch listen, aufgeführt ist, deutet alles auf diese Provenienz hin.[4] Nicht nur die Objektbeschreibung und die Funktion treffen auf das Objekt mit der Inventarnummer As 592 zu, sondern auch die Tatsache, dass der Sockel, wie Asch schreibt, in Russland gefertigt wurde – gewöhnlich bildet bei den Räuchergefäßen, die einen Kilin darstellen ein Wolkenkranz die Basis[5] – belegt, dass es sich hier um das von Baron von Asch an das Königlich Academische Museum der Universität übersandte Objekt handelt.

4 Zu den Schenkungen Asch s. Bucher 2023: 77ff., zu den Osiander-Listen ibid.: 185ff.

5 Das Fabeltier gilt als äußerst friedlich und sanft. In buddhistischen Interpretationen wird dies durch seine Fortbewegungsweise auf Wolken begründet, welche es wählt, um keine anderen Wesen zu verletzen (Krenner/Jeremiah 2015: 42).

Ergänzend dazu ließ sich ein Artikel Johann Friedrich Blumenbachs (1752–1840) zum Kilin in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen (GGA) vom 6. März 1813 ermitteln.[6] Die Societät der Wissenschaften in Göttingen hatte von Carl Etter die Zeichnung eines chinesischen »Idols«, eines Kilins, erhalten. Nachdem Blumenbach diese ausgiebig besprochen hatte, schreibt er:

6 An dieser Stelle sei dem Projekt Johann Friedrich Blumenbach online der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen für die wertvolle Arbeit und die digitale Bereitstellung zahlreicher Originaltexte Blumenbachs gedankt.

»Hingegen besitzt unser Academisches Museum unter den reichen Geschenken seines unvergeßlichen Wohltäters, des sel. Baron von Asch, einen ki=lin, vollkommen im Character des bey Amiot abgebildeten, und von ausnehmender Arbeit; aus Kupfer getrieben und im Feuer vergoldet; 10½ Zoll lang, und mit dem niedrigen Piedestal 10 Zoll hoch. [...] ihre Totalform ist eher vom Hirschgeschlechte, mit schlanken Beinen und gespaltenen Klauen; aber am Halse, Leibe, und den Schenkeln mit großen Schuppen gepanzert, kleine Geweihe, wie von einem Gabler, auf dem Kopf, und außerdem noch geweihähnliche Figuren außen an den vier Oberschenkeln (– wie bei Kämpfer und Amiot[7] –). Die Form des rückwärts gekehrten Kopfes wie an den gewöhnlichen Vorstellungen der chinesischen Drachen; am Kinn mit einem langen Ziegenbarte. Im Nacken eine lange emporstehende Mähne; eine kurze gezackte längs des Halses und Rückens, wieder wie an den Drachen; und einen Roßschweif. Quer über dem Rücken eine Decke, die oben als durchbrochener Deckel aufgeklappt werden kann, und am Boden der Bauchhöhle ein Rost, also um Rauchwerk drin anzuzünden« (Blumenbach 1813: 362f.).

7 Es handelt sich hier um Joseph-Marie Amiot (1718–1793), ein französischer Jesuit, der die *Mémoires concernant l'histoire les sciences et les arts des Chinois* in 17 Bänden herausgab, und den Forschungsreisenden Engelbert Kämpfer (1651–1716), dessen *Geschichte und Beschreibung von Japan* 1777 von Christian Wilhelm Dohm auf Deutsch herausgegeben wurde.

Damit ist nun eindeutig die Provenienz Asch bewiesen. Alle Informationen zu diesem Objekt waren zur Zeit des Academischen Museums vorhanden und sind wahrscheinlich im Laufe der Jahre in der Dokumentation abhandengekommen.[8]

Die Asch'schen Ethnografica sind ausgiebig erforscht und publiziert. Aus den vorhandenen Archivalien konnte eine Anzahl von etwas mehr als 200 Gegenständen ermittelt werden, die Baron von Asch in zahlreichen Sendungen der Universität vermachte. 189 dieser Objekte sind davon heute in der Ethnologischen Sammlung nachweisbar (Hauser-Schäublin/Krüger 2007). Dass das Räuchergefäß in Form eines Kilin bislang nicht darunter ist, verwundert nicht, denn in den Karteien der Ethnologischen Sammlung ist kein Räuchergefäß, sondern ein Ungeheuer zum Eierkochen verzeichnet. Durch diesen Fall von Serendipität (Merton/Barber 2004), der zu den freudigen Momenten bei der Arbeit gehört, kann die Anzahl der Aschiana in der Ethnologischen Sammlung auf 191 Stück[9] erhöht werden. Derweil bleibt nur zu hoffen, dass durch ähnliche Umstände vielleicht auch die restlichen etwa zehn vermissten Objekte irgendwann aufgefunden werden können.[10]

8
Die Funktion als »Eierkocher« ist in der vorhandenen Dokumentation erstmals im *Cat. A Ethnologica*, der vermutlich im Jahr 1868 begonnen wurde, unter der Nummer 288 (»Ein Cu vergoldet Paarfüsser zum Eierkochen«) vermerkt. Zum Cat. A s. Bucher 2023: 187ff.

9
Vor Kurzem konnte Bucher (2023: 277) ein weiteres Objekt, ein »türkischer silberner Schélong« (As 1863), ebenfalls Asch zuordnen.

10
In dem oben genannten Artikel aus den GGA ist eine weitere Schenkung des Baron von Asch an das Königlich Academische Museum genannt, eine Figur aus Lasurstein (Lapislazuli) in Form eines sitzenden löwenähnlichen Tieres, der Zeichnung von Etter ähnlich. Dieses Objekt befindet sich heute nicht mehr in der Ethnologischen Sammlung. Des Weiteren sind zum Jahreswechsel 1853/1854 Objekte aus Göttingen nach Hannover abgegeben worden, darunter chinesische Spielkarten, eine chinesische Tabakspfeife, chinesische Löffel und ein chinesisches Musikinstrument, die in ihrer Beschreibung den vorhandenen Asch-Objekten ähneln. Ob diese aus den Asch'schen Sendungen stammen, muss geprüft werden.

Literaturverzeichnis

Blumenbach, Johann Friedrich
1813. Ohne Titel. In: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*. 1 (37): 361–364.

Bucher, Gudrun
2023. *Von 66 Kunst Sachen zum Institut für Völkerkunde der Georg-August-Universität Göttingen 1773–1935/36*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.)
2007. *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch, Göttingen*. München: Prestel.

Janhunen, Juha
2011. Unicorn, Mammoth, Whale. Mythological and etymological connections of zoonyms in North and East Asia. In: Toshiki, Osanda und Endo Hitoshi (Hg.). *Linguistics, Archaeology and the Human Past*. Kyoto: Occasional Paper 12. Research Institute for Humanity and Nature, 189–222.

Krenner, Walther G. von und Ken Jeremiah
2015. *Creatures Real and Imaginary in Chinese and Japanese Art. An Identification Guide*. Jefferson: Mac Farland Company Inc.

Merton, Robert K. und Elinor Barber
2004. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rohlfing, Helmut
2007. Der handschriftliche Nachlass Georg Thomas von Aschs. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.). *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch, Göttingen*. München: Prestel, 15–16.

Siemon, Rolf
2007. The Acquisition History from Göttingen's Perspective. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.). *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch, Göttingen*. München: Prestel, 220–222.

Online-Quellen

Göttinger Digitalisierungszentrum
https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/DE_611_BF_5619_1783_1787?tify=%7B%22pages%22%3A%5B176%5D%2C%22pan%22%3A%7B%22x%22%3A0.467%2C%22y%22%3A0.921%7D%2C%22view%22%3A%22info%22%2C%22zoom%22%3A0.462%7D

Marianne Stopp and Hana Nikčević

ATTUIOCK AND CAUBVICK

TWO PORTRAITS OF LABRADOR INUIT IN THE BLUMENBACH COLLECTION

ESG, BiKat 27

ESG, BiKat 28

In 1772, five Inuit from northern Labrador (today's Nunatsiavut), Canada, went to England with the English merchant-adventurer George Cartwright. They were Attuiock with his partner Ickongoque and their young daughter Ickeuna, and Attuiock's youngest brother Tooklavinia with his partner Caubvick.[1] This group was originally from Arvertôk, near today's Hopedale (the location of a Moravian mission established in 1782). Their relationship with George Cartwright began a year before they crossed the Atlantic, when they left Arvertôk to re-establish themselves in St. Lewis Inlet, further south along the Labrador coast. Cartwright had been in St. Lewis Inlet since 1770 setting up trapping, sealing, and salmon operations. Cartwright's hope with respect to Attuiock and his extended family was that they would

1 For Inuit name spellings, we follow Cartwright 1792 for several reasons. Firstly, Cartwright's spellings are phonetic records of names he knew well and heard frequently, and are guides to how these names were pronounced. These spellings feature most regularly in the secondary literature, so researchers may readily pursue further reading using these terms. Thirdly, the minor variations present across primary sources (e.g., Ettuiack, Caubvic) do not occur with sufficient frequency to warrant their usage. Lastly, we are not ourselves Inuit, and while it would be possible to rewrite the names according to modern-day Latin orthography for Inuttitut, we hesitate to impose versions or assume that these would be more accurate representations.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2708

open lucrative trade contacts with other Inuit for valuable commodities such as whale baleen, furs, seal oil, and ivory. For the Inuit, Cartwright held a similar importance as a conduit for European goods and connections.

By the 1770s, Inuit in Labrador had been in contact with Europeans for nearly 300 years, experiencing waves of Basque, Dutch, French, and British fisheries. Archaeological excavations of Inuit winter sod houses in northern and southern Labrador have shown that the use of European goods such as pottery and iron tools began early and that over time house styles changed from domed, oval sod structures with entrance tunnels (that acted as cold traps) to rectangular wooden dwellings with doors, but still often covered in sods. Alongside the archaeological evidence, archival records attest to dispossession of resource regions in southern Labrador, especially as European cod fisheries intensified in the 1600s. The relationships between Inuit and Europeans were variable and archival records reveal both an interest in trading and many encounters fraught with tension and violence. The latter involved attacks by both fishermen and Inuit as well as active pilfering of fishing stations by Inuit for tools, nets, pottery, small boats, and sails. Some records reveal that Inuit were captured for purposes that ranged from being transformed into ›ambassadors‹ to being enslaved. Throughout, Inuit asserted their connection to the coasts and waters of Labrador and they persisted as a people within change.

Attuiock offers some insight into Inuit agency in the British colonial period of the late 1700s. It was he who asked to accompany Cartwright to England. He would have been well aware of the earlier experiences of the famous Labrador Inuk woman Mikak who, in 1769, returned from England with valuable gifts (Stopp 2009). In particular Attuiock would have sought to follow Mikak in forging trade ties with and access to British officials, merchants, and the Moravians who had established their first mission in Labrador in 1771 at Nain.

Cartwright was reluctant to bring Inuit to England, likely due to the costs and responsibilities of hosting and because smallpox was on the rise. Attuiock's wishes won the day, however, and the group embarked in November 1772. In Cartwright's published journal, 15 pages are dedicated to the group's time in England both in London and at the Cartwright family home in Nottinghamshire (Cartwright 1792, Vol.1; Stopp 2009), and more is known from family letters (Stopp and Mitchell 2010). The outcome of this visit was tragic. Just as the group embarked from London to return to Labrador in the summer of 1773, smallpox broke out on the ship among sailors and the Inuit. Attuiock, Tooklavinia, Ickongoque, and Ickeuna all died in Plymouth and were buried there while Caubvick recovered and made the return voyage to Labrador. Second-hand information recorded by Cartwright (1792:28 March 1779; Lysaght 1971:269) suggests that Caubvick died sometime between 1773 and 1778 along with a group of other Inuit, possibly due to another smallpox outbreak.

In London, the Inuit had several visits with the naturalist and patron of scientific activity Joseph Banks. Banks commissioned two full-length pastel drawings of Attuiock and Caubvick by the portraitist Nathaniel Dance, held today in a private collection (Stopp 2009). A pencil drawing of all five Inuit at the Hunterian Museum of the Royal College of Surgeons of England may also be by Dance, and it, too, may have originated with Banks. Banks maintained connections with researchers around the world, including with Johann Friedrich Blumenbach. Blumenbach even prefaced the much-reworked third edition of his *De generis humani varietate nativa* (On the Variety of

Mankind; 1795) with a paean to his fruitful relationship with Banks and his gratitude for the Englishman's contributions to his own anthropological studies. Not only had Banks »spared neither effort nor expense to enrich« Blumenbach's »collection of the skulls of different nations,« but also, three years earlier, in the winter of 1791/2, Banks had invited Blumenbach to study the anthropological »treasures« housed in his London library. These »treasures« comprised paintings and drawings »taken by the best artists from life itself,« reflecting Banks's conviction that scientific illustration was best left to the professionals: artists, not scientists.

The Ethnographic Collection of the University of Göttingen preserves several portraits received by Blumenbach from Banks. Three depict Labrador Inuit. Banks gifted Blumenbach the original and well-known portrait of Mikak and Tutauk painted by John Russell in 1769 (BiKat 26)[Fig. 3]. The other two portraits are bust-length illustrations of Attuiock and Caubvick (BiKat 27, BiKat 28). These two portraits of Attuiock and Caubvick are copies after Dance's 1773 pastels of the Inuit, made by the artist Christopher William Hünnemann, a German-born portraitist active in London from 1773 until his death in 1793 (Jeffares 2006). The Hünnemann copies were commissioned by Blumenbach during his 1791/2 London visit as he sought ever more reference material for his fundamentally visual comparative study of the human species. Inscriptions on the reverse of the two Hünnemann portraits are nearly the same as those on the back of the original Dance pastels. All four of these inscriptions were likely handwritten by Banks, and they identify the sitters and note the circumstances of the portraits' creation. Hünnemann's image of Attuiock is said to depict »An Esquimeaux man who was brought over from Cape Charles on the coast of Labrador by Cptn Cartwright a. 1773. He was a priest in his country, his name Ettuiack. The original drawing in the possession of Lady Banks was made by Nath. Dance a. 1773. This copy by Mr. Hunnemann 1792.« Hünnemann's drawing of Caubvick is, similarly, described as »An Esquimeaux woman brought from Cape Charles on the coast of Labrador by Cptn Cartwright a. 1773. Her name was Caubvic which in her language signified wolverene. This copy was made by Mr. Hunnemann 1792 from Nath. Dance's original drawing in the possession of Lady Banks.« Writing to Banks in 1794, Blumenbach reiterated his gratitude for Hünnemann's »very well drawn« copies of Dance's »pretious originals« (Dougherty 2012: 347).

Hünnemann's portraits of Attuiock and Caubvick are likewise described in Blumenbach's *De generis* (3rd. ed.). To assert the quality of his reference material and to quantify the basis of his gratitude to patrons like Banks (as well as to suggest priority areas for patrons' continued philanthropy), Blumenbach included an »index« of his anthropological collection (Blumenbach 1795: xxi). Its fifth and final section offers an »overview« of the »most remarkable« portraits in his vast »collection of illustrations of different peoples carefully drawn from life by artists,« arranged according to the organizational principle theorized in the book, namely the »five races of the human species« (in English, Blumenbach used the terms »races« and »varieties,« as in Blumenbach 1794: 193 and in his letters to Banks). Attuiock and Caubvick appear as examples of the second human »variety,« *Mongolicae*. The short descriptions of the portraits mostly quote the works' inscriptions, though Blumenbach slightly skewed their attribution, stating that it was the »excellent London painter G. Hunnemann« who copied Dance's original pastels.

3 Mikak and her son Tutauk, oil-painting by John Russell, 1769 (ESG, BiKat 26).

Notably, Blumenbach also enhanced Attuiock's vocation: the »priest« becomes an *incantator* in the original Latin of *De generis*, a word denoting a »charmer« or »sorcerer.« The inscription on the reverse of Dance's original pastel linked this facet of Attuiock's identity to his attire. That the Inuk »was a Priest in his own country« was »denoted by the thong of leather hanging down from his girdle.« Accordingly, Dance had delineated thin, evenly spaced strips of leather, at least one of which is shown to be unattached to the garment, each with two or three beads at its end, encircling the centre of Attuiock's skin parka. This detail is one of many that lie outside the parameters of Hünnemann's bust-length image. While Dance had opted for full-body views and recorded details thought to be representative of the sitters' cultural identity, Hünnemann had likely been instructed to retain only the head and shoulders. He was, however, a meticulous copyist, carefully reproducing Caubvick's copper or brass headband, the metal-and-beadwork pendants suspended from her tightly coiled hair, the variegated fur adorning the rim of her hood, and the two rows of intricate beadwork fringe around the shoulders and chest of her parka. Left out were the parka's elongated back, the black velvet embroidery at the parka's cuffs and front hem, and her two-tone kamiks. Hünnemann also diligently recorded the central seam and tufts of

fur at the collar of Attuiock's parka, and, strand by strand, he copied the Inuk's slightly windblown hair. Abandoned beyond the frame, though, were the beaded fringes on Attuiock's sleeves and at his parka's hem, the seams articulating his leather kamiks, and the harpoon resting easily in his right hand.

Blumenbach was clearly satisfied with Hünnemann's trim renditions of Dance's »pretious originals.« Indeed, while Blumenbach and Banks forged their acquaintanceship over a shared interest in the global diversity of human populations, their differing aesthetic preferences in portraiture reflect how the two men diverged in their approach to this interest. While Banks's pursuits were ethnological in nature, Blumenbach prioritized anthropology by way of comparative anatomy. His questions were osteological, not sartorial. Blumenbach himself was explicit about how his studies intersected with art: as he explained in his 1806 *Beyträge zur Naturgeschichte*, referring specifically to Russell's portrait of Mikak, »the value of such faithful and characteristic depictions in terms of portraiture« was their ability to record physiognomy, »especially in comparison with the skulls« (Blumenbach 1806: 64). Blumenbach's anthropology (and racial pseudoscience) was fundamentally premised on the comparative visual study of individuals' facial features – their cranial anatomy and the colour of their skin. We might thus surmise that Hünnemann's economical copies of Dance's original pastels reflect Blumenbach's particular understanding of their applicability to his anthropological research.

References

Blumenbach, Johann Friederich
1794. Observations on Some Egyptian Mummies Opened in London. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* (84): 177–195.
1795. *De generis humani varietate nativa.* 3rd edition. Göttingen: Vandenhoek et Ruprecht.
1798 [1795]. *D. Joh. Friedr. Blumenbach … über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte. Nach der dritten Ausgabe und den Erinnerungen des Verfassers*. Translated by Johann Gottfried Gruber. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
1806. *Beyträge zur Naturgeschichte.* Volume 1, 2nd edition. Göttingen: Heinrich Dieterich.

Cartwright, George
1792. *A Journal of Transactions and Events during a Residence of Nearly Sixteen Years on the Coast of Labrador*, 3 volumes. Newark, UK: Allin and Ridge.

Dougherty, Frank William Peter
2012. *The Correspondence of Johann Friedrich Blumenbach*. Volume 5 (1791–1795, Letters 645–965). Edited by Norbert Klatt. Göttingen: Norbert Klatt Verlag.

Jeffares, Neil
2006. Christopher William Hünnemann. *Dictionary of Pastellists before 1800* (www.pastellists.com/index.htm, accessed 15 March 2023).

Lysaght, Averil M.
1971. *Joseph Banks in Newfoundland and Labrador, 1766: His Diary, Manuscripts and Collections*. Berkeley: University of California Press.

Stopp, Marianne
2009. Eighteenth Century Labrador Inuit in England. In: *Arctic* 62 (1): 45–64.

Stopp, Marianne, and Greg Mitchell
2010. »Our amazing visitors«: Catherine Cartwright's Account of Labrador Inuit in England. In: *Arctic* 63 (4): 399–413.

Isabel Pagalies

»AUF DIE GROSSE ERFINDUNG DES WIRKLICHEN PORCELLANS GELEITET«

MEISSEN UND DAS BÖTTGERSTEINZEUG

ESG, Eu 2 a-b

Die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen beherbergt nicht nur Objekte außereuropäischer Herkunft. Viel gerühmt sind gewiss die Abteilungen zu Asien, Ozeanien, Amerika und Afrika (vgl. Georg-August-Universität Göttingen 2013: 26–35) – oft vergessen hingegen die über 320 Gegenstände, die vom hiesigen Kontinent stammen. Zu den historischen Altbeständen zählen unter anderem auch Gefäße aus dem sächsischen Meißen, welche der Naturforscher Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), seit 1776 Unteraufseher und später Direktor des Königlich Academischen Museums, in den Bestand der 1773 gegründeten Einrichtung der Universität aufnahm. Bei den in diesem Text thematisierten Exponaten (Eu 1 a-b und Eu 2 a-b) handelt es sich um zwei Kannen aus braunroter Keramik. Sie sind nach ostasiatischem Vorbild gestaltet und durch Reliefdekore mit erhabenen Blumen- und Blattwerken verziert. An der unter der Inventarnummer Eu 2 a-b geführten Teekanne ist noch heute ein Zettel befestigt [Abb. 2], der Aufschluss über die Provenienz des Objektes gibt. Blumenbach vermerkt:

https://doi.org/10.17875/gup2024-2709

»Von dem sogenannten rothen Porcellan oder braunem Zeug das der nachher baronisirte J. F. Böttger 1704 aus einem rothen Thon von Okrilla bey Meißen verfertigt, und da hierauf 1709 auf die große Erfindung des wirklichen Porcellans geleitet. Jetzt äußerst selten. Aus dem Nachlaß des Gel. Huber in Leipzig erhalten v. deß. Schwiegertochter m. l. Nichte Therese 1809«.

Blumenbachs Schwager war Christian Gottlob Heyne (1729–1812), der Leiter der Universitätsbibliothek in Göttingen. Beiden ist es zu verdanken, dass die Universität in Besitz zweier sehr berühmter Sammlungen kam: die Cook/Forster-Sammlung und die Baron von Asch-Sammlung (Georg-August-Universität Göttingen 2013: 26). Heynes Tochter Therese (1764–1829), Blumenbachs »l[iebe] Nichte«, war in erster Ehe mit dem Naturforscher Georg Forster (1754–1794) verheiratet, einem Freund ihres Vaters, der mit dem englischen Kapitän James Cook (1728–1779) auf dessen zweiter Weltumsegelung war.

2 Anmerkungen zur Objektherkunft von Johann Friedrich Blumenbach (ESG, Eu 2 a).

Nach Forsters Tod wurde die Autorin und spätere Redakteurin Therese die Gattin des Schriftstellers Ludwig Ferdinand Huber (1764–1804). Dieser brach im September 1804 zu einer längeren Fahrt mit unterschiedlichen Anliegen auf. Eines davon galt dem Erbe seines kürzlich in Leipzig verstorbenen Vaters, dem philologischen »Gel.[ehrten Michael] Huber« (1727–1804). Ende desselben Jahres starb auch Ludwig Ferdinand Huber nach der Reise an schwerer Krankheit. Therese kümmerte sich fortan um den »Nachlaß« ihres Schwiegervaters (s. Klessmann 2017: 257f.).

Aus diesem Besitz erhält Blumenbach 1809 das hier besprochene Böttgersteinzeug, welches er dem Academischen Museum als Material zu Forschung und Lehre zuführt. Auf seiner handschriftlichen Anmerkung erklärt er weiterhin die kulturhistorische Bedeutung der Teekanne aus »rothen Porcellan oder braunem Zeug« und erwähnt, dass Erzeugnisse aus diesem Werkstoff – einem Vorläufer des weißen Porzellans – bereits 1809 »äußerst selten« seien. Tatsächlich handelt es sich hier um geschichtsträchtiges Material.

Ein Leben ohne Porzellan ist heute kaum mehr denkbar: Bei Tisch, im Sanitärbereich, in der Industrie und Technik ist es unerlässlich. Bevor außereuropäisches Porzellan die Tafeln zierte, aß die gehobene Gesellschaftsschicht z. B. von Geschirr aus Edelmetall, Zinn oder Glas, einfache Leute aus hölzernen und getöpferten Schüsseln. Während kalte Getränke wie Milch, Bier und Wein für diese Materialien bei der Zubereitung und beim Servieren unproblematisch waren, stellten die neu entdeckten, luxuriösen, modischen Heißgetränke aus Teeblättern, Kaffee- und Kakaobohnen, welche die Seefahrer des 16. Jahrhunderts aus Übersee in ihre Heimatländer brachten, vor neue Herausforderungen. Nun benötigte man elegante Trink- und Schenkgefäße, die beim Eingießen heißer Flüssigkeiten nicht zerspringen, die leicht und hygienisch zu reinigen und lange haltbar sind, keinen Geschmack oder Geruch annehmen und aus schlecht Wärme leitendem Material bestehen, um die Finger nicht zu verbrennen – aber in denen die Wärme trotzdem gehalten wird. Porzellan war für diese Belange ideal (Köllmann 1971: 14; Rückert/Wildberger 1989: 23; Museum für Kunst und Kulturgeschichte der Hansestadt Lübeck: 7).

Bereits im 13. Jahrhundert lernte Marco Polo Geschirr aus Porzellan auf einer Chinareise kennen und berichtete davon. Erste Importe folgten im 15. Jahrhundert. Sie waren an europäischen Adelshöfen sehr wertgeschätzt. Chinesische Erzeugnisse aus dem sogenannten ›weißen Gold‹ wurden in Kunst- und Wunderkammern als Schau- und Dekorationsstücke ausgestellt. Sie zierten Schatzkammern und waren Statussymbol. Im 16. und 17. Jahrhundert kamen große Mengen ostasiatischer Porzellane zusammen mit neuen Lebensmitteln wie Tee, Kaffee und Schokolade über italienische und niederländische Häfen nach Europa. Die Handelswege waren mühselig und verlustreich. Die begehrte Ware war teuer und so wünschte sich das Abendland eine eigene Nacherfindung eines vollkommenen Porzellans, um es endlich selbst produzieren und vertreiben zu können (Köllmann 1971: 5; Mields 1969: 7; Museum für Kunst und Kulturgeschichte der Hansestadt Lübeck 1993: 5).

Die Nachfrage war in Ländern mit Höfen, an denen Prunk sehr geschätzt wurde, besonders hoch. Luxus sollte nach Vorbild des französischen Sonnenkönigs den Einfluss des Herrschers und damit des ganzen Landes repräsentieren (Mields 1969: 7; Rückert/Wilsberger 1989: 20–23). August der Starke (1670–1733), seit 1694 Kurfürst von Sachsen und seit 1697 König von Polen, war ein großer Porzellansammler. Seine Leidenschaft, die »maladie de porcelaine«, verschlang bedeutende Summen für die schönen, zerbrechlichen Kostbarkeiten aus dem fernen Osten (Ehret 2018: 72; Köllmann 1971: 8; Mields 1969: 7).

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651–1708) leitete ab 1692 die kurfürstlichen Laboratorien in und um Dresden. Durch die Beschäftigung mit Glas war er geschult auf dem Gebiet der Rohstoffe, Mineralien und Brenntechnologien. Er hatte sich auf vielen Forschungsreisen im In- und Ausland in Keramikwerkstätten umgesehen, um das Arkanum zu lüften, das heißt den Geheimnissen rund um die Herstellung des Porzellans auf die Spur zu kommen. Seine Versuche gelten als Basis für die spätere Nacherfindung des europäischen Hartporzellans (Mields 1969: 8; Museum für Kunst und Kulturgeschichte der Hansestadt Lübeck: 5).

Ab 1704 hatte Tschirnhaus die Aufgabe inne, die Arbeiten des Apothekergesellen und angeblichen Alchimisten Johann Friedrich Böttger (1682–1719) zu überwachen. Dieser war 1701 durch August den Starken in Dresden festgesetzt worden, damit er aus unedlen Metallen künstlich Gold für ihn herstelle. Dieses Unterfangen wurde für den

jungen Mann zum unlösbaren Problem. Da Hartporzellan fast kostbarer als Gold war, regte Tschirnhaus Böttger an, sich stattdessen mit Porzellan zu beschäftigen. Nicht wie Blumenbach schreibt »1704«, aber bereits 1706/1707 entstand hierbei das erste ›rote Porzellan‹ aus Rohstoffen aus der Umgebung von Dresden. Wichtig hierbei war rote Boluserde, »aus einem rothen Thon« aus dem Ort »Okrilla bey Meißen«. Die Masse wurde bei hoher Temperatur gebrannt, war bei aller Zartheit physikalisch gesehen härter als Stahl, von hell- bis dunkelbraunroter Farbgebung, wasserundurchlässig und klingend. Nicht gleichzusetzen ist das Steinzeug mit Steingut, das eine poröse Beschaffenheit aufweist. Nur die Feinheit, Dichte und Härte des »wirklichen Porcellans« übertrifft Böttgers zuerst erfundene Feinkeramik (Ehret 2018: 72; Köllmann 1971: 10; Mields 1969: 9; Museum für Kunst und Kulturgeschichte der Hansestadt Lübeck: 5f.; Rückert/Willsberger 1989: 30; Staatliche Porzellan-Manufaktur Meissen 2007: 10ff., 23ff.).

Für Böttgers frühen Werkstoff gibt es keine Neuerfindung von Gefäßformen. Als Vorbilder dienten chinesische Keramik, heimisches Töpferhandwerk und Silberschmiedearbeiten. So sind auch die zwei Teekannen aus der Ethnologischen Sammlung an ostasiatische Formen angelehnt. Die Wandungen wurden poliert und mit halbplastischen Belägen aufgelegter Blüten- und Blätterzweige versehen. Vollplastisch erscheint ein Deckelabheber (Eu 1 b) als kleine Ranke. Eine zusätzliche Glasur fand nur im Inneren der Kanne mit der Inventarnummer Eu 2 a Anwendung.

Die von Johann Friedrich Böttger erfundene Feinkeramik, die seit dem 20. Jahrhundert auch Böttgersteinzeug genannt wird und so in die Keramikgeschichte einging, gehört zum Grundstein der Porzellan-Manufaktur Meissen, die 1710 als Europas erste Porzellanmanufaktur gegründet wurde. Das rote Porzellan wurde einige Jahre vor dem weißen Porzellan (1708) erfunden und stellt einen entscheidenden Meilenstein für Böttger und sein Team auf dem Weg zum eigentlichen Porzellan dar. Bis 1713 war Meissen genau genommen eine Steinzeugfabrik, da in den ersten drei bis vier Jahren ausschließlich Böttgersteinzeug wirtschaftlich effektiv verkauft worden ist. Durch den Siegeszug des ›weißen Goldes‹ war das von Böttger betitelte ›Jaspis-Porzellan‹ jedoch nur kurze Zeit im Sortiment der Manufaktur. Es ist Zeuge von der Dekorations- und Tafelkultur aristokratischer Gesellschaften zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Die rare braunrote Keramik gilt heute als museale Kostbarkeit und wird deshalb unter Sammlern und Sammlerinnen bewundert und ist heiß begehrt (Ehret 2018: 72; Staatliche Porzellan-Manufaktur Meissen 2007: 14ff., 26ff.).

Literaturverzeichnis

Ehret, Gloria
2018. Böttgersteinzeug. In: *Weltkunst – das Kunstmagazin der ZEIT* 88 (131) (Stilkunde): 72–73.

Georg-August-Universität Göttingen (Hg.)
2013. *Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Universitätsverlag.

Klessmann, Eckart
2017. *Universitätsmamsellen. Fünf aufgeklärte Frauen zwischen Rokoko, Revolution und Romantik*. Berlin: Die Andere Bibliothek.

Köllmann, Erich
1971 [1958]. *Meißner Porzellan. Ein Brevier.* Braunschweig: Klinkhardt & Biermann.

Mields, Martin
1969. Die Erfindung des europäischen Porzellans. In: Staatliche Kunstsammlungen Dresden (Hg.). *Böttgersteinzeug – Böttgerporzellan aus der Dresdner Porzellansammlung – Zum 250. Todestag Johann Friedrich Böttgers.* Dresden: Grafischer Großbetrieb Völkerfreundschaft, 7–13.

Museum für Kunst und Kulturgeschichte der Hansestadt Lübeck (Hg.)
1993. *Frühes Meissener Porzellan aus einer Privatsammlung*. Lübeck: St. Annen-Museum.

Rückert, Rainer und Johann Willsberger
1989 [1982]. *Meißen. Porzellan des 18. Jahrhunderts*. Dortmund: Harenberg Edition.

Staatliche Porzellan-Manufaktur Meissen (Hg.)
2007. *Böttgersteinzeug – Eine Meissener Faszination.* (Meissener Manuskripte XX). Dresden: Sandstein Verlag.

Gudrun Bucher

VON DEN FALKLANDINSELN?

ZWEI FASZINIERENDE OBJEKTE GEBEN VIELE RÄTSEL AUF

ESG, Am 183

Im Jahr 1821 gelangten zwei sehr außergewöhnliche Gegenstände in die Ethnographische Sammlung des Academischen Museums: Eine Tasche aus Darm, vermutlich Seelöwendarm, und ein Beutel aus Pinguinfedern. Als Herkunftsort werden für beide die Falklandinseln angegeben.

Bei dem Objekt mit der Inventarnummer Am 182 [Abb. 2] handelt es sich um eine »Tasche aus zusammengenähten Därmen, an den offenen Teilen mit Federn des Pinguins besetzt«. So formulierte es der Schulamtskandidat Rühl als er im Jahr 1886 mit der ersten Erfassung der Ethnologischen Sammlung auf Karteikarten begann. Das oben abgebildete Objekt (Am 183) beschrieb Rühl als »Beutel aus der Haut des grössten Pinguins (aptenodytes patagonica)«. Bei diesem Objekt heißt es, dass es auf Herrn v. Witzleben zurückgehe und im Jahr 1821 in die Sammlung gelangte. Die Beschreibung ist nur aus der Zeit heraus zu verstehen. Der genannte lateinische

https://doi.org/10.17875/gup2024-2710

Name *Aptenodytes patagonica* verweist auf den Königspinguin, der im Bereich der Falklandinseln in verschiedenen Brutkolonien vorkommt. Allerdings handelt es sich beim Königspinguin nicht um den größten Pinguin, denn der Kaiserpinguin ist noch um einiges größer und schwerer. Da der Kaiserpinguin sein Brutverhalten perfekt an extreme Kälte angepasst hat, liegt sein Verbreitungsgebiet weiter südlich als das des Königspinguins. Er brütet auf dem Meereis um den antarktischen Kontinent und war um 1820 weder allgemein bekannt noch beschrieben, da der Kontinent noch nicht entdeckt war. Erste Sichtungen der antarktischen Landmasse erfolgten erst in den Jahren 1820 und 1821 durch Fabian von Bellingshausen im Rahmen einer russischen Expedition, durch den Engländer Edward Bransfield während einer Erkundungsfahrt und durch den amerikanischen Robbenfänger Nathaniel Palmer. Die offizielle Beschreibung des Kaiserpinguins erfolgte im Jahr 1844 durch George Robert Gray, der vermutete, dass Vater und Sohn Forster den Vogel bereits gesehen hatten, womit er aber höchstwahrscheinlich falsch lag. Gemeinhin wird die erste verbürgte Sichtung von Kaiserpinguinen Bellingshausen zugeschrieben. Nichtsdestrotrotz wurde der Kaiserpinguin nach Forster benannt (*Aptenodytes forsteri*).

Sowohl die Provenienz als auch die Herstellungsart der Tasche und des Beutels geben einige Rätsel auf. Dem Verweis auf den erwähnten Herrn von Witzleben nachzugehen, erweist sich ohne Angabe des Vornamens als schwierig, weil es sich bei den Familien von Witzleben um ein großes und weit verzweigtes Adelsgeschlecht handelt. Viele der von Witzlebens verfolgten eine militärische Karriere oder waren als Hofmeister am Hof von Oldenburg tätig (Witzleben und Witzleben 1880). Eine vage Verbindung zur Göttinger Sammlung ließe sich vielleicht bei Karl Friedrich Ferdinand von Witzleben, geb. am 12. September 1777 in Eisenach mutmaßen. Er trat in Hannoversche Dienste und wurde am 16. März 1815 Major und am 12. Juli 1822 Oberstleutnant. Ab dem 17. März 1816 war er Ober-Adjutant des kommandierenden Feldmarschalls Herzog von Cambridge. Da die Ethnologische Sammlung im Jahr 1828 durch den Herzog von Cambridge drei Objekte aus der Südsee erhielt (Oz 129, Oz 430, 451), wäre dies möglicherweise eine Richtung, in die man weiter forschen könnte. Bislang ist offen, ob der in der Sammlungsdokumentation erwähnte von Witzleben die Objekte als Geschenk erhalten hatte (wann und von wem?), sie gekauft hatte, ob er die Gelegenheit hatte, sie selbst von etwaigen Reisen mitzubringen oder einfach nur als Vermittler auftrat und die Stücke bereits durch mehrere Hände gegangen waren. Da nicht bekannt ist, um welchen von Witzleben es sich handelt, bleibt nicht nur von Witzlebens Beziehung zu den beiden Objekten, sondern auch die zu Göttingen und dem Academischen Museum vorerst unklar.

Zudem wirft die Herkunft der Objekte Fragen auf. Wenn die Angaben stimmen, sollen sie von den Falklandinseln (*Islas Malvinas*) stammen, was erstaunlich ist, da es dort keine indigene Bevölkerung gab. Erstmals von europäischen Seeleuten gesichtet wurden die Falklandinseln Ende des 16. Jahrhunderts. In der Folge fuhren mehrfach Segelschiffe an den Inseln vorbei und trugen sie – weil es noch nicht möglich war, auf See den Längengrad und damit die Schiffsposition exakt zu bestimmen – unter verschiedenen Namen und an wechselnden Stellen auf den Landkarten der Zeit ein. Ein erster Landgang auf den menschenleeren Inseln erfolgte erst im Jahr 1690. Die Inseln erwiesen sich für Seeleute zunächst als uninteressant, da wegen der ständigen heftigen Winde keine Bäume wuchsen, deren Holz für Reparaturarbeiten an den Schiffen geeignet war.

Die ersten Versuche der Ansiedlung begannen im Jahr 1764 mit der Gründung einer kleinen Niederlassung durch den Franzosen Louis Antoine de Bougainville. Ein Jahr später, 1765, nahm John Byron die Inseln für England in Besitz, ohne Kenntnis von der französischen Präsenz zu haben (Parry 2000 [1971]: 131; s. auch Goebel 1927). Ein weiteres Jahr später, 1766, vertrieben Spanier sowohl Franzosen als auch Engländer, gründeten aber keine eigene Siedlung. 1806 ging mit dem Rückzug des spanischen Gouverneurs nach Montevideo die formelle Herrschaft über die Inseln an das Vizekönigreich Río de la Plata, jedoch ohne Präsenz auf den Inseln zu zeigen. Faktisch waren die Inseln in diesen Jahren frei von jedweder staatlichen Autorität. Die Falklandinseln wurden in dieser Phase regelmäßig von Robbenschlägern und Walfängern aufgesucht, und um 1820 sollen sich einem allerdings unbestätigten Bericht zufolge etwa 50 vorwiegend britische und amerikanische Schiffe im Bereich der Inseln aufgehalten haben (Tatham 2008: 309). Eine französische Expedition mit dem Ziel, die Gestalt der Erde zu ermitteln, den Erdmagnetismus zu studieren und die Naturgeschichte der Welt zu erforschen, erlitt 1820 vor den Falklandinseln Schiffbruch und konnte nach zwei Monaten von der Mannschaft eines amerikanischen Schiffs gerettet werden. Eine Besonderheit dieser französischen Expedition war, dass der Kapitän Luis de Freycinet seine junge Ehefrau in Männerkleidern an Bord seines Schiffes *Uranie* geschmuggelt, und sie in Form von Briefen an eine Freundin ausführlich Tagebuch über die Reise geschrieben hatte. Damit liegt erstmals ein Bericht aus weiblicher Perspektive über eine der charakteristischen Forschungsreisen des 19. Jahrhunderts vor, auch wenn Rose de Freycinet nicht die erste Frau war, die an einer solchen Expedition teilgenommen hatte (vgl. de Freycinet 2011).

Die Briten kehrten erst 1832/33 auf die Inseln zurück und erneuerten damit ihre Ansprüche. Wieder erschwerte das Fehlen von Holz eine dauerhafte Ansiedlung. Nachdem sich Großbritannien auf den Inseln etabliert hatte, wurde im Jahr 1855 sogar eine Missionsstation auf Keppel Island gegründet. Diese wurde von der Patagonian Missionary Society betrieben und hatte zum Ziel, »to establish a base to which native ›Fuegians‹ could be brought to instruct them in the Christian faith, to teach them civilised manners and behaviour, as well as to impart to them a range of practical farming skills« (Philpott 2009: 6). Mangels einer auf den Inseln heimischen Bevölkerung wurden sogenannte ›Feuerlandindianer‹ (vgl. Butto/Maldonado in diesem Band), hauptsächlich Yagan[1] aus Chile auf Keppel Island angesiedelt, um sie dort zu ›guten Christen‹ zu bekehren (Moir 1993; Cawkell 2001).

Seit dem ersten kurzzeitigen Siedlungsversuch auf den Falklandinseln im Jahr 1766 wurden die Bestände verschiedener Robbenarten, wie der südliche Seeelefant (*Mirounga leonina*), der südliche Seelöwe (*Otaria byronia*) und die südliche Pelzrobbe (*Arctocephalus australis*) sowie die antarktische Pelzrobbe (*Arctocephalus gazella*) kommerziell ausgebeutet (Dickinson 1994: 39), und zwar vorwiegend von Schiffen unter US-amerikanischer und britischer Flagge.

Wenn also 1821 als Eingangsjahr der beiden Objekte in die Göttinger Sammlung korrekt ist, und der Erwerbszeitpunkt nicht allzu weit davon entfernt liegt, bedeutet dies, dass die Tasche und der Beutel in einer Zeit den Besitzer wechselten, in der die Inseln nicht besiedelt waren. Möglicherweise stammen sie also aus dem Kontext des intensiven kommerziellen Walfangs und Robbenschlagens.

1 Yagan ist die Eigenbezeichnung der in der älteren Literatur auch als ›Yámana‹ bezeichneten ethnischen Gruppe. Zu den ersten Yagan, die für einige Monate in der Missionsstation lebten, gehörte auch Jemmy Button, den Kapitän Fitzroy 1830 während der ersten Reise mit der *HMS Beagle* mit nach England genommen hatte. Im Rahmen der zweiten Expedition der *HMS Beagle*, an der auch Charles Darwin beteiligt war, kehrte Jemmy Button nach Feuerland zurück (Philpott 2009; ders. o. J.). Als Wassernomaden, deren Lebensweise stark auf ihr Boot und die Gewinnung von Nahrung aus den Kanälen im Süden Feuerlands ausgerichtet war, war den Yagan die von den Missionaren angestrebte landwirtschaftliche Arbeit besonders fremd.

2 Tasche aus Darm, mit Pinguinfedern besetzt, vor 1821 (ESG, Am 182).

Allerdings ist vorläufig völlig ungeklärt, wie sie nach Göttingen gelangten. Die Tasche aus Darm ist ähnlich gearbeitet wie vergleichbare Objekte aus dem Nordpazifik, vor allem von den Aleuten, den Bewohnern der gleichnamigen Inseln. Da die Robbenschläger sowohl im Norden (Subarktis) als auch im Süden (Subantarktis) unterwegs waren und vereinzelt auch indigene Arbeitskräfte anheuerten – vor allem Aleuten, teilweise sogar ganze Familien, was bedeutet, dass gelegentlich auch Frauen an Bord waren – könnte es sich um ein Produkt handeln, das von einem indigenen, möglicherweise weiblichen Crewmitglied eines der Robbenfänger- oder Walfangschiffe nach heimischem Vorbild mit lokalen Materialien (Darm vom südlichen Seelöwen, statt dem nördlichen, Federn von Pinguinen statt Gelbschopflund oder Hornlund) angefertigt wurde. Auch die Verarbeitung von Vogelbälgen zu Beuteln oder Kleidungsstücken war in verschiedenen Kulturen im Nordpazifik üblich. Möglicherweise wurden also bekannte Herstellungstechniken auf die um die Falklandinseln verfügbaren und den heimischen ähnlichen Materialien – in diesem Fall der Balg eines Königspinguins – übertragen.[2]

In der Ethnologischen Sammlung befinden sich Objekte, die große Ähnlichkeiten zu der Tasche von den Falklandinseln aufweisen. Es handelt sich um Taschen von der aleutischen Insel Unalaska, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts von aleutischen Frauen aus Seelöwendarm gefertigt wurden. Dabei wurden die einzelnen opak durchsichtigen Darmstreifen kunstvoll mittels wasserdichter Nähte verbunden und sowohl die Nähte wie auch

2 Problematisch an der hier geäußerten These ist allerdings, dass die Aleuten zur fraglichen Zeit zu Russisch-Amerika gehörten und die Mehrzahl der vor den Falklandinseln operierenden Schiffe unter US-amerikanischer oder britischer Flagge segelten. Andererseits fanden sich auch russische Schiffe in den Gewässern ein, wie nicht zuletzt die Expedition von

Fabian Gottlieb von Bellingshausen und Michail Lazarev mit den Schiffen *Vostok* und *Mirnij* zeigt.

der obere Rand mit Federn verziert. Sie gelangten durch den Freiherrn Georg Thomas von Asch (1729–1807) nach Göttingen, denn er beschenkte die Göttinger Universität in den Jahren von 1771 bis 1806 regelmäßig mit wissenschaftlich bedeutsamen Dingen, wie Münzen, Medaillen, Urkunden, Bücher, Landkarten, Mineralen, Schädeln, Pflanzensamen und auch Ethnografika aus Sibirien und angrenzenden Gebieten sowie aus Russisch Amerika, darunter auch die aus Darm gefertigten Taschen der Aleuten. Diese wurden während einer von Zarin Katharina II. in Auftrag gegebenen Expedition zur Erkundung der russischen Besitzungen im heutigen Alaska gesammelt und Ende des 18. Jahrhunderts nach St. Petersburg gebracht, wo Asch offenbar so gute Verbindungen hatte, dass er einige Gegenstände dieser Expedition nach Göttingen weiterleiten konnte (z. B. Am 696, Am 699). Asch hatte als junger Mann erfolgreich Medizin bei Albrecht von Haller an der Georgia Augusta studiert und fühlte sich seiner Alma Mater zeitlebens eng verbunden, was er durch seine Schenkungen zum Ausdruck brachte (s. Hauser-Schäublin und Krüger (Hg.) 2007).

Eine Anfrage im Museum von Stanley (Hauptort der Falklandinseln) im Juli 2020 ergab, dass dort eine Person mit Namen von Witzleben nicht in den vorhandenen Dokumenten vorkommt und sich keine vergleichbaren Stücke im Bestand der dortigen Sammlung befinden. Die beiden ungewöhnlichen und gut erhaltenen Objekte stießen auf großes Interesse und man bedauerte, keine weitere hilfreiche Auskunft geben zu können. Der Schiffsverkehr um die Inseln ist erst ab dem Jahr 1842 dokumentiert, was die Recherchen darüber, welche Schiffe sich um 1820 herum dort aufhielten, weiter erschwert. Auch sonst sind aus dieser Phase kaum schriftliche Quellen vorhanden, die bei der Aufklärung der Hintergründe zu diesen Objekten weiterhelfen würden. Die nur fragmentarisch rekonstruierbare Geschichte um diese beiden Objekte zeigt eindrücklich, wie mühsam und ergebnisarm Provenienzforschung sein kann, wenn die Quellenlage so dürftig ist, wie in diesem Fall.

Literaturverzeichnis

Cawkell, Mary
2001. *The History of the Falkland Islands*. Shropshire: Anthony Nelson.

Dickinson, Anthony B.
1994. *Early Nineteenth-Century Sealing on the Falkland Islands: Attempts to Develop a Regulated Industry, 1820–1834*. In: The Northern Mariner/ Le Marin du nord, IV, No. 3 (July), 39–49.

Freycinet, Rose de
2011. *Briefe von der Uranie. Tagebuch einer Reise um die Welt (1817–1820)* (hg. von Michael Uszinski). Berlin: Verlag der Pioniere.

Goebel, Julius
1927. *The struggle for the Falkland Islands*. New Haven: Yale University Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.)
2007. *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection,* Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch, Göttingen. München: Prestel.

Keppel Island Site Guide (comp.)
o. J. Falkland Islands Museum & National Trust.

Moir, G. D.
1993. *The History of the Falklands*. Croydon, Surrey: Self-published.

Parry, John H.
2000 [1971]. *Trade and Dominion. The European Oversea Empires in the Eighteenth Century*. London: Verlag Phoenix Press.

Philpott, Robert A.
2009. *Keppel, the South Missionary Society Settlement 1855–1911. An Archaeological and Historical Survey. The Archaeology of the Falkland Islands 2.* Liverpool. Published by the Falkland Islands Museum and National Trust, Stanley, Falkland Islands and National Museums Liverpool, UK.

Tatham, David (Hg.)
2008. *The Dictionary of Falklands Biography (including South Georgia). From Discovery up to 1981*. Ledbury, Hereford: published by the Editor.

Isabel Kreuder

TABUA UND *SISI*

WALZAHNOBJEKTE AUS FIDSCHI UND IHRE KULTURELLE BEDEUTUNG

ESG, Oz 2035

In der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen finden sich elf Objekte aus Fidschi, die aus Walzähnen hergestellt wurden (Schlesier/Urban 1988: 119f.). Hierbei lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Als *tabua* (gesprochen tambua) wird ein durchlochter Walzahn bezeichnet, der an einer Schnur aus Kokos- oder

https://doi.org/10.17875/gup2024-2711

Pandanusfaser befestigt ist. Bei den als *sisi* bekannten Gegenständen handelt es sich hingegen um (Schmuck-)Ketten aus mehreren Walzähnen, wobei hier sowohl der Länge nach aufgespaltene als auch vollständige Zähne auf die Schnur, die ebenfalls aus Kokos- oder Pandanusfaser hergestellt ist, aufgezogen werden. Der *tabua* wird, anders als die *sisi,* nicht als Kette angelegt oder auf dem Körper getragen, sondern in verschiedenen Kontexten an Personen überreicht.

Die Provenienz der in Göttingen vorhandenen Objekte aus Walzahn ist unterschiedlich gut dokumentiert. Oft ist lediglich der Vorbesitzer, nicht aber der eigentliche Sammler vor Ort bekannt. Vier mit jeweils unterschiedlich vielen Walzähnen bestückte Halsketten (Oz 1316–Oz 1319) wurden 1936 aus dem Nachlass von Prof. von Seelhorst übernommen.[1] Fünf weitere Gegenstände wurden 1941 vom Kunsthändler Arthur Speyer gemeinsam mit zahlreichen anderen Objekten aus Fidschi erworben (s. auch Vunidilo in diesem Band). In einem Schreiben des damaligen Institutsleiters Hans Plischke an den Universitätskurator Justus Theodor Valentiner ist davon die Rede, dass die Stücke bereits um 1830 nach Europa gekommen sein sollen. Plischke betonte damals: »Derart schöne und alte Sammlungen kommen für dieses Gebiet nicht mehr auf den Markt«.[2] Auf der den Ankauf von Speyer dokumentierenden Liste sind die *sisi* (Oz 2031–Oz 2033) als »Halsschmuck aus Pottwahlzähnen« und die beiden *tabua* (Oz 2034, Oz 2035) als »Brustschmuck aus 1 großem Zahn« vermerkt.[3] Über C. A. Pöhl erwarb die Göttinger Universität zwischen 1880 und 1887 insgesamt 60 Objekten aus dem Pazifik sowie aus west- und ostafrikanischen Ländern, darunter eine weitere Halskette aus Walzähnen (Oz 86) [Abb. 2] sowie einen ebenfalls als Brustschmuck vermerkten Walzahn (Oz 90). Die Gegenstände hatten zuvor zum privatwirtschaftlich betriebenen und 1885 aufgelösten Museum Godeffroy in Hamburg gehört, an dem Pöhl auch einige Jahre angestellt war. Zeitlich können die auf die Unternehmungen des Handelshauses Godeffroy im Pazifik zurückgehenden Gegenstände der Mitte bzw. dem Ende des 19. Jahrhunderts zugeordnet werden (Kreuder 2017). In dieser Zeit veränderte sich die Nutzung von Walzähnen innerhalb der Urhebergesellschaften im westlichen Pazifik nicht nur durch die stattfindende Migration zwischen den Pazifikinseln, sondern auch durch den vermehrten Kontakt mit Europäern in Form von Handelsunternehmen und Walfängern (Luker 2019: 41ff.).

Innerhalb der fidschianischen Gesellschaft nehmen die aus Walzähnen hergestellten Objekte wie *tabua* bis heute eine wichtige zeremonielle Funktion ein. Gespräche hierüber konnte ich im Wintersemester 2018/19 mit Ratu Tevita Rarokolutu führen, einem Studenten aus Fidschi von der University of the South Pacific, der am Institut für Ethnologie in Göttingen ein Auslandssemester absolvierte. Er bezeichnete

1 Ordner »Sammlungseingänge 1929 bis 1937«, Akte »1.4.1936–31.3.1937«, (3). Ethnologische Sammlung der Georg-August Universität Göttingen (ESG).

2 Plischke an Valentiner, 10.12.1940. Kur 1356. Universitätsarchiv Göttingen. Auf den Karteikarten findet sich zudem der Eintrag »von der Wachsenburg bei Gotha«. Auf der Wachsenburg gab es ein 1896 von Veteranen des deutsch-französischen Krieges gegründetes Militärmuseum, das nach dem Zweiten Weltkrieg wieder geschlossen wurde. U. a. über Herzog Alfred von Sachsen-Coburg und Gotha, der Admiral der englischen Flotte war und zwischen 1868 und 1871 zahlreiche Regionen in Afrika, Asien und Ozeanien – darunter auch Fidschi – kennenlernte, gelangten auch Ethnografika in das Museum, was jedoch nicht der eigentlichen Intention des Hauses entsprach. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts tauschten die Verantwortlichen des Museums Ethnografika gegen Objekte aus den deutschen Kolonialgebieten mit dem Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin, darunter auch Gegenstände aus der Herzog-Alfred-Sammlung (Geldmacher 2009). In Berlin wiederum wurden immer wieder Gegenstände an Kunsthändler wie z. B. Arthur Speyer abgegeben (Schindlbeck 2012). Inwiefern Gegenstände in Göttingen aus diesem Bestand stammen – was mit der Angabe »um 1830« in Widerspruch stehen könnte – kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Hier ist weitere Forschung notwendig.

3 Ordner »Sammlungseingänge 1939 bis 1943«, Akte »Speyer 1941«, ESG.

2 Schmuckkette aus Walzähnen (*sisi*) (ESG, Oz 86).

die *tabua* als »highest objects in Fiji«.[4] Diese Rolle als »bedeutendstes Objekt« entstand in vorkolonialer Zeit. Sie ergibt sich aus dem Personenkreis, der die Objekte in präkolonialer Zeit verwendete (Hooper 2013) sowie aus der Zuschreibung von *mana*, einer spirituellen Kraft, welche Personen und Objekte in unterschiedlicher Konzentration besitzen.

4 Interview mit Ratu Tevita Rarokolutu, Göttingen, 24.10.2018.

Bereits die Beschaffung der Zähne stellte Beziehungen zwischen Personen, Gruppen und politischen Einheiten her. In vorkolonialen Zeiten gelangten nur wenige unbearbeitete Walzähne über eigene Jagden nach Fidschi. Viele der verwendeten und bearbeiteten Zähne wurden aus Tonga und Samoa eingetauscht oder bereits als Symbol für politische Allianzen zwischen Personengruppen aus Tonga sowie Samoa an Gruppen aus Fidschi überreicht (ibid.). Das Tragen der *sisi*, der Ketten aus Walzähnen, blieb dabei den politischen und gesellschaftlichen Führungspersonen innerhalb Fidschis aus dem heute mit dem englischen Wort *chief* betitelten Personenkreis vorbehalten. Auch die Verwendung der *tabua* ist auf diese gesellschaftliche Gruppe beschränkt. Nur von diesen hochrangigen Persönlichkeiten

durften *tabua* weitergegeben und zu bestimmten Anlässen verwendet werden. *Tabua* waren somit ein Machtsymbol und bildeten das Privileg einer kleinen Gruppe innerhalb der fidschianischen Gesellschaft. Die *chiefs* waren für den Schutz der Bevölkerung, die Schlichtung von Streitigkeiten sowie die Sicherung der Lebensgrundlagen zuständig (Turner 1987). Hierbei nutzten diese die *tabua*, um die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten und besonderen Respekt zu bekunden (Hooper 2013: 103ff.). So konnte in bestimmten, durch spezielle Verhaltensweisen und zeremonielle Vorgaben geprägten Zusammenkünften ein *tabua* von einer beteiligten Person der Gebergruppe an die Empfängergruppe weitergegeben werden, um auf diese Weise den Konflikt beizulegen. Die direkt beteiligten Personen waren dabei aufgrund ihrer Position im gesellschaftlichen Machtgefüge befähigt, mit den *tabua* umzugehen und diesen anzunehmen. Der *tabua* war somit nicht nur Symbol politischer Macht, vielmehr äußerte sich durch ihn die Verantwortung, das System aufrechtzuerhalten und soziale Beziehungen aufzubauen.

Das durch die *chiefs* repräsentierte politische System veränderte sich durch den Einfluss der kolonialen Administration. Zugleich veränderten sich gesellschaftliche Strukturen. Zudem entstanden neue Möglichkeiten, die eigene Lebensgrundlage z. B. durch neu entstehende Handelssektoren oder Arbeitsmöglichkeiten in Verwaltungsstrukturen zu sichern. Der zuvor nur von der fidschianischen Elite genutzte Walzahn wurde durch diese Veränderungen ein Gegenstand, der nunmehr in der breiteren Gesellschaft Verwendung fand (Hooper 2013).

Der *tabua* und die damit in Verbindung stehenden Zeremonien treten heute in unterschiedlichen Kontexten in Erscheinung. *Tabuas* können mittlerweile von verschiedenen Personenkreisen getauscht sowie käuflich erworben werden. Bei Geburt, Tod, zur Hochzeit oder auch bei der Beilegung von Konflikten werden *tabua* weiterhin überreicht, wobei die gebenden und nehmenden Personen nicht mehr der Elite angehören müssen, sondern je nach Verwandschaftsbeziehungen oder persönlichen Verbindungen aus den betroffenen Familien ausgewählt werden.[5] Durch die Übergabe der *tabua* werden die beteiligten Personen aneinandergebunden und soziale Beziehungen über die Kernfamilie hinaus geknüpft. Des Weiteren werden *tabua* in speziellen Zeremonien als Respektsbekundung an fidschianische, aber auch an nicht aus Fidschi stammende Personen übergeben, so etwa bei Staatsbesuchen von Politikern (Hooper 2013).

5 Interview mit Ratu Tevita Rarokolutu, Göttingen, 24.10.2018.

Neben dem *tabua* war das Schnitzen menschlicher und tierischer Darstellungen eine weitere Form, wie Walzähne Verwendung fanden. Weibliche Figuren wurden dabei häufig als »ancestral gods« angesehen und in Haushalten verehrt (Herle/Carreau 2013: 16). Diese Objekte wurden durch den Handel mit Tonga oder durch tonganische Handwerker innerhalb Fidschis hergestellt (ibid.). Ein Beispiel, welch wichtige Rolle auch diese Gegenstände heute noch auf Fidschi spielen können, wurde mir ebenfalls von Ratu Tevita Rarokolutu in unserem Interview berichtet. Er erzählte, dass seine Großmutter bereits als junge Frau für die Pflege und den Erhalt einer aus Walzahn geschnitzten weiblichen Figur zuständig war. Diese Aufgabe wurde innerhalb der weiblichen Linie von einer Generation an die nächste weitergegeben. Die Puppe aus Walzahn befand sich im Haus des *chiefs*. Sie wurde in einem speziellen Kasten aufbewahrt und war bekleidet mit einem aus Rindenbast (*tapa*) hergestellten Kleid. Diese Puppe nahm aktiv Einfluss auf das Leben der mit

ihr in Verbindung stehenden Familien. Sie erschien in Träumen, wo sie Mitteilungen machte. Oder sie machte durch Geräusche und Bewegungen in ihrer Aufbewahrungsbox auf sich aufmerksam. Dann war es notwendig, dass die Gruppe von Frauen, die hierfür zuständig war, sich um die Puppe kümmerte, sie wusch und möglicherweise auch neue Kleidung herstellte. Die Figur befindet sich heute zwar nicht mehr im Besitz des *chief*s oder anderer beteiligter Familienmitglieder, doch besucht sie, so Ratu Tevita, seine Großmutter noch immer in Träumen.

Walzähne, so zeigt sich, sind noch immer fester Bestandteil im Leben der fidschianischen Gesellschaft. Sowohl zum Herstellen von Beziehungen als auch als Bekundung von Respekt spielen sie weiterhin eine wichtige Rolle. Bei Zeremonien zu Geburt, Heirat und Tod finden sie Verwendung und begleiten das gesamte Leben einer Person innerhalb ihrer sozialen Gruppe. Sie sind keine toten Objekte in Museen, sondern besitzen noch immer *mana* und üben ihre Rolle als Vermittler und Beziehungsstifter aus.

Literaturverzeichnis

Geldmacher, Andrea
2009. *Die Wachsenburg-Sammlungen. Ein Museum für Heimat, Reich und Vaterland*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.

Herle, Anita und Lucie Carreau
2013 Sea of Islands. In: Herle, Anita und Lucie Carreau (Hg.). *Chiefs and Governors: Art and Power in Fiji*. Cambridge: Museum of Archaeology and Anthropology, 7–20.

Hooper, Steven
2013. ›Supreme among our valuables‹: Whale teeth Tabua, Chiefship and Power in Eastern Fiji. In: *The Journal of the Polynesian Society* 122 (2): 103–160.

Kreuder, Isabel
2017. *Sammlungspolitik im späten 19. Jahrhundert – Objekterwerbungen der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen aus dem Museum Godeffroy*. Göttingen: Universität Göttingen (unveröffentlichte Bachelorarbeit).

Luker, Vicki
2019. Whaling, Tabua, and Cokanauto. In: *RCC Perspektives* 5: 39–48.

Schindlbeck, Markus
2012. *Gefunden und verloren. Arthur Speyer, die dreissiger Jahre und die Verluste der Sammlung Südsee des Ethnologischen Museums Berlin*. Berlin: Ethnologisches Museum SPK, Druckverlag Kettler.

Schlesier, Erhard und Manfred Urban (Hg.)
1988. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen: Teil 1: Abteilung Ozeanien*. Göttingen.

Turner, James W.
1987. Blessed to Give and Receive: Ceremonial Exchange in Fiji. In: *Ethnology* 26 (3): 209–219.

Erich Kasten

SCHNITZFIGUREN DER KORJAKEN

ESG, As 34

Im Jahr 1931 erwarb die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen unter Vermittlung von Dr. Werner Giere, Berlin, zehn ethnografische Objekte vom Museum der Estländischen Literärischen Gesellschaft in Reval. Sie waren dem dortigen

https://doi.org/10.17875/gup2024-2712

Museum im Jahr 1897 aus dem Nachlass des 1892 verstorbenen Karl von Ditmar zur Verfügung gestellt worden, der sie in den Jahren 1852–1853 auf Kamtschatka erworben hatte (Ethnologische Sammlung Göttingen, Ordner »Sammlungseingänge 1929–1937«, Akte »Estländische Literärische Gesellschaft 1931«).

Dazu zählen acht geschnitzte Figuren sowie ein Behältnis aus Holz und Birkenrinde (As 40) und ein mit geometrischen Applikationen versehener Ledergürtel (As 48). Das mit einem Holzdeckel verschlossene Behältnis wurde offenbar zur Aufbewahrung von *Lemišina* verwendet, mit Tabak vermischter Asche eines Baumpilzes, was Korjaken sich gerne bei Teepausen unterwegs in der Tundra in den Mund legten (Kasten 2005: 49).

Besondere Aufmerksamkeit soll hier jedoch vor allem den Schnitzfiguren gelten, die aufschlussreiche Fragen aufwerfen. Die sogenannte »Knochenplatte« (As 31) weist für Korjaken ungewöhnliche eingeritzte quadratische Ornamente auf, wogegen man dort zu jener Zeit bereits überwiegend rhomben- und dreiecksförmige Muster vorfindet. So dürfte Ditmar sie von čukčischen Gewährsleuten erhalten haben (s.u.), bei denen sie »zum stärkeren Anziehen der Bogenschnur außen auf der Hand befestigt getragen wurde« (Bucher 2007: 235).

Als Schmuckanhänger diente wohl ein weiterer geschnitzter Gegenstand (As 39), der neben einer Öse im oberen Teil auf der Rückseite unten einen ausgeschnitzten Haken aufweist, an dem weitere Objekte mit Bändern befestigt gewesen sein könnten. Das Material scheint hier nicht – wie in der Erwerbungsakte angegeben – Walrosszahn, sondern vermutlich ebenfalls Rentierhorn zu sein. Auffallend ist hier, dass bereits die erwähnten rhomben- und dreiecksförmigen eingeritzten Motive verwendet werden, die sich bis heute bei Korjaken großer Beliebtheit erfreuen (Kasten 2021: 152–156; Kasten 2014).

Bei den anderen Objekten handelt es sich um geschnitzte Tierfiguren. Drei von ihnen werden in den Erwerbungsakten als »Bären« aufgeführt (As 33–As 35), wobei es sich allerdings offenbar um (Schlitten-) Hunde handelt, wegen der charakteristischen Kopf- und Körperform und den Schwanzansätzen sowie wegen der eingeritzten ringförmigen Ornamente, die offenbar Hundegeschirre darstellen. Diese Figuren scheinen aus dem Horn des Schneeschafs (*Ovis nivicola*, s.u.) geschnitzt zu sein. Eine der Figuren (As 33) zeigt zwei einander zugewandte spielende Hunde, eine weitere (As 35) einen Hund in ausgestreckter Schlittenzugposition. Besonders beeindruckend ist eine Figurengruppe (As 34), die offenbar eine Jagdszene darstellt (ein Vergleichsobjekt aus einer zeitgenössischen Sammlung findet sich in Kasten 2005: 51), wobei sich der von Hunden ausgespähte Zobel auf die Baumspitze zurückzieht. Eine weitere Figur (As 36) zeigt einen – vermutlich jungen – noch nicht angeschirrten Hund. Andere Figuren (As 37, As 38) stellen einen Seehund und ein Schneeschaf dar.

Motive und Material deuten darauf hin, dass die Objekte von Küstengruppen der Korjaken stammen (Nymylanen an der nördlichen Westküste Kamtschatkas oder Aljutoren an der nördlichen Ostküste). Denn ihr winterlicher Transport erfolgt mit Hundeschlitten. Auch betreiben sie Meeresjagd und Zobelfang, und das im Herbst gejagte Schneeschaf in den nahegelegenen Bergen bietet ihnen wichtige ergänzende Fleischnahrung. Dagegen nomadisieren die im Inland lebenden Korjaken (Čavčuvenen) mit Rentierschlittengespannen und ihren Rentierherden, die ihnen ihre hauptsächliche Nahrung bieten.

Der Sammler Karl von Ditmar[1]

[1] Zur Biografie Karl von Ditmars und seinen Reisen auf Kamtschatka siehe Tammiksaar (2013: 223–241).

Karl von Ditmar wurde 1822 in Fennern (heute: Vändra, Estland) geboren. Er studierte von 1844–1846 im damaligen Dorpat (Tartu) zunächst Landwirtschaft, dann Mineralogie, Geologie und Paläontologie, wozu er seine Kenntnisse in den folgenden zwei Jahren in Deutschland weiter vertiefte. 1848 ging er nach St. Petersburg, wo Kontakte mit Alexander von Schrenk und Alexander Theodor von Middendorff offenbar sein Interesse für den Nordosten Sibiriens weckten. Durch den im Jahr zuvor neu ernannten Generalgouverneur Nikolaj Nikolaevič Murav'ev für dieses Gebiet wuchs das allgemeine Interesse an der wirtschaftlichen Erschließung Kamtschatkas, und so erhielt von Ditmar die Einladung, die Bodenschätze und die Geografie dieses Gebiets zu erforschen. Dazu unternahm er in den Jahren 1852 und 1853 von Petropavlovsk-Kamčatskij aus Reisen in den Norden der Halbinsel. Eine erste Reise im Jahr 1852 führte ihn entlang der Ostküste bis zur Mündung des Kamtschatka-Flusses, an dem entlang er dann durch das Landesinnere zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrte. Im folgenden Jahr trat von Ditmar eine weitere Reise an, zunächst um die Südspitze Kamtschatkas und schließlich mit dem Schiff entlang der Küste direkt an die Nordküste des Ochotskischen Meeres, wo er auf der Halbinsel Taigonos und in angrenzenden Gebieten umfassende geologische Forschungen unternahm. Auf dem Rückweg landete er in Tigil an und bereiste zu Lande die nördlichen Küstengebiete bis Palana und Lesnaja, wo bis heute die Nymylanen (Küstenkorjaken) leben. Nach seiner Rückkehr nach Tigil setzte er seine Weiterfahrt in Richtung Süden durch die Wohngebiete der Itelmenen fort und kehrte schließlich über Bol'šereck nach Petropavlovsk-Kamčatskij zurück.

In seinem Tagebuch (Ditmar 2011a) sowie in seinem Aufsatz *Über die Koräken* … (Ditmar 2011b: 161–193) beschreibt von Ditmar detailliert seinen jeweiligen Reiseverlauf und gibt besonders ausführliche Auskünfte über die geologischen Verhältnisse. Er macht aber auch aufschlussreiche Angaben über die unterschiedlichen Wirtschaftsformen der indigenen Bevölkerungen, wobei er anhand sprachlicher Kriterien fünf verschiedene Korjaken-Gruppen unterscheidet und eine für die damalige Zeit einzigartige ethnografische Karte erstellte. Für die Rentierhalter-Korjaken um Taigonos im Norden des Ochotskischen Meeres gibt er auch nähere Auskünfte zu allen Lebensbereichen und zu ihrem Weltbild bzw. zu ihren Glaubensvorstellungen. Zum Ende seines Berichts drückt er seine Empathie für die Korjaken aus: »Möge dieses brave Völkchen noch lange in der Reinheit und Unverdorbenheit seiner Sitten fortleben« (Ditmar 2011b: 182) – obwohl er gleichzeitig mit den ausbeuterischen russischen Machthabern von Kamtschatka, Strannoljubskij und Zavojko, verkehrte (Kasten 2013: 207, 2024: 104f., – zu diesem Dilemma vieler Ethnografen siehe auch Kasten 2022: 201).

Es fällt auf, dass Karl von Ditmar offenbar nicht das Gebiet der Aljutoren (der Korjaken der östlichen Nordküste) bereist hatte, aus dem laut Erwerbungsunterlagen zumindest eines der Objekte stammen soll. Ebenfalls ist bekannt, dass er bei seinen gründlichen geografischen Beschreibungen auch solcher Gebiete, die er nie bereist hatte, offenbar Beschreibungen von Gewährsleuten übernommen haben muss (Kasten 2013: 207f.), sowie auch zu den Čukčen, wozu er seinen Informanten auch namentlich erwähnt. Das wirft die Frage nach der Provenienz der hier vorgestellten Objekte auf. Sie könnten den Motiven und Materialien nach von ihm direkt in der Gegend um Lesnaja erworben worden sein, oder waren sie ihm von Anderen aus

dem Nordosten der Halbinsel zugetragen worden? Aufschlussreich ist seine recht allgemein gehaltene Beschreibung dieser Objekte, was eher dagegenspricht, dass er sie selbst in ihrem ursprünglichen Umfeld erworben hatte: »Sehr beliebt in ganz Kamtschatka sind die [...] verschiedenen aus Walrosszahn geschnitzten Gegenstände wie Pfeifen, kleine Gefäße, Löffel, Gürtelhalter und allerlei Tiergestalten; letzteres als Spielzeug, welches ganz besonders die Kunstfertigkeit dieser Leute bezeugt« (Ditmar 2011b: 171).

Hier erwähnt er nicht, dass das bevorzugte Material für die Herstellung der genannten Gegenstände bei diesen Gruppen offenbar das Horn des Schneeschafs gewesen war, wobei die Tradition des Ritzens in Walrosszahn bis heute vor allem bei (Küsten-) Čukčen verbreitet ist, wenngleich sie auch von Korjaken an der Nordküste des Ochotskischen Meeres her bekannt ist (vgl. Jochelson 1908: 653–664).

Wie von Ditmar schreibt, dienten die hier vorgestellten geschnitzten Tierfiguren vermutlich ursprünglich zunächst als Kinderspielzeug, bis Reisende sie auch als Souvenir attraktiv fanden. So interessierten sich schon früh Bootsmannschaften der Walfangschiffe in der Beringstraße für die Ritzzeichnungen der Čukčen in Walrosszahn. Daraus entwickelte sich im Laufe der Zeit das spezielle Genre einer *tourist art* bis hin zur heutigen *airport art*, wie sie nun überall in größeren Flughäfen auf Kamtschatka zu sehen ist. Da von Ditmar neben seinen umfangreichen Gesteinssammlungen, die vier Kisten füllten (Tammiksaar 2013: 233), keine Ethnografica gesammelt hatte, ist zu vermuten, dass er die heute in Göttingen aufbewahrten Gegenstände ebenfalls als Souvenirs erworben und deshalb wohl auch nicht näher dokumentiert hatte.

Die heutige Schnitzkunst der Korjaken

Heutzutage erfreut sich die Schnitzkunst unter den Korjaken wie auch bei anderen indigenen Völkern Kamtschatkas großer Beliebtheit (Kasten 2005, 2022: 244),[2] wobei fast 200 Jahre später sehr ähnliche Figuren erstellt werden. Meistens übernehmen die Künstler die Schnitztechniken und bestimmte Motive so, wie sie sie bei ihren älteren Verwandten gesehen haben. Mitunter greifen sie auch auf bildliche Darstellungen älterer Sammlungen solcher Objekte zurück, wie sie seit Waldemar Jochelson (1908: 653–664) für dieses Gebiet umfangreich erfasst und dokumentiert worden sind. Für die Künstler bedeutet die Schnitzkunst nicht nur eine willkommene Einkommensquelle, sondern für sie und für indigene Gruppen Nordostsibiriens ist die Fortführung und Weiterentwicklung dieses wichtigen Teils ihres Kulturerbes ebenfalls ein Ausdruck ihrer kulturellen Identität.

[2] https://dh-north.org/dossiers/egor-ceculin/de

Bucher, Gudrun
2007. Siberia, In: Hauser-Schäublin, Brigitta, und Gudolf Krüger (Hg.). *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika: Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts, die Sammlung von Asch*, *Göttingen.* München u.a.: Prestel, 234–242.

Ditmar, Karl von
2011a. *Karl von Ditmar: Reisen und Aufenthalt in Kamtschatka in den Jahren 1851–1855, Erster Teil. Historischer Bericht nach den Tagebüchern (1890).* Hg. Michael Dürr. 2011, Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien (https://dh-north.org/publikationen/reisen-und-aufenthalt-in-kamtschatka-in-den-jahren-1851-1855-erster-teil-historischer-bericht-nach-dentagebuechern-1890/de).
2011b. *Reisen und Aufenthalt in Kamtschatka in den Jahren 1851–1855. Zweiter Teil. Allgemeines über Kamtschatka.* Mit Essays von Erki Tammiksaar. (Hg. Michael Dürr). Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien (https://dh-north.org/publikationen/reisen-und-aufenthalt-in-kamtschatka-in-den-jahren-1851-1855-zweiter-teil-allgemeines-ueber-kamtschatka/de).

Jochelson, Waldemar
2008. *The Koryak*. Memoir of the Museum of Natural History. Vol. 6. Leiden: E.J. Brill / New York: G.E. Stechert (Neuausgabe 2016, hg. v. Kasten, Erich und Michael Dürr, Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien) (https://dh-north.org/publikationen/the-koryak/de).

Kasten, Erich
2005. *Rentierhorn und Erlenholz. Schnitzkunst aus Kamtschatka*. (Deutsch und Russisch). Berlin: Zentral- und Landesbibliothek (https://dh-north.org/publikationen/rentierhorn-und-erlenholz-schnitzkunst-aus-kamtschatka/de).
2013. Johann Karl Ehrenfried Kegel: Ein deutscher Agronom bezieht Stellung zur Land- und Naturnutzung auf Kamčatka. In: Kasten, Erich (Hg.). *Reisen an den Rand des Russischen Reiches: Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert*. Fürstenberg Havel: Kulturstiftung Sibirien, 279–285 (https://dh-north.org/siberian_studies/publications/rrrkasten2.pdf).
2014. Matematičeskie osnovy pri izgotovlenii odeždy i v prikladnom iskusstve korjakov: vozmožnosti ispol'zovanija tradicionnych znanij v učebnych programmach nacional'nych skol na Kamčatke. In: V.N. Davydov, D.V. Arzjutov (otv. red.). *Sibirski sbornik (4).* Sankt Peterburg: MAĖ RAN, 96–113 (https://bolt-dev.dh-north.org/files/dhn-pdf/kasten2014a.pdf).
2021a. Schamanische Motive in indigener und westlicher Kunst. In: Kasten, Erich (Hg.). *Schamanen Sibiriens und ihr Vermächtnis*. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 241–257 (https://bolt-dev.dh-north.org/files/dhn-pdf/schamkastenkun.pdf).
2021b. Erschließen von Museumsbeständen in Koproduktion mit indigenen Gemeinschaften. Mit einer Einführung von Henriette Lavaulx-Vrécourt. In: *Baessler Archiv* 67: 141–157 (https://bolt-dev.dh-north.org/files/dhn-pdf/kasten2021.pdf).
2022. Franz Boas' Vermächtnis im Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche und politische Diskurse und eine zeitgemäße Ethnologie. In: Kasten, Erich (Hg.). *Franz Boas – die Haltung eines Wissenschaftlers in Zeiten politischer Umbrüche*. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 199–209 (https://bolt-dev.dh-north.org/files/dhn-pdf/boaskasten2.pdf).
2024. Under the Shadow of a Colonial Empire: Indigenous People's Oppression Through the Lenses of Early Scientific Explorers in the Siberian Northeast. In: Kasten, Erich, Igor Krupnik und Gail Fondahl (Hg.). A Fractured North – Facing Dilemmas. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 91–117 (https://bolt-dev.dh-north.org/files/dhn-pdf/fn1kasten.pdf).

Tammiksaar, Erki
2013. Carl von Ditmar – ein Geologe aus Livland in russischen Diensten. In: Kasten, Erich (Hg.). *Reisen an den Rand des Russischen Reiches: Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert*. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 223–241 (https://dh-north.org/siberian_studies/publications/rrrtammiksaar2.pdf).

Reimar Schefold

KORAIBI

EIN SCHILD VON DEN MENTAWAI-INSELN

ESG, As 1267

Dieser erstaunlich gut erhaltene Schild ist vielleicht das früheste Exemplar seiner Art, das in einer völkerkundlichen Sammlung erhalten ist. Der Universität Göttingen wurde er 1853 zusammen mit weiteren südost-asiatischen Gegenständen aus der

https://doi.org/10.17875/gup2024-2713

Waffensammlung des kurz zuvor verstorbenen Königs von Hannover, Ernst August I. (1771–1851) unter Eigentumsvorbehalt überlassen. Im November 1898 wurden die Objekte an das Adelshaus zurückgegeben und vom Herzog zu Braunschweig und Lüneburg 1937 schließlich endgültig als Schenkung der Ethnologischen Sammlung übereignet.[1] Ein etwa zeitgenössisches Stück im ethnologischen Museum in Leiden wurde ca. 1850 von C. H. B. von Rosenberg in Katurei auf der Insel Siberut erworben (Schefold 2017, Fig. 135), einige Jahre vor der Eingliederung des Mentawai-Archipels in Niederländisch-Indien (1864). Es zeigt den gleichen Grundplan axialsymmetrisch angeordneter Spiralornamente, deren exakte Ausführung bis zum Ende der Kopfjagden zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Stolz ihrer Besitzer ausmachte. Die Kontinuität ist erstaunlich, und die rituelle Bezeichnung für Schilde *si balu geibek*, »das acht-spiralige«, bezieht sich noch heute auf ein Muster wie dasjenige des Göttinger Schilds.

1 S. Sammelmappe 10 (»Alte Dokumente 19. Jh.«) sowie Ordner »Sammlungseingänge 1937–1939«, Akte »1.4.1937–31.3.1938«, (10), Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

Heutzutage werden solche Schilde nicht mehr hergestellt und sind im Kunsthandel sehr gesucht. Dass einige Exemplare trotz der postkolonialen Regierungsverbote traditioneller, ›heidnischer‹ Kulturäußerungen seit der indonesischen Unabhängigkeitserklärung 1945 doch erhalten geblieben sind, verdanken sie der Tatsache, dass die präzise abgezeichneten Umrisse der Hände von Verstorbenen als Zeichen der Erinnerung auf ihnen eingeritzt waren. Zur Zeit meines Aufenthalts auf Siberut von 1966–69 lebten noch genug Augenzeugen, die ihre Anfertigung beschreiben konnten.

Die Schilde wurden aus den Brettwurzeln des leichtgewichtigen Holzes des *gite*-Baums mit dem Buschmesser zugehauen, nachdem der Block zum Schutz vor Insektenfraß erst im Feuer getrocknet und geräuchert worden war. Die endgültige, leicht konvexe, spitz zulaufende Form, das sorgfältige Glätten der Oberfläche und die Öffnung in der Mitte erfolgte mit dem Schnitzmesser. Danach kam die Bemalung. Mit einer Mischung aus Ruß und Öl wurden die Spiralen aufgetragen. Das Ziel dabei war eine exakte und ausbalancierte Linienführung. Als Hilfsmittel dafür wurden erst dünne, eingerollte Rotang-Lianen mit Wachs aufgeklebt; ihnen folgte dann ein Stift mit dem Ruß. Die Anordnung musste ein ausgewogenes Gesamtbild ergeben, bei dem die Linien spiegelbildlich aufeinander bezogen sind. Die sich ergebenden Innen- und Außenflächen wurden dann zur Abrundung teilweise mit dem roten Saft der *kalumanang*-Frucht eingefärbt. Zum Schluss wurde über der Öffnung im Mittelteil mit Rotang eine halbe Kokosnuss befestigt. An der Innenseite diente ein stehengelassenes horizontales Stück Holz als Griff für die auf diese Weise geschützte linke Hand, mit der der Benutzer den Schild mit dem spitzen Ende nach unten zum Schutz gegen gegnerische Pfeile vor sich hielt.

Anlass für die Herstellung von Schilden waren die Kopfjagden, durch die verschiedene Bezirke der Insel Siberut traditionell miteinander verfeindet waren. Die Kopfjagd ist seit dem Beginn der holländischen Besetzung von Siberut zu Beginn des 20. Jahrhunderts verschwunden (Schefold 2007). Früher zogen die Männer einer Wohngemeinschaft (*uma*) und unter Umständen noch einige Freunde aus der Nachbarschaft mit Pfeil und Bogen, Speeren, Buschmessern, Schilden und einem breiten geflochtenen Gürtel zum Schutz der Lendengegend ins gegnerischen Gebiet und versuchten, aus dem Hinterhalt einen Menschen zu töten, gleichgültig welchen Alters oder Geschlechts. Man griff in Einerkolonne an; die Vordersten mit Speer und Schild deckten die mit

Pfeil und Bogen bewaffneten Hinteren, zum Abschluss folgten wieder Kämpfer mit Schilden. Wenn der Feind sich wehrbar erwies und bedrohlich wurde, drehten sich alle um, die ursprünglich defensiven Hintersten erhielten den Aufruf: »Nun übernehmt ihr das Steuer!« und deckten mit ihren Schilden die nachkommenden Flüchtenden.

Wenn es gelungen war einen Menschen zu töten, wurden sein Kopf und manchmal auch seine Unterarme und Unterschenkel abgeschnitten und im Triumph nach Hause gebracht. Dort veranstaltete man ein großes Fest, man befestigte die Trophäen an einer zwischen den Herdpfosten beim Tanzplatz im Gemeinschaftshaus aufgespannten Rotang-Liane und tanzte nächtelang vor ihnen. Aber schließlich wurde die dauernde Anwesenheit des Toten doch zu unheimlich. Man fürchtete sich vor der Rache seiner Seele und hängte deswegen die Trophäen weit weg in einen bestimmten Baum am Flussufer, sichtbar für alle Vorbeifahrenden.

Es gibt auch Schilde, *sibirak* genannt, die wie diejenigen von der benachbarten Insel Nias durch quer eingesetzte Rotangstränge verstärkt sind. Ein solcher Schild wurde ebenfalls von C. H. B. von Rosenberg gesammelt und befindet sich heute im Museum in Leiden (Fischer 1909, Schefold 2017, Fig. 24; für Abbildungen anderer in westlichen Museen aufbewahrter Schilde s. Schefold 2017: 134–141. Dort finden sich auch Abbildungen von Figuren vom Schlachtopfer (Fig. 183, 184, 189, 221), die nach erfolgreicher Kopfjagd zur Erinnerung an den Erfolg angefertigt wurden).

Literaturverzeichnis

Fischer, H.W.
1909. Mentawei-eilanden. In: *Catalogus van 's Rijks Ethnographisch Museum*, 4, Leiden, E. J. Brill: 82–98.

Schefold, Reimar
2007. Ambivalent blessings; Headhunting on Siberut (Mentawai) in a comparative Southeast Asian perspective. In: *Anthropos* 102: 479–494.
2017. *Toys for the Souls. Life and Art on the Mentawai Islands*. Bornival: Primedia sprl.

Christian Feest

ALPHONSE FORRER UND DIE GÖTTINGER KLAMATH-SAMMLUNG

ESG, Am 596 a–b

Am 23. Januar 1880 übersandte der Naturaliensammler Alphonse Forrer von St. Gallen aus an den Zoologen Ernst Ehlers, der auch die ethnografische Sammlung der Göttinger Universität betreute, die bei »mir bestellten Ethnographica« von den

https://doi.org/10.17875/gup2024-2714

Klamath in Oregon, die »nicht sehr ansehnlich aber dafür für den Kenner umso interessanter [sind]«.[1] Ursprünglich hatte Forrer dem Museum zoologische Sammlungen zum Kauf angeboten, Ehlers dann in Göttingen besucht und ihn dabei zum Ankauf der Klamath-Objekte bewegt. Das Museum erwarb diese Sammlung am 3. Februar 1880 zu einem Preis von 300 Mark.

Forrer wurde 1839 in London als Sohn des Juweliers Gallus Anton (Antoni) Forrer aus Alt St. Johann im Toggenburg geboren, besuchte ab 1851 die Kantonsschule in Zürich und begann sich danach naturwissenschaftlichen Studien zu widmen. Seine Schwester Alphonsine ehelichte 1861 Iwan von Tschudi, den Besitzer einer Buchhandlung in St. Gallen und Bruder des Diplomaten, Amerikareisenden, Natur- und Sprachforschers Johann Jakob von Tschudi (Signer 1948: 2f.).

Im Alter von 20 Jahren wanderte Forrer nach Louisiana aus, wo er im Bürgerkrieg zuerst in der Armee der Konföderation und dann in jener der Unionsstaaten diente, aus der er kurz vor Kriegsende unehrenhaft entlassen wurde. 1865 eröffnete er in New Orleans einen Großhandel für alkoholische Getränke, den er bis wenigstens 1869 betrieb.

Danach verlegte Forrer seinen Wohnsitz nach San Francisco und begann eine Karriere als Sammler und Präparator von Naturalien, zuerst aus Kalifornien, später auch aus British Columbia, Oregon und Baja California Sur, die er anfangs vorwiegend an Museen in Deutschland verkaufte. Zu diesem Zweck reiste er 1873/74, 1879/80 und 1882/84 in die Heimat und belieferte nun auch Institutionen und Privatsammler quer durch Europa und in den USA mit Säugetieren, Vögeln, Vogeleiern, Reptilien, Fischen, Krebstieren, Insekten, Mollusken, Stachelhäutern und Pflanzen. Wenigstens 35 der von ihm gesammelten Tiere und Pflanzen wurden nach ihm benannt. In Zusammenhang mit dem Projekt *Biologia Centrali-Americana* – Kulturanthropologen vor allem durch die Beiträge von Alfred Maudslay zur Archäologie der Maya bekannt – unternahm er 1880/2 seine letzte größere Expedition nach Nayarit, Sinaloa und Durango. Nach seiner Rückkehr wurde er in den USA eingebürgert, ließ sich in Santa Cruz nieder und eröffnete dort einen Laden, in dem er neben Zoologica auch Tonwaren aus dem Berner Oberland und allerhand Krimskrams feilbot. 1892 entstand daraus das Museum of Marine Wonders, das erste Museum in Santa Cruz (Anonymus 1886, 1892). Nach seinem Tod im Jahr 1899 beschrieb ihn ein Nachruf als einen »Mann von kräftigem Körperbau, aber [als Präparator] von delikater Kunstfertigkeit [...] In Politik und Religion war er ein Nihilist der abstoßendsten Art« (Anonymous 1899).

Es war im 19. Jahrhundert keine Seltenheit, dass sich Feldsammler und Händler von Naturalien auch mit ethnografischen Gegenständen beschäftigten. Trotzdem fragt man sich im Fall Forrers, was ihn ausschließlich bei den Klamath dazu bewegte, obwohl sich z. B. auch zuvor in British Columbia die Gelegenheit dazu geboten hätte. Der Zufall wollte es, dass 1877/8, genau zum Zeitpunkt von Forrers Sammeltätigkeit rund um den Upper Klamath Lake, sein ebenfalls in die USA ausgewanderter Schweizer Landsmann Albert Gatschet linguistische und ethnografische Forschungen bei den Klamath durchführte (Gatschet 1879, 1890). Gatschet, der selbst kaum sammelte, berichtet, Forrer habe mehrere Monate bei den Klamath gelebt und sei daher in der Lage gewesen, »die besten Stücke zu erwerben« (Gatschet 1890, 1: lxix).

1 Brief (einschl. Objektliste) von Alphonse Forrer an Ernst Ehlers, St. Gallen, 23.01.1880. Sammelmappe 12 (»Vermischtes 1880–1936«), Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG); siehe auch Sammelmappe 8 (»Ethnographische Sammlung 1868–1930«, »Chronik«), ESG. Zu Forrers bislang unzureichend bekannter Biografie und seiner Klamath-Sammlung vgl. Feest 2023, 2025 [in Vorbereitung].

Die Klamath (Selbstbezeichnung: Maqlaq) lebten gemeinsam mit den ihnen nahe verwandten Modoc als Fischer, Sammler und Jäger im Hochplateau des Grenzgebiets von Kalifornien und Oregon. 1864 wurde ihnen eine Reservation nordöstlich des Upper Klamath Lake vertraglich zugewiesen, die zur Zeit von Forrers Aufenthalt von etwa 700 Klamaths, jeweils etwas über 100 Modocs und Northern Paiutes und 50 Molalas bewohnt war (Gatschet 1890: lxxv–lxxvi). Gatschet (1879: 171) beschrieb die rasche Veränderung der materiellen Kultur: »Diese Indianer kleiden sich jetzt ganz nach Art der Weißen, viele stolzieren sogar in alten Uniformen einher, die sie von den Soldaten des nahen Fort Klamath gekauft haben.« Forrer hob hingegen die Unverfälschtheit der von ihm gesammelten Dinge hervor: »Die Klamath […] wohnen […] abseits vom gewöhnlichen Verkehr & verstehen es noch nicht wie die von den Eisenbahnen berührten Stämmen [sic] Ethnographica für den Verkauf besonders herzustellen. […] Die Ihnen gesandten Sachen sind alle echt Indianisch & befindet sich darunter […] überhaut gar nichts welches nicht ächt Indianischen Ursprungs ist. Die Sachen sind aber höchst primitiv & muss ihre Ächtheit den Mangel aus [sic] Schönheit decken« (Forrer 1880, s. Anm. 1). Im Einklang mit den Wünschen der damaligen Museen legte Forrer bei seiner Sammeltätigkeit besonderen Wert auf unberührte Authentizität und blendete bereits vorhandene westliche Einflüsse aus.

Tatsächlich kam unter dem Druck der amerikanischen Regierung der Kulturwandel rasch voran und viele Elemente der traditionellen Lebensweise verloren innerhalb weniger Generationen an Bedeutung. 1954 stimmten mehr als 70 Prozent der Klamath der Auflösung des Stammes und der Reservation zu. Der Kampf um die vertraglich zugesicherten Jagd- und Fischereirechte führte jedoch zu einem Wiedererstarken der kollektiven Identität und 1986 zur Rückgewinnung der Anerkennung als »Stamm« durch die Bundesregierung (Stern 1998). Ein Interesse an den historischen Sammlungen materieller Kultur als Teil des kulturellen Erbes ist gegenwärtig (noch) nicht zu erkennen.

Etwa gleichzeitig mit dem Verkauf an Göttingen verkaufte Forrer andere Teile seiner Klamath-Sammlung an die Ostschweizerische Geographisch-Commerzielle Gesellschaft in St. Gallen (heute im Kulturmuseum St. Gallen) (Schultz 2015), an das k.k. Naturhistorische Hofmuseum in Wien (heute im Weltmuseum Wien) (Heger 1908, Feest 1968) und an das Königliche Museum für Völkerkunde in Berlin (heute: Ethnologisches Museum Berlin) (Sanner 1999), 1883 auch an das Antiquarische Museum der Stadt Bern (heute: Historisches Museum Bern) (Thompson 1977). Zusammengenommen bilden sie einen der größten und ältesten Bestände materieller Kulturdokumente der Klamath, der aber wegen der Aufteilung auf verschiedene Institutionen niemals die ihm zustehende Beachtung gefunden hat.

Die an diese Museen verkauften Bestände umfassten rund 400 Objekte (davon 77 in Göttingen; vgl. Felgentreff und Martens 1992: 17–24), von denen sich etwa 80% erhalten haben.[2] Insgesamt sind mehr als 110 Objekttypen (davon 57 in Göttingen) aus fast allen Bereichen der materiellen Kultur vertreten, manche davon in größerer Zahl. Pfeile, Fischharpunen, Feuerbohrer, Tabakspfeifen, Männerkappen, Frauengürtel, Nasenpflöcke, Kopfkratzer, zwei Arten von Spielen, Ahlen in einem Ledertäschchen und Wasserkörbe finden sich in allen fünf Teilsammlungen. Manche Objekttypen sind fast Unikate, wie die bei der Krankenheilung verwendeten Medizinpfeile (*hänäsish*) in Göttingen (Am 596 a–b), von denen schon Gatschet (1890, 1: lxix)

2 Der Verbleib weiterer Gegenstände, die Forrer in seinem Laden in Santa Cruz zum Verkauf anbot (Anonymus 1886), ist unbekannt.

schrieb, sie seien wohl mittlerweile sehr selten geworden. Forrers Sammlungslisten (s. Anm. 1) enthalten teilweise mehr oder weniger ausführliche Angaben zum Gebrauch der Objekte. »Diese Stecken werden den Kranken vor das Bett in die Erde gesteckt um die bösen Geister abzuhalten«, heißt es etwa zu den Medizinpfeilen – die einzige Angabe zu ihrer Verwendung in der Literatur. Nicht alle Objekte wurden ursprünglich von den Klamath hergestellt. So stammen die meisten von Forrer erworbenen Frauenhüte von ihren Nachbarn in Nordwestkalifornien, zwei Holzkämme von den auf der Reservation lebenden Molala (beide nicht im Göttinger Bestand vertreten).

Mit etwa 980 Objekten ist nur die Sammlung, die Samuel Barrett 1907 bei den Klamath für das heutige Phoebe Hearst Museum der University of California in Berkeley angelegt hat (Barrett 1910), größer als jene Forrers, aber mit weniger Objekttypen. Die Sammlung George Dorseys von 1900 im Field Museum in Chicago zählt etwa 250 Gegenstände (Dorsey 1901). Stewart Culin erwarb ebenfalls 1900 rund 80 Objekte für das University of Pennsylvania Museum in Philadelphia. Erwähnenswert ist auch die 1925/6 angelegte kleine Sammlung von Leslie Spier, dem wir die beste Monografie zur Ethnografie der Klamath verdanken (Spier 1930), im Världskulturmuseerna in Göteborg. Im Alter mit Forrers Sammlung vergleichbar sind – von Einzelstücken angesehen – nur jene 71 Objekte, die Leroy S. Dyar, der Agent auf der Reservation, 1876 erwarb (heute im National Museum of Natural History in Washington, DC) und etwa 30 Klamath- und Modoc-Objekte im British Museum, die 1876 von dem Missionar Robert W. Summers gesammelt wurden. Insgesamt mag sich die Zahl von dokumentierten, im Feld gesammelten Klamath-Stücken in Museen auf kaum mehr als 2000 belaufen – fast ein Viertel davon gesammelt von Alphonse Forrer.

Literaturverzeichnis

Anonymus
1886. Local Zoology. The Service to Santa Cruz Rendered as a Naturalist and Taxidermist by A. Forrer. *Santa Cruz Surf*, 02.04.1886: 6.
1892. Forrer's Museum. *Santa Cruz Surf*, 07.09.1892: 5.
1899. Forrer, the Naturalist. *Santa Cruz Surf*, 16.03.1899: 4.

Barrett, Samuel A.
1910. *The Material Culture of the Klamath Lake and Modoc Indians of Northeastern California and Southern Oregon*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 5 (4). Berkeley.

Dorsey, George A.
1901. Certain Gambling Games of the Klamath Indians. In: *American Anthropologist, n.s.* 3 (1): 14–27.

Feest, Christian
1968. *Indianer Nordamerikas*. Wien: Museum für Völkerkunde.

Felgentreff, Carsten und Holger Martens
1992. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil III: Amerika*. Göttingen: Institut für Völkerkunde.

Gatschet, Albert
1879. Volk und Sprache der Máklaks im südwestlichen Oregon. In: *Globus* 35 (11): 167–171, (12): 187–189.
1890. *The Klamath Indians of Southeastern Oregon*. Contributions to North American Ethnology 2. 2 Bde. Washington, DC.

Heger, Franz
1908. *Die archäologischen und ethnographischen Sammlungen aus Amerika im k.k. Naturhistorischen Hofmuseum in Wien*. Wien: Bureau des XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses.

Sanner, Hans-Ulrich
1999. Plateau und Großes Becken. In: Bolz, Peter und Hans-Ulrich Sanner. *Indianer Nordamerikas. Die Sammlungen des Ethnologischen Museums Berlin*. Berlin: G+H Verlag: 147–159.

Schultz, Martin
2015. *London – Oregon – St. Gallen. Alphonse Forrer und seine Klamath-Sammlung*. Historisches und Völkerkundemuseum Museumsbrief 1/2015. St. Gallen.

Signer, Jakob
1948. Chronik der Appenzell I.-R. Liegenschaften. In: *Appenzellische Geschichtsblätter* 10 (21): 1–4.

Spier, Leslie
1930. *Klamath Ethnography*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 30 (1). Berkeley.

Stern, Theodore
1998. Klamath and Modoc. In: Walker, Deward E., Jr. (Hg.). *Plateau* (William C. Sturtevant (Hg.), Handbook of North American Indians 12). Washington, DC: Smithsonian Institution: 446–466.

Thompson, Judy
1977. The North American Indian Collection. A Catalogue. In: *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums* 53–54: 105–228.

2023. *Alphonse Forrer. A Forgotten Collector*. ERNAS Occasional Papers 2.
2025 [in Vorbereitung]. The Klamath Collection of Alphonse Forrer. In: *Archiv Weltmuseum Wien* 74.

Hilary Howes

EIN STEINBEIL VOM TAMI-FLUSS, WESTNEUGUINEA

ESG, Oz 1769

Das Steinbeil mit der Inventarnummer Oz 1769 wurde im Gebiet des Tami-Flusses (Sungai Tami) auf der Insel Neuguinea erworben, nahe der heutigen Hauptstadt Jayapura der Region Westneuguinea, die Teil der Republik Indonesien ist. Laut der dazugehörigen Karteikarte besteht das Beil aus einer »kleine[n] grüngraue[n], geschliffene[n] Steinklinge« und einem verzierten Schaft aus »braune[m] Holz« mit »Umwicklungen aus bastartigem pflanzl[ichem] Material«. Es ist eines von neun Objekten in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen, die in den 1880er Jahren vom deutschen Forschungsreisenden Otto Finsch (1839–1917)

https://doi.org/10.17875/gup2024-2715

gesammelt wurden. Diese neun Objekte gehörten zum Konvolut der insgesamt 235 sogenannten »Doppelstücke« aus der Südsee-Abteilung des Museums für Völkerkunde in Berlin, die 1939 der Ethnologischen Sammlung auf Anfrage ihres damaligen Direktors, des Völkerkundlers Hans Plischke, als Geschenk übergeben wurden (Schindlbeck 2001: 96).

Anhand von Herstellungsdaten und Gebrauchsorten lassen sich die neun von Finsch gesammelten Objekte seiner ersten oder zweiten Südseereise zuordnen. Vier davon stammen von seiner ersten Südseereise (April 1879 bis November 1882), die ihn von Hawaii über Mikronesien bis nach Australien, Neuseeland, dem Festland der Insel Neuguinea und dem östlich davon gelegenen Bismarck-Archipel führte. Die restlichen fünf, inklusive des Steinbeils, waren im Laufe seiner zweiten Südseereise (Juni 1884 bis August 1885) gesammelt worden, die sich auf die Nordostküste der Insel Neuguinea sowie auf Neubritannien und Neuirland im Bismarck-Archipel konzentrierte (Howes 2018).

Während Finschs erste Südseereise hauptsächlich wissenschaftlichen Zwecken diente, stand seine zweite Südseereise vielmehr im Zeichen des deutschen Kolonialbestrebens. Sie wurde im Auftrag des Neuguinea-Konsortiums (später Neuguinea-Kompagnie) unternommen, dessen Gründungsmitglied Adolph von Hansemann Finsch folgende Aufgaben zuteilte: »Untersuchung der unbekannten oder weniger bekannten Küsten Neu Britanniens, sowie der Nordküste Neu Guineas bis zum 141. Meridian, um Häfen ausfindig zu machen, mit den Eingeborenen freundlichsten Verkehr anzuknüpfen und Land im weitesten Umfange zu erwerben« (Finsch 1888: 7). Im November 1884 wurde auf Neubritannien und dem Festland Neuguineas die deutsche Reichsflagge gehisst, im Mai 1885 gingen der nordöstliche Teil der Insel Neuguinea unter dem Namen »Kaiser-Wilhelms-Land« sowie der Bismarck-Archipel in die Verwaltung der Neuguinea-Kompagnie über (Finsch 1888: 7ff.). Im April 1899 trat die Neuguinea-Kompagnie die Verwaltung an das deutsche Reich ab (Hiery 2001a: 277, 299). Kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs wurden Kaiser-Wilhelms-Land und der Bismarck-Archipel von australischen Truppen besetzt, 1920 wurden sie australisches Mandatsgebiet (Hiery 2001b: 808–827).

Den Tami-Fluss besuchte Finsch am 16. und 17. Mai 1885. Er ging nicht an Land, sondern blieb an Bord des Expedition-Dampfers *Samoa* und empfing diejenigen Ortsbewohner, die sich auf Baumwurzeln und in Kanus zum Schiff begaben, um Artefakte und Lebensmittel gegen Hobeleisen zu tauschen. Am Ende eines »schwere[n], aufreibende[n] Tag[s]« konnte er sich dennoch »dessen Errungenschaften« erfreuen, die »hauptsächlich das Museum für Völkerkunde in Berlin bereichern halfen, das aus diesem Gebiete vorher kaum etwas besass« (Finsch 1888: 347). Darunter waren neben dem Steinbeil auch steinerne Sagoklopfer, Bogen und Pfeile, Dolche aus Kasuarknochen, Fischspeere, Töpfe, sowie vielerlei Schmuck (Finsch 1888: 341–347).

Der Name »Tami« war Finsch scheinbar nicht bekannt. Er nannte das Gewässer kurzerhand »Sechstrohfluss« nach Hinrich Sechstroh, dem ersten Offizier der *Samoa* (Finsch 1888: 6, 342). Diese Bezeichnung steht noch auf der alten Göttinger Karteikarte zum Steinbeil. Auf Finschs Übersichtskarte sind sehr viele solcher Ortschaftsnamen zu finden, die den kolonialen Kontext seiner zweiten Südseereise deutlich widerspiegeln (Finsch 1888: 8).

Auf diesen Kontext verweist ebenfalls die Tatsache, dass die Mündung des Tami-Flusses sich zur Zeit von Finschs Besuch innerhalb einer Art kolonialen ›Niemands-

landes‹ befand. Finsch ging irrtümlicherweise davon aus, dass sie östlich des 141. Meridians lag, wahrscheinlich weil der niederländische Anspruch auf Neuguinea bis dahin »eher unsicher und willkürlich definiert worden« war (Van de Veur 1966: 61). In älteren Dokumenten wurde nicht der 141. Meridian, sondern Kap Bonpland (heutzutage Tanjung Yar) bei 140° 47' östlicher Länge als nordwestliches Ende der Grenze benannt. Die kolonialistische »Grenzziehung in Abwesenheit« bringt bis heute Probleme wie sozioökonomische Ungleichheiten, illegalen grenzüberschreitenden Handel, fehlenden Zugang zu Land für Inhaber von Gewohnheitsrechten und sogar Staatenlosigkeit mit sich (Hananto et al. 2022; Pakasi 2021).

Würden sich die Menschen, die heute an der Mündung des Tami-Flusses leben, für die Existenz und die Geschichte des Steinbeils, das sich seit 1939 mit der Inventarnummer Oz 1769 in Göttingen befindet, interessieren? Nur sie können das beantworten.

Literaturverzeichnis

Finsch, Otto
1888. *Samoafahrten. Reisen in Kaiser Wilhelms-Land und Englisch-Neu-Guinea in den Jahren 1884 und 1885 an Bord des Deutschen Dampfers »Samoa«*. Leipzig: Ferdinand Hirt & Sohn.

Hananto, Pulung Widhi, Rahandy Rizki Prananda, Ratna Herawati und Irawati Irawati
2022. The effectiveness of special arrangements and basic agreements in overcoming statelessness issues at the border between Indonesia and Papua New Guinea. In: *Jurnal Masalah-Masalah Hukum* 51 (2): 117–129.

Hiery, Hermann Joseph
2001a. Die deutsche Verwaltung Neuguineas 1884–1914. In: Hiery, Hermann Joseph (Hg.). *Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 277–311.
2001b. Der Erste Weltkrieg und das Ende des deutschen Einflusses in der Südsee. In: Hiery, Hermann Joseph (Hg.). *Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 805–854.

Howes, Hilary
2018. A »perceptive observer« in the Pacific. Life and work of Otto Finsch (www.berose.fr/?A-Perceptive-Observer-in-the-Pacific-Life-and-Work-of-Otto-Finsch).

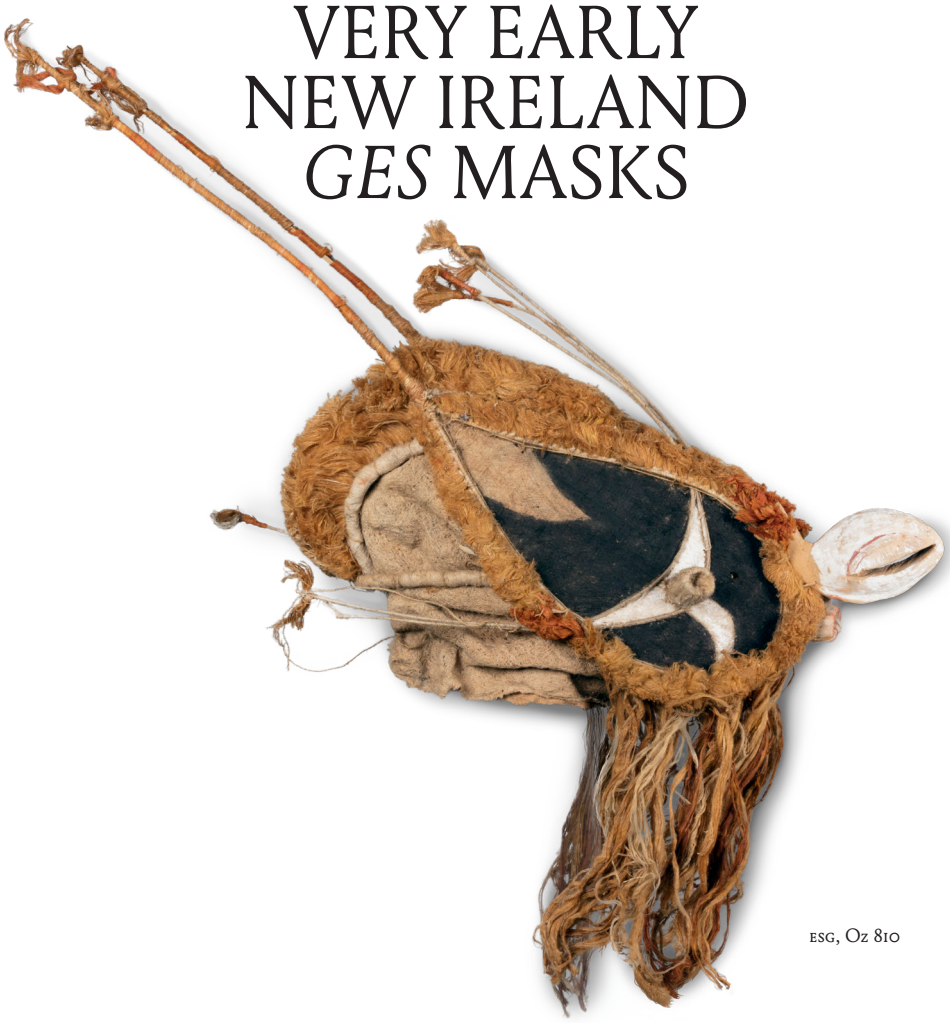
Pakasi, Usman
2021. Conflict handling model in border areas. Republic of Indonesia – Papua New Guinea (Case study in the Skow border area – Wutung Muara Tami District, Jayapura City, Papua Province). In: *Linguistica Antverpiensia* 3: 933–943.

Schindlbeck, Markus
2001. Kolonialwaren und Trophäen. Die Abgabe von Dubletten und das Berlin Museum für Völkerkunde im Kontext des Kolonialrevisionismus. In: *Paideuma* 47: 83–101.

Van de Veur, Paul W.
1966. *Search for New Guinea's boundaries. From Torres Strait to the Pacific*. Canberra: ANU Press.

Jean-Philippe Beaulieu

VERY EARLY NEW IRELAND *GES* MASKS



ESG, Oz 810

The Ethnographic Collection of the University of Göttingen includes two unusual and distinctive masks, which carry the inventory numbers Oz 810 and Oz 811. Both are very similar, and include a large black almond shape circled by a cane crossed by a white crescent centered on an eye, a carved wooden figure rising from the forehead, a beard made of coconut fibers and barkcloth, and a circular mouth.

The masks were donated to the collection by Dr Rudolf Kreibohm in June 1887 and registered as «Tanzmasken der Kannibalen von Neu-Britannien» (dance masks of the cannibals from New Britain, Papua New Guinea) collected by his uncle Dr. Hermann Wilkens (1850–1886). The archive indicates that Wilkens was a Naval Staff Physician who died in Suez, Egypt. He collected different artefacts from South America, New Ireland, New Britain and Samoa that were then transferred to the museum with the identifying provenance of Kreibohm/Wilkens.[1]

Such masks are very rare, and we identified five others in the database of Michael Gunn, which contains entries relating to over 6,000 New Ireland artefacts from over 130 institutions. The first three

1 »Sammelmappe 8«, Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG); Kreibohm to »Herr Professor«, 22.06.1887, »Sammelmappe 12«, ESG.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2716

masks were accessioned in Berlin between 1897 and 1900. The object with the inventory number VI 18384, collected in Tabar by the surveyor Wasa Mende in 1894–1896 (for the date of the stay of Mende, see Baumann/Klein/Apitzsch 2017: 367), VI 15155, collected in Tabar by Hugo Rüdiger (he was in German New Guinea from 1892 to 1896, see Baumann/Klein/Apitzsch 2017: 462) and VI 15345. There is also one in Dresden (8135), donated by Richard Parkinson in 1895, and one in Hamburg (E 140), donated on December 10, 1880, by R. J. Robertson, who was the uncle and financial backer of Eduard Hernsheim. All of these masks were collected in the late 19th century, and are stylistically very similar, which suggests a common place of origin. The Göttingen registry indicates »Neu-Britannien« as a provenance, while two of the Berlin masks are from the Tabar Islands, off the coast of central New Ireland. Additionally, we have witnessed in the Tabar Islands similar masks being used for *Malagan* ceremonies in 2006 and 2020. The 2006 Tabar masks have the same almond shape eyes, *tapa* hold by a cane structure, a forefront carving, and circular mouth. We think that these seven masks are actually of the same type and are what is known today as »Ges Masks« from Tabar or from East Coast Central New Ireland, north of the Mandak country featured in *Malagan* rituals.

Ges masks from 1880 up to our time

A *Ges* is a dark and evil humanoid creature living deep in the forests, or in caves or trees. In the old days, they were considered powerful cannibal warriors, travelling around and eating the liver of one person in each village they would visit. Nowadays, the *Ges* can be seen as a dual counterpart to humans, powerful and evil spirits living in a neighboring, parallel world. They sometimes interact in the human world either through impromptu encounters or through dreams. By wearing *Ges* masks, dancers incarnate a *Ges*, and their performance marks the beginning of the final stage of a *Malagan* ceremony. They are considered to be the guardians or the spies who are arriving prior to the most important masks (large wooden masks called *Vanis*). Their role is to push people away, drive out the wandering spirits of the dead and remove all marks of the dead from the society. They are preparing the ritual space where the *Malagan* ceremony will take place.[2]

In his book *Thirty Years in the South Seas* published originally in 1907, Richard Parkinson commented on the use of similar masks:

> »The male relatives of the dead, in whose honour and memory the masks[3] have been made, certainly put them on their heads, but they go silently with them from house to house in the village. In one hand they hold a small stick, and in the other a shell clapper, called bondalok (lengleng on the Gardner Islands [Tabar Islands]), with which they announce their approach. Standing still outside each house they receive a small piece of shell money, probably a form of payment for the expenditure on the banquet requisite to the ceremony« (Parkinson 1999 [1909]: 496).

2
These remarks are based on my own field research undertaken on Tabar Islands in New Irland between 2002 and 2020. I acknowledge the teachings of the late Edward Salle (Tatau), and members of the Kuk clan of Tatau, Tabar Islands. In particular King Pawut, Matthew Salle, Lamiller Pawut and Noah Lurang. I would also like to thank Michael Gunn, who developed a New Ireland database over the course of thirty years, numbering more than 6,000 entries from more than 130 institutions.

3
In the original text, Parkinson calls these masks *Kepong*, but for New Irelanders living today, two kinds of masks could have this function, the »Vanis P mask«, and the »Vanis Ges mask«. The *Vanis Ges* is very similar to the ones here.

Then, »When the masks[4] come into view on the ceremonial site, a loud cry of grief arises from those gathered, and the names of the dead who are to be honoured by these carvings are called out aloud amidst weeping and wailing« (ibid.).

In 2006, the final phase of the *Malagan* held for Chief Joel Picia on Tatau Island began with a row of six *Ges* standing still in the water, drawing a line between the shore and the reef. At the forefront was standing a dancer wearing a heavy wooden *Vanis* mask, leading the group of *Ges*. At the first direct sunray, the ritual leader cast injunctions to put them in movement, and to assume control over them. Armed with spears or machetes and shaking a shell rattle with their left hand, they started to slowly march to the shore while the people were sobbing. Then, they ran inside the village, chasing away roaming spirits of the dead, cutting down some small trees, menacing to attack some houses, and requesting payments of shell money [Fig. 2]. They were clearing the area for the arrival of the *Vanis* masks and for the last stage of the *Malagan* ritual to take place. Then, they returned to the funerary enclosure where the dancers removed their masks away from the gaze of the community. The masks were then displayed outside the funerary enclosure on the upper shelf of a hut called the mask house.

2 *Ges* chasing the roaming spirits of the dead and cleaning the area for the *Malagan* ceremony to proceed, Tatau, Tabar Islands, September 2006. Foto: Jean-Philippe Beaulieu.

The two Göttingen masks are very early examples of these *Ges* masks that are still vividly commanding funerary rituals in Tabar Islands (New Ireland) in the 21st century. The tradition continues, although it is critically endangered because very few clans are keeping it alive.

4 Parkinson uses the terms *Kepong* and *matua* for the two kind of masks used in the ceremony. Nowadays, it applies to the large wooden *Vanis* masks (what Parkinson calls *Matua*), and the *P* and *Ges* masks (called here *Kepong* by Parkinson).

References

Baumann, Karl, Dieter Klein und Wolfgang Apitzsch
2017. *Biographisches Handbuch Deutsch-Neu Guinea 1882–1922. Kurzlebensläufe ehemaliger Kolonisten, Forscher, Missionare und Reisender.* Fassberg: Baumann.

Parkinson, Richard
1999 [1907], *Thirty Years in the South Seas, Land and People, Customs and Traditions in the Bismark Archipelago and on the German Solomon Islands.* Sydney: Crawford House Publishing, in association with Oceania Publications, University of Sydney (ses.library.usyd.edu.au/handle/2123/6248).

Documentaries

Beaulieu, Jean-Philippe, Jadzia Donatowicz and Jean Mouette
2006. *Malagan the tradition continues.*

Ndzodo Awono

EIN DREIBEINIGER TONTOPF AUS KAMERUN

ESG, Af 2104

Bei dem Gegenstand mit der Inventarnummer Af 2104 handelt es sich um ein Tongefäß mit drei nach innen gebogenen Füßen, die mit Ornamenten verziert sind. Das Gefäß ist außen braun und innen rot. Seine Höhe beträgt 16,5 cm, sein Durchmesser 14 cm. Bali-Nyonga, auch einfach Bali genannt, bezeichnet die Stadt und

https://doi.org/10.17875/gup2024-2717

den Hauptort der gleichnamigen Gruppe im Departement Mezam in der heutigen kamerunischen Provinz *Nord-Ouest*, die zum sogenannten ›Grasland‹ gehört. In den Unterlagen der Ethnologischen Sammlung wird Bali-Nyonga als Herkunftsort des Topfes angegeben.[1]

Ob der Topf wirklich in Bali-Nyonga erworben oder sogar dort hergestellt wurde, ist allerdings fraglich, und das, obwohl sich Eugen Zintgraff (1858–1897), über den der Topf zunächst nach Berlin gelangte, beim Fon Galega, dem König (Fon) der Bali aufgehalten hatte (Ngoh 1987: 32ff.). In der Literatur sind die dreibeinigen Tontöpfe bei den Bata, Bana, Guduf, Chamba, Koma, Mumuye und Dowayo nachgewiesen. Dabei handelt es sich um nicht-islamische Gruppen südlich und südwestlich des Tschadsees, also außerhalb des Graslandes. Auch weiter östlich sind solche Töpfe noch anzutreffen. Die Töpfe erfüllten unterschiedliche Funktionen. Einige dienten zur Zubereitung von traditionellem Bier. Andere wurden beim Ahnenkult zum Fleischkochen benutzt. Der Erwerbsort ist allerdings kein eindeutiger Beleg für die herstellende Gruppe.

1 Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG).

2 Justin Damzal zeigt mir 2021 im Dorf Konglé einen dreibeinigen Topf. Foto: Ndzodo Awono.

Die Ethnologin Renate Wente-Lukas beschreibt einen solchen Topf bei den Dowayo (Wente-Lukas 1977: 32, Abb. 24). Anlässlich meines Treffens mit einer Schmiedefamilie der Dowayo[2] im Dorf Konglé im November 2021 bekam ich einen ähnlichen Tontopf gezeigt [Abb. 2]. Laut meinen Begleitern und Dolmetschern Justin Damzal, einem Beamten und Mitglied der Elite der Dowayo, und Achille Reïzem, dem Delegierten für Kunst und Kultur im Departement von Faro, ist diese Topfart, wenn sie während

2 S. auch meinen Beitrag »Zwischen Tradition und Wissenschaft« in diesem Band.

ritueller Handlungen für die Ahnen Verwendung findet, nur Männern vorbehalten. Der Topf dient zum Kochen von speziellen Gerichten zum Schutz vor bösen Geistern. Nur ein alter Mann oder sein volljähriger Sohn dürfen der Tradition nach einen solchen Topf benutzen. Gekocht wird nicht in den Häusern, sondern im Freien.

Der Sammler des in Göttingen vorhandenen Objekts ist der in Düsseldorf geborene deutsche Afrikaforscher Eugen Zintgraff. Seit 1886 erforschte er das Gebiet Nordwestkameruns, von wo aus er 1889 einen Vorstoß bis zum Fluss Bénoué bzw. bis zur Stadt Garoua in Nordkamerun machte (Zintgraff 1895: 224–336). Zintgraff leitete kriegerische Auseinandersetzungen gegen die Bali sowie weitere ethnische Gruppen wie die Banyang und Bafut (Hoffmann 2007: 48ff.). Die von ihm im Nordwesten des Graslands gegründete Station Bali war für ihn ein wichtiger Stützpunkt und Ausgangspunkt seiner Angriffskriege. Zugleich war sie Sammelort für von ihm erworbene Gegenstände.

Was spricht nun gegen die Herkunft des Topfes aus Bali? In der Literatur werden zwei verschiedene Typen von Tontöpfen des Graslandes beschrieben. Die eine Art besitzt keine Füße, sondern der Topf ruht direkt auf dem eigenen Bodenteil. Der andere Typ weist stets mehr als drei Füße auf, die auf einer Bodenplatte stehen. Beide Topfarten, die als Prestige-Gefäße für den König, die Bünde und hochrangige Würdenträger beschrieben werden, sind mit Motiven verziert, die auf den sozialen Rang hinweisen: Hierzu gehören Menschenfiguren und Menschenköpfe, Doppelgongs, Reptilien, Erdspinnen sowie Köpfe von Tieren, die ein Symbol für den König waren, wie Elefanten, Löwen, Büffel, Leoparden oder Pythons (Knöpfli 2008: 80ff., Abb. 179–188; Homberger 2008: 244, Abb. 140). Vergleicht man den in Konglé fotografierten Topf mit demjenigen, der in der Göttinger Sammlung vorhanden ist, so stellt man fest, dass beide Objekte jeweils sowohl aus Ton als auch mit je drei gekrümmten Beinen versehen sind. Somit kann zumindest die Vermutung geäußert werden, dass der von Zintgraff weitergegebene Topf während des Marsches der Deutschen nach Garoua oder auf dem Rückweg nach Bali entweder bei den Dowayo oder bei einer ihrer Nachbargruppen erworben, möglicherweise aber auch im Kontext gewaltsamer Handlungen beschlagnahmt worden war. Zwischen Januar und März 1897 schenkte Zintgraff 115 ethnografische Objekte mit der Herkunftsangabe Bali dem Königlichen Museum für Völkerkunde (heute: Ethnologisches Museum) in Berlin. Der Tontopf erhielt dort die Signatur III C 6826. Im März 1939 gelangte der Topf im Zuge einer Schenkung des Berliner Museums in den Besitz der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen, wo er die Inventarnummer Af 2104 bekam.[3]

3 Eingangsbuch 1880–1906, Ethnologisches Museum Berlin; Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939«, ESG.

Literaturverzeichnis

Hoffmann, Florian
2007. *Okkupation und Militärverwaltung in Kamerun. Etablierung und Institutionalisierung des kolonialen Gewaltmonopols*. Teil I. Göttingen: Cuvillier.

Knöpfli, Hans
2008. *Grasland. Eine afrikanische Kultur*. Wuppertal: Peter Hammer.

Koloss, Hans-Joachim
2008. Hofkunst und Masken in den Königtümern der Nordwest-Provinz von Kamerun. In: Homberger Lorenz (Hg.). *Kamerun. Kunst der Könige*. Zürich: Museum Rietberg, 68–252.

Ngoh, Victor Julius
1987. *Cameroon 1884–1985. A Hundred Years of History*. Yaounde: Navi-Group Publications.

Wente-Lukas, Renate
1977. *Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Zintgraff, Eugen
1895. *Nord-Kamerun*. Berlin: Paetel.

Marine Vallée

ÙU

A LATE NINETEENTH CENTURY CLUB FROM FATU IVA, MARQUESAS ISLANDS

ESG, Oz 1987

Visiting Te Fenua Ènata / Te Henua Ènana (The Marquesas Islands) in 1897–1898, German ethnographer Karl von den Steinen collected this wooden *ùu* club on the island of Fatu Iva. Often held in low regard, such late nineteenth century objects illuminate important formal and cultural evolutions that expand into the present.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2718

135 cm in length, the club presents a series of characteristic attributes: a carved rounded head with anthropomorphic features suggested by three protruding knobs in the form of *tiki* faces in the place of the eyes and, at the centre of a projecting crossbar, of the nose. A décor of incised motifs deriving from the tattooing art of *patutiki* covers the whole surface of the head and is elaborated below the crossbar.[1] Otherwise plain, the lower end of the shaft is also decorated with two *tiki* heads facing opposite directions. They are separated by an incised U-shaped pattern filled with alternating motifs, perhaps evoking the bicolor plaited sennit wrapping décor often maintaining tufts of human hair as seen on earlier *ùu*. Also particular to this club is the *tiki* figure in full length sculpted in relief on each side of the shaft below the crossbar.

Ùu clubs such as this one illustrate a ›modern‹ production of the late nineteenth century which tended to be disregarded by early twentieth century scholars such as anthropologist Ralph Linton (quoted in Ivory 1995: 20), for whom they ought to be differentiated from ancient clubs of ›traditional‹ style. Even von den Steinen himself, who discussed *ùu* clubs in his pivotal contribution to the study of Marquesan art and culture (Steinen 1925–28; 2016), did express some disdain for what he called the »bastardisation« of their decorative style (Steinen 2016, Vol. II: 69). This club Oz 1987, formerly VI 15576 in Berlin, does not appear in his three-volume publication.

Widely collected, the ›traditional‹ clubs form the largest category of Marquesan objects found in museums and private collections worldwide (Ivory 1994: 53). The preference for these traditional forms in collecting practices has been replicated in curatorial ones and remains an enduring tendency: modern *ùu* held in institutions are more rarely to be displayed or highlighted than their ›traditional‹ counterparts (Vallée 2019).

Made of ironwood, those earlier clubs' darker appearance was obtained by burial in taro fields. After being removed from the ground, the clubs then had coconut oil applied to them. Heavy, they would most likely have been specialist equipment restricted to leading warriors (Hooper 2021: 138). Rather than a close combat weapon, *ùu* signalled authority and could be used either to complete the killing of a victim wounded by spears or slingshot, or to project power and execute it under controlled circumstances (ibid.: 137f.).

The earlier clubs all shared an incised face at the top; a ridged plane that runs through the median point of the eyes; eyes, and a nose suggested by high relief heads; two decorative bands carved in low relief beneath the nose and crossbar; and another set of eyes between these two bands (Ivory 1990: 186).

None of these ›traditional‹ clubs were to be seen by von den Steinen during his visit to the islands (cf. Steinen 2016, Vol. I), as most had already been collected by Western voyagers. The club Oz 1987 thus illustrates a new style collected and presented by museums from 1895 onwards, with tattoo designs covering the entire surface of the upper head (Ivory 1990: 217). As for other types of objects – model canoes, paddles, and bowls – this decorative tendency was initiated in the southern part of the archipelago and by the tastes of an outside clientele (ibid.) [Fig. 2].[2]

Presented to Königliches Museum für Völkerkunde in Berlin, today Ethnologisches Museum, before being given by the institution to Göttingen's Institut für Völkerkunde – Ethnographische Sammlung, today Institut für Ethnologie und Ethnologische

1
The graphic repertoire of such Marquesan motifs is defined as *matatiki* and was inscribed on the French National List of Immaterial Heritage in 2020. The official notice, »Le matatiki, art graphique marquisien«, is available at: »Savoirs et savoir-faire«, *L'inventaire national du Patrimoine culturel immatériel*, *Ministère de la Culture* (www.culture.gouv.fr/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/Le-Patrimoine-culturel-immateriel/L-inventaire-national-du-Patrimoine-culturel-immateriel, last access 02.01.2023).

2
For additional cultural and historical contexts, as well as further stylistic analysis of *ùu* clubs, please refer to Steinen 2016; Ivory 1994: 20–28; Ivory 1995: 53–63; Govor/Thomas (eds.) 2019.

Sammlung, in 1939, this club seems to have been one of the earliest ›modern‹ *ùu* collected, along with another still in Berlin (VI 15575) today (Ivory 1990: 217).
The restrictive labelling of such objects as *curios* is often associated with their dismissal. As underlined by Carol S. Ivory, this tends to devalue the enduring, but changed, sense of identity and culture these acculturated artforms reflect (ibid.: 232), and how such artforms embody »a remarkable story of the survival and adaptation of significant aspects of an aesthetic system in the face of catastrophic conditions and nearly complete cultural collapse« (ibid.: 210).

In the face of the major losses produced by the French annexation of the archipelago in 1842 and the forbidding of critical cultural practices by both the colonial administration and Catholic evangelization, as well as associated dramatic demographic decline due to introduced diseases (Ivory 1995: 20; Bailleul 2001), the mere continuous existence of these clubs is testament to local cultural dynamism in the face of wider socio-historical changes.

Evolving in shapes and designs, *ùu* have continued to be made by *Ènata/Ènana* and even more so since the cultural renewal in the 1980–1990s (cf. Ottino-Garanger 2001/02: 193–200; Ivory 1996: 43–46; Schemith 2013: 160f.). Since then have featured prominently within performative indigenous curatorial frameworks and events, such as the Matavaa o te Fenua Ènata / Matavaa o te Henua Ènana festival. Whether they resemble traditional, modern, or schematic clubs, they often accompany dance leaders and performers (Vallée 2019: 279–283).

Ùu are still widely produced today for the local art market and exhibition at Marquesan art fairs in Tahiti twice a year, varying in the creativity or fantasy of their décor, as well as their size. As such, miniatures inspired by the traditional or modern styles are more numerous. Larger pieces are produced in less quantity but are still featured in the stands of almost every sculptor. These larger pieces, often inspired by traditional clubs, were until recently often oversized and heavier than their original counterparts. Current research and museum consultations by community members demonstrate an ongoing interest in making the clubs closer to heritage objects in size and form. Contemporary productions also express artists' creativity, illustrated for instance in the collections displayed in the city museum of Ua Huna, an island known for its annual 29th June carving contest, where *ùu* clubs have been rigorously explored by local practitioners.

2 Club (*Ùu*) from the end of the 19th century. A new style of decoration is visible (ESG, Oz 1987).

Beyond their originary archipelago, *ùu* clubs stand as a recurring element incorporated in contemporary Tahitian visual culture and art practices. This can be seen, for instance, in public representative events such as the gala linked to the Miss Tahiti beauty pageant, where the clubs have repeatedly been featured in various and sometimes extravagant forms. Presented as decorative attributes to evoke the Marquesan archipelago, linked or not to the cultural identity of contestants, or as a trophy prize for the winner, the clubs appear as a cultural marker of the Marquesan cultural identity and of a wider French Polynesia.

Ùu clubs – ›traditional‹, ›modern‹ or contemporary, therefore encapsulate relationships, representation, and the negotiation of identity with, within, and beyond their originary archipelago.

References

Bailleul, Michel
2001. *Les îles Marquises: Histoire de la Terre des Hommes Fenua Enata du XVIIIème siècle à nos Jours.* Pape'ete: Ministère de la culture de Polynésie française.

Govor, Elena and Nicholas Thomas (eds.)
2019. *Marquesan art and the Krusenstern expedition.* Leiden: Sidestone Press.

Hooper, Steven (ed.)
2021. *Power and Prestige: The Arts of Clubs in Oceania.* Milan: Skira.

Ivory, Carol S.
1990. *Marquesan art in the early contact period 1774–1821.* PhD thesis. Washington, D.C.: University of Washington.
1994. Marquesan *'U'u:* A Stylistic and Historical Review. In: *Pacific Arts* 9/10: 53–63.
1995. Late Nineteenth-Century Marquesan Clubs: A Preliminary Analysis. In: *Pacific Arts* 11/12: 20–28.
1996. The Fourth Marquesan Festival of the Arts. In: *Pacific Arts* 13/14: 43–46.

Ottino-Garanger, Marie-Noëlle
2001/2002. Fêtes et renouveau culturel. In: *Journal de la Société des Océanistes* 113: 193–200.

Steinen, Karl von den.
1925–28. *Die Marquesaner und ihre Kunst.* 3 Bände. Berlin: D. Reimer.
2016. *Les Marquisiens et leur art. Volume I–II–III.* Tahiti: Au vent des îles; Musée de Tahiti et des îles – Te Fare Manaha.

Schemith, Tehina
2013. Le Festival des arts des îles Marquises. In: *Hermès, La Revue* 65: 160–161.

Vallée, Marine
2019. *From Beaches to Walls, and Beyond: Collecting and Displaying ›French Polynesia‹.* PhD thesis. Auckland: The University of Auckland.

Maria Fernanda Boza Cuadros

EMILIE RONATHS BRONZEN

WAS FÄLSCHUNGEN ÜBER DAS SAMMELN PERUANISCHER ANTIQUITÄTEN AUSSAGEN

ESG, Am 3030

Der Aufbau archäologischer Sammlungen in Peru wurde weitgehend von den Interessen der männlichen Oberschicht vorangetrieben, zu der viele in Peru lebende Ausländer zählten (Gänger 2016). Der hier vorgestellte Fall von Emilie Ronath stellt

https://doi.org/10.17875/gup2024-2719

diese Behauptung jedoch in Frage. Ronath war eine deutsche Frau, die in Peru lebte und sammelte und später ihre Sammlung peruanischer Bronzen und anderer Objekte der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen schenkte.

Der peruanische Antiquitätenmarkt entwickelte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einem florierenden Geschäft, das von Sammlern, aber auch Sammlerinnen wie Ronath, vorangetrieben wurde. Zur gleichen Zeit kam auch die Herstellung von Fälschungen in Schwung. Im Folgenden verwende ich den Begriff ›Neo-Antiquitäten‹, um die sogenannten Fälschungen zu bezeichnen, die im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts hergestellt wurden. Dieser Begriff spiegelt die Position der Künstler, die diese Werke herstellten, besser wider, bei denen es sich hauptsächlich um einheimische Bauern handelte, die in der Nähe archäologischer Stätten lebten. Die Verbreitung von Antiquitäten war im genannten Zeitraum meist auf die höheren Schichten der peruanischen Gesellschaft beschränkt, so dass diese Künstler auf diesem Markt als einflussreiche Nutznießer nur am Rande vorkamen. Im Folgenden untersuche ich ein solches Objekt aus Ronaths Sammlung, und zwar den Gegenstand mit der Inventarnummer Am 3030. Das Objekt und seine Begleitdokumentation veranschaulichen, wie der Antiquitätenmarkt im Peru des späten 19. Jahrhunderts funktionierte. Die relativ umfangreiche Begleitdokumentation trägt dazu bei, diese Objekte in den Museen, in denen peruanische Neo-Antiquitäten zu finden sind, besser zu verstehen.

Emilie Ronath

Emilie Ronath (geb. ca. 1829) war eine deutsche Lehrerin und Gouvernante, die in Ägypten (1881–1887), Jamaika (1889–1891), Peru (1893–1901) und England (seit 1901) lebte, bevor sie nach Deutschland zurückkehrte. Ihr ganzes Leben lang sammelte sie Antiquitäten und ethnografische Objekte. Ihre peruanischen Töpferwaren übergab sie zunächst an das Prussia-Museum in Königsberg (Preußen), wo die Annahme der Bronzen und anderer Objekte jedoch abgelehnt wurden, da sie als Fälschungen galten.[1] Im Februar 1939 schenkte sie den restlichen Teil ihrer Sammlung, einschließlich der Bronzen, dem Ethnologischen Institut (damals: Institut für Völkerkunde – Ethnographische Sammlung) der Universität Göttingen. Die Schenkung umfasste auch Objekte aus Jamaika, Ägypten und China und wurde im selben Jahr in einer Sonderausstellung im Institut präsentiert.[2] Ronaths ägyptische Objekte bilden wiederum eine wichtige Grundlage für die Sammlung am Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Universität (Retzlaff/Falkenstein 2018: 23). Aus dem Inventar ihrer Schenkung geht hervor, dass sich Ronath während ihres Lebens in Übersee stets mit dem Sammeln von Altertümern und Ethnografica beschäftigte. In Peru grub Ronath nach eigenen Angaben viele der Objekte ihrer Sammlung zwischen 1895 und 1897 selbst[3] auf dem Friedhof von Ancón[4] aus.

1 Gaerte an Plischke, 23. 3. 1939, Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG), Akte »Ronath 1939«.

2 Plischke an Ronath, 16. 2. 1939, ESG, Akte »Ronath 1939«.

3 ESG, Akte »Ronath 1939«. Es ist sehr zweifelhaft, dass Frau Ronath die Ausgrabungen allein durchführte oder selbst Hand anlegte. Zu dieser Zeit stellten Sammler, die Ausgrabungen ›leiteten‹, Arbeiter ein, die alle schweren Arbeiten erledigten. Wie auf Fotos aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zu sehen ist, trugen die Sammler schicke Kleidung, und alle Schaufelarbeiten, das Entfernen von Gegenständen und menschlichen Überresten wurden von Tagelöhnern erledigt.

4 Der Friedhof von Ancón, nördlich von Lima, war in den 1890er Jahren bei Reisenden, Sammlern und angehenden Archäologen

Die Bronzen von Emilie Ronath

Die Bronzen in Ronaths Sammlung besitzen eine große Vielfalt an Formen, die alle eine einzigartige und neue Herstellungstechnik und ein neuartiges ikonografisches Reper-

toire in Kombination mit bekannten archäologischen Motiven aufweisen. Die in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen aufbewahrten Objekte bestehen zumeist aus einem minderwertigen Messing, das geschmolzen und in ein- oder zweiseitige Gussformen gegossen wurde. Nach der Herstellung wurden sie chemisch und physisch behandelt, u. a. durch Vergraben in mit Urin vermischter Erde (vgl. Brüning 1895) und durch Ritzen mit scharfen Werkzeugen. Durch die Nachbehandlung entstand eine Patina, die den Objekten einen gewissen Grad an ›Vergänglichkeit‹[5] verlieh und ihren angeblichen antiken Ursprung beweisen sollte.

sehr bekannt. Der Friedhof war von Alphons Stübel und Wilhelm Reiß ausgegraben und in beeindruckenden Details veröffentlicht worden (Reiß und Stübel 1880). Ausländer, die sich für das Sammeln peruanischer Altertümer interessierten, besuchten die Stätte regelmäßig, um sie zu plündern, oft mit Hilfe von Einheimischen, die regelmäßig von in Lima lebenden Auswanderern angeheuert wurden. Die nahe gelegenen Strände dienten den Bewohnern Limas als Erholungsort am Meer und waren durch eine Eisenbahnlinie mit der Stadt verbunden, was den Zugang zur Stätte erheblich erleichterte.

Ikonografisch gesehen weisen Neo-Antiquitäten wie die von Ronath einzigartige Merkmale aus dem 19. Jahrhundert auf, die mit bekannten prähispanischen Motiven kombiniert wurden. Zu letzteren gehören anthropomorphe Figuren, die stehend und nach vorne gewandt dargestellt sind. Die anthropomorphen Figuren halten oft Gegenstände in den Händen, wobei sich aufgrund fehlender Details im Allgemeinen nicht feststellen lässt, um welche Art von Gegenstand es sich handelt. Zu den ikonografischen Neuerungen des 19. Jahrhunderts gehören die Hervorhebung von Sonnenmotiven, oft mit anthropomorphen Gesichtszügen, sowie die Verwendung von Kronen und Kleidungsstücken, die in der vorspanischen Zeit unbekannt waren. Der Mond ist eine weitere Neuerung, auch wenn er nicht so häufig wie die Sonne erscheint.

5
Vergänglichkeit (oder *pastness*) ist die Eigenschaft eines Objekts, die seinen Ursprung in der Vergangenheit verortet. »[It] is the result of a particular perception or experience. In short, pastness emancipates archaeological authenticity from the object's inherent material substance« (Holtorf 2013: 431).

Nach Erhalt der Schenkung setzte sich Hans Plischke (1890–1972), der damalige Direktor des Ethnologischen Instituts, mit dem Prussia-Museum und dem Museum für Völkerkunde in Hamburg (heute: Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt) in Verbindung, um die Echtheit der peruanischen Objekte bestätigt zu bekommen. Kuratoren in anderen Museen versicherten, dass keines der Objekte präkolumbianischen Ursprungs war. Dies war jedoch kein Grund, sie abzulehnen, und Plischke nahm die Schenkung in die Göttinger Lehrsammlung auf.[6]

6
Plischke an Gaerte, 05.04.1939, ESG, Akte »Ronath 1939«.

Am 3030

Das hier vorgestellte Beispiel (Am 3030) stellt ein Halbmondgesicht mit Lippen, Nase und einem Auge dar. Das Auge des Halbmondes überschneidet sich mit dem Hut, dem Gesicht und dem Bart einer der beiden anthropomorphen Figuren auf dem Objekt, einem Mann, der mit gekreuzten Beinen sitzt und zwei gekreuzte Langstäbe hält. Am Ende des einen Stabes befindet sich ein sternförmiger Keulenkopf, wie er in den Anden vor der Invasion der Spanier üblich war; am Ende des anderen Stabes befindet sich ein ›langer Hecht‹, wie er für die spanischen Waffen des 16. Jahrhunderts charakteristisch war. Der Schaden der Patina verdeckt andere Details des Stücks. Trotzdem scheint es so, als halte der dargestellte Mann die Stäbe jeweils am oberen Teil. Der spitze Hut und der spitze Bart des Mannes definieren die Augenform und erinnern an rassistische Karikaturen, die chinesische Männer in Peru in den 1890er Jahren darstellten.[7]

Neben der Nase ist eine Sonne mit anthropomorphen Gesichtszügen mit dem Körper einer Schlange verbunden. Das

7
Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kamen chinesische Einwanderer in großer

Zahl nach Peru, die als Arbeitskräfte angeworben wurden. Sie arbeiteten vor allem in den Küstengebieten und auf den Guano-Inseln. Zu dieser Zeit wurden Chinesen in der Presse oft in Karikaturen dargestellt, die rassistische Stereotype der damaligen Zeit verstärkten (Chumbimune Saravia 2015: 49f.).

Sonnenmotiv ist unter den Neo-Antiquitäten weit verbreitet, was wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, dass zur Zeit ihrer Herstellung die volkstümliche Vorstellung von der prähispanischen Vergangenheit sich stark darauf stützte, die archäologischen Fundstücke den Inka zuzuordnen, sowie auf die Lektüre von Quellen aus der Kolonialzeit, die die Sonnenverehrung der Inka betonten. Auf der anderen Seite der Schlange erscheint eine weitere anthropomorphe Figur im Schneidersitz, mit angewinkelten Armen und Händen in Bauchnähe. Die Oberflächenbehandlung verdeckt die Details des Körpers. Bei den Ausbuchtungen auf ihrem Oberkörper handelt es sich entweder um Brüste, so dass in diesem Fall eine Frau dargestellt wäre, oder um Gegenstände, die die Figur in der Hand hält. Das Fehlen eines Bartes deutet ebenfalls darauf hin, dass es sich um eine weibliche Figur handelt.

Am 3030 entspricht dem Trend der Neo-Antiquitäten, natürliche menschliche Figuren darzustellen und die Sonne mit einem Gesicht zu zeigen. Diese konzeptionellen Übereinstimmungen haben jedoch auch ihre eigenen, einzigartigen Züge. Im Gegensatz zu den meisten anderen Werken aus der Sammlung von Ronath ist die Sonne auf Am 3030 so angebracht, dass sie hinsichtlich der sitzenden Figuren als am Himmel stehend erscheint. Sie wird nicht von einer anthropomorphen Hauptfigur gehalten, wie es bei den meisten Neo-Antiquitäten der Fall ist, auf denen die Sonne zu sehen ist. Auf dem vorliegenden Gegenstand gibt es keine menschliche Hauptfigur. Die Szene ist insgesamt komplexer als bei anderen Neo-Antiquitäten, und sie unterscheidet sich von anderen Bronzen durch die Anwesenheit einer Schlange. Auch die Hervorhebung des Mondes in diesem Stück unterscheidet sich von anderen Neo-Antiquitäten, bei denen der Mond selten anthropomorphe Züge aufweist und eher als Klinge eines Zeremonialmessers dargestellt wird.

Von Fälschungen lernen: Der frühe peruanische Antiquitätenmarkt

Die Sammlung von Emilie Ronath bietet einen faszinierenden Einblick in die Funktionsweise des frühen peruanischen Kunstmarktes. Ronath profitierte vermutlich von ihren Verbindungen in Lima, sowohl als Gouvernante als auch als Deutsche. Die deutsche Gemeinde in Lima hatte ein reges gesellschaftliches Leben, zu dem auch das Sammeln von Antiquitäten und die Plünderung archäologischer Stätten gehörten (Petersen G. 1964). Als Gouvernante einer angesehenen Familie hatte sie sicherlich Zugang zu den Kenntnissen und Kontakten, die ihre Exkursionen ermöglichten. Es ist sehr gut möglich, dass sie mit anderen Sammlern dieser Zeit nach Ancón reiste und wahrscheinlich die gleichen Ausgräber wie diese anheuerte.

Ihre Behauptung, sie habe diese Objekte selbst ausgegraben, entsprechen wohl kaum unserem heutigen Verständnis von Ausgrabungspraktiken. Sie geben jedoch Aufschluss darüber, wie die Neo-Antiquitäten behandelt wurden, bevor sie von Sammlern erworben wurden und wie diese Behandlung zur Konstruktion der Vergangenheit der Neo-Antiquitäten beitrug. Die tatsächlichen Ausgräber, Bauern, und im Fall von Ancón wohl vor allem Fischer, wussten sicherlich, wie man Gräber von der Oberfläche aus lokalisiert. Sie konnten die Objekte somit gut selbst platzieren und später Sammler zu diesen Gräbern führen. Das Vergraben und wieder Ausgraben der Objekte trug zum Anschein der Vergänglichkeit der Objekte bei. Die ›Vergänglichkeit‹ der Neo-Antiquitäten beschränkt sich somit nicht auf die formalen Merkmale

der Objekte, einschließlich der dargestellten Motive und Patina, sondern verweist auch auf die Geschichte ihrer ›Entdeckung‹ und ihres Besitzes. Als sie in Deutschland angeboten wurden, galten sie jedoch als Fälschungen. Trotz dieser mangelnden Authentizität wurde ihr Wert als Lehrmittel im Institut schnell erkannt.

Fälschungen und Nachahmungen werden in Museumssammlungen oft als Anomalien abgetan, selten ausgestellt und eher in die hinteren Ecken und unteren Regale der Depots verbannt. Dieser Fall zeigt jedoch, dass hinter diesen Objekten komplexe Geschichten stehen, zu denen eine Vielzahl von Akteuren, Umständen und strittigen Definitionen von Authentizität beitragen. Die Dokumentation der Sammlung Ronath zeigt außerdem, dass eine strenge Haltung gegenüber Fälschungen nicht überall verbreitet war, sondern dass auch Objekte, die keine präkolumbischen Originale waren, in bestimmte Sammlungen aufgenommen wurden, da man sie als wertvoll ansah.

Danksagung

Finanziert wurden meine Forschungen teilweise von der Kulturstiftung des Bundes (MARKK in Motion 2020–2021) sowie der Wenner-Gren Foundation (Grant #10258).

Literaturverzeichnis

Brüning, Enrique
1895. Fälschung ethnographischer Gegenstände in Peru. In: *Globus* 68: 16.

Chumbimune Saravia, Daisy Isabel
2015. *Migración china y orientalismo modernista*, Lima: E.A.P. de Literatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Gänger, Stefanie
2016. *Relics of the Past. The Collecting and Study of Pre-Columbian Antiquities in Peru and Chile, 1837–1911*. Oxford: Oxford University Press.

Holtorf, Cornelius
2013. On Pastness: A Reconsideration of Materiality in Archaeological Object Authenticity. In: *Anthropological Quarterly* 86 (2): 427–443.

Petersen G., Georg
1964. *Über das Deutschtum in Peru*. Lima: Club Germania.

Reiß, Wilhelm, und Alphons Stübel
1880. *Das Todtenfeld von Ancon zu Peru*. Berlin: Verlag von A. Ascher & Co.

Retzlaff, Amelie und Louis Falkenstein
2018. Sammlung am Seminar für Ägyptologie und Koptologie. In: Präsidentin der Universität Göttingen (Hg.). *Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen.* (2. erweiterte und aktualisierte Auflage). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 22–23.

Mareile Flitsch

DAS »KRIEGSTAGEBUCH IN BRIEFEN DES OBERLEUTNANTS HERMANN PFLUGHÖFT«

EIN ERLEBNISBERICHT AUS DER SPÄTPHASE DES BOXERKRIEGS (CHINA 1900–1901)

ESG, As 2544 a–b

Ein Geschützrohr, zwei Schwerter, ein Kriegstagebuch in Briefen und ein paar Fotos[1] – das scheint auf den ersten Blick wenig für die Erinnerungen des Oberleutnant Hermann Pflughöft (1874–1910) im 1. Thüringischen Feldartillerie-Regiment No. 19, »kommandiert zum Bezirkskommando Göttingen« (Einleitung Transkript, s. Anm. 1) an den Feldzug des Ostasiatischen Expeditionskorps in China. Die Briefe erweisen sich jedoch bei genauerer Betrachtung als hoch interessante Zeitzeugenberichte über den Einsatz deutscher Truppen im Boxerkrieg.

1 Das »Kriegstagebuch in Briefen« sowie die Fotos finden sich in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG), Ordner »Tagebücher« (1. Pflughöft). Die im Folgenden vorgenommenen Seitenverweise beziehen sich auf die vorliegende Transkription des Textes. Tagebuch

https://doi.org/10.17875/gup2024-2720

Zwei Ereignisse spannen sich in China wie ein Bogen über die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts: Die Plünderungen des Sommerpalastes Yuánmíng Yuán 圓明園 in Beijing durch britische und französische Truppen im Jahr 1860 und die Plünderungen Beijings durch ausländische Armeen im Boxerkrieg in den Jahren 1900/1901. Dazwischen bahnte sich die stürmische Jahrhundertwende Chinas an: Die fehlende Vorbereitung des Kaiserhauses machte koloniale Zugriffe auf Chinas Territorium und Ressourcen möglich. China wurde zur Halbkolonie und die kaiserzeitliche Gesellschaft traf nun auf die westlichen Mächte, ihre Macht- und Territoriumsansprüche, ihre wirtschaftlichen Interessen, und auch auf die zunehmende Missionierung. Gleichzeitig diskutierten chinesische Intellektuelle, Reformerinnen und Reformer, von denen viele im Ausland studiert hatten, wie eine chinesische Moderne aussehen sollte. Unter dem wirtschaftlichen und politischen Druck dieser komplexen Situation entstand die volks-daoistische Boxerbewegung Yihétuán 義和團, zu Deutsch »Fäuste für Gerechtigkeit und Harmonie«. Sie sah in westlichen Einflüssen, so beispielsweise in der christlichen Missionierung und in allzu raschem technischem Wandel, eine Gefahr die es zu bekämpfen galt. Die mithin anti-christliche und anti-koloniale Boxerbewegung fand in der Bevölkerung im Norden Chinas als eine Art dem Kampfsport zugewandte Heilsbewegung Rückhalt. Dabei verfügte die Bewegung mehr über symbolische als über funktionstüchtige Waffen. Zeitweise wurde die Boxerbewegung dennoch vom Kaiserhaus unterstützt, das sich von der Allianz eine Stärkung der Kräfte gegen die Kolonialmächte versprach.[2]

und Fotos sowie die chinesischen Schwerter samt Scheiden (As 2543, As 2544) wurden der Sammlung im Jahr 1980 von der Tochter Pflughöfts geschenkt (ESG, Ordner »Sammlungseingänge 1970–1983«, Akte »1.1.1980–31.12.1980«, (2)). Hier ist u. a. vermerkt, dass Pflughöft die Schwerter während des »sog. ›Boxer-Aufstandes‹ 1900 oder 1901 erworben« hatte. Bereits am 23. Oktober 1950 erhielt die Sammlung eine Bronzekanone mit Sockel (Af 1948, ESG, Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1951«, Akte »1.4.1944–31.3.1951«, (39)). Hierzu heißt es auf der Karteikarte: »Die Kanone wurde im Boxerkrieg von Hauptmann Pflughöft, dem Bruder des Arztes Dr. Pflughöft, erworben. Der Sohn des Arztes hat das Stück dem Institut verkauft«.

Die Bedrohung von Missionarinnen und Missionaren durch die Boxerbewegung, aber auch konkret die Besetzung der ausländischen Gesandtschaften in Beijing durch Boxer-Krieger wie auch durch die kaiserlichen Truppen, waren Auslöser für den Boxerkrieg. Aus diesem Anlass zogen die »Acht Vereinigten Armeen« gegen die Boxerbewegung und kaiserliche Truppen ins Feld. Es waren 87.000 Mann starke Truppenkontingente Japans, des Russischen Kaiserreichs, des Vereinigten Königreichs, Frankreichs, des Königreichs Italien, Österreich-Ungarns, des Deutschen Reichs und der USA. Der Boxerkrieg war eine bizarre Schlacht mit ungleichen Waffen und hoher Brutalität auf allen Seiten. Auf ihrem Feldzug von Tianjin nach Beijing drangen die ausländischen Truppen plündernd und mordend bis in den Kaiserpalast vor, gerade in dem Moment als die Kaiserinwitwe Cixi mit ihrem Hofstaat geflohen war. Die deutschen Truppen erreichten das Kriegsgeschehen mit Verspätung.

2
Zum Boxerkrieg vgl. z. B. Leutner/Mühlhahn (Hg.) 2007; Spurny 2008; Dabringhaus 2009; Klein (Hg.) 2019.

Hermann Pflughöft verfasste die Briefe an seine Familie als Soldat im Boxerkrieg in den Jahren 1900 und 1901 offenbar im Feld nachträglich anhand seiner Tagebuchaufzeichnungen. Seine Familie erhielt damit zeitverzögert über diese Berichte ihres nahen Verwandten Gelegenheit, Bezüge zur Berichterstattung in lokalen Medien über den Boxerkrieg herzustellen. Die Briefe bieten ferner Einblick in zeitgenössische Militärtechnik, Chinabilder, soldatisches (Er-)Leben und militärische Strategien, in Plünderungen für die Versorgung oder Bereicherung der Truppen, in Triumphgehabe und Siegergebaren. Geschrieben unter dem am Beginn der Entsendung nach China gewonnenen Eindruck der Hunnenrede von Kaiser Wilhelm II. am 27. Juli 1900 als Auftrag, dass deutsche Soldaten den »Chinesen [...] Ruhe beibringen sollen« (Pflughöft 1900/1901: 5),

fächert sich das persönliche wie das militärische Erleben eines Oberleutnant der Feldartillerie wie ein als Heldenreise beginnendes Unternehmen mit zunehmend dramatischen Wendungen auf.

Die deutschen Truppen, darunter auch das Regiment in dem Oberleutnant Hermann Pflughöft diente, landeten auf dieser »leider zu friedlichen Kriegsfahrt« (ibid.: 6) zur grossen Enttäuschung der Soldaten erst als die eigentlichen Kriegshandlungen in China bereits beendet waren: »Feierlich betraten wir zum ersten Mal chinesischen Boden. Was sollte er uns bringen? [...] Leider hatten wir aber schon Nachrichten, daß die Hauptarbeit getan sei, daß wir keine großen Lorbeeren mehr pflücken könnten« (ibid.: 7); » [...] wir hofften ja nun schon so lange auf kriegerische Ereignisse, daß wir die Hoffnung darauf gänzlich aufgegeben hatten« (ibid.: 12).

Im durch die kriegerischen Auseinandersetzungen und die Flucht der Kaiserin Witwe mit ihrem Hofstaat entstandenen Machtvakuum wurden in der Hauptstadt Peking und im Umland in umfangreichem Maß gerade auch durch die zu spät gekommenen deutschen Truppen sogenannte ›Strafaktionen gegen Boxerkrieger‹ durchgeführt, mit verheerenden Zerstörungen und Plünderungen. Die Ereignisse erregten – nicht zuletzt auch Dank einer neuen Präsenz von Medien – weltweite Aufmerksamkeit. Inwiefern spiegelt sich dies in Briefen an die Familie wider?

Die Briefe von Hermann Pflughöft bilden den soldatischen Alltag aus der Perspektive eines an Pferden und Kanonen interessierten Feldartilleristen bemerkenswert detailliert ab. Man erfährt, dass aus dem Bauch des Schiffes Batavia, das 2.300 Mann transportiert hatte, nicht nur Kanonen und Kriegsfahrzeuge, sondern auch vier Lokomotiven und »endlos viele« Eisenbahnschienen quollen (ibid.: 2, 8). Auch 114 Pferde wurden transportiert, die »in jämmerlichem Zustande« ankamen, wobei »fast ein Drittel der Tiere eingegangen war« (ibid.: 9). Nur in sehr begrenztem Maß aber wurden Proviant und Material zur Versorgung mitgeführt. Beides musste stattdessen vor Ort »requiriert« werden. Solche Plünderungen in der Bevölkerung bestimmen die Beschreibungen in den Briefen. »Krippen [für die Pferde] machten wir aus unbenutzten chinesischen Särgen, die wir auf einem Hof in großer Menge vorfanden« (ibid.: 10). »Am 23. Oktober wurde ich mit Fritz Bötticher auf Requisition nach Zugtieren für Karren udn [sic] Karren selbst geschickt. Nun zogen wir los wie Schnapphähne oder Raubritter. Hinter uns unsere Kappen und noch 2 Reiter [...] Die Dörfer waren aber fast gänzlich leer [...] Nur 1 Kuh (als Schlachtvieh), 2 Esel als Zugtiere, 9 Schubkarren mit den dazugehörigen 9 Kulis, 70 Eier, 8 Hühner, 2 Enten und etwas Pferdefutter waren unsere Beute« (ibid.: 14). »Nun hatten wir aber außer Brot nichts mehr zu essen [...]. Deshalb wurde unter meiner Führung am nächsten Tage ein großer Requisitionsritt in die Nachbarschaft unternommen. Groß war die Beute, die wir dank der Schnelligkeit unserer Pferde [...] erjagten: 6 Ponnys [sic], 8 Maulesel, 1 Ochse, 1 Kalb (das war das beste), 300 Eier, 150 Hühner« (ibid.: 20). Man nahm Geißeln und erschoss sie bei Nichtzahlung von Lösegeld (ibid.: 14). »An den Toren einer Stadt, die wir passierten, hingen die blutigen Köpfe von Boxern. Kein schöner Anblick« (ibid.: 15); »Im tollsten Galopp mußten wir den Gelbgesichtern, den fliehenden die Ponnys [sic] abjagen [...] Wir machten ihnen klar, wir wollten (Mas) Pferde haben, aber die Kerle wollten einen durchaus nicht verstehen« (ibid.: 16). Man »requirierte« Wohnraum, Möbel. »In den Oefen verfeuern wir Holz, das von abgebrochenen Tempeln u.s.w. stammt« (ibid.: 18).

Mit dem christlichen Glauben ließen sich die Plünderungen offenbar problemlos in Einklang bringen. »Alle 14 Tage ist Gottesdienst, genau wie zu Hause. Als Kirche ist ein

früheres chinesisches Theater eingerichtet [...] Wir haben sogar einen Kirchenchor, der fast so gut singt wie der Chor in der Albani-Kirche zu Göttingen [...] Ihr glaubt nicht, wie hier in Kriegsnöten mancher hartgesottene Atheist zum Herrgott zurückfindet. Aber ich habe es ja immer gesagt. Seine Majestät hat recht gehabt, wenn er mal bei einer Rekrutenvereidigung gesagt hat: ›Nur ein guter Christ kann ein guter Soldat sein‹« (ibid.: 16).

Dennoch schwingt in den Briefen immer wieder auch Angst mit, vor dem unbekannten Terrain, vor Racheaktionen der Bevölkerung, vor der Boxerbewegung. Und nur gelegentlich finden sich Passagen, die auf ein aufkeimendes Verständnis für Chinesen als Zeitgenossen weisen, mit vereinzelt formulierten Skrupeln am Einsatz der Truppen: »Die Felder sind mit einer kolossalen Regelmäßigkeit bestellt. Man könnte glauben hier wäre auch vor 35 Jahren neu verkoppelt (?). Die Chinesen sind sehr weit im Ackerbau; sie haben anderes, aber ähnliches Gerät zum Bestellen, wie wir, sogar Säemaschienen [sic], natürlich einfachster Construktion. Die Kerle sind überhaupt nicht dumm«[3] (ibid.: 15).

Im Januar 1901 schrieb Hermann Pflughöft an seine Familie: »Heute [...] erfuhr ich, daß der Frieden geschlossen ist. Nun müssen wir also ohne besondere Lorbeeren heimkehren. Leider war es uns nicht beschieden, uns in der Feldschlacht auszuzeichnen. Aber die Strapazen und Entbehrungen eines Feldzuges haben wir doch wenigstens hinter uns« (ibid.: 22). In Siegerpose schritt man noch »zum Besichtigen der nötigsten Punkte der chinesischen Hauptstadt«: Die Stadtmauer, der Winterpalast, der Kohlenhügel, die Stätten der Kämpfe des Boxerkriegs mit zurückgebliebenen Toten, Einschusslöchern, Kampfspuren. In der Verbotenen Stadt, in die die Kaiserin noch nicht zurückgekehrt war, konnte Hermann Pflughöft aufgrund der »Liebenswürdigkeit eines Infanteriemajors« (ibid.: 26) zwei Stunden lang »sehr interessante Dinge und grosse Kostbarkeiten darin« besichtigen, darunter die Wohnung des Kaisers. Auf dessen Piano »spielte ich natürlich ›Gaudeamus igitor‹ [sic]« (ibid.).

Hermann Pflughöft erlebt das Ende des Einsatzes des Ostasiatischen Expeditionskorps in Tianjin, damit auch allerlei versprengte Kriegsereignisse inklusive Raubzüge, bevor er in China offenbar zunächst noch zur Vermessung des Kaiserkanals blieb. Damit enden die Briefe. Dass sich in der Göttinger Sammlung eine Kanone mit Sockel, mit chinesischer Inschrift (möglicherweise aus der kaiserlichen Armee), ein Schwert mit Scheide und zwei Schwerter mit Doppelscheide (möglicherweise von Boxerkämpfern erbeutet) befinden, verwundert am Ende nicht, kommt doch das Thema Kanonen und Waffen in den Briefen immer wieder vor. Auf der Kanone stehen die technischen Daten und die Namen der Handwerker (s. auch Khayutina 2015). Über die genaue Herkunft dieser Objekte erfährt man in den Briefen leider nichts.

3 Mit Verkoppelung ist die Flurbereinigung, mithin die Zusammenlegung bzw. Umverteilung verstreuter Parzellen zur sinnvolleren Nutzung der landwirtschaftlichen Flächen in Deutschland gemeint.

Literaturverzeichnis

Dabringhaus, Sabine 2009. *Geschichte Chinas im 20. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.

Khayutina, Maria 2015. Eine chinesische Kanone aus der Ära des Kangxi-Kaisers (regierend 1661–1722) im Bernischen Historischen Museum. In: *Berner Zeitschrift für Geschichte* 77 (25): 29–39 (www.bezg.ch/img/publikation/15_2/khayutina_02_15.pdf).

Klein, Thoralf (Hg.) 2019. *The Boxer War: Media and Memory of an Imperialist Intervention*. Kiel: Solivagus.

Leutner, Mechthild und Mühlhahn, Klaus (Hg.) 2007. *Kolonialkrieg in China. Die Niederschlagung der Boxerbewegung 1900–1901*. Berlin: Links.

Spurny, Till 2008. *Die Plünderung von Kulturgütern in Peking 1900/01*. Berlin: WVB.

Ndzodo Awono

FURGBANYÔ ODER *DEMBÈTI*

UNTERSCHIEDLICHE VERWENDUNGSWEISEN EINER ›SCHAUFEL‹ BEI DEN DOWAYO

ESG, Af 2028

Zum Bestand der Ethnologischen Sammlung zählt eine gebrauchte, grau-braune eiserne Schaufel mit großem Blatt ohne Stiel. Der rohrförmige Teil, der zur Anbringung des Schaftes gedacht ist, ist mit kleinen Widerhaken versehen. Das Objekt kam 1907 als Schenkung des deutschen Kolonialoffiziers Kurt Strümpell (1872–1947) in den Besitz des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin, wo es die Signatur III C 22009b erhielt. Strümpell war zwischen 1900 und 1907 Stations- und Expeditionsleiter in ›Deutsch-Kamerun‹. Während seines Aufenthaltes dort unternahm er ›Strafexpeditionen‹ gegen verschiedene Gruppen Nordwestkameruns (z. B. Ngwe, Bangwa, Bandeng, Bafut) sowie

https://doi.org/10.17875/gup2024-2721

auch gegen weitere, nicht zu den Fulbe zählende Ethnien Nordkameruns, darunter die Dowayo. 1939 kam der Gegenstand im Rahmen einer Schenkung afrikanischer Objekte des Berliner Museums für Völkerkunde nach Göttingen (Af 2028).[1]

Die Dowayo

Der Terminus ›Dowayo‹ (auch ›Doyayo‹ oder ›Doayo‹)[2] verweist auf die indigene Bevölkerung der Ortschaften Joumté Manga, Télé, Godé-Garé, Konglé und Mango, die in der heutigen kamerunischen Provinz *Extrême-Nord* und hier wiederum im Departement *Faro* liegen. Nach Angaben des Geografen Christian Seignobos (1998: 61) setzen sich die Dowayo aus drei großen Gruppen zusammen: Den Niyore (auch Nord-Dowayo genannt), den Marke und den Teere. Der Ethnologe und ehemalige Kustos für Nord- und Westafrika am British Museum in London, Nigel Barley, unterscheidet bei den Dowayo zwei Hauptgruppen: Die Berg-Dowayo (Teere) und die Flachland-Dowayo (Marke) (Barley 1983: 1; 1993: 58f.). Hinsichtlich der sozialen Gruppierungen innerhalb der Dowayo differenziert er zwischen einfachen Dowayo, Schmiedefamilien und Regenmachern. In meinem Beitrag geht es nun vor allem um die Schmiede. Hierzu schreibt Barley: »Blacksmiths [...] form an endogamous caste. Its male members make the tools of war, agriculture and circumcision. Its female members are the potters who make the implements of cooking and brewing« (ibid.: 12). Allerdings haben die Schmiede bei den Dowayo keinen guten Ruf. Sie werden als unreine Menschen beschrieben und daher aus der Gesellschaft ausgegrenzt. So dürfen sie z. B. keinen Geschlechtsverkehr mit Personen haben, die nicht aus einer Schmiedefamilie stammen. Auch das Essen aus demselben Gefäß ist nicht gestattet, wenn die andere Person nicht ebenfalls zu einer Schmiedefamilie zählt. Nach dem Tod teilen Schmiede auch nicht dieselben Schädelstätten mit Angehörigen anderer Familien (ibid.: 12f.).

Nach René Gardi (1965: 120, 122; 1981: 69) nimmt der Schmied auch die Aufgabe des Totengräbers wahr. Gemeinsam mit bestimmten Experten (›Zauberer‹) sowie mit Alten aus der Dowayo-Gesellschaft leiten Schmiede zudem Rituale bei Totenfeiern (Gardi 1981: 72f.; 1965: 119).

Bisher vorhandene Angaben

Gemäß der Aufschrift auf der alten Berliner Karteikarte (III C 22009b), deren Informationen dann auf die Göttinger Karteikarte (Af 2028) übertragen wurden, dient die hier »Furbandassio« genannte eiserne Schaufel »als Totenschmuck für einen Arnado (Warió)«. Weiter heißt es auf der Karteikarte: »Wird an die Seite des Toten in Gesäßhöhe gelegt. Toter befindet sich in Hockerstellung. Nach dem Begräbnis wird die Schaufel aus dem Grab wieder herausgenommen und im Arnado-Gehöft aufbewahrt«. Ein Arnado (Plural: Arnabe) ist im Fufulde, der Sprache der Fulbe, die Bezeichnung für einen nicht-muslimischen Herrscher Nordkameruns (Nouhou Barrywa 2019: 7). »Waaryo« bezeichnet nach Barley (1983: 3) einen »chief« der Dowayo, wobei es sich dabei um einen reichen, d. h. Vieh besitzenden Mann handelt.

Die Angaben auf der Karteikarte verweisen auf die Verwendung der Schaufel bei einem Bestattungsritual. Gardi und Barley berichten in den Publikationen zu ihren Feldforschungen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts über traditionelle

1 Ethnologische Sammlung der Georg-August Universität Göttingen, Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »Museum Berlin 1939« (Afrika).

2 Auf der Berliner Karteikarte ist noch der Terminus ›Namdji‹ (andernorts manchmal auch ›Namchi‹ oder ›Namschi‹) vermerkt. Dabei handelt es sich um eine abwertende Benennung, die von muslimischen Fulbe der nicht-muslimischen Gruppe der Dowayo gegeben wurde. Heute wird dieser Begriff nicht mehr auf Menschen angewandt; stattdessen handelt es sich um eine Bezeichnung für Rinder (Seignobos 1998: 63; Thys/Wandi 1998: 213).

Zeremonien bei den Dowayo, darunter Bestattungen, das Wiederöffnen des Grabes sowie Schädelfeste.[3] Dabei erwähnen sie die Hockstellung des Toten bei seiner Beerdigung (Gardi 1965: 120; Barley 1993: 101), so wie diese auch vom deutschen Kolonialoffizier Strümpell vermerkt wurde. Sowohl Gardi als auch Barley berichten weiterhin darüber, dass einige Tage nach der Beerdigung das Grab noch einmal geöffnet und der Schädel der verstorbenen Person herausgenommen wird (Barley 1993: 101; Gardi 1965: 125). Gardi beobachtete, wie ein Schmied den Kopf einer Leiche mit einem eisernen Haken abtrennte und in einen Krug legte. Diese Krüge wurden schließlich in der Nähe der Dörfer in Felsen versteckt, wobei die Schädel von Männern an anderen Orten aufbewahrt werden als diejenigen von Frauen und Kindern. Auch Barley beobachtete die Sitte der in Gefäßen und nach Geschlecht getrennten Aufbewahrung von Schädeln, wobei während seines Aufenthaltes jeweils ein Busch hinter einer bestimmten Hütte die Ruhestätte bildete. Beide wiederum berichten von Festen, für die die Schädel jeweils wieder ins Dorf zurückgeholt werden (Gardi 1965: 125f.; Barley 1993: 101, 108–114). Die Verwendung einer Schaufel, und ob diese einem Toten beigegeben, mit diesem begraben oder aus dem Grab wieder herausgenommen wird, wie auf der genannten Karteikarte vermerkt, erwähnt keine der genannten Quellen.

3 Ausführliche Beschreibungen finden sich bei Barley (1983: 99–112) neben dem Schädelfest (*zuuldukyo*) auch zur Beschneidung (*domse*), dem Zusammenbinden des Bogens (*taab fāakyo*), einem Ritual, das ebenfalls in Zusammenhang mit einem Todesfall durchgeführt wird und die Wiederverheiratung der hinterbliebenen Ehefrau ermöglichen soll, der Krug-Zeremonie (*rhotumyo*), die nach dem Tod einer Frau durchgeführt wird sowie zu Begräbniszeremonien (*workkpamsyo*).

Gespräche in Kamerun

Auf meiner Forschungsreise[4] habe ich mich auch in Mango und Konglé aufgehalten, zwei von den ›Berg-Dowayo‹ bewohnten Dörfern der städtischen Verwaltungseinheit Poli. Einige der Personen, mit denen ich mich am 11. und 12. November 2021 unterhielt, waren Schmiede. In unserer Unterhaltung äußerten sie sich unter anderem zur Herstellung und Bedeutung des hier diskutierten Objekts. Roger Maliki, Robert Ngongapsé und Tanago Gérard zufolge, drei meiner Gesprächspartner aus der Ortschaft Mango, erhält ein Schmied für die Herstellung der Schaufel eine Bezahlung: »Um diesen Gegenstand zu bekommen, muss der Alte dem Schmied, der diese Schaufel herstellen soll, einen Krug und eine Ziege geben.«[5] Yerna Edouard, Ältester einer Schmiedefamilie in Konglé, betont ebenfalls die zentrale Rolle der Schmiede bei der Herstellung des Objekts: »Nicht jeder Dowayo kann oder darf die Schaufel anfertigen [...] Man muss der Schmiedezunft angehören. Dem Schmied obliegt der ganze Prozess von der Gewinnung der Eisensedimente aus dem Fluss, über ihre Verarbeitung zu Roheisen bis zur Anfertigung einer Vielfalt von Gegenständen.«[6]

Zur Bedeutung der Schaufel erklärten mir meine Gesprächspartner aus Mango weiter:

> »Obwohl es die Hauptfunktion dieser Schaufel, *furgbanyô* [...] ist, das Grab zu schaufeln, wird sie bei Feldarbeiten zum Hirseanbau benutzt. [...] Danach wird das Gerät im Speicher oder Dachboden aufbewahrt [...] Nach den Ernten wird die Schaufel zunächst rituell benutzt[7] [...] Bis zu seinem

4 S. hierzu den Text »Zwischen Tradition und Wissenschaft – Gespräche auf einer Forschungsreise in Kamerun« in diesem Band.

5 Interview vom 11.11.2021 mit Maliki Roger, Ngongapsé Robert und Tanago Gérard in Mango bei Poli. Deutsche Übersetzung Ndzodo Awono.

6 Interview vom 12.11.2021 mit Yerna Edouard (70) im Dorf Konglé bei Poli. Deutsche Übersetzung Ndzodo Awono.

2 Ein junger Dowayo des Dorfes Konglé trägt das Kostüm eines Initianten (11.11.2021). Zu erkennen sind zwei Schaufeln, *dembèti*. Zum Kostüm gehören auch Rinderhörner, eine trockene Rinderhaut sowie ein lokal gewebtes und gefärbtes Gewand, das im Französischen *boubou* genannt wird. Foto: Ndzodo Awono.

Tod benutzt der alte Mann das Gerät immer wieder zum Säen. Nach seinem Ableben tritt der Sohn, den er selbst zu Lebzeiten als Erben ausgewählt hat, die Nachfolge an und übernimmt das Gerät. Er benutzt es ebenso wie sein verstorbener Vater zuvor. Nach dem Tod des Sohnes wird der Gegenstand von dessen Erben übernommen, wobei die gleichen Funktionen erfüllt werden. Die zweite große Funktion, die diesem Gerät zugeschrieben wird, ist, dass es Teil des Tanzkostüms ist, das der Tänzer bei einer besonderen Zeremonie trägt, mit der für den Witwer oder die Witwe die Trauerperiode endet«.[8]

7 Dies bezieht sich beispielsweise auf das Holen von Reis oder Hirse aus dem Speicher durch den Besitzer der Schaufel.

8 Interview vom 11.11.2021 mit Maliki Roger, Ngongapsé Robert und Tanago Gérard in Mango bei Poli. Deutsche Übersetzung Ndzodo Awono.

Hier könnte es sich um eines der von Barley beschriebenen Rituale handeln, das mit besonderem Fokus auf die Witwen durchgeführt

wird (*taab fãakyo*, s. Anm. 3). Zu den Zielen der Zeremonie zählt es, diese vom Einfluss des verstorbenen Ehepartners zu befreien und die Wiederheirat zu ermöglichen.

Eine andere Rolle wurde einer solchen Schaufel im Dorf Konglé zugeschrieben. Edouard Yerna erklärte mir: »Das vorliegende schaufelförmige Gerät ist nicht für Feld- oder Maurerarbeiten bestimmt. Es ist eine Zierde bzw. ein Teil des Kostüms eines Tänzers, der zur Initiation geht. Die zu initiierende Person trägt ein solches Gerät auf jeder ihrer Schultern [...] Das Gerät kommt nur bei den Dowayo vor und wird auch nur von den Dowayo benutzt [...] Es heißt dembèti« [Abb. 2].[9]

[9] Interview vom 12.11.2021 mit Yerna Edouard (70) im Dorf Konglé bei Poli. Deutsche Übersetzung Ndzodo Awono.

Bei der Interpretation der Schaufel gibt es in den beiden Orten somit durchaus Unterschiede. Einigkeit herrscht allerdings, dass der Gegenstand nicht einfach als Schaufel, also als Arbeitsgerät zum Ausheben und Bewegen bestimmter Materialien eingesetzt wird, sondern als Teil eines Gewandes auch während ritueller Handlungen Verwendung findet.

Zwischenfazit

Meine Beschäftigung mit dem in Göttingen unter Af 2028 inventarisierten Gegenstand zeigt, dass die lokale Verwendung eines Objektes sehr vielfältig sein und weit über das hinausgehen kann, was dem äußeren Eindruck (›Schaufel‹) oder den oft knappen, ursprünglich vermerkten Daten entspricht. Der als Schaufel verzeichnete Gegenstand erweist sich als multifunktionales Objekt, das im Leben der Dowayo bei sehr unterschiedlichen Gelegenheiten Verwendung findet und auch unterschiedlich benannt wird. Den Aussagen meiner Gewährspersonen sind zwei wichtige Verwendungskontexte der Schaufel zu entnehmen: die Feldarbeit und traditionelle Zeremonien. So wird die Schaufel nach Aussagen der interviewten Personen in Mango nicht nur beim Hirseanbau, sondern auch bei einem Ritual benutzt, das Witwen und Witwern das Ende der Trauerzeit anzeigt. In Konglé wiederum wurde mir der Gegenstand als Teil eines Gewandes beschrieben und auch gezeigt, wobei zur Klärung des genauen Ablaufs und der Bedeutung des damit verbundenen Rituals, einer Initiation, noch einmal eigene Forschungen notwendig wären. Hergestellt wird der Gegenstand von Schmieden, die in der Gesellschaft der Dowayo eine besondere Stellung einnehmen. Zudem ist der in der Göttinger Sammlung auf den ersten Blick unscheinbar wirkende Gegenstand kostbar genug, um nach dem Tod seines Eigentümers weitervererbt zu werden.

Literaturverzeichnis

Barley, Nigel
1983. *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*. Cambridge und Paris: Cambridge University Press, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
1993. *Traumatische Tropen. Notizen aus meiner Lehmhütte*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Gardi, René
1965. Ueber den Totenkult bei den Doayo in Nordkamerun. Beobachtungen und Tagebuchnotizen. In: Schmitz, Carl A. und Robert Wildhaber (Hg.). *Festschrift Alfred Bühler* (Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe Bd. 2). Basel: Pharos-Verlag, 117–126.
1981. *Atlantika. Vergessenes Bergland in Nordkamerun*. Zürich : Buchclub Ex Libris.

Nouhou Barrywa, Hamidou
2019. *Le Lamidat de Tibati, Adamaoua-Cameroun. Histoire d'une résistance anticoloniale et organisation socio-administrative*. Douala IVè/Vienne: Éditions AfricAvenir.

Seignobos, Christian
1998. Les Dowayo et leurs taurins. In: Seignobos, Christian und Eric Thys (Hg.). *Des taurins et des hommes Cameroun, Nigeria*. Marseille: IRD Éditions, 61–121.

Thys, Eric und Zigla Wandi
1998. La race taurine namchi du Nord-Cameroun. Aspects zootechniques. In: Seignobos, Christian und Eric Thys (Hg.). *Des taurins et des hommes Cameroun, Nigeria*. Marseille: IRD Éditions, 213–225.

Jean-Philippe Beaulieu

EINE *ULI*-FIGUR AUS DEM DORF LEMAU AN DER WESTKÜSTE NEUIRLANDS

ESG, Oz 1550

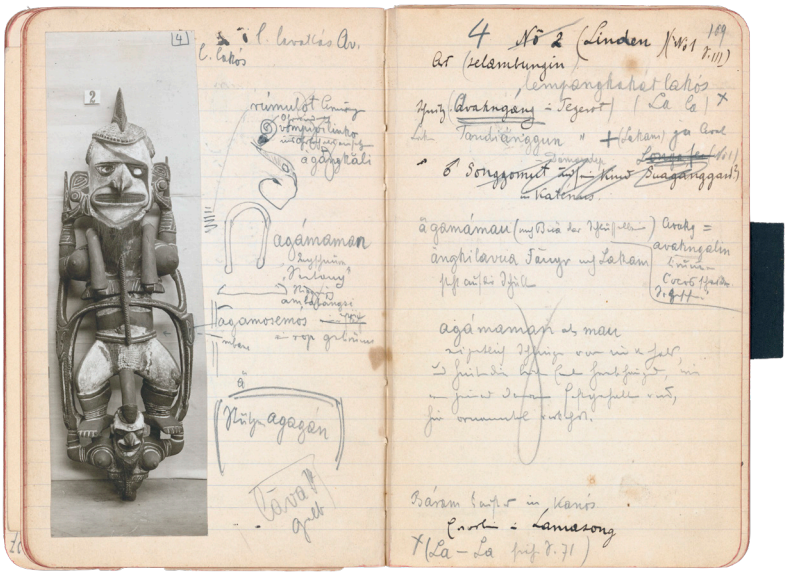
Die emblematischsten Statuen von der Insel Neuirland (Papua-Neuguinea) sind stilisierte und nahezu lebensgroße menschliche Darstellungen, die als *Uli*-Figuren bekannt sind. Die aus einem Holzstück bestehenden Skulpturen sind mit Ocker sowie mit schwarzen, gelben und weißen Pigmenten gefärbt. Auf ihrem breiten, bärtigen Kopf befindet sich ein kammartiger Aufsatz, ihr gewölbtes Gesicht ist weiß,

https://doi.org/10.17875/gup2024-2722

und die Augenhöhlen und die Umrisse des Gesichts sind mit schwarzem Pigment hervorgehoben, was die traditionelle Kriegsbemalung darstellt. *Ulis* sind stämmig, sie haben breite Schultern und kurze Beine, eine spitze Brust und dicke Geschlechtsorgane. Auch wenn frühe Reisende und Ethnologen sie als Zwitterwesen betrachtet haben, so sind *ulis* männliche Ahnenfiguren. Ihr selbstbewusst die Zähne zeigendes Lächeln und die herausfordernde Haltung unterstreichen ihre Macht. Neben absoluter Stärke und Macht verkörpern sie Fruchtbarkeit.

Die meisten ethnografischen Informationen, die wir über *ulis* besitzen, stammen von den Beobachtungen, die Edgar Walden sowie Augustin Krämer und Elisabeth Krämer-Bannow während ihrer Feldarbeit in den Jahren 1908 bis 1909 im Rahmen der vom Königlichen Museum für Völkerkunde (heute: Ethnologisches Museum) in Berlin beauftragten Deutschen Marine-Expedition machten.[1] Bevor Krämer den Traditionen von Neuirland 1925 seine Monografie *Die Málanggane von Tombára* widmete, kommentierte er *ulis* in den Anmerkungen am Ende des von seiner Frau Elisabeth Krämer-Bannow verfassten, 1916 erschienenen Buchs *Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee*. Seine wertvollen Feldnotizen werden in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen (Ordner »Augustin Krämer Forschungsnotizen 1908/09«) und im Linden-Museum in Stuttgart aufbewahrt. Insbesondere sein zehntes Notizbuch, das sich in Göttingen befindet, handelt nur von *ulis* [Abb. 2]. In seiner Monografie kommentierte Krämer (1925: 59): »Die Ulifiguren, diese Einzelstandbilder, sind besonders eigenartig für das Mittelgebiet, dem sie allein angehören, wie die Streichtrommel [*lívika*] und die Sonnen [*wawara*, geflochtene *Malangán*-Arbeiten]. Wie die *lívika* sind sie nicht für einen bestimmten Toten hergestellt, sondern werden nach

1 Die Expedition dauerte von 1907 bis 1909. Nach dem Tod Emil Stephans übernahm Krämer 1908 die Leitung.



2 Aus dem Notizbuch von Augustin Krämer. Im Bild eine *Uli*-Figur, die Franz Boluminiski 1908 in Lemau erworben und an das Linden-Museum in Stuttgart gesandt hatte. Krämer nutzte das Foto im Januar 1909 zur Befragung von Gewährspersonen nach der Bedeutung einzelner Teile der Figur (ESG, Ordner »Augustin Krämer. Forschungsnotizen 1908/09)«.

dem Gebrauch weggepackt und [für eine folgende Zeremonie, JPB] weiterverkauft. Der Kult ist besonders geschätzt durch Alter und Heiligkeit und heißt deshalb der ›große‹ (*malánggan vúruk*).«

Edgar Walden sammelte ebenfalls Informationen über *ulis.* Doch starb Walden während des Ersten Weltkriegs, noch bevor er seine Ergebnisse veröffentlichen konnte. Einige seiner Tagebücher wurden kürzlich in den Berliner Archiven wiedergefunden (Beaulieu 2021: 72).

Uli-Rituale fanden nur in einer kleinen Region statt, die sich über eine Länge von 40 Kilometern erstreckt. Sie waren schon immer selten. Mit der Kolonisierung und der Einführung einer zunehmend auf Bargeld beruhenden Wirtschaftsweise kam es in Neuirland im frühen 20. Jahrhundert zu einschneidenden Veränderungen. Einige ihrer Artefakte, wie *malangane*, *ulis* und Schädel, verkauften die Menschen in Neuirland zu immer höheren Preisen, andere wurden von ihnen zerstört. Auffallend ist, dass *wawaras* und *ulis* zwar im gleichen Gebiet vorkamen, *wawaras* am Ende der Rituale allerdings nahezu immer zerstört wurden – ganz unabhängig davon, wie viel Geld für sie geboten wurde –, wohingegen eine große Anzahl von *malanganen* und *ulis* verkauft wurden. Die Bewohner von Neuirland wählten aus, was verkauft werden konnte und was zerstört werden musste. Nur drei *wawaras* befinden sich heute in Museen, während wir bis zum jetzigen Zeitpunkt weltweit 231 *ulis* in öffentlichen und privaten Sammlungen identifiziert haben. Mehr als die Hälfte dieser Anzahl, 143 *ulis*, wurden dabei von 25 Sammlern während ihrer Feldaufenthalte erstanden. Für 67 dieser *ulis* sind die Herkunftsdörfer bekannt, was für ozeanische Artefakte einzigartig ist. Die ältesten Figuren wurden mitttels Radiocarbondaten auf das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert datiert (Beaulieu 2021: 153ff.).

3 Fünf *Uli*-Figuren, gesammelt von Edgar Walden zwischen Februar und Dezember 1908 in Neuirland. Die vierte von links ist seit 1936 in Göttingen. Die anderen (von links nach rechts) befinden sich heute in Museen in Berlin, Wittenberg, Prag und Abu Dhabi. Wie die in Göttingen aufbewahrte Figur wurde auch diejenige rechts im Bild in Lemau erworben. © Ethnologisches Museum Berlin – SPK (VIII C 3284) Foto: Edgar Walden.

Durch die Feldstudien von Edgar Walden und Augustin Krämer wissen wir, dass die *uli*s in zwölf verschiedenen, aber klar unterscheidbaren Typen verbreitet waren. Die Göttinger *Uli*-Figur (Oz 1550) ist ein hervorragendes Beispiel für den Typ *lembankakat sonondo*s. Sie hat beide Arme senkrecht erhoben und die Schultern hinter dem Körper. Augustin Krämer kommentierte, dass dies die Haltung eines erschlagenen Gefangenen war, den man in Erwartung eines kannibalischen Festes, »mit einem Strick um den Hals, die Hände nach oben, an den *kambá*-Baum« hängte (Krämer 1925: 51).

Lembankakat sonondos ist der am häufigsten vorkommende Typus, 45 *Uli*-Figuren dieser Art sind uns bekannt. Das in Göttingen aufbewahrte Exemplar scheint zu den älteren Figuren dieser Kategorie zu gehören [Abb. 3]. Es wurde von Edgar Walden am 17. Februar 1908 im Dorf Lemau an der Westküste von Zentral-Neuirland gesammelt. Walden war wenige Wochen zuvor eingetroffen. Dem Bezirksverwalter im deutschen Kolonialdienst, Franz Boluminski, schloss er sich auf einer relativ kurzen Reise nach Zentral-Neuirland an, etwa fünfzig Kilometer südlich seines Basislagers in Fisoa. In seinen Feldnotizen vermerkte er: »Leute aus d. Buschdörfern b Lemau [Einschub: Geb. KONUS] bringen Herrn B.[oluminski] einige ›Zwitterfiguren‹, die dieser für die Berliner /// Sammlung bestimmt. Sie werden mit großen [sic] Geheimnis behandelt, zum Transport in Blätter gehüllt u. d. ganze Packet [sic] durch Tambu beflechtung (wie b Kokosbäumen) gegen unberufene Öffnung gesichert. Trotzdem schlichen sich die Träger hinten um die Häuser herum: ›Wenn Weiber die Figuren sehen, sterben sie‹« (Walden, zitiert in Beaulieu 2021: 76).[2]

Dank der Notizen in Waldens Tagebüchern handelt es sich bei der in der Göttinger Sammlung befindlichen Figur somit um einen der seltenen Fälle, bei denen wir nicht nur das Herkunftsdorf, sondern sogar das Erwerbungsdatum kennen. 1910 wurde die Figur im Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin unter der Nummer VI 32274 inventarisiert. Wie damals üblich, wurden Gegenstände, die innerhalb der Museumsbestände als ›Dubletten‹ galten, verkauft, so dass die Kuratoren stattdessen Objekttypen, die dem eigenen Museum noch fehlten, erwerben konnten. So wurde die *Uli*-Figur schließlich vom Kunsthändler Arthur Speyer II eingehandelt, der sie am 13. November 1936 dem Institut für Ethnologie und der Ethnologischen Sammlung in Göttingen (damals: Institut für Völkerkunde – Ethnographische Sammlung) schenkte.

2 Für ihre Unterstützung bedanke ich mich bei Marion Melk-Koch.

Anmerkung

Übersetzung aus dem Englischen von Michael Kraus.

Literaturverzeichnis

Beaulieu, Jean-Philippe 2021. *Uli. Powerful ancestors from the Pacific*. Bornival: Primedia.

Krämer, Augustin 1916. Anmerkungen über Neu-Mecklenburg (Tombara). In: Krämer-Bannow, Elisabeth. 1916. *Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee. Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908–1909 (nebst wissenschaftlichen Anmerkungen von Prof. Dr. Augustin Krämer)*. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 264–280.

Krämer, Augustin 1925. *Die Málanggane von Tombára*. München: Müller.

Krämer-Bannow, Elisabeth 1916. *Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee. Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908–1909 (nebst wissenschaftlichen Anmerkungen von Prof. Dr. Augustin Krämer)*. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen).

Tanita Engel

ESSBARE ERDE AUS TOGO

AUF DEN SPUREN DER GEOPHAGIE

ESG, Af 804

Auf den ersten Blick erscheint dieses Objekt kaum weiter beachtenswert: ein flacher, graubrauner Klumpen von ca. 5cm Durchmesser mit poröser Oberfläche und der Bezeichnung »essbare Erde« (Karteikarte der Ethnologischen Sammlung zum Gegenstand mit der Inventarnummer Af 804). Dennoch war dieser Klumpen Erde nicht nur relevant genug, um ihn zu sammeln und nach Deutschland zu bringen. Er war auch für die Ethnologische Sammlung interessant genug, um ihn zu kaufen, mit einer Inventarnummer zu versehen und bis heute aufzubewahren. So kann er heute nicht nur die Geschichte erzählen, wie er von Togo nach Deutschland gelangte, sondern auch von der (kolonialen) Faszination und Beschäftigung mit der Praktik des Erdeessens, der Geophagie, zeugen und zu ihrer weiteren Erforschung und ihrem Verständnis anregen.

Der Erdklumpen wurde während der deutschen Kolonialherrschaft in Togo von Dr. Max Martin, einem in Lomé und Anèho stationierten deutschen Regierungsarzt, gesammelt. Martin verstarb 1907 in Togo und das Stück essbare Erde wurde 1909 von seinem Bruder zum Preis von 50 Pfennig an die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen verkauft.[1] In der Aktennotiz zum Erwerb wurde es als »N[.]biskuit«[2] bezeichnet, was mit der Kategorisierung »Nahrung« auf eine erste Karteikarte übernommen wurde.[3] Bei der Neuanlage der Karteikarten (ca. 1936) wurde die Bezeichnung in »essbare Erde« geändert. Es liegt keine weitere Dokumentation vom Sammler vor, sodass wir weder wissen, wie und aus welchem Interesse heraus Martin die Erde erwarb, noch genauere

1 Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG), Sammelmappe 8: »Ethnographische Sammlung 1860–1930«, »Chronik« (Eingangsliste), Eintrag vom 08.12.1909. Zu Martin s. auch den Beitrag von Ndzodo Awono in diesem Band.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2723

Informationen zu Herkunft, Herstellung oder Verwendung der Erde in Togo besitzen. Dennoch lässt sich das Objekt in den Kontext seiner Zeit setzen, um mehr darüber zu erfahren.

Es war keine Seltenheit, dass aus den damaligen Kolonien essbare Erde zu verschiedenen wissenschaftlichen Zwecken nach Europa geschickt wurde, etwa zu geologischen Untersuchungen oder als Objekte für Museen. So unterzog z. B. der deutsche Geologe W. Meigen 1905 die Probe einer essbaren Erde aus dem damaligen Deutsch-Neu-Guinea neben einer chemischen Analyse auch einem Geschmackstest und konstatierte: »[S]ie besitzt einen charakteristischen, kampferähnlichen Geruch und einen nicht unangenehmen würzigen Geschmack. Sie ist sehr fein und knirscht nicht zwischen den Zähnen« (Meigen 1905: 560). Ein weiteres Beispiel ist eine Sammlung essbarer Erden aus dem damaligen Niederländisch-Indien, die Dr. A. G. Vorderman, der dort als Gesundheitsinspektor eingesetzt war, 1891 dem Museum Volkenkunde in Leiden schenkte (Roodenburg 2011: 258ff.).

Die Beschäftigung mit essbarer Erde war oftmals geleitet von einer Mischung aus Abscheu und Faszination sowie der Frage, warum Menschen Erde essen. Gerade im kolonialen Kontext wurde Geophagie häufig als Beweis für die Minderwertigkeit anderer Menschen herangezogen, obwohl Geophagie nicht nur in den ehemaligen Kolonien, sondern auch in verschiedenen Regionen Europas, unter anderem in Deutschland, vorkam (Young 2011: 71).[4] Der Ethnologe Berthold Laufer veröffentlicht 1930 eine umfassende Übersicht über die vorhandene Literatur zu Geophagie, in der er die verbreitete negative Bewertung der Praxis kritisiert:

> »Geophagy has been characterized by previous authors as an ›evil‹ or a ›vice‹, while others have qualified it with such attributes as ›disgusting‹ or ›depraved appetite‹. Such characterizations are subjective and meaningless, and do not help us in understanding the phenomenon. Man, at the outset, will taste and test everything offered to him by nature; and consuming earth, mud, or clay is no more surprising than eating salt, pepper, bark, insects, snakes, or monkeys, or chewing gum, coca leaves, betel, or tobacco« (Laufer 1930: 102).

Dennoch dominiert bis heute eine negative Haltung die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Geophagie, obwohl es nach wie vor an einer soliden wissenschaftlichen Grundlage für eine dezidiert positive oder negative Bewertung der Geophagie fehlt (Young 2007: 67). Dies liegt vor allem daran, dass in der Auseinandersetzung mit der Praktik historisch gewachsene Narrative wirksam werden, die aus einer Kombination von »medizinischem« und »kolonialem Blick« entstanden sind. »The medical gaze and the colonial gaze have cast the practice and the participants as pathology and patients for the former and as an uncivilized aberration and the ›other‹ for the latter« (Henry/Cring 2013: 186). Die Pathologisierung der Geophagie war in Europa bereits im 17. und 18. Jahrhundert stark ausgeprägt, wie die Existenz von mindestens 20 medizinischen Dissertationen zum Thema in diesem Zeitraum zeigt (Woywodt/Kiss 2002:

2 Der im Original verwendete Begriff wurde hier bewusst verkürzt wiedergegeben.

3 ESG, Zettelkasten Rühl, No. 1865 (Af 804). Als »Zettelkasten Rühl« werden die 1886 vom Schulamtskandidaten Rühl begonnenen ersten Karteikarten der Ethnologischen Sammlung bezeichnet. Um 1936 wurde dann ein neues Karteikartensystem und neue Inventarnummern eingeführt.

4 *Meyers Großes Konversations-Lexikon* von 1906 (Band 6: 1) beschreibt unter dem Eintrag »Erdeessen« das Vorkommen der Praktik »in den Sandsteingruben des Kyffhäuser und im Lüneburgischen, wo die Arbeiter einen feinen Ton, die sogen. Steinbutter, auf das Brot streichen.« Als weitere Regionen in Europa werden »Steiermark, Oberitalien (Treviso), Sardinien, wo Erde wie andre Lebensmittel auf den Markt gebracht wird, der äußerste Norden von Schweden und die Halbinsel Kola« genannt.

144f.). Hier wurde Geophagie aufgrund des gehäuften Vorkommens bei Schwangeren vor allem als »woman's disease« behandelt und auf die »mental and physical inferiority of women« zurückgeführt (Young 2011: 78).

Im Kontext der kolonialen Eroberung entstanden zahlreiche Berichte über Geophagie außerhalb von Europa, verfasst von Kolonialärzten und -beamten, Ethnologen und anderen Reisenden, die in ihrer vom westlichen medizinischen Diskurs geprägten Auseinandersetzung zusätzlich eine Moralisierung dieser Praktik vornahmen und sie zur Konstruktion eines ›unzivilisierten Anderen‹ heranzogen (Henry/Cring 2013: 187). Einer der bekanntesten dieser Beiträge ist Alexander von Humboldts Bericht über die »erdefressenden Otomaken« am Orinoco, in dem er die Praktik des Erdeessens sowie ihren Nutzen vor allem in Hungerzeiten einerseits ethnografisch detailliert beschreibt, diese jedoch gleichzeitig als »sonderbare Neigung« und »krankhafte Begierde« abwertet (Humboldt 1808: 142ff.).

Wissenschaftliche Antworten auf die Frage, warum Menschen Erde essen, haben sich im Laufe der Zeit nicht stark verändert. Erde wird demnach als Nahrungsmittelersatz in Hungerzeiten, als Nahrungsmittelzusatz zur Entgiftung oder Geschmacksverbesserung, als Heilmittel, als Genussmittel sowie zu religiösen und rituellen Zwecken konsumiert. Zusätzlich wird eine pathologische Geophagie erwähnt, die in früheren Publikationen als ein Begleitsymptom bei einer Reihe von physischen und psychischen Erkrankungen beschrieben worden ist (Meigen 1905: 568f.; Laufer 1930: 102; Henry/Cring 2013: 194). Heute wird diese Form der Geophagie als Essstörung, die als Pica-Syndrom bezeichnet wird, klassifiziert (Young 2011: 32; Woywodt/Kiss 2002: 143). Da bis heute vor allem medizinische Forschungen zu Geophagie existieren, wird die Praktik häufig auf ihre pathologische Dimension reduziert und die vielen anderen Kontexte, in denen Geophagie kulturell und sozial ›normales‹ Verhalten darstellt, werden ignoriert (Henry/Cring 2013: 187; Hinz 1999: 1).

Dabei wird das Attribut ›essbar‹ nicht willkürlich jeglicher Art von Erde zugeteilt. Menschen machen Erde erst durch verschiedene Prozesse essbar, beginnend mit der Selektion des entsprechenden Materials anhand von Kriterien wie Textur und Geschmack (Henry/Cring 2013: 181). Erden, die als Genuss- und Heilmittel konsumiert werden, sind zumeist feine, tonhaltige Erden ohne Sand- oder Humusanteile (Laufer 1930: 102; Young 2011: 5f.). Diese werden gereinigt, oftmals mit anderen Zutaten vermischt und weiterverarbeitet, geformt und erhitzt oder getrocknet. Auf diese Weise wird essbare Erde auch zur Ware, die auf Märkten gehandelt wird (Henry/Cring 2013: 181f.).

Zur Geophagie in der Region im heutigen Togo, in der Martin die Erde vermutlich gesammelt hat, sind mir keine Arbeiten bekannt. Jedoch hat der Ethnologe Donald Vermeer sich mit der Praktik bei der Gruppe der Ewe in der Volta-Region in Ghana, die bis 1914 unter deutscher Kolonialherrschaft stand und zur Kolonie Togo zählte, beschäftigt. Unter den essbaren Erden, die er auf den dortigen Märkten am häufigsten vorfand, war eine aus dem heutigen Togo stammende, zu flachen, runden Stücken geformte Erde, die mit der in der Göttinger Sammlung aufbewahrten vergleichbar ist und sich deutlich von anderen Formen aus Ghana und Nigeria unterscheidet (Vermeer 1971: 57). Vermeer beschreibt detailliert den aufwendigen Prozess vom Abbau der Erde an bestimmten Orten, über den mehrstufigen Verarbeitungsprozess bis hin zur Distribution und Vermarktung der essbaren Erde auf Märkten in der Region und darüber hinaus (Vermeer 1971). Der Konsum essbarer Erde bei der Gruppe der Ewe wird geschlechtsspezifisch Frauen zugeordnet und hier insbesondere mit schwangeren

Frauen assoziiert. Wenngleich auch Männer Geophagie praktizieren, ist dies weniger akzeptiert und sie tun dies weniger offen als Frauen (Vermeer 1971: 66f.). Die Praktik ist bei Frauen nicht auf die Schwangerschaft beschränkt, wenn dies auch eine der stärksten Assoziationen in Verbindung mit Geophagie darstellt (Vermeer 1978: 68f.). Der essbaren Erde wird dabei eine grundlegend positive Wirkung auf die Gesundheit sowie eine Heilwirkung in Bezug auf bestimmte Krankheiten zugeschrieben. Darüber hinaus findet sie auch im rituellen Kontext Anwendung (Vermeer 1971: 70f.). Vermeer kommt zu dem Schluss, dass Geophagie »cannot be considered an aberrant or esoteric custom among the Ewe« (Vermeer 1971: 71). Die Autoren einer neueren, nicht-ethnologischen Studie kommen zu einem ähnlichen Ergebnis. Für sie ist Geophagie in Ghana ein »cultural-nutritional, health-seeking behaviour«, das nicht durch psychische Erkrankungen oder Nahrungsmittelknappheit ausgelöst wird (Norman et al. 2015: 11f.).

Obwohl das Stück essbare Erde in der Ethnologischen Sammlung keinen genaueren chemischen Analysen unterzogen wurde, gehe ich aufgrund seiner Beschaffenheit sowie der vergleichenden Informationen davon aus, dass es sich um eine verarbeitete Tonerde handelt, die vor allem als Genussmittel sowie zu medizinischen Zwecken genutzt wurde und in ähnlicher Form auch weiterhin Verwendung findet. Geophagie wird nach wie vor in vielen Gesellschaften praktiziert und nimmt neue Formen an, z. B. in der Gestalt von Nahrungsergänzungsmitteln: »packaged, advertised, and sold as scientifically balanced and doctorrecommended« gewinnt Geophagie eine neue Akzeptanz (Henry/Cring 2013: 195). Und so findet man auch in Göttingen essbare Erde nicht nur im Museum, sondern auch als ›Heilerde‹ in Pulver- oder Kapselform in jedem Drogeriemarkt.[5]

5 Über das Museumsprojekt Museum of Edible Earth, das essbare Erden aus der ganzen Welt sammelt, haben Proben dieser Heilerde ebenfalls den Weg ins Museums gefunden (https://museumofedible.earth/).

Literaturverzeichnis

Henry, Jaques M. und F. D. Cring
2013. Geophagy: an anthropological perspective. In: Brevik, Eric C. und Lynn C. Burgess (Hg.). *Soils and human health*. Boca Raton: CRC Press: 179–198.

Hinz, Erhard
1999. Formen der Geophagie und ihre Bedeutung für die Parasitologie. In: *Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Tropenmedizin und Parasitologie* 21: 1–14.

Humboldt, Alexander von
1808. *Ansichten der Natur*. Stuttgart und Tübingen: Cotta.

Laufer, Berthold
1930. Geophagy. In: *Publications of the Field Museum of Natural History. Anthropological Series* 18 (2): 99–198.

Meigen, W.
1905. Essbare Erde von Deutsch-Neu-Guinea. In: *Zeitschrift der Deutschen Geologischen Gesellschaft* 57 (1): 557–564.

Norman, Ishmael D., Fred N. Binka und Anthony H. Godi
2015. Geophagia: A cultural-nutrition health-seeking behaviour with no redeeming psycho-social qualities. In: *South Eastern European Journal of Public Health (SEEJPH)* 3 (1) (www.biejournals.de/index.php/seejph/article/view/1797).

Roodenburg, Linda
2011. Unidentified Fermented Objects: The secret food department of the National Museum of Ethnology. In: Saberi, Helen (Hg.). *Cured, Fermented and Smoked Foods – Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2010*. Devon: Prospect Books, 251–262.

Vermeer, Donald E.
1971. Geophagy among the Ewe of Ghana. In: *Ethnology* 10 (1): 56–72.

Woywodt, Alexander und Akos Kiss
2002. Geophagia: The History of Earth-Eating. In: *Journal of the Royal Society of Medicine* 95 (3): 143–146.

Young, Sera L.
2007. A vile habit? The potential biological consequences of geophagia, with special attention to iron. In: MacClancy, Jeremy, Jeya Henry und Helen Macbeth (Hg.). *Consuming the inedible: Neglected dimensions of food choice.* New York: Berghahn: 67–79.
2011. *Craving earth: understanding pica : the urge to eat clay, starch, ice, and chalk*. New York: Columbia University Press.

Katja Triplett

NETSUKE

FUNKTIONELLER MÄNNERSCHMUCK AUS JAPAN

ESG, As 2521

Zu den aus Japan stammenden Sammlungsstücken zählen 82 Miniaturplastiken,[1] die unterschiedliche Motive darstellen, etwa Götter und Dämonen, Buddhaschüler, Gestalten aus Märchen und Mythen, Theatermasken, Tiere, Früchte, Dinge und Szenen des täglichen Lebens sowie Dekor. Die kleinen Schnitzereien erfüllten, bevor sie zu Objekten des Interesses, ja der Begierde, auf dem Kunstmarkt wurden, zwei wichtige Funktionen als Teil der taschenlosen japanischen Männergarderobe: Die Netsuke sorgten über einen Zeitraum von drei Jahrhunderten in Japan dafür, dass die mit Schnüren am schmalen Gürtel (*obi*) des Gewands (*kimono*) befestigten Behälter

1 Davon sind zwei Stücke verschollen: As 642 und As 2506.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2724

oder Täschchen für allerlei kleinformatige Gegenstände wie Siegel, Tabakbesteck, Medizin oder kleine Messer nicht verrutschten oder abfielen. Die Miniaturplastiken, die stets an einer Seite mit zwei Löchern durchbohrt waren, durch die eine geflochtene Schnur gefädelt wurde, dienten also als eine Art Knebelknopf. Dabei wurde die Schnur häufig geschickt in die Komposition der Skulptur eingefügt, wie etwa bei der Figur des sitzenden Bodhisattva Kannon (Sanskrit: Avalokiteśvara) (As 2521). Betrachtet man die Figur von unten, sehen wir, dass die Heilsgestalt auf einer Lotosblüte sitzt; die Schnur bildete dabei den Blütenstängel [Abb. 2]. Die zweite Funktion beim Tragen der Netsuke liegt wie bei allem Schmuckwerk in der Möglichkeit, Prestige und Bewunderung zu erheischen. Die Motive, die sich vielfach aus beliebten Erzählungen aus Ostasien herleiten, luden nicht nur zum Bestaunen und Betasten, sondern auch zum Geschichtenerzählen ein. Viele Netsuke, wie auch etliche aus der Ethnologischen Sammlung, sind humoristisch, abstrus, erotisch bis zotig.

2 Zwei Löcher für die geflochtene Schnur durchbrechen die Lotusblume am Boden, auf der der Bodhisattva Kannon sitzt (ESG, As 2521).

Katzen, Himmelswesen und Unsterbliche

Netsuke, wörtlich ›Wurzel-Anhänger‹, bestehen aus verschiedenen Materialien wie Elfenbein, Holz und Knochen, die oft auch miteinander kombiniert wurden. Zum Beispiel ist die Katze in Frauenkleidung (As 2504) größtenteils aus Holz gefertigt, die Füße, die in weißen *tabi*-Socken stecken, jedoch aus Elfenbein. Die Augen aus Bernstein verleihen dem gefährlichen Wandelwesen Lebendigkeit.

Denn vor der langschwänzigen Katze muss man sich hüten, besagen japanische Legenden doch, sie nähere sich ihren Opfern in Verkleidung, um sie zu täuschen und dann Rache an ihnen zu üben.

Im Gegensatz zu der verkleideten Katze ist das fliegende Himmelswesen (*tennin*) (As 2507) aus dem frühen 19. Jahrhundert eine überaus beglückende Gestalt. Diese Wesen erzeugen himmlische Musik zu Ehren der Gottheiten und Buddhas. Die Formensprache der Tennin gelangte einst aus dem indischen Raum über China nach Japan. Das Göttinger Stück zeigt eine Tennin, ganz aus Elfenbein geschnitzt, die anmutig eine geschlossene Lotosblüte in den Händen hält. Nur am Gewand befestigt entfaltete sie einst ihre Grazie als fliegendes Wesen. Auf der Unterseite der Figur findet sich, wie bei vielen Netsuke üblich, der Herstellername eingeritzt, hier Shōkyūsai 正久斎.

Die Figur mit der Inventarnummer As 641, geschnitzt von Isshin 一心, zeigt einen Mann, der von zwei kleinen Drachen umschlungen ist. Es könnte sich daher entweder um den aus dem Daoismus Chinas übernommenen Unsterblichen Chinnan oder um den buddhistischen Mönch Handaka Sonja (Sanskrit: Arhat Panthaka) handeln. Beide Gestalten werden stets mit Drachen dargestellt. Handaka Sonja ist ein Buddhaschüler, der einen Drachen aus seiner Essschale erscheinen lassen kann (vgl. As 2524) [Abb. 3].

Von Kobe nach Norden

Zwei kleinere Konvolute der 82 Objekte gelangten über Ankäufe in die Ethnologische Sammlung: Ernst Ehlers (1835–1925) kaufte im Jahr 1908 sechs Netsuke von Rudolf Bangel, einem seit 1870 bestehenden Auktionshaus in Frankfurt am Main, und im Jahr 1909 elf Netsuke von Onno Behrends, dem Gründer der gleichnamigen Importfirma mit Hauptsitz in Norden, Friesland. Behrends war bekannt für Tee aus Java und Ceylon (heute Sri Lanka), aber er handelte auch mit Objekten aus Japan.
Dreißig Netsuke gingen am 4. November auf Anfrage von Professor Ehlers zur Ansicht an die Sammlung, jedoch entschuldigte sich Behrends in einem Schreiben zwei Tage später. Er hätte zu seinem »lebhaften Bedauern [bemerkt], daß Ihnen wahrscheinlich eine falsche Sendung Netsukes zugegangen ist, während die für Sie bestimmte Sendung an eine andere Adresse gesandt wurde.«[2]

Offenbar auf die Nachfrage des Sammlungsleiters schrieb Behrends, dass die letztlich von Ehlers erworbenen Stücke von seinem Einkäufer bei einem Händler in Kobe erworben wurden. Nur drei Herstellernamen seien ihm benannt worden: Rakumin (As 634), Mitsuyuki (As 639) und Itsushin (= Isshin, As 641).

2 Brief von Behrends an Ehlers, 6. November 1909, »Sammelmappe 12«, Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG).

Vom Gürtel weg in die Vitrine

Erste Ankäufe von Netsuke in Europa waren Ausdruck des Japonismus. Philippe Sichel (ca. 1839/40–1899) gewährte in seinen *Notizen eines Pariser Kunsthändlers in Japan* (1883) denkwürdige Einblicke in die Ankäufe von Objekten, die er im Jahre 1874 in Japan tätigte.[3] Im Vorwort zu Sichels Reisebericht schreibt der Autor und Kunstkritiker Edmond de Goncourt (1822–1896), dass damals japanische Handeltreibende schon bei Sonnenaufgang in Scharen vor der Tür warteten, um Sichel alles Mögliche zu verkaufen, so dass einem bald die Lust am Kaufen verginge. »Es gab sogar Passanten, die bereitwillig die Netsuke aus ihrem Gürtel verkauften« (Goncourt 1883: VIII).

3 Der Vorfahr von Edmund de Waal kaufte bei Sichel einst die Netsuke-Sammlung, die de Waal mit seinem Buch *Der Hase mit den Bernsteinaugen. Das verborgene Erbe der Familie Ephrussi* (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2014, übersetzt von Brigitte Hilzenauer; engl. Originalausg. 2010) bekannt machte.

3 Netsuke (ESG, v. l. As 641, As 2507, As 2524, As 2521, As 2504).

Als Ehlers die kleinen Schnitzereien für die Göttinger Sammlung erwarb, konnte er sich bereits an dem ersten Sammlungsführer orientieren, der in Europa veröffentlicht wurde, publiziert von Albert Brockhaus (1905). Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts war das Sammelinteresse in eine zweite Phase getreten. Da die Benutzung von Netsuke als Gürtelschmuck durch die Übernahme westlicher Kleidung überflüssig geworden war, wurde der Markt geradezu überschwemmt. Seit der Besatzung durch US-Amerika nach dem Zweiten Weltkrieg boomte das Sammeln der ulkigen und faszinierenden Plastiken erneut.

Die Herkunft der dritten Gruppe in der Göttinger Sammlung ist keiner der drei Phasen zuzuordnen. 65 dieser Kleinstplastiken gelangten 1980 durch eine Schenkung des Nachlasses von Dr. Margarete Corinth (1893–1979), einer Göttinger Frauenärztin, in die Sammlung. Die Nachlasserin wiederum hatte die Objekte von einem Sammler oder einer Sammlerin mit Namen Eibisch aus Wien erhalten. Diese Schenkung ließ eine kleine Sammlung sehr kleiner Dinge zu einer doch beachtlichen Größe anwachsen.

Literaturverzeichnis

Bräutigam, Herbert
2010. *Japanische Kleinplastiken – Netsuke*. Dresden: Eigenverlag.

Brockhaus, Albert
1905. *Netsuke. Versuch einer Geschichte der japanischen Schnitzkunst*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

de Goncourt, Edmond
1883. Préface. In: Sichel, Philippe. *Notes d'un biblioteur au Japon par M. Philippe Sichel avec une préface de M. Edmond de Goncourt*. Paris: E. Dentu, VII–X.

Krüger, Gundolf (Red.)
2008. *Für schön befunden. Objekte im Spannungsfeld der Ästhetik* (hg. von Studierenden des Instituts für Ethnologie der Universität Göttingen unter der Leitung von Gundolf Krüger). Göttingen: Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen.

Put, Max
2000. *Plunder and pleasure: Japanese art in the West, 1860–1930*. Leiden: Hotei.

Sichel, Philippe
1883. *Notes d'un biblioteur au Japon par M. Philippe Sichel avec une préface de M. Edmond de Goncourt*. Paris: E. Dentu.

Markus H. Lindner

TITHU AUS DER SAMMLUNG VERWORN

ESG, Am 3390

Am 25. Januar 1951 tauschte die Ethnologische Sammlung 18 Objekte aus den eigenen Beständen gegen 37 Objekte des Ethnografica-Händlers und Sammlers Arthur Speyer II., der in zweiter Generation Teil eines weiten Netzwerks aus Sammlern, Händlern und Museen war und der schon zuvor mit Göttingen Geschäfte gemacht hatte. Zumindest einen Teil seiner Objekte hatte Speyer sehr wahrscheinlich

https://doi.org/10.17875/gup2024-2725

ein Jahr zuvor von der Heidelberger J. und E. von Portheim Stiftung getauscht. Derartige Tauschgeschäfte waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht unüblich, ermöglichten sie doch nach damaliger Sicht, Sammlungsobjekte, die als Dubletten betrachtet wurden, durch Dinge zu ersetzen, die in der eigenen Sammlung noch fehlten.

Dass die Objekte über Heidelberg nach Göttingen kamen, ist zwar aufgrund der Aktenlage in Heidelberg nicht exakt rekonstuierbar, doch verweisen Einträge auf den Göttinger Karteikarten sowie erhaltene historische Objektetiketten [Abb. 2] auf Max Verworn, dessen 12.000 Objekte umfassende Sammlung die Portheim-Stiftung 1922 – im Jahr nach seinem Tod – von dessen Witwe erworben hatte (Dietrich/Pavaloi 2020: 138).[1] Der 1863 in Berlin geborene Physiologe, der von 1901 bis 1910 auch eine Professur an der Universität Göttingen innehatte, hatte zu Beginn des Jahrhunderts angefangen, sich für den menschlichen Geist zu interessieren. Damit verbunden beschäftigte er sich auch mit ›primitiver Kunst‹ (Verworn 1907). In seinem Vortrag *Die Anfänge der Kunst* (erstmals veröffentlicht 1909) verband er archäologische und ethnografische Elemente und bezog sich dabei unter anderem auf die Hopi aus dem Südwesten der USA. Kunst war für ihn ein »Ausdrucksmittel für geistige Vorgänge« und »eine unschätzbare Quelle für die Beurteilung geistigen Lebens«, was sich durch die zu seiner Zeit neu entstehenden Kunstrichtungen zu beweisen schien (Wüllenweber 1968: 129). Zu diesen Veränderungen gehörte auch, dass europäische Künstler, wie z. B. Emil Nolde, außereuropäische, ›primitive‹ Kunst für sich entdeckten und dabei auch großes Interesse an den Katsinapuppen (Hopi: *tithu; Sgl. tihu)* der Hopi zeigten, die seit Ende des 19. Jahrhunderts zu beliebten Objekten bei privaten Sammlerinnen und Sammlern sowie ethnologischen Museen geworden waren.

1 Für ergänzende Informationen zur zitierten Publikation danke ich Herrn Robert Bitsch vom Völkerkunde-Museum der J. u. E. von Portheim-Stiftung, Heidelberg, E-Mail vom 25.01.2023.

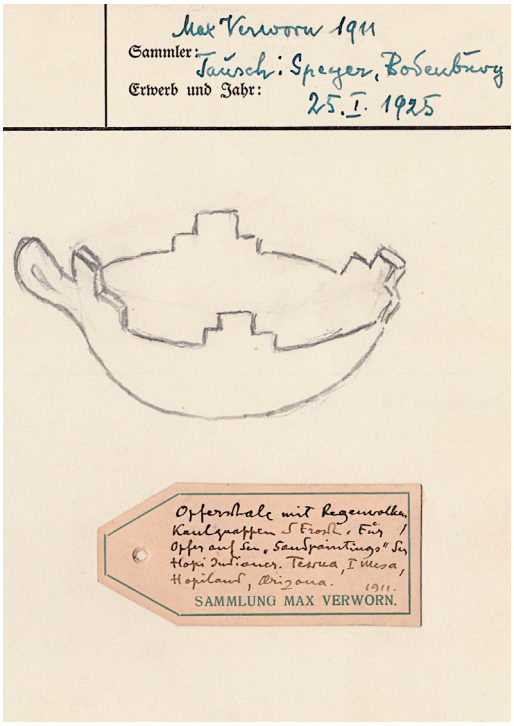
Das Konvolut, das 1951 von Speyer übernommen wurde, enthält fünf solcher *tithu*, die in der Tauschliste einfach als Holzfiguren bezeichnet wurden. Spätere Karteikarteneinträge bezeichnen Sie dann als »Ka(t)china« (Hopi: *katsina*; Pl. *katsinam*) und als »Gott oder Dämon«.

Verworn hat die *tithu* den Unterlagen nach 1911 zusammen mit den anderen Objekten erworben. Womöglich geschah dies aber auch erst im darauffolgenden Jahr, als er nach einem Gastaufenthalt an der Yale University »die primitiven Kulturwelten der Ureinwohner von Arizona und Mexiko« (Wüllenweber 1968: 16) besuchte und über eine Lehrerin an der Schule im Hopi-Ort Oraibi Kinderzeichnungen anfertigen ließ, um diese mit denen europäischer Kinder vergleichen zu können (Verworn 1914: 44).

Tatsächlich handelt es bei Katsinam nicht um Götter – und noch weniger um Dämonen –, sondern um die Geister von Wesen, mit denen die Hopi in einer früheren Zeit freundschaftlich zusammengelebt haben. Sie bringen Regen und Feuchtigkeit und sorgen durch ihre Tänze und Gebete für Fruchtbarkeit und eine gute Ernte (Secakuku 1995: 3). Die Zeremonien, bei denen die schätzungsweise 300 oder mehr (Wright 1973: 2) verschiedenen Katsinam erscheinen, finden zwischen Ende Dezember und Juli statt. Dabei verteilen sie oft Geschenke. Jungen erhalten so zum Beispiel Pfeil und Bogen, Mädchen die Katsinapuppen, mit denen sie spielend die verschiedenen Katsinam und ihre Bedeutungen kennen lernen. Die Figuren werden aus der Wurzel der amerikanischen Pappel geschnitzt. Als im späten 19. Jahrhundert die ersten Ethnologen und Reisenden anfingen, *tithu* zu kaufen, entwickelte sich schnell

eine rege Kommerzialisierung, die auch durch den auf der Hopi-Reservation lebenden Händler Thomas Varker Keam und den deutschstämmigen Missionar Heinrich (Henry) Voth angetrieben wurde. Zwar ist unter Hopi bis heute umstritten, ob *tithu* wirklich verkauft werden sollten, doch sind sie eine wichtige Einnahmequelle für viele Hopi und erzielen in Galerien zum Teil sehr hohe Preise.

Die Identifikation von Katsinam ist gerade bei alten *tithu* schwierig. 1949 veröffentliche Harold S. Colton, der Gründer des Museum of Northern Arizona in Flagstaff, ein System zur Kategorisierung, doch sind nicht nur die darin enthaltenen Klassifikationen problematisch. So erschwert die Tatsache, dass Katsinam an verschiedenen Orten, in unterschiedlichen Situationen und im Laufe der Jahre unterschiedlich aussehen können, eine eindeutige Zuordnung. Die *tithu* aus der Sammlung Verworn lassen sich mit Coltons Tabellen deshalb nicht sicher identifizieren.



2 Etikette mit dem Hinweis auf Max Verworn, auf einer Karteikarte (Am 3378, Ausschnitt) der Ethnologischen Sammlung.

Bei der Katsinapuppe Am 3390 handelt es sich im Gegensatz zu den anderen, dreimensional ausgearbeiteten Figuren um eine Form, die oft als »Wiegenbrettkatchinas« (*Cradleboard Kachinas*) bezeichnet wird, da sie früher an den Wiegenbrettern der Kleinkinder angebracht waren. Mit fortschreitendem Alter erhalten die Mädchen dann immer komplexere Ausformungen, bis sie ab etwa zwei Jahren vollständig geschnitzte *tithu* bekommen (Teiwes 1991: 38ff.).

Literaturverzeichnis

Colton, Harold S.
1949. *Hopi Kachina Dolls. With a Key to Their Identification*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Dietrich, Stefan und Margareta Pavaloi
2020. *Die von Portheim-Stiftung in Heidelberg. 100 Jahre für Wissenschaft und Kunst*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.

Secakuku, Alph.
1995. *Hopi Kachina Tradition. Following the Sun and Moon*. Flagstaff, AZ: Northland Publishing.

Teiwes, Helga
1991. *Kachina Dolls. The Art of Hopi Carvers*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

Verworn, Max
1907. Zur Psychologie der primitiven Kunst. In: *Naturwissenschaftliche Wochenschrift* XXII /N.F. VI (46): 721–728.
1909. *Die Anfänge der Kunst. Ein Vortrag*. Jena: Fischer.
1914. *Ideoplastische Kunst. Ein Vortrag*. Jena: Fischer.

Wright, Barton
1973. *Kachinas. A Hopi Artist's Documentary. Original Paintings by Cliff Bahnimptewa*. Flagstaff, AZ: Northland Press with the Heard Museums, Phoenix.

Wüllenweber, Raimund
1968. *Der Physiologe Max Verworn*. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Tommy Buga

THE SAGO SPATHE

AN ETHNOGRAPHIC EXPLORATION OF PAPUA NEW GUINEA'S SEPIK REGION

ESG, Oz 1804

Papua New Guinea's Sepik region is a fascinating and culturally diverse area that encompasses a rich tapestry of traditional rituals, beliefs, and practices. Within this vivid landscape, the sago palm (from which the sago spathe is taken) holds significant meaning and serves as a vital ethnographic object that encapsulates the unique socio-cultural traditions of the Sepik people. As a man raised in the Sepik region where my mother hails from, specifically in the village of Wautogik in West Coast, Dagua, I have grown up surrounded by these rich cultural traditions and practices that define our community. Among these, the sago palm holds immense importance and is deeply valued for its diverse contributions to our village's identity and heritage. Drawing on my own experiences as a member of the Sepik community, this essay aims to delve into the multifaceted aspects of the sago palm, including the sago spathe,[1] examining its historical, cultural, and economic importance within the Sepik region of Papua New Guinea.

1 The sago spathe shown here with the inventory number Oz 1804 was acquired by Arthur

https://doi.org/10.17875/gup2024-2726

The sago palm, scientifically known as *Metroxylon sagu*, holds significant dietary importance in the Sepik region. It provides sustenance to the local communities by producing starchy, carbohydrate-rich pith, commonly referred to as sago starch. To extract the starchy pith from the trunk of the palm, a labor-intensive process is involved. This process typically includes felling the tree and cutting it into manageable sections. The pith is then extracted, pounded, washed, and strained to separate the starch from fibrous materials. Finally, the starch is dried and prepared for cooking or storage. Throughout my upbringing, I have seen my mother (*yamo*), aunties (*makik*) uncles (*kandere*) and other community members engage in the process of extracting sago pith and transforming it into starch. This starch serves as a dietary staple and is extensively used in the preparation of an array of traditional dishes. When mixed with boiling water the starch creates a firm jelly, locally known as *nangu*. The high carbohydrate content makes it a valuable source of energy, especially in areas where alternative food sources are scarce. Living in the Sepik region, the sago palm and its starchy pith has been our lifeline for sustenance and survival for centuries, ensuring a reliable supply of food throughout the year. Without the sago spathe, our village would struggle to maintain food security and face greater challenges in adapting to changing climates and ecosystems.

Roesicke in the course of the so-called »Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition« (Empress Augusta River Expedition) (1912/13) and sold to the Königliches Museum für Völkerkunde (now the Ethnologisches Museum) in Berlin in 1913. Kaiserin-Augusta-Fluss was the German name for the Sepik River during the colonial era. In 1939 the object came to the Göttingen collection as part of a donation from the Berlin museum of more than 200 ethnographic objects from Oceania. On the index card, the location »Tsingali« is noted.

As well as its central role in nutrition, the sago palm possesses considerable economic importance. Firstly, the dried starch is sold in local and regional markets. Beyond the sale of food, the leaves and stem of the palm are used to create intricately woven baskets and mats, which have practical, aesthetic, and cultural functions. The increasing demand for such organic and sustainable products in the global marketplace, and among tourists and visitors to our community, has allowed us to share our expertise and craftsmanship beyond our local community. The finely painted sago spathe, with its unique designs and natural beauty, has also become a sought-after item for trade, providing an additional source of income for our village. These economic aspects of the sago palm not only stimulate our local economy through a sought-after injection of money, but also helps in the preservation of our traditional artistic practices as well as the knowledge surrounding sago processing in the face of modern, industrialized production techniques.

Apart from its historical and economic importance, the sago palm also plays a significant cultural role in our society. Sago is not just a food source or source of income; it is an integral part of our cultural identity. It is regarded as a divine plant with a rich mythological origin. In many local belief systems, the sago palm is believed to be a sacred gift from the gods, symbolizing abundance and sustenance around the community and its people long before outside influence coming into the region. From a young age, I was taught about the sacredness and ancestral beings embodied within the sago palm and its painted spathe. The sago palm anchors us to our roots, reminding us of the generations before us who mastered the techniques of sago extraction. It symbolizes the resilience, knowledge, and spiritual bond between our ancestors, the natural world, and the present generation. Our rituals, ceremonies, and daily practices are intertwined with the sago palm, reaffirming our collective identity and instilling a sense of pride in our heritage.

The painted sago spathe is central to the cultural importance of the sago palm in Sepik societies. The creation of sago spathe artworks is an intricate craft that requires

skill and knowledge passed down through generations. The spathe is often adorned with intricate carvings and used as an offering to appease ancestral spirits during important ceremonies, such as initiation rituals, celebrations, and mourning rites. One notable ritual in the Sepik region that involves the use of decorated sago spathe is the initiation ceremonies of young boys into manhood. During these rituals, the spathe is carefully crafted into intricate headwear or masks that are worn by the initiates. This symbolizes their transition into adulthood and their connection to the spiritual world of ancestors. In ritual events like these, the sago spathe is not just a physical object, but acts as a vital conduit between the spiritual and human realms, connecting the people to their ancestral heritage.

Moreover, the decorated sago spathe is also important in the storage of sacred items in the Sepik region. The exterior of traditional ritual houses known as *haus tambaran* are adorned with painted sago spathe panels, which not only serve as decorative elements but also protect the cultural artifacts and sacred objects stored inside. This highlights the significance of the sago spathe in preserving and safeguarding the cultural heritage of the community. In today's world, passing on these knowledge and skills associated with the sago spathe to younger generations is crucial for the cultural continuity of the Sepik region. By teaching the craft and sharing the significance and meaning behind the spathe, communities can ensure that their cultural traditions, rituals, and connection to ancestors remain intact.

It is also important to address the issue of the endangerment of the sago palm species and the corresponding cultural tradition of sago spathe art. Unsustainable harvesting practices, increasing reliance on Western foods, deforestation, and climate change all pose significant threats to sago palm population in the Sepik region. These factors can lead to a decline in sago production and potentially impact the economic and cultural activities reliant on the sago palm, including sago spathe paintings. Efforts should be made to ensure the sustainable management and conservation of the sago palm species. This may include implementing regulations and guidelines for harvesting, promoting reforestation initiatives, and raising awareness about the importance of preserving this valuable resource. It must also include the safeguarding of traditional knowledge to ensure the preservation and continuation of the sago spathe's importance in our lives and culture. By taking steps to address the endangerment of the sago palm, we can help protect not only the economic significance but also the cultural and ecological value that it holds for the Sepik region. Through my personal experiences and connection to the Sepik region, I feel a responsibility to contribute to these preservation efforts. It is my hope that by raising awareness and supporting initiatives for sustainable management, we can secure the well-being of both the local communities and the sago palm itself for future generations.

To sum up, for me as a Sepik man, the sago spathe is not just a simple ethnographic object; as an art form and through its connection to the sago palm, it represents the essence of our village's cultural identity, sustenance, and economic opportunities. Its presence connects us to our ancestors, reminds us of our resilience, and fuels our pride in our heritage. As we navigate environmental challenges, preserving the sago spathe and the practices surrounding it becomes paramount for the continued flourishing of our village and the perpetuation of our way of life.

Eliabu Sadock Mbonimpa und Charlotte Häger

AUF DER SUCHE NACH DER GESCHICHTE UND BEDEUTUNG EINES »NASENKLEMMER« AUS TANSANIA

ESG, Af 1216

Das Objekt mit der Inventarnummer Af 1216 ist als »Nasenklemmer« betitelt und wurde der Ethnologischen Sammlung Göttingen von dem Kolonialoffizier Fritz Reinhard geschenkt. Es ist der Gruppe der Waha zugeschrieben, welche im westlichen Teil Tansanias lebt. Zudem findet sich in den Aufzeichnungen zu dem Objekt ein vermutlich auf Reinhard zurückgehender Vermerk,[1] dass das Objekt aus Ujiji in der Region Uha stammt, die zur ehemaligen deutschen Kolonie »Deutsch-Ostafrika« zählte. In der Göttinger Sammlung befinden sich insgesamt 123 Objekte von Reinhard. Diese kamen in zwei Sendungen nach Göttingen. Das vorliegende Objekt traf im Januar 1913 ein. Alle Objekte von Reinhard stammen aus der ehemaligen Kolonie und somit aus Regionen, die zu den heutigen Staaten Ruanda, Burundi und Tansania gehören.[2]

Wir möchten an dieser Stelle zunächst die Biografie von Fritz Reinhard (geboren am 10. Oktober 1870 in Bochum, Geburtsname Friedrich) näher betrachten, um den historischen Kontext, in dem das Objekt nach Göttingen kam, besser nachvollziehen zu können. Im Anschluss stellen wir unterschiedliche Interpretationen über die mögliche Bedeutung des Gegenstandes vor.

1 Eintrag Nr. 1893 im Zettelkasten Rühl. Mit »Zettelkasten Rühl« werden die 1886 vom Schulamtskandidaten Rühl begonnenen ersten Karteikarten der Ethnologischen Sammlung bezeichnet. Nach 1936 wurde dann ein neues Karteikartensystem und neue Inventarnummern (Af 1216) eingeführt.

2 Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG), Sammelmappe 8 (»Ethnographische Sammlung 1860–1930«), »Chronik« = Eingangsliste.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2727

Fritz Reinhard war in verschiedenen Funktionen im deutschen Militär aktiv. Zunächst war er in der deutschen Armee in China tätig. Danach wurde er Teil der sogenannten »Schutztruppe« in Ostafrika und blieb dort vom 29. April 1911 bis zum 4. Mai 1913. Schließlich nahm er als Soldat am Ersten Weltkrieg teil.[3] Einzelheiten über seine Tätigkeiten in der Kolonie ließen sich bis zum jetzigen Zeitpunkt nur schwer finden. Dokumentiert ist, dass er im Februar 1912 Leiter der 6. Militärkompanie in Ujiji wurde (Deutsch-Ostafrikanische Zeitung 14.02.1912),[4] was auch mit der Angabe über die Herkunftsregion des hier vorgestellten Objekts übereinstimmt. Es existieren auch Fotos, die ihn in der Kolonie und in Ujiji zeigen.[5] Während seines Aufenthalts in Ostafrika wurde Reinhard mit dem sogenannten »Roten Adlerorden« ausgezeichnet (Deutsch-Ostafrikanische Zeitung 24.02.1912).[6] Nach seiner Rückkehr aus dem Kolonialgebiet hielt er Reden über Ostafrika, unter anderem vor dem Offiziersbund und einem Militärverein.[7] Es zeigt sich, dass Reinhards Lebensweg eng mit dem Militär verbunden war und er mit dem Posten als leitender Offizier der Militärkompanie in der Region Ujiji eine wichtige Position in den kolonialen Strukturen vor Ort innehatte.

Sowohl zur Bedeutung als auch zur Verwendung des Objekts liegen widersprüchliche Aussagen vor. Älteste der Waha-Gemeinschaft, die zur Bedeutung des Gegenstandes befragt wurden,[8] brachten ihn mit lokalen Heilerinnen in Verbindung, die in der Ha-Sprache *Abapfumu* genannt werden. Diesen Frauen kam eine wichtige Rolle innerhalb der Gemeinschaft zu und sie hatten besondere Aufgaben zu erfüllen, wie beispielsweise Wahrsagungen. Während einer Wahrsagung trug die Heilerin den von Reinhard als »Nasenklemmer« bezeichneten Gegenstand um ihren Hals. Das Objekt verriet ihr dann, welche Probleme auf die Gemeinschaft zukamen und schlug, so die Ältesten, mögliche Gegenmaßnahmen vor. Die Heilerinnen waren auch für die Vorhersage des Regens und der Zukunft der Gemeinschaft zuständig. Außerdem hatten sie eine sehr starke Verbindung zu ihren Ahnen, die sich ihnen zeigten, wenn sie gebraucht wurden. Die interviewten Ältesten erzählten, dass für die Herstellung des Objekts das Holz eines besonderen Baumes verwendet wurde, des *Ficus microcarpa*, auch *Murumba* (Swahili) und *Umuvumu* (Ha) genannt. Dieses Holz war auch in anderen Ritualen von Bedeutung.

Aus dem Livingstone Museum & Memorial in Ujiji liegen Informationen vor, die andere Verwendungszwecke des Objekts nahelegen.[9] So sollen die Waha den Gegenstand für Rituale verwenden. Eine andere Vermutung ist, dass dieses Objekt von Tutsi benutzt wurde, um das Haar der Brautjungfer während der Hochzeitszeremonie zu halten. In Ruanda, das an Tansania grenzt, leben zwei große Bevölkerungsgruppen, die Hutu und die Tutsi. Die beiden Gruppen lebten vor der kolonialen Invasion Ostafrikas in derselben Region wie die Waha (Scherer 1959: 49). Aus diesem Grund ist nicht auszuschließen, dass das Objekt möglicherweise von einer anderen Gruppe stammt als in der Dokumentation der Sammlung aufgeführt. Es wäre beispielsweise denkbar, dass es über den Handel auf Märkten nach Ujiji gelangt ist.

3 Akte 456 G 2 Nr. 165, Landesarchiv Baden-Württemberg.

4 Die Zeitung ist auf der Website der Staatsbibliothek Berlin einsehbar: https://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1912-2-14/23820457/?lang=de (letzter Zugriff: 27.03.2023).

5 Koloniales Bildarchiv Universität Frankfurt: https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/kolonialesbildarchiv/content/titleinfo/11493816 (letzter Zugriff 27.03.2023).

6 https://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1912-2-24/23820457/ (letzter Zugriff 27.03.2023).

7 www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/personen.htm#r (letzter Zugriff: 27.03.2023).

8 Im Januar 2023 wurden Kulela Jambo und Mpebuye Kinyenyi aus dem Dorf Katanga und Kibiningi Seyagara aus dem Dorf Rusenga per Telefon von Eliabu Sadock Mbonimpa zu dem Objekt befragt.

9 Kulwa Mathias, der Kurator des Livingstone Memorial Museum in Ujiji, Kigoma, wurde im April 2023 von Eliabu Sadock Mbonimpa zu dem Objekt interviewt.

Auch in den Sammlungsunterlagen gibt es, wie erwähnt, eine historische Notiz. Neben der ethnischen und regionalen Zuschreibung ist hier vermerkt, dass Männer das Objekt benutzten, indem sie es auf ihre Nase klemmten, um flüssigen Tabak so lange wie möglich in der Nase zu halten.[10] Diese Information weicht deutlich von den Bedeutungen ab, die von den Waha-Ältesten und dem Kurator des Museums in Ujiji benannt wurden. Eine Zuschreibung, die der Angabe in Göttingen entspricht, findet sich allerdings auch am Ethnologischen Museum in Berlin. In dessen Bestand gibt es ein ähnliches Objekt, welches jedoch mit »a« als »Nasenklammer« (III E 8070) betitelt ist. Dennoch ist die gleiche Verwendungsweise wie in Göttingen verzeichnet. Es gibt ebenfalls einen Verweis auf Ujiji und auch die Maße der beiden Gegenstände sind ähnlich. In der Beschreibung wird zusätzlich erwähnt, dass die »Nasenklammer« ausschließlich in Sunani zu finden ist.[11] Es ist uns jedoch nicht bekannt, wo sich dieser Ort befindet. Darüber hinaus verfügt das Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt (MARKK) in Hamburg über ein Objekt, welches als »Nasenklemmer« (21.115:34) bezeichnet ist. Es wird jedoch Ruanda als Herkunftsregion zugeordnet.[12] Auch dieser Gegenstand soll, wie weitere Objekte im Bestand des MARKK, von Reinhard stammen. Allerdings ist der »Nasenklemmer« nicht mehr physisch im MARKK aufzufinden, möglicherweise ging er im Krieg verloren.[13]

Zur Geschichte dieses Objekts lassen sich demnach bisher folgende Schlussfolgerungen ziehen: Reinhard war als führender Offizier vor Ort. Ihm kam eine wichtige militärische Funktion in der Region zu, aus der das Objekt wahrscheinlich stammt. Deshalb spricht vieles dafür, dass das Machtgefälle, welches sich aus Reinhards Position heraus ergibt, als auch der generelle Gewaltkontext in der Kolonie eine wichtige Rolle bei der Aneignung des Objekts gespielt haben können. Was die Bedeutung und Verwendung des Objekts betrifft, so haben wir widersprüchliche Angaben erhalten. Das Objekt wurde zum einen als Gebrauchsgegenstand, zum anderen aber auch als rituelles Objekt beschrieben. Wenn es sich um ein rituelles Objekt handelte, wie es die beiden Waha-Ältesten erklärten, ist es wenig wahrscheinlich, dass die Heilerinnen freiwillig bereit waren, das Objekt zu übergeben.

Der »Nasenklemmer« mag auf den ersten Blick unscheinbar wirken. Er verweist jedoch auf die Komplexität, eine Objektgeschichte und die mit ihr verbundenen Bedeutungen zu rekonstruieren. Somit öffnet der Gegenstand Raum für weitere Fragen, die gestellt werden müssen, und Forschungen, die durchgeführt werden könnten.

10
Zettelkasten Rühl, Nr. 1893. S. Anmerkung 1.

11
Online Datenbank der Staatlichen Museen Berlin (SMB): https://recherche.smb.museum/detail/218393/nasenklammer-schnupfutensil?language=de&question=Nasenklammer&limit=15&controls=none&objIdx=0 (letzter Zugriff 27.03.2023).

12
Online Datenbank MARKK. Liste 2: Sammlung Afrika ab 1921: https://markk-hamburg.de/sammlungen/objektsammlungen/afrika/ (letzter Zugriff 27.03.2023).

13
Diese Information verdanken wir Jamie Dau, Provenienzforscher am MARKK (E-Mail, 6. März 2023).

Literaturverzeichnis

Scherer, J. H.
1959. The Ha of Tanganyika. In: *Anthropos* 54 (5/6): 841–904.

Online-Quellen

Freiburg Postkolonial
www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/personen.htm#r

Goethe-Universität Frankfurt am Main, Koloniales Bildarchiv
https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/kolonialesbildarchiv/content/titleinfo/11493816

Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt, Hamburg. Online Datenbank (Liste 2: Sammlung Afrika ab 1921)
https://markk-hamburg.de/sammlungen/objektsammlungen/afrika/

Staatliche Museen zu Berlin, Online Datenbank
https://recherche.smb.museum/detail/218393/nasenklammer-schnupfutensil?language=de&question=Nasenklammer&limit=15&controls=none&objIdx=0

Staatsbibliothek Berlin
https://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1912-2-14/23820457/?lang=de

Jan Küver

ZUR FOTOSAMMLUNG WILHELM ARNING

MOMENTAUFNAHMEN DEUTSCHER KOLONIALGESCHICHTE IN OSTAFRIKA

ESG, Fotosammlung Arning 1914/079 (Ausschnitt).

Im Zuge kritischer Provenienzforschung zu Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten steht die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen in der Pflicht, ihre gesammelten Bestände auf die Verstrickung beteiligter Akteurinnen und Akteure in das koloniale Projekt zu untersuchen. Neben ethnografischen Objekten umfassen die Bestände auch fotografisches Material wie die Fotosammlung des 1865 in Hannover geborenen Arztes und Kolonialpolitikers Wilhelm Arning. Nach dem Studium in Göttingen diente Arning von 1892 bis 1896 als Schutztruppenarzt in der damaligen Kolonie Deutsch-Ostafrika (DOA). Nach seiner Rückkehr praktizierte er als Augenarzt in Göttingen und begann eine politische Laufbahn in der Nationalliberalen Partei, für die er von 1907 bis 1912 im deutschen Reichstag saß (Baum 1997: 102). Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs schloss er sich erneut der Schutztruppe in Ostafrika an und kehrte erst nach dem Krieg nach Deutschland zurück. 1923 erhielt Arning die Ehrenmitgliedschaft der Universität Göttingen und setzte sich für die Einrichtung eines

https://doi.org/10.17875/gup2024-2728

Instituts für koloniale Landwirtschaft ein. Sein kolonialwirtschaftliches Interesse zeigte sich auch in einer langjährigen Verbundenheit mit der Deutschen Kolonialschule (DKS) im nahegelegenen Witzenhausen. Als Gründungsmitglied gehörte er ab 1898 dem Aufsichtsrat der Schule an, unterrichtete vor Ort das Fach Tropengesundheitslehre (Böhlke 1995: 74), erwirkte als Reichstagsabgeordneter die Zahlung regelmäßiger staatlicher Zuwendungen, und war nach dem Tod des Gründungsvaters Ernst Albert Fabarius von 1928 bis 1933 Direktor und Geschäftsführer der DKS (Baum 1997: 102). Ende der 1930er Jahre hielt Arning ›kolonialwissenschaftliche‹ Vorlesungen am Institut für Völkerkunde (heute: Institut für Ethnologie) der Universität Göttingen (Braukämper 2000: 197f.). Vermutlich während dieser Zeit übergab er dem Institut seine Fotosammlung. Arning starb im November 1943 in Hannover.

Arnings Fotosammlung besteht aus insgesamt 864 Bildern von fünf verschiedenen Reisen, von denen 695 Bilder von drei Reisen nach Ostafrika stammen.[1] Dieser Beitrag beleuchtet Schlüsselabschnitte der Geschichte Deutsch-Ostafrikas anhand der Fotos dieser drei Reisen, unterstützt durch Arnings handschriftlichen Nachlass in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen und einige von Arning in Ostafrika gesammelte Objekte am Museum Witzenhausen.[2]

1
Die Bilder wurden 2022 mit finanzieller Unterstützung der Dr.-Walther-Liebehenz-Stiftung digitalisiert.

2
Alle drei Quellen sind Gegenstand eines am Deutschen Institut für Tropische und Subtropische Landwirtschaft (DITSL) angesiedelten Provenienzforschungsprojekts zum Ostafrika-Bestand des Museums, aus dem dieser Beitrag hervorgegangen ist. Das Projekt wurde durch das Deutsche Zentrum Kulturgutverluste gefördert.

Auf Forschungsreise 1904/05 – Unterwerfung und Ausbeutung

Ende 1903 gründet Arning in Berlin die Lindi-Schürfgesellschaft m.b.H. und wird zu einem der beiden Geschäftsführer des Unternehmens bestellt (Stoecker 2018: 27). Im Mai 1904 reist er nach Deutsch-Ostafrika, um im südöstlichen Küstenhinterland Lagerstätten von Edelsteinen und anderen seltenen Mineralien ausfindig zu machen. Die Reise ist in einem Konvolut von 62 Bildern dokumentiert. Ein Teil der Bilder stammt von Arnings Forschungsexkursionen in der Umgebung von Lindi (vgl. Arning 1904/05) und zeigt einheimische Arbeiter beim Schürfen in Minen und bei der Feldarbeit auf deutschen Baumwoll- und Sisalplantagen. Sie illustrieren das Leitmotiv der systematischen Ausbeutung von Ressourcen in dieser Phase der Geschichte der Kolonie, Ausbeutung sowohl des Landes durch Rohstoffabbau und Plantagenwirtschaft, als auch der Menschen als billige Arbeitskräfte. Etwa ein Jahr nach Arnings Reise beginnt nicht weit entfernt vom Gebiet seiner Grabungen der Maji Maji-Aufstand, als sich Einheimische gegen erzwungenen Baumwollanbau, Zwangsarbeit und ausbeuterische Steuerpolitik auflehnen. Vom Hinterland von Lindi aus breitet sich der Krieg in kurzer Zeit über den gesamten südöstlichen Teil der Kolonie aus und führt von 1905 bis 1908 zum Tod von bis zu 300.000 Menschen, hauptsächlich durch vom deutschen Krieg der verbrannten Erde absichtlich herbeigeführte Hungersnöte.[3] Die Rebellen zerstören eine Vielzahl von Plantagen sowie andere deutschen Unternehmungen. Arning berichtet der Kolonialverwaltung im Dezember 1905, dass sämtliche Anlagen der Gesellschaft vernichtet und ihre ausgebildeten schwarzen Bergleute ermordet wurden (Stoecker 2018: 29).

3
Für detaillierte Informationen und Interpretationen des Krieges s. Iliffe 1967; Gwassa 2005 [1973]; Giblin/Monson 2010.

Im Anschluss an die Forschungsphase kehrt Arning auf einer ausgedehnten Reise durch den Süden Deutsch-Ostafrikas an verschiedene Stationen seiner Schutztruppenzeit in den 1890er Jahren zurück (vgl. Arning 1895/96). Die Fotos von

der Reise stellen somit Rückbezüge auf die Zeit der kolonialen Eroberung des Landes her, die vom Ringen um Kontrolle über die weiten Länder der Kolonie und von zahlreichen Widerstandskriegen lokaler Bevölkerungsgruppen gegen diese Landnahme geprägt war. Einige Bilder aus dem im südlichen Hochland gelegenen Iringa erinnern an Arnings aktive Teilnahme an den Hehe-Kriegen.[4] Während seiner Stationierung auf der nordöstlich gelegenen Station Kilosa führte er die Truppe im Dezember 1892 in der Schlacht im nahegelegenen Munisagara-Tal, nach der die Waffen Dutzender getöteter Wahehe eingesammelt wurden (Arning 1893: 59). Unter den erbeuteten Waffen befanden sich vermutlich auch vier Schilde sowie einige Speere und Pfeile, die etwa zehn Jahre später von Kilosa nach Witzenhausen in die Sammlung kamen.[5]

Ende 1905 spekuliert Arning (1905: 501) in der Deutschen Kolonialzeitung über die Tötung einheimischer Kolonialbeamter durch Maji Maji-Rebellen in der von ihm bereisten Region. Fotos von der Rekrutierung einheimischer Hilfskrieger für die Militärstation Mahenge untermalen diese Spekulationen. Beim Sturm auf Mahenge griffen tausende Rebellen die Station im Glauben an ihre durch Zauberwasser (*maji*) erzeugte Unverwundbarkeit an und fielen zu Hunderten im Feuer von zwei auf die Mauern montierten Maschinengewehren.[6] Als Reaktion auf die Niederlage änderten die Rebellen ihre Taktik und führten in der Folge einen in der Konfrontation mit der Schutztruppe wesentlich erfolgreicheren Guerrilla-Krieg.

4
Die Hehe-Kriege bezeichnen einen Eroberungskrieg der deutschen Kolonialtruppen gegen den erbitterten Widerstand der Volksgruppe der Wahehe unter Chief Mkwawa von 1891 bis 1898. Für detaillierte Informationen s. Redmayne 1968; Pizzo 2008.

5
Für die Ergebnisse einer ethnografischen Provenienzrecherche zu den Wahehe-Waffen s. auch meinen Essay »Vom deutschen Sammlungsdepot zu den Menschen in Tansania« in diesem Band.

6
Für eine detaillierte Beschreibung der Ereignisse siehe von Hassel 1929.

Im Weltkrieg 1914–19 – Zusammenbruch und Verlust

Als Mitglied der Budgetkommission des Deutschen Reichstags hatte sich Arning über Jahre für die Fertigstellung der Zentralbahn in Deutsch-Ostafrika bis an den Tanganyika-See eingesetzt, zu deren Eröffnung er 1914 in die Kolonie eingeladen wird. Als er nach seiner Ankunft vom Ausbruch des ersten Weltkriegs überrascht wird, schließt er sich der Truppe von Paul von Lettow-Vorbeck an und nimmt am Krieg gegen die Britisch-Alliierten teil (Baum 1997: 102). In der ersten Phase des Krieges ist er Stabsarzt im Nordosten des Landes und trifft eine Reihe von ehemaligen Abgängern der DKS auf ihren Farmen im Usambara-Bergland und um den Kilimanjaro (Arning 1914/16: 447, 468f.). Unter seinen Fotos finden sich aus dieser Zeit detaillierte Beobachtungen der Feldkompanien der Schutztruppe, so wie das titelgebende Bild dieses Beitrags, welches er später auch als grafische Illustration in seinem Buch zum Krieg in Ostafrika verwendet (Arning 1920: 37). Seine Beschreibung der Ausrüstung von afrikanischen Soldaten und Trägern in diesem Buch (ibid.: 30) weist zudem auf einen im Museum Witzenhausen liegenden Patronengurt hin, den er möglicherweise in dieser Zeit von einem Kompanieträger erwirbt. Sowohl der Gurt als auch die Fotos illustrieren Arnings Verbindung und Bewunderung für die Truppe.

1916 übernimmt Arning ein Feldlazarett in Zentraltansania. Ein Bild von Frauen an ihrer Wohnstätte aus dieser Zeit illustriert ethnografische Beschreibungen in seinem Reisetagebuch (Arning 1914/16: 502–506) und verweist auf Kulturbeschreibung als weiteres Motiv seiner Reisen. Schon auf der Expedition 1904/05 hatte er Aufnahmen von Frauen mit Kindern, Männern und Wandmalereien gemacht und im Anschluss an seine Truppenzeit von 1892 bis 1896 eine aus Feldinterviews rekonstruierte Volks-

beschreibung der Wahehe veröffentlicht (vgl. Arning 1896; Arning 1897). Mit der Stationierung in Zentraltansania brechen die fotografischen und schriftlichen Aufzeichnungen von Arnings Reisebewegungen ab. Ende 1916 übernimmt er ein Feldlazarett im Süden der Kolonie und gerät 1917 in britische Kriegsgefangenschaft, aus der er erst 1919 nach Deutschland zurückkehrt.[7]

[7] www.doa-pdb.de/wiki/Dr._Wilhelm_Arning (letzter Zugriff: 22.09.2023).

Besuch in Tanganyika 1934 – Revisionistische Ansprüche

Nach dem Ersten Weltkrieg wirkt Arning im Bereich des Siedlungswesens in Ostafrika weiter. In den 1920er Jahren ernennt ihn der Deutsche Wirtschaftsverband in Tanganyika Territory zum Ehrenmitglied, und er bleibt dies auch nach dessen Neugründung als Deutscher Bund in Ostafrika 1933 (Baum 1997: 102). Auf Einladung des Bundes bereist er 1934 die jetzt Tanganyika Territory genannte Kolonie ein letztes Mal. Die 348 Fotos dieser Reise dokumentieren deutsche und ehemalig deutsche Besitzungen in verschiedenen Teilen des Landes. Erneut kehrt er an Orte früherer Reisen zurück und trifft vielerorts Abgänger der DKS auf ihren Farmen (vgl. Arning 1934). In der zweiten Hälfte der 1930er Jahre präsentiert und publiziert Arning seine im Krieg und auf Reisen gesammelten Erfahrungen und Ansichten in verschiedenen Formaten, u. a. im Rahmen der oben genannten ›kolonialwissenschaftlichen‹ Vorlesungsreihe am Institut für Völkerkunde der Universität Göttingen. Er fungiert hierbei als Sprachrohr einer kolonialrevisionistischen Strömung in Wissenschaft und Politik zur Zeit des Nationalsozialismus, die die deutsche Rückgewinnung der im Krieg verlorenen Kolonien in Übersee propagiert (Braukämper 2000: 197f.).

Unveröffentlichte Quellen

Arning, Wilhelm
Reise- und Expeditionstagebücher Cod. Ms. W. Arning 1:2,1–1 Afrika 1895/96. Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek.
Reise- und Expeditionstagebücher Cod. Ms. W. Arning 1:4 Afrika 1904/05. Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek.
Reise- und Expeditionstagebücher Cod. Ms. W. Arning 1:6,1 Afrika 1914/16. Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek.
Reise- und Expeditionstagebücher Cod. Ms. W. Arning 1:7,1–5 Afrika 1934. Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek.

Literaturverzeichnis

Arning, Wilhelm
1893. Gefecht gegen die Wahehe. In: *Deutsches Kolonialblatt* 4: 58–60.
1896. Die Wahehe. In: Danckelman, Freiherr von (Hg.). *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten* 9: 233–246.
1897. Die Wahehe (Schluss). In: Danckelman, Freiherr von (Hg.). *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten* 10: 46–60.
1905. Wanderungen im ostafrikanischen Aufstandsgebiete. In: *Deutsches Kolonialblatt* 48: 501–502.
1920. *Vier Jahre Weltkrieg in Deutsch-Ostafrika*. Hannover: Gebrüder Jänecke.
Baum, Eckhard
1997. *Daheim und überm Meer. Von der Deutschen Kolonialschule zum Deutschen Institut für Tropische und Subtropische Landwirtschaft in Witzenhausen*. Witzen hausen: Deutsches Institut für Tropische und Subtropische Landwirtschaft.
Böhlke, Jens
1995. *Zur Geschichte der Deutschen Kolonialschule in Witzenhausen: Aspekte ihres Entstehens und Wirkens*. Werratalverein Witzenhausen e. V.
Braukämper, Ulrich
2000. Kolonialethnologie in Göttingen und Witzenhausen. In: Streck, Bernhard (Hg.). *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Leipzig: Escher, 193–215.
Giblin, James and Jamie Monson (Hg.)
2010. *Maji Maji: Lifting the Fog of War*. Leiden: Brill.
Gwassa, Gilbert Clement Kamana
2005 [1973]. *The Outbreak and Development of the Maji Maji War, 1905–1907.* Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
Hassel, Theodor von
1929. *Der Militärbezirk Mahenge im Aufstand 1905*. Mahenge.
Iliffe, John
1967. The Organization of the Maji Maji Rebellion. In: *The Journal of African History* 8 (3): 495–512.
Pizzo, David
2008. *»To Devour the Land of Mkwawa«: Colonial Violence and the German-Hehe War in East Africa c. 1884–1914*. Chapel Hill: University of North Carolina (https://cdr.lib.unc.edu/concern/dissertations/p8418n27h?locale=en).
Redmayne, Alison
1968. Mkwawa and the Hehe Wars. In: *The Journal of African History* 9 (3): 409–436.
Stoecker, Holger
2018. Maji-Maji-Krieg und Mineralien. Zur Vorgeschichte der Ausgrabung von Dinosaurier-Fossilien am Tendaguru in Deutsch-Ostafrika. In: Heumann, Ina, Holger Stoecker, Marco Tamborini und Mareike Vennen (Hg.). *Dinosaurierfragmente. Zur Geschichte der Tendaguru-Expedition und ihrer Objekte, 1906–2018.* Göttingen: Wallstein, 24–37.

Susanne Rodemeier

ADU ZATUA, EINE AHNENFIGUR AUS NIAS IN INDONESIEN

ESG, As 808

Die Ahnenfigur *Adu Zatua* (As 808) wurde von Heinrich Sundermann (1849–1919), einem Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft Barmen-Wuppertal, von der Insel Nias in Indonesien nach Deutschland gebracht. 1919 verkaufte sie sein Sohn Alfred Sundermann mit weiteren Objekten aus dem Besitz seines Vaters für insgesamt 250 Mark an die Göttinger Sammlung (Eingangslisten (»Chronik«), Sammelmappe 8, Ethnologische Sammlung Göttingen (ESG); s. auch den Beitrag von Wetjen in diesem Band).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2729

Als Heinrich Sundermann 1875 mit seiner Frau auf Nias ankam, ließ er sich im Norden der Insel in der heutigen Hauptstadt Gunung Sitoli nieder, weil das Militär der niederländischen Kolonialregierung seit 1840 dafür sorgte, dass die umliegenden Dörfer auf Reitwegen erreicht werden konnten und nur noch selten kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Dörfern stattfanden. Die Dörfer in Süd-Nias waren hingegen bis etwa 1909 für europäische Missionare und Kolonialbeamte aufgrund fehlender Verbindungswege schwer zu erreichen. Als ich 2023 zu einem Forschungsaufenthalt auf Nias war, wurde mir diese Darstellung des Missionars bestätigt. In schillernden Farben berichtete man von kriegerischen Zeiten, in denen Raub- und Kopfjagdzüge an der Tagesordnung waren. Angeblich töteten Krieger willkürlich jede fremde Person, derer sie habhaft werden konnten, unabhängig von Alter und Geschlecht. Ihre Köpfe wurden für die Bestattung eines oder einer *si'ulu* (»der von oben«, die kleine Gruppe der lokalen Elite) benötigt, mindestens fünf Köpfe pro verstorbener Person. Im eigenen Dorf verdienten sich Krieger, die selbst der Gesellschaftsschicht der *sato* (»die Vielen«) angehörten, durch Kopfjagdzüge Ansehen (Marschall 1976).

Während seiner Missionarszeit auf Nias (1875–1910) lernte Sundermann die Lokalsprache, um die Inselbevölkerung und ihre Kultur zu verstehen und selbst überzeugender auftreten zu können (Sundermann 1905). Sein Hauptziel bestand darin, das kolonialrechtliche Verbot von Kopfjagd und Sklaverei durchzusetzen,[1] Polygamie zu bekämpfen und die Menschen vom Ahnenglauben abzubringen. Wollte jemand zum Christentum konvertieren, so forderte er, dass alle Ahnenfiguren aus dessen Lebensumfeld entfernt werden mussten, um auf diese Weise ein sichtbares Zeichen der Abkehr vom Ahnenglauben zu setzen. Nach und nach kamen immer mehr Menschen dieser Aufforderung nach und begruben oder verbrannten *Adu Zatua*-Figuren. Andere baten den Missionar, die Figuren mitzunehmen. Im Gottesdienst und im Taufunterricht versprach Sundermann und bald auch seine einheimischen Mitarbeiter, dass durch den Übertritt zum Christentum Angst, Missgunst und Betrug verschwinden und stattdessen Nächstenliebe und gegenseitiges Vertrauen einkehren würden.

1 Wolfgang Marschall führte in den 1970er Jahren eine Langzeitforschung auf Nias durch. Auf Basis von Ritualtexten kam er zu dem Schluss, dass in der hierarchisch strukturierten Gesellschaft Kopfjagd und Sklaverei immer existiert und trotz ihrer Unmenschlichkeit eine wichtige gesellschaftsstabilisierende Funktion hatten. Dies geriet ins Wanken als sich ab dem 17. Jahrhundert die Niederländische Ostindien-Kompanie (VOC) in den Handel einmischte und Leibeigene aus Nias als Sklaven in Goldminen Sumatras brachte (Marschall 1976, 2002: 310).

Sundermann war Realist genug, um zu wissen, dass Versprechen über Nächstenliebe, Vergebung und ewiges Leben weniger vom Christentum überzeugten als Medizin gegen Krankheiten, die von lokalen Heilern und Priestern nicht geheilt werden konnten, wie Malaria und Diarrhö. Aber auch Medikamente räumten nicht alle Zweifel aus. Wichtig war auch die Frage, ob man, wenn man als Christ stirbt, seine Vorfahren, die ja nicht getauft waren, wiedertreffen könne. Sundermann versuchte, diese Zweifel für seine Bekehrungsversuche zu nutzen. Er behauptete:

> »Es ist ihnen vielleicht drüben der Weg des Lebens verkündigt worden und sie sind am Ende dem Rufe gefolgt und zum Leben eingegangen. Anders ist es bei euch. Jetzt bin ich hier und zeige euch den Weg. Sagt ihr nun: ›Wir wollen nicht‹, so werdet ihr auch so sterben. Kommt ihr dann aber drüben an [...] und ihr wollet zu ihnen, so wird man euch bedeuten, dass dies nicht angehe, weil ihr in eurem Leben auf Erden dem Rufe zum ewigen Leben nicht gefolgt seiet« (Sundermann 1905: 100).

Laut Sundermann wollten einige Männer der Oberschicht erst konvertieren nachdem sie ein traditionelles Fest abgehalten hätten. Diese Feste hatten wesentlich die Funktion, die eigene Position im sozialen Umfeld, dem Lebende wie Verstorbene angehörten, zu festigen (Marschall 1976). Ahnenfiguren kam hier eine wichtige Rolle zu. In ihnen hielten sich die Verstorbenen dauerhaft auf. Man ging davon aus, dass sie an den Festen als nicht-sichtbare Verwandte teilnahmen. Lebende wie Verstorbene würden durch das Fest zusammengeholt, offene Rechnungen könnten beglichen werden und alle würden an ihre Rechte und Pflichten gegenüber der Person, die das Fest ausrichtet, erinnert. Danach, so die Hoffnung, würden die aktualisierten Sozialbeziehungen auch dann nicht in Vergessenheit geraten, wenn man zum Christentum konvertierte.

Traditionelle Bedeutung von *Adu Zatua*-Figuren

Früher schnitzte man für jede verstorbene Person eine *Adu Zatua*.[2] Nur eine kleine Zahl dieser Figuren wurde jedoch so sorgfältig ausgearbeitet, wie die hier vorgestellte. Häufiger waren Figuren ohne Arme, die in einer langen Reihe aneinandergebunden wurden, oder einfach Holzstäbe mit Astgabel. Dann wurde die Astgabel verziert, um Auge und Mund anzudeuten. All diese Figuren werden sowohl mit dem Sammelbegriff *Adu* (Figur) als auch als *Zatua*, was den Bezug zu einem verstorbenen Menschen anzeigt, bezeichnet. Besonders großen Aufwand steckte man in die Herstellung von *Adu Zatua*, die für den Gründer eines Hauses oder dessen Frau geschnitzt wurden. Man glaubte, dass sich wenige Tage nach dem Tod eine neue Seele (*mökömökö*) entwickelte. Diese trennte sich vom Leichnam und wanderte in Form einer kleinen Spinne in der Nähe des Grabes herum, wo sie nach einem Ort suchte, um sich dauerhaft niederzulassen. In einem Ritual auf dem Friedhof, das vom lokalen Priester geleitet wurde, wurde die Spinne in ein Bambusrohr eingefangen und zum früheren Wohnhaus des Verstorbenen getragen. Dort wurde eine Dachluke geöffnet und mit Bananenblättern eine Bahn gebaut, auf der das Tier bis zur *Adu Zatua*-Figur rutschen sollte und auf diesem Weg *mökömökö* in die Figur transportierte. Nun konnte die Seele der verstorbenen Person von den Nachkommen um Unterstützung gebeten sowie über besondere Ereignisse informiert werden. Wies das Holz der Figur nach einiger Zeit einen senkrechten Riss auf, so nahm man an, dass die Seele die Figur wieder verlassen hatte. Deshalb würde eine Bitte, die an der Figur vorgebracht wird, diesen Vorfahren nicht mehr erreichen. Um wieder Unterstützung erhalten zu können, musste das Ritual mit der Spinne wiederholt und die Seele in eine neue Figur transferiert werden.

2 Zum Ablauf des Totenrituals s. Rodemeier 2022: 125.

Die Figur in Göttingen hat einen Riss. Unklar ist, ob er bereits vorhanden war als die *Adu Zatua* in Göttingen ankam oder erst hier entstanden ist. Sollte der Riss bereits in Nias bestanden haben, so wäre dies ein Zeichen dafür, dass die Seele die Figur wieder verlassen und Sundermann eine für die Ahnenverehrung unbrauchbar gewordene Figur erhalten hatte (Sundermann 1905: 58), die durch eine neue ersetzt worden war. Gab es den Riss noch nicht, dann kam Sundermann sicherlich in ihren Besitz als ihre Vorbesitzer zum Christentum konvertierten und ihm die Figur als Zeichen der Abkehr vom Ahnenglauben überließen.

Die Figur weist einige Details auf, die dafür sprechen, dass sie für einen Mann geschnitzt wurde, der weder der lokalen Elite (*si'ulu*) noch der Gruppe der hoch angesehenen Krieger angehörte. Sie trägt keine Halskette (*kalabubu*), die besonders tapfere Männer und erfolgreiche Kopfjäger auszeichnet. Der Ohrring am rechten

Ohr ist abgebrochen und die Figur hat nur einen relativ kleinen Oberlippenbart aufgemalt. Eine für eine Person aus der gesellschaftlichen Elite angefertigte Figur hätte einen besonders auffälligen Bart aufgemalt oder sogar aus Metall appliziert bekommen.[3]

Ungewöhnlich an der in Göttingen vorhandenen Figur ist, dass sowohl für die Augenumrahmung und den kleinen Oberlippenbart als auch für die Kopfbedeckung Farbe verwendet wurde. Zudem ist die gesamte Figur mit glänzendem Lack überzogen. Es ist anzunehmen, dass der Lack auf Nias als Insektenschutz aufgetragen wurde. Dies wird zumindest heute bei Figuren gemacht, die als Souvenirs verkauft werden. Der einzelne Ohrring[4] verweist darauf, dass die Figur für einen Mann geschnitzt wurde. Ahnenfiguren für Frauen wurden mit Ohrringen an beiden Ohren hergestellt.

Neben der geschlechtlichen Zuordnung lässt sich die Figur auch regional zuordnen und zwar nach Nord-Nias. Diese Zuordnung beruht auf den abgewinkelten Ellenbogen und den vor der Brust zusammengeführten Händen. Die Hände halten ein kleines Gefäß für Opfergaben, in der Regel den Betelpfriem.[5] Darin unterscheidet sich die Figur von Figuren aus Süd-Nias, deren Hände einzeln auf den Oberschenkeln ruhen (s. auch Studierende/Krüger 2008). Auf Nias wurde mir mehrfach versichert, dass die Geschlechtsorgane nichts darüber aussagen, ob die Figur für einen Mann oder eine Frau geschnitzt wurde. Das einzige Zeichen der geschlechtsspezifischen Zuordnung sei die Anzahl der Ohrringe. Wie die hier gezeigte Figur haben viele *Adu Zatua* die Beine gebeugt. Manche sitzen auf einem Holzsockel, andere waren einst so im Haus positioniert, dass sie auf einem kleinen Stuhl Platz nehmen konnten. Das erklärt, warum der Rücken flach und wenig ausgearbeitet wurde: Die Figur wurde entweder an eine Wand gehängt oder auf einen kleinen Thron gesetzt, sodass sie nur von vorne und den Seiten betrachtet werden konnte, was die Ausarbeitung am Rücken erübrigte.

3
Die Universität Leiden hat zahlreiche Fotos aus der niederländischen Kolonialzeit auf Nias online zugänglich gemacht: http://hdl.handle.net/1887.1/item:920610

4
Der Ohrring ist irgendwann nach Fertigstellung der Figur abgebrochen. Möglicherweise handelt es sich auch um einen Transportschaden, da die Bruchstelle nicht lackiert wurde.

5
Der leicht berauschende und betäubende Betelpfriem besteht aus der Nuss der Arekapalme (*Areca catechu*), einem Blatt oder einem Stück des Blütenstands des Betelpfeffers (*Piper betle*) und etwas gebranntem Kalk. Der Betelpfriem wird in ganz Südost- und Südasien gekaut und im Rahmen von Ritualen dargereicht.

Die Ahnenfigur in Göttingen

Bei Ankauf in Göttingen 1919 wurde die Figur als »Idol« und »Holzgeschnitzter Götze mit hoher dreitheiliger Kopfbedeckung« bezeichnet (Zettelkasten Rühl, Nr. 1995, ESG). ›Götze‹ ist eine historische Bezeichnung, die christliche Missionare verwendeten, um die Überlegenheit des christlich-monotheistischen Gottes gegenüber den ›kleinen Göttchen‹ anderer Glaubensformen auszudrücken. Vermutlich wurde damals die Bezeichnung notiert, die der Überbringer, der Theologe und Missionarssohn Alfred Sundermann, verwendete. Die Wortverwendung ist aus wissenschaftshistorischer Sicht interessant. ›Götze‹ war bis weit ins 20. Jahrhundert ein unter Missionaren üblicher, abwertender Begriff für anthropomorphe Figuren, die von der lokalen Bevölkerung als Aufenthaltsort von Göttern oder Ahnen angesehen wurden und denen geopfert wurde, um mit ihnen in Kontakt zu treten und um Unterstützung zu bitten. Heute hingegen sprechen wir von Ahnenfiguren, was durch die Lokalbezeichnung *Adu Zatua* ergänzt wird, um möglichst genau das auszudrücken, was die früheren Besitzer mit diesen Figuren assoziierten.

Eine Frage, die aktuell viele Museen beschäftigt, ist, ob eine solche Figur überhaupt außerhalb Nias' sein darf oder repatriiert werden sollte? Meine Forschungsreise 2023 hatte zum Ziel, hierauf Antworten zu finden, sowohl allgemein als auch in Bezug auf eine bestimmte Figur, die seit 1932 in der Religionskundlichen Sammlung in Marburg ist. Sowohl im Nias Heritage Museum in Gunung Sitoli als auch in Dörfern in Nord- und Süd-Nias lobten alle Befragten übereinstimmend, dass sich ihre Vorfahren vom Ahnenglauben ab- und dem Christentum zugewandt hatten. Mit ihren Aussagen folgten meine Gesprächspartner der lokalen Tradition, die verlangt, dass man das Leben und die Entscheidungen der Vorfahren als Vorbild für das eigene Verhalten ansieht. Vermutlich kritisierte auch deshalb niemand, dass vor über 100 Jahren die Ahnenfiguren aus den Häusern entfernt wurden. Heute finden Ahnenfiguren als Hausschmuck oder Erinnerungsobjekte an bestimmte Vorfahren Verwendung. Tatsächlich gibt es aber einzelne als ›historisch‹ geltende *Adu Zatua*, die man gerne zurückerhalten würde. Beispielsweise wird im Dorf Bawamataluo das Fehlen der Figur des Gründers des größten Hauses beklagt (Rodemeier 2024). Die Figur in Göttingen zählt vermutlich nicht zu derart zentralen Erbstücken. Allerdings interessieren sich einige Museumsmitarbeiter des Nias Heritage Museums dafür, Objekte, die aus Nias stammen, zurückzubekommen. Im Museum könnten sie zur Aufklärung von Schülern beitragen, die hier im Rahmen von Klassenausflügen etwas über ihre eigene Geschichte lernen. Bei der aktuellen indonesischen Rechtslage ist jedoch unsicher, ob ein repatriiertes Objekt wirklich an ein Lokalmuseum weitergegeben oder aber im Nationalmuseum in Jakarta aufbewahrt würde, was nicht den Interessen der befragten Personen entspricht. Bis sichergestellt werden kann, dass Objekte wirklich nach Nias zurückkommen, wünschten sie sich, dass diese in den Museen außerhalb Indonesiens bleiben, um dort Wissen über Geschichte und Kultur der Bewohner von Nias zu vermitteln.

Auf der museumseigene Webseite (https://museum-nias.org/en/other-museums/) hat man hierfür bereits einige Links eingestellt, die das Lokalmuseum mit Museen vernetzen, die in ihren Sammlungen Objekte aus Nias aufbewahren.

Literaturverzeichnis

Feldmann, Jerome, Arlette Ziegler und Alain Viaro
1990. *Nias Tribal Treasures: Cosmic Reflections in Stone, Wood, and Gold*. Delft: Volkenkundig Museum Nusantara.

Marschall, Wolfgang
2002. Social Stratification and Slavery on Nias and its Reflection in Oral History. In: *Indonesia and the Malay World* 30 (88): 309–318 (DOI: 10.1080/1363981022000064375).
1976. *Der Berg des Herrn der Erde: Alte Ordnung und Kulturkonflikte in einem indonesischen Dorf*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Rodemeier, Susanne
2022. An Object of Real Value? Transformation from *Adu Satua* to Idol to Ar 006. In: Franke, Edith und Ramona Jelinek-Menke (Hg.). *Handling Religious Things. The Material and the Social in Museums.* Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.
2024. Research on the historical, cultural and religious significance of a religious object in a museum. In: *Marburg Journal of Religion* (Special Focus: »Fieldwork in Folkloristics and the Study of Religions: An Interdisciplinary Introduction«) 25 (1) (https://archiv.ub.uni-marburg.de/ep/0004/article/view/8697).

Studierende des Instituts für Ethnologie der Universität unter Leitung von Gundolf Krüger (Hg.)
2008. *Für schön befunden: Objekte im Spannungsfeld der Ästhetik. Leitfaden zur Sonderausstellung in der ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen*. Göttingen.

Sundermann, Heinrich
1905. *Die Insel Nias und die Mission darselbst. Eine Monographie von H. Sundermann, Missionar auf Nias* (Rheinische Missionsschriften Nr. 125). Barmen: Verlag des Missionshauses.

Hanin Hannouch

DAS SAMMLEREHEPAAR CLAUDE UND MARIE DU BOIS-REYMOND

IN GÖTTINGEN VORHANDENE UNTERLAGEN ZUM HANDEL MIT CHINESISCHER KUNST

ESG, As 994[1]

Die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen besitzt eine ganze Reihe von Unterlagen und Hinterlassenschaften von Claude und Marie du Bois-Reymond. Dazu zählen veröffentlichte und unveröffentlichte Dokumente, Korrespondenzen und Verzeichnisse von Kunstwerken aus China.[2] Weiteres Material, wie beispielsweise zahlreiche Fächerschablonen und Skizzenhefte aus Japan, erhielt die Sammlung in den 1940er und 1950er Jahren zudem in mehreren Schenkungen und einem Ankauf von Claudes Schwester Rose du Bois-Reymond (1874–1955), einer Malerin, die an der Universität Göttingen auch als botanische Zeichnerin tätig war (Appel 2022: 131).

1
Die Identifizierung des Stempels anhand von entsprechend markierten Rollbildern in der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg erfolgte durch Heike Luu.

2
Ordner »Sammlung Claude du BOIS-REYMOND« (Notizhefte/Kataloge) sowie Ordner »Sammlung du Bois-Reymond. BRIEFE 1913–1932«, Ethnologische Sammlung der Georg-August Universität Göttingen (ESG).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2730

Claude du Bois-Reymond (1855–1925) ist ein nahezu unbekannter Wissenschaftler, dessen Leben und Werk sowohl geografisch als auch intellektuell schwer zu lokalisieren sind. Sein Beitrag zu seiner Heimatdisziplin, der Augenheilkunde, ist von der Bedeutung seines Vaters Emil du Bois-Reymond (1818–1896) überschattet, der eine der vielseitigsten intellektuellen Persönlichkeiten des Deutschen Kaiserreiches war (Finkelstein 2013). Auch machen es Claude du Bois-Reymonds wechselnde Interessen, die Medizin, Fotografie, Lehre, Übersetzung und Kunstsammeln umfassten, sowie sein abrupter Umzug von Berlin nach China im Jahr 1907 kompliziert, ihn auf eine Disziplin festzulegen (Lehmann-Haupt 1909: 635). Marie du Bois-Reymond (geborene Lehmann, Lebensdaten unbekannt) war Journalistin. Obwohl außer ihrer Ehe mit Claude über ihre Biografie nur wenig bekannt ist, steht sie im Mittelpunkt der meisten Archivdokumente über ihn, weil sie seine Kunstwerke verwaltete und nach seinem Tod an zahlreiche deutsche und internationale Institutionen verkaufte. Marie war von daher Kunsthändlerin und Sammlerin in ihrem eigenen Recht. Den zeitlichen Rahmen für die Sammeltätigkeit des Ehepaars bildete die westliche imperialistische Aggression gegen China. China blieb damals »ein unabhängiger Staat«, musste aber »eine westliche Präsenz mit zusätzlichen territorialen Rechten in Vertragshäfen und Protektoraten akzeptieren« (Howald/Hoffmann 2018: 4).

Du Bois-Reymond studierte von 1876 bis 1883 Medizin in Berlin, Straßburg und Leipzig, bevor er 1881 promoviert wurde. Er arbeitete unter anderem am Betanien-Krankenhaus in Berlin und habilitierte sich 1891.[3] Sein Interesse an wissenschaftlicher Fotografie und menschlichen Wahrnehmungen rührte von seiner Arbeit als Augenarzt her, nahm aber mit dem Umzug von Marie und ihm nach China deutlich ab (Anonymus 1895: 404). In Shanghai wohnten sie in der Seymour Road 41. Claude unterrichtete an der Deutschen Medizinschule Physiologie, Mathematik und Chemie, während Marie ihrer journalistischen Tätigkeit nachging und für deutsche Zeitungen wie dem *Hamburgischen Correspondent* und dem *Deutschen Zeitungsdienst* über das Leben im Ausland schrieb.

3 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. Rep. 92. Solger. Nr. 133. Curriculum Vitae.

Die zahlreichen Korrespondenzen der du Bois-Reymonds, die sich an der Georg-August-Universität befinden, geben Aufschluss über das internationale Kunsthandelsnetzwerk, in das sie eingebunden waren, sowie über ihre Beziehung zu Göttingen. So geht aus einem Brief hervor, dass sie über den Händler Hermann Arlt[4] zahlreiche chinesische Kunstwerke verkauften. Eine Rechnung aus dem Jahr 1923 belegt, dass sie Sammlungsgegenstände weiterhin über das Kunst-Auktions-Haus von Rudolph Lepke in Berlin versteigern ließen, nachdem sie 1920 nach Potsdam zurückgezogen waren und ihre Ersparnisse in der Nachkriegsinflation verloren hatten. Im Göttinger Bestand befinden sich zahlreiche weitere Briefe – teils auch mit Bilderlisten und Preisen –, an Museen, Kunsthändler und Privatpersonen, darunter z. B. an Georg Thilenius (1868–1937) vom Hamburger Völkerkundemuseum oder Rudolf Otto (1869–1937), der an der Philipps-Universität in Marburg 1927 die Religionskundliche Sammlung gründete.[5]

4 Hongkong Daily Press Office. 1912. The Directory & Chronicle for China, Japan, Corea, Indo-China, Straits Settlements, Malay States, Sian, Netherlands India, Borneo, the Philippines, & c. Hong Kong: Daily Press Office. S.1543 (https://books.google.at/books/about/The_Directory_Chronicle_for_China_Japan.html?id=04tEAQAAMAAJ&redir_esc=y4).

5 Der Brief von H. Arlt (Shanghai 7, Kiangse Road) an Marie du Bois-Reymond sowie alle weiteren genannten Dokumente finden sich im Ordner

In Göttingen selbst stellten der Kunstverein und die Vereinigung Göttinger Bücherfreunde ab dem 24. Juni 1930 in der Universitätsbibliothek gemeinsam mit ostasiatischen Objekten

aus der Ethnographischen Sammlung sowie japanischen Holzschnitten aus dem Besitz des früheren deutschen Botschafters in Tokio, Wilhelm Solf, chinesische Malereien und Steindrucke aus der Kunstsammlung des Ehepaares aus (Göttinger Zeitung, 28.06. und 02.07.1930). Die Ausstellung faszinierte nicht zuletzt den Göttinger Universitätskurator Justus Theodor Valentiner (1869–1952), der sich im Anschluss bei Marie du Bois-Reymond nach Ankaufsmöglichkeiten erkundigte, letztlich aber mitteilen musste, »daß ich keine Mehrheit für die Erwerbung der Bilder oder eines davon habe gewinnen können. Die Meinungen gehen bei dieser Art von Kunst und Ethnologie noch sehr auseinander« (Valentiner an Frau Professor du Bois-Reymond, 13.08.1930).[6] Generell gewann chinesische Kunst im Deutschland der Zwischenkriegszeit stark an Bedeutung (Jirka-Schmitz 2018: 2).

»Sammlung du Bois-Reymond. BRIEFE 1913–1932«, ESG.

Eine weitere Untersuchung der vorhandenen Unterlagen könnte einen wichtigen Einblick in die Rezeption asiatischer Kunst in Göttingen (sowohl in der Stadt als auch an der Universität) geben sowie Hinweise darauf, ob die Sammelpraktiken des Ehepaars sich veränderten, um beispielsweise den Anforderungen des Marktes gerecht zu werden. Entscheidend wäre es, die in den Korrespondenzen erwähnten und in verschiedenen Sammlungen vorhandenen Objekte miteinander in Verbindung zu bringen, um ihre Provenienz aufzudecken, da die Biografie der Kunstwerke bisher erst in dem Moment zu beginnen scheint, in dem sie verkauft wurden – mit kaum Informationen über die Bedingungen, unter denen sie erworben wurden.

6 Verschiedene Zeitungsausschnitte, die auf die Ausstellung Bezug nehmen, wie auch die Korrespondenz zwischen Valentiner und Marie du Bois-Reymond, finden sich im Ordner »Sammlung du Bois-Reymond. BRIEFE 1913–1932«, (ESG). Zu Valentiners Interesse an asiatischer Kunst s. auch Triplett in diesem Band.

Literaturverzeichnis

Anonymus
1895. Stereoskopie. In: *Jahrbuch für Photographie und Reproduktionstechnik* 9: 402–404.

Appel, Thomas
2022. *Göttinger Künstlerlexikon. Maler – Grafiker – Bildhauer – Architekten. Vom 14. Jahrhundert bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Finkelstein, Gabriel
2013. *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany.* Massachusetts: The MIT Press.

Howald, Christine und Alexander Hofmann
2018. Introduction. In: *Journal for Art Market Studies* 2 (3) (Asian Art: Markets, Provenance, History) (https://fokum-jams.org/index.php/jams/article/view/77/102).

Jirka-Schmitz, Patrizia
2018. The Trade in Far Eastern Art in Berlin during the Weimar Republic (1918–1933). In: *Journal for Art Market Studies* 2 (3) (Asian Art: Markets, Provenance, History) (www.fokum-jams.org/index.php/jams/article/view/57/110).

Lehmann-Haupt, C. F.
1909. Alt-Kulturelles erläutert durch Neu-Chinesisches. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 41 (5): 635–643.

Deonis Mgumba

WAPAGAZI SIGNAL HORN

ESG, Af 180

Wapagazi is a Swahili term designating those indigenous people used as carriers, security, and occasionally soldiers, by missionaries, explorers, and both foreign and local traders, across East Africa. The Wapagazi have a rich cultural history, including

https://doi.org/10.17875/gup2024-2731

a unique system of communication that was vital to their survival and the successful execution of their responsibilities in the Central Slave and Trade Route of East Africa. This system relied heavily on the use of the signal horn, a traditional instrument that was used to transmit messages across long distances (Kusimba 2004). Using the signal horn, the Wapagazi were able to coordinate their movements, warn of potential dangers such as predators or raiders, and communicate important news and information between different groups (Gunderson 2008; Rockel 1997). For example, when explaining the organization and roles of porters in the region, Mathilde Leduc-Grimaldi and James L. Newman (2020: 8) cite the work of Henry M. Stanley who wrote that »the Kiragozi woke up and grouped the muster, blew his horn to give the signal of the march, and showed the road«.

The object with the inventory number Af 180 within the Ethnographic Collection of the University of Göttingen is made of antelope horn, also known as *korongo* in the Swahili language. Fashioning signal horn is a highly skilled and labor-intensive process that requires a great deal of expertise and patience. First, the horn must be carefully selected from an animal that has been hunted or died of natural causes. The horn is then boiled in water to remove any remaining flesh and soften the outer layer of keratin (Buddhachat et al. 2016; Chaverri/Gillam 2013). The inside of the horn is subsequently hollowed out to create a resonance chamber, which will amplify the sound of the horn when it is blown. Finally the horn is carefully shaped and pierced with holes at each end where a string is inserted to enable the user to easily carry it. The string is always made from the skin of wild animals or cattle, depending on their availability.

The signal horn is an important tool for the Wapagazi because it allows them to communicate effectively in situations where other forms of communication (Wefwafwa 2014) such as shouting or whistling, may not be practical. For example, when herding cattle over long distances, it can be difficult for a herder to shout loudly enough to be heard by others in the group (Nyanto 2016). However, by blowing a signal horn, the herder can easily communicate with other members of the group, even if they are several miles away (Abd Elmohsen 2022). Furthermore, during the era of the Central Slave and Trade Route from the beginning of the 1720s to its stabilization in 1850, the horn took on added significance, as it became a key means of communication in a region marked by accelerating conflict, trade, and slavery (Becker et al. 2022). Different horn patterns and sequences were used to convey different messages, and these patterns were often specific to individual caravans and regions (Gunderson 2008). For example, the common signal used by Wapagazi to indicate that a caravan was about to depart was a long, sustained blast.

In addition to its practical uses, the signal horn also has a deep cultural significance for the Wapagazi people. In many Wapagazi communities, the horn is considered a symbol of strength, courage, and leadership. It is often used during important cultural ceremonies, such as weddings and funerals, to announce the arrival of important guests or to mark the beginning or end of a particular ritual (Nyanto 2019). The indigenous Ha of Kasulu, a district in Kigoma, Tanzania, where the object was widespread, likewise used the signal horn to signal the start of important ceremonies, such as weddings and funerals. It was also used to warn of danger, such as the approach of hostile tribes or wild animals. In times of conflict, the signal horn was used to rally warriors to battle (Scherer 1959).

In contemporary East African societies, the use of signal horns has undergone considerable change, since there are no longer caravan trades and there has been a marked demise of hunting activities. However, instruments like signal horns, drums, violin, and *marimba*[1] are still useful and important in traditional dances and performances.

1
»A marimba is a wooden musical instrument that has a number of bars with different lengths that correspond to a different pitch with a different frequency spectrum« (Hamdan et al. 2018: 43). Marimba is commonly made of rosewood because the wood is dense hardwood.

References

Abd Elmohsen, Inass Mostafa
2022. The horns: symbol of power. An iconographical study in Mesopotamian Art. In: *Journal of the Faculty of Archeology* 12 (25): 247–288.

Becker, Felicitas, Salvatory S. Nyanto, James Giblin, Ann McDougall, Alexander Meckelburg and Lotte Pelckmans
2022. Researching the Aftermath of Slavery in Mainland East Africa: Methodological, Ethical, and Practical Challenges. In: *Slavery and Post-Slave Studies* 43: 1–26 (https://doi.org/10.1080/01440 39X.2022.2121888).

Buddhachat, Kittisak, Sarisa Klinhom, Puntita Siengdee, Janine L. Brown, Raksiri Nomsiri, Patcharaporn Kaewmong, Chatchote Thitaran, Pasuk Mahakkanukrauh and Korakot Nganvingpanit
2016. Elemental analysis of bone, teeth, horn, and antler in different animal species using non-invasive handheld X-ray fluorescence. In: *PLoS ONE* 11 (5): 1–21 (https://doi.org/10.1371/journal.pone.0155458).

Chaverri, Gloriana and Erin H. Gillam
2013. Sound amplification by means of a horn-like roosting structure in Spix's disc-winged bat. In: *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 280: 1–7 (https://doi.org/10.1098/rspb.2013.2362).

Gunderson, Frank
2008. Music Performance on 19th-Century Sukuma-Nyamwezi Caravans to the Swahili Coast. In*: African Music* 8 (2): 6–25.

Hamdan, Sinin, Hasnizam A. Wahid, Iran A. Musoddiq and Yohanes Nyawai
2018. Marimba instrument construction from Kayu malam wood (Diospyros maingayi). In: *BioResources* 13 (1): 43–52 (https://doi.org/10.15376/biores.13.1.43-52).

Kusimba, M. Chapuruka
2004. Archaeology of Slavery in East Africa. In: *African Archaeological Review* 21 (2): 59–88 (https://doi.org/10.1023/B:AARR.0000030785.72144.4a).

Leduc-Grimaldi, Mathilde and James L. Newman
2020. Introduction. In: *Finding Dr. Livingstone: A History in Documents from Henry Morton Stanley Archive*. Ohio: Ohio Printing Press 1–13 (www.africamuseum.be/research/collections_libraries).

Mukaria, Andrew
2021. *The Role and Place of African Porters in the African Christian Mission of the 19th and 20th Centuries*. Submission to Academia Letters (www.academia.edu/59569717/The_Role_and_Place_of_African_Porters_in_the_African_Christian_Mission_of_the_19th_and_20th_Centuries).

Nyanto, Salvatory S.
2016. The Land Question and Catholic-Anglican Relations in Buha, Western Tanzania: The White Fathers and C.M.S. Experience, 1934–1959. In: *Journal of History Research* 6 (1): 10–22 (https://doi.org/10.17265/2159-550x/2016.01.002).
2019. Empire, Religious Conflicts, and State intervention in Buha and Unyamwezi, Colonial Tanganyika, 1920s–1960. In: *Tanzania Journal of Sociology* 5: 71–89.

Rockel, Stephen
1997. *Caravan Porters of the Nyika labour, culture, and society in nineteenth century Tanzania.* Toronto: University of Toronto (https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/11046).

Scherer, Jonah
1959. The Ha of Tanganyika. In: *Anthropos* 54 (5/6): 841–904 (www.jstor.org/stable/40453639).

Stanley, Henry Morton
1872. *How I found Livingstone: Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa*. London: Sampson Low, Marston & Company Limited, London.

Wefwafwa, Job Allan
2014. Indigenous Communication Systems versus Modern Communication Systems A Case Study of the Bukusu Subtribe of Western Kenya. In: *Global Media Journal African Edition* 8 (2): 301–317 (https://doi.org/10.5789/8-2-173).

Katja Triplett

EIN TIBETISCH-BUDDHISTISCHES ROLLBILD VON DER TANTRISCHEN GÖTTIN VAJRAYOGINĪ

ESG, As 263

Im Dezember 1927 verschickte die Firma Wagner eine Kiste mit sechs tibetischen »Tempelbildern« von Berlin nach Göttingen. Der Kurator der Universität Göttingen, Justus Theodor Valentiner (1869–1952), hatte »eine ganz ausnahmsweise Gelegenheit« ergriffen und diese sechs Bildwerke für einen, so betont Valentiner dem Zoologen

https://doi.org/10.17875/gup2024-2732

und damaligen Leiter der Ethnologischen Sammlung Alfred Kühn (1885–1968) gegenüber, vergleichsweise günstigen Preis von 1.260 Reichsmark angekauft.[1] Nur zwei Wochen zuvor waren die Bildwerke aus Beijing bei der Firma Wagner angekommen. Wir erfahren aus Valentiners Brief, dass nach seinem Eindruck solche Bilder in guter Qualität selten seien, und diese Seltenheit in Anbetracht des Ausfuhrverbots für Ethnografica aus China noch größer werde. Valentiner rechtfertigt den kostspieligen Ankauf der sechs Tibetica weiterhin mit der generell großen Nachfrage nach Ethnografica und Kunstgegenständen aus Ostasien »seit dem Kriege«,[2] die die Preise in die Höhe getrieben habe. Er sah es als seine Aufgabe an, die teuren Werke aus Tibet bzw. West-Tibet ohne vorherige Rücksprache mit den Kollegen zu erwerben, weil die ostasiatische Abteilung »eine der am dünnsten ausgestatteten« sei. Dem versuchte er mit dem Ankauf der sechs tibetisch-buddhistischen Rollbilder (*thangkas*) entgegenzuwirken, die heute unter den Signaturen As 262–As 267 inventarisiert sind. Insgesamt wuchs die Anzahl der Tibetica in der Göttinger Ethnologischen Sammlung im Laufe der Zeit auf 136 Objekte an. Die Menschen in Tibet verwendeten viele der Objekte im Bereich der Religion.

1 Valentiner an Kühn, 12.12.1927. Kur. 1353. Universitätsarchiv Göttingen. Die Kaufkraft der genannten Summe betrüge heute etwa 4.600 Euro.

2 Valentiner spricht hier vermutlich vom Chinesischen Bürgerkrieg, der im Sommer 1927 ausgebrochen war und noch bis 1949 andauern sollte. Zum Interesse an chinesischer Kunst s. auch Hannouch in diesem Band.

Eines der sieben *thangkas* der Ethnologischen Sammlung Göttingen (As 263) zeigt eine weibliche Gottheit im Zentrum. Die Göttin, Naro Kadschöma,[3] ist eine Manifestation der im tibetischen Buddhismus weithin gefeierten tantrischen Vajrayoginī. Bis auf Körper- und Kopfschmuck aus Schädeln und Knochen ist Naro Kadschöma vollkommen nackt. Sie hat eine rote Hautfarbe. In ihrer rechten Hand hält sie ein Hackmesser und in ihrer linken eine zum Trinken angehobene Schale aus einer menschlichen Schädelkalotte. Die Schale ist mit Blut gefüllt. Mit ihren Füßen trampelt sie auf zwei am Boden liegende Gestalten. Sie trägt einen Stab mit aufgespießten Köpfen.

3 Die wissenschaftliche Umschrift des tibetischen Wortes ist *nā ro mkha' spyod ma*. Kadschöma sind »Göttinnen, die den Himmelsraum genießen«.

Thangkas dienen allgemein der Ritualpraxis der Visualisierung einer erleuchteten Gestalt. Diese Praxis dient im tantrischen Buddhismus unter anderem dazu, die Kraft eigener negativer Emotionen wie Zorn und Hass zu spüren und sie in erleuchtete Emotionen zum Wohle aller Lebewesen umzuwandeln. Naro Kadschöma ist eine Ḍākinī. Das Wort Ḍākinī stammt aus dem Sanskrit und wird meist mit »Himmelsgeherin« übersetzt. Die Himmelsgeherinnen gelten in Tibet als zum Buddhismus bekehrte furchterregende Dämoninnen. Die Wandlung der Ḍākinīs zu Beschützerinnen und Helferinnen auf dem Weg zur Erlösung vom Leiden steht symbolisch für die innere Läuterung der erlösungswidrigen Triebe des oder der Meditierenden und die Transformation dieser schädlichen Triebe in Erleuchtungsimpulse (Herrmann-Pfandt 1992: 242). Das Ziel dieser Art der Meditation ist die Vereinigung im Geiste mit der zentralen Gottheit der jeweiligen Praxis. Die zahlreichen Gottheiten und Gestalten des tantrisch-buddhistischen Pantheons können anhand verschiedener Merkmale identifiziert werden. Sie sind entweder friedlich, zornvoll oder halbzornig dargestellt und haben unterschiedliche Attribute wie Körperhaltung, Kleidung und Schmuck.

In der Regel zeigen *thangkas* Gruppen von Gottheiten, Buddhas und *bodhisattvas* (werdende Buddhas). Häufig bilden die Rollbilder auch monastische Persönlichkeiten aus der Geschichte der buddhistischen Orden ab. Die zentrale Gottheit ist hier flankiert von zwei weiteren Manifestationen der Vajrayoginī: auf der linken Bildseite die fliegende

Maitri Ḍākinī, auf der rechten Vajravārāhī. Oben sehen wir eine Gruppe von fünf Lamas (buddhistische Würdenträger), und ganz am oberen Bildrand eine halbzornige Gottheit mit roter Hautfarbe. Am unteren Bildrand befinden sich drei Manifestationen derselben Gottheit, Mahākāla, die den oder die Praktizierende des Rituals beschützen sollen. Von links nach rechts gesehen sind es: der vierarmige Mahākāla, zwei ineinander verschlungene, tanzende Skelette – Citipati genannt – und der in eine Knochentrompete blasende Brahmane.

2 Knochenschmuck (ESG, As 1466).

Die Praxis der Vereinigung mit der zentralen Gottheit erfordert im tibetischen Buddhismus den richtigen Umgang mit den Objekten, die als Merkmale der betreffenden Gottheit gelten. Ritualobjekte wie etwa das Hackmesser, die Schädelschale und der Knochenschmuck sind beliebte Sammelstücke und befinden sich in vielen privaten und musealen Sammlungen. So besitzt auch die Ethnologische Sammlung einen Ritualdolch (As 220) und elf Objekte kulturell überarbeiteter menschlicher Knochen. Die Knochenschürze (As 1461) und einzelne Teile geschnitzten Knochenschmucks (As 1462–As 1468) [Abb. 2] gehören zu den so genannten Sechs Knochenschmucksachen (Tibetisch: *rus gyan*), durch die sich zornvolle und halbzornige Gottheiten wie Naro Kadschöma auszeichnen. Auch die beiden in Göttingen aufbewahrten Schädeltrommeln (As 1001, As 2569) und die Knochentrompete (As 2570) sind aus menschlichen Überresten gefertigt. Die menschlichen Knochen für die tibetischen Ritualobjekte stammen stets von den Stätten der sogenannten Luftbestattung und aus freiwilligen Knochenspenden an ein tibetisches Kloster. Die Ritualobjekte gehören zu den ›sensiblen Objekten‹ von Sammlungen und Museen, aus tibetischer Sicht jedoch nicht aufgrund ihrer Materialität als *human remains*, sondern wegen ihrer Sakralität als rituell wirkmächtige Gegenstände (Jäschke 2022: 83). Die Sechs Knochenschmucksachen sind machtvolle Hinweise auf die eigene Sterblichkeit.

Wir wissen heute nicht, wie das *thangka* mit der halbzornigen, schädelgeschmückten Vajrayoginī auf Professor Kühn gewirkt hat, als er die Kiste aus Berlin öffnete. Wir erfahren aus einem Aktenvermerk vom 10. Januar 1928 lediglich, dass der von Valentiner aus dem übergeordneten Etat der Universität bezuschusste Betrag für den Ankauf der sechs *thangkas* gezahlt wurde.

Literaturverzeichnis

Herrmann-Pfandt, Adelheid 1992. *Dākinīs. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*. Marburg: Indica et Tibetica.

Jäschke, Karina 2022. *Zur Bedeutung kulturell bearbeiteter Human Remains aus Tibet innerhalb aktueller Debatten über Provenienzforschung. Eine Betrachtung am Beispiel von Tibetica der Ethnologischen Sammlung Göttingen*. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen (unveröffentlichte Masterarbeit).

Markus A. Scholz

DER SILBERSCHMUCK DER BESIEGTEN AUS CHILE

ESG, Am 1241

Bei dem hier vorliegenden Schmuckstück der Mapuche (Am 1241) handelt es sich um einen Brustschmuck, der in dieser Art gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstand. Er besteht aus zwei gegossenen Silberplatten, die vertikal mit einer dreireihigen

https://doi.org/10.17875/gup2024-2733

Gliederkette verbunden sind. Die obere Platte zeigt zwei, durch ausgemeißelte oder punzierte Linien dargestellte, sich gegenüberstehende Vogelfiguren, die durch einen Durchbruch in der Mitte der Platte etwas deutlicher voneinander abgegrenzt sind. Rückseitig weist diese Platte eine Nadel auf, die zur Befestigung von Umhängen diente; das Gesamtstück wird deshalb meist als »prendedor akucha« bezeichnet (spanisch »prendedor« für »Brosche« und »akucha« entlehnt von spanisch »aguja«, dt. »Nadel«) (Inostroza et al. 1986: 26f).[1] In der Mitte der unteren Platte ist ein menschlicher Oberkörper abgebildet; das Gesicht ist gut zu erkennen, sichelförmige Durchbrüche deuten die Arme an, eine zentrale rundliche Auswölbung als Bauch dazu ergibt das Bild einer schwangeren Frau. Bei anderen Exemplaren dieser Form ist die untere Platte häufig trapezförmig gestaltet, was das weibliche Becken symbolisiert und auf Fruchtbarkeit hindeutet (Morris 1986: 95). An Ösen der unteren Platte hängen sechs runde Silberplättchen, die mit floralen Motiven verziert sind. Eher untypisch ist ein Detail der Ketten, die auf mittlerer Höhe drei größer gestaltete Glieder mit rundlichen Auswölbungen aufweisen. Mit diesen Eigenschaften stellt das Stück ein schönes Exemplar aus der formenreichen Bandbreite an Mapuche-Silberschmuck für Frauen dar, der auch andere Typen von Brustschmuck sowie Gewandnadeln, Halsketten, Ohrringe und verschiedene Kopfschmucktypen umfasst. Männer trugen kaum Silberschmuck; in historischer Zeit waren stattdessen häufig Teile ihres Reitzeugs mit silbernen Zierelementen gestaltet (Hartmann 1988).

1 Ebenfalls gebräuchlich ist es, diese Stücke als Variante des »Sequil« genannten Brustschmucks zu bezeichnen, so etwa im Online-Katalog des Museo Chileno de Arte Precolombino (https://museo.precolombino.cl/catalogo-en-linea/) (letzter Zugriff: 27.03.2023).

Im April 1938 fand dieses Stück zusammen mit sechs weiteren Ethnografica sowie fünf botanischen Proben Eingang in die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen.[2] Angekauft wurden diese Dinge von Karl Grandjot (1900–1979), einem ursprünglich in Göttingen tätigen, deutschen Mathematiker, der damals bereits neun Jahre in Chile ansässig war. Er hatte seit 1929 als Dozent an chilenischen Bildungseinrichtungen gearbeitet und sollte dies infolge des Zweiten Weltkriegs auch für gut zwei weitere Jahrzehnte tun. Privat verfolgte Grandjot während seiner Zeit in Chile vielfältige Interessen und engagierte sich in deutsch-chilenischen Vereinen. Gemeinsam mit seiner Frau Gertrud unternahm er Reisen durch das ausgedehnte Territorium des Landes, bei denen er botanische Sammlungen anlegte, und besuchte die Araukanie, das Siedlungsgebiet der Mapuche, mehrmals. Er selbst gab an, sogar ihre Sprache, das Mapudungun, gelernt zu haben (Gutiérrez/Gutiérrez 2004: 55ff., 65f.).

2 Die Sammlung ist als »Kauf« vermerkt, wobei gemäß den vorhandenen Unterlagen lediglich vier Ethnografica berechnet worden sind. Vom Gesamtpreis von 63 RM fielen dabei 25 RM auf den Brustschmuck. Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen, Ordner »Sammlungseingänge 1937 bis 1939«, Akte »1.4.1938–31.3.1939« (1).

Dass Grandjot die Araukanie öfters bereiste und offenbar Anstrengungen unternahm, Mapudungun zu lernen, lässt immerhin vermuten, dass er Kontakt zu Mapuche suchte und somit Gelegenheit gehabt hätte, Gegenstände von ihnen direkt zu bekommen. Wo genau in Chile er die 1938 an Göttingen verkauften Stücke erwarb und unter welchen Umständen, ist der Sammlungsdokumentation nicht zu entnehmen, aber das historische Umfeld lässt sich gut umreißen: In den 1930er Jahren, in denen er dort gewesen sein muss, war die Araukanie als Region erst vergleichsweise spät in das Territorium des schon seit 1810/1818 unabhängigen chilenischen Staates eingegliedert worden. Waren die Mapuche die spanische Kolonialzeit hindurch ihrerseits unabhängig geblieben, so drangen ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend chilenische und andere, auch deutschsprachige Siedler in die Araukanie, um dort Land von den Mapuche zu pachten oder es sich mit Gewalt anzueignen. Zu diesen

privaten Vorstößen kam ab den 1860er Jahren eine ausgedehnte Militärkampagne Chiles zur völligen Eroberung der Araukanie – ein Krieg der verbrannten Erde, der erst 1883 endete (Schindler 1990: 30–35). In der Folge wurden 90% des Landes an weiße Siedler versteigert, während die Regierung den Mapuche nur noch knapp 10% ihres einstigen Territoriums zugestand. Die damit einhergehende Vergabe von Landrechtstiteln, die sich bis 1929 hinzog, bot chilenischen Beamten und weißen Siedlern allerdings hinreichend Gelegenheit, die Mapuche zu übervorteilen und ihnen weiteres Land zu entziehen. Die den Mapuche verbliebenen Flächen reichten oft nicht für den Unterhalt ganzer Familien, weshalb viele im Laufe des 20. Jahrhunderts in die Städte abwanderten, um dort zu arbeiten (ibid.: 52ff.).

Grandjot fand somit in der Araukanie der 1930er Jahre eine Region vor, die erst wenige Jahrzehnte zuvor von Chilenen und Europäern besiedelt worden war, deren Infrastruktur sich zum Teil noch im Aufbau befand und in der die Mapuche mit den Folgen ihrer Niederlage und dem Verlust von Land und Viehbeständen konfrontiert waren. Die darin begründete krasse Verarmung der Mapuche entfaltete eine enorme Wirkung auf die Produktion und die Zirkulation ihres Silberschmucks: Vor ihrer militärischen Niederlage hatten die Mapuche in erster Linie von der Viehzucht und vom Handel mit der kolonialspanischen Bevölkerung in der Grenzregion gelebt, und ihr wirtschaftlicher Wohlstand hatte auch darin Ausdruck gefunden, dass sie größere Mengen Silber, vor allem in Form von Münzen, erlangten, das sie zu Schmuck weiterverarbeiteten (Flores Chávez 2013: 830).[3] Diese Vermehrung von Silber und Silberschmuck in den Händen der Mapuche wandelte sich jedoch spätestens ab 1880 zu einem Schwund: Bereits ab der Mitte des 19. Jahrhunderts stieß die materielle Kultur der Mapuche, insbesondere ihr Silberschmuck, auf Interesse bei chilenischen und ausländischen Sammlern. Ein regelrechter Markt für Mapuche-Ethnografica entstand dann durch die Eroberung ihres Gebiets, denn die Soldaten raubten Silberschmuck als Kriegsbeute, und den Soldaten folgten Banditen, die unter den sich erst etablierenden staatlichen Strukturen Diebstähle verübten, und Grabräuber, da die Mapuche ihre Verstorbenen auch mit Schmuckobjekten bestatteten. Manche Mapuche sahen sich gezwungen, ihr Silber den chilenischen Militärs auszuhändigen, um weitere Repressalien abzuwenden oder das ihnen genommene Vieh zurückzubekommen. Abgesehen von diesen gewaltsamen Formen der Enteignung führte die Armut unter den Mapuche auch dazu, dass sie ihren Silberschmuck verkauften oder in Pfandleihhäuser gaben, von denen manche ihr Geschäft explizit um eine Sparte für Ethnografica erweiterten. Abnehmer des über Kriegsbeute, Diebstahl, Grabschändung, Tausch, Verkauf und Verpfändung versorgten Marktes waren Touristen und Privatsammler aus Chile und dem Ausland ebenso wie chilenische und internationale Museen. Die Dynamik dieses Marktes wurde zusätzlich dadurch befördert, dass man annahm, die Mapuche würden binnen kurzer Zeit als Ethnie aussterben. Wie viel Silber die Mapuche dergestalt verloren, lässt sich nicht genau bestimmen, aber man ahnt, dass es enorme Mengen gewesen sein müssen, von deren Verkauf nicht sie selbst, sondern nur Chilenen und andere Weiße profitierten (ibid.: 838–842, 846f., 849).

Daher kann es sein, dass Karl Grandjot mit diesem Brustschmuck in den 1930er Jahren ein Stück erwarb, das von den Mapuche aus wirtschaftlicher Not veräußert

3
Die verfügbare Silbermenge hatte in der Kolonialzeit unter den Mapuche zu einer Weiterentwicklung und Diversifikation ihrer Silberschmiedekunst geführt und erreichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen Höhepunkt in Bezug auf die Komplexität und Menge der hergestellten Stücke, was auch mit der Einführung und der Verfügbarkeit neuer, nach dem Dezimalsystem geschaffener chilenischer Münzen im Jahr 1851 zusammenhing (Flores Chávez 2013: 830, 836f.).

wurde, oder eines, das über einen Zwischenhändler zu ihm kam und das sich Dritte zuvor vielleicht unrechtmäßig angeeignet hatten. Was tatsächlich der Fall war, lässt sich heute nicht mehr nachvollziehen. Abgesehen von dieser möglicherweise problematischen Erwerbungsgeschichte verweist das Stück aber auch auf den einstigen Reichtum und die Formensprache der Mapuche, und es könnte ihre Silberschmiede von heute durchaus interessieren. Denn ausgestorben sind die Mapuche als Ethnie keineswegs.

Literaturverzeichnis

Flores Chávez, Jaime
2013. La ocupación de la Araucanía y la pérdida de la platería en manos mapuches. Finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. In: *Revista de Indias* LXXIII (259): 825–854.

Gutiérrez, Claudio und Flavio Gutiérrez
2004. Carlos Grandjot, tres décadas de matemáticas en Chile: 1930–1960. In: *Boletín de la Asociación Matemática Venezolana*, XI (1): 55–84.

Hartmann, Günther
1988. *Gold und Silber. Gold der Kuna, Panama, Silberschmuck der Mapuche, Chile*. Berlin: Reimer.

Inostroza S., Jorge, Raúl Morris von Bennewitz und Héctor Mora O.
1986. Descripción de la muestra. In: Inostroza S., Jorge und Héctor Mora (Hg.). *Tesoros de la Araucanía. Colección Raúl Morris von Bennewitz. Plata de la Araucanía*. Temuco: Imprenta Telstar, 14–32.

Morris von Bennewitz, Raúl
1986. Los pimpines colgantes de plata de las joyas mapuches. In: Inostroza S., Jorge und Héctor Mora (Hg.). *Tesoros de la Araucanía. Colección Raúl Morris von Bennewitz. Plata de la Araucanía*. Temuco: Imprenta Telstar, 81–111.

Schindler, Helmut
1990. *Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Süden Chiles*. München: Hirmer.

Online-Quellen

Museo Chileno de Arte Precolombino
https://museo.precolombino.cl/catalogo-en-linea/

Rainer Hatoum

EINE WOLLDECKE DER NAVAJO?

ESG, Am 3384

Gegenstand dieses Beitrags ist ein aus Schafswolle hergestelltes Weberzeugnis aus dem Südwesten der USA, das auf der zugehörigen Karteikarte als »Wolldecke« deklariert ist (Am 3384). Es wurde am 25. Januar 1951 in einer Tauschaktion vom Kunsthändler Arthur Speyer erworben. In der den Tausch dokumentierenden Liste ist das Objekt gemeinsam mit 25 anderen Gegenständen den »Hopi« zugeordnet (s. Lindner in diesem Band). Auf der vorhandenen Karteikarte findet sich der mit einem Fragezeichen versehene Hinweis auf den Ort: »Chimayó, Neu Mexico?«.

Zentrales Motiv dieses nahezu quadratischen Webstücks (52,5 × 54 cm) ist ein großflächiges, gezacktes Rhombusmotiv, das von innen nach außen, in den Farben

https://doi.org/10.17875/gup2024-2734

grün, weiß, rot und grün gehalten ist. Es befindet sich auf einer gelben Grundfläche, die von einer durchgehend schwarzen Umrandung eingefasst wird, von der aus an den beiden etwas längeren, einander gegenüberliegenden Seiten jeweils sieben kleine schwarze Rechtecke in die gelbe Grundfläche hineinragen. Das Webstück, dessen Ecken mit Wollquasten verziert sind, erinnert von seinem Design und Erscheinungsbild an die Weberzeugnisse der Navajo. Daher bietet sich an dieser Stelle ein Exkurs in die Geschichte der Webkunst im Südwesten der USA und insbesondere bei den Navajos an, die wie keine andere indianische Gruppe der Region hierfür bekannt wurden.

Heute wird davon ausgegangen, dass die Vorfahren der Navajo zwischen 900 und 1400 als jüngste Bevölkerungsgruppe im heutigen Südwesten der USA eintrafen. Die Kunst des Webens sollen sie hierbei erst im Laufe der Zeit von ihren neuen Pueblo-Nachbarn übernommen haben. Darauf lässt auch die Tatsache schließen, dass sich die Weberzeugnisse beider Gruppen in der frühen Phase glichen. Sie zeichneten sich durch ihr randloses, horizontal gestreiftes Design aus, das in der gängigen Terminologie als »banded« oder »striped« bezeichnet wird und bis in die Gegenwart hinein in unterschiedlichen Varianten fortlebt (Kaufman und Selser 1999: 10).

Für die weitere Entwicklung der Webkunst im Südwesten der heutigen USA spielte die spanische Kolonisierung der Region ab 1550, vor allem aber auch der Pueblo-Aufstand gegen die Spanier (1680–1692), eine entscheidende Rolle. So flohen viele Pueblo vor der spanischen Gewalt zu den Navajos. Gleichzeitig hatte das von den Spaniern eingeführte Churro-Schaf – von dem erstmals 1540 durch Francisco Vásquez de Coronado rund 5.000 Exemplare mitgebracht wurden – eine weitgehende Umstellung der indigenen Weberei von Baum- auf Schafwolle zur Folge, insbesondere unter den Navajo, die ein halbnomadisches Leben führten. Für diese wurde das Schaf zum Hauptwolllieferant. Die Lebensart der Navajo begünstigte zudem, dass sie sich auf die Weberei spezialisierten und bald weithin hierfür bekannt wurden, wobei sie in Fragen Qualität und Designgestaltung eigene Standards setzten. So ist es auch im Fall des besprochenen Stücks die allgemeine Designgestaltung, die einen Navajo-Ursprung nahelegt (Kaufman und Selser 1999, Maxwell 1963, Rodee 2003).

Die ›Göttinger Wolldecke‹ und die Navajo-Weberei

Heute werden mehrere Perioden der Entwicklung der Navajo-Webkunst unterschieden. Ausgangspunkt sind die ältesten erhaltenen, nachweislich von Navajo hergestellten Stücke. Diese sind auf 1805 datierbar und weisen noch das erwähnte unspezifisch horizontal gestreifte Design auf (Maxwell 1963: 9). Dies legt nahe, dass die Entwicklung einer klar als »Navajo« identifizierbaren Webkunst erst im 19. Jahrhundert einsetzte. Wichtige Impulse hierfür waren die Öffnung des Santa Fe-Trails (1821–1846), neue Handelsmöglichkeiten im Zuge der mexikanischen Revolution 1821, die US-amerikanische Annexion der Region 1846 und vor allem die militärische Unterwerfung der Navajo (1863–1868), die fortan zu einem Leben auf der Reservation führte. Mit Blick auf die Entwicklung der Navajo-Webkunst drückten sich diese historischen Entwicklungen mit einem immer stärker anwachsenden Zugang zu neuen Garnen und Färbemitteln, dem Kennenlernen und der Adaption neuer Designelemente und dem Zugang zu neuen Märkten aus, die die Unterscheidung unterschiedlicher Schaffensperioden ermöglichen (James 2005, Kaufman und Selser 1999, Maxwell 1963, Rodee 2003).

Eines der auf diese Weise Mitte des 19. Jahrhunderts in die Navajo-Weberei eingeführten und auch heute noch prominenten Designelemente hatte seinen

Ursprung in der mexikanischen Saltillo-Zierdecke. Da der Gouverneur von New Mexico die Produktion solcher Stücke auch in New Mexico anstoßen wollte, lud er 1807 die Bazan-Brüder, zwei Experten dieses Webstils, ein. Hierauf geht die Einführung des charakteristischen, mehrfach gezackten zentralen Rhombusmotivs – »Diamant« genannt – auf einem vollständig umrahmten Hintergrund zurück, das in der Navajo-Weberei einen wichtigen Platz einnehmen sollte (Kaufman und Selser 1999: 12). Es stellte einen deutlichen Bruch zur bis dahin bestimmenden horizontal gestreiften Designtradition dar. Nach der vorherrschenden Logik der alten Webtradition wurden hierbei die alten horizonalen Streifen durch vertikale ergänzt, wogegen in dem vom Saltillo geprägten Design die vertikalen Rahmenstreifen oft stärker betont bzw. ausdifferenziert sind. Das trifft auch auf das in Göttingen bewahrte Stück zu, das eben dieses Diamantmotiv und diese Rahmengestaltung aufweist.

Die Entwicklung der Navajo-Webkunst wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachhaltig von der zunehmenden Anbindung der Region an das Eisenbahnnetz und den einsetzenden Tourismus geprägt. Dies führte dazu, dass einige der wenigen auf der Navajo-Reservation arbeitenden von der US-Regierung lizenzierten Händler als Zwischenglieder zwischen Navajo-Webern und nicht-indianischen Käufern tätig wurden und aktiv in die Weiterentwicklung der Navajo-Webtradition eingriffen. Sie übten sowohl in Fragen der Farbgestaltung als auch des Designs deutlichen Einfluss aus. So kam es zur Entwicklung zahlreicher Lokalstile in der Navajo-Webtradition (James 2005, Kaufman und Selser 1999). Von der allgemeinen Designpräferenz her könnte man das Göttinger Stück grob der im Ganado-Stil präferierten Gestaltung zuordnen. Allerdings ist die Ausführung für eine sichere Einschätzung zu einfach gehalten und auch die gelbe Hintergrundfarbe ist hierfür nicht charakteristisch.

Die frühe Reservationszeit hatte gewaltige Veränderungen zur Folge. Im Bereich der Webtradition schlug diese sich in einer grundlegenden funktionalen Umorientierung nieder. So wurde die Eigenproduktion von Decken, die einst ein wichtiges indigenes Kleidungs- und Statuselement darstellten, in der Reservationszeit durch die Kleidungs- und Deckenlieferungen seitens der Regierung überflüssig. Gleichzeitig machten einige Betreiber von Handelsposten ihren Einfluss dahingehend geltend, dass die Produktion auf die Herstellung von Zierteppichen, Satteldecken und schließlich auch Miniaturwebproben für den rapide wachsenden Tourismus und den allgemeinen Markt umgestellt wurde. Mit Blick auf die Maße von 52,5 cm × 54 cm des Göttinger Stücks kann in diesem Zusammenhang davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei um keine Wolldecke handelt, wie auf der Karteikarte vermerkt ist. Die Maße schließen auch aus, dass es sich um einen Zierteppich oder eine Satteldecke handelt. Vielmehr kann das Stück als ein eher niedrigpreisiges (›Zierdeckchen‹) eingeordnet werden.

Navajo oder nicht?

Einige Details an diesem Objekt werfen die Frage auf, ob es sich hierbei tatsächlich um ein Weberzeugnis der Navajo handelt. Hier ist allem voran die Endverarbeitung der Kettfäden hervorzuheben. So fällt auf, dass die Kettfäden auf der einen Seite vernäht sind, auf der anderen Seite hingegen als kurze verknotete Fransen in Erscheinung treten. Das lässt auf eine Produktion des Stücks auf einem mexikanischen Webrahmen schließen. Auch wenn Berichte vorliegen, dass die Navajos ebenfalls mitunter mexikanische Rahmen verwendet haben, gilt dies als Ausnahme. Für charakteristische

Navajo-Webstücke, die auf einem Navajo-Webrahmen hergestellt wurden, ist typisch, dass die losen Enden der Kettfäden auf beiden Seiten in das Gewebe eingearbeitet werden, mit Ausnahme der äußeren Kettfäden, die in Quastenform verknotet an den Ecken in Erscheinung treten (Bennet 1979). Wenn man sich das in Göttingen aufbewahrte Stück anschaut, dann wird deutlich, dass die ›oberen‹ Kettfäden mit einem hellen, insgesamt sichtbaren Faden eingenäht worden sind, während die der ›unteren‹ Seite als kurze, verknotete Fransen in Erscheinung treten. Hierbei handelt es sich offenkundig um jene Seite, die dem folgenden Gewebe am nächsten war; denn der mexikanische Webrahmen ermöglicht die Produktion gleich mehrerer Zierdeckchen.

Auffallend ist auch, dass die Quasten an den Ecken erst im Nachgang angebracht worden sind und nicht das Ergebnis der Endverarbeitung der äußeren Kettfäden darstellen. In diesem Zusammenhang ist auf die Verarbeitung andersfarbiger Wollfäden hinzuweisen. So kommen in ihnen Wollfäden in blauer und anderen Farben zum Tragen, die anderweitig nicht im Zierdeckchen zu finden sind.

Ein weiterer Punkt, der Fragen aufwirft, ist die Tatsache, dass es laut Karteikartenangabe in Chimayó, New Mexico, erworben wurde. Dieser nach 1810 entstandene katholische Wallfahrtsort liegt rund 25 Meilen nördlich von Santa Fe – und damit deutlich abseits der Navajo Reservation – auf Tewa Pueblo-Land. Dieses Land wurde ab 1693, also seit der Rückeroberung der Region im Zuge des Pueblo-Aufstands durchgehend von spanisch-mexikanischen Siedlern bewohnt. Der für die Einordnung des Webstücks entscheidende Punkt ist dabei, dass Chimayó für seine eigene, bis heute betriebene spanisch-mexikanische Webtradition bekannt ist. Diese wurde von einigen lokalen Familien nachweislich über Generationen hinweg aufrechterhalten und sehr erfolgreich bis in die Gegenwart hinein betrieben, den verschiedenen Herausforderungen des Marktes zum Trotz.

Auch wenn es natürlich vorstellbar ist, dass sich einzelne Navajo-Weber in Chimayó niedergelassen haben bzw. Navajo-Produkte dort veräußert wurden, scheint es mir wegen der angeführten Auffälligkeiten letztlich wahrscheinlicher, dass es sich bei dem Göttinger Stück um ein Produkt handelt, das von lokalen Nicht-Navajo-Webern hergestellt wurde, um von der enormen Nachfrage nach Navajo-Weberei in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu profitieren. Hierbei würde es sich keineswegs um ein Einzelbeispiel handeln. Nachweislich existiert seit geraumer Zeit ein großer mexikanisch dominierter ›Fälschermarkt‹, der in großer Stückzahl Weberzeugnisse im Stil der Navajo zu deutlich günstigeren Preisen auf den Markt bringt. Die oben erwähnten Eigenheiten des Zierteppichs legen nahe, dass es sich um ein Stück eben dieser Kategorie handelt.

Literaturverzeichnis

Bennett, Noel
1979. *Genuine Navajo Rug … How to tell.* Plamer Lake: Teh Filter Press.

James, H. L.
2005. *Rugs & Posts – The Story of Navajo Weaving and Indian Trading.* Atglen: Schiffer Publishing.

Kaufman, Alice und Christopher Selser
1999 [1985]. *Navajo Weaving Traditions – 1650 to the present.* Tulsa: Council of Oak Books.

Maxwell, Gilbert S.
1963. *Navajo Rugs – past, present & future.* Palm Desert: Desert Southwest, Inc.

Rodee, Marian
2003 [1987]. *Weaving of the Southwest.* Atglen: Schiffer Publishing.

Lisa Maria Franke

EINE ÄGYPTISCHE HALSKETTE

BEDEUTUNG UND VERBREITUNG VON INDIGENEM AMAZIGH SILBERSCHMUCK AUS DER OASE *SĪWA*

ESG, Af 2897

»Jewelry had always been important to Siwan women; in part because it embellished the body and enhanced their good looks, and also because it was intrinsically valuable. But beside these attributes, jewelry performed other functions for the wearer. Its spiritually protective function was the most important, especially for people living in an isolated environment without the benefits of modern medicine or electricity, and surrounded by mysterious pharaonic tombs, dark caves, narrow passages, underground tunnels and deep glittering springs« (Vale 2014: 3).

Das hier vorliegende Objekt ist im Jahr 1953 an die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen gekommen. Es handelt sich um ein von Rolf Herzog (1919–2006) mitgebrachtes Schmuckstück. Herzog hatte unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg in Göttingen studiert und dort im Anschluss von 1950 bis 1955 auch eine Assistentenstelle inne. Von 1958 bis 1964 war er Mitarbeiter des Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo. Anschließend erhielt er die Professur für Völkerkunde an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, bis er im Jahr 1987 emeritiert wurde (Beck 2007, Seitz 2006).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2735

Herzogs Kontakte nach Göttingen führten dazu, dass die Schmuckstücke in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen, seiner Alma Mater, landeten. Insgesamt hat die Sammlung mehrere Konvolute von Herzog erhalten, darunter eine Schenkung aus dem Jahr 1952 mit acht Nummern (Af 2853–Af 2860) sowie einen Ankauf aus dem Jahr 1954 mit 70 Nummern (Af 3112-Af 3181).[1] Zum Objekt mit der Inventarnummer Af 2897 heißt es in der Datenbank der Ethnologischen Sammlung, »Kauf Herzog, 13.6.1953«. Auf der Karteikarte findet sich noch der interessante Zusatz: »Der Schmuck wurde gekauft von einer etwa 70-jährigen Frau, die es [sic] als kleines Mädchen von ihrer Großmutter erhalten hatte.« Wer diesen Eintrag vornahm, ist unklar. Zu einem Ankauf von Herzog aus dem Jahr 1953 gibt es keinen Akteneintrag. Allerdings existieren zehn Karteikarten (Af 2895-Af 2904) mit dem Hinweis: »Sammler: Dr. Herzog 1953; Erwerb und Jahr: Kauf Herzog, 13.6.1953«; neun dieser Objekte stammen aus der Oase *Sīwa*, darunter auch die hier beschriebene Halskette. Das zehnte Objekt ist eine Männermütze aus Nubien. Folglich gab es insgesamt drei Erwerbungsvorgänge: die Schenkung von 1952 sowie zwei Ankäufe in den Jahren 1953 und 1954, wobei in beiden Fällen kein Kaufpreis dokumentiert ist. Auf der Karteikarte zu Af 2897 steht als Beschreibung weiterhin, dass es sich um einen »älteren Halsschmuck aus Silber«, eine »Kette mit Schellen (Gefäßrasselspiel)« handelt. »An einer Kette aus roten zylinderischen [sic] Glasperlen, die durchsetzt ist von 6 Silberkugeln verschiedener Größe, hängen neun Silberketten herab. Von diesen enden 4 Ketten in silbernen Kugeln, fünf jedoch in je einer Silberplatte.«

1 Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen, Ordner »Sammlungseingänge 1943 bis 1957«, Akte »1.4.1951–31.3.1953« und Akte »1.4.1954–31.3.1955«.

Die Provenienz der vorliegenden Halskette lässt sich auf Ägypten zurückführen. Eine genauere Lokalisierung führt in die westliche Wüste im Norden Ägyptens zur Oase *Sīwa*. Diese urbane Oase liegt zwischen der *Munḫafaḍ al-Qaṭṭāra*-Senke der libyschen Wüste in Ägypten und der Großen Sandwüste (Ägyptisches Sandmeer), ca. 300 km südlich des Mittelmeeres. Die Entfernungen bis zur libyschen Grenze im Osten belaufen sich auf etwa 50 km und bis nach Kairo im Westen (westliches Nildelta) auf etwa 560 km.

Das hier besprochene Schmuckstück ist aus Silber (Arabisch: *fiḍḍa*). Es lässt sich auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts datieren, als Ägypten unter britischer Kolonialherrschaft stand, und wurde in Handarbeit in einer Silberschmiede gefertigt. Neun Gliederkettenanhänger zieren die Halskette. Letztere besteht aus roten länglichen Perlen, die im Wechsel mit sechs silbernen Kugeln aufgezogen wurden. Der Verschluss besteht aus einer gelben Perle, das Material dieser Perle ist mutmaßlich aus Plastik. Aufgezogen wurde die Kette auf zwei dickeren Baumwollgarnen, eines in der Farbe beige, das andere in rotbraun. Vier der neun Anhänger haben am Ende der Gliederkette eine kleine Glocke angebracht. An den übrigen fünf Anhängern bilden trapezförmige Silberplättchen den Abschluss. Jeweils eine farbige Glasperle (eine rotbraune, zwei gelbe und zwei grüne Perlen) zieren fünf dieser Anhänger.

Sīwa ist die westlichste Oase Ägyptens. Ihr Schmuckwesen weist innerhalb des Schmuckwesens Ägyptens einen besonderen Charakter auf. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass *Sīwa* im Gegensatz zu den weiteren ägyptischen Oasen der Westlichen Wüste aufgrund ihrer geografischen Lage andere Handelsbeziehungen aufbaute und dadurch unterschiedlichen Einflüssen unterlag. Diese anderen Oasen *al-Baḥriyya*, *al-Farāfra*, *ad-Dāḫ(i)la* und *al-Ḫāriğa*, sowie die Oase *al-Fayyūm* orientieren sich in ihren Handelsbeziehungen stärker zum Nildelta hin (Schienerl 1977). *Sīwas* Sonderstellung innerhalb Ägyptens basiert auf der räumlichen Nähe zu Libyen und den westlichen

Berberregionen. So waren Handelsbeziehungen zu urbanen Zentren in Libyen intensiver als zum weiter entfernt gelegenen Nildelta. Hinzu kommt die unstete politische Situation um *Sīwa* – diese Oase konnte erst ca. 1850 zur ägyptischen Verwaltung gezählt werden (Fakhry 1973: 104ff.). Es ist also kaum anders zu erwarten, als dass im Schmuckwesen *Sīwas* die Einflüsse der zahlreichen Kontakte in den westlichen Nordafrika-Raum und den Sahara-Raum nicht nur erkennbar sind, sondern im Vergleich zu Einflüssen und Schmuckformen aus dem Niltal sogar deutlich überwiegen (Schienerl 1977).

Als wichtigster Faktor für die Alleinstellung *Sīwas* ist deren Bevölkerung zu nennen: Die Oase *Sīwa* wird spätestens seit dem 10. Jahrhundert von Ethnien bewohnt, die Tamazight sprechen (meist im Dialekt *Siwī*), das zur afroasiatischen Sprachfamilie gehört, gesprochen von Amazigh, einer indigenen beduinischen Bevölkerungsgruppe Nordafrikas (Kratochwil 1999). Trotz nationalistischer Arabisierungsprozesse in Ägypten insbesondere seit dem 20. Jahrhundert, haben sich die Bewohnerinnen und Bewohner *Sīwas* ihre Sprache bis heute bewahrt.

Die historische Entwicklung der Bedeutung von Schmuck bei den Amazigh in *Sīwa*, insbesondere von Silberschmuck, der in ruralen Gegenden bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts prominenter war als Goldschmuck aus urbanen geografischen Räumen ist eng mit der Herstellung desselben verbunden (Vale 2014: 3, 7). Handelsbeziehungen brachten Silber in Form von Münzen nach *Sīwa*, wo die Silberschmiedekunst infolge der Vertreibung, u. a. von jüdischen und muslimischen Silber- und Goldschmieden aus Granada 1492, ansässig wurde (ibid.: 6). »Metalworkers became important members of the community as the production of jewelry involved the transformation of metal by fire, and its forging and manipulation seemed to signify special powers that gave the craft an aura of magic, danger, and mystery« (ibid.: 6). Sowohl Amazigh-Frauen als auch Oasenbewohnerinnen (Dorfbewohnerinnen) und Bedouininnen trugen Silberschmuck, der oft persönliche Details in Form von Ornamenten enthielt, im Alltag und zu besonderen Anlässen (wie beispielsweise Hochzeitsfeiern). Die eigene Hochzeitsfeier war meist der Moment, an dem eine Frau begann, ihre Schmuckkollektion aufzubauen in Form der Mitgift (*mahr*).

Mit der Ausbreitung des Islam und arabischen Eroberungen, wurden nicht nur eine neue Religion proklamiert und ein anderer Glaube entwickelt, sondern es kam auch zu sprachlichen und kulturellen Veränderungen, die literarischen und künstlerischen Einfluss auf lokale Entwicklungen nahmen. Auf dem vorliegenden Objekt ist beispielsweise die Wirkmächtigkeit islamischer Elemente in der Kunst, insbesondere geometrischer Muster (in anderen Fällen oftmals auch naturnahe Designs, wie Vögel oder Palmen), sichtbar – sie bilden eine symbolische Sprache verschiedener Amazigh Gesellschaften in der Grossregion Nordafrikas (ibid.: 8). Trotz vieler historischer, religiöser und kultureller Gemeinsamkeiten, gibt es nach wie vor im Bereich der Schmuckherstellung einzigartige Ornamente, die nur in *Sīwa* verwendet werden.

Literaturverzeichnis

Beck, Kurt
2007. Rolf Herzog (14.5.1919–24.6.2006). In: *Paideuma* 53: 319–324.

Fakhry, Ahmad
1973. *The Oasis of Egypt I. – Siwa Oasis*. Cairo: American University Cairo Press.

Kratochwil, Gabi
1999. Some observations on the First Amazigh World Congress (August 27–30, 1997, Tafira, Canary Islands). In: *Die Welt des Islams* 39 (2): 149–158.

Schienerl, Peter
1977. Fingerringe aus der Oase Siwa (Ägypten). In: *Tribus* 26: 81–96.

Seitz, Stefan
2006. Nachruf: Rolf Herzog. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 131 (2): 167–169.

Vale, Margaret Mary
2014. *Siwa: Jewelry, costume, and life in an Egyptian oasis*. Oxford: Oxford University Press.

Josefine Neef

EIN AUSTRALISCHES KUNSTWERK IN DER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG

ESG, Oz 3083

Ich möchte an dieser Stelle eine von vier australischen Rindenmalereien im Bestand der Ethnologischen Sammlung Göttingen vorstellen. Sie stammt aus dem Arnhemland – einer abgelegenen Region im Nordosten Australiens, die heute größtenteils

https://doi.org/10.17875/gup2024-2736

von den dort ansässigen Yolngu selbstverwaltet wird (Ryan 1990: vii). Das Bild wurde 1957 von Richard Krebs, einem Antiquitätenhändler aus Kassel, an die Göttinger Sammlung verkauft. Wie Krebs an die Rindenmalerei kam, ist unklar.[1] Laut seinen Angaben wurde die Malerei von Johnny Daignanan aus dem Gebiet der Buckingham Bay geschaffen. Das Gemälde ist in Gelb, Weiß und Rotbraun auf ein knapp 80 cm langes Stück Baumrinde aufgemalt. Das Motiv trägt für die Region des nordöstlichen Arnhemlands typische Züge: »The eastern style is one of complex overall patterning. There is a geometric grid between the figures. This structured style [...] is often characterized by subdivisions and borders« (Ryan 1990: 104). Auf der Rückseite des Gemäldes ist ein Stück Papier angebracht, beschrieben mit »Ninimbur, Liagabugmiri people. Salt water oyster motive. Two types of oysters. Used in increase ceremony«.

1
In den Geschäftsbüchern des Antiquariats von 1952–1991 sind keine Kontakte nach Australien dokumentiert. Das Objekt ist daher vermutlich über verschiedene Zwischenstationen nach Kassel gelangt. Für den Eingang in Göttingen s. Ordner »Sammlungseingänge 1957 bis 1969«, Akte »1.4.1957–31.3.1958«. (8). Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen. Für den Kauf eines Prunkbeils aus dem Kongo (Af 3269), eines Tanzstabs aus Neuguinea (Oz 3084) sowie des hier vorgestellten Kunstwerks aus Australien (Oz 3083) wurden damals zusammen 700 DM an R. Krebs gezahlt.

Das Bemalen von Baumrinden hat im Norden Australiens eine 60.000 Jahre lange Tradition und entwickelte sich zu einer »highly sophisticated activity and a defiant symbol of the strength of Aboriginal culture« (Ryan 1990: 1). Die Gemälde der Yolngu sind fester Bestandteil ihres *Mardayin* – traditionellen Gesetzes – haben also direkte Verbindung zu den Ahnen, sind mit bestimmten Clans und ihrem Land verbunden (Morphy 1991: 49). Die Bedeutung der Motive ist jedoch nicht allen Menschen gleichermaßen ersichtlich – und das soll sie auch nicht sein. Die Gesellschaft der Yolngu wird von einem komplexen System der Geheimhaltung, Initiation und Wissenskontrolle durchzogen. Durch die verwendeten Muster der Ahnen wohnt den Bildern eine gewisse Kraft inne. Sie sollten folglich mit Ehrfurcht und Respekt betrachtet und behandelt werden. Jede Rindenmalerei der Yolngu verfügt laut Keen (1994: 242) über mehrere äußere und innere Bedeutungen. Die äußere Bedeutung kann beispielsweise den ästhetischen Wert eines Gemäldes umfassen, die innersten Bedeutungen sind jedoch nur initiierten Yolngu einer bestimmten, mit den Mustern verbundenen Gruppe bekannt. Rindenmalereien sind daher »shades or shadows of the Ancestral world« (Ryan 1990: 4), deren wahre Essenz für Außenstehende undurchdringbar bleibt. Dem Betrachter der Rindenmalerei fällt vielleicht die Feinheit der parallelen Linien auf und er kann versuchen die beschriebenen Salzwasseraustern zu erkennen. Das Geheimnis der detaillierten Geschichte der Ahnen, die dieses Bild *auch* erzählt, bleibt für ihn jedoch selbst dann verborgen, wenn das Gemälde öffentlich gezeigt wird. So kann ein Gemälde in den Augen der Yolngu für den Handel geschaffen sein, kommerzialisiert und öffentlich präsentiert werden und gleichzeitig geheime und sakrale Aspekte in sich tragen.

In der Beschreibung des Bildes wird seine Nutzung in einer »increase ceremony« – einem Fruchtbarkeitsritual – erwähnt. Demnach hat das Bild bzw. sein Motiv einen definierten Platz im rituellen Weltbild der Yolngu. Da das Gemälde mit einer Beschriftung versehen und einem Künstler zugeordnet ist, ist es sehr wahrscheinlich speziell für den Handel geschaffen worden – wie es spätestens seit den 1950er Jahren im Arnhemland üblich war.

Ab 1916 waren entlang der Nordküste des Arnhemlands christliche Missionsstationen gegründet worden, die sich in den folgenden Jahrzehnten als Katalysatoren für den Handel mit Kunst der Yolngu herausbildeten (Pinchbeck/Allen/Hamby 2016: 23). Zunächst wurden die Kunstschaffenden mit Tabak für ihre Werke entlohnt; der

Erlös aus dem Verkauf über die Missionsläden diente dem Unterhalt der Missionsstationen (Ryan 1990: 10). Bereits in den 1940er-Jahren entstanden distinkte regionale Kunstschulen. Als Folge der Umstellung auf Bargeldentlohnung in den 1950er Jahren und der Einführung von *art advisers*, die die Kunst vermarkteten, professionalisierte sich das Kunstgewerbe des Arnhemlands weiter (ibid.: 17). Nun fand sich Yolngu-Kunst auch in internationalen Ausstellungen und Publikationen repräsentiert. Von Aborigines geschaffene Werke galten in der internationalen Kunstwelt der 1950/60er-Jahre allerdings als Kunsthandwerk und wurden noch nicht als westlicher Kunst gleichgestellt betrachtet, daher wurde den kunstschaffenden Yolngu noch wenig individuelle Anerkennung gezollt (Pinchbeck/Allen/Hamby 2016: 15). Dies änderte sich in den kommenden Jahrzehnten: »[T]he 1980s have seen radical changes in the way they are marketed and received by Europeans. Instead of being regarded with prejudice, Aboriginal art is now collected and is held in awe both in Australia and overseas. Bark paintings are no longer viewed as ›stone-age‹ artefacts [...] but are now part of the international fine art market« (Ryan 1990: 104).

Auch Johnny Daignanan ist in der Kunstwelt kein Unbekannter: Er wurde 1892 geboren und war Teil der ersten Künstlercommunity in Milingimbi – einer Insel vor der nordöstlichen Küste des Arnhemlands. Er gehörte dem Gupapuyngu Daygurrgurr-Clan an (Yirritja-Moiety); seine Mutter war vom Liagalawumir-Clan, weshalb er auch Motive dieses Clans malen durfte (Kupka 1964: 49).[2] Unter den Yolngu war Daignanan hoch angesehen, da er einen Blitzschlag überlebt hatte (Pinchbeck/Allen/Hamby 2016: 72). Hohes Ansehen, rituelle Verantwortung und ausgezeichnete Kunstfertigkeit sind in der Gesellschaft der Yolngu oft eng verbunden (Ryan 1990: 26). Daignanans Kunst erhielt besondere Aufmerksamkeit, nachdem der tschechische Künstler Karel Kupka 1956 das Arnhemland besuchte und sich mit ihm anfreundete (Kupka 1964). Ein Erkennungszeichen seiner Werke sind »even bands of cross-hatching, rendered in repeating sequences of red, white, yellow and white« (Pinchbeck/Allen/Hamby 2016: 72), wie sie auch auf der Rindenmalerei in der Göttinger Sammlung zu sehen sind. Daignanan verstarb 1959 (ibid.: 72).

2 Die Yolngu-Clans teilen sich in zwei patrilineare Gruppen – Yirritja und Dhuwa –, die über exogene Heiratsgebote miteinander verbunden sind. Clans einer Gruppe stammen von denselben Ahnenwesen ab und verfügen demnach oft über geteilte Muster, Mythen, Gesänge und Ritualgegenstände (Morphy 1991: 43).

Zur Geschichte der Rindenmalereien im Arnhemland gehört noch ein weiterer wichtiger Aspekt: Die Kunst der Aborigines ist nicht nur kreative Ausdrucksform, sondern auch politisches Mittel. Bereits in den 1960ern setzten Yolngu ihre Werke gezielt ein, um Wissen über ihre Kultur zu verbreiten und politische Anerkennung zu gewinnen (Pinchbeck/Allen/Hamby 2016: 35). 1963 reichten hoch angesehene Yolngu die *Yirrkala Bark Petition* im australischen Parlament ein. Die Petition bestand aus vier von verschiedenen Kunstwerken eingerahmten Erklärungen, die den Anspruch der Yolngu auf ihr Land belegen sollten. Die Petition wurde zunächst kaum beachtet; erst fünfzehn Jahre später erhielten die Yolngu das formale Recht auf ihr Land zugesprochen. Heute gilt die *Yirrkala Bark Petition* als eine der ersten formalen Landrechtsforderungen einer indigenen Gruppe weltweit (National Museum Australia o. J.).

Auch heute sind Künstlercommunities im Arnhemland weiter aktiv und lebendig. Die Ethnologische Sammlung Göttingen steht seit 2021 im Austausch mit *Milingimbi Art and Culture*, einem indigen-verwalteten Zentrum, das Künstler und Künstlerinnen der Region fördert und ihre Werke vermarktet.[3] Fotos der in Göttingen bewahrten Kunstwerke wurden an Milingimbi übermittelt, um

3 www.milingimbiart.com/our-story/

sie der Künstlercommunity vor Ort wieder zur Verfügung zu stellen. Im Austausch mit dem Kulturzentrum kam der Verdacht auf, dass das hier beschriebene Werk möglicherweise nicht von Daignanan stammt. Denkbar ist, dass sich Richard Krebs und eventuelle Zwischenhändler des relativ bekannten Namens Daignanans bedienten, um das Bild besser vermarkten zu können. Dem Verdacht soll in weiteren Gesprächen nachgegangen werden. Diese und andere Kooperationen zwischen der Göttinger Sammlung und australischen Akteuren werden sicher auch in Zukunft neue Erkenntnisse hervorbringen und interessante Fragen aufwerfen.

Literaturverzeichnis

Keen, Ian
1994. *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion.* Oxford: Claredon.

Kupka, Karel
1964. Dainganngan, artiste de la terre d'Arnhem. In: *Journal de la Societé des Océanistes* 20: 45–55.

Morphy, Howard
1991. *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge.* Chicago: University Press.

Pinchbeck, Cara, Lindy Allen und Louise Hamby
2016. *Art from Milingimbi: Taking Memories Back.* Sydney: Art Gallery of New South Wales.

Ryan, Judith (Hg.)
1990. *Spirit in Land: Bark Paintings from Arnhem Land in the National Gallery of Victoria.* Melbourne: The Gallery.

Online-Quellen

Milingimbi Art and Culture
https://milingimbiart.com/our-story/

National Museum Australia. Yirrkala Bark Petitions
www.nma.gov.au/defining-moments/resources/yirrkala-bark-petitions

Rafael Andrade

RITXOKO

KUNST VON KERAMIKERINNEN DER INY-KARAJÁ IN ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNGEN

ESG, Am 3572

Seit dem 19. Jahrhundert sind kleine Puppen aus Ton – *ritxoko*, wie sie in Inyrybé, der Sprache der Iny-Karajá genannt werden –, Teil ethnologischer Sammlungen in Brasilien und Europa. In der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen befinden sich elf *ritxoko.* Sie wurden von Fritz Tolksdorf und Harald Schultz in den 1940er und 1950er Jahren auf der Ilha do Bananal im heutigen Bundesstaat Tocantins in Brasilien gesammelt.[1]

In den Sammlungen, die im 19. und 20. Jahrhundert zusammengetragen wurden, finden sich die Bezeichnungen Karajá, Javaé oder Xambioá für das große, zumeist allgemein mit dem Terminus Karajá benannte indigene Volk am Rio Araguaia. Eine Analyse der Sammlungen zeigt, dass *ritxoko* in vielen Dörfern dieser drei Gruppen existierten. Damit verbundenes Wissen wie

1 In einem Brief von Fritz Tolksdorf an den damaligen Göttinger Institutsdirektor Hans Plischke vom 10.01.1957 heißt es: »Ich sende Ihnen hiermit ein paar, von Tabatinga-Lehm hergestellte, indianische Puppen. Ich erwarb diesselben so ungefähr Anfang des Jahres 1942 von dem Häuptling der Caraja-Indianer von St. Isabel, Ilha Bananal, ›Malohe‹ [übliche Schreibweise: Maluá, RA].« Für die drei 1957 übergebenen *ritxoko* (Am 3528, Am 3529, Am 3530) wurden Tolksdorf später 100 DM überwiesen. Ob die hier abgebildete Figur (Am 3572) ebenfalls bereits zu Beginn der 1940er erworben wurde, ist nicht gesichert, aber möglich. Sie wurde von Tolksdorf erst 1958 mit Hilfe von Egon Schaden nach Deutschland versandt, wo sie zerbrochen ankam und wieder zusammengesetzt wurde (Brief an Tolksdorf, 16.10.1958). Allerdings hatte Tolksdorf in zwei Briefen vom Januar 1957 darauf hingewiesen, noch mehr Tonpuppen zu besitzen, sie

https://doi.org/10.17875/gup2024-2737

gerade aber nicht zur Hand zu haben. Über die Tonarbeit des Bootes mit den von der Schildkrötenjagd heimkehrenden Männern schrieb er am 15.01.1958 an Plischke, es sei »ein seltenes Stück, was man mich [sic] hier auch abkaufen wollte.« Ordner »Geschlossene Sammlungen nach 1945. Tolksdorf. Korrespondenz ab 1955« (Briefe), Ordner »Sammlungseingänge 1943–1957«, Mappe »1.4.1956–31.3.1957«, (33), jeweils Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

auch Herstellungstechniken waren im Tal des Araguaia somit zumindest bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weit verbreitet. Heutzutage findet sich die Herstellung von *ritxoko* vor allem in den Dörfern der Iny-Karajá. Ihre Siedlungen reichen von der Stadt Aruanã im Bundesstaat Goiás bis zur Stadt Santa Maria das Barreiras im Bundesstaat Pará. Die meisten Dörfer befinden sich allerdings im westlichen Teil der großen Flussinsel Bananal im Bundesstaat Tocantins.

Die älteste bekannte Sammlung von *ritxoko* befindet sich am Ethnologischen Museum in Berlin. Sie wurde 1888 von Paul Ehrenreich zusammengetragen (Ehrenreich 1891). Mitte des 20. Jahrhunderts nahm die Herstellung von *ritxoko* dann deutlich zu. Zeitgleich fanden in der brasilianischen Ethnologie, allen voran in den Forschungsarbeiten von Darcy und Berta Ribeiro, Überlegungen zur Beziehung zwischen Kunst und Ethnologie statt (Ribeiro 1951; Ribeiro/Ribeiro 1957). Diese Debatten motivierten viele Forscherinnen und Forscher ab den 1950er Jahren in der Region des Rio Araguaia ethnografische Sammlungen anzulegen. Ein Beispiel hierfür ist die von Maria Heloísa Fenelon Costa Ende der 1950er Jahre zusammengestellte Sammlung (Costa 1978). Für Darcy Ribeiro (1986) sind die *ritxoko* ein hervorragendes Beispiel für eine Kunst, die in erster Linie die Kultur eines indigenen Volkes und weniger eine bloße Darstellung des Menschen zum Ausdruck bringen wollte.

Wie alle Keramikarbeiten der Iny-Karajá werden *ritxoko* von Frauen hergestellt. Berichte darüber, dass *ritxoko* für Kinder zum Spielen gedacht sind, existieren seit dem 19. Jahrhundert, und werden von den Herstellerinnen auch heute noch bestätigt. *Ritxoko* sind Eigen-Repräsentationen der Iny-Karajá, Alltagsszenen, die menschliche Aktivitäten zum Ausdruck bringen. Sie werden mit dem elaborierten kulturellen Kenntnisschatz der Iny-Karajá-Töpferinnnen in Ton geformt, ein Wissen, das von den Frauen in jedem Dorf über Generationen hinweg bis in die Gegenwart tradiert, akkumuliert, erweitert und neu erfunden wird.

Am Beispiel des Objektes mit der Inventarnummer Am 3572 der Göttinger Sammlung will ich die kulturellen Bezüge der *ritxoko* etwas genauer verdeutlichen. Der Gegenstand zeigt eine typische Alltagsszene aus der Region: zwei Iny-Karajá-Männer in einem Kanu – *hawo*, auf Inyrybè. Die Figur verweist unmittelbar auf die zentrale Bedeutung, die der Rio Araguaia für das Leben der Iny-Karajá besitzt. Wir können uns die beiden Jagdgenossen vorstellen, wie sie nach dem erfolgreichen Fang einiger Schildkröten an den Flussufern des Araguaia in ihr Dorf zurückkehren. Das Kanu voller Schildkröten betont eine Tätigkeit, die bei den Iny hoch im Kurs steht, denn die Fischer, die in dieser Szene als *ritxoko* dargestellt sind, bringen eines der zentralen und geschätztesten Nahrungsmittel der Iny-Karajá ins Dorf. Die Körperbemalung der beiden Figuren ähnelt wiederum Motiven, die bei den Initiationsritualen der Männer in den Dörfern verwendet werden, und die beiden Kreise unterhalb der Augen, die die Iny-Karajá *umarura* nennen – ein einzigartiges und unverwechselbares Merkmal der Karajá – verdeutlichen noch einmal das Wissen und die kulturellen Bezüge, die in den von den Frauen hergestellten Keramiken materialisiert sind.

Auch die Töpferinnen des Dorfes Santa Isabel do Morro, heute eines der größten Dörfer der Iny-Karajá, berichten, dass das Interesse nicht-indigener Personen an den *ritxoko* im Laufe des 20. Jahrhunderts gestiegen ist; insbesondere das Interesse der

Museen nahm ab den 1940er und 1950er Jahren zu, was wichtige Veränderungen in der lokalen Produktion der *ritxoko* bewirkte. Viele Keramikerinnen betonen in diesem Zusammenhang zudem die wichtige Rolle, die die Frauen des Dorfes in der Vergangenheit gespielt haben, und nennen die Namen verschiedener Herstellerinnen aus den 1950er Jahren, die nach wie vor wichtige Referenzen für die Arbeit der heutigen Töpferinnen des Dorfes darstellen.

Zur gleichen Zeit als Fritz Tolksdorf und Harald Schultz Objekte erwarben und an die Universität Göttingen schickten, führte die Künstlerin und Ethnologin Maria Heloisa Fénelon Costa (1978) ihre Forschungen zur Keramikproduktion in Santa Isabel do Morro und anderen Iny-Karajá-Dörfern durch. Sie stellte eine Sammlung von *ritxoko* zusammen und schickte sie Ende der 1950er Jahre an das Nationalmuseum in Rio de Janeiro. Die Sammlung war Teil ihres Ansatzes, Kunst und Ethnologie miteinander zu verbinden, und die Töpferinnen als Künstlerinnen und *ritxoko* als indigene Kunst zu verstehen (Costa 1978). In ihrer Forschung trug Fénelon Costas wichtige Daten über die Keramikerinnen zusammen, die damals in Santa Isabel do Morro tätig waren. Diese Daten bilden weiterhin eine wertvolle Quelle für Studien zur Herkunft der ethnologischen Sammlungen aus der Araguaia-Region.

Die 1940er und 1950er Jahre, in denen viele ethnologische Sammlungen aus der Araguaia-Region entstanden, sind auch die Zeit, in der Maßnahmen zur wirtschaftlichen Erschließung Zentralbrasiliens aggressiv vorangetrieben wurden, was die Konflikte in der Region sehr verschärfte. Der wichtigste Grund für die lokalen Auseinandersetzungen steht in engem Zusammenhang mit den ökonomischen Aktivitäten, die seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts systematisch in der Region implementiert wurden. In dieser Zeit gewann der Rio Araguaia sowohl als Absatzmarkt als auch als Verbindungsstraße zwischen den Städten der Bundesstaaten im Norden und im mittleren Westen Brasiliens an Bedeutung. Während des gesamten 20. Jahrhunderts wurden mit starker staatlicher Unterstützung systematisch intensive nationale Kampagnen durchgeführt, um Farmer, Geschäftsleute, Landarbeiter und Arbeiter zu ermutigen, das Land in der Nähe der traditionell von den Inyrybè-sprachigen Ethnien bewohnten Gebiete in Besitz zu nehmen (Lima Filho 2001). Die wichtigsten wirtschaftlichen Aktivitäten in der Region, die bis heute fortbestehen, sind Viehzucht und landwirtschaftliche Monokulturen. Inmitten dieser Konflikte und immer stärker zunehmender Spannungen, so hat es Patrícia Rodrigues (2015) aufgezeigt, erneuerten und verstärkten die Keramikerinnen ihre Ausdrucksformen. Und sie förderten damit Wissensbestände und Praktiken, die für das Volk der Iny-Karajá von großer Bedeutung sind.

Die Untersuchung der Sammlungen und die Feldforschungen in den Dörfern sind wichtig, um die jeweiligen Beziehungen, die historischen Prozesse und die Rolle der Töpferinnen mit ihrem Wissen und ihren Techniken zu verstehen. Seit den 1950er Jahren lässt sich mit der Zunahme des Interesses an der Keramik der Iny-Karajá auch eine Weiterentwicklung der Strategien, Techniken und Erzählungen hinsichtlich der *ritxoko* feststellen (Faria 1955). Es gibt seit dieser Zeit verschiedene Entwicklungen, doch lässt sich beobachten, wie das zunehmende Interesse an den *ritxoko* in der gesamten zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch für den Prozess wichtig war, der seinen Höhepunkt in der Initiative der Anführerschaft der Iny-Karajá hatte, die Herstellungsweisen der *ritxoko* zur Anerkennung als kulturelles Erbe Brasiliens vorzuschlagen (Leitão et al. 2012). Die Registrierung erfolgte mit Unterstützung des

Ethnologischen Museums der Universidade Federal de Goiás offiziell im Jahr 2012, in Zusammenarbeit mit den Keramikerinnen – viele von ihnen noch die gleichen Personen wie in den 1950er Jahren bzw. aus deren Familien stammend – und Anführerinnen und Anführern der Iny-Karajá.

So zeigt sich im Rückblick auf die 1940er und 1950er Jahre, als die in Göttingen vorhandenen Objekte der Iny-Karajá-zusammengetragen wurden, wie die Töpferinnen gemeinsam mit führenden Repräsentantinnen und Repräsentanten der Iny selbst inmitten der bestehenden Konflikte weiter Verbindungen aufbauten, analog zu denjenigen, die mit den Forscherinnern und Forschern und Sammlerinnen und Sammlern bestanden. Der Auf- und Ausbau neuer Wege anhand der materiellen Produktion ihrer Kultur ist Teil der Lebenszusammenhänge der Familien von Santa Isabel do Morro. Dies zeigt sich deutlich an den Werken der Keramikerinnen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts, die bis heute viele andere Frauen inspirieren, die ihr Wissen und ihre Fertigkeiten bei der Keramikbearbeitung weiterführen. Auf diese Weise kreieren die Frauen mittels der *ritxoko* und ihrer Keramiktechniken immer wieder neue Wege des Dialogs, sie vertiefen den Austausch und schaffen neue Beziehungen.

Je weiter wir in unseren Studien über die Wege der Dinge und Menschen voranschreiten, desto mehr können wir den Detailreichtum erkennen, den die geschickten Hände der Iny-Karajá-Keramikerinnen produzieren, die in vielfältigen künstlerischen Darstellungen der Geschichte ihres Volkes an den Ufern des Rio Araguaia – oder Berohokỹ, wie er auf Inyrybè genannt wird –, Ausdruck verliehen haben.

Anmerkung

Übersetzung aus dem brasilianischen Portugiesisch von Nicola Höschle und Michael Kraus. Der im Originaltext durchgehend verwendete Terminus ›ceramista‹ wurde im Deutschen aus stilistischen Gründen wechselweise mit ›Keramikerin‹ bzw. ›Töpferin‹ wiedergegeben.

Literaturverzeichnis

Costa, Maria Heloisa Fénelon
1978. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.

Ehrenreich, Paul
1891. *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens.* Berlin: W. Spemann.

Faria, Luiz de Castro
1955. Figurines en Argile faites par les Indiens Karajá du Rio Araguaia. In: *Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* (Vienne 1952), II: 370–375.

Leitão, Rosani Moreira, Nei Clara de Lima, Manuel Ferreira Lima Filho und Telma Camargo da Silva
2012. *Dossiê descritivo dos modos de fazer ritxòkò*. Goiânia: Museu Antropológico/UFG/Iphan.

Lima Filho, Manuel Ferreira
2001. *O desencanto do Oeste: memória e identidade social no médio Araguaia*. Goiânia: Ed. da UCG.

Ribeiro, Darcy
1951. A arte dos índios Kadiuéu. O. O.: o. V.
1986. Arte Índia. In: Ribeiro, Darcy (Hg.). *Suma etnológica brasileira*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Vozes, Finep, 29–64.

Ribeiro, Darcy und Berta Gleizer Ribeiro
1957. *Arte plumária dos índios Kaapor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Rodrigues, Patrícia de Mendonça
2015. Transformando dor em arte: o ofício das ceramistas karajá como forma de resiliência histórica. In: Silva, Telma Camargo da (Org.). *Ritxoko*. Goiânia: Cânone Editorial, 15–48.

Mark Münzel

SCHWARZER GEIST DER KAMAIURÁ

ESG, Am 3588

Die Ethnologische Sammlung der Georg August-Universität Göttingen besitzt eine Kalebasse mit aufgemaltem Gesicht und zwei seitlich gebohrten Löchern, in die aus Palmstroh geflochtene Ohren gesteckt sind (Am 3588). An die Kalebasse

https://doi.org/10.17875/gup2024-2738

angehängt ist ein stroherner Umhang. Die Figur stammt von den Kamaiurá in der Region Alto Xingu (Brasilien, Bundesstaat Mato Grosso) und ist eines von 43 Objekten, die Erich Wustmann 1959 für DM 300,- an die Sammlung verkaufte (s. auch Noack in diesem Band).

Im Jahr seines Verkaufs hat Wustmann (1959a, 1959b) zwei Bücher veröffentlicht, die auf seinen Reise-Eindrücken im Alto Xingu-Gebiet, vor allem bei den Kamaiurá beruhten. Die Kamaiurá (Wustmann buchstabiert ›Kamayura‹) sind eine Ethnie der Tupí-Guaraní-Sprachfamilie im Alto Xingu. 1954 zählten sie nach verheerenden Epidemien nurmehr 94 Personen, bis 2014 ist ihre Zahl dann auf 604 angestiegen (Agostinho 1972, Kamaiurá et al. 2021).

Kopfaufsätze und Stroh-Umhänge zum Verhüllen von Kopf und Körper des Tänzers sind in indigenen Tanz-Ritualen der Region häufig. Unsere Figur stellt Anhã-ú dar (auch Aña-hu oder ähnlich geschrieben), der bei den Kamaiurá zumindest in den 1960er bis 1980er Jahren der am häufigsten öffentlich auftretende Geist war und das vermutlich auch bis heute ist.

Wustmann bezeichnete die Figur in seiner Verkaufsliste als »Kindermaske«. Das meint wahrscheinlich, dass die ›Maske‹ (wie gesagt, ein Aufsatz auf dem Kopf des durch den Stroh-Umhang verdeckten Tänzers) von Kindern getragen wurde, es könnte aber auch auf ein im brasilianischen Landesinneren oft verwendetes portugiesisches Wort verweisen: »brinquedo« (»Spielzeug«: für indigene Kultgegenstände) oder »brincadeira« (»Spielerei, Scherz«: für indigene Tänze religiösen Inhalts). Bei meinen Aufenthalten bei den Kamaiurá ab 1967 hörte ich diese Wortwahl nicht, doch hatte ein Teil der Kamaiurá wenige Jahre, bevor Wustmann sie im Alto Xingu antraf, teils andernorts und in intensiverem Kontakt mit Nicht-Indigenen gelebt und von deren Hinterland-Portugiesisch gelernt. Dabei könnten sie »brinquedo« oder »brincadeira« aus dem Hinterland-Portugiesischen übernommen haben, um sich Nicht-Indigenen auf Portugiesisch verständlich zu machen.

Anhã-ú lebt in Familien, die wie menschliche Familien von Männern, Frauen und Kindern gebildet werden. Dass die Kalebasse, die den Kopf darstellt, relativ klein im Verhältnis zu den Ohren ist, lässt tatsächlich an die Darstellung eines Geister-Kindes denken. Die Kleinheit könnte aber auch von einer raschen Fertigung für den Verkauf herrühren, bei der gerade keine größere Kalebasse zur Hand war. Im Nachhinein könnte dies dem Käufer gegenüber damit gerechtfertigt worden sein, dass es sich um ein Kind handele. Ein Großteil der Objekte aus dem Alto Xingu, die in Museen gelangten, wurde ja eigens für Ankäufer angefertigt. Ob das vorliegende Objekt tatsächlich im religiösen Leben benutzt oder nur für den Verkauf hergestellt wurde, kann ich von hier aus nicht erkennen. Der Mittelstreifen des Gesichts war ursprünglich offenbar rot vom Farbstoff Urukú (oder Achiote), der aus der Pflanze Bixa Orellana gewonnen wird. Er lässt vermuten, dass es sich um einen weiblichen Geist handelt, während die schwarzen Randstreifen auf vornehme Abstammung deuten – was aber bei Geistern normal ist, die schon mit den mächtigen Urzeitwesen verkehrten.

Sprachlich und in religiösen Vorstellungen verwandte Kulturen Brasiliens und Paraguays kennen Geister ähnlichen Wesens, wobei Aussprache und Schreibweise des Namens je nach Ethnie, Epoche und Autor variieren. Einen Überblick über Varianten des Anhanga in Brasilien, auch bei der nicht-indigenen Landbevölkerung, gibt Cascudo (1979: 54ff.). Die Tapirapé nannten den Geist Anchynga (Baldus 1970:

365–389), kolonialzeitliche Guaraní und Tupinambá Añanga, Anhanga, Anay, Anang (Lenke 2012: 165ff.), die Avá-Guaraní Añã´y (Untergruppe Apapocúva: Nimuendajú 1914: 368). Avá-Guaraní identifizierten solche Geister auch als mythische Vorfahren der Jaguare, die wie diese in einem untrennbaren Zeit-Kontinuum sowohl in der immer wieder erneuerten Vergangenheit als auch in der immer aufs Neue zurückkehrenden Gegenwart leben und »den traditionellen Rivalen des Menschen im Dschungel darstellen« (Bartolomé 1977: 64f., Zitat S. 65, Schreibweise Añag). Im heutigen Guaraní der Nicht-Indigenen (Guaraní paraguayo) heißt der Teufel Aña.

Den Namen Anhã-ú deuteten Kamaiurá mir als »Schwarzer Anhã«. Im Folgenden gebe ich eine der im Kern gleichen Versionen seines Mythos wieder (Volltext in Münzel (Hg.) 1973: 217–222): Junge Kamaiurá fordern von einer alten, kundigen Frau Auskunft darüber, wo die Unholde leben, deren Mordlust immer wieder Menschen zum Opfer gefallen sind. Die Alte verrät das erst nach heftigem Drängen und unter Warnungen (»Ihr seid noch viel zu klein!«), die Jungen ziehen aus und finden tief im Wald ein steinernes Dorf, um das herum haufenweise Knochen der Opfer liegen. Die Menschen begraben zunächst die Knochen, dann rufen sie die Anhã-ú zum Tanz. Die Geister versuchen die Menschen mit der Aufforderung zu überlisten, den rechten Menschenarm dem linken Geisterarm zu reichen (damit die Menschen nicht mit dem rechten Arm dreinhauen können und die Geister den rechten Arm zum Keulenhieb frei haben), doch die Jungen fallen darauf nicht herein, reichen den linken Arm zum Tanz, behalten so die rechten Arme mit ihren Äxten frei und erschlagen alle Anhã-ú bis auf eine Frau (die vermutlich schwanger war, sodass die Anhã-ú nicht ausgerottet wurden). Die Jungen schneiden den toten Feinden die Ohren ab und tragen sie nachhause als Geschenk für die Frauen, die so Feuerfächer bekommen. Auch an unserer Figur sind die ›Ohren‹ Feuerfächer.

Die Erzählung und die Feste, bei denen die Anhã-ú mit wildem Gebrüll auftreten und dann mit Nahrungsgaben von den Frauen gezähmt werden, feiern den Sieg der indigenen Zivilisation über die Wilden. Die Anhã-ú werden bisweilen mit wilden Nachbarvölkern oder mit den ja ebenfalls primitiv wilden Nicht-Indigenen assoziiert. Sie alle brüllen und werden am Ende zwar immer wieder von den zivilisierten Indigenen besiegt und in ihre wilden Wälder (die Zeit der gefühllosen, unsterblichen Steine) oder in die Moderne (Rio, São Paulo … – mit Hochhäusern aus Stein) zurückgescheucht, kehren aber auch immer wieder mit hartnäckiger Bosheit zurück. Sie stecken etwa hinter Epidemien, die aus den Städten gekommen sind. Ein weiteres Thema, das in dem Mythos mitschwingt, ist der Sieg der mutigen Jungen über die feigen und tölpelhaften Alten. Die Jungen wissen mit den Anhã-ú fertig zu werden, lassen sich nicht überlisten und ordnen den rechten und den linken Arm beim Tanz korrekt. Unausgesprochen schwingt auch mit, dass die jungen, zivilisierten Krieger den Frauen im Austausch für Sex etwas Nützliches schenken, während die wilden Unholde wie die primitiven Nachbarn und Weißen mit ihren ›Keulen‹-Penissen nichts schenken, nur besiegen und töten wollen.

Das Muster des Sieges der jugendlichen indigenen Zivilisation über die uralte Primitivität von Wald- oder Stadtbewohnern findet sich auch in anderen Erzählungen, mit anderen Geistern, etwa dem Kapuzineraffen-Geist wieder, doch tobt gerade Anhã-ú (wohl bis heute) besonders wild herum. Seine Zähmung durch die Frauen erfolgt rituell so, dass diese den Männern, die unter dem Umhang stecken und vom Tanzen und brüllenden Toben erschöpft und durstig sind, *kawin* kredenzen.

Dieses erfrischende Getränk auf der Basis von Maniok und Wasser (portugiesisch »cauim«, im Alto Xingu anders als in anderen Regionen nicht alkoholisch) dient nicht nur der Erfrischung der Männer, sondern es stellt in dem Fall auch deren Zähmung durch ein Getränk der Frauen und die Zähmung der wilden Monstren durch die Dorfgemeinschaft dar. Gerade hier drückt sich der Stolz der Kamaiurá auf ihre kulturelle Überlegenheit über die Indigenen außerhalb des Alto Xingu und über die Nicht-Indigenen besonders klar aus.

Literaturverzeichnis

Agostinho da Silva, Pedro.
1972. Informations concerning the territorial and demographic situation in the Alto Xingu. In: Dostal, Walter (Hg.). *The Situation of the Indian in South America*. Geneva: World Council of Churches, 252–283.

Baldus, Herbert
1970. *Tapirapé: Tribo tupí no Brasil Central* (Brasiliana Grande Formato 17). São Paulo: Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo.

Bartolomé, Miguel Alberto
1977. *Shamanismo y Religión entre los Avá-Katú-Eté del Paraguay*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Cascudo, Luís da Câmara
1979. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo/[Brasília]: Melhoramentos/Instituto Nacional do Livro.

Kamaiurá, Kanawayuri et al.
2021. Kamaiurá. *Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil* (https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kamaiur%C3%A1#Fontes_de_informa.C3.A7C3.A3o).

Lenke, Sabine
2012. Heil und Heilung: Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten. Berlin: Dissertation (https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/11463/Lenke_Heilkunde_Guarani.pdf?sequence=1).

Münzel, Mark (Hg.)
1973. *Erzählungen der Kamayurá* (Studien zur Kulturkunde 30). Wiesbaden: Franz Steiner.

Nimuendajú Unkel, Curt
1914. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 46: 284–403.

Wustmann, Erich
1959a. *Arapu. Ein Indianerjunge vom Xingu.* Reutlingen: Ennslin & Laiblin.
1959b. *Xingu. Paradies ohne Frieden.* Radebeul: Neumann Verlag.

Ndzodo Awono

EINE ZEREMONIALGLOCKE DER BAMUN

ESG, Af 3322

Der Gegenstand mit der Inventarnummer Af 3322 weist einen Holzkopf mit menschlichen Zügen auf. Der Holzschlegel ist mit roten Baumwollstreifen umwickelt. Gemeinsam mit der metallenen Glocke wirkt das Objekt wie eine Puppe, die ein rotes Halstuch trägt.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2739

Die Zeremonialglocke ist 45,5 cm lang und hat einen Durchmesser von 12 cm. Die Länge des Baumwollstreifens beträgt 20 cm. Solche menschenköpfigen Glocken (*nsüre*) treten häufig in der höfischen Kunst der Bamun auf (Koloss 2008: 136). Geary (1983: 191) beschreibt das Objekt als Zeremonialglocke, die nur den erfolgreichen Kriegern vorbehalten war und bis in jüngste Zeit von dem *tupanka,* dem Anführer der königlichen Armee, benutzt wird (Geary (1983: 191).

Auch auf einem Foto des Königs der Menyam, Fo-menyam Patouokoumche Mama, ist eine Zeremonialglocke zu erkennen (Geary 2008: 32, Abb. 14). Die Menyan waren Ende des 19. Jahrhunderts von dem Bamun-König Mbuembue unterworfen worden. Das Foto ist ein Hinweis darauf, dass sie dieses Element der Bamun-Kultur in der Folgezeit übernommen haben.

Njikam Tounessah Alidou, der Kurator des königlichen Museums der Bamun in Foumban, erklärte mir in einem Interview am 26. November 2021 zum Gebrauch des Objekts:

> »Dieser Gegenstand wird *səngrə* auf Bamun genannt [...] Die Arbeiter des Königs, d. h. seine Handwerker und diejenigen, die auf seinem Hof und auf seinen Feldern arbeiteten, benutzten den Gegenstand als Kommunikationsmittel [...] Er diente auch dazu, die Kämpfer auf dem Schlachtfeld aufzumuntern. [...]. Die Objekte wurden immer von den Bamun-Schmieden hergestellt [...] Diese Art von Glocke [...] wurde [...] vom königlichen Verteidigungsminister benutzt. In Kriegszeiten konnte man darauf schlagen, um die Kämpfer auf dem Schlachtfeld zusammenzurufen [...] Bei anderen Gruppen wird das Instrument *ngong* genannt.«

Die Ethnologische Sammlung kaufte die hier abgebildete Zeremonialglocke am 1. Oktober 1964 von Richard Krebs (1909–2004), einem Ethnografika-, Kunst- und Antiquitätenhändler, für 300 DM.[1] Gemäß einem Eintrag in das Warenbestandsbuch[2] war eine Person aus Kassel namens Seyfried Vorbesitzer der Glocke. Von Seyfried hatte Krebs 1962–1963 Antiquitäten und ethnografische Gegenstände für einen Gesamtpreis von 2.000 Mark erworben.

1
Ordner »Sammlungseingänge 1957 bis 1969«, Akte »1.1.1964–31.12.1964«, (7). Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

2
Krebs, Richard. Warenbestandsbuch 1960–1970, ders. Wareneingangsbuch 1961–1991. Die Ethnologische Sammlung erwarb in den 1950er und 1960er Jahren mehrfach Ethnografika über Krebs. Die genannten Geschäftsbücher wurden im Rahmen einer Seminararbeit von Josefine Neef (2022: 19) angefragt und der Sammlung von einem Enkel des Antiquitätenhändlers für Recherchezwecke freundlicherweise zur Verfügung gestellt.

Literaturverzeichnis

Geary, Christraud
1983. *Things of the palace. A catalogue of the Bamum Palace Museum in Foumban (Cameroon).* Wiesbaden: Franz Steiner.
2008. Bamum und Tikar: Inspiration und Innovation. In: Homberger, Lorenz (Hg.). *Kamerun. Kunst der Könige*. Zürich: Museum Rietberg, 22–67.

Koloss, Hans-Joachim
2008. Hofkunst und Masken in den Königtümern der Nordwest-Provinz von Kamerun. In: Homberger, Lorenz (Hg.). *Kamerun. Kunst der Könige*. Zürich: Museum Rietberg, 65–252.

Neef, Josefine
2022. *Verdachtsmomente des Heiligen – Australische Objekte in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen* (www.uni-goettingen.de/de/663903.html).

Eva Ch. Raabe

EIN SAGOVORRATSTOPF AUS AIBOM

ESG, Oz 4297

Der heute in der Göttinger Sammlung bewahrte Vorratstopf stammt aus dem am Chambri-See gelegenen Ort Aibom. Es handelt sich dabei um eine Ansiedlung im Gebiet der Iatmul, die entlang des Mittellaufs des Sepik in Papua-Neuguinea leben.[1] Zumindest bis in die 1970er Jahre hinein stellten die Iatmul das für die Haushaltsführung benötigte Geschirr selbst her, wobei die Frauen fast alle mit der Töpferei verbundenen Arbeiten verrichteten. Sie gewannen das Rohmaterial aus den umliegenden Tongruben und modellierten die Gefäße, indem sie eine Kombination von Ringwulst- und Treibtechnik anwendeten. Die fertig geformten Töpfe und Schalen wurden mindestens zwei Wochen an der Luft

1 Genaue Angaben zur kulturellen und linguistischen Zugehörigkeit von Aibom finden sich bei Schuster 1969: 141. In älteren deutschsprachigen Schriften wird für die ethnische Bezeichnung auch die Schreibweise Yatmül verwendet. S. auch Falck in diesem Band.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2740

getrocknet und danach in aufgeschichteten Reisigstößen gebrannt. Da der Töpferofen früher in ganz Neuguinea unbekannt war, erreichte man während des Brennens nicht die zur völligen Durchhärtung des Materials benötigten hohen Temperaturen. Die Keramik blieb daher porös und war in der Handhabung sehr empfindlich. Die unterschiedlichen Keramikformen, bestehend aus Herdschalen,[2] Vorrats- und Kochtöpfen sowie Back- und Essschalen, waren nicht nur für den eigenen Haushalt bestimmt, sondern stellten auch eine wichtige Handelsware dar. Besonders die Frauen aus Aibom galten als Spezialistinnen. Sie produzierten Töpferware in großen Mengen, um sie auf dem regelmäßig stattfindenden regionalen Markt gegen Lebensmittel einzutauschen. Sie verhandelten diese aber auch außerhalb des festgelegten Markttreffens an Frauen aus den Nachbardörfern, die mit dieser Ware dann wiederum in anderen Siedlungen Handel betrieben. So verbreitete sich die Töpferware aus Aibom im gesamten Sepikgebiet, und der Ort wurde zum Markt dominierenden Töpferdorf der Region (Schuster 1969: 142; Schuster 1987: 292; Raabe 2001: 18f.).[3]

2
Die Herdschalen dienen als Kochstellen. In ihnen wird zum Schutz des Holzbodens der Häuser das Küchenfeuer entzündet (Schuster 1987: 297).

3
Zwar werden inzwischen Vorratstöpfe weitgehend durch Plastikbehälter ersetzt, Herdschalen und Sagobackschalen aus Aibom sind jedoch in der Region auch heute noch in Gebrauch. Die Töpferinnen lassen sich allerdings heute auf lokalen Märkten oder von direkt ins Dorf kommenden Kundinnen mit Geld entlohnen (Auskunft von Christiane Falck, 2023).

Bei dem Stück der Göttinger Sammlung handelt es sich um einen Topf der Kategorie *au*. Diese Vorratstöpfe waren für die Aufbewahrung von Sago bestimmt, einem in der Sepikregion bedeutenden, aus dem Mark der Sagopalme gewonnenen, stärkehaltigen Grundnahrungsmittel. Während die hohen, mit langem, engem Hals versehenen Vorratstöpfe, die *damarau*, der längeren Aufbewahrung von geräuchertem Sago dienten, nutzte man für frischen, noch feuchten und daher nur kurze Zeit haltbaren Sago den *noranggau*, ein bauchiges Gefäß mit kurzem, weitem Hals. Zu dem aufgrund seiner Form deutlich als *noranggau* erkennbaren Göttinger Vorratstopf gehört auch ein gewölbter schalenförmiger Deckel. Solche Deckel, die *sembuk au*, dienten gleichzeitig als Topfverschluss zum Schutz des Sagos vor Ungeziefer und als Arbeitsschüssel bei der Zubereitung von Sagospeisen (Schuster 1969: 142; Schuster/Schuster 1975a: 9f.; Schuster 1987: 298f.).

Anders als bei vielen anderen Museumsobjekten lässt sich der Weg des *noranggau* von seiner Herstellung in Neuguinea an bis in die Göttinger Sammlung deutlich nachvollziehen. Bereits als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Frankfurter Frobenius-Instituts bereiste der Ethnologe und spätere Basler Hochschullehrer Meinhard Schuster 1961 den Sepik, um zusammen mit seinem Kollegen Eike Haberland für das Museum für Völkerkunde der Stadt Frankfurt, das heutige Weltkulturen Museum, eine umfangreiche ethnografische Sammlung anzulegen.[4] Dabei besuchte er auch Aibom, wo er eine große, alle Gefäßtypen umfassende Anzahl von Keramiken für das Museum erwerben konnte. Im Rahmen einer längeren Forschungsreise von Ende 1965 bis Anfang 1967 kehrte Schuster, diesmal zusammen mit seiner Frau Gisela Schuster, nach Aibom zurück.[5] Dort beschäftigten sich beide intensiv sowohl mit den technischen Abläufen des Töpferhandwerks als auch mit deren mythologischer Einbettung. Während dieser Feldforschung legten sie außerdem eine umfangreiche filmische Dokumentation an. Im Januar und Februar 1966 stellten sich die Töpferin Kambanpi und ihr Mann Kampindi zur Verfügung, um die

4
Zu Meinhard Schusters Werdegang allgemein s. Schindlbeck 2021; zur Sammelreise 1961 s. Schuster 2008.

5
Es handelte sich um eine vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierte und vom Museum für Völkerkunde in Basel (heute Museum der Kulturen) ausgerichtete Forschungsreise.

Technik des Topfaufbaus, das Anbringen von Verzierungen sowie das Brennen und Bemalen vor laufender Kamera auszuführen (Schuster/Schuster 1975a: 22). Das erstellte Filmmaterial wurde später vom Institut für den Wissenschaftlichen Film (IWF) in Göttingen bearbeitet und in der Reihe der *Encyclopaedia Cinematographica* herausgegeben. Dabei entstanden drei Filme, in denen auch der nun zur Göttinger Sammlung zählende *noranggau* in verschiedenen Entstehungsphasen zu sehen ist.[6] Da sich dieser Vorratstopf vor seiner Übereignung an die Ethnologische Sammlung der Göttinger Universität im Besitz des IWF befand, darf man annehmen, dass Schuster das Stück von der Töpferin nach der Fertigstellung erwarb, um es dem IWF zu Anschauungszwecken zu überlassen. Die später zu den Filmen von Meinhard und Gisela Schuster erstellten Begleithefte enthalten über die Angaben zu Daten und Abläufen der Filmarbeit hinaus auch allgemeine Erklärungen zu Techniken und kultureller Bedeutung des Töpferhandwerks in Aibom (Schuster/Schuster 1975a, 1975b, 1975c). Während ihrer Feldforschungen zeichneten Meinhard und Gisela Schuster auch die mit der Töpferei und ihren Erzeugnissen verbundenen mythischen Erzählungen auf. Meinhard Schuster veröffentlichte dazu bereits 1969 einen Artikel unter dem Titel *Die Töpfergottheit von Aibom.* Gisela Schuster verfasste schließlich 1987 für die Ausstellung *Neuguinea. Nutzung und Deutung der Umwelt* des damaligen Museums für Völkerkunde in Frankfurt einen Katalogbeitrag, in dem sie ausführlich auf die von ihr und ihrem Mann gesammelten Töpfermythen einging. Aus diesen für das Thema wohl wichtigsten Quellen ergibt sich die hier folgende zusammenfassende Einordnung der verschiedenen Keramiktypen in die mythologischen Vorstellungen der Iatmul.

6
Es handelt sich um die Filme E 1368, E 461 und E 1369. Das Foto in den Begleitheften zeigt dagegen einen anderen Vorratstopf (Schuster/Schuster 1975a, b, c, jeweils S. 21, Abb. 7).

Im Mittelpunkt der mythischen Erzählungen steht die Ahnfrau Kolimangge, die den Ton herbeirufen konnte. Sie selbst musste nur den Ton formen und das Feuer entzünden. Auf ihren Befehl hin schichtete sich das Brennholz von allein auf, die geformten Töpfe stiegen von selbst ins Feuer und liefen nach dem Brennen zum Markt, um sich dort für den Tauschhandel aufzureihen. Nach ihrem ersten ehelichen Verkehr jedoch verlor Kolimangge die Macht über die Dinge – seitdem müssen alle Frauen die harten mit der Töpferei verbundenen Arbeiten selbst übernehmen. Kolimangge tritt in den verschiedenen Versionen der Mythe mal in menschlicher Gestalt, mal als entenartiger Wasservogel auf, der an den feuchten, die Tonerde enthaltenden Flussufern vorkommt. Ihr väterlicher Schöpfer ist der mythische Ahn Meintumbangge, der sowohl als männlicher Krieger als auch als menschenverschlingender Adler in Erscheinung treten kann. In einigen Erzählvarianten wird Kolimangges Schwester Temenggbo erwähnt, die Tonerde und Ton verkörpert und daher mit dem im Boden wühlenden Schwein in Verbindung gebracht wird (Schuster 1969: 146ff.; Schuster 1987: 314ff.; vgl. Raabe 2001: 19f.).

In den unterschiedlichen Keramiktypen sahen die Iatmul eine Manifestation ihrer mythischen Ahnen. Die Herdschalen *gugumbe* galten als weiblich und verkörperten entweder Kolimangge oder ihre Schwerster Temenggbo. Kochtöpfe *sero* und Vorratstöpfe *au* galten als männlich und standen für Meintumbangge. Die aufmodellierten Gesichter lassen sich fünf Haupttypen zuordnen, die vor allem die unterschiedlichen Tiergestalten der jeweiligen Ahnenwesen widerspiegeln. Da die verschiedenen Gesichtsdekors jedoch für Herdschalen und Töpfe gleichermaßen verwendet wurden, ist für die Bestimmung ihrer jeweiligen Identität hauptsächlich das der Gefäßform zugeordnete Geschlecht ausschlaggebend. Eine breitgeflügelte, dem Entenschnabel

nachempfundene Nase deutet den Wasservogel an, eine scharfkantig gebogene Nase stellt den Adler dar und eine rüsselförmige Nase lässt das Schwein erkennen. Außerdem findet sich noch die Darstellung eines von Wellen, Zacken und konzentrischen Kreisen umgebenen Gesichts mit bügelförmiger Nase. Dieses Gesicht wird als hinter einem Bewuchs von Flechten oder rankenden Pflanzen verborgener Buschgeist interpretiert (Schuster 1987: 314). Ein jüngeres, nicht mehr strengen stilistischen Konventionen folgendes Dekor zeigt ein maskenartiges Gesicht, das ursprünglich nur übermodellierten Ahnenschädeln (s. Falck in diesem Band) oder hölzernen Masken vorbehalten war. Das Entengesicht findet sich ausschließlich an den Herdschalen, während die Gesichter von Schwein und Adler sowohl an Herdschalen als auch an Vorratstöpfen angebracht wurden. Für beide Arten von Vorratsgefäßen wurden die Gesichter von Adler, Schwein, Buschgeist oder das neuere Maskengesicht verwendet. Allerdings bevorzugte man für die hohen Töpfe *damarau* das Schwein und den Buschgeist, für die kurzhalsigen Gefäße *noranggau* den Adler. Den kleineren Kochtöpfen waren die Gesichter von Adler und Buschgeist vorbehalten (Schuster 1969: 42ff.; Schuster 1987: 312ff., vgl. Raabe 2001: 21f.).

Das Gesichtsdekor des *noranggau* der Göttinger Sammlung ist nicht eindeutig zu bestimmen, da es eigentlich keiner der von Meinhard und Gisela Schuster beschriebenen Typen genau entspricht. Es könnte eines der neueren Maskengesichter darstellen. Vergleicht man den Topf allerdings mit entsprechenden, nach traditionellen Konventionen gestalteten Stücken der Frankfurter Sammlung, ließe sich aufgrund der Nasenform und der Umrandung mit konzentrischen Kreisen die Darstellung auch als stilistisch innovativ ausgearbeitete Version des Buschgeists interpretieren (vgl. Schuster 1987, Abb. 115). Da es sich aber sicher um einen immer als männlich gedachten Vorratstopf handelt, begegnet hier wohl der Schöpferahn Meintumbangge den Blicken der Betrachter.

Literaturverzeichnis

Raabe, Eva
2001. Beseeltheit. In: Suhrbier, Mona und Eva Raabe (Hg.). *Menschen und ihre Gegenstände. Amazonien – Ozeanien* (Roter Faden zur Ausstellung 22). Frankfurt: Museum der Weltkulturen, 15–24.

Schindlbeck, Markus
2021. Meinhard Schuster (1930–2021). In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* (67): 265–276.

Schuster, Gisela
1987. Nutzung der Erde: Töpferei in Aibom. In: Münzel, Mark (Hg.). *Neuguinea. Nutzung und Deutung der Umwelt*, *Band 1* (Roter Faden zur Ausstellung 12). Frankfurt: Museum für Völkerkunde, 289–329.

Schuster, Meinhard
1969. Die Töpfergottheit von Aibom. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* (15): 140–161.
2008. Vom Main an den Sepik. Festrede zur Ausstellungseröffnung am 26.10.2007. In: Raabe, Eva Ch. (Hg.). *Reisen und Entdecken. Vom Sepik an den Main. Hintergründe einer Ausstellung*. Frankfurt: Museum der Weltkulturen, 46–51.

Schuster, Meinhard und Gisela Schuster
1975a. *Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Töpferei (Backschale, Feuerschale, Sago-Vorratstopf).* Begleitveröffentlichung zu Film E 1368 der Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.
1975b. *Yatmül (Aibom) Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Verzieren eines Vorratstopfes.* Begleitveröffentlichung zu Film E 461 der Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.
1975c. *Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Bemalen eines Sago-Vorratstopfes.* Begleitveröffentlichung zu Film E 1369 der Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.

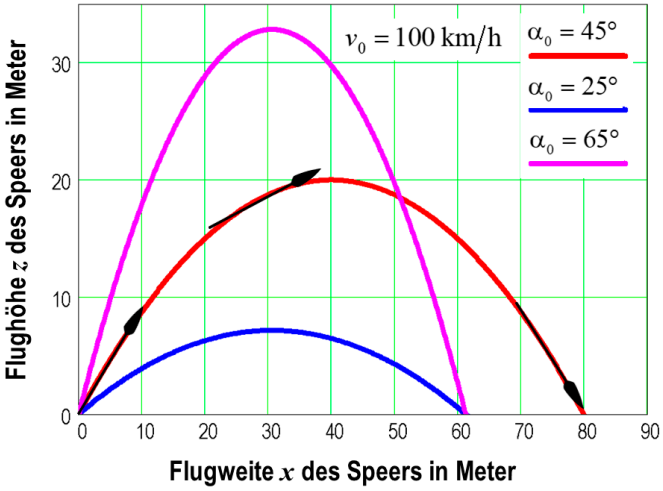
Metin Tolan

WIE EIN SPEER DURCH DIE LUFT FLIEGT

ESG, Af 3717

Der Flug von Gegenständen durch die Luft, wie etwa von Speeren, inspiriert einen, sich genauer mit den Flugkurven von solchen Körpern zu befassen. Dabei soll jetzt nur der einfachste Fall behandelt werden, bei dem Einflüsse des Luftwiderstands oder des Winds auf die Flugkurve nicht berücksichtigt werden. Alle diese Einflüsse können jedoch recht groß werden und machen beispielsweise den Flug eines Fußballs zu einem sehr komplexen physikalischen Vorgang. Wenn allerdings der Luftwiderstand klein ist und der Wind nicht besonders stark weht, dann kann die Flugkurve recht einfach beschrieben und diskutiert werden. Diese Bedingungen sind alle recht gut beim Wurf eines Speers erfüllt. Die Grafik [Abb. 2] zeigt typische Flugkurven eines Speers für unterschiedliche Abwurfwinkel α_0. Nach rechts, in

https://doi.org/10.17875/gup2024-2741



2 Typische Flugkurven eines Speers für unterschiedliche Abwurfwinkel.

x-Richtung, und nach oben, in z-Richtung, sind die jeweilige Flugweite und Flughöhe des Speers aufgetragen. Die Linien geben dann die Flugkurven des Speers wieder. Jeder Punkt auf dieser Linie gehört zu einer bestimmten Flugweite und Flughöhe und gibt somit die Lage des Speers im Raum an. Es ist zu beachten, dass die Skalen in x- und z-Richtung unterschiedlich sind, sodass die Kurve stärker nach oben auseinandergezogen erscheint. In Wirklichkeit verlaufen die Flugkurven des Speers deutlich flacher. Bei der Berechnung der Flugkurven kommt es am Anfang auf zwei Größen an: die Abwurfgeschwindigkeit v_0 und den Abwurfwinkel α_0. Die Abwurfgeschwindigkeit im obigen Beispiel ist mit $v_0 = 100$ km/h recht hoch, aber mit einer Schleuder leicht erreichbar. Als Abwurfwinkel wurde bei der Berechnung $\alpha_0 = 45°$ für die mittlere Kurve gewählt. Auf den Speer wirken während des Flugs durch die Luft die verschiedensten Kräfte ein, von denen wir nun nur die immer senkrecht nach unten zeigende Erdanziehungskraft berücksichtigen wollen. Jeder Gegenstand auf der Erde, also auch ein fliegender Speer, wird mit der konstanten Erdbeschleunigung von $g = 9{,}81\ m/s^2$ zum Erdmittelpunkt hin beschleunigt und somit angezogen. Interessant ist dabei, dass die Erdbeschleunigung unabhängig von der Masse des Körpers ist, obwohl wir das Gefühl haben, dass schwerere Körper schneller fallen als leichte. Dies liegt aber am Luftwiderstand, der die Bewegung hemmt, und wird später noch etwas genauer erklärt werden. Wir vernachlässigen bei unseren Betrachtungen deswegen erst einmal den Luftwiderstand völlig, werden am Ende jedoch sehen, dass dies nicht immer so einfach gerechtfertigt ist.

Die Flugkurven in der obigen Abbildung haben eine charakteristische Form. Es sind sogenannte Wurfparabeln, die symmetrisch bezüglich ihres höchsten Punktes sind. Der Speer steigt gleichmäßig auf, bis er den höchsten Punkt erreicht hat, und fällt dann wieder ebenso gleichmäßig zu Boden. Eine solche Kurve kann

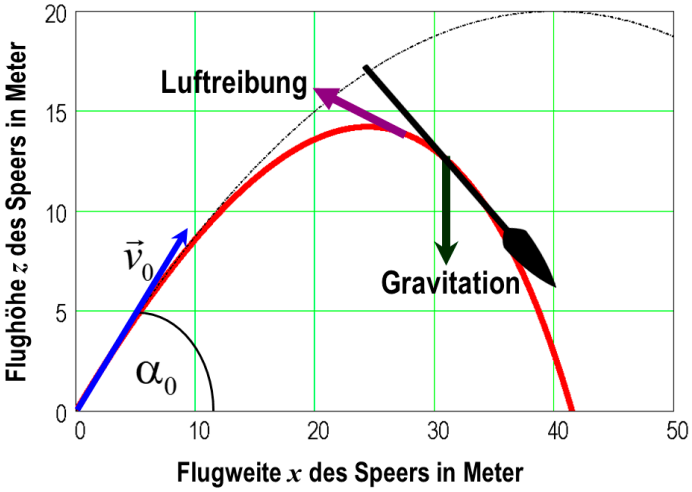
auch experimentell beobachtet werden, wenn man beispielsweise die Flugkurve einer kleinen Holzkugel stroboskopisch beobachtet. Deutlich ist dann die symmetrische Form der Flugkurve zu erkennen. Dabei handelt es sich eigentlich um die Überlagerung von zwei Bewegungen: In horizontaler Richtung liegt eine gleichmäßige Bewegung mit konstanter Geschwindigkeit vor, der in senkrechter Richtung ein freier Fall überlagert ist. Mit etwas Schulmathematik ergibt sich dann eine parabelförmige Flugbahn[1].

Nun stellt sich natürlich sofort eine Frage: Wie groß muss der Abwurfwinkel sein, damit bei gleichbleibender Abwurfgeschwindigkeit die Flugweite des Speers möglichst groß wird? Durch etwas Nachdenken lässt sich leicht feststellen, dass es in der Tat so etwas wie einen optimalen Abwurfwinkel geben muss. Wenn der Winkel klein ist, im Grenzfall also $\alpha_0 = 0°$, dann wird auch die Wurfweite sehr klein sein und im Extremfall null Meter betragen, da der Speer gar nicht vom Boden abhebt. Wenn man aber den anderen Extremfall heranzieht und den Speer unter einem sehr großen Winkel und im Grenzfall $\alpha_0 = 90°$ abwirft, d. h. man wirft senkrecht nach oben, dann ist die Wurfweite des Speers ebenfalls klein und im Extremfall null Meter, da der Speer zwar hoch, aber nicht weit fliegt. Dazwischen muss es also ein Optimum geben, bei dem der Speer einerseits so hoch fliegt, dass er lange genug in der Luft bleibt, aber andererseits auch nicht zu hoch fliegt, damit nicht zu viel Energie des Wurfes in die Höhe geht statt in die Weite. In der Tat liegt das Optimum genau in der Mitte zwischen $\alpha_0 = 0°$ und $\alpha_0 = 90°$, also bei einem Abwurfwinkel von $\alpha_0 = 45°$. Um diesen Winkel herum sind die Flugweiten dann symmetrisch verteilt. Unsere Grafik zeigt dies auch. Hier ist zu erkennen, dass die Wurfweiten für $\alpha_0 = 25°$ (= 45° – 20°) und für $\alpha_0 = 65°$ (= 45° + 20°) gleich groß sind. Alle Kurven wurden für die gleiche Abwurfgeschwindigkeit von $v_0 = 100$ km/h berechnet. Während der größere Abwurfwinkel zu einer über 30 Meter hohen Flugkurve führt, erreicht der Speer im Fall des flachen Abwurfwinkels nicht einmal acht Meter Flughöhe. Die Flugweite des Speers ist aber mit etwa 60 Metern in beiden Fällen gleich groß. Es ist nun leicht zu erkennen, warum das Optimum bei $\alpha_0 = 45°$ liegt. Einerseits ist die Flughöhe des Speers dann groß genug, sodass er lange genug in der Luft bleibt, andererseits geht aber nicht zu viel Energie des Wurfes in die Höhe. $\alpha_0 = 45°$ ist also genau der optimale Wert zwischen »zu flach« und »zu hoch«.

Etwas kann aber noch nicht stimmen. Wenn alles so wäre, wie wir bisher gesagt haben, dann müsste ein durchschnittlicher Wurf mit einer Geschwindigkeit von $v_0 = 100$ km/h bei einem Winkel von $\alpha_0 = 45°$ etwa 80 Meter weit fliegen[2]. 80 Meter Wurfweite entsprächen auf einem Fußballfeld in etwa der Strecke vom Elfmeterpunkt des einen Torraums bis zum gegnerischen Strafraum. Nun geht der Wurf eines Amateurs mit einem Speer aber meist nicht weiter als bis zum Mittelkreis, also nur etwa 45 Meter weit. Auch sehen die Flugkurven nicht so schön symmetrisch aus wie unsere Wurfparabeln in Abbildung 2, vielmehr liegen asymmetrische, sogenannte ballistische Kurven vor. Was ist also falsch? Ganz einfach, der Luftwiderstand spielt bei Flugkurven meistens doch eine Rolle. Da der Luftwiderstand eines Körpers mit zunehmender Geschwindigkeit stark ansteigt,

1 Die genaue Formel für die Wurfparabel lautet:
$z(x) = x \times \tan\alpha_0 - g \times x^2/(2 \times v_0^2 \times \cos^2\alpha_0)$

2 Übrigens kann man die maximale Flugweite mit der einfachen Formel
$x_{max} = v_0^2/g = (27{,}8\ m/s)^2/(9{,}81\ m/s^2) = 79$ Meter
exakt berechnen. Die maximale Flughöhe ist dann
$z_{max} = v_0^2/(4 \times g) = x_{max}/4$.
Das Verhältnis von Flugweite zu Flughöhe des Speers ist also 4:1, was noch einmal zeigt, dass die Flugkurve eines Speers recht flach ist.



3 Flugbahn eines Speers und einwirkende Kräfte.

muss er gerade bei Würfen mit großer Geschwindigkeit berücksichtigt werden. Bei Berücksichtigung des Luftwiderstands liegt übrigens der optimale Abwurfwinkel für die maximale Flugweite eines Speers nicht mehr bei $\alpha_0 = 45°$, sondern bei nur noch etwa 35°.

Wir haben also gesehen, dass ein Speer, wie jeder andere Körper auch, eine symmetrische Wurfparabel durchfliegen würde, wenn nur die Erdanziehung auf ihn einwirkt und man den Luftwiderstand vernachlässigen kann. Dann ergäbe sich für den Abwurfwinkel $\alpha_0 = 45°$ die größte Wurfweite. Da der Luftwiderstand aber einen merklichen Einfluss auf die Flugkurve eines Speers haben kann, müssen wir jetzt noch seinen Einfluss kurz diskutieren.

Die zweite Grafik [Abb. 3] zeigt die Flugbahn eines Speers und die Kräfte, die auf ihn einwirken. Nach rechts in x-Richtung und nach oben in z-Richtung sind die jeweilige Flugweite und Flughöhe aufgetragen. Die durchgezogene Linie gibt dann die Flugkurve wieder. Bei der Berechnung der Flugkurve kommt es auf mehrere Parameter an. Die gezeigte Kurve ist für eine Abwurfgeschwindigkeit von $v_0 = 100$ km/h und einen Abwurfwinkel von $\alpha_0 = 45°$ berechnet worden. Wichtig ist nun aber, dass der Luftwiderstand mitberücksichtigt wurde.

Auf den Speer wirken während des Flugs wieder die verschiedensten Kräfte ein, von denen wir nun neben der immer senkrecht nach unten zeigenden Erdanziehungskraft auch die Luftwiderstandskraft berücksichtigen werden. Der Luftwiderstand übt eine zusätzliche Kraft auf den Speer aus, die parallel und entgegen der augenblicklichen Bewegungsrichtung gerichtet ist. Bei der Berechnung wurde eine Reibungskraft zugrunde gelegt, die linear mit der Geschwindigkeit des Speers ansteigt. Man bezeichnet diesen Fall als Stokes-Reibung. Es gilt also $F_{\text{Luftreibung}} = \beta \cdot v$. Die Kurve in Abbildung 3 zeigt dann die Flugkurve eines Speers für den Fall $\beta = 0{,}142$ kg/s. Man beachte nun, dass sich die Flugkurve mit Luftwiderstand (durchgezogene Linie)

drastisch verändert hat, wenn man sie mit der Kurve ohne Luftwiderstand (gestrichelte Linie) vergleicht. Ohne Luftwiderstand käme der mit 100 km/h unter einem Abwurfwinkel von 45° geworfene Speer ca. 80 Meter weit, würde etwa 20 Meter hoch steigen und vollführte eine völlig symmetrische Flugkurve. Unter Berücksichtigung des Luftwiderstands fliegt der unter denselben Anfangsbedingungen geworfene Speer aber nur etwa 42 Meter weit, dabei nur 14 Meter hoch, und die Flugkurve ist nun stark asymmetrisch. Es handelt sich um eine sogenannte ballistische Kurve, bei der der Speer, nachdem er die maximale Höhe erreicht hat, in der zweiten Flugphase nicht mehr so weit kommt wie in der ersten. In unserem Beispiel erreicht der Speer nach etwa 24 Metern Flugweite seine maximale Höhe und fliegt dann nur noch weitere 18 Meter weit. 42 Meter sind übrigens eine durchaus realistische Weite für den Wurf eines Speers durch einen geschulten Amateur, da dies in etwa die Distanz vom Fünfmeterraum bis kurz hinter den Mittelkreis auf einem Fußballfeld ist. Eine Vergrößerung des Reibungsparameters β verändert die Flugkurve übrigens nur im zweiten Teil. Der Speer stürzt für große β-Werte in der zweiten Flugphase noch drastischer ab und wird so immer schwerer einschätzbar.

Mathematisch kann man die Flugkurve z(x) eines Speers unter Berücksichtigung des Luftwiderstands $F_{\text{Luftreibung}} = \beta \cdot v$ durch eine recht komplizierte Formel ausdrücken, auf die wir hier verzichten wollen. Auch der optimale Wurfwinkel ändert sich nun. Es wurde schon erwähnt, dass der optimale Wurfwinkel für die maximale Flugweite eines Speers nicht mehr $\alpha_0 = 45°$ ist, wenn der Luftwiderstand mitberücksichtigt wird. Qualitativ kann die Frage, ob der optimale Abwurfwinkel dann größer oder kleiner als 45° ist, sofort beantwortet werden: Er muss abnehmen. Generell gilt: Je länger die Luftreibungskraft wirkt, desto mehr Bewegungsenergie wird dem Speer entzogen, und desto kürzer wird er daher fliegen. Bei Abwurfwinkeln über 45° war der Speer aber deutlich länger in der Luft als bei solchen unter 45°. Also sollte der optimale Abwurfwinkel sinken. Dies aber genau auszurechnen ist nicht ganz einfach und gelingt nur in Spezialfällen.

Anmerkung
Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung von: Tolan, Metin. 2010. *So werden wir Weltmeister: Die Physik des Fußballspiels*. München, Zürich: Pieper.

Alke Dohrmann

DIE ÄTHIOPIEN-SAMMLUNG VON ULRICH BRAUKÄMPER

ESG, Af 4890

»*Assabarít*. Dekoriertes Buttergefäß als Würdesymbol. Gefäßkörper, Fußteil und Deckel aus geflochtenem Gras gefertigt. Oberfläche und Deckel mit aufgenähten Kauris verziert. Lederriemen zur Verschließung des Deckels und zur Aufhängung. Bodenteil mit Baumwollfäden verziert. Assabarít wurde Männern verliehen, die den Titel eines *wolab garaad* oder eines *azmaach* erhielten. Diese reichten sie an ihre Ehefrauen weiter, die sie mit Butter füllten, die zu kosmetischen Zwecken genutzt wurde. In den 1970er Jahren nur noch vereinzelt genutzt.«

https://doi.org/10.17875/gup2024-2742

So beschreibt Ulrich Braukämper (1944–2018) auf einer von ihm angefertigten Karteikarte ein Objekt (Af 4890),[1] das er 1973 bei den Libidoo-Hadiyya im Ort Qooshe in Äthiopien erworben hat (vgl. Braukämper 2014: 304f.). Äthiopien war eines der Hauptforschungsgebiete Braukämpers, der von 1995 bis 2009 Professor am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen war. Bereits zu Lebzeiten hatte er der Ethnologischen Sammlung eine Reihe von Gegenständen aus seinem Besitz geschenkt. Nach seinem Tod vermachte er der Sammlung noch einmal mehr als 200 Ethnografica.[2] Davon stammen 59 Stücke aus Äthiopien, die er während seiner Forschungsaufenthalte 1970/71 (mit Eike Haberland), 1972 bis 1974 (mit Siegfried Seyfarth) und 1999/2000 (mit Alke Dohrmann und Dirk Bustorf) sowie auf weiteren (Forschungs-)Reisen bis 2009 gesammelt hat.[3] Alle Objekte wurden von ihm käuflich erworben.

Ein weiteres Objekt (Af 5012), diesmal aus der weiblichen Sphäre, stammt von den Leemo-Hadiyya aus dem Ort Qaalisha und wurde 1970 angekauft (s. Braukämper 2014: 298f., Dohrmann 2007) [Abb. 2]. Es ist wie das vorhergenannte Objekt ein Beispiel für den Wandel in der Gesellschaft der Hadiyya, den Braukämper seit den 1970er Jahren beobachten konnte (Braukämper 1980):

> »Nackenstütze (Hadiyya: *barkumma*) mit konischem ausgehöhlten Unterteil – mit geometrischen Ritzmustern verziert – dieser Typ wurde speziell von Frauen benutzt, die ein Exemplar bei der Hochzeit als Geschenk erhielten – mit dem konischen Teil nach oben am Mittelpfahl des Hauses aufgehängt diente die Nackenstütze als Toilettenutensil – der Hohlraum wurde mit Butter gefüllt, die zum Einreiben der Haare und der Lederkleidung diente.«

2 Nackenstütze der Hadiyya, die speziell von Frauen verwendet wurde (ESG, Af 5012).

Im Gegensatz zum Zeitpunkt des zitierten Textes auf der Karteikarte tragen Hadiyya-Frauen inzwischen keine Lederkleidung mehr. Traditionelle Objekte sind in Hadiyya heute kaum noch anzutreffen und werden gelegentlich auf den Märkten und in Läden in Addis Abeba angeboten. Hier hat Braukämper in den 2000er Jahren einige alte Stücke gekauft.

Die Äthiopiensammlung ist regional sehr heterogen zusammengesetzt, da Ulrich Braukämper die Stücke auf seinen Reisen im Land erworben hat. So gibt es zum Beispiel ein Kampfmesser der Afar (Af 4934), das er 1973 in Nordäthiopien direkt »von Nomaden« gekauft hat, oder eine hölzerne Kamelglocke der Borana (Af 4890) von 1973 aus Südäthiopien. Aus der östlich gelegenen Stadt Harar stammen mehrere

1 Ulrich Braukämper hatte zur Vorbereitung der Schenkung an die Ethnologische Sammlung für mehr als 200 Gegenstände eigenständig Karteikarten angelegt. Das genannte Objekt trug bei ihm die Nr. 5. Nach der Vereinnahmung erhielten die Objekte eine Nummer gemäß dem in der Sammlung gängigen Inventarisierungssystem.

2 S. die Pressemitteilung der Universität Göttingen: https://uni-goettingen.de/de/891.html?id=5602.

3 Für Informationen zu Ulrich Braukämper s. Bustorf/Dohrmann 2020.

Objekte aus Flechtwerk, für die die Stadt berühmt ist (Af 4910, Af 4911, Af 4946, Af 4955, Af 4960, Af 4965, Af 4987). Weitere Stücke wurden bei den Kambaata erworben, bei denen Ulrich Braukämper ebenso wie bei den Hadiyya lange forschte (Braukämper 1983), sowie von den Allaaba, Amhara, Arsi-Oromo, Beta Israel (Falasha), Gimirra, Gurage, Jimma-Oromo, Konso, Qabeena, Shäwa-Oromo und Somali.

Weitere regionale Schwerpunkte des Objektnachlasses sind Nigeria und Sudan (rund 30 bzw. 40 Stücke). Sie waren wichtige Stationen des Forschungs- und Arbeitslebens Ulrich Braukämpers (s. hierzu Dohrmann/Bustorf/Poissonnier 2010, Bustorf/Dohrmann 2020). Zusätzliche Einzelstücke stammen aus verschiedenen anderen afrikanischen Ländern sowie eines aus Venezuela.

Die Äthiopien-Sammlung spiegelt insbesondere die Forschungsinteressen Ulrich Braukämpers für Geschichte, Religion und Nomadismus wider. Ihm war es wichtig, Informationen, und damit auch Objekte, vor dem Verschwinden zu bewahren. Dazu zählt beispielsweise ein Objekt der Konso, das er 2009 in der äthiopischen Hauptstadt Addis Abeba und somit außerhalb des Konso-Siedlungsgebiets gekauft hat (Af 4889). Es handelt sich dabei um einen von lokalen Handwerksspezialisten aus Gelbmetall gefertigten phallischen Kopfschmuck (*kalachcha*) aus dem Konso-Ort Mecheke. Ulrich Braukämper beschreibt ihn als Würdesymbol, das von sozio-religiösen Würdenträgern sowie Tötern von Feinden und gefährlichen Großwildspezies zu festlichen Anlässen auf der Stirn getragen wurde.[4]

4 Für weitere Informationen zu den Konso s. Poissonnier 2009.

Literaturverzeichnis

Braukämper, Ulrich
1980. *Geschichte der Hadiya Süd-Äthiopiens. Von den Anfängen bis zur Revolution 1974*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
1983. *Die Kambata. Geschichte und Gesellschaft eines südäthiopischen Bauernvolkes*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
2014. *Fandaanano. The Traditional Socio-Religious System of the Hadiyya in Southern Ethiopia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Bustorf, Dirk und Alke Dohrmann
2020. Ulrich Braukämper (1944–2018). In: *Paideuma* 66: 347–356.

Dohrmann, Alke
2007. Headrest(s). In: Uhlig, Siegbert (Hg.). *Encyclopedia Aethiopica, Volume 3*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1–2.

Dohrmann, Alke, Dirk Bustorf und Nicole Poissonnier (Hg.)
2010. *Schweifgebiete. Festschrift für Ulrich Braukämper*. Münster: Lit Verlag.

Poissonnier, Nicole
2009. *Das Erbe der »Helden«. Grabkult der Konso und kulturverwandter Ethnien*. Göttingen: Universitätsverlag.

David Simo

ANMERKUNGEN ZU EINER ELEFANTENMASKE AUS WESTKAMERUN

ESG, Af 3822

Bei dem Objekt mit der Inventarnummer Af 3822 handelt es sich um eine Elefantenmaske. Sie gibt im traditionellen Stil der Bamiléké – sowie vieler anderer Völker im Grasland von Westkamerun – den Kopf eines Elefanten mit seinen Ohren und seinem Rumpf wieder.

Der afrikanische Elefant (*loxodonta africana*) ist mit einem Gewicht von 3,5 bis 7 Tonnen das größte Landsäugetier der Welt. Dieser Pflanzenfresser zeichnet sich durch seine dicke Haut, einen großen Kopf mit sehr großen fächerförmigen Ohren (viel größer als beim asiatischen Elefanten), seinen beweglichen Rüssel und längliche Stoßzähne (obere Schneidezähne) aus, die 100 kg wiegen können und deren Elfenbein früher auch ein wichtiges Handelsgut war. Der Schwanz des Elefanten endet in einem langen Büschel groben Haars. Die natürliche Umgebung der *Grassfields,* die zu seinen beliebtesten

https://doi.org/10.17875/gup2024-2743

Lebensräumen zählen, ist für den Elefanten sehr günstig: Wasser ist überall vorhanden, ebenso wie Raphiagewächse. Eine Legende aus den *Grassfields* besagt, dass es der Elefant war, der den Menschen beibrachte, den Raphia-Wein zu gewinnen.

Von den vielen Elefanten, die das Bamiléké-Land bevölkerten, sind heute jedoch nur noch wenige Vertreter zu finden: in der Mbo-Ebene und auch im unteren und mittleren Mbo-Tal. Die Könige dieser Region waren große Jäger und handelten stark mit Stoßzähnen. Noch heute verfügen viele dieser Herrscher im Grasland über Armbänder, Kelche und Elfenbeinstatuetten in ihrer Schatzkammer, die der Begehrlichkeit von Sammlern oder auch dem Verlust durch Feuer entgangen sind. Unter den Tieren, deren Darstellung mit der Vorstellung von Macht, Herrschaft und Überfluss verbunden sind, nimmt der Elefant einen wichtigen Platz ein. Im Grasland teilt er mit dem Panther das Primat, Symbol des Königs zu sein. Darüber hinaus fungieren Elefantendarstellungen auch in vielen Ritualen und Kulten als Symbol mächtiger, zum jeweiligen Königshaus zählender Geheimbünde, die Objekte – bspw. Masken und Trommeln – verwenden, welche Elefanten repräsentieren.

Dargestellt ist in der Regel der Kopf des Dickhäuters. In den verschiedenen Repräsentationen werden von den Künstlern besonders die großen runden Ohren, die kleinen Augen und die beeindruckenden Stoßzähne, die gerade oder gebogen sein können, hervorgehoben und mit großer Aufmerksamkeit ausgearbeitet.

Im hier abgebildeten Objekt haben wir es mit einer Elefanten-Haubenmaske zu tun, die durch eine lange rechteckige Lasche verlängert ist. Auf jeder Seite sind zwei große Ohren aufgenäht, die durch eine enge Perlenverzierung ebenfalls verstärkt werden. Die Perlen, angeordnet in gleichschenkligen Dreiecken, Rauten und schrägen Linien, schmücken die Maske vollständig. Gut erkennbar sind die stilisierten anatomischen Details des Kopfes (Augen, Mund, Nase), die sich je nach Modell unterscheiden. Das längliche Vorderteil erinnert an den Rüssel eines Elefanten. Der obere Teil dieses Maskentyps wird von einem von Fall zu Fall unterschiedlich breiten Stoffband bedeckt. Diese Hauben, deren Ausgangsmaterial entweder Baumwollstoff oder ein Raphiatextil bilden, besitzen große, oft runde Ohren und einen stilisierten Rumpf. Sie sind reich mit Perlen (manchmal mit Kaurischnecken) geschmückt und zeigen eine große Vielfalt. Ihre dekorativen Details sind im Bamiléké-Land (dem Gebiet mit der höchsten Konzentration dieser Masken) und in der Region Ndop weit verbreitet. Die Maske ist das sakrale Gewand der Tänzer des *Tso* oder *Nzen*, also des Tanzes des Elefanten. Der *Tso* darf nur in der königlichen Residenz, von den reichsten und mächtigsten Leuten einer territorialen Einheit, Mitgliedern von Initiationsgesellschaften oder Wächtern der Tradition aufgeführt werden. Anlässe, zu denen dieser Elefantentanz stattfindet, sind Beerdigungen eines Königs oder einer Königsmutter sowie bestimmte Feste mit landwirtschaftlichem Charakter, die das Ende der Ernte und das Herannahen des neuen Jahres markieren. Auch bei weiteren Ritualen, die nur der Geheimgesellschaft vorbehalten sind, finden solche Masken Verwendung. Die Mitglieder der Gesellschaft versammeln sich dann auf dem großen königlichen Platz, ziehen zum Klang heiliger Musik umher, um Prestige, Reichtum und Macht ihres Bundes zu zeigen.

Literaturverzeichnis

Notue, Jean-Paul
1984. *La Symbolique des Arts Bamiléké (Ouest-Cameroun): Approche Historique et Anthropologique*. Thèse pour le doctorat de l'université de Paris 1 (arrêté du 5 Juillet 1984), présentée et soutenue publiquement.

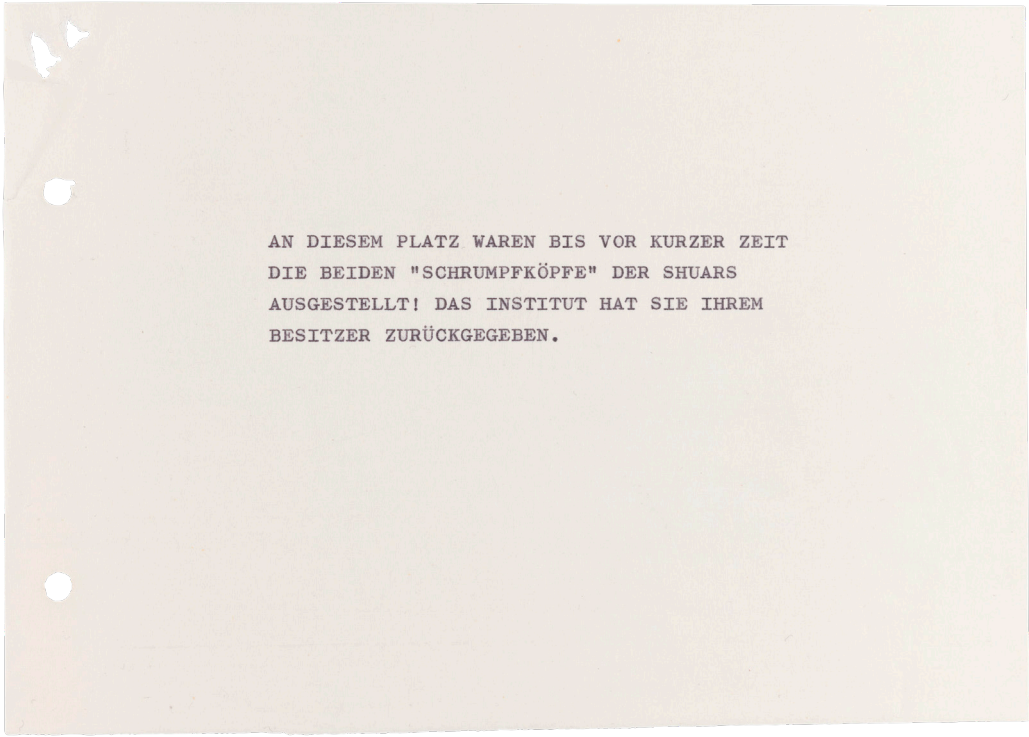
Northern, Tamara
1975. *Royal Art of Cameroon*. Hanover: Hopkins Center Art Galleries Dartmouth College.

1984. *Splendor and Secrecy: Art of the Grasslands*. New York: The Pace Gallery.

Lars Müller

»VERDAMMTE ETHNOLOGENPFLICHT«

RÜCKGABEDISKUSSIONEN ZWISCHEN STUDIERENDEN UND LEHRENDEN AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN IN DEN 1970er JAHREN



»Um die Jahreswende 1977/78 entfernten wir aus einer Vitrine des Völkerkundemuseums der Universität Göttingen zwei sogenannte Schrumpfköpfe (›Tsantsas‹) der Shuar-Indianer in Ecuador und schickten sie noch am gleichen Tag an diese zurück. [...] Daß zwei dieser Köpfe im Institutsmuseum ausgestellt sind, wurde vielen Völkerkundestudenten erst klar, als ein Brief aus Ecuador an die Fachschaft kam, in dem um die baldige Rückführung der Köpfe gebeten wurde. Nach einigen Diskussionen [...] wurde von der Fachschaft beschlossen, die Köpfe ihren Besitzern zurückzuschicken. Statt seiner verdammten Ethnologenpflicht nachzukommen schrieb der Chef in einem offenen Brief an die Vertreter der Shuar: ›In der Angelegenheit der ›Tsantsas‹ ist es mir nicht erlaubt, mit ihnen in Verhandlungen einzutreten‹« (MEK 1978).[1]

https://doi.org/10.17875/gup2024-2744

Die heutigen Diskussionen um (post)koloniale Restitutionen von Kulturgütern aus kolonialen Kontexten sind keinesfalls neu. Bereits in den 1970er Jahren wurde auf Ebene der UNESCO diskutiert, wie ein internationaler Rahmen für den Umgang mit Rückgabeforderungen aus ehemals kolonisierten Ländern aussehen könnte.[2] Das oben genannte Zitat zeigt, wie sich die Diskussion in Göttingen niederschlug: Die Bitte der Shuar aus Ecuador steigerte sich in einen Konflikt zwischen Vertretern der Lehrenden und der Studierenden und gipfelte in der Frage, was die »verdammte Ethnologenpflicht« in diesen Streitfällen eigentlich sei.

Die Rückgabeforderung

Jorge Karakras Ipiák (Representación de la Federación Shuar) ersuchte 1976 von Eduard Schlesier[3] (Universität Göttingen) einen Tausch von *Tsantsas* der Universitätssammlung gegen neu produzierte *Tsantsas* (aus Faultieren) sowie Objekte des Shuar-Handwerks (Ipiák an Schlesier, 28.11.1976. TS, ESG). Er erklärte, dass es eine »Kampagne zur Bewusstseinsbildung des Shuar Volkes« gebe, aber das ethnologische Museum in Quito (Ecuador) über keine *Tsantsas* verfüge. Ipiák sah die *Tsantsas* dabei vor allem als Kulturobjekte an, die ein wichtiger Bestandteil der Geschichte der Shuar gewesen waren.

Schlesier sah die Rückgabeforderung im Kontext der andauernden UNESCO-Verhandlungen. Zwar würde er die dort gefassten Ergebnisse befolgen, aber er wolle den Verhandlungen nicht durch ›Einzelaktionen‹ vorgreifen (Schlesier an Schneider, 03.06.1977. TS, ESG). Daher schrieb er an Ipiák, dass ihm die Abgabe nicht möglich sei (Schlesier an Ipiák, 01.06.1977. TS, ESG). Der Vorgang zwischen der Sammlung und der *Federación Shuar* war somit nach nicht einmal einem Jahr abgeschlossen.

Folgen

Nach der Absage kam es dann allerdings zu dem im obigen Zitat erwähnten Diebstahl. Nach den Weihnachtsferien 1977/78 fand man in der Vitrine des Museums, in der die *Tsantsas* bis dahin ausgestellt waren (s. Abb. 3, S. 583), nur noch den in der Abbildung wiedergegebenen Zettel. Schlesier erstattete Anzeige. In einem Brief an Fachschaft und Mitarbeitende verdächtigte er darüber hinaus (ehemalige) Mitarbeitende oder Studierende die *Tsantsas* gestohlen zu haben (Schlesier an die Fachschaft und Mitarbeiter des Instituts zur Kenntnis, 11.01.1978. TS, ESG). Die oben zitierte Stellungnahme des MEK unterstrich für Schlesier außerdem, dass es eine »exemplarische Aktion« (MEK 1978) gewesen sei, die gegebenenfalls Nachahmer inspirieren könnte. Die Polizei ermittelte, aber das Landgericht stellte das Verfahren aufgrund mangelnder Beweise im Juni 1978 ein.[4]

Die Fachschaft reagierte umgehend auf die Verdächtigungen: Bereits bei einem früheren Treffen hatte sie den Tagesordnungspunkt »Die Schrumpfköpfe sind weg!« aufgenommen, was Schlesier in einem Proseminar als »klammheimliche Freude« kommentierte. In einem Schreiben forderte die Fachschaft Schlesier noch am selben Tag auf, von »undifferenzierten Verdächtigungen« Abstand zu nehmen (Fachschaft an Schlesier, 11.01.1978.TS, ESG). In der folgenden Vollversammlung Ende Januar beschlossen die Studierenden darüber hinaus einstimmig:

1 Vor dem Text (MEK 1978) findet sich der Hinweis der Redaktion: »*Dieser Bericht einer exemplarischen Aktion ging bei uns anonym ein*:« (kursiv im Original). Alle im Folgenden zitierten Schriftstücke befinden sich im Ordner »Diebstahls-Angelegenheiten II«, Teil »Tsantsas/Shuar 1978« (TS) der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen (ESG).

2 Für die Diskussion der 1970er/80er Jahre s. Savoy 2021, Paczensky/Ganslmayr 1984; für frühere Diskussionen s. Müller 2021a.

3 Zu Schlesier s. auch Raabe in diesem Band.

4 Staatsanwaltschaft an Institut für Völkerkunde, 23.06.1978. Schlesier an Kuratorium/Justitiar Ratgens, 13.02.1978.

> »Wenn sich die Vermutung als richtig erweist, daß die zwei aus der Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Universität Göttingen verschwundenen Schrumpfköpfe ihren Eigentümern, den Shuar, zurückgegeben werden oder worden sind, so begrüßen wir diesen Schritt. Wir lehnen es ab, eine derartige Rückgabe als Diebstahl zu bezeichnen. Dies wäre eine Verkehrung der Tatsachen. Der bei weitem größere Teil der ethnologischen Sammlungsstücke fand seinen Weg nach Europa durch Raub, Mord und Betrug.« (Protokoll der Fachschaftsvollversammlung, 26.01.1978, TS, ESG).

Die Studierenden ordneten die Angelegenheit in eine Diskussion um Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten ein.[5] Mit der Argumentation, dass ethnologische Sammlungen maßgeblich auf Objekten beruhen, die auf rechtlich illegitime und/oder moralisch fragwürdige Art erworben wurden, warfen sie auch die grundsätzliche Frage auf, welches Recht europäische Sammlungen an diesen Objekten haben – eine Argumentation, die stark an die heutige Diskussion erinnert. Hiermit standen sie nicht alleine: Das Informationszentrum Dritte Welt, Freiburg, beglückwünschte sie nicht nur zu dieser »kühnen Tat«, sondern nannte die Haltung der Studierenden auch »beispielhaft für alle Ethnologen«.[6]

5 »Koloniale Kontexte« wird hier in einem weiten Sinn verstanden, s. Deutscher Museumsbund 2019: 23–27.

Die Studierenden zogen ihr Wissen über die Shuar und die Geschichte der *Tsantsas* u. a. aus dem Werk *Schrumpfkopf-Macher? Jíbaro-Indianer in Südamerika*, das der Ethnologe Mark Münzel, nach seiner Feldforschung in Ecuador geschrieben hatte (MEK 1978, Münzel 1977).[7] Auch für Schlesier war Münzel ein wichtiger Referenzpunkt – allerdings für den kulturellen Kontext des Rückgabeersuchens. Nach dem Diebstahl informierte Schlesier Münzel und bat um dessen Einschätzung (Schlesier an Münzel, 18.01.1978. TS, ESG). Münzel unterstützte das Anliegen der Shuar prinzipiell und war auch überzeugt, dass Verhandlungen mit verschiedenen deutschen Museen zu einem positiven Ergebnis geführt hätten. Aber er betonte auch, dass *Tsantsas* ungeeignet seien, um die »Rückgabe von Kulturgütern an die 3. Welt« zu behandeln. Zunächst müsse nämlich gefragt werden, wer berechtigt sei, die *Tsantsas* zurückzufordern. Dazu müsste man klären,

6 So in einem Brief von Bertina Schulze-Mittendorf von der Aktion Dritte Welt e. V.; Informationszentrum Dritte Welt, Freiburg, an MEK der DGV, 20.02.1978, der im Mai 1978 am Schwarzen Brett der Fachschaft in Göttingen ausgehängt wurde.

7 Die Studierenden tauschten sich nicht direkt mit Münzel aus.

> »wem die Köpfe abgeschnitten wurden und sie den überlebenden Verwandten zustellen. Die aber sind möglicherweise keine Shuara, sondern Angehörige der Nachbargruppe der Achuara [...]. Könnte man den eigentlichen Besitzer des Kopfes, nämlich den, der ihn einmal auf den Schultern getragen hat, fragen, so wäre seine Auslieferung an die, die den Kopf abgeschnitten und zum Hohn verkleinert haben, bestimmt das Letzte, was er befürworten würde. [...] Man sollte etwas Pietät zeigen und das Opfer nun nicht auch noch denen zuführen, die für diesen Schimpf verantwortlich waren, nämlich den Herstellern der Tsantsas.«

Münzel ergänzt, dass der Brief der Federación Shuar von einer Zweigstelle der Shuar-Vertretungen stamme, die mit einem Missionsorden ein Museum in Quito aufbaue

und warf die Frage auf, »ob dem armen Kopf damit gedient ist, daß er nun in einem Missions-Museum endet«. Schließlich wies er darauf hin, dass es in ecuadorianischen und anderen südamerikanischen Museen *Tsantsas* gebe, sodass sie gar nicht in Deutschland hätten anfragen müssen (Münzel an Schlesier, 22.01.1978. TS, ESG). Diese differenziertere Sicht spielte aber in der weiteren Diskussion zwischen Lehrenden und Studierenden keine Rolle.

Heutige Perspektiven

Die Positionen der Studierenden und der Sammlungsleitung in der Frage, was die Pflicht von Ethnologen sei, standen sich diametral gegenüber: Die Leitung zog sich auf bürokratische Argumente zurück und wollte die Verhandlungen in der UNESCO abwarten. Sie sah in der Entwendung der *Tsantsas* außerdem einen Diebstahl, d. h. einen Rechtsbruch, auf den sie mit der Verstärkung der Sicherheitsmaßnahmen in der Sammlung reagierte.[8] Die Studierenden identifizierten sich mit den Forderungen von Ipiák, ohne nach unterschiedlichen Positionen innerhalb der Shuar zu fragen. Sie argumentierten, dass ethnologische Sammlungen maßgeblich aus unrechtmäßig erworbenen Objekten bestehen würden und dass eine Rückgabe somit – offenbar pauschal und ohne Einzelfallprüfung – geboten sei. Das Argument war für sie stark genug, um auch einen Rechtsbruch zu rechtfertigen (auch wenn eine Täterschaft von Studierenden nicht nachgewiesen wurde) bzw. in der Weigerung, dies überhaupt als Diebstahl anzuerkennen.

Aus heutiger Sicht ist überraschend, dass ein anderer Weg von keiner Seite befürwortet wurde: Ein ergebnisoffener Dialog über Interessen und Kulturbesitz zwischen Ethnologischer Sammlung und den Shuar, der ggfs. in einer Kooperation hätte münden können, die für beide Seiten gewinnbringend gewesen wäre. Eine exemplarische Analyse dieser Rückgabeforderung zeigt aber auch, dass die Frage der Rückgabe, des Behaltens – oder eben der Einleitung eines ergebnisoffenen Dialogs – jeweils eng mit dem Selbstverständnis der jeweils agierenden Personen verbunden ist. Heute ebenso wie in den 1970er Jahren.[9]

8
Neben einer Überprüfung und Verstärkung der Sicherheitsmaßnahmen informierte Schlesier Sammlungen im deutsch-, englisch- und französischsprachigen Raum. Schlesier veröffentlichte auch eine Diebstahlmeldung in relevanten Zeitschriften und bat den Präsidenten der Shuar-Vereinigung um Unterstützung, falls die *Tsantsas* in Ecuador auftauchen würden (18.01.1978, 25.04.1978, 28.04.1978).

9
Für eine ausführlichere Besprechung des Fallbeispiels s. Müller 2021b.

Literaturverzeichnis

Deutscher Museumsbund (Hg.)
2021. *Leitfaden. Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten*. Bremen: Deutscher Museumsbund e. V.

MEK
1978. Schrumpfkopfjäger im Völkerkundemuseum. In: *Informations-Dienst zur Verbreitung unterbliebener Nachrichten* 215 (04.02.1978): 10.

Paczensky, Gert von und Herbert Ganslmayr
1984. *Nofretete will nach Hause. Europa – Schatzhaus der »Dritten Welt«*. München: C. Bertelsmann.

Müller, Lars
2021a. *Returns of Cultural Artefacts and Human Remains in a (Post)colonial Context. Mapping Claims between the Mid-19th Century and the 1970s* (Deutsches Zentrum Kulturgutverluste, Magdeburg Working Paper 1/2021) (https://doi.org/10.25360/01-2021-00017).
2021b. Raub von Raubgut? Die unfreiwillige Rückgabe von Tsantsas in den 1970ern. In: *Zeitgeschichte-online* (https://zeitgeschichte-online.de/themen/raub-von-raubgut).

Münzel, Mark
1977. *Schrumpfkopf-Macher? Jíbaro-Indianer in Südamerika*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.

Savoy, Bénédicte
2021. *Afrikas Kampf um seine Kunst. Geschichte einer postkolonialen Niederlage*. München: C. H. Beck.

Beate Engelbrecht

EIN GRÜNES ESSSERVICE AUS PATAMBAN, MICHOACÁN, MEXIKO

ESG, Am 4355, 28 a

ESG, Am 4355, 9

ESG, Am 4355, 22

Patamban – ein Töpfer-Dorf

Patamban liegt auf über 2.000 Meter in der Sierra Tarasca (Michoacán, Mexiko) oder *meseta purhépecha*. Den Ort Patamban gab es schon in vorkolonialer Zeit und er gehörte zum hierarchisch organisierten Reich der Purhépecha. 1522 wurde das Reich von den Spaniern erobert. 1534 wurde der letzte Cazonci (›König‹) ermordet. Das Reich zerfiel, der Bundesstaat Michoacán entstand. 1536 wurde Don Vasco de Quiroga erster Bischof der Diozöse Michoacán. Beeinflusst von den Utopien von Thomas Moore versuchte er eine humane Gesellschaftsordnung einzuführen. Er förderte die örtlichen Handwerkstraditionen und den Austausch der Produkte über Märkte (Engelbrecht 1987: 13–20).

Ausgrabungen in der *meseta purhépecha* sowie diverse koloniale Quellen belegen, dass in vorkolonialer Zeit an verschiedenen Orten getöpfert wurde (ibid.: 185–188, 196). Sepúlveda y Herrera (1974: 36) hält handwerkliche Spezialisierungen in vorkolonialer Zeit für sicher und erwähnt Patamban als ein Dorf von Töpfern. Bei

https://doi.org/10.17875/gup2024-2745

der vorkolonialen Töpferei handelte es sich um unglasierte, meist engobierte Töpferei, die für den täglichen und zeremoniellen Gebrauch hergestellt wurde. Schon damals wurden die Tonwaren wie auch andere handwerkliche Produkte über Märkte vertrieben (Engelbrecht 1987: 190). In der Kolonialzeit entwickelte sich Patamban zu einem anerkannten Töpferdorf. Allerdings lässt sich nicht feststellen, zu welcher Zeit welche Tonwaren hergestellt wurden (ibid.: 196f.).

Die erste ausführlichere Beschreibung der Töpferei von Patamban stammt von Ricardo Pozas (1949). Er wollte wissen, ob es sich wirtschaftlich lohnte zu töpfern. Damals wurden in Patamban unglasierte, engobierte Wassertöpfe, glasierte Kochschüsseln, Tonplatten (*comales*), Krüge und Töpfe unterschiedlicher Größe sowie andere kleinere Gefäße gefertigt (ibid.: 124f.).

1980, damals begann meine Feldforschung, wurde in den meisten Familien des Dorfes getöpfert. Die Männer beschafften die Rohmaterialien. Männer und Frauen mahlten die Erde, gaben Wasser zu und kneteten sie. Das Formen und Glätten wurde vollständig von den Frauen übernommen. Mehr Frauen als Männer waren mit der Verzierung und mit dem Glasieren beschäftigt. Das Einsetzen in den Ofen war Teamarbeit, der Brand vorwiegend Männersache (Engelbrecht 1987: 312ff.).

Die Technik

Die 1980 angewendete Technik, das Formen der Tonwaren, das Verzieren und Glasieren sowie das Brennen in Brennöfen, wurde von den Spaniern nach Patamban gebracht. Die Tonerde sowie das Brennholz konnten in der Nähe von Patamban beschafft werden. Das Material für die Glasur musste mehrheitlich angekauft werden.

Die Gefässe wurden mit Hilfe von *moldes* (Formen) hergestellt. Diese *moldes* wurden in Patamban aus Ton hergestellt. Die Herstellung war nicht einfach, da die Krüge und Töpfe als Maßeinheiten dienten. Da der Ton beim Brennvorgang schrumpft, musste dies bei der Herstellung der *moldes* berücksichtigt werden.

Hat das Gefäß eine bauchige Form, d. h. verengt es sich nach oben wieder, besteht der *molde* aus zwei Teilen. Bei allen anderen Gefäßen wird nur ein *molde* verwendet. Zur Herstellung der Tonwaren, wird der fertige Ton flach geschlagen und dann in bzw. auf den *molde* gelegt, gut angedrückt und glattgestrichen. Überstehende Ränder werden mit einem Faden abgeschnitten. Zweiteilige *moldes* werden dann zusammengefügt und der Ton nochmals glattgestrichen. Später wird auch die Außenseite geglättet.

Die Wassertöpfe werden engobiert, bemalt und einmal gebrannt. Gegenstände, die zum Kochen verwendet wurden, wurden auf der Innenseite glasiert. Essgeschirr, Vasen und Räuchergefäße wurden verziert und dann beidseitig glasiert. Verzierungen konnten Tonapplikationen oder Bemalungen sein (Engelbrecht 1987: 208ff.; Engelbrecht 1997 – Film).

Die grüne Töpferei – ein Markenzeichen

Die grüne Töpferei wurde an mehreren Orten in der Sierra Tarasca hergestellt. Sie unterschied sich in Form und Verzierung. Der Urprung der grünen Töpferei wird allerdings Patamban zugeschrieben. »The Patamban type, for instance, carries a beautiful green glaze, known and admired over most of western Mexico« (West 1948: 63). Grüne Töpferei gab es auch in zwei weiteren Dörfern, war dort aber erst kürzlich eingeführt worden (ibid.). Sie wurde also Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte lang allein in Patamban hergestellt (Engelbrecht 1987: 195).

Die grüne Töpferei entsteht, indem man die fertig getöpferten Gefässe mit weißer Erde bemalt und brennt. Für den zweiten Brand werden die Gefäße mit einer Glasur überzogen, die nach dem Brand an den weißen Stellen grün ist. Pozas (1949: 124) erwähnt, dass die grüne Farbe durch die Beifügung von Kupfer zur Glasur erreicht wird.

Die Verzierung – eine Signatur

In Patamban wurden ganz unterschiedliche Gefässe hergestellt, die anschließend bemalt wurden. Frauen wie Männer widmeten sich dieser Tätigkeit. Es bedurfte einiger Übung und Erfahrung, um in der Lage zu sein, die Gefäße so meisterhaft zu bemalen, wie es in Patamban üblich war. Die angewendeten Muster waren reich an Varianten. Es gab Bogenzeichnungen, Kombinationen aus Strichen und Punkten, Zickzackzeichnungen, Kombinationen von länglichen Punkten, Pflanzen- und Tiermotive. Die diversen Elemente wurden bei den Gefäßen kombiniert. Je größer ein Gefäß war, desto komplexer war die Bemalung.

Malerinnen und Maler haben jeweils ihren eigenen Stil. Sie können ohne Probleme in den verschiedenen Zeichnungen die Handschrift ihrer Kollegen und Kolleginnen erkennen. »Jeder hat eine eigene Auffassung der Gefäßaufteilung, der genauen Zeichnung einzelner Motive und deren Kombination« (Engelbrecht 1987: 253). Auf meine Frage, woher die Ideen für die Motive kommen, antwortete man mir: Aus dem Kopf. Doch konnte ich beobachten, dass die Malerinnen und Maler sich immer wieder Ornamente z. B. in Zeitungen oder anderen Darstellungen anschauten und sich so inspirieren ließen.

Das grüne Essservice – eine Spezialität

Während meiner Feldforschung in Patamban durfte ich bei der besten Töpferfamilie wohnen und konnte somit täglich sehen, wie die diversen Gegenstände hergestellt wurden. Eine Spezialität der Familie Gil war die Produktion von grünem Essservice.

Ich kaufte damals ein grünes Essservice, das aus 35 Teilen bestand, darunter große Teller, Suppenteller, kleine Teller, Tassen, Untertassen, eine Kaffekanne, Dessertschalen, Sauciere mit Teller, ein Krug, eine Karaffe, Becher, eine Schüssel mit Deckel und ein Aschenbecher. Unter der Inventarnummer Am 4355 zählt es nun zur Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen – einige Gegenstände finden sich zu Beginn dieses Textes abgebildet. Viele der Objekte waren Neuschöpfungen, sodass dafür neue *moldes* hergestellt werden mussten. Bei den Tellern wurden einfach industriell hergestellte Teller als *molde* verwendet.

Alle erwachsenen Familienmitglieder waren an der Herstellung beteiligt. Dolores Gil, der Vater (1980 ca. 82 Jahre alt), malte und beteiligte sich am Brand. Augustina Jarácuaro, die Mutter (damals in den Siebzigern), mahlte die Erde und kümmerte sich um den Haushalt, die Tochter Jova Gil machte die *moldes*, malte und glasierte [Abb. 2], die Tochter Domitila Gil töpferte, malte, räumte den Ofen ein und brannte. Der Sohn Miguel Contreras beschaffte die Erde und das Brennholz und half, wo immer es nötig war.

Die Vermarktung

Don Vasco de Quiroga hatte dafür gesorgt, dass einzelne Dörfer bestimmte Handwerke ausübten und die Waren über Wochenmärkte ausgetauscht wurden. Das führte zu einer engen Vernetzung in der *meseta purhépecha*. 1980 wurden die Tonwaren, Wassertöpfe, Kochtöpfe und einfache Schalen an den Markttagen in Patamban vor

2 Jova Gil bemalt einen kleinen Topf, 1980. Foto: Beate Engelbrecht.

allem an Händler verkauft, die sie dann in ganz Mexiko vertrieben. Die Töpferfamilien gingen vor allem auf Märkte, die an anderen Orten an den jeweiligen Dorffesten zu Ehren eines Heiligen stattfanden. Manche dieser Märkte entwickelten sich zu größeren Handwerksmessen. Von zentraler Bedeutung für die Töpferfamilien war der *tianguis* in Uruapan, bei dem Töpferei aus der ganzen *meseta purhépecha* verkauft wurde. Organisationen, die das traditionelle Handwerk förderten, begannen, Wettbewerbe zu organisieren und Preise zu vergeben. Die Familie Gil beteiligte sich an verschiedenen Wettbewerben und erhielt immer wieder Auszeichnungen. Auf den Märkten in den Städten lernte sie potenzielle Kaufinteressenten für z. B. das grüne Essservice kennen (Engelbrecht 1987: 371ff.).

Die Familie Gil – Jova Gil und ihre beiden Nichten Rosa und María Guadalupe Agustín Gil – gehört heute immer noch zu den ausgezeichneten Töpferinnen und Töpfern von Patamban. 2022 erhielt sie am Töpferei-Wettbewerb in Patamban wieder einen Preis für ein grünes Essservice für zwölf Personen (Instituto del Artesano Michoacano 2022).

Literaturverzeichnis

Engelbrecht, Beate
1987. *Töpferinnen in Mexiko: Entwicklungsethnologische Untersuchungen zur Produktion und Vermarktung der Töpferei von Patamban und Tzintzuntzan, Michoacán, West-Mexiko.* Basler Beiträge zur Ethnologie: Vol. 26. Basel: Wepf und Co. Verlag.
1997. *Töpferinnen in Patamban – Arbeitsalltag einer Großfamilie, Michoacán, Mexiko* (Film). Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film (https://av.tib.eu/media/23378).

Instituto del Artesano Michoacano
2022. »Premian las mejores piezas en alfarería de Patamban.« 18. November 2022 (http://iam.gob.mx/premian-las-mejores-piezas-en-alfareria-de-patamban/).

Pozas, Ricardo
1949. La alfarería de Patamban. In: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 3: 115–146.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa
1974. *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro, México.* Colección Científica, Nr. 19. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

West, Robert C.
1948. *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area.* Institute of Anthropology, Publication Nr. 7. Washington D.C.: Smithonian Institution.

Roman Loimeier

WARUM SAMMELN?

Mein Beitrag für den vorliegenden Sammelband zur Ethnologischen Sammlung beschränkt sich zunächst einmal auf die Feststellung, dass ich in meinem bisherigen Forscherleben nicht (im ethnologischen Sinn) gesammelt habe, was vor allem damit zusammenhängt, dass ich den Großteil meiner Forschungsaktivitäten als ethnologisch interessierter Islamwissenschaftler (bzw. als islamwissenschaftlich interessierter Ethnologe) in muslimischen Gesellschaften durchgeführt habe und mich dabei vor allem im Milieu muslimischer religiöser Gelehrter bewegt habe. Das herausragendste und begehrteste Sammlungsobjekt in diesen Kreisen ist das Buch. In der Folge konzentrierten sich meine Forschungsaktivitäten immer wieder darauf, seltene Quellen zu finden und zu lesen, bzw. meinen Gesprächspartnern in Senegal, Nigeria oder Sansibar wertvolle Bücher aus den Buchhandlungen Kairos oder einschlägigen europäischen Antiquariaten zu beschaffen. Die ›Ausbeute‹ meines Sammelns von Texten habe ich seit 1986 (bis 2016) in die *Materialsammlung Islam in Afrika* eingespeist, ein Sondersammelprojekt der Universität Bayreuth, in welchem ich auch einige Jahre selbst archivarisch tätig war und dazu beitrug, dass die dort gesammelten ›grauen Texte‹ einer internationalen Forschergemeinde zugänglich blieben. Auf Grund meiner langen Forschungszeiten in Senegal (1981, 1990–1993 und 2006), Nordnigeria (1986–1988) und Sansibar/Tansania (2001–2016) blieb es aber nicht aus, dass ich von meinen lokalen Gesprächspartnern nicht nur Texte (Manuskripte), sondern auch andere Objekte geschenkt bekam. Aber diese Objekte, beispielsweise eine reich verzierte und kalligraphisch außerordentlich kunstvoll gestaltete Schreibtafel (arab. *lauḥ*, Hausa: allo), haben für mich bis heute vor allem großen persönlichen Erinnerungswert, ich

https://doi.org/10.17875/gup2024-2746

würde sie (zumindest heute noch) nicht als ein ›ethnographisches Sammlungsstück‹ einer ethnologischen Sammlung übergeben wollen. Ähnliches gilt für einige andere Gastgeschenke lokaler Gesprächspartner, die mein Arbeitszimmer schmücken und meine Erinnerung an die gute Zusammenarbeit mit ihnen wachhalten.

Mit diesen Sätzen könnte ich nun meinen Beitrag für den vorliegenden Sammelband abschließen und festhalten, dass meine wissenschaftliche Arbeit aus der Sicht einer ethnologischen Sammlung wenig ergiebig war. An diesem Punkt möchte ich allerdings auf eine Erfahrung zu sprechen kommen, die möglicherweise eine neue Perspektive auf ethnologisches Sammeln und Ausstellen eröffnen könnte: Im Kontext meiner Forschungsaufenthalte in zahlreichen afrikanischen und arabischen Ländern (seit 2016 auch Tunesien) kam es in den Gesprächen mit meinen lokalen Gesprächspartnern (die früher oder später auch häufig Freunde wurden) zu einem Gedankenaustausch über Deutschland bzw. Europa. Meine lokalen Gesprächspartner waren in der Tat ebenso sehr an mir und meinem gesellschaftlichen Hintergrund interessiert wie ich an ihrem. Diesem Interesse entsprangen dann Fragen wie »Roman, sind eigentlich die Frauen in Deutschland in Wirklichkeit genauso schön wie im Film«, oder »Warum will jemand wie Du, der in Europa in Luxus leben könnte, in einem so jämmerlich armen Land wie Nigeria forschen?« oder, noch allgemeiner: »Wie ist eigentlich das Leben in Deutschland?« Ich hatte einige solcher Fragen zwar erwartet und daher auch häufig ein Fotoalbum dabei, mit welchem ich meinen familiären Hintergrund darstellen konnte, aber die Frage nach den allgemeinen Lebensverhältnissen in Deutschland (oder gar Europa) war viel schwerer zu beantworten, weil sie die Erklärung komplexer Sachverhalte voraussetzte. Zudem überzeugte die Auskunft, »auch die meisten Europäer müssen hart arbeiten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen« meine (eher jüngeren) afrikanischen Gesprächspartner vor dem Hintergrund extrem harter Lebensbedingungen in vielen afrikanischen Ländern nicht wirklich. Und vielleicht dachten meine Gesprächspartner auch nur, ich wolle sie mit meinen Geschichten über den Lebensalltag in Deutschland nur von ihren Plänen, in ein europäisches ›Paradies‹ auszuwandern, abhalten.

Wie dem auch sei: Das Interesse vieler Afrikaner, mehr über das ›wirkliche‹ Leben in Deutschland (und Europa) zu erfahren, könnte Grundlage einer ethnografischen Ausstellung in einem afrikanischen Land (beispielsweise Tansania) werden, in welcher ein Perspektivenwechsel stattfindet, nämlich vom europäischen Blick auf das ›exotische‹ Afrika (mit seinen Masken, Waffen und Arbeitsgeräten, seinen Textilien und seinen Hausformen) hin zu einem afrikanischen Blick auf das ›exotische‹ Europa. Um dieses Projekt umzusetzen, müsste eine deutsche Institution, beispielsweise das »Bundesministerium für Bildung und Forschung« Gelder zur Verfügung stellen, die wiederum eingesetzt werden würden um zum einen (beispielsweise) in Dar es Salaam im Nationalmuseum einen (oder auch mehrere) Räume bereitzustellen, in welchen deutsche/europäische ›Exotika‹ ausgestellt werden könnten. Des Weiteren würden mit diesen Geldern tansanische Ethnologen finanziert, die damit nach Deutschland reisen, um in Deutschland Objekte zu erwerben, die aus ihrer Sicht besonders ›typisch‹ (für Deutschland) oder ›interessant‹ sind. Diese Objekte könnten dann wiederum in einer entsprechenden Ausstellung präsentiert werden, wobei den tansanischen Ethnologen freie Hand gelassen werden sollte, wie sie ihre Auswahl präsentieren wollen und welche Inhalte sie mit ihren Objekten vermitteln wollen. Es geht also in einer solchen Ausstellung nicht um eine aus deutscher Perspektive

›richtige Sicht‹ auf Deutschland – um beispielsweise den ›wirklichen Lebensalltag‹ in Deutschland zu zeigen oder um Filmfiktionen zu desmaskieren – sondern um die ›ungeschützte‹ afrikanische Perspektive auf Deutschland und die Frage, wie Afrikaner Deutschland repräsentieren würden, wenn sie hierzu die nötigen Mittel hätten. Eine solche afrikanische Perspektive auf Deutschland wäre sicherlich nicht nur für das tansanische Publikum spannend, sondern auch lehrreich für deutsche Besucher einer solchen Ausstellung in Dar es Salaam – die man aber im Rahmen eines entsprechenden Austauschprogramms auch einmal in Deutschland zeigen könnte. Diese Idee ist nun keineswegs neu, sie findet sich beispielsweise bereits in Julius Lips' klassischem Text *The Savage Hits Back: The White Man through Native Eyes* (1937) und in der Münchner Ausstellung *Colon – Das schwarze Bild vom weißen Mann* (Jahn 1983), wenn auch mit dem Unterschied, dass es in beiden Beispielen Europäer waren, die nach afrikanischen Perspektiven auf Europa gesucht und diese auch gefunden haben.[1] Somit hat auch eine gewisse (sensibilisierte) Vorauswahl stattgefunden, die vermieden werden könnte, wenn das Sammeln von Objekten und die Konzeption einer Ausstellung zum ›afrikanischen Blick‹ auf Europa à priori von Afrikanern durchgeführt werden würde. In diesem Sinne ließe sich auch der Titel des vorliegenden Beitrags (»Warum sammeln?«) beantworten: Durch das Sammeln und die Auswahl, die wir (oder auch Afrikaner) beim Sammeln treffen, repräsentieren wir bestimmte Perspektiven auf Gesellschaft, die ihrerseits lehrreich sind, weil sie uns zeigen, wo unsere ›Interessen‹ liegen, wo Verstehenslücken bestehen und wie wir diese Verstehenslücken (vielleicht) schließen können.

1 Für ethnologische Forschungen nicht-deutscher Personen in und über Deutschland s. z. B. Hauschild und Warneken (Hg.) 2002, Branco 2002, Chaudhary 2006, Eidson 2006. Eine Annäherung an Deutschland über Dinge unternahm in Buch- und Ausstellungsform z. B. der Brite MacGregor (2015).

Literaturverzeichnis

Branco, Jorge F. 2002. Deutschland im Frühling (Jugendweihenotizen). In: Schmidt, Bettina E. (Hg.). *Wilde Denker. Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag*. Marburg: Curupira, 243–252.

Chaudhary, M. Azam 2006. Rhineland Ethnography and Pakistani Reflexivity. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 131: 1–26.

Eidson, John R. 2006. »Immer wieder am Rhein« – Club Life and the Politics of Recognition in a Contemporary German Community. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 131: 27–50.

Hauschild, Thomas und Bernd Warneken (Hg.) 2002. *Inspecting Germany. Internationale Deutschland-Ethnographie der Gegenwart*. Münster, Hamburg: LIT.

Jahn, Jens (Hg.). 1983. Colon. *Das schwarze Bild vom weißen Mann*. München: Münchner Stadtmuseum.

Lips, Julius 1937. *The savage hits back or the white man through native eyes*. London: Dickson.

MacGregor, Neil 2015. *Deutschland. Erinnerungen einer Nation*. München: C. H. Beck.

Peter Bolz

INUIT ART

MODERNE KUNST AUS DER ARKTIS. DIE SAMMLUNG WIECZOREK

ESG, Am 4551

Im Jahre 2016 nahm die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen eine Sammlung von Inuit-Kunst als Geschenk entgegen, die der frühere Bundestagsabgeordnete Norbert Wieczorek (1940–2022) in der Zeit zwischen 1979 und 2000 zusammengetragen hatte. Wieczorek hatte in Göttingen im Fach Wirtschaftswissenschaften promoviert und dort lange Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter gearbeitet, weshalb er seiner Alma Mater mit diesem Geschenk seine Dankbarkeit und Verbundenheit erweisen wollte.

In den 1970er Jahren war Wieczorek aus beruflichen Gründen häufig in die USA und Kanada gereist und hatte seine erste Inuit-Skulptur 1979 in einem Hotel in Vancouver gekauft, in dem sich ein Laden der Inuit Art Kooperative befand. Daraufhin beschäftigte er sich näher mit dieser Kunst und erwarb auf seinen Kanada-Reisen weitere Stücke, vor allem Darstellungen von Schamanen, mythologischen Wesen oder Figuren der Meeresgöttin Sedna. In seiner Sammlung von 139 Steinskulpturen befinden sich insgesamt 16, die die Bezeichnung »Sedna« tragen.

Bis 1990 kaufte er diese Kunstwerke vorwiegend in Kanada, ab 1994 nur noch in der Inuit Galerie in Mannheim. Nachdem diese im Jahr 2000 geschlossen wurde, stellte er seine Sammeltätigkeit ein. In einem Kommentar zu seiner Sammlung betonte er,

https://doi.org/10.17875/gup2024-2747

dass er nur das erworben habe, was ihn persönlich ansprach und womit er und seine Frau in der Wohnung in Rüsselsheim täglich leben wollten. Bei keinem seiner Käufe habe er sich von Spekulationen auf Wertsteigerungen leiten lassen (Wieczorek 2016: 2).

Wieczorek ist damit der typische ›Gelegenheits-Sammler‹, der sich für diese kleinen, aber dennoch monumental wirkenden Skulpturen der Inuit begeisterte. Sie lassen sich zu Hause bequem auf die Fensterbank oder die Kommode stellen, ihr Inhalt ist leicht zugänglich und der ›schamanistische‹ Hintergrund ist von einem mythisch-exotischen Flair umgeben.

Die Erfolgsgeschichte dieser Art von Inuit-Kunst begann im Jahre 1948, als der kanadische Künstler James A. Houston in die Nähe der Hudson's Bay zog, um sich für seine eigene Arbeit inspirieren zu lassen. Er sah die wirtschaftliche Misere der dort lebenden Inuit, die der Niedergang der Pelztier-Jagd verursacht hatte, und regte deshalb an, Figuren aus Speckstein (Steatit) zu schnitzen. Es handelt sich dabei um ein hellgrünes oder farbloses, fettig glänzendes, weiches Mineral (Magnesiumsilikat), aus dem die Inuit früher Tranlampen oder kleine Schalen gefertigt haben. Die heutigen Künstler verwenden auch härtere Steinsorten, die sie mit modernen Maschinen bearbeiten.

Houston sorgte auch für die Vermarktung der Speckstein-Skulpturen und förderte die Organisation von Künstlergemeinschaften. Das 1961 gegründete Canadian Eskimo Arts Council half den Künstlern bei Verkaufsfragen und sorgte für eine gleichbleibende Qualität der Kunstwerke. Ausstellungen in Kanada, den USA und Europa verhalfen dieser neuen Kunstform zu nationaler und internationaler Anerkennung, so dass die Speckstein-Skulpturen zu einem der wichtigsten Erwerbszweige der kanadischen Inuit wurden (Swinton 1972, Hessel 1998).

Ab 1955 begann das kanadische Ministerium für Indian and Northern Affairs durch Ausstellungen und Kataloge diese Kunst der Inuit zu fördern, die so erfolgreich war, dass in einer 1990 auf Deutsch erschienenen Broschüre vor billigen Nachahmungen gewarnt wurde. Als besonderes Warenzeichen wurde das Iglu-Symbol eingeführt, ein zweisprachiger Aufkleber oder Anhänger mit einem stilisierten Iglu und der Aufschrift »Canada/eskimo/art/ esquimau«, das die Echtheit von künstlerischen Inuit-Erzeugnissen garantierte (Indian and Northern Affairs Canada: 21).

Der Künstler Adamie Alariaq (1930–1990) stammte aus Cape Dorset, einer kleinen Gemeinde im Südosten der Baffin-Insel, und gehörte damit zu den ›Baffinland-Eskimo‹, wie sie früher bezeichnet wurden. Bereits 1955 war er mit einer Arbeit in der Ausstellung *Eskimo Sculpture* vertreten, die das Department of Northern Affairs in der National Gallery of Canada in Ottawa veranstaltet hatte.

Es folgten weitere Ausstellungen in Kanada und den USA, und 1979 waren seine Arbeiten erstmals auch in Deutschland zu sehen. Die von der Inuit Galerie organisierte Ausstellung *Die Kunst aus der Arktis* bzw. *Eskimo – Alltag und Kunst in der Arktis* wurde in mehreren deutschen Städten gezeigt. Im Katalog (Antonitsch 1979) war er mit der Arbeit »Spielende Walrosse« vertreten (signiert mit »Adamie«).

Danach folgten zahlreiche Gruppen-Ausstellungen in den USA, Frankreich und Belgien. In Toronto wurde ihm 1973 und 1979 jeweils eine Einzelausstellung gewidmet, ebenso im Mai 1980 in London und im November–Dezember 1980 in der Inuit Galerie in Mannheim. Seine Arbeiten sind in allen bedeutenden Museen Kanadas und der USA vertreten.

In Deutschland besaß die in den späten 1970er Jahren gegründete Inuit Galerie mit Sitz in Mannheim das Monopol auf die Kunst aus der kanadischen Arktis. Ihr

Inhaber, Josef Antonitsch, arbeitete mit dem Kanadischen Rat für Eskimo-Kunst zusammen und bezog seine Werke von den in diesem Council zusammengeschlossenen Kooperativen. Durch die rege Ausstellungstätigkeit der Galerie, die von der Kanadischen Botschaft und zahlreichen Museen in Deutschland unterstützt wurde, erhielten die Speckstein-Figuren – aber auch die Steinschnitte und die Zeichnungen und Lithografien – aus der Arktis eine für Deutschland ungewöhnlich weite Verbreitung, besonders bei privaten Käufern. Auch in zahlreiche Museen sind diese Kunstwerke gelangt (s. beispielhaft Rousselot 1994).

Auf diese Weise hielten nicht nur viele für deutsche Zungen schwer aussprechbare Namen von Inuit-Künstlern Einzug in deutsche Wohnzimmer, sondern auch der Name der Meeresgöttin Sedna. Um diese rankt sich sowohl eine umfangreiche Mythologie als auch ein komplexer Verhaltenskodex. Verschiedene Inuit-Sprachgruppen kannten sie unter jeweils unterschiedlichen Namen (z. B. Takanakapsaluk, Arnakapfaluk usw.) von denen sich verständlicherweise der Begriff »Sedna« als universelle Bezeichnung durchsetzte, da er für Europäer leicht auszusprechen ist (Haase 1987: 54–58, 260–273).

Das bedeutet, dass die komplexe Figur der Meeresfrau – der bei ihrer Flucht mehrere Fingerglieder abgehackt wurden, aus denen die verschiedenen Meeressäuger entstanden –, für die bessere Vermarktung auf die Erscheinung eines weiblichen Mischwesens mit langem Haar (halb Mensch, halb Robbe) reduziert wurde. Ein ähnliches Wesen war in Europa und Amerika ja bereits als ›Meerjungfrau‹ mit Fischschwanz bekannt. Daher gibt es bei der Darstellung dieses Mischwesens unzählige Varianten, wie beispielsweise die »Schwangere Sedna« von Bill Nasogaluak in der Sammlung Cerny, Bern (Cerny 2020: 102). Eine Ausstellung des Nordamerika Native Museums in Zürich vom Februar 2023 mit dem Titel *Sedna. Mythos und Wandel in der Arktis* stellte diese ›Mutter der Meerestiere‹ als Hauptfigur in den Mittelpunkt.

Die hier abgebildete Sedna-Skulptur des Künstlers Adamie Alariaq ist von ungewöhnlich muskulöser Gestalt, das breite Gesicht ist von lockigem Haar umrahmt. Der relativ kleine Fischschwanz ist halbkreisförmig gebogen, und mit ihrer überaus kräftigen linken Hand hält sie sich an einer Felskante fest, so, als sei sie gerade dem Meer entstiegen.

Sedna wird heute vor allem als Verkörperung von Fruchtbarkeit gesehen. Sie ist die Lebensspenderin, das Symbol des Überflusses, kann aber auch, wenn sie verärgert ist, die von ihr beherrschten Meerestiere zurückhalten, so dass eine Hungersnot droht (Hessel 1998: 54ff.). Vor allem aber wird sie als universale Mutterfigur angesehen. Auf diese Weise ist sie für die Künstler der Arktis eine der ergiebigsten Inspirationsquellen für ihre Skulpturen.

Literaturverzeichnis

Antonitsch, Josef (Hg.)
1979. *Eskimo – Alltag und Kunst in der Arktis*. Kaiserslautern: Theodor Zink Museum; Mannheim: Inuit Galerie.

Cerny, Martha und Peter Cerny (Hg.)
2020. *Kunst als Spiegel der Wissenschaft*. Cerny Inuit Collection. Bern: Museum Cerny.

Haase, Evelin
1987. *Der Schamanismus der Eskimos*. Aachen: Rader Verlag.

Hessel, Ingo
1998. *Inuit Art. An Introduction*. New York: Harry N. Abrams.

Indian and Northern Affairs Canada
1990. *Die Skulptur der kanadischen Inuit*. Ottawa: Department of Indian Affairs and Northern Development.

Rousselot, Jean-Loup
1994. *Kanuitpit? Kunst und Kulturen der Eskimo. Eine Auswahl aus den Museumssammlungen*. München: Museum für Völkerkunde.

Swinton, George
1972. *Sculpture of the Eskimo*. Toronto: McClelland & Stewart.

Wieczorek, Norbert
2016. Wie ich zur Inuit Art fand (unveröffentlichtes Manuskript).
o. J. Kunstsammlung Wieczorek. Inuitkunst: Bilder und Skulpturen (unveröffentlichter Sammlungs-Katalog).

Isabel Pagalies

›HANDS-ON‹

ANFASSEN UND AUSPROBIEREN AUSDRÜCKLICH ERWÜNSCHT!

ESG, MuPäd 4

Die Ethnologische Sammlung der Georgia Augusta wurde ursprünglich als Lehr- und Forschungssammlung für den Universitätsbetrieb in Göttingen angelegt. Die Ausstellungen über das Spezialwissen und die Erkenntnisse des Faches Ethnologie richten sich aber gleichwohl an ein Publikum außerhalb des akademischen Betriebs. Die Ethnologische Sammlung bildet somit eine Schnittstelle zwischen der Hochschule und der Öffentlichkeit. Das Vermitteln ist neben dem Sammeln, Bewahren, Forschen und Ausstellen ein wichtiger Bestandteil der Museumsarbeit (vgl. Deutscher Museumsbund 2006: 20f.; Deutscher Museumsbund 2023: 35ff.). Unter dem Namen »ethno-KIDS!« gründeten Studierende und examinierte ehemalige Studierende im Jahr 2005 eine ehrenamtlich bzw. auf Honorarbasis tätige Museumspädagogik-Arbeitsgruppe, die thematisch und/oder regional ausgearbeitete Führungen, Kindernachmittage, Kinder-Uni-Seminare und vielfältige Kulturveranstaltungen für unterschiedliche

https://doi.org/10.17875/gup2024-2748

Zielgruppen anbietet.[1] In den museumspädagogischen Veranstaltungen werden zusätzlich zu den Exponaten, die in Vitrinen gesichert betrachtet werden können, auch Objekte zum Anfassen und Ausprobieren angeboten, da die Merkfähigkeit des Museumserlebnisses nachweislich umso größer ist, je mehr Sinne angesprochen sind (Bundesverband Museumspädagogik e. V. 2010). Diese Objekte werden in der Ethnologischen Sammlung im Gegensatz zu den nach Kontinenten klassifizierten und in der Regel nicht zur Berührung durch Besuchende vorgesehenen Gegenständen mit dem Inventarisierungs-Kürzel »MuPäd« (= Museumspädagogik) gekennzeichnet. Der Fundus an Hands-on-Objekten dient dabei zum pädagogisch unterstützten ethnologischen Wissenstransfer. Unter der Kategorie »MuPäd« wurden im Jahr 2016 während eines Projekts zur Dokumentation und digitalen Erfassung der museumspädagogischen Materialien der Ethnologischen Sammlung mehr als 150 Objekte in den Museumsdatenbanken erfasst. Einer dieser Gegenstände, welchen die Museumsbesuchenden auch haptisch wahrnehmen dürfen, soll im Folgenden genauer vorgestellt werden.

1
Aufgrund der sanierungsbedingten Schließung im Jahr 2018 – sowie während der Pandemie ab 2020 – musste das museumspädagogische Programm stark eingeschränkt werden; einzelne Programmpunkte wie Seminare für die Göttinger Kinder-Uni, ein reduziertes Kinderprogramm (bis 2022) oder Führungen in einer ethnologischen Sonderausstellung in der Kunstsammlung konnten aber trotz der schwierigen Bedingungen bislang aufrechterhalten werden.

Bei dem Objekt mit der Inventarnummer MuPäd 4 handelt es sich um Spielzeug aus Recyclingmaterial in Form eines Automobils des Herstellers Citroën im verkleinerten Maßstab. Es ist 16 Zentimeter lang, neun Zentimeter hoch und acht Zentimeter breit. Nachgeahmt wird das Modell 2CV (französisch *deux chevaux*, »zwei Pferde«), umgangssprachlich im Deutschen auch »Ente« genannt. Das Herstellungsmaterial, eine rote Getränkedose der Marke Coca-Cola mit dem Produktslogan »always Coca-Cola« in weißem Schriftzug, ist am Dach noch zu erkennen. Am übrigen Fahrzeug wurde das Aluminium außen rot überlackiert. An einigen Stellen, wie der Fensterumrahmung, verzieren Details, welche mittels eines silbernen Lackstifts aufgezeichnet worden sind, den Wagen. Für die Innenausstattung findet das Metall von ehemaligen Batterien der Marke Power Alpi Anwendung. Das Spielzeugauto besitzt ein Lenkrad, zwei Sitze und eine Rückbank. Die drehbaren Räder bestehen aus schwarz-rot-silber bemalten Kronkorken. Alle Fenster sind aus transparentem, blau getöntem Kunststoff hergestellt. Die Türen, der Kofferraum und die Motorhaube lassen sich über kleine Griffvorrichtungen öffnen und schließen. Unter der Motorhaube ist ein Autoinnenleben mittels bunter Spiraldrähte nachgebildet. Detailgetreu sind außen eine Stoßstange, der Kühlergrill, zwei Außenspiegel und die Scheinwerfer angebracht.

Vom 14. Juli bis zum 11. August 2002 wurde dieses Modellauto in der Ausstellung »In 80 Spielen um die Welt – Spiele zum Erforschen und Ausprobieren« im Alten Rathaus der Universitätsstadt Göttingen gezeigt und seitdem als Leihgabe der museumspädagogischen Abteilung der Ethnologischen Sammlung überlassen. Im Jahr 2016 erfolgte schließlich die Schenkung. Die Ausstellung war das Ergebnis eines Museumspraktikums von Studierenden des Instituts für Ethnologie unter der Leitung des damaligen Kustos Dr. Gundolf Krüger. Maßgeblich beteiligt an diesem Projekt war außerdem Dr. Reinhold Wittig, ein Göttinger Geologe, der auch als Spieleautor und –verleger bekannt ist. Die Ausstellung wurde schließlich in Zusammenarbeit mit dem Kulturamt der Stadt Göttingen, dem Museumsverbund Südniedersachsen e. V., dem Deutschen Spielemuseum Chemnitz und der Europäischen Spielesammler-Gilde e. V. realisiert. In der Ankündigung zur Ausstellung hieß es:

> »Seit Menschengedenken wird in allen Kulturen der Welt gespielt. Häufig haben sich im Wandel der Zeit europäische und außereuropäische Spielekulturen gegenseitig beeinflusst. Die Ausstellung verdeutlicht die Wechselwirkung und zeigt darüber hinaus authentische Spiele anderer Kontinente, die bei uns bis heute wenig bekannt sein dürften. Kritisch hinterfragt werden jene Spiele europäischer Herkunft, die sich in Vergangenheit und Gegenwart auf kolonialistische Weise mit dem Fremden beschäftigen oder in übertriebener Weise das Exotische betonen« (www.uni-goettingen.de/de/2002/85301.html).

Eine Sektion der Ausstellung widmete sich dem Thema »Dosen, Blech und ›Knatterboot‹ – Spielzeug aus Recycling-Material«. Hier wurde unter anderem auch der Miniatur-Citroën gezeigt. Der Wandtext erörterte, was der Begriff Recycling in diesem Zusammenhang bedeutet:

> »Alltagsgegenstände, die bei uns häufig als ›Müll‹ verschwinden, dienen in anderen Kulturen als unverzichtbares Material zur Wiederverwertung. In vielen Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas ist das Verständnis von Abfall (›Müll‹) umfassender als in unserer Gesellschaft. Dort werden mit dem Begriff ›Recycling‹ in seiner westlichen Prägung nicht allein ökologische Gesichtspunkte der sogenannten Müllentsorgung assoziiert, sondern darüber hinaus vitale Lebensinteressen berührt. Während in den westlichen Ländern neben der Entsorgung die Weiterverarbeitung zu wiederverwertbaren Rohstoffen meist industriell (z. B. durch Einschmelzen) erfolgt, wird in den sogenannten Entwicklungsländern alles vorhandene und gebrauchte Material als potenziell wiederverwertbar betrachtet und im handwerklichen Prozess zu einem neuen Produkt umgearbeitet. Unter dem Motto ›aus Alt mach Neu‹ bildet dort Recycling eine Lebens- bzw. Überlebensstrategie, dient der Überwindung von Armut und findet u. a. auch seinen phantasievollen Ausdruck in der Herstellung von Spielzeug« (Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen).

Die in der Ausstellung gezeigte Recyclingarbeit stammt aus einem Versandhandel mit Sitz in Witzenhausen. Der Inhaber Gunnar Kuhlencord, ein ehemaliger Student des Instituts für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen, hatte sie für die Ausstellung zur Verfügung gestellt und beschreibt das Angebot seines Geschäfts wie folgt: »Phantasia-Versand steht für FAIREN HANDEL und (oder) ökologisch besonders innovative phantasiereiche Produktschöpfungen…« (http://www.phantasia-versand.com/).

Das hier besprochene Automodell wurde von Teilnehmenden eines sozialen Projekts in Madagaskar gefertigt. Der Ausstellungstext gab folgende Auskunft darüber:

> »Auf Madagaskar gibt es ein Straßenkinderprojekt bei dem mehrere Familien Kinder aufnehmen, damit diese das Recyclinghandwerk erlernen können. Das Lehrgehalt wird angespart, so dass es nach Beenden der Lehre als Kapital, evtl. für einen eigenen Betrieb, dienen kann. Die hergestellten Enten werden meist auf dem Flughafen an europäische

Touristen verkauft (sogenannte ›airport-art‹). Die hier ausgestellte Ente entstammt diesem Projekt« (Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen).

Die madagassische Organisation Manda, von der Gunnar Kuhlencord das Produkt erwarb, setzt sich für obdachlose Kinder und Jugendliche ein, die ohne ihre Eltern auf der Straße leben, um ihnen Unterkunft, medizinische Versorgung, Bildung und somit eine bessere Perspektive für die Zukunft zu bieten und um sie Selbstwirksamkeit erfahren zu lassen (Phantasia-Versand-Katalog 2000: 9f.; Roser 2024: 1).

Das Modellauto, das in der Ethnologischen Sammlung mit der Inventarnummer MuPäd 4 geführt wird, kann in der Vermittlungsarbeit aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden und verschiedene Themen und Perspektiven aufwerfen. Als Spielzeug knüpft es direkt an die Lebenswirklichkeit der Museumsbesuchenden an. Jeder weiß intuitiv sofort, an Kindertage erinnert, wie man es benutzt. Der Spieltrieb darf durch das Ausprobieren der Spielsache gestillt werden. Das zur Herstellung verwendete Material, eine Getränkedose, ist weithin bekannt. Die Umnutzung macht allerdings neugierig darauf, mehr über das Museumsstück zu erfahren. Heute ist das Coca-Cola-Getränk, das seit Ende des 19. Jahrhunderts von den USA aus seinen Siegeszug antrat, in über 200 Ländern bekannt und in fast jeder Region der Erde die am meisten verkaufte Cola (www.coca-cola.com/de/de/brands/brand-coca-cola). Auch der aus diesem Konsum entstehende Müll durch Plastikflaschen und Metalldosen ist ein weltweites Phänomen. Die Auseinandersetzung mit dem Objekt regt zum Nachdenken über den nachhaltigen Umgang mit Abfallmaterialien als Ressourcen an und mündet idealerweise in der Wertschätzung des kreativen und geschickten Handwerks der jungen madagassischen Produzenten und Produzentinnen. Der Inselstaat Madagaskar ist eine ehemalige französische Kolonie. So ist es kein Zufall, dass beim hier betrachteten Hands-on-Objekt gerade das populäre Auto mit Kultstatus aus Frankreich Nachbildung fand. Bereits 1924/1925 brach der Automobilkonstrukteur André Gustave Citroën zur »Croisière Noire« auf – einer Transafrika-Expedition von Algerien über Mali nach Madagaskar. Diese sollte die Bekanntheit der Marke steigern und die weltweite Beachtung der französischen Automobilindustrie unterstreichen (Audouin-Dubreuil 2004). Diese Unternehmung zeigt die Bedeutsamkeit der Kolonien für Frankreich und wie französische Erzeugnisse dort Einzug hielten – so ab den 1950er Jahren auch die berühmte Citroën-Ente. Nun als Souvenir an Flughäfen in Madagaskar vertrieben, kommt die Coladosen-Version durch Reisende als Andenken, Sammlerstück oder als Spielware nach Europa und zeugt von der gegenseitigen Beeinflussung der Kulturen.

Literaturverzeichnis

Audouin-Dubreuil, Ariane 2004. *Expedition Afrika 1924/1925: Die legendäre Expédition Citroën Centre Afrique von Algerien nach Madagaskar*. München: Frederking & Thaler.

Deutscher Museumsbund e. V. und ICOM-Deutschland 2006. *Standards für Museen*. Berlin: Deutscher Museumsbund.

Deutscher Museumsbund e. V. und ICOM-Deutschland 2023. *Standards für Museen*. Berlin: Deutscher Museumsbund.

Phantasia-Versand 2000. *Phantasia-Versand-Katalog*. Witzenhausen.

Online-Quellen

Bundesverband Museumspädagogik e. V. www.museen-und-kindergaerten.de/methodenkartei/suche-nach-methodenkategorien/objekte-wahrnehmen/

Coca-Cola Deutschland www.coca-cola.com/de/de/brands/brand-coca-cola

Georg-August-Universität Göttingen www.uni-goettingen.de/de/2002/85301.html

Phantasia-Versand http://www.phantasia-versand.com/

Roser, Mascha 2024. Projektbesuch von ZAZA FALY bei MANDA. www.zazafaly.de/manda/projektbesuch-von-zaza-faly-bei-manda/

Götz Lautenbach

DIE HAUT DES SCHAMANEN

EINE THEATERPERFORMANCE ALS BEISPIEL FÜR DIE MUSEUMSPÄDAGOGISCHE ERKUNDUNG EINER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG

ESG, As 957 a–s

Im Jahr 2015 bekam ich als Schauspieler und Autor, beauftragt durch den damaligen Kustos des Ethnologischen Museums Dr. Gundolf Krüger, bereits zum zweiten Mal die Gelegenheit, in Räumen der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen

https://doi.org/10.17875/gup2024-2749

unter Einbeziehung der dortigen Exponate und Präsentationsformen ein Schau-Stück zu kreieren. Nach der schauspielerischen Auseinandersetzung mit der Cook/Forster-Sammlung und Texten Georg Forsters ab dem Jahre 2012 sollte nun ein Projekt folgen, das sich mit dem Themenkomplex ›Sibirien-Sammlung‹ beschäftigte und als Ziel- und Fluchtpunktobjekt das Schamanengewand in den Blick nahm.

Das Ergebnis dieser theatralen Recherche erlebte unter dem Titel *Die Haut des Schamanen* im November 2015 in der Ethnologischen Sammlung seine Uraufführung und wurde dort noch mehrfach gezeigt.

2 Der Autor Götz Lautenbach während einer Aufführung in der Ethnologischen Sammlung. Foto: Martin Liebetruth.

Theatrale Auseinandersetzung mit einem gesetzten Forschungsgebiet, etwa im eher theaterfernen Raum Museum, bewegt sich immer im Spannungsfeld des Blicks auf Realia und Objekte (Exponate) und der Frage ihrer Deutung, insbesondere hinsichtlich ihrer Schöpferinnen und Schöpfer, und damit verbundener Geschichten.

Das Medium Theater im Museum scheint in der Lage, historische Sichtweisen auf ethnografische Objekte durch den Einsatz von Text-Auswahl, Kostüm, Licht und Musik einerseits illusionistisch-unterhaltend zu erzählen und aufzuführen, andererseits im selben Moment durch Bruch jener Historizität in Texten und Ausstattung Distanz herzustellen.

Szenische Vorgänge ermöglichen einem Publikum im günstigsten Falle einerseits, selbst zu erleben, wie Deutungs- und Bedeutungswechsel im historischen Fluss stattfinden – also auch heutige Deutungspositionen, zumeist als letztgültig und definitiv angesehen, späterer Neubewertung ausgesetzt sein werden. Andererseits entziehen sich Theaterhandlungen durch inszenierte Mehrdeutigkeiten in Chronologie, Figurenbestimmung und Ereignisabfolge der Prämisse ›Dies ist/war so, und nicht anders‹ und eröffnen Zuschauerinnen und Zuschauern, ergänzend zu musealen Kontextualisierungen, neue imaginative Zugangsmöglichkeiten.

Das ›Schamanen‹-Projekt strukturierten mehrere sich verwebende Grundlinien. Kultureller Wissens- und Sachtransfer im 18. Jahrhundert wurde hier dargestellt durch aufwändige Verpackung der Sammlungsvitrinen in braunes Papier mit russischer Göttingen-Adresse sowie durch die Etablierung einer (als Rahmengestalt auftretenden) Leitfigur in Gestalt des Barons Thomas von Asch,[1] der eigenes Leben und Wirken ironisierend in seiner authentischen Leichenrede referiert, damit historische Verortung vornimmt (und gleichzeitig unterläuft) und sich sodann in offenem Kostümwechsel vor Publikum in die Person eines reisenden Wissenschaftlers verwandelt [Abb. 2].

1 Zu Asch s. Rohlfing, zur Leichenrede Heyne 1807.

Hier wie im weiteren Verlauf der Performance wurden fast ausschließlich Texte aus dem historischen Umfeld der Exponate vorgetragen, denn diese boten einen spannenden Blick auf die Haltungen, Leistungen und Versäumnisse der westeuropäischen Reisenden des 18. Jahrhunderts. Zeugnisse ihrer Ressentiments und Rassismen ebenso wie ihrer eingestandenen Ratlosigkeiten, ihres Staunens ebenso

3 Szene aus der Theaterperformance *Die Haut des Schamanen*. Foto: Martin Liebetruth.

wie ihrer wissenschaftlichen Zurücknahme von Bewertungen, wurden hart gegeneinandergesetzt. So kontrastierte etwa die behäbige Perspektive des teilweise unter luxuriösen Umständen reisenden Johann Georg Gmelin (der aber auch Kritik der lokalen Bevölkerung an Kolonisations- und Missionspraxis aufzeichnete) mit dem informationsreichen, empathischen Skizzenstil seines Mitreisenden Gerhard Friedrich Müller; oder es trifft das Entsetzen eines Carl Heinrich Merck, der feststellt, dass er sein leichtsinnig aufs Spiel gesetztes Leben in einem Eissturm dem Eingreifen der »Kamtschadalen« verdankt, auf die kühle Faszination in den Natur- und Menschenbeschreibungen eines Peter Simon Pallas.[2] Schauspielerisch wurden diese Persönlichkeiten in einer einzigen historisch kostümierten Wissenschaftler-Figur zusammengezogen und der Versuch unternommen, auch deren jeweilige Empfindungen und Situationen hautnah fühlbar zu machen – Mercks (oben erwähntes) Schock-Erlebnis im Blizzard etwa durch das unbekleidete Eisbad des Schauspielers in einem Innenhof-Bassin des Instituts.

2 Vgl. Dahlmann 1999 (zu Gmelin), Müller 2003 [1736–1742], Merck 2009 [1788–1791], Pallas 1987 [1776].

In bewusstem Zeitsprung bediente sich die Inszenierung außerdem heutiger Medien, wie Handkamera-Übertragung in einen ›Kino-Saal‹ mit Großaufnahmen, und zeigte damit beispielsweise Einzelheiten der Exponate, kaum sichtbar für damalige Reisende und heutige Betrachtende, wie die winzigen Nahtstiche eines Regenhemdes.

Inszenatorisches Feingefühl und respektvolle Annäherungsweise verlangte das theatrale In-den-Blick-nehmen des ewenkischen Schamanengewandes, denn die Begriffe ›Schamane‹ und ›Schamanismus‹ bilden nicht erst heute unübersehbare Assoziations- und Zuschreibungsketten, sondern waren bereits bei den westeuropäischen Reisenden des 18. Jahrhunderts mit Vorurteilsmerkmalen folgenreich

behaftet.[3] Die Lösung ergab sich hier aus einer erneuten Verschränkung der Zeit- und Figurenebenen: Aus den abgerissenen Papierbahnen und mithilfe von Klebstreifen hüllte sich der Wissenschaftler-Schauspieler in ein improvisiertes Schamanengewand [Abb. 3] (wie im ungeschickten Versuch, in die ›Haut‹ eines Schamanen zu schlüpfen) und intonierte die stilistisch erkennbar vom Ende des 19. Jahrhunderts stammende Nachdichtung des *Erlik*-Hymnus von Radloff (1884, Bd. II: 10) – in einer Stimme, die sich der Geschlechtszuschreibung zu entziehen versuchte und so Mercks (2014: 121) zuvor in der Aufführung zitierte Beobachtung der dynamischen Gender-Selbstzuordnung (allerdings nicht ewenkischer, sondern tschuktschischer) Schamanen theatral anzudeuten wagte. In einem weiteren Zeit- und Stimmungsumschwung erfolgte sofort darauf die knappe Beschreibung eines übermütigen Spiels, das Nioradze (1925: 97f.) von einem schamanischen Ritual im 20. Jahrhundert berichtet, welches dann in der Aufführung mithilfe des Publikums zum allseitigen Vergnügen umgesetzt und live übertragen wurde – ein szenischer Versuch, das Phänomen ›Schamanismus‹ als stark rezeptionsabhängig zu zeigen und doch zumindest in einigen seiner Schichtungen aus religiösen, medizinischen, sozialen, historischen – gar theatralen? (vgl. ibid.) – Ebenen auf freilich illusionistische Weise anzureißen.

Als einfacheres, aber vielleicht bedeutungs- und wirkungsvolleres Erzählmittel erwies sich am Ende der Performance das schlichte, langsame Rezitieren samojedischer Kindernamen, die, von Müller aufgezeichnet, Persönlichkeiten in den Raum zu stellen schienen und deren Nennung, obwohl hierzulande sicher selten gehört, auf den Gesichtern der Zuschauerinnen und Zuschauer (so glaubte ich) eine Art von Wiedererinnern erkennen ließ: »Lemèi, Sédditsche, Solkò, Sittogò … Nàssane, Óttico, Bódune, Málecúne …« (Müller 2003: 120). Die Namensaufrufung endete mit Mercks lapidar-poetischem Kommentar zu einer eigenen solchen Liste: »ihre Nahmen leiden selten einige Übersetzung« (Merck 2009: 160).

3
S. hierzu aus ethnoarchäologischer Sichtweise Meller/Michel 2022: 88ff. Zum Schamanengewand (As 957) in der Göttinger Sammlung s. Bucher 2007, Hauser-Schäublin/Krüger (Hg.) 2007: 238–240, sowie Tafel 5 im gleichen Band; das Regenhemd (Am 816) ist auf Tafel 17 abgebildet.

Literaturverzeichnis

Bucher, Gudrun
2007. Die kulturelle Herkunft der ethnographischen Objekte. Das tungusische Schamanengewand. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.). *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch, Göttingen*. München: Prestel, 150–165.

Dahlmann, Dittmar
1999. Einleitung. In: Gmelin, Johann Georg. *Expedition ins unbekannte Sibirien* (hg. von Dittmar Dahlmann). Sigmaringen: Thorbecke, 7–84.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.)
2007. *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch, Göttingen*. München: Prestel.

Heyne, Christian Gottlob
1807. *De obitu Georgii I. b. de Asch ad viros amantissimos Io. Fridericum Blumenbach et Io. Davidem Reuss.* Göttingen: Dieterich.

Meller, Harald und Kai Michel
2022. *Das Rätsel der Schamanin. Eine archäologische Reise zu unseren Anfängen*. Hamburg: Rowohlt.

Merck, Carl Heinrich
2009. *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch aus den Jahren 1788–1791* (hg. von Dittmar Dahlmann, Anna Friesen und Diana Ordubadi). Göttingen: Wallstein.

Müller, Gerhard Friedrich
2003. *Nachrichten über Völker Sibiriens (1736–1742)* (hg. von Eugen Helimski und Hartmut Katz). Hamburg: Institut für Finnougristik/Uralistik.

Nioradze, Georg
1925. *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*. Stuttgart: Strecker & Schröder.

Pallas, Peter Simon
1987 [1776]. *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs*. Leipzig: Reclam.

Radloff, Wilhelm
1884. *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*. Bd. II. Leipzig: Weigel.

Rohlfing, Helmut
2007. Das Leben des Georg Thomas von Asch. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.). *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s, the Asch Collection, Göttingen. Sibirien und Russisch-Amerika. Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch, Göttingen*. München: Prestel, 33–35.

Hinemoana Baker and Te Arikirangi Mamaku-Ironside

HEALING THE PAST

REPATRIATION AND THE ROAD TO RECONCILIATION FOR MĀORI AND MORIORI COMMUNITIES

1 Hinemoana Baker and Te Arikirangi Mamaku-Ironside from the Māori delegation remove the black cloth that covered the *tūpuna* (ancestors) during the ceremony. Left: H. E. Rupert Holborow (New Zealand Ambassador to Germany). Photo: Harry Haase.

Te Arikirangi Mamaku-Ironside
(Iwi/Tribes: Ngāti Awa, Tūhoe, Ngāti Makino, Ngāpuhi, Te Arawa)

The sacred remains of the Māori and Moriori people have been sought after by foreigners as far back as Captain Cook's expedition in 1769, which first brought the Endeavour to the shores of Aotearoa New Zealand. Many early European explorers carried with them an insatiable desire to collect as much as possible from exotic new places, and a particularly intense interest in acquiring so-called ›curiosities‹ such as *Toi moko*, preserved tattooed Māori heads (Te Papa 2014). Therefore for generations, Māori and Moriori have fought to have these remains of their ancestors returned home.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2750

From the inception of the Karanga Aotearoa Repatriation Programme (KARP) in 2003 to November 2020, over 160 Māori and Moriori ancestors have been repatriated to Aotearoa from eight German museums and institutions, with the first return of a Toi moko in 1990 from Hamburg's Museum für Völkerkunde (today: Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt) (Mamaku-Ironside 2020). Twenty-six years would pass before the next repatriation, when two *Toi moko* were returned from the Übersee-Museum in Bremen in 2016. It was from this point that a real momentum began to build. This can be seen in the fact that of the total number of individual ancestors returned since 1990, 96% percent were returned in the three years between 2017 and 2020.

I believe that this positive shift and growing reciprocity can be attributed to two major factors. In practical terms, significant investments in the funding of provenance research has been vital. But also important has been the publication of the German Museum Association's Guidelines specific to the *Care of Human Remains in Museums and Collections* in 2013 and 2021. The guidelines direct museums to be conscious of the ethical and moral aspects of handling human remains within their collections. They also state the need for a »high level of responsibility and respect for the remains themselves as well as for descendants and for the communities from which the human remains originated« (Deutscher Museums Bund 2021: 7). Furthermore, they urge members to be »fundamentally open to the possibility of repatriation as well as engaging in transparent and proactive procedures« (ibid.: 5).

Our work with the Ethnographic Collection of the Georg August Universität Göttingen, resulting in the ceremonial handover of two ancestral *Toi moko* on 15 October 2020, has been part of a distinguished legacy of reconciliation and relationship-building which is working to restore the dignity and personhood of our ancestors. In June 2023, a large group of Māori and Moriori ancestral remains representing approximately 32 individuals were transferred from two other University collections – the Blumenbach Skull Collection and the Anthropological Collection – for return to Aotearoa and Rēkohu. This was the result of research carried out by scholars funded by the Volkswagen Foundation *Sensitive Provenances: human remains from colonial contexts in the collections of the University of Göttingen* project and established yet another pathway home for ancestors while further strengthening the relationship and ties established in 2020. We are humbled by the support provided by the University's leadership and staff, and we look forward to our connections becoming closer and stronger in the future.

Hinemoana Baker
(Iwi/Tribes: Ngāti Raukawa-ki-te-Tonga, Ngāti Toa Rangatira, Te Āti Awa, Kāi Tahu)

During the long months of 2020, before COVID-19 vaccinations were available, travelling the 24–30 hours between Germany and Aotearoa was difficult and actively discouraged. If aircraft were flying at all it was irregularly, and flights were not only very expensive but subject to last minute cancellation. Aotearoa New Zealand's borders closed leaving not only tourists but also many citizens and permanent residents uncertain of their future.

It was at this time that a profoundly affecting invitation arrived. With elders back home being unable to travel, I was asked by my friend and then Te Papa Tongarewa repatriation programme representative, Te Arikirangi Mamaku-Ironside, to take part

in ceremonies to allow ancestral remains to travel from Germany back home. He invited me to take on a particular role in these ceremonies – that of *kaikaranga*, the one who vocalises the ritual calling to the living and to the dead. This call is the first sound to ring out over a crowd in the ceremonial proceedings. It invites those gathered to grieve deeply and openly, and signals to the ancestors where and how they will soon be journeying home.

At Göttingen, it was gratifying to see how the Ethnographic Collection were willing to accommodate not only our cultural needs, but also the modifications necessary due to COVID-19. Everyone was focused on safety and respect, and many of our traditional practices had to be adapted. *Hongi*, which is a traditional greeting involving the pressing together of noses and foreheads, would clearly not be appropriate, so elbow bumps filled that role. Instead of the usual bowls of cleansing water placed outside the ceremony space for us all to sprinkles ourselves with, we had the museum provide hand sanitiser stations. »He momo wai!« said Te Arikirangi, »It's a kind of water!«, and more importantly, the right kind for this particular occasion.

Our experience in Göttingen will remain with me always. Not only would the return spark healing for those at home waiting for their ancestors' return, but it was also a way for me to feel useful to my indigenous communities back home. Thank you Göttingen, for this *rongoā*, a medicine for the wounds of that time, and of times long before.

References

Deutscher Museumsbund 2013. *Recommendations for the Care of Human Remains in Museums and Collections*. Berlin (www.museumsbund.de/publikationen/recommendations-for-the-care-of-human-remains/).

Deutscher Museumsbund 2021. *Guidelines. Care of Human Remains in Museums and Collections*. Berlin: Deutscher Museumsbund (www.museumsbund.de/publikationen/care-of-human-remains-in-museums-and-collections/).

Mamaku-Ironside, Te Arikirangi 2022. Reconciliation through repatriation. In: Fackler, Guido, Thomas M. Klotz und Stefanie Menke (Hg.). *Human Remains. Ethische Herausforderungen für Forschung und Ausstellung*. Darmstadt: WBG Academic, Hans Seidel Stiftung, 211–224.

Te Papa (Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa) 2014. *Media release resource – Te Papa research into the early collection and trade of Toi moko* (www.tepapa.govt.nz/sites/default/files/media-release-repatriation-te-papa-research-into-toi-moko-2014.pdf).

Ulrike Prinz

EIN TIERSCHEMEL AUS DEM OBEREN XINGU-GEBIET

ESG, Am 4689

Der Jesuitische Missionar Cristobal de Acuña wunderte sich bei seiner ersten Reise auf dem Amazonasstrom im Jahr 1639, dass die Caripuna und Zurina mit ihren bloßen Händen Holzbänke in Tierform herstellten. Diese waren so fein gearbeitet und eigneten sich so gut zum Ausruhen des Körpers, dass sie weder an Bequemlichkeit noch Einfallsreichtum verbesserungswürdig seien (Acuña 1639: 145).

Seitdem ist viel Wasser den Amazonas hinuntergeflossen und immer noch ziehen die Holzbänkchen der indigenen Bevölkerung im amazonischen Tiefland große Aufmerksamkeit auf sich. Heute werden sie als *Arte Indígena* angeboten und in Museen ausgestellt. Auch in den Dörfern werden sie von den Künstlern zum Verkauf angeboten, wie dieser Schemel aus dem Dorf der Mehinako, der für die Ethnologische Sammlung in Göttingen angekauft wurde. Haben diese Objekte durch ihre Popularisierung heute an Zauber verloren?

https://doi.org/10.17875/gup2024-2751

Kontakt mit anderen Sphären

Ethnologen fanden später heraus, dass diese Schemel den Menschen nicht nur zum bequemen Sitzen dienten, sondern auch dazu, Kontakt mit den Tiergeistern aufzunehmen. Otto Zerries gab 1970 einen Überblick über die bis dahin gesammelten Informationen zum Thema *Tierbank und Geistersitz*. Im Vergleich stellte er fest, dass der Tierschemel als »Zauberarztbank« meist den religiösen Spezialisten oder Kaziken, also den politischen Dorfanführern, vorbehalten war. Dargestellt wurden hauptsächlich Jaguare, Kaimane oder der Harphienadler – die großen Prädatoren des Amazonasgebietes. Es gab aber auch Schildkröten, Tapire oder Gürteltiere. Zerries beobachtete, dass das Xingu-Gebiet ein Zentrum der Herstellung von Tierschemeln war und stellte diese in Zusammenhang mit dem Medizinmannwesen (Schamanismus). Er vermutete eine Verbindung zwischen dem »Häuptlingstum« am Xingu, den Vogelstühlen (Harphienadler) und dem Alter-Ego-Glauben, also der Vorstellung, vom Lebensgleichlauf zwischen Mensch und Tier.

Der Forscher Karl von den Steinen hatte auf seinen Xingu-Expeditionen in den Jahren 1884 und 1887/88 unter anderem vier Schemel der Mehinako mitgebracht (Hartmann 1993: 160). Hier erhielt er die Information, dass sie vor allem den Häuptlingen vorbehalten waren. Der Ethnologe Mark Münzel zeichnete bei den Kamaiurá am Oberen Xingu eine Erzählung auf, welche die Schemel, die Karl von den Steinen mitgebracht hatte, in der Urzeit verortet – im mythischen Dorf Murená: »Im Wald bei Murená sitzen drei Männer; sie sind riesengroß und uralt. Auf einem großen Schemel sitzen sie. Der Schemel hat zwei Vogelköpfe und ein herrliches Muster auf dem Rücken« (Münzel 1973: 17). Auch sein Forscherkollege Pedro Agostinho da Silva berichtet von den Kamaiurá, dass das Sitzen auf einem bestimmten Schemel Macht verleiht, und dass die Bank mit dem doppelköpfigen Königsgeier dem Häuptling gebühre. Und er fügt hinzu, dass theoretisch nur Führungspersönlichkeiten einen Schemel besitzen können (Silva 1974: 200).

Auch heute noch ist nicht jede Bank für jede Person geeignet. Es gibt unterschiedliche Schemel für Schamanen, Frauen oder Kaziken. Ontxa Mehinako, ein junger Künstler der Mehinako bestätigt,[1] dass es Schemel gibt, die für den Alltagsgebrauch bestimmt sind und solche, die nur dem Schamanen während der Zeremonien vorbehalten sind. Kaziken verwenden die Schemel für wichtige Momente, zum Beispiel während einer Zeremonie.

1 www.youtube.com/watch?v=6wXTHkdREUQ (letzter Zugriff 09.01.2023).

Der Kontext: Das *Kwarup*-Fest der Mehinako 2022

Der heute in Göttingen befindliche Tapirschemel (Am 4689)[2] wurde anlässlich des *Kwarup*-Rituals im August 2022 hergestellt. Das Ritual wurde für Yamoní Mehinako veranstaltet, die im Mai 2021 an den Folgen einer Covid-19 Infektion gestorben war.

2 Der Schemel konnte 2023 mit Unterstützung der Dr.-Walther-Liebehenz-Stiftung für die Ethnologische Sammlung erworben werden.

Das *Kwarup* ist das wichtigste Ritual im Xingu. Es bezeichnet den Höhepunkt und Abschluss eines Zyklus' oder Trauerprozesses, der mit dem Tod einer Führungspersönlichkeit des Dorfes beginnt und damit endet, dass ein Holz-Abbild dieser Person angefertigt, zur Schau gestellt und entsorgt wird. Das Ritual beschließt den Lebenszyklus der Person und ist gleichzeitig eine große Hommage an sie.

Im *Kwarup*-Ritual wird eine letzte Begegnung der Verstorbenen mit ihren Verwandten in der Darstellung des Holz-Abbildes inszeniert. Nach dem Tod löst sich

2 Maycute Mehinako auf dem Tapirschemel vor dem *Kwarup* (Uyaipiuku, Brasilien), 2022. Foto: Ulrike Prinz.

die Person in eine Augenseele und eine Schattenseele auf. Mit der Herstellung des Holz-Abbildes kann die Schattenseele ein letztes Mal zu den Lebenden zurückkommen. Und obwohl allen bewusst sei, so der Ethnologe Antonio Guerreiro, dass sich dieses Holz-Abbild nicht in den Toten verwandelt, kommt der Baum in einen Zustand, in dem er gleichzeitig ein Geist ist – ein potenziell aggressives Wesen, das Personen angreifen kann (Guerreiro 2020). Damit dieser Geist freundlich bleibt, muss er gefüttert werden. Gleichzeitig ist der Holzstamm aber auch der Doppelgänger der geliebten Person, nach der sich die Menschen sehnen. Die Tänze und Gesänge während des Rituals helfen dabei, die Schattenseele der Verstorbenen endgültig zu verabschieden. Denn erst wenn die Bindung zwischen der Totenseele und den Lebenden endgültig durchtrennt ist, können die Hinterbliebenen zur Freude zurückkehren und den Namen der Verstorbenen wieder aussprechen.

Die Teilnahme der Nachbardörfer ist ein wichtiger Bestandteil beim *Kwarup*. Denn je mehr Personen partizipieren, desto wichtiger ist die verstorbene Person. Beim feierlichen Empfang der Kaziken der Nachbardörfer nehmen diese auf den

für sie vorbereiteten Holzschemeln Platz. Während des *Kwarup* 2022 wurden die Tierschemel vor dem Männerhaus im Zentrum des Dorfes aufgestellt. Sie stammten hauptsächlich aus der Produktion des Künstlers Maycute Mehinako. Gleichzeitig wurden sie den Besuchern des *Kwarup* nach Abschluss der Festlichkeiten zum Verkauf angeboten.

Der Künstler

Maycute ist Chef des Dorfes Uyaipiuku, das im Quellgebiet des Xingu in Zentralbrasilien (Bundesstaat Mato Grosso) liegt [Abb. 2]. Er lernte das Schnitzhandwerk von seinem Vater Yumuin, den ich im Jahr 2000 sehr große Bänke herstellen sah. Durch ihre Größe und ihr Gewicht eigneten sich diese Kunstwerke allerdings weniger zum zeremoniellen Gebrauch. Sie hatten diese Funktion verloren, aber dafür an »Einfallsreichtum«, wie Cristobal de Acuña gesagt hätte, gewonnen.

Früher bestanden die Schemel meist aus einer rechteckigen Sitzplatte mit zwei seitlichen Stützbrettchen mit schienenförmiger Verlängerung nach vorn und hinten. Die Sitzfläche kann auch eine ovale Form annehmen, aus der sich ein Tierkopf oder -schwanz entwickelt. Daneben gab es auch die komplizierter geschnitzten Schemel in Tiergestalt, die besonderen Personen vorbehalten waren (Hartmann 1986: 112). Moderne Werkzeuge, wie die Motorsäge, Feile und Schmirgelpapier haben die Herstellung erleichtert und ermöglichen ausgefeiltere Formen, so dass sich der Schemel immer weiter von seiner quadratischen Grundform entfernt und der dargestellten Tiergestalt annähert.

Die Herstellung

Der Herstellungsprozess eines Tierschemels beginnt im Wald. Dort wird der Baum gefällt und die grobe Form mit der Motorsäge ausgeschnitten. Das dauert zwischen drei und fünf Tagen. Die Mehinako verwenden das Angelim-Holz (*dinizia excelsa*, *atakumã* in der Sprache der Mehinako), das hart und nicht ganz einfach zu bearbeiten ist. Dann werden die Stücke nach Hause gebracht, wo die Feinarbeit, die Ausgestaltung von Kopf, Schwanz und Füßen beginnt. Bevor das Holz weiterbearbeitet wird, muss es jedoch getrocknet sein. Das Stück wird in der Form verfeinert, gefeilt und mit Sandpapier glattgeschliffen. Dann wird es bemalt mit den Mustern aus dem Repertoire des Oberen Xingu. Die schwarze Farbe wird aus der grünen, unreifen Jenipapo-Frucht (*Genipa americana)* gewonnen und auf das Holz aufgetragen.

Der Tapirschemel ist mit dem Muster *Kulupei-ana* der Mehinako, dem Muster des Pacú-Fisches verziert. Dieses Muster verwenden auch die Frauen, wenn sie ihre Beine bemalen. Die Augen aus den Stücken des Gehäuses einer Schneckenart werden mit Bienenwachs eingeklebt. Zum Schluss wird der Hocker mit Pequi-Öl eingelassen. Diese Arbeiten dauern weitere zwölf bis fünfzehn Tage.

Wiederbelebung einer Tradition

Aus Bequemlichkeit waren bei Ritualen in den vergangenen Jahren zunehmend Plastikstühle oder Stühle aus der Dorfschule für die Besucher bereitgestellt worden. Im Jahr 2000 sah ich wenige Tierschemel beim Empfang der Kaziken zum *Pühükã*, einem Initiationsfest für Knaben. Doch hat sich das wieder geändert. Die Tierbänke sind zunehmend begehrt und werden von Sammlern und Touristen gekauft. Es hat sich ein Markt dafür entwickelt. Viele Mehinako verdienen sich durch die Produktion

der Hocker Geld, um Kleidung und andere industrielle Waren bezahlen zu können. Die Produktion im Dorf der Mehinako wurde in den letzten 20 Jahren spürbar wiederbelebt, wobei sich zeremonieller Gebrauch während des *Kwarups* und der Weiterverkauf an Touristinnen und Touristen oder Forscherinnen und Forscher nicht ausschließen.

Durch die zunehmende Kunstproduktion haben die Hocker ihren Zauber als Paraphernalien des Schamanen mit der Zeit womöglich eingebüßt. Älteren Personen – ob Kaziken oder Schamanen – setzen sich manchmal lieber auf die Plastikstühle. So auch der zum *Kwarup* erschienene neunzigjährige Führer Raoní Metuktire. Er war durch seinen Kampf gegen den Mega-Staudamm Belo Monte und durch die Unterstützung durch den Sänger Sting bekannt geworden. Doch unabhängig von Alter und Bequemlichkeit funktioniert der Tierschemel je nach Kontext und Bedeutung, die ihm die Person zumisst, die auf ihm sitzt.

Literaturverzeichnis

Acuña, Cristobal de
1891 [1639]. *Nuevo Descubrimiento del Gran Rio de las Amazonas*. Por el Padre Cristoval de Acuña, Religioso de la Compañia de Jesus al qual fue, y se Hizo por Orden de su Magestad, el Año 1639. Madrid (https://archive.org/details/nuevodescubrimie00acuuoft/page/144/mode/2up).

Agostinho da Silva, Pedro
1974. *Kwarup: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.

Guerreiro, Antonio
2020. Jefes (y) Enemigos: Poder y Política en las Tierras Bajas Suramericanas. In: Calavia Saez, Oscar (Hg.). *Ensayos de etnografía teórica: Tierras Bajas de América del Sur*. Madrid: Nola Editores, 79–124.

Hartmann, Günther
1986. *Xingu. Unter Indianern in Zentral-Brasilien*. Berlin: Reimer Verlag.
1993. As coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim. In: Coelho, Vera Penteado (Hg). *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: USP, FAPESP, 153–179.

Münzel, Mark
1973. *Erzählungen der Kamayurá: Alto Xingú – Brasilien*. Wiesbaden: Steiner.

Zerries, Otto
1970. Tierbank und Geistersitz in Südamerika. In: *Ethnologische Zeitschrift I*: 47–66.

Dulfredo Emjayumi Torres Rodríguez und Katharina Farys

KADEJU – DER DENKER

VERKÖRPERUNG VON SCHUTZ, WISSEN UND SPIRITUELLER MACHT DER YE'KWANA

ESG, Am 4690

Jede und jeder Ye'kwana[1] kann bestimmte rituelle Fähigkeit erwerben, um böse Mächte zu kontrollieren. Das rituelle System wird jedoch von Spezialisten beherrscht, die über besondere Kräfte verfügen und deren Hauptaufgabe darin besteht, Krankheiten zu heilen und die Gemeinschaft zu schützen. *Kadeju* (›der Denker‹) symbolisiert das Wissen über diesen Schutz und steht in erster Linie für das gesundheitliche Wohlbefinden der Gemeinschaft.

›Der Denker‹ wird stets sitzend dargestellt. Er stützt die Ellbogen auf die Knie. Seine Hände halten seinen in spiritueller Höchstkonzentration positionierten Kopf. *Chü`temenei* (›die Figur des Denkers‹)

1 Ye'kwana (auch Ye'kuana, Ye'cuana, Yequana und Yekuana) ist die Selbstbezeichnung einer südamerikanischen indigenen Gemeinschaft, die in Venezuela häufig als Maquiritari (Makiritare) und in Brasilien als Maiongong (Mayongong) bezeichnet wird. Der Name Ye'kwana ist abgeleitet von den Wörtern *ye* (dt. Baumstamm), *ku* (dt. Wasser) und *ana* (dt. Stamm oder Volk) und kann als »Volk des Baumstammes im Wasser« oder »Kanu-Volk« übersetzt werden.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2752

stellt einen Schamanen dar und repräsentiert gleichzeitig den Geist des Ye'kwana-Schamanen. Mündlichen Überlieferungen zufolge kommuniziert das höchste Wesen der Ye'kwana, der Schöpfer Wanadi (Sohn der Sonne), mittels einer speziellen rituellen Sprache über den Schamanen mit der Gemeinschaft: »Wanadi sat down, silent, calm, not eating, not doing anything. He put his elbows on his knees, his head in his hands. He was just thinking, dreaming. Dreaming. That's the way Wanadi did everything« (Civrieux, 1997: 30).

Der Schamane sitzt mehrere Tage und Nächte in dieser Haltung, bevor er eine heilige Zeremonie durchführt. Durch die Verwendung von Tabak kann er die innere und äußere Umwelt seiner Gemeinschaft imaginieren und als Vermittler zwischen Menschen und Nicht-Menschen agieren. Der Schamane hat die Fähigkeit, die Zukunft vorauszusehen und so als Wegweiser für seine Gemeinschaft zu wirken. Seine spirituelle Kraft und Heilkunst sind nicht erlernt, sondern angeboren. Begleitet wird diese Berufung von bestimmten Lebens- und Rahmenbedingungen. Dazu zählen eine einzigartige Lebensweise in Isolation, das Erlernen von Zeremonien (Ritualen) bei einem erfahrenen Schamanen, der Konsum halluzinogener Substanzen (*akuudaja*), der Erwerb von Lebenskraft durch Kontakt mit verstorbenen Schamanen sowie die besondere Kenntnis der rituellen Sprache (s. Barandiarán 1979 in Gongora 2017: 131). Des Weiteren ist das Leben des Schamanen von Fastenprozessen und einer speziellen Diät geprägt.

›Die Holzfigur des Denkers‹ tritt in einer Gemeinde an verschiedenen Orten in Erscheinung, so vor allem im Haus des Schamanen oder an öffentlichen Orten, wo sie schlechte Energie und Böses absorbiert. Für die Herstellung der Figur wird *Tojumomü'jüdü* (span. *Doble Palo*), eine äußerst resistente Holzart verwendet. Das Holz wird ausschließlich aus den Ästen gewonnen, der Baum selbst wird niemals gefällt. Das ausgewählte Holz muss vor der Weiterverarbeitung zunächst für mehrere Tage ruhen. Während dieser Zeit wird es nicht berührt. Gesang und Gebet führen zur Fusion zwischen Menschen und der Seele des Baumes.

> »Die den Ye'kwana eigene Kommunikation ist eine alltägliche, soziale Praxis, ein Lebensraum, ein jahrtausendealtes kulturelles Konstrukt, ausschließlich durch Mündlichkeit praktiziert, und sie ist äußerst wichtig und lebensnotwendig, da alles spirituell miteinander verbunden ist und eine ständige enge kollektive Beziehung zu Mutter Natur besteht, die auch eine ständige Kommunikation mit der Spiritualität der Ye'kwana-Welt in einer wechselseitigen, rückgekoppelten und vor allem respektvollen Weise ermöglicht« (López 2016: 30, Übersetzung aus dem Spanischen K. Farys).

›Die Holzfigur des Denkers‹ wird ausschließlich von Menschen mit viel Lebenserfahrung geschaffen. Das Wissen über die richtige Handhabung und Verarbeitung des Holzes wird von Generation zu Generation durch Erzählungen weitergegeben. Immer weniger Menschen beherrschen dieses spezifische Wissen und die nötige Hingabe, die diese respektvolle Schnitzarbeit bedarf. Aus diesem Grund werden immer weniger Figuren hergestellt.

Die hier abgebildete ›Figur des Denkers‹, die sich heute in der Ethnologischen Sammlung der Georg August-Universität Göttingen befindet, wurde im Oktober 2021 von Daniel Torres aus der Gemeinde Playón als Auftragsarbeit hergestellt und von

seinem Sohn, Dulfredo Emjayumi Torres Rodríguez, einem der Autoren dieses Textes, nach Deutschland gebracht. Im Herbst 2022 hat die Ethnologische Sammlung die 24,5 cm hohe, 4,6 cm breite und 7,4 cm tiefe Holzfigur neben einer Reihe weiterer Objekte der Ye'kwana-Gemeinschaft käuflich erworben. Die Übergabe der Objekte war eingebettet in Gespräche und Interviews zur Ye'kwana-Kosmologie, zu ihrer Handwerkskunst sowie zur gegenwärtigen Lebenssituation.

Die an den Flüssen Orinoco und Caura im Grenzgebiet von Venezuela und Brasilien angesiedelten Ye'kwana-Gemeinden[2] sind bereits seit vielen Jahren massiv von dem sich unkontrolliert und illegal ausweitenden Bergbau betroffen. Indigene Vereinigungen, wie die Organización Indígena de la Cuenca del Caura Kuyujani, beklagen seit dem Jahr 2006 öffentlich die Zerstörung, die von der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte (IACHR) als die größte Bedrohung für die Wälder und das kulturelle Überleben der Ye'kwana-Gemeinschaften verurteilt wird (Mamo 2021: 498). Die Abholzung und damit einhergehende Einschränkung der traditionellen Lebensweisen sowie dauerhafte Verschmutzung der Gewässer mit toxischen Substanzen wie Quecksilber und Methan haben massive Auswirkungen auf das Leben der Ye'kwana.

2
Die Ye'kwana-Gemeinschaften leben entlang der Grenze zwischen Brasilien und Venezuela. Der Großteil der Bevölkerung lebt auf venezolanischem Territorium. Laut der vom Nationalen Institut für Statistik (INE) durchgeführten Volkszählung lebten im Jahr 2011 rund 8.000 Menschen in mehr als 60 Gemeinden in den venezolanischen Bundesstaaten Amazonas und Bolívar.

Trotz dieser gravierenden Umweltzerstörungen und einer Zunahme an Migration in die Städte leben weiterhin viele Ye'kwana in ihren Dorfgemeinschaften, wo sie Pflanzenanbau, Jagd oder Fischfang betreiben und sich der Produktion von Nahrungsmitteln, der Herstellung von Gegenständen des Alltags, dem Bau von Häusern und anderen Tätigkeiten widmen. Die Durchführung all dieser Praktiken geht mit Ritualen einher. Diese unterliegen der Vorstellung, »dass alle Lebenssysteme, sowohl die tierischen als auch die pflanzlichen sowie die technischen und sozialen Aspekte der Ye'cuana, eine doppelte Erscheinungsform haben: eine objektive und greifbare und eine unsichtbare […]« (Arvelo-Jiménez 1974: 156, Übersetzung aus dem Spanischen K. Farys).

Das Ritual ist ein privilegierter Raum für die Kommunikation in diesen dualen Realitäten und gleichermaßen eine Technik zur Kontrolle gefährlicher Kräfte (Gongora 2017: 128). Hier nimmt ›der Denker‹ als Vermittler und Schutzfigur eine essenziell wichtige Rolle für seine Gemeinschaft ein. Er hat die Gabe, die gestörte kollektive Beziehung zur Natur wiederherzustellen – wenn man ihn lässt.

Literaturverzeichnis

Arvelo-Jiménez, Nelly 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas Venezolano*. México: Instituto Indigenista Interamericano (https://archive.org/details/relaciones-politicas-en-una-sociedad-tribal-estudio-de-los-yecuana-indigenas-del/mode/2up?view=theater).

Barandiarán, Daniel de 1979. *Introducción a la Cosmovisión de los Indios Ye'kuana-Makiritare*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Civrieux, Marc de 1997 [1970]. *Watunna – An Orinoco creation cycle*. Austin: University of Texas Press Ed.

Gongora, Majoí Fávero 2017. *Äämа ashichaato: replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, Universidade de São Paulo (www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-09032017-092538/publico/2017_MajoiFavero Gongora_VCorr.pdf).

López Núñez, Kuyujani Saúl 2016. *Influencia de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en la oralidad Ye'kwana. Caso comunidad Jüwütüiña del alto Erebato – Estado Bolívar*. Sucre: Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca, sede Caño Tauca (unveröffentlichte Bachelorarbeit).

Mamo, Dwayne 2021. Venezuela. In: *El Mundo Indígena* 2021 (35): 496–508 (www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/5512-el-mundo-ind%C3%ADgena-2021.html).

Ana Butto und Margarita Maldonado

TAYKAS

SELK'NAM-KÖRBE AUS FEUERLAND GESTERN UND HEUTE

ESG, Am 5

Taykas sind Körbe, die von den Selk'nam hergestellt und verwendet werden. Die Selk'nam sind ein traditionell nomadisches Volk von Jägern und Sammlern, das seit 12.000 Jahren den Norden und das Zentrum der Isla Grande de Tierra del Fuego in den heutigen Gebieten von Argentinien und Chile im südlichen Südamerika bewohnt.

Durch die Erzählungen der Selk'nam, sowie archäologische und ethnologische Forschungen, kennen wir die traditionelle Lebensweise dieses Volkes, das in Familienverbänden und deren Verbindungen zueinander organisiert war, ohne Häuptlinge, die Autorität ausübten. Ihre Verpflegung sicherten sie sich durch die Jagd auf Guanacos, Füchse, Cururos, Vögel und Fische; ergänzt wurde die Ernährung durch das Sammeln von Weichtieren sowie Eiern, Beeren und Pilzen. Für die Jagd benutzten sie Pfeil und Bogen; zum Transport der gesammelten Nahrungsmittel verwendeten sie Ledertaschen oder Körbe wie diejenigen, die auf den Fotos zu sehen sind. Die verschie-

https://doi.org/10.17875/gup2024-2753

denen Aufgaben, die der Lebensunterhalt erforderte, wurden von allen Mitgliedern der Gruppe erfüllt, seien es Männer – darunter Schamanen –, Frauen und Kinder, was zu einer weitgehend egalitären Gesellschaft führte, jedoch mit patriarchalischer Ordnung (Chapman 2007). Das religiöse Leben umfasste zahlreiche Feste und Rituale, wie Geburts-, Initiations-, Hochzeits-, Begräbnis- und Friedenszeremonien. Die wichtigste und bekannteste hiervon ist das *Hain*, eine geheime Initiationszeremonie für junge Männer, bei der mittels Körperbemalung und Masken auch verschiedene Geister dargestellt wurden (Gusinde 1931).

Der ältere, in Spiraltechnik aus Schilfrohr gefertigte Korb (Am 5) mit einer Höhe von 19,5 cm und einer Breite von 23,5 cm ist Teil einer kleinen Sammlung von 15 feuerländischen Objekten, die von Otto Bürger (1865–1945) zusammengetragen wurden und seit 1903 in der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen aufbewahrt werden. Diese kleine Sammlung umfasst elf Objekte der Selk'nam – einen Köcher, drei Bögen aus Calafate und Nothofagus-Holz, drei Pfeile mit Glasspitzen, drei Körbe von unterschiedlicher Größe und ein Rindengefäß, – sowie vier Objekte, die möglicherweise von den Kawésqar stammen: ein Bootsmodell, eine Halskette aus Vogelknochen und zwei Halsketten aus Muscheln.

Bürger, der u. a. in Göttingen studiert hatte, hier auch promoviert wurde und sich 1890 für Zoologie habilitierte, erwarb diese Objekte als er von 1900 bis 1908 Direktor der Zoologischen Abteilung des Nationalmuseums von Santiago de Chile war. Während seines Aufenthalts in Chile unternahm er mehrere Reisen, um Tiere und Pflanzen zu sammeln, doch besaß er auch ethnografische Interessen. Auf seinen Reisen besuchte er im Süden des Landes unter anderem die Insel Chiloé, die Inseln vor der Westküste und die Magellanstraße (Praesent 1925).

Die Selk'nam- und Kawésqar-Objekte erwarb Bürger während eines Aufenthaltes in der chilenischen Stadt Punta Arenas, wo man nach seinen eigenen Worten »allerlei Indianersachen, Ketten aus Schneckenhäusern und primitive Bootsmodelle erwerben [konnte], die von den Onas oder Alakaluf stammen« (Bürger 1909: 11).[1] Punta Arenas, das Geschäftszentrum Patagoniens, war seit Ende des 19. Jahrhunderts ein exotischer Markt, auf dem die indigenen Ureinwohner ihre Objekte (Felle, Körbe, Bögen und Bootsmodelle) für Brot, Tabak, Alkohol, Kleidung und Werkzeuge verkauften (Spears 1895). Auf diese Weise kamen bei der Zusammenstellung dieser kleinen Sammlung mehrere Akteure zusammen, die wir wie folgt identifizieren können: die ursprünglichen Gemeinschaften, die die Objekte hergestellt haben (entweder zum Gebrauch oder zum Verkauf); die Kaufleute, die diese Objekte erwarben und weiter verhandelten; und der Sammler selbst, der die Objekte erstand, und damit einer Tradition der damaligen Zeit folgte: dem Kauf von indigenem Kunsthandwerk.

1 Die in diesem Text verwendeten Ethnonyme sind diejenigen, die von den aktuellen feuerländischen indigenen Gemeinschaften gewählt und benutzt werden. Wir sind der Meinung, dass dies die respektvollste Art ist, sie zu benennen. Bürger nutzte noch andere, in der traditionellen Ethnologie verwendete Ethnonyme, wie Ona, um sich auf die Selk'nam, und Alakaluf, um sich auf die Kawésqar zu beziehen.

Als Bürger die Objekte erwarb, galten diese Gruppen als dem Untergang geweiht, und die offizielle Geschichtsschreibung hielt lange Zeit an der Behauptung vom Aussterben der genannten Völker fest. Doch obwohl an ihnen ein Völkermord verübt wurde, leben die Selk'nam weiter und wurden bereits 1924 vom argentinischen Staat als indigenes Volk anerkannt. Seitdem haben sie sich in der Rafaela Ishton Selk'nam Gemeinschaft organisiert, die die Selk'nam, die in Río Grande und Tolhuin in Argentinien leben, vereint, und in der Covadonga Ona Selk'nam Gemeinschaft, die die Selk'nam vertritt, die hauptsächlich in Porvenir in Chile leben.

2 Margarita Maldonado, die Mit-Autorin dieses Textes, bewahrt die Selk'nam-Kunst der Korbflechterei bis heute, Río Grande, März 2024. Foto: Pablo Saldivia.

Die Kontinuität der Praktiken der Selk'nam lässt sich bis in die Gegenwart verfolgen, wie die *Tayka* bezeugt, die von Margarita Maldonado, einer der beiden Autorinnen dieses Textes, in einem Selk'nam-Kurs zu Korbflechterei hergestellt wurde [Abb. 2]. In der Secretaría de Cultura der Provinz Tierra del Fuego unterrichtet Margarita als Lehrerin das traditionelle Wissen ihrer Kultur. Die Kunst und Tradition des Korbflechtens wurde immer von Frauen ausgeübt und weitergegeben. In diesem Fall erfolgte die Weitergabe über Lola Kiepja und Ángela Loig – zwei berühmte Selk'nam-Frauen, die mit der Ethnologin Anne Chapman zusammenarbeiteten – an Margaritas Mutter und von ihrer Mutter zu ihr (Maldonado 2014). Margaritas Mutter hatte die beiden Frauen in der Salesianischen Mission kennengelernt, und von da an den Kontakt zu Ángela Loig, die sich um Margarita bereits gekümmert hatte, als diese noch ein Kind war, gepflegt.

Die moderne *Tayka* wurde im Auftrag der Ethnologischen Sammlung gefertigt und für Göttingen angekauft [Abb. 2]. In den Händen der zweiten Autorin dieses Textes, Ana Butto, legte sie eine Strecke von mehr als 12.000 km zurück. Diese lange Fahrt wurde mit äußerster Sorgfalt durchgeführt, da mit dem Korb auch ein Teil des Lebens seiner Schöpferin und Produzentin, Margarita, gereist ist.

3 *Tayka* auf feuerländischem Schnee in Tolhuin (Tierra del Fuego), Juni 2022. Foto: Margarita Maldonado.

Die Aufnahme der neuen *Tayka* in eine Museumssammlung (Am 4691) soll zeigen, dass die Selk'nam nicht ausgestorben sind, dass sie das Erbe ihrer Vorfahrinnen und Vorfahren weiterführen und dass sie ihr kulturelles Erbe zu ihren eigenen Bedingungen verhandeln können, durch faire Beziehungen zu Außenstehenden, wie beispielsweise den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in Museen.

Literaturverzeichnis

Bürger, Otto
1909. *Acht Lehr- und Wanderjahre in Chile*. Leipzig: Dieterich.

Chapman, Anne
2007. *Los Selk'nam. La vida de los onas en Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Emecé.

Gusinde, Martin
1931. *Die Feuerland-Indianer; Band 1: Die Selk´nam.* Mödling: Anthropos Verlag.

Maldonado, Margarita
2014. *Entre dos mundos*. Ushuaia: Editora Cultural Tierra del Fuego.

Praesent, Hans
1925. *Otto Bürger und sein Werk*. Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung.

Spears, John
1895. *The Gold Diggings of Cape Horn*. New York: G.P. Putnam's Sons.

5

DEBATTEN

MICHAEL KRAUS UND LARS MÜLLER

DER UMGANG MIT RÜCKGABEFORDERUNGEN IN DER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG GÖTTINGEN

Ein Überblick

Welche Objekte sind zurecht Teil eines Museumsbestandes? Welche Bestände sollten zurück- bzw. abgegeben werden? Die Debatten um diese bereits seit langer Zeit diskutierten Fragen haben sich in den vergangenen Jahren noch einmal verstärkt.[1] Sie betreffen auch die Universität Göttingen. Ziel dieses Beitrags ist es, einen Überblick darüber zu geben, wie die Verantwortlichen der Ethnologischen Sammlung in Göttingen in den vergangenen Dekaden mit dieser Thematik umgegangen sind.

1 Für frühe Debatten s. z. B. Müller (2021a), die 1970er und 80er Jahre behandelt Savoy (2021), gegenwartsbezogene Diskussionen finden sich z. B. in Sandkühler/Epple/Zimmerer (2021).

BESTANDSREDUKTIONEN

›Sammeln‹ und ›Bewahren‹ zählen zu den zentralen Aufgaben eines jeden Museums. Doch ist auch die Abgabe von Gegenständen immer wieder belegt. Gudrun Bucher (2023: 95, 121, 137, 139f.; s. auch Dougherty 1984) konnte zeigen, dass bereits in der Zeit des Göttinger Academischen Museums ›Dubletten‹, also reale oder vermeintliche ›Doppelstücke‹, zum Tausch gegen erwünschte andere Gegenstände eingesetzt wurden. Teilweise waren sie sogar gezielt hierfür erworben worden. Die Praxis der Weitergabe von Objekten an andere Sammlungen ist dabei keineswegs ein Phänomen der Vergangenheit. So betonte Gundolf Krüger, der von 1991 bis 2016 Kustos der Ethnologischen Sammlung war, in einem Interview 2014: »Ich gebe seit nunmehr 16 Jahren Objekte an geeignete andere Sammlungen und Museen ab« (Interview Krüger/Fründt, RP, ESG).[2] Konkret bezog er sich dabei auf Gegenstände und Bilder, die in der Regel anderen Fachdisziplinen und Sammlungen der Göttinger Universität oder auch dem Städtischen Museum in Göttingen übergeben wurden. Umgekehrt vergrößerten sich die Bestände der Ethnologischen Sammlung durch die Übernahme von Objekten aus anderen Museen, wie dem ehemaligen Handels- und Industriemuseum Hannover oder den

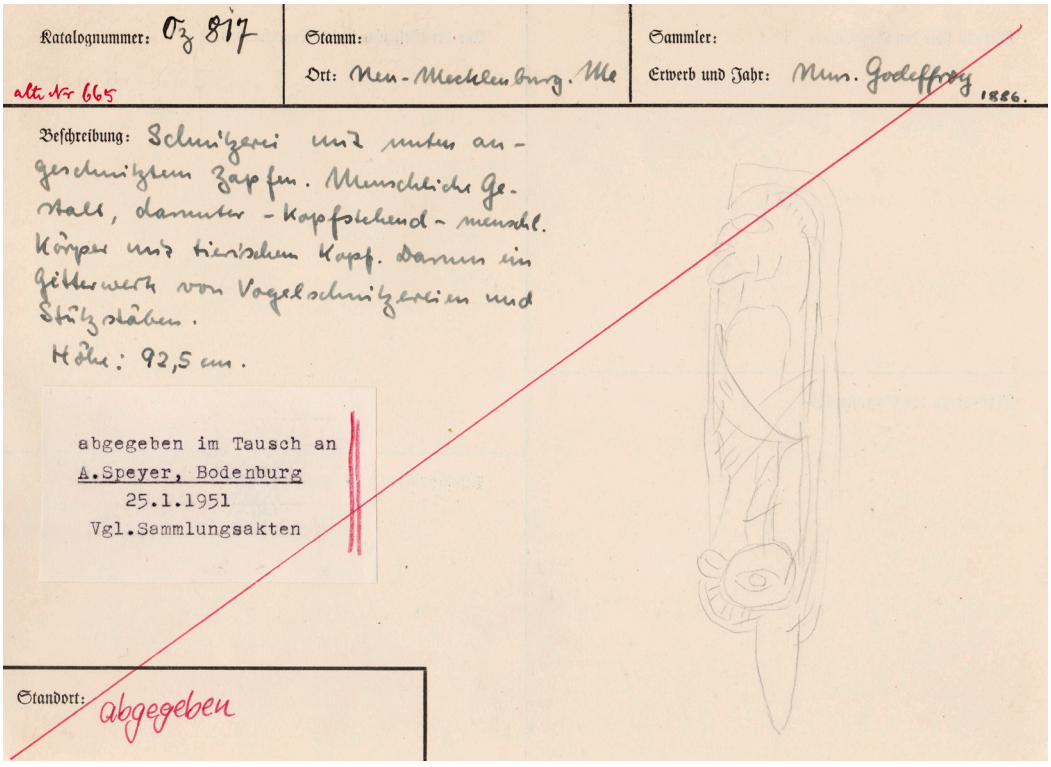
2 Die hier und im Folgenden zitierte, an der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG) verwahrte Korrespondenz befindet sich in verschiedenen Aktenordnern, die in diesem Text wie folgt abgekürzt werden: Ordner »Restitution/Provenienz« = RP, Ordner »Restitutionsakte« = RA, Ordner »Restitution Łódź 1976 – 02/16« = RL-1, Ordner »Restitution Łódź ab 1.3.16« = RL-2., Ordner »Australien« = Aus, Ordner »Diebstahlsangelegenheiten II. Tsantsas/Shuar 1978 [u. a.]« = TS.

ethnologischen Museen in Leipzig und Berlin. Auch Tauschvorgänge mit dem Kunsthandel, wie es für Berlin ausführlich Markus Schindlbeck (2012) und Beatrix Hoffmann (2012) aufgezeigt haben, lassen sich für Göttingen nachweisen. So wurden noch bis in die 1950er Jahre eine Reihe von Gegenständen an die Kunsthändlerfamilie Arthur Speyer weitergegeben (s. auch Krüger 2013: 253f.). Ein Gegenstand aus Ozeanien, der 65 Jahre zum Bestand der Göttinger Sammlung gezählt hatte und mit der Abgabe an Speyer 1951 [Abb. 1] wieder in den kommerziellen Handel gelangt war, wurde nach mehrfachem Besitzerwechsel im Jahr 2020 vom Auktionshaus Christie's in Paris versteigert.[3] Eine Reduktion von Beständen fand zudem über die Beschädigung oder Zerstörung von Objekten in der Sammlung, ihr Nicht-Auffinden, Diebstähle[4] oder auch gezielte Aussonderungen aufgrund toxischer Kontaminationen statt.

Im vorliegenden Text konzentrieren wir uns darauf, einen Überblick über die Fälle zu geben, in denen aus ethischen bzw. politischen Gründen eine Abgabe von Gegenständen gefordert wurde und in bisher drei Fällen auch erfolgte.

3 www.christies.com/en/lot/lot-6296164 (letzter Zugriff 04.04.2024). Auf die Inkohärenz, dass Objekte, die in öffentlichen Einrichtungen bewahrt werden, hinsichtlich kolonialer Provenienzen problematisiert und aufgearbeitet werden bzw. Rückgabeforderungen unterliegen, Objekte aus kolonialen Kontexten in Privatbesitz bzw. im Kunst- und Ethnografikahandel bisher vergleichsweise wenig öffentlich debattiert werden, kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden. S. hierzu Kuhn 2024.

4 Der bekannteste Diebstahl in Göttingen ereignete sich 1932, als neben dem 1945 in Berlin wieder aufgefundenen Federhelm aus Hawai'i auch ein bis heute verschollener Federmantel entwendet wurde. Einen Rekonstruktionsversuch der damaligen Ereignisse unternahm jüngst Kleinschmidt (2023); s. auch Kaeppler (1998).



1 Karteikarte zum Objekt Oz 817 mit dem Abgabevermerk an Speyer (ESG).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2754

ANFRAGEN. EINE CHRONOLOGISCHE SKIZZE

Auseinandersetzungen mit der Frage nach möglichen Unrechtskontexten bei der Erwerbung von Sammlungsobjekten lassen sich am Institut für Ethnologie in Göttingen mittlerweile nahezu 50 Jahre zurückverfolgen.[5] Die interne Dokumentation hierzu beginnt in den 1970er Jahren. Vorhandenen Unterlagen, wie Briefverkehr bzw. Ausdrucke von Emails, Kopien von Erklärungen oder auch Zeitungsartikel, ermöglichen dabei lediglich eine Annäherung an Überlegungen und Handlungen in der Vergangenheit. Zum einen stellt sich die Frage nach der Vollständigkeit vorhandener Archivalien, erfolgt das Abheften von Unterlagen in der Regel doch mehr nach den praktischen Anforderungen des Arbeitsalltags und wird von unterschiedlichen Personen mit unterschiedlicher Systematik und Vollständigkeit betrieben. Zum anderen lässt das bloße Vorhandensein von Artikeln und Dokumenten keine Aussagen darüber zu, wer sich wie gründlich – oder auch nicht – damit auseinandergesetzt hat. Konkret fassbar werden Einstellungen der Sammlungsverantwortlichen (also der Institutsleitung sowie des Kustos' der Sammlung) v. a. als Reaktion auf die in unregelmäßigen Abständen eingegangenen Auskunftsersuchen bzw. Rückgabeforderungen oder auch im Rahmen eigener Recherchen und Forschungsprojekte.

5 Ein älteres Beispiel für eine kulturell sensible Reaktion im Feld ist der gezielte Nichterwerb eines lokal bedeutsamen Sagohammers durch Schlesier. S. Raabe in diesem Band.

Ein erster Fall, bei dem die eigene Positionierung der Göttinger Sammlungsverantwortlichen unumgänglich war, bildete 1976 die Anfrage bezüglich der Abgabe zweier *Tsantsas* (›Schrumpfköpfe‹) aus Ecuador. Hierauf wird weiter unten noch ausführlicher eingegangen. Weitere konkrete Anfragen sind dann erst wieder ab 1992 belegt. In diesem Jahr erreichte die Sammlung ein Schreiben vom Maori Women Centre aus Hamilton, Neuseeland, mit der Aufforderung, die beiden in der Ethnologischen Sammlung verwahrten Māori-Köpfe[6] (*Toi moko*) zurückzugeben. In seinem Antwortschreiben versicherte Kustos Krüger seine Unterstützung und wies darauf hin, dass es auch von Seiten der Institutsleitung keine Einwände gäbe. Allerdings müsse die Universitätsleitung überzeugt werden, wofür ein offizieller Brief nötig sei. Hierin solle sich das Maori Women Centre genauer vorstellen und auch über das weiter vorgesehene Schicksal der Köpfe in Neuseeland informieren. Zudem empfahl Krüger, dem Schreiben Unterschriften von Menschenrechtsgruppen aus Neuseeland beizufügen (RA, ESG). Weiterer Schriftverkehr mit dem Centre ist in den Akten nicht vorhanden.

6 Im Brief ist von »skulls« die Rede. Es handelt sich hierbei um zwei tätowierte und mumifizierte Schädel (*Toi moko*), wie sie in früherer Zeit sowohl von verehrten Personen aus der eigenen Gemeinschaft als auch von der Verachtung preisgegebenen Feinden hergestellt werden konnten (Te Hiroa, zit. in Krüger 2013a: 246). Der Kopie eines vorhandenen undatierten Schriftstücks einer ehemaligen – wohl deutschen – Mitarbeiterin am Maori Women Centre ist zu entnehmen, dass auch die Göttinger Fachschaft mit dem Centre in Kontakt war (RA, ESG), doch ist diese Korrespondenz in den Akten der Sammlung nicht dokumentiert.

In die 1990er Jahre fällt, zumindest was Aktivitäten in Göttingen angeht, zudem der Beginn der Auseinandersetzung mit der während der Zeit des Nationalsozialismus von Polen nach Deutschland abtransportierten sogenannten »Sammlung Łódź«, auf die unten ebenfalls noch genauer eingegangen wird.

Mit Datum vom 27. Januar 1999 existiert weiterhin ein Schreiben aus dem Cook Islands National Museum (Tauranga Vananga, Ministry of Cultural Development). Angefragt wurde, ob Objekte oder gegebenenfalls zumindest »›duplicate‹ specimens« zurückgegeben werden könnten (RA, ESG). Weiterer Schriftverkehr mit dem Museum liegt in den Sammlungsakten nicht vor.

1993 und erneut 2007 gingen am Institut Nachfragen der Australischen Botschaft in Deutschland zu menschlichen Überresten ein. Auf Einladung der Botschaft nahm aus Göttingen die Ethnologin Brigitta Hauser-Schäublin 2007 an einem Seminar zur Rückführung menschlicher Überreste aus Australien in Berlin teil. 2009 fand am Ethnologischen Museum in Berlin ein Werkstattgespräch zum Umgang mit menschlichen Überresten in Museen statt. Aus Göttingen stehen für die Universitätsmedizin und die Blumenbach'sche Schädelsammlung Michael Schultz sowie für die Ethnologische Sammlung Gundolf Krüger auf der Liste der Teilnehmenden. 2013 und 2016 erfolgten Nachfragen zu menschlichen Überresten von der Botschaft der Republik Namibia sowie des Auswärtigen Amtes (RA, ESG). Die Vorgänge zeigen, dass Sammlungsverantwortliche in Göttingen in politische Vorgänge und fachliche Diskussionen eingebunden waren, auch wenn – wie im Fall der Anfragen zu menschlichen Überresten aus Namibia und Australien – keine entsprechenden Bestände in der Ethnologischen Sammlung existieren.[7]

Nachfragen von Einzelpersonen, die in Zusammenhang mit Provenienzforschung oder möglichen Rückgabeabsichten von in Göttingen verwahrten Objekten standen, gab es auch in den vergangenen Jahren immer wieder – beispielsweise zu Beständen aus Australien, Rapa Nui (›Osterinsel‹, Chile), Angola oder Nordamerika – wobei Stellung und Intention der anfragenden Personen nicht immer klar ersichtlich sind (RA, ESG). Anfragen werden beantwortet, wobei heute zunächst der Verweis auf die online zugänglichen Bestandsinformationen bzw. die Übersendung entsprechender Bestandslisten erfolgt, was nach Sichtung genauere Nachfragen in Göttingen ermöglichen soll. Offizielle Rückgabeforderungen wurden 2015 vom polnischen Ministerium für Kultur und Nationales Erbe sowie 2019 im Rahmen des neuseeländischen Karanga Aotearoa Repatriation Programme an die Sammlung gerichtet. Beide Fälle werden gleich noch genauer vorgestellt.

7 Dies gilt für die Ethnologische Sammlung, nicht aber insgesamt für die Universität Göttingen. Hier wurden im Projekt *Sensible Provenienzen* menschliche Überreste aus anderen Universitätssammlungen untersucht und im Falle von Hawai'i, Neuseeland und Palau zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Textes auch bereits repatriiert: www.uni-goettingen.de/de/629688.html (letzter Zugriff 04.04.2024).

Eine Nachfrage des Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (AIATSIS) vom März 2019 nach dem vorhandenen Objektbestand aus Australien trug mit dazu bei, dass von Sammlungsseite beim Deutschen Zentrum Kulturgutverluste zwei Projekte zur Aufarbeitung von sogenannten »secret/sacred-Objekten« (s. Raabe 2018) bzw. von potentiell heiligen Gegenständen aus Australien beantragt wurden. Die Ergebnisse dieser Projekte (Neef 2021, 2022) wurden sowohl online gestellt als auch direkt an AIATSIS übermittelt. Ein weiterer Fragebogen ging im Rahmen des von AIATSIS geleiteten RoCH-Programms (Return of Cultural Heritage) ein und wurde im März 2024 beantwortet (RA, Aus, ESG).

Mit Datum vom 21. Mai 2021 erreichte das Institut für Ethnologie ein Schreiben der damaligen Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien (BKM), Monika Grütters, mit der Einladung, sich der *Erklärung zum Umgang mit den in deutschen Museen und Einrichtungen befindlichen Benin-Bronzen* anzuschließen. Die in Göttingen vorhandene Benin-Bronze [Abb. 2], die 1897 in Benin City geplündert worden war (Schlothauer 2012; Habermas 2022), hatte Krüger bereits im Sammlungsführer der Universität als »Raubkunst« kategorisiert (Krüger 2013b: 34). Daten hierzu wurden sowohl dem am Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt (MARKK) ausgeführten Projekt *Digital Benin* zur Verfügung gestellt als

2 Frauenkopf (*uhunmwun elao*) aus Metall, sogenannte ›Benin-Bronze‹ aus der Palastplünderung von 1887 (ESG, Af 932).

auch nach der Anfrage des BKM in das hierfür bei der Kontaktstelle für Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in Deutschland aufgebaute Online-Portal eingespeist. Auf Antrag des Instituts für Ethnologie und der Ethnologischen Sammlung beschloss das Präsidium der Universität 2021 die Rückgabebereitschaft und schloss sich der von Grütters übersandten *Erklärung* an (RA, ESG).

Vereinzelt finden sich zum Thema der Repatriierung von menschlichen Überresten auch Medienanfragen archiviert (1996 ARTE/ARD, 2009 Terra-X/ZDF, 2024 Panorama/NDR) (RP, ESG). Anfragen aus niedersächsischen Ministerien bzw. dem Landtag zum Umgang mit Beständen aus kolonialen Kontexten sind in den Akten für die Jahre 2010, 2019 und 2023 dokumentiert (RA, ESG). Eine Umfrage zu menschlichen Überresten in Sammlungen erfolgte 2022/23 über die der Kulturstiftung der Länder zugeordnete Kontaktstelle für Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in Deutschland (Pérez Ramírez 2023).

KONTEXTE UND STELLUNGNAHMEN

Die vorhandenen Archivmaterialien verdeutlichen neben konkreten Anliegen auch verschiedene Netzwerke und Debatten in die die Sammlungsverantwortlichen eingebunden waren. Vorgaben aus der Politik wiederum zeigen sowohl Möglichkeiten als auch Begrenzungen des jeweiligen Handlungsspielraums auf. So heißt es in einem universitätsinternen Schreiben des Präsidenten vom 4. Dezember 1984 beispielsweise, dass »beabsichtigte Rückgaben von Kulturgut an ausländische Nachfolge-Institutionen von Einrichtungen auf dem früheren deutschen Hoheitsgebiet« nach einem Erlass vom 7. November 1984 vom niedersächsischen Minister für Wissenschaft und Kunst zu genehmigen seien. Und weiter:

> »Wegen der zum Teil schwierigen Rechtslage, der meist nicht eindeutigen Eigentumsverhältnisse und der Gefahr, daß eine Rückgabe für die deutsche Rechtsauffassung nachteilige Präzedenzfälle schaffen könnte, muß die beabsichtigte Rückgabe vom Wissenschaftsminister mit dem Bundesminister des Innern und dem Auswärtigem Amt vorher abgestimmt werden« (Präsident an Dienststellen der Universität, 04.12.1984, RA, ESG).

Aufforderungen von politischer Seite, sich aktiv der Aufarbeitung potenziell problematischer Besitzverhältnisse anzunehmen, können z. B. in den genannten Ministeriumsanfragen gesehen werden.[8]

Was die Transparenz von Informationen zu den in Göttingen vorhandenen Beständen angeht, so bildete die Veröffentlichung der regional gegliederten Bestandsverzeichnisse einen wegweisenden Schritt. Zwischen 1988 (Raabe/Schlesier/Urban, *Teil I: Ozeanien*) und 1993 (Heise/Spliethoff-Laiser/Wolkenhauer, *Teil IV: Afrika*) wurden vier Verzeichnisse publiziert, die die Sammlungsbestände auflisten, so dass Basisdaten zu den in Göttingen verwahrten Gegenständen nunmehr auch öffentlich zugänglich waren. Seit 2019 sind diese Verzeichnisse in Ergänzung zu den im Ausbau begriffenen Online-Datenbanken auch in Form von PDF-Dateien über die Website der Sammlung zugänglich.

8 1999 hatte der Beauftragte der Bundesregierung für Angelegenheiten der Kultur und der Medien (BKM) die ein Jahr zuvor verabschiedeten »Washingtoner Prinzipien«, in denen Grundsätze zum Umgang mit von den Nationalsozialisten entzogenen Kunstwerken definiert wurden, auch an die Ethnologische Sammlung versandt (RA, ESG).

Konkrete Stellungnahmen liegen in den Unterlagen in Form eines handschriftlich mit 2012/13 datierten Papiers von Gundolf Krüger vor, in dem sowohl die genannten *Toi moko* als auch die »Sammlung Łódź« als »Problemfälle« benannt werden (*Die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen und die Frage der Restitution,* RA, ESG). Im Entwurf eines Schreibens an die Universitätspräsidentin aus dem Jahr 2011 meldete Krüger zudem generell für die Erwerbungspolitik während der Zeit als Hans Plischke (1890–1972) Institutsleiter war Untersuchungsbedarf an und schloss hierbei neben der Zeit des Nationalsozialismus auch ausdrücklich die Zeit unmittelbar vor 1933 und nach 1945 mit ein. Positionierungen Krügers liegen weiterhin in Form publizierter Forschungsergebnisse (Krüger 2012a, 2012b, 2013a, englische Fassung 2016) sowie in einem ausführlichen, wenn auch unveröffentlichten Interview vor, das Sarah Fründt 2014 in Göttingen mit ihm führte (RA, ESG). Zu kulturellen Eigentumsfragen arbeitete Hauser-Schäublin, die beispielsweise zu den Projektleiterinnen der DFG-Forschungsgruppe *Die Konstituierung von Cultural Property: Akteure, Diskurse, Kontexte, Regeln* zählte (Hauser-Schäublin/Prott 2017). In einer Reihe anderer Projekte wiederum wurde die kritische Aufarbeitung der Institutsgeschichte vorangebracht.[9]

Was tatsächlich erfolgte Abgaben angeht, so existieren in der Geschichte der Ethnologischen Sammlung bisher drei Vorgänge, die im Folgenden genauer betrachtet werden sollen.

9 Braukämper 2000; Peter Fuchs (1928–2020) betreute 1993 eine später auch veröffentlichte Magisterarbeit zur Göttinger Völkerkunde im Nationalsozialismus (Kulick-Aldag 2000); bei einer weiteren Magisterarbeit zu Plischke und seiner Rolle in der NS-Zeit waren 2009 Gordon Whittaker und Gundolf Krüger die Gutachter (Pütz 2009, Ms.). Die Projekte *Auf den Spuren von NS-Raub- und Beutegut in der Bibliothek des Instituts für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen* (DZK, KU05-2011) bzw. *Erwerbswege im Licht neuer Provenienzrecherchen. Die Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen von 1933 bis 1958* (DZK, LA17-I2015), die beide von Beate Herrmann bearbeitet wurden, waren unter der Leitung von Gundolf Krüger bzw. Roman Loimeier beantragt worden (https://kulturgutverluste.de/projekte, letzter Zugriff 04.04.2024).

RÜCKGABEN AUS DER ETHNOLOGISCHEN SAMMLUNG

Zwei Tsantsas aus Ecuador

In den 1970er Jahren rückten zwei *Tsantsas* in den Mittelpunkt des Geschehens. Die erste war 1942 als Bestandteil einer Sammlung aus Łódź (siehe unten) in die Göttinger Sammlung gelangt, die zweite 1957 von einer Privatperson aus Hannover für 225 DM angekauft worden.[10] 1976 erreichte den Institutsleiter Erhard Schlesier (1926–2018) ein Schreiben der Representación de la Federación Shuar, einer indigenen

10 Ordner »Sammlungseingänge 1957–1969«, Akte »1.4.1957–31.3.1958«, (7), ESG.

Die Sammlung besitzt weiterhin zwei Nachbildungen. Eine Gummi-Imitation eines Schrumpfkopfes (Am 3895) wurde im März 1962 von einer Person aus Essen für 19,50 DM käuflich erworben (Ordner »Sammlungseingänge 1957–1969«, Akte »1.1.1962–31.12.1962«, (4), ESG). Ein weiterer Schrumpfkopf (Am 4032), bei dem es sich um eine Nachbildung aus Ziegenhaut handelt, und bei dem in den Akten als Erwerbsregion »Bucamaranga/Kolumbien« vermerkt ist, wurde im April 1973 in Göttingen für 20 DM angekauft (Ordner »Sammlungseingänge 1970–1973«, Akte »1.1.1973–31.12.1973«, (4), ESG).

Organisation aus Ecuador, in dem gebeten wurde »mindestens einen oder zwei authentische ›*Tsantsas*‹ dem wahren Eigentümer, dem Shuar-Volk« zurückzugeben. Der Vertreter der Shuar, Jorge Karakras Ipiák, bot dabei einen Tausch der *Tsantsas* gegen die gleiche, nun allerdings aus Faultieren hergestellte Anzahl an *Tsantsas* sowie gegen andere Erzeugnisse der Shuar an (s. ausführlich L. Müller in diesem Band sowie Müller 2021b).

Zum Hintergrund der Anfrage gehört, dass in den frühen 1970er Jahren Volkmar Blum, ein ehemaliger Göttinger Student, Ecuador bereist und dort Repräsentanten der Federación Shuar über die *Tsantsas* in Göttingen informiert hatte **[Abb. 3]**. Welche genauen Dynamiken vor Ort schließlich zur Anfrage in Göttingen führten, ist nicht dokumentiert. In dem ausführlich die indigene Situation beschreibenden Brief erwähnt Karakras Ipiák die Anstrengungen der Shuar zur Wahrung der eigenen kulturellen Werte und Identität und verweist auf ein Museum in Quito, in dem u. a. mit dem Bau eines typischen Shuar-Hauses begonnen wurde. *Tsantsas* seien in diesem Museum allerdings nicht vorhanden, was er als »bittere Realität« bezeichnete.[11]

In Göttingen gab es auf das Schreiben zwei sehr unterschiedliche Reaktionen. Der Institutsleiter Erhard Schlesier strebte eine übergeordnete Lösung auf Ebene internationaler Gremien an. In seiner Antwort betonte er, dass es ihm »nicht erlaubt [sei] […] in Verhandlungen einzutreten« und er den Brief der Shuar »über das Kuratorium der Universität in Göttingen an die Deutsche UNESCO-Kommission« weiterleite, wo zeitgleich umfassende Diskussionen zum Thema Restitution stattfanden (Schlesier an Karakras Ipiák, 01.06.1977, allgemein zum Kontext der 1970er Jahre s. Savoy 2021). Entscheidungen auf internationaler Ebene wollte Schlesier von Göttinger Seite aus nicht vorgreifen. Die Shuar wiederum formulierten in einem zweiten Schreiben ihr Unverständnis über das Ausbleiben einer unmittelbaren Entscheidung. Auch die studentische Fachschaft in Göttingen kritisierte Schlesiers Position. Nach den Weihnachtsferien 1977/78 wurde festgestellt, dass die zwei bis dahin im Museum ausgestellten *Tsantsas* fehlten. Neben dem in der Vitrine zurückgelassenen Zettel (s. S. 537 in diesem Band) gab es ein anonymes Bekennerschreiben des MEK der DGV – je nach Quelle findet es sich als »Magisches« bzw. als »Mobiles Einsatzkommando der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde« aufgelöst (MEK 1978a bzw. MEK 1978b) – mit der Adresszeile »Göttingen/Quito«, in dem davon die Rede ist, dass »von der Fachschaft beschlossen wurde«, die »Köpfe ihren Besitzern zurückzuschicken«. Daher habe man die *Tsantsas* aus »dem entwürdigenden Schaukasten« entnommen und nach Ecuador versandt, wobei man auf die Bestätigung, dass sie dort eingetroffen seien, noch warte (MEK 1978b). Die Institutsleitung schaltete die Polizei ein, doch brachten die Ermittlungen keine Hinweise auf konkrete Verdächtige.

11
Das Schreiben sowie die in diesem Abschnitt weiter zitierten Schriftstücke sind jeweils in TS (ESG) archiviert (vgl. Anm. 2).

Eine ethnografische Sammlung aus dem Museum in Łódź

Das zweite Ereignis, bei dem es zur Rückgabe von in Göttingen aufbewahrtem Sammlungsgut kam, ist der Fall der sogenannten »Sammlung Łódź«. Im September 1939 war der deutsche Überfall auf Polen erfolgt. Die Stadt Łódź (›Litzmannstadt‹)

3 Ausstellungsraum in der Ethnologischen Sammlung, um 1976. In der Vitrine befinden sich rechts die beiden umstrittenen *Tsantsas* (ESG, Neg.-Nr.: II/40/11).

wurde im November 1939 in das Deutsche Reich eingegliedert, wobei es wie an vielen anderen Orten zu Massenverhaftungen sowie Erschießungen durch die Gestapo kam (Cieślińska-Lobkowicz 2015: 175). Der deutsche Prähistoriker Walter Frenzel (1892–1941) hatte im September 1939 als Oberleutnant an der Besatzung Polens teilgenommen und noch im gleichen Monat mit archäologischen Ausgrabungen dort begonnen. 1940 wurde er Direktor des archäologischen und ethnografischen Museums in Łódź. Zu den Museumsbeständen zählte eine ca. 1.460 Objekte umfassende ethnografische Sammlung (Herrmann 2012: 247), die Frenzel dem Direktor des Leipziger Völkerkundemuseums Fritz Krause (1881–1963) zum Tausch anbot. Im Gegenzug erhoffte er sich »Objekte zur Bestückung einer Kolonialausstellung für die volkspolitische Abteilung« für ein von ihm geplantes »Ostraum-Museum« (Schachtmann 2012: 236, 239, s. auch Herrmann 2018: 98, Cieślińska-Lobkowicz 2015: 176). Noch im Juni 1940 wurden knapp 1.300 Objekte in Łódź für Leipzig verpackt und später versandt.[12] Wegen Vorwürfen der Unterschlagung von Gegenständen und der Irreführung der Behörden wurde Frenzel zeitweise inhaftiert und ein Parteiausschlussverfahren aus der NSDAP gegen ihn angestrengt, was den Vorgang mit Leipzig zunächst zum Erliegen brachte. Am 11. März 1941 beging Frenzel Suizid. Sein Nachfolger am Museum in Łódź, der deutsche Archäologe Walter Grünberg (1906–1943), verkaufte die bereits abtransportierte Sammlung 1941 schließlich für 7.500 RM an das Leipziger Museum. Da dort allerdings nur an einem Teil der Gegenstände Interesse bestand, hatte man frühzeitig Vertretern anderer Häuser die Möglichkeit des Erwerbs von Teilsammlungen angeboten (Herrmann 2012: 249ff., Schachtmann 2012: 239). Für 2.062 RM erwarb die

12 Herrmann (2012: 247) spricht von ca. 1.460 ethnografischen Gegenständen in Łódź. Nach Schachtmann (2012: 237) wurden nach Verpackung von ca. 1.298 Objekten weitere Gegenstände aufgefunden und nach Leipzig verbracht.

Universität Göttingen im August schließlich ca. 350 vor allem aus Liberia und Peru stammende Gegenstände aus diesem Konvolut (Ordner »Sammlungseingänge 1939–1943«, Akte »Museum Leipzig 1942«).[13] Weitere Teilsammlungen erwarben die ethnologischen Museen in Hamburg und Köln.

Die lange Geschichte der Rückgabeforderung dieser Sammlung beginnt zu Jahresbeginn 1945 als ein polnischer Museumsangestellter den Abtransport der Gegenstände nach Leipzig anzeigte (Borucka-Piech 2017: 28). 1947 erging in der sowjetischen Besatzungszone in Deutschland die Anordnung, dass »alle Wertsachen für Bibliotheken und Museen, die im besetzen Gebiet in der Zeit von 1938–1944 gekauft worden sind, anzugeben« seien (Anordnung an alle Leipziger Bibliotheken, Volksbildungswesen, Buch- und Bibliothekswesen, 17.06.1947, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PAAA) M 1 C/575). Entsprechend meldete das Museum für Völkerkunde in Leipzig, dass es 1942 »eine Sammlung ethnographischer Gegenstände« vom »Museum für Völkerkunde in Łódź« erworben habe (Museum für Völkerkunde an Volksbildungsamt, 04.08.1947, PAAA M 1 C/575; s. auch Cieślińska-Lobkowicz 2015: 181). Einige Monate später nahm man hierzu erneut Stellung und führte an, dass derzeit unklar ist, ob die Sammlung noch vorhanden oder durch Luftangriffe zerstört worden sei (Museum für Völkerkunde an Dezernat Volksbildung, 03.02.1948, PAAA M 1 C/575). Inwieweit diese Informationen weiterbearbeitet wurden, ist nach aktuellem Kenntnisstand nicht bekannt; in den gesichteten Quellen findet sich auch kein Verweis, dass Göttingen zu diesem Zeitpunkt bereits mit einbezogen wurde.

Eine zweite Phase der Beschäftigung lässt sich ab Mitte der 1960er Jahre feststellen. In Łódź recherchierte der polnische Archäologe Konrad Jażdżewski (1908–1985) zu dem Fall. Am 30. Juli 1965 übergab die Volksrepublik Polen ein Aide-Mémoire an die Botschaft der DDR in Warschau. Hierin »bat« man um die »Rückgabe einer Sammlung exotischer Kunstgegenstände«, die während der Okkupation durch einen »fiktiven Akt« vom damaligen Leiter des Ethnologischen Museums Łódź dem Grassi-Museum übereignet worden war (Schmidt an die Botschaft der DDR in der VR Polen, 01.04.1966, PAAA M 1 C/575, s. auch Cieślińska-Lobkowicz 2015: 184; Borucka-Piech 2017: 29). Die Fachabteilung des Staatssekretariats für das Hoch- und Fachschulwesen befürwortete die Abgabe. Es wurde angemerkt, dass die Sammlung für einen »Schleuderpreis« erworben wurde. Zugleich verknüpfte die deutsche Seite ihre Überlegungen mit einem weiteren Vorschlag: Polen sei im Besitz von »umfangreichen und äußerst wertvollen Kunstschätzen«, die im Zweiten Weltkrieg ausgelagert wurden; durch den Fall Łódź gebe es nun »sehr günstige Bedingungen« die Frage der Rückgabe zu erörtern. Darüber hinaus würde die Volksrepublik Polen auf diese Weise in eine bessere Position gebracht, auch die in Westdeutschland befindlichen Objekte zurückzufordern.[14] Herbert Süß, Leiter der Rechts- und Vertragsabteilung im Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten der DDR, sah Restitutionsforderungen als abgeschlossen an, da entsprechende Fristen abgelaufen seien. Allerdings unterstützte er die Rückgabe wegen der »freundschaftlichen Beziehungen zwischen der DDR und der VR Polen«

13
In der Literatur existieren unterschiedliche Zahlenangaben, was teils auch auf die Nennung von mehrere Einzelobjekte umfassenden ›Nummern‹ zurückzuführen ist. Nicole Zornhagen verfasste im Dezember 2015 in Vorbereitung der Restitution eine Liste, nach der 299 Nummern, die 354 Objekte, umfassten, zurückgefordert wurden. Aufgrund von Verlusten und falschen Zuordnungen sei eine tatsächliche Rückgabe von 336 Objekten möglich, die unter 282 Nummern gelistet seien (RL-1, ESG). Borucka-Piech (2017: 37) spricht von 337 restituierten Gegenständen.

14
Dr. Teutz an Dr. Süß, Leiter der Rechts- und Vertragsabteilung, 21.04.1966, PAAA M 1 C/575. Einen Überblick über den Umgang mit Restitutionsforderungen an die DDR gibt Stoecker 2022; auch hier wird immer

(Süß an Zentralstelle zum Schutz des Volkseigentums, Dr. Langer, 04.06.1966, PAAA M 1 C/575). Auch die Zentralstelle zum Schutz des Volkseigentums sah zwar keinen Rechtsanspruch mehr, unterstützte die Rückgabe aber ebenfalls und schlug zudem vor: »Allerdings sollte die Rückgabe auf Regierungsebene vorgenommen und darüber in der Presse berichtet werden. Dies wird für zweckdienlich erachtet, da Teile derselben Sammlung zur Zeit auch in Hamburg, Köln und Göttingen lagern« (Dr. Langer an Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten. Leiter der Rechtsabteilung Dr. Süß, 13.07.1966, PAAA M 1 C/575). Am 21. Januar 1967 erging schließlich der »Beschluss über die Übergabe von ethnografischen Sammlungen an die Regierung der Volksrepublik Polen«. Mit der Übergabe war der Minister für Auswärtige Angelegenheiten, Gustav Herzfeld, betraut. Zudem wurden Presse, Rundfunk und Fernsehen informiert. Die Unterzeichnung des Übergabeprotokolls erfolgte am 11. Mai 1967.[15] Während sich in den Unterlagen keine Hinweise finden, dass die Rückgabe mit Forderungen gegenüber Polen verbunden wurde, zeigt die Pressemitteilung die politische Einbindung in den Ost-West-Konflikt:

wieder die Verknüpfung der Verhandlungen mit eigenen außenpolitischen Zielen deutlich.

> »minister herzfeld […] bedauerte, dass in der dr nur ein teil der wertvollen aus lodz geraubten sammlung aufgefunden wurde und zurueckgegeben werden kann. andere teile der sammlung wurden von den faschisten nach hamburg, koeln und goettingen verschleppt. er gab jedoch der hoffnung ausdruck, dass es gelingt, auch diese mit hilfe der von dr erbrachten nachweise ueber den verbleib der schaetze aus westdeutschland zurueckzuerhalten [sic].«[16]

15
Maßnahmen zur Realisierung des Beschlusses des Präsidiums des Ministerrats 103/I.12/67 vom 21.01.1967. Protokoll zwischen der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik und der Regierung der Volksrepublik Polen über die Rückgabe von ethnografischen Sammlungen, 11.05.1967, PAAA M 1 C/575.

16
Pressemitteilung: Wertvolle ethnografische Sammlung an Polen zurückgegeben. Protokollunterzeichnung im Ministerium für Auswärtige Angelegenheit der DDR. S. auch den Abschlussbericht der Kulturabteilung, 06.07.1967, PAAA M 1 C/575.

Jażdżewski bemühte sich anschließend auch um eine Rückgabe der Bestände, die sich in Westdeutschland befanden. Allerdings gestaltete sich ein offizielles Vorgehen schwierig, da Polen und die Bundesrepublik vor Abschluss der Ostverträge zu Beginn der 1970er Jahre noch keine diplomatischen Beziehungen pflegten. 1972 plante Jażdżewski schließlich einen Besuch der deutschen Sammlungen, um Rückgabegespräche zu führen. Von Wolfgang Haberland (1922–2015) vom Völkerkundemuseum Hamburg erhielt er die Information, dass die Sammlung im Krieg ausgelagert und zerstört worden war. Nach Axel Freiherr von Gagern (1913–2008) vom Rautenstrauch-Joest Museum in Köln waren die Sammlungen aus Łódź laut vorhandener Unterlagen ebenfalls im Krieg verbrannt. Allerdings bestätigte von Gagern, dass der »Abtransport nicht als Kauf auf rechtlicher Grundlage angesehen werden kann« (zit. nach Cieślińska-Lobkowicz 2015: 187). Nach einer Ratifizierung der Ostverträge rechnete er mit Abkommen, die auch Museumssammlungen beträfen, und fügte an: »Das Rautenstrauch-Joest-Museum wird dann selbstverständlich zur Entschädigung und damit zum Wiederaufbau des Museums in Łódź beitragen« (ibid.).

Während zu den Museen in Hamburg und Köln Kontakt bestand, ist dies für Göttingen zumindest nach der uns vorliegenden Quellenbasis unklar. Über das Auswärtige Amt erfuhr Jażdżewski, dass die Objekte in Göttingen eingegangen

waren, der derzeitige Verbleib jedoch ungeklärt sei. Ob diese Antwort mit Göttingen abgesprochen war, muss an dieser Stelle offen bleiben (s. auch Cieślińska-Lobkowicz 2015: 189f.). Nach Joanna Borucka-Piech (2017: 30f.) war eine Kontaktaufnahme mit Göttingen versucht worden, doch habe es keine Antwort darauf gegeben (s. auch Cieślińska-Lobkowicz an Hauser-Schäublin, 31.08.2007, RL-I, ESG).

In Göttingen selbst lässt sich eine Auseinandersetzung mit der Provenienz der Sammlung ab den 1990er Jahren feststellen. Am 18. April 1996 erkundigte sich die Koordinierungsstelle der Länder für die Rückführung von Kulturgütern – die Vorläuferinstitution des heutigen Deutschen Zentrum Kulturgutverluste – bei den Sammlungsverantwortlichen, ob sich die fraglichen Objekte noch in Göttingen befinden und ob Akten hierzu vorhanden sind (Lemmermeier an Braukämper, 18.04.1996, RL-I, ESG). Da mit Polen eine weitere Verständigungsrunde geplant sei, wolle man wissen, ob von Göttinger Seite »eine grundsätzliche Bereitschaft zur Rückgabe dieser ethnographischen Objekte vorhanden wäre« (Lemmermeier an Braukämper, 20.06.1996, RL-I, ESG). Auch das Niedersächsische Ministerium für Wissenschaft und Kultur (MWK), das von der Koordinierungsstelle über die Angelegenheit informiert worden war, erkundigte sich über den Stand der Dinge, »insbesondere ob eine Rückgabebereitschaft besteht und gegebenenfalls unter welchen Voraussetzungen eine Rückgabe erfolgen könnte« (Kurz an Universität Göttingen, 26.11.1996, RL-I, ESG). Nach einem persönlichen Austausch zwischen den Göttinger Ethnologen und der Koordinierungsstelle berichtete der damalige Direktor des Instituts für Ethnologie, Ulrich Braukämper, dem MWK im Dezember 1996: »Wir haben signalisiert, daß wir gegen eine Rückführung dieser als ›Kriegsbeute‹ nach Deutschland gelangten Gegenstände im Prinzip nichts einzuwenden hätten. Die Entscheidung darüber liegt jedoch nicht bei uns, sondern bei der Universitätsleitung.« Weiter heißt es:

> »Zwei Anliegen halten wir in diesem Zusammenhang für überprüfens- und wünschenswert. Erstens sollte gewährleistet sein, daß die bei uns in einer einwandfreien Weise aufbewahrten und konservierten Objekte nach einer Rückgabe auch weiterhin unter ordnungsgemäßen musealen Bedingungen betreut werden. Zweitens würden wir gern Verhandlungen darüber führen, ob einige der in Duplikaten vorhandenen Gegenstände für unsere Sammlung erworben werden bzw. dort bleiben können« (RL-I, ESG).

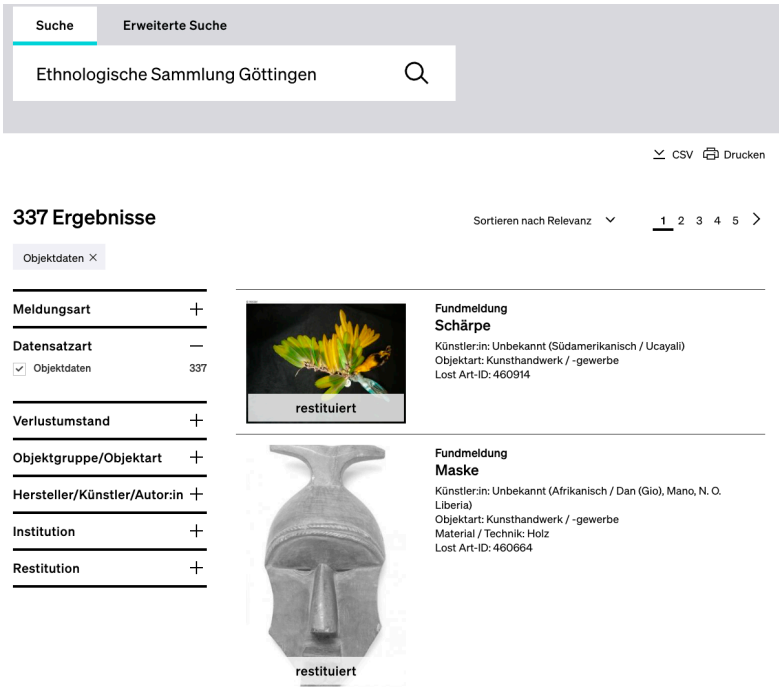
Vier Jahre später erkundigte sich das MWK erneut nach dem Stand der Dinge, doch gab es keine neuen Entwicklungen (Kurz an Präsident der Universität Göttingen, 21.09.2000, RL-I, ESG). Erst mit einer neuen Initiative aus Polen nahm die Rückgabediskussion wieder Fahrt auf. 2007 kontaktierte Nawojka Cieślińska-Lobkowicz, General Secretary of the Advisory Forum for Displaced Art Works in Warschau, Hauser-Schäublin, die in Göttingen mittlerweile Direktorin des Instituts für Ethnologie war. Cieślińska-Lobkowicz teilte mit, dass sie die Geschichte der Museen in Łódź zur Kriegszeit zu rekonstruieren versuche. Zudem ginge es ihr um die Identifizierung vorhandener Gegenstände sowie eine »freundliche Restitution« (Cieślińska-Lobkowicz an Hauser-Schäublin, 31.08.2007, RL-I, ESG). Hauser-Schäublin leitete das Schreiben mit dem Hinweis, es gehe um die »Rückführung von ›Beutekunst‹«

an die Universitätsleitung weiter (Hauser-Schäublin an Münch, 28.09.2007, RL-I, ESG). In der Folgezeit kommunizierte Cieślińska-Lobkowicz ihr Anliegen wiederholt nach Göttingen. Dort gab man sich nach außen zurückhaltend und betonte für das weitere Vorgehen die Notwendigkeit bürokratischer Abstimmungsprozesse. Intern erfolgte die Verlagerung auf die jeweils höhere Entscheidungsebene. Hauser-Schäublin verwies auf das Präsidium. Vize-Präsident Joachim Münch wandte sich im November 2007 an das Auswärtige Amt. Er erklärte, dass die Universität durchaus bereit sei, die Gegenstände zurückzugeben, zunächst aber wissen wolle, »welches konkrete Verfahren nun einzuhalten ist, damit die Dinge am Ende wieder dorthin gelangen können, wo sie auch hingehören, und damit die Universität sich hierbei korrekt verhält« (Münch an Kobler, 22.11.2007, RL-I, ESG).

Weitere politische Schritte, die sich unmittelbar an dieses Schreiben angeschlossen hätten, sind in den Akten der Ethnologischen Sammlung nicht dokumentiert. Allerdings bemühte sich Krüger in der Folgezeit um eine vertiefte eigenständige Aufarbeitung des Sachverhalts, wofür von 2010 bis 2012 Beate Herrmann angestellt wurde. 2012 erfolgte die Einstellung der Göttinger Objektdaten zur Sammlung aus Łódź in die Lost Art-Datenbank, in der während des Nationalsozialismus' entzogene Kulturgüter dokumentiert werden [Abb. 4]. Neben historischen Details ist als Ergebnis des Projekts vor allem die Bestätigung des zuvor bereits in Polen, der DDR, am Kölner Museum sowie im internen Göttinger Schriftverkehr festgestellten Tatbestands zu sehen, dass es sich bei dem Erwerb der Sammlung nicht um einen legitimen Kauf handelte (Herrmann 2012, 2018). Herrmann klassifizierte die Sammlung als »kriegsbedingte Beutekunst« (Herrmann 2018: 93).

Cieślińska-Lobkowicz, die 2014 erneut mit Göttingen Kontakt aufgenommen hatte, brachte in ihrem 2015 erschienenen Artikel *Restitutionsschacher* ihre Enttäuschung darüber zum Ausdruck, dass zum einen ihre Bitte nach einem Gespräch 2008 »offiziell abgelehnt« worden sei, zum anderen Herrmanns Einschätzung zur Beutekunst frühere Arbeiten von polnischer Seite zwar bestätigte, dies bei ihr aber unerwähnt bliebe (Cieślińska-Lobkowicz 2015: 190, s. auch Borucka-Piech 2017: 32). Der vorhandenen Korrespondenz zwischen Cieślińska-Lobkowicz und Krüger wiederum ist 2014/15 das Bemühen um Ausgleich und eine bessere Kooperation anzumerken.

Bereits 2013 hatte sich auch Ryszard Grygiel vom archäologischen und ethnografischen Museum in Łódź an Krüger gewandt und mit Bezug auf die Einträge in Lost Art sowie den Artikel von Herrmann (2012) nach den Möglichkeiten einer Kooperation sowie der Rückgabe der Sammlung gefragt. Nach Borucka-Piech (2017: 32) war das Ausbleiben klarer Resultate der Anlass, dass sie selbst als Kuratorin am archäologischen und ethnografischen Museum in Łódź 2014 die Abteilung für Raubkunst im polnischen Ministerium für Kultur und Nationales Erbe kontaktierte, die im Folgenden tätig wurde. Im September 2015 wandte sich die Vizedirektorin der Abteilung für Kulturerbe des Ministeriums, Dorota Janiszewska-Jabubaik, offiziell an das mittlerweile von Elfriede Hermann geleitete ethnologische Institut und teilte mit, dass von polnischer Seite bald ein Restitutionsantrag gestellt würde. Dies geschah am 14. Oktober 2015. In Absprache mit dem Präsidium, der Zentralen Kustodie sowie den Verantwortlichen im eigenen Institut informierte Krüger die polnische Seite über die Bereitschaft zur Restitution, die vom Präsidium der Universität am 9. Dezember 2015 offiziell beschlossen worden war. Im Folgenden bestimmten neben der Vorbereitung der physischen Objektrückgabe Abstimmungen



4 Auszug aus der Lost Art-Datenbank, in der seit 2016 auch die erfolgte Restitution vermerkt ist.

für eine Übergabevereinbarung die Kommunikation.[17] Doch wurden die politischen und juristischen Aushandlungen angesichts praktischer Erwägungen schließlich zurückgestellt. Noch ohne offizielles Übergabedokument wurden die Gegenstände am 17. Mai 2016 an das Museum in Łódź übergeben. Aus Göttingen begleiteten Nicole Zornhagen, die an der Ethnologischen Sammlung mit der Zusammenstellung sowie der abschließenden Dokumentation und Transportvorbereitung betraut worden war, **[Abb. 5, 6]** und Isabel Pagalies den Transport. An einem Festakt in Łódź am 13. Juni 2016 nahmen keine Vertreter aus Göttingen teil. Ein Katalog zur Sammlung, der politische und wissenschaftliche Perspektiven aus polnischer Sicht widerspiegelt, erschien ein Jahr später (Borucka-Piech 2017).

17 Auf Göttinger Seite gab es hier Austausch u. a. mit der Rechtsabteilung der Universität, dem MWK sowie dem Auswärtigen Amt, in der der später nicht mehr relevante Text einer Übergabevereinbarung mit der polnischen Seite abgestimmt wurde.

Die Repatriierung zweier *Toi moko* nach Aotearoa Neuseeland

Mit den oben bereits genannten *Toi moko* erfolgte 2020 eine weitere Rückgabe aus der Ethnologischen Sammlung. Nach den Provenienzrecherchen von Gundolf Krüger (2013a: 250ff.) waren die zwei tätowierten und mumifizierten Māori-Köpfe 1834 über das englische Königshaus an das von Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) geleitete Academische Museum in Göttingen gesandt worden. Hundert Jahre später zählten sie zum Bestand der Ethnologischen Sammlung. Unter welchen Umständen sie von Aotearoa Neuseeland nach England gelangt waren, ist bislang nicht bekannt.

5, 6 Vor dem Rücktransport nach Łódź war die Sammlung 2016 zwischenzeitlich im Seminarraum des Instituts für Ethnologie aufbewahrt. Fotos: Harry Haase.

Eine erste Anfrage zur Rückführung der *Toi moko* erreichte Göttingen wie erwähnt 1992 durch das Maori Women Centre. Trotz der Befürwortung des Anliegens durch die Sammlungsleitung kam es allerdings nicht zu konkreten Schritten. Allerdings änderte sich in den Folgejahren der Stellenwert, der Repatriierungsfragen in Aotearoa Neuseeland beigemessen wurde. 2003 startete am Te Papa Tongarewa Museum in Wellington das staatlich unterstützte Karanga Aotearoa Repatriation Programme (KARP) zur Rückführung von »ancestral remains«[18] von Māori und Moriori (s. auch Baker/Mamaku-Ironside in diesem Band). Aufgrund der Forschungen und Kontakte von Krüger waren auch die beiden[19] in der Ethnologischen Sammlung in Göttingen aufbewahrten *Toi moko* spätestens seit 2010 am Museum in Wellington offiziell bekannt (Krüger 2012/13 (Ms., RP, ESG); Krüger 2013a: 256).

Konkrete Schritte zur Repatriierung der beiden *Toi moko* kamen allerdings erst 2019 in Gang. Bei einem Treffen zwischen dem neuseeländischen Soziologen Paul Spoonley, damals Senior Fellow am Göttinger Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften, und dem gegenwärtigen Kustos der Sammlung, Michael Kraus, – Spoonley interessierte sich zunächst v. a. für die in Göttingen aufbewahrte Cook/Forster-Sammlung – kam das Gespräch auch auf die beiden menschlichen Köpfe. In Absprache mit Kraus informierte Spoonley die Verantwortlichen des KARP erneut über die in Göttingen lagernden *Toi moko*, worauf sich der Projektleiter am Te Papa, Te Herekiekie Herewini, an das Göttinger Institut wandte. Er erläuterte die Politik des KARP, bat um genauere Informationen bezüglich der vorhandenen *Toi moko* und lotete die Bereitschaft aus, sich am Repatriierungsprogramm zu beteiligen. Diese Bereitschaft wurde von den Göttinger Sammlungsverantwortlichen bestätigt und zusätzlich zum Emailverkehr um ein offizielles Anschreiben zur Repatriierung gebeten. Mit Datum vom 18. September 2019 traf der entsprechende Brief in Göttingen ein. Auf Antrag des Instituts für Ethnologie und der Ethnologischen Sammlung stimmte das Universitätspräsidium der Repatriierungsforderung zu. Von Seiten des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur war das Vorhaben bereits zuvor zustimmend zur Kenntnis genommen worden (Email MWK Ref. 34 (K. Höltge) an Kraus, 01.10.2019, RA, ESG).

Im Anschluss begannen die Absprachen und Planungen der Übergabezeremonie zwischen den Verantwortlichen am Te Papa und der Ethnologischen Sammlung. Von Māori-Seite wurde der Ablauf der Veranstaltung vorgegeben, wobei eine aktive Beteiligung der deutschen Partner ausdrücklich erwünscht war. In einer feierlichen und bewegenden Zeremonie, die aufgrund der vorherrschenden Pandemiesituation allerdings mit Einschränkungen stattfinden musste – so konnte beispielsweise nur eine relativ geringe Personenzahl an der Übergabe teilnehmen, die Akteure mussten auch beim Sprechen und Singen einen Mund- und Nasenschutz aufbehalten (s. Abb. S. 559), das gemeinsame Essen im Anschluss, ein fester Bestandteil des Māori-Rituals, war auf einen Imbiss beschränkt und auch die Information der Presse konnte ausschließlich in schriftlicher Form erfolgen – wurden die *Toi moko* am 15. Oktober 2020 von der Universität Göttingen unter Anwesenheit des Botschafters von Neuseeland, Rupert Holborow, an die Vertreterinnen und Vertreter des KARP, Te Arikirangi

18 www.tepapa.govt.nz/about/repatriation/karanga-aotearoa-repatriation-programme (letzter Zugriff 04.04.2024). Aus Sicht der Māori handelt es sich bei den *Toi moko* um Ahnen (*tūpuna*); entsprechend findet sich hier nicht die Bezeichnung menschliche Überreste oder *human remains*, sondern »ancestral remains«.

19 Ein zwischenzeitlich in Göttingen vorhandener dritter Kopf war vermutlich vom früheren Institutsleiter Plischke weiter veräußert worden (Krüger 2013a: 252ff.).

Mamaku-Ironside und Hinemoana Baker, übergeben. Ausschnitte der Zeremonie sowie Erklärungen von Mamaku-Ironside und Baker zu ihrer Bedeutung wurden filmisch festgehalten und sind mittlerweile online zugänglich.[20] Das Te Papa informierte im Anschluss noch über die Zeremonie, die in Aotearoa Neuseeland nach Rückkehr der *Toi moko* abgehalten wurde.

20 S. auch Baker/Mamaku-Ironside in diesem Band sowie die offizielle Presseerklärung der Universität Göttingen: www.uni-goettingen.de/de/3240.html?id=6021 (letzter Zugriff 04.04.2024). Ein Video mit Ausschnitten aus der Übergabezeremonie sowie Erklärungen von Te Arikirangi Mamaku-Ironside und Hinemoana Baker findet sich bei Falck/Farys/Kraus 2023 (Lehreinheit 5).

VERGLEICHBARE INTENTIONEN, DIFFERIERENDE KONTEXTE

Debatten um die drei skizzierten Fälle erstrecken sich in Göttingen mittlerweile über einen Zeitraum von nahezu 50 Jahren. Vergleicht man sie, so fallen neben dem Tatbestand der Abgabe eine Vielzahl von Unterschieden ins Auge. Die Rücksendung der *Tsantsas* erfolgte Ende der 1970er Jahre gegen den Willen der Institutsverantwortlichen und gemäß deutschem Recht durch eine Straftat. Die in Göttingen involvierten Akteure orientierten sich an unterschiedlichen Bewertungsgrundlagen und handelten mit Blick auf unterschiedliche Personenkreise, deren Interessen sie jeweils Priorität einräumten. Für Institutsleiter Schlesier waren internationale Gremien sowie Fachkollegen der zentrale Referenzrahmen. Eine unabgesprochene Entscheidung wollte er vermeiden. Verbindliche Vorgaben, an denen er sich hätte orientieren können, existierten nicht. Die Göttinger Fachschaft und das MEK begründeten ihre Handlungen wiederum mit einer pauschal formulierten moralischen Verpflichtung gegenüber den Shuar.[21] Beide Positionen eint, dass sie keinen intensiven Austausch mit den Shuar anstrebten oder die Provenienzgeschichten der *Tsantsas* mit einbezogen, sondern ihre Entscheidung aufgrund einer grundsätzlichen Positionierung trafen, was zu einem Konflikt am Institut führte: Der Suche nach einem Konsens auf Ebene nationaler und internationaler Institutionen, denen die Shuar nicht angehörten, stand die Überzeugung von der generellen Richtigkeit der eigenen politischen bzw. ethischen Ansichten gegenüber. Bürokratische Korrektheit traf auf moralische Absolutheitsansprüche.

21 Zur Problematik, eine Kopftrophäe an die ehemalige Siegerfraktion zurückzugeben, vgl. die Überlegungen von Mark Münzel (TS, ESG), zit. in L. Müller in diesem Band sowie Müller 2021b.

Für die Shuar war die Rückgabeforderung Teil ihrer Bemühungen, ihre kulturelle Identität zu stärken. Inwiefern der Göttinger Student als Berichterstatter lediglich der Auslöser des Schreibens war oder aber eine umfassendere Rolle spielte, lässt sich aus den vorhandenen Unterlagen nicht erschließen. Auch der tatsächliche Verbleib der *Tsantsas* ist zumindest nach Aktenlage ungeklärt. Eine einvernehmliche Übergabezeremonie fand nicht statt. Festzuhalten ist weiter, dass sich der Fall auch auf die erste auf offiziellem Weg durchgeführte Rückgabe aus Göttingen auswirkte. War eine der umstrittenen *Tsantsas* 1940 doch Teil der Sammlung aus Łódź und zählte bei der Restitution dorthin 2016 somit zu den Fehlstücken.

Im Gegensatz zum Fall der *Tsantsas* stimmten bei den von Łódź nach Göttingen gelangten Objekten 2015/16 alle involvierten Akteure hinsichtlich der unrechtmäßigen Aneignung und der Richtigkeit der Rückgabe nach Polen überein. Doch war es bis dahin ein langer Weg. Wichtige Faktoren in diesem letztlich nahezu 70 Jahre umfassenden Prozess waren zum einen immer wieder das Engagement polnischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. Zum anderen ist die Verflechtung der Forderungen mit einer übergeordneten staatlichen Interessenlage offensichtlich.

Von Seiten der DDR war dies in den 1960er Jahren zum einen die Stärkung positiver Beziehungen zu Polen, die Verbesserung der Ausgangslage bei der Umsetzung eigener Rückgabeforderungen sowie der öffentlichkeitswirksame politische Druck auf die Bundesrepublik. Auf bundesdeutscher Ebene spielten die nationalstaatlichen Beziehungen zu Polen ebenfalls eine Rolle. Am Institut für Ethnologie war die Bereitschaft zur Rückgabe zunächst mit einer zurückhaltenden und die Stellungnahmen höherer Instanzen abwartenden Einstellung verbunden. Im Gegensatz zu Schlesier, der sich an nationalen und internationalen Museumsdiskussionen orientierte – übergeordnete staatliche Behörden waren nicht involviert –, wurden im Fall Łódź universitäre bzw. politische Entscheidungsträger auf nationaler Ebene eingebunden. Eigene Erfahrungen im Umgang mit Restitutionen existierten ebenfalls noch nicht. Neben der langen Dauer des Prozesses ist hier auch die Anzahl der involvierten Akteure bemerkenswert. Diese umfassten sowohl eigenständig agierende als auch mit den beteiligten Institutionen verbundene Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, unterschiedliche Behörden und Ministerien dreier Nationalstaaten sowie weitere Institutionen, wie die Vorgängerinstitution des Deutschen Zentrum Kulturgutverluste. Wissenschaftliche Forschungen auf beiden Seiten, aber auch die Beharrlichkeit polnischer Akteurinnen und Akteure, können als wichtige Voraussetzung für die Rückgabe genannt werden. Kollaborative Forschungen fanden allerdings nicht statt. Auch die Frage, wie die Gegenstände einst nach Polen gekommen waren, spielte für die Restitution keine Rolle. Handlungen von deutscher Seite erfolgten in der Regel als Reaktion auf wissenschaftliche Anfragen bzw. staatliche Forderungen aus Polen. Die Langwierigkeit bürokratischer Vorgehensweisen wurde von polnischer Seite hierbei als unkooperativ empfunden. Der entscheidende Faktor für die Rückgabe war schließlich der offizielle Restitutionsantrag des polnischen Staates. Die Restitution erfolgte einvernehmlich. Der Transport wurde von der Universität Göttingen finanziert. Eine gemeinsame offizielle Übergabezeremonie fand allerdings nicht statt. Politische Grundsatzerklärungen versuchte die deutsche Seite zu vermeiden, was auch die Abwesenheit von Vertreterinnen und Vertretern der Universität Göttingen bei den Feierlichkeiten in Polen im Juni 2016 begründen mag.

Im Gegensatz zu den beiden ersten Fällen endete die Repatriierung der beiden *Toi moko* in Göttingen mit einer gemeinsamen, von allen Beteiligten begrüßten und würdevoll begangenen Veranstaltung. Der Repatriierung vorausgegangen waren Nachfragen aus Neuseeland, die Etablierung eines staatlich geförderten, mit klaren Richtlinien versehenen neuseeländischen Rückführungsprogramms für *ancestral remains* (KARP), die Provenienzforschung von Gundolf Krüger sowie persönliche Kontakte. Nach der offiziellen Repatriierungsanfrage kam es trotz der globalen Pandemie relativ zügig zur Absprache über das weitere Vorgehen. Dabei waren die Abläufe über das seit 2003 etablierte KARP zumindest den beteiligten Māori gut vertraut und auch mit deutschen Partnerinstitutionen bereits eingeübt (s. Baker/Mamaku-Ironside in diesem Band). Politische Spannungen oder langwierige Verhandlungen gab es nicht. Sowohl das während der Zeremonie am 15. Oktober 2020 offiziell unterzeichnete Übergabedokument [Abb. 7] als auch eine Presseerklärung wurden einvernehmlich abgestimmt. Wissenschaftliche Forschung erleichterte den Prozess, war aber keineswegs entscheidend. Ethische Überzeugungen, politischer Konsens sowie ein staatlich etabliertes Repatriierungsprogramm erwiesen

sich als zentrale Faktoren für die erfolgte Rückgabe. Die Kosten der Repatriierung wurden von neuseeländischer Seite getragen. Wie auch im Falle der *Tsantsas* blieb die Aneignung im ursprünglichen regionalen Kontext ungeklärt, auch wenn im Fall der *Toi moko* Recherchen hierzu stattgefunden hatten.

In allen drei Fällen war in der Ethnologischen Sammlung der Erwerb für Göttingen dokumentiert, aber nicht die ursprüngliche Aneignungsform in den Herkunftsregionen. Alle drei Fälle zeigen zudem die Verwobenheit historischer Tatbestände mit Gefühls- und Interessenlagen oder auch Machtkämpfen in der jeweiligen Gegenwart, sei es auf individueller (im Fall der *Tsantsas*) oder politischer Ebene (im Fall Łódź). Im Fall der *Toi moko* war nicht zuletzt das gemeinschaftliche Handeln indigener und staatlicher Akteure auf der Seite von Aotearoa Neuseeland für die erfolgreiche Repatriierung entscheidend. Unterschiedlich war wiederum die jeweilige Hauptargumentation derjenigen, die die Rückgabeforderungen erhoben. Während die Shuar kulturelle Aspekte betonten, war die Restitution nach Polen vor allem eine politische Angelegenheit. Im Falle der *Toi moko* standen genealogische und ethische Aspekte im Vordergrund – die *Toi moko* wurden von den Māori in erster Linie als *tūpuna* (Ahnen) und nicht als menschliche Überreste oder Beute adressiert –, die von Seiten des neuseeländischen Staates politisch flankiert wurden.

7 Präsentation der Übergabevereinbarung nach der Repatriierungsfeier am 15. Oktober 2020 in Göttingen. Vordere Reihe v. l. Te Arikirangi Mamaku-Ironside (Koordinator des Repatriierungsprogramms), Andrea Lauser (Geschäftsführende Direktorin des Instituts für Ethnologie), Hinemoana Baker (Māori elder), hintere Reihe v. l. Michael Kraus (Kustos der Ethnologischen Sammlung), Hiltraud Casper-Hehne (Vizepräsidentin der Universität Göttingen), Rupert Holborow (Neuseeländischer Botschafter in Deutschland). Foto: Harry Haase.

AUSBLICK

In unserem Überblick ging es uns vor allem darum, bisherige Prozesse und Umgangsformen in Bezug auf Rückgabeforderungen an der Ethnologischen Sammlung in Göttingen darzustellen. Die Vorgänge waren dabei jeweils eng mit zeitspezifischen Ausgangslagen verwoben, die an dieser Stelle nurmehr angedeutet werden können. Die Rückgabe der *Tsantsas* erfolgte in einer Phase, in der zum einen in Südamerika die Gründung indigener Interessensvertretungen zunahm (s. z. B. Münzel 1984) und auf internationaler Museumsebene Rahmenbedingungen für Restitutionen vehement diskutiert wurden (z. B. UNESCO, ICOM). Die Auseinandersetzungen um die Sammlung aus Łódź sind zuerst im politischen Kontext der Aussöhnung zwischen der DDR und Polen sowie des Ost-West-Konfliktes zu sehen. Ab den 1990er Jahren standen sie dann im Rahmen der gesamtdeutschen Verständigung mit Polen wie auch der sich verstärkenden Aufarbeitung des Kulturgutentzuges durch die Nationalsozialisten (z. B. Washingtoner Prinzipien, Gründung der Koordinierungsstelle der Länder für die Rückführung von Kulturgütern). Die Repatriierung der *Toi moko* wiederum ist zum einen vor dem Hintergrund politischer Entwicklungen in Aotearoa Neuseeland (z. B. Etablierung des KARP) zu verstehen. Zum anderen spielen hier die zunehmenden Debatten in Deutschland um die Aufarbeitung des Kolonialismus und damit verbundener Restitutionsansprüche eine Rolle, was sich auf Museumsseite unter anderem in einer Reihe von Leitfäden und Erklärungen zum Umgang mit menschlichen Überresten sowie Beständen aus kolonialen Kontexten widerspiegelt (z. B. Deutscher Museumsbund 2013, 2021a, 2021b, Heidelberger Stellungnahme 2019), aber auch in einer zunehmenden sowie auch zunehmend staatlich geförderten Institutionalisierung der Provenienzforschung (z. B. Gründung des Arbeitskreises Provenienzforschung/AG Koloniale Provenienzen oder des Netzwerks Koloniale Kontexte bzw. Einrichtung des Fachbereichs für Kultur- und Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten am Deutschen Zentrum Kulturgutverluste, Etablierung der Kontaktstelle für Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in Deutschland an der Kulturstiftung der Länder).

Die aktive Aufarbeitung der eigenen Sammlungsbestände mit Blick auf die Kolonialzeit oder andere Unrechtskontexte hat in den ethnologischen Museen und Sammlungen in Deutschland immer mehr zugenommen.[22] Auch in der Ethnologischen Sammlung Göttingen wurden Forschungsprojekte zu Objektbeständen aus der Kolonialzeit in den vergangenen Jahren noch einmal intensiviert. Seit 2018 finden im Rahmen des niedersächsischen Provenienzforschungsverbundes PAESE der Aufbau einer Datenbank für in Niedersachsen verwahrte Objekte aus kolonialen Kontexten, die Untersuchung entsprechender Konvolute sowie neue Kooperationen mit Personen aus den Herkunftsgesellschaften statt. Der PAESE-Verbund zählte zudem zu den Pilotinstitutionen, die an der 3-Wege-Strategie des Bundes und der Länder für die Erfassung und digitale Veröffentlichung von Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in Deutschland beteiligt waren. 2024 begann im Rahmen einer weiteren Kooperation mit niedersächsischen Sammlungsinstitutionen ein Projekt zur Aufarbeitung von kolonialzeitlichen Erwerbungskontexten im Gebiet des heutigen Indonesien. Zwischen 2021 und 2024 wurde an der Ethnologischen Sammlung in Göttingen in einem weiteren Forschungsprojekt zudem der Objektbestand

22 Für einen keineswegs vollständigen Überblick über diesbezügliche Forschungsprojekte s. www.arbeitskreis-provenienzforschung.org/arbeitsgruppen/ag-koloniale-provenienzen/projektliste-ag-koloniale-provenienzen/

aus den ehemaligen deutschen Kolonialgebieten in den Regionen der heutigen Nationalstaaten Kamerun und Togo aufgearbeitet. Bezüglich religiös bedeutsamer Objekte von Aborigines ist der Austausch mit Australien eingeleitet (siehe oben).[23] Vorhandene Daten zu den in der Ethnologischen Sammlung aufbewahrten Gegenständen aus der Region des heutigen Namibia wurden jüngst in eine vom Deutschen Zentrum Kulturgutverluste aufgebaute Datenbank eingespeist (Grimme/Förster 2024), die von den Projektverantwortlichen auch aktiv in Namibia bekannt gemacht wird. Als Universitätssammlung verfügt die Ethnologische Sammlung neben Partnerschaften, Forschungsprojekten und Ausstellungsmöglichkeiten zudem über die Chance und Aufgabe, Themen wie Kolonialismus, Provenienzforschung, transkulturelle Beziehungen oder außereuropäische Perspektiven auf europäische Sammelformen auch in der Ausbildung der Studierenden zu vermitteln.[24] Dass die entsprechenden Arbeiten ohne Drittmittel-Unterstützung bzw. strukturelle Verbesserungen auf der Personal- und Budgetebene oft nur schwer umsetzbar sind, soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. Was Bewertung und Fortführung all dieser Initiativen angeht, so ist der Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern aus den Herkunftsländern von maßgeblicher Bedeutung (bzgl. Forderungen aus den Herkunftsländern s. z. B. Müller/Förster 2020 oder die entsprechenden Beiträge in Deutscher Museumsbund 2021a, 2021b, Gouaffo et al. 2023).

23
Die genannten Projekte spiegeln sich auch im vorliegenden Band wider. So gehen die Beiträge von S. Müller, F. Manase und T. Buga auf Arbeiten im PAESE-Verbund zurück. Projektergebnisse zur Aufarbeitung kolonialer Bestände aus Kamerun und Togo thematisieren die Texte von Ndzodo Awono. Den ausgewählten Bestand aus Australien bearbeitete J. Neef.

24
Digitale Lehreinheiten zur museumsethnologischen Praxis, in denen auch die genannten Aspekte eine Rolle spielen, wurden jüngst von Christiane Falck, Katharina Farys und Michael Kraus (2023) entwickelt und sind mittlerweile auch online zugänglich.

Unveröffentlichte Quellen

Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen (ESG)
Ordner »Australien« (Aus).
Ordner »Diebstahls-angelegenheiten II. Tsantsas/Shuar 1978 [u. a.]« (TS).
Ordner »Restitutionsakte« (RA).
Ordner »Restitution Łódź 1976 – 02/16« (RL-1).
Ordner »Restitution Łódź ab 1.3.16« (RL-2).
Ordner »Restitution/Provenienz« (RP).
Ordner »Sammlungseingänge 1957–1969«, Akte »1.4.1957–31.3.1958«.
Ordner »Sammlungseingänge 1957–1969«, Akte »1.1.1962–31.12.1962«.
Ordner »Sammlungseingänge 1970–1973«, Akte »1.1.1973–31.12.1973«.
Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PAAA), Berlin
PAAA M I C/575 »Rückführung von Kulturgütern zwischen der DDR und Polen, 1947–1968«.

Literaturverzeichnis

Borucka-Piech, Joanna
2017. Introduction. In: Borucka-Piech, Joanna (Hg.). *Utra Cone – Odzys Kane. Katalog Zbiorów Odzyskanych Z Getyngi*. Lodz: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi, 19–41.
Braukämper, Ulrich
2000. Kolonialethnologie in Göttingen und Witzenhausen. In: Streck, Bernhard (Hg.). *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Leipzig: Escher, 193–214.
Bucher, Gudrun
2023. *Von 66 Kunst Sachen zum Institut für Völkerkunde der Georg-August-Universität Göttingen 1773–1935/36*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Cieślińska-Lobkowicz, Nawojka
2015. Restitutionsschacher. NS-Raubgut aus Łódź als Verschiebemasse. In: *Osteuropa* (Entfremdet: Russland und der Westen) 3: 173–195.
Deutscher Museumsbund (Hg.)
2013. *Empfehlungen zum Umgang mit menschlichen Überresten in Museen und Sammlungen*. Berlin: Deutscher Museumsbund e. V.
2021a. *Leitfaden. Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten*. Berlin: Deutscher Museumsbund e. V. (www.museumsbund.de/publikationen/leitfaden-zum-umgang-mit-sammlungsgut-aus-kolonialen-kontexten/).
2021b. *Leitfaden. Umgang mit menschlichen Überresten in Museen und Sammlungen*. Berlin: Deutscher Museumsbund e. V. (www.museumsbund.de/publikationen/umgang-mit-menschlichen-ueberresten-in-museen-und-sammlungen/).
Dougherty, Frank W. P.
1984. *Commercivm Epistolicvm J. F. Blumenbachii. Aus einem Briefwechsel des klassischen Zeitalters der Naturgeschichte. Katalog zur Ausstellung im Foyer der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek 1. Juni – 21. Juni 1984*. Göttingen: Arbeitsstelle zur Edition des Blumenbach-Briefwechsels in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.
Falck, Christiane, Katharina Farys und Michael Kraus
2023. Museumsethnologische Praxis – Erforschen, Vermitteln und Ausstellen. Göttingen: Georg-August-Universität (https://openilias.uni-goettingen.de/openilias/goto.php?target=crs_2500&client_id=openilias).
Felgentreff, Carsten und Holger Martens
1992. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil III: Amerika* (hg. von Schlesier, Erhard und Manfred Urban). Göttingen: Institut für Völkerkunde.
Förster, Larissa und Lars Müller
2020. Herausforderungen transnationaler Zusammenarbeit. Ein Gespräch mit Forscher:innen aus dem Globalen Süden. In: *Provenienz & Forschung* 2: 37–43.
Gouaffo, Albert, Flower Manase, Nzila M. Libanda-Mubusisi und Tommy Y. Buga.
2023. Whose Voices? On Power, Terminology and the Definition of Community. A Postscript. In: Andratschke, Claudia, Lars Müller und Katja Lembke (Hg.). *Provenance Research on Collections from Colonial Contexts: Principles, Approaches, Challenges*. Heidelberg: arthistoricum.net-ART-Books, 490–496 (https://doi.org/10.11588/arthistoricum.1270).
Gram, Rikke und Zoe Schoffs
2022. *Germany's History of Returning Human Remains and Objects from Colonial Contexts: An Overview of Successful Cases and Unsettled Claims between 1970 and 2021* (Working Paper Deutsches Zentrum Kulturgutverluste 3/2022) (DOI: 10.25360/01-2022-00019).
Grimme, Gesa und Larissa Förster
2024. *Locating Namibian Cultural Heritage in Museums and Universities in German-Speaking Countries: A Finding Aid for Provenance Research* (Working Paper Deutsches Zentrum Kulturgutverluste 6/2024) (DOI: 10.25360/01-2024-00002).
Habermas, Rebekka
2022. Benin-Bronzen. In: Allemayer, Marie Luisa, Joachim Baur und Christian Vogel (Hg.). *Räume des Wissens. Die Basisausstellung im Forum Wissen*. Göttingen: Wallstein, 216–219.
Hauser-Schäublin, Brigitta und Lyndel V. Prott
2017. *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*, London: Routledge.
Heise, Wolfram, Antje Spliethoff-Laiser und Sybille Wolkenhauer
1993. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil IV: Afrika* (hg. von Fuchs, Peter und Gundolf Krüger). Göttingen: Institut für Völkerkunde.
Herrmann, Beate
2012. Die Göttinger Ethnographische Sammlung Łódź als Zeugnis polnischer und deutscher Zeitgeschichte. In: Dehnel, Regine (Hg.). *NS-Raubgut in Museen, Bibliotheken und Archiven* (Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie, Sonderband 108). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 241–257.
2018. Doppelt sensibel. Die Ethnographische Sammlung Łódź als Zeugnis polnischer und deutscher Zeitgeschichte. In: Brandstetter, Anna-Maria und Vera Hierholzer (Hg.). *Nicht nur Raubkunst! Sensible Dinge in Museen und universitären Sammlungen*. Göttingen: v&R unipress, Mainz University Press, 93–106.
Hoffmann, Beatrix
2012. *Das Museumsobjekt als Tausch- und Handelsgegenstand. Zum Bedeutungswandel musealer Objekte im Kontext der Veräußerungen aus dem Sammlungsbestand des Museums für Völkerkunde Berlin*. Münster: LIT.
Kaeppler, Adrienne L.
1998. Hawai'i – Ritual Encounters/Hawai'i – Die Begegnung als Ritus. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Gundolf Krüger (Hg.). *James Cook. Gifts and Treasures from the South Seas. Gaben und Schätze aus der Südsee. The Cook/Forster Collection, Göttingen/Die Göttinger Sammlung Cook/Forster*. München, New York: Prestel, 234–248.
Kleinschmidt, Harald
2023. Göttinger Hawaiiana. Die Geschichte eines Kriminalfalls und der Reaktionen des Ethnologen Hans Plischke auf ihn. In: *Göttinger Jahrbuch* 71: 167–207.
Krickau, Ortrud und Ulrich Menter
1990. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil II: Asien/Europa* (hg. von Schlesier, Erhard und Manfred Urban). Göttingen: Institut für Völkerkunde.
Krüger, Gundolf
2012a. Die Ethnologische Sammlung in Göttingen und die Frage der Restitution. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 267–269.
2012b. Mokomokai aus Neuseeland in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen. Ergebnisse einer Provenienz-Recherche vor dem Hintergrund der derzeitigen Restitutionsdebatte. In: Wieczorek, Alfried, Wilfried Rosendahl und Andreas Schlothauer (Hg.). *Der Kult um Kopf und Schädel. Interdisziplinäre Betrachtungen zu einem Menschheitsthema. Kolloquiumsband anläßlich der Ausstellung »Schädelkult – Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen« in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim 2. Oktober 2011 bis 29. April 2012*. Mannheimer Geschichtsblätter, Sonderveröffentlichung 5, 131–138.
2013a. Mumifizierte Köpfe aus Neuseeland in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen. In: Stoecker, Holger, Thomas Schnalke und Andreas Winkelmann (Hg.). *Sammeln, Erforschen, Zurückgeben? Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen*. Berlin: Ch. Links, 244–258.
2013b. Afrika – Ethnologische Sammlung. In: Präsidentin der Universität Göttingen (Hg.). *Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 34–35.

2016. Mummified Heads (Mokomokai/Upoko Tui) from New Zealand in the Ethnographic Collection of the University of Göttingen. In: *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur/Yearbook for European Culture of Science* (The University of Things. Theory – History – Practice, hg. von Collet, Dominik, Marian Füssel and Roy MacLeod) 8 (2013–2015): 107–120.

Kuhn, Nicola
2024. *Der chinesische Paravent. Wie der Kolonialismus in deutsche Wohnzimmer kam*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Kulick-Aldag, Renate
2000. *Die Göttinger Völkerkunde und der Nationalsozialismus zwischen 1925–1950*. Münster: LIT.

MEK der DGV
1978a. Dokumentation SHUAR. In: *Trickster* 1: 10–27.
1978b. Schrumpfkopfjäger im Völkerkundemuseum. In: *Informations-Dienst zur Verbreitung unterbliebener Nachrichten* 215 (1978): 10.

Müller, Lars
2021a. *Returns of Cultural Artefacts and Human Remains in a (Post) Colonial Context. Mapping Claims between the Mid-19th Century and the 1970s* (Working Paper Deutsches Zentrum Kulturgutverluste 1/2021) (www.doi.org/10.25360/01-2021-00017).
2021b. Raub von Raubgut? Die unfreiwillige Rückgabe von Tsantsas in den 1970ern. In: *Zeitgeschichte-online* (www.zeitgeschichte-online.de/themen/raub-von-raubgut).

Münzel, Mark
1984. Neue Formen der Opposition bei Indianern. In: Ginsburg, Theo und Monika Ostheider (Hg.). *Lateinamerika vor der Entscheidung. Ein Kontinent sucht seinen Weg*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 67–84.

Neef, Josefine
2021. *Tjurunga in the Ethnographic Collection of the Georg August University Göttingen – Project Report* (www.uni-goettingen.de/de/648563.html).
2022. *Suspicions of the Sacred – Australian Objects in the Ethnographic Collection of the Georg August University Göttingen* (www.uni-goettingen.de/de/663909.html).

Pérez Ramírez, María Leonor
2023. *Umfrage zu menschlichen Überresten aus kolonialen Kontexten in Museums- und Universitätssammlungen in Deutschland. Auswertung der Eckdaten zu unbearbeiteten menschlichen Überresten*. Berlin: Kulturstiftung der Länder (www.cp3c.de/umgang_mit_menschlichen_ueberresten/).

Pütz, Valerie
2009. *Der Völkerkundler Hans Plischke (1890–1972). Eine akademische Karriere im Kontext völkischer und nationalsozialistischer Diskurse*. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen (unveröffentlichte Magisterarbeit).

Raabe, Eva Ch.
2018. *Secret/Sacred*. Die *tjurunga* aus Australien im Weltkulturen Museum Frankfurt am Main. In: Brandstetter, Anna-Maria und Vera Hierholzer (Hg.). *Nicht nur Raubkunst! Sensible Dinge in Museen und universitären Sammlungen*. Göttingen: V&R unipress, Mainz University Press, 135–146.

Raabe, Eva, Erhard Schlesier und Manfred Urban
1988. *Verzeichnis der Völkerkundlichen Sammlung des Instituts für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen. Teil I: Abteilung Ozeanien (Australien, Neuguinea, Melanesien, Polynesien, Mikronesien)* (hg. von Schlesier, Erhard und Manfred Urban). Göttingen: Institut für Völkerkunde.

Sandkühler, Thomas, Angelika Epple und Jürgen Zimmerer (Hg.)
2021. *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Savoy, Bénédicte
2021. *Afrikas Kampf um seine Kunst. Geschichte einer postkolonialen Niederlage*. München: C. H. Beck.

Schachtmann, Judith
2012. Walter Frenzel und die Ethnographische Sammlung Łódź. In: Dehnel, Regine (Hg.). *NS-Raubgut in Museen, Bibliotheken und Archiven* (Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie, Sonderband 108). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 231–240.

Schindlbeck, Markus
2012. *Gefunden und verloren. Arthur Speyer, die dreissiger Jahre und die Verluste der Sammlung Südsee des Ethnologischen Museums Berlin*. Berlin: Ethnologisches Museum Berlin – Staatliche Museen zu Berlin, SPK.

Schlothauer, Andreas
2012. Gefunden – Drei Beninköpfe ehemals Berlin. In: *Kunst & Kontext* 1: 77–80.

Stoecker, Holger
2022. »… schweigend umgehen«. Zum Umgang der DDR mit Forderungen nach Rückgaben von Museumsobjekten kolonialer Provenienz. In: Cladders, Lukas und Kristina Kratz-Kessemeier (Hg.). *Museen in der DDR. Akteure – Orte – Politik*. Wien, Köln: Böhlau, 127–146.

AG Koloniale Provenienzen
www.arbeitskreis-provenienzforschung.org/arbeitsgruppen/ag-koloniale-provenienzen/

Christie's
www.christies.com/en/lot/lot-6296164

Deutsches Zentrum Kulturgutverluste
www.kulturgutverluste.de/

Digital Benin
www.digitalbenin.org/

Heidelberger Stellungnahme
www.musethno.uzh.ch/de/Ueber_uns/heidelberger-stellungnahme.html

Kontaktstelle für Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten in Deutschland
www.cp3c.de/index.html
www.cp3c.de/3-Wege-Strategie/
www.cp3c.de/transparenz/benin-bronzen.php

Lost Art-Datenbank
www.lostart.de/de/start

Netzwerk Koloniale Kontexte
www.evifa.de/de/netzwerk-koloniale-kontexte/netzwerk-koloniale-kontexte

PAESE
www.postcolonial-provenance-research.com/

Projektliste Provenienzforschung
www.arbeitskreis-provenienzforschung.org/arbeitsgruppen/ag-koloniale-provenienzen/projektliste-ag-koloniale-provenienzen/

Te Papa Tongarewa Museum – KARP
www.tepapa.govt.nz/about/repatriation/karanga-aotearoa-repatriation-programme

Universität Göttingen – Ethnologische Sammlung
www.uni-goettingen.de/de/stellungnahmen+%e2%80%93+transparenz/617641.html

Universität Göttingen – Pressemitteilungen
www.uni-goettingen.de/de/3240.html?id=6415
www.uni-goettingen.de/de/25996.html?id=6021

Universität Göttingen – Sammlungsportal
www.sammlungen.uni-goettingen.de/index/

Universität Göttingen – Sensible Provenienzen
www.uni-goettingen.de/de/629688.html

ANDREA LAUSER, PETER J. BRÄUNLEIN
UND FRIEDEMANN YI-NEUMANN

VON DER ABWESENHEIT DER DINGE

Eine museumsethnologische Reflexion zu Flucht und Migration

Die Ethnologische Sammlung Göttingen steht in enger Beziehung zur akademischen Forschung und Lehre des Instituts. Das am Göttinger Institut für Ethnologie angesiedelte Forschungsprojekt *Zur Materialität von Flucht und Migration* (MatMig) der Jahre 2018 bis 2022 weist dabei eine besondere inhaltliche Nähe zu Fragen des Umgangs mit materieller Kultur und grundsätzlich zu museumsethnologischen Fragestellungen auf.

Das zentrale Ansinnen des Projektes bestand darin, Migrationsforschung objektzentriert zu betreiben. Wir fragten uns, wie »sich unsere Wahrnehmung von Migration verändern [würde], wenn wir in den Spiegel der materiellen Welt blicken, Dingen unsere besondere Aufmerksamkeit schenken und konsequent die Beziehungen von Menschen und Dingen erforschen? […] Was berichten uns Dinge über menschliche Existenz, über Flucht, Rettung und Ankommen? Welche Funktionen haben Dinge im Rahmen von Flucht und Migration? Welches Versprechen tragen Dinge in sich, welche Emotionen, welche Aspirationen? Welche Dinge werden migrantischen Menschen als legitim zugesprochen, welche als illegitim abgesprochen? Welche Dinge entscheiden über den Status eines Flüchtenden als Schutzbedürftigen? Was sagt materieller Besitz über Menschenwürde und was bedeutet der Verlust von Hab und Gut für das Selbstbewusstsein und die persönliche Identität?« (Bräunlein 2022: 14).

In unseren Gesprächen mit Menschen auf der Flucht hörten wir bewegende Geschichten von unterschiedlichsten Dingen. All diese Dinge waren und sind eng mit dem Schicksal der Erzählenden verbunden. Sie berichten von Gefährdung, Verlust, Hoffnung, Freundschaft, Familie und wecken starke Gefühle von Trauer,

Freude, Stolz. Jedes dieser Dinge ist damit einzigartig: ein Silberlöffel, ein zerbrochener Fingerring, ein zerrissener Geldschein, eine Pfeife, ein Paar Schnürsenkel, ein Stück Stoff, ein Kapuzenpullover, ein goldener Füllfederhalter, ein Gebetbuch und vieles andere mehr.[1]

Dinge begegneten uns in Erzählungen und auf Fotografien, einige lagen irgendwann handgreiflich vor uns. In ihnen verdichteten sich Erinnerungen, Emotionen, Biografien. Was sollte mit diesen Dingen geschehen, die uns z. T. überlassen worden waren? Unsere Zusammenarbeit mit dem Museum Friedland, das 2016 eröffnet, in unmittelbarer Nähe zum dortigen Grenzdurchgangslager steht, regte an, über Fragen der musealen Archivierung und Präsentation von Migration nachzudenken. Die hervorragend gestaltete Ausstellung im Museum Friedland spiegelt den politischen Umgang mit Menschen, die als Vertriebene, Aussiedler und Aussiedlerinnen und aufgrund von Fluchtbewegungen nach Deutschland kamen und kommen. Gesammelt werden Objekte und Zeitzeugenberichte, die die Geschichte des Grenzdurchgangslagers seit 1945 dokumentieren.[2] Das Museum Friedland kann als lokalhistorisches Museum betrachtet werden, gleichzeitig fällt es auch in die Kategorie Migrationsmuseum. Davon gibt es bisher noch wenige in Deutschland. Der museale Umgang mit Migration ist hierzulande ein Prozess, der sich in jüngster Zeit entwickelte und eingeübt werden muss. Dabei fällt auf, dass Migration historisiert aufbereitet wird, vor allem unter den Parametern Auswanderung – Einwanderung und erst seit Kurzem im Kontext von Fluchtbewegungen.[3] Die noch relativ junge Entdeckung von Migration als Museumsthema mag verwundern, ist doch das Phänomen Migration seit vielen Jahrtausenden elementarer Teil der Menschheitsgeschichte und seit mindestens sechzig Jahren prägender Teil der deutschen Geschichte. Die anthropologische Dimension und die sozio-kulturelle Relevanz des Phänomens sind unbestreitbar, wie Migrationsforschungen von Ethnologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft belegen. Im Museum spiegelt sich dies bislang nicht wider.

Die Ordnung ethnologischer Museen in Archiv und Ausstellung ist von regionalen und ethnischen Gesichtspunkten geleitet (z. B. Afrika, Südamerika, Dogon, Yanomami). Hinzu kommen systematische Kategorien, wie z. B. Geburt, Tod, Wirtschaftsform, Übergangsrituale, Religion usw. Ein Pflug würde in die Kategorie Wirtschaftsform/Bodenbau fallen, ein Beschneidungsmesser unter Übergangsrituale eingeordnet werden, ein übermodellierter Schädel wäre sowohl der Rubrik Tod wie auch Religion zuzuordnen. Welche Objekte wären eindeutig der Kategorie Migration zuzuweisen, wenn es diese denn gäbe?

Migration hat keinen systematischen Ort im Museum. Das Phänomen scheint sich gegenüber den üblichen Klassifikationsschemata materieller Kultur zu sperren. Die mangelnde thematische Präsenz von Migration in ethnologischen Museen und Sammlungen gab uns zu denken. Diese Leerstelle warf für uns eine Reihe von Fragen auf. Wir waren umgeben von bewegten

1 Diese Dinge finden sich auf unserer Projekt-Website https://materialitaet-migration.de/catalog/#!%7B%22filters%22%3A%22%5B%5B%5C%22type%5C%22%2C%5C%22object%5C%22%5D%5D%22%7D (letzter Zugriff: 19.04.2023).

2 Vgl. www.museum-friedland.de (letzter Zugriff: 19.04.2023).

3 Hinzuweisen ist auf das Berliner Dokumentationszentrum Flucht, Vertreibung, Versöhnung, das im Juni 2021 eröffnet wurde (www.flucht-vertreibung-versoehnung.de/de/home). Hinzuweisen ist zudem auf das Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland (DOMiD) in Köln. Seit 1990 werden Zeugnisse der Einwanderungsgeschichte gesammelt mit dem ambitionierten Ziel, ein Migrationsmuseum, das Haus der Einwanderungsgesellschaft, zu errichten. Dieses Ziel scheint nun (ab 2022) in greifbare Nähe gerückt. S. hierzu https://domid.org/ (letzter Zugriff: 19.04.2023). Spezifischen Fokus auf Auswanderung legen das Deutsche Auswandererhaus, seit 2005 in Bremerhaven (www.dah-bremerhaven.de), und das 2007 in Hamburg eröffnete Museum BallinStadt: www.ballinstadt.de/ (letzter Zugriff alle URLs 27.04.2023).

https://doi.org/10.17875/gup2024-2755

und bewegenden Dingen und standen vor dem Problem der Vermittlung unserer Forschung an ein breiteres Publikum. Der museale Raum und das Format Ausstellung schienen dafür geeignet.

Dennoch muss die Frage gestellt werden: Kann von ›Migrationskultur/en‹ gesprochen werden, die sich in Objekten abbilden und sammeln ließe/n? So etwa wie von ›Arbeiterkultur‹ oder ›Vereinskultur‹ die Rede ist, die Gegenstand historischer, soziologischer und volkskundlicher Forschung sind. Oder so wie Besucher und Besucherinnen ethnologischer Museen einer Kultur der Dogon (Westafrika) begegnen, repräsentiert durch deren Tanz-Masken oder einer Kultur Neuirlands (Papua-Neuguinea), vertreten durch Malanggan-Schnitzereien. Ein solches Kulturverständnis, wonach Artefakte stellvertretend für ethnische Kulturen, Lebenszusammenhänge und -räume stehen, ist Erbe des 19. Jahrhunderts. In ethnologischen und kulturhistorischen Museen wurden in Vitrinen ferne Kulturen (re)konstruiert, handhabbar gemacht, in Zeit und Raum fixiert. Befördert wurde gleichzeitig damit auch ein Ethnografica-Markt, der es ermöglichte, afrikanische oder ozeanische ›Kulturen‹ zu ›sammeln‹. Mitunter spiegelt sich diese Auffassung von Kultur (immer noch) im Aufbau mancher ›Völkerkundemuseen‹ wider, etwa wenn man eingeladen ist zu entscheiden, ob man zuerst ›nach Afrika‹ oder ›nach Sibirien‹ oder doch erst ›in die Südsee‹ schreiten möchte.

Zwar forschten wir, angeregt vom »Material Turn« (Bräunlein 2012), über materielle Kultur von Migration, doch schnell wurde deutlich, dass das Festschreibende und Verallgemeinernde eines ›klassischen‹ Kulturbegriffs sich dem wesentlich fluiden dynamischen Phänomen Migration gegenüber sperrig verhielt. Anders gefragt: Was wären denn Leitobjekte oder gar ›das Leitobjekt‹ von ›Migrationskultur‹? In historischen Museen zu Aus/Einwanderung ist es der Koffer, der dort vielfach als ikonische Repräsentanz von Migration für deren Musealisierung fungiert. Der Koffer wird hier zum Zeichen oder ›Metasymbol‹ und verliert an Individualität. Das mag im Kontext bestimmter musealer Inszenierungen sinnvoll sein, widersprach jedoch unseren Absichten. Unsere Begegnungen mit migrierenden Dingen *und* Menschen waren geprägt von Individualität und damit auch Unverwechselbarkeit.

Unser Unbehagen an der Brauchbarkeit eines Kulturbegriffs, der mitunter in Museen und häufiger in ›common sense‹-Verwendung begegnet, resultierte einerseits aus unserer Forschung und andererseits aus einer ethnologischen Neubestimmung, die in den 1990er Jahren intensiver betrieben wurde und den statischen, essentialisierenden Kulturbegriff durch einen dynamischen ersetzte (vgl. u. a. Bhabha 1994, Gupta/Ferguson 1997a und b, Baumann 1999).

Zweifel an einem festschreibenden Kulturbegriff verbanden sich mit der Skepsis gegenüber der Kategorie Repräsentation (Baur 2015). Im musealen Kontext ist sie allgegenwärtig. So gesehen repräsentiert die aus Federn und Flechtwerk verfertigte Figur des hawaiianischen Kriegsgottes Kuka'ilimoku in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen alt-hawaiianische Kosmologie, Kulturkontakt mit dem expansiven Europa, Entdeckerleidenschaft von James Cook und dessen tragisches Ende, Sammlungsambitionen der Aufklärung, Weltoffenheit der Universität Göttingen u.v.a.m. (Bräunlein 2011).

Ein zerbrochener Fingerring, ein zerrissener Geldschein oder ein goldener Füllfederhalter in der Schauvitrine oder dem Museumsarchiv hingegen entfalten schwerlich jene Repräsentationsmacht, über die z. B. der Kriegsgott Ku verfügt.

Dinge, mit denen wir es zu tun hatten, sind für die (ehemaligen) Besitzerinnen und Besitzer affektiv, triggern, vergegenwärtigen und bringen Menschen dazu, Geschichten zu erzählen. Diese Geschichten, das ist wichtig, sind weder linear noch abgeschlossen, sie sind manchmal bruchstückhaft, haben jedoch immer ein offenes Ende. Gleichzeitig finden sich in den Geschichten Erfahrungen, die viele migrierende Menschen auf die eine oder andere Weise kennen. Insofern sind sie für bestimmte Gruppen oder Gemeinschaftserfahrungen repräsentativ. In einer Vitrine platziert, repräsentieren solche Dinge auch für Ausstellungsbesucherinnen und -besucher etwas, ohne dass dies allerdings immer durch kuratorische Absichten lenkbar ist. D. h., Formen der Repräsentation sind im musealen Raum unvermeidlich. Im Kontext von musealisierter Flucht und Migration ist hier besondere Sorgfalt angebracht. Denn auch in aktuellen Migrationsausstellungen finden sich mitunter Aspekte eines ›kuratorischen Nationalismus‹ und die Fortschreibung einer Dichotomisierung von Nation und Migration (Hahn/Yi-Neumann, 2021).

Gemeinhin begegnen Besucher und Besucherinnen von Museumsräumen der Vergangenheit. Die Institution Museum ist weitestgehend darum bemüht, Vergangenes zu dokumentieren und zu konservieren. Museen sind vorwiegend Archive der Vergangenheit. Die darin gesammelten historischen Relikte sind Zeugnisse eines geschlossenen Zeithorizontes bestimmter gesellschaftlicher Schichten oder imaginierter Gemeinschaften (›die‹ Staufer, ›die‹ Preußen, ›die‹ Arbeiter, ›die‹ 68er). Damit sei nicht behauptet, dass Museen durchweg gegenwartsblind seien. Fragen etwa nach der Relevanz der Vergangenheit (›Arbeiter heute‹, ›das Erbe der 68er‹) oder nach Rezeptionsvorgängen (z. B. ›das Mittelalter lebt‹, ›Exotismus, Orientalismus, Rassismus‹) sind regelmäßig Bestandteile einschlägiger Großausstellungen. Nichtsdestotrotz, die Museumsidee ist vergangenheitsorientiert. Das Bewahren von Relikten einer durch die Moderne bedrohten Vor-Moderne ist die Mission, getragen von einem Bildungsideal, wonach die Beschäftigung mit der Vergangenheit grundsätzlich sinnstiftend ist. Museen als Institutionen, die der Erinnerungsarbeit gewidmet sind, stellen ohne Frage einen hohen Wert für das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft dar. Die Gefahr das ›Gestrige‹ in geschlossener Form zu präsentieren, ist jedoch latent vorhanden. Der Besuch des Hamburger Auswanderermuseums Ballin Stadt etwa, vermittelt einen romantisierenden Blick auf eine scheinbar abgeschlossene Episode der deutschen Geschichte. Dass Deutsche auch heute auswandern, ist allenfalls Randnotiz und wird nicht vertieft. Der Vorgang der Migration wird damit auf eine distanzierende Weise präsentiert.[4]

Man mag einwenden, dass ethnologische Museen, anders als historische Museen, immer auch Gegenwart und potenzielle Zukunftsszenarien mitberücksichtigen. Zumindest ist dies wünschenswert und gleichzeitig stete Herausforderung. Herausfordernd deswegen, weil doch ethnografische Preziosen, so etwa das mikronesische Auslegerboot, die alt-hawaiianische Feder-Skulptur, die Beninbronze, allzu häufig von längst vergangenen Zeiten künden, von kulturellem Verlust, von wahrlich »Traurigen Tropen« (Lévi-Strauss 1955). Herausfordernd auch deswegen, weil die Ethnologie in ihrer Praxis des Beschreibens und Darstellens lange Zeit Angehörigen fremder Kulturen Gleichzeitigkeit verweigerte, wie Johannes Fabian kritisierte: »Anthropology emerged and

4
Ein weiteres, nur scheinbar gegensätzliches Beispiel ist die Ausstellung *Horizonte – Geschichten und Zukunft der Migration* (März bis September 2023) im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg. Sie entzieht sich dezidiert dem politischen Zeitgeschehen. Stattdessen wird das Thema als Reise präsentiert, die vor 600.000 Jahren begann und alsbald auf den Mond führen könnte (Willmann 2023). Der Zug ins Universale und Unkonkrete fixiert Migration nicht als abgeschlossene Episode der Vergangenheit, sondern bettet sie in Science

Fiction-Visionen ein, die seit den 1950er Jahren populär wurden. Nach dem Motto »back to the future« ist die Ausstellungsidee zwar zukunftsoffen und doch hält sie das Thema auf Distanz. Das Spiel der Assoziationen heroisiert das Phänomen und hält es von jedem Aktualitätsbezug und betroffenen Menschen fern.

established itself as an allochronic discourse; it is a science of other men in another Time. It is a discourse whose referent has been removed from the present of the speaking/writing subject. This ›petrified relation‹ is a scandal« (Fabian 1983: 143). Diese Kritik ist nicht ungehört verhallt und die Ethnologie hat sich gewandelt.

Die Platzierung von Objekten in musealen Räumen ist immer auch eine zeitliche Verortung dieser Objekte und jener, die sie nutzten. Wie hält man hier den zeitlichen Horizont offen und vermeidet die von Fabian kritisierte »petrified relation« zwischen uns und den anderen? Für das Ausstellen von Migration ist die Frage nach Zeitlichkeit eine Kernfrage.

Denn das Projekt Migration, sei diese freiwillig oder erzwungen, ist immer auch ein Zukunftsprojekt. Wie lassen sich also Archive der Migration organisieren, die weniger mit der Dokumentation der Vergangenheit von imaginierten Gemeinschaften befasst sind, sondern vielmehr mit deren Aspirationen, fragt Arjun Appadurai (2003). James Lowry (2017) geht noch einen Schritt weiter und bringt die Idee von mobilen Migrationsarchiven ins Gespräch. Dieserart reisende Archive haben ambivalente Funktionen und eine paradoxe Existenzform. Fiona Siegenthaler und Cathrine Bublatzky konstatieren, diese Archive seien

> »[…] situated within this tension and potential of being sighted or not, of being acknowledged as sites of experience and knowledge or not, and of representing societies and communities or not. Defined by their mobility or that of their caregiver, by transnational and plural identities, or by minority narratives and structurally marginalized realities, they carry within their objects potentially untold stories and the histories of humans, who constitute significant new social and activist milieux […] in a shifting world order, but whose histories still barely find entry into official narratives and public archives« (Siegenthaler/Bublatzky 2021: 286).

Siegenthaler und Bublatzky lassen sich von Lowrys Vorschlag »(un)gesichteter Archive« anregen, über das aktivistische Archiv, die aktivistische Sammlung nachzudenken. Objekte dienen hier dazu, die Aufmerksamkeit auf laufende Aushandlungen von Existenzbewältigung und -gestaltung zu lenken. Konsequent fordert ein aktivistisches Archiv ein entsprechend dynamisches Management und will Räume der Begegnung und des Widerstandes öffnen. Die aktivistisch konzipierte Sammlung nimmt Abschied von der klassischen Form des Sammelns und Ausstellens. In der geschilderten Zuspitzung erfordert ein solches Projekt ein gewandeltes Selbstverständnis der Institution Museum. Das wissenschaftliche Personal erhält eine neue Rolle. Fachwissenschaftliche Expertise tritt in den Hintergrund, gefragt sind ›facility management‹ und organisatorisches Geschick, das den Zielen von Repräsentantinnen und Repräsentanten betroffener Gruppen zur Verfügung gestellt wird. Über Relevanz, Ausstellungskonzeption und Sammlungsstrategie entscheiden nicht Kurator oder Kuratorin, sondern in erster Linie aktivistische Impulse und öffentlicher Druck. Nora Sternfeld hat in ihrer Vision eines »radikaldemokratischen Museums« (Sternfeld 2018) einen enthierarchisierten Raum politischer Artikulation skizziert. Gerade aber in der musealen Praxis, im konkreten Umgang mit Ausstellungs-

objekten, der Expertise, Ressourcen und Infrastruktur benötigt, zeigen sich auch strukturelle Herausforderungen einer solchen Demokratisierung. Museale Prozesse und Arbeitsweisen kollidieren oft mit an Museen gestellten Forderungen.

Im Rahmen unserer ethnografischen Forschung zur Materialität von Migration machen die Denkanstöße von Appadurai, Lowry, Siegenthaler und Bublatzky durchaus Sinn. Sie nähren und bestätigen unsere Zweifel an herkömmlichen Formen der musealen Repräsentation: Migration kann nicht statisch ausgestellt werden, das Medium Vitrine ist nur beschränkt geeignet, dem Thema gerecht zu werden. Migrationsobjekte sind oft Alltagsobjekte. Im Gegensatz zu Objekten, die häufig allein durch ästhetische Anmutung ›ansprechend‹ wirken (für das Museumspublikum), bleiben sie stumm, wenn sie nicht durch die Geschichten ihrer früheren Besitzerinnen und Besitzer zum Sprechen gebracht werden. Am Beispiel von Javads Schnürsenkeln **[Abb. 1]** soll dies verdeutlicht werden:[5]

»Diese Schuhe gehören Javad. Die weißen Schnürsenkel in den Sneakers sind nicht die Originale. Die ursprünglichen Schnürsenkel waren grau, die gleiche Farbe wie die Schuhe. Sie wurden von der Grenzpolizei in Griechenland konfisziert. In einem Chat-Gespräch mit Javad erzählte er mir von den fünf Tagen, die er nach seiner Flucht aus dem Iran, über die Türkei in Griechenland verbrachte. ›Die fünf Tage in Griechenland waren sehr hart. Wir liefen in der Nacht und schliefen am Tag. Uns gingen das Essen und das Wasser aus, aber wir liefen weiter. Fünf Tage lang Elend und am Ende abgeschoben. Die Polizei nahm uns alles, unsere Handys, Rucksäcke und Kleidung.‹ ›Nahmen sie euch auch euer Geld?‹ fragte ich. ›Nein, sie gaben uns unser Geld zurück und auch einen Satz Kleidung. Den Rest nahmen sie mit.‹ Ich fragte, warum die Polizei ihre Handys konfisziert hatte. ›Um zu verhindern, dass wir es noch einmal versuchen. Alle benutzen das GPS auf ihren Handys, um die Routen zu finden und die Polizei weiß das. Sie nahmen auch unsere Schnürsenkel und Gürtel, um uns zu zwingen, aufzugeben. Ohne diese Dinge kann man nicht weit laufen.‹ Ich hatte nie realisiert, welche große Rolle diese kleinen Dinge wie Schnürsenkel oder Gürtel auf der Flucht spielen und wie der Verlust dieser Dinge die Mobilität der Menschen ernsthaft einschränkt. Deswegen fragte ich Javad danach, wie er sich fühlte, als er das Handy, die Schnürsenkel und den Gürtel an den Polizisten übergeben hatte. Er antwortete: ›Ich trauerte um mein Handy, es war ein Geschenk von meinem Bruder. Ich liebte es. Aber die anderen Dinge waren egal.‹ Er erzählte weiter ›meine Schnürsenkel waren grau, sie hatten die gleiche Farbe wie die Schuhe. Als ich wieder in Istanbul war, suchte ich nach grauen Schnürsenkeln, konnte aber keine finden. So kaufte ich weiße. Sie passen nicht zur Farbe meiner Schuhe und so erinnere ich mich jedes Mal beim Binden und Öffnen meiner Schuhe an die Tage in Griechenland.‹ Ich wollte wissen,

1 Javads Schnürsenkel. 2020. Foto: Javad.

5 https://materialitaet-migration.de/objekte/shoelace-belt-gps-google-map-vital-things-to-the-people-on-the-run/ (letzter Zugriff 27.04.2023).

welche Gefühle er damit verband: Wut, Scham, Reue, Demütigung, Traurigkeit…? ›Nichts davon! … Es ist tiefes Bedauern. Wir hatten die Grenze überschritten, wir waren in Griechenland, wir waren unserem Ziel so nah! Ich wünschte, wir wären nicht verhaftet worden und hätten es nach all der Mühe geschafft‹ antwortete Javad.«[6]

6 Die Geschichte wurde von Maliheh Bayat Tork dokumentiert: https://materialitaet-migration.de/objekte/shoelace-belt-gps-google-map-vital-things-to-the-people-on-the-run/ (letzter Zugriff: 29.04.2023).

In unserer Forschung war diese Mikroperspektive des Erzählens und Erinnerns entlang von Objekten, ganz entscheidend. Die Mensch-Objekt Beziehung ist zentral und am eindrucksvollsten in Geschichten fassbar. Gleichzeitig lassen sich diese nicht einfach systematisieren und daraus allgemeine Erkenntnisse über die materielle Kultur von Migration ableiten, wiewohl das von einem Forschungsprojekt dieser Art zu erwarten wäre (Bayat Tork et al. 2022: 30). Javads Schnürsenkel konnten wir nicht als Objekt erwerben, archivieren, ausstellen. Ihre materielle Präsenz ist nicht unmittelbar, sondern vermittelt in Fotografie und Javads Erzählung.

Das MatMig-Forschungsprojekt war im Hinblick auf seine ethnografischen und biografischen Einsichten ergiebig. Allerdings war das Unterfangen im Hinblick auf das Sammeln von materiellen Objekten für das Museumsdepot, weniger erfolgreich. Die Gründe dafür waren vielfältig (Forschungsprojekt »Zur Materialität von Flucht und Migration« 2023: 33f):

1. Im Kontext von erzwungener Migration und insbesondere von illegalisierter Migration ist es oft ein Privileg, private Dinge zu besitzen und zu behalten. Sehr viel häufiger besaßen Geflüchtete, die vor dem Krieg geflohen waren und jahrelang in prekären Verhältnissen lebten, nicht viel und mussten lernen, ohne persönliche Dinge zu leben.

2. Selbst wenn Menschen persönliche Gegenstände gerettet hatten, war die emotionale Bindung – auch an sperrige Dinge – bisweilen so stark, dass eine Trennung von diesen Dingen schwer vorstellbar war. Die Übertragung bedeutsamer Gegenstände an ein Museum, setzt ein gewisses Maß an persönlicher Gewissheit und emotionaler Unabhängigkeit von den Gegenständen voraus, über die viele Ankommende nicht verfügten.

3. Trotz transparenter Absprachen übergaben die Menschen dem Museum Dinge in der Hoffnung und Vorstellung, ihre Dinge würdig ausgestellt zu sehen und weniger im Depot eingelagert zu wissen. So verlangte beispielsweise ein enttäuschter Spender die Rückgabe eines Kunst-Drucks seines gefallenen Freundes zurück, da sein Wunsch nach einer zeitnahen Präsentation nicht mit den Arbeitsweisen des Museums in Einklang gebracht werden konnte.

Momente der produktiven Irritation ergeben sich aus der Einsicht, dass ›Abwesenheit‹ und ›Verlust‹ in den Gesprächen mit Migrierenden stets mitlaufendes Thema sind. In das Projekt Migration eingeschlossen ist grundsätzlich immer das Zurücklassen der vertrauten Umgebung, der Verlust von materiellem Besitz. Wichtige Dinge,

die auf dem langen Weg mitgebracht worden waren, verweisen immer auch auf Dinge, die entweder zerstört wurden oder unerreichbar bleiben müssen. Zwei Beispiele seien hier genannt:

> »Der zerrissene Geldschein von Herrn K. aus Syrien«.[7] Herr K. hatte vor seiner Flucht aus Aleppo einen Geldschein in zwei Teile gerissen. Den halben Geldschein gab er seiner Mutter, die zurückbleiben musste, die andere Hälfte trägt er seither bei sich [Abb. 2]. Damit verbunden ist die Hoffnung, beide Hälften mögen sich eines Tages wieder zu einem vollständigen Ganzen fügen.[8] Die permanent fehlende zweite Hälfte des Geldscheins verweist auf das Drama einer existenziellen Trennung.

7 https://materialitaet-migration.de/objekte/der-zerrissene-geldschein/ (letzter Zugriff 27.04.2023).

8 Samah Al Jundi-Pfaff, Ute Marie Metje: Familie K. – Der zerrissene Geldschein: https://materialitaet-migration.de/objekte/der-zerrissene-geldschein/ (letzter Zugriff: 17.04.2023).

»Die letzten Dinge«.[9] Am 18. April 2015 kamen bei einem Bootsunglück im Mittelmeer vermutlich bis zu 800 Menschen ums Leben. Das Boot war auf dem Weg von Libyen nach Italien. Eine Mailänder Forensikerin, Cristina Cattaneo, untersuchte sowohl die Leichen der Ertrunkenen wie auch die ihnen zugeordneten Besitztümer. Bekannt wurden diese »letzten Dinge« durch einen Artikel der Journalistin Margherita Bettoni im sz Magazin (17. Mai 2019) [Abb. 3]. Die Objekte wurden von Frau Cattaneo archiviert und ihre Abbildungen im Artikel waren ungemein wirkungsvoll. Geldschein, sim Karte, Ticket bilden eine emphatische Brücke zwischen Ertrunkenen und Lesepublikum, zwischen den Toten und Lebenden. Hier ist es die Anwesenheit von Dingen, die auf die endgültige Abwesenheit einer menschlichen Existenz verweisen.[10]

9 https://materialitaet-migration.de/objekte/die-letzten-dinge/ (letzter Zugriff 27.04.2023).

Die bisherigen Ausführungen sollten verständlich machen, dass die Frage, warum bestimmte Dinge nicht da sind, in unserer Migrationsforschung zentral wurde. Die Abwesenheit von Dingen ist mit den materiellen Bedingungen von Flucht und Migration verbunden. Sie verwiesen auf die Umstände, unter denen Dinge transformiert oder durch Zerstörung, Enteignung, Zurücklassen oder Verlust negiert wurden.

10 Friedemann Yi-Neumann interviewt Margherita Bettoni: https://materialitaet-migration.de/objekte/die-letzten-dinge/ (letzter Zugriff: 19.04.2023).

Mikkel Bille, Frida Hastrup und Tim Flohr Sørensen stellen solche Zusammenhänge in den Mittelpunkt einer Anthropology of Absence (2010). Ihre zentrale These besagt, dass das Abwesende grundsätzlich unsere Erfahrung von der materiellen Welt formt. Die Präsenz von Dingen und die Abwesenheit von Dingen sind nicht gegenläufige Kategorien oder Bedeutungsgegensätze, sondern komplex aufeinander bezogen. Bestimmte Dinge verbinden Vergangenheit und Gegenwart, die Lebenden und die Toten. Abwesenheit ist das Gegenüber von Präsenz und wie die materielle Welt ein körperliches, emotionales und sinnliches Phänomen. Abwesenheit gehört als Kategorie in jeden Forschungsansatz, der dem »Material Turn« verpflichtet ist. Konsequenterweise scheint dann eine Annäherung an dieses Phänomen aus ethnologischer Sicht »to operate with a notion of ambiguous materialities where objects must be seen within a spectrum of material-ness [sic] and sensuous encounters, rather than in terms of material versus immaterial« (Bille/Hastrup/Sørensen 2010: 17). Es gilt zu untersuchen, wie Abwesenheit Macht entfaltet und Einfluss auf das soziale, emotionale und materielle Leben der Menschen ausübt.

2 Ein zerrissener syrischer 50 Lira Schein von Herrn K. 2019. Foto: Ute Metje.

»The power of absence, such as an amputated arm, longing for parenthood, revolution, the coming of Messiah, or the negative imprint of a Buddha statue or the memorial ›Reflecting Absence‹ at the site of the World Trade Center, consists of the ability of such absences to imply and direct attention towards presence. Thus, phenomena may have a powerful presence in people's lives precisely *because* of their absence; a paradox that we refer to as ›the presence of the absence‹« (ibid.: 4, Kursivsetzung im Original).

Es ist exakt diese ›Gegenwart des Abwesenden‹, die in unserer Forschung omnipräsent ist. Die Formel von der ›Gegenwart des Abwesenden‹ ist indes nicht mit dem Begriff Repräsentation identisch. Repräsentation ist ein abstrakter Vorgang, der, so wird behauptet, die Dinglichkeit der Dinge und das berührt werden durch sie nicht greifen könne (Dudley 2021: 21f.). Die ›Gegenwart des Abwesenden‹ im Kontext von Migration berührt persönlich, ist verwickelt in existenzielle Bezüge, betrifft unmittelbare Verlusterfahrung und entfaltet darin Kraft. Wir halten sie für ein Charakteristikum des Phänomens Migration und das zieht Konsequenzen für den musealen Umgang nach sich.

3 Ausschnitt aus dem Cover des Magazins der Süddeutschen Zeitung vom 17. Mai 2019.

Wie in Museen bewusst mit Abwesendem umgegangen werden kann, fragen Farina Asche und Johanna Strunge (2019).[11] Abwesend sind nicht nur Objekte, sondern auch bestimmte Perspektiven im Umgang mit Objekten. Die Autorinnen illustrieren dies an Beispielen von expositorischen Praktiken, die Konstruktions- und Auswahlprozesse sichtbar machen wollen. So verweist die Visualisierung der Lücke, der leere Rahmen, die leeren Seiten einer Chronik auf fehlende Objekte, aber auch

11 Angeregt wurden die Autorinnen durch die Tagung *What's missing?* des Museums Europäischer Kulturen (Berlin) und die Sonderausstellung *Vergessen. Warum wir nicht alles erinnern* des Historischen Museums in Frankfurt/M. Für diese Ausstellung entwarf der Künstler Mark Dion eine »Taxonomy of Lost and Forgotten Museum Objects«. Diese Taxonomie, so erläutern Asche und Strunge (2019: 30), »zählt in vierzehn Punkten unter anderem fehlerhaft inventarisierte Objekte, niemals ausgestellte Objekte und auch durch Mikroorganismen in Museumsräumen zerstörte Objekte auf. In der kleinen Dunkelkammer sind einige dieser Objekte ausgestellt. Mit schummrigen Taschenlampen lassen sich die Objekte aber nur erahnen und bleiben dabei weiterhin das vom Museum produzierte Unsichtbare/Abwesende«.

auf Wissenslücken. Die Überlagerung erschwert (und verstellt) den Blick auf ein Objekt und macht damit gleichzeitig auf etwas bislang Übersehenes aufmerksam. Die Offenlegung von Selbstkritik konfrontiert Besucherinnen und Besucher mit verworfenen Ideen der Ausstellungsgestaltung und legt damit Prozesse der kuratorischen Auswahl offen. Die Thematisierung der kuratorischen Stimme lässt die Positionalität und Situiertheit des Wissens der Ausstellungsgestaltenden erkennbar werden.

Dieserart selbstkritisches Kuratieren führt zu Strategien des doppelten Ausstellens bzw. zu einer zweiten reflexiven Ebene, die eine Aufmerksamkeitslenkung auf die ›Gegenwart des Abwesenden‹, perspektivisch und materiell, befördert.

Ethnologische Museen befassen sich, nicht zuletzt aufgrund des Drucks öffentlicher Debatten, seit einigen Jahren vermehrt mit der Frage, warum bestimmte Dinge ›da‹ sind und worauf ihre Anwesenheit und museale Existenz zurückzuführen sei. Provenienzforschung erlebt derzeit eine Konjunktur. Die Möglichkeit der Entfernung und Rückführung von Objekten wird nicht nur diskutiert, sondern auch realisiert.

Wie die bisherigen Ausführungen deutlich machen sollten, stellt sich umgekehrt die Frage, warum bestimmte Dinge, die unser Thema betreffen, ›nicht da‹ sind. Welche Rückschlüsse lassen sich aus dieser ›Präsenz der Absenz‹ auf die musealen Perspektiven von Flucht und Migration ziehen? Wie lassen sich dieses Spannungsverhältnis der Konfiguration Absenz-Präsenz und die im/materielle Dimension von Migration museal umsetzen?

Unsere Bemühungen um (experimentelle) Antworten mündeten in zwei Lösungsversuche: in die Konstruktion eines virtuellen Archivs[12] einerseits, in die Realisierung einer begehbaren Ausstellung im Göttinger Forum Wissen[13] andererseits.

Auf der Website materialitaet-migration.de finden sich jene Dinge wieder, denen wir im Laufe unserer ethnografischen Recherchen begegneten. Jedem Objekt beigefügt sind Geschichten, die den historischen und persönlichen Kontext erläutern, zudem die Begegnung der Forschenden mit Dingen und Menschen schildern. Diese vom Ausstellungsbüro Die Exponauten konzipierte Web-Plattform ist in mehrerlei Hinsicht offen. Die Liste der Objekte und ihrer Geschichten ist nicht abgeschlossen und lässt sich prinzipiell erweitern. Sie legt den Vorgang des ethnografischen Forschens offen und macht darauf aufmerksam, dass ethnologische Migrationsforschung ein selbstreflexiver und prozessualer Kommunikationsvorgang ist. Geschichten von Dingen, die uns erzählt wurden, waren z. T. außerordentlich bewegend. Die Dokumentation und Vermittlung von Ding-Geschichten war methodisch ein wesentlicher Ansatz unserer Migrationsforschung. Die Plattform ermöglicht es, dieses Berührt-Werden von erzählten und erzählenden Dingen mit einer interessierten Öffentlichkeit zu teilen. Der Zugang dazu ist einfacher als über gedruckte Texte. Ganz praktisch dient diese virtuelle Ausstellung, die gleichzeitig Archiv ist, dazu, Dingen weiter nachzuspüren, Vergleiche mit ähnlichen Objekten zu erstellen, Migrationswege sichtbar zu machen, zu kommentieren und Kritik an den Bedingungen von Migrationspolitiken zu üben. Der Anspruch der Plattform als Labor und ›Open Archive‹ zu fungieren, das zur Partizipation für Außenstehende auffordert, folgt in Teilen den oben genannten theoretischen Forderungen nach Formen des Sammelns und Archivierens, die diesen Anforderungen entsprechen. Dabei waren wir mit einem wiederkehrenden

12 https://materialitaet-migration.de/catalog/#!%7B%22filters%22%3A%22%5B%5B%5C%22type%5C%22%2C%5C%22object%5C%22%5D%5D%22%7D (letzter Zugriff: 27.04.2023).

13 www.forum-wissen.de/moving-things/ (letzter Zugriff 27.04.2023). anstehenden Gebäudesanierung geschlossen.

4 Auf Smartphones gespeicherte Bilder (Ausschnitt). Ausstellung *Moving Things*. Göttingen 2022. Foto: Martin Liebetruth.

Widerspruch konfrontiert. Einerseits zeigte unsere Forschung die große Bedeutung materieller Kultur im Kontext von Flucht und Migration, andererseits ließ sich diese Einsicht nicht einfach in die Logik des musealen Sammelns und Ausstellens übertragen. Die Auswahl von (entbehrlichen) Dingen, war, wie bereits erwähnt, begrenzt. Stark emotional besetzte Objekte gelangten nicht in Museumsräume, ebenso wenig Objekte, die für das Fortkommen existenziell sind, wie etwa Handy **[Abb. 4]** oder Reisedokumente. Gleichzeitig wäre die Präsenz dieser Dinge im musealen Ambiente von größter Aussagekraft; ebenso bedeutsam wie auch abwesende Reisedokumente, die einen eigenen Menschentypus hervorbringen – den ›papierlosen Menschen‹. Wie lässt sich die Bedeutung eines fehlenden Objekts ausstellungstechnisch vermitteln?

In musealen Sammlungen trifft die Vorstellung von Flucht und Migration als eher ›objektarmes Phänomen‹ mit einer lange währenden Vernachlässigung der entsprechenden Sammeltätigkeit vor dem Hintergrund einer dem Museum eingeschriebenen, an geografischen und kulturellen Regionen und nationalen Dimensionen orientierten Perspektive zusammen. Hinzukommt ein spezifischer Objektskeptizismus, der, wie bereits betont, das Zeigen und Betrachten von Dingen im Feld der Migration als per se in die Gefahr der Kulturalisierung und Stereotypisierung gestellt sieht (Korff 2005; Bayer et al. 2009).

Museen privilegieren Objekte, dafür sind sie entstanden. Audio- und Video-Technologie, mittlerweile allgegenwärtig, hat dienende Funktion und ersetzt nicht die Bedeutung des dreidimensional verfügbaren Originalobjekts. Flucht und Migration bringen bestimmte Objekte in untrennbare und emotionale Beziehungen zu Menschen. Wie werden Museumsräume dieser Tatsache gerecht?

Nuala Morse (2021) fordert, dass Museen zu Räumen sozialer Fürsorge werden sollten, statt Orte zu bleiben, die sich in erster Linie um Objekte kümmern. Zweifelsohne bleiben die Arbeiten mit den Objekten ein wesentlicher Teil ethnologischer Museen. Dennoch könnten Alternativen darin bestehen, Museen weniger als Begegnungsraum, sondern als produktive Werkstätten zu begreifen. Die partizipativen Workshops *Let's make it!* im Museum Friedland, aber auch die globale Pop-up-Ausstellung *Hostile Terrain 94* (*HT94*), von Teilen des MatMig-Teams in Frankfurt gezeigt, weisen in diese Richtung. Menschen wurden hier nicht nur mit Museumsdingen in Berührung gebracht, sondern stellten Dinge gemeinsam her. Bei HT94 waren es die gemeinsam ausgefüllten *toe tags*, die die Daten gestorbener Geflüchteter in der Sonora-Wüste an der US-Mexikanischen Grenze festhalten, bei *Let's make it!* sind Texte und Bilder die Ergebnisse einer kollektiven Kooperation. Aus solchen Erfahrungen heraus, lässt sich dafür plädieren, den Produkten solcher Kollaborationen auch museal mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Museumsdinge sind neben den klassischen Exponaten in Depot oder Vitrine auch das, was im Museum gemeinsam geschaffen werden kann.

Derlei Projekte liefern einen methodischen Beitrag, Materialität und Partizipation im Museum neu zusammenzudenken und ins Zentrum gesellschaftlicher Debatten um Migration, Diversität und Postmigration zu rücken. Museale Räume und die Dinge in ihnen sind somit nicht mehr nur Mittel des Zeigens, sondern werden selbst zu ›Gegenständen‹ gesellschaftlicher Aushandlung um Migration. Das Museum wird so Arena gesellschaftlicher Begegnungen, Kollaborationen und Auseinandersetzungen, in der Dingen eine besondere Rolle zukommt.

Die Ausstellung *Moving Things. Zur Materialität von Flucht und Migration* entstand in Kooperation des Instituts für Ethnologie, der Exponauten und des Museum Friedland.[14] Die Ausstellung ging aus dem Forschungsprojekt hervor, ohne jedoch in Anspruch zu nehmen, genannte Widersprüche und Dilemmata lösen zu können. Die Konzeption der Präsentation und ihre Umsetzung erfolgten durch die Kooperative für Darstellungspolitik aus Berlin. Gezeigt wurde die Sonderausstellung vom 27. Oktober 2022 bis 15. Januar 2023 im Göttinger Forum Wissen.

Der Ansatz der Ausstellung ist in gewisser Weise eine Hybridform zwischen rein themen- und rein objektfokussierten kuratorischen Ansätzen. Den affektiven und multivokalen Charakter der Dinge ernst nehmend, ganz gleich ob es sich um Alltagsdinge, Dingrepräsentationen oder künstlerische Arbeiten handelt, zeigen die Displays thematisch gebündelte Dingbezüge auf, ohne die Exponate thematisch oder symbolisch zu überformen und damit zu banalisieren [Abb. 5]. Damit werden die drei im Projekt herausgearbeiteten Ebenen des Materiellen wie persönlicher Bezug, soziale Interaktion und Einbettung und Repräsentation dynamisch in Bezug gesetzt. Eine Ausstellung zur Flucht und Migration steht, wie andere Ausstellungen zu gesellschaftspolitisch hochrelevanten Themen, in einer besonderen repräsentativen Verantwortung. Der kuratorische Ansatz intendierte sowohl notwendige Offenheit gegenüber dem (materiellen) Forschungsgegenstand, jedoch auch seine thematisch-reflexive Rückbindung, die für eine postmigrantische Perspektive unabdingbar ist, indem sie die gesellschaftliche Bedingung, Verflechtung und Transformation von Migration in den Fokus rückte.

14 Finanziell gefördert wurde *Moving Things* durch die Kulturstiftung der Länder, die Stiftung Niedersachsen sowie im Rahmen des Förderschwerpunktes »Sprache der Objekte« vom Bundesministerium für Bildung und Forschung. Der Begleitband zur Ausstellung ist kein Katalog im herkömmlichen Sinn, sondern versteht sich als Ergänzung und Vertiefung. Vgl. Forschungsprojekt »Zur Materialität von Flucht und Migration« 2022.

5 Getragene Schuhe. Ausstellung *Moving Things*. Göttingen 2022. Foto: Martin Liebetruth.

Anders als in unserem virtuellen Archiv wurden nicht einzelne Objekte und ihre Geschichten präsentiert, sondern Objektgruppen inszeniert: Koffer (genauer: Abbildungen von Koffern als Gegenstände der musealen Repräsentation von Migration), Schuhe, Papiere, Essen, Schlauchboot, Smartphones, Zeichnungen. Ziel der Ausstellung war es, zu hinterfragen, »wie Dinge zu Trägern von besonderer Bedeutung werden« und »zur Auseinandersetzungen mit Themen rund um Grenzerfahrungen, Zuhause und Solidarität« zu motivieren. Im Selbstverständnis der Kooperative für Darstellungspolitik ist die Ausstellung *Moving Things* »Forschungsfeld der Techniken und Möglichkeiten, die das Museum als Ort der Auseinandersetzung bietet«.[15] Zur Schau gestellt wurden Dinge eben gerade nicht. Unterlaufen wurde die, vor allem in Kunstmuseen ansozialisierte »Gebärde der Besichtigung« (Rumpf 1995). Die Blicklenkung erfolgte durch Inszenierungen, die versucht zu irritieren, gewohnte Ästhetiken von Migrationsausstellungen zu unterlaufen, in jedem Falle aber produktives Fragen stimulieren wollte. Damit ist schon ein wertvolles Ziel erreicht.

15 https://darstellungspolitik.de/moving-things.html (letzter Zugriff 27.04.2023).

Migration ist ein ethnologisch viel beforschtes Thema, dessen Abwesenheit in ethnologischen Sammlungen und Ausstellungen auffällt und Ausgangspunkt unserer Ausführungen ist. Die Bemühungen, unserer Forschung zur Materialität der Migration ein museales Gesicht zu verleihen, erfolgten teilweise parallel zu den Bemühungen um die Neukonzeption der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen. Der Umgang mit dem für ethnologische Museen querliegenden Thema Migration konfrontierte mit einer ›Präsenz der Absenz‹. Sich ihr zu stellen und damit kreativ umzugehen bleibt eine grundsätzliche Herausforderung, die anzunehmen gewiss lohnt.

Appadurai, Arjun
2003. Archive and Aspiration. In: Mulder, Arjen und Joke Brouwer (Hg.). *Information is Alive: Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*. Rotterdam: NAI Publishers, 14–25.

Asche, Fraina und Johanna Strunge
2019. Mehr als nur leere Bilderrahmen? Eine Annäherung an Abwesenheiten und ihre Visualisierungspraktiken in Ausstellungen. In: *Kuckuck – Notizen zur Alltagskultur* 2: 30–34.

Baumann, Gerd
1999. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. New York: Routledge.

Baur, Joachim
2015. Repräsentation. In: Gfrereis, Heike, Thomas Thiemeyer und Bernhard Tschofen (Hg.). *Museen verstehen. Begriffe der Theorie und Praxis*. Göttingen: Wallstein, 85–100.

Bayat Tork, Maliheh, Antonie Fuhse, Andrea Lauser, Friedemann Yi-Neumann, Peter J. Bräunlein und Joachim Baur
2022. »Moving Things« erforschen. Ein Gespräch des Projektteams über Herausforderungen und Chancen. In: Forschungsprojekt Forschungsprojekt »Zur Materialität von Flucht und Migration« (Hg.). *Moving Things*. Göttingen: Wallstein, 21–36.

Bayer, Natalie, Andrea Engl, Sabine Hess und Johannes Moser (Hg.)
2009. *Crossing Munich. Beiträge zur Migration aus Kunst, Wissenschaft und Aktivismus*. München: Schreiber.

Bhabha, Homi
1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.

Bille, Mikkel, Frida Hastrup und Tim Flohr Sørensen
2010. Introduction: An Anthropology of Absence. In: Bille, Mikkel, Frida Hastrup und Tim Flohr Sørensen (Hg.). *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*. New York: Springer, 3–22.

Bräunlein, Peter J.
2011. Interpretation von Zeugnissen materialer Kultur. Ku, ein hawaiianischer Gott in Göttingen. In: Kurth, Stefan und Karsten Lehmann (Hg.). *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: vs Verlag für Sozialwissenschaften, 43–70.
2012. Material Turn. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 30–44.
2022. Moving Things – Einleitung. In: »Forschungsprojekt ‚Zur Materialität von Flucht und Migration« (Hg.). *Moving Things*. Göttingen: Wallstein, 7–20.

Dudley, Sandra H.
2021. *Displaced Things in Museums and Beyond. Loss, Liminality and Hopeful Encounters*. London: Routledge.

Fabian, Johannes
1983. *Time and the other. How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Forschungsprojekt »Zur Materialität von Flucht und Migration« (Hg.)
2022. *Moving Things*. Göttingen: Wallstein.

Gupta, Akhil und James Ferguson (Hg.)
1997a. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham und London: Duke University Press.
1997b. *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.

Hahn, Hans Peter und Friedemann Yi-Neumann
2021. Muséalisation de la migration et politique de représentation culturelle. In: Rupnow, Dirk, Gwénola Sebaux und Bettina Severin-Barboutie (Hg.). *Repräsentation und Erinnerung der Migration/ Représentation et mémoire de la migration*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 219–236.

Korff, Gottfried
2005. Fragen zur Migrationsmusealisierung. Versuch einer Einleitung. In: Hampe, Henrike (Hg.). *Migration und Museum. Neue Ansätze in der Museumspraxis*. Münster: Lit, 5–15.

Lévi-Strauss, Claude
1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Librairie Plon.

Lowry, James
2017. *Displaced Archives*. London: Routledge.

Morse, Nuala
2021. *The Museum as a Space of Social Care*. London: Routledge.

Rumpf, Horst
1995. Die Gebärde der Besichtigung. In: Fast, Kirsten (Hg.). *Handbuch der museumspädagogischen Ansätze*. Opladen: Leske und Budrich, 29–45.

Siegenthaler, Fiona und Cathrine Bublatzky
2021. (Un)Sighted Archives of Migration – Spaces of Encounter and Resistance: An Introduction. In: *Visual Anthropology* 34 (4): 283–295.

Sternfeld, Nora
2018. *Das radikaldemokratische Museum*. Berlin: de Gruyter.

Willmann, Urs
2023. Hinaus ins Unbekannte. Das Germanische Nationalmuseum in Nürnberg inszeniert die Geschichte der Migration als assoziative Reise. In: *DIE ZEIT* 14: 37 (30. März 2023).

Online-Quellen

Auswanderermuseum BallinStadt Hamburg
www.ballinstadt.de/

Deutsches Auswandererhaus
www.dah-bremerhaven.de

Dokumentationszentrum Flucht, Vertreibung, Versöhnung
www.flucht-vertreibung-versoehnung.de/de/home

DOMiD – Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland
www.domid.org

Forum Wissen
www.forum-wissen.de

Kooperative für Darstellungspolitik
www.darstellungspolitik.de/moving-things.html

Moving Things. Zur Materialität von Flucht und Migration
www.forum-wissen.de/moving-things/

Museum Friedland
www.museum-friedland.de

Zur Materialität von Flucht und Migration
www.materialitaet-migration.de/en/

aus Neuseeland.

8) 8 kürzere von braunem Holz

9) 2 Pfeile mit eisernen Spitzen.

10) 20 Wurf- u. Schießpfeile.

11) 15 dito.

12) 2 große steinere Äxte } aus Otaheiti.

13) 2 kleinere

14) ein Schild.

15) eine Trommel

16) eine Muschel trompete aus Neuseeland.

17) 3 lange Stöcke, 3 kurze 3 Röhre v. d. Insel Panna.

18) eine Schleuder } v. Malli coló.

19) ein Sack mit Steinen

20) 2 kurze Handpattapattus v. Neuseeland.

B. Geräthe u. Naturalien.

1) 2 Bänke.

2) ein hölzerner Kasten.

3) 2 große u. 4 kleine Körbe. } aus Otaheiti.

4) 2 Trinkschalen aus Cocos nuß.

5) ein Klöpfel zur Bereitung der Baumrinde zu Kleidern.

6) 3 kurze Ruder.

7) 1 Ambos.

8) 2 Fischernetze.

9) ein Nest (des Jupujuba) der Loxia per filis v. Mad

8) Federbüsche v

9) 3 Stück Perlen

10) ein Bündchen

11) ein Stück Per

12) eine Kopfbin

13) Hundehaare

14) Eine Art R

15) 2 Seehundszö

16) eine Kopfbi

17) neuseeländ.

18) roher Flo

19) Eine Mo

20) Eine Mo

21) 1 Stück

22) — —

23) — —

24) — —

25) — —

26) eine M

27) ein Ne

Anhang

Verzeichnis der abgebildeten Objekte (ESG)

1 Inventarnummer, Objektbezeichnung (*indigene Bezeichnung*)
2 **M/T** Material bzw. Herstellungs-Technik (z. B. bei Gemälden)
3 **H** Höhe (= Länge) **B** Breite **T** Tiefe, **ø** Durchmesser, jeweils in cm
4 **P** Produzent bzw. Produzentin (= Hersteller, Künstler, Stecher, Maler etc.) **E** Ethnie **H** Herkunftsort bzw. -region **L** Land (heutige Bezeichnung)
5 **G** Geber (Eingangsjahr in die Sammlung, Erwerbsart) **V** Vorbesitzer (Erwerbsjahr, Erwerbsart, bei Namensgleichheit = Erwerbsjahr, -form vor Ort)
6 **F** Fotografin bzw. Fotograf

Af 180, Signalhorn
M/T Antilopenhorn, Pflanzenfaser
H 50,0 cm **B** 7,2 cm **ø** 6,3 cm
E Ha **H** Kassulo **L** Tansania
G Gustav Albert Peter (1934, Schenkung) **V** Gustav Albert Peter (1925–1926)
F Harry Haase

Af 229, Gefäßrassel
M/T Kürbis, Holz, Papier, pflanzliches Material, Fruchtsamen
H 29,0 cm **ø** 16,0 cm
E Nyakyusa **H** Mbeya Region **L** Tansania
G Carl Theodor Mirbt/Alexander Ferdinand Jansa (1931, Schenkung) **V** Alexander Ferdinand Jansa
F Harry Haase

Af 235, Buschmesser
M/T Eisen, Holz
H 19,5 cm **B** 5,0 cm
E Nyakyusa **H** Mbeya Region **L** Tansania
G Carl Theodor Mirbt/Alexander Ferdinand Jansa (Schenkung, 1931) **V** Alexander Ferdinand Jansa
F ESG

Af 238, Axt
M/T Holz, Fell, Messing- und Kupferdraht
L 61,5 cm
E Nyakyusa **H** Mbeya Region **L** Tansania
G Carl Theodor Mirbt/Alexander Ferdinand Jansa (Schenkung, 1931) **V** Alexander Ferdinand Jansa
F ESG

Af 259, Kalebasse
M/T Kürbis, Holz, Pflanzenfaser, Ziegenhorn, Schlangenwirbelknochen
H 41,0 cm **ø** 17,0 cm
E Nyakyusa **H** Mbeya Region **L** Tansania
G Carl Theodor Mirbt/Alexander Ferdinand Jansa (Schenkung, 1931) **V** Alexander Ferdinand Jansa
F Hannah Stieglitz

Af 413, Korantafel
M/T Holz, Pigment, Leder
H 56,0 cm **B** 21,2 cm **T** 2,5 cm
E Haussa **L** Togo
G Otto Wallbrecht (1891, Kauf)
F Harry Haase

Af 424 a-b, Sandalen
M/T Leder, Baumwolle
H 30,0 cm **B** 12,5 cm **T** 7,0 cm
E Haussa **H** Salaga **L** Togo/Ghana
G Otto Wallbrecht (1888, Kauf)
F Harry Haase

Af 804, Essbare Erde
M/T Erde
H 2,0 cm **B** 6,1 cm **T** 5,0 cm
L Togo
G Moritz Martin (1909, Kauf) **V** Max Martin (1906)
F Harry Haase

Af 886, Halsring (*mfira*)
M/T Messing
H 5,0 cm **B** 19,2 cm **T** 16,3 cm
E Fang (›Pangwe‹) **L** Kamerun/Gabun
G Arthur Speyer (Kauf)
F Harry Haase

Af 932, Gedenkkopf einer Königinmutter (*uhunmwun elao*)
M/T Metall
H 49,0 cm
E Edo **H** Benin-Stadt, Edo (Bundesstaat) **L** Nigeria
G Arthur Speyer (1933, Kauf) **V** Arthur Speyer (1932) **V** Museum für Völkerkunde, Berlin (Kauf) **V** Eduard Schmidt (1898) **V** Britisches Militär (1897, Plünderung) **V** Oba Ovonramwen Nogbaisi
F Harry Haase

Af 961, Initiationssitz (*ébongo ya bé mbón*)
M/T Holz
H 26,0 cm **B** 41,7 cm **T** 23,0 cm
E Duala **L** Kamerun
G unbekannt
F Harry Haase

Af 1097, Trommel
M/T Holz, Haut, Pigment
H 119,0 cm **B** 35,0 cm **T** 36,0 cm
E Haussa **L** Togo
G Moritz Martin (1909, Kauf) **V** Max Martin (1906)
F Harry Haase

Af 1216, ›Nasenklemmer‹
M/T Holz, Kupferdraht, Glasperlen, Pflanzenfaser
H 47,5 cm **B** 0,6 cm **T** 0,6 cm
E Ha **H** Bezirk Ujiji **L** Tansania
G Friedrich (Fritz) Reinhard (1913, Schenkung)
F Harry Haase

Af 1372, Wurfspeer (*mgoha*)
M/T Holz, Eisen, Messing, Feder
L 109,0 cm **B** 2,2 cm **T** 1,2 cm
E Hehe **L** Tansania
G Lieder (1902, Schenkung)
F Harry Haase

Af 1389, Buschmesser
M/T Eisen, Holz
L 126,0 cm **L** (Klinge) 19,7 cm
E Kinga **H** Njombe Region **L** Tansania
G Lieder (Schenkung, 1902)
F ESG

Af 1390, Buschmesser
M/T Eisen, Holz, Leder
L 113,5 cm
E Kinga **H** Njombe Region **L** Tansania
G Lieder (Schenkung, 1902)
F ESG

Af 1518, Stoßspeer (*lisala*)
M/T Eisen, Holz, Kupfer, Messing
H 124,0 cm **B** 3,8 cm **T** 1,9 cm
E Hehe **L** Tansania
G Lieder (1902, Schenkung)
F Harry Haase

Af 1556 a–d, Türrahmen (*tutu*)
M/T Holz, Pigment
H 130,0 cm **B** 200,0 cm **T** 25,0 cm
E Bangou **L** Kamerun
G Schlitter (1932, Kauf) **V** Carl Einstein **V** J. F. G. Umlauff
F Martin Liebetruth

Af 1970, Anthropomorphe Figur (*mameu*)
M/T Holz
H 44,9 cm **B** 14,7 cm **T** 12,8 cm
E Bamun **L** Kamerun
G Theodor Schmucker (1939, Schenkung) **V** Moritz Büsgen (1908–1909)
F Harry Haase

Af 2022, Axt
M/T Holz, Eisen
L 68,0 cm **L** (Klinge) 15,5 cm
E Gogo **H** Dodoma Region **L** Tansania
G Museum für Völkerkunde, Berlin (Schenkung, 1939) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (Schenkung, 1909) **V** Claus
F ESG

Af 2023, Querbeil
M/T Eisen, Holz
H 43,5 cm **B** 19,8 cm **T** 5,5 cm
E Kabiye **L** Togo
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1898, Schenkung) **V** Hermann Kersting
F Harry Haase

Af 2028, Schaufelblatt/Ritualgegenstand (*furgbanyô*)
M/T Metall
H 35,0 cm **B** 20,4 cm **T** 3,4 cm
E Dowayo (Teere) **L** Kamerun
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1907) **V** Kurt Strümpell
F Harry Haase

Af 2048, Pfeilspitzen (Zahlungsmittel)
M/T Eisen, Pflanzenfaser
H 14,5 cm **B** 6,0 cm **T** 3,5 cm
E Fang (›Pangwe‹) **L** Kamerun/Gabun
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1903) **V** Otto Handmann
F Harry Haase

Af 2064, Puppe (*mwanahiti*)
M/T Holz
H 14,8 cm **B** 5,4 cm **T** 4,7 cm
E Zaramo **H** Usaramo (heutige Region Pwani) **L** Tansania
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1894) **V** Franz Stuhlmann
F Harry Haase

Af 2070, Kopfstütze
M/T Holz, Leder, Pigment, Wolle
H 15,5 cm **B** 35,7 cm **T** 10,7 cm
E Wangoni **H** Mkomazi, Kilwa-Distrikt **L** Tansania
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1896, Schenkung) **V** Hans Glauning
F Harry Haase

Af 2104, Gefäß
M/T Ton, Pigment
H 16,5 cm **ø** 14,0 cm
E Dowayo **H** Nordkamerun **L** Kamerun
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1897, Schenkung) **V** Eugen Zintgraff
F Harry Haase

Af 2197, Glocke (*mekarikari*)
M/T Eisen, Rotang
H 37,5 cm **B** 22,0 cm **T** 5,5 cm
E Ngumba **H** Bali **L** Kamerun
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1908, Kauf) **V** Bernhard Ankermann (1907–1908)
F Harry Haase

Af 2206, Rassel (*mbangu*)
M/T Holz, Rotang, Fruchtschale
L 20,5 cm **B** 14,0 cm **T** 14,5 cm
E Bamun **L** Kamerun
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1908, Kauf) **V** Bernhard Ankermann (1907–1908)
F Harry Haase

Af 2302, Tasche (mit Koran)
M/T Leder, Papier, Kaurischnecke, Pergament, Tinte, Baumwolle
H 15,5 cm **B** 20,0 cm **T** 5,5 cm
E Fulbe **H** Garoua **L** Kamerun
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1907) **V** Kurt Strümpell
F Harry Haase

Af 2657, Thronsessel (*konda nya bédiédi*)
M/T Holz, Pigment
H 90,0 cm **B** 52,5 cm **T** 24,0 cm
E Duala **L** Kamerun
G Max Umber (1943, Schenkung) **V** vermutlich Max Umber (1900–1903)
F Harry Haase

Af 2683, Ring
M/T Elfenbein
H 2,2 cm **ø** 7,0 cm
E Bambuko **H** Kamerunberg **L** Kamerun
G Max Umber (1943, Schenkung) **V** vermutlich Max Umber (1900–1903)
F Harry Haase

Af 2698, Doppelfigur
M/T Holz
H 13,9 cm **B** 5,0 cm **T** 5,0 cm
E Bambuko **H** Kamerunberg **L** Kamerun
G Max Umber (1943, Schenkung) **V** vermutlich Max Umber (1900–1903)
F Harry Haase

Af 2708, Haarnadel
M/T Knochen
H 15,0 cm **B** 1,8 cm **T** 0,3 cm
E Bambuko **H** Kamerunberg **L** Kamerun
G Max Umber (1943, Schenkung) **V** vermutlich Max Umber (1900–1903)
F Harry Haase

Af 2722, Peitsche
M/T Flusspferdhaut
L 64,2 cm **B** 2,0 cm **T** 1,1 cm
E Duala **L** Kamerun
G Max Umber (1943, Schenkung) **V** vermutlich Max Umber (1900–1903)
F Harry Haase

Af 2897, Halsschmuck
M/T Silber, Glasperle, Baumwolle, Kunststoff
H 35,0 cm **B** 28,0 cm **T** 2,5 cm
H Oase Siwa **L** Ägypten
G Rolf Herzog (1953, Kauf) **V** Rolf Herzog (1953, Kauf)
F Harry Haase

Af 3048, Ruder
M/T Holz
H 140,0 cm **B** 14,0 cm **T** 3,0 cm
E Duala **L** Kamerun
G Westphal (1954, Schenkung) **V** Friedrich Heinrich Karl Westphal (1909–1914)
F Harry Haase

Af 3322, Zeremonialglocke (*nsüre*)
M/T Eisen, Kaurischnecke, Textil, Holz
H 45,5 cm **B** 14,5 cm **T** 12,0 cm
E Bamun **L** Kamerun
G Richard Krebs (1964, Kauf) **V** Seyfried
F Harry Haase

Af 3545, Tabakbehälter (*gabaia*)
M/T Knochen, Leder, Perlen
H 9 cm **ø** 1,8 cm
E Hamar **H** Chew Bahir (Nordwestlicher Stefaniesee) **L** Äthiopien
G Ivo Strecker (Kauf, 1972) **V** Ivo Strecker (1971, Tausch)
F Harry Haase

Af 3717, Speer
M/T Eisen, Messing
L 140,0 **B** 2 cm **T** 2 cm
E Kanuri **H** Fachi, Departement Bilma **L** Niger
G Peter Fuchs (1972, Kauf) **V** Peter Fuchs (1972)
F Harry Haase

Af 3822, Elefantenmaske
M/T Textil, Holz, Perlen, pflanzliches Material
H 92,0 cm **B** 59,0 cm **T** 2,0 cm
E Bamiléké **L** Kamerun
G Bernd Muhlack (1974, Kauf)
F Harry Haase

Af 3841, Kamel-Satteltasche (*ejjebira*)
M/T Baumwolle, Ziegenleder
H 71,7 cm **B** 65,3 cm
P namentlich nicht bekannte Haussa-Frau aus Agadez **E** Tuareg **H** Talak **L** Niger
G Peter Fuchs (Kauf, 1977) **V** Agg-Elghir
F ESG

Af 4494, Bogenharfe (*ganzavar*)
M/T Holz, Leder, Pflanzenfaser
H 52,0 cm **B** 9,5 cm **T** 28,0 cm
H Mandara-Berge **L** Kamerun
G Springer (2003, Kauf) **V** Springer (1967)
F Harry Haase

Af 4893, Buttergefäß (*assabarit*)
M/T Gras, Leder, Kaurischnecke, Baumwolle
H 41,0 cm **ø** 14,0 cm
E Libidoo-Hadiyya **H** Qooshe **L** Äthiopien
G Ulrich Braukämper (2019, Schenkung (Nachlass)) **V** Ulrich Braukämper (1973, Kauf)
F Harry Haase

Af 5012, Kopfbank (*barkumma*)
M/T Holz
H 17,0 cm **B** 17,0 cm **T** 10,8 cm
E Leemo-Hadiyya **H** Qalisha **L** Äthiopien
G Ulrich Braukämper (2019, Schenkung (Nachlass)) **V** Ulrich Braukämper (1970, Kauf)
F Harry Haase

Af 5087, ›Milchgefäß‹ (*aante*)
M/T Asparaguswurzel, Kaurischnecke, Leder
H 38,0 cm **ø** ca. 22,0 cm
P Ege Ginno, Kucha Bulle **E** Arbore **H** Gondoroba (Dorf), Arbore **L** Äthiopien
G Echi Chr. Gabbert (2022, Kauf, mit Unterstützung der Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde) **V** Echi Chr. Gabbert (2022, Kauf)
F Martin Liebetruth

Am 5, Korb (*tayka*)
M/T Pflanzenfaser
H 19,5 cm (ohne Henkel) **B** 23,5 cm **T** 20,0 cm
E Selk'nam **H** Tierra del Fuego **L** Chile/Argentinien
G Otto Wilhelm Bürger (1903); **V** Otto Wilhelm Bürger (1900)
F Harry Haase

Am 167, Merkstäbchen
M/T Holz
H 3,0 cm **ø** 0,6 cm
E Eenthlit (›Lengua‹) **L** Paraguay
G Jan Bohls (1894, Kauf) **V** Jan Bohls (1892)
F Harry Haase

Am 182, Tasche
M/T Darm, Haut, Pinguinfedern, Sehne
H 26,4 cm **B** 31,2 cm **T** 0,8 cm
H Falklandinseln **L** Britisches Überseegebiet
G unbekannt
F Harry Haase

Am 183, Beutel
M/T Haut, Federn (Königspinguin)
L 28,0 cm **B** 10,0 cm **T** 8,8 cm
H Falklandinseln **L** Britisches Überseegebiet
G von Witzleben (1821, Schenkung)
F Harry Haase

Am 184, Halskette (*pohuti*)
M/T Fruchtkerne, Pflanzenfaser
L 25,0 cm
E Krenak/Borun (›Botokuden‹) **H** Rio Doce **L** Brasilien
G Maximilian zu Wied-Neuwied (1819, Schenkung), Maximilian zu Wied-Neuwied (1815–1817)
F Harry Haase

Am 185, Unterlippenpflock
M/T Holz (*chorisia ventricosa*)
H 3,0 cm **ø** 9,0 cm
E Krenak/Borun (›Botokuden‹)
H Rio Doce **L** Brasilien
G Maximilian zu Wied-Neuwied (1819, Schenkung) **V** Maximilian zu Wied-Neuwied (1815–1817)
F Harry Haase

Am 596 a–b, Medizinpfeile (*hänäsish*)
M/T Federn, Holz, Hirschleder, Sehne, pflanzliches Material, Pigment
L 85,0 cm **B** 8,0 cm **T** 5,0 cm (a)
L 87,0 cm **B** 15,0 cm **T** 5,0 cm (b)
E Klamath **H** Klamath Lake, Oregon **L** USA
G Alphonse Forrer (1880, Kauf)
V Alphonse Forrer (1878)
F Harry Haase

Am 674, Tragetasche
M/T Leder (vermutlich Seelöwe), Sehnenfäden, Färbemittel
H 22,0 cm **B** 24,0 cm
E Alutiiq/Sugpiaq **H** Kodiak, Alaska, **L** USA
G Georg Thomas von Asch (Schenkung)
F Harry Haase

Am 1241, Brustschmuck (*prendedor akucha*)
M/T Silber
H 32,5 cm **B** 9,6 cm **T** 1,0 cm
E Mapuche **H** Valdivia-Provinz **L** Chile
G Karl Grandjot (1938, Kauf)
F Harry Haase

Am 3030, Bronzeobjekt
M/T Bronze
H 11,4 cm **B** 6,7 cm **T** 0,6 cm
H Ancón **L** Peru
G Emilie Ronath (1939, Schenkung)
V Emilie Ronath (vor 1901)
F Harry Haase

Am 3384, Decke
M/T Wolle, Färbemittel
H 66,0 cm **B** 67,0 cm **T** 0,3 cm
E Navajo (?) **H** Chimayó (?), New Mexico **L** USA
G Arthur Speyer (1951, Tausch)
F Harry Haase

Am 3390, Katsinapuppe in Brettform (*tihu*)
M/T Holz, Wolle, Pigment
H 37,6 cm **B** 21,0 cm **T** 0,8 cm
E Hopi **H** Arizona **L** USA
G Arthur Speyer (1951, Tausch)
V Max Verworn (1911)
F Harry Haase

Am 3572, Tonfigur (*ritxoko*)
M/T Ton, Pigment
H 10,6 cm **B** 31,4 cm **T** 8,4 cm
E Iny-Karajá **H** Rio Araguaia **L** Brasilien
G Fritz Tolksdorf (1957, Kauf)
F Harry Haase

Am 3578, Vogelfigur (*hauazi*)
M/T Mais, Holz, pflanzliches Material
H 66,0 cm **B** 51,0 cm **T** 5,5 cm
E Kamaiurá **H** Oberer Xingu **L** Brasilien
G Erich Wustmann (1959, Kauf)
V Erich Wustmann (1958)
F Harry Haase

Am 3579, Kopfschmuck
M/T Pflanzliches Material, Uruku
H 9,5 cm **B** 21,5 cm **T** 23,0 cm
E Aweti **H** Oberer Xingu **L** Brasilien
G Erich Wustmann (1959, Kauf)
V Erich Wustmann (1958)
F Harry Haase

Am 3588, Kindermaske (*anjangú*)
M/T Kürbis, Palmblatt
H 57,0 cm **B** 29,0 cm **T** 7,5 cm
E Kamaiurá **H** Oberer Xingu **L** Brasilien
G Erich Wustmann (1959, Kauf)
V Erich Wustmann (1958)
F Harry Haase

Am 3597, Schwirrholz (*wurwuri*)
M/T Holz, Wolle, Pigment
H 29,7 cm **B** 7,0 cm **T** 0,9 cm
E Kamaiurá **H** Oberer Xingu **L** Brasilien
G Erich Wustmann (1959, Kauf)
V Erich Wustmann (1958)
F Harry Haase

Am 3602, Ohrschmuck (*comulepirão*)
M/T Federn, Holz, Pflanzenfaser
L 13,5 cm **B** 3,7 cm **T** 3,5 cm
E Kamaiurá **H** Oberer Xingu **L** Brasilien
G Erich Wustmann (1959, Kauf)
V Erich Wustmann (1958)
F Harry Haase

Am 3604, Schemel (*humurá*)
M/T Holz, Pigment, Harz, Perlmutt
H 16,6 cm **B** 34,5 cm **T** 19,5 cm
E Kamaiurá **H** Oberer Xingu **L** Brasilien
G Erich Wustmann (1959, Kauf)
V Erich Wustmann (1958)
F Harry Haase

Am 4355, 9, Teller
M/T Ton
H 2,0 cm **ø** 14,6 cm
E Purhépecha **H** Michoacán **L** Mexiko
G Beate Engelbrecht (2010, Schenkung)
V Beate Engelbrecht (1980, Kauf)
F Harry Haase

Am 4355, 22, Dessertschale
M/T Ton
H 4,0 cm **ø** 15,8 cm
E Purhépecha **H** Michoacán **L** Mexiko
G Beate Engelbrecht (2010, Schenkung)
V Beate Engelbrecht (1980, Kauf)
F Harry Haase

Am 4355, 28a, Kaffeekanne
M/T Ton
H 16,5 cm **B** 20,0 cm **T** 12,5 cm
E Purhépecha **H** Michoacán **L** Mexiko
G Beate Engelbrecht (2010, Schenkung)
V Beate Engelbrecht (1980, Kauf)
F Harry Haase

Am 4449 a–b, Nasenschmuck
M/T Federn (Ara), Bambus, Baumwolle, pflanzliche Faser, Pigment
L ca. 56,3 cm **B** ca. 4,4 cm
E Rikbaktsá **L** Brasilien
G Kurt von Figura (2018, Schenkung)
V Kurt von Figura (1994–1995, Kauf)
V Claudius Giese **V** Gerold Geppert
V FUNAI
F Harry Haase

Am 4551, Skulptur (»Sedna«)
M/T Nephrit
H 23,5 cm **B** 41,0 cm **T** 7,5 cm
P Adamie Alariaq **E** Inuit **H** Kinngait (Cape Dorset), Nunavut **L** Kanada
G Norbert Wieczorek (2016/2022, Schenkung) **V** Norbert Wieczorek (1994, Kauf) **V** Inuit Galerie Mannheim
F Harry Haase

Am 4689, Schemel in Tapirform
M/T Angelim-Holz (*dinizia excelsa*), Muschelschale, Pigment
H 37,5 cm **B** 72,0 cm **T** 29,5 cm
P Maycute Mehinako **E** Mehinako
H Uyaipiuku (Dorf); Oberer Xingu
L Brasilien
G Ulrike Prinz (2022, Kauf, mit Unterstützung der Dr.-Walther-Liebehenz-Stiftung) **V** Ulrike Prinz (2022, Kauf)
F Harry Haase

Am 4690, Holzfigur (»Der Denker«, *kadeju***)**
M/T Holz
H 24,5 cm **B** 4,6 cm **T** 7,4 cm
P Daniel Torres **E** Ye'kwana
H Comunidad indígena Playón
L Venezuela
G Dulfredo Emjayumi Torres Rodríguez (2022, Kauf, mit Unterstützung der Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde)
F Martin Liebetruth

Am 4691, Korb (*tayka*)
M/T Pflanzenfaser
H 13,5 cm **H** mit Henkel: 30,8 cm
ø 17,5 cm
P Margarita Maldonado **E** Selk'nam
H Tolhuin, Tierra del Fuego
L Argentinien
G Ana Butto (2022, Kauf) **V** Ana Butto (2022, Kauf)
F Harry Haase

As 34, Schnitzfigur (Jagdszene)
M/T Knochen
H 2,6 cm **B** 1,9 cm **T** 1,2 cm
E Korjaken **L** Russland
G Museum der Estländischen Literärischen Gesellschaft, Talinn (1931, Kauf)
V Karl von Ditmar (1897)
F Harry Haase

As 263, Rollbild (*thanka*)
M/T Seide, Holz, Textil
H 105,0 cm **B** 66,0 cm
H Tibet
G Firma Wagner (1927, Kauf)
F Harry Haase

As 382, Emailliertes Tableau
M/T Kupfer, Emaille
H 19,0 **B** 29,0 cm
L China
G Christian Wilhelm Büttner (1773, Kauf) (vermutlich)
F Harry Haase

As 592, Räuchergefäß (*kirin/qilin*)
M/T Bronze vergoldet
H 27,0 cm **B** 29,4 cm **T** 10,0 cm
L Japan
G Georg Thomas von Asch (1786, Schenkung)
F Harry Haase

As 641, Netsuke (›Mann, von zwei kleinen Drachen umschlungen‹)
M/T Elfenbein, Pigment
H 4,3 cm B 3,3 cm T 3,5 cm
P Isshin H Kobe L Japan
G Onno Georg Behrends (1909, Kauf)
F Harry Haase

As 719, Kris
M/T Holz, Metall, Rotang
H 49,0 cm B 11,0 cm T 2,7 cm
H Java L Indonesien
G Christian Wilhelm Büttner (1773, Kauf)
F Harry Haase

As 747, Schärpe (*simala godeng*)
M/T Metall, Holz, Muschel- und Schneckengehäuse, Rotang, Glasperlen, Baumwolle
H 78,0 cm B 15,0 cm T 3,5 cm
E Toba-Batak H Tobasee, Sumatra L Indonesien
G Carl Theodor Mirbt (1929, Schenkung) V Karl Hermann Weißenbruch
F Harry Haase

As 806, Ahnenfigur (*adu zatua*)
M/T Holz
H 47,5 cm B 11,2 cm T 9,2 cm
H Nias L Indonesien
G Carl Theodor Mirbt (1929, Schenkung) V Heinrich Sundermann (vermutlich)
F Harry Haase

As 808, Ahnenfigur (*adu zatua*)
M/T Holz
H 44,1 cm B 15,0 cm T 18,0 cm
H Nias L Indonesien
G Alfred Sundermann (1919, Kauf) V Heinrich Sundermann
F Harry Haase

As 957 a–s, Schamanengewand
M/T Leder, Metall, Textilien, tierisches Material, pflanzliches Material
H 170,0 cm B ca. 100,0 cm T ca. 50,0 cm
E Ewenken H Sibirien L Russland
G Georg Thomas von Asch (1788, Schenkung)
F Harry Haase

As 994, Stempel
M/T Jade
H 4,9 cm B 3,0 cm T 2,9 cm
L China
G Marie du Bois-Reymond (1936, Schenkung) V Claude du Bois-Reymond
F Harry Haase

As 1084, Muldenbrettspiel (*mancala*)
M/T Holz, Schneckengehäuse, Bohnen, Fruchtsamen
H 16,5 cm B 99,9 cm T 19,0 cm
E Batak H Kabanjahe, Sumatra L Indonesien
G Alfred Theodor Leber (1937, Schenkung)
F Harry Haase

As 1154, Handschrift »Mursada Romance«
M/T Palmblatt, Holz, Metall, Pflanzenfaser
H 4,0 cm B 26,8 cm T 7,3 cm
H Madura, Java L Indonesien
G Alfred Theodor Leber (1937, Schenkung)
F Harry Haase

As 1267, Schild
M/T Holz, Kokosnussschale, Rotang, Harz, Pigment
H 104,5 cm B 24,5 cm T 10,0 cm
H Mentawai L Indonesien
G Herzog zu Braunschweig und Lüneburg (1937, Schenkung) V Ernst August I. (vor 1851)
F Harry Haase

As 1466, Gürtelglied
M/T Knochen
H 3,2 cm B 4,0 cm T 1,0 cm
H Tibet
G Rolf Deuster (1940, Kauf)
F Harry Haase

As 2166, Messer (*kord*)
M/T Holz, Eisen
H 20,5 cm B 4,5 cm T 2,5 cm
H Amirabad, Birdschand L Iran
G Suse Kälin (1955, Kauf) V Suse Kälin (1954)
F Harry Haase

As 2171, Wasserkrug (*tong*)
M/T Ton
H 31,3 cm ø 13,7 cm
H Birdschand L Iran
G Suse Kälin (1955, Kauf) V Suse Kälin (1954, Kauf)
F Harry Haase

As 2176, ›Zaubermittel‹ (*espandī*)
M/T Bambus, Anab-Beeren (»rote Datteln«), Pflanzenfaser
H 73,0 cm B 63,2 cm T 1,8 cm
H Birdschand L Iran
G Suse Kälin (1955, Kauf) V Suse Kälin (1954)
F Harry Haase

As 2504, Netsuke (›Katze in Frauenkleidung‹)
M/T Elfenbein, Holz, Bernstein, Pigment
H 4,2 cm B 3,3 cm T 2,6 cm
L Japan
G Margarete Corinth (1980, Nachlass)
F Harry Haase

As 2507, Netsuke (›Fliegendes Himmelswesen‹, *tennin*)
M/T Elfenbein, Pigment
H 1,9 cm B 4,5 cm T 2,0 cm
P Shōkyūsai L Japan
G Margarete Corinth (1980, Nachlass)
F Harry Haase

As 2521, Netsuke (›Bodhisattva Kannon‹)
M/T Elfenbein, Pigment
H 4,0 cm B 3,3 cm T 3,4 cm
L Japan
G Margarete Corinth (1980, Nachlass)
F Harry Haase

As 2524, Netsuke (›Handaka Sonja‹)
M/T Elfenbein, Pigment
H 5,7 cm B 3,3 cm T 2,4 cm
L Japan
G Margarete Corinth (1980, Nachlass)
F Harry Haase

As 2544 a–b, Schwert (*dao*) mit Scheide
M/T Eisen, Messing, Holz, Textil, Lack
L 135,0 cm B 9,0 cm T 8,0 cm
L China
G Ilse Weisker (1980, Schenkung) V Hermann Pflughöft (1900–1901)
F Harry Haase

As 2628, Betelnussbehälter (*sukluban*)
M/T Rotang, Pflanzenfaser
H 8,5 cm B 11,3 cm T 3,3 cm
E Alangan-Mangyan H Malula (Streusiedlung), Mindoro L Philippinen
G Andrea Lauser (2008, Schenkung) V Andrea Lauser, Peter Bräunlein (1987, Tausch)
F Harry Haase

As 2644, Korb (*galang*)
M/T Rotang, Holz, Rindenbast
H 36,0 cm B 33,0 cm T 34,0 cm
E Alangan-Mangyan H Malula (Streusiedlung), Mindoro L Philippinen
G Andrea Lauser (2008, Schenkung) V Andrea Lauser, Peter Bräunlein (1987, Tausch)
F Harry Haase

As 2649, Hängematte (*yayan*)
M/T Rotang, Holz
H 28,0 cm B 98,0 cm B 87,0 cm
E Alangan-Mangyan H Malula (Streusiedlung), Mindoro L Philippinen
G Andrea Lauser (2008, Schenkung) V Andrea Lauser, Peter Bräunlein (1987, Tausch)
F Harry Haase

As 2652, Reifrock (*lingob*)
M/T Rotang, Liane, Rindenbast
H 10,5 cm B 33,0 cm T 35,0 cm
E Alangan-Mangyan H Malula (Streusiedlung), Mindoro L Philippinen
G Andrea Lauser (2008, Schenkung) V Andrea Lauser, Peter Bräunlein (1987, Tausch)
F Harry Haase

As 2814, Amulett (*nava*, ›Ramdeos Fußabdrücke‹)
M/T Silber
H 7,0 cm B 5,5 cm
L Indien
G Ute Rettberg (Kauf 2016, mit Unterstützung der Lindemann-Stiftung) V Ute Rettberg (um 1965)
F Harry Haase

BiKat 16, »Omai: A Native of the Island of Utietea«
M/T Mezzotinto
H 64,0 cm B 45,0 cm
P Johann Jacobé (John Jacobi) nach Joshua Reynolds (1777) H London L England
G Joseph Banks (1794, Schenkung)
F Harry Haase

BiKat 17, »Ein so genannter Priester oder vornehmer Wilder auf der Marquesas Insel Nukahiwah im Schmuck«
M/T Kolorierte Zeichnung
H 45,3 cm **B** 32,0 cm (Blatt)
P Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau (1804)
G Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau (1809, Schenkung)
F Harry Haase

BiKat 25, Tono Maria
M/T Öl auf Leinwand
H 62,5 cm **B** 51,8 cm
P Christian Holland (1825) **H** Kassel **L** Deutschland
G unbekannt
F Harry Haase

BiKat 26, Mikak und ihr Sohn Tutauk
M/T Gemälde, Öl auf Leinwand
H 82,0 cm **B** 70,0 cm
P John Russell (1769) **H** London **L** England
G Joseph Banks (1797, Schenkung)
F Harry Haase

BiKat 27, Attuiock, »An Esquimeaux man who was brought over from Cape Charles on the coast of Labrador by Cptn Cartwright a. 1773. He was a priest in his country, his name Ettuiack«
M/T Kolorierte Zeichnung
H 16,6 cm **B** 14,0 cm
P Christopher William Hünnemann (1792) nach Nathaniel Dance (1773) **H** London **L** England
G Christopher William Hünnemann (1792)
F Harry Haase

BiKat 28, Caubvick, »An Esquimeaux woman brought from Cape Charles on the coast of Labrador by Cptn Cartwright a. 1773. Her name was Caubvic which in her language signified wolverene«
M/T Kolorierte Zeichnung
H 16,6 cm **B** 14,0 cm
P Christopher William Hünnemann (1792) nach Nathaniel Dance (1773) **H** London **L** England
G Christopher William Hünnemann (1792)
F Harry Haase

BiKat 71, Johann Reinhold Forster und Georg Forster
M/T Druckgrafik
H 19,5 cm **B** 12,4 cm
P Daniel Berger (1782) **H** Berlin **L** Deutschland
G unbekannt
F Harry Haase

BiKat 76, Quäck
M/T Pastellzeichnung
H 51,5 cm **B** 43,5 cm
P Karl zu Wied-Neuwied (vor 1832) **L** Deutschland
G Maximilian zu Wied-Neuwied (1832, Schenkung)
F Harry Haase

BiKat 79, Jaqui
M/T Bleistift- und Tuschezeichnung
H 25,2 cm **B** 22,5 cm **T** 2,0 cm
P Carl Anton Graf von Reisach (1822) **H** Göttingen **L** Deutschland
G Johann Friedrich Blumenbach
F Harry Haase

BiKat 84, Jaqui
M/T Bleistift- und Tuschezeichnung
H 21,5 cm **B** 18,5 cm
P Alexander Graf von Meden (1822) **H** Göttingen **L** Deutschland
G Johann Friedrich Blumenbach
F Harry Haase

BiKat 284,2, Captain James Cook. F.R.S.
M/T Kupferstich
H 33,5 cm **B** 24,0 cm
P James Basire nach William Hodges (1777) **H** London **L** England
G unbekannt
F Harry Haase

BiKat 284,12, »The Ice Islands, seen the 9:th of Jan:ʏ 1773«
M/T Radierung **H** 34,5 cm **B** 50,5 cm
P Benjamin Thomas Pouncy nach William Hodges (1777) **H** London **L** England
G unbekannt
F Harry Haase

Eu 2 a-b, Teekanne
M/T Böttgersteinzeug
H 10,0 cm **B** 15,0 cm **T** 9,0 cm
P Johann Friedrich Böttger, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (frühes 18. Jh.) **H** Meissen **L** Deutschland
G Therese Huber (1809, Schenkung) **V** Ludwig Ferdinand Huber (1804, Nachlass) **V** Michael Huber
F Harry Haase

MuPäd 4, Automodell
M/T Metall, Kunststoff
H 9,0 cm **B** 16,0 cm **T** 8,0 cm
L Madagaskar
G Gunnar Kuhlencord (2016, Schenkung) **V** Gunnar Kuhlencord (Kauf) **V** Organisation Manda
F Harry Haase

Oz 86, Schmuckkette (*sisi*)
M/T Walzahn, Kokosfaser
H 5,0 cm **B** 28,5 cm **T** 25,0 cm
L Fidschi
G Carl August Pöhl (1886)
F Harry Haase

Oz 254, Federbildnis (*ki'i hulu manu*) **von Kūkā'ilimoku**
M/T Federn, Perlmutt, Hundezähne, Pflanzenfaser, -samen, Wurzelgeflecht
H 46,5 cm **B** 16,0 cm **T** 21,0 cm
H Kealakekua Bay, Hawai'i
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1778–1779)
F Harry Haase

Oz 380, Angelhaken (*'aviti*)
M/T Muschelschale, pflanzliches Material
H 10 cm **B** 2,5 cm
H Tahiti, Gesellschaftsinseln **L** Französisch-Polynesien
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1769–1777)
F Harry Haase

Oz 394, Kava-Schale (*ipu 'awa*)
M/T Kokosnussschale
H 3,0 cm **B** 12,0 cm **T** 8,0 cm
H Hawai'i
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1778–1779)
F Harry Haase

Oz 436, Tatauierkamm
M/T Holz, Knochen, Pflanzenfaser
H 15,5 cm **B** 3,5 cm **T** 4,0 cm
H Tahiti, Gesellschaftsinseln **L** Französisch-Polynesien
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1769–1777)
F Harry Haase

Oz 437, Tatauierkamm
M/T Knochen, Holz, pflanzliches Material
H 10,4 cm **B** 0,4 cm **T** 3,0 cm
H Tahiti, Gesellschaftsinseln **L** Französisch-Polynesien
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1769–1777)
F Harry Haase

Oz 438, Tatauierkamm
M/T Knochen, Holz, pflanzliches Material
H 12,0 cm **B** 1,1 cm **T** 3,9 cm
H Tahiti, Gesellschaftsinseln **L** Französisch-Polynesien
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1769–1777)
F Harry Haase

Oz 590, Rindenbaststoff (*kapa*)
M/T Rindenbast
H 90,0 cm **B** 77,0 cm
H Hawai'i
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1778–1779)
F Harry Haase

Oz 701, Armring
M/T Kokosnussschale
H 4,0 cm **ø** 7,8 cm
H Tanna **L** Vanuatu
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1774)
F Harry Haase

Oz 810, Tanzmaske (*ges*)
M/T Rindenbast, Holz, pflanzliches Material, Kalk, Pigment
H ca. 89,0 cm **B** ca. 77,5 cm **T** ca. 30,0 cm
H Neuirland **L** Papua-Neuguinea
G Rudolf Kreibohm (1887, Schenkung) **V** Hermann Wilkens
F Harry Haase

Oz 1000, Schmuckreif
M/T Kasuarfeder, Rotang, Pflanzenfaser
H 28,0 cm **B** 27,0 cm **T** 2,0 cm
H Sepik-Gebiet **L** Papua-Neuguinea
G Arthur Speyer (1932, Kauf)
F Harry Haase

Oz 1522, Trauergewand (*heva tūpāpa'u*)
M/T Rindenbast, Perlmutt, Schildpatt, Muscheln, Holz, Kokosnuss, Federn, Hundehaare
H 220,0 cm **B** 85,0 cm **T** 60,0 cm
H Tahiti, Gesellschaftsinseln **L** Französisch-Polynesien
G George Humphrey (1782, Kauf) **V** James Cook (1773–1777)
F Harry Haase

Oz 1550, *Uli*-Figur
M/T Holz, Pigment, Harz, Pflanzenfaser
H 140,0 cm **B** 44,7 cm **T** 30,4 cm
H Lemau (Dorf), Neuirland **L** Papua-Neuguinea
G Arthur Speyer (1936, Schenkung) **V** Edgar Walden (1908)
F Harry Haase

Oz 1641, Sagoklopfer
M/T Stein
H 24,0 cm **B** 5,0 cm **T** 5,5 cm
H Sepik-Mittellauf **L** Papua-Neuguinea
G Leonhard Schultze Jena (1937, Kauf)
V Leonhard Schultze Jena (1910)
F Harry Haase

Oz 1769, Beil
M/T Stein, Holz, pflanzliches Material
H 60,0 cm **B** 32,0 cm **T** 7,0 cm
H Tami-Fluss **L** Papua-Neuguinea
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1888)
V Friedrich Hermann Otto Finsch
F Harry Haase

Oz 1771, Schlitztrommel
M/T Holz, Pigment
H 10,1 cm **B** 57,0 cm **T** 9,0 cm
H Sepik-Gebiet **L** Papua-Neuguinea
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1909) **V** Richard Neuhauss (1909)
F Harry Haase

Oz 1792, Ahnenfigur
M/T Holz, Hundezahn, Nassaschnecken, Pflanzenfaser
H 20,0 cm **B** 3,8 cm **T** 3,8 cm
H Ramu-Mündung, Sepik-Gebiet **L** Papua-Neuguinea
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1899) **V** Ernst August Tappenbeck (1898)
F Harry Haase

Oz 1804, Palmblattmalerei
M/T Rinde, Pigment
H 122,4 cm **B** 42,6 cm **T** 0,6 cm
H Tsingali, Sepik-Gebiet **L** Papua-Neuguinea
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin (1912) **V** Adolf Roesicke
F Harry Haase

Oz 1987, Keule (*ùu*)
M/T Holz (*casuarina equisetifolia*)
H 135,5 cm **B** 11,9 cm **T** 9,2 cm
H Fatu Iva, Marquesas **L** Französisch-Polynesien
G Museum für Völkerkunde, Berlin (1939, Schenkung) **V** Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin **V** Karl von den Steinen (1897–1898)
F Harry Haase

Oz 2035, Walzahnobjekt (*tabua*)
M/T Pottwalzahn, pflanzliches Material
H 41,0 cm **B** 8,0 cm **T** 5,3 cm
L Fidschi
G Arthur Speyer (1941, Kauf)
V Sammlung Veste Wachsenburg (1830, Jahresangabe ungesichert)
F Harry Haase

Oz 2038, Frauenschurz (*liku*)
M/T Pflanzliches Material
H 32,0 cm **B** 88,0 cm **T** 3,0 cm
L Fidschi
G Arthur Speyer (1941, Kauf)
V Sammlung Veste Wachsenburg (1830, Jahresangabe ungesichert)
F Harry Haase

Oz 2040, Tatauierwerkzeug
M/T Bambus, Schildpatt, pflanzliches Material
H 16,5 cm **ø** 1,5 cm
L Fidschi
G Arthur Speyer (1941, Kauf)
V Sammlung Veste Wachsenburg (1830, Jahresangabe ungesichert)
F Harry Haase

Oz 2041, Tatauierwerkzeug
M/T Bambus, Kupferdraht, Knochen
H 19,0 cm **ø** 0.9 cm
L Fidschi
G Arthur Speyer (1941, Kauf)
V Sammlung Veste Wachsenburg (1830, Jahresangabe ungesichert)
F Harry Haase

Oz 2042, Tatauierwerkzeug
M/T Bambus, Dorn, pflanzliches Material
H 16,0 cm **ø** 1,3 cm
L Fidschi
G Arthur Speyer (1941, Kauf)
V Sammlung Veste Wachsenburg (1830, Jahresangabe ungesichert)
F Harry Haase

Oz 2545, Betelkalkbehälter (*yaavu*)
M/T Bambus
H 29,0 cm **B** 4,5 cm **T** 4,0 cm
H Sepik-Gebiet **L** Papua-Neuguinea
G Grote (1951, Kauf) **V** Josef Bürgers (1912–1913)
F Harry Haase

Oz 2578, Speerschleuder
M/T Bambus, Holz, Rotang, Harz
H 75,5 cm **B** 8,0 cm **T** 2,5 cm
H Sepik-Mittellauf **L** Papua-Neuguinea
G Köhler (1952, Kauf) **V** Köhler (1909–1912)
F Harry Haase

Oz 2666, Taucherbrille (*sio'ata'uku*)
M/T Holz, Glas, Harz, Pflanzenfaser, Baumwolle, Gummi
H 3,7 cm **B** 13,4 cm **T** ca. 20,0 cm
P Vaipuna (1949) **H** 'Uiha (Insel) **L** Tonga
G Gerd Koch (1953, Kauf) **V** Gerd Koch (1952)
F Harry Haase

Oz 3083, Rindenmalerei
M/T Rinde, Erdpigment
H 83,0 cm **B** 40,0 cm **T** 1,0 cm
P Johnny Daignanan **H** Arnhemland **L** Australien
G Richard Krebs (1957, Kauf)
F Harry Haase

Oz 3590, Maultrommel (*tembakl*)
M/T Bambus, Pflanzenfaser, Baumharz
H 57,5 cm **B** 2,8 cm **T** 2,2 cm
E Melpa **H** Kuli (Dorf), Provinz Jiwaka **L** Papua-Neuguinea
G Karl Wilhelm Ströder (1972, Kauf)
V Karl Wilhelm Ströder (1971–1972)
F Harry Haase

Oz 3621, Flöte (*kua kumba*)
M/T Bambus, Erde
H 62,0 cm **ø** 3,5 cm
P Guane Rufinus **E** Simbu **H** Barengigl (Dorf), Provinz Simbu **L** Papua-Neuguinea
G Karl Wilhelm Ströder (1972, Kauf)
F Harry Haase

Oz 3622, Flöte (*kua kumba*)
M/T Bambus
H 62,5 cm **ø** 3,5 cm
P Guane Rufinus **E** Simbu **H** Barengigl (Dorf), Provinz Simbu **L** Papua-Neuguinea
G Karl Wilhelm Ströder (1972, Kauf)
F Harry Haase

Oz 3888, Zierschurz für Männer (*sumbut*)
M/T Pflanzenfaser, Schweineschwänze, Lehm
H 62,0 cm **B** 33,5 cm **T** ca. 3,0 cm
P Nu **E** Enga **H** Pyakain (Dorf), Provinz Enga **L** Papua-Neuguinea
G Karl Wilhelm Ströder (1974, Kauf)
F Harry Haase

Oz 3931, Bananenschaber (*angint*)
M/T Schweineknochen
H 18,0 cm **B** 3,6 cm **T** 3,0 cm
E Adzera **H** Saof (Dorf), Provinz Morobe **L** Papua-Neuguinea
G Karl Wilhelm Ströder (1975, Kauf)
V Karl Wilhelm Ströder (1974)
F Harry Haase

Oz 3937, Nackenstütze
M/T Holz
H 14,0 cm **B** 58,0 cm **T** 5,5 cm
E Adzera **H** Saof (Dorf), Provinz Morobe **L** Papua-Neuguinea
G Karl Wilhelm Ströder (1975, Kauf)
V Karl Wilhelm Ströder (1974)
F Harry Haase

Oz 3967, Babytrage (*gwama ana tepola*)
M/T Kokospalmblatt, Pflanzenfaser (*malawa*)
H 100,0 cm **B** 77,0 cm **T** 26,5 cm
P Frau Gwapilesi **H** Liahane (Dorf), Normanby Insel **L** Papua-Neuguinea
G Erhard Schlesier (1975, Schenkung)
V Erhard Schlesier (1975, Kauf)
F Harry Haase

Oz 4164, *Mai*-Maske
M/T Holz, Federn, Kaurischnecke, Zahn, Menschenhaar, Pflanzenfaser
H 103,0 cm **B** 23,0 cm **T** 7,5 cm
E Iatmul **H** Kararau (Dorf), Provinz Ost-Sepik **L** Papua-Neuguinea
G Brigitta Hauser-Schäublin (2001, Schenkung) **V** Brigitta Hauser-Schäublin (1972, Kauf)
F Harry Haase

Oz 4297, Sagovorratstopf
M/T Ton, Pigment, Zahn, Pflanzenfaser
H 52,5 cm **B** 40,0 cm **T** 42,0 cm
P Kambanpi (Töpferin) **E** Iatmul **H** Aibom (Dorf), Chambri-See, Sepik-Region **L** Papua-Neuguinea
G Walter Kleindienst (2019, Schenkung) **V** Institut für den Wissenschaftlichen Film, Göttingen **V** Meinhard Schuster (1966)
F Harry Haase

Verzeichnis der Abkürzungen

a. Z.	auf Zeit
Abb.	Abbildung
Anm.	Anmerkung
bspw.	beispielsweise
CT	Computertomografie
d. h.	das heißt
DM	Deutsche Mark
Dr.	Doktor
ed.	editor
e. g.	for example
e. V.	eingetragener Verein
ESG	Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen
f.	folgende Seite
ff.	folgende Seiten
fig.	figure
ggfs.	gegebenenfalls
Hg.	Herausgeber/Herausgeberin(nen)
i. e.	id est/that is
i. R.	im Ruhestand
ibid.	ibidem/ebenda
Jh.	Jahrhundert
Ms.	Manuskript
o. J.	ohne Jahr
o. S.	ohne Seitenangabe
o. V.	ohne Verfasserangabe
Prof.	Professor/Professorin
RM	Reichsmark
s.	siehe
s. o.	siehe oben
Sgl.	Singular
u. a.	unter anderem/und andere
v. a.	vor allem
v. l.	von links
vs.	versus
vgl.	vergleiche
z. B.	zum Beispiel
z. T.	zum Teil
zit.	zitiert

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Rafael Andrade Ethnologe. Wissenschaftlicher Berater am Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro sowie Postdoktorand an der Universidade Federal de Goiás, Brasilien.

Hinemoana Baker Autorin, Performerin, Mitarbeiterin beim Karanga Aotearoa Repatriation Programme, Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa, Neuseeland.

Ginno Ballo Pastoralist. Arbore, Äthiopien.

Jean-Philippe Beaulieu Astrophysiker. Forschungsdirektor am Nationalen Zentrum für wissenschaftliche Forschung (CNRS), Institut d'Astrophysique de Paris, Frankreich.

Peter Bolz Ethnologe. Ehemaliger Kustos für Ethnologie Nordamerikas am Ethnologischen Museum, Berlin.

Maria Fernanda Boza Cuadros Archäologin. Postdoktorandin für Decolonial Futures an der Amsterdam School for Cultural Analysis der Universiteit van Amsterdam, Niederlande.

Peter J. Bräunlein Ethnologe und Religionswissenschaftler, Göttingen.

Gudrun Bucher Ethnologin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Städtischen Museum, Braunschweig.

Tommy Buga Mitarbeiter am Department of Anthropology, National Museum and Art Gallery, Port Moresby, Papua-Neuguinea.

Ana Butto Archäologin. Forscherin für den Nationalen Rat für wissenschaftliche und technologische Forschung (CADIC, CONICET) in Ushuaia, Tierra del Fuego, Argentinien.

Alke Dohrmann Ethnologin. Projektleiterin des SiLK – SicherheitsLeitfadens Kulturgut.

Tanita Engel Studentin der Ethnologie (MA) an der Georg-August-Universität Göttingen.

Beate Engelbrecht Visuelle Anthropologin. Gründerin und internationale Koordinatorin des German International Ethnographic Film Festival und Herausgeberin der online-Zeitschrift AnthroVision.

Christiane Falck Ethnologin. Akademische Rätin a. Z. an der Georg-August-Universität Göttingen.

Katharina Farys Kulturanthropologin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Musemsethnologische Praxis. Erforschen, Vermitteln und Ausstellen im digitalen Zeitalter« am Institut für Ethnologie und der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

Christian Feest Ethnologe. Ehemaliger Professor für Historische Ethnologie an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Ehemaliger Direktor des Museums für Völkerkunde in Wien, Österreich.

Mareile Flitsch Sinologin und Ethnologin. Direktorin des Völkerkundemuseums und Professorin für Ethnologie am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich, Schweiz.

Lisa Maria Franke Ethnologin und Professorin für Arabistik und Islamwissenschaft am Institut für Sprachen und Kulturen der Universität Gent, Belgien.

Echi Christina Gabbert Ethnologin. Ehemalige Mitarbeiterin am Max-Planck-Institut für Ethnologie, Halle, sowie am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen.

Katja Geisenhainer Ethnologin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, Österreich, in enger Kooperation mit dem Frobenius-Institut für kulturanthropologische Forschung an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Jasmin I. Günther Ethnologin. Provenienzforscherin im Projekt »Die erste Reise der Hamburger Südsee-Expedition 1908/1909« am Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt (MARKK), Hamburg.

Rebekka Habermas (†) Historikerin. Professorin für Neuere Geschichte an der Georg-August-Universität Göttingen.

Charlotte Häger Studentin der Ethnologie (BA) an der Georg-August-Universität Göttingen.

Hanin Hannouch Kunsthistorikerin. Kuratorin für analoge und digitale Medien (Fotografie, Film- und Tonsammlungen) am Weltmuseum Wien, Österreich.

Rainer Hatoum Ethnologe. Kustos der Ethnologischen Sammlung am Städtischen Museum, Braunschweig.

Brigitta Hauser-Schäublin Ethnologin. Professorin i.R. für Ethnologie an der Georg-August-Universität Göttingen.

Elfriede Hermann Ethnologin. Professorin am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen.

Hilary Howes Historikerin. Research Fellow an der Australian National University in Canberra, Australien.

Erich Kasten Ethnologe. Geschäftsführer und wissenschaftlicher Leiter der Kulturstiftung Sibirien, Fürstenberg/Havel.

Wolfgang Kempf Ethnologe. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen.

Jan Küver Ethnologe und Denkmalpfleger. Geschäftsführer von Iringa Boma, Regional Museum and Cultural Centre und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Department of Cultural Anthropology and Tourism an der University of Iringa, Tansania.

Michael Kraus Ethnologe. Kustos der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

Isabel Kreuder Ethnologin. Volontärin in der Abteilung Ozeanien am Weltkulturen Museum in Frankfurt am Main.

Gundolf Krüger Ethnologe. Ehemaliger Kustos der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

Andrea Lauser Ethnologin. Professorin am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen.

Götz Lautenbach Schauspieler, Autor, Regisseur und Dozent an der Georg-August-Universität Göttingen.

Markus H. Lindner Ethnologe. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Roman Loimeier Ethnologe und Islamwissenschaftler. Professor am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen.

Margarita Maldonado Selk'nam-Lehrerin und Autorin. Lehrerin für Korbflechterei an der Secretaría de Cultura in Rio Grande, Tierra del Fuego, Argentinien.

Te Arikirangi Mamaku-Ironside Direktor von KAEA consultancy, Kopenhagen, Dänemark. Zuvor Koordinator des Karanga Aotearoa Repatriation Programme, Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa, Neuseeland.

Flower Manase Historikerin und Archäologin. Kuratorin am National Museum of Tanzania in Daressalam, Tansania.

Deonis Mgumba Kurator am Iringa Boma Regional Museum and Cultural Centre sowie wissenschaftlicher Mitarbeiter am Department of Cultural Anthropology and Tourism an der University of Iringa, Tansania.

Lars Müller Historiker. Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bereich Wissenschaftliche Dienste an der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Sara Müller Historikerin. Postdoktorandin am Forschungskolleg Transkulturelle Studien/Sammlung Perthes der Universität Erfurt, Gotha.

Mark Münzel Ethnologe. Ehemaliger Kustos am Museum für Völkerkunde in Frankfurt am Main. Professor i. R. für Völkerkunde an der Philipps-Universität Marburg.

Ndzodo Awono Historiker und Germanist. Ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter am Übersee-Museum Bremen und am Institut für Ethnologie und der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

Josefine Neef Ethnologin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin für Provenienzforschung am Weltkulturen Museum in Frankfurt am Main.

Hana Nikčević Kunsthistorikerin. Promotionsstudentin am History, Theory and Criticism of Architecture and Art program am Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA.

Karoline Noack Ethnologin. Professorin am Fachgebiet für Altamerikanistik und Ethnologie der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und Leiterin der Bonner Altamerika-Sammlung (BASA).

Isabel Pagalies Kunst- und Kulturwissenschaftlerin. Museumspädagogin am Museum Schloss Fürstenberg.

Ulrike Prinz Ethnologin und freie Journalistin, München und Barcelona, Spanien.

Eva Ch. Raabe Ethnologin. Direktorin i. R. des Weltkulturen Museums in Frankfurt am Main.

Hans Reithofer Ethnologe. Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Studiengangsbeauftragter am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen.

Susanne Rodemeier Religionsethnologin. Kuratorin der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg.

Eliabu Sadock Mbonimpa Student (MA) des Studiengangs Tourism, Culture, and Society an der University of Iringa, Tansania.

Salman bin Satriya Student der Ethnologie (BA) an der Georg-August-Universität Göttingen.

Lucie Scheelen Ökologin und Ethnologin. Absolventin der Studiengänge Biodiversity, Ecology and Evolution (MSc) und Ethnologie (BA) an der Georg-August-Universität Göttingen.

Reimar Schefold Professor emeritus für Kulturanthropologie und Soziologie von Indonesien an der Universität Leiden, Niederlande.

Markus A. Scholz Ethnologe und Historiker. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Projekt »Missionsgeschichtliche Sammlungen« des Instituts für Weltkirche und Mission an der PTH Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

Richard Japuneyo Shing Direktor des Vanuatu Cultural Centre/Kaljoral Senta, Port Vila, Vanuatu.

David Simo Germanist, Komparatist, Literatur- und Kulturwissenschaftler. Professor emeritus an der Université de Yaoundé I, Kamerun.

Matthew Spriggs Professor emeritus für Archäologie an der Australian National University. Ehrenamtlicher Kurator für Archäologie am Vanuatu Cultural Centre/ Kaljoral Senta, Port Vila, Vanuatu.

Amy F. Steffian Leitende Kuratorin am Alutiiq Museum & Archaeological Repository, Kodiak, USA.

Marianne Stopp Archäologin. Ehemals leitende Historikerin bei Parks Canada, Kanada.

Metin Tolan Physiker. Präsident der Georg-August-Universität Göttingen.

Dulfredo Emjayumi Torres Rodríguez Leitender Koordinator der Organización Indígena de la Cuenca del Caura Kuyujani, Venezuela.

Katja Triplett Religionswissenschaftlerin und Japanologin. Privatdozentin an der Philipps-Universität Marburg und Senior Research Fellow der Kolleg-Forschungsgruppe »Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities«, Universität Leipzig.

Marine Vallée Assistenzkuratorin am *Te Fare Iamanaha* – Musée de Tahiti et des Îles und assoziiertes Mitglied der Équipe d'Accueil Sociétés Traditionnelles et Contemporaines en Océanie (EASTCO EA 4241), Französisch-Polynesien.

Tarisi Vunidilo Archäologin und Ethnologin. Assistenzprofessorin am Department of Anthropology der California State University, Los Angeles, USA.

Jean-Pascal Wahe Kurator am TAFEA Cultural Centre/Kaljoral Senta, Lenakel, Tanna, Vanuatu.

Karolin Wetjen Historikerin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neuere Geschichte der Georg-August-Universität Göttingen.

Friedemann Yi-Neumann Ethnologe. Postdoc im ERC-Forschungsprojekt *Material and environmental legacies in the 21st century* an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Helsinki, Finnland.

Nicole Zornhagen Ethnologin und Tischlergesellin. Wissenschaftlich-technische Mitarbeiterin an der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

The origins of the Ethnographic Collection at the University of Göttingen date back to the Age of Enlightenment. With over 19,000 objects, it is one of the most important teaching and research collections in the German-speaking world.

In this volume, 73 authors from 20 countries examine objects and highlight events from the past and present of this collection. From a variety of perspectives, they analyse the meanings of the artefacts and provide an introduction to the intentions, actions and worldviews of the people connected to them.

Michael Kraus studierte Ethnologie, Religionswissenschaft und Soziologie in Tübingen, Guadalajara und Marburg. 2004 promovierte er mit der Arbeit »Bildungsbürger im Urwald. Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884–1929)«. Im Anschluss war er unter anderem an der Philipps-Universität in Marburg und der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn sowie am Deutschen Historischen Museum, der Humboldt-Universität und am Ethnologischen Museum in Berlin tätig. Seit 2016 ist er Kustos der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen.

Die Entstehung der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen geht bis in die Zeit der Aufklärung zurück. Mit ihren gut 19.000 Objekten aus allen Kontinenten zählt sie zu den bedeutendsten Lehr- und Forschungssammlungen im deutschsprachigen Raum.

73 Autorinnen und Autoren aus 20 Ländern setzen sich im vorliegenden Band mit Objekten und Ereignissen aus Geschichte und Gegenwart dieser Sammlung auseinander. Aus einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven analysieren sie die Bedeutungen der Gegenstände und führen in Intentionen, Handlungsweisen und Weltsichten derjenigen ein, die mit diesen Objekten in Beziehung stehen.

GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

ISBN 978-3-86395-633-2

Universitätsverlag Göttingen