

ANTON WILHELM AMO LECTURES

EDITED

BY

MATTHIAS KAUFMANN, RICHARD ROTTENBURG

AND REINHOLD SACKMANN

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

HALLE (SAALE)

2020

ANTON WILHELM AMO LECTURES

VOLUME 6

EDITED

BY

MATTHIAS KAUFMANN, RICHARD ROTTENBURG

AND REINHOLD SACKMANN

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

HALLE (SAALE)

2020

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung des Ministeriums für Wissenschaft und Wirtschaft des Landes Sachsen-Anhalt.



SACHSEN-ANHALT

Ministerium für
Wissenschaft und Wirtschaft



MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2020 Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Die Abbildung auf dem Umschlag zeigt einen Ausschnitt aus dem Eintrag Anton Wilhelm Amos in das Stammbuch eines anonymen Studenten, Jena, 2. März 1746, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek (ThULB), St. 83, Bl. 110v. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der ThULB Jena und mit freundlicher Unterstützung von Monika Firla (Stuttgart).

Umschlaggestaltung: Débora Ledesma-Buchenhorst

Printed in Germany

ISBN 978-3-96670-046-7

Druck: DRUCKWERK, Halle (Saale)

WILDE OBJEKTE

VON

ACHILLE MBEMBE

UNIVERSITY OF THE WITWATERSRAND, JOHANNESBURG

AUS DEM FRANZÖSISCHEN VON MATTHIAS KAUFMANN

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

HALLE (SAALE)

2020

Inhalt / Table of Contents

Vorwort

Matthias Kaufmann, Richard Rottenburg, Reinhold Sackmann | 9

Wilde Objekte

Achille Mbembe | 13

Vorwort

In der Schriftenreihe „Amo Lectures“ des Forschungsschwerpunkts „Gesellschaft und Kultur in Bewegung“ werden seit 2013 an der Martin-Luther-Universität gehaltene Gastvorlesungen bedeutender Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler publiziert, die unter diesem Titel von den beiden Forschungsschwerpunkten „Gesellschaft und Kultur in Bewegung“ und „Aufklärung, Religion, Wissen“ gemeinsam veranstaltet werden und Anton Wilhelm Amo gewidmet sind.

Im Jahr 1727 kam Anton Wilhelm Amo – als Kind im heutigen Ghana versklavt, dann 1707 von der Holländisch-Westindischen Gesellschaft an den Wolfenbüttler Hof Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig und Lüneburg-Wolfenbüttel verschenkt – nach einer umfassenden Ausbildung an die Universität Halle zum Studium der Philosophie und der Rechtswissenschaften. 1729 verfasste Amo die Disputation „De iure Maurorum in Europa“, in der er die Frage erörterte, inwieweit die Freiheit oder Dienstbarkeit der von Christen gekauften „Mohren“ in Europa nach dem damals geltenden Recht gerechtfertigt sei. (Diese Schrift gilt als verschollen.)

In Wittenberg wurde Amo im Jahr 1734 mit der Inauguraldissertation „De humanae mentis apatheia. Die Apatheia der menschlichen Seele“ zum *philosophiae ac liberalium artium Magister* promoviert und wurde als Magister legens zugelassen. Anders als der im stoischen Umfeld prominent gewordene Terminus Apatheia vermuten lässt, geht es dabei nicht um Gelassenheit oder Gleichmut der Seele. Mit dieser Schrift leistete Amo vielmehr einen eigenständigen Beitrag zur Debatte zu dem, was man im 20. Jahrhundert das Leib-Seele-Problem nannte, indem er der menschlichen Seele Empfindungen und überhaupt die Fähigkeit des Empfindens aufgrund ihrer Immaterialität radikal abspricht. Wie wir im gleich anzusprechenden Hauptwerk erfahren, befasst sich die Seele mit intentionalen Repräsentationen der vom Körper sinnlich erfassten Dinge. In ausdrücklicher Wendung gegen

Descartes, der ja den „*Passions de l'âme*“ ein ganzes Werk gewidmet hatte, betont er, dass die Seele nicht leiden könne, was bei lebendigen Dingen dasselbe wie empfinden sei (*pati et sentire in rebus vivis sunt synonyma*) und stellt sich in seiner Psychologie somit eher in eine scholastische, wolffianische Tradition (zu den lokalen Kontroversen, die aufgegriffen werden vgl. Edeh 2003, 53f., Dauvois 2020).

Dass er indessen keineswegs ein schlichter Gefolgsmann Wolffs ist, zeigt sich in der wesentlich umfangreicheren Schrift „*De arte sobrie et accurate philosophandi*. Traktat von der Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren“ von 1738 (vgl. u.a. Edeh 2003, 57ff.). Dort entfaltet Amo nach einem Überblick über die traditionellen Felder des Wissens, wie Jurisprudenz, Theologie und Mathematik und einer Warnung vor Pedanterie sowohl als Vielwisserei, v.a. soweit es sich um Unnützes handelt (er bezieht sich dabei auf Thomasius), seine Lehre, die der Philosophie die Aufgabe des kontinuierlichen Erkennens der Dinge und der Vervollkommnung des Menschen auf allen Gebieten, von der natürlichen Existenz bis hin zur ewigen Glückseligkeit, zuweist (*Partis Generalis Cap. II, Membrum II §§ 4-6*) und kritisiert diejenigen, die in ihr „heutzutage“ nur einen Verstandesakt ohne Verbindung zu ihrer pragmatischen Seite sehen. Philosophie ist Weisheit als Tugend und diese beweist ihren Wert in der Handlung (ebd. § 1). Nicht allein durch die Bezugnahme auf Ciceros „*De Officiis*“ in diesem Kontext zeigt sich eine Nähe zu stoischen Prinzipien (vgl. auch *Partis Generalis Cap. V Membrum I § 11*, wo als gute Wirkungsweise der Seele die Mäßigung der natürlichen Instinkte und des sinnlichen Begehrens identifiziert wird). Im umfangreicheren speziellen Teil des Werkes erläuterte der „schwarze Philosoph in Halle“ seine Auffassung von den Aktivitäten der menschlichen Seele beim Vorgang des Erkennens, von der Begriffsbildung über die Reflexion, bis hin zur Logik mitsamt den Regeln der Syllogistik, der Kritik und Hermeneutik. Er befindet sich dabei trotz einiger deutlicher Abweichungen – etwa seiner religiösen Fundierung der Ethik – im Umfeld der Wolffschen Schule (Edeh 2003, S. 164).

Nach einigen Jahren der Lehre als Magister legens der Philosophie und der freien Künste in Halle und Jena sah sich Anton Wilhelm Amo, von seinen Gönnern verlassen (Ludewig war gestorben) und rassistischen Repressalien ausgesetzt, die ihn dazu veranlassen, im Jahr 1747 nach Afrika zurückzukehren. 1747 wird er noch als Bürger Jenas erwähnt, doch dann verschwindet seine Spur, bis auf den Bericht eines schweizer Schiffsarztes, der im Dienst der niederländischen Westafrika Companie den „*beroemden Heer Anthonius Guilielmus Amo Guinea Afer, Philosophiae Dr. et Artium Liberalium Magister*“ 1753 in Axim im heutigen Ghana

besuchen ging (vgl. Brentjes 1976, S. 66 u. 69, Firla 2012, Dokumente, Halle 1968, 297).

Anton Wilhelm Amo hat sich mit seiner Kritik an dunklen, rational nicht zu begründenden Gesetzen, an Rechtsauslegungen, die sich allein am Wohl der Gesetzgeber ausrichten, und der Mahnung zur Humanität in der Jurisprudenz, die im Zweifelsfall immer Vorrang vor dem strengen Recht haben soll, als ein Humanist und früher Verfechter der Menschenrechte erwiesen.

Anton Wilhelm Amo, *De humanae mentis apatheia*, in: Antonius Guilelmus Amo Afer, aus Axim in Ghana: Student, Doktor der Philosophie, Magister legens an den Universitäten Halle, Wittenberg, Jena, 1727-1747, Dokumente, Autographie, Belege, Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968, S. 12-50

Ders., *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*, in: ebd., S. 60-275.

Antoine Guillaume Amo, *De Humanae mentis apatheia - Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*, Textes originaux traduits par Simon Mougnot, Paris: L'Harmattan 2010.

Burchard Brentjes, Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle, Leipzig: Koehler und Amelang 1976.

Daniel Dauvois, *Amo: une philosophie de l'implicite*, Paris : Présence Africaine 2020.

Yawovi Emmanuel Edeh, Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo. In welchem Verhältnis steht Amo zu Christian Wolff, daß man ihn als „einen führenden Wolffianer“ bezeichnen kann? Essen: Die blaue Eule 2003.

Monika Firla, Ein Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1746, Stuttgart: AfriTüDe 2012.

WILDE OBJEKTE

VON

ACHILLE MBEMBE

UNIVERSITY OF THE WITWATERSRAND, JOHANNESBURG

AUS DEM FRANZÖSISCHEN VON MATTHIAS KAUFMANN

Wilde Objekte

Es ist eine Sache, normativ und von außen über die afrikanischen Objekte zu urteilen, ohne ihre Geschichte, ihre Heterogenität oder das Geheimnis, für das sie stehen, zu berücksichtigen.¹ Es ist etwas Anderes, wenn man versucht, anhand ihrer unterschiedlichen Eigenschaften ihr Wesen und ihre Funktion sowie die Weisen des Seins und des Sehens der Afrikaner zu begreifen; mehr noch, durch ihre Vermittlung den metaphysischen Kern zu verstehen, von dem aus die von den Afrikanern geschaffene Welt Sinn ergibt, zunächst einmal in ihren eigenen Augen und für sie selbst.²

Ob sie nun mit Kulturausübung oder Ritualen verbunden waren oder nicht, ob sie als Kunstwerke angesehen wurden oder nicht, diese oft als irritierend eingestuften – in Wahrheit Charakterzüge und Spuren enthaltenden – Objekte haben im Westen

¹ Unter afrikanischen „Objekten“ oder „Artefakten“ sei eine umfassende Gesamtheit oder auch eine Population von Dingen oder materiellen Erzeugnissen verstanden, ob sie nun eine ästhetische Bedeutung haben oder nicht oder eine entsprechende Beteiligung erfordern. Zu diesen Diskussionen im europäischen Kontext vgl. Jean-Marie Schaeffer, „Objets esthétiques?“, *L'Homme*, no 170, 2004, 25-45.

² Engelbert Mveng, *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, CLE, 1980; Léopold Sédar Senghor, „Standards critiques de l'art africain“, *African Arts*, vol. 1, no 1, 1967, 6-9 + 52; Aimé Césaire, „Discours prononcé a Dakar le 6 avril 1966“, *Gradhiva*, 10, 2009, 1-7.

Emotionen aller Art hervorgerufen. Dies waren unbestimmte Gefühle, irrationale, ja widersprüchliche Reaktionen – Besessenheit, Faszination, Begeisterung, Schrecken, Frustration und Abstoßung bis zur Abscheu. Wo immer sie auftauchten, tendierten sie dazu blindwütige Wirkungen hervorzurufen. Ursprünglich für schmutzig, hässlich und monströs erachtet, als Zeichen eines Schattens, der sich jeder Übersetzung widersetzte, brachten sie die bestehenden Sichtweisen durcheinander und brachten die alte Frage wieder auf die Tagesordnung, was ein Bild sei und woran man den Unterschied eines Bildes von einem bloßen Schattenriss erkennen soll. Was ist Kunst und ästhetisches Erleben im Allgemeinen und wie zeigt sich Kunst in ihrer reinen Wahrheit?

Animismus, Heidentum und Götzenverehrung

Von all den Weisen, in denen man auf die Zeugnisse der kulturellen Kreativität unserer Völker geblickt hat, verdienen drei besondere Aufmerksamkeit:

Beginnen wir mit dem Blick des Missionars, in dessen Augen diese Artefakte in ihrem Wesen die Wirkungen einer satanischen Vorstellungswelt waren. Dieser theologisch-pastorale Blick zeichnet sich bereits während der ersten Evangelisation ab, im Königreich Kongo von 1495 bis 1506, nochmals im 17. und 18. Jahrhundert, dann in Dahomey im 17. Jahrhundert.³ Offenkundig beruht die Diabolisierung der afrikanischen Objekte seit dem 15. Jahrhundert auf einem oft übersehenen Erbe, dessen Hauptüberträger bis auf einige Ausnahmen zahlreiche Missionare waren.⁴ In der Tat stellt der Teufel für lange Zeit den dunklen Teil der christlichen Kultur des Westens dar.⁵

Im Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts wurden die diversen Dämonen, welche die jahrhundertealten Vorstellungen bevölkerten, in eine einzige Gestalt überführt:

³ Lopes & Pigafetta, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, ed. & trad. par Wibal, Louvain, Nauwelaerts, 1965, 81-82; J. Cuvelier, *L'ancien royaume du Congo. Fondation, découverte et première évangélisation de l'ancien royaume du Congo*, Bruges, Desclee De Brouwer, 1946; et O. Dapper, "Description de l'Afrique", ed. par A. Van Dantzig, *Objets interdits*, Paris, Fondation Dapper, 1989, 89-367) et du Dahomey au XVIIe siècle (Jean Bonfils, "La mission catholique en République populaire du Bénin aux XVIIe et XVIIIe siècles", *Nouvelle Revue de sciences missionnaires*, 1986, 161-174).

⁴ Dans le registre des exceptions, lire par exemple Martine Balard, "Les combats du père Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe du Dahomey pour la reconnaissance africaine", *Histoire et Missions Chrétiennes*, vol. 2, no 2, 2007, 74-93.

⁵ Cf. Robert Muchembled, *Une histoire du diable. XIIIe-XXe siècle*, Paris, Points, 2002.

Satan, der absolute Herr der Hölle und Rivale Gottes auf Erden. Nach und nach durchdrang die Figur Satans die meisten Bereiche des geistigen und sozialen Lebens.⁶ Satan symbolisierte den Krieg der Welten und die Konfrontation des Guten mit dem Bösen, des Wahns mit der Vernunft. Zugleich bezeugte er den zwiespältigen Charakter der menschlichen Gestalt, die er umspannte und deren Inneres er zu einer beinahe unüberwindlichen Leere aushöhlte.⁷ Zwischen 1480 und 1520, dann wieder zwischen 1560 und 1650 hatte diese dämonische Besessenheit ihren Höhepunkt erreicht, wie die endlosen Prozesse, die großen Jagden und die Unzahl der Scheiterhaufen für Hexen belegen, als man die Verbindung zwischen der satanischen Gestalt auf der einen Seite und dem Körper und der Sexualität der Frauen auf der anderen herstellte.⁸

Die erste Phase missionarischer Ausbreitung in Afrika trug die Spuren jener essentiellen Spannung in sich. Mit dem Beginn der Missionierung verlegten sich die „Orte des Teufels“ nach Afrika, eine Gegend, dachte man, die durch ein chaotisches Leben geprägt war und in Erwartung einer ordnenden Hand sowie eines Heils, das nur von außen kommen konnte.⁹ Wenig überraschend deuteten die ersten Missionare die afrikanischen Artefakte unter dem Paradigma der „teuflischen Hexerei“, das über Jahrhunderte im Westen dominiert hatte. Gegen diese Objekte ging man in ähnlicher Weise vor wie gegen die mit Nadeln zerstochnen Puppen, die hier und da geworfenen Lose, die Versuche, die Zukunft vorherzusagen, die

⁶ Vgl. „Le diable en procès. Démonologie et sorcellerie a la fin du Moyen-Age“, numéro spécial *Médiévales*, no 44, 2003.

⁷ Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

⁸ Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands buchers*, Paris, Plon, 1997.

⁹ Michael McCabe, „L'évolution de la théologie de la mission dans la Société des Missions Africaines de Marion Bresillac à nos jours“, *Histoire et Missions Chrétiennes*, vol. 2, no 2, 2007, 1-22.

Zaubertränke, die man zusammenbraute, den Kontakt, den man mit den Toten herzustellen versuchte, die Sabbate, die Besen und verkehrten Messen, die geschändeten Hostien, die Kopulation mit Tieren und alle Arten blutiger Opfer, die, so meinte man, nur der Glaube an Satan und seine Macht möglich werden ließ. Insbesondere die Kultgegenstände waren der Missbilligung der Missionare ausgeliefert, weil sie als materielle Symbole der Neigung der Afrikaner zum Aberglauben, zum Totenkult und zum Praktizieren blutiger Opfer dargestellt wurden.¹⁰ Im Wesentlichen waren sie lediglich ein Merkmal unter mehreren für den wesentlichen Unterschied zwischen der Mentalität der Wilden und derjenigen der zivilisierten Menschheit.¹¹

Ebendieser Blick bestätigt sich im Kontext der zweiten Evangelisation, ab dem Jahr 1822, dem Gründungsjahr des „Werks der Glaubensverbreitung“. Komplex und in mehrfacher Hinsicht zweideutig, hatte die missionarische Aktivität die Bekehrung der Afrikaner zum einzigen gültigen Monotheismus zum Ziel, dem der Wahrheit, der „nur einen Gott kennt und für den es keine anderen Götter gibt“.¹² In der Theorie ging es nicht darum, die sozialen Gewohnheiten der europäischen Nationen nach Afrika zu importieren, sondern das Evangelium zurückgebliebenen Völkern zu verkünden, deren Vorstellungen und Sitten es richtigzustellen und zu erhöhen galt, die man von der Last des Aberglaubens zu befreien und zum Heil zu

¹⁰ Siehe z.B. Kevin Carroll, *Yoruba Religious Carving: Pagan and Christian Sculpture in Nigeria and Dahomey*, London, Geoffrey Chapman Ltd., 1967.

¹¹ Über diese Debatten vgl. z.B. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, München, 1927 (unvollständig übersetzt); *Das Denken der Naturvölker*, Wien, 1930, *Die Seele der Primitiven*, Wien, 1930). Über die Debatten jener Zeit siehe auch O. Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prelogisme*, Paris, Guethner, 1927; et Raoul Allier, *The Mind of the Savage: différence irréductible ou identité foncière*, London, G. Bells & Sons, 1929.

¹² Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien, Picus, 2006, 75.

führen hatte. In Wirklichkeit beruhte die missionarische Aktivität auf zwei Pfeilern: auf der Ablehnung der metaphysischen Grundlagen der autochthonen Kulte und da, wo es nötig war, auf der religiösen Unterdrückung zum Zweck der Bekehrung.

In der Logik des Christentums musste der Bekehrte anerkennen, dass sein bisheriger Weg ihn direkt ins Verderben führte. Im Verzicht auf sein früheres Leben und seinen früheren Status musste er bereuen und eine innere Wendung vollziehen, mit der er eine neue Subjektivität und neue Weisen die Welt, den Körper und die Gegenstände zu bewohnen annahm. In der Missionstheologie stützte sich die Unterwerfung unter den Teufel – somit unter das Prinzip des spirituellen Todes und der Verderbnis der Seele – ob bewusst oder nicht, auf die Gegenstände und Bezüge, welche die Primitiven bei sich führten und unterhielten. Im Übrigen war die heidnische Form der Existenz in ihrer Unverständlichkeit durch die Beherrschung der Menschen durch alle Arten von Fetischen charakterisiert, die jene ohne Unterlass missgönnten, fürchteten, stets zu erwerben oder zu zerstören versuchten, auf die sie die Kraft, die Macht und die Wahrheit übertrugen, die einzig und allein Gott zustanden. In der Praxis führte die Bekehrung zur Erfindung religiöser Mischkulturen, die aus Anleihen jeglicher Art gemacht wurden, aus Spielformen der Verschmelzung, riskanten Wiederaneignungen, hybriden ästhetischen Praktiken.¹³ Sie stand am Anfang zahlreicher Missverständnisse, vielfältiger Paradoxien und eines komplexen Prozesses der Neudefinition eines jeden Protagonisten der Begegnung.¹⁴

¹³ Cécile Fromont, *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, University of North Carolina Press, 2017.

¹⁴ Siehe hierzu Jean et John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Volume 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991; von denselben Autoren, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Volume 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997. Vgl.

In diesem Kontext entstand der *Anti-Heiden-Diskurs* der Missionare. Er beeinflusste, um so mehr, als er verborgen blieb, die Begriffe, die sich der Westen von den afrikanischen Objekten machte, von ihrer Substanz, ihrem Status und ihren Funktionen. Dieser Diskurs beruhte auf dem Postulat, dass die Neger in vertrauter animalischer Nacht lebten. Die afrikanische Welt war von sich aus unvertraut mit jeglicher Idee eines souveränen Gottes, der Norm aller Normen, Ursache aller Ursachen sei. Zumindest fand sich darin kein klares Bewusstsein eines solchen Prinzips. Im Gegenteil, eine solche Welt war von einer Vielfalt von Seinsformen bevölkert, von vielfältigen Gottheiten, von Ahnen, Wahrsagern, Fürsprechern, Wesen aller Art, die einander ohne Unterlass den Vorrang streitig machten. Mit diesen Kräften und Entitäten unterhielten die primitiven Gesellschaften unmittelbare und immanente Beziehungen.¹⁵ Aus diesem Gemenge an Glaubensinhalten, man konnte kaum von einer Religion als solcher sprechen, war es äußerst schwierig, das was sich auf rituelle Tötungen bezieht, auf Geisterkult von dem, was zum einfachen materiellen Kult gehörte, zu unterscheiden.

An der Seite dieser Gestalten strukturierte und leitete ein ganzes Arsenal an (überwiegend unheilvollen) Kräften das Leben eines Jeden. Manche konnten menschliche Gestalt annehmen. Andere konnten sich in alle Sorten von Elementen inkarnieren, darunter natürliche, organische, pflanzliche und atmosphärische. Ihnen wurden Kulte und Opfer angeboten.¹⁶ Die Kultzeremonien konnten an fest vorgegebenen Orten wie zum Beispiel Tempeln stattfinden. Aber letztlich konnte man

außerdem, Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

¹⁵ J.E. Bouche, "La religion des nègres africains, en particulier des Djedjis et des Nagos", in *Le Contemporain*, 2e sem., 1874, 57-875.

¹⁶ B. Salvaing, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle (Cote des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891)*, Paris, 1995, 261-299.

das gesamte organische, pflanzliche und mineralische Universum (Strudel in Flüssen, Grabsteine, heilige Wälder, das Wasser, die Erde, die Luft, der Blitz) einberufen, das als Nährboden der Mächte diente, die man anbetete, oft im Dunklen, durch die Vermittlung von Fetischen aller Art, welche die Missionare als Götzenbildern identifizierten.¹⁷ In ihrer Grobheit und ihren exzessiven Zügen verkörperten diese Gegenstände den Zustand der Verdorbenheit, in welchen die schwarze Rasse geraten war.¹⁸ Versuchten die Primitiven nicht, mittels dieser Gegenstände die Mächte zu zwingen und zu kontrollieren? Zeigten sie nicht zugleich die Furcht und Abhängigkeit, die sie im Blick auf sie an den Tag legten? Eine solche Abhängigkeit besaß jedoch keinerlei göttliches Ziel. Sie implizierte nicht weniger als das Nicht-Seiende, die Negation des Menschen gegenüber der absoluten Vorherrschaft, der Gegenwart des Schrecklichen.¹⁹

So wurden viele Gegenstände aus Anlass großer religiöser Feste zerstört, wohingegen sie sich als Ergebnis von Sammlungen, Diebstählen, Plünderungen, Konfiskationen und Schenkungen in den Museen des Westens wiederfanden.²⁰ „Vergessen Sie nicht, uns bei erster Gelegenheit eine Sammlung von Dingen Ihrer

¹⁷ Paule Brasseur, “Les missionnaires catholiques à la Côte d’Afrique pendant la deuxième moitié du XIXe siècle face aux religions traditionnelles”, *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1997, vol. 109, no 2, 723-745.

¹⁸ Laurick Zerbini, “La construction du discours patrimonial: les musées missionnaires à Lyon (1860-1960)”, *Outre-Mer*, T. 95, no 356-357, 2007.

¹⁹ Pedro Descoqs, “Métaphysique et raison primitive”, *Archives de philosophie*, vol. 5, no 3, 1928, 127-165.

²⁰ Vgl. Die Arbeiten von Laurick Zerbini, “Les collections africaines des Œuvres Pontificales. L’objet africain sous le prisme du missionnaire catholique”, in *Objets des terres lointaines*. Collection du Musée des Confluences, Milano, Silvana Editoriale Spa, 2011, 31-51; ou encore “L’Exposition vaticane de 1925. Affirmation de la politique missionnaire de Pie XI”, in Laura Pettinaroli (sous la dir. de), *Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l’universel (1922-1939)*, Rome, Collection EFR, 2013, 649-673.

neuen Heimat zuzusenden“, beeilte sich Vater Augustin Planque im Jahr 1861 den nach Afrika entsandten Missionaren zu schreiben. „Wir wollen in unsrem Museum vor allem alle Ihre Götter, Waffen, Werkzeuge, Haushaltsutensilien, mit einem Wort, es darf nichts fehlen“.²¹ Tempel wurden verwüstet, geplündert und entweiht.

Das Christentum präsentierte sich als Religion der Wahrheit und des Heils. Als Religion des radikalen Bruchs versuchte es die alten Kulte abzuschaffen. Man organisierte daher großangelegte Kampagnen zur Ausrottung des Aberglaubens.²² Man schloss also die Tempel, zerstörte viele Fetische – Figürchen aus verschiedenen Materialien (Haarbüschel, Fingernägel, Nägel), Schalentiere unterschiedlicher Form und Farbe, getrocknete Kleintiere und Insekten, Sammlungen von Wurzeln, Kessel und Krüge voll mit zubereiteten Pflanzen und Salben. An ihrer Stelle errichtete man Kreuze. Man konfiszierte die Amulette und verteilte Kränze, Rosenkränze und Heiligenbilder. Man verfolgte Dämonen und Hexenmeister mit öffentlichen Züchtigungen und inszenierten Strafen.²³ Man bemühte sich, die Feste und Riten zu beenden, man zerschlug Musikinstrumente und verbot Tänze ebenso wie Totenkult und den Kontakt mit dem Unsichtbaren.

²¹ Zitiert in Michel Bonemaison, „Le Musée Africain de Lyon d’hier à aujourd’hui“, *Histoire et Missions Chrétiennes*, vol. 2, no 2, 2007, 2.

²² Für einen bekannten Fall siehe Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L’extirpation de l’idolâtrie entre 1532 et 1660*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, ed. 2008; et Fabien Eboussi Boulaga, *Christianity without fetishes: an African recapture of Christianity*, Hamburg, 2002.

²³ Siehe zum Beispiel, Jose Sarzi Amade, „Trois missionnaires capucins dans le Royaume de Congo de la fin du XVIIIe siècle: Cavazzi, Merolla et Zucchelli. Force et prose dans les récits de spectacles punitifs et de châtements exemplaires“, *Veritas*, 139, 2018, 137-160.

Differenz und Apokalypse

Eine zweite Sichtweise trat beim Übergang vom Jahrhundert der Aufklärung ins neunzehnte Jahrhundert im Rahmen der damals gerade aktuellen „Universalgeschichte“ und der Theorien über die Unterschiede unter den Menschenrassen in Erscheinung. Die Rede über Rasse und Blut florierte. Auf der einen Seite blieb der Gedanke lebendig, dass Gott sich in der christlichen Religion, der einzig wahren Religion, offenbare. Auf der anderen Seite verfestigte sich die These, wonach die Weltgeschichte von Grund auf die Geschichte „des Fortschritts hin zum Bewusstsein der Freiheit“²⁴ sei. Diese Universalgeschichte, fuhr man fort, zeigte sich uns in einem Prozess rationalen Voranschreitens, der zum Triumph der Vernunft führte oder jedenfalls zur Versöhnung von Vernunft und Wirklichkeit.²⁵ Aber sie sollte sich nur dort verwirklichen, wo die Vernunft sich mit den großen menschlichen Leidenschaften (das Verlangen, die Gewalt und die Instinkte inbegriffen) zu verbinden vermochte, um nicht zu sagen, wo sie die Leidenschaften an ihrer Stelle agieren ließ. Mit anderen Worten ließ sich die Universalgeschichte nur denken, wenn Vernunft und Wahrheit bewusst die Form des Mythos annahmen.²⁶

Der große Mythos des 19. Jahrhunderts war in diesem Fall die Rasse,²⁷ weil sich durch die Rasse, wie man dachte, die „absolute Idee“ vollendete. Hegel dachte

²⁴ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht in Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009.

²⁵ Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, und ferner, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner, 2013

²⁶ Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Hamburg, Meiner, 2002

²⁷ Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin, Suhrkamp, 2014.

zum Beispiel, dass es zu jedem Zeitpunkt der Geschichte eine und nur eine Nation gebe, „die die wirkliche Repräsentantin des Weltgeistes ist, und dass diese Nation das Recht hat, über alle anderen zu herrschen“. ²⁸ Gegenüber dieser Nation, diesem Volk oder dieser Rasse, „sind die Geister anderer Völker rechtlos“. Sie „zählen nicht mehr in der Weltgeschichte“ ²⁹. In diesem System, worin eine gegebene Rasse sich den Titel „einziger Akteur des Weltgeistes“ zuerkannte, und wo sich die Vernunft in einen Mythos verwandelte, war die Rasse nicht nur der Name einer angeblichen Substanz der Gemeinschaft. Sie war eine strukturierende Macht, eine Fiktion, die die Fähigkeit besaß, Wirklichkeit zu schaffen. ³⁰ Das Rassische war sowohl eine biologische Bestimmung (das, was von der Stimme des Blutes, vom übertragenen Erbe gegeben ist), als auch das, was der Körper verlangt, der Körper eines Volkes, das mit einem Willen zur Macht ausgestattet war. Aber wenn nötig war es auch eine verfügbare und bewegliche Gefühlsdisposition, die phantastische Repräsentation einer ontologischen Differenz.

Die afrikanischen Artefakte konnten dieser Logik nicht entkommen. Insbesondere war die schwarze Rasse eine inferiore Variante der Menschenrasse, dachte man. Was sie geschaffen hatte war aus Prinzip ohne Leben. Ihre Gegenstände zeigten weder so etwas wie einen souveränen Willen, der sie gemacht hätte, noch eine eigene Energie, deren letztes Ziel die Freiheit gewesen wäre. Weil sie nicht von moralischen Subjekten geschaffen waren, konnten die schwarzen Gegenstände nichts als Verachtung, Entsetzen und Abscheu hervorrufen. Man empfand ihnen gegenüber mal ohnmächtigen Schrecken, mal ein schwindelerregendes Gefühl der Gefahr. Das liegt daran, dass in dieser profanen Welt der Dinge und Körper, der

²⁸ Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, 356.

²⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 324f.

³⁰ Eric Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen, Mohr, 1933

Mensch, als lebendes Tier, niemals mehr als eine bereits entfremdete Sache war, bereit zerstückelt, gekocht und in blutigen Opfern verzehrt zu werden.

Während dieser Feste des Stoffes, in deren Verlauf die Gewalt ihre Verwüstungen anrichtete, war der Körper, genauso wie das Objekt, das ihn repräsentieren sollte, keinerlei Substrat irgendeines Geistes mehr.³¹ Das Objekt war demjenigen oder derjenigen, die es schuf und benutzte mit demselben Recht unterworfen wie der Hersteller des Objekts diesem unterworfen war. Im Grunde verband die beiden eine Beziehung strikter Ähnlichkeit. Hätte es eine Blendung gegeben, so hätte diese nur blind sein können. Und die Erschaffung diente keinerlei dauerhafter Ordnung. Weder das eine, noch das andre existierte um seiner selbst willen, sondern für ein Ziel, das beiden fremd war. Man erschuf genau zu dem Zweck, die Durchführung des Opfers und der Zerstörung zu ermöglichen. Und das war es, was die Objekte bedeuteten, die Unmöglichkeit den Grenzen des Dinges zu enttrinnen, vom animalischen Schlaf zurückzukommen, in die Menschlichkeit aufzusteigen.³² In diesen Werken verbanden sich das Exorbitante und das Banale. Sie zeugten jedenfalls auf tragische Weise von einer willkürlichen Existenz, die nichts gewidmet ist. Wenn sie tatsächlich Funktionen erfüllten, so besaßen sie dennoch keine Substanz. Empfänglich für die dunklen Leidenschaften der menschlichen Seele, befriedigten sie vor allem Begierden, die entweder von der Realität abgewandt waren oder nicht sublimiert. Im Übrigen waren sie an widerstrebende Körper gebunden. Das Gefühl der Scham und der fremde Anteil von Verachtung, mit dem diese Körper geschlagen waren wurden auf diese Artefakte übertragen, objektivierte Metaphern einer substanzlosen Funktion.

³¹ Catherine Coquery-Vidrovitch, "La fête des coutumes au Dahomey: historique et essai d'interprétation", *Annales*, no 4, 1964, 696-716.

³² Georges Bataille, *Theorie der Religion*, Berlin, Matthes & Seitz, 1997, 46-48.

Schließlich waren die schwarzen Objekte in ihrer exzessiven Rohheit, ihrer sinnlichen Grobheit und ihrer kaum verborgenen erotischen Färbung an erster Stelle sexuelle Gegenstände. Sie zeugten von einem ungezügelter Trieb zum Äußeren, einer nicht sublimierten Aktivität der Organe, wie sie für die primitive Sexualität typisch ist. Aus dem Blickwinkel der Missionare war die heidnische Kunst von einer nicht einzubindenden Gewalt getragen. Dies liegt daran, dass sie seit ihren Anfängen von sexuellen Stürmen ergriffen war. Hier waren die körperlichen und genitalen Funktionen bar jeder Metaphorik. Wenn die Kunst partiell durch das Unbewusste in Aktion tritt, so war dieses bei den Primitiven von den Bildern archaischer Penetration beherrscht, vom wilden, epileptischen Koitus und ursprünglicher Bisexualität. Das Individuum war in Wirklichkeit weder Mann noch Frau, sondern jeweils Tier und Objekt, alles drei, nur das eine mehr als das andre, würde Freud sagen.³³

Entsprechend erzählten diese Gegenstände vor allem von ihren triebhaften Veranlagungen. Insofern sie den Körper und das Sexuelle berührten oder sehen ließen, waren sie nicht geeignet, den Weg zur Repräsentation zu bahnen, erst recht nicht zur Sublimation, sondern zur Empfindung und Erregung. Ihr Sein bestand nicht in der Repräsentation, sondern in der Erregung. Die Triebregungen, die sie in ihren Betrachtern auslösten zielten in keiner Weise darauf, einen Lichtstrahl ins Obskure zu werfen. Sie zielten darauf ab, eine Art Verbindung zu einer ursprünglichen Destruktivität zu wecken und wiederzubeleben, die ebenso schockierte wie sie anzog, faszinierte, aber auch verstörte, indem sie letztlich eine tiefgehende Kastrationsangst auslöste. Die affektive Intensität, die sie auslösten, war keine der Verzauberung oder des Entzückens. Sie vermochten diejenige oder denjenigen, die oder der ihnen begegnete, zu schockieren, sich die Erscheinungen des Realen

³³ Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Frankfurt a.M., Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1993

zu eigen zu machen, just indem sie sich darüber hinwegsetzten, aber auch den fundamentalen Leidenschaften des Daseins freien Lauf zu lassen, die der Westen hatte unterjochen wollen als Bedingung für den Übergang von der Welt des Instinkts in die der Kultur.

Am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entsteht ein dritter Typ von Sichtweise – mal ethnographisch, mal begrifflich.³⁴ Die begriffliche Sichtweise bewertet die gestalterischen und rein formellen Qualitäten der „Negerplastiken“, das Gefühl der Tiefe, welches die afrikanische Skulptur evoziert oder auch ihre Art den Raum einzubeziehen, ihre Fähigkeit zur affektiven Intensivierung des Bildes. Diese Objekte, dachte man, befreiten die Skulptur nicht nur von jeder Perspektive, sondern auch von jedem Abbildaspekt. Die ethnographische Sichtweise ihrerseits, versucht sie in ihrem Entstehungskontext zu verankern in der Absicht, ihre sozialen Bedeutungen zu entschleiern. Auf diesem Weg wird ihnen der Status von Kunstwerken zuerkannt, wenngleich sie aufs Neue nicht in ihrer eigenen Begrifflichkeit entschlüsselt werden.³⁵

Für Carl Einstein zum Beispiel ist die Kunst des Negers vor allem durch die Religion bestimmt. Die Skulpturen werden verehrt wie sie von jedem Volk des Altertums verehrt wurden. Der Ausführende gestaltet sein Werk so, als ob es sich um die Gottheit handelte. Mehr noch, der Künstler schafft einen Gott und sein Werk

³⁴ Carl Einstein, *Negerplastik*, Leipzig, Verlag der Weißen Bücher, 1915, macht sich daran, die formalen Eigenschaften der „objets nègres“ zu untersuchen, ebenso wie *Afrikanische Plastik*, Berlin, E. Wasmuth, 1921, sich in erster Linie für ihre Rolle und Bedeutung in ihrem Ursprungskontext interessiert.

³⁵ Cf. Coline Bidault, „La présentation des objets africains dans DOCUMENTS (1929/1930), magazine illustré“, *Les Cahiers de l'École du Louvre*, vol. 3, no 3, 2013, 5-13.

ist „selbständig, transzendent und unverwoben“³⁶. Es ist nicht dazu da, die Natur nachzuahmen wie in der europäischen Tradition. Das afrikanische Kunstwerk „bedeutet nichts, es symbolisiert nicht, es ist der Gott“³⁷. Es löscht alle Differenz zwischen Signifikant und Signifikat aus. Für andre erklärt sich die Kraft der afrikanischen Werke durch ihre magische Aufgabe, durch ihre Fähigkeit, die Welt mittels eines magischen Drehs zu manipulieren.³⁸ Man interessiert sich dafür, weil es möglich ist, sich darauf zu stützen, in der Hoffnung die Grenzen der westlichen Kultur hinter sich zu lassen.

Die Idee ist, dass Europa etwas Grundlegendes verloren hat, das es durch die Wendung zum afrikanischen Zeichen wiederfinden kann, etwas für die Erinnerung an reine Formen Wichtiges, an Formen, die von jedem Ursprung befreit sind und damit empfänglich für die Öffnung des Wegs zu einem ekstatischen Zustand, der letzte Grad der Intensität des Ausdrucks und der Punkt erhabener Empfindung. Diese Befreiung von jedem Ursprung ist zugleich eine Befreiung von jeder Perspektive. Man hebt hervor, dass in der schwarzen Kunst die psychische Distanz zwischen Betrachter und Bild sich verflüchtigt und sich die Möglichkeit einer absoluten Wahrnehmung aufzeigt. Das Bild wird nicht nur vom Bewusstsein betrachtet, sondern auch von der *psyché*.

Wenn das so ist, dann weil die schwarze Kunst andre Weisen der Repräsentation des Raumes anbietet, die zugleich symbolisch und optisch sind. Was sie zeigt, ist eher ein mentales Äquivalent des Bildes als das Bild selbst. Sie bringt daher eine andre Art des Sehens hervor. Um zu sehen braucht man das Auge nicht anzuhäl-

³⁶ Carl Einstein, *Negerplastik* XIII

³⁷ Carl Einstein, *Negerplastik*, XV

³⁸ André Breton, *L'Art magique*, 1957.

ten. Im Gegenteil, es geht darum, es freizusetzen, es aktiv und beweglich zu machen, es mit einer Vielzahl anderer psychischer und physiologischer Prozesse in Verbindung zu setzen. Nur unter dieser Bedingung kann es die Wirklichkeit aktiv rekonstruieren. Unter diesen Bedingungen ist das Auge kein totes Organ. Ausgehend von dem, was es sieht und was es erkennt, besteht seine Arbeit darin, das was fehlt zu erforschen; auf der Basis vieler Spuren und Indizien das im Bild inszenierte Objekt zu rekonstruieren, kurz sein Erscheinen auszulösen, es ins Leben zu bringen.³⁹

Das Europa, das die afrikanischen Objekte am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wiederentdeckt, steht unter dem Eindruck der zwei Erzählungen des (Wieder-)Beginns und des Endes. Wenn der Beginn der Ausgangspunkt für eine Veränderung hin zu etwas Anderem ist, stellt sich die Frage, wie man wissen kann, ob die Kunst als effektiver Ausgangspunkt einer künftigen Entwicklung zu wirken vermag, die nicht einfach eine Wiederholung des Vergangenen ist. Was das Ende angeht, so kann es sich als Vollendung erweisen (als intensive Erfahrung unbedingt wertvoller Bedeutungen) oder auch als Katastrophe. Es gibt Resultate, die jeden Wiederbeginn unmöglich machen. Und es gibt Brandherde, die verhindern, dass es zu einem Ende kommt oder die nur eines in Form der Katastrophe zulassen.

Am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts trugen die afrikanischen Objekte zur Belebung dieser Debatte im Herzen eines Europas bei, das sich auf der Suche nach einem anderen Denken über die Zeit, über das Bild und die Wahrheit befand. Es

³⁹ Dieser Teil stützt sich auf die Analyse von Carlo Severi, *Objekte als Personen : Eine Anthropologie des Zusammenspiels von Sehen und Glauben*, Göttingen, Konstanz University Press, 2019, 49-53.

handelt sich um ein eroberndes Europa, dessen Beherrschung der Welt relativ gesichert ist, das aber zugleich von Zweifeln beherrscht wird, weil letzten Endes diese Macht über den Rest der Welt – speziell der Kolonialismus – auf einer apokalyptischen Struktur beruht, wie es Aimé Césaire später formuliert.⁴⁰ Europa befragt sich selbst, weil es wissen will, ob seine Herrschaft über die Welt letztendlich nicht bloß spektral ist – und ob es möglich ist ein Denken der Zeit, des Bildes und der Wahrheit zu artikulieren, welches nicht nur ein einfaches Denken des Nichts, sondern ein wahrhaftes *Denken des Seins und der Verbindung* wäre.

Die afrikanischen Objekte haben demnach unersetzliche Funktionen im historischen Übergang Europas ausgeübt. Sie dienten nicht nur als Pfand auf seiner chimerischen (und oftmals desaströsen) Suche nach der Enthüllung und Bekundung der Wahrheit in der Welt oder auf Europas verzweifelter Suche nach einem Kompromiss zwischen dem Geist, dem Gefühl und der Materie. In beinahe spektraler Weise haben sie es auch daran erinnert inwieweit das Erscheinen des Geistes in der Materie (die ureigene Frage der Kunst) stets einer Sprache bedarf, einer anderen Sprache, der Sprache des Anderen, des Erscheinens des Anderen in der Sprache.

Heute stellt man sich fast überall im Westen die Frage, ob man diese Objekte denen zurückgeben soll, die ein Recht auf sie haben, oder nicht. Aber sehr wenige bemühen sich zu verstehen, was ursprünglich ihre Anwesenheit in Europa rechtfertigte und wofür sie im europäischen Bewusstsein der Signifikant waren. Man muss angesichts dessen auf das Wesentliche zurückgehen. Wessen will man sich heute entledigen? Was will man repatriieren und warum? Ist das Werk, das diese

⁴⁰ Aimé Césaire, *Discourse on colonialism*, New York, Monthly Review Press, 2000

Objekte in der Geschichte des europäischen Bewusstseins ausführen sollen, vollbracht? Was hat es letztlich hervorgebracht und wer hat die Folgen zu tragen? Hat Europa nach so vielen Jahren der Präsenz dieser Objekte in seinen Institutionen endlich gelernt, mit dem und denen umzugehen, die von außerhalb oder gar aus extremer Ferne kommen? Ist es schließlich bereit, den Weg in Richtung auf die Ziele, die noch kommen werden, einzuschlagen oder ist es selbst nur ein Umbruchphänomen, das sich im Zerfallen verliert, ohne Tiefe und Perspektive?

Die Last der Schuld und eine Geschichte von Aderlassen

Legalismus und Paternalismus charakterisieren die zwei Typen von Einwänden, die für gewöhnlich von denen vorgebracht werden, die sich gegen das Projekt der Restitution wenden. Einesteils behauptet man, dass in letzter Instanz das Recht (in diesem Fall diverse Varianten europäischen Eigentumsrechts) eine Rückgabe oder einen Transfer dieser Artefakte an ihre rechtmäßigen Inhaber nicht gestattet. Man hütet sich wohl, ihre externe Herkunft und die ihrer Erschaffer ins Spiel zu bringen. Man tut gleichwohl so, als ob die Antwort auf die Frage, wem sie gehören ganz und gar nicht von derjenigen – präjudiziellen – abhinge, woher sie kommen und wer ihre Urheber sind.

Mit anderen Worten führt man eine Zäsur ein zwischen einerseits dem Eigentumsrecht und dem Benutzungsrecht und andererseits dem Akt der Herstellung und dem Subjekt, das etwas herstellt. Man legt besonderen Wert darauf, dass es nicht genügt, etwas hergestellt zu haben, um automatisch der Eigentümer zu sein. Etwas herstellen ist das Eine. Das Recht zum ausschließlichen und absoluten Gebrauch, zum Genuss, und zur Verfügung unter den rechtlichen Beschränkungen zu haben

ist das Andere. Und da nun einmal herstellen nicht dasselbe ist wie besitzen, ist die Herkunft eines Werkes keine hinreichende Bedingung seinen Besitz oder ein Recht auf seinen Besitz zu beanspruchen.

Man tut zugleich so, als seien die Bedingungen, unter denen diese Objekte erworben wurden, kaum je problematisch gewesen, als habe es sich vom Anfang bis zum Ende um Transaktionen zwischen Gleichen gehandelt, auf einem freien Markt, wo der Wert der Objekte durch einen objektiven Preismechanismus bestimmt sei. Da sie den Test des Marktes durchlaufen hätten, schließt man, dass diese Objekte nicht mehr „vakant und herrenlos“ seien. Sie seien vielmehr „unveräußerlich“, exklusives Eigentum, sei es der öffentlichen Hand als solcher (die sie auf dem Umweg über museale Institutionen verwaltet), sei es von Privatleuten, die sich ihrer ohne Einschränkung erfreuen dürften, da sie sie ja gekauft hätten. Rechtlich gesehen sei die Debatte um die Restitution der afrikanischen Objekte daher gegenstandslos, ihre Präsenz in westlichen Museen und anderen, privaten Institutionen kaum von Interesse für eine Beschlagnahme und in dieser Beziehung auch keines moralischen oder politischen Urteils bedürftig.

Andere - oder manchmal auch dieselben - behaupten, Afrika verfüge kaum über die Institutionen, Infrastrukturen, technischen oder finanziellen Ressourcen, über qualifiziertes Personal oder Know how, die für die Bewahrung und Erhaltung der fraglichen Objekte erforderlich sind. Die Rückkehr dieser Sammlungen in solche Umgebungen setze sie vermehrten Risiken der Zerstörung oder Beschädigung aus, des Vandalismus, des Raubs. Sie in den Museen des Westens zu behalten sei der beste Weg sie zu sichern, auf die Gefahr hin, sie ab und zu für einzelne Ausstellungen den Afrikanern auszuleihen. Andre schließlich, wollen die Objekte gerne

zurückgeben, auch ohne Reklamation der angeblich beraubten afrikanischen Gemeinschaften. Doch könne von einer Anerkennung von Schuld wem gegenüber auch immer nicht die Rede sein.

Diese Art, das Problem der Rückerstattung anzusprechen – da sie keine Anerkennung von Schuld, noch eine andere daraus resultierende Verpflichtung mit sich bringt – ist weder neutral noch unschuldig. Es ist Teil der Verdunkelungsstrategien derjenigen, die davon überzeugt sind, dass in einem erklärten oder nicht erklärten Krieg der Gewinner immer Recht hat und Plünderung sein Lohn ist. Der Besiegte ist stets im Unrecht, er hat keine andere Wahl, als seinem Henker zu danken, wenn er sein Leben verschont, und es gibt kein automatisches Recht auf Gerechtigkeit für denjenigen, der besiegt wird. Mit anderen Worten ist es die Gewalt, die das Recht schafft, und es gibt keine Kraft des Rechts, die nicht aus der Macht der Sieger hervorgeht. Wie lässt sich verhindern, dass der wahre Charakter der Auseinandersetzung auf diese Weise verschleiert wird, dass eine so eminent politische und moralische Angelegenheit auf einen banalen Kampf von Notaren und Buchhaltern reduziert wird, indem wir ansonsten einer derart zynischen Rechtsauffassung den Rücken zuwenden?

Unter dem Vorwand, dass Recht und Gesetz autonom seien und kaum der Ergänzung bedürften, wird das Recht von jeder Verpflichtung zur Gerechtigkeit befreit. Seine Aufgabe ist nicht mehr, der Gerechtigkeit zu dienen, sondern bestehende Machtverhältnisse zu heiligen. Andererseits müssen wir uns von einem rein buchhalterischen Ansatz der Restitution verabschieden, der sie allein aus der Sicht der Institution des Eigentums und des Rechts betrachtet, das sie ratifiziert. Wenn die Rückgabe afrikanischer Objekte keine Gelegenheit für Europa sein soll, sich zu geringen Kosten ein gutes Gewissen zu verschaffen, gilt es daher, die Debatte auf die historisch-philosophischen, anthropologischen und politischen Aspekte des

Rückgabeaktes zu konzentrieren. Dann zeigt sich, dass jede authentische Rückgabepolitik untrennbar mit der *Fähigkeit zur Wahrheit* verbunden ist. Die Wahrheit zu ehren und die Welt in Ordnung zu bringen wird damit zur unumgänglichen Grundlage einer neuen Verbindung und einer neuen Beziehung.

Es ist sicherlich nicht die ganze Geschichte, aber von allen Regionen der Erde unterscheidet sich unsere zweifellos von den anderen durch die Natur, die Menge und die Dichte dessen, was ihr genommen wurde, was ihr entrissen wurde, dessen sie beraubt wurde. Liegt es daran, dass der Kontinent kein unbestreitbares Imperium über die Meere ausgeübt hat? Oder, wie der Dichter Aimé Césaire unter anderen Umständen erinnerte, weil er weder Pulver noch Kompass erfand?⁴¹ Oder weil sein Name niemals bis in ferne Ländern bekannt und gefürchtet war, außer vielleicht wegen der Härte seines Klimas - und laut Hegel der Wildheit seiner Machthaber und seiner Kannibalenfeste, dem Alpha und Omega jeder rassistischen Phantasterei?

Wenn jedoch so viele seiner Schätze heute außerhalb zu finden sind, dann deshalb, weil es einen brutalen Teil der afrikanischen Geschichte gibt, der aus Verwüstungen und Plünderungen, dem Entreißen, kontinuierlichen Entwendungen und sukzessiven Eroberungen besteht. Afrika hat außerordentliche Schwierigkeiten, seine Menschen bei sich zu behalten und das Beste ihrer Arbeit für sich selbst zu bewahren. Bereits im 15. Jahrhundert fielen die Europäer über die afrikanischen

⁴¹ “Ceux qui n’ont inventé ni la poudre ni la boussole/Ceux qui n’ont jamais su dompter la vapeur ni l’électricité/ Ceux qui n’ont exploré ni les mers ni le ciel mais ceux sans qui la terre ne serait pas la terre”, Aimé Césaire, “Cahier d’un retour au pays natal”, „Die weder das Pulver noch den Kompass erfanden /Die nie den Dampf oder die Elektrizität zu zähmen vermochten/Die nie die Meere noch den Himmel erforschten, aber die, ohne die, die Erde nicht die Erde wäre“ veröffentlicht im Band 20 der Zeitschrift *Volontés*, 1939.

Küsten her. Fast vier Jahrhunderte lang und unter aktiver Mitwirkung von lokalen Führern, Kriegern und Händlern unterhielten sie einen bewaffneten und lukrativen Handel mit Menschenfleisch aufrecht, bei dem sie sich der Körper von Millionen lebendiger Frauen und Männer im arbeitsfähigen Alter bemächtigten. Dann kam das 19. Jahrhundert. Im Laufe vieler Expeditionen und anderer Arten des Eindringens nahmen sie Stück für Stück und trotz vielfachen Widerstandes alles in Beschlag, was sie in die Hände bekamen, einschließlich der Territorien.

Was sie nicht mitnehmen konnten, zerschlugen sie und oft zündeten sie es an. Der Raub der Körper war nicht genug. Während der eigentlichen kolonialen Besetzung erpressten sie viele Bewohner und beschlagnahmten oder zerstörten das, was diesen lieb und teuer war. Mit ausgetrockneten Getreidespeichern, geschlachteten Tieren und verbrannten Ernten wurden viele Gebiete entvölkert, unterernährt wie sie waren, den Krankheiten, der Zwangsarbeit, der Kautschukgewinnung und anderen Schindereien ausgesetzt und ökologischen Zerstörungen durch die Kolonisierung ausgeliefert.⁴²

Fast kein Bereich wurde verschont – nicht einmal die Vorfahren und Götter. Es gibt nicht einmal Gräber, die nicht entweiht wurden. In Windeseile schleppten sie fast alles davon – Ornamente, ferner Dinge des täglichen Bedarfs, feine Stoffe, üppige Halsketten, Ringe, kunstvoll hergestellten Schmuck mit Gold-, Kupfer- oder Bronzeinlagen, Gürtel, verschiedene mit Gold bestickte Objekte, darunter Schwerter, Schilde für Krieger, Türen, Sitze und Throne, bei denen Figuren von Männern, Frauen, Tieren und Elementen der Flora und Fauna herausgearbeitet waren, prächtige Fibeln, Armbänder und andere Pailletten, Tausende von "Medikamenten", die sie als "Fetische" identifizierten. Was ist mit den Holzskulpturen,

⁴² Siehe zur Illustration *Le rapport Brazza. Mission d'enquête du Congo: rapport et documents (1905-1907)*, Paris, Le passager clandestin, 2014.

geschnitzt mit geschwungenen Linien und Flechtwerk? Was mit den Borten und Geweben aller Art, den unzähligen Reliefs und Basreliefs, menschliche Figuren aus Holz oder Bronze, kombiniert mit den Köpfen von Vierbeinern, mit Vogelbildern, Schlangen, Pflanzen, die den wundersamen Landschaften aus den Volksmärchen ähnelten, mit den Tönen und den bunten Stoffen? Wie soll man außerdem die Tausenden von Schädeln und die Masse menschlicher Knochen vergessen, von denen die meisten in den Untergeschossen von Universitäten, Krankenhauslabors und Kellern westlicher Museen aufgestapelt wurden? Gibt es außerdem eine einzige westliche Museumsinstitution, die in ihrer Konzeption nicht auf afrikanische Knochen zurückgeht?⁴³

Wie viele Beobachter feststellten, nahmen zahlreiche ethnographische Missionen Züge räuberischer Aktivitäten an, speziell ausgerichtet auf Entführung und Plünderung, Jagd und Raubzüge.⁴⁴ Darüber hinaus zeugt das Nebeneinander von Naturobjekten, verschiedenen Artefakten und Wildtieren, die in vielen westlichen Museen des 19. Jahrhunderts (ethnographischer und militärischer Art) ausgestopft wurden, von dieser Art Verbindung. Die Sammlung materieller Gegenstände dieser "Naturvölker" ging oft Hand in Hand mit der Sammlung von Jagdtrophäen und damit dem Töten und Abschlachten von Tieren.⁴⁵ Das Ganze wurde dann in einem museologischen Prozess in Ordnung gebracht, der die gesamte Beute (samt der

⁴³ Lotte Arndt, "Vestiges of Oblivion: Sammy Baloji's Works on Skulls in European Museum Collections", darkmatter (www.darkmatter101.org/site/2013/11/18.)

⁴⁴ Cf. Julien Bondaz, "L'ethnographie comme chasse. Michel Leiris et les animaux de la mission Dakar-Djibouti", *Gradhiva*, no. 13, 2011, 162-181; ferner "L'ethnographie parasitée? Anthropologie et entomologie en Afrique de l'Ouest (1928-1960)", *L'Homme*, no. 206, 2013, 121-150. Siehe auch Nancy J. Jacobs, "The Intimate Politics of Ornithology in Colonial Africa", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 48, no 3, 2006, 564-603.

⁴⁵ J. MacKenzie, *The Empire of Nature: Hunting, Conservation and British Imperialism*, Manchester, Manchester University Press, 1988.

Tiere) in Kulturprodukte verwandelt.⁴⁶ Die Sammelaufträge beschränkten sich daher nicht auf Objekte oder die Zerstückelung menschlicher Leichen.⁴⁷ Der Fang von Wildtieren gehörte auch dazu, "von den kleinsten Tieren bis zu den größten Säugetieren".⁴⁸ Dies galt auch für viele zoologische und entomologische Proben. Es nimmt wenig Wunder, dass bei Maskensammlungen die Köpfe der Masken in einer dramatischen Enthauptungsgeste von ihren Kostümen getrennt wurden. "Das Vokabular, das zur Beschreibung von Sammelpraktiken verwendet wird, spiegelt diese Interferenz deutlich wider", merkt Julien Bondaz an. Zugegeben erfolgte die Eingliederung in die Sammlung nicht bei allen Objekten allein durch Gewalt, doch bleibt es dabei, dass der Erwerb dieser Objekte oft durch räuberische Praktiken erfolgte.

⁴⁶ Cf. Nelia Dias, "L'Afrique naturalisée", *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, no 155-156, 1999, 590.

⁴⁷ Allen F. Roberts, *A Dance of Assassins. Performing Early Colonial Hegemony in the Congo*, Bloomington, Indiana University Press, 1998; Ricardo Roque, *Headhunting and Colonialism. Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; et Andrew Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

⁴⁸ Siehe Julien Bondaz, "Entrer en collection. Pour une ethnographie des gestes et des techniques de collecte", *Les Cahiers de l'Ecole du Louvre*, vol. 4, no 4, 2014.

Der Verlust der Welt

Alle diese Objekte waren Teil einer *generativen Ökonomie*. Als Produkte eines offenen Systems des Wissensaustauschs waren sie Ausdruck der Verbindung von singulärem und individuellem Genie und gemeinsamem Genie in partizipativen Ökosystemen, in denen die Welt kein zu eroberndes Objekt, sondern ein Reservoir an Potenzialen war; und in denen es keine reine und absolute Macht gab, außer derjenigen, die die Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit war.

Hinsichtlich der Restitution gilt es daher auf das Wesentliche zurückzukommen. Die andauernden Aderlasse, die wir erlitten haben, durch den Mangel an wissenschaftlichem und technologischem Können und Feuerkraft zu erklären, ist nur der Lack, der das Wesentliche verbirgt. Erstens muss die Geschichte der afrikanischen technischen Systeme und ihrer operativen Abläufe noch geschrieben werden. Andererseits hat man wohl aus den Augen verloren, dass die Beziehung der Menschheit zur Welt, zur Materie und zu allen Lebewesen sich nicht in Wissenschaft und Technik erschöpft. Moderne Wissenschaft und Technologie sind nur eine von mehreren Vermittlungen der menschlichen Anwesenheit mit der Natur und der Existenz. Wissenschaft und Religion stehen nicht unbedingt im Gegensatz zur Magie, das Profane ist nicht das Gegenteil des Heiligen, und der magische Modus der Existenz ist nicht unbedingt prätechnisch. Es gibt keine einheitliche evolutionäre Skala entlang einer linearen Trajektorie, die als Instanz für die Messung und Beurteilung aller Existenzmodi dienen könnte.

Wenn Afrika nicht der Ursprung thermobarischer Bomben war, so bedeutet das nicht, dass es keine technischen Objekte oder Kunstwerke geschaffen hat oder

dass es gegenüber Anleihen oder Innovationen verschlossen war. Es bevorzugte andere Existenzmodi, in denen die Technologie *stricto sensu* weder eine Kraft des Bruchs und der Beugung noch eine Kraft der Divergenz und Trennung war, sondern eine Kraft der Vervielfältigung und Vermehrung. Im Zentrum dieser Dynamik war jede konkrete und unterschiedliche Realität immer und per Definition ein Symbol für etwas anderes, für eine andere Figur und Struktur.

In diesem System permanenter Bezugnahmen, gegenseitiger Korrespondenz, multipler Vermittlungsmuster, hat jedes Objekt ein anderes ständig umhüllt, maskiert, enthüllt und herausgestellt, seine Welt erweitert und sich in sie eingefügt. Sein stand nicht im Widerspruch zum Nichtsein. In einer ebenso intensiven wie endlosen Spannung versuchte der eine stets den anderen einzubeziehen. Das Werden nahm die Stelle der Identität ein, eine Realität, die erst nachträglich geschah - nicht das, was fertig und besiegelt ist, sondern immer das, was initiiert, verkündet und vorwegnimmt; was Metamorphose und Passage erlaubt (zu anderen Orten, zu anderen Figuren, zu anderen Momenten). Für diese plastische Menschheit war es wichtiger, sich in die Welt einzufügen, um teilzunehmen und sie zu erweitern, als sie zu mathematisieren, zu dominieren und zu unterwerfen.

Wie in den von Carlo Severi beschriebenen indianischen Kulturen waren nicht nur Menschen mit Sprache, Bewegung oder gar einem Geschlecht ausgestattet. Viele Artefakte waren es oder konnten es auch sein. Das Gleiche galt für Tiere und andere Lebewesen. Wenn alles erzeugt wurde, war auch alles vergänglich.⁴⁹ Alles hatte sein Emblem. Darüber hinaus war alles, was existierte, in einer ständigen Bewegung der Transformation gefangen und konnte in einzelnen Momenten die Embleme und Kräfte eines anderen oder mehrerer Wesen auf einmal annehmen.

⁴⁹ Dominique Zahan, *La graine et la viande. Mythologie dogon*, Paris, Présence africaine, 1969.

Es gibt in dieser Sicht verschiedene Existenzweisen, „die ein beliebiges Individuum charakterisieren können, sei es nun ein Tier, eine Pflanze, ein Mensch oder ein Artefakt“, bemerkt Severi.⁵⁰ Nichts spiegelte diese Idee einer potentiellen und unaufhörlichen Transformation aller Wesen besser wider als das, was Carl Einstein "das Drama der Metamorphosen" nannte, womit wir die ständige Erneuerung der Formen durch ihre "Verschiebung und vielfältige Neuzusammensetzung" meinen.⁵¹

Dieses Prinzip der Beziehung, das nicht durch eine tote Identität, sondern durch einen "kontinuierlichen Kreislauf" von Lebensenergie und konstanten Durchgängen von einer Form zur anderen ausgedrückt wird, galt nicht nur für den Menschen. Tiere, Vögel und Pflanzen können die Gestalt des Menschen annehmen und umgekehrt.⁵² Das bedeutete nicht unbedingt, dass zwischen der Person oder dem Seienden und seinem äußeren Doppelgänger eine vollständige Ununterscheidbarkeit bestanden hätte oder dass ihre Einzigartigkeit auf ein Nichts reduziert wurde. Das Gleiche galt für das Tragen der Maske. Der Maskenträger wurde nicht zum Gott. Der maskierte Initiator zelebrierte das Erscheinen eines *multiplen und plastischen Wesens*, das aus mehreren anderen Wesen der Welt mit ihren je eigenen wesentlichen Eigenschaften bestand, alle in einem einzigen Körper vereint. Die Fähigkeit, sich selbst als Objekt oder Medium wahrzunehmen, führte nicht unbedingt zu einer vollständigen Fusion zwischen dem Subjekt und dem Objekt.

⁵⁰ Carlo Severi, *Objekte als Personen : Eine Anthropologie des Zusammenspiels von Sehen und Glauben*, Göttingen, Konstanz University Press, 2019, 275.

⁵¹ Joyce Cheng, "Georges Braque et l'anthropologie de l'image onirique de Carl Einstein", *Gradhiva*, 14, 2011, 107.

⁵² Amos Tutuola, *My Life in the Bush of Ghosts*, 1954.

Das Konzept der ontologischen Grenze hatte daher nie die Autorität, die es in den Trajektorien anderer Regionen der Welt erworben hat. Das Wichtigste war nicht man selbst zu sein, man selbst gewesen zu sein oder sich getreu gemäß einer ursprünglichen Einheit zu wiederholen. Sich selbst wenn nötig zu verneinen oder zu wiederholen wurde nicht sonderlich missbilligt. Ein Anderer zu werden, die Grenzen zu überschreiten, wiedergeboren werden können, ein weiteres Mal, an anderen Orten und in einer Vielzahl anderer Gestalten, eine unendliche Anzahl anderer Summen, um grundsätzlich andere Lebensströme zu erzeugen - das war die Grundvoraussetzung innerhalb einer Struktur der Welt, die streng genommen weder vertikal noch horizontal noch schräg, sondern *netzartig* war.

Waren auch nicht alle Kunstwerke rituelle Objekte, so wurden sie doch durch rituelle Handlungen zum Leben erweckt. Außerdem gab es ein Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt, entlang einer wechselseitigen Definition. Durch Rituale, Zeremonien und wechselseitige Beziehungen fand die Zuschreibung der Subjektivität an ein unbelebtes Objekt statt. Das ist die Welt, die wir verloren haben, deren Träger die afrikanischen Objekte waren und deren Erscheinung sie über die Vielfalt ihrer Formen hinweg feierten. Diese Welt, niemand kann sie uns jemals zurückgeben.

Die Objekte waren ihrerseits Träger von Energie und Bewegung. Als lebende Materie arbeiteten sie gemeinsam am Leben. Auch wenn sie an sich nur Utensilien und Geräte waren, waren sie Teil des Lebens, des physischen Lebens, des psychischen Lebens, des energetischen Lebens, der Art von Leben, deren erste Qualität die Zirkulation war. Das ist vielleicht der Grund, warum sie als Kräfte des Zeugnens, der Unterwerfung und der Maskerade sowie als markante Belege des Heidentums und des Animismus Gegenstand so vieler Verteufelungen waren. Wie kann man jetzt den Anspruch erheben, sie uns zurückzugeben, ohne sie vorher entdämonisiert zu haben - ohne seinerseits „auf den Teufel verzichtet“ zu haben?

Wir waren also über einen relativ langen Zeitraum das Lagerhaus der Welt, sowohl die Quelle ihrer Wiederbelebung, als auch das abstoßende Subjekt ihres Aderlasses. Afrika hat der Welt einen hohen Preis gezahlt – und das ist noch lange nicht vorbei. Nebenbei bemerkt, gibt es etwas Kolossales, Unzählbares, Unbezahlbares, das für immer verloren ist und das sich im Leben aller unserer Objekte in Gefangenschaft sowie im Leben unserer Menschen in der Gefängnislandschaft von gestern und heute widerspiegelt.

In bestimmten Situationen spielten einige dieser Objekte eine wahrhaft philosophische Rolle im Inneren der Kultur. Sie dienten etwa als Vermittler zwischen dem Menschen und den Kräften des Lebens. Sie dienten den Menschen als Mittel, um über ihre gemeinsame Existenz nachzudenken. Hinter der technischen Tätigkeit zu ihrer Herstellung verbarg sich ein besonderer Horizont - die Bündelung der generativen Ressourcen in einer Weise, die nicht das gesamte Ökosystem gefährdete; die bedingungslose Weigerung, alles in Waren umzuwandeln; die Pflicht, die Tür und das Wort für die Dynamik auf Augenhöhe und die ununterbrochene Erzeugung der Gemeinschaftsgüter zu öffnen. Ihr Verlust brachte daher eine echte Verarmung der symbolischen Welt mit sich.

Hinter jedem von ihnen standen auch Berufe und hinter jedem Beruf ein Fundus an Wissen und Fachkenntnissen, der ständig erlernt und weitergegeben wurde, ein technischer und ästhetischer Gedanke, figurative Informationen, eine gewisse Magie, kurz gesagt das menschliche Bemühen, das eigentliche Material des Lebens, seine Auswahl an Substanzen, zu zähmen. Eine ihrer Funktionen war es, Formen

und Kräfte zu verbinden, indem sie sie symbolisierten; die Kräfte zu aktivieren, die es erlaubten, die Welt zu bewegen.⁵³

All dies ist vergangen, der hohe Tribut, den Afrika an Europa, diese Region der Welt, an die uns ein intrinsisches Verhältnis von Aderlass und Extraktion bindet, entrichtet hat. Das mag einer der Gründe sein, warum viele Afrikaner mit der Erinnerung an Europa zugleich eine Note von Faszination und Niedertracht verbinden. Jene perverse Faszination, die Gewalt und rohe Macht, Lügen und die beinahe permanente Ablehnung von Verantwortung ausüben. Niedertracht, weil sie davon überzeugt sind, dass Europa sie nicht will; dass es vor allem ein gehorsames und gefügiges Afrika will; ein Afrika wie eine Leiche, die mit seinem Leichentuch geschmückt ist, zwar grundsätzlich leblos, aber sich ständig wiederbelebend und in seinem Sarg sich aufrichtend; dass die Art von Afrikaner, die es toleriert und akzeptiert, der Afrikaner ist, dessen Energien es unaufhörlich auffängt und umleitet, derjenige, der mit der fügsamen Treue eines Tieres gehorcht, das ein für allemal seinen Herrn und Meister erkannt hat.

Die Befähigung zur Wahrheit

Der Westen hat uns lange Zeit die Anerkennung seiner Schuld verweigert, jenen Berg an Schulden, den er während der Eroberung der Welt angehäuft hat und den er seither mit sich herumschleppt. Heute behaupten die meisten seiner Verteidiger,

⁵³ Siehe hierzu die Arbeiten von Pierre Bonnafe, "Une force, un objet, un champ: le *buti* des Kukuya au Congo", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, no 8, 1987; "Une grande fête de la vie et de la mort: le *miyali* des Kukuya", *L'Homme*, Juin 1973, et *Le lignage de la mort, Nzo lipfu*, Paris, Nanterre, 1978.

wir seien im Gegenteil seine Schuldner. Ihrem Verständnis nach hätten wir eine "Zivilisationsschuld", weil einige von uns, so argumentieren sie, Vorteile aus dem gegen uns begangenen Verbrechen zogen, manchmal mit unserer eigenen Komplizenschaft. Heute will er nicht nur die Fremden loswerden, die wir sind. Er will auch, dass wir unsere Objekte zurücknehmen. Ohne sich zu erklären. Er will endlich verkünden können: "Da ich dir keinen Schaden zugefügt habe, schulde ich dir absolut nichts".

Was will er also, wenn er uns anbietet, unsere Objekte zurückzunehmen und die Räume freizumachen, die sie in seinen Museen belegen? Neue Beziehungen knüpfen? Oder in dieser Zeit der Schließung das wiederholen, was er immer vermutet hat, nämlich dass wir Personen-Objekte sind, die definitionsgemäß zur Disposition stehen? Machen wir es ihm leichter, indem wir auf jedes Rückgaberecht verzichten? Wagen wir es, weiter zu gehen und das Rückführungsangebot abzulehnen? Indem wir diese Objekte in einen ewigen Beweis für das Verbrechen verwandeln, das er begangen hat, für das er aber keine Verantwortung übernehmen will, fordern wir ihn auf, für immer mit dem zu leben, was er genommen hat, und seine Kainsrolle für immer zu akzeptieren?

Aber nehmen wir an, dass wir dem Angebot nachgeben und dass wir statt einer echten *Restitution* mit einer einfachen *Rückgabe von Artefakten* zufrieden sind, *die jetzt ohne Substanz sind*. Wie können wir zwischen Objekten und ihrem Gebrauchswert einerseits und Kunstwerken im eigentlichen Sinn andererseits unterscheiden? Oder zwischen rituellen und kulturellen Objekten und gewöhnlichen Objekten, auch wenn nur sehr wenige sicher sind, was jedes dieser Objekte an sich ist, wie es gemacht wurde und wie es "funktioniert" hat, für welche Energien es das Gehäuse war und die es freisetzen konnte, unter welchen Umständen und mit

welchen Auswirkungen sowohl auf die Materie selbst als auch auf Menschen und Lebewesen im Allgemeinen? Im Übrigen ist all dieses Wissen verloren gegangen.

Wie Pol Pierre Gossiaux erklärt, war die afrikanische Kunst weitgehend Teil einer Ästhetik, die als kumulativ bezeichnet werden kann. Die Objekte entstanden aus "der Ansammlung und Akkumulation von disparaten Elementen", die "ihre Bedeutung und Funktion erst durch formale und semantische Beziehungen annahmen, die eben durch ihre Akkumulation erzeugt wurden". Das so zusammengestellte Objekt wurde nur insoweit als "schön" eingestuft, als es seine rituelle Funktion vollständig übernommen hat. Solche Zusammenstellungen, sagt er, waren nicht zufällig. Sie erforderten eine lange Ausbildung und eine lange Einführung in den Umgang mit jahrhundertealtem Wissen, das verlorengegangen ist.⁵⁴ Wer soll jenseits der Objekte als solche die mit ihnen verbundenen Gedankengänge, die von ihnen ins Spiel gebrachten Erkenntnisformen, die von ihnen mobilisierten Erinnerungs- und Vorstellungsformen, deren Produkt sie wiederum waren, wiederherstellen?

Im Übrigen klappt eine große Lücke zwischen dem, was weggegangen ist und dem, was zurückkommt, da die meisten dieser Objekte verformt und unkenntlich geworden sind. Die Objekte in Sammlungen und Museen sind nicht nur aus dem

⁵⁴ Sowohl die Herstellung als auch die Konservierung und Restaurierung von Objekten erforderte ein hohes Maß an technischem Wissen - Wissen über die botanische, pflanzliche, mineralische und organische Welt. So erforderte beispielsweise die Verwendung von Holz ein Mindestmaß an Kenntnis der Komponenten, insbesondere derjenigen, die es schimmel- und witterungsbeständig machten. Das Gleiche galt für tierische Öle und Fette sowie für die verschiedenen Pigmente und Elemente wie Feuer, deren Aufgabe es war, Objekte fäulnisicher zu machen. Sieh hierzu Pol Pierre Gossiaux, "Conserver, restaurer: écrire le temps en Afrique", *CeROArt*, 1, 2007.

kulturellen Kontext isoliert, in den sie zur Intervention aufgerufen wurden.⁵⁵ Einige haben viele Verletzungen und Amputationen erlitten, auch körperliche, und weisen jetzt erhebliche Narben auf.⁵⁶ Nehmen wir das Beispiel von Masken und anderen Artefakten, die bei Tanzveranstaltungen verwendet werden. Die meisten von ihnen kamen bedeckt, bekleidet mit allerlei Verzierungen (Eulen-, Adler-, Geier-, Wachtel- oder Hahnenfedern, Stachelschweinstacheln oder sogar Kleidern aus der Rinde von Papyruspigmentstielen) nach Europa. Diese unverwechselbaren Ornamente und Stile sowie der Kontext, in dem man sie einlud zu erscheinen, machten sie zu Trägern von Sinn. Sie waren genauso wichtig wie die morphologischen Eigenschaften der Objekte oder, wie Gossiaux betont, "die Artikulation ihrer Geometrie im Raum". Dennoch wurden sie systematisch von "allem, was die Erscheinung ihrer Strukturen zu verschleiern schien", befreit.⁵⁷

Wenn für die meisten Völker, die sie hervorgebracht haben, der Gegensatz zwischen Mythos und Technologie, Technologie und Ritus per definitionem fragil war, wie können wir dann gleichermaßen zwischen den verschiedenen Verwendungszwecken unterscheiden, zwischen Masken, Statuen und Statuetten-Schreinen, Fliegenklatschen, Pflanzenresten, menschlichen Knochen und Amuletten, Tierhäuten, Kaolin, Muscheln und Padoukpulver, Lanzen, Trommeln und anderen Gegenständen, die den Übergangs- oder Initiationsriten gewidmet waren, die zur Ehre der Toten oder zur Vertreibung böser Geister bestimmt waren, und andere, die noch für therapeutische oder seherische Praktiken benötigt wurden?

⁵⁵ Laut Johannes Fabian, ist gerade diese Praxis der "Dekontextualisierung" das Eigentümliche ethnographischen Sammelns, siehe "On Recognizing Things. The 'Ethnic Artefact' and the 'Ethnographic Object'", *L'Homme*, 170, 2004.

⁵⁶ Cf. Gaetano Speranza, "Sculpture africaine. Blessures et altérité", *CeROArt*, 2, 2008.

⁵⁷ Cf. Pol Pierre Gossiaux, "Conserver, restaurer: écrire le temps en Afrique", *CeROArt*, 1, 2007.

Wer kann ehrlicherweise leugnen, dass das, was genommen wurde, nicht nur die Objekte waren, sondern mit ihnen riesige symbolische Reservoirs, riesige Potenzialreserven? Wer sieht nicht, dass das Horten afrikanischer Schätze in weitem Ausmaß einen gewaltigen Verlust darstellte, der praktisch unermesslich war und daher auch nicht rein finanziell kompensiert werden konnte? Denn was er mit sich brachte war die Devitalisierung unserer Fähigkeit, Welten und andere Formen unserer gemeinsamen Menschheit entstehen zu lassen.

Es geht also nicht allein darum, Materialien, Stile, Dekorationen und Funktionen zurückzugeben. Wie wird ihr Sinn zurückgegeben? Ist er für immer verloren? Wer soll dafür entschädigen, dass mit diesem Verlust für immer weitergelebt werden muss? Kann er überhaupt kompensiert werden? Ein Teil Europas will sich mit diesen Fragen nicht belasten. Für ihn ist die Rückgabe keine Verpflichtung. Getreu einer Variante des Legalismus, die aus seiner langen Geschichte stammt, ist er der Ansicht, dass es keine Verpflichtung gibt solange es keinen rechtlichen Zwang gibt. Seiner Ansicht nach ist jede Rückerstattung, was auch immer man sagen mag, eine von mehreren Zahlungsmethoden. Es gibt nichts, was du bezahlen musst, ohne dass es eine Schuld gibt. Jede Rückerstattung setzt daher das Vorhandensein einer Schuld voraus, ob anerkannt oder nicht.

Europa ist jedoch der Ansicht, dass es nicht unser Schuldner ist und wir nicht seine Gläubiger. Es gibt also keine Schulden zu begleichen. Wenn es sie gäbe, könnten wir es dennoch nicht dazu zwingen. Es lässt sich nicht zwingen. Es ist der Auffassung, dass die zur Verfügung stehenden Rechtsmittel es uns nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge nicht erlauben, es zur Rückgabe unserer Objekte zu zwingen. Sofern es eine Rückgabeverpflichtung gibt ist diese nicht bindend. Was die Verpflichtung im eigentlichen Sinn ausmacht ist die Aussicht auf Strafe im Falle der Nichterfüllung. Und wenn es trotz alledem dazu kommt, dass es diese Objekte

zurückgibt, wird es freiwillig sein, in einem Akt der Großzügigkeit und Liberalität und nicht als Verpflichtung gegenüber irgendjemandem. In diesem Fall geht es wie in anderen auch nicht darum, Gerechtigkeit zu üben, sondern etwas Großherziges und Freiwilliges zu tun. Restitution ist nicht Freiwilligkeit und Güte. Restitution ist eine Verpflichtung. Es gibt Verpflichtungen, die man im Rahmen des bestehenden Rechts nicht erzwingen kann. Doch bleiben sie deshalb nicht weniger Verpflichtungen. Es gibt andere, die freiwillig erfüllt werden können. Aus Gewissensgründen. Aber wir glauben seit langem nicht mehr an die Wirksamkeit von Appellen an das Gewissen.

Eine wahrhafte Restitution muss auf einer gleichwertigen Anerkennung der Schwere des erlittenen Unrechts und des verursachten Schadens beruhen. Es gibt im eigentlichen Sinn nichts zu restituieren (oder zurückzugeben) solange man glaubt, kein Unrecht begangen zu haben, dass nichts genommen wurde, was irgendeine Erlaubnis erforderte. In diesem Fall ist der Akt der Rückgabe untrennbar mit dem Akt der Wiedergutmachung verbunden. "Wiederherstellen" oder "restaurieren" (das andere Wort für Restitution) ist nicht dasselbe wie "Reue". Außerdem ist das eine nicht die Vorbedingung des anderen. Ebenso ist jede Restitution ohne Entschädigung (oder Wiederherstellung) per Definition unvollständig. Aber es gibt irreparable Verluste, die keine Entschädigung jemals rückgängig machen kann – was nicht bedeutet, dass keine Entschädigung geleistet werden sollte. Kompensieren bedeutet nicht das Unrecht zu beseitigen. Es führt nicht zu einem Freispruch. Die Kompensation ist, wie Kwame Anthony Appiah betont, gleichbedeutend mit einem Angebot zur Reparatur der Beziehung.⁵⁸ Darüber hinaus ist die Restitution eine Verpflichtung, wenn das Leben eines anderen bewusst, bössartig und vorsätzlich zerstört wurde. In vorkolonialen Denksystemen waren die

⁵⁸ Kwame Anthony Appiah, "Comprendre les réparations. Réflexion préliminaire", *Cahiers d'études africaines*, vol. 1, no 173-174, 2004.

schlimmsten Verletzungen von Rechten diejenigen, die das beschädigten, was Tempels "die Lebenskraft" nannte.

In Kontexten, in denen das Leben zerbrechlich war, in denen es empfindlich gegenüber Schwächungen war, verdiente jeder Angriff auf die Integrität des Seins und die Intensität des Lebens, wie klein auch immer, eine Wiedergutmachung. Im vollen Sinne bedeutet die Wiedergutmachung (oder Restitution), dass der erlittene Schaden geschätzt wird. Die Berechnung des Schadens konnte gelegentlich nach ökonomischen Kriterien erfolgen. Aber letztendlich wurden sie nach dem Wert des Lebens bemessen. Es ist das Maß für die erlittene Verletzung des Lebens, das letztlich als Grundlage für die Beurteilung von Entschädigung oder Rückerstattung dient.⁵⁹ Im Einklang mit dieser Philosophie ist die wahrhafte Restitution daher diejenige, die zur Wiederherstellung des Lebens beiträgt. Das Recht, das ihr zugrunde liegt, richtet sich mehr auf die Person als auf Güter und Eigentum. Es gibt keine Restitution ohne Entschädigung. Wenn jedoch materielle Schäden auftreten, haben sie keinen anderen Sinn als diese Wiederherstellung des Lebens.

Es gibt auch keine wahrhafte Restitution ohne das, was man die *Befähigung zur Wahrheit* nennen sollte. In dieser Perspektive heißt es, eine unbedingte Pflicht zu erfüllen – das unabweisbare Unendliche, welches das Leben ist, alles Leben, diese Form der Schuld, die grundsätzlich unauslöschlich ist. Für Europa bedeutet die Rückgabe unserer Objekte, dass man nicht mehr mit der Haltung desjenigen zu uns zu kommt, in dessen Augen nur seine eigene Realität zählt und sich durchsetzt. Europa kann nicht behaupten, unsere Objekte an uns zurückzugeben, während es gleichzeitig überzeugt ist, dass man nur ein Subjekt ist, wenn man seine Unter-

⁵⁹ Vgl. Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, tr. A. Rubbens, Lovania (Elisabethville), 1945, 37.

scheidung übernimmt und nicht, wenn man auf der Art von Gegenseitigkeit besteht, wie sie die vernetzte Welt fordert, die die unsere geworden ist. Jedes einzelne Leben zählt. Geschichte ist nicht nur eine Frage der Macht, sie ist auch eine Frage der Wahrheit. Autorität und Würde sind nicht nur ein Geschenk der Stärke und Macht. Es ist daher auch die Wahrheit, die zu ehren wir aufgerufen sind und nicht nur Kraft und Macht.

Die Wahrheit ist, dass Europa uns Dinge genommen hat, die es uns nie zurückgeben kann. Wir werden lernen, mit diesem Verlust zu leben. Es wird seinerseits seine Taten annehmen müssen, diesen dunklen Teil unserer gemeinsamen Geschichte, von dem es sich zu befreien versucht. Das Risiko besteht darin, dass es unsere Objekte zurückgibt, ohne sich zu erklären und uns damit das Recht vorenthält, es an die Wahrheit zu erinnern. Niemand bittet Europa Buße zu tun. Aber damit neue Bindungen geknüpft werden können, muss es die Wahrheit ehren, denn die Wahrheit ist die Lehrerin der Verantwortung. Diese Pflicht zur Wahrheit ist aus Prinzip unauslöschlich. Sie wird uns bis zum Ende aller Zeiten verfolgen. Sie zu ehren ist Teil der Bemühung, das Gewebe und das Gesicht der Welt zu reparieren.