

■ BETTINA BROCKMEYER

Menschliche Gebeine als Glaubensobjekte

Koloniale Kriegsbeutenahme, Vergleichspraktiken und Erinnerung seit dem späten 19. Jahrhundert¹

Im Jahr 1898 erschoss sich *Mutwa* Mkwawa,² ein bedeutender Widerständler gegen die Kolonialherrschaft in Uhehe im damaligen Deutsch-Ostafrika. Deutsche Soldaten bemächtigten sich seines Kopfes. Der Verbleib des Schädels ist nach wie vor nicht restlos geklärt. Eine nahezu lückenlos zu rekonstruierende Geschichte gibt es allerdings zu einem Detail des Überrestes, nämlich einem Zahn, der diesem Schädel entnommen wurde. Die Erzählungen, die das Nachleben der beiden menschlichen Überreste begleitet haben, und die Praktiken, in die die Gebeine eingebunden waren, stehen im Zentrum dieses Artikels.

Schädel und Zahn ist gemein, dass ihnen von Europäern magische Kräfte zugesprochen wurden. Die Wissenschaft nutzte den Schädel darüber hinaus als Objekt anthropologisch-vergleichender Forschungen. Auf der politischen Ebene symbolisierte er die imperialistische Befähigung wie auch die Unfähigkeit der deutschen Kolonialmacht. Der menschliche Überrest war nicht nur selbst ein umkämpftes Objekt, er war zudem ein Objekt, über das (erinnerungs)politische Kämpfe ausgetragen wurden. Anders als der Zahn, der bis 2014 im Familienbesitz von Nachkommen eines Kolonialoffiziers und ausschließlich Teil privater Erinnerung war, hat der Schädel Mkwawas eine lange, in verschiedenen, vor allem europäischen Öffentlichkeiten wahrgenommene Geschichte und ist Gegenstand von Forschungen zur Kolonialgeschichte.³ Diese Geschichte ist in Anbetracht der Debatten um koloniale Objekte in

47

- 1 Für wichtige Anregungen und Kritik danke ich besonders Felix Brahm, Holger Stöcker und der Redaktion von Werkstatt*Geschichte*. Für fortwährende Gesprächsbereitschaft danke ich Anuschka Haak, Is-Haka Mkwawa und Frank Edward. Die Arbeit an diesem Artikel wurde ermöglicht durch die finanzielle Unterstützung der DFG im Rahmen des Bielefelder SFB 1288. Im SFB habe ich beste Forschungsbedingungen und zahlreiche inhaltliche Impulse erfahren, wofür ich sehr dankbar bin.
- 2 Mkwawa lebte von 1855 bis 1898. Die Schreibweise entspricht der heute von der Familie und in der Forschung verwendeten, zeitgenössisch waren verschiedene Namensvariationen im Umlauf (Qwawa, Kuawa etc.). Mkwawa ist die Kurzform von Mkwavinyika. Vgl. zu dieser Erklärung auch die Ausführungen der Anthropologin Alison Redmayne, die in den 1960er Jahren intensiv bei den Hehe geforscht hat. Alison Redmayne, Mkwawa and the Hehe Wars, in: *The Journal of African History* 9 (1968) 3, S. 409–436, hier S. 409. *Mutwa* ist das Wort der Hehe, das der Familienangehörige, Fulgens Malangalila, verwendet. Fulgens Malangalila, Mwamuyinga: mtawala wa wahehe, Ndanda u. a. 1987. Der benediktinische Missionar Cassian Spiß schrieb in sein Wörterbuch der Sprache der Hehe für das deutsche Wort »Häuptling« die Begriffe: »mutwa, mtemi, mlugu, chota«. Siehe Cassian Spiß, Kihehe-Wörter-Sammlung. Kihehe-Deutsch und Deutsch-Kihehe, in: *Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 3 (1900), S. 115–190, Zitat S. 160. Ich verwende deshalb im Folgenden das Wort *Mutwa* anstatt Häuptling oder Sultan, wie die Deutschen sagten, oder *Chief*, wie die Briten sagten.
- 3 Vgl. Edgar V. Winans, The Head of the King: Museums and the Path to Resistance, in: *Comparative Studies in Society and History* 36 (1994) 2, S. 221–241; Jesse Bucher, The Skull of Mkwawa and the Politics of Indirect Rule in Tanganyika, in: *Journal of Eastern African Studies* 10 (2016) 2, S. 284–302. Erwähnt wird der Schädel auch in Simon Harrison, *Dark Trophies. Hunting and*

Deutschland, um das entstehende Berliner Humboldtforum und um die Restitutionsen von Schädeln der Herero nach Namibia sehr aktuell.⁴

Im Folgenden möchte ich erstens mit dem Fokus auf einen Schädel und einen Zahn aus einer ehemaligen deutschen und danach britischen Kolonie zu einer verwobenen tansanisch-britisch-deutschen Geschichtsschreibung beitragen. Anzumerken ist, dass ein menschlicher Überrest einen Status zwischen Objekt und Subjekt einnimmt und deshalb nicht uneingeschränkt »Objekt« genannt werden sollte.⁵ Wenn im Folgenden von Schädel und Zahn als Objekten die Rede ist, dann um zu betonen, dass sie in der jeweiligen historischen Praxis verdinglicht wurden. Ich gehe der Trajektorie der Gebeine nach,⁶ d. h. ich folge deren Weg, ohne dabei den Anspruch zu erheben, eine Objektbiografie zu verfassen.⁷

Zweitens soll gezeigt werden, wie ein menschlicher Überrest in Europa zu einem Gegenstand der Wissenschaft, aber auch zu einem Glaubensobjekt werden konnte und als solches ein Eigenleben entwickelte. Mit dem Begriff Glaubensobjekt reagiere ich auf den Begriff der »Wissensdinge«, wie ihn Anita Hermannstädter, Ina Heumann und Kerstin Pannhorst ent-

- the Enemy Body in Modern War, New York/Oxford 2012, S. 77. Die Beiträge konzentrieren sich vor allem auf die britische Regierung und erinnerungspolitische Fragen. Sie befassen sich durchaus auch mit der Magie, ordnen diese aber in das strategisch-politische Handeln britischer Akteure ein.
- 4 Vgl. z. B. Jürgen Zimmerer, Humboldt Forum: Das koloniale Vergessen, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 60 (2015) 7, S. 13–16; Holger Stoecker/Thomas Schnalke/Andreas Winkelmann (Hg.), Sammeln, Erforschen, Zurückgeben? Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen, Berlin 2013.
 - 5 Zum Objekt- und Subjektstatus vgl. Larissa Förster, The Long Way Home. Zur Biografie rückgeführter Objekte/Subjekte, in: Thierry Greub/Martin Roussel (Hg.), Figurationen des Porträts, Paderborn 2018, S. 637–656.
 - 6 Ebd. Der genaue Weg, den der hier diskutierte Schädel genommen hat, ist nach wie vor nicht restlos geklärt. Das liegt erstens daran, dass die Trajektorie des Schädels noch nicht detailliert erforscht wurde, und zweitens sind fehlende Quellen ein häufiges Problem, mit dem man bei der Provenienzforschung konfrontiert ist. Viele Objekte lassen sich nicht mehr lückenlos zu ihrem Ursprungsort hin zurückverfolgen. Larissa Förster und Holger Stoecker haben an der »Kopfhaut eines Herero«, die in einer Sammlung der Universität Jena zu finden ist, die Probleme einer Provenienzforschung anschaulich vor Augen geführt. Die Lösung der problematischen Suche durch die beiden Forschenden besteht in drei »tentativen« Biografien, also der Beschreibung dreier möglicher Wege des Objekts. Larissa Förster/Holger Stoecker, Haut, Haar und Knochen. Koloniale Spuren in naturkundlichen Sammlungen der Universität Jena, Weimar 2016, bes. S. 16.
 - 7 Es ist keine Objektbiografie, weil dafür noch mehr Informationen nötig wären. Zur Definition und Genese des Begriffs Objektbiografie, der auf die *material culture studies* und den grundlegenden Artikel von Igor Kopytoff zur *Cultural Biography of Things* zurückgeht, vgl. Peter Braun, Objektbiographie. Ein Arbeitsbuch, Weimar 2015. Vgl. auch den Aufsatz von Kopytoff und den immer noch viel zitierten Sammelband: Igor Kopytoff, The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process, in: Arjun Appadurai (Hg.), The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective, 11. Aufl., Cambridge 2013, S. 64–91. Braun zufolge geht es bei einer Objektbiografie »immer um die Verbundenheit von Menschen und Dingen.« Er stellt zugleich kritisch fest, dass es für eine solche Biografie immer ausreichend Informationen geben müsse, da sonst Historiker gerne »mit ihrer historischen Phantasie« nachhelfen würden (Braun, Objektbiografie, S. 13). Zur Rolle der Interaktion, der Beziehung zwischen Mensch und Objekt, vgl. auch Chris Gosden/Yvonne Marshall, The Cultural Biography of Objects, in: World Archeology 31 (1999), S. 169–178. Kritisch zum Begriff der Objektbiografie: Hans Peter Hahn, Lost in Things. Eine kritische Perspektive auf Konzepte materieller Kultur, in: Philipp W. Stockhammer/Hans Peter Hahn (Hg.), Lost in Things – Fragen an die Welt des Materiellen, Münster/New York 2015, S. 9–23.

wickelt haben. Demnach sind »Wissensdinge« sowohl Resultat als auch Anlass wissenschaftlicher Forschungen. Somit werden sie zu »sprechende[n] Zeugen der Wissenschaften und ihrer Geschichte, ihrer Praktiken, ihrer Akteure und Fragestellungen.«⁸ Glaubensobjekte können auch Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit sein; sie sind aber stets verbunden mit einer weiteren, auf eine Form von Transzendenz oder überzeitlicher Erklärung bezogenen Komponente. Außerdem sind sie nicht nur Resultat wissenschaftlicher Forschung, sondern Bestandteil unterschiedlicher Handlungsrepertoires, die einen expliziten Bezug zur Geschichte religiöser Praktiken haben. Der Terminus Glaubensobjekt soll in erster Linie dazu dienen, die Fokussierung auf das Konzept »Wissen« in den neueren Forschungen zu menschlichen Gebeinen zu durchbrechen und auf andere, eventuell sogar wirkmächtigere Motive hinzuweisen, die hinter den verschiedenen diskursiven und materiellen Gebrauchsweisen von Schädel und Zahn liegen können. Den Gebeinen scheint eine Aura innezuwohnen, die seit über 100 Jahren ihre Wirkung entfaltet und noch genauer zu untersuchen ist.⁹

Für die Analyse der Glaubenskomponente im Umgang mit menschlichen Überresten entnehme ich der Arbeit von Florence Bernault konzeptionelle Anregungen, da es darin weniger um Missverständnisse und Missdeutungen zwischen Kolonialherren und lokalen afrikanischen Bevölkerungen geht als im Gegenteil um wechselseitige Deutungen und Mitteilungen. Die Afrikahistorikerin Bernault interessiert sich – im Hinblick auf die menschliche Physis – für Gemeinsamkeiten bzw. das Korrespondierende europäischer und afrikanischer Praktiken. Sie untersucht den Umgang mit Körpern in Äquatorialafrika von 1880 bis 1940 und betont die »hidden conversation« von Körperpraktiken »across the racial line«.¹⁰ Zwar sei der Körper spätestens seit dem 19. Jahrhundert in Europa nicht mehr offiziell Teil von Herrschaft gewesen, aber biopolitische, habituelle und repräsentative Handlungen hätten der menschlichen Physis durchaus noch eine herausragende Position im Herrschaftsgeschehen beigemessen. Diese indirekt politische Körperdeutung trat dann, Bernault zufolge, in ein Gespräch mit lokalen, zum Teil korrespondierenden körperlichen Praktiken und Wahrnehmungen in den Kolonien.¹¹ Die Untersuchung einer Konversation, in der deutlich wird, wie Körperpraktiken ineinandergreifen und sozio-kulturelle Hierarchien und Machtbeziehungen mit konstituieren, wird hier auf die Praktiken im Umgang mit menschlichen Gebeinen übertragen. Ein solcher methodischer Ansatz liefert, so die hier zugrunde liegende These, eine Perspektive auf

8 Anita Hermannstädter/Ina Heumann/Kerstin Pannhorst, Fisch und Wissensding, Zur Bedeutung naturkundlicher Objekte, in: dies. (Hg.), Wissensdinge. Geschichten aus dem Naturkundemuseum, Berlin 2015, S. 10–24, hier S. 17.

9 Ich verstehe Aura dabei im Sinne von Walter Benjamins berühmter Verlustgeschichte in der Moderne. Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.), Walter Benjamin – Gesammelte Schriften, Bd. I, Teil 2, Frankfurt a. M. 1980, S. 471–508. Auch Britta Schilling, die sich in ihrer Arbeit u. a. mit privaten Erinnerungen an die Kolonialzeit befasst, spricht mit Rückgriff auf den Kunsthistoriker Detlef Hoffmann von einer »Auratisierung« mancher in Familien überlieferter Objekte. Britta Schilling, Postcolonial Germany. Memories of Empire in a Decolonized Nation, Oxford 2014, S. 177. Gleichzeitig, schreibt sie, seien die Objekte zu sehr im Alltag der Familien integriert, als dass sie mit Reliquien verglichen werden könnten. Sie bezieht sich dabei auf materielle Objekte, offensichtlich nicht auf menschliche Gebeine. Ebd., S. 178.

10 Florence Bernault, Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa, in: The Journal of African History 47 (2006) 2, S. 207–239, hier S. 211 und 238.

11 Ebd., S. 213.

den Kolonialismus, die im Idealfall in ihm erzeugte oder verfestigte Dualismen nicht fort-schreibt, sondern eine verwobene Geschichtsschreibung ermöglicht.¹²

In der Trajektorie von Schädel und Zahn werden verschiedene Handlungsfelder, Inter-essen, Strategien, Gebrauchsweisen und Praktiken, in die diese eingebunden waren, sicht-bar. Ich konzentriere mich zum einen auf die magischen oder Glaubenspraktiken und zum anderen auf die anthropologische Forschung um 1900, die vor allem mit der Methode des Vergleichs arbeitete, also einem Verfahren, dass auf zu vergleichenden Entitäten (*comparata*), einer Hinsicht/einem Vergleichsziel (*tertium*) und dem jeweiligen Kontext basiert.¹³ Es geht zunächst um die Geschichte von Schädel und Zahn als Trophäen und Glaubensobjekte im Rahmen der Kriegsbeutepraxis der deutschen kolonialen Eroberer. Darauf folgend wird der Schädel als Wissenschaftsobjekt vorgestellt und schließlich stehen wiederum beide mensch-lichen Überreste als Glaubensobjekte im Zentrum, wenn es um Fragen der Erinnerung geht.

Ein Kopf als Beweis und Trophäenlieferant

Die Eroberung ostafrikanischer Gebiete durch deutsche Militärtruppen schuf Ende des 19. Jahrhunderts eine »koloniale Situation«, wie sie Georges Balandier in den 1950er Jah-ren so beklemmend umschrieben hat, nämlich die gewaltvolle Herrschaft einer landfremden Minderheit über eine Mehrheit.¹⁴ Zahlreiche kriegerische Auseinandersetzungen begleiteten und prägten diese Situation.¹⁵ Ein in der deutschen Kolonialgeschichtsschreibung als zentral gewerteter Konflikt bestand zwischen dem Militär und der Bevölkerungsgruppe der Hehe,

12 Mit verwobener Geschichtsschreibung beziehe ich mich auf den Ansatz der Verflechtungsgeschichte, wie ihn u. a. Shalini Randeria seit geraumer Zeit schon formuliert. Sie begreift Verflechtungsgeschichte als eine »Perspektive, die statt binärer Oppositionen die Relationalität verwobener Muster in den Vordergrund stellt.« Shalini Randeria, *Geteilte Geschichte und verwobene Moderne*, in: Jörn Rüsen/Hanna Leitgeb/Norbert Jegelka (Hg.), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt a. M./New York 2000, S. 87–96, Zitat S. 92.

13 Vgl. zur »Idealform« des Vergleichs Andreas Mauz/Hartmut von Sass, *Vergleiche verstehen. Einleitende Vorwegnahmen*, in: dies. (Hg.), *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren*, Würzburg 2011, S. 25–47, bes. S. 28. Der Vergleich wird in diesem Beitrag als Forschungsgegenstand verstanden. Untersucht wird das Vergleichen als ein »Herrschaftsinstrument« bzw. als eine konstitutive Praktik für die europäische Moderne, wie es Angelika Epple und Walter Erhart als Forschungsprogramm definiert haben. Angelika Epple/Walter Erhart, *Die Welt beobachten – Praktiken des Vergleichens*, in: dies. (Hg.), *Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens*, Frankfurt a. M./New York 2015, S. 7–31, hier S. 15.

14 Georges Balandier, *Die koloniale Situation. Ein theoretischer Ansatz*, in: Rudolf von Albetini (Hg.), *Moderne Kolonialgeschichte*, Köln/Berlin 1970, S. 105–124.

15 Zur deutschen Kolonisation Ostafrikas existieren seit nunmehr fast 50 Jahren Monografien: John Iliffe, *Tanganyika under German Rule 1905–1912*, Cambridge 1969; ders., *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge 1979; Juhani Koponen, *Development for Exploitation. German Colonial Policies in Mainland Tanzania, 1884–1914*, Helsinki 1994; Michael Pesek, *Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880*, Frankfurt a. M. 2005; Philippa Söldenwagner, *Spaces of Negotiation. European Settlement and Settlers in German East Africa 1900–1914*, München 2006; Michael Pesek, *Das Ende eines Kolonialreiches. Ostafrika im Ersten Weltkrieg*, Frankfurt a. M./New York 2010; Tanja Bühner, *Die Kaiserliche Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika. Koloniale Sicherheitspolitik und transkulturelle Kriegführung, 1885 bis 1918*, München 2011; auch zur deutschen, aber eher zur britischen Kolonialzeit: Lawrence E. Y. Mboni, *Aspects of Colonial Tanzania History*, Daressalam 2013.

die vor allem in der entfernt von der Küste gelegenen Region Uhehe siedelte. Die ›Hehe‹, ein bis heute gebräuchlicher, damals aber relativ junger Terminus, beschrieb der Anthropologe Bryant Mumford 1934 vorsichtig als eine »politische Einheit« von Menschen,¹⁶ die sich gleichzeitig als Hehe bezeichnen und aber auch lokalen Gruppen zugehörig fühlen konnten. Deutsche und später auch Briten adressierten die Hehe als »Stamm« oder »*tribe*«. Die Kolonisatoren nahmen damit bestimmte gesellschaftliche Differenzierungen sowohl (auf ihre Weise interpretiert) wahr als auch vor, die dann in einen kolonialen Sprachgebrauch und eine koloniale Praxis übergangen.¹⁷

Die Hehe waren bereits seit den ersten kolonialen Eroberungszügen bei den Deutschen für ihre Karawanenüberfälle berüchtigt. Durch Uhehe führte im 19. Jahrhundert eine bedeutende Karawanenstraße.¹⁸ Außerdem befürchteten die Kolonisatoren die Ausdehnung des Hehe-Einflusses in Richtung Küste. Die führende Persönlichkeit der Hehe war Mutwa Mkwawa, der eine große Festungsanlage in Kalenga errichtet hatte, unweit der späteren deutschen Militärstation Iringa.¹⁹ Im Jahr 1891 zerschlugen die Hehe unter Mkwawa eine Eroberungsexpedition Emil von Zelewskis (1854–1891) bei Rugaro und töteten dabei auch Zelewski selbst. Für das deutsche Militär war dies eine viel kommentierte und als Ehrverletzung beschriebene Niederlage. Unter Gouverneur Friedrich von Schele (1847–1904) und unter Mitwirkung des späteren Hauptakteurs der Kriegszüge gegen die Hehe, Hauptmann Tom Prince (1869–1914), wurde drei Jahre darauf die Festung Mkwawas vollkommen zerstört sowie zahlreicher militärischer Besitz, darunter die Gewehre der Zelewski-Expedition, beschlagnahmt.²⁰

Die Kriege des deutschen Militärs gegen die Hehe, die 1891 begannen und erst 1898 mit der Selbsttötung Mkwawas endeten, sind in der Forschung vielfach untersucht worden.²¹

- 16 Bryant Mumford, *The Hehe-Bena-Sangu Peoples of East Africa*, in: *American Anthropologist* 36 (1934) 2, S. 203–222, hier S. 203. In den Quellen wird häufig der Ausdruck aus dem Kiswahili gebraucht: Singular Mhehe und Plural Wahehe.
- 17 Die Debatten um die Kategorie Ethnizität in Tansania, um den Grad an Erfindung und Konstruktion, sind maßgeblich von John Iliffe und Terence Ranger mitgeprägt worden. Richard Reid hat überzeugend darauf hingewiesen, dass die vorkoloniale Geschichte Afrikas nach wie vor viel zu wenig Berücksichtigung findet in der Forschung und dass man »processes in the formation of ethnicity« längerfristiger untersuchen müsse. Richard Reid, *Past and Presentism: The ›Precolonial‹ and the Foreshortening of African History*, in: *Journal of African History* 52 (2011), S. 135–155, hier 150. Siehe zu den Debatten auch Andreas Eckert, *Nation, Staat und Ethnizität in Afrika im 20. Jahrhundert*, in: Arno Sonderegger/Ingeborg Grau/Birgit Englert (Hg.), *Afrika im 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft*, Wien 2011, S. 40–59.
- 18 Vgl. die Karte zu den großen Routen im späten 19. Jahrhundert in: Jan-Georg Deutsch, *Emancipation Without Abolition in German East Africa, c. 1884–1914*, Oxford 2006, S. 21; vgl. auch Redmayne, *Mkwawa*, S. 416.
- 19 Der spätere Leiter der militärischen Station Iringa, Ernst Nigmann, schrieb, dass Mkwawa in den 1880er Jahren mit dem Bau der Festung begonnen habe. Ernst Nigmann, *Die Wahehe. Ihre Geschichte, Kult-, Rechts-, Kriegs- und Jagd-Gebräuche*, Berlin 1908, S. 13.
- 20 Tanja Bühner, *Die Hehe und die Schutztruppe in Deutsch-Ostafrika. Die Schlacht bei Rugaro 1891*, in: Dierk Walter/Birthe Kundrus (Hg.), *Waffen, Wissen, Wandel. Anpassung und Lernen in transkulturellen Erstkonflikten*, Hamburg 2012, S. 258–281.
- 21 Vgl. Redmayne, *Mkwawa*; David Pizzo, »To Devour the Land of Mkwawa«: *Colonial Violence and the German-Hehe War in East Africa c. 1884–1914*, Diss. Chapel Hill 2007, <https://cdr.lib.unc.edu/indexablecontent/uuid:045c9840-b79b-450e-935c-1aec6b0c62e0> (letzter Zugriff 15.7.2016); Pesek, *Koloniale Herrschaft*; Bühner, *Die Kaiserliche Schutztruppe*; Michelle R.

Als Motiv seitens der Deutschen wird immer wieder auf Rache verwiesen.²² Dabei spielt der Schädel Zelewskis in einigen Forschungen eine zentrale Rolle. Das geht vor allem auf eine Darstellung Hans Schmiedels in den *Tanganyika Notes and Records* aus dem Jahr 1959 zurück. Laut Schmiedel, der über diesen Artikel hinaus eine detaillierte, aber distanzlose bis verherrlichende und unveröffentlichte Biografie über Tom von Prince verfasst hat, hatte Prince, mit dem auf dem ehemaligen Schlachtfeld vorgefundenen Schädel des getöteten Zelewski in der Hand, Rache geschworen: »Prince, holding the skull of his old chief, Zelewski, in his hands, renewed his vow not to rest until Mkwawa had suffered a similar fate.«²³ In Schmiedels Erzählung, die nach dem Zweiten Weltkrieg erschien, hatte die Praktik, den Kopf eines besiegten Kriegsgegners als Siegeszeichen auszustellen, eine singuläre, grausame Konnotation, die im Racheschwur eine notwendige Entgegnung fand. Die späteren Handlungen Princes erschienen in dieser Erzählung damit als logische Konsequenz. In dessen autobiografischem Buch *Gegen Araber und Wahehe* aus dem Jahr 1914 sucht man die Symbolik eines Schwurs auf den Schädel jedoch vergebens.²⁴ In seiner Schilderung des Schlachtfelds von 1891 findet das Rachemotiv keine Erwähnung. Erst einige Seiten weiter liest man sehr viel allgemeiner, dass mit dem finalen Sieg über Mkwawa »der Tag von Rugaro endgültig gerächt« gewesen sei.²⁵

Prince zufolge stand auf dem ehemaligen Schlachtfeld, das noch von Knochen übersät war, in exponierter Lage am Wegesrand ein Stecken mit dem Schädel des deutschen Kommandeurs.²⁶ Er habe den Schädel an bestimmten Merkmalen, nämlich Größe, Zahnfüllungen und einer »starke[n], hohe[n] Nasenwurzel«, erkannt. Er identifizierte den Schädel also durch einen Kopf-Vergleich mit anderen, trotz der Menge der getöteten Menschen,²⁷ ausschließlich deutschen Soldaten: »Außer Zelewski hatte von der Expedition nur noch Pirch eine große vorspringende Nase, aber feiner als bei dem vorliegenden Schädel, und auch einen viel kleineren Kopf. So fand ich den Regimentskameraden und ersten afrikanischen Kommandeur wieder.« Hier steht der Schädel für den ganzen Menschen und identifiziert wird er

Moyd, *Violent Intermediaries. African Soldiers, Conquest, and Everyday Colonialism in German East Africa*, Athens, OH 2014; Thomas Morlang, »Die Wahehe haben ihre Vernichtung gewollt.« Der Krieg der »Kaiserlichen Schutztruppe« gegen die Hehe in Deutsch-Ostafrika (1890–1898), in: Thoralf Klein/Frank Schumacher (Hg.), *Kolonialkriege. Militärische Gewalt im Zeichen des Kolonialismus*, Hamburg 2006, S. 80–108.

- 22 Pesek, *Koloniale Herrschaft*, S. 193. Pesek betont hier, dass Rache als Motiv generell nicht zu unterschätzen sei bei deutschen Militärexpeditionen in der kolonialen Frühphase. Die Rache als Motiv betont u. a. auch Moyd, *Violent Intermediaries*, S. 136; Winans, *The Head of the King*, S. 233.
- 23 Hans Schmiedel, *Bwana Sakkarani. Captain Tom von Prince and his Times*, in: *Tanganyika Notes and Records* 52 (1959), S. 35–52, hier S. 43. Zur unveröffentlichten Biografie s. »Bwana Sakkarani (Der trunkene Stürmer). Der Schutztruppenhauptmann Tom von Prince und seine Zeit«, handschriftliches Manuskript, verfasst von Hans Schmiedel, Bundesarchiv Koblenz, BSG 18. Schmiedels Schilderung hat Gewicht. Sie wird bis heute aufgegriffen, so in Winans, *The Head of the King*, S. 233 und Bucher, *Skull*, S. 288.
- 24 Tom v. Prince, *Gegen Araber und Wahehe. Erinnerungen aus meiner ostafrikanischen Leutnantszeit 1890–1895*, 2. Aufl., Berlin 1914.
- 25 Prince, *Araber*, S. 308.
- 26 Prince, *Araber*, S. 303. Siehe hier auch die folgenden Zitate.
- 27 Redmayne, *Mkwawa*, S. 419, gibt an, dass die Hehe, die selbst einige Hundert Männer verloren, etwa 200 Gegner töteten, darunter zehn Europäer. Michelle Moyd schreibt, es seien mehr als 500 Tote gewesen, inklusive Trägern etc. Die Hehe hätten ein Fünftel der gesamten »Schutztruppe« ausgelöscht. Moyd, *Violent Intermediaries*, S. 136.

mittels einer genaueren Inspektion bis auf die Zähne durch einen Vergleich mit erinnerten, noch lebendigen Köpfen. Prince hatte den menschlichen Überrest dann »sorgfältig« in seinem Gepäck verstaut (aus dem er bald darauf verschwand), um ihn den Verwandten Zelewskis zu übergeben, wie er schrieb.

Einen Schädel auszustellen, wird hier von Seiten des deutschen Soldaten als Kriegspraktik des Gegners vorgestellt, jedoch nicht als besondere Grausamkeit kommentiert. Aufmerksam wird die Beschaffenheit des Schädels beschrieben, da mit ihr die Identität des getöteten Kommandeurs belegt werden soll. Nur das Auffinden des ranghöchsten deutschen Soldaten gab dem eigenen Betreten des Schlachtfelds die besondere Bedeutung. In der Autobiografie wird der Schädel nicht zu einem Rache-, sondern zu einem Herrschaftssymbol. Denn Prince sollte den Feldzug Zelewskis erfolgreich zu Ende bringen und sich selbst als Führungsfigur in Uhehe installieren.²⁸

Für Princes Erfolg stand der Tod Mkwawas. Im Jahr 1898 wurde Mkwawa nach jahrelangen Verfolgungen und der Gefangennahme und Tötung der meisten seiner Anhänger durch das deutsche Militär in eine ausweglose Situation getrieben, so dass er sich erschoss. Feldwebel Merkl, ein deutscher Soldat, trennte dem toten Körper, den er für Mkwawas Leichnam hielt, den Kopf ab und brachte diesen auf die Militärstation.²⁹ Tom Prince und seine Frau Magdalene nahmen den noch unpräparierten Kopf Mkwawas auf der Station in Augenschein. Einer späteren Bildunterschrift unter einem Foto des Kopfes im Prince'schen Familienalbum ist zu entnehmen, dass Tom Prince den Kopf »öffentlich aufstellen« ließ, um damit das Kriegsende einzuläuten.³⁰ Des Weiteren beschrieb Magdalene Prince die Begebenheit in ihrem Tagebuch: »Das Siegeszeichen, welches Feldwebel Merkl heute bei Tom ablieferte, ist freilich gräßlich – und doch gab es keinen anderen Ausweg, den Tod unseres furchtbaren Feindes dergestalt ad oculos zu demonstrieren [...]!«³¹ Magdalene Prince beschwerte sich, dass sich Mkwawa noch im Tod den Blicken der Europäer durch einen Kopfschuss, der Gesicht und Teile des Schädels zerstörte, entzogen habe.³² Gleichwohl, wie um diesen Triumph des Toten zu konterkarieren, beschrieb sie dessen Gesichtszüge: Augen, Mund, Kinn, Nase. Und sie resümierte, dass Kinn und Lippen »dem Kopfe einen ausgesprochenen Zug von Grausamkeit und Willenskraft« verleihen würden.³³ Sie erwähnte jedoch nicht, dass im Zuge dieser Inspektion oder im Anschluss daran dem Kopf noch ein Zahn entnommen wurde.

28 Seine Frau prägte das Bild des anerkannten Kolonialherrn in ihrem 1903 veröffentlichten Tagebuch wesentlich mit. Magdalene Prince, *Eine deutsche Frau im Inneren Deutsch-Ostafrikas*. Nach Tagebuchblättern erzählt, 2. Aufl., Berlin 1905 [Reprint, Paderborn 2012].

29 Es gab eine Kopf-Prämie. Vgl. dazu den Bericht von Merkl in: *Deutsches Kolonialblatt IX* (1898), S. 645–646. Hier erwähnte er nicht, dass er der Leiche den Kopf abschlug. Magdalene Prince berichtete jedoch in ihrem Tagebuch ausführlich vom Kopf, wie im Weiteren geschildert wird.

30 Die Beschriftung wurde von einem Enkel Tom von Princes vorgenommen. Familienalbum, Privatarchiv von Prince.

31 Prince, *Eine deutsche Frau*, S. 176–177.

32 In einer britischen Broschüre heißt es, dass der Hauptmann, der den Kopf von der Leiche trennte, die Schüsse in den Kopf verantwortet habe, Mkwawa selbst habe sich in den Bauch geschossen. *The Skull of Chief Mkwawa of Uhehe*, Dar es Salaam 1954, S. 3, Bodleian Library, University of Oxford, Papers of Colonel Thomas Leahy, Mss.Afr.s.1715 O. A.

33 Prince, *Eine deutsche Frau*, S. 180.

Im Sinne einer *hidden conversation* lassen sich Ähnlichkeiten im Umgang mit toten Kriegsgegnern bei den Deutschen und den Hehe feststellen.³⁴ Sieger trennten Köpfe der Besiegten ab und stellten sie zum Zeichen des Sieges aus. Gleichwohl, und das zeigt die unkommentierte Zahnentnahme, gingen die Deutschen einen Schritt weiter, indem sie den Kopf nicht nur ausstellten, sondern ihn danach weiter zu verschiedenen eigenen Zwecken verwendeten.

Wichtig hieran ist vor allem die sich wandelnde Narration des Geschehens. Im Jahr 1914, dem Erscheinungsjahr von Prince *Gegen Araber und Wahehe*, waren menschliche Kriegsbeuten auf diese konversierende Weise noch erzählbar. 1959, als Schmiedels Lesart der Ereignisse erschien, offensichtlich nicht mehr. Da musste das Abtrennen und Ausstellen des Schädels Mkwawas dramatischer und exzeptioneller begründet werden, nämlich als explizite Racheaktion (»similar fate«) für die vom Gegner begangene und damit ihm attribuierte Grausamkeit.

Eine Zahnentnahme war zwar zur Siegesdemonstration nicht notwendig und blieb vermutlich deshalb gegenüber einer deutschen Leserschaft im Verborgenen, da sie weder von Prince noch von Schmiedel erwähnt wurde. Sie stand aber auch in einer, wenngleich asymmetrischen, Konversation mit Praktiken vor Ort. Sie kommunizierte, auf christliche Traditionen rekurrierend, mit vorgefundenen Glaubenspraktiken. Um diese These zu begründen, nehme ich zunächst zwei weitere Kontexte, in denen es um menschliche Gebeine geht, in den Blick.

Der erste Kontext bezieht sich unmittelbar auf die Gebeine Mkwawas. Stabsarzt Stierling publizierte 1899 einen Artikel über *Die Königsgräber der Wahehe*.³⁵ Darin berichtete er von einer Graböffnung, die er vorgenommen hatte und die dem Berliner Anthropologen Felix von Luschan (1854–1924) für die Sammlung des Berliner Völkerkundemuseums mehrere Schädel der Familie Mkwawas und das Skelett des Vaters von *Mutwa* Mkwawa zuführte. Stierling merkte an, dass die Deutschen zunächst die »Begräbnisstätte pietätvoll geschont« hätten. Dann habe es jedoch gegolten, »das Ansehen des flüchtigen Quawa empfindlich zu schädigen und vor Allem auch den Schein zu vermeiden, dass wir uns scheuten, Hand an das Familienheiligthum zu legen.«³⁶ Der Arzt hob die metaphysische Bedeutung der Grabstätte für die Hehe hervor. Dass sie den Hehe ein Heiligtum war, bekräftigte er noch einmal, indem er Mkwawas nächtliche Pilgergänge zum Grab bei Neumond anführte, von denen man ihm berichtet hatte.

Auch andere Europäer schrieben über den Glauben der Hehe. Missionare, Militärs und Anthropologen betonten gleichermaßen, dass die Hehe sowohl an einen Gott glaubten als auch an die Geister der Ahnen.³⁷ Von einem Ahnenglauben konnten die Eheleute Prince also ausgehen, als sie sich den Schädel bzw. Zahn des dann zum Ahnen gewordenen *Mutwas* aneigneten. Als der Kopf auf der militärischen Station in Iringa war, jubelte Magdalene Prince

34 Zentral für meine Argumentation ist, dass es sich um eine verborgene Konversation handelte. Damit unterscheidet sich die Praktik von der Selbstdarstellung deutscher Militärs. So behauptete z. B. Lothar von Trotha, dass er bei seiner Kriegsführung die des Gegners nachahmen würde. Isabel V. Hull, *Absolute Destruction. Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany*, Ithaca/London 2005, S. 26. Um diese proklamierte Form einer »Konversation« geht es hier nicht.

35 Stierling, *Die Königsgräber der Wahehe*, in: *Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 2 (1899), S. 257–262.

36 Ebd., S. 261.

37 Alfons A. Adams, *Im Dienste des Kreuzes. Erinnerungen aus meinem Missionsleben in Deutsch-Ostafrika*, St. Ottilien 1899, S. 40. Adams erwähnte hier auch Amulette, die die Hehe trügen, um sich vor dem Bösen auf der Welt zu schützen. Nigmann, *Wahehe*, S. 22f. Für die 1930er Jahre: Mumford, *Hehe-Bena-Sangu Peoples*, S. 203.



Abb. 1: Der Zahn Mkwawas, Foto privat.

in ihrem Tagebuch, dass der Name ihres Ehemannes nun »für immer verknüpft mit der Geschichte unserer deutschen Kolonien« sei.³⁸ Nachdem der Kopf abgelichtet und für die Bevölkerung zur Demonstration des Sieges ausgestellt worden war, gaben die Eheleute ihn nicht an die Familie des Verstorbenen zurück. Stattdessen wurde ein Zahn entnommen, der – wann und wie ist nicht mehr zu ermitteln – in Gold zur Herstellung eines Kettenanhängers gefasst wurde.

Der Zahn, ein menschlicher Backenzahn, steht auf einem in drei Ebenen und als Hexagon gearbeiteten Sockel. Vier Rundbögen umschließen ihn, die in einer Öse zusammenfinden. Der Anhänger steht auf einer flachen Unterseite, darunter ist – auf dem Foto nicht zu sehen – das Familienwappen der Familie von Prince rot eingeprägt. Das Familienwappen ist wie ein Siegel gearbeitet. Seit 1906 war die Familie adelig, Tom Prince erhielt den Adelstitel für seine Meriten bei der Kolonisation Ostafrikas.³⁹

Die Form des Gehäuses lässt sich als Vogelkäfig interpretieren, aber auch als Schrein. Der Zahn in dem Gehäuse, als Schrein betrachtet, kann auch als Reliquie gedeutet werden. Die Eheleute Prince waren protestantisch. Der Protestantismus lehnte die Verehrung von Reliquien zwar ab, aber Isabel Richter betont, dass das nicht heißt, dass er diese völlig verdrängen konnte. Vielmehr geht Richter davon aus, dass es im protestantischen Alltag durchaus noch Gegenstände gab, die Körperteile von Menschen enthielten und denen eine magische Kraft nachgesagt wurde.⁴⁰ Reliquien im 19. Jahrhundert sollten »den intersubjektiven Austausch

38 Prince, *Eine deutsche Frau*, S. 176.

39 Schmiedel, *Bwana Sakkarani*, S. 48.

40 Isabel Richter, *Der phantasierte Tod. Bilder und Vorstellungen vom Lebensende im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M./New York 2010, S. 174f.

von körperlichen und geistigen Kräften vermitteln und eine Fortdauer der Gemeinschaft mit dem Verstorbenen vermitteln.«⁴¹ Sie hatten außerdem eine schützende Funktion.⁴²

Der Kettenanhänger symbolisierte eine spezielle fortdauernde Gemeinschaft. Im zeitgenössischen deutschen Verständnis des Heheglaubens war ein mächtiger Ahn darin gefangen, seine Kraft in die der Familie Prince eingegangen. Freilich war Mkwawa im christlichen Sinne kein Heiliger und nur Gebeine von Heiligen konnten zu Reliquien werden, andere Objekte, denen eine Kraft innewohnen sollte, wurden von der Kirche als magisch verurteilt.⁴³ Seit der Frühen Neuzeit entwickelte sich, Raphaël Bouvier zufolge, parallel zum Umgang mit Reliquien jedoch auch eine profane Erinnerungspraktik, die menschliche Gebeine einschloss, allerdings lediglich solche von prominenten Persönlichkeiten.⁴⁴ Den Erinnerungspraktiken, ob profan oder heilig, ist gemein, dass sie die Abwesenheit der in Gebeinen verwahrten Person kompensieren sollen. Diese Trauerkomponente, die eine Nähe zu dem Toten voraussetzt, ist bei den Eheleuten Prince nicht gegeben. Gleichwohl greift der Kettenanhänger Aspekte christlicher, bzw. in christlicher Deutung: magischer, Erinnerungskultur auf. Er ist ein Symbol für den Glauben an die eigene Geschichtsmächtigkeit. Er umschließt den Zahn eines bedeutenden Kriegsherrn, der an seinem Herkunftsort ein herausgehobenes Grab hätte, einem Reliquiar mit einer Reliquie gleich, und verbindet ihn untrennbar mit dem Familienwappen der Prince. Die Bedeutung als Machtsymbol entsteht durch die ungleiche Konversation eines bei den Hehe vorgefundenen Ahnenglaubens mit christlicher Symbolik.

Der zweite Kontext ist nicht mehr in der Zeit des Hochimperialismus angesiedelt und beleuchtet den Umgang mit Kriegstrophäen. Hier geht es um die Kategorie »Rasse«, die an Gebeine herangetragen wurde. Der Anthropologe Simon Harrison hat untersucht, wie amerikanische Soldaten während des Zweiten Weltkriegs im Pazifik Schädel oder andere Gebeine getöteter Japaner sammelten.⁴⁵ Demnach wurden viele Schädel als Trophäen in die USA

41 Ebd., S. 172.

42 Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S. 158.

43 Ebd., S. 157.

44 Raphaël Bouvier, Erinnerung an das Ich. Souvenir des Anderen. Prominenz und Andenken seit der Frühen Neuzeit, in: Museum für Angewandte Kunst Frankfurt (Hg.), Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie zum Andenken, Köln 2006, S. 100–117.

45 Simon Harrison, Skull Trophies of the Pacific War: Transgressive Objects of Remembrance, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 12 (2006), S. 817–836. Der Aufsatz behandelt einen Teilaspekt seines Buches *Dark Trophies*. Darin beschreibt Harrison auch koloniale Praktiken und kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Zentral bei ihm ist die Ebene des Metaphorischen, auf der er das Trophäensammeln bei Tieren und Menschen ansieht. Hier verschwimmen Harrison zufolge die Grenzen zwischen Mensch und Tier, wichtig für das (koloniale) Kriegsführen ist die Dehumanisierung des Feindes. Harrison, *Dark Trophies*, S. 10. Bei Harrison dient die kurz angerissene Episode des Schädels von Mkwawa als Hinweis darauf, dass sich mancher Kolonialsoldat durch das Aneignen des Schädels einer führenden gegnerischen Persönlichkeit als besonders machtvoll ansah. Ebd., S. 77. Er bezieht sich dabei auf Edgar Winans' These, dass die Hehe Prince als *Chief* angesehen hätten und Prince deshalb für das Gouvernement gefährlich wurde. Diese Aussagen bei Winans sind kaum belegt und andere sind nicht richtig (wie z. B., dass die Eheleute Prince nach Dabaga gezogen seien, bevor sie aus Uhehe weggingen und dass ihnen verboten wurde, nach Uhehe zurückzukehren), so dass sie als Interpretationen sicherlich wichtig, aber als Belege nicht weiterführend sind. Winans, *The Head of the King*, S. 232.

mitgebracht und in Familien verwahrt.⁴⁶ Zumeist wurden die Gebeine von bereits länger toten Menschen abgetrennt, was den Souvenir- und Sammelcharakter der Praktik unterstreicht. Hinzu kam eine intensive Beschäftigung mit dem Objekt, denn es wurde präpariert. Harrison vertritt die These, dass Gesellschaften, in denen Jagen zu einem Attribut von Männlichkeit gehört, dazu neigen, Souvenirs oder Trophäen von Kriegsgegnern zu nehmen. Eine weitere Komponente, die hinzukommen müsse, damit es zu diesem Trophäensammeln kommen könne, sei Rassismus bzw. die Dehumanisierung des Gegners. So hätten amerikanische Soldaten Japaner nicht als gleichwertige Menschen angesehen bzw. die Praktik der menschlichen Trophäensammlung habe zur Brutalisierung des Krieges beigetragen. Auch Zähne wurden gesammelt.

Harrison zufolge war also die Praktik des Schädel sammelns als Kriegsbeute von einer rassistischen, sogar dehumanisierenden Einstellung gegenüber dem Kriegsgegner geprägt. Das unterscheidet diese Praktik vom Umgang mit dem Zahn Mkwawas. Die Hehe wurden von den Deutschen nicht entmenschlicht. Das soll nicht heißen, dass die Beschreibungen nicht von der Kategorie »Rasse« geprägt waren, wie nicht zuletzt die vielen physiognomischen Beschreibungen deutlich machen. Jedoch wurden Hehemänner als gefährliche, ernstzunehmende Kriegsgegner dargestellt. Vielfach priesen Geografen, Missionare und Militärs die Schönheit und Klugheit der Hehe.⁴⁷ Magdalene Prince beschrieb Mkwawas Gesichtszüge als »grausam«, nicht aber als animalisch. Die Größe des Gegners gab dem Souvenir sein Gewicht. Und die Einfassung des Zahns in eine Art Schrein kumulierte und fokussierte die Macht.

Um noch einmal auf den Rachedgedanken zurückzukommen, den der Biograf Hans Schmiedel seinen Helden Tom von Prince am Schädel des getöteten Kameraden Zelewski entwickeln ließ, ist zusammenzufassen, dass die deutschen Praktiken der Kriegsbeute eng verwoben waren mit den (vermeintlich) vorgefundenen Praktiken vor Ort. Sowohl Siegesdemonstrationen als auch Ahnenglauben standen im Austausch. Nach dem Zweiten Weltkrieg war Mkwawas Schädel kein Siegeszeichen mehr, weder in Europa noch in Tanganyika, sondern ein Zeichen deutscher Kolonialgrausamkeit. Beispielhaft habe ich deshalb an Schmiedels Erzählung des Racheschwurs mit dem Schädel des Kompaniechefs gezeigt, wie eine nicht mehr zumutbare Konversation der Praktiken nun demonstrativ und dramatisch in Szene gesetzt werden musste, wenn man, wie bei Schmiedel der Fall, die Biografie Tom von Princes als Heldengeschichte erzählen wollte. Der Schädel Mkwawas war inzwischen zu einem Objekt umkämpfter Deutungen auf der europäischen Bühne geworden. Bevor ich auf diese Deutungen komme, soll zunächst seiner weiteren Trajektorie und damit seiner Einbindung in die Wissenschaft nachgegangen werden.

Schädel im Vergleich

Zur weiteren Trajektorie des Schädels sind widersprüchliche Aussagen überliefert. Den Erinnerungen eines bei Iringa praktizierenden Benediktinermissionars zufolge hatte ein Hauptmann den Schädel in Iringa in Besitz genommen und ihn zwischenzeitlich nach Berlin geschickt, um ihn dort reinigen zu lassen. Eben dieser Hauptmann sei kurze Zeit später in

46 Diese und die folgenden Ausführungen beziehen sich bis zur nächsten Fußnote auf Harrison, *Skull Trophies*.

47 Vgl. z. B. Nigmann, *Wahehe*, S. 4.

Kamerun von einem Elefanten getötet worden.⁴⁸ Was nach dem Tod mit dem Besitz des Mannes geschah, ist unklar, wenn sich darunter überhaupt ein Schädel befand. Ferner gibt es die Erzählung, dass der Schädel Uhehe nie verlassen habe, weil er von den Hehe zurückgeholt und begraben worden sei.⁴⁹ Der Anthropologe Emil Werth behauptete 1955, dass er den Schädel 1898 in Dar es Salaam angeboten bekommen habe, aber nichts mehr davon erhalten gewesen sei als ein paar »übereinandergestapelte Scherben des durch einen Kopfschuß gesprengten Schädels.«⁵⁰ Fündig war zwei Jahre zuvor der britische Gouverneur Edward Twining (1899–1967) geworden, und zwar im damaligen Völkerkundemuseum in Bremen. Twining hatte sich 1953 eine Auswahl an Schädeln zeigen lassen, auf die die Kriterien des gesuchten passten, und fand unter diesen den einen, der es angeblich unter anderem aufgrund des Einschussloches sein musste.⁵¹ Zusammengefasst gibt es mindestens drei denkbare Trajektorien: Der Schädel kam tatsächlich nach Deutschland und blieb dort in Museen; er wurde zur Kriegstrophäe eines Soldaten mit unklarem Verbleib, oder aber er verließ nie sein Herkunftsland und wurde eventuell sogar von der eigenen Familie begraben.

Für die Trajektorie in Richtung deutscher Museen spricht ein wissenschaftlicher Artikel aus dem Jahr 1900. Rudolf Virchow (1821–1902) veröffentlichte eine Beschreibung eines Schädels, den er Mkwawa zuschrieb, in der Zeitschrift für Ethnologie.⁵² Er habe den Schädel vom Botaniker Goetze geschickt bekommen, der ihn wiederum an der Grabstelle ausgegraben habe. Dieser sei sich ganz sicher, dass es sich um Mkwawas Grab gehandelt habe.

Virchow bekundete seine Freude über diesen Schädel, denn die Hehe seien körperlich noch kaum erforscht, obwohl die zahlreichen »kriegerischen Zusammenstöße« mit dem deutschen Militär doch reichlich Möglichkeiten für »Beobachtungen« geboten hätten.⁵³ Hier erscheint Kriegsbeute als selbstverständliches Material für die Wissenschaft. Virchow fuhr fort, dass er bereits einmal über Umwege ein Hehe-Skelett erhalten habe. Dieses Skelett habe einem Gesandten gehört, sei ganz eigentümlich gewesen und der Schädel habe von »niederer Entwicklung« gezeugt. Ihm habe nun bislang »Vergleichs-Material« gefehlt, um zu entscheiden, ob das Untersuchungsergebnis auf eine »individuelle Variation oder eine Rassen-Eigenthümlichkeit« hindeute. Der von Goetze übermittelte Schädel präsentierte sich ihm deshalb als lang erwünschtes Vergleichsobjekt. Virchow erstellte eine Tabelle, in der er Größen, Gewicht und Indices verglich. Bei diesem Vergleich erzielte in fast jeder Kategorie der neuere, angeblich zu Mkwawa gehörende Hehe-Schädel die höheren Werte. Nur Nasen-Breite, Nasen-Index und Gaumen-Breite waren geringer. 53 verschiedene Messungen und

48 Bruder Michael Hofer, *Erinnerungen aus meinem Leben*, 3 Bde., S. 591–593, Archiv der Erzabtei St. Ottilien, A.1.8.1.

49 Auf diese Erzählung, die angeblich vom Enkel stamme, beruft sich *Der Spiegel* vom 25.8.1954 in seinem Artikel »Schädel zur Auswahl«, online unter <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/28957268> (letzter Zugriff 2.10.2016). Angeblich habe der Enkel »Adam« an seine deutschen Freunde geschrieben. Das kann zeitlich nicht stimmen und inhaltlich auch nicht, denn Adams Vater Sapi war in München, worauf verwiesen wird, nicht Adam.

50 Emil Werth, *Der Wahehe-Sultan Mkwawa mit den drei Köpfen*. Eine Erinnerung aus dem afrikanischen Busch mit einer Tafelabbildung, Augsburg 1955, S. 3. Der Artikel war eine Reaktion auf die von den Briten erfolgte Rückgabe des Schädels an die Hehe.

51 Vgl. dazu die Akte in den National Archives London (NA), CO 822/566, Return of the skull of the late Chief Mkwawa to Tanganyika.

52 Rudolf Virchow, Vorstellung eines Briefes von W. Götze vom 31.8.1899, Sitzung der BGAEU am 17. Februar 1900, in: *Zeitschrift für Ethnologie [Verhandlungen]* 32 (1900), S. 136–140.

53 Ebd., S. 136.

Bestimmungen nahm Virchow an den Schädeln vor, und er fragte sich aufgrund seiner Ergebnisse, ob beim ersten Schädel nicht »Buschmänner« und beim zweiten »arabisches« Blut im Spiel gewesen seien.⁵⁴

Der Vergleich steht für eine gängige Praktik der zeitgenössischen wissenschaftlichen anthropologischen Beweisführung. Festzuhalten bleibt dabei, dass diese vielen Daten, die sichtbar machen, wie die Schädel in den Händen des Forschers durch Ausmessen und Befühlen objektiviert wurden, im Kontrast stehen zu den lediglich zwei *comparata*, die untersucht wurden. Vergleichsziel war die Etablierung der Kategorie »Rasse«. In die Empirie war diese Kategorie bereits eingewoben.

In Virchows Artikel ist nicht von einem zerstörten Schädel die Rede, und die Zeichnungen geben ihn vollständig intakt wieder. Das spricht zunächst gegen die Möglichkeit, dass es sich um den authentischen Schädel Mkwawas handelte, kann jedoch in der Absicht begründet liegen, spezifische Eigentümlichkeiten der Hehe herauszuarbeiten, wovon Einschusslöcher oder fehlende Schädelteile abgelenkt hätten.

Weitere Schädel aus der Familie Mkwawa landeten, ob real oder behauptet, in Berlin. Kompaniearzt Stierling bot im Sommer 1898 dem Berliner Völkerkundemuseum den Schädel des im Jahr zuvor gehängten Mpangile, eines Bruders Mkwawas, als Leihgabe an.⁵⁵ Der Direktor des Museums, Felix von Luschan, der sich selbst als gierig nach Schädeln bezeichnete, nahm diesen gerne an.⁵⁶ Nach einer ersten Betrachtung war Mpangiles Schädel für ihn ganz ungewöhnlich: »Der Schädel ist in der That überaus merkwürdig; ich bin auf das Ergebnis der Messung in hohem Grade gespannt; bei oberflächlicher Betrachtung macht er einen durchaus europäischen Eindruck.«⁵⁷ Das Zitat verweist auf den zugrunde liegenden Vergleich europäischer und afrikanischer Schädelformen mit dem *tertium* einer klaren und hierarchischen Differenz. Dieser Vergleich führte aber immer wieder zu sogenannten Ausnahmen, die dann z. B. durch die Hamitentheorie – also die angebliche Abkunft weniger different erscheinender Bevölkerungen von der biblischen Gestalt Ham – erklärt wurden.⁵⁸

Insgesamt ist es gut möglich, dass Mkwawas Schädel in Berlin war. Denn wenn er von einem Kameraden des Soldaten in Kamerun oder von einem Botaniker mit Finanzierung vom Reich oder auch von einem Kompaniearzt nach Deutschland geschickt wurde, dann kam er nach Berlin. Eine Verordnung von 1889 regelte, dass alle eingesendeten Objekte, die aus Expeditionen stammten, die aus Reichsmitteln finanziert worden waren, zunächst an die Universität oder an

54 Ebd., S. 137f., Zitat S. 138.

55 Stierling an Luschan, 16.7.1898, Staatliche Museen Berlin (SMB), Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SPK), Ethnologisches Museum (EM), I/MV 719, E575/1898, Bl. 161.

56 Zur zeitgenössischen »Sammlungswut« menschlicher Gebeine zu Forschungszwecken vgl. Anja Laukötter, Gefühle im Feld – Die »Sammelwut« der Anthropologen in Bezug auf Körperteile und das Konzept der »Rasse« um die Jahrhundertwende, in: Stoecker/Schnalke/Winkelmann, Sammeln, Erforschen, Zurückgeben, S. 24–44. Zu Luschans Selbsteinschätzung als ein sammelwütiger Mann s. ebd., S. 27.

57 Luschan an Stierling 19.7.1898, SMB-SPK-EM, I/MV 719, E 575/1898, Bl. 164.

58 Zur Hamitentheorie vgl. Edith R. Sanders, The Hamitic Hypothesis; Its Origin and Function in Time Perspective, in: Journal of African History 10 (1969) 4, S. 521–532. Siehe auch Richard Hölzl, Rassismus, Ethnogenese und Kultur. Afrikaner im Blickwinkel der deutschen katholischen Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: WerkstattGeschichte 21 (2012) 59, S. 7–34, bes. S. 16f.

ausgewählte Museen in Berlin gehen mussten.⁵⁹ Wenn er in Berlin war, dann ist der Schädel Teil einer musealen Sammlungsgeschichte geworden, die äußerst kompliziert ist und hier nur kurz umrissen werden soll. Rudolf Virchow selbst initiierte im Rahmen der von ihm 1869 mitbegründeten Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (BGAEU) eine »Schädelsammlung«. Er wollte damit sogenannte Naturvölker, die er als vom Aussterben bedroht ansah, wissenschaftlich konservieren sowie physische Differenzen herausarbeiten.⁶⁰ Daneben sammelte Virchow auch privat, ab 1881 finanziert von einer ihm gewidmeten Stiftung. Außerdem hatte er persönliche Objekte, die ihm geschenkt wurden. Die Sammlungen gingen in Etappen an das 1886 gegründete Museum für Völkerkunde in Berlin. Im Jahr 1905 gab die Witwe des 1902 verstorbenen Virchow auch die Objekte aus persönlichem Besitz an die BGAEU, sie bilden seither die dortige Rudolf-Virchow-Sammlung. Diese Sammlung enthält aktuell noch Überreste von etwa 3.500 Menschen. Anfang des 20. Jahrhunderts kuratierte Felix von Luschan die Sammlung, führte daneben am Museum für Völkerkunde aber noch eine weitere Sammlung anthropologischer Objekte, die sogenannte S-Sammlung. Letztere befindet sich heute unter dem Namen Luschan-Sammlung am Museum für Vor- und Frühgeschichte der Stiftung Preußischer Kulturbesitz und umfasst die Gebeine von etwa 5.300 Menschen.⁶¹

Ob der Schädel Mkwawas noch in diesen Sammlungen zu finden ist, ist fraglich. Klar ist aber, dass er – oder ein Schädel, der als Mkwawas Schädel angesehen wurde – eins von tausenden Objekten einer Geschichte wissenschaftlicher Forschungen an und Sammlungen von menschlichen Gebeinen ist. Diese Forschungen und auch die Sammlungswut basierten auf einer Praktik des Vergleichens, in die das Ziel oder *tertium*, nämlich die Verfestigung einer hierarchisierenden Kategorie »Rasse«, von Anbeginn eingeschrieben war.

Nicht nur deutsche Wissenschaftler und Sammler schrieben über den Schädel oder einen Schädel, den sie als zu Mkwawa gehörig ausgaben bzw. so verstanden – und damit zu Mkwawas Schädel machten.⁶² Auch britische Kolonialbeamte äußerten sich schriftlich zu diesem menschlichen Überrest, wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird. Bis heute (und in diesem Aufsatz) erfahren der Schädel und seine Trajektorie immer wieder Aufmerksamkeit. Außerdem existieren diverse Zeitungsartikel, ein Comic, ein Film und ein daraus resultierendes Buch zu der bzw. zu einer Geschichte des Schädels.⁶³

59 Beate Kunst/Ulrich Creutz, Geschichte der Berliner anthropologischen Sammlungen von Rudolf Virchow und Felix von Luschan, in: Stoecker/Schnalke/Winkelmann, Sammeln, Erforschen, Zurückgeben S. 84–105, hier S. 90.

60 Ebd., S. 85. Zur Biografie Rudolf Virchows und der weiteren Kontextualisierung seiner anthropologischen Tätigkeiten vgl. Constantin Goschler, Rudolf Virchow. Mediziner, Anthropologe, Politiker, Köln u. a. 2002.

61 Ein Großteil der Sammlungen gehörte bis 2011 zum Medizinhistorischen Museum der Berliner Charité. Dann ging er an die Staatlichen Museen Berlins, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, über. Kunst/Creutz, Sammlungen, S. 85–91.

62 Zum Erscheinen von Objekten am Wissenschaftshorizont vgl. Lorraine Daston, The Coming into Being of Scientific Objects, in: dies. (Hg.), Biographies of Scientific Objects, Chicago/London 2000, S. 1–14.

63 Siehe als jüngster wissenschaftlicher Artikel Bucher, Skull. Als Buch siehe Martin Baer/Olaf Schröter (Hg.), Eine Kopffagd. Deutsche in Ostafrika. Spuren kolonialer Herrschaft, Berlin 2001; als Film: Eine Kopffagd. Ein Film von Martin Baer, Deutschland 2001; als Comic: Martin Lodweijk/Eric Heuvel, January. De schedel van sultan Mkwawa, Oosterhout 2013; und schließlich als einer der vielen Zeitungsartikel: Hans Michael Kloth, Friedensvertrag verrückt. Der Schädel des Sultans, in: Spiegel Online, 5.7.2009, <http://www.spiegel.de/einestages/friedensvertrag-verrueckt-a-948382.html> (letzter Zugriff 9.9.2016).

Erinnerung

Ein Grund für die anhaltende Popularität des Schädels ist vermutlich das Geheimnisvolle, das seine Geschichte umrankt. Ein zweiter Grund ist aber sicherlich in der scheinbaren Kuriosität zu finden, dass ein afrikanischer Schädel im Friedensvertrag von Versailles auftaucht. Die Übergabe des Schädels von den Deutschen an die britische Regierung wurde im Artikel 246 als Sonderbestimmung aufgeführt.⁶⁴

Als politisches Objekt diente der Schädel, wie Jesse Bucher überzeugend argumentiert, britischer Selbstvergewisserung als Mandatsmacht in Tanganyika. Horace Byatt, erster Gouverneur des Territoriums, setzte sich 1919 dafür ein, den Schädel Mkwawas von den Deutschen zurückzufordern und nach Uhehe zu bringen. Vor allem auf seine Initiative hin fand der Schädel Eingang in den Versailler Vertrag. Die Rückführung sollte, Byatt zufolge, ein Zeichen der Dankbarkeit der Briten gegenüber den Hehe sein, die im Krieg gegen die Deutschen gekämpft hatten, und ein Zeichen des endgültigen Sieges über Deutschland.⁶⁵

In seiner Eigenschaft als zu restituierendes Objekt bekam der Schädel eine Akte im Colonial Office in London. In dieser ist zu lesen, dass es zwischen 1919 und 1954 wiederholt Nachfragen zum Verbleib des Schädels sowie auch Schädelangebote gab.⁶⁶ Der Schädel war ein Politikum, manifestiert im Versailler Vertrag.

Er hatte jedoch noch weitere Konnotationen: Er galt auch als ein magisches Objekt. Im Jahr 1939 wandte sich eine Angestellte der amerikanischen Bibliothek in Paris nach London und fragte, was es mit dem Schädel, der im Versailler Vertrag auftauche, auf sich habe. Außerdem schrieb sie: Der Schädel habe ja magische Kräfte, wie es heiße, ob man ihr bitte Auskunft darüber geben könne, wie diese beschaffen seien.⁶⁷

Das Interesse an der magischen Seite griff der britische Gouverneur Tanganyikas, Edward Twining, wieder auf. Twining hatte während seiner Amtszeit (1949–1958) den Beschluss gefasst, dass er den Hehe ihren Schädel zurückgeben wollte.⁶⁸ Ein Vorgänger Twinings, Gouverneur Donald Cameron, stellte in den späten 1920er Jahren fest, dass zu seiner Gouverneurszeit (1925–1931) bei den Hehe keiner an dem Schädel interessiert gewesen sei, noch nicht einmal Mkwawas Sohn.⁶⁹ Das sah Twining anders oder es interessierte ihn nicht. Seine politischen Motive zur Restitution lagen unter anderem in der indirekten Regierungsform, also der durch sogenannte *native authorities*, allen voran *Chiefs*, vermittelten kolonialen Herrschaft, und ihrer zunehmenden Legitimitätskrise in Tanganyika begründet.⁷⁰ 1954 brachte Twining schließlich einen Schädel zurück nach Uhehe, den er im Bremer Völkerkundemuseum gefunden haben wollte.⁷¹

64 Friedensvertrag von Versailles, Teil VIII, Anlage VI, Abschnitt II.

65 Bucher, Skull, S. 290.

66 Vgl. Henschel an British Government, Dar es Salaam, 25.1.1932, NA, CO 691/124/2.

67 Helen Lathrop an Librarian of the Foreign Office, 14.4.1939, NA, CO 691/174/9.

68 Zu Twinings Biografie und seinen möglichen Motiven: Darrell Bates, *A Gust of Plumes. A Biography of Lord Twining of Godalming and Tanganyika*, London u. a. 1972.

69 Donald Cameron, *My Tanganyika Service and some Nigeria*, London 1939, S. 50.

70 Bucher, Skull. Bucher interessiert sich auch für die magische Seite, allerdings v. a. im Hinblick auf die britische Regierungsweise, die sich, unter Festschreibung vermeintlich traditioneller afrikanischer Bräuche, liberal und tolerant habe präsentieren wollen.

71 Die näheren Umstände sind hier nicht das Thema. Siehe dazu Bucher, Skull, und die gesamte Akte: *Return of the skull of the late Chief Mkwawa to Tanganyika*, NA, CO 822/770.

Anzumerken ist, dass Twining vor der Rückgabe am 18. Juni 1954 den damaligen *Chief*, Adam Sapi, einen Enkel des *Mutwa* Mkwawa, veranlasste, eine Übergabvereinbarung zu unterzeichnen, die besagte, dass es sich um den echten Schädel handele. *Chief* Adam Sapi Mkwawa unterzeichnete. Gleichwohl tat er das erst nach, wie es hieß, eingehender Beratung mit seinen Mitarbeitern.⁷²

Die Schädelrückgabe war demzufolge das Ergebnis eines längeren Prozesses. »During 1953, every museum in Western Germany was questioned, and, just as it seemed that the search would fail, the miracle happened«, schrieb ein unbekannter Journalist im *East African Standard* 1961.⁷³ Weiter liest man dort, dass 2.000 Schädel im Museum in Bremen gewesen seien, 84 davon aus Ostafrika, von denen einer an der richtigen Stelle ein Loch hatte. Erst wurde der Schädel gesucht, dann wurde er auf ›wundersame‹ Weise gefunden, untersucht und für richtig befunden, alles seitens der Briten.

Die Rück- und Übergabe wurde mit einem Fest und Festreden verbunden, laut oben genanntem Zeitungsartikel waren 30.000 Hehe für eine Woche versammelt, um zu feiern. Nicht nur fotografisch wurde diese Übergabe reichlich dokumentiert.⁷⁴ Die Akten in London belegen, dass Zeitungsartikel und Berichte gesammelt wurden und Twining selbst vielfach eigene Erinnerungen beitrug. Unter anderem verfasste er 1954 einen Bericht über seine Reise nach Uhehe. Dabei nahm er Bezug auf die Probleme, die das Foreign Office im Hinblick auf die Beziehungen zu Deutschland sah, sowie auf die widrigen Umstände des Transports:

»The facts are that the Germans should not have cut his head off: they should not have sent it to Germany when they had cut it off and if they did not want to return it they should not have lost the war. However, since the Foreign Office are rather touchy about it, I will do my best to see that publicity is not given, but I cannot guarantee this. Meanwhile, the skull continued to behave very badly while we were on safari on the train, and we had a series of mishaps which cannot be otherwise accounted for. Our poor old Bandmaster, Gulab Singh, died on the train. My A. D. C. [Assistent District Commissioner, B. B.] collected a sinus and had to go to hospital. The head boy had a soda water bottle burst in his face and the cook was struck in the face by a flying saucer. We all got hay fever and we all got very irritable. So I off-loaded it at Dodoma, had the box opened to make sure that it was the skull, which I now confirm, and had it despatched to Iringa to await a suitable occasion for me to present it.«⁷⁵

Politisch geht es hier um die Kolonialtauglichkeit. Der Schädel belegt durch seine Existenz das Unvermögen des ehemaligen Kriegsgegners. Die Deutschen hätten Mkwawa nicht enthaupten und seinen Kopf nicht an sich nehmen sollen. Implizit verglich Twining Briten und Deutsche, der Raub des Schädels steht für die deutschen Praktiken, für die der Briten steht unausgesprochen dessen Rückgabe.

Deutlich kommt hier der Glaubensaspekt zum Vorschein. Der Schädel habe sich sehr schlecht betragen („continued to behave very badly«). Alle seien erkrankt und unruhig gewesen im Zug, einer starb, einer musste ins Krankenhaus, zwei hatten Unfälle. Auf ironische Weise wird der Schädel hier zum Latour'schen Aktanten, Er hat eine eigene, handelnde

72 Twining an David, 25.11.1953, NA, CO 822/770.

73 The Lost Skull of Mkwawa, *East African Standard*, 24.6.1961.

74 Vgl. NA, CO 1069/159.

75 Twining an David, 8.3.1954, NA, FO 370/2354 [Unterstreichung im Original, B. B.].

Rolle im berichteten Reisegeschehen. Er tötet, verletzt, macht krank. Das ist die Aussage (»cannot be otherwise accounted for«), die meines Erachtens insofern ironisch erzählt wird, als sie mehrfach gebrochen ist: Zugrunde liegt die Erzählung von Magie. Berichtet werden beängstigende Erlebnisse und verwendet wird ein Verb, das statt der Provokation von Todes- und Krankheitsfällen ein schlechtes Benehmen ausdrückt. Twining bezog sich damit auf ein Thema, das in Europa schon einige Male von Interesse war: die magische Seite des Schädels.

Noch deutlicher sieht man diese magische Komponente an der Geschichte des Zahns. Während der Schädel eine prominente Trajektorie durchlief, blieb der Zahn bis 2014 im Privaten verborgen. Zwar hatte sich eine Angehörige der Familie von Prince schon länger mit einer möglichen Rückgabe befasst, doch erst 2014 kam es dann tatsächlich dazu. Seit 115 Jahren war der Zahn im Familienbesitz, er war mit anderen Gegenständen, z. B. Gemälden, jeweils an die ältesten Söhne übergegangen. Innerhalb dieses Zeitraums hatten die Männer der Familie mit verschiedenen Krankheiten zu kämpfen oder starben jung, wie mir die Familienangehörige erklärte. Eine Schamanin hatte ihr bedeutet, dass auf dem Zahn ein Fluch laste.⁷⁶

Die Rückgabe des Zahns war also auch mit der Hoffnung verbunden, den Fluch von der Familie zu nehmen. Außerdem sollte die Geschichte nicht länger im Verborgenen bleiben, sondern beispielgebend für Familien ehemaliger Kolonialisten mit ähnlichen Erbstücken sein. Deshalb suchte die Nachfahrin nach einer Möglichkeit, die Rückgabe öffentlich bezeugen zu lassen. Ein kleines Filmteam begleitete die Rückgabe und drehte im Jahr 2014 für den WDR eine Reportage und einen Dokumentarfilm über die Reise der Nachfahrin mit ihrem erwachsenen Sohn nach Tansania. Während die Reportage im Oktober 2015 im WDR-Fernsehen lief,⁷⁷ hat die längere Dokumentation bislang noch keinen Sendetermin erhalten und wurde nur in Vorab-Filmvorführungen gezeigt. Bei einer von *Freiburg postkolonial*⁷⁸ organisierten Filmvorführung saßen im Publikum die deutsche Protagonistin des Films, ihr Sohn, die Filmemacher und vor allem ältere Damen und Herren. In der Diskussion im Anschluss an die Filmvorführung bildete ein zentrales Thema die Frage, ob es den Männern der Familie denn seit der Rückgabe gesundheitlich besser gehe und demnach der Fluch des Zahns aufgehoben sei.⁷⁹ Das Publikum schien sich mehr für die angeblich magischen Eigenschaften des menschlichen Überrests als für die koloniale Vergangenheit Deutschlands zu interessieren, deren kritische Darstellung für *Freiburg postkolonial* das Hauptanliegen ist.

Zusammenfassende Überlegungen

In der Trajektorie der Gebeine nach dem Ersten Weltkrieg, wie sie sich bis dato rekonstruieren ließ, tritt eine mögliche afrikanisch-europäische Konversation zunehmend in den Hintergrund. Gouverneur Cameron sah während seiner Regierungszeit, vor allem in den späten 1920er Jahren, bei den Hehe kein Interesse am Schädel Mkwawas. *Chief* Adam Sapi akzeptierte 1954 erst nach Beratungen, dass man diesen speziellen Schädel als den des Ah-

76 Interviews mit Anuschka Haak, Berlin, 15.12.2013 und 21.9.2017.

77 »Der Zahn des Häuptlings – Versöhnungsreise nach Tansania«, Reportage »Weltweit« WDR 2015, vgl. <http://programm.ard.de/?sendung=2811115670241268> (letzter Zugriff 20.11.2017).

78 Plattform im Internet und Forum für Veranstaltungen unter der Ägide des Sozialwissenschaftlers Heiko Wegmann, <http://www.freiburg-postkolonial.de> (letzter Zugriff 20.11.2017).

79 http://www.freiburg-postkolonial.de/pdf/2015_10-Jahre-freipok_web_Druckbogen.pdf (letzter Zugriff 3.3.2017).

nen und während einer Feierlichkeit annehme. Seitdem wird der Schädel in einem kleinen Museum bzw. Mausoleum in einem Glaskasten in Kalenga, *Mutwa* Mkwawas ehemaligem Regierungssitz, ausgestellt.

Als der inzwischen verstorbene *Chief* Adam Abdul Sapi, der Urenkel Mkwawas, 2014 den Zahn in dem Kettenanhänger entgegennahm, lachte er und sagte: »It's well kept and it's gold.« Als die Nachfahrin der Magdalene Prince den letzten noch lebenden Enkel des *Mutwa* Mkwawa auf den Fluch ansprach, wurde die Geschichte von diesem mit »Humbug« lachend abgetan.⁸⁰ Danach gab es noch andere Stimmen in der großen Familie der Nachfahren Mkwawas, manche sahen auch den Tod des *Chiefs* in einer Verbindung mit dem Zahn, die geschilderten Reaktionen geben also nicht alle Stimmen und Meinungen wieder.⁸¹

Um noch einmal auf die Forschung Florence Bernaults zurückzukommen: Die Afrikahistorikerin untersucht eine Zeitspanne von den 1880er Jahren bis in die 1940er Jahre und zieht zahlreiche Quellen vor Ort in Westafrika heran. Der Gedanke, verschiedene Praktiken in eine Konversation treten zu lassen, anstatt ausschließlich von Missverständnissen und Missdeutungen zu sprechen, erscheint als ein für die deutsche Kolonialzeit fruchtbarer Ansatz. Denn der Kettenanhänger, hinter dem die Absicht steht, sich den Zahn des Feindes um den Hals zu hängen, hat mit ineinandergreifenden Glaubenspraktiken zur Etablierung von Herrschaft zu tun und lässt Herrschaftspraktiken damit umgekehrt vielschichtiger sichtbar werden. Diese waren Teil eines, wenn auch asymmetrischen, Gespräches vor Ort. Mit dem Aspekt der Konversation soll nicht die koloniale Situation entschärft oder verharmlost, sondern im Gegenteil darauf hingewiesen werden, dass die fast schon statisch anmutende Trennung und Hierarchisierung, die die Protagonisten und Protagonistinnen und ihre Biografen für ein europäisches Publikum rückwirkend vorgenommen haben und die mitunter bis heute in die Geschichtsschreibung wirken, die Gefahr einer erneuten Vereinnahmung bergen.

Wenn man den Schädel im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts auf seine Glaubenskomponente hin befragt, sieht man deutlich eine zunehmend einseitige Gesprächssituation. Dieser Schädel, dessen realer, dinglicher Verbleib nach wie vor ungeklärt ist, ist in seiner Trajektorie primär in eine Geschichte europäischer Glaubensobjekte und Glaubensweisen verwoben. Im Übrigen scheinen genau auf diese Trajektorie jüngere Zeitungsstimmen in Tansania zu verweisen, die eine Rückgabe des in Berlin stehenden Dinosauriers fordern und dabei ikonografisch auf den Schädel Mkwawas Bezug nehmen.⁸² Es bleibt abzuwarten, um Twinings Worte noch einmal aufzugreifen, wie sich Schädel und Zahn in Zukunft benehmen.

80 Interview mit Anuschka Haak, Berlin, 9.10.2014.

81 Vgl. genauer dazu Richard Hölzl, Auf der Suche nach dem kulturellen Erbe von Iringa. Ein Gespräch über antikononialen Widerstand, Museen und Tourismus mit Jan Küver, in: WerkstattGeschichte 26 (2017) 75, S. 57–69, bes. S. 68.

82 Vgl. dazu Holger Stoeckers Beitrag in diesem Heft.