

Gottfried Fliedl

Weisse Kopfjagd

Zur „Götterbilder“-Ausstellung im Museum für Völkerkunde in Wien

Wien, im Juni 2008

Modelle zur Erklärung der Welt

Der Typ des Völkerkundemuseums entsteht im europäischen Kolonialismus des 19. Jahrhunderts. Kolonialmuseen, Handelsmuseen, Orientmuseen oder wie sie sonst noch anfangs heißen konnten, hatten es einerseits mit praktisch-ökonomischen andererseits mit ideologischen Zwecken zu tun. Immer ging es dabei um die Darstellung der Überlegenheit der europäischen über andere Kulturen und um die Rechtfertigung, diese Überlegenheit wirtschaftlich und kulturell auszubeuten. Die Sammlungen einschlägiger Museen speisten sich aus Raub, Enteignung und selbst dort, wo sie durch freiwillige Gaben, Schenkung oder Kauf vermehrt wurden, war es aufgrund politischer und militärischer Überlegenheit selten ein gerechter Tausch. Völkerkundemuseen waren und sind vielfach noch immer hegemoniale Projekte, die eine europäische Sichtweise auf unterlegen geglaubt und dargestellte Ethnien durchsetzten. Dabei wurde der ‚Autor‘ dieses Prozesses immer ausgeklammert. Der Autor, der über die Erzählstrategien und Repräsentationsweisen ebenso entschied, wie über die Bedeutungszuweisung und den spezifischen Blick, den man auf den ‚Anderen‘ warf. Diejenigen, deren Kultur Thema und Gegenstand der musealen Darstellung war, waren niemals in der Position des – anerkannten und beteiligten – Subjekts. Wo Museen zu Differenzierung gezwungen wurden, änderte das an der strukturellen Diskriminierung durch das europäische Blickregime nichts. So zwang die hohe technische und ästhetische Qualität der Ende des 19. Jahrhunderts geraubten und dann an Museen und Private versteigerten sogenannten Benin-Bronzen, europäische Ethnologen und Kuratoren zu einer Debatte, in der sich die Maßstäbe und Sichtweisen verschoben. Aber

Die 2008 eröffnete Ausstellung Süd- und Südostasien, Himalayaländer: Götterbilder war als erste Etappe der Wiedererrichtung einer Sammlungsausstellung des Völkerkundemuseums geplant. Inzwischen laufen Gespräche über eine Zusammenlegung des Völkers mit dem Volkskundemuseums, die bei erfolgreichem Abschluss eine vollkommene Neukonzeption einer Dauerausstellung bedeuten würde. Für 2009 war gemeinsam mit dem Völkerkundemuseum der Universität Zürich eine Ausstellung zu den Naga, auf deren Darstellung im Text ausführlicher eingegangen wird, geplant. Die Wiener Ausstellung wurde aus finanziellen Gründen abgesagt, die begleitende

selbst die erst kürzlich vom Wiener Völkerkundemuseum konzipierte und international gezeigte große Ausstellung war noch immer nicht frei von einer Asymmetrie des Blicks und der Darstellung und blieb in die strukturellen Widersprüche völkerkundlicher Museen verstrickt. Nicht erst mit dieser Ausstellung geriet das Wiener Völkerkundemuseum in öffentliche Debatten. Wie bei der öfter aufflammenden Restitutionsdiskussion um die sogenannte Federkrone Montezumas verhielt sich das Museum auch in diesem Fall defensiv. Der Abbau der gesamten Dauerausstellung und der Auftakt zu einer neuen Sammlungsausstellung musste deshalb neugierig machen, ob das Museum auf die an ihm geübte Kritik reagiert und wie der erste eröffnete Ausstellungsteil die generelle Kritik am Typ des Völkerkundemuseums und die avancierten museologischen Diskurse aufgreift.

Der erste, 2008 eröffnete Teil einer nun Schritt für Schritt in den nächsten Jahren zu verwirklichenden Ausstellung ist unter dem Titel „Süd- und Südostasien, Himalayaländer: Götterbilder“ nun zu sehen. Etwa 400 Quadratmeter Fläche, 21 Vitrinen und rund 300 Objekte stehen für eine tatsächlich unlösbare Aufgabe zur Verfügung. Diese ist im Publikumsführer vom Kurator der Ausstellung so formuliert: „Die im Museum (...) präsentierten Objekte (...) umfassen einen Zeitraum von zweitausend Jahren und bieten so die Möglichkeit, unterschiedliche Modelle zur Erklärung der Welt nachvollziehbar zu machen, die sich im Lauf der Zeit aufgrund von Änderungen im sozialen und politischen Bereich entwickelt haben. Andererseits soll die Kontinuität kultureller Äußerungen im Asien der Gegenwart demonstriert werden.“ (Christian Schicklgruber: Zur Ausstellung, in: Götterbilder. Südostasien, Südostasien, Himalayaländer. Wien 2008). Wie kann ein solcher Anspruch erfüllt werden? Wie kann die enorme geografische und zeitliche Dimension, wie kann die Komplexität der rituellen, theologischen, alltagspraktischen, soziologischen usw. Aspekte von Großreligionen eines halben Kontinents dargestellt werden? Wie deren zeitliche Transformation, ihre gesellschaftliche Wirkungsmacht in der Gegenwart, ihre geografisch-kulturelle Differenzierung? Selbstverständlich gar nicht.

Der Zugriff, den das Museum versucht, ist auf den ersten Blick sympathisch. Mir war der Eindruck sympathisch, dass sich die Gestaltung nicht völlig von der mir in Erinnerung gebliebenen älteren Schau unterschied, ein Eindruck,

Vor Ort, das heißt, vor dem Völkerkundemuseum in Wien artikulierte Forderungen indigener mexikanischer Gruppen, hatten immer wieder die sogenannte *Federkrone Montezumas* als ‚Restitutionsobjekt‘ in die öffentliche Diskussion gebracht. 1996 versprach der damalige Bundespräsident Thomas Klestil anlässlich einer Reise in die Türkei und des Besuchs der Ausgrabungen von Ephesos sowie eines Staatsbesuches in Mexiko die Rückgabe der Federkrone – als Geschenk, nicht als Akt der Restitution an. Ausgelöst wurde eine kurze generelle Debatte um die Rückgabe von ‚Beutekunst‘, dies allerdings vorwiegend unter dem Tenor der „Gefährdung“ des in „Österreich befindlichen Kulturbesitzes“ (Wilfried Seipel, Generaldirektor des Kunsthistorischen Museum Wien). Vgl.: Gottfried Fliedl: „...das Opfer von ein paar Federn“. Die sogenannte Federkrone Montezumas als Objekt nationaler und musealer Begehrlichkeiten. Wien 2001. 2007 war das Museum anlässlich einer Benin-Ausstellung erneut in die mediale Kritik geraten, sich nur nachlässig und mit teilweise untauglichen Mitteln seiner Sammlungsgeschichte und den kolonialen Wurzeln ethnologischer Sammlungs- und Deutungspraktiken zu stellen.

der auch durch die Wiederverwendung der Vitrinen erzeugt wird. Die sehr strikte, fast pedantische symmetrische Organisation von Vitrinen und Sachgruppen, die Vereinzelung von Objekten, die klar lesbaren Grafiken, die einem die geografische Verortung erlauben, das schnell erfassbare System der Beschriftung, das konsequent in der ganzen Schau durchgehalten ist, erleichtern einem als Besucher – trotz des Fehlens eines Leitsystems und einer eindeutig vorgeschlagenen Wegführung – die Orientierung und laden mit ihrer Übersichtlichkeit zur Betrachtung, Flanieren und Stöbern ein. Jeweils ein Raumtext und ein länger erläuternder Text (beide Textsorten immer auch ins Englische übersetzt) in jeder Vitrine tragen die Hauptlast der sprachlichen Information. Die knappen Objektbeschriftungen sind von den Objekten getrennt und in einer Leiste jeweils zuunterst in der Vitrine zusammengefasst, wobei kleine Abbildungen der Objekte die schnelle und unmissverständliche Zuordnung erlauben. Das ist eine luxuriöse Strategie und nur wegen der angenehm überschaubaren Zahl der Objekte überhaupt möglich.

Der Preis ist, dass selbst der längere Lesestoff der Raum- und Vitrinentexte nirgends der Fülle des Stoffs gerecht werden und grundlegenderen Fragen gerecht werden und kaum über Andeutungen kann. Erst recht gilt für die Vitrinen, dass nur einzelne Aspekte visualisiert und textlich kommentiert werden, sich die Ensembles also kaum als geschlossene Sinneinheiten erschließen und die Anschauung einen auf sehr stark wechselnde thematische Ebenen lenkt. Mal ist es die ästhetische Qualität der Dinge, dann ihr Überraschungseffekt, ihre dokumentarische Qualität oder ihre durch unseren Blick hervorgerufene oder überhaupt erst erzeugte Fremd- oder Bizarrheit, die unsere Aufmerksamkeit lenkt. Als Besucher schwankt man zwischen der Verarbeitung der anspruchsvollen makroskopischen Textinformation und den kaum oder gar nicht miteinander verknüpfbaren Mikroinformationen. So bleibt einem manch hübsche Entdeckung, zum Beispiel verschiedene Spielarten von Grabbeigaben, die z.B. in Japan, recht ökonomisch, aus Karton gefertigt (aus China importiert) und zum Mitverbrennen bestimmt sind und wo es einer Hausfrau schon mal passieren kann, dass sie mit ihrer Waschmaschine, allerdings aus Pappendeckel, ins Grab muss (*Die Bäuerin bedarf dieses Hilfsmittels auch im Jenseits* heißt es dazu im Objekttext), oder mit denen in Vietnam Rücksicht auf die Sünde des gottgleich verehrten Ho Chi Minh genommen wird und man ihm

Die Betrachtung ethnografischer Objekte als Kunst hat eine lange, vieldiskutierte und kritisierte Tradition. Es gibt Museen, die zumindest zeitweilig völlig auf diese Codierung verzichtet haben, wie das Tropenmuseum in Amsterdam, und andere, die im Gegenteil alles Exponierte unter dieser Codierung zeigen, wie das Musée Quai du Branly ihre „nichtwestliche Kunst“. Dort stützt das zugleich die Strategie des – vermeintlichen – Bruchs im kolonialen Denken und legitimiert die Präsentationsweise als Akt der Anerkennung, der ‚Aufnahme‘ der ‚nichtwestlichen‘ in die ‚Welt- und Museumskunst‘. Vgl. dazu: Nora Sternfeld: Erinnerung als Entledigung. Transformationen im Musée du quai Branly in Paris, in: Belinda Kazeem, Charlotte Martinz-Turek, Nora Sternfeld (Hg.): Das Unbehagen im Museum. Postkoloniale Strategien. Wien 2009, S.61ff., va. S.69f. Man kann das Musée du Quai Branly aber auch als Fortsetzung der mit dem Louvre gestifteten nationalen wie

mit einer Stange Zigaretten das Kettenrauchen im wie auch immer gedachten Jenseits ermöglicht. Letztlich bleibt die Frage, warum diese Wahl? Warum ausgerechnet nur Religion als Thema und Struktur der Ausstellung, warum überhaupt der Versuch, in den Texten aufs Ganze zu gehen, mit den Objektvitrinen dann aber, notgedrungen, ins oft nur noch Anekdotische?

Religiöse Meisterwerke

Religion erscheint hier als etwas nahezu Übergeschichtliches, Außersoziales, deren Entwicklung, Verbreitung und Transformation zwar thematisiert, aber als unzerstörbare Wirkmacht affirmiert wird. Deutlich wird dies zum Beispiel an der Darstellung des Wiedererstarkens des Religiösen im kommunistischen Vietnam nach einer Phase der Repression und Illegitimierung. Die destruktive und Konflikte zeitigende Kraft des Religiösen, der so aktuelle Konflikt von religiösen und säkularen bzw. aufklärerischen Tendenzen, der leicht entflammbare Brennstoff des religiösen im Clash of Civilisation, das alles ist hier kein Thema. Man bekommt den Verdacht, dass die Religionen ‚der Anderen‘ für europäische Museen vor allem Zulieferer wertvoller, ästhetisch attraktiver Exponate sind, die man, ähnlich Kunstmuseen, als mit erlesener Museumstechnik offerierte Schauereignisse und ‚Meisterwerke‘ genießen soll. Dieser Eindruck wird durch zwei Strukturen dieser Ausstellung unterstrichen: einmal durch eine in vielen, gerade ethnologischen Museen (neuerdings etwa auch im Musée du Quai Branly oder in Teilen der in den 70er-Jahren eingerichteten Berliner Ethnologischen Sammlungen in Dahlem) geübte Lichttechnik, die den Raum dunkel hält und die konzentriert beleuchteten einzelnen Dinge um so eindrucksvoller aus dem Dunkel hervortreten lässt (bei der zuletzt gezeigten Ausstellung der Federkrone im Museum war dieser Effekt noch dynamisiert durch das periodische Changieren zwischen Hell und Dunkel). Die Abblendung des räumlichen und gestischen (Zeigemöbel, Gestelle, Kommentierungen) Ausstellungskontextes erzeugt den Effekt eines Wegblendens des funktionalen und symbolischen Kontextes, in dem ein Objekt zuvor, vor seiner Verwandlung in ein Exponat, eingebettet war. Ähnlich dem White Cube der Kunstmuseen und –galerien entsteht ein Effekt, der den Museumskontext, diese ganze ‚technische‘ Apparatur des Zeigens und Bedeutens buchstäblich im Dunkeln lässt und so den Anschein erzeugt, als würden die wie von selbst Licht ausstrahlenden Dinge im unbestimmten Fluidum des Schattenraumes

ihre wahrhafte und nun zur ästhetischen Autonomie ‚befreite‘ Existenz führen können.

Zum Zweiten komprimiert der Ausstellungsraum die Dinge in räumlicher und zeitlicher Hinsicht. Ein Subkontinent muss auf 1400 Quadratmeter geschrumpft werden und, wohl ohne dass wir es immer merken, betrachten wir nahe beieinander ausgestellte Objekte, deren Herkunft über tausende Jahre streut. So ist zumindest ein Königsweg zu einer kognitiven musealen Erfahrungsmöglichkeit verbaut. Historisches Lernen als Erfahrung von Zeitdifferenz (J. Rüsen) ist angesichts der gewaltigen Spannweite von Thema und Zeitraum – außer punktuell – nicht denkbar. So hält man sich als Besucher zunächst wohl an die Eye-Catcher, wie an jenes Objekt, das im Schnittpunkt der beiden Raumachsen platziert ist und auf das man geradewegs zuläuft, wenn man den großen Ausstellungssaal betritt. Aber der in mehrfacher Hinsicht aufdringlichste Signifikant der Ausstellung hilft uns nicht. Beim Betreten der Schau und schon beim Durchqueren des Vorraumes laufen wir auf das räumlich und symbolisch zentrale Objekt zu, einen ovaloiden Stein, ein ‚Lingam‘, der sich, je nach Abwehr oder Identifikation des Besuchers, schon durch die bloße Anschauung oder erst beim Lesen der Objektbeschriftung als phallisch enttarnt. Warum gerade dieses Objekt uns die Welt im Museum ordnen und deuten soll, wo doch beide Geschlechter repräsentierende Objekte in nächster Nähe ausgestellt werden, bleibt schleierhaft und für die folgenden Erkenntnismöglichkeiten in den diversen Abschnitten der Ausstellung irrelevant. Im Gespräch mit dem Kurator gabs jedenfalls an dessen freudig-bejahender Identifikation mit Objekt und Platzierung nicht den geringsten Zweifel.

Weiße Kopfjagd

Dass eine Trophäe gezeigt wird, eine Montage mit Gegenständen kombinierter Totenschädel, ist erstaunlich. Warum macht ein Museum im Jahr 2008 so etwas noch, trotz aller museologischen, ethischen und rechtlichen Debatten, die seit langem zum Umgang von Museen mit menschlichen Körpern, Skeletten, Mumien usw. geführt werden? Die verblüffende Antwort des Kurators (Gespräch mit Christian Schicklgruber 12.6.2009) auf die naheliegende Frage nach der Trophäe in der Vitrine: die wäre ja auch in den Nagadörfern öffentlich ausgestellt gewesen. Einschlägige Objekte treten in Museen immer selte-

Christopf Fürer-Haimendorf wurde 1909 in Wien geboren, wo er auch Völkerkunde studierte. 1931 Promotion, Mitarbeit am Institut für Völkerkunde als Hilfskraft. 1933 Beitritt zur NSDAP. 1935 Studium am Department of Social Anthropology der London School of Economics bei Bronislaw Malinowski. 1936 erste, 1937 zweite Reise in das Gebiet der Naga. 1939 wird er Dozent am Institut für Völkerkunde der Universität Wien (während zu eben dieser Zeit der katholische Universitätslehrer und der jüdische Aristokrat Heine-Geldern ihre Positionen verloren) und im selben Jahr erscheint sein Buch *Die nackten Nagas*, aus dem 1944 ein Auszug unter dem Titel *Der weisse Kopffjäger* erschien. Als Dozent wird er wichtiger Mitarbeiter des NS-Dekans Viktor Christian, Mitarbeiter des SS-Ahnenerbes mit Einfluss auf die Neugorganisation des Instituts im Sinne des Nationalsozialismus. Kurz vor Ausbruch des Krieges reist er wieder nach Indien, wird vorübergehend interniert, aber rasch wieder freigelassen. Er kehrt nicht mehr nach Österreich zurück. Er betreibt Feldforschung in Indien und lehrt an der Universität in Heiderabad. 1949 ist er wieder in Europa und begründet mit anderen das Department of Anthropology an der School of Oriental and African Studies der Universität London. Seine Verbindung nach Asien bleibt aufrecht, er betreibt als erster Feldforschung in Nepal nach der Öffnung des Landes und ist über 40 Jahre Advisor in Nordost- und Zentralindien zu den Bereichen *Stämme und untere Schichten*. 1995 stirbt er im 86. Lebensjahr

ner auf, aber wo sie gezeigt wurden und werden – z.B. im Haus der Natur in Salzburg Schrumpfköpfe – geht es zweifellos immer mehr um eine voyeuristischer Ausbeutung eines tiefsitzenden und weithin unbewussten ‚Wunsches‘ oder ‚Begehrens‘ der Besucher: nach der Begegnung mit dem kategorial Anderen, dem Tod und dem Standhalten dieser Erfahrung. Denn gerade das Museum ist ein strukturell auf diese Begegnung auch ausgerichteter Ort. Das Museum ermöglicht die gefahrlose und besänftigende Begegnung. In gewisser Weise sind die Gegenstände – das was dem Subjekt identitätsformierend und –bedeutsam ‚entgensteht‘ (August Ruhs) immer auch – säkulare – Reliquien. Die Diskussionen z.B. um Gunther von Hagens Körperwelten polarisieren seit Jahren und machen Funktion und Ambivalenz der Begegnung mit unserem – mumifizierten und fragmentierten – Körper deutlich. Egal ob es die Wachsfiguren der Josephinischen Sammlung in Wien sind, oder Skelettreste einer frühzeitlichen Ausgrabung, immer erfahren wir diese Begegnung zugleich als bedrohlich und als entlastend, weil sie uns in unseren phantasmatischen Ganzheit zu bestätigen scheinen. Hier kommt aber noch etwas hinzu. Als Zeugnisse von Gewalt, roher, blutiger, primordialer, sind abgeschnittene Köpfe aber auch etwas, was die andere Gewalt unsichtbar machen soll oder zumindest relativiert, nämlich die militärische oder ökonomische Gewalt, mit der der Kolonialismus Völker unterwarf oder ausrottete oder ihre Kultur zerstörte und die Reste, die ‚Überlebsele‘ (die Survivals) als Beute in die Museen holte. Die Gewalt wird auf den ‚Anderen‘ zurückgelenkt, ihm zugeschrieben und zur Legitimierung der kolonialen wie musealen Strategien verwendet. Man muss gar nicht jene, durchaus ambivalenten und in sich widersprüchlichen ethischen, wissenschaftstheoretischen oder kulturphilosophischen Relativierungen durchspielen, wie das Andre Gingrich so ausführlich tut (Andre Gingrich: Gebrochene Kontexte einer prekären Ethnographie: Einführende Überlegungen zum Frühwerk von Christoph Fürer- Haimendorf, in: Hilde Schäffler: Begehrte Köpfe. Christoph Fürer- Haimendorfs Feldforschung im Nagaland (Nordostindien) der 30er Jahre. Wien 2006, S.13ff.), um sich ein Gefühl für die Deplatziertheit solcher Objekte und der musealen Geste, die dieses Objekt instrumentalisiert, zu bewahren. Das Ausstellen menschlicher Körper betrifft immer tief sitzende aber auch spezifische Tabus der jeweiligen Kultur. Erst in jüngster Zeit, aber vorerst punktuell, ist aus dem Kreis führender einschlägiger

„Naga“ ist eine Zuschreibung, zunächst der Tieflandbewohner an ihre „wilden“ Bergnachbarn, dann der britischen Kolonialverwaltung. Heute ist es eine Eigenbezeichnung und offenbar Ausdruck einer ethnisch und nationalpolitisch verstandenen Identität. Eine Geschichte haben die Naga erst mit der 1826 beginnenden Kolonisierung von Britisch Indien aus, ihre davor liegende Geschichte ist so gut wie spurlos. Auch die Geschichte in der Kolonisierung ist eine hegemoniale, eine von britischer Verwaltung, Militär und Ethnologie definierte. Der von außen auferlegte Name ‚sammelte‘ bis dahin nur lose verbundene Dorfgemeinschaften, die im Urwaldgebiet des südlichen Himalaya lebten und die Zusammenfassung zu – leichter verwalt- und kontrollierbaren – Stämmen leitete einen Prozess der kollektiven Identifizierung ein, ohne den wohl das Erwachen eines bis heute vitalen Nationalstaatsbewußtseins am Beginn des 20. Jahrhunderts nicht denkbar wäre.

Museen die Aufforderung zu hören, mit dem ausstellen von Mumien aufzuhören und sie wiederum, wo immer möglich, zu bestatten. Das Begehren, das das Museum mehr oder weniger offen oder unbewusst den Besuchern unterstellt, ist aber die Bedingung der Anwesenheit des Objekts im Museum. Die spezifische Gier nach einer bestimmten Beute ist vom Sammler weit weniger sublimiert worden, als es das Museum heute glaubt tun zu müssen. Haimendorf bezeichnete sich unverblümt als „Weisser Kopfjäger“ und dass und wie die unter Konkurrenzdruck ablaufende Jagd nach den letzten Trophäen und Spuren der Kopfjagd etwas war, was sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen ließ, war ihm klar.

Für die Ethnologie und die Museen war offensichtlich die ‚attraktivste‘ Eigenheit der Naga ihre Kopfjagd. Es spricht aber viel dafür, dass es gerade die koloniale Verwaltung, deren Verbot der Kopfjagd und das Interesse der Ethnologen war, das diese erst recht anheizte und gewissermaßen ‚aufblud‘. „Ähnlich wie im Falle der ‚Skalps‘ oder der ‚Schrumpfköpfe‘ gilt auch hier: Was in Europa oft mit Schauer als Zeichen blutrünstiger Primitivität wahrgenommen wurde und damit die eigene europäische Überlegenheit und die Notwendigkeit des kolonialen ‚Zivilisationsprozesses‘ unterstreichen konnte, das war so erst durch die europäische Kolonialpräsenz verstärkt hervorgerufen, verändert und weiter verbreitet worden.“ (Andre Gingrich: Gebrochene Kontexte einer prekären Ethnographie: Einführende Überlegungen zum Frühwerk von Christoph Fürer-Haimendorf, in: Hilde Schäffler: Begehrte Köpfe. Christoph Fürer-Haimendorfs Feldforschung im Nagaland (Nordostindien) der 30er Jahre. Wien 2006) Nicht nur wegen der genannten Gründe, sondern auch wegen der Bedeutungsverschiebung der Jagd und der Trophäen, verbietet sich meiner Meinung nach eine Präsentation, die der Wechselbeziehung von ethnologischem Interesse, kolonialer Politik und europäischem Begehren nach – wissenschaftlichen? – Trophäen nicht gerecht wird. Wenn überhaupt eine Darstellung menschlicher Überreste in diesem Fall denkbar wäre, dann nur unter Anerkennung und Visualisierung dieses Reflexionsverhältnisses. Ansonsten ist das Objekt eindeutig deplatziert. Nicht nur Trophäen der Kopfjagd sind deplatziert, ethnografische Objekte sind immer „deplatzierte Objekte ... in den europäischen Sammlungen nehmen sie einen Platz ein, an den sie nicht gehören.“ (Der Ethnologe Karl-Heinz Kohl zitiert nach Harry Nutt: Relativieren,

in: Frankfurter Rundschau online, 28.04.2009). Anders gesagt: das scheinbar Selbstverständlichste ist im ethnologischen Museum das Unmöglichste. Nämlich mit der strukturell unvermeidbaren ‚Deplatziertheit‘ der Dinge umzugehen, mit ihrer Deplatziertheit im topografischen, sozialen und semantischen Raum.

„Gott sei dank“

Hier geht es um „die Naga“, aber zu sagen, wer die Naga sind, das allein führt schon mitten hinein in eine in diesem Fall besonders komplexe und verwickelte Reziprozität von Zuschreibungen, Fremdbestimmungen, Projektionen, Rückkoppelungen und Eigendefinitionen, also in das zentrale Problem der Völkerkundemuseen und der Wissenschaft Ethnologie. Über nahezu zwei Jahrhunderte wurde aus einem losen Verbund von im äußersten Nordosten des indischen Subkontinents gelegenen Dörfern ein nach nationalstaatlicher Eigenstaatlichkeit dissident strebender Bundesstaat Indiens mit heute fast ausschließlich baptistischer also christlicher Bevölkerung, die sich kaum von ihrer agrarischen Ökonomie, sehr wohl aber von ihrer Kopfjägertradition verabschiedet hat. Auch hier muss eine Vitrine mit drei vier Dutzend Objekten ausreichen, um die Komplexität der Sache auf eine – in diesem Fall - schneidend simple zivilisatorische und affirmative Erfolgsformel zu bringen. Polemisch verkürzt, aber nicht verfälschend zusammengefasst ist die an uns durch das Display des Schaukastens adressierte Botschaft so: Die Wilden wurden durch das Christentum zivilisiert. Das erinnerte mich an eine meiner Lieblingstexte, eine Wandbeschriftung des Museums im Niederösterreichischen Eggenberg: *Der Nomade wurde vor 4000 Jahren bei uns sesshaft.*

Die strikte, teilweise symmetrisch bestückte Vitrine zeigt links Objekte, die sich auf die Kopfjagd und darauf bezogene Handwerkskunst und sogenannte Ritualgegenstände beziehen. (Zeremonialkorb, Zeremonialdao – ein ‚Dao‘ wird als ‚Universalwerkzeug‘ verwendet -, Zeremonialhut, Ahnenfigur, ein Acryl-Bild eines Naga-Paares, Zeremonialspeer, Kopftrophäe). Im rechten Teil der Vitrine werden – wie in der linken - acht Objekte gezeigt: eine aufgeschlagene Kinderbibel, eine weitere Bibel, ein Kreuz, ein Priestergewand (Kasel), eine Stola, ein Foto mit Papst Benedikt XVI. und dem Naga-Bischof Jose Mukala, und, in beabsichtigter Symmetrie zu zwei Ahnenfiguren links, je eine

Gips-Statue von Christus und Maria. Also ausnahmslos Gegenstände die auf die christlich-baptistische Religion verweisen, die heute von der überwiegenden Mehrzahl der Bevölkerung praktiziert wird. Diese Lesart wird unterstrichen vom Text in der Vitrine, der die unterschwellige Kontinuität zwischen beiden kulturellen Formationen und Zeiten in einer Art sublimierter Fortwirkung der – als Opferkult - gedeuteten – Kopfjagd in der durch ihr – unblutiges – Opfer ausgezeichneten christlichen Religion. Das legt zumindest zwei Topoi der Deutung nahe: den der zivilisatorischen Transformation durch eine – zweifellos selbst kolonisierende – Christianisierung. Und den einer, wenn auch unterschweligen Kontinuität, den im Übrigen die Naga so weit zu ihrer Selbstdeutung heranziehen würden, so dass deren museale Darstellung die Realität zutreffend abbildet.

So sah es auch der mir im Gespräch freundlicherweise zur Verfügung stehende Kurator: wenn man das Naga- Land heute bereist, ist man auf Schritt und Tritt mit den Zeichen der (papistischen) Religiosität konfrontiert, das heißt, mit einer ‚erfolgreichen‘ kulturellen Transformation. Die Vitrine geht ja insofern noch einen Schritt darüber hinaus, indem sie den gegenwärtigen Papst zeigt, im freundlichen Begrüßungszeremoniell mit einem Naga-Bischof, der ihm ein traditionelles Textil mit Ornamenten und Symbolen der Kopfjägertradition über die Schulter gelegt hat. Da wird nicht nur die harmonische religiöse Assimilation beschworen, sondern eine Art Eingemeindung in eine christliche Weltgemeinschaft, in der nun die einst Wilden, befriedet und zufrieden, eingekehrt sind. Immerhin – Christianisierung war zugleich ein Teil der Kolonialisierung und eine Strategie ihrer Legitimation. Zur Aktualität dieses Zusammenhangs sei an Papst Benedikts XVI. Erklärung bei der Eröffnung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz im brasilianischen Aparecida (Mai 2007) erinnert, den Ureinwohnern sei durch die Verkündung des Evangeliums keine fremde Kultur aufgezwungen worden. Die Indianer hätten die Christianisierung vielmehr „still herbeigesehnt“.

Hinter der Deutung der Entwicklung der Naga verschwindet die unbestreitbare Tatsache, dass sowohl die Mission als die Britische Kolonisierung, wie Christian Schickelgruber im Katalog schreibt, der „eigenständigen kulturellen Identität der Naga ein jähes Ende“ bereitet hatten, z.B. durch Zerstörung des oralen – ihrer wesentlichen - Gedächtnisses durch die missionarischen Verbote der

traditionellen Gesänge oder das Verbot der Kopfjagd durch die Engländer – die ihren Tee aus Assam unbehindert geliefert bekommen wollten – und die eine dramatische Zäsur dargestellt haben muss. Die sichtlich erleichterte Feststellung im Katalog, dass es Überfälle auf die Nachbardörfer und Beutemachen „Gott sei Dank“ (sic! Ja, Gott sei es gedankt, so könnte man den ‚Sinn‘ der Vitrine auch zusammenfassen) nicht mehr gibt, impliziert eine Art von organischer Transformation, die wenige Zeilen später schon zurückgenommen werden muss, mit der Anmerkung, dass „vor allem von der jungen Generation (...) schmerzlich bemerkt“ wird, „dass sie keine Anknüpfungspunkte mehr zur vorkolonialen Kultur hat“. (C. Schicklgruber: Götterbilder aaO S.76). Die Chancen auf ein Wiederanknüpfen der Tradition führen nur noch über die Anerkennung der triumphierenden Faktizität der Entwicklung, das heißt nur noch z.B. über die touristisch vermarktete Selbstfolklorisierung und -exotisierung, in der sich gerade der ‚Kopfjägerstatus‘ als ‚unique selling position‘ behaupten wird können, oder über – das Museum. Zwar gibt es im Naga-Land bereits Museen, solche, die etwa die heutige Staatsreligion historisierend legitimiert und affirmiert, aber möglicherweise keine oder kaum noch Spuren der vor- oder frühkolonialen Zeit. Denn dies alles befindet sich in Museen Europas oder in Sammlungen sonst wo in der Welt. Dies gerät wiederum paradoxerweise zur Legitimation der kolonial inspirierten Musealisierung, die nun als Rettung erscheint: „Mit dem Untergang der traditionellen Kultur verschwand auch ihr dinglicher Ausdruck.“

Heute sind die Erzeugnisse der Vorväter in Museen über die ganze Welt verteilt und können nur dort von der nachkommenden Generation entdeckt werden – im Land der Naga selbst sind sie verbrannt.“ (C. Schicklgruber: Götterbilder aaO, S.67).

Beute, Sammlung, Exponat. Der Fundus zur Aufführung von Unschuldskomödien

Der Nachsatz klingt nicht verständlich, wenn man nicht weiß, dass – soll man sagen auch in diesem Fall – der Musealisierung Gewalt und Rechtsbruch zugrunde lag. Verbrannt, wieso? Gab's einen Unfall, eine Naturkatastrophe? Nein, Dörfer wurden von englischen Truppen ‚zur Strafe‘ niedergebrannt. Damit kommen wir aber überhaupt erst zur Frage, die nicht aus den Texten in

der Vitrine und kaum aus dem sogenannten Publikums katalog, sondern erst aus der Forschungsliteratur, also für den Besucher gar nicht, erschließbar ist. Um welche Sammlung handelt es sich? Wie kam sie zusammen und wie in das Wiener Museum? Das Völkerkundemuseum besitzt eine singuläre Sammlung von einst den Naga gehörenden Dingen, die nur vor dem politisch-ideologischen Hintergrund der NS-Zeit und der Protegierung des Sammlers durch die Britische Kolonialmacht und den – man kann's nicht anders sagen - kopfjägerischen Strategien und Interessen der Ethnologie dieser Zeit verständlich wird. Der Sammler, dem das Museum seine besondere Naga-Kollektion ‚verdankt‘, Christoph von Fürer-Haimendorf, wird in der Literatur eher als Reiseschriftsteller, denn als Ethnologe eingestuft. Als solcher ordnete er sich sowohl der NS-Politik und Ideologie als auch den Interessen des britischen Kolonialismus so unter, dass er ‚erfolgreich‘ das Naga-Gebiet ‚ethnologisch‘ bereisen konnte. Er war illegales NSDAP-Mitglied und ab 1936 Dozent am Institut für Völkerkunde, „wo er nach dem Anschluss Österreichs an Hitler-Deutschland im März 1938 eine wesentliche Stütze von Sturmbannführer Christian war und mit der Neuorganisation des Instituts unter den Rahmenbedingungen der Hitler-Diktatur betraut wurde.“ (Christian Schicklgruber: Christoph von Fürer-Haimendorf - Sammler und Chronist der Naga zwischen den Fronten, in: Michael Oppitz u.a. (g.): Naga Identitäten. Zeitenwende einer Lokalkultur im Nordosten Indiens. Gent 2008, S.356). 1936/37 hielt sich Haimendorf dreizehn Monate im Gebiet der Naga auf, wo er unter der Protektion und dem militärischen Schutz der britischen Kolonialmacht ‚sammeln‘ konnte. Gut dokumentiert, auch mit Fotografien oder mit von Haimendorf herrührenden Textquellen, ist eine Strafexpedition gegen das Dorf Panghsa, das von den britischen Truppen niedergebrannt wurde, nachdem zuvor Haimendorf, der ‚weisse Kopfjäger‘, wie er sich selbst nannte, „manches Objekt für europäische museale Sammlungen vor dem Feuer retten“ konnte (C. Schicklgruber, wie oben, S.358).

Diese Sprachregelung findet sich auch in Hilde Schäfflers Naga-Publikation, wobei sie jede Möglichkeit einer ‚kurze(n), eindeutige(n) Antwort‘ auf die Frage verneint, ob es sich um ein in Sicherheit-Bringen, um eine Retten für die Wissenschaft oder um Beute gehandelt habe. Die Strafexpedition, die dadurch in die Flucht getriebenen Dorfbewohner und die Zerstörung des Dorfes

durch Brandlegung durch die Britischen Truppen sind eindeutig eine Bedingung unter denen Haimendorf „sammeln“ oder „retten“ konnte. Es war ein gewaltförmiger Akt, in dem nicht die geringste Spur einer Zustimmung oder auch nur Beteiligung der Betroffenen erkennbar ist. Für solche Umstände traue ich mir auch als juridischer Laie das Urteil zu, dass es sich um „Beute“ handelt und um „Raub“, und das keineswegs nur nach heute geltendem europäischen Recht. Auch diese Sammlung, oder zumindest Teile von ihr, sind, wie andere Sammlungsbestände im Völkerkundemuseum, Raubgut, unter gewaltförmigen, widerrechtlichen Umständen nach Europa verbrachte kulturelle Güter.

1939 veröffentlichte Haimendorf, der offenbar von beiden Herrschaftssystemen, Nationalsozialismus und Britische Kolonialmacht, geschickt profitierte, seinen ‚Reisebericht‘, Die nackten Nagas, und im selben Jahr wurde seine Sammlung im Völkerkundemuseum in Wien ausgestellt. Zu all diesen politischen und ideologischen Bedingungen des Zustandekommens der Sammlung fällt kein Wort in der Ausstellung (und auch wenig im begleitenden Publikums katalog), stattdessen finden wir – wie ein Motto – in der Vitrine ein komplett irreführendes wörtliches Zitat des Sammlers und Ethnologen Führer-Haimendorf, aus dessen erwähntem Buch von 1939, das dessen Interessen und Sichtweisen als selbstkritisch unterfüttert darstellt, ganz konträr zu seiner tatsächlichen ethnologischen Praxis. Die Verführung ist groß, die Nagas als kühnes Kriegsvolk darzustellen und alles Licht auf Kopfjagd, Menschenopfer und andere aufregende Sitten zu werfen. Das Ungewöhnliche reizt ja stets besonders, und gerade die Völkerkunde hat noch nicht lange aufgehört, sich vor allem mit dem Absonderlichen und Kuriosen in exotischen Kulturen zu beschäftigen. Doch wollten wir diesem Drang nachgeben und den Naga nur als den von Leidenschaften nach Ruhm und menschlichen Köpfen besessenen Krieger schildern, so würde unser Bilde mit der Wirklichkeit wenig gemeinsam haben. Der Naga ist in erster Linie Ackerbauer. Neun Zehntel seiner Gedanken und seiner Arbeitskraft gelten seinen Feldern. Alle Objekte in der Vitrine haben direkt oder indirekt mit der Kopfjagd zu tun, kein einziges mit dem Ackerbau. Deren Aussage steht im diametralen Gegensatz zum Zitat. Der Umgang mit dem Zitat, die Präsentation in der Vitrine mit ihrem affirmativen und ‚pädagogischen‘ Narrativ, das Verschleiern der Herkunft und Ideologie der

Sammlung lässt diesen Abschnitt der Dauerausstellung zur klassischen Unschuldskomödie werden.

Und man fragt sich, warum das Museum, einschlägig schon öfter mit kritischer öffentlicher Aufmerksamkeit konfrontiert, erneut einen derart verdrängenden Umgang mit der eigenen Geschichte, der eigenen Sammlung und Forschung treibt. Deprimierend daran ist nicht nur die Fahrlässigkeit gegenüber den ideologisch-politischen Implikationen, sondern das Versäumen einer Möglichkeit. Nämlich der, mit der nötigen Information reiche und differenzierte Erkenntnismöglichkeiten zu gewinnen und zugleich das Museum neu zu positionieren und die Aufgabe eines Völkerkundemuseums zu reformulieren. So aber startet das Museum, zwar neu gestaltet und inszeniert, aber mit viel altem ideologischem und museologischem Ballast.