

Judith Gruber

Heilungs- oder Geistergeschichten?

Post/koloniale Erinnerung im belgischen AfricaMuseum

Zusammenfassung

In Belgien findet eine kritische Aufarbeitung der Kolonialgeschichte nur sehr zögerlich statt. Erst anlässlich der Renovierung des AfricaMuseums (Tervuren bei Brüssel) kam Bewegung in die Debatte: Sie gab den Anstoß zu einer Neukonzeptualisierung der Dauerausstellung, mit der das Museum versucht, den kolonialen Blick auf Afrika durch eine Darstellung der Vielfalt, Schönheit und Resilienz afrikanischer Kultur und Natur zu ersetzen. Eine zentrale Komponente dieser versuchten Selbst-Dekolonisierung des Museums ist die künstlerische Intervention des Bildhauers Aimè Mpane (,Congo Nouveau Souffle'). Diese Ouvertüre analysiert mit den Instrumenten postkolonialer Traumatheorie die Erinnerungspolitik, die an ,Congo Nouveau Souffle' Haftung finden, und zeigt auf, dass postkoloniale Geschichtsschreibung nicht nur dekolonisierende, sondern auch rekolonisierende Effekte haben kann. Zentral bleibt daher die Frage, welcher postkoloniale Erinnerungsdiskurs am effektivsten zu einer Dekolonisierung europäisch-afrikanischer Beziehungen führt.

Abstract

Public and political discourses in Belgium are slow and hesitant to tackle the country's colonial history. Only when the AfricaMuseum in Tervuren near Brussels started a multi-year renovation process, public debates around Belgium's postcolonial memory became more widespread. The museum itself aimed to decolonize its permanent exhibition, shifting from a colonial representation of Africa to a portrayal of the beauty and resilience of African culture and nature. Aimé Mpane's statue 'Congo Nouveau Souffle', that replaced a bust of King Leopold II in the museum's former entrance hall, plays a central role in the new (post)colonial narrative of the AfricaMuseum. This short article analyzes the post/colonial narratives that this statue gives rise to through the lens of postcolonial trauma theory and argues that postcolonial historiography can have both decolonizing or recolonizing effects. The central question, therefore, is: Which postcolonial memory politics can best effect a decolonization of European-African relations?

1 Postkoloniale Erinnerung in Belgien

Die belgische Herrschaft im Kongo (1876–1960) gilt als eines der meist kritisierten Kolonialregime moderner europäischer Imperialmächte. Proteste gegen das brutale Ausbeutungsregime von Leopold II, der die Kolonie zunächst als sein Privateigentum gegründet hatte, und Kritik

an der Kongo-Krise (1960–61) führten zur internationalen Isolierung Belgiens. Doch heute, 60 Jahre nachdem der Kongo in eine chaotische und von Gewalt gezeichnete Unabhängigkeit entlassen wurde, findet eine kritische Aufarbeitung der Kolonialgeschichte in Belgien nur sehr zögerlich statt. Vereinzelte Publikationen haben zwar schlaglichtartig ein kritisches Licht auf die Kolonialherrschaft geworfen (Hochschild 1998; Witte 2001). Im kulturellen Gedächtnis jedoch bleiben Darstellungen, die die Brutalität kolonialer Ausbeutung als europäische Zivilisationsmission rahmen, fest verankert. Straßennamen und Statuen, mit denen die Kolonialmacht Belgiens in den öffentlichen Raum eingeschrieben wurde, werden nur vereinzelt entfernt oder durch Umbenennung einer kritischen Wiedererinnerung unterzogen (Goddeeris 2015). Und jedes Jahr in der Vorweihnachtszeit, wenn die Debatten um ‚Zwarte Piet‘ wieder aufflammen, der Sinterklas als dunkelhäutiger, dicklippiger „Helfer“ in typischer Sklavenkleidung begleitet, wird in den Widerständen gegen die Kritik an dieser black-facing Tradition der tiefverwurzelte Rassismus greifbar, der als ideologische Unterfütterung kolonialer Ausbeutung zugrunde liegt, indem er schwarze Menschen als „bodies of extraction“ (Mbembe 2017, 18) formiert (Ceuppens 2018).

In den letzten Jahren jedoch kam Bewegung in die Debatte um das postkoloniale Gedächtnis Belgiens.¹ Sie entzündete sich vor allem an der Renovierung des AfricaMuseum in Tervuren. Dieses Museum wurde 1897 von Leopold II als Propagandainstrument zur Bewerbung der ökonomischen Möglichkeiten in ‚seinem‘ Freistaat Kongo gegründet und diente auch der Ausstellung einer ‚Völkerschau‘. Seit seiner Gründung hat sich an der Ausstellungspolitik des Museums wenig geändert. Es präsentierte Afrika aus dem Blickwinkel des Kolonialregimes, der einen ‚colonial divide‘ zwischen weißem, zivilisiertem Europa und schwarzem, wildem Afrika inszenierte und so koloniale Gewalt legitimierte. Das Museum verschrieb sich damit einer Erinnerungspolitik, die eine bereinigte Darstellung belgischer Kolonialgeschichte produzierte und das koloniale Trauma aus dem öffentlichen Gedächtnis verdrängte (Hoenig 2014). 2013–2018 war das Museum für eine Generalsanierung geschlossen, und gleichzeitig entschied sich die Direktion dazu, ein neues Ausstellungskonzept zu entwickeln, das nicht länger dem kolonialen Blick

1 Dieser Beitrag basiert auf dem Text meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der KU Leuven (5. April 2019), die veröffentlicht ist in Gruber 2019a. Vgl. auch Gruber 2019b.

unterworfen sein sollte. Stattdessen sollte eine neue Perspektive auf die zahlreichen Ausstellungsstücke aus unterschiedlichen afrikanischen Ländern eröffnet werden, die nicht mehr einer kolonialen Lesart dienen (AfricaMuseum).

2 Das Museum als umkämpfter Ort (postkolonialer) Geschichtsschreibung

Damit wurde das belgische AfricaMuseum zu einem Vorreiter in der Debatte um eine Dekolonisierung von Museen, die derzeit in mehreren Ländern Europas geführt wird. Museen rücken dabei als umkämpfte Orte kulturellen Gedächtnisses in den Fokus, in denen eine Auseinandersetzung mit Europas Kolonialgeschichte unausweichlich wird. Denn, wie Thomas Thiemeyer richtig beobachtet, bergen ihre unzähligen Sammelobjekte kolonialer Provenienz und mit einer allzu oft ‚dubiosen‘ Erwerbungs-geschichte ein schwieriges Erbe, das eine eurozentrische Geschichtsschreibung unterläuft und stattdessen auf vielschichtige koloniale Verflechtungen verweist (Thiemeyer 2018, 31). Mit dem aufkommenden Bewusstsein ihres problematischen kolonialen Erbes sieht sich eine ganze Reihe von Museen mit dem Anspruch konfrontiert, ihre Sammlungen neu zu ordnen. Auf dem Spiel steht die Frage, wie die Kolonialgeschichte als ein integraler Bestandteil europäischer Identität wahrgenommen werden kann. Damit geht es bei der Debatte, wie Museen ihre kolonialen Sammlungen präsentieren sollen, nicht nur um die Vergangenheit, sondern ebenso sehr um Gegenwart und Zukunft. Indem kulturelle Erinnerungspolitiken die Repräsentation der Vergangenheit verhandeln, formen sie auch Zugehörigkeitsmuster in gegenwärtigen Gesellschaften (Thiemeyer 2019): Verstehen Europas Gesellschaften sich als kulturell homogen und ethnisch rein, oder können sie kulturellen Wandel und ethnische Hybridität als einen Teil ihrer Identität begreifen? Und weiter: Kann Europa die globalen Vernetzungen – vergangene und gegenwärtige, ökonomische, kulturelle und politische – anerkennen, mit denen es sein Selbstverständnis als wohlhabend und friedlich subventioniert? Jedes Erinnern der kolonialen Vergangenheit ist eng verbunden mit der Frage, wer heute in welcher Weise zu Europa gehört. Die zentrale Frage, um die es also letztlich geht, ist diese: Welcher postkoloniale Erinnerungsdiskurs führt am effektivsten zu einer Dekolonisierung europäisch-afrikanischer Beziehungen? Vor diesem

Hintergrund findet gegenwärtig eine heftige Debatte darüber statt, mit welchen Repräsentations-, (Ent-)Sammlungs- und/oder Restitutionspraktiken die angestrebte Dekolonisierung europäischer Museen am besten umgesetzt werden kann (Felwine/Savoy 2018; Pelta Feldman 2020).

3 Abschied vom kolonialen Blick?

Im AfricaMuseum in Tervuren entschied man sich für die Inszenierung eines radikalen Schnitts in der Erinnerungspolitik: Man will sich endgültig von kolonialen Repräsentationsstrategien verabschieden und stattdessen in der neu konzipierten Ausstellung den kulturellen und natürlichen Reichtum Afrikas zur Schau stellen. Im Hintergrund steht die politische Entscheidung der belgischen Regierung, Tervuren weiterhin zu einem Museum über Afrika zu machen, und nicht zu einem Museum über die Vergangenheit Belgiens (Verbergt 2018). Diesem programmatischen Ansatz und politischem Auftrag entsprechend, werden nun einige jener ikonischen Ausstellungsstücke, die vor der Renovierung die koloniale Imagination von schwarzen Menschen als unzivilisiert, wild und gefährlich bedienten, demonstrativ im Keller des Museums als ‚ausrangiert‘ präsentiert. In den restaurierten Ausstellungsräumen ist dagegen eine Auswahl aus der reichen Sammlung des Museums zu einer bunten Darstellung von afrikanischen ‚Ritualen und Zeremonien‘, ‚Sprache und Musik‘, ‚Landschaften und Biodiversität‘ etc. arrangiert. In der ehemaligen Eingangsrunde des Museums wird dieser inszenierte Schnitt in der Repräsentationspolitik besonders eindrücklich greifbar, und hier lässt er sich auch sehr gut auf seine potentiell dekolonisierenden Effekte befragen. Dieser Raum wird von goldgedeckten Statuen weißer Männer und Frauen dominiert, die in Nischen entlang der runden Mauern aufgestellt sind. In den Armen halten sie afrikanische Kinder behütend fest, unter ihnen sind Plaketten angebracht, die Belgien dafür preisen, Zivilisation, Religion und Wohlstand in den Kongo zu bringen. In ihrer Bildersprache sind diese Statuen eindeutig und verkörpern ein koloniales Repräsentationsregime. Aufgrund eines Denkmalschutzgebots, das einen Großteil des Museumsgebäudes betrifft, können sie nicht entfernt werden. Im Zuge der Renovierungs- und Rekonzeptionierungsarbeiten wurde deshalb beschlossen, sie mit einer neuen Statue zu ergänzen, die für die neue Repräsentationspolitik des Museums stehen sollte: in der Mitte der

Rotunde, dort wo früher eine Elfenbeinbüste Leopold II stand, begegnen die BesucherInnen nun der Statue ‚Congo Nouveau Souffle‘, die Aimé Mpane, ein in Brüssel lebender Künstler mit kongolesischen Wurzeln, im Auftrag des Renovierungskomitees entworfen hatte (Coirier 2018. Hier findet sich auch eine Abbildung der Statue).

Die imposante Statue in der Form des afrikanischen Kontinents lässt sich auf den ersten Blick gut in das neue Ausstellungskonzept einfügen, das das AfricaMuseum für seine angestrebte Selbst-Dekolonisierung gewählt hat. Das wurde mir sehr deutlich auf einer privaten Führung vor Augen geführt, an der ich 2017 vor der Wiedereröffnung des Museums teilnehmen konnte. Die Renovierungsarbeiten waren noch in vollem Gange, Mpanes Statue war noch nicht installiert, und so erhielt ich meinen ersten Eindruck von der geplanten Neugestaltung der Rotunde durch die Schilderungen unseres Führers, einem Mitglied des Leitungskomitees des Museums. Seine Beschreibung von Mpanes Statue ließ vor meinem geistigen Auge das Bild von einem makellosen schwarzen Körper entstehen, mit traditionellem afrikanischem Schmuck ausgestattet. Aus den Ausführungen unseres Führers wurde sehr deutlich, dass in seiner Einschätzung die neue Statue einen klaren Schnitt mit der vorherigen kolonialen Repräsentationspolitik in der Rotunde darstellen würde. Während die älteren Statuen schwarze Menschen mit kolonialem Blick repräsentieren, würde Mpanes Statue nun die überwältigende und ungebrochenen Schönheit und Resilienz Afrikas darstellen, das die koloniale Vergangenheit hinter sich gelassen hatte. Diese Lesart erlaubt es, post-/koloniale Geschichte als eine klare und eindeutige Entwicklung von kolonialer Ausbeutung zu afrikanischer Unabhängigkeit zu erzählen. Mpanes Statue wird in eine (Kolonial-)Geschichte mit ‚happy end‘ eingeordnet, in der Verwundung zu Heilung, Schuld zu Wiedergutmachung, Unterdrückung zu Handlungsmacht, Tod zu Leben führt. Für unseren Führer erzählt Mpanes ‚Nouveau Souffle‘ eine postkoloniale Geschichte von Heilung, die keinerlei Narben hinterlassen hat.

4 Heilungsgeschichten als Rekolonisierung

Doch ist das tatsächlich die einzige Geschichte, in die wir diese Statue einspannen können? Die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Spivak hat eindrücklich vor den Fallstricken solch einer „historiography of the cure“ (1999, 26) gewarnt, die ein lineares Narrativ von Verwundung

zu Heilung konstruiert. Sie argumentiert, dass solch eine Heilungsgeschichte letztendlich die Autorität des kolonialen Meisternarrativs bestärkt und die gewaltvollen Ausschlüsse, auf denen es aufbaut, fortschreibt: Die „historiography of the cure“ kreiert „predictable chronologies ... that seduce the subject into pure repetition ... [by] imagin[ing] history as ‘a genealogy of the historian’ thus repeating the colonial practice of constructing the self by constructing the other.“ (Rivera 2011, 123, zit. Spivak 1995) Indem die Heilung ein „simulacrum of continuity“ (Spivak 1999, 207) in der umstrittenen Konstruktion der Geschichte erzeugt, reetabliert sie die Souveränität über die Interpretation der kolonialen Vergangenheit und schreibt hegemoniale Machtverhältnisse fort. In Heilungsgeschichten bleibt der weiße Blick, der nun die koloniale Vergangenheit hinter sich lassen will, das Organisationsprinzip in der Konstruktion der Geschichte. Sie bedienen damit historiografische Praktiken, die Gefahr laufen, „afrikanische Kunst und andere Ressourcen mit dem Auge des Kolonialherren zu fetischisieren“ (Buelens/Craps 2008, 6). Heilungsgeschichten gebrauchen scheinbar makellofes schwarzes Fleisch, um die post-/kolonialen Meister von ihrer historischen Schuld loszusprechen, und sie verbergen die machtvollen Asymmetrien, in die Repräsentationen der Vergangenheit verflochten sind. Indem sie demonstrativ die Handlungsmacht über postkoloniale Geschichtsschreibung in die Hände subalternen Subjekte legen, instrumentalisieren sie weiterhin schwarze Körper und schwarze Stimmen zum Zweck der Selbstrepräsentation der post-/kolonialen Meister. Postkoloniales Gedächtnis im Modus der Heilung scheint so den bisher Stimmlosen eine Stimme zu geben und der vergessenen Opfer einer gewaltvollen Geschichte zu erinnern. Doch wie Sam Durrant betont, hat die Heilung einen „counter-intuitively amnesiac effect“ (2014, 95), der die Opfer der Geschichte verbirgt und die tödliche Logik kolonialer Macht fortschreibt. Sie verschreibt sich einer amnetischen Erinnerungspolitik, die Kolonialismus als „unnahbare[n], geradezu unheimliche[n] Begriff“ (Kien Nghi Ha 2015, 71) wahrnimmt und ihm mit dem Verlangen begegnet, diesem „dunklen Kapitel“ der Geschichte ein Ende zu setzen. Der Diskurs über koloniale Heilung formt so ein übergreifendes, lineares Narrativ von Befreiung, Wiederherstellung und Versöhnung, das zum einen die gewaltvollen Ausschließungsstrategien des kolonialen Blicks weiter fortschreibt und zum anderen die unterdrückten Anteile des Todes verbirgt, auf denen post-/koloniale Gesellschaften aufbauen (Brand/Wissen 2017).

5 Eine postkoloniale Alternative: Geistergeschichten

Der postkoloniale Erinnerungsdiskurs, für den sich das AfricaMuseum entschieden hat, führte dann auch in der nationalen und internationalen Diskussion zu einer Reihe von kritischen Reaktionen. Besonders heftige Diskussionen entstanden rund um das Mitspracherecht, das der afrikanischen (Diaspora-)Gemeinschaft in der Neu-Konzeption des Museums zugestanden wurde (Debrauwer 2018). Insgesamt überwiegt die Einschätzung, dass die gewählten Repräsentationsstrategien keine tiefgehende kritische Aufarbeitung der belgisch-kongolesischen Kolonialgeschichte zugelassen hat (Magendane 2019). Doch welche Alternativen gibt es zur postkolonialen Erinnerungspolitik der Heilung, die sich einer kritischen Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit weiter verschließt und koloniale Repräsentationspolitiken fortschreibt? Spivak schlägt Geistergeschichten vor: „I pray to be haunted, bypassing the arrogance of the cure.“ (1999, 207) Mit diesem Gebet um eine Heimsuchung der Geister schließt sie an ein interdisziplinäres Feld an, in dem Spektralität als kritisch-konstruktive Linse verwendet wird, um Geschichte und Erinnerung, Trauma und Gerechtigkeit zu konzeptualisieren. Hier werden Geister, wie Gregor Hoff treffend zusammenfasst, als „soziale Erinnerungsfigur“ (2017, 18) beschrieben, die eine „Perspektive auf die verdrängten Anteile des Todes im Leben, zumal auf gesellschaftliche Marginalisierungsprozesse“ (2017, 24) eröffnen. Als narrative Symbole für „Unabgeholtenes und vielleicht auch Unabgeltbares“ (2017, 17) thematisieren Geister Schuld und artikulieren das Begehren nach Erlösung. Doch sie stellen eine andere, komplexere Beziehung her zwischen Verwundung und Heilung, die jede Selbstverständlichkeit einer linearen Abfolge unterbricht und stattdessen von Heilung und Erlösung im Modus einer flüchtigen Abwesenheit, einer schmerzhaften Unerfülltheit, einer hoffnungsvollen Sehnsucht inmitten von Geschichten von Versöhnung und Wiedergutmachung spricht. Als „gespenstische Erinnerungen an Probleme, die nicht verschwinden wollen“ (Gordon 2004, xix, meine Übersetzung, JG) markieren Geister für Avery Gordon die „schwelenden Abwesenheiten und stummen Anwesenheiten in geschichtlichen Realitäten“ (1996, 21) und eröffnen damit eine Erinnerungspolitik, die zum Ausdruck bringen kann, wie (koloniale) Gewalt in der Geschichte fortbesteht und weiterhin soziale Realitäten konstituiert.

Postkoloniale Theorie schlägt vor, dass solch eine gespenstische Erinnerungspolitik die Form von „kritischem ... widerständigen ...

anti-therapeutischem Trauern“ (Durrant 2014, 94) einnehmen wird, die „transformativ wirken kann, indem sie gebrochene Temporalitäten, oder anders: eine Temporalität der Brüche, als einen integralen Aspekt der Erlösung der Geschichte hervorhebt“ (Nikro 2014, 9). Wie David Lloyd argumentiert, kann solch ein „anti-therapeutisches Verhältnis zur Vergangenheit, das um den Gedanken des Überlebens oder Weiterlebens statt um den der Wiederherstellung strukturiert ist, einen anderen Modus der Historisierung begründen“ (2000, 219, meine Übersetzung, JG), der die teleologische Temporalität der Heilung aufbricht, indem er „dem Ereignis und den Narrativen, die sich darum versammeln, eine andere Bedeutung zuschreibt.“ (Lloyd 2000, 215, meine Übersetzung, JG). Shelly Rambo formuliert es treffend: „Eine Beschäftigung mit Geistern transformiert unsere Gegenwart, nicht durch eine traumatische Wiederholung der Vergangenheit, sondern indem sie sie uns mit den Grenzen jener Weisen konfrontiert, mit der wir Realität strukturieren.“ (2010, 939) Mit Michel Foucault können wir argumentieren, dass solch eine Kritik von epistemo-politischen Bedingungen „Brüche“ herbeiführt, „die einen Raum konkreter Freiheit, d. h. mögliche Transformation eröffnen“ (1983, 206). Als Figuration von solchen Brüchen verweist das Gespenstische auf „etwas, das noch zu sehen ist“ (Baloy 2016, 210); es bringt „etwas, das zu tun ist“ (Gordon 1996, xvi) hervor. In Geistergeschichten ist Melancholie so mit politischer Handlungsmacht aufgeladen. Sie bringen eine Heilungsverweigerung (Lloyd 2000, 219) zum Ausdruck, die transformatives Potential hat.

Durch die Linse gespenstischer Trauer eröffnet sich eine alternative Lesart für die postkoloniale Geschichte, die die Statue in der Rotunde des AfricaMuseums anbietet. Sie bietet uns ein hermeneutisches Instrumentarium, um Mpanes Statue als Geistergeschichte zu lesen, die die vorhersehbare Chronologie der Heilung durchbricht. In dieser gespenstischen Erinnerung beansprucht ‚Nouveau Souffle‘ tatsächlich Afrika für schwarze Körper. Sie hat die Form des afrikanischen Kontinents, in die die Gesichtszüge eines schwarzen Menschen eingeschrieben sind. Und doch ist sie in weiß gehalten. Hier sind schwarz und weiß untrennbar ineinander verflochten – *for better or worse*. Schwarze Handlungsmacht ersetzt nicht einfach die weiße Invasion des Kontinents, sondern ist in ihr am Werk. Sie erzählt eine Geschichte von Resilienz, in der die Chronologien von Unterwerfung und Widerstand verworren bleiben. Diese Statue zeigt uns so einen verwundeten Auferstehungskörper, der (unwiederbringlich?) von der tödlichen Gewalt der Kolonialmacht gezeichnet

ist – und doch Symbole des Todes in Zeichen neuen Lebens uminterpretiert: eine Pflanze sprießt zögerlich aus der kahlen Landmasse, in die sich die kolonialen Vermessungen des „Scramble for Africa“ tief eingegraben haben. Diese Pflanze, Zeichen neuen Lebens, hat eine koloniale Geschichte. Sie greift ikonografisch die Palmenkrone auf, mit der die Elfenbeinbüste von Leopold II geschmückt war, die vor der Renovierung die Rotunde dominiert hatte. Was ehemals ein Spektakel kolonialer Souveränität war, wird nun zu einer spektralen Präsenz postkolonialen Weiterlebens im Schatten tödlicher Gewalt. Die Heilung täuscht ein Ende kolonialer Unterwerfung vor, indem sie scheinbar makellofes schwarzes Fleisch für eine (re-)kolonisierende Repräsentationspolitik instrumentalisiert. Mpanes Statue eignet sich dagegen koloniale Zeichen auf eine Weise an, die sich der Fetischisierung von einheimischen Ressourcen widersetzt, und durchbricht so die Macht des kolonialen Blicks: „Traces of the past live on, but without classical references.“ (Coirier 2018) In dieser gespenstischen Lesart repräsentiert die Statue so neues Leben nicht, indem sie koloniale Wunden der Vergangenheit zuschreibt, sondern indem sie sich die Instrumente kolonialer Unterwerfung aneignet und ihnen neue Bedeutung zuschreibt.

6 Zum Schluss: Stoßrichtung und Reichweite der Postkolonialen Theorien

Im belgischen AfricaMuseum können wir also sehen, dass die Erinnerungspolitiken, mit denen auf das koloniale Erbe Europas zugegriffen wird, umstritten sind und ambivalent bleiben. Auch wenn sie sich dem Ziel der Dekolonisierung verschreiben, können sie doch der Versuchung von Verdrängung erliegen und so eine kritische Aufarbeitung verhindern. Postkoloniale Theorie hat ein Begriffs- und Methodenset entwickelt, um Verflechtungen von Vergangenheit und Gegenwart, von Schuld und Widerstand, zur Sprache zu bringen, mit dem postkoloniale Erinnerungspolitiken kritisch überprüft und auf ihre de- oder rekolonisierenden Effekte befragt werden können. Leitende Vorstellung dabei ist, dass Kolonialismus eine traumatische Erfahrung ist, die nicht überwunden ist, sondern heute in vielfältiger Weise weiterwirkt. Auch nach dem Ende des Kolonialismus als politischer Institution leben wir von und inmitten ungerechter Asymmetrien in der globalen Verteilung von Ressourcen, die koloniale Machtverhältnisse fortschreiben und weiterhin Tod zugunsten

des Vorteils einiger weniger produzieren. Kolonialismus hat Verhältnisse geschaffen, die auch heute noch Zugang zu Ressourcen und Repräsentation entlang rassifizierter Linien ungleich verteilen (Brand/Wissen 2017). Das ‚post‘ der Postkolonialen Theorie bezeichnet damit keinen klaren Schnitt mit der Vergangenheit, sondern fordert zu einer kritischen Analyse von und Widerstand gegen die fortdauernde Wirkmächtigkeit (neo)kolonialer Praktiken, Wissensformen und Infrastrukturen auf.

Ein Blick auf die Erinnerungspolitiken, die an Mpanes Statue „Congo Nouveau Souffle“ Haftung finden, hat gezeigt, dass postkoloniale Heilungsgeschichten das fortwährende politische Trauma des Kolonialismus verdrängen. Postkoloniale Erinnerung im Modus von Wunden und Tränen dagegen bietet einen kritischen Blick, der das Fortwirken von imperialen Lebensweisen aufdeckt und damit erst die Möglichkeit zu ihrer Transformation eröffnet. Dabei geht es aber keinesfalls um eine Glorifizierung von Leiden, sondern um die Entwicklung eines sensibleren Wahrnehmungsinstrumentariums für eine Unterscheidung der Geister in postkolonialen Erinnerungsdiskursen. Wem wird hier wie Heilung zugesprochen? Lässt hier der gebannte Blick auf die Opfer kolonialer Gewalt als resiliente Survivors das Trauma der TäterInnen sanft von der Bildfläche verschwinden? Haben die Heilungsversprechungen dieser postkolonialen Erinnerungspolitik vielleicht vor allem die „moral injuries“ (Shay 1994) jener im Blick, die „nach“ der Kolonialzeit weiterhin die ökonomischen, sozialen und kulturellen Vorteile Weißen Privilegs genießen?

Gleichzeitig lässt die modifizierte Ausstellung im AfricaMuseum auch die Vorgehensweise und Reichweite postkolonialer Theorie umreißen. Ihr kritischer Zugang hat eine emanzipative Stoßrichtung: (Neo)koloniale Macht- und Unterdrückungsverhältnisse werden aufgedeckt, um sie in befreiender Absicht zu transformieren. Dieser Fokus auf Emanzipation wird aber gerade nicht in Heilungsversprechen umgemünzt, sondern vollzieht sich als ein kritischer Blick, der Auslassungen und Abwesenheiten in (post)kolonialen Meisternarrativen aufdeckt. Diese Kritik ist damit nachträglich und bleibt auf hegemoniale Diskurse verwiesen, in denen sie kritisch am Werk ist: Als Figurationen von historischem Trauma (buchstäblich: Wunde) und dem posttraumatischen Ringen um Überleben manifestiert sich die gespenstische Kritik postkolonialer Theorie in den Brüchen, die sich in linearen Vorstellungen von postkolonialen Heilungsgeschichte auftun. Sie bleibt situativ und konstitutiv ungeschlossen. Doch sie macht damit nicht handlungsunfähig. Postkoloniale Theorie bietet keine Vision für eine endgültige Dekolonisierung, doch

sie dispensiert nicht davon, um Verhältnisse zu ringen, die – eventuell – gerechter sind, immer in dem Wissen, dass wir im Versuch, endgültige Dekolonisierung zu erreichen, scheitern werden. Das Bemühen um Dekolonisierung muss so immer unter einem Fragezeichen stehen: erst wenn wir unseren postkolonialen Hoffnungen auf Gerechtigkeit nie ganz vertrauen, kann eventuell (d. h. ereignishaft, und somit anfanghaft und unabgeschlossen) Dekolonisierung stattfinden.

Literaturverzeichnis

- AfricaMuseum:** Die Renovierung des AfricaMuseums. Online unter <<https://www.africamuseum.be/de/discover/renovation>>, abgerufen am 21. 02. 2020.
- Baloy, Natalie** (2016): Spectacles and Spectres: Settler Colonial Spaces in Vancouver. In: *Settler Colonial Studies* 6, 209–234.
- Brand, Ulrich; Wissen Markus** (2017): Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München: Oekom.
- Buelens, Gert; Craps, Stef** (2008): Introduction: Postcolonial Trauma Novels. In: *Studies in the Novel* 40 (1/2), 1–12.
- Ceuppens, Bambi (Hg.)** (2018): Piet praat. Over Zwarte Piet in België. Antwerpen: Houtekiet.
- Coirier, Louise** (2018): Aimé Mpane – Between shadow and light: Sculpting and painting humanity. Brüssel: TL Magazine.
- Debrauwer, Lotte** (2018): Ontevredenheid bij Afro-Belgen rond nieuw Afrikamuseum: ‚De renovatie vergeet de essentie‘. Knack.
- Durrant, Sam** (2014): Undoing Sovereignty: Towards a Theory of Critical Mourning. In: Buelens, Gert; Durrant, Sam; Eaglestone, Robert (Hg.): *The Future of Trauma Theory. Contemporary Literary Criticism*. New York: Routledge, 91–110.
- Felwine, Sarr; Savoy, Bénédicte** (2018): Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle, Paris. Online unter <http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf>, abgerufen am 20. 02. 2020.
- Foucault, Michel** (1983): Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault. In: *Telos* 55, 195–211.
- Goddeeris, Idesbald** (2015): Colonial Streets and Statues. Postcolonial Belgium in the Public Space. In: *Postcolonial Studies* 18, 397–409.
- Gordon, Avery** (1996): *Ghostly Matters. Haunting and the sociological imagination*. Minneapolis. London: University of Minnesota Press.
- Gordon, Avery** (2004): *Keeping Good Time. Reflections on Knowledge, Power, and People*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Gruber, Judith** (2019a): Doing Theology with Cultural Studies. Rewriting History – Reimagining Salvation – Decolonizing Theology. In: *Louvain Studies* 42, 103–123.
- Gruber, Judith** (2019b): Heimsuchungen. Mit welchen Soteriologien können wir identitären Versuchungen entkommen? In: Gruber, Judith; Pittl, Sebastian; Silber, Stefan; Tauchner Christian (Hg.), *Identitäre Versuchungen*.

- Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft. Identity Temptations. Identity Negotiations between Emancipation and Hegemony. Verlag Mainz: Aachen, 136–146.
- Hochschild, Adam** (1998): *King Leopold's Ghost. A story of greed, terror, and heroism in Colonial Africa*. Boston: Houghton Mifflin.
- Hoenig, Patrick** (2014): Visualizing Trauma: The Belgian Museum for Central Africa and its Discontents. In: *Postcolonial Studies* 17, 343–366.
- Hoff, Gregor Maria** (2017): *Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock*. Paderborn: Schöningh.
- Nghi Ha, Kien** (2015): Unrein und Vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen „Rassenbastarde“. Bremen: Transcript-Verlag.
- Lloyd, David** (2000): Colonial Trauma/Postcolonial Recovery? In: *Intervention* 2, 212–228.
- Magendane, Kiza** (2019): A Museum of Compromise. How successful is the decolonisation in the AfricaMuseum of Tervuren? The low countries. Online unter <<https://www.the-low-countries.com/article/a-museum-of-compromise>>, abgerufen am 20. 02. 2020.
- Mbembe, Achille** (2017): *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- Nikro, Norman Saadi** (2014): Situating Postcolonial Trauma Studies. In: *Postcolonial Text* 9, 1–21.
- Pelta Feldman, Julia** (2020): Gerechtigkeit in der Gegenwartskunst. Restitution ist nicht genug. Online unter <https://www.deutschlandfunk.de/gerechtigkeit-in-der-gegenwartskunst-restitution-ist-nicht.1184.de.html?dram:article_id=467032>, abgerufen am 20. 02. 2020.
- Rambo, Shelly** (2010): Haunted (by the) Gospel: Theology, Trauma, and Literary Theory in the Twenty-First Century. In: *PMLA* 125, 936–941.
- Rivera, Mayra** (2011): Ghostly Encounters. Spirits, Memory, and the Holy Ghost. In: Moore Stephen; Rivera, Mayra (Hg.): *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*. New York: Fordham University Press, 118–135.
- Shay, Jonathan** (1994): *Achilles in Vietnam. Combat trauma and the undoing of character*. New York: Scribner.
- Spivak, Gayatri C.** (1995): Ghostwriting. In: *Diacritics* 25, 65–84.
- Spivak, Gayatri C.** (1999): *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press.
- Thiemeyer, Thomas** (2018): Kulturerbe als Shared Heritage? Kolonialzeitliche Sammlungen und die Zukunft einer europäischen Idee (Teil 1). In: *Merkur* 829, 30–44.
- Thiemeyer, Thomas** (2019): Cosmopolitanizing Colonial Memories in Germany. In: *Critical Inquiry* 45, 967–990.
- Verbergt, Bruno** (2018): AfricaMuseum: ‚Naast een renovatie van het gebouw, is er ook een renovatie van de geest nodig is‘. Knack.
- Witte, Ludo de** (2001): *The Assassination of Lumumba*. London: Verso.

Über die Autorin

Judith Gruber, Ph. D., Forschungsprofessorin für Systematische Theologie an der KU Leuven. Email: judith.gruber@kuleuven.be