GENDER OPEN REPOSITORIUM

Im Netzwerk von Mission und Naturwissenschaft. Die Geistergeschichte von Mqhayi, die Herrnhuter Brüdergemeine und die Meckelschen Sammlungen in Halle (Saale)

Ruhland, Thomas; Dornick, Sahra

2024

https://doi.org/10.25595/4451

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ruhland, Thomas; Dornick, Sahra: *Im Netzwerk von Mission und Naturwissenschaft. Die Geistergeschichte von Mqhayi, die Herrnhuter Brüdergemeine und die Meckelschen Sammlungen in Halle (Saale)*, in: FZG (FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien), Jg. 29 (2024) Nr: 1, 39-59. DOI: https://doi.org/10.25595/4451.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/fzg.v29i1.03

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien 29: 39-59

Thomas Ruhland/Sahra Dornick

Im Netzwerk von Mission und Naturwissenschaft. Die Geistergeschichte von Mqhayi, die Herrnhuter Brüdergemeine und die Meckelschen Sammlungen in Halle (Saale)

Zusammenfassung: In der Provenienzforschung bildet die christliche Mission des 18. und 19. Jahrhunderts eine Forschungslücke. Bei der Repatriierung von *human remains* aus kolonialen Kontexten gerät die Sammlungstätigkeit christlicher Missionar*innen kaum in den Blick. Sahra Dornick und Thomas Ruhland untersuchen die bisher unbekannte systematische Sammlung von *human remains* im Rahmen der Mission der Herrnhuter Brüdergemeine aus Perspektive Feministischer und Postkolonialer Natur- und Technikforschung. Anknüpfend an Donna Haraways Methodologie des Fadenspiels wird Mqhayis *Ghost Story* auf Grundlage historischer und gegenwärtiger Sammlungen und umfangreichem Quellenmaterial rekonstruiert. Sahra Dornick und Thomas Ruhland verfolgen die fragmentierte Geschichte von *human remains* im Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine, deren Verbindungen zu Hermann Welcker und den Meckelschen Sammlungen in Halle sowie zu Karl Ernst von Baer. Erstmals werden die systematische Zusammenarbeit mit Anthropologen und die koloniale und epistemische Gewalt im Kontext christlicher Mission bei der Erwerbung und dem Umgang von *human remains* als Forschungsobjekten dargelegt.

Schlagwörter: Herrnhuter Brüdergemeine, Wissenschaftstheorie, Meckelsche Sammlungen zu Halle (Saale), Provenienzforschung, *human remains*

Inside the Network of Christian Mission and Science. Mqhayi's Ghost Story, the Moravian Brethren, and the Meckel Collections at Halle (Saale) (Germany)

Abstract: In provenance research, the Christian missionary activities of the 18th and 19th centuries represent a gap. With regard to the repatriation of *human remains* from colonial contexts, the collecting activities of Christian missionaries have received little attention. Sahra Dornick and Thomas Ruhland examine from the perspective of feminist and postcolonial science and technology studies how the mission of the Moravian Brethren also involved the hitherto unrecognized systematic collection of *human remains*. Following Donna Haraway's methodology of the cat's cradle, they reconstruct Mqhayi's *ghost story* drawing on historical and contemporary collections and extensive source material. Sahra Dornick and Thomas Ruhland trace the fragmented history of human remains within the framework of the missionary collecting activities of the Moravian Brethren, their connections to Hermann Welcker and the *Meckel Collections at the University of Halle-Wittenberg* (Germany), and to Karl Ernst von Baer. For the first time, the systematic collaboration with anthropologists and the colonial and epistemic violence in the context of Christian mission in the acquisition and handling of *human remains* as research objects are outlined.

Keywords: Moravian Brethren, Philosophy of Science, Meckel Collections at Halle (Saale), provenance research, *human remains*

© 2023 Verlag Barbara Budrich. https://doi.org/10.3224/fzg.v29i1.03

Einleitung

In der Ausstellung „Garten der irdischen Freuden", die 2019 im Berliner Gropius-Bau gezeigt wurde, befand sich die Arbeit „Ngali Ngariba" (We Talk) von Libby Harward, einer Nachfahrin von Junobin of Mulgumpin (Moreton Island). Auf einem Tisch standen neun in Flaschen gezogene, lebende Pflanzen. An den Gläsern waren die geographische Herkunft sowie die standardisierte naturwissenschaftliche Bezeichnung mit lateinischem Doppelnamen zu lesen. Über den Pflanzen ertönte die Frage „Why am I here?" in den Sprachen der pazifischen Herkunftsgebiete. Mit ihrer Arbeit gibt Libby Harward Pflanzen eine Stimme, welche während der Kolonialzeit aus dem Südpazifik als ‚Entdeckungen' in den globalen Norden gebracht wurden. „Ngali Ngariba" gehört zu einer Reihe von Kunstwerken, mit denen Libby Harward darauf aufmerksam macht, dass die Trope der ‚Terra Nullius', der leeren, auf Entdeckung und Benennung wartenden Welt niemals der Realität entsprach, deren Konzeption aber Voraussetzung und Legitimierung gewaltvoller kolonialer Ausbeutung war (Dornick 2023; Rosenthal 2019; Plumwood 2003).

Die von Harward aufgeworfene Frage: „Warum bin ich hier?" verstehen wir als zentral für die Praxis einer Feministischen und Postkolonialen Wissenschaftsforschung, welche sich epistemologisch den partialen, situierten und spekulativen Perspektiven verschreibt (Verran 2017; Haraway 1988). Deboleena Roy folgend, wenden wir diese Frage in Fragen nach den Sammelnden, richten den Blick „back from the collected artifact to the collector, revealing science as a social practice" (Roy 2018: 65) und suchen im vorliegenden Beitrag Antworten darauf, wie die *human remains* von Mqhayi aus dem Süden Afrikas in die Meckelschen Sammlungen der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg kamen. Wir versuchen uns der Geschichte einer Person anzunähern, von deren Existenz nur ihr Schädel und kolonial-rassistische Begrifflichkeiten Zeugnis geben. Wer war Mqhayi, welche ethnische Zugehörigkeit hatte diese Person, und wie und unter welchen Umständen und von wem wurde sie nach Europa gebracht? Daran anknüpfend fragen wir danach, welche ethischen und epistemologischen Dimensionen in den Blick kommen, wenn wir diesen Fragen folgen und welche Bedeutung koloniale gewaltvolle Episteme für die Re-Individualisierung (Förster et al. 2018) von Mqhyai haben. Wie müssen globale christliche Missionsgeschichte und ihr Einfluss auf die Entwicklung der Naturwissenschaften neu erzählt werden?

Wir gehen der These nach, dass die systematische Sammlung von *human remains* im Rahmen der Herrnhuter Brüdergemeine als fragmentarisch greifbare *Ghost Stories* (Subramaniam 2014) begriffen werden müssen. Wir betrachten Mqhayi als ein Element dieser fragmentarischen Geschichte und wollen die in anderen Kontexten auftauchenden Elemente dieser *Ghost Variable* (Karkazis/Jordan-Young 2020), wie Sammlungsinventare oder medizinische Dissertationen, nutzen, um auf diese Weise Mqhayis Geschichte zu erhellen. Dabei verbinden wir aktuelle wissenschaftsgeschichtliche Forschungen zur Mission der Herrnhuter Brüdergemeine mit postkolonialer Provenienzforschung im Kontext der Repatriierung von *human remains* (Roque 2021; Fforde/McKeown/

Keeler 2020a; Winkelmann 2020; Förster et al. 2018) aus Perspektive der Feministischen und Postkolonialen *Science and Technology Studies* (STS) (Verran 2017; Harding 1991; Haraway 1988). Nach einer theoretischen und methodologischen Einordnung unseres Vorgehens, erzählen wir Mqhayis Geschichte in Anlehnung an Haraway (2016) in sieben verschiedenen Fadenfiguren. Mit der methodologischen Entscheidung Mqhayis Geschichte in Fadenfiguren wiederzugeben, tragen wir der Tatsache Rechnung, dass sich seine *Ghost Story* aus zeitlich und thematisch sehr disparaten Quellen speist. Kataloge verschollener Sammlungen des 19. Jahrhunderts stehen heutigen wissenschaftlichen Kollektionen gegenüber. Unbekannte Privatarchive und Archive religiöser Gemeinschaften helfen diese Fadenfiguren ebenso zu schaffen wie Universitätsarchive. Berichte aus Südafrika stehen neben Erzählungen aus der russischen Steppe, wissenschaftliche Briefwechsel neben Zeitungsberichten und ethnographischen Beschreibungen aus drei Jahrhunderten. All diese Fragmente sind Teile des kolonial-rassistischen Wissens um, von und über Mqhayi. Indem wir im Folgenden, ausgehend von dem entmenschlichten, zum Artefakt degradierten Schädel Mqhayis den Blick auf die „Aufsammler" (Förster et al. 2018: 46) und Sammler sowie deren Verknüpfung mit der Wissenschaft richten, kreieren wir eine alternative wissenschaftskritische Geschichte, welche sich bemüht, die hegemonialen und gewaltförmigen Bezeichnungen und Kategorisierungen zu unterlaufen. Mqhayis Geschichte erzählen wir als eine Geschichte über Macht und koloniale Gewalt; als eine Geschichte über *weiße* männliche Wissenschaftler und Missionare im Kontext der Phrenologie und besonders der Etablierung der biologischen Anthropologie (Sommer 2023). Durch den Fokus auf Herrnhuter Missionare als Sammelnde, Erwerbende und Vermittelnde von *human remains* und ihre Netzwerke liefern wir einen Beitrag zur Analyse der sozialen Praxis von Wissenschaft, der zugleich neue Kenntnisse über den systematischen Raub von *human remains* bereitstellt. Mit der Veröffentlichung des bislang in dieser Form unbekannten Wissens über Mqhayi, die globalen missionarischen Sammelkontexte der Herrnhuter Brüdergemeine und ihre Verbindung zur anthropologischen Wissenschaft hoffen wir zugleich einen Beitrag zur Re-Individualisierung und Repatriierung von unrechtmäßig erworbenen *human remains* aus kolonialen Kontexten leisten zu können und damit Wege zur Heilung zu eröffnen (Wergin 2021).[1]

Die unsichtbare Welt der Geister – Methodologie

Feministische STS haben eine lange Geschichte dahingehend, nicht nur den Inhalt, sondern auch die Politik der Wissensproduktion zu hinterfragen. Seit den 1970/80er-Jahren kritisieren sie die vermeintlich universalen, objektiven und neutralen Ansprüche von Wissenschaft sowie die leeren Stellen, die Unaussprechlichkeiten in der Formierung von Wissen und dessen Machtbeziehungen. Die Frage nach der Ethik und Politik von Wissenschaft in den Feministischen STS interferiert mit der für die Postkolonialen STS zentralen Frage nach der epistemischen Gewalt kolonialer Wissens- und Herrschaftsregime (Spivak

2008). Feministische STS zeigen, dass neben Geschlecht weitere Faktoren, wie etwa Sexualität, *race*, Klasse, Religion über die Formation des Wissens entscheiden, indem sie ausschlaggebend dafür sind, wer überhaupt Wissenschaftler*in werden kann, wessen Forschungsfragen relevant sind, welche Stimmen gehört, welche unterdrückt, welches Wissen produziert wird, was als wissenschaftliches Wissen gilt und welches Wissen unsichtbar in der „invisible world of ghostly hauntings" (Subramaniam 2014: 225; Crenshaw 1991; Harding 1991; Longino 1987) herumspukt. Postkoloniale STS brechen radikal mit dem Fortschrittsnarrativ der Moderne als unilinearem Prozess und beziehen historische und gegenwärtige Machtverhältnisse, Benennungspraktiken und Gewaltbeziehungen dezidiert in ihre Forschungen mit ein. Geschichte wird diesem Verständnis folgend als vielschichtiges und rhizomatisches, teils traumatisches, Netzwerk vorgestellt, das von zahlreichen Verknüpfungen und Überlagerungen durchzogen ist und in welches wir unhintergehbar verstrickt sind (Verran 2017; Subramaniam 2014; hooks 1984).

In Anlehnung an Banu Subramaniams (2014) methodologische Entscheidung in „Ghost Stories for Darwin", „to see ghosts – or, rather, her inability *not* to see them" (Karkazis/Jordan-Young 2020: 764), wollen wir die verschleierte Verbindung christlicher Mission mit der Entstehung der biologischen Anthropologie am Beispiel der vergessenen, rassistisch fundierten Aneignung von *human remains* aufdecken. Die Suche nach dieser „Ghost Variable" (Karkazis/Jordan-Young 2020) ist fragmentarisch und bruchstückhaft; sie entzieht sich: „Ghosts, rather than a superstitious legacy of a past, are a haunting reminder of an ignored past" (Subramaniam 2014: 23). Gordon, Subramaniam und Karkazis/Jordan-Young nutzen die Metapher des *haunting* „for comprehending the occluded and repressed violence in modern systems of power" (Karkazis/Jordan-Young 2020: 764). Sie fokussieren „operations of buried histories of power" (ebd.) und eröffnen damit eine Perspektive auf Prozesse der (Un)sichtbarmachung der kolonial-rassistischen Grundlagen der Episteme der Naturwissenschaften. Diese Perspektive wollen wir in diesem Beitrag auf die materielle Basis des Wissens über *human remains* ausweiten.

Fadenfigur I – Spukende Geister

Die Geschichte von Mqhayis *human remains* ist eine, die schwer auszuhalten ist, die uns nicht loslässt und uns verfolgt. Avery Gordon schreibt, dass „haunting is a frightening experience", und zugleich, „is distinctive for producing a something-to-be-done". *Haunting* als Existenzweise entsteht, „when the people who are meant to be invisible show up without any sign of leaving, when disturbed feelings cannot be put away, when something else, something different from before, seems like it must be done" (Gordon 2008: xvi).

Irgendetwas fühlte sich nicht in Ordnung an, als sich vor circa vier Jahren bei einer Besichtigung der als Meckelsche Sammlungen bekannten Kollektion von Skeletten, Schädeln und anatomischen Präparaten des Instituts für Anatomie und Zellbiologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg menschliche

Schädel mit Aufschriften, wie „Glitsch“, „Hht“, „Becker“, „Labrador“, „Sarepta“ aufdrängten, die aus Forschungen zur Mission der Herrnhuter Brüdergemeine und ihrer Verbindung zur Naturgeschichte im 18. und 19. Jahrhundert als Orts- oder Personennamen bekannt waren.

Die Herrnhuter Brüdergemeine war und ist eine protestantische Freikirche, deren Geschichte 1722 mit der Gründung der namensgebenden Niederlassung Herrnhut begann. Seit 1732 übten ihre Mitglieder weltweit ihre christliche Missionstätigkeit aus. Als mit Abstand größte protestantische Missionsbewegung des 18. Jahrhunderts gründete sie Niederlassungen auf allen damals bekannten Kontinenten, u.a. in Grönland, Surinam oder Südindien und wurde zum Vorbild für die vielen Missionsvereine des 19. Jahrhunderts. Die Meckelschen Sammlungen unterstehen als eine der umfangreichsten anatomischen Universitätssammlungen Deutschlands mit 8.000 Präparaten, davon 831 Schädel (Klunker 2014: 2), dem Institut für Anatomie und Zellbiologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Auf einem dieser Schädel ist in großen Buchstaben ganz offensichtlich der Name der verstorbenen Person geschrieben: „Umkoÿi“ oder Mqhayi, wie der Name von Forscher*innen zur Geschichte Südafrikas gegenwärtig transliteriert wird und welchen Namen wir im Folgenden benutzen.[2] Mit bräunlich-güldener Beschriftung steht „Caffer“, als rassistische Fremdzuschreibung, auf seiner Stirn. Die rechte Seite trägt in gleicher Farbe die Aufschrift: „Umkoÿi ein großer Heemraat des Mapasa fiel den 9. Juli 1846 als Mapasa Silo zerstören wollte“. Die Frage, ob die massive Verletzung auf der gleichen Seite – das Jochbein fehlt völlig – Ursache seines gewaltsamen Todes war, kommt Betrachter*innen sofort in den Sinn. Viel banaler wirkt das Etikett vor Mqhayis Kopf. Neben Nummern, Abkürzungen und Signaturen trägt es die Aufschrift „Coll. Becker, Herrnhut“. Dabei, so eine erste Vermutung, könnte es sich um die Sammlung des Arztes und Mitgliedes der Herrnhuter Brüdergemeine Carl Joseph Theodor Becker (1801-1884) aus Herrnhut in der Oberlausitz handeln (Riecke 2020). Recherchen brachten ein Verzeichnis seiner Sammlung mit 28 *human remains* zutage. Unter Nummer 21 erwähnt es einen „Kaffer (1 Hptlg Mapasas, †1846 im Kaffernkrieg) ohne Kinnlade.“[3] Jahreszahl, Lokalisierung und Erwähnung einer Person namens „Mapasa“ bestätigten das „Itinerar“ (Hahn 2015: 27) von Mqhayis Schädel von Silo in Südafrika über die Sammlung Beckers in Herrnhut bis nach Halle.

An diese initiale Irritation anschließend, begann die Arbeit, das Netzwerk der Handelswege, Mittelsmänner und Beschaffungspraxen systematisch zu rekonstruieren, das zu Mqhayis Auftauchen in den Meckelschen Sammlungen führte. Erste Literaturrecherchen machten klar, dass die Verbindung der Herrnhuter Brüdergemeine mit der Sammlung von *human remains* im Dienst der rassistischen Anthropologie des 19. Jahrhunderts völlig unerforscht ist. Einzig bekannt ist, dass Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) aus Göttingen, der Begründer der Anthropologie und Besitzer der wohl ersten umfassenden wissenschaftlichen Schädelsammlung, die auch heute noch an der Georg-August-Universität Göttingen besteht (Böker 2019), 1791 bei der Herrnhuter Brüdergemeine nach Schädeln anfragte und 1794 zwei *human remains*

aus Labrador erhielt (Augustin 1997: 162). Sollte sich hier eine kontinuierliche Tradition des Sammelns und Handels von *human remains* etabliert haben, die bis ins 19. oder 20. Jahrhundert Bestand hatte und deren Spuren und geisterhaftes Auftauchen es zu entwirren gilt? Und wie weit gelingt es, auf der Grundlager kolonialer Quellen mit den Ansätzen postkolonialer Provenienzforschung und Feministischer und Postkolonialer STS Mqhayi aus dem Sammlungskontext zu lösen und zu re-individualisieren?

Fadenfigur II – Dehumanisierung und die schwierige Frage der ethnischen Zugehörigkeit im kolonialen Kontext

Re-Individualisierung von *human remains* und Provenienzforschung als Voraussetzung für potenzielle Repatriierung gründen im Wissen um Leben und ethnische Herkunft einer Person (Förster et al. 2018). Auf der Grundlage der kolonial-rassistischen Zuschreibung kann jedoch keine Bestimmung der ethnischen Herkunft Mqhayis vorgenommen werden. Wesentlich aussagekräftiger erscheint uns ein Blick in die Ethnogenese Südafrikas im 18. Jahrhundert.

Silo, der auf dem Schädel benannte Ort, dient als Ausgangspunkt für die Recherchen zu Mqhayi, da er Hinweise zu Lokalität und Zeitpunkt seines Todes gibt. Eine Herrnhuter Missionsstation dieses Namens wurde 1828 östlich der damals britischen Kapkolonie auf dem Gebiet der *Fingo* und *Xhosa* im heutigen Südafrika gegründet (Henningsen 2011; Dolz 2003: 29). Silo lag im formell selbstständigen, indigenen *Xhosa* Chiefdom von Bawana, dem Vater von Maphasa, wie die heutige Schreibweise für „Mapasa" lautet (Mager 2013; Mager et al. 2018), beide den „abaThembu" (Ross 2013: 245) zugehörig. Dass später hauptsächlich Angehörige der „Kho[i]kho[i] and amaMfengu [*Fingo*, T.R./S.D.]" in Silo lebten, führte zu permanenten Spannungen mit Maphasa (Ross 2013: 245). Adolph Bonatz (1808-1893), Herrnhuter Missionar in Silo, bezeichnete 1834 die „Amahala, or the tribe of Mapasa" as one of the „three classes" of the „Tambookies [*Xhosa*, T.R./S.D.], who call themselves Amatembu[4]", unterscheidet von diesen aber die „Caffres, or Amaxoso, as they denominate them selves" (Bonatz 1834: 307). Die Abgrenzung der *Fingo* von den *Xhosa* oder ihre eventuelle ethnische Inkooperation wird gegenwärtig von der Forschung intensiv diskutiert (Boon 2018). Die damit verbundene Frage, ob die *Fingo* überhaupt als ethnische Gruppe existiert haben oder eine koloniale Konstruktion sind, verdeutlicht die Problematik und Langlebigkeit kolonial-rassistischer Begrifflichkeiten.

Bonatz, als Herrnhuter Missionarskind geboren und aufgewachsen in der Missionsstation Gnadenthal im heutigen Südafrika, beherrschte die lokale Sprache der *Khoikhoi* und kannte die Selbstbezeichnungen der ihn umgebenden Ethnien. Umso schwieriger ist die von ihm vorgenommene Zuschreibung von Mqhayi als „Kaffer" in der ältesten bekannten Erwähnung der Inbesitznahme von dessen Schädel.[5] Sie steht nicht nur in Widerspruch zu Bonatz' Beschreibung, mit der er die „Amaxoso", nicht aber die Ethnie von Maphasa bezeichnet. In der englischen Veröffentlichung eines Briefes an seinen Schwiegervater erwähnt Bonatz darüber hinaus, dass Maphasa sich mit den „invading Caffres"

(Bonatz 1846: 91) verbündet habe und diese heimlich unterstütze. Maphasa wird hier als dieser ethnischen Kategorie nicht zugehörig definiert. Auch Boon konstatiert: „In Moravian writings the term 'Kaffern' was also used specifically to denote the Xhosas." (Boon 2018: 163)

Das Problem kolonial-rassistischer Fremdrepräsentation besteht in der Generierung ethnischer Homogenität, die keine reale Entsprechung hatte und hat. In der Mitte des 19. Jahrhunderts vollzog sich im Rahmen massiver Migrationsbewegungen und kriegerischer Auseinandersetzung mit *weißen* Siedler*innen ein umfassender Prozess der Ethnogenese, der Konstitution neuer ethnischer Gruppen in wechselnden Koalitionen sowohl untereinander als auch mit der Kolonialmacht (Ross 2013). Teilweise wurde „distinct group identity […] both created and manipulated by nineteenth-century colonial authorities" (Stapleton 1996: 233).

Historische und gegenwärtige Benennungspraktiken konstituieren sich aus gewaltvollen kolonial-rassistischen Praktiken sowie ihrer Problematisierung und sind nicht ineinander überführbar (Mbembe 2017), was durch divergierende Übersetzungen noch erschwert wird. Einerseits war es koloniale Praxis, ethnische Gruppierungen auf stereotype Benennungen zu reduzieren, um die Macht der *weißen* Siedler*innen zu festigen (Stapleton 1996), andererseits sind historische Ethnogeneseprozesse Gegenstand aktueller Forschungsdebatten (Boon 2018), wodurch sich eindeutige Aussagen im Rahmen von Provenienzforschung verkomplizieren.

Auf dieser Grundlage kann nicht mit Sicherheit darauf geschlossen werden, dass Mqhayi, als vermeintlicher Heerführer oder Minister von Maphasa, auch dessen ethnische Zugehörigkeit teilte. Vielmehr kann über Mqhayis ethnische Zugehörigkeit keine exakte Aussage getroffen werden. Da Bonatz dessen Kopf vor jeglicher Bestattung wohl ohne Zustimmung aus Mqhayis Umfeld als Kriegsbeute an sich nahm, sind auch keine Bestattungsriten überliefert, die eventuell nähere Hinweise auf eine ethnische Zugehörigkeit geben könnten.

Als besonderer Akt der Dehumanisierung von Mqhyai stellt sich seine Verobjektivierung durch die Missionare dar. Mqhyai war Bonatz offensichtlich bekannt; ein Aspekt, der in seiner ethischen Tragweite nicht vernachlässigt werden sollte. Bonatz berichtet, dass sich Maphasa zu militärischen Aktionen genötigt sah, weil er die Missionsstation Silo als festen Teil seines eigenen Territoriums betrachtete. Am Ende der Auseinandersetzung gab es Anfang Juli 1846 auf Seiten der Missionare und Briten keine Todesopfer, jedoch „of Mapasa's people, some say twelve, and others twenty, were killed, nine of whom are known by name" (Bonatz 1847: 30) – Mqhyai war offensichtlich einer davon. Unklar ist auch, ob es nicht gerade Mqhayis hoher Status war, den zumindest Bonatz ihm zuschreibt, weswegen ausgerechnet ihm die dehumanisierende Behandlung widerfuhr, dass sein Schädel zu einem Objekt für wissenschaftliches europäisches Interesse gemacht wurde. Offen bleibt, ob Bonatz selbst die Präparation vornahm. Die Aneignung des Schädels durch Bonatz kappte die Verbindung zwischen Mqhayi und dessen Vorfahren. Sie wirkt bis heute als Akt der Auslöschung kultureller Identität – vor allem in Anbetracht der möglicherweise territorial sowie kulturell bedeutsamen Stellung Mqhayis – und ist zugleich

als Teil eines Epistemizids (de Sousa Santos 2018) zu interpretieren. Weder die kolonial-rassistische Einordnung noch der Ort des Todes helfen dabei, Mqhayis ethnische Zugehörigkeit, seine Herkunftsgesellschaft, als Voraussetzung für eine potenzielle Repatriierung zu klären. Hier ist ein offener schmerzender Faden. Vor dem Hintergrund der komplexen Ethnogeneseprozesse im Gebiet des südlichen Afrikas in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts spukt Mqhayi ohne eindeutige Zuordnung.

Fadenfigur III – Netzwerke und Verzeichnisse der kolonialen Macht

Nach dem Kampf bei Silo wurde der mazerierte Schädel von Mqhayi von Missionar Christian Ludwig Teutsch (1787-1852) in die Herrnhuter Missionsstation Gnadenthal gebracht. Von dort sandte ihn der Leiter der Station, Carl Rudolph Kölbing (1810-1760), zu einem umbestimmten Zeitpunkt nach Europa (Becker 1858a). Vor 1857 erreichte Mqhayis Schädel C.J.T. Becker, der den Auftrag für die Aneigung eines „Kafferschädel[s]“ erteilt hatte.[6] C.J.T. Becker war unter den Herrnhuter Missionsangehörigen bekannt, da er manche von ihnen vor ihrer Abreise in die Missionsgebiete untersuchte und ihnen oft medizinische Grundkenntnisse vermittelte (Rieke 2021).

Woldemar Becker (1827-1882), Sohn von C.J.T. Becker, erwähnt Mqhayis Schädel in seiner medizinischen Dissertation (Becker 1858b). Damit war Mqhayi zum Objekt wissenschaftlicher Forschung in einer größeren Serie von menschlichen Schädeln geworden (vgl. Turnbull 2020), deren Untersuchung Fragen „de generis humani varietate nativa“ (Becker 1858b) beantworten sollten. Schematische Abbildungen, wie im Anhang von W. Beckers Dissertation, sind heute oft die einzigen Reminiszenzen dieser *human remains*. Reminiszenzen, die im Kontext wissenschaftlicher Entmenschlichung, diskriminierender Versprachlichung und ausgelöschter kultureller Verbindungen operieren und in denen die historischen Individuen häufig nur noch als *haunting Ghosts* ihrer Persönlichkeit und Herkunft teilhaftig sind.

W. Becker stützte seine Dissertation „De Sinensium Craniis“ auf die Kollektion seines Vaters und weitere Schädelsammlungen im Besitz von Mitgliedern der Herrnhuter Brüdergemeine oder der Gemeinschaft selbst, die er 1857 besucht hatte (Becker 1858a, 1858b). Anhand seiner Schilderungen lässt sich das Netzwerk der globalen Akquise von *human remains* im Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine rekonstruieren. Die Sammlung von Beckers Vater war zu diesem Zeitpunkt auf, wie es heißt, „13 glücklicherweise sehr charakteristische u. zum Theil vollkommene Schädel und Schädelfragmente angewachsen“, darunter Mqhayis Schädel (Becker 1858a: 1). W. Becker benennt elf Zuträger, allesamt Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine. Darunter waren Missionare, wie Zacharias Glitsch (*-1857) aus Labrador und etliche ehemalige Lehrer W. Beckers am Pädagogium (Gymnasium) der Herrnhuter Brüdergemeine in Niesky. Des Weiteren werden Bischof Johann Christian Breutel (1788-1875), der in seiner eigenen Sammlung einen Schädel von seiner Afrikareise 1853 besaß, und Johann Friedrich David Tietzen (1793-

nach 1855) genannt, ebenso der Herrnhuter Kaufmann Emil Kölbing (*-1853), welcher künstlich deformierte Schädel aus peruanischen Mumiengräbern erworben hatte.

Den Schulen im Bildungszentrum der religiösen Gemeinschaft in Niesky in der Oberlausitz war ein „kleine[s] naturwissenschaftliche[s] Museum“[7] angeschlossen, in dem sich sieben menschliche Schädel befanden (Becker 1858a: 2). Von dieser zentralen Sammlung existieren weitere Verzeichnisse, die weitergehende Informationen zu den *human remains* bieten.[8] So wurde ein Schädel bereits 1812 aus Südafrika mitgebracht, 1830 einer aus Südamerika und 1836 einer aus Südrussland.[9] Diese Datierungen weisen auf eine Kontinuität in der Sammlung von *human remains* im Anschluss an die erste Lieferung an Blumenbach 1794 hin. Auch Blumenbach erhielt nach 1824 einen weiteren Schädel vom Herrnhuter Missionar Johann Georg Herzberg (1791-1864).[10]

Mqhayis Schädel wurde mit der kompletten Sammlung Becker aus dessen Nachlass nach dem 3. Juli 1884 für 300 Mark an Hermann Welcker (1822-1897), den bedeutendsten Leiter des Anatomischen Instituts der Universität Halle im 19. Jahrhundert verkauft und der Erlös gleichmäßig unter allen Erben verteilt (Riecke 2020: 140). Nach W. Beckers erster Beschreibung 1857 entstanden in diesem Zusammenhang drei weitere Verzeichnisse der Sammlung seines Vaters. Eines erwähnt Mqhayi namentlich als „UmKoÿin“[11], eines erlaubt eine eindeutige Identifikation durch die Erwähnung „Mapasas“[12], eines nur die indirekte als einen von „[z]wei Kaffernschaedel“[13]. Generell aber differieren die Angaben über die Anzahl, die Herkunft und ethnische Zuordnung der *human remains* der Sammlung Becker deutlich. Das bereits erwähnte Verzeichnis, welches 28 Schädel auflistet, wurde noch in Herrnhut erstellt.[14] An der Universität Halle finden sich zwei Verzeichnisse: laut einem Inventarium wurden „[e]inundzwanzig Rasseschaedel der collectio C.J.T Becker, Herrnhut“ für 300 Mark erworben[15]; ein Eingangskatalog erwähnt hingegen nur 14 Schädel als Ankauf über „Dr. Glitsch“[16]. Der Tod Beckers, als Datum *post quem* des Verkaufs, verdeutlicht, entgegen Klunker (2014: 14, 20), dass nur August Leopold Glitsch (1827-1891), Arzt und Sammler in Niesky, der Vermittler und alleiniger Korrespondenzpartner Welckers war, da Constantin Theodor Glitsch (1820-1883) bereits verstorben war.

Die Rekonstruktion des Netzwerks in dem Mqhayis Gebeine weitergegeben, neu benannt und katalogisiert wurden, eröffnet die Möglichkeit, bisher unbekannte Momente seiner Existenz zu offenbaren. Dazu bedarf es einer detaillierten Analyse seines Itinerars, das zugleich alle beteiligten Personen sichtbar macht. Mit W. Beckers Dissertation entfaltet sich eine Fadenfigur, die einzigartige Hinweise auf die systematische Sammlung von *human remains* in Rahmen der Herrnhuter Brüdergemeine bietet. Nicht der Einzelfall, sondern die Analyse des nur fragmentarisch greifbaren Gesamtphänomens erschließt demarkierte Aspekte, wie etwa den finanziellen Gewinn, der durch den Verkauf von Mqhayis Schädel an die Meckelschen Sammlungen für Beckers Erben erzielt wurde.

Fadenfigur IV – Das Unbehagen des Unethischen

Die Widerstände der Herkunftsgesellschaften gegen die Entnahme der Gebeine ihrer Vorfahren waren den Mitgliedern der Herrnhuter Brüdergemeine frühzeitig bekannt. Missionare erwähnten bereits 1792, dass das Öffnen von Gräbern und die Entnahme von *human remains* „ganz geheim vor den Grönländern" sein müssen, „da es uns die Lebendigen nicht so leicht vergeben würden, wenn sie merkten, d[a]ß wir die Schedel ihrer verstorbenen Lands-Leute eingepackt übers Meere schickten" (Dougherty 2012: 198). Zwar verspürten sie ein Unbehagen unethischen Verhaltens bei dem Diebstahl, der ihnen „keine sonderliche Ehre macht, doch aber wol bey einer Nation, wie die grönlandische ist" (ebd.), aus der Perspektive kolonialer Überlegenheit offenbar als entschuldbar angesehen wurde. Diese Überlegenheit war auch religiös konnotiert, denn die *human remains* aus dem Kontext missionarischen Sammlens sind, wenn überhaupt, dann ausschließlich als nichtchristlich charakterisiert.[17]

A. L. Glitsch etwa bemerkt 1868 gegenüber Welcker: „Leider wird es wohl nicht möglich sein, einen Schädel von tartarischer Abkunft zu erhalten, da dieses Volk seine Todten in Todtenhöfen begräbt, deren Verletzung aus moralischen sowohl, als auch aus gesetzlichen Gründen nicht gut möglich ist."[18] Alexander Becker (1818-1901) bekundet zeitgleich gegenüber Karl Ernst von Baer (1792-1876) seine anhaltende Bereitschaft, „Kalmückenschädel" zu besorgen, bemerkt zugleich aber die Schwierigkeit dessen, da die Polizei kontrolliere, dass die Toten ordnungsgemäß begraben würden.[19] Dennoch setzen sich die Forderungen der Wissenschaft nach *human remains* zur Vermessung durch, denen sich die Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine nicht entzogen. A. L. Glitsch versichert Welcker 1870 der weiteren Unterstützung der Herrnhuter Brüdergemeine: „Sollten sich mir künftig noch derartige Quellen eröffnen, so würde ich Sie sofort davon in Kenntniß setzen und Ihnen für Ihre interessanten Forschungen in jeder Weise behülflich sein. Kann man nicht als Baumeister thätig sein, so ist ein Handlangerdienst mitunter auch von Werth."[20]

Christliche Mission muss dementsprechend als tief eingebunden in koloniale Macht- und Wissensstrukturen verstanden werden. Die Quellen zeigen, dass sich koloniales Sammeln bei der Erwerbung von *human remains* über die moralischen und ethischen Werte der Herkunftsgesellschaften hinwegsetzte. Diese Einstellung gegenüber nichtchristlichen Kulturen blieb über den gesamten Zeitraum der Aneigung von *human remains* im Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergmeine unverändert und bestimmte auch das Schicksal vom Mqhayi. Und auch in den Sammlungskontexten erfolgten bis heute keinerlei Hinweise auf die gewaltvollen Beschaffungspraktiken. Einzig Briefe und verstreute Notizen der Herrnhuter Missionare belegen ein fehlendes Unrechtsbewusstsein und die Abwertung nichtchristlicher Kulturen im Kontext der Aneigung von *human remains*, gegen das sich das vereinzelt aufkommende Unbehagen des Unethischen nicht durchsetzen konnte. Die Analyseperspektive der Feministischen und Postkolonialen STS ermöglicht es hier, auf die Demarkierungen der kolonialen Gewalt zu fokussieren, welche letztlich dazu führen, dass Mqhays Geschichte nur als *Ghost Variable* erzählt werden kann.

Fadenfigur V – Globale Netzwerke Herrnhutischen missionarischen Sammelns und die Meckelschen Sammlungen

Bisher konnten wir zeigen, wie Mqhayi in einem kolonialen Gewaltkontext angeeignet wurde und dass seine ethnische Zugehörigkeit nicht eindeutig bestimmbar ist. Das Nachverfolgen der Fadenfiguren ermöglichte es uns, disparate Momente seiner Existenz zu vereinen und die Geschichte seiner kolonialen Enteignung zu erzählen. Mqhays *Ghost Story* lässt uns darüber hinaus die Zusammenarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine mit wissenschaftlichen Einrichtungen als systematische koloniale Gewalt verstehen, auf die wir im Folgenden genauer eingehen.

Gegenwärtig befindet sich in den Meckelschen Sammlungen in Halle die größte bekannte Anzahl von *human remains* aus dem Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine weltweit, die sich auf 34 eventuell bis zu 36 beläuft. Die drei Verzeichnisse der Sammlung Becker aus Herrnhut weisen divergierende Zahlenangaben auf. Da die Benennungen der jeweils erwähnten *human remains* in den diversen historischen und gegenwärtigen Verzeichnismedien variieren, ist es problematisch, diese mit den heute in den Meckelschen Sammlungen vorhandenen Schädeln abzugleichen. Das Problem wird dadurch potenziert, dass sich in den Meckelschen Sammlungen auch *human remains* aus dem Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine befinden, die teilweise schon Jahrzehnte vor dem Ankauf der Sammlung Becker dorthin gelangt waren. Da sie häufig die gleiche lokale Provenienz in Form spezifischer Herrnhuter Missionsgebiete aufweisen, oder von denselben Personen vermittelt wurden, ist eine eindeutige Identifizierung der einzelnen Schädel nicht immer möglich.

Welcker kontaktierte A. L. Glitsch erstmals 1867, um *human remains* über das globale Netzwerk der Herrnhuter Brüdergemeine zu erwerben. In seiner Antwort bekundete dieser, bereits 1853 über 14 Schädel aus seiner südrussischen Heimat, Sarepta, einer Herrnhuter Niederlassung an der unteren Wolga im damaligen Siedlungsgebiet der buddhistischen Kalmücken, mit nach Deutschland gebracht zu haben. Diese seien zwar schon alle an andere Institutionen verteilt, aber er könne neue für Welcker besorgen. Mehr als 16 Briefe zwischen Welcker und A. L. Glitsch belegen die erfolgreichen Versuche Welckers, durch Herrnhuter Kontakte menschliche Schädel zu erhalten.[21] Welkers Freund, Ferdinand Friederich (1798-1873), Prediger in Wernigerode, recherchierte nicht nur für Welcker dessen Herrnhuter Familiengeschichte,[22] nach Aufenthalten in Niesky und Herrnhut überbrachte er persönlich zwei *human remains* aus Grönland nach Halle.[23] Diese waren durch Bischof Levin Theodor Reichel (1812-1878), der 1861 auf Visitationsreise in Labrador war (Reichel 1862), in die Sammlung Becker in Herrnhut gelangt und wurden von dort 1867 nach Halle abgegeben.[24]

Der in Sarepta lebende Bruder von A. L. Glitsch, C. Glitsch, hatte in Dorpat und Berlin Pharmazie und Medizin studiert. Finanziell unabhängig als Kaufmann war er begeisterter Naturkundler, der u.a. Saigaantilopen akklimatisierte und an den Zoo in St. Petersburg lieferte (Glitsch 1865). Beide Brüder hatten in

der Umgebung Sareptas historische Grabanlagen, sogenannte Kurgane, geöffnet und die dabei gefundenen Grabbeigaben sowie die Schädel der Bestatteten ihren Sammlungen einverleibt. Heinrich August Zwick (1796-1855) öffnete bereits 1834 zwei Kurgane und entnahm die darin gefundenen Schädel (Zwick 1836), wovon sich zumindest einer heute in Halle befindet.[25] Berühmt als Begründer der Mongolistik in Deutschland beschrieb Zwick die kalmückische Tradition, Verstorbene in der Steppe niederzulegen. Diese Bestattungspraxis diente den Brüdern Glitsch neben den Kurganen als Quelle für menschliche Schädel. Sie erwarben und verkauften zudem *human remains* aus anderen Raubgrabungen und belieferten Welcker mit insgesamt neun „Kurganschädeln" (Glitsch 1884: 483; Welcker 1886: 101).[26]

Die Identifizierung aller *human remains* aus dem Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine steht noch ganz am Anfang. Unsere Untersuchung zu Mqhayi belegt nun, dass es ein festes Netzwerk gab, in dem *human remains* angeeignet wurden und zirkulierten. Zu ermitteln, wer die Beteiligten dieses Netzwerks waren, liefert nicht nur ein weiteres Element zur Beantwortung der Frage, wie Mqhayi nach Halle kam, sondern bietet Anhaltspunkte für die Identifizierung weiterer *human remains* der Meckelschen Sammlung und kann zum Ausgangspunkt der Neuschreibung anderer ausgeblendeter Geschichten kolonialer Gewalt gemacht werden.

Fadenfigur VI – Wissenschaftler als Profiteure kolonialer Gewalt

Von Baer, Anatom an der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, auch als „Humboldt des Nordens" (Tammiksaar 2000) bezeichnet, legte in den 1850er Jahren mit seinen Studien zum sogenannten *cranial index* das Fundament für die umfassende Nutzung menschlicher Schädel zu Forschungszwecken und begründete die „biological anthropology" (Tammiksaar/Kalling 2018: 276; Govor/Howes 2020; Baer/Wagner 1861). Für seine Forschungen unterhielt von Baer engste Kontakte nach Sarepta. Schon 1859 erwähnt er, „von den um Sarepta nomadisirenden Kalmücken mehrere Schädel theils durch die Herren Glitsch und Becker daselbst" (Baer 1859: 189) erhalten zu haben. Im Jahr darauf sandte C. Glitsch ihm erneut eine „Kiste mit Kalmücken-Schädeln"[27].

Eigentlich bekannt als Entomologe, verdiente der Organist von Sarepta, A. Becker, auch Geld durch den Verkauf von *human remains*. Im April 1857 teilte er von Baer mit, dass er drei „Kalmückenschädel" bearbeitet habe und diese zum Verkauf stünden.[28] Drei Jahre später verfügte er über „gefrorene Kalmückenköpfe"[29] und versendete zehn *human remains* für 52 Rubel an die Akademie in St. Petersburg.[30] Im Vergleich mit anderen Akteuren profitierten missionarische Sammler der Herrnhuter Brüdergemeine bei ihren Erwerbungen von ihrem exklusiven Zugang zu Regionen, wie Silo in Südafrika, Sarepta in Südrussland und Grönland. Diese lagen am Rande der kolonialen Einflusssphäre, der sogenannten „Frontier", und damit teilweise außerhalb kolonialer Gerichtsbarkeit (Reinhard 1996). Zugleich vermittelten Sammler aus den Reihen der

Herrnhuter Brüdergemeine Kontakte für den Erwerb von *human remains*. A. Becker erwähnt 1860 gegenüber von Baer, dass dieser bei August von Dewitz (1836-1887), dem Leiter der Herrnhuter Missionsschule in Niesky, Schädel aus Grönland oder Labrador erhalten könne[31] und A. L. Glitsch verweist in diesem Kontext auf den Herrnhuter Naturalienhändler Heinrich Ferdinand Möschler (1800-1885).[32]

Sowohl die Missionsakteure als auch die Wissenschaftler profitierten von ihrer Zusammenarbeit. Es ist uns wichtig zu betonen, dass die Wissenschaftler zielgerichtet auf die Herrnhuter Brüdergemeine als Lieferant für *human remains* zugriffen. Insbesondere wurden die Missionare dann angefragt, wenn sich der Zugang zu bestimmten Gegenden als schwierig erwies, was, wie wir gezeigt haben, auch im Fall von Mqhayi zutraf. Mit Fadenfigur VI kommt der kommerzielle Aspekt auch für die Aneignung von *human remains* auf Seiten der Missionsakteure erstmals als eine neue Dimension der Missionspraxis in den Blick (Ruhland 2017).

Fadenfigur VII – Epistemische Gewalt kolonialer Wissens- und Herrschaftsregime

Epistemische Gewalt widerfährt Mqhayi bereits vor seinem Tod, als C.J.T. Becker explizit die Übersendung eines „Kafferschädel[s]“ von den Herrnhuter Missionaren in Südafrika erbittet.[33] Schon hier werden von den Mitgliedern der Herrnhuter Brüdergemeine die ethnischen Selbstrepräsentationen der ihnen durch ihre Missionstätigkeit sehr genau bekannten Bewohner*innen des damaligen Südafrika durch eine kolonial-rassistisch Taxonomie und Fremdpräsentation ersetzt. Diese Terminologie kann nicht als Wissen einer als gewaltfrei, entkörpert und außerhalb jeglicher sozial-historischer Verortungen existierenden Wissenschaft verstanden werden. Die unbedingte Situiertheit von Wissen, wie sie u.a. Donna Haraway herausgearbeitet hat, wird dabei durch das in diesem Fall von *weißen*, zu Ärzten oder Missionaren ausgebildeten Männern vorgenommene Herausschreiben des Subjekts Mqhayi aus dem Wissensproduktionsprozess verschleiert (Grosfoguel 2011). Noch heute erfährt Mqhayi eine epistemische Gewalt, welche kolonialisierte Subjekte demarkiert, das Wissen über sie systematisch verdrängt und sie ihrer epistemischen Handlungsmacht beraubt (Spivak 2008). So trägt sein Schädel immer noch die Aufschrift „Caffer“ und wird in den historisch Sammlungsverzeichnissen unter dieser Terminologie geführt. Auch wir müssen in unserer Untersuchung immer wieder mit dieser kolonial-rassistischen Kategorie umgehen, weil alle Hinweise auf Mqhayis Identität durch die epistemische Gewalt des kolonialen Wissensregimes ausgelöscht wurden. Eine erste wissenschaftliche Erwähnung erfuhr Mqhayi bzw. sein Schädel in der Dissertation von W. Becker, der sich dezidiert „auf den Schädelbau“ (Becker 1858a: 1) bezieht. Auch für den biologischen Anthropologen Welcker waren die Maße des menschlichen Schädels von entscheidender Bedeutung und so spukt zwischen seinen unzähligen Messreihen auch Mqhayi herum.[34] Seine direkte Zuordnung zu den mit Nummern und Signaturen in Tabellen abgekürz-

ten *human remains* ist bisher nicht gelungen, weshalb wir die epistemische Gewalt an anderen Beispielen verdeutlichen wollen.

In seiner Messreihe zu „Calmüken" wertet Welcker u.a. Daten von *human remains* aus Herrnhutischem Sammlungskontext aus Sarepta aus. Diese befanden sich im anatomischen Museum der Königlichen Universität zu Berlin und nur aus Welckers Messdaten, nicht aber den offiziellen Inventaren (Broesike 1880: 26), wird der Herrnhuter „Dr. Glitsch" als Sammler greifbar.[35] Es sind diese fragmentarischen Wissenskonstellationen, die Herkunft und beteiligte Sammler*innen verdecken, welche die Provenienzforschung nötigen, die spukenden Momente geisterhaften Auftretens in teilweise abseitigen Fadenfiguren aufzustöbern und ihnen zu folgen. So kann vielleicht der Versuch gelingen, die epistemische Gewalt zu reduzieren, denen die Geschichte und das Sprechen über Personen wie Mqhayi unterliegt. Dafür ist es allerdings notwendig, die bisher unbeleuchtete Praxis missionarischen Sammelns von *human remains* im Kontext der Herrnhuter Brüdergemeine zu rekonstruieren.

Provenienzforschung hat in ihrer historischen Perspektive sowie in der gegenwärtigen Analyse ein wechselseitiges Verhältnis zu dieser epistemischen Gewalt. Von Oswald zeigt in ihrer Ethnographie des ethnologischen Museums Berlin, wie „those knowledge systems persisted and how deeply the epistemological practices were engrained in the museum's everyday – both in the past and today" (2022: 176). Epistemische Gewalt findet sich sowohl in historischen Quellen, als auch in den aktuellen Datenbanken und Verzeichnissen. Von dort aus wird sie in aktuelle gegenwärtige wissenschaftliche Arbeiten eingetragen. So analysiert Klunker (2014: 24, 135f., 142) *human remains* aus dem Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine in den Meckelschen Sammlungen im Jahr 2014 immer noch bezüglich ihrer Schädelbildung. Die Persistenz epistemischer Gewalt offenbart sich in dem von ihr (ebd.: 95) hergestellten Vergleich der Merkmale menschlicher Schädel, wenn Fremdrepräsentationen wie „Eskimo" unkommentiert bleiben und neben religiösen Kategorisierungen wie „Hinduschädel" als ethnische Kategorien unhinterfragt revitalisiert werden.

Durch unreflektierten Begriffsgebrauch wirkt epistemische Gewalt bis in die gegenwärtige Sammlungs- und Wissenschaftspraxis. Kolonial-rassistische Begrifflichkeiten spuken als Fragmente kolonialer Vergangenheit auch durch die Provenienzforschung. Mqhayi existierte bisher nur in den Terminologien und Taxonomien kolonialer Wissensregime. Die Nachverfolgung seiner *Ghost Story* in Fadenfiguren dient dazu, ihn zu re-individualisieren, indem wir eine postkoloniale Geschichte etablieren.

Fazit

Ausgehend von der Frage, „Why am I here?“, als Symbol kolonialer Ausbeutung natürlicher Resourcen, untersuchen wir, wie es dazu kam, dass Mqhayis Schädel erst bei der Herrnhuter Brüdergemeine in Herrnhut auftauchte und sich heute in den Meckelschen Sammlungen der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg befindet. In Anlehnung an Haraway (2016) rekonstruieren wir Mqhayis Geschichte in verschiedenen Fadenfiguren, wobei die Verbindung von kolonialer Gewalt und globaler christlicher Missionsgeschichte in den Blick gerät.

Der Erwerb von *human remains* im Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine ist im vorliegenden Fall eng verbunden mit Wissenschaft als sozialer Paxis, die sowohl Erkennende als auch Erkannte ethisch und epistemologisch signifikant bestimmt. Für die Wissenschaftsgeschichte ist es notwendig, die Geschichte der Naturwissenschaften und der Anthropologie wissenschaftskritisch als eng verwoben mit den kolonialen Diskursen, Sammlungsnetzwerken und kolonial-rassistisch konnotierten Praktiken der Zeit zu betrachten, und daran anknüpfend, die epistemische Beschaffenheit von *human remains* und Sammlungen generell zu reflektieren.

Mqhayis Spuken bildet für uns das initiales Moment, eine alternative wissenschaftskritische Geschichte zu entwerfen, welche die Sammelnden von *human remains* aus christlich missionarischen Kontexten und deren Verflechtungen mit den Naturwissenschaften fokussiert. Damit stellen wir die Objektivität der hegemonialen und gewaltförmigen Bezeichnungen und Kategorisierungen in Frage. Durch die Rekonstruktion der epistemischen Gewalt der Benennungs- und Kategorisierungspraxen von Mqhayi sowie das Aufdecken seines gewaltvollen und räuberischen Aneignungszusammenhangs in einem Unrechtskontext, kreieren wir postkoloniale Wissensmomente, welche Mqhayis Geschichte als verschleierte und fragmentierte *Ghost Story* sichtbar machen. Solchermaßen brechen wir die machtvollen Konstitutionsbeziehungen auf, die Mqhayi als Artefakt objektivieren, um ihm als Person weitestgehend Autorität über seine Geschichte zurückzugeben.

Postkoloniale Provenienzforschung hat darauf hingewiesen, dass den im globalen Norden zu Artefakten in Sammlungen degradierten *human remains* in ihren Herkunftskulturen eine bedeutsame Rolle als lebendige Verbindung in die Vergangenheit zukommt (Loyer 2021; Fforde u.a. 2020b). Die damit verbundene Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit von Mqhayi bleibt weiterhin offen. Sie zwingt uns in der kritischen Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Quellen dazu, auf koloniale Episteme und Benennungspraktiken zurückzugreifen, verbunden mit der Hoffnung, dass diese im Zusammenspiel der unterschiedlichen Fadenfiguren als postkoloniale Wissensmomente Machtbeziehungen aufbrechen, neue Benennungspraktiken ermöglichen und das Potenzial zur Re-Humanisierung von Mqhayi bereitstellen.

Dem Prozess seiner Re-Humanisierung kommt als grundlegender Voraussetzung für einen würdevollen Umgang mit Mqhayi sowie seiner eventuellen Repatriierung eine entscheidende Rolle zu. Diese ist jedoch nur durch weitere proaktive Provenienzforschung zu erreichen. Mqhayis Beispiel zeigt, dass

stärker als bisher, die vielen, kaum bekannten Sammler*innen von *human remains* in den Blick zu nehmen sind. Zudem müssen christliche Missionsunternehmungen, wie am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine gezeigt, als ein bedeutender, systematischer Bestandteil der kolonialen Praxis der Sammlung von *human remains* anerkannt werden.

Unsere Darstellung der *Ghost Story* Mqhayis arbeitet einer wissenschaftskritischen Perspektive zu, welche sich darum bemüht, die gewaltvoll ausgelöschte Lebendigkeit von Personen wie Mqhayi aus ihrem Artefaktstatus durch Rekonstruktion und Imagination in den Bereich des Sagbaren zu transferieren. Wir denken, dass es für die ethische und wissenschaftliche Praxis der postkolonialen Provenienzforschung wesentlich ist, anzuerkennen, dass aktuell von gänzlich unterschiedlichen metaphysischen Konzepten der Rahmung für die epistemische Erfassung von *human remains* ausgegangen werden muss (Förster 2020).

Die enge Verknüpfung von Wissenschaft und kolonialer Herrschaft offenzulegen sowie kritisch, spekulativ und hoffnungsvoll in diese Machtgefüge zu intervenieren, verstehen wir als Potenzial der Feministischen und Postkolonialen STS dafür, unterschiedliche Wissenssysteme in Austausch zu bringen und epistemischer Gewalt entgegen zu arbeiten.

Korrespondenzadressen

Dr. Thomas Ruhland
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung
06099 Halle
thomas.ruhland@izp.uni-halle.de

Dr. Sahra Dornick
Technische Universität Berlin
Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung
10587 Berlin
s.dornick@tu-berlin.de

Anmerkungen

1 Die historische Analyse enthält diskriminierende und rassistische Terminologien aus Quellenzitaten; diese entsprechen nicht der Meinung der Autor*innen und intendieren keinerlei Herabsetzung historischer oder lebender Personen.
2 Für Informationen zur Transliteration des Namens, der gleichermaßen als Mqhayi oder Mkoyi wiedergegeben werden kann, danken wir Anne Mager und Jeff Peires.
3 Verzeichniss der Schädelsaml[ung], Privatarchiv [PBB].
4 amaThembu ist der Plural von aba-Thembu.
5 [Carl Rudolph Kölbing]: undatierte Notiz, PBB.
6 [Carl Rudolph Kölbing]: undatierte Notiz, PBB.
7 A.L. Glitsch an H. Welcker, 14.12.1870. Universitätsarchiv Halle-Wittenberg [UAHW], Rep. 29, Nr. 715.
8 Vgl. Nieskyer Museum: Kataloge, Unitätsarchiv Herrnhut – Archiv der Evangelischen Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine [UA]. Cim.V.14; „Schädel&Skelette des Natur. Cabin. z. Nisky 1856“, UA. Cim.V.15.5. Letzteres nennt zudem zwei weitere Schädel europäischer Herkunft.
9 Vgl. Nieskyer Museum: Kataloge, UA. Cim.V.14.
10 In der Blumenbachschen Schädelsammlung in Göttingen befanden sich 1874 mindestens fünf *human remains* aus dem Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine (vgl. Spengel 1880: 74f.).
11 Accessions-Catalog, Archiv des Institutes für Anatomie und Zellbiologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg [AIAZ MLU], S. 265.
12 Verzeichniss der Schädelsaml[ung], PBB.
13 Inventarium über Naturalien und anatomische Präparate, AIAZ MLU, S. 3.
14 Verzeichniss der Schädelsaml[ung], PBB.
15 Inventarium über Naturalien und anatomische Präparate, AIAZ MLU, S. 3.
16 Accessions-Catalog, AIAZ MLU, S. 265.
17 Vgl. Collectio Welcker, AIAZ MLU, S. 4: „Aus einem heidnischen Grabe in Grönland“.
18 A. L. Glitsch an H. Welcker, 20.08.1868, UAHW, Rep. 29, Nr. 715.
19 A. Becker an K.E.v. Baer, 05./17.02.1868, Universitätsbibliothek Giessen [UBG], Nachlass Karl Ernst von Baer [Nachl. Baer], Briefe 2, Bl. 48-49.
20 A. L. Glitsch an H. Welcker, 07.04.1870, UAHW, Rep. 29, Nr. 715.
21 Siehe UAHW, Rep. 29, Nr. 715.
22 Welckers Urgroßonkels starb als Mitglied der Herrnhuter Brüdergemeine in der Ortsgemeinde Kleinwelka.
23 Vgl. H. Welcker an [F. Friederich], 27.11.1867, PBB; H. Welcker an [F. Friederich], 26.02.1868, PBB. Dem entsprechen heute die Schädel mit den Standortnummern 51/3/8 und 51/2/4.
24 Erwähnt zuerst im „Crania Zugangskatalog“ als Nummern 61 und 62, „einem heidnischen Grabe in Grönland entnommen von dem herrnhutischen Bischof Reichel“ „Dr. Becker in Herrnhut Oct. 67“, UAHW, Rep. 29, Nr. 729.
25 Die 30 Kilometer Entfernung des Kurgans von Sarepta entsprechen den 30 Werst (russisch Верста), welche auch auf Schädel 59/4/2 in der Meckelschen Sammlung vermerkt sind: „Aus dem alten Kurgan, ca. 30 Werst von Sarepta. / (durch Konstantin Glitsch) / Ex coll. Becker – Herrnhut.“ Die Sammlung Zwick befindet sich heute im Völkerkundemuseum Herrnhut.
26 Crania Zugangskatalog, UAHW, Rep. 29, Nr. 729: u.a. die Nummern 67, 130, 135, 136, 136b, 137, 138; bzw. Accessions-Catalog, AIAZ MLU, S. 254, Nr. 329-337.

27 C. Glitsch an K. E. v.Baer, 21.01.1860, UBG, Nachl. Baer, Briefe 9, Bl. 94-95.
28 A. Becker an K. E. v.Baer, 16.04.1854, UBG, Nachl. Baer, Briefe 2, Bl. 20-21.
29 A. Becker an K. E. v.Baer, 17.02.1860, UBG, Nachl. Baer, Briefe 2, Bl. 26-27.
30 A. Becker an K. E. v.Baer, 04./16.11.1860, UBG, Nachl. Baer, Briefe 2, Bl. 32-33.
31 A. Becker an K. E. v.Baer, 17.02.1860, UBG, Nachl. Baer, Briefe 2, Bl. 26-27.
32 A. L. Glitsch an H. Welcker, 23.08.1867, UAHW, Rep. 29, Nr. 715.
33 [Carl Rudolph Kölbing]: Undatierte Notiz, PBB.
34 Vgl. UAHW, Rep. 29, Nr. 729 Schädelmessungen.

Literatur

Augustin, Stephan (1997): Herrnhut und Göttingen im 18. Jahrhundert – wissenschaftsgeschichtliche Aspekte der Beziehungen zwischen Mission und Universität. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 49, S. 159-180.

Baer, Karl Ernst von (1859): Nachrichten über die ethnographisch-craniologische Sammlung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg. In: Bulletin de la classe physico-mathématique de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg 17, 12-14, S. 177-211.

Baer, Karl Ernst von/Wagner, Rudolph (1861): Bericht über die Zusammenkunft einiger Anthropologen im September 1861 in Göttingen zum Zwecke gemeinsamer Besprechungen. Leipzig: Voss.

Becker, Woldemar (1858a): Vorwort seiner Dissertation, deutsch. Ms. (unveröff.).

Becker, Woldemar (1858b): De Sinensium Craniis: additis nonnullis de humani generis varietate nativa quoad crania linguas originem. Lipsiae: A. Edelmanni.

Böker, Wolfgang (2019): Blumenbach's collection of human skulls. In: Rupke, N. A./Lauer, G. (Hrsg.): Johann Friedrich Blumenbach. Race and Natural History, 1750-1850. London/New York: Routledge, S. 80-95. https://doi.org/10.4324/9781315184777-5.

Bonatz, Adolph (1834): Description of the Mission-Settlement at Shiloh, in the Country of the Tambookies: With some Account of the Manners, Custumes etc. of the Neighbouring Tribes. In: Periodical accounts relating to the missions of the Church of the United Brethren established among the heathen 13, S. 302-308, 347-352.

Bonatz, Adolph (1846): Extract of a Letter from Br. A. Bonatz, to his Father-in-law, Br. P. F. Curie. In: Periodical accounts relating to the missions of the Church of the United Brethren established among the heathen 18, S. 90-92.

Bonatz, Adolph (1847): South Africa, Stations, Labourers, and Notitia of Missionary Societies, United Brethren, Tambookies and Hottentots. In: Missionary Register, S. 29-30.

Boon, Pieter G. (2018): Moravian Encounters with Refugees in South Africa: A Contribution to the Debate on the Origins of the Fingos. In: Journal of Moravian History 18, 2, S. 159-186. https://doi.org/10.5325/jmorahist.18.2.0159.

Broesike, Gustav (1880): Das anthropologische Material des anatomischen Museums der Königlichen Universität zu Berlin, Braunschweig 1880.

Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In: Stanford Law Review 43, 6, S. 1241-1299.

de Sousa Santos, Boaventura (2018): Epistemologien des Südens – Gegen die Hegemonie des westlichen Den-

kens. Münster: Unrast. https://doi.org/10.2307/1229039.

Dolz, Silvia (2003): Symbole von Status und Macht – Häuptlingstümer in Südafrika. In: Nippa, A./Augustin, S. (Hrsg.): Ethnographie und Herrnhuter Mission: Völkerkundemuseum Herrnhut. Dresden: Staatliches Museum für Völkerkunde, S. 26-37.

Dornick, Sahra (2023): Sympoiesis visuell erzählen. Tentakuläre Poetik transformativer Wissenschaftskommunikation zu Geschlecht, Kolonialismus und Klimakatastrophe. In: FKW//Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur 72, S. 16-30. https://doi.org/10.57871/fkw7220231663.

Dougherty, Frank William Peter (Hrsg.) (2012): The Correspondence of Johann Friedrich Blumenbach Volume IV: 1791-1795, Letters 645-965. Göttingen: Norbert Klatt.

Fforde, Cressida/McKeown, C. Timothy/Keeler, Honor (Hrsg.) (2020a): The Routledge Companion to Indigenous Repatriation. Return, Reconcile, Renew. London/New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203730966.

Fforde, Cressida/Turnbull, Paul/Carter, Neil/Aranui, Amber (2020b): Missionaries and the removal, illegal export, and return of Ancestral Remains: the case of Father Ernst Worms. In: Fforde, C./McKeown, C. T./Keeler, H. (Hrsg.): The Routledge Companion to Indigenous Repatriation. Return, Reconcile, Renew. London/New York: Routledge, S. 316-334. https://doi.org/10.4324/9780203730966-19.

Förster, Larissa (2020): The face of genocide: returning human remains from German institutions to Namibia. In: Fforde, C./McKeown, C. T./Keeler, H. (Hrsg.): The Routledge Companion to Indigenous Repatriation. Return, Reconcile, Renew. London/New York: Routledge, S. 101-127. https://doi.org/10.4324/9780203730966-7.

Förster, Larissa/Henrichsen, Dag/Stoecker, Holger/Axasi-Eichab, Hans (2018): Re-Individualising Human Remains from Namibia: Colonialism, Grave Robbery and Intellectual History. In: Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal 4, 2, S. 45-66. https://doi.org/10.7227/HRV.4.2.4.

Glitsch, Alexander (1884): Das Museum in Herrnhut und südrussische Gräber. In: Zeitschrift für Ethnologie 16, 1, S. 482-492.

Glitsch, Constantin (1865): Beiträge zur Naturgeschichte der Antilope Saiga Pallas. In: Bulletin de la Société Impériale des Naturalistes de Moscou 38, 1, S. 207-245.

Gordon, Avery F. (2008): Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination. Chicago: New University of Minnesota Press.

Govor, Elena/Howes, Hilary (2020): Russia and the Pacific: expeditions, networks, and the acquisition of human remains. In: Fforde, C./McKeown, C. T./Keeler, H. (Hrsg.): The Routledge Companion to Indigenous Repatriation. Return, Reconcile, Renew. London/New York: Routledge, S. 295-315. https://doi.org/10.4324/9780203730966-18.

Grosfoguel, Ramón (2011): Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. In: TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World 1, 1. https://doi.org/10.5070/T411000004.

Hahn, Hans Peter (2015): Dinge sind Fragmente und Assemblagen: Kritische Anmerkungen zur Metapher der „Objektbiografie“. In: Boschung, D./Kreuz, P./Kienlein, T. (Hrsg.): Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 11-34.

Haraway, Donna J. (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Par-

tial Perspective. In: Feminist Studies, 14, 3, S. 575-599. https://doi.org/10.2307/3178066.

Haraway, Donna J. (2016): Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene. Durham/London: Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q.

Harding, Sandra (1991): Whose Science? Whose Knowledge? Milton Keynes: Open University Press.

Henningsen, Anne Folke (2011): On Difference, Sameness and Double Binds. Ambiguous Discourses, Failed Aspirations. In: Nielssen, H./Okkenhaug, I. M./Skeie, K. (Hrsg.): Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Leiden/Boston: Brill.

hooks, bell (1984): Feminist Theory: From Margin to Center. Cambridge: South End Press.

Karkazis, Katrina/Jordan-Young, Rebecca (2020): Sensing Race as a Ghost Variable in Science, Technology, and Medicine. In: Science, Technology & Human Values 45, 5, S. 763-778. https://doi.org/10.1177/0162243920939306.

Klunker, Thurid Katrin (2014): Die kraniologische Forschung von Hermann Welcker (1822-1897) unter besonderer Berücksichtigung der Schädelsammlung des Anatomischen Institutes zu Halle/Saale – Untersuchungen zu Stirnnaht, Supranasalnaht und akzessorischen Knochen, Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt. http://dx.doi.org/10.25673/1310.

Longino, Helen (1987): Can There Be a Feminist Science? In: Hypatia 2, 3, S. 51-64. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1987.tb01341.x.

Loyer, Jessie (2021): Collections are Our Relatives. Disrupting the Singular, White Man's Joy That Shaped Collections. In: Browndorf, M./Pappas, E./Arays, A. (Hrsg.): The Collector and the Collected: Decolonizing Area Studies Librarienship. Sacramento, CA: Library Juice Press, S. 27-44.

Mager, Anne (2013): Colonial Conquest and the Tambookie Frontier: The Story of Maphasa, c. 1830-1853. In: Journal of Southern African Studies 39, 2, S. 251-270.

Mager, Anne Kelk/Velelo, Phiko Jeffrey (2018): The House of Tshatshu: Power, Politics and Chiefs North-West of the Great Kei River, Cape Town: UCT Press.

Mbembe, Achille (2017): Critique of Black Reason. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv125jgv8.

Oswald, Margareta von (2022): Working Through Colonial Collections. An Ethnography of the Ethnological Museum in Berlin. Leuven: Leuven University Press.

Plumwood, Val (2003): Decolonizing Relationships with Nature. In: Adams, W./Mulligan, M. (Hrsg.): Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era. London: Earthscan Publications, 51–78.

Reichel, Levin Theodor (1862): Bericht von Bruder Levin Theodor Reichels Visitationsreise nach Labrador, vom Mai bis November 1861. In: Missionsblatt aus der Brüdergemeine 26, 2, S. 25-52.

Reinhard, Wolfgang (1996): Kleine Geschichte des Kolonialismus. Stuttgart: Kröner 1996.

Riecke, Ulrike (2020): Dr. Joseph Becker – ein Leben als Gemeinarzt in Herrnhut. In: Unitas Fratrum 79, S. 109-142.

Roque, Ricardo (2021): Enslaved Remains, Scientific Racism, and the Work of Counter-History. In: History of Anthropology Review 45. https://histanthro.org/news/observations/enslaved-remains-scientific-racism-and-the-work-of-counter-history-part-two/.

Rosenthal, Stephanie (Hrsg.) (2019): Garten der irdischen Freude/Garden of Earthly Delights. Berlin: SilvanaEditoriale.

Ross, Robert (2013): The Borders of Race in Colonial South Africa. The Kat River

Settlement, 1829–1856. New York: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781107337039.

Roy, Deboleena (2018): Molecular Feminisms. Biology, Becomings, and Life in the Lab. Seattle: University of Washington Press.

Ruhland, Thomas (2017): Zwischen grassroots-Gelehrsamkeit und Kommerz – der Naturalienhandel der Herrnhuter Südasienmission. In: Förschler, S./Mariss, A. (Hrsg.): Verfahrensweisen der Naturgeschichte. Akteure, Tiere, Dinge in der Frühen Neuzeit. Köln: Böhlau Verlag, S. 29-45. https://doi.org/10.7788/9783412508678-002.

Sommer, Marianne (2023): A diagrammatics of race: Samuel George Morton's 'American Golgotha' and the contest for the definition of the young field of anthropology. In: History of the Human Sciences, 0(0). https://doi.org/10.1177/09526951221136771.

Spengel, Johann Wilhelm (1880): Die von Blumenbach gegründete anthropologische Sammlung der Universität Göttingen: aufgenommen im Jahre 1874. Braunschweig: Vieweg.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation. Wien: Turia+Kant.

Stapleton, Timothy (1996): The Expansion of a Pseudo-Ethnicity in the Eastern Cape: Reconsidering the Fingo 'Exodus' of 1865. In: The International Journal of African Historical Studies 29, 2, S. 233-250. https://doi.org/10.2307/220517.

Subramaniam, Banu (2014): Ghost Stories for Darwin. The Science of Variation and the Politics of Diversity. Urban/Chicago/Springfield: University of Illinois Press. https://doi.org/10.5406/illinois/9780252038655.001.0001.

Tammiksaar, Erki (2000): Der „Humboldt des Nordens": Der Nachlass des Naturforschers Karl Ernst von Baer in der Universitätsbibliothek wird ausgewertet. In: Spiegel der Forschung 17, 2, S. 14-21.

Tammiksaar, Erki/Kalling, Ken (2018): "I was stealing some skulls from the bone chamber when a bigamist cleric stopped me." Karl Ernst von Baer and the development of physical anthropology in Europe. In: Centaurus 60, 4, S. 276-293. https://doi.org/10.1111/1600-0498.12189.

Turnbull, Paul (2020): Collecting and colonial violence. In: Fforde, C./McKeown, C. T./Keeler, H. (Hrsg.): The Routledge Companion to Indigenous Repatriation. Return, Reconcile, Renew. London/New York: Routledge, S. 452-468. https://doi.org/10.4324/9780203730966-27.

Verran, Helen (2017): Ein postkoloniales Moment in der Wissenschaftsforschung: Zwei alternative Feuerregimes von Umweltwissenschaftler_innen und aboriginalen Landbesitzer_innen. In: Bauer, S./Voigt, T./ Lemke, T. (Hrgs.): Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 495-548.

Welcker, Hermann (1886): Die Capacität und die drei Hauptdurchmesser der Schädelkapsel bei den verschiedenen Nationen. In: Archiv für Anthropologie 16, S. 1-159.

Wergin, Carsten (2021): Healing through Heritage? The Repatriation of Human Remains from European Collections as Potential Sites of Reconciliation. In: Anthropological Journal of European Cultures 30, 1, S. 123-133. https://doi.org/10.3167/ajec.2021.300109.

Winkelmann, Andreas (2020): Repatriations of human remains from Germany – 1911 to 2019. In: Museum and Society 18, 1, S. 40-51. https://doi.org/10.29311/mas.v18i1.3232.

Zwick, Heinrich August (1836): Die Gräber in den Caucasischen Don- und Wolgasteppen. In: Dorpater Jahrbuch für Litteratur, Statistik und Kunst besonders Russlands 5, 4, S. 273-296.