



Kapitel 6

Museen, Missionen und koloniale Kulturgutverlagerung

RICHARD TSOANG FOSSI

- › Übrigens glaube ich, dass der Götze Ekongolo noch nicht käuflich zu erwerben ist. Es ist mir auch nie gelungen ihn zu sehen und jeder Eingeborene, der ihn sieht und nicht zu der Gesellschaft der Betrüger gehört wird getötet. Ich erfuhr nur, dass er etwa 2 m hoch sei und im Innere [sic] angefertigt würde.¹

Diese Zeilen schrieb der Missionar Wilhelm Müller von der deutschen Baptisten Missionsstation **Viktoria** (heute **Limbe**) am 11. Oktober 1900 an den damaligen Direktor der Afrika-Abteilung im Berliner Museum für Völkerkunde, Felix von Luschan (1854–1924). Zu diesem Zeitpunkt befand sich Müller seit ca. elf Monaten im **Viktoria**-Gebiet am Fuß des Kamerunberges in der heutigen Südwest-Region von Kamerun. Er bezog sich in seinem Brief auf Ekongolo, eine im ganzen Küstengebiet von **Viktoria** bis **Douala** hochgeachtete sakrale Figur, zwei bis vier Meter hoch und aus Holz, Stoffen, Pflanzenfasern und weiteren Materialien zusammengesetzt. Diese Kompositfigur wie auch den Elong – eine ähnlich herausragende, sakrale und monumentale Figur aus demselben kamerunischen Küstengebiet bzw. **Douala** – hatten einige Wochen zuvor die Aufmerksamkeit u.a. des Berliner Museums und des Leipziger Grassi Museums geweckt. Der Elong gilt laut Inventar des Grassi Museums heute als »vernichtet«.²

Die Geschichte der brutalen Wegnahme, des Abtransports und der Behandlung der sakralen Figur bis zu ihrer Vernichtung in **Leipzig** wirft ein grelles Licht auf mehrere Phänomene gleichzeitig: Auf die Rolle und Methoden der Missionen bei der Extraktion sakraler Zeugnisse der Kultur in Kamerun; auf die Zusammenarbeit von Missionen und Museen auch über Grenzen hinweg, zwischen **Basel** in der Schweiz, den englischen und den deutschen Baptisten, und **Berlin** im damaligen Preußen oder auch **Leipzig**; nicht zuletzt aber auch auf die Zerstörung von herausragenden Kulturgütern durch genau jene Institutionen (Museen nämlich), die im kolonialen Kontext ihre Extraktionsarbeit oft mit dem Narrativ der Rettung legitimierten³ – und dies teilweise noch heute tun. Darüber hinaus können an diesem Beispiel vielfältige Formen und Folgen des Verlustes vor Ort in Kamerun verdeutlicht werden, denn der Verlust der Figur in der lokalen Duala-Gesellschaft bedingte auch den Verlust des an sie geknüpften sakralen Knowhows aufgrund der Konfrontation mit der christlichen Religion und der kolonialen Behörde. Die Verlustprozesse an diesen sakralen Figuren fingen schon mit ihrer Profanisierung an,⁴ denn

Karte der Missionsstationen in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit

— Grenzen der deutschen Kolonie Kamerun zum Zeitpunkt ihrer größten Ausdehnung (nach 1911)

— Aktuelle Grenzen von Kamerun

Evangelische Missionen

■ Basler Mission

■ Presbyterianer

■ Baptisten

Katholische Missionen

■ Pallottiner

1. Vgl. Wilhelm Müller, Brief an von Luschan, 11.10.1900, Berlin, SMB-ZA, I/MV 724, Bl. 24f.
2. Inv.Nr. MAf 17684 (1910) »Ritualobjekt – Hütte eines Zauberers«, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen (SES) – Grassi Museum für Völkerkunde Leipzig (MVL).
3. Habermas 2021, 79.
4. Vgl. Schaedler 1992, 27.

Abb. 1 S. Vogelsanger (Fotograf): »Losango-Geräte aus Susa«, 1898, S/W-Fotografie, 12,9 × 9,3cm. Basel, Basel Mission Archives, QE-30.004.0011.



sie wurden aus ihrem kultischen Kontext zwangsweise von uneingeweihten Händen entzogen und in einen anderen, ihnen fremden Kontext mit neuen Sinnzuschreibungen eingeführt, wo sie sich statt ihrer ursprünglichen Lebendigkeit einer Starre, statt der Verehrung einer kolonial-voyeuristischen, dehumanisierenden Schaulust der Museumwelt ausgesetzt sahen. Wie wurde bei den Missionaren die religiöse Fremdheit sprachlich konstruiert, um den Vernichtungswillen und die Wegnahme zu legitimieren? Wie bedienten sich Museumleute der Bereitschaft der Gottesmänner und Händler, um die Interessen ihrer Museen zu realisieren? Blieben die beraubten Bevölkerungen passiv?

Kamerun als »Missionsfeld«

Mit dem Ausdruck »Missionsfeld« im Titel seines 1909 erschienenen Buches wollte der Basler Missionar Paul Steiner⁵ (1849–1941) bilanzieren, dass Kamerun sich als Ort des Missionierens besonders eignete. Was Steiner jedoch verschleierte, war, mit welcher Macht die Missionen lokale Religionen und Bräuche zerstörten. Das Missionieren äußerte sich in der tatsächlichen »Okkupation« der Gebiete durch Missionsstationen und die mit ihnen verbundenen Schulen als Mitteln der Zivilisierungsmission,⁶ neben Medizin und Landwirtschaft. Die Trias Kirche–Missionsschulen–Medizin ließ die Missionare allzu oft als Träger der Moderne erscheinen, die »europäische religiöse Rituale in Konkurrenz zu den fremden magischen Praktiken« in vermeintlich »vormodernen Gesellschaften« brachten.⁷ Die kamerunische Literatur und Oralkultur lassen jedoch darauf schließen, dass die Missionare die moderne Medizin bzw. die Technologie gezielt benutzten, um die Bekehrung von Menschen zum Christentum zu erzwingen und ipso facto religiöse Gegenstände der derart »Geheilten« zu entwenden oder zu vernichten.⁸ Mehr noch: Missionsfarmen waren Orte der unbezahlten Landarbeit auf vielen Hektaren unter dem Deckmantel der »Erziehung zur Arbeit«,⁹ was in der »offiziellen« religiösen Historiografie oft ausgeblendet bleibt¹⁰ und sich nur einem subversiven Blick offenbart, der dem traumatisierten afrikanischen Gedächtnis einen Platz einräumt.¹¹

Die erste christliche Mission siedelte sich in den 1840er-Jahren in Kamerun an. Um 1830 war unter ehemaligen Sklaven in Jamaika der Wille gereift, nach Afrika zurückzukehren, um die dort verbliebene Bevölkerung zu evangelisieren. Dies fand in einer Periode sich wechselseitig antreibender ökonomischer und politischer Interessen statt, als die sogenannte englische Niger-Expedition nach Westafrika fuhr, um Handelswege von der atlantischen Küste ins Hinterland des Niger zu erkunden und freizumachen. Die London Baptist Missionary Society willigte in das Projekt einer missionarischen Ansiedlung an diesen Küsten ein und entsandte die ersten Missionare John Clark (1802–1879) und Dr. Prince; ihnen folgten bald Joseph Merrick (1808–1879), Joseph Jackson Fuller (1825–1908) und der ehemalige Ingenieur Alfred Saker (1814–1880) in Kamerun, wo sie unter den Duala und Bimbia bzw. Isubu zu arbeiten angingen.¹² Die Baptisten Mission blieb bis zur formalen Kolonisierung Kameruns durch Deutschland 1884 in diesem Küstengebiet von **Douala**, **Bimbia** und **Viktoria** (heute **Limbe**) tätig. 1886 wurde sie durch die Basler Evangelische Mission abgelöst, bevor sie um 1899 in die Kolonie zurückkehrte. Im Jahre 1890 siedelten sich auch die Katholiken von der Pallottiner Missionsgesellschaft unter der Leitung Pater Heinrich Vieters (1853–1914) an, der 1904 zum ersten apostolischen Vikar der Kolonie wurde.¹³ Andere Missionsgesellschaften wie die amerikanische Presbyterianische Mission seit 1878 und später die Steyler Mission waren ebenfalls in der Kolonie aktiv.¹⁴ Die Ersetzung der englischen Baptisten

5. Steiner 1909; 1912.

6. Hausen 1970, 76–78.

7. Wild 2002, 105. Auffallend sind allerdings die missionarisch stark aufgeladenen Begriffe der Verfasserin.

8. Vgl. Ikelle-Matiba 1963, 54–57.

9. Pallottiner Pater Heinrich Vieter meldete 40 ha Kakao für das Jahr 1899 an. In: Jahresbericht 1900, 102.

10. Vgl. Slageren 1972; Ngongo 2000.

11. Kange Ewane 1985.

12. Ardener 1996, 7–9; Steiner 1912, 23–25.

13. Vgl. Skolaster 1924; Hennemann 1922; Bureau 1962, 73ff.; Berger 1978.

14. Vgl. Jahresbericht 1900, 95ff.; Berger 1978, 183.; vgl. Deutsches Kolonialblatt 1905, 4–12.

1886 ermöglichte dem Reich, den wichtigen Bereich der Mission bevorzugt deutschen Bürgern anzuvertrauen, die die »Einführung deutschen Wesens«, d.h. die Germanisierung der Kolonie,¹⁵ vorantreiben sollten.¹⁶ Die Missionen wurden somit vom Staat als Bestandteil der Kolonialpolitik aufgefasst.¹⁷ Dabei gingen, wie der Basler Missionspfarrer Carl Paul (1857–1927) kritisierte, »die geistliche und die weltliche Macht vielfach ineinander über, oder es wurden weltliche, d.i. verkehrte Mittel zur Bekehrung der Völker angewendet«.¹⁸

Den Missionen war es gemeinsam, die vorgefundenen afrikanischen Gesellschaften als »Heidenvolk« zu betrachten, das tief in »Vielweiberei«, »Zauberei« und »Fetischismus« verankert war.¹⁹ Die lokalen religiösen bzw. sakralen Entitäten wurden demnach einseitig als »Fetische«, dämonische Instrumente und Zaubermittel verurteilt. Die Forderung, die eigene Religion aufzugeben und zum Christentum zu konvertieren, erfolgte dem kamerunischen Philosophen F. Eboussi Boulaga zufolge nach quasi militärischen Prinzipien.²⁰ Die Tänze, ein wesentliches Element der lokalen Rituale,²¹ galten ihnen als Einsatzmomente der sogenannten Dämonendarsteller *par excellence*, weil dabei Masken, Glocken, Tanzrasseln usw. Anwendung fanden.²²

Das »Missionsfeld« Kamerun wurde somit zu einem Kampffeld, auf dem die christlichen Missionare einen unerbittlichen psychologischen bzw. spirituellen Krieg gegen die lokalen Sitten und Religionen führten, welche ihnen als »rückgängig«, »dämonisch«, »heidnisch« und »abergläubisch«²³ galten. In diesem Begriffsrepertoire manifestiert sich die damals gängige Kolonial- bzw. Missionarsrhetorik.²⁴ Die Haltung der Mission hatte aber nicht nur einen zerstörerischen Einfluss auf die lokalen Sitten, sondern auch einen verheerenden Effekt auf die Artefakte, die die Missionare wegnahmen oder vernichteten.

Elong und Ekongolo im Visier

Das Gebiet zwischen dem Cross River und dem Wuri-Fluss verfügte über pracht- und kraftvolle kulturelle bzw. Religionsgegenstände.²⁵ Der Dikoki – in steinerner²⁶ oder hölzerner²⁷ – Form, der Nyati, der Koso, die Leopard- oder Elefantenmasken usw. gehörten zum reichen Spektrum der sakralen, anthropomorphischen, zoomorphischen oder turmartigen Gegenstände.²⁸ Das Glaubenssystem wurde von einer Reihe von Bündeln getragen²⁹ – im Küstengebiet als »Losango« bekannt³⁰ –, die über die Macht verfügten, mit solchen sakralen, *agency* aufweisenden³¹ Artefakten umzugehen.³² Zu ihnen zählten Ekongolo und Elong, zwei übermenschlich große Figuren, die in den Küstenreligionen eine prominente Stellung einnahmen.³³ Aufgrund ihrer faszinierenden Erscheinung und der von ihnen verkörperten Macht hatten sie die Fantasie, aber auch den Aneignungswillen der europäischen Museen auf der einen Seite und die Vernichtungswut bzw. den Aneignungswunsch³⁴ der Missionare auf der anderen Seite geweckt.

15. Vgl. Djomo 1992.

16. Vgl. Adick/Mehnert 2001, 34.

17. Vgl. ebd., 33.

18. Paul 1889/1900, 22.

19. Dotse 1997, 47; Skolaster 1924, 158; Jahresbericht 1900, 102.

20. Vgl. Eboussi Boulaga 1991, 13: »La fidélité inculquée fut toute militaire. Elle se fonda sur la diabolisation de l'autre, la certitude de détenir le vrai«.

21. Vgl. Ngumu 1977, 175.

22. Vgl. Berger 1978, 321.

23. Vgl. Ratschiller 2013, 241–264.

24. Zimmermann 2016, 169 und 172.

25. Vgl. Gardi 1994.

26. Vgl. Ittmann 1957, 137; Buchner 1914, 276; Vollbehrl 1912, 149.

27. Vgl. Gardi 1994, 20; Bozsa 2019, 17.

28. Vgl. Ittmann 1957, 136; Abeng 2005; Lunkwitz 2022.

29. Vgl. Frobenius 1898, 75; Ittmann 1957, 136.

30. Wurm 1904, 14; Valentin 1978, 25. Wilcox 2002, 48.

31. Zur *agency* vgl. Étienne 2018.

32. Vgl. Ruel 1962 (am Beispiel der Ejagham im Cross-River-Gebiet, 1960er-Jahre).

33. Vgl. Ziemann 1907, 71; Wurm 1904, 17; Wilhelm Müller, Brief an von Luschan, 7.12.1903, Berlin, SMB-ZA, I/MV 729, Bl. 243; Müller, Brief an Luschan, 11.10.1900, ebd., I/MV 724, Bl. 24f.; Diehl, Brief an Weule, Mamfe, 29.9.1908, Leipzig, MVL Archiv SKD 1910/3; Buchner 1914, 26; Wilcox 2002, 49.

34. Vgl. Bozsa 2019, 6.



Abb. 2 Fotograf*in unbekannt:
 »Dikoki« im Museum der Basler Mission,
 links neben ihm eine Puppe, ca. 1908–1912,
 Silber-Gelantine-Abzug auf Papier,
 8,8 × 17,6 cm. Basel, Basel Mission Archives,
 QS-30.100.0082.

Aus den historischen und gegenwärtigen, aber auch mündlichen³⁵ Quellen zu den beiden repräsentativen Figuren wird ersichtlich, dass sie von den Museumsleitern in Deutschland besonders begehrt wurden, namentlich vom Völkerkunde Museum in **Berlin** und dem Grassi Museum in **Leipzig**. Im Streben nach Vollständigkeit³⁶ trugen ihre Leiter einen Wettlauf um spektakuläre Kulturgüter aus Afrika bzw. Kamerun aus, die ihren Sammlungen einen eigenen Stempel aufdrückten.³⁷ Dafür setzten sie nicht nur Geldmittel ein, sondern stellten ihren »Auftragssammlern« als Motivation auch Orden in Aussicht.³⁸ Außerdem statteten sie ihre Beauftragten mit technischen Mitteln aus, allen voran mit Fotoapparaten,³⁹ mit denen die begehrten Stücke bildlich dokumentiert und ihre Wegnahme vorbereitet werden konnte. Die folgende Aussage des Baptisten-Missionars Wilhelm Müller gibt Aufschluss über den Auftrag Luschans an den Missionar:

- › Ich habe mich zur Zeit Ihrem Wunsche gemäß bemüht, das Bild des Götzen Ekongolo zu erhalten, konnte es aber nicht ohne Lebensgefahr zu Gesicht bekommen, da es mit einem Geheimbunde in Verbindung steht, der ängstlich jeden Unberufenen fern hält und in der Wahl der Mittel hierzu nicht eben wählerisch ist.⁴⁰

35. Gespräch mit Valère Epee, einem Njengu-Priester in Douala, 29.8.2022.

36. Vgl. Ankermann 1914, 8f.; Briskorn 2000, 144.

37. Vgl. Sprute 2018.

38. Vgl. Grimme 2018, 22.

39. Adolf Diehl hatte vom Grassi Museum in Leipzig einen Fotoapparat bekommen, mit dem er das Grasland bereiste.

40. Vgl. Wilhelm Müller, Brief an von Luschans, 7.12.1903, Berlin, SMB-ZA, I/MV 729, Bl. 243.

Abb. 3 Adolf Diehl (Fotograf), »Fetisch des Elongklubs« (handschriftlicher Vermerk auf der Rückseite der Fotografie), 1902-1911, S/W-Fotografie auf Kollodiumpapier, 18 x 13 cm. Leipzig, Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Archiv, PhMAf 2038. Foto: Archiv.



Die Zusammenarbeit der ethnologischen Museen mit den Missionaren fing aber nicht erst mit Wilhelm Müller an. Schon in den frühen Jahren des deutschen Kolonialismus in Kamerun setzte sich Adolf Bastian (1826–1905), der damalige Direktor des Museums für Völkerkunde in **Berlin**, mit dem amerikanischen Missionar Harris Richardson (1879–1887) aus Illinois in Verbindung. Richardson wirkte in der kamerunischen Gegend der Bakundu als Missionar der englischen Baptisten Mission seit ca. 1879. Als Kamerun 1884 deutsche Kolonie wurde, »sammelte« Richardson für **Berlin**, bevor er Kamerun 1887 verließ, als die englischen Baptisten

durch die Basler Mission abgelöst wurden.⁴¹ Die Ankunft der Basler Missionare eröffnete eine neue Ära für die religiösen Artefakte in Kamerun, nämlich die einer gewaltigen Konfrontation mit den lokalen religiösen Vereinen – den Bünden – und einer systematischen Vernichtung, aber auch der gewaltsamen Wegnahme der Artefakte zugunsten der europäischen Institutionen. Nicht zuletzt machten die Missionen Geschäfte damit.⁴² 1911 schrieb der seit 1906 in Fumban, heute Foumban, tätige Basler Missionar Martin Göhring (1871–1959) an Bernhard Ankermann → Bio, 370 vom Berliner Museum für Völkerkunde, dass er »eine größere Anzahl ethnografischer Gegenstände mitgebracht« habe und »bei gutem Erlös an eine Sammlung verkaufen [würde], wo sie ja besser dem allg. Interesse dienen als bei mir«. ⁴³ Überdies instrumentalisierte Luschan die Kirche für die Auslieferung kamerunischer Schädel und Skelette:

- › Ich kann mir aber sehr gut vorstellen, dass gerade Sie im Stande sein würden, Ihren Landsleuten begreiflich zu machen, dass ihre Knochen in dem feuchten Klima von Kamerun unter der Erde sehr rasch und spurlos zu Grunde gehen, während sie bei uns schön gereinigt und gewaschen in Schränken aus Glas und Eisen sorgfältig verwahrt und durch Jahrhunderte und Jahrtausende unverändert erhalten bleiben. Ich glaube, dass eine solche Vorstellung nicht ohne Eindruck auf Ihre weniger gebildeten Landsleute bleiben müsste.⁴⁴

Nicht zuletzt halfen die Missionen beim Transport von Kriegsbeute aus dem Hinterland zur Küste und bei ihrer Verschiffung nach Deutschland. Als Gegenleistung erhielten sie militärische Unterstützung, z.B. bei der Abschaffung von Ritualen und Bräuchen, die die Missionare als kirchenwidrig empfanden. Die Bünde waren die oberste politisch-religiöse Instanz. Aufgrund ihrer Fähigkeit, mit den sakralen Gegenständen umzugehen, mithin ihrer rituellen Autorität, regulierten sie die politisch-sozialen Beziehungen und traten auch als Justizinstanz auf. Aus diesen Gründen wurden die Entscheidungen der Bünde oder der Priester nur selten infrage gestellt, weil man annahm, sie würden von den Ahnen inspiriert. Außerdem waren ihre Entscheidungen standes- und bundübergreifend, wurden also von der gesamten Gemeinschaft respektiert.⁴⁵ Ein solcher Wirkungsradius der Herrscher und Priester, die die politische und religiöse Macht verkörperten,⁴⁶ konnte in der kolonialen Situation weder von der lokalen Kolonialregierung noch von der Mission toleriert werden. Die reale oder fingierte übernatürliche, vermeintlich sogar »gefährliche« Wirkmächtigkeit der Gegenstände wurde von den Missionaren als Legitimation für die Wegnahme sakraler Elong- und Ekongolofiguren angeführt. Ihre magisch-sakrale Kraft, welche es ihnen z.B. erlaubte, mit den Ahnen zu kommunizieren und von ihnen Segen für die Gesellschaft zu fordern, wurde von den Missionaren als bloße Zauberei und Hokuspokus abgetan.⁴⁷ Dementsprechend verurteilten sie die Bünde und deren Gegenstände mit scharfen Worten: »Die Bünde sind ein Hort alles Heidentums, besonders des Machtglaubens, des Totemismus und damit auch des Hexenglaubens«. ⁴⁸

41. Steiner 1912, 27–29; C. Harris Richardson an Adof Bastian, mit einem Verzeichnis ethnologischer Objekte Bakundu, 7.2.1887, Berlin, SMB-ZA, I/MV 706, Bl. 193f., Bl. 195v–198r.

42. Vgl. Bozsa 2019, 17f.

43. Göhring an Ankermann, 31.8.1911, Berlin, SMB-ZA, I/MV 750, Bl. 366f.

44. Luschan an den Hilfslehrer der Deutschen Baptisten Mission, Carl Steane, 4.11.1905, Berlin, SMB-ZA, I/MV 447, Bl. 11.

45. Ittmann 1957, 139.

46. Vgl. Thiel 1975, 20–22; Vgl. auch Kohl 2003, 20f.

47. Vgl. Paul 1889/1900, 80.

48. Ittmann 1957, 136.

Diese Konfrontation der christlichen Mission mit religiösen Artefakten der kolonisierten Gemeinschaften führte offensichtlich zu einer Bedeutungstransformation bzw. -verschiebung der vorgefundenen (religiösen) Gegenstände.⁴⁹ Für die lokalen Gemeinschaften waren sie aufgrund ihrer sakralen Kraft und ihres Einsatzes in Ritualen⁵⁰ heilig und konnten um keinen Preis entbehrt werden,⁵¹ wie der »Expeditionsführer« Eugen Zintgraff (1858–1897) 1887 bei seinem eigenen Versuch erfuhr, sakrale Artefakte im Bakunduland zu kaufen.⁵² Für die Europäer aber erhielten sie einen anderen Wert, der sich an den Erwartungen im Zielland orientierte, nämlich an den Erwartungen der Museumsleute, Forscher, Auktionatoren oder Missionare.⁵³ Während die Bedeutungstransformation bei den Museumsvertretern mit dem exotisch ästhetisch-symbolischen Wert der Gegenstände verbunden war,⁵⁴ konnotierte diese Transformation bei Missionaren jedoch etwas Gefährliches, das zur Vernichtung im Namen Christi aufforderte. So ließ der Basler Missionar Jakob Keller → Bio, 394 (1862–1947) 1899 zahlreiche sakrale Gegenstände, die zu »Götzenbildern« degradiert wurden, in vielen Ortschaften Mangambas, Kokis und Bombes sammeln und abbrennen. Geradezu grotesk ist dabei, dass die lokale Bevölkerung manchmal zum Akteur der Zerstörung wurde, um den Beweis ihrer Bekehrung zu liefern. Dies geht aus dem Bericht eines unbenannten Begleiters von Keller hervor:

- › Wieder schleppt man Götzenbilder und andere Abzeichen des Götzendienstes in Menge herbei. Wie ein triumphierender Feldherr führte Keller seine Kriegsbeute im Gefolge hinter sich her in den nächsten Ort Bonaku, wo er einige Taufen zu verrichten hatte. Voll Staunen sahen die zu dieser Feier zusammengekommenen Christen die Haufen von erbeuteten Götzen; das spornte zu gleichem Eifer an.⁵⁵

Keller selbst gab zu, dass er einige dieser gewaltsam weggenommenen Artefakte »retten« konnte, bevor sie verbrannten. Diese »geretteten« Stücke waren aber nicht für die lokale Gemeinschaft intendiert, sondern für den Sitz der Basler Mission und die Museen in Europa.⁵⁶ Die sensiblen Sammlungen umfassen somit nicht nur rituelle, sondern auch mit Gewalt und Hinterlist entzogene Kulturgüter.⁵⁷ Die Verbrennung löste die Empörung von Luschan aus, der in seiner Beschwerde an das Auswärtige Amt sogar mutmaßte, »dass der Herr Keller von der Existenz dieses großen königlichen Museums und auch von der Existenz der Völkerkunde als Wissenschaft keine Kenntnis hat«.⁵⁸ Die Klage Luschans richtete sich mitnichten gegen die Vernichtung ganzer Kulturen, sondern gegen die Zerstörung prachtvoller Stücke, die er für sein Museum sichern wollte. Er machte keinen Hehl aus seiner Intention und hoffte, dass »von autoritativer Seite« dem »frommen Gottesmann« klar gemacht werde,

- › dass für den staatlichen Schutz, den die Missionen genießen, doch noch eine andere Art von Gegenleistung erwartet werden kann als die schonungslose Vertilgung gerade der wichtigsten und interessantesten Dinge, die überhaupt im Inneren unserer Schutzgebiete gegenwärtig noch vorhanden sind.⁵⁹

49. Vgl. Smith 2011; Bondaz 2019.

50. Vgl. Arizpe 2011.

51. Bandah Panga 2020, 91–98.

52. Vgl. Zintgraff 1895, 83.

53. Vgl. Smith 2011, 31.

54. Vgl. Luschan 1903.

55. Anhang an Brief von Luschans an Gerhard von Buchka, Direktor der Kolonialabteilung im Auswärtigen Amt, Berlin, 18.1.1899, Berlin, SMB-ZA, I/MV 777, Bl. 125r–126r. Vgl. auch Steiner 1912, 77; Wurm 1904, 22f.; Adolf Diehl 1906 über die Verbrennung von »Elong-Hütten« und die Ausrottung der »Elong« durch die Basler Missionare in Douala um 1906, Diehl, Brief an Weule, Mamfe, 29.9.1908, Leipzig, MVL Archiv SKD 1910/3.

56. Am 9. September 1911 schickte er noch einige Gegenstände an das Museum für Völkerkunde in Berlin. Vgl. Aktenvermerk Ankermann, 16.9.1911, Berlin, SMB-ZA, I/MV 750, Bl. 357.

57. Vgl. Dekolonisierung; Berner/Hoffmann/Lange (Hg.) 2011.

58. Luschan an Gerhard von Buchka, Direktor der Kolonialabteilung im Auswärtigen Amt, 18.1.1899, Berlin, SMB-ZA, I/MV 777, Bl. 124r.

59. Ebd., Bl. 124r–124v.

Diese Situation gab schließlich Anlass für eine Zusammenarbeit zwischen den Basler Missionaren, der seit 1899 in Kamerun tätigen deutschen Baptisten Mission und dem Museum für Völkerkunde. Dessen Leiter, Adolf Bastian, schrieb diesbezüglich einen langen Brief an den Inspektor der Basler Mission.⁶⁰ Die Zusammenarbeit äußerte sich z.B. in der wissenschaftlichen Unterstützung der Wegnahmetätigkeit des Missionars Müller,⁶¹ dem Luschan Exemplare seines Büchleins *Anleitung zum ethnologischen Beobachten und Sammeln* zukommen ließ. Eine Zusammenarbeit ließ sich aber auch zwischen Missionaren und der lokalen Kolonialregierung feststellen, da die Mission die Hilfe des Gewaltapparates brauchte, um ihre »Kreuzzüge« gegen die lokalen Religionen durchzuführen, deren sakrale Gegenstände wegzunehmen oder die sakralen Stätte auszurotten, wie es in einer Nachricht Adolf Diehls → Bio, 378 (1870–1943) an den Direktor des Grassi Museums in **Leipzig**, Karl Weule (1864–1926), überliefert ist: »Die Basler Mission, die fast in jedem größeren Dualadorf eine Schule hat, hat zur Ausrottung des Elong erfolgreich beigetragen und hunderte von Elong-Hütten abgebrannt. Ein Exemplar des »Fetisches« soll sich in deren Museum in **Basel** befinden.«⁶² Diehls Worte vermitteln den Eindruck, dass die Missionare systematisch alles verbrannten. Faktisch boten solche Momente die Gelegenheit, bedeutsame Kulturgüter an sich zu nehmen und zu musealisieren. So finden sich heute im Gesamtbestand (ca. 340.000 Inventarnummern) des Museums der Basler Mission nicht weniger als 1100 Inventarnummern aus Kamerun (von 2500 insgesamt aus Afrika), die hauptsächlich vor dem Ersten bzw. Zweiten Weltkrieg eingegangen sind.⁶³

Es war keineswegs Mitleid mit der lokalen Bevölkerung, das in Diehls Schreiben an Weule mitschwang. Er selbst war vom Leiter des Leipziger Museums beauftragt worden, ein solches kolossales Stück zu »erwerben«, und es war Diehl gelungen, einer der letzten in Kamerun verbliebenen Elongfiguren habhaft zu werden: »Es ist der letzte der noch existiert und es hat mich große Mühe gekostet mich in seinen Besitz zu setzen.«⁶⁴ Wie er die Figur in seinen Besitz brachte, verschwieg Diehl. Diehls und Weules gemeinsames Handeln beweist einmal mehr, wie sehr die Aufträge der Museen in Europa dazu beigetragen haben, ganze Kulturen vorgeblich im Namen der Wissenschaft oder des Kampfes gegen den »Dämonendienst« zu vernichten und ihre Güter zu entwenden. Die von Diehl beschriebene Abbrennung von Elong-Hütten hatte allerdings noch weiter reichende Folgen. Denn in den »Hütten« wurde nicht nur die begehrte Figur selbst aufbewahrt, sondern ein ganzes System materiellen und immateriellen Erbes. Dies geht aus der Aussage Johannes Ittmanns (1885–1963), eines weiteren Basler Missionars in Kamerun, aus dem Jahr 1914 hervor: »Auch andere Bretter waren in der pámba aufbewahrt; in sie waren Erinnerungszeichen eingekerbt und der Lehrer und Leiter der Initianten benützte sie als Gedächtnisstützen. Trommeln und anderes Gerät wurde in der pámba aufbewahrt.«⁶⁵

60. Adolf Bastian an Missionsinspektor Theodor Oehler (1850–1915), 29.11.1899, Berlin, SMB-ZA, I/MV 777, Bl. 132–141v.

61. 1903 schickte er ca. 60 Gegenstände nach Berlin. Nur 17 davon sind erhalten.

62. Diehl, Brief an Weule, Mamfe, 29.9.1908, Leipzig, MVL Archiv SKD 1910/3. Dieses Artefakt befand sich noch in Basel. Vgl. Gardi 1994, 21.

63. Vgl. ebd., 7 (Vorwort).

64. Diehl, Brief an Weule, Mamfe, 29.9.1908, Leipzig, MVL Archiv SKD 1910/3.

65. Ittmann 1957, 139.

Widerstand der lokalen Bevölkerung

Den Kampf der Mission gegen die lokalen Bräuche und Religionen nahm die Bevölkerung nicht widerstandslos hin, auch wenn dieser Widerstand ungenügend dokumentiert wurde. Nur wenigen Berichten kann man Resistenzmomente entnehmen. Ein Beispiel ist die Reaktion der Bevölkerung in einigen Graslandortschaften wie **Bangu**, **Bamendjo** oder auch **Foumban**, wie aus einem Bericht der Firma J.F.G. Umlauff⁶⁶ → Bio, 432 von 1914 hervorgeht, der darauf zielte, die Kundinnen und Kunden auf besondere »Sammlungen« des Hauses aufmerksam zu machen und so lukrative Geschäfte mit ihnen abzuschließen: »Dann hängen die Eingeborenen sehr an ihren Sachen und besonders an alten, ererbten Familienstücken. Unter normalen Verhältnissen sind sie kaum zur Hergabe derselben zu bewegen und noch weniger zu der von alten Masken und Fetischen«. ⁶⁷ Der Bericht des Hauses Umlauff widerspricht den damals wie heute gängigen Annahmen, Kulturgüter seien in Afrika unzureichend geschützt oder landeten aufgrund verbreiteter Korruption selbst nach ihrer Restitution bald wieder in Schmuggelnetzwerken.⁶⁸ Der Fall von Umlauff zeigt eindeutig, dass nicht die vorgeschobenen konservatorischen oder wissenschaftlichen Motive beim Raub sakraler Gegenstände aus einer heiligen Stätte – in diesem Fall im Dorf **Bangu**⁶⁹ in der heutigen West-Region Kameruns – am Werk waren, sondern dass es um ihre Aneignung für spätere Spekulationsgewinne ging. Der Widerstand der lokalen Gemeinschaften bzw. ihrer Herrscher bei der Entwendung ihres Kulturerbes durch die Europäer tritt im Falle des Graslanddorfes **Bamendjo** (heute **Bamedjou**) unweit von **Bangu**, deutlich hervor:

- › Um Kleinigkeiten mußte man oft lange handeln. Mit dem Häuptling von Bamendjo mußte zum Beispiel wegen einer Tanzrassel 14 Tage verhandelt werden, und als er sie endlich hergab, schnitt er erst noch 4 Stränge Glocken ab, weil diese als Erbstück von seinem Urgroßvater stammten. Es ist daher zu verstehen, daß sie noch mehr an den Schnitzereien hängen, die meistens Ahnenfiguren darstellen.⁷⁰

Ein weiterer Beweis solcher Resistenzmomente lässt sich anlässlich der Abschaffung des Panga-Bundes in der Ortschaft **Songo Pongo** unweit von **Douala** festmachen. Die Basler Mission hatte dafür um die Hilfe der lokalen Kolonialregierung ersucht, welche ein kleines Kriegsschiff entsandte. Paul Wurm, Theologe und Leiter am Missionshaus der Basler Mission, berichtete:

- › Als der Dampfer wieder fort war, kamen sie zu den Missionaren mit der Bitte, sie möchten den Missionaren ihre Götzen ausliefern, damit sie nicht vom Gouverneur gefangen genommen werden. Die Sprechtrömmel verkündete stromauf, stromab, daß der Panga ein Ende habe. »Wir setzten einen Tag fest, berichtet Missionar Schürle, an welchem sie uns ihre Sachen zeigen sollten, und hernach wollten wir sie verbrennen vor aller Leute Augen. Das wollten die Pangaleute nicht, doch wir drückten es durch.« ⁷¹

66. Die Firma wurde in den 1860er-Jahren durch den Ethnograficahändler Johann Friedrich Gustav Umlauff (1833–1899) in Hamburg gegründet. Siehe z.B. Lange 2006; Thode-Arora 1992.

67. Vgl. Firma J.F.G. Umlauff: Kurze Erklärung zu den Katalogen Nr. 222 und 223 der Kamerunsammlung, Berlin, SMB-ZA, I/MV 753, Bl. 321–324v.

68. Vgl. Savoy 2021, 57f.

69. Dieses Dorf, genauso wie Bamendjo, erreichte eine »Erkundungs-Expedition« zwischen 1912–1/13, die eine kurze Strecke für die Nordbahn bis Foumban erkunden sollte. Sie »entdeckte« viele Schnitzereien in entlegenen heiligen Stätten – Initiationsstätten – und entwendete diese. Sie gingen an die Firma Umlauff, die sich von Militärs, Reisenden usw. beliefern ließ. Vgl. Firma J.F.G. Umlauff: Kurze Erklärung zu den Katalogen Nr. 222 und 223 der Kamerunsammlung, Berlin, SMB-ZA, I/MV 753, Bl. 321–324v.

70. Ebd., Bl. 323.

71. Wurm 1904, 22f.

Fern von den euphorischen Berichten, nach denen sich der christliche Glaube in der Kolonie rasant verbreitete, hat dieser Beitrag skizziert, wie die Einführung des Christentums in Wirklichkeit materielle, kulturelle und psychologische Gewaltausübung mit sich brachte. Am Ende verlief die Konkurrenz der Museen, die Funktionalisierung der Missionare samt ihrer vernichtenden Folgen für die lokalen Gemeinschaften, die ihrer heiligen Artefakte beraubt wurden, im Sand: Luschan bekam den ersehnten Ekongolo für **Berlin** nie, und der für **Leipzig** durch Diehl → [Bio, 378](#) »erworbene« Elong wurde vernichtet. Die Basler Mission selbst hatte nur Fragmente des um 1900 entführten Elong. Der materiellen Absenz der Figur freilich steht bis heute ihre immaterielle Präsenz⁷² in der kollektiven Erinnerung der Duala gegenüber.

72. Zu dieser Frage der Absenz und Präsenz, die einander nicht unbedingt ausschließen vgl. Bille/Hastrup/Sørensen (Hg.) 2010.

Literatur

- Abeng, Nazaire Bitoto (2005): *Afrikanische Mythen, Riten und Lebensformen in der Begegnung mit Islam, Christentum und Moderne: Das Beispiel Kamerun*. Theologie Interkulturell 15. Frankfurt a.M.
- Adick, Christel/Mehnert, Wolfgang (2001): *Deutsche Missions- und Kolonialpädagogik in Dokumenten. Eine kommentierte Quellensammlung aus den Afrikabeständen deutschsprachiger Archive 1884–1914*. Frankfurt a.M. u.a.
- Ankermann, Bernhard (1914): *Anleitung zum ethnologischen Beobachten und Sammeln*. Berlin 1914.
- Ardener, Shirley (1996): *Eye-Witness to the Annexation of Cameroon, 1883–1887*, Oxford.
- Arizpe, Lourdes (2011): *The Ritual and the Promise. Why People Value Social Ritual*, in: Michael Hutter/ David Throsby (Hg.): *Beyond Price. Value in Culture, Economics, and the Arts*. Cambridge, 141–158.
- Baeke, Viviane (2004): *Le temps des rites. Ordre du monde et destin individuel en pays Wuli (Cameroun)*. Nanterre.
- Bandah Panga, Calvin P. (2020): *L'altération du statut des œuvres d'art du Sud-Kamerun sous administration coloniale allemande 1884–1916*. Diss. (unveröffentlicht).
- Berger, Heinrich (1978): *Mission und Kolonialpolitik in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit*. Imensee.
- Berner, Margit/Hoffmann, Anette/Lange, Britta (Hg.) (2011): *Sensible Sammlungen. Aus dem anthropologischen Depot*. Hamburg.
- Bille, Mikkel/Hastrup, Frida/Sørensen, Tim Flohr (Hg.) (2010): *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*. London.
- Bondaz, Julien (2019): *Le caractère marchand du fétiche et son secret. L'art de profiler les objets chez les antiquaires ouest-africains*, in: *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts* 30, 70–91, <https://doi.org/10.4000/gradhiva.4381>.
- Bozsza, Isabella (2019): *Geschenkt, gekauft, erbeutet – Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien*. Museum der Kulturen Basel, www.mkb.ch/de/museum/Fellowship.html.
- Briskorn, Bettina von (2000): *Zur Sammlungsgeschichte afrikanischer Ethnografica im Übersee-Museum Bremen 1841–1945*. Bremen.
- Buchner, Max (1914): *Aurora colonialis. Bruchstücke eines Tagebuchs aus dem ersten Beginn unserer Kolonialpolitik*. München.
- Bureau, René (1962): *Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés*. Paris.
- Dekolonisierung. Mission im Museum, www.deutschlandfunk.de/dekolonisierung-mission-im-museum-100.html [21.11.2022].
- *Deutsches Kolonialblatt* 14 (1905): Berlin, 4–12 (pdf: 141ff.).
- Djomo, Esaie (1992): *»Des Deutschen Feld, es ist die Welt«. Pangermanismus in der Literatur des Kaiserreichs, dargestellt am Beispiel der deutschen Koloniallyrik. Ein Beitrag zur Literatur im historischen Kontext*. Saarbrücken.
- Eboussi Boualga, Fabien (1991): *À Contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris.
- Epee, Valère (2016): *Maso Ma Ndala: Bible orale des Sawa*. Douala.
- Étienne, Noémie (2018): *When Things Do Talk (in Storage). Materiality and Agency between Contact Zone and Conflict Zones*, in: Caroline van Eck u.a.: *The Materiality of Display*, 165–183.
- Frobenius, Leo (1898): *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*. Halle.
- Gardi, Bernhard (1994): *Kunst in Kamerun*. Basel.
- Grimme, Gesa (2018): *»Schwieriges Erbe«: Zum Umgang mit kolonialzeitlichen Objekten in ethnologischen Museen*. Stuttgart.
- Habermas, Rebekka (2021): *Rettungsparadigma und Bewahrungsfetischismus: Oder was die Restitutionsdebatte mit der europäischen Moderne zu tun hat*, in: Thomas Sandkühler/Angelika Epple/Jürgen Zimmerer (Hg.): *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunsthistorikerstreit*. Köln, 79–99.
- Hausen, Karin (1970): *Deutsche Kolonialherrschaft in Afrika. Wirtschaftsinteressen und Kolonialverwaltung in Kamerun vor 1914*. Zürich/Freiburg i.Br.
- Hennemann, Franziskus (1922): *Werden und Wirken eines Afrika-Missionars. Erlebtes und Erschautes von Missionsbischof Franziskus Hennemann aus der Missionsgesellschaft der Pallottiner*. Limburg (Lahn).
- Ikelle-Matiba, Jean (1963): *Cette Afrique-là! Roman*. Paris.
- Ittmann, Johannes (1957): *Der kultische Geheimbund djengü an der Kameruner Küste*, in: *Anthropos* 52, 135–176.
- *Jahresbericht über die Entwicklung der deutschen Schutzgebiete im Jahre 1898–1899* (1900). Berlin.
- Kange Ewane, Fabien (1985): *Semence et moisson coloniales. Un regard africain sur l'histoire de la colonisation*. Yaoundé.

- Kohl, Karl-Heinz (2003): *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München.
- Lange, Britta (2006): »Echt. Unecht. Lebensecht«. *Menschenbilder im Umlauf*. Berlin.
- Lunkwitz, Diana (2022): On the Colonial History of the Ideas of God(s) in Africa. A Case of the Contradictions between Missionaries and an Explorer on the Cameroon Coast, in: *Journal of Religion in Africa*, <https://doi.org/10.1163/15700666-12340245> [15.11.2022].
- Luschan, Felix von (1903): Schnitzwerke aus dem westlichen Sudan, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 35, 430–435.
- Ngongo, Louis (2000): *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la première guerre mondiale à l'indépendance (1916–1955)*. Paris.
- Ngumu, Pie-Claude (1977): *Ein Beitrag zur Religion der ewondosprechenden Beti (Kamerun) auf Grund schriftlicher und mündlicher Quellen*. Horn/Wien.
- Paul, Carl (1889–1900): *Die Mission in unseren Kolonien*. Leipzig.
- Ratschiller, Linda (2013): »Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle«. Die ethnographischen Ausstellungen der Basler Mission (1908–1912), in: Rebekka Habermas/Richard Hölzl (Hg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Wien/Köln/Weimar, 241–264.
- Rosny, Éric de (1985): *Les Yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*. Paris.
- Ruel, Malcolm (1962): *Leopards and Leaders. Constitutional politics among a Cross-River People*. London.
- Savoy, Bénédicte (2021): *Afrikas Kampf seine Kunst. Geschichte einer postkolonialen Niederlage*. München.
- Schaedler, Karl-Ferdinand (1992): Die Kunst in der Religion – die Religion in der Kunst, in: Karl-Ferdinand Schaedler: *Götter, Geister, Ahnen. Afrikanische Skulpturen in deutschen Privatsammlungen*. München, 27–30.
- Skolaster, Hermann (1924): *Die Pallottiner in Kamerun. 25 Jahre der Missionsarbeit*. Limburg (Lahn).
- Slageren, Jaap van, Les origines de l'Église Évangélique du Cameroun: Missions Européennes et christianisme autochtone. Yaoundé: CLE, 1972.
- Smith, Terry (2011): Creating Value between Cultures. Contemporary Australian Aboriginal Art, in: Michael Hutter/David Throsby (Hg.): *Beyond Price. Value in Culture, Economics, and the Arts*. Cambridge, 23–40.
- Sprute, Sebastian-Manès (2018): Die Jagd nach der größtmöglichen Trommel. Sammelwut, Krieg und Trägerleid oder die menschenverachtende Beschaffung von Ethnographica im kolonialen Kamerun, 1902–1908, in: *Tribus* 67, 130–153.
- Steiner, Paul (1912): *Kamerun als Kolonie und Missionsfeld*. Bd. 2. Basel.
- Strother, Zoë. S. (2016/17): »Breaking juju, breaking trade«. Museums and the Culture of Iconoclasm in southern Nigeria, in: *RES* 67/68, 21–41.
- Thiel, Josef Franz (1975): Politische Macht und religiöses Heil – Religiöse Macht und politisches Heil, in: Josef Franz Thiel/Albert Doutreloux: *Heil und Macht. Approches du sacré*. Bonn/St. Augustin, 17–29.
- Thode-Arora, Hilke (1992): Die Familie Umlauff und ihre Firmen. Ethnographica-Händler in Hamburg, in: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*, N.F. 22, 143–158.
- Valentin, Peter (1978): *Völkerkundliche Aufzeichnungen aus dem Notizbuch eines Kamerun-Missionars 1890–1914*. Basel.
- Vieter, Heinrich (1900): Jahresbericht der katholischen Mission in Kamerun, in: *Jahresbericht über die Entwicklung der deutschen Schutzgebiete im Jahre 1898–1899*. Berlin, 98–103.
- Vollbeh, Ernst (1912): *Mit Pinsel und Palette durch Kamerun. Tagebuchaufzeichnungen und Bilder*. Leipzig.
- Wilcox, Rosalinde (2002): Commercial Transactions and Cultural Interactions from the Delta to Douala and beyond, in: *African Arts* 35/1, 42–55, 93–95.
- Wild, Inge (2002): Zwischen Mission, Kolonialismus und Ethnografie, in: Ortrud Gutjahr (Hg.): *Fremde*. Würzburg, 95–120.
- Wurm, Paul (1904): *Die Religion der Küstenstämme in Kamerun. Nach Berichten der Missionare Keller, Schuler, Süellenberg, Schürle und Dinkelacker*. Basel.
- Yigbe, Dotsé (1997): *Fetischismus als Alterität. Am Beispiel kolonialer Literatur über Togo: Richard Küas, Félix Coucoro und David Ananou*. Frankfurt a.M.
- Ziemann, Grete (1907): »Mola Koko! Grüße aus Kamerun. Tagebuchblätter. Berlin.

- Zimmermann, Klaus (2016):
Missionarslinguistik in kolonialen
Kontexten. Ein historischer Über-
blick, in: Thomas Stolz, Ingo H.
Warnke u. Daniel Schmidt-Brücken
(Hg.): *Sprache und Kolonialismus.
Eine interdisziplinäre Einführung
zu Sprache und Kommunikation in
kolonialen Kontexten*, Berlin/Boston,
168–191.
- Zintgraff, Eugen (1895): *Nord-
Kamerun. Schilderung der im
Auftrage des Auswärtigen Amtes zur
Erschließung des nördlichen Hinter-
landes von Kamerun während der
Jahre 1886–1892 unternommenen
Reisen*. Berlin.

Archivalien

Berlin, Zentralarchiv der Staatlichen Museen zu Berlin

- Aktenvermerk von Bernhard
Ankermann, 16.9.1911. SMB-ZA, I/
MV 750 Bl. 357.
- Bastian, Adolf: Brief an Missions-
inspektor Thomas Öhler, Berlin,
29.11.1899. SMB-ZA, I/MV 777,
Bl. 132–141v.
- Göhring, Martin: Brief an Bernhard
Ankermann, Alterstiege in Wittberg,
31.8. 1911. SMB-ZA, I/MV 750,
Bl. 366f.
- Luschan, Felix von: Brief an Carl
Steane, 4.11.1905. SMB-ZA, I/MV 447,
Bl. 11.
- Luschan, Felix von: Brief an Ger-
hard von Buchka, Direktor der
Kolonialabteilung im Auswärtigen
Amt, Berlin, 18.1.1899, SMB-ZA, I/
MV 777. Bl. 124r–124v und Anhang,
Bl. 125r–126r.

- Müller, Wilhelm: Brief an von
Luschan, Berlin. 7.12.1903, SMB-ZA,
I/MV 729, Bl. 243f.
- Müller, Wilhelm: Brief an Felix
von Luschan, Viktoria. 11.10.1900,
SMB-ZA, I/MV 724, Bl. 24f.
- Müller, Wilhelm: Brief an Felix
von Luschan, Viktoria. 21.5.1900,
SMB-ZA, I/MV 723, Bl. 161v–163r.
- Richardson, C. Harris an Adof
Bastian, Bakundu. 7.2.1887, SMB-ZA,
I/MV 706, Bl. 193f. mit einem
Verzeichnis des Missionars Richard-
son, Bl. 195v–198r.
- J.F.G. Umlauff: Kurze Erklärung
zu den Katalogen Nr. 222 und 223
der Kamerunsammlung. SMB-ZA,
I/MV 753, Bl. 321–324v.

Leipzig, Staatliche Ethnographi- sche Sammlungen Sachsen (SES) – Grassi Museum für Völkerkunde

- Diehl, Adolf: Brief an Karl Weule,
Mamfe, 29.9.1908, MVL 1910/3.