

ABSCHIED VON DER NACHKRIEGSETHNOLOGIE
Der Fall der DGV-Tagung von 1969*

Fritz W. Kramer

ABSTRACT. The history of anthropology in postwar Germany has been documented and interpreted, but in most cases with a narrow focus on the discipline. In this article, I try to widen this perspective with some reminiscences and reflections on the political atmosphere of the postwar era and the protest movement that brought it to its end, not only in anthropology. Under the collective amnesia of the Adenauer era, some of the most influential German anthropologists who had served the Nazi regime were still in office, having repressed their former ideological positions by covering them with a new, seemingly neutral terminology, and refraining from participating in international theoretical debates. This strategy of camouflage became a topic of discussion at the meeting of the Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde in 1969, when it came to a clash over the question of indigenous people facing genocide in Brazil. In Germany this turning point marked the beginning of a critique of anthropology and of a new ethnography based on Gadamer's hermeneutics and on Wittgenstein's ideal of 'übersichtliche Beschreibung' (clear description).

Wenn ich hier über die Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) 1969 in Göttingen und ihre Bedeutung für die deutsche Ethnologie spreche, übernehme ich die Rolle des Zeitzeugen, nicht die des Historikers, der sich auf Archiv und Oral History stützt. Ich verlasse mich auf meine Erinnerungen, obwohl mir bewußt ist, wie oft sie trügen können; und weil ich kein unbeteiligter, neutraler Beobachter war, spüre ich durchaus die Versuchung, den unreifen Gedanken des jungen Mannes, der ich war, nachträglich auf die Sprünge zu helfen. Das zwingt mich zu einer Gratwanderung zwischen Reminiszenzen und Reflexionen, die sich am besten unterscheiden lassen, wenn man ihnen einen Blick von außen zur Seite stellt. Daher scheint mir die These hilfreich, mit der Wolfgang Kempf die Einladung zu diesem Vortrag begründet hat. Sie lautet: „Die Göttinger DGV-Tagung von 1969 ist ein historischer Bezugspunkt, der offenbar grundlegende Veränderungen in der deutschsprachigen Ethnologie markiert“.

Diese Auffassung trifft zu, aber nur – so scheint es mir –, wenn man den Blick auf die Fachgeschichte der deutschen Ethnologie fokussiert. In meiner Erinnerung ist die gemeinte DGV-Tagung nämlich immer nur ein Zwischenfall unter anderen gewesen – ein Zwischenfall am Rande der Protestbewegung von 1968 und ein Zwischenfall im Prozeß des Umdenkens, der zu dieser Zeit nicht nur in Deutschland, sondern in der

* Der vorliegende Text ist eine geringfügig überarbeitete und um Anmerkungen erweiterte Version eines Vortrages, den ich am 16. Juli 2015 am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen gehalten habe.

gesamten westlichen Welt in Gang kam und auch für die angelsächsische und französische Ethnologie oder Anthropologie zu einer Herausforderung wurde. Ich glaube daher, daß man die DGV-Tagung im Horizont der historischen Bewegung betrachten sollte. In dieser Sicht ist sie nicht mehr, aber eben auch nicht weniger als ein exemplarischer Fall, genauer gesagt, ein Unfall, an dem ein Allgemeines, das noch immer zu denken gibt, zum Vorschein kommt, nämlich die blinden Flecken teils der deutschen Nachkriegsethnologie und teils der kolonialzeitlichen Ethnologie und Anthropologie insgesamt, ihre teils auferlegten, teils selbstverschuldeten blinden Flecken, Tabus oder Scheuklappen. Deshalb konnte die DGV-Tagung zum Auftakt einer Phase des experimentellen, nicht an eine Disziplin gebundenen Lernens und Denkens werden, das der deutschen Ethnologie die Chance gab, zur Ethnologie in Deutschland zu werden und dadurch in der kritischen Öffentlichkeit der Universität und besonders in den Geschichts- und Sozialwissenschaften eine überraschende Rolle zu spielen. Ich werde die DGV-Tagung daher als einen Fall behandeln und das Allgemeine, das sich daran zeigt, in fünf Schritten erörtern. Sie betreffen (1) die kollektive Amnesie der deutschen Nachkriegszeit und die Protestbewegung von 1968; (2) die blinden Flecken der deutschen Nachkriegsethnologie; (3) die Fehlleistungen, durch die die DGV-Tagung in Göttingen zum Exempel und Anstoß wurde; (4) das experimentelle, nicht-disziplinäre Lernen und Denken der 1970er Jahre; und schließlich (5) den langen Abschied der Ethnologie – und nicht nur der deutschen – vom Topos – oder der Kategorie – des Primitiven.

1. KOLLEKTIVE AMNESIE UND PROTESTBEWEGUNG

Die DGV-Tagung erschien mir schon 1969 als ein Unfall, und zwar nicht zuletzt wegen des Zeitpunktes, an dem sie stattfand. Etwas früher, 1968, wären die aufsässigen Studenten nicht angereist, weil sie voll und ganz mit dem Protest gegen den Vietnamkrieg sowie gegen das Attentat auf Rudi Dutschke und die Springerpresse beschäftigt waren. Selbst 1969 blieben die Studenten des Institutes für Ethnologie an der Freien Universität Berlin, damals sicher die radikalsten von allen, der DGV-Tagung fern, weil sie darin nichts als eine irrelevante Veranstaltung von Reaktionären vermuteten. Und ein Jahr später, 1970, hätten sich wohl nur noch temperierte, wenngleich nun kritische Studenten für ethnologische Kongresse interessiert. Denn die Protestbewegung hatte mit der Bundestagswahl im September 1969, mit der die Adenauer-Ära endete und die Ära Brandt begann, ihre realisierbaren Ziele erreicht: Die Bundesrepublik hatte sich als demokratischer Rechtsstaat bewährt, und tiefgreifende Reformen zeichneten sich bereits ab. Allerdings ist das den meisten – und jedenfalls mir – erst in den folgenden Monaten bewußt geworden, als Brandt erklärte, „mehr Demokratie wagen“ zu wollen. Ein Teil der politisierten Studentenschaft glaubte allerdings dennoch – oder deswegen –, Eskalation sei jetzt erst recht geboten. Diese Verstocktheit, dieser Mangel an Einsicht zeigte sich – das wurde mir damals allmählich bewußt – an der Ritualisierung des Pro-

testes; denn wenn rote Fahnen und Mao-Plakate auf Demonstrationen anfangs noch als modische Accessoires oder Embleme der Popkultur zu entziffern waren, so verwandelten die spontanen Proteste sich jetzt in zeremonielle Prozessionen; überall bildeten sich andächtige Lesergemeinden um „Das Kapital“; und in vielen wurden Kritiken und abweichende Meinungen nicht toleriert. Schließlich vollzog sich eine förmliche Spaltung: Neben kritischen Studenten, die sich durch selbständige Lektüren und Diskussionen neu zu orientieren versuchten, entstanden sektenartige, maoistische K-Gruppen, terroristische Gruppen wie die RAF und so genannte Sozialistische Patientenkollektive, die sich an der Kritischen Psychiatrie orientierten und verkündeten, „das System zerschlagen“ zu müssen, weil sie sich selbst nur so heilen könnten. Diese Zerfallsgeschichte sollte bei der Betrachtung der DGV-Tagung von 1969 berücksichtigt werden, denn auf ihr wurden Symptome dogmatischer Verhärtungen und psychischer Krisen spürbar, ohne jedoch – zumindest für mich – sofort klare Konturen zu gewinnen.

Die Protestbewegung erschien mir wie vielen anderen – und, wie ich heute meine, weder ganz zu recht noch ganz zu unrecht – zuerst als Teil des internationalen – westlichen – Protestes gegen den Krieg in Vietnam. Sie begann in den USA, genauer gesagt, an den Universitäten der Westküste, nicht zuletzt befeuert von der Sorge junger Männer, einberufen und an die Front geschickt zu werden; im Kern ging sie jedoch vom Free Speech Movement aus, die das Recht auf freie, öffentliche Meinungsäußerung für Studenten forderte, sich für Bürgerrechte einsetzte und gegen den Antikommunismus protestierte, der in der McCarthy-Ära groteske Ausmaße angenommen hatte. Nur deswegen war es möglich – wie mir scheint –, daß sich Studenten in Westeuropa und Japan dem Protest anschlossen, obwohl sie ja nicht selbst Gefahr liefen, für den Vietnamkrieg rekrutiert zu werden. Zugleich nutzten sie Praktiken des zivilen Ungehorsams dazu, die spezifische politische Kultur ihres Landes in Frage zu stellen und zu attackieren. Diese in ihren Anfängen so pazifistische wie erotische Bewegung – *make love, not war* – hatte die Stoßkraft, die offenbar notwendig war, um ideologische Blockaden aufzubrechen, insbesondere die verordnete Prüderie der Nachkriegszeit und den Antikommunismus des Kalten Krieges, der in jedem, der sich mit Marx, marxoiden oder linken Theorien beschäftigte, einen Staatsfeind und hinter ihm einen Agenten des „Ostens“ witterte. Tatsächlich fühlte sich ein beachtlicher Teil der Studentenschaft an den deutschen Universitäten durch den Protest gegen den Krieg auch sonst wie aufgerüttelt. Man interessierte sich nun leidenschaftlich für Kritische Theorie und unorthodoxe Kapitalismuskritiken, und allen schien es an der Zeit, voreheliche Sexualität zu enttabuisieren und Abtreibung, später auch Homosexualität zu entkriminalisieren. Dabei gewann die Bewegung in jedem Land eine eigene Dynamik: In Frankreich erweckte der Pariser Mai für einen Augenblick den Eindruck, es käme zu einem Bündnis von Arbeitern und Studenten – und das weckte in Deutschland und Italien romantische Ideen von Klassenkampf und Revolution, die auch mich eine Weile faszinierten. Und in den Ländern, die, gelinde gesagt, schwierige Vergangenheiten hatten und haben – in Japan eine militaristische, in Italien und Deutschland eine nationalsozialistische beziehungsweise

faschistische –, ging der Protest gegen den Krieg in Vietnam manchmal unmerklich in Antiamerikanismus über. Man konnte sich auf amerikanische Bürger- und Menschenrechte berufen, sich Formen des zivilen Ungehorsams aus den USA aneignen – und sich zugleich von der Verantwortung für die deutsche Vergangenheit entlasten, indem man die USA im Vietnamkrieg mit dem deutschen Nationalsozialismus gleichsetzte: „USA – SA – SS“. Dies wurde auf Demonstrationen gern und laut skandiert.

Tatsächlich litt die Kultur der Bundesrepublik an einer seltsamen, im Rückblick schwer zu begreifenden kollektiven Amnesie, die teils politisch verordnet und teils selbst verschuldet war. Man muß sich dazu vergegenwärtigen, daß die, die 1968 studierten, in den 1940er Jahren geboren worden waren. Wir – ich sage „wir“, denn ich gehöre zu dieser Generation – hatten Krieg und Nationalsozialismus nicht mehr, jedenfalls nicht mehr bewußt erlebt; wir waren vielmehr unter dem Eindruck des überragenden Prestiges aufgewachsen, das die amerikanische Kultur überall im westlichen Teil Europas hatte, erzogen von Lehrern, von denen allzu viele ein *re-education*-Programm nötig gehabt hatten oder hätten, in einem Staat, dessen Politik von Adenauers Westbindung bestimmt wurde. Diese Westbindung war aber in den 1960er Jahren auf kulturellem Gebiet noch nicht vollendet, denn zur Politik der Adenauer-Ära gehörte das öffentliche Schweigen über den NS, jedenfalls die Weigerung, sich konkret mit NS-Verbrechen auseinanderzusetzen und den Anteil offenzulegen, den fanatische Parteigänger und Profiteure oder so genannte Mitläufer an diesen gehabt hatten. Historiker wie Ian Buruma glauben heute, daß die Regeneration eines in weiten Teilen traumatisierten Volkes ohne eine solche Amnesie nicht gelingen konnte. In pragmatischer Sicht war es möglicherweise unvermeidbar, die Mehrheit der Elite, die in das NS-Regime verstrickt gewesen war, im Amt zu belassen, weil es sonst zu wenige gegeben hätte, die als Beamte, Richter, Lehrer, Ärzte oder Professoren fungieren konnten; und nach Adenauers Kalkül war ein großer Teil dieser Elite auch hinreichend qualifiziert und gewillt, sich zu rehabilitieren und am Wiederaufbau eines Staates mitzuwirken.¹ Doch wir, die Kinder der Nachkriegszeit, stießen allzu oft bei Erwachsenen, nicht zuletzt bei einigen unserer Lehrer auf ein spukhaftes Nachleben des NS, auf autoritäres, einschüchterndes Gehabe, auf eisiges Schweigen oder plötzliche, unkontrollierte Kundgebungen militaristischer und rassistischer Ideologie² – eine Umwelt, in oder aus der wir unseren eigenen Weg finden mußten: durch eigene Lektüren und eigenes Nachdenken, häufig ohne die Hilfe von Eltern oder Lehrern. Selbst wenn die kollektive Amnesie tatsächlich ein notwendiges Sedativ war, so blockierte sie doch auf vielen Gebieten ein selbständiges, freies Denken, das in offenen Diskussionen – so meine ich – besser gedeiht als hinter

¹ Eine übersichtliche Darstellung dieser Politik der kollektiven Amnesie, ihrer Genese und vergleichbarer Entwicklungen in Japan (auf eigene Weise auch in Frankreich) gibt Buruma (2014, besonders S. 199–236, 317–352).

² Ich erinnere nur an den Orientalisten Professor Bertold Spuler, der 1967 demonstrierenden Studenten in Hamburg erregt zuschrie: „Sie gehören alle ins Konzentrationslager!“ (Hamburger Abendblatt, 17. November 1967)

vorgehaltener Hand. Die allgemeine Unaufrichtigkeit war für Jugendliche enervierend und für viele eine psychische Hypothek. Wer bei Professoren studierte, deren aktuelle Lehre sich von ihren früheren Schriften unterschied und diesen doch merkwürdig ähnlich blieb, konnte nur verstohlen über Spuren ihrer NS-Vergangenheit sprechen. In ihren Seminaren oder in der Öffentlichkeit der Universität hätte jedes offene Wort, ob leise oder laut gesprochen, einen Eklat bedeutet. Deshalb hatten die Studenten nur die Wahl zu schweigen oder den Konsens zu brechen.

2. BLINDE FLECKEN DER DEUTSCHEN NACHKRIEGSETHNOLOGIE

In den 1960er Jahren gehörte die Ethnologie zu den so genannten kleinen Fächern; ein Institut bestand für gewöhnlich aus einem Professor, etwa zwei Assistenten und selten mehr, häufig weniger als zwanzig oder dreißig Studierenden; in Lehrveranstaltungen wurden überwiegend Spezialthemen behandelt, je nach den Interessen der Lehrenden; jeder sollte sich durch eigene Lektüren in das Fach einarbeiten, und der einzige Abschluß war die Promotion, zu der man acht Semester belegen und eine Dissertation einreichen mußte. Wurde überhaupt an Feldforschungen gedacht – einige Professoren waren selbst nie im Feld gewesen –, so erst nach der Promotion. Wir waren also auf publizierte Literatur und Museumssammlungen angewiesen. Da es insgesamt nur wenige Lehrveranstaltungen gab, hatten wir allerdings genügend Zeit für selbständige Studien, und es war nicht unüblich, sich im vierten Semester für ein Dissertationsthema zu entscheiden. Die Professoren boten solche Themen an, aber wir konnten, mit Glück, auch selbst Vorschläge machen. Dahinter stand das Humboldtsche Bildungsideal – Forschung in Einsamkeit und Freiheit –, und ich war gewiß nicht der einzige, der diese Freiheit dem organisierten Studium in den großen Fächern entschieden vorzog. Ich wollte die schamanisch inspirierte Versepik der Cuna untersuchen, und nur Wilhelm Emil Mühlmann war bereit, das als Thema einer Dissertation anzunehmen, weil er Sinn für literarische Formen hatte und sich selbst für den Nexus von Schamanismus und Dichtung interessierte. So kam ich an das Institut für Soziologie und Ethnologie an der Universität Heidelberg, und nur aus dieser Sicht kann ich als Zeitzeuge über die Nachkriegsethnologie berichten.

Mühlmann, der in Heidelberg *de facto* nur Soziologie lehrte, hatte den ethnologischen Unterricht Assistenten übertragen, besonders Lorenz Löffler und Ernst Wilhelm Müller. Deren Arbeitsgebiet waren damals Verwandtschaftssysteme, untypisch für die deutsche Völkerkunde, international aber an der Zeit. Dabei bemühten sie sich um nichts mehr als um die Formalisierung, die quasi-mathematische Darstellung von Verwandtschaftsterminologien, und das heißt: Sie lagen in dem Trend, der in den 1960er Jahren auch in Deutschland als bahnbrechend empfunden wurde, in der abstrakten Malerei und der avantgardistischen Musik wie an der Universität und in der freien Essayistik. Die Ethnologie stand im Bann der Linguistik, der Strukturalismus

von Lévi-Strauss ebenso wie die Ethnoscience, während Chomskys Generative Grammatik bereits ihren Siegeszug in der Linguistik anzutreten schien. Ich war damit völlig einverstanden und bemühte mich selbst, die Verkunst der Cuna quasi-mathematisch darzustellen (Kramer 1970:24–29) – bis mir (wie zuvor schon Hans Peter Duerr) klar wurde, daß solche Formeln nicht mehr als Hilfsmittel sein können und im Übrigen dazu verleiten, die sozialen, mythischen, rituellen und emotionalen Dimensionen von Verwandtschaft zu unterschlagen. Im Rückblick vermute ich, daß der Formalismus in Deutschland – auch für mich selbst – ebenfalls zu den Folgen der öffentlichen Amnesie gehörte: ein untauglicher Ausweg aus einer Situation, in der die freie Rede selbst in der geschützten Öffentlichkeit eines Seminars verfänglich war. Nur so scheint mir verständlich, daß sogar Lorenz Löffler, ein hervorragender Feldforscher, seine große Monographie über die Mru und Khumi nicht schon in den 1960er Jahren abschloß, sondern erst 2012. Offenbar mußte auch er vorher einen langen Weg durch eine „Ethnologie im Widerstreit“ absolvieren.

Nicht erst nachträglich, sondern schon damals fiel mir die beinahe völlige Isolation der deutschen Ethnologie auf. Ich habe aus meiner Heidelberger Zeit nur einen einzigen ausländischen Ethnologiestudenten in Erinnerung, und das war, angezogen von Mühlmanns rassetheoretischen Schriften, ein Bure aus Südafrika, während Ethnologiestudenten am philosophischen Institut (an dem Löwith und Gadamer lehrten, Habermas, Henrich, Tugendhat, Theunissen) zahlreichen Studenten aus dem Ausland und nicht zuletzt aus den USA begegneten. Müller hatte durchgesetzt, daß das Institut für Ethnologie wenigstens die wichtigsten amerikanischen Fachzeitschriften anschaffte – gegen den Widerstand Mühlmanns, der sich gern über die, wie er sich ausdrückte, „Blockhütten-Theorien“ amerikanischer Anthropologen lustig machte. Mühlmann lud niemanden zum Vortrag nach Heidelberg ein und ging nie ins Ausland, um Vorträge zu halten. Dabei hatte er, wie ich später von Stanley Diamond erfuhr, etwa von der New School in New York mehrere Einladungen erhalten, aber nie beantwortet. Und als 1964 der Internationale Soziologenkongreß in Heidelberg stattfand, setzte sich Mühlmann, der von Amts wegen Gastgeber gewesen wäre und einen Vortrag angemeldet hatte, lieber nach Sizilien ab. Der Grund für diese auffällige Isolation konnte uns Studenten nicht verborgen bleiben, denn Mühlmanns Schriften aus der NS-Zeit standen vollständig nebeneinander in der Institutsbibliothek – bis 1968, als ihr Autor sie eines Nachts ebenso vollständig entwendete. Und wer sich nicht die Mühe machte, selbst in diesen Büchern zu blättern, konnte 1963 in der „Zeit“ ein Interview mit dem israelischen Schriftsteller M.Y. Ben-Gavriel lesen, den der Widerspruch zwischen dem demonstrativen Philosemitismus und der schlecht verhohlenen antisemitischen Vergangenheit einiger Heidelberger Professoren angewidert hatte. Als Beleg genügten Ben-Gavriel – zurecht, wie ich meine – zwei Zitate aus Mühlmanns Schriften, die er in unserer Institutsbibliothek gefunden hatte (1963).

Mühlmann war eine in sich widersprüchliche Figur. Als schwieriger und autoritärer Lehrer hielt er monotone Vorlesungen mit peinlichen Ausfällen gegen kritische

Geister, die in seinen Augen unter aller Kritik standen. So erklärte er zum Beispiel, nicht auf Herbert Marcuse einzugehen, weil, so wörtlich, „nicht in einen Hörsaal gehört, was an jeder Straßenecke feilgeboten wird“. Zugleich erwies er sich im Seminar als ungewöhnlich aufgeschlossen, versiert und tolerant; dort zeigte sich sein souveränes Verständnis epistemologischer Fragen, die er mit Rekurs auf die Phänomenologie Husserls erörterte, während seine soziologischen und religionswissenschaftlichen Interventionen wie seine Schriften häufig von Max Weber, Georg Simmel oder Hans Jonas ausgingen. Von der Ethnologie wußte er wenig mehr, als er sich in seiner Zeit am Berliner Museum erarbeitet hatte; dafür kannte er antike Klassiker, philosophische Texte, die europäische Literaturgeschichte, und wenn er klassische Dichtungen Indiens und Japans auch nur in Übersetzungen las, so hatte er doch einen weiteren Horizont, als es in der Vergleichenden Literaturwissenschaft üblich war und ist. Einige seiner späteren Schriften zeichnen sich durch eine stilistische Eleganz aus, die ich keinem anderen deutschen Ethnologen der Nachkriegszeit bescheinigen würde. Dabei ist ihr apologetischer Zug jedoch überall zu erkennen, und in der Sache unterscheiden sie sich nur oberflächlich von seinen früheren so martialischen wie rassistischen Geisterfahrten. Wie mir schon damals bewußt wurde und wie der Historiker Christoph Seidler seither im Detail nachgewiesen hat, begnügte sich Mühlmann oft damit, verdächtige Vokabeln durch andere zu ersetzen. So wurden „Umvolkung und Volkwerdung“ zu „ethnische Assimilation und Ethnogenese“, „völkisch“ zu „ethnisch“ und „nordische Rasse“ zu „Abendländer“ (Seidler 2003:57, 689). Vor allem hielt er dabei an seiner Theorie der Eliten fest, die sich in ewigem, unerbittlichem Krieg um die Macht bekämpfen und dazu unterlegene „Rassen, Ethnien, Kulturen“ als Hilfstruppen anwerben müssen. Einerseits war Mühlmann der feinsinnige, gebildete Gelehrte, andererseits der elitäre Apologet der Macht. Diese Zwiespältigkeit teilte er mit Hermann Baumann, der sein Kontrahent und so einflußreich wie er war, einerseits fanatischer Parteigänger der Nazis und unverbesserlicher Propagandist der „Hamiten“ als Herrenrasse Afrikas (Seidler 2003:75–93); andererseits verfügte er über ein stupendes ethnographisches Wissen, verbunden mit einer bei Ethnologen seltenen ästhetischen Sensibilität; und beides erschloß ihm Skulpturen, Mythen und rituelle Bildpraktiken Afrikas.³

Ganz anders Adolf Ellegard Jensen, der dritte in der Troika profilierter deutschsprachiger Ethnologen der Nachkriegszeit. Jensen hat den Nationalsozialismus und die Ideologie überlegener Rassen zu jeder Zeit abgelehnt. Und doch wurde auch sein Werk international so wenig rezipiert wie das Mühlmanns und Baumanns. Jensen lastete das wie die meisten seiner deutschen Kollegen der Sprachbarriere an. Als Jensens Hauptwerk, „Mythus und Kult“ 1964 in englischer Übersetzung erschien und fast einmütig verrissen wurde,⁴ zerplatzte diese tröstliche Illusion. Daß Jensen im Ausland so wenig

³ Ein hervorragendes Beispiel ist Baumanns Ethnographie ritueller Bildpraktiken der Cokwe. Vergleiche Kramer (1987:177–180).

⁴ Siehe die Rezensionen in *Current Anthropology* 6(2):199–215 (1965).

Gehör fand wie die deutsche Nachkriegsethnologie insgesamt, sollte uns davor warnen, ihre nationale Isolation pauschal und voreilig auf sprachliche oder politische Gründe zurückzuführen. Tatsächlich halte ich Jensens Entdeckung der Dema-Kulte für eine Leistung, die eine bessere Rezeption verdient hätte (Kramer 2014:13–28). Nur gehörte er zum Kreis um den Neuromantiker Walter F. Otto; und daher rührte der andächtige, religiöse Ton seiner Schriften, der es schwer macht, das Moment der Wahrheit in ihnen zu erkennen. Wie Otto sah er die Weltgeschichte als Abfall von einer ursprünglichen, archaischen Wahrheit; selbst die „Naturvölker“, die er in der Gegenwart ethnographisch erforschte, interessierten ihn nur als erstarrte Relikte der Urzeit. Diese Weigerung, die lokalen Gesellschaften am Rand und in den Nischen der Kolonialreiche als Zeitgenossen zu erkennen und anzuerkennen, war aber nur ein extremes Beispiel für die Ausblendung der Gegenwart. Dies war der blinde Fleck nicht nur von Jensen und nicht nur der der deutschen, sondern der Ethnologie überhaupt.

In den 1960er Jahren wurde er mir in vielen Varianten bewußt, etwa als Programm der *urgent anthropology*, die das Verschwinden indigener Kulturen als unabwendbares Schicksal betrachtete, ihre Dokumentation als dringlichste Aufgabe – eine unbestreitbare Position, wie ich meine, nur daß dabei die gegenwärtige Entwicklung dieser Kulturen als „Akkulturation“ oder „social change“ mißverstanden wurde; und bei deutschen Ethnologen galt solcher „Wandel“ dann nicht einmal als würdiger Forschungsgegenstand. Die Tagung der DGV von 1969 ließ die ganze Tragweite dieses Irrtums für einen Augenblick dramatisch ins Bewußtsein treten. Deswegen ist sie in meiner Sicht ein exemplarischer Fall.

3. FEHLEISTUNGEN DER DGV-TAGUNG VON 1969

Die deutsche Nachkriegsethnologie hat ihre mangelnde Resonanz im Ausland beklagt, selbst die internationale Entwicklung des Faches jedoch allenfalls selektiv verfolgt und meist kurzerhand als „ahistorisch“ abgetan – ohne ihren eigenen Geschichtsbegriff je epistemologisch zu überdenken. Sie blickte, Mühlmann ausgenommen, mit unangemessenem Hochmut auf Philosophie und Sozialwissenschaften herab und verschlief den Positivismusstreit, der in den 1960er Jahren besonders in den deutschen Sozialwissenschaften ausgetragen wurde. Es nimmt nicht wunder, daß Philosophen, die sich damals (im Anschluß an Peter Winch) mit dem Verstehen anderer Kulturen auseinandersetzten, dazu etwa die Ethnographie Evans-Pritchards heranzogen, von der deutschen Ethnologie aber keine Notiz nahmen.⁵

Das Fach hatte es versäumt, sich den rassistischen und kolonialistischen Verirrungen der Vergangenheit zu stellen, die anhaltende Praxis des Sammelns von Artefakten und Fakten zu überdenken und die, die so erforscht werden sollten, als Zeitgenossen

⁵ Eine Ausnahme machte nur Duerr (1974).

wahrzunehmen. Daß die deutsche Ethnologie den Anteil einiger führender Vertreter des Faches – Thurnwald, Baumann, Mühlmann – an der Rassenideologie und den Plänen der Nazis zur Rückeroberung ehemals deutscher Kolonien und zur Kolonisierung Osteuropas nicht zur Sprache brachte, war ihr in der Zeit der kollektiven Amnesie möglicherweise nachzusehen.⁶ Doch auch 1969, als die Betroffenen aus Altersgründen aus dem Amt geschieden waren, sprachen sogar Ethnologen der so genannten skeptischen Generation, die den Krieg bewußt erlebt hatten und die Fachgeschichte gut genug kannten, über all das noch immer nur hinter vorgehaltener Hand; und als die Studenten auf der Tagung der DGV den Konsens des Schweigens brachen,⁷ half ihnen allein Christian Sigrist auf die Sprünge, indem er – das war damals noch ganz unerhört – auf kolonialistische Aspekte der Ethnologie hinwies, wie sie zum Beispiel in den Völkerkundemuseen noch immer sichtbar seien; und es wirft ein bezeichnendes Licht auf die blinden Flecken der DGV, daß die anwesenden Museumsethnologen darauf keine Antwort hatten. Auch Sigrist hätte zwar keinen Vortrag über Ethnologie, Kolonialismus und Nationalsozialismus halten können, weil die historischen Forschungen zur Kolonial- und NS-Geschichte noch in den Anfängen steckten. Es wäre es aber möglich gewesen, die Problematik beim Namen zu nennen und ihre Erforschung zu planen.

Doch die DGV hatte andere Themen auf die Tagesordnung gesetzt. Das vermittelte den Studenten den Eindruck, es gehe um *business as usual*, so daß sie im Verlauf der Tagung (friedlich) das Podium besetzten und einen Lichtbildvortrag von Gerd Koch verhinderten, der sie sonst sicher interessiert hätte. Allerdings war der Verdacht, die DGV wolle *b e w u ß t* von aktuelleren Fragen ablenken, wahrscheinlich unbegründet. Denn Erhard Schlesier, damals Präsident der DGV und Gastgeber der Tagung in Göttingen, zeichnete sich sehr wohl durch Liberalität aus: Früher als andere hatte er sich Positionen der anglo-amerikanischen und französischen Ethnologie zu eigen gemacht, ohne deswegen die Verdienste Jensens oder Mühlmanns zu übersehen. Das Band zwischen der internationalen und der älteren deutschen Soziologie war in den USA nie gerissen, und in Deutschland hatte René König, im Ansatz auch Mühlmann, es bald nach dem Krieg neu geknüpft. Ein vergleichbarer Brückenschlag zwischen der älteren deutschen Ethnologie und der *social* und *cultural anthropology* wäre Schlesier mit der Zeit möglich gewesen, blieb aber eine Aufgabe für die Zukunft. Es muß an inneren, nicht an äußeren Zwängen gelegen haben, daß es damals so schwer fiel, die Irrwege der deutschen Ethnologie nicht nur hinter vorgehaltener Hand, sondern in einem öffentlichen Forum und vor Fachkollegen zur Diskussion zu stellen; und nur dann hätte man auch die Entdeckungen und Leistungen der älteren deutschen Ethnologie angemessen würdigen und auf die internationale Debatte zu bewegen können. Offenbar bedurfte es des Einspruches der Nachgeborenen, weil nur sie bereit waren, ihre Karrieren aufs Spiel zu

⁶ Siehe zu den Kolonialplänen der deutschen Ethnologie Seidler (2004) und zu Mühlmanns Beitrag zu den Kolonialplänen für Osteuropa Michel (1995).

⁷ Ulrich Braukämper (2002) hat die DGV-Tagung 1969 nach Archivmaterial dargestellt.

setzen. Schlecht ausgebildet und wenig reflektiert, waren wir, die protestierenden Studenten und Jungakademiker, auf unser fragmentarisches Wissen und angelesene oder unreife Ideen angewiesen. Unsere Argumente standen in einem Mißverhältnis zu der Aufgabe, die wir uns zutrauten – oder zu der wir uns ermächtigten. Und doch genügten sie, um auf die blinden Flecken der deutschen Ethnologie aufmerksam zu werden.

Freimütige Diskussionen waren in ethnologischen Seminaren der 1960er Jahre ohnehin nicht üblich, aber in der angespannten Atmosphäre der DGV-Tagung waren sogar schlichte Fehlleistungen und unbedachte Bemerkungen verhänglich. Sie wurden entweder von den Studenten mit Protest oder von den Professoren mit eisigem Schweigen quittiert. So geriet ein Vortrag von Eike Haberland, Jensens Nachfolger auf dem Frankfurter Lehrstuhl, zum Anlaß, das eingeklammerte Verhältnis von Ethnologie und Nationalsozialismus indirekt zur Sprache zu bringen. Haberland referierte nämlich über die deutsche historische Ethnologie und nannte eine große Zahl von Forschern, die er dieser Richtung zurechnete. Nun zeichnen sich blinde Flecken bekanntlich dadurch aus, daß nur der, der sie hat, sie nicht bemerkt; und Haberland's Liste enthielt zwei Lücken, die mir und wahrscheinlich auch einigen anderen Hörern nicht entgingen. Es fehlten die Marxisten, speziell die Ethnologen der DDR, deren Evolutionstheorien zwar auf Konjekturen beruhten, aber nicht mehr als die Kulturkreislehre. Daran nahm niemand Anstoß, wohl aber an der zweiten Lücke, denn Haberland übergang auch die von den Nazis vertriebenen deutschen Ethnologen. Bedeutende Anthropologen unter den Emigranten wie Franz Steiner und S.F. Nadel waren hier nicht zu nennen, weil sie nach Haberland's Definition nicht die historische Richtung des Faches vertreten hatten. Deswegen erinnerte ich damals nur an Kulturhistoriker wie Paul Leser, Julius Lips oder Paul Kirchhof sowie an Karl August Wittfogel, dessen Fach zwar die Sinologie war, der aber die Theorie der asiatischen Produktionsweise weiter entwickelt und damit der ethnologischen Erforschung zentralisierter Agro-Kulturen wichtige Impulse gegeben hatte.⁸ Vielleicht wußte Haberland das so gut wie ich, und es war ihm bei der Vorbereitung des Vortrages einfach nicht eingefallen. Anstatt sich aber für die Erinnerung schlicht zu bedanken, sagte er – kein Wort. Es war ein peinliches, vielsagendes Schweigen.

Das beherrschende Thema der Tagung wurde der Genozid an indigenen Populationen Brasiliens, über den die Frankfurter Rundschau kurz zuvor berichtet hatte; und Schlesier war liberal genug, den Antrag von Studenten aufzunehmen und das Thema kurzfristig auf die Tagungsordnung zu setzen. Leider stellte sich heraus, daß allein der Wiener Ethnologe Georg Grünberg mit einiger Kompetenz darüber Auskunft geben konnte. Denn die übrigen der anwesenden Spezialisten für das südamerikanische Tiefland, Otto Zerries und Hans Becher, begnügten sich mit knappen, offensichtlich unreflektierten Bemerkungen. Becher versuchte einen förmlichen Protest zu verhindern, weil Brasilien ein befreundeter Staat sei, den man nicht kritisieren dürfe. Dahinter

⁸ Ein explizit (und noch mehr implizit) hervorragendes Beispiel für Wittfogel's Einfluß auf die *cultural anthropology* war damals gerade erschienen: Wolf (1969).

stand sicher das Interesse, weiterhin in Brasilien forschen zu dürfen, und unter ruhigeren Umständen hätte man dieses pragmatische Problem durchaus gegen den zu erwartenden, minimalen Effekt einer förmlichen Resolution abwägen können. Aber auf der DGV-Tagung wirkte Bechers Votum als Provokation, denn Brasilien war damals eine Militärdiktatur, und der Besuch eines anderen Diktators, des Schahs, hatte 1967 den Anlaß zur Protestbewegung gegeben. Zerries Einwurf ließ tiefer blicken: Der Bericht über den Genozid an einem bestimmten Stamm – genauer erinnere ich mich nicht – könne nicht stimmen, da dieser, so wörtlich, „bereits akkulturiert“ gewesen sei. Falls er damit meinte, Akkulturation schütze in Brasilien vor dem Genozid, so hätte er eben das sagen müssen. So konnte sein Votum nur bedeuten, daß Genozid an „Akkulturierten“ die Sache der Ethnologie nicht tangiere. So wurde es offenbar auch von allen verstanden, denn niemand versuchte, ein immerhin mögliches Mißverständnis zu korrigieren. Es mag sein, daß Zerries nur eine Fehlleistung unterlaufen war, aber auch das bezeugte die Unfähigkeit, indigene Populationen als Zeitgenossen wahrzunehmen; es offenbarte die Unfähigkeit zu trauern.

Fehlleistungen der protestierenden Studenten brachten ebenfalls peinliche Wahrheiten zum Vorschein. Sie hatten sich vor der Eröffnung der Tagung zu einer Lagebesprechung versammelt. Zunächst ging es um die Genozide in Brasilien, bald kam aber zur Sprache, was die meisten wirklich bewegte, nämlich der Genozid an den europäischen Juden. Man darf daraus nicht schließen, die Sorge um die indigenen Völker sei nur vorgeschoben gewesen; das unausgesprochene Hintergrundthema erklärt aber die Vehemenz, mit der die Studenten anschließend reagierten. Nur suchten einige darüber hinaus auch nach dem so genannten größeren Zusammenhang und glaubten, ihn durch die Dependenztheorie herstellen zu können, die in den 1960er Jahren *en vogue* war. Danach wäre Brasilien wie die gesamte Peripherie vom Kapitalismus der Metropolen abhängig gewesen. Tatsächlich war das Militär in Brasilien mit Hilfe der CIA an die Macht gekommen, und es war nicht völlig abwegig, die aggressive Wirtschaftspolitik der Militärdiktatur für Genozide an indigenen Völkern mitverantwortlich zu machen. Nur war die Grenze zwischen dem aufrichtigen Verlangen nach Gerechtigkeit und purer Selbstgerechtigkeit in der Studentenbewegung oft allzu durchzulässig, und auch auf der DGV-Tagung wurde sie überschritten. Als zum Beispiel Hans Becher eine Verurteilung Brasiliens zu verhindern versuchte, schwang Georg Elwert sich zur Ordnungskraft auf und forderte empört, Becher aus dem Saal zu weisen. Am Ende wurde eine Resolution verlesen, die „den Imperialismus“ anprangerte, und zwar in der reifizierten, dogmatischen Sprache, die am Ende der Studentenbewegung geläufig wurde. Dadurch kam ans Licht, daß nicht jeder, der laut gegen den Genozid protestierte, die Sorge um die Opfer ernstnahm. Um sich dieses blinden Fleckes bewußt zu werden, brauchten die aufbegehrenden Jungethnologen offenkundig noch einmal Zeit.

4. EXPERIMENTIERENDES, NICHT-DISZIPLINÄRES LERNEN UND DENKEN

Die Hochschulreform, die zu dieser Zeit eingeleitet wurde, räumte gewählten Vertretern der Studentenschaft erhebliche Mitbestimmungsrechte ein. An der Freien Universität Berlin – und nur darüber kann ich als Zeitzeuge sprechen – wurde diese Chance am Anfang vor allem von so genannten Roten Zellen genutzt. Oft versuchten sie, ihren Forderungen durch Aufrufe zu Vorlesungsstreiks und Institutsbesetzungen Nachdruck zu verleihen, oder jungen Assistenten wie mir, für deren Einstellung sie votiert hatten, Teile der Dienstbezüge für den so genannten revolutionären Kampf abzupressen. Widerspenstige wie ich wurden als CIA-Agenten angeprangert. Obwohl es aber in West-Berlin damals vermutlich mehr Agenten gab, als ich mir träumen ließ, und Ulrich Schmücker, der am Institut für Ethnologie studierte, 1974 im Grunewald als V-Mann in der Terroristenszene erschossen wurde, wirkten Diffamierungen und Erpressungsversuche dieser Art zu absurd, um bei der Mehrheit der Studierenden zu verfangen. Einerseits war das Amtsscharisma von Dozenten geschwächt, ihre Lehrveranstaltungen wurden schlecht besucht, Lektürelisten und Studiengänge weitgehend ignoriert. Andererseits empfand die Mehrheit der Studierenden die Solidaritätszwänge in den eigenen Reihen als Last. Jedenfalls nahm sie experimentelle Formen des Unterrichtes und des selbständigen Lernens bereitwillig an.

Die Protestbewegung hatte sich über die fatale Gleichsetzung von marxistisch inspirierten Theorien und sowjetischer Orthodoxie hinweggesetzt und so dazu beigetragen, eine Denkblockade des Kalten Krieges abzubauen. Die Kritische Theorie hatte die öffentliche Kultur der Bundesrepublik ohnehin längst erreicht, doch die ungehorsamen Studenten griffen auch die früheren Veröffentlichungen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung wieder auf, deren Neuauflage die Autoren unter den Bedingungen des Antikommunismus nicht für opportun hielten. So kursierten in den 1970er Jahren Raubdrucke in hohen Auflagen, die „Dialektik der Aufklärung“ ebenso wie zahllose, aus guten und schlechten Gründen vergessene Schriften der Zwischenkriegszeit. Die Publikumsverlage schlossen sich dem Trend an, und die folgende Flut von Neuauflagen wurde tatsächlich gelesen und diskutiert. Die allgemeine Neugier gab sich dabei keineswegs mit peri-marxistischen Lektüren zufrieden; Studenten und Jungakademiker griffen vor allem zu kulturkritischen Essays, wie sie für das „Kursbuch“ geschrieben wurden sowie zu französischen Autoren wie Foucault, Deleuze und Lyotard, die der Merve Verlag in Übersetzungen zugänglich machte. Philip Felsch (2015) nennt diese Zeit den „langen Sommer der Theorie“ – ein Euphemismus, der zwar die großen Erwartungen trifft, die das Lesen und Lernen an den Rändern der Universität antrieben, ihre Schattenseiten jedoch übersieht. Denn die Begegnung mit Schriften philosophischer Provenienz erweiterte zwar den Horizont des schlichten Fachstudiums, beeinträchtigte aber den Sinn für Erkenntnisse, die nur konkrete Erfahrungen und empirische Forschungen gewähren.

Zugleich beflügelten die Sozial- und Rechtsreformen der 1970er Jahre die soziologische Phantasie; die akademische Jugend erprobte eine Vielfalt von Lebens- und Denkweisen: Wohngemeinschaften und Landkommunen, Drogenkonsum und freiere Formen von sexuellen Beziehungen, orchestriert von utopischen Plänen und bewegten Debatten, in denen Ökologie und Feminismus allmählich Kontur gewannen. Aus demselben Impuls erwuchs das neue Interesse an einer Ethnologie, die eine Vielfalt von real existierenden Lebens- und Denkweisen erforschte. Nicht Theorien und Methoden waren gefragt, sondern Alternativen zu geläufigen Verhaltensweisen und Werten: magische statt technischer Praktiken, akephale Gesellschaften statt totalitärer Staaten, Gabentausch statt kapitalistischer Märkte, Matrilinearität statt Patriarchat, das sexuelle Leben der Trobriander oder die Besuchsehe in Ashanti statt der bürgerlichen Kleinfamilie. Diese Themen zogen Hörer und Leser aus vielen Fächern und nicht-universitären Kreisen an. Als Christian Sigrist und ich ethnographische Texte in Übersetzungen vorstellten (Kramer u. Sigrist 1978), hatten wir nicht etwa die Absicht, die *social anthropology* in die deutsche Ethnologie einzuführen. Die Edition ging auf einen Vorschlag von Jürgen Habermas zurück, und sie wurde weniger in der Ethnologie als in den Sozial- und Geschichtswissenschaften rezipiert. Weil Sigrist und ich aber nicht Theorien und Methoden, sondern ethnographische Entdeckungen in den Mittelpunkt gestellt hatten, fand diese Edition ebenso eher literarisch interessierte Leser wie meine Edition der Ethnographie Malinowskis (Malinowski 1979–86); und in derselben Konstellation avancierte Hans Peter Duerrs „Traumzeit“ (1978) zum Bestseller.

Unsere Theorieabstinenz war das Gegenteil naiver Theorielosigkeit. Sie setzte die Kritik kurrenter Theorien und Methoden und die daraus folgende Aversion gegen eine Schule voraus, die Abneigung gegen Lehrmeinungen und Diskussionen in einem Jargon, der sich als „Fachsprache“ ausgibt. Die Schriften, die am Berliner Institut für Ethnologie oder in dessen Umkreis entstanden, sind deswegen auch nicht in die Geschichte der deutschen Ethnologie einzuordnen. Man kann Hans Peter Duerrs „Traumzeit“ als ein wirres, methodologisch unbedarftes Buch für Hippies lesen – tatsächlich hatte Duerr vorher eine philosophische Dissertation über Bewußtseins- und Erkenntnistheorie geschrieben (1974), und nur naive Ethnologen konnten die anarchistische Epistemologie Paul Feyerabends, dessen „Against method“ gerade erschienen war (1976), in „Traumzeit“ übersehen. Ich hatte mein erstes Seminar am ethnologischen Institut in Berlin Wittgensteins „Bemerkungen über Frazers Golden Bough“ (Wittgenstein 1967) und dem dort zentralen Begriff der „übersichtlichen Darstellung“ gewidmet; und meine Lehrveranstaltungen sollten nicht nur ethnographisches Wissen vermitteln, sondern stets auf jene Probleme der Darstellung und der Form von Ethnographien aufmerksam machen, die später unter dem Titel „Writing Culture“ diskutiert werden sollten.

Lawrence Krader, der die ethnologischen Notizhefte von Karl Marx edierte (1972), als er 1972 nach Berlin berufen wurde, hatte nicht etwa die Absicht, den Marxismus in die Ethnologie einzuführen; vielmehr wollte er Marx mit dem avancierten Forschungs-

stand der Ethnologie konfrontieren. Zugleich erwies er sich als ein scharfsinniger Kritiker ethnologischer und anthropologischer Theorien, deren Unklarheiten und Inkonsistenzen er im Rückgriff auf philosophische Traditionen zu klären versuchte. Noch mehr trugen zwei außergewöhnliche Lehrer der Freien Universität dazu bei, das experimentelle, nicht-disziplinäre Lernen nicht etwa zu disziplinieren, sondern Studierende zur kritischen Reflexion akademischer, schulmäßiger Denkweisen herauszufordern: In Klaus Heinrichs religionswissenschaftlichen Vorlesungen lernten auch Ethnologiestudenten, Mythos und Religion als das „Verdrängte der Philosophie“ zu interpretieren; und in den Seminaren des Judaisten und Philosophen Jacob Taubes konnten sie erleben, wie sich die Kunst der Auslegung, die Gadamer im Anschluß an die Tradition „Hermeneutik“ nannte, am Verständnis nicht nur alter Schriften, sondern vor allem lebendiger Mitmenschen bewährt.

In Berlin begünstigte das experimentelle, nicht-disziplinäre Lernen die Aufnahme solcher Impulse, es erschwerte aber ihre Umsetzung in organisierte Forschung und Lehre. Attraktive Themen zogen häufig mehrere hundert Hörer an, aber nur wenige arbeiteten sich in Projektgruppen über mehrere Semester in die Ethnographie einer Region ein und belegten einschlägige Sprachkurse, um empirische Forschungen vorzubereiten. Umgekehrt hatten die etablierten Ethnologen an den westdeutschen Instituten keinen Sinn für Impulse, die damals auch an anderen deutschen Universitäten von Epistemologie, Hermeneutik und Kritischer Theorie ausgingen. Für Hans Peter Duerrs „Traumzeit“ brachten sie jedenfalls so wenig Verständnis auf wie für Lawrence Kraders vermeintlich marxistische Studien; und auch meine Schriften wurden, soweit sie auf Englisch erschienen, in internationalen, nicht aber in deutschen Fachzeitschriften besprochen. Deutsche Ethnologen wie Ernst Wilhelm Müller oder Gerd Koch schlugen Einladungen des Berliner Institutes aus, während Stanley Diamond, Claude Meillassoux, Ikenna Nzimiro, Meyer Fortes und andere als Gastprofessoren oder zu Vorträgen nach Berlin kamen. Dafür gelang einigen westdeutschen Instituten, was in Berlin nur schleppend in Gang kam. Sie richteten transparente, tragfähige Studiengänge ein; und als die deutsche Ethnologie im Lauf der 1980er Jahre ihre Distanz zur französischen und angelsächsischen Anthropologie aufgab, führten Heike Behrend, Thomas Hauschild, Karl-Heinz Kohl, Richard Rottenburg, Werner Schiffauer und viele andere epistemologische, hermeneutische und kritische Überlegungen des Berliner Institutes der akademischen Ethnologie zu.

5. ABSCHIED VOM *TOPOS* DES PRIMITIVEN

Die Ausblendung der NS-Zeit war der wunde Punkt der deutschen Ethnologie gewesen. Ich wiederhole: Um ihn offenzulegen, hatte es genügt, auf der DGV-Tagung 1969 den Konsens zu brechen und die Sache zwar indirekt, aber öffentlich zur Sprache zu bringen. Eine Kritik nicht nur der deutschen, sondern der gesamten Ethnologie hatten

wir, die protestierenden Studenten, damals aber nicht vorzubringen. Nur unsere Forderung, aktuelle Genozide an indigenen Populationen in Brasilien auf die Tagesordnung zu setzen, hatte ins Schwarze getroffen. Denn in der Diskussion stellte sich heraus, daß die versammelten Ethnologen dazu nichts zu sagen wußten; und Otto Zerries unbedachte Bemerkung über die Akkulturierten hatte zu erkennen gegeben, daß Ethnologen sich nur für *P r i m i t i v e* interessierten. Bis zu diesem Zwischenfall hatten auch wir unbefangen von Naturvölkern oder Primitiven gesprochen, so daß das Schweigen und die hilflose, unangemessene Reaktion auf Nachrichten über Genozide für uns zu einem heilsamen Schock wurde, der uns plötzlich nicht nur das Pejorative des Ausdruckes, sondern die Fragwürdigkeit des Konstruktes bewußt machte. Das experimentelle, nicht-disziplinäre Lernen und Denken der 1970er Jahre bot uns die Chance, Distanz zur Ethnologie als *D i s z i p l i n* zu gewinnen und den Begriff zu überdenken, der von jeher ihr Forschungsfeld definiert hatte.

Um dieselbe Zeit, gegen Ende der 1960er Jahre, begann überall in der westlichen Ethnologie und Anthropologie ein Prozeß des Umdenkens, den man als Abschied vom Topos des Primitiven beschreiben kann. In England und Frankreich hatten Ethnologie und *social anthropology* mit der Dekolonisierung viel von ihrer Selbstgewißheit und von der Dynamik ihrer ethnographischen Entdeckungen verloren; und in den USA ging das Goldene Zeitalter, in dem die Anthropologie ein gutes Verhältnis zum Staat gehabt hatte, mit der Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg zu Ende (Rabinow u. Marcus 2008:14). Wenn britische Anthropologen noch die Ausdrücke „primitive society“, „primitive religion“ oder „primitive art“ benutzten, hielten sie lediglich an einer sprachlichen Konvention fest, deren wörtlicher Sinn ihren Erkenntnissen längst nicht mehr entsprach. Lévi-Strauss kehrte zwar die Topoi des Wilden und des Wilden Denkens erneut hervor, aber das gehörte zu den spielerischen Rückgriffen auf Rousseau und Montaigne, die seine Suche nach universalen Strukturen des menschlichen Geistes kontrastieren. Wenn Stanley Diamond (1974) sich auf Rousseau und Radin berief und mit Verve die Partei der Primitiven ergriff, attackierte er in Wirklichkeit Anthropologie und Establishment. Marxistische oder von Marx inspirierte Anthropologen hatten allerdings Schwierigkeiten, ihre Imperialismuskritik, die sich auf die Gegenwart bezog, mit dem evolutionistischen Schema zu vereinbaren, in dem die primitiven als klassenlose Gesellschaften einen unverrückbaren Platz am Anfang oder vor der Geschichte haben. Selbst Lawrence Krader oder Eric Wolf (1969), die auf die Marx'sche Theorie der asiatischen Produktionsweise zurückgriffen, konnten damit zwar die Rolle der Bauern in Revolutionen des 20. Jahrhunderts mit der Marxschen Geschichtsphilosophie – wenigstens oberflächlich – in Einklang bringen, den Topos des Primitiven aber bestenfalls umgehen. Sonst sprach man nun überall statt von primitiven von anderen, fremden oder lokalen Kulturen, statt von *primitive* von *small-scale societies*.

Aber das konnten und können auch heute nur Verlegenheitslösungen sein, die die Dichotomie zwischen „uns“ und den „anderen“, der Moderne und dem Primitiven, *the West* und *the Rest* nicht aufheben. Der einzige Ausweg, den ich aus diesem Dilemma

sehe, ist die Erweiterung der Ethnologie oder Kultur- und Sozialanthropologie zu einer allgemeinen empirischen Anthropologie, die sich auf die philosophische Anthropologie zubewegt. Solche Versuche sind nicht erst, aber besonders häufig in den 1970er Jahren unternommen worden. Ich würde Meyer Fortes, Mary Douglas oder Maurice Bloch als hervorragende Beispiele anführen.⁹ In jedem Fall muß man dazu Materialien und Einsichten der historisch vergleichenden Soziologie und der historischen Geisteswissenschaften nicht weniger nutzen als die ethnographischen Forschungen und Theorien des 20. Jahrhunderts. Was einmal Ethnologie war, wäre dann – trotz des anspruchsvollen Namens „Anthropologie“ – nur eine weniger bedeutende Abteilung eines sehr viel größeren Projektes. Doch dabei hatten und haben Ethnologen – und nur sie – auch die Chance zur Feldforschung, die *per se* eine *persönliche* Begegnung mit anderen Menschen bedeutet. Und mit der Reflexion dieses Verhältnisses gelang in den 1970er Jahren ein Schritt, der die Dichotomie und den Topos oder die Kategorie des Primitiven in ein neues Licht rückt.

Die deutsche Ethnologie hatte Feldforschung bis in die 1960er Jahre als Expedition aufgefaßt, als ein Sammeln von Fakten und Artefakten in primitiven Kulturen; und auch die Feldforschung der *social anthropology* war, von Ansätzen und Ausnahmefällen abgesehen, Beobachtung des Primitiven, der nicht zugleich als ein beobachtendes Subjekt verstanden wurde. Man kann die Einseitigkeit dieser Auffassung von Kommunikation einsehen, ohne die Hermeneutik als Kunst der Selbstausslegung im Anderen oder Husserls Phänomenologie des Anderen zu kennen. Nur wird die Wechselseitigkeit des Beobachtens und Interpretierens leichter transparent, wenn man Ethnographie nicht als Erforschung einer primitiven, vergangenen oder überhaupt der Zeit entrückten Kultur versteht, sondern als eine Hermeneutik des *gleichzeitigen* Fremden, die Beobachten und Beobachtetwerden in eins setzen muß. Denn in diesem Prozeß können die Bilder, die der eine sich vom Anderen und von sich selbst macht, jederzeit durch unvorhergesehene Deutungen und Selbstdeutungen seines Gegenübers in Frage gestellt werden. Daraus ergeben sich zwei Fragen, die wir in den 1970er Jahren am Berliner Institut erörterten: die Frage nach dem Bild, das Andere von uns haben oder hatten, und die nach unserem Bild des Anderen, die wir als Frage nach einer Ethnographie stellten, die sich Wittgensteins „übersichtlicher Darstellung“ annähert, und das heißt Erklärungen erübrigt. Die zweite Frage hat sich bekanntlich auch der Kreis um Clifford Geertz gestellt. Auch Geertz entwickelte seine interpretative Anthropologie im Anschluß an die Hermeneutik, die ihm nicht primär durch Gadamer (auf den er sich später berief), sondern durch Paul Ricoeur zugänglich wurde, und das Konzept der „thick description“ unter dem Einfluß von Gilbert Ryle, der seinerseits von Wittgenstein ausging (Geertz 1973). Wie ich die Frage nach dem Bild, das Andere von uns haben, aus der Phänomenologie des Anderen aufgriff und mit Studien über die Mimesis von Fremden in

⁹ Fortes (1983) und Bloch (1992) überzeugen mich dabei als *Versuche* besonders, so wenig sie miteinander gemein haben.

afrikanischen Ritualen zu beantworten versuchte (Kramer 1987), so erkundete Michael Taussig ausgehend von der Kritischen Theorie das Verhältnis von Mimesis und Alterität in der Moderne und in der Ethnographie Lateinamerikas (1993). Dell Hymes und Johannes Fabian entwickelten ihre Kritik der Anthropologie dagegen unmittelbar aus der Erfahrung der Feldforschung: Hymes wurde auf die Bedeutung von *speech events* aufmerksam (1974), die der Ethnographie vollständig, der historischen Forschung aber allenfalls in Ansätzen zugänglich sind; und Fabian machte Anthropologen bewußt, daß sie die Andern, denen sie im Feld als Zeitgenossen begegnen, in ihren Schriften in eine taxonomisch eigene Zeit versetzten, und daß eben dadurch die Kategorie des Primitiven entsteht (Fabian 1983).

Die Rede von anderen, fremden oder lokalen Kulturen bleibt trotzdem eine Verlegenheitslösung, die den Topos des Primitiven überschreibt, aber nicht auflöst. Das massivste Beispiel für die Unzulänglichkeit solcher Überschreibungen oder Umbenennungen sind die ethnographischen Museen, deren Bestände trotz aller Versicherungen eben weder die fremden Kulturen insgesamt noch gar die Weltkulturen repräsentieren können. Die scharfen Kontroversen um das Humboldt-Forum in Berlin haben die Schwierigkeiten beim Abschied von der Ethnologie als Erforschung und Dokumentation primitiver Kulturen auch an das Licht der Öffentlichkeit gebracht. Dabei sind die Museen nur eine besonders exponierte Komponente des ethnographischen Archivs, zu dem man auch ältere Ethnographien und teils unveröffentlichte Schriften sowie Ton- und Bilddokumente rechnen muß. Korrekt kann diese Erbschaft des 19. und 20. Jahrhunderts nur als Archiv ethnographisch dokumentierter Kulturen verstanden werden (Kramer 2014). Seine Erforschung setzt die Kenntnis der Theorien und erkenntnisleitenden Interessen der Sammler voraus, denen es seine Entstehung verdankt, sei es zum Verständnis des Materials, sei es zur Quellenkritik. Deswegen ist der Abschied von der Ethnologie als Lehre von den Primitiven, die deutsche Nachkriegsethnologie eingeschlossen, noch nicht zu Ende.

LITERATURVERZEICHNIS

BEN-GAVRIEL, Moscheh Ya'akov

1963 „Interview in Deutschland“, *Die Zeit* 18 (37), 13. September 1963:9–10

BLOCH, Maurice

1992 *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press

BRAUKÄMPER, Ulrich

2002 „Trauma einer Ethnologengeneration?“, *Zeitschrift für Ethnologie* 127(2):301–319

BURUMA, Ian

2014 *45. Die Welt am Wendepunkt*, München: Hanser

DIAMOND, Stanley

1974 *In search of the primitive: a critique of civilization*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books

DUERR, Hans Peter

1974 *Ni Dieu – ni Mètre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

1978 *Traumzeit*. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt am Main: Syndikat

FABIAN, Johannes

1983 *Time and the other*. New York: Columbia University Press

FELSCH, Philipp

2015 *Der lange Sommer der Theorie*. Geschichte einer Revolte, 1960–1990. München: C.H. Beck

FEYERABEND, Paul

1976 *Wider den Methodenzwang*. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FORTES, Meyer

1983 *Rules and the emergence of society*. London: Royal Anthropological Institute

GEERTZ, Clifford

1973 „Thick description: towards an interpretative theory of culture“, in: Clifford Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, 3–30. New York: Basic Books

HYMES, Dell

1974 *Sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

JENSEN, Adolf Ellegard

1964 *Myth and cult among primitive peoples*. Chicago: Chicago University Press

KRADER, Lawrence (Hrsg.)

1972 *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum

KRAMER, Fritz W.

1970 *Literature among the Cuna Indians*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum

1987 *Der rote Fes*. Über Besessenheit und Kunst in Afrika. Frankfurt am Main: Athenäum

2014 *Kunst im Ritual*. Ethnographische Erkundungen zur Ästhetik. Berlin: Reimer

KRAMER, Fritz W. und Christian SIGRIST (Hrsg.)

1978 *Gesellschaften ohne Staat*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Syndikat

LÖFFLER, Lorenz

2012 *Ethnographic notes on the Mru and Khumi of the Chittagong and Arakan Hill Tracts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Oriental Series 74.)

MALINOWSKI, Bronislaw

1979–86. *Schriften in vier Bänden*. Herausgegeben von Fritz Kramer. Frankfurt am Main: Syndikat

MICHEL, Ute

1995 „Neue ethnologische Forschungsansätze im Nationalsozialismus? Aus der Biographie von Wilhelm Emil Mühlmann“, in: Thomas Hauschild (Hrsg.), *Lebenslust und Fremdenfurcht*. Ethnologie im Dritten Reich, 141–167. Frankfurt am Main: Suhrkamp

RABINOW, Paul und George E. MARCUS

2008 *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham und London: Duke University Press

SEIDLER, Christoph

2003 *Wissenschaftsgeschichte nach der NS-Zeit: das Beispiel der Ethnologie*. Die beiden deutschen Ethnologen Wilhelm Mühlmann und Herrmann Baumann. www.ethno-im-ns.uni-hamburg.de/download/seidler_ma_arbeit.pdf [zuletzt konsultiert am 12. Oktober 2015]

2004 „Opfer ihrer Erregungen. Die deutsche Ethnologie und der Kolonialismus“, *iz3w* 276:36–38

TAUSSIG, Michael

1993 *Mimesis and alterity*. New York: Routledge

WITTGENSTEIN, Ludwig

1967 „Bemerkungen über Frazers The Golden Bough“, *Synthese* 17:233–253

WOLF, Eric R.

1969 *Peasant wars of the twentieth century*. New York: Harper and Row

