

INTERVIEWS WITH GERMAN ANTHROPOLOGISTS

Herr Piepke, wo sind Sie geboren und in welchem Umfeld wuchsen Sie auf?

Ich wurde 1943 in Danzig geboren. Danzig gehörte damals nicht zu Ostpreußen, sondern war ein Freistaat, der - wie Österreich oder die Tschechei - von Hitler okkupiert wurde. Später wurde er in den polnischen Staat eingegliedert. Ich selbst kenne die Stadt aus früheren Zeiten nicht mehr, da meine Familie bereits 1945 von dort wegging, in den Westen. Auf Umwegen kamen wir nach Süddeutschland und gelangten über Stuttgart schließlich nach Freiburg. Dort machte ich 1962 mein Abitur, am humanistischen Berthold-Gymnasium. Danach entschloss ich mich, in die Steyler Missionsgesellschaft einzutreten – einfach auch aus Interesse an fremden Völkern und Sprachen, das war für mich ja immer eine Herausforderung. Damals gab es eine Aufteilung der Missionsgesellschaft in zwei Bereiche: Zum einen die Philosophie, die in St. Gabriel/Mödling bei Wien ansässig war, und zum anderen die Theologie, die sich in St. Augustin bei Bonn befand. 1962 ging ich zunächst nach Österreich, wo ich bis 1965 Philosophie studierte. Zudem hatten wir dort diverse weitere Fächer, wie die Ethnologie, die Religionswissenschaft und die Linguistik. Damals lehrte zum Beispiel der Linguist Pater Vorbichler ein Semester, er war zu dieser Zeit Professor in Hamburg. Mit ihm war es sehr amüsant, denn wir haben in der Klasse Tonsprachen und Schnalzlaute ausprobiert. Das machte uns auch aufmerksam für verschiedene Strukturen in den afrikanischen Sprachen, zudem bekam man eine generelle Übersicht davon, was Sprache bedeutet. Ich fand diese Dinge sehr spannend.



Können Sie kurz Ihren familiären Kontext beschreiben?

Man könnte meine Familie wohl als Beamtenfamilie aus der Mittelschicht bezeichnen. Durch die Vertreibung aus dem Osten und der Umsiedlung in den Westen hatten wir in gewisser Weise schon etwas Kulturveränderndes erfahren. Als Kind wuchs ich zum Beispiel zweisprachig auf: Zu Hause wurde hochdeutsch gesprochen, auf der Straße sprach man in Stuttgart Schwäbisch und in Freiburg Badisch. Ich konnte den Akzent ohne Probleme innerhalb eines Satzes wechseln. Das trug sicher dazu bei, dass ich sensibel für solche Nuancen wurde. Auch hatten wir im Mansardenzimmer unseres Hauses oft Untervermietungen an Studenten, denn Freiburg war ja eine Studentenstadt. Das waren oft Afrikaner oder Amerikaner, die beispielsweise englisch sprachen. Das war also ganz üblich, mein Elternhaus war allgemein sehr weltoffen. Von daher gab es auch nie Schwierigkeiten bei meiner Berufswahl. Vielmehr meinte meine Familie, es sei allein meine eigene Entscheidung, was ich einmal machen will.

Ging es Ihnen bei Ihrer Entscheidung, in die Steyler Missionsgesellschaft einzutreten, vorrangig um den theologischen oder um den philosophischen Schwerpunkt?

Zunächst ging es mir um die Theologie, auch um später als Missionar arbeiten zu können. Mir war nicht ganz klar, was man in den ersten Jahren des Studiums lernen würde und wozu es nützlich war. Man wurde auf einen ganz anderen Horizont der Theologie gestoßen, man denke nur an die vergleichende Religionswissenschaft oder die Linguistik. So rückte natürlich eine neue Perspektive der Theologie in mein Blickfeld. Das fand ich sehr faszinierend.

Es liegt ja auch nicht zwangsläufig auf der Hand, dass eine Person, die Theologie studiert, anschließend in die Mission geht. Was war Ihre Motivation dafür?

Mich interessierte sicherlich die Andersartigkeit, mit der man die gleiche Sache angeht oder ausdrückt. Ob das jetzt Gott ist oder der Mensch oder die Welt, es geht ja immer um dieselben menschlichen Grundzüge des Lebens, die man auf viele verschiedene Arten darstellen kann – vor allem auch in geschlossenen Systemen, die Sinn machen. Das waren Kulturen mit eigenen Traditionen, etwa in den Bereichen der Folklore, der Musik und der Philosophie. Mich faszinierte auch, wie all diese Aspekte ineinander aufgebaut waren. Zudem wollte ich heraus aus Europa, aus Deutschland, das war mir alles zu eng und zu festgefahren, zum Beispiel bei den kirchlichen Traditionen. Damals kam auch das Konzil und so entstand in Südamerika die Befreiungstheologie. Ich begeisterte mich dafür und wollte zunächst nach Mexiko gehen, was wegen der schwierigen Visapolitik letztlich aber nicht möglich war. Als Kleriker kam man nicht für längere Zeit ins Land, sondern erhielt lediglich ein Touristenvisum. Mexiko war ja seit der Revolution - und bis in die Gegenwart - recht antiklerikal, die entsprechenden Bestimmungen wurden erst vor ein paar Jahren gelockert. Damals musste man nach dem Ablauf der sechs Monate das Land verlassen, um anschließend wieder einreisen zu können. Das war im Prinzip nur für Bürger der Anrainerstaaten möglich, also US-Bürger oder Mittelamerikaner. Für Europäer war es nicht so leicht. Also wurden sie von der Missionsgesellschaft dort nicht hingeschickt, weil es einfach zu teuer war.

Da Mexiko für mich also nicht möglich war, ging ich Anfang 1970 nach Brasilien. Dort kam ich in die Großstadt São Paulo und wurde im März des Jahres ins Innere des Landes geschickt – in die Provinzstadt Araraquara, etwa dreihundert Kilometer nördlich von São Paulo. Damals sprach ich kein Wort Portugiesisch, doch nach einem halben Jahr ging es schon recht gut, so dass ich bereits frei predigen konnte. Nach einem Jahr gab ich Unterricht am örtlichen Gymnasium, in den Fächern Gemeinschaftskunde und Sozialkunde. Die weltlichen Professoren und die Einheimischen wollten diese Fächer nicht übernehmen, denn es war die schwierige Zeit der Militärdiktatur. Diese hatte bereits 1968 begonnen und um 1970 gab es eine Phase starker Verfolgung. Von daher musste man offiziell die Militärdoktrinen vertreten, um nicht in den Verdacht des Vaterlandsverrats zu geraten. Es gab vorgefertigte Lehrbücher, die den glorreichen General und die wunderbar funktionierenden Ministerien priesen, obwohl de facto überhaupt nichts lief. Die Schüler waren aber nicht dumm und wollten diese ganzen Sachen partout nicht hören. Ich unterrichtete zudem an der Abendschule, bei vierzig Grad Hitze, ohne Ventilation. Da kamen dann Leute zwischen achtzehn und dreißig Jahren, die tagsüber arbeiten mussten. Ihnen konnte man ebenfalls nicht viel von der Generalideologie verkaufen, sie kannten das Leben und wussten, wie hart es ist. Ich musste praktisch den ganzen Unterricht selbst erfinden und brachte alle möglichen Themen, die sie interessierten – etwa religionswissenschaftliche Inhalte, aber auch ethnologische. Ich erklärte ihnen die Hintergründe ihrer eigenen Kultur, die sie ja nie reflexiv wahrgenommen hatten. So erhielten sie die Möglichkeit, ihre eigene Situation besser verorten zu können. Auch das Verhältnis der Brasilianer zu den Indigenen oder zur Ökologie kam zur Sprache, diesbezüglich gab es ja damals ein sehr negatives Verhältnis. Alles, was außerhalb des eigenen Gartens wuchs, wurde als Unkraut wahrgenommen, das beseitigt werden müsse. Ganz langsam versuchte ich ihnen beizubringen, dass sie doch wertvolle Schätze - wie etwa den Regenwald - besitzen, die man pflegen sollte. So konnte ich helfen, den Mentalitätswandel ein wenig anzustoßen.

Lehrten Sie dort an einem katholischen Internat?

Ich wohnte in einem katholischen Internat, doch ich unterrichtete am Gymnasium, das eine öffentliche Schule war. An den Privatschulen gab es drei Turnusse – morgens, mittags, abends. Meine Stunden dort waren, wie gesagt, meist am Abend, zwischen halb zehn und halb elf, wenn alle schon erschöpft vom Tag waren. Meine Themen wurden jedoch interessiert aufgenommen, die Leute haben sich rege beteiligt. Ich lehrte auch über die Sekten, den Spiritismus, über Geister und Magie. Die Schüler waren vollauf begeistert und es war eine schöne Zeit.

Im politischen Kontext leisteten Sie dort ja auf gewisse Weise subversive Arbeit.

Ja, das war bestimmt subversive Arbeit. Vor Ort gab es aber nicht allzu viel Militär, daher standen wir nicht so stark unter Aufsicht. Als ich fünf Jahre später nach São Paulo ging, kam ich schneller in Schwierigkeiten.

Ich lernte seit meiner Ankunft Portugiesisch und kam durch meinen Unterricht zunehmend in die Sprache rein. Eigentlich habe ich nur eine Stunde Sprachunterricht in meinem Leben gehabt, bei einem alten Pater, der mich in der Sakristei eine Messe lesen ließ. Ansonsten lernte ich die Sprache auf der Straße und mit den Kindern und Jugendlichen am Gymnasium. Das war die beste Form des Lernens, und die Grammatik eignete ich mir privat an. Da ich auch Latein und Griechisch beherrsche, gab ich später in kleinen Seminaren Unterricht für diese beiden Sprachen. Es gab keine entsprechenden Bücher und so musste ich eine eigene Grammatik erstellen. Das Vokabular für Portugiesisch las ich mir anhand zeitgenössischer brasilianischer Literatur an und befasste mich zudem auch mit brasilianischen Soziologen und Ethnologen – höchst interessant! So kam ich mehr und mehr in das ganze Milieu hinein und in São Paulo ging ich an ein theologisches Institut, das von verschiedenen katholischen Orden gegründet worden war. Bereits nach einem halben

Jahr wurde ich zum Rektor des Instituts gewählt. Auch war ich der einzige Ausländer dort, alle anderen Personen waren Brasilianer. Man wählte mich zum Leiter und dann kam ich, wie gesagt, in Schwierigkeiten: Die damalige Geheimpolizei kontrollierte natürlich alle Professoren und so wurden beispielsweise meine Predigten mitgeschnitten. Auch engagierten wir uns bei politischen Aktionen, die von der Hochschule aus gegen die Regierung gingen. 1977 oder 1978 gab es einen großen Streik in São Paulo, der vom damaligen Gewerkschaftsführer bei VW, Lula, mitgetragen wurde – heute ist er übrigens der Präsident des Landes. Streiken war damals natürlich verboten und das Militär riegelte ganze Teile der Stadt ab, vor allem die Fabriken und die Wohnviertel der Arbeiter. Man wollte die Leute aushungern lassen, es gab bald nichts mehr zu essen. Wir haben uns dann von der Kirche aus organisiert und auch die Fakultät war dabei: Die Studenten sammelten auf den Pfarreien Lebensmittel, packten sie in der Fakultät auf Lastwagen und fuhren sie nachts auf Schleichwegen zu den Betroffenen. Das war gefährlich, denn das Militär kontrollierte sehr streng. An meinen Wohnort kamen sie beispielsweise jede Woche, doch ich war meist nicht zu Hause, sondern an der Fakultät. Sie fragten die Köchin, wo ich sei und was ich mache und so weiter. So zeigten sie Präsenz, aber zum Glück ist mir nie etwas geschehen. Gegen Ende der siebziger Jahre kam glücklicherweise die Wende, die neue Demokratie begann und das Militär dankte ab. Damit war auch dieser Spuk vorbei, doch vorher sind es gefährliche Zeiten gewesen. Viele Geistliche, Ordensschwestern oder aktive Laien sind während der siebziger Jahre verschwunden, die Polizei brachte sie um. Eigentlich weiß man bis heute nicht, wo sie geblieben sind. Damals lernte ich zufällig einen höheren Offizier der Luftwaffe kennen, der mir erzählte, wie sie ganze Flugzeuge mit politischen Gefangenen voll packen mussten, die an Händen und Füßen gefesselt waren. Dann flog man hundert Kilometer aufs offene Meer, öffnete die Heckklappe und warf alle hinaus. Später hat man nie mehr etwas darüber erfahren – im Gegensatz zu Argentinien oder Chile, wo die Militärdiktaturen aufgearbeitet werden. In Brasilien hingegen sind solche Dinge unter den Teppich gekehrt worden, interessanterweise von den Brasilianern selbst. In diesem Punkt sind sie, meiner Meinung nach, sehr fatalistisch. Für mich persönlich war es damals eine sehr interessante Zeit, da ich ja mitten im Volk war und die ganzen sozialen Probleme hautnah mitbekam.

Wie lange lebten Sie in Brasilien?

Zehn Jahre, von 1970 bis 1980. In São Paulo bekam ich auch Kontakt mit den Schwarzen-Gemeinden, vor allem den afrobrasilianischen Gruppierungen und dem so genannten Candomblé. Überall in der Stadt hatten sie kleine Versammlungsräume (Terreiros), in denen sie sich meist freitags oder samstags trafen, um Feste für ihre Gottheiten zu veranstalten. Das interessierte mich sehr und Anfang der neunziger Jahre war ich in Rio de Janeiro, um eine Feldforschung bei diesen Gruppierungen zu machen.

1980 musste ich Brasilien quasi aus akademischen Gründen verlassen, denn ich hatte kein Doktorat. Um weiter im Hochschulbetrieb bleiben zu können, musste man jedoch doktorieren. Ich ging nach Rom, um dort an der Jesuiten-Universität Gregoriana mein Doktorat in Theologie zu machen, welches ich 1983 abschloss. Anschließend konnte ich aber nicht nach Brasilien zurück, wie ich es eigentlich geplant hatte, sondern kam hier nach St. Augustin, wo es einen akuten Personalmangel gab. Der Direktor des Anthropos-Instituts, P. Wilhelm Saake, war 1979 verstorben, sein Nachfolger P. Louis Luzbetak war ein US-Amerikaner, der nur drei Jahre blieb, bevor er 1982 wieder in die USA ging. Anschließend war für ein Jahr P. Anton Quack der Leiter, er doktorierte damals gerade in Köln. Dann fand man mich in Rom und meinte zu mir, dass ich das Institut übernehmen und gleichzeitig an der Hochschule Theologie dozieren solle. 1986 wurde ich schließlich Direktor, nachdem der Missiologe Karl Müller für drei Jahre die Interimsleitung inne gehabt hatte. Bis heute leite ich das Institut und dozierte viele Jahre an der Hochschule. Das war an und für sich eine interessante Sache, weil ich so die Theologie von der Ethnologie und der Religionswissenschaft her aufbauen konnte – und nicht mehr über die Vätertheologie des Mittelalters. Das interessiert die Studenten hier auch gar nicht, der alte Ansatz war schon zu meiner Studienzeit furchtbar langweilig. Also krepelte ich die ganze Angelegenheit um und fange bis heute mit einem ethnographischen Spektrum an, wenn ich beispielsweise über die Schöpfung spreche. Da komme ich zuerst auf die Schöpfungsmythen verschiedener Völker zu sprechen und lege dar, welche Vorstellungen von der Welt und der Schöpfung überhaupt existieren. Dann erkläre ich die diversen Arten von Mythologien und was jeweils dahinter steht – etwa Zerstückelungsmythos oder heilige Hochzeit. Dazu haben wir hier auch sehr viele religionswissenschaftliche und ethnologische Videos gesammelt, die zur Veranschaulichung in den Vorlesungen genutzt werden können.

Gab es denn Widerstände, als Sie das Fach inhaltlich neu ausrichteten?

Nein, jeder Lehrstuhl kann vollkommen frei wählen, worüber doziert wird. Man kann das Fach im Grunde genommen so aufbauen, wie man es für richtig hält. Von den Studenten kommt auch kein Widerspruch, sie sind vielmehr froh darüber, etwas Neues und Interessantes zu hören. Uns redet also niemand rein, was unter einer doktrinären Aufsicht sicher schwieriger geworden wäre. Doch wir unterstehen keinem Bischof oder irgendeiner Institution, als Ordensschule

sind wir unabhängig. Nur der Papst oder der Generalsuperior in Rom könnten Einwände äußern, aber sie sind weit weg und kümmern sich nicht darum, was der Einzelne lehrt. Von daher ist die Gefahr einer Intervention nicht sehr groß.

Wie sah das Ethnologische als Bestandteil der Lehre aus, bevor Sie kamen?

Das war natürlich sehr getrennt und existierte - wie etwa auch die Religionswissenschaft - als eigenständiges Fach, parallel zur katholischen Theologie, der Dogmatik. Wie die Studenten das für sich zusammenbrachten, das kann ich nicht genau sagen. Ich vermute, dass die meisten Studierenden die Inhalte gar nicht verbanden, was ja auch schwierig ist. In der Dogmatik geht es einerseits um den Glauben und um die katholischen Glaubenssätze. Was nicht diesen Glaubenssätzen entspricht, wird als Irrlehre bezeichnet. Auf der anderen Seite gibt es natürlich die Ethnologie und die Religionswissenschaften, die viele verschiedene Religionsgebäude aufzeigen. Es ist in den ersten Semestern sicher nicht ganz leicht, das alles unter einen Hut zu bekommen. Daher versuchen wir - viele unserer Professoren waren ja auch draußen im Feld -, das mit einem anderen Gesicht zu präsentieren und das Christentum eben in den Strom der Kulturen und Religionen zu stellen. Dabei kann man auch sehr gut unterscheiden, was - kulturell bedingt - eben anders ist. Was ist beispielsweise der Kern der Aussage bei abendländischen Religionen? Und meine Erfahrung in den fünfundzwanzig Jahren als Hochschullehrer zeigt, dass die Studenten für solche Sachen sehr dankbar sind, weil ihnen so ein ganz anderer Glaubenshorizont eröffnet wird.

Ist es nicht schwierig, da eine Balance zu finden? Selbst wenn man den Katholizismus vergleichend betrachtet, geht es doch sicher auch darum, die Privilegierung der katholischen Lehre zu zeigen.

Die Privilegierung ist ja, so würde ich sagen, eine reine Glaubenssache. Ich muss für eine mir plausible Wahrheit optieren können, und das soll unseren Studenten auch möglich sein. Das ist letztlich aber eine persönliche Gewissenssache, die jeder für sich entscheiden muss. Ich kann an der Hochschule nur zeigen, dass es eben Millionen von Menschen gibt, die von ihrer Tradition her ganz andere Optionen haben und in ihrem jeweiligen Glauben ebenfalls eine Wahrheit in den Mittelpunkt stellen. Und ich kann auch nur zeigen, dass wir das respektieren müssen. Es gibt Traditionen in unserer Kultur und unserer Religionsgeschichte, die die Welt bis heute bewegen – das liegt nicht irgendwo am Rande, sondern wirkt bis in die einfachsten politischen Entscheidungen der Gegenwart hinein. Von daher kann man das nicht einfach als Irrglauben abtun und zur Seite schieben. Gleichzeitig enthebt mich das aber nicht davon, selber zu optieren. Ich kann nicht sagen, alles ist gleich wahr. So kann ich nicht leben. Ich muss eine Überzeugung haben, einen Standpunkt, von dem aus ich handeln und denken kann. Das verstehen die jungen Leute schon, auch wenn man immer wieder merkt, dass es ein paar ängstliche Gemüter gibt, die doch sehr verunsichert sind. Denen sage ich immer, dass auch sie einmal zur Welt kommen müssen und nicht immer nur das übernehmen können, was ihnen im Katechismus eingetrichtert worden ist. Sie müssen selbst denken lernen und ihre Option wählen. Und wenn der christliche Glaube nicht vernünftig ist, dann ist er unsinnig. Er muss einen Vernunftcharakter haben. Generell sind die Reaktionen an der Hochschule aber positiv, der breite Horizont wird honoriert. Viele stehen ja heute auf Positionen in den kirchlichen Institutionen, die beispielsweise auch mit Entwicklungshilfe zu tun haben. Da sind sie froh, hier bei uns eine Basis mitbekommen zu haben.

Kommen wir noch einmal zu Ihren Studienjahren. Sie gingen 1962 nach St. Gabriel?

Ja, genau. Das war auch schon die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Welche Situation fanden Sie in St. Gabriel vor und wie veränderte sie sich im Verlauf des Konzils?

Ich kam in eine traditionelle Ordensdisziplin hinein. Es war üblich, halb fünf Uhr morgens aufzustehen; wir waren etwa zwanzig Personen pro Schlafsaal. Die Betten standen dort immer zu zweit und wurden eigentlich nur durch Schränke voneinander abgetrennt. Die erste Zeit war schwierig, ich bekam nachts immer Bücher an den Kopf geworfen, weil ich schnarchte – und es war ja auch neu für mich, in solch einer Gemeinschaft zu leben. Alles war streng organisiert und vorgegeben: Am Morgen stand zunächst die Meditation an, dann kam die Messe, anschließend gab es Frühstück. Es folgte ein Vortrag, eine Vorlesung - meist in Philosophie - schloss sich an, und nachmittags kamen die Seminare oder die sportlichen Aktivitäten. Gegen neun Uhr abends war schließlich Schluss und man ging nie spät ins Bett, da man wieder sehr früh aufstehen musste. Das war natürlich eine Umstellung. Dazu kam der ganze äußere Habitus: Man musste beispielsweise schwarze Talare tragen und kam nicht viel aus dem Klosterbereich heraus. Wollte man ins Dorf oder nach Wien, musste man um Erlaubnis fragen und sich ein paar Schillinge geben lassen, weil man selbst kein Geld besitzen durfte. Es war also noch diese sehr traditionelle Form. Die Vorlesungen in Philosophie waren während der ersten Jahre in Latein, wie auch der gesamte Unterricht und die Lehrmaterialien. Während der Seminare wurde in Latein erklärt und man musste in Latein antworten. Zudem gab es ein mündliches Examen. Das war fürchterlich. Zum

Interview vom 11.05.2009, durchgeführt am Anthropos-Institut in St. Augustin (Freigabe durch J. Piepke am 13.06.2011)

Transkription: Wencke Jäger, Edierung: Vincenz Kokot

Ansprechpartner: Dieter Haller (dieter.haller@rub.de) Internet: www.germananthropology.de

Glück hatte ich bereits in der Schule neun Jahre lang diese Sprache gelernt, aber wir sprachen sie ja nicht im Alltag, sondern lasen nur die Literatur auf Latein. Dann kam das Konzil, mit jedem Monat und jedem Bulletin aus Rom erreichten uns Neuerungen. Das machte sich natürlich stark bemerkbar, etwa bei der Kleider- und der Zimmerordnung. Die bestehenden Strukturen wurden aufgebrochen, zum Teil gegen den Widerstand der Oberen, die das so schnell nicht mitmachen wollten. Doch die Reformen wurden durchgekämpft und als das Konzil 1965 zu Ende war, hatte sich schon viel geändert. Wir trugen dann keinen Talar mehr, hatten freien Ausgang und auch etwas Geld zur Verfügung.

Welche ethnologischen Lehrer hatten Sie damals?

In St. Gabriel gab es den Pater Paul Schebesta. Er war ja nie missionarisch tätig gewesen, sondern ging als Ethnologe nach Afrika. Dort arbeitete er vor allem unter den Pygmäen. Außerdem gab es Pater Stephen Fuchs, der später in Bombay am »Indian Institute of Culture« tätig war. Durch ihn hörten wir zum ersten Mal von den Wildbeutern. Zudem gab es den bereits erwähnten Linguisten Vorbichler, der später Professor in Wien wurde. Auch Martin Gusinde war damals noch in St. Gabriel, allerdings weigerte er sich, Unterricht zu geben. Er war bereits pensioniert oder spielte zumindest den Rentner, obwohl er sicher noch in der Lehre hätte mitwirken können. Für uns junge Leute blieb er unnahbar und wirkte immer etwas hochnäsig.

Erfuhren Sie von Martin Gusinde denn etwas über seine Forschungen?

Nein, gar nichts. Er sprach weder mit uns Studenten, noch mit seinen Kollegen. Auch private Dinge erwähnte er nicht.

Wie würden Sie Pater Schebesta charakterisieren?

Er war sehr umgänglich, also das genaue Gegenteil von Gusinde. Schebesta wirkte sehr weltgewandt und lustig, auch war er pädagogisch geschickt. Er konnte die jungen Leute sehr gut in die Themen einführen und half ihnen, Kenntnisse zu erwerben. Wir hatten oft Seminare bei ihm und er war bei uns sehr beliebt. Er lehrte, wie gesagt, Ethnologie und hat vor allem über die Völker Afrikas berichtet. Allgemeine Ethnologie hatten wir eher bei Fuchs.

Worin bestand diese allgemeine Ethnologie?

Es gab eine Einführung in die Ethnologie, wie es auch heute noch üblich ist. Außerdem ging es um Religionsethnologie, um die Einführung in verschiedene Gesellschaftstypen und um die Klassifikationen von Verwandtschaftsbeziehungen. Ferner befasste man sich mit der Kulturkreislehre, dem Erbe von Pater Wilhelm Schmidt – obwohl damals niemand mehr die Kulturkreislehre vertrat. Es wurde nur historisch gezeigt, was Schmidt aufgebaut hatte und wie es sich mit dem Diffusionismus weiterentwickelte. Denn insgesamt war das alles ja komplizierter, als Schmidt sich das zunächst dachte. Ein diffusionistischer Ansatz wurde von den Lehrenden schon vermittelt, man nahm an, dass sich die Kulturen von bestimmten Kernpunkten aus verbreitet haben. Es gab natürlich unterschiedliche Theorien darüber, vom welchem geographischen Raum das ausging – dem afrikanischen Grabengebiet oder Zentralchina oder Java. Darüber wurde viel diskutiert. Doch das sind eben Theorien und bis heute lässt sich diesbezüglich keine abschließende Aussage treffen.

Es ging also schon eher um kulturhistorische Fragen?

Ja. Und von den einzelnen Kulturen kam man dann zu den Kulturkreisen und schaute sich zum Beispiel an: Was sind Nomaden und was zeichnet das nomadische Leben aus? Wie sind die Verwandtschaftsverhältnisse, wie sind die Besitzverhältnisse? Was charakterisiert ihre Religion? Was unterscheidet Nomaden von Ackerbauern? Es ging auch um die frühen Städtetkulturen. Ferner befassten wir uns viel mit den so genannten „primitiven“ Kulturen, denn Schebesta und andere hatten dazu ja vorwiegend gearbeitet. Er sagte auch, dass man diese Gruppen besser als Naturvölker bezeichnen sollte, nicht als „primitiv“. Dass man über die Naturvölker zum Ursprung der Kultur als Ursprung der Gottesidee gelangen könne, daran glaubte auch Schebesta schon nicht mehr. Er verwies darauf, dass all diese Kulturen bereits Tausende von Jahren Entwicklung hinter sich hätten und man käme über das, was man heute vorfindet, nicht zu irgendeinem Urgrund. Insofern war man in St. Gabriel kritisch genug, sich nicht an die Erbschaft von Pater Wilhelm Schmidt zu hängen. Es ging freier zu.

Gab es denn Austausch mit den Kollegen an der Universität in Wien?

Ja. Allerdings war Koppers in den sechziger Jahren schon nicht mehr an der Uni tätig, er hatte bereits ein hohes Alter erreicht und verstarb dann bald. Doch dadurch, dass der Lehrstuhl von St. Gabriel aus besetzt war, gab es eine ziemlich enge Verbindung zum Wiener Institut für Völkerkunde. Ich erinnere mich zum Beispiel daran, wie Gusinde seine

Interview vom 11.05.2009, durchgeführt am Anthropos-Institut in St. Augustin (Freigabe durch J. Piepke am 13.06.2011)

Transkription: Wencke Jäger, Edierung: Vincenz Kokot

Ansprechpartner: Dieter Haller (dieter.haller@rub.de) Internet: www.germananthropology.de

ganzen Gegenstände, die er aus dem Feuerland mitgebracht hatte, in Wien ließ. Er pflegte zum Wiener Institut also stärkeren Kontakt als innerhalb St. Gabriels. Wir Studenten hatten in St. Gabriel eigentlich keine Beziehungen zur Universität in Wien, das war eine ganz andere Welt. Wir besuchten mal das Museum, doch das war alles. Wir waren damals eben Ordensstudenten, wie hätten wir einen Austausch mit weltlichen Studenten finden können?

Gehen wir noch einmal etwas näher auf Ihre Zeit in Brasilien ein. Als Ende der siebziger Jahre die Militärdiktatur endete, wie veränderte sich da Ihre Arbeit in der Befreiungstheologie?

Während der kurzen Zeit, in der ich dann noch in Brasilien war, änderte sich im Prinzip nicht viel. Das kam erst später. Die ersten Jahre nach dem Ende der Militärdiktatur waren verstärkt dem Ausbau der Basisgemeinden gewidmet. Es wurde versucht, ein Netz von Basisgemeinden zu etablieren, das sich sozialpolitisch stark betätigte. Dabei lag der Akzent auf dem Politischen, denn jetzt entstanden ja auf einmal auch viele neue Parteien, die es zuvor nicht geben durfte. Von daher stellte sich die Frage, in welcher Partei der kleine Mann, der Christ vor Ort, mitwirken sollte. Man legte sich dann mehr oder weniger auf die Arbeiterpartei PT fest, in der auch der heutige Präsident Lula da Silva (2003 - 2011) Mitglied wurde. Damals lud ich ihn - er war noch immer Gewerkschaftsführer bei VW - an unsere Fakultät ein, wo ein Symposium stattfand. Es gab eine Podiumsdiskussion, bei der er und unsere Professoren diskutierten, zudem waren alle Studenten anwesend. Der Saal war gerammelt voll und die Diskussionen über Gewerkschaften und Kirche waren äußerst interessant. Es ging auch darum, in welche Richtung sich das Land nun bewegt, welche Weichen gestellt werden. Zu diesem Zeitpunkt - 1979 - konnte noch niemand ahnen, dass er mal Präsident werden würde. In den Basisgemeinden und bei der Befreiungstheologie gab es also ein durch und durch bewegtes Leben, was sich jedoch ab Mitte der achtziger Jahre änderte. Ich war da schon nicht mehr in Brasilien, sondern wurde nur durch meine Kontakte vor Ort informiert. Unter anderem das Aufkommen amerikanischer Freikirchen und Sekten, die verstärkt mit US-Geldern ausgestattet waren, trug zu einer veränderten Lage bei. Alle versuchten jetzt, da die Militärdiktatur vorbei war, Freiräume zu gewinnen und intervenierten massiv. Zum Teil wurde das sicher bewusst von den USA gesteuert, die ihren Einflussbereich zu erweitern suchten. Diese Sekten versprachen den Leuten das Blaue vom Himmel und waren komplett apolitisch. Heute sieht das wieder ganz anders aus, da gab es in den letzten zehn Jahren wieder einen Wandel. Doch Mitte der achtziger Jahre waren diese Gruppen gegen jegliche politische Beteiligung. Für uns war diese Haltung natürlich ein Dorn im Auge, denn wir versuchten ja, in den Basisgemeinden ein gewisses politisches Bewusstsein zu vermitteln. Es ging um die Verantwortung für das Gemeinwohl und um Partizipation, etwa bei Wahlen. Wir wollten zeigen, dass man um die grundlegenden Dinge kämpfen kann, um Wasser oder Strom oder Straßen. Doch der Einfluss dieser Sekten verdichtete sich und in den neunziger Jahren bildeten sich einheimische Freikirchen, die auch auf rein kommerzieller Ebene ihre zweifelhafte Religion entfalteten. So hat zum Beispiel der Bischof der Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, in mehr als fünfzig Ländern der Erde Niederlassungen und verfügt über ein enormes Vermögen. Das fing damals mit Lotterieverkäufen und angebliche Wunderheilungen an, so nach dem Motto: »Je mehr man spendet, umso mehr wird Gott einem zurückgeben.« Der Aufbruch der Basisgemeinden wurde zunehmend in den Hintergrund gedrängt. Selbst als ich vor zwei Jahren in Sao Paulo bei unserem Seminar war, wurde das sichtbar: Diese Freikirche hatte unweit einen riesigen Tempel gebaut, in dem fünftausend Menschen zu einem Wunderheiler kommen.

So etwas ist aus ethnologischer Sicht natürlich spannend: Die Erforschung von Synkretismen.

Ja, das ist ein ganz spannendes Phänomen, zu dem es auch schon Studien gibt. Ich selbst habe nicht direkt mit diesen Sekten gearbeitet, sondern verstärkt mit afrikanischen Terreiros (Candomblé-Gemeinschaften). Ich bin in Nova Iguaçu bei Rio de Janeiro auch als Mitglied eines Terreiros initiiert worden – es war also kein Problem, dass ich ein katholischer Pater bin. Ich sagte zu ihnen, dass ich sie kennen lernen möchte und verstehen will, wie das mit ihren Geistern funktioniert. Daraufhin wurde ich eben initiiert und mir wurde mein Hauptgeist, Oxalá, zugeschrieben. Ich ging stets in ihre Veranstaltungen, machte Interviews und fotografierte. Das war sehr interessant und ich muss sagen, ihr Weltbild ist sehr plausibel: Alles, was in der hiesigen Welt geschieht, hat einen gewissen Pendant in der Transzendenz. Diese Transzendenz ist in verschiedene Herrschaftsbereiche aufgeteilt, die wiederum von bestimmten Geistern oder Gottheiten beherrscht werden. Der Mensch muss in einem Harmonieverhältnis mit dieser transzendenten Welt stehen, dann geht es ihm gut und er ist gesundheitlich in Ordnung. Wenn jedoch irgendwo Fehler auftreten, muss nachgeforscht werden, wo das Harmonieverhältnis gestört ist. Durch welche Aktionen ist etwas geschehen, was den Energiefluss von oben, der durch die Gottheiten kommt, beeinträchtigt hat? Das kann sowohl an mir selber liegen, oder beispielsweise an meinem Nachbar, der mir Böses will und einen Schadenszauber angewendet hat. Um herauszufinden, was vorgefallen ist, muss man in der Regel zu einem Heiler gehen, der dann die Kaurischnecken wirft. Er schaut und sucht nach der Störung und berichtet schließlich – zum Beispiel: »Dein Schwiegersohn geht fremd und darum ist deine Familie oder deine Ehefrau krank.« Doch du sollst ihn nicht direkt zur Rede stellen, sondern interessanterweise wird erneut ein Zauber angewandt, so dass der Schwiegersohn sich ändert und die Harmonie wieder hergestellt ist. Der Schwiegersohn ändert sich also nur, wenn ihm von oben eine Kraft eingeflößt wird. Es ist auch ganz genau festgelegt,

Interview vom 11.05.2009, durchgeführt am Anthropos-Institut in St. Augustin (Freigabe durch J. Piepke am 13.06.2011)

Transkription: Wencke Jäger, Edierung: Vincenz Kokot

Ansprechpartner: Dieter Haller (dieter.haller@rub.de) Internet: www.germananthropology.de

was der Geschädigte mitbringen muss - etwa ein Huhn oder eine bestimmte Menge Reis - und wann es wie angewendet wird. Wenn alles richtig gemacht wird, dann funktioniert die Harmonie wieder; wenn es nicht funktioniert, dann ist mit der Opfergabe etwas falsch gelaufen – also eigentlich ein in sich stimmiges System. Harmonie gilt darin als festes Verhältnis, das nicht gestört werden darf. Treten Störungen auf, beseitigt man sie durch bestimmte Riten.

Es ist sehr schwierig zu vermitteln, dass so etwas in der katholischen Kirche anders funktioniert. Einmal gab es im Terreiro einen besonders schweren Fall der Störung, woraufhin man mich bat, das für die Taufe genutzte Öl zu holen, um bei einem Ritus das Gleichgewicht wieder herzustellen. Ich meinte daraufhin, dass es in meiner Religion nicht nach diesem Muster funktioniere und man verdächtigte mich, meinen eigenen Zauber nicht preisgeben zu wollen. In ihrem Weltbild wurde ich immer als der stärkere Zauberer mit der größeren Kraft angesehen, weil ich eben durch einen Bischof bestimmt worden war. Davor hatten sie unheimlich viel Respekt. Ich war zum Priester geweiht worden, ergo musste ich übernatürliche Kräfte besitzen. Diese Vorstellung konnte ich ihnen auch nicht ausreden.

Innerhalb der deutschen Ethnologie gibt es meines Wissens ja nur wenige Kollegen, die sich mit der afrobrasilianischen Thematik befassen haben.

Ja, da gibt es kaum jemanden. Früher beschäftigte sich Rainer Flasche damit, aber ich weiß gar nicht, ob er noch lebt.

Mir fällt neben Mark Münzel noch Hubert Fichte ein, der mit seinen Schriften an der Grenze zwischen Ethnologie und Poesie lag. Wie schätzen Sie seine Interpretationen der religiösen Praktiken in Brasilien ein?

Das kann ich nicht so genau sagen. Mir ist allgemein als Hauptproblem bei europäischen Forschern aufgefallen, dass sie diese religiösen Dinge nie verstanden haben. Sie haben sich - beispielsweise die zwei Doktoranden Fernando Giobellina Brumana und Elda Gonzales Martinez, deren Buch¹ ich früher rezensiert² habe - zwar in Brasilien initiieren lassen, doch sie kamen nicht in das System rein, weil sie nicht so sehr daran glaubten, dass das funktioniert. Sie blieben als Nichtgläubige immer auch betrachtende Außenstehende. Und so interpretierten sie das, was sie sahen, falsch. Ich sage immer: Man muss sich in diese Weltbilder, zum Beispiel des Candomblé, hineindenken und sie auch mal akzeptieren – und sei es nur als Arbeitshypothese. Ansonsten kommt man nie dahinter, was eigentlich gemeint ist oder was da gerade geschieht. Und von der Gewalt, die bei Fichte ja eine bedeutende Rolle spielt, ist da nie die Rede, das wird vollkommen abgelehnt. Untereinander bezeichnen sich die Anhänger als friedfertige Leute, die zu allen anderen Personen gewaltfreie Beziehungen pflegen. Was wir als Gewalt ansehen, etwa bei den Opferriten, fällt für sie gar nicht in diese Kategorie. Wenn etwas geopfert werden muss, dann geschieht es nicht zu Unrecht, sondern weil ein Schutzgeist von oben es so verlangt. Sie führen also nur das Göttliche aus und sehen ihr Handeln nicht als Gewalt an. Beschreibungen von Außenstehenden können da nicht erkennbar machen, was eigentlich in den Leuten vorgeht.

Auch die Trance ist ein wichtiger Bestandteil in der Mediation zwischen Himmel und Erde; die Personen, die in Trance fallen, können die Äußerungen des Geistes übermitteln. So etwas muss man einmal mitgemacht haben. Auch die Führerin, die mich initiiert hat, fiel oft in Trance, auch gänzlich ohne Festivitäten. Bei einem ihrer Trancezustände bekam sie Besuch von einem vierhundert Jahre alten Indianergeist, der durch sie mit mir sprach. Sie wechselte ihre Stimme und sagte plötzlich mit einem tiefen Bass: »Hol mir mal eine Zigarre.« Ich kam dem Wunsch nach, der alte Indianer rauchte vor sich hin und für etwa eine halbe Stunde unterhielten wir uns über alles Mögliche. Dann kam sie zurück und musste sich wegen der großen Erschöpfung nach der Trance erst einmal erholen, während sie mich berichten ließ, was der Indio gesagt habe. Das sind wirklich interessante Phänomene und die Leute sind fest davon überzeugt, dass der Geist wirklich zu ihnen kommt. Ich hatte bemerkt, dass die Aussagen des Indios aus ihrem Unterbewusstsein stammten, die sie mir im bewussten Zustand niemals gesagt hätte: Ganz direkte Fragen danach, wie viel Geld ich besitze. Ich meine, ich kam da als Deutscher in die Armenviertel, natürlich sah man mich als Geldquelle an. Sie fragte in der Trance weiter und wollte wissen, ob ich mein Geld nicht geben könne, damit sie es unter den Bedürftigen verteilen kann. Solche Dinge und Begebenheiten schienen mir höchst interessant.

1980 gingen Sie dann nach Rom, um zu promovieren?

Ja genau. Ich war dort, wie gesagt, insgesamt drei Jahre und promovierte über »Die Rolle des Gottesvolkes im Kontext der brasilianischen Kirchenkultur« – praktisch eine Darstellung der Kirche unter der Perspektive der Befreiungstheologie. Das war also eine theologisch ausgerichtete Arbeit, die jedoch auch mit der soziologischen Perspektive verwoben war. Das greift ja immer ineinander. Die Belange des Menschen gehen die Kirche etwas an, und diese Belange sind ja nicht nur überirdischer, sondern zunächst mal ganz irdischer Natur. Von daher spielt die

¹ Fernando Giobellina Brumana & Elda Gonzales Martinez, *Spirits from the Margin. Umbanda in Sao Paulo. A Study in Popular Religion and Social Experience*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1989.

² in: *Anthropos* 1991. 86: 252-254.

soziologische Sichtweise natürlich eine Rolle, wemgleich ich für diese Grundannahme Schwierigkeiten mit meinem Doktorvater in Rom bekam. Er war ein alter Jesuit, der von Soziologie nicht viel hielt und immer mahnte, dass ich doch Theologie machen solle. Am Ende ging es jedoch recht gut mit ihm.

Er legte Ihnen keine Steine in den Weg?

Nein, gar nicht. Anfänglich kritisierte er das erste Kapitel, in dem ich die empirisch-soziologische Methode aufzeigte, mit deren Prinzipien man das Kirchensein untersuchen sollte oder könnte. Das war ihm nicht theologisch genug, er hielt es für reine Soziologie. Ich hab das Kapitel dann ein wenig in seinem Sinne umgeschrieben, doch die Arbeit blieb entsprechend meines ursprünglichen Ansatzes aufgebaut – nur hat er das später nicht mehr gemerkt. Durch diesen kleinen Trick kam ich letztendlich ohne Schwierigkeiten ans Ziel; ich erhielt für die Arbeit die bestmögliche Note, ein *summa cum laude*.

1983 kamen Sie dann direkt nach St. Augustin?

Ja, im September 1983 ging ich nach Deutschland und fing hier direkt im Anthropos-Institut an. Einen Monat später begann auch meine Tätigkeit an der Philosophisch-Theologischen Hochschule und seitdem bin ich ununterbrochen im Dienst.

Bestand die Hauptaufgabe am Anthropos-Institut in der Herausgabe der Zeitschrift?

Ja, hier läuft ja ein Großteil der redaktionellen Arbeit. Doch man muss dazu sagen, dass das Institut nicht nur aus der hiesigen Dependance besteht, sondern wir mehr als vierzig Mitglieder haben, die überall in der Welt verteilt sind und für die verschiedenen Arbeitsgebiete der Steyler Missionsgesellschaft tätig sind. Sie wirken in ganz unterschiedlichen Bereichen, wie etwa der Religionswissenschaft, der Ethnologie und der Soziologie, oder der Musikwissenschaft. Der innergesellschaftliche Rahmen hält die Leute zusammen. Das war auch unter Pater Wilhelm Schmidt schon so, viele Mitglieder - wie Schebesta oder Gusinde - waren ja nie in der Redaktion. Insofern hat sich eigentlich nicht viel geändert: Die Forschungsergebnisse, die der Einzelne erarbeitet, werden zum Teil von uns herausgegeben, zum Teil erscheinen sie in den jeweiligen Forschungsländern. Unser Musikethnologe Piotr Nawrot arbeitet zum Beispiel in La Paz und in Santa Cruz, ist Mitglied der Universität in La Paz und untersucht schon seit zwei Jahrzehnten die alten Jesuitensiedlungen im Tiefland Boliviens. Dort wurden mit den Indios Schutzdörfer gebaut, um sie einerseits vor der Kolonisation und Versklavung durch die Spanier zu schützen, und um sie andererseits nach europäischen Vorstellungen umzuerziehen. Also errichtete man Schulen, in die man die Kinder schickte, damit sie Lesen, Schreiben und Rechnen lernen. Sie wurden auch getauft und erlernten europäische Handwerke. Einige wurden als Musiker herangebildet, die die spanischen Musiker ersetzen sollten und auch selbst Instrumente bauten – zum Beispiel Geigen oder Cellos. Damit führten die indianischen Musiker sowohl eigene Stücke als auch barocke Musikwerke auf, die die Jesuiten mitgebracht hatten. Einflüsse von Bach oder Vivaldi wurden dann in die musikalische Tradition der Indios übernommen und mit ihren Instrumenten gespielt, das war wirklich interessant. Vor ein paar Jahren lernte ich die englische Sopranistin Emma Kirkby kennen, die sich sehr lobend über diese indianische Musik aussprach, die teilweise in Spanisch und teilweise in Guaraní gesungen wird. Hier am Institut haben wir auch verschiedene Aufnahmen der Stücke, sowohl vom Chicago Orchestra als auch von den Indigenen selbst. Das ist unglaublich spannend, nicht zuletzt um zu zeigen: Der heutige Standpunkt hat ja oft Vorurteile gegenüber der damaligen jesuitischen Arbeit, man denke nur an die Stichwörter »Imperialismus« und »Umerziehung«. Zum Teil ist die Kritik auch berechtigt, doch wenn man sich jetzt die Früchte der jesuitischen Arbeit ansieht, wie etwa im Bereich der Musik, dann sind das Schätze der Kultur. Die Jesuiten haben also auch Begabungen in den Leuten geweckt.

Tauschen Sie sich denn mit den Kollegen - etwa besagtem Musikethnologen - im Kontext des Anthropos-Instituts über deren Arbeiten aus?

Ja, natürlich. Die Anthropos-Mitglieder sind ja auch Mitglieder der Steyler Missionsgesellschaft und Teil des wissenschaftlichen Hintergrunds am Institut. Wenn jemand beispielsweise Gelder für die Forschung braucht, erhält er diese leichter über das Institut und seine Mitgliedschaft. Auch in den USA, bei bestimmten Stiftungen, hat man so bessere Chancen auf eine Finanzierung. Als Einzelperson wäre das sicherlich schwieriger. Der institutionelle Rahmen, den wir bieten, ist also hilfreich – auch wenn wir hier am Institut nichts Konkretes davon haben. Wir hören uns natürlich auch gerne an, worüber jedes Mitglied arbeitet und stellen das mitunter den Studenten vor. Ansonsten können wir den einzelnen Personen jedoch nicht direkt helfen, denn wir stecken ja nicht so tief in ihrer oft sehr speziellen Materie drin. Die Unterstützung bei der Beschaffung von Geldern ist aber schon eine große Unterstützung. Unsere Mitglieder sind, wie gesagt, in vielen verschiedenen Orten der Welt ansässig, in Australien, Neuguinea, Afrika

oder Südamerika. In Brasilien wurde beispielsweise ein »Anthropos do Brasil« gegründet, das allerdings nach dem Tod des Gründers wieder zum Erliegen kam. Doch einige junge Leute, die in der Ethnologie ausgebildet wurden, wollen das jetzt weiterführen. Mit ihnen arbeiten wir eng zusammen und versuchen, Hilfestellungen zu geben. Vor Ort sollen langsam ihre eigenen Kulturen in den Fokus der Betrachtung rücken, denn sie leben als Brasilianer ja in einer sehr facettenreichen Kultur, einer Polykultur. Dort ist so vieles zusammengemischt, und sie wissen es gar nicht. Das ist ein Punkt, den wir immer wieder betonen.

Der Austausch zwischen dem Anthropos-Institut und der DGV oder anderen Instituten scheint sich in den letzten Jahren verringert zu haben. Woran könnte das Ihrer Meinung nach liegen?

Zum einen hatten wir früher mehr Kontakt zu den Instituten in Köln und Bonn. Das kam dadurch, dass unsere Studenten auch in Köln und Bonn Lehrveranstaltungen besuchten. Zudem kannten wir die dortigen Professoren - Herrn Trimborn und Herrn Oberem - recht gut. Sie waren auch des öfteren hier in St. Augustin, auch gaben Herr Thiel und P. Henninger Vorlesungen in Bonn. Das ist inzwischen alles eingeschlafen, durch das Ableben einiger der Professoren. Es gab dann zum Teil eine ganz andere regionale Ausrichtung an den Instituten und die Nachfolger befassten sich mit anderen Kulturen. Irgendwann riss der Kontakt etwas ab und letztendlich ist es, so denke ich, ein Generationsproblem. In Köln hatten wir Kontakt zu Herrn Köhler und Frau Johansen, unser Pater Anton Quack (1946 - 2009) hat bei ihr promoviert. So gab es auch Kontakte zur Afrikanistik sowie zu einem Linguisten namens Möhlig. So waren auch die Mitarbeiter des Rautenstrauch-Joest-Museums diverse Male bei uns. Doch inzwischen sind sie alle im Ruhestand oder bereits verstorben. Auch da hat sich kein Übergang zur neuen Generation vollzogen. Das letzte Buch, das wir aufgrund dieser alten Kontakte noch veröffentlicht haben, war vom Bonner Institut: die zweisprachige »Crónica Mexicayotl«³, welche von Berthold Riese herausgegeben wurde.

Mit Professor Rössler aus Köln hatte ich bisher keinen persönlichen Kontakt, doch einer unserer Mitarbeiter P. Ivan Lobo, der in Heidelberg Ethnologie studiert hat, wird nun bei ihm doktorieren. Nächstes Jahr kommt noch eine weitere Person von uns dazu, und so wird sich der Kontakt nach Köln sicher wieder verstärken. Hier in St. Augustin haben wir ja leider nicht die Möglichkeit, kontinuierlich neue Leute zu holen. Und meine Generation geht jetzt in den Ruhestand. Auch die Zeitschrift hat einen neuen Chefredakteur, einen Polen namens Dariusz Piwowarczyk, der in Washington doktoriert hat. Ihn kennt hier bisher natürlich kaum jemand. Doch so ist es eben, die Kontakte laufen meist über persönliche Beziehungen. Nach Mainz hatten wir ebenfalls viele Beziehungen, vor allem zu Karl-Heinz Kohl, der ja inzwischen in Frankfurt am Frobenius-Institut tätig ist.

Auch bezogen auf den Hochschulbetrieb sind wir hier in St. Augustin quasi eine eigene Welt. Es ist eben eine Privatfakultät, mit einer kleinen Anzahl von Studenten und Mitarbeitern. Wir erhalten zudem keine staatlichen Gelder, auch diesbezüglich sind wir etwas außen vor. Hinzu kommt die Studienreform, die ich für sehr problematisch halte, weil sie die reinste Verschulung ist. Es soll wieder semesterweise vorgetragen und abgefragt werden, anschließend bekommen die Studenten Credit Points. Ausreichend Zeit zum Studieren bleibt da kaum. Ich glaube allerdings auch nicht, dass sich dieses System lange halten wird.

³ Berthold Riese (Hrsg.), Crónica Mexicayotl, Academia Verlag, St. Augustin, 2004.