

INTERVIEWS WITH GERMAN ANTHROPOLOGISTS

Herr Bargatzky, aus welchem Milieu kommen Sie?

Ich komme väterlicherseits aus einer alten Beamtenfamilie. Mein Vaterbruder war Beamter, ein Verwaltungsjurist in der ersten Adenauer-Regierung und in der ersten großen Koalition. Ein Mann, der mit seinem Jurastudium nicht komplett ausgelastet war, obwohl er eine sehr anspruchsvolle Tätigkeit ausübte. Er hat Bücher aller Art in sich aufgesogen. Wenn Sie auf diesen Bücherschrank hier blicken, »Rhythmus des Lebens«, »Lebensgesetz«, »Kosmologie« – das sind alles Dinge, die ich von ihm geerbt habe. In ethnologischer Hinsicht hat er mich aber weniger geprägt, da mir bei ihm schon früh eine gewisse ethnozentrische Tendenz aufgefallen ist. Mein Vater, ein Kunstmaler, war da eher aufgeschlossen.

Meine Großmutter väterlicherseits ist in Indonesien - damals «Niederländisch Indien» - aufgewachsen. Sie hat mir als Kind viel erzählt. Heute habe ich noch Fotos, Briefe und einen großen Bildband aus jener Zeit. Auch dadurch wurde schon früh mein Interesse an kultureller Fremde geweckt.



Ich wurde 1946 geboren. Meine Eltern haben sich leider früh getrennt. Als Kind bin ich immer zwischen Bayern und Baden gependelt, denn meine Mutter war Oberbayerin, mein Vater Badener. Dadurch habe ich schon früh die Mechanismen der Abgrenzung zwischen Badenern und Württembergern kennen gelernt. Ich habe bis zu meinem 15. Lebensjahr im Badischen gewohnt. Dann hat mein Vater wieder geheiratet und wir sind nach Heidelberg gezogen, in die Kurpfalz, wo ich auch mein Abitur gemacht habe. Obwohl ich seither nicht mehr in Baden gewohnt habe, pflege ich immer noch nostalgische Erinnerungen daran und ich falle auch heute noch häufig in diesen Tonfall. Nördlich des Mains fragt man meistens, ob ich aus Schwaben komme, was mir nicht gefällt, denn ich bin kein Schwabe, ich bin Badener.

Nach dem Abitur bin ich zum Ersatzdienst nach München gegangen. Die Musterung war 1964. Vor meinem 16. Lebensjahr wollte ich zur Marine gehen, um Offizier zu werden. Stattdessen wurde ich der erste Wehrdienstverweigerer in meiner Schule – eine kleine Sensation damals. Inzwischen habe ich auch das hinter mir gelassen und war bereits zweimal an einer so genannten Informationswehrübung für zivile Führungskräfte beteiligt, habe mittlerweile Reservistenstatus. Ich habe also verschiedene Phasen durchgemacht.

Was haben Sie als Kind gelesen?

Ich habe natürlich Karl May gelesen, später auch Sven Hedin. Das verdanke ich meinem Onkel. Mein Onkel, Walter Bargatzky, hatte unter anderem ein großes Faible für die Polforschung. Ich erinnere mich noch gut, dass er am Abend immer aus Nansen vorgelesen hat, wenn ich als kleiner Bub in den Ferien bei ihm war. Das war für mich die erste Begegnung mit der Fremde, wenngleich auch keine mit direktem völkerkundlichen Bezug.

Ich weiß nicht genau, was mich später zur Ethnologie gebracht hat. Ich erinnere mich aber, dass wir in der Volksschule in der zweiten oder dritten Klasse von unserem Lehrer gefragt wurden, was wir einmal werden wollten. Da nannte ich damals schon die Völkerkunde.

Damals kannten Sie den Begriff bereits?

Den kannte ich schon damals, ja. Sowohl in der Bibliothek meines Vaters als auch in der meines Onkels stand zum Beispiel das Lexikon der fremden Religionen und ich weiß, dass ich mich als Kind schon sehr früh dafür interessierte. Allerdings hat sich das dann wieder verflüchtigt. Ich wusste als Kind zwar, dass es den Begriff »Völkerkunde« gibt, aber die fremden Völker und Regionen, das eigentlich Fremde hat mich erst später über mein Interesse an der Religion angesprochen.

Zunächst gab es das Interesse am Fremden eher über die Abenteuer, die romantischen Dinge. Von Karl May habe ich fast dreißig Bände verschlungen, aber ich las eben nicht - wie etwa der große Hermann Baumann - bereits als Schulkind ausgesuchte ethnographische Werke.

Hatten Sie als Abiturient schon eine Vorstellung davon, was Sie beruflich machen wollten?

Interview vom 02.05.2008, durchgeführt mit Thomas Bargatzky in Bayreuth (Freigabe durch T. Bargatzky am 23.07.2011)

Transkription: Klaus Schmitt, Edierung: Vincenz Kokot

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

Nein, das war sehr unklar. Ein Gedanke, der mich schon damals beschäftigte - ohne jemals von Lévi-Strauss gehört zu haben -, war ganz allgemein die Frage danach, ob es so etwas wie Grundstrukturen des menschlichen Denkens gibt. Das war ein philosophisches Grundinteresse: Was ist allen Menschen gemein? Ich habe damals zum Beispiel Freud gelesen. So kam ich von einem eher philosophischen Gedanken zur Ethnologie, hatte eher ein Interesse am allgemein Menschlichen.

Lasen Sie während der Abiturzeit bestimmte Philosophen, die Sie inspiriert haben? Oder war das eher ein grundlegendes, amorphes Interesse?

Ich habe damals eher philosophiegeschichtliche Werke gelesen, zum Beispiel Hans-Joachim Störigs »Kleine Weltgeschichte der Philosophie«¹. Zu Gymnasialzeiten erteilte mir mein damaliger katholischer Religionslehrer dann einmal den Auftrag, etwas über Kant zu referieren – eigentlich unmöglich für einen Sechzehnjährigen, aber das hat mich natürlich der Philosophie noch näher gebracht. Philosophische Texte direkt habe ich also nicht gelesen, aber zum Beispiel James Joyce und Klassiker wie Schiller und Kleist.

Zu Gymnasialzeiten wies also nichts darauf hin, dass ich Ethnologe werde. Mir schwebte ein Studium der Germanistik oder der Philosophie vor. Aber dann wurde ich in der Oberstufe auf einmal gut in Mathe, worauf ich sehr stolz war. Aus einer gewissen Euphorie heraus wollte ich dann ein Mathe- und Physikstudium aufnehmen. Das ist Gott sei Dank nichts geworden, dafür haben Begabung und Interesse doch nicht gereicht. Stattdessen kam ich zurück auf meine alte Leitfrage nach den menschlichen und transkulturellen Universalien. Und so kam ich eines Tages ins Institut für Völkerkunde in München, habe angeklopft und sogleich Johannes Raum angetroffen.

Sie begannen Ihr Studium 1969 in München und studierten Völkerkunde, Philosophie und Vor- und Frühgeschichte. Was bewog Sie dazu, die Völkerkunde zum Hauptfach zu machen?

Ich wollte den Kulturvergleich zur Basis meines Studiums machen. Ich dachte, wir müssten uns erst die anderen Kulturen ansehen, zunächst das Andere kennen lernen, um es mit dem Eigenen zu vergleichen. Die Philosophie kannte aber nur den europäischen Bereich und so hatte ich Philosophie nur als Nebenfach. Vor- und Frühgeschichte wählte ich, um auch den Blick in die Vergangenheit richten zu können.

Wie war Ihr erster Eindruck von der akademischen Welt?

Ich habe damals einen sehr hilfsbereiten Dr. Raum vorgefunden. Ich erinnere mich noch sehr detailliert an das Treffen. Er meinte, er könne mir nicht weiterhelfen und erzählte mir von seinem Kollegen, der für meine Fragen der Richtige sei. Und so kam ich an Hanns Prem, meinem ersten großen Wegweiser im Fach. Ich glaube, er war damals erst wissenschaftlicher Mitarbeiter zur Anstellung.

Warum hat Herr Raum Sie an Herrn Prem verwiesen?

Weil Prem philosophisch orientiert und außerdem Mexikanist war. Die altamerikanischen Kulturen hatten mich schon als Schüler fasziniert und mit Prem lernte ich jemanden kennen, der tatsächlich in diesem Bereich arbeitete. Er verstand meine Fragen. Prem machte mich auch auf Mühlmann aufmerksam und meinte, ich solle alles von Mühlmann sowie Karl Popper lesen. Insofern fühlte ich mich bei ihm in dieser ersten Phase sehr gut aufgehoben und auf den richtigen Weg gebracht. Letztlich habe ich München auch als Folge seines Einflusses verlassen und bin nach Hamburg gegangen. Denn in Hamburg wurde Altamerikanistik betrieben.

Wer war damals, außer Raum, auf Professorenebene am Institut tätig?

Helmut Straube und László Vajda. Von den beiden hat László Vajda mich am meisten geprägt. Zwischen uns war es zwar nicht immer auf allen Ebenen stimmig, doch er verfügte über ein immenses faktisches Wissen – auch über die abendländische Kultur. Sein umfangreiches Wissen verband er mit seinem philosophischen Ansatz, dem Marxismus, mit dem er immer ein wenig spielte und der mich auch interessierte, aber nicht immer greifbar war. Die Kombination der eigenen abendländischen Kultur mit dem Ausgriff auf die außereuropäische Kultur, versehen mit einer gewissen philosophischen Grundierung – das war für mich auch ein Wegweiser, mit dem ich später meinen eigenen Weg fand.

Auf der intellektuellen Ebene gibt es zwischen Vajda und Ihnen also durchaus Parallelen, sowohl regional als

¹ Hans- Joachim Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1950.

auch hinsichtlich Ihres Interesses an philosophischen Grundfragen?

Ja. Ich lese immer noch ab und zu in seinen »Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen«². Auch seine Vorlesungen waren toll und von ihm gingen großartige Anregungen aus. Er hatte geradezu eine Jüngerschar.

Wie würden Sie Helmut Straube charakterisieren?

Straube war ein sehr anständiger Mensch. Er hat mir unter anderem meine erste Stelle im Fach vermittelt, als so genannte vollbeschäftigte wissenschaftliche Hilfskraft für ein Jahr, wie es damals so schön hieß. Das war 1979/80 und geschah auch auf Prems Fürsprache hin, der damals bereits Professor war. Nach der Feldforschung 1980 wurde daraus eine wissenschaftliche Mitarbeiterstelle. Die Bezahlung war identisch, aber rein verwaltungstechnisch war das ein anderer Titel. Außerdem verdanke ich Straube die indirekte Hinführung zu Jensen. Adolf Ellegard Jensen ist für mich eine der großen, prägenden Leitgestalten im Fach. Durch Straube kam ich zu einem an Jensen orientierten, religionshistorisch geprägten Ansatz, aber mich hat auch seine Agrarethnographie, der agrarische Intensivierungskomplex, beeindruckt. Straube hat in gewisser Weise mein bis in die Kindheit zurückführendes Interesse an Religionen mit meinem Interesse am gesellschaftliche Sein zusammengeführt; das, was Brecht in seiner Formel »Der Mensch: Erst kommt das Fressen, dann die Moral.« zusammenfasst. Das sah ich bei Straube kombiniert, wenngleich er das nicht in Form einer Synthese zusammenbrachte. Die Synthese habe ich mir später selbst erworben.

Jeder hat mir also durch sein eigenes Profil, seine spezifische Ausrichtung etwas gegeben, was ich dann später für mich selbst verschmolzen habe. Damals sah ich das jedoch noch nicht und ging dann, wie gesagt, von München nach Hamburg. Das war der nächste große Einfluss.

Bleiben wir noch kurz in München. Wie muss man sich Johannes Raum Ende der 60er Jahre vorstellen?

Ich lernte ihn erst im Laufe der Zeit etwas besser kennen. Ich bin ja später von München aus über Stationen in Heidelberg und Tübingen auf meine Professur nach Bayreuth gekommen. Johannes Raum war ein Mann, den man auf einer persönlichen Ebene als liebenswürdig beschreiben kann. Er hat mir die britische Social Anthropology vermittelt, die damals in Deutschland noch keinen Fuß gefasst hatte, schon gar nicht in München.

Das hatte vermutlich mit dem Einfluss seines Vaters zu tun?

Ja. Ich bin seinem Vater einmal begegnet. Ein alter, disziplinierter Herr, der noch bis ins hohe Alter jedes Jahr einen Aufsatz schrieb.

Was hat Ihnen München damals regional geboten – oder auch nicht geboten?

Was mir München zu dieser Zeit nicht geboten hat, war die Südsee. Ich wollte mehr über die Südsee wissen. Sicherlich spielten dabei auch exotische Eigeninteressen eine Rolle. Das war ja noch die Zeit vor Freeman, in der man Margaret Meads Ausführungen ernst nahm und Samoa als eine existierende Form der Alternativgesellschaft und als Paradies ansah – »Papalangi« usw. Wir hatten das noch in den Köpfen und realisierten erst allmählich, dass das eine Fiktion war. Solche Vorstellungen spielten wahrscheinlich auch bei der Entscheidung mit, nach Hamburg zu gehen. Außerdem hieß es, in Hamburg gäbe es ein Milieu, das auch wissenschaftstheoretisch arbeitet. Dort waren Eike Hinz und Hartmut Lang. Hartmut Lang war damals noch Doktorand und Eike Hinz war Assistent bei Zimmermann. Außerdem war dort auch Hans Fischer.

Was ich in München methodisch vermisst habe - abgesehen von Vajda, der immer mit seinem Marxismus kokettiert hat -, war eine vielseitigere Ausrichtung jenseits der Kulturgeschichte. Meine Interessen an der philosophischen Grundierung des Faches und an theoretischen Fragen konnte ich in München nicht einlösen. Ich dachte, in Hamburg könnte ich das. Nach der Promotion kam ich aber wieder zurück nach München, in meine erste Anstellung.

Inwieweit waren Feldforschungsmethoden Bestandteil des Studiums in München?

Das systematische Erlernen der Feldforschung, soweit das in unserem Fach geht, verdanke ich Hamburg, nicht München. Hans Fischer brachte Hartmut Lang aus Tübingen mit, seinen Meisterstudenten. Hartmut Lang war gewissermaßen ein *Spiritus Rector* am Institut, denn von ihm gingen wesentliche inhaltliche Impulse aus. Er führte unter anderem das so genannte Feldforschungstrainingsprogramm ein: ein Semester Vorbereitung, vier Wochen

² László Vajda, Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen, in: Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München, Nr. 31, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1968.

Feldforschungstrainingsprogramm in Westirland und ein Semester Nachbereitung. Ich war Teil der zweiten Hamburger Gruppe. Da ich 1971 nach Hamburg ging, müsste das im Jahr 1972/73 gewesen sein. Es gab spezielle Exkursionsgelder für das Seminar. Das Programm entsprach dem, was wir heute hier in Bayreuth machen und was viele Institute mittlerweile übernommen haben. Hamburg war in dieser Hinsicht eines der frühesten Institute und ich wohl einer der ersten Studenten in Deutschland, die das in dieser Form gemacht haben.

Eine zeitgeschichtliche Frage zu Ihrem Werdegang: Haben die Ereignisse der späten sechziger und frühen siebziger Jahre Ihr Interesse an anderen Kulturen in eine bestimmte Richtung geleitet – zum Beispiel zu marxistischen Fragestellungen?

Ich denke, ein weiterer großer Einfluss für mich war - und ist bis heute - Maurice Godelier. Jensen und Marx und insbesondere der Neomarxismus sind, wenn Sie so wollen, die Stützpfeiler für mein eigenes Arbeiten. Ich denke jedoch, dass sich das unabhängig von den damaligen Ereignissen entwickelt hat. Ich fand die Ereignisse in Hamburg eher abschreckend. Ich war nie ein 68er in diesem Sinne, das war mir zu kollektivistisch. Die Hamburger Uni hatte zwanzigtausend Studenten, in das Audimax passten zweitausend Leute. Die marxistische Gruppe bzw. die Fachschaft hatte damals im Audimax einen Generalstreik beschlossen. Fünfhundert der tausend im Audimax Anwesenden waren ihre eigenen Leute und die haben natürlich alle für den Streik gestimmt. Dann stand so eine rote SA vor dem Phil-Turm. Man wurde handgreiflich und hat mich nicht rein gelassen. Ich war darum eher in der Opposition und wollte von alledem nichts wissen. Außerdem hatten wir am Hamburger Institut ja diese beiden großen Lager: die Marxisten auf der einen Seite und auf der anderen die Popperianer, die kritischen Rationalisten, zu denen ich mich zählte. In endlosen Verbalschlachten führten wir Grundsatzdebatten. Mein Interesse an Marx kam erst später wieder, aber nicht all zu lange nach der Hamburger Zeit. Ich sehe in Marx, gerade auch im frühen Marx, heute eine sehr wichtige Anregung für unser Fach. Meine Hinwendung zu seinen Arbeiten war aber nicht durch die biographischen Umstände bedingt; die haben mich eher in eine andere Richtung getrieben.

Sie erwähnten auch die Verknüpfung zwischen Marx und Jensen. Können Sie das näher erläutern?

Lassen Sie es mich so ausdrücken: Der frühe Marx - vermittelt durch Godelier - stößt gleichsam die Pforte für das Verständnis von Religion und Mythos auf. Das brauchen wir unbedingt, wenn wir es mit vormodernen Gesellschaften zu tun haben, bzw. mit jenen Gesellschaften, deren gesellschaftliche Synthesis auf der gemeinsamen Produktion und Konsumption beruht. Wenn wir der Frage nachgehen, wie sich die einzelnen Individuen zu einem gesamtgesellschaftlichen Ganzen durch gemeinsame Produktion und Konsumption vereinigen, dann ist dies die maßgebliche Formel zur Beantwortung dieser Frage. Die Logik dieses Zusammenschlusses steht in dem Code geschrieben, den wir Religion oder Mythos nennen. Das ist Marx und auch Engels zwar aufgestoßen, sie sind aber beide an dieser Stelle stehen geblieben. Auch Godelier ist dort stehen geblieben. Bildlich gesprochen haben diese Denker aber, systematisch logisch und theoretisch fundiert, die Türe aufgerissen, durch die dann Leute wie Jensen gegangen sind, ohne zu wissen, wer die Tür aufgemacht hat. Deswegen gehören für mich beide Komponenten zusammen, wie die Vorder- und Rückseite einer Münze. In gewisser Weise entspricht das der Theorie des Mythos, wie sie Jensen durch sein Werk getragen hat – allerdings gelingt es ihm nur auf funktionaler, nicht aber auf historischer Ebene.

Das Problem der Gegenwartsethnologie in Deutschland sehe ich darin, dass mit Weber, aber auch zum Beispiel mit dem kulturhistorisch orientierten Günther Schlee, nur eine Schiene progressiv weitergeführt worden ist. Um eine Antwort auf die Frage zu geben: Hat die heutige Ethnologie in Deutschland noch eine Schule, eine Gestalt? Ich glaube, das hat sie nicht mehr.

Auch der französische Neomarxismus und Jonathan Friedman, die amerikanische Variante des Neomarxismus, wurden hier gar nicht rezipiert, und deswegen wissen die Leute auch mit jemandem wie mir nichts anzufangen. Die einen sehen mich als altmodischen Religionsethnologen, die anderen denken, ich würde die Leute marxistisch indoktrinieren.

Warum hat diese Verbindung Ihrer Meinung nach in Deutschland keinen Anklang gefunden?

Ich weiß es nicht. Ich kann lediglich Vermutungen anstellen. Zum einen gibt es in Deutschland keine Schulen, sondern es gibt, auch heute noch, Netzwerke. Zum anderen gibt es, bedingt durch die deutsche Geschichte, eine Resistenz gegen alles, was nur im Entferntesten an Hitler und den Nationalsozialismus erinnert. Das Wort »Mythos« ist ja geradezu diskreditiert durch den so genannten Rosenberg-Mythos. Ich denke, dass es ein Großteil der deutschen Ethnologie bis in die jüngste Zeit hinein nicht schafft, mit Religion in einer Weise umzugehen, wie das etwa in Frankreich oder in den USA gemacht wird – oder wie uns das auch Marshall Sahlins vormacht. Das ist in gewisser Weise paradox, da man sich andererseits sehr an diesen Denkern orientiert. Ich kann mir das Ganze nur psychomental, mit der mangelhaften Aufarbeitung der deutschen Vergangenheit, erklären. Denn sonst wäre beispielsweise auch das begriffliche und theoretische Gerüst ausdifferenzierter. Diese beiden Komponenten zu finden - das begriffliche und das theoretische

Interview vom 02.05.2008, durchgeführt mit Thomas Bargatzky in Bayreuth (Freigabe durch T. Bargatzky am 23.07.2011)

Transkription: Klaus Schmitt, Edierung: Vincenz Kokot

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

Gerüst - war für mich von größter Bedeutung. Nehmen wir zum Beispiel den Philosophen und Wissenschaftstheoretikers Kurt Hübner: Sein großes Werk »Kritik der wissenschaftlichen Vernunft«³ hat die Prämissenhaltigkeit des theoretischen Denkens der Physik zum Thema. Er zeigt, dass es eine cartesianische Ontologie gibt, die bestimmte Prämissen beinhaltet, etwa die der klassischen Mechanik. Wohlgermerkt Prämissen; das ist nicht die Wirklichkeit selber. Hübner stellt sich die Frage: Können wir eine Ontologie konstruieren, die eben nicht diese cartesianischen Prämissen vollzieht? So landet er beim Mythos. Das können manche Kollegen offenbar nicht nachvollziehen, was mir ein Rätsel ist, weil Hübner einem die notwendigen Instrumente an die Hand gibt. Diese eleganten Instrumente werden nicht aufgenommen. Ich positioniere mich bereits seit Jahren in dieser Hinsicht in Wort und Schrift, aber ich merke, dass man damit die Kollegen nicht erreicht. Man stößt da in Deutschland auf Verständnisbarrieren, gegen die kein Ankommen ist.

Ich sehe in der Gegenwartsethnologie trotzdem Ansätze, die diese Dinge zumindest zusammen denken. Beispielsweise in Hauschilds »Magie und Macht in Italien«⁴ gibt es durchaus die Verbindung zwischen Umwelt, Ökonomie und Religion, wenngleich nicht marxistisch hergeleitet.

Ja, es gäbe Kollegen, mit denen man sicherlich an einem Strang ziehen könnte, aber es gibt häufig Faktoren, die das verhindern. Personen, die in eine gleiche Richtung gehen, nehmen sich wahrscheinlich eher als Konkurrenz wahr.

Liegt das eventuell auch an der Größe des Fachs?

Das könnte sein. Ja, vielleicht hat es etwas damit zu tun, dass das Fach nicht so groß ist. Diese Konkurrenz unter Kollegen wurde mir bei einem der letzten Kongresse, auf dem ich auftrat, bewusst. Eine Bekannte, eine Nicht-Ethnologin, hatte sich meinen Vortrag angehört; später sprach sie mich auf die spürbare Konkurrenz unter Ethnologenkollegen an. Das hat mich erst ein bisschen geärgert, aber sie hatte Recht. Man kennt sich untereinander, man duzt sich, es ist ein kleiner Verein. Vielleicht ist die Konkurrenz aufgrund dieser Nähe stärker entwickelt als in anderen Fächern.

Ich möchte zur Altamerikanistik umschwenken. Wie kam es zu Ihrer regionalen Fokussierung?

Letztlich sind die Beweggründe für solche Fokussierungen immer irgendwie irrational und meistens schwer zu rekonstruieren. In meinem Fall war es die Auseinandersetzung mit einer ganz bestimmten Frage, die später auch zur Dissertation führte. Das war die Frage nach dem Mythologem des einzelnen Fremden – zum Beispiel der White Chief, der in eine Gesellschaft kommt und dort sozusagen zum Oberhaupt wird. Ulrich Köhler empfahl mir damals die Lektüre von Cabeza de Vaca, die Geschichte der vier übrig gebliebenen Spanier, die 1528 an der Florida- oder Texasküste entlang reisten. Was haben sie dort bewirkt? Diese Frage hat mich auf Amerika gebracht.

Während meiner Hamburger Zeit geriet die Altamerikanistik dann ein bisschen in den Hintergrund. Die Lektüre von Cabeza de Vaca mündete lediglich in eine halbfertige Dissertation, die ich aufgrund des Hamburger wissenschaftstheoretischen Milieus aufgab. Das hat mich zwei Jahre gekostet. Am Ende habe ich eine Dissertation zum Thema »Die Rolle des Fremden beim Kulturwandel«⁵ abgegeben. Danach fragte ich mich, was nun kommen sollte. Ich war fast so weit, in Richtung Mexikanistik zu gehen. Meinen Recherchen zufolge hätte das bedeutet, mich in Austin/Texas in ein Archiv zu setzen und altspanische Quellen zu lesen. Daraufhin sah ich mich nach anderen Möglichkeiten um und erinnerte mich schließlich an die Südsee. So dachte ich wieder an Samoa. Die Samoageschichte hat dann auch zur Habilitation geführt, die aber nicht veröffentlicht wurde.

Im Laufe der Zeit hat sich das Blatt dann wieder gewendet, vornehmlich aus pragmatischen Gründen. Meine Familie und die Kinder waren in Bayreuth und Samoa ist einfach weit weg und schwierig zu erreichen. Es ist viel einfacher, jedes Jahr in die USA zu reisen. Seit 1983 fahre ich fast jedes Jahr für zwei Wochen durch die USA. Wenn ich heute noch Zeit und Geld hätte, würde ich verstärkt im Südwesten arbeiten, zum Beispiel religionsethnologisch über die Pueblo und Navajo, insbesondere über das Konzept der Kompartimentalisierung. Denn obwohl der eiserne Griff der Spanier schon lange fort ist, sind die Pueblovölker heute Katholiken. Man geht morgens in die katholische Kirche und nimmt an der Kommunion teil, dann trägt man den Heiligen auf die Plaza und danach macht man eine Art Kachina-Zeremonie. Kompartimentalismus – die Religion wird nicht vermischt, sondern getrennt praktiziert. Man zieht nach der Kommunion einfach die nächste Schublade auf, aus der man die Kachina-Tänze herauszieht, und der Franziskanerpater ist als wohlwollender Ehrengast dabei. Er schaut sich alles an und befürwortet die lokale Religion. Das ist ein

³ Kurt Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Alber Verlag, Freiburg, 2002.

⁴ Thomas Hauschild, Magie und Macht in Italien: Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Merlin Verlag, Gifkendorf, 2002.

⁵ Thomas Bargatzky, Die Rolle des Fremden beim Kulturwandel (Hamburger Reihe zur Kultur- und Sprachwissenschaft, Band 12), Klaus Renner Verlag, Hohenschäftlarn, 1978.

faszinierendes Gebiet, in das ich mich in den letzten Jahren immer mehr eingelesen habe und über das ich gerne einmal eine umfangreichere Abhandlung schreiben möchte. Das wäre also etwas, das mich reizt und was sich auch mit meinen familiären Umständen verwirklichen ließe. Ich kann nicht mehr einfach für so lange Zeit in die Südsee gehen, während Frau und Kinder zuhause bleiben. Aber ich versuche, wann immer möglich, zu fahren.

Wo genau fahren Sie da hin? Nach Arizona?

Ja. New Mexiko, Arizona und dieses Jahr zum zweiten Mal nach Mexiko.⁶ Zu der Zeit meiner nicht vollendeten »Cabeza de Vaca«-Dissertation hatte ich Kontakt zu J. Charles Kelley aufgenommen, einem Archäologen. Er war Professor in Carbondale, Illinois, hat frühe Schriften zu den Handelswegen über die Trans-Pecos-Region geschrieben und wurde später durch seine Forschungen über Alta Vista, über Durango und Zacatecas bekannt. Ich hatte ihm Briefe geschickt, er hat sehr nett geantwortet und daraus hat sich eine Freundschaft entwickelt. Bis zu seinem Tod habe ich ihn regelmäßig in Fort Davis in West-Texas besucht. Ich habe auch zu seiner Witwe - die Archäologin Ellen Abbott Kelley - Kontakt gehalten und werde sie dieses Jahr wieder besuchen. So kam eben eins zum anderen. Ich werde mich hauptsächlich in Archiven und an Universitäten in New Mexiko aufhalten. Soweit es mir möglich sein wird, werde ich aber auch nach Arizona in die Navajo-Region fahren.

Sie sind in Bayreuth Professor an einem Institut mit Afrikaschwerpunkt. Wie kam das zustande?

Von 1980 bis 1985 hatte ich eine befristete Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter in München. Als diese auslief, wurde dagegen geklagt und erstaunlicherweise hat der bayrische Staat klein beigeben müssen. Ich wäre also übernommen worden. Stattdessen habe ich mich aber 1986 zur Habilitation entschlossen und dann kam eine Übergangszeit, in der ich noch einmal ein Stipendium hatte und meine Habilitation schrieb. 1988 habe ich die Habilitation fertig gestellt und danach kamen die zwei Vertretungsprofessuren, erst in Tübingen und dann in Heidelberg. Danach wusste ich erst nicht, wie es weiter geht. Aber dann bekam ich einen Anruf mit der Information, dass in Bayreuth eine Fiebiger-Professur besetzt werden soll. Ich bewarb mich also, habe vorgetragen und bin genommen worden. Ich hatte mich auch in Münster vorgestellt, dort kam ich auf Platz drei. Der große Vorteil von Bayreuth war die Kleinheit. Wir waren damals in einem anderen Gebäude untergebracht und man begegnete auch immer den Kollegen aus anderen Fächern. Bayreuth ist aber auch ein bisschen eine Ehe, die aus Missverständnissen geschlossen wurde. Denn bis auf Herrn Winter, der auch eine andere Linie verfolgt, ist der Mainstream in Bayreuth empirisch orientiert: in Richtung Feldforschung, Afrika, Wirtschaft. Aber eben nicht in Richtung einer Synthese von Wirtschaft und Religion, wie ich sie anstrebe. Dankbar war ich für den Kontakt zur Religionswissenschaft. Ulrich Berner und ich saßen oft zusammen und ihm verdanke ich sehr viele Anregungen. Insofern war es eine gemischte Erfahrung. Und irgendwann blieb man halt in Bayreuth.

Aber die Fiebiger-Professur war nicht mit Afrika gekoppelt?

Nein, sie war nicht mit Afrika gekoppelt. Anfangs, als hier die verschiedenen SFB-Strukturen aufgebaut wurden, hat man zwar versucht, mich für Madagaskar zu gewinnen, aber ich wollte keine neue Forschungsregion aufmachen. Meine Habil war damals immer noch nicht veröffentlicht, was sie bis heute nicht ist. Feldforschen allein tut es nicht. Man muss auch wissen, was man mit den Daten, die man gesammelt hat, anfangen kann. Ich wollte mich erst einmal den Daten widmen, die ich bereits zusammengetragen hatte.

Wie erklären Sie sich, dass in der deutschen Ethnologie die Regionalspezialisierung in der Regel recht monolithisch ist?

Ja, das ist traurig und für mich aus innerwissenschaftlichen oder systematischen Gründen auch nicht nachvollziehbar. Mir ist das einmal begegnet, als ich während eines Vortrags auf einem Kongress sagte, dass ich Leute für ein Forschungsprojekt in Amerika suche, zum Thema Religionswandel. Es meldete sich eine junge Frau und wir haben sogar zusammen ein Projekt bei den Zuñi beantragt, das dann leider an Stammesinterna scheiterte. Sie sagte auf diesem Kongress zu mir, dass Sie Interesse an der Zusammenarbeit hätte, jedoch ihre Magisterarbeit über Afrika geschrieben hatte. Ich fand das eine Bereicherung und meinte, so könne man auch vergleichend arbeiten. Woraufhin sie mir erzählte, dass die Meisten heute nicht mehr so denken. Offenbar wird man in Deutschland immer mehr auf die Spezialisierung auf nur eine Region programmiert.

Vielleicht lässt sich die regionale Spezialisierung damit erklären, dass wir unter einem sehr starken Konkurrenzdruck stehen. Vielleicht ist es auch die Sorge, dass, wenn man sich über mehr als eine Region informiert, der Vorwurf der

⁶ Diese Mexiko-Reise konnte nicht stattfinden. (T.B., Okt. 2010)

Oberflächlichkeit laut werden könnte und man so seine Berufschancen schmälert. Ich kann mir vorstellen, dass man über mich vielleicht ähnlich sprechen würde. Als ich am ethnologischen Institut in München studierte, wurden wir immer ermutigt, in unterschiedliche Veranstaltungen zu gehen. Das gleiche gilt für Hamburg. Vajda machte Asien, Zerries war für den südamerikanischen Raum zuständig, Prem für Altamerika und Raum für das subsaharische Afrika. Man betonte auch, dass wir ein vergleichendes Fach sind. Bayreuth ist ein gutes Beispiel dafür, dass das vergleichende ethnologische Studium abhanden kam und die Kollegen versuchen nun, es wieder ins Leben zu rufen.

Bayreuth und Hamburg waren in ihrer breiten Ausrichtung also eher die Ausnahme. In meiner Studienzeit wurde man auch in anderen, kleineren Instituten durchaus dazu ermutigt, über die Region des jeweiligen Professors hinaus zu forschen. Zumindest war es nicht schädigend für die Laufbahn. Aber wie ich es derzeit aus Kontakten mit der jüngeren Generation heraushöre, scheint das, zumindest in Deutschland, eher schlecht für die Karriere zu sein. Der Grund kann nur etwas Außerwissenschaftliches sein, sprich Existenz- oder Konkurrenzdruck. Das führt dazu, dass man sich immer tiefere Expertise in einem einzigen Gebiet aneignet, von der man sich erhofft, sie später erfolgreich in die Waagschale werfen zu können. Aber das ist keine Ethnologie.

Wenn Sie sich theoretisch verorten müssten, könnten Sie das, oder sehen Sie sich selbst eher als ein eklektisches Produkt?

Ich bin entschiedener Eklektiker, allerdings mit dem Anspruch, auch die Synthese zu bewerkstelligen. Ich habe keine Berührungängste, weder bei Marx noch überall dort, wo ich meine, etwas zu finden, das mich weiterbringt. Mein Buch »Mythos, Weg und Welthaus«⁷ ist sozusagen der Versuch, Heterogenes synthetisch zusammenzubringen. Wenn ich mich einer Tradition der deutschen Ethnologie zuordnen müsste, dann würde ich mich am ehesten in Richtung Jensen verorten, allerdings im nicht-historischen Sinn. Jensen versuchte ja noch, Urkulturen zu rekonstruieren, was in dieser Form nicht mehr haltbar ist. Aber wenn man Jensen strukturell liest, dann findet man eine sehr gute Beschreibung einer bestimmten Form der Vergesellschaftung von sozialer Organisation plus Subsistenzwirtschaft, die auch einer neomarxistischen Interpretation zugänglich ist.

Die große Tragik der deutschen Ethnologie, die auch dazu führt, dass sie heute kein Profil mehr hat, besteht darin, dass während der 68er-Zeit das Fallbeil auf die großen, zukunftsfähigen Traditionen niedergegangen ist. Beispielsweise Mühlmann, der ja eigentlich keine Rezeption gefunden hat. Da er 1938 in die NSDAP eintrat, hat man sich mit seinen Ansätzen nicht weiter beschäftigt – obwohl er so aktuell ist. Nehmen wir zum Beispiel die Theorie der Imperien, wie sie der Berliner Politikwissenschaftler Münkler vertritt. Sie ruft quasi nach einer Wiederbelebung Mühlmanns. Das ist das Eine. Das Andere ist die Jensen'sche Tradition. Wenn man sie - so wie ich es versucht habe - frühzeitig mit der französischen Tradition oder mit dem Neomarxismus verbunden hätte, wäre das auch ein Angebot an die außerethnologische Zunft gewesen. Das ist aber nicht erfolgt.

Ich habe 2001 in einem Artikel⁸ beklagt, dass sich die deutsche Ethnologie hinter einem kulturellen Relativismus verbarrikiert. Gewisse Fragen dürfen ja überhaupt nicht gestellt werden. Zum Beispiel die Frage, wie es dazu kommt, und zwar nicht nur in Deutschland, dass sich asiatische Einwanderergruppen, beispielsweise im Vergleich mit afrikanischen und arabischen Migrantengruppen, innerhalb weniger Generationen in höheren Einkommensschichten ansiedeln? Wenn wir dafür keine rassistische Erklärung heranziehen wollen, müssen wir eine kulturelle Erklärung suchen. Ich bemerke aber, dass diese Frage in Deutschland noch nicht einmal gestellt werden darf, weil man sich damit von vornherein dem Verdacht aussetzt, ethnozentrisch oder abwertend zu sein. Dabei ist das ja anscheinend ein Befund und es muss Faktoren geben, die diesen Befund erklären. Aber die deutsche Ethnologie scheint dazu nicht bereit zu sein – aufgrund einer Art Selbstlähmung in Folge eines auf die Spitze getriebenen kulturellen Relativismus als *ultima ratio*. Das macht uns nicht unbedingt zu einem attraktiven Gesprächspartner, etwa für andere Fächer oder für die Politik.

Würden Sie zustimmen, dass diese Willkürlichkeit und diese Blockaden durch die Pluralisierung der Stimmen durch die Postmoderne verstärkt werden? Oder würden Sie das bereits einen Schritt früher verorten, also bei Geertz und der Interpretativen Anthropologie?

Geertz ist ein gutes Stichwort. Ich möchte es mal so sagen: Geertz ist für mich einer der überschätztesten Ethnologen. Er hat wunderbare Miniaturen geschrieben und ich schätze auch sein Buch »Negara«⁹ sehr, sowie natürlich die Hahnenkampfbeschreibungen. Aber wenn man ihn sich genauer ansieht, ist Geertz eigentlich eine schwächere Version von Arnold Gehlen. Die deutsche Ethnologie hat sich der interpretativen Seite zugewandt und damit der Philologisierung und Ästhetisierung des Faches. Man fragt nicht mehr nach realen, sozialen Problemen, wie zum

⁷ Thomas Bargatzky, Mythos, Weg und Welthaus. Erfahrungsreligion als Kultus und Alltag, LITVerlag, Münster, 2007.

⁸ Thomas Bargatzky, „Alles ist Kultur: Ethnologie und Zeitgeist“. In: Hermann Joseph Hiery (Hg.), Der Zeitgeist und die Historie. Dettelbach, J.H. Röhl, S. 21-36, 2001.

⁹ Clifford Geertz, Negara; the theatre state in nineteenth-century Bali, Princeton University Press, 1980.

Beispiel der Frage nach dem differentiellen Fortkommen von Einwanderern in einer Gastgesellschaft. Stattdessen gab es eine Art „Verliteraturwissenschaftlichung“ der Ethnologie. Das hat bereits bei Lévi-Strauss angefangen. Lévi-Strauss' wirklich fortführende Leistung waren die »Structures Élémentaire de la Parenté«¹⁰. Aber nach der Lévi-Strauss'schen Strukturformel kommt die Rezeption: Was hat der Meister sich dabei gedacht? Es folgt der Traktat über die Gedanken des Meisters. Es folgen die Rezeptionsgeschichte und die Seminare – also das, was George Steiner einmal als das Wuchern des Sekundären¹¹ beschrieben hat. Dazu haben wir dann noch die verschiedenen so genannten Turns. Neulich ist ein Buch erschienen, demzufolge wir mittlerweile acht verschiedene Turns hatten. Das Fach hat sich ästhetisierend in sich selbst und in seinen eigenen Modellbildungen verstrickt.

Wie erklären Sie sich, dass das gerade in Deutschland und in den USA so einen großen Anklang fand? In Frankreich und Großbritannien, aber auch in der Schweiz und in Österreich war das ja anders.

Das ist schon erstaunlich. Ich kann darauf nur intuitiv antworten. Ich denke, dass die USA und Deutschland in gewisser Weise hinsichtlich des Problems der Multikulturalität vergleichbar sind. In den USA gibt es heute laut Schätzungen bis zu fünfundfünfzig Millionen hispanisch-sprachige Einwanderer, inklusive der Dunkelziffer.

Zum Teil wird dies von einem Ruf nach einer neuen Republik begleitet, einer Republica del Norte, bestehend aus Teilen des Südwestens der USA und der nordmexikanischen Provinzen. Dazu kommt in den akademischen Milieus ein teilweise geradezu naiver Multikulturalismus. In Deutschland haben wir ähnliche Probleme, wenngleich in kleinerem Maßstab als in den USA. Niemand weiß genau, wie hoch die muslimische Einwanderung in Deutschland ist, aber es scheinen bis zu dreieinhalb Millionen Menschen zu sein. Im Jahr 2000 gab es knapp zwei Millionen Türken in Deutschland. Es gibt eine große Mehrheit muslimischer Einwanderer, die sich integrieren und die Sprache lernen wollen. Daneben gibt es kleine, aber lautstarke und oft einschüchternde Minderheiten, die manchmal auch durch Verbindungen zu deutschen Politikern stark werden – etwa der Fall der Hoover-Realschule 2006 in Berlin¹².

Heute findet die Vorstellung Verbreitung, dass die Idee der Nation überwunden ist und die kulturelle Vielfalt in den Mittelpunkt gerückt werden müsse. Das findet sich auch unter Ethnologen und ich glaube, man macht da einen Fehler. Wir wissen, dass menschliches Verhalten flexibel ist. Es ist aber ein Fehlschluss anzunehmen, dass fast alles, was auf der Ebene der Spezies Mensch möglich zu sein scheint, auch innerhalb einer einzelnen Gesellschaft möglich sei. Das ist es natürlich nicht.

Im Feld lernt man als Ethnologe die Bedeutung von Konformität. Als ich nach Samoa kam, war es erstmal notwendig, mir einen Schlips und ein weißes Hemd anzuschaffen, um am Sonntag auf anständige Weise in den Gottesdienst gehen zu können. Am liebsten hätten sie mich auch noch tätowiert, aber da habe ich mich dann gewehrt. Wir lernen, uns unter- und einzuordnen. Vielleicht bietet das ethnologische Milieu einen besonderen Nährboden, auf dem Gedanken der Kultivierung der Vielfalt gedeihen können. Das kann ich natürlich nicht beweisen, aber es scheint so ein Substrat zu geben, einen Humus, auf dem diese Ideen gedeihen. Dabei verliert man wirkliche große Fragen aus dem Gedächtnis, wie zum Beispiel die Frage: Wann kam der Übergang zur Philosophie, also zum Denken von Weltbildern im Medium des abstrakten Begriffes? Die großen Fragen sieht man nicht mehr, weil man, um sie zu beantworten, generalisieren müsste. Weil man den Mut haben müsste, einmal vom Einzelfall und von der Buntheit abzusehen und stattdessen die großen Strukturen zu betrachten. Dieser Versuch wird heute ja gleich mit dem Vorwurf der Essentialismus abgewiesen.

Sie sehen also den Anspruch, vom Einzelfall ausgehend die großen Zusammenhänge zu beleuchten, gegenwärtig nicht verwirklicht? Diesen Anspruch hat ja zum Beispiel auch Geertz formuliert.

Nein, ich sehe es nicht verwirklicht. Ich denke, egal wo man forscht, man kann über alles forschen. Deswegen sollte es meines Erachtens eben keinen so starken Druck zur einseitigen regionalen Spezialisierung geben. Man soll forschen können, wo immer man will. Nur sollte jeder in der Lage sein, den Einzelfall so zu lesen, dass auch das Allgemeine sichtbar wird – so wie der Gewässerkundler, der einen Teich erforscht und dann zu fundamental ökologischen Aussagen gelangen kann. Diese Schulung des Erkennens des Allgemeinen ist meines Erachtens bei uns jedoch nicht erfolgt.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris (dt. Ausgabe: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a.M. 1981), 1949.

¹¹ George Steiner, *Real Presences*, London (dt. Ausgabe: *Von realer Gegenwart*. München 1990), 1989.

¹² Im Jahre 2006 wurden die Medien auf das ‚Deutsch-Gebot‘ der Herbert-Hoover-Realschule in Berlin-Wedding aufmerksam, eine Schule mit dem höchsten Ausländeranteil aller Berliner Schulen. Seinerzeit waren nur ca. zwölf Prozent der Schüler deutscher Herkunft. Auf dem Gelände sollte auch in den Pausen nur noch Deutsch gesprochen werden. Politiker der Grünen, der Linken und Vertreter türkischer Verbände verstiegen sich zu Urteilen wie «Zwangsgermanisierung». Der Wirbel flaute erst ab, als nach und nach bekannt wurde, dass der Beschluss von Schulleitung, Schülerschaft und Eltern gemeinsam gefasst wurde, um Gewalttaten einzudämmen und die Integration zu verbessern. Noch im gleichen Jahr wurde die Schule mit dem Deutschen Nationalpreis ausgezeichnet. Der Vorgang ist im Internet bestens dokumentiert. (T.B.)

Damit sind wir bereits bei einer anderen Frage. Worin sehen Sie den Kernbestand der Ethnologie?

Nehmen wir die vier Axiome ethnologischer Forschung: die biotische Einheit des Menschen, die psychische Einheit des Menschen, die kulturelle Überprägung des Verhaltens - also das, was wir stammesgeschichtlich als Erbe mitbekommen haben, was nicht konkret, sondern nur kulturell überbaut fassbar wird - und die Einschränkung der Vielfalt, die Prämisse, dass es trotz aller Vielfalt so etwas geben muss wie gemeinsame Strukturen des Denkens oder eine erkenntnistheoretische Einheit des Menschen. Ich habe in meinem Buch «Ethnologie – Einführung in die Wissenschaft von den unproduktiven Gesellschaften»¹³ darauf rekurriert, dass wir - plakativ formuliert - die Einheit in der Vielfalt erkennen müssen. Derzeit wird bei uns nur die Vielfalt kultiviert, aber es gibt, Gott sei Dank, Zeichen, dass sich das Blatt wendet. Ich verweise nur auf Christoph Antweiler. Es gibt eine Wende zum Positiven. Das Fach ist vielleicht noch nicht ganz verloren.

Jetzt haben wir sehr intensiv über die fachinterne geistesgeschichtliche Komponente gesprochen. Was sehen Sie denn für eine gesellschaftliche Aufgabe für die Ethnologie? Hat Sie überhaupt eine?

Eine Wissenschaft sollte sich zunächst einmal aus ihren eigenen Fragestellungen definieren und nicht aus ihrer gesellschaftlichen Relevanz. Deswegen sage ich auch, dass ich kein 68er war. Als Bürger haben wir aber auch eine gewisse Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber, nämlich etwas zurückzugeben. Die Frage ist, in welcher Form. Wir haben heute durchaus die Möglichkeit, mit den Institutionen ins Gespräch zu kommen. Die Berührungängste, die ich noch aus meiner Zeit als junger Wissenschaftler kenne, scheinen sich in den jüngeren Generationen abzubauen. Als ich selbst in den Dreißigern war, nahm ich auf einem Kongress von Frank Bliss teil, auf dem es um Entwicklungshilfe ging. Damals wurde noch gesagt, dass man sich damit nicht schmutzig machen wolle. Das war nicht meine Position, aber ich habe das beobachtet, auch unter jüngeren Kollegen. Heute kommen die Studenten, weil sie in der Entwicklungszusammenarbeit tätig sein wollen.

Ich sehe noch einen weiteren Punkt. Jetzt kommen wir auf eines meiner Hobbys, die Transformation der Bundeswehr nach der Wiedervereinigung und dem Zusammenbruch des Sowjetreichs – also die Umwandlung von einer Landesverteidigungsarmee in eine Eingreifarmee. Wir haben in diesem Zusammenhang die unglückselige Losung vom damaligen Verteidigungsminister Peter Struck: Deutschland wird auch am Hindukusch verteidigt. Unter Berücksichtigung des bestehenden fachlichen Wissens, zum Beispiel der Handlungslogik nicht-nationalstaatlicher Systeme nach Trutz von Trotha, aber auch nach Sahlins korrespondierendem Modell, haben wir eigentlich die Aufgabe, den Politikern zu sagen, dass in Afghanistan schon ganz andere Leute gescheitert sind. Wie soll denn dort ein *Nation Building* funktionieren? Wenn man schon dort sein will, ob das nun gut ist oder nicht, dann bitteschön nicht mit diesen Modellen. Man sollte sich an den dort vorhandenen Strukturen ausrichten. Auch unseren Soldaten müssen wir sagen, dass die Handlungslogiken vor Ort genau umgekehrt sind: Es kommt nicht etwa erst die Nation und das Vaterland, sondern es kommen zuerst die persönlichen Beziehungen. Die Systemlogik ist eine andere, das ist nicht das Nationalstaatsmodell. Das wird man dort auch nicht hinbekommen, solange die elementare Voraussetzung für den Nationalstaat nämlich fehlt: die Modernisierung, die Industrialisierung. Die Leute wollen zwar modern sein, aber sie wollen auch das Eigene nicht aufgeben.

Sie sehen demnach eine gesellschaftliche Aufgabe der Ethnologie zum Beispiel darin, einheimischen Akteuren lokale Logiken näher zu bringen?

Wunderbar, Sie haben es genau formuliert. An dieser Stelle setzt aber gleichzeitig meine Kritik am Mainstream der ethnologischen Szene Deutschlands an. Denn wir müssen erstmal den Mut haben, jene fremden Handlungslogiken überhaupt zu benennen und da scheut man sich, weil das schnell als ethnozentrisch gilt. Wir stehen da vor dem Problem, das wir unseren Kuchen gleichzeitig behalten und ihn aufessen wollen. So geht das nicht. Wir müssen uns dazu durchringen, dieses Fremde, von dem wir als Wissenschaft vom kulturellen Fremden ja eigentlich ausgehen, überhaupt erstmal auf den Begriff zu bringen. Da geht es schon los, denn wenn ich das tue, dann mache ich mich heute politisch schon völlig unmöglich, setze mich wie gesagt dem Vorwurf des Essentialismus aus. Früher war es der Vorwurf des Ethnozentrismus.

Das heißt auf wissenschaftstheoretischer Ebene, dass Sie eine Präzisierung und Auseinandersetzung mit dem Fremdeitsbegriff fordern? Etwa einem Fremdeitsbegriff, der die Alienität einschließt und eben nicht versucht, alles Andere zu erklären – sondern der die Möglichkeit der anderen Logik offen lässt und vielleicht nicht einmal zu entschlüsseln versucht?

¹³ Thomas Bargatzky, Ethnologie - Einführung in die Wissenschaft von den unproduktiven Gesellschaften; Helmut Buske Verlag, Hamburg, 1997.

Exakt. Meine Kritik ist dabei immer auch Selbstkritik. 1985 habe ich mein erstes Lehrbuch¹⁴ geschrieben, in dem ich verdeutliche, dass der Gegenstand der Ethnologie relativ sei: das Fremde ist immer relativ zum Eigenen. Karl-Heinz Kohl hat das später in seinem Buch aufgenommen. Ich selbst habe mich mittlerweile um 180 Grad gedreht. Ein Beispiel: Wenn ein Häuptling in Samoa, ein *matai*, einen neuen Namen annimmt, wandelt er seine Person, er wird ein anderer Mensch, er wird vom Individuum zur sozialen Person. Das ist fremd, weil in unserer heutigen, total individualisierten Vorstellung jeder sozusagen ein kleines Universum für sich darstellt. Dieses Fremde muss ich auf den Begriff bringen können. Ich selbst versuche das seit Jahren anzubieten, denn das Fremde hat eine Struktur, die man benennen kann und sollte. Das muss nicht unbedingt mit meinem Ansatz geschehen, aber das Fremde nur relational zu definieren, wie ich es selbst einst getan habe, ist der falsche Weg.

Ich denke schon, dass die relationale Komponente wichtig ist, aber sie ist eben nicht die einzige. Die Reduktion auf das Relationale ist, denke ich, eher das Problem – nicht das Relationale selbst.

Die Reduktion auf das Relationale, ja. Das heißt, wir müssen die Fixpunkte zurückgewinnen. Zum Beispiel ganz konkret in politischen Gegenwartsproblemen, wie etwa der Transformation der Bundeswehr plus der Auslandseinsätze. Es gibt zwar bereits einige Ethnologen und Ethnologinnen, die solche Berührungängste nicht mehr haben, aber wir müssen sie entsprechend schulen. Wir müssen über die Regionalkultur hinaus exakt wissen, wie ein solches System konzentrischer Logik funktioniert und welche verhaltensmäßigen Komponenten es hat. Wir müssen den Mut haben, lokalspezifische Verhaltensweisen auf Strukturen zurückzuführen und zu benennen. Das können wir. Die Instrumente sind da, wir trauen uns bloß nicht. Solange wir das nicht tun, wird das Gejammer von der fehlenden Relevanz der Ethnologie, das ich seit Studentenzeiten kenne, weitergehen.

Noch einmal zur Selbstkritik: Meine Außenseiterposition begann sich nach meinem Buch über die Kulturökologie¹⁵ zu entwickeln. Da fehlt nämlich etwas: der Komplex Mythologie, Religion. Ich habe erst nach dem Buch zur Kulturökologie verstanden, dass ich mir zuerst einmal die Naturvorstellung der Leute ansehen muss, wenn ich wirklich über Kulturökologie sprechen will. Im Anschlussbuch »The Invention of Nature«¹⁶ und in »Ethnologie - Eine Einführung in die Wissenschaft von den unproduktiven Gesellschaften« habe ich versucht, diese Lücke zu schließen und die Grundlagen bereitzustellen – aber das ist nicht mehr in gleicher Weise rezipiert worden. Bis in die neuesten Publikationen lese ich immer von der Dichotomie Natur/Kultur, doch das ist unser modernes Denken.

¹⁴ Thomas Bargatzky, Einführung in die Ethnologie. Eine Kultur- und Sozialanthropologie, Helmut Buske Verlag, Hamburg 1985.

¹⁵ Thomas Bargatzky, Einführung in die Kulturökologie. Umwelt, Kultur und Gesellschaft, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1986.

¹⁶ Als Herausgeber, gemeinsam mit Rolf Kuschel (Kopenhagen). Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1994.