

INTERVIEWS WITH GERMAN ANTHROPOLOGISTS

Herr Oppitz, in welchem Umfeld sind Sie aufgewachsen?

Ich wurde 1942 als Kind deutscher Eltern im schlesischen Riesengebirge geboren, an der Grenze zwischen Polen und Tschechien. Als ich auf die Welt kam, hatte ich sofort meinen Spitznamen weg: Meine Mutter gebar mich praktisch auf einer Wiese beim Blaubeerpflücken und so hieß ich dann «Blaubeerjunge». Sie war eigentlich Hausfrau, eine gute Lautenspielerin und vor allem eine ausgemachte Anarchistin. Ich würde sagen, wir waren mittleres bis leicht gehobenes Bürgertum, mit Bildungshintergrund.

Mein Vater hatte Sprachen in Breslau studiert, unter anderem Arabisch. Er war lange Zeit beim Internationalen Roten Kreuz in Genf tätig. Dort verbrachten meine Eltern die dreißiger Jahre, alle meine älteren Brüder wuchsen am Genfer See auf – ich selbst war als Kriegskind noch nicht dabei und kam erst nach 1945 zum Rundfressen dorthin. Mein Vater ging nach dem Krieg dank seiner guten Sprachkenntnisse als Exportkaufmann in die Industrie. Während der letzten Kriegsjahre, kurz nach meiner Geburt, waren meine Eltern nach Köln gezogen – doch meine Mutter war ziemlich entsetzt. Sie meinte, dieser Umzug sei der größte Fehler gewesen. Ich sah als Kind auch das brennende Würzburg, daran erinnere ich mich noch. Es gibt keine Fotos davon. Als Zweijähriger war ich aus dem Luftschutzkeller ausgebücht und erfreute mich an der brennenden Stadt. Seit dieser Zeit habe ich ein unverschämtes Vergnügen an brennenden Häusern.

Ich wuchs dann vor allem in Köln auf. Dort bin ich auch eingeschult worden, am staatlichen Apostel-Gymnasium zu Köln, der Schule von Konrad Adenauer. Ihn kannte ich aus der Nähe, da wir bei den Jahresfesten in seiner Anwesenheit stets Gedichte vortragen mussten, nachdem er seine Reden gehalten hatte.



Entwickelte sich bereits in Ihrer Kindheit ein Interesse für das Andere und das Fremde?

Nein. Das Fremde war mir als Begriff immer fremd, das gibt es bei mir eigentlich überhaupt nicht. Vielleicht hat es damit zu tun, dass mein Vater viele Freunde hatte, die fremde Sprachen beherrschten und bei uns in einer Weise verkehrten, als wären sie die Nachbarn von nebenan. So war das weit Entfernte schon früh sehr nah. In meinem Kinderzimmer hatte ich eine Wand, an der diverse Reisemitbringsel hingen – diese Sammlung wollte ich erweitern und dafür an möglichst ferne Orte kommen. So fuhr ich mit den Pfadfindern unter anderem nach Korsika oder nach Lappland. Aber das hat eigentlich nichts mit der Ethnologie zu tun.

Was sicherlich bei mir und anderen Personen meiner Generation eine große Rolle spielte, ist der Umstand, dass wir mehr oder minder vaterlose Gesellen waren, wie das mein Freund Benjamin Buchloh mal ausdrückte. Mein Vater ist ja bereits 1953 verstorben, als ich elf Jahre alt war. Zudem hatten meine Altersgenossen und ich eine Aversion gegen alles, was irgendwie Germanisch anmutete. Das war weder ein bewusster politischer Impuls noch eine rationale Überlegung, sondern vielmehr eine gefühlsmäßige Sache, die uns dazu trieb, aus Deutschland wegzugehen und auch bestimmte Verwendungsweisen der deutschen Sprache zu tilgen. Meine engen Freunde, die ich aus dieser Zeit kenne und die auch heute noch meine Freunde sind, verließen allesamt Deutschland – sie kommen allerdings heutzutage auch gerne nach Deutschland zurück. Das ist also eine zentrifugale Bewegung, die sehr entscheidend ist. Nicht das Fremde spielte eine so große Rolle, sondern die Enge des Bekannten, die Enge des Abgelehnten. Das ist der eigentliche Motor.

Begegneten Sie denn in Ihrer Schulzeit Lehrern, die genau diese Enge ausdrückten?

Sicherlich. Ich wurde klassisch erzogen, doch jedes System und jeder Stundenplan hängt von denen ab, die sie umsetzen: den Lehrern. Und viele waren Pfeifen, die ihrem hohen Stoff nicht gewachsen waren. Selbst wenn mal etwas

Weltoffenes gelehrt wurde - beispielsweise Herodot -, dann widersprach die Behandlung manchmal sogar dem Sujet, um das es ging.

Hatten Sie in Ihrer Jugend bestimmte Berufswünsche?

Ich wollte mal Fußballtorwart werden, doch dann rollten mir zu viele Bälle ins Netz. Dieses ganze Vereinsgetue fand ich damals schon abscheulich, und ich bin nirgendwo eingetreten. Eine Ausnahme ist der Karneval: Da gibt es zwar auch Vereine, aber die nächtlichen Feste fand ich eine tolle Sache.

Was geschah nach Ihrem Abitur?

Ich begann 1963 mein deutsches Studium mit Sinologie und modernem Chinesisch, in Bonn. Das war damals der beste Ort dafür. Nach dem Abitur hatte ich jedoch erst ein paar Monate in einer Ziegelfabrik gearbeitet und mir so das Geld verdient, um nach Amerika abzuhauen. Ich kam da mit einem Auswandererschiff der Holland-Amerika-Linie hin, das mich den St. Lawrence-Fluss hinauf bis Montreal brachte. Dort arbeitete ich zunächst als klassischer Tellerwäscher, später auf Vancouver Island an der Westküste als Holzfäller und schließlich in einem Hotel in Vancouver als Zimmerpage und Liftboy. Dort traf ich auf einen sehr feinen älteren Herrn, der mit seiner Familie zu Gast war. Es stellte sich heraus, dass er - sein Name war Chao Yuen Ren - Professor für Chinesisch an der Universität in Berkeley war. Er lud mich ein, bei ihm Chinesisch zu studieren. Das Angebot hat mich derartig umgehauen, dass ich sofort das Hotel verließ. Er besorgte mir ein Stipendium und so studierte ich für ein Jahr bei dem vielleicht bedeutendsten Linguisten der chinesischen Tradition.

Sie gingen also von Vancouver Island direkt nach Berkeley?

Ja, ich ging 1961 von der kanadischen Westküste nach Berkeley und studierte dort auch ein bisschen Anthropologie. Das war allerdings nicht der wahre Kitzel, ich war vielleicht zu sehr abgelenkt, da ich verstärkt mit der Beatnik-Szene in Kontakt kam. Ich fuhr damals oft nach Big Sur, wo ich einem Typen begegnete, der eine aus Messing gefertigte Opiumpfeife mit chinesischen Zeichen darauf besaß. Er hatte gehört, dass ich Chinesisch lerne, also fragte er mich, ob ich das entziffern könne. Zufällig waren mir die vier Zeichen bekannt – es stand »Westliche Wolken fliegen hoch« auf der Pfeife. Das habe ich ihm übersetzt und es gefiel ihm. Am nächsten Tag hatte er ein dadurch inspiriertes Gedicht über Wolken geschrieben und es stellte sich heraus, dass die Person Jack Kerouac war. Ansonsten ist mir die Anthropologie in Berkeley nicht in Erinnerung geblieben. Mir gefiel es dort vor allem wegen der eukalyptusgetränkten Luft.

Was hat Sie dazu bewogen, wieder nach Deutschland zurückzukehren?

Als das Stipendium zu Ende ging, wollte ich wieder nach Europa. Neben dem Studium der Sinologie in Bonn begann ich auch, Soziologie in Köln zu studieren. Dort lehrte damals René König, bei ihm habe ich später auch promoviert. Es war ein sehr angenehmer Kontakt und uns verband ein freundschaftliches Verhältnis. In Köln besuchte ich dann auch Veranstaltungen der Ethnologen, unter anderem bei Helmut Petri, der auf Australien spezialisiert war.

1965 ging ich dann zum ersten Mal nach Nepal, das war damals beinahe *terra incognita*. Die Reise war von Friedrich W. Funke für die Deutsche Gesellschaft für Hochgebirgsforschung organisiert worden. Helmut Hoffmann, der Tibetologe, und Christoph von Fürer-Haimendorf sollten ebenfalls mit von der Partie sein. Doch die sprangen wieder ab, wie auch ich mich lieber im Abseits hielt. Ich hatte, ehrlich gesagt, mit diesen Leuten nicht viel am Hut und nutzte folglich die Forschung nicht für meine Doktorarbeit – ich wollte eher von dem ganzen akademischen Kram wegkommen.

Was war Ihre Aufgabe bei dieser Forschungsreise?

Meine Aufgabe war es, eine demographische Untersuchung bei den Sherpa zu machen. Das fand ich aber maßlos langweilig, mich interessierte eher die Clanforschung. Dann stieß ich zufällig auf schriftliche Zeugnisse, obwohl von Fürer-Haimendorf, der ja als erster westlicher Forscher in Nepal gewesen war, die Sherpa als eher schriftlose Gesellschaft angesehen hatte. Es gab jedoch unbeachtete historiographische Texte, ebenso gab es Genealogien. Die entdeckte ich, wenn man das so nennen darf, und so hörte ich mich weiter um, fragte mich durch und sammelte Material. Mein erstes Buch¹ ist eigentlich ein Buch darüber, wie die Sherpa sich ihre eigene Geschichte vorstellen,

¹ Michael Oppitz, Geschichte und Sozialordnung der Sherpa, Khumbu Himal, 8, Beiträge zur Sherpa-Forschung Teil I, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, München, 1968.

eingewoben in eine diachrone Untersuchung der Entwicklung ihrer verschiedenen Clans.

Wie kamen Sie damals mit den Sprachschwierigkeiten zurecht?

In Bonn hatte ich ein wenig Tibetisch gelernt, erst bei Pema Tsering, dann privat bei einem Lama namens Ngari Thingo. Als ich ihn kennen lernte, war er noch sehr jung. Später war er eine Weile als Kunsthistoriker im Museum für Ostasiatische Kunst in Köln tätig. Er half mir, Texte zu verstehen und Übersetzungen anzufertigen – das hätte ich alleine nicht bewältigen können.

Nepali lernte ich dann vor Ort. Das war relativ einfach, da es eine indogermanische Sprache ist. Als ich 1966 aus Nepal zurückkehrte, begann ich an dem Buch zu schreiben. Als ich es ein Jahr später fertig hatte, war die Beschäftigung mit den Erlebnissen dieser Reise für mich auch abgeschlossen. Ganz am Ende meines Aufenthaltes in Nepal stieß ich jedoch zum ersten Mal auf Claude Lévi-Strauss – in der Strohütte des Ethnologen Charles McDougal lag »Les structures élémentaires de la parenté«² in der Erstausgabe von 1949 auf dem Leimboden. Zuvor hatte ich ja Ethnologie betrieben, ohne mit Lévi-Strauss in Berührung zu kommen, doch nun packte es mich und ich setzte mich intensiv mit dem Strukturalismus auseinander. Das war für mich die wichtigste Begegnung, nicht nur wegen der Perspektive und Denkrichtung, sondern vor allem, weil mich der Stil dieses Autors anzog. Er wurde zu meinem nachhaltigen Vorbild.

Gab es in dieser Zeit an der Universität in Köln ein Interesse am Strukturalismus?

Nein, das war komplett inexistent, auch bei den Studenten. Ich würde sagen, dass es in ganz Deutschland kaum Interesse an der Strukturalen Anthropologie gab. Die einzigen Personen, die sich intellektuell damit befassten, waren Urs Jaeggi, Wolf Lepenies und vor allem auch Henning Ritter. Letzterer hat ja Marcel Mauss übersetzt.

Wie erklären Sie sich, dass Lévi-Strauss und andere französische Denker damals in Deutschland kaum Anklang fanden in der Ethnologie oder Soziologie?

Die Frankfurter Schule war damals in Mode, in Amerika Bateson, Mead und Benedict. Die erste Publikation zur Strukturalen Anthropologie in Deutschland war »Orte des wilden Denkens«³, eine Aufsatzsammlung aus einer eher kulturalistischen oder philosophischen Perspektive. Mein Buch »Notwendige Beziehungen«⁴, welches 1975 erschien, war das erste Werk, welches aus der ethnologischen Perspektive auf die Thematik schaute. Es gab damals seitens der Geisteswissenschaftler ein ziemliches Interesse daran, das Buch wurde eine Art Bestseller. Neben dem Anklang innerhalb der Ethnologie war auch der Widerstand sehr groß – und ist auch immer groß geblieben. Viele versuchten ja, den Strukturalismus abzukanzeln. Das hat mich jedoch eher amüsiert.

Woher kam diese Ablehnung und worin lag sie begründet?

Es gab eine Phalanx von Vorurteilen. Man denkt ja immer, dass Ethnologen Vorurteile hinter sich lassen wollen und die Verfestigung der eigenen Position in Frage stellen, indem sie etwas anderes kennen lernen und so eine relative Position einnehmen können. Doch das Ausmaß der ideologischen Starre ist in der Ethnologie enorm ausgeprägt, nicht nur in Deutschland. Der entscheidende Punkt bei den Angriffen auf Lévi-Strauss und seine verschiedenen Befürworter war meiner Ansicht nach jener, dass man ihm vorwarf, zu schnell auf ein Niveau der Abstraktion zu gehen, was ihm nicht zustünde. Das ist völliger Unsinn, wie man bei der Auseinandersetzung mit seinem Werk bemerkt, selbst wenn es weitgehend nicht auf eigener Feldforschung basiert. Lévi-Strauss lauschte den minutiösesten Beschreibungen der Feldforscher. Man muss auch hervorheben, dass er etliche Texte geschrieben hat, welche die Kritiker gar nicht kennen – beispielsweise das 1948 erschienene Buch »La vie familiale et sociale des Indiens Namibikwarak«, das kein zweites Mal aufgelegt wurde. Seine erste Veröffentlichung ist übrigens ein ethnographischer Aufsatz von 1936, über die Dorfstruktur der Bororo. Darauf kam er immer wieder zurück, das war für ihn der Initiationstext in die Feldforschung. Und später, in den Mythenforschungen, ist er ja äußerst konkret. Man kann ihn daher wirklich nicht als Schreibtischethnologen bezeichnen, das wäre auch eine Missachtung der gesammelten ethnographischen Schriften jener Leute, die er genau studiert hat. Die Vorwürfe kommen daher oft aus merkwürdigen Positionen heraus, vielleicht auch verknüpft mit ein bisschen Eifersucht, weil Lévi-Strauss spätestens seit den »Traurigen Tropen« weit über das enge Feld des Faches hinaus ein Echo erzeugte. Das hat sicherlich einige Leute neidisch gemacht, beispielsweise Edmund Leach. Der ging dann auf Lévi-Strauss los, nachdem er ihn zuvor als eine Art Vater adoptiert hatte. Der Versuch eines

² Claude Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, 2. Ed., Mouton Verlag, Paris, 1971.

³ Wolf Lepenies, Hans Henning Ritter (Hrsg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

⁴ Michael Oppitz, Notwendige Beziehungen: Abriß der strukturalen Anthropologie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

Vatermordes kam etwas spät, da Leach ja etwa im gleichen Alter war wie sein auserwähltes Opfer. Das war zum Teil grotesk. Es stimmt aber auch, dass Leach eine Reihe von Fehlern im Verständnis der Burmesischen Ethnographie aufdeckte, die Lévi-Strauss dann in seiner neunzehn Jahre später erschienenen Neuauflage nur kritisierte, anstatt sie zuzugeben. Das was schon eine Schwäche seinerseits, doch Leach hatte soviel Geschütz aufgefahren, da kann man verstehen, dass der Franzose zurückbollerte.

Wie kamen Sie zu Lévi-Strauss und was war für Sie das Faszinierende an seinem Werk?

Bei dem amerikanischen Kollegen in Nepal stieß ich, wie gesagt, erstmalig auf Lévi-Strauss und als ich nach Europa zurückgekehrt war, las ich seine Werke systematisch. Ich hatte mich ja in erster Linie mit Clangeschichte auseinandergesetzt, vor allem bei den Sherpa, die sowohl eine schriftliche als auch eine mündliche Tradition haben. Mir war aufgefallen, dass sie über einen langen Zeitlauf hinweg - über dreißig Generationen - das Gebot der Exogamie niemals gebrochen hatten, während es bei allen Nachbargruppen nach sieben Generationen möglich war. Das war mir zunächst ein Rätsel. Die Idee von Lévi-Strauss, dass man die Exogamie als die Voraussetzung von Allianzbildung und Frauentausch begreifen könnte, war mir nicht in den Sinn gekommen, leuchtete mir aber unmittelbar ein. Ich habe mich daher auch riesig gefreut, als ich später bei den Magar eine Gesellschaft vorfand, die matrilaterale Kreuzcousinenheirat betreibt – und zwar in einer Systematik und einem Umfang, wie es bis dahin - wenn man von van Wouden absieht - noch nicht beschrieben worden war. Auch bei der Erforschung ihrer Rituale konnte ich feststellen und belegen, dass die lokalen Heiler viele Tätigkeiten im Rahmen der Verwandtschaftsbeziehungen durchführten.

Aufgrund meiner einseitigen Lektüre empfahl ich später meinen Studenten, sie sollten von einem Ethnologen das komplette Werk lesen. Nur so kommt man zur Freiheit der eigenen Gedanken und sieht, wie ein Gedankengebäude sich entwickelt. Welcher Autor das ist, ist eigentlich egal – ich empfahl auch Evans-Pritchard, Raymond Firth und Malinowski, vielleicht auch Boas und Bateson.

Wie verlief Ihr Studium nach der Forschungsreise? An welcher Universität schlossen Sie ab?

Nun, ich war praktisch nicht an der Universität. Ich habe die Universitäten, wo immer es ging, gemieden. Das erwähnte ich auch bei meinem Antritt in Zürich und es hat mir einiges Misstrauen eingebracht, weil man dort eigentlich bis heute meint, ich sei ein Anarchist und Jugendverführer, der die Jugend von der Universität wegflötet – was natürlich auch wieder Quatsch ist. Ich hab in Zürich immerhin sechzehn Jahre lang gearbeitet, in erster Linie natürlich wegen des Geldes, aber auch wegen der jungen Leute, mit denen ich gerne zu tun hatte. Was ich eigentlich meine, ist dies: dass man sich am besten als lesender einsamer Autodidakt durch die ersten Studentenjahre bewegt.

Dann wollte ich, wie gesagt, »Notwendige Beziehungen« schreiben und konzentrierte mich ausschließlich darauf. René König meinte jedoch, dass es dumm von mir wäre, keinen Dokortitel anzustreben. Er bot mir an, das Buch als Doktorarbeit bei ihm zu machen – was ich dann auch tat. Ich konnte ungestört daran arbeiten und als ich 1974, etwa fünf Jahre später, alles fertig hatte, fuhr ich zu ihm nach Köln. Da saß er in seinem Büro, Türen offen, und nahm das Manuskript entgegen, las es innerhalb von drei Wochen und lobte mich - bis auf einen augenzwinkernd angesprochenen Kommafehler - für die exzellente Arbeit. Dann musste die Sache noch in der Fakultät durchgeboxt werden, weil ich in einem Kapitel de Sade eingearbeitet hatte, als einen frühen Vorläufer der Allianztheorie. Das war ein bisschen weit hergeholt, doch René König fand das klasse. Firth hat später auch eine Rezension über mein Buch geschrieben und fand diesen Teil ebenfalls ziemlich gewagt, doch so habe ich es eben damals gemacht. Die Arbeit wurde schließlich angenommen und zur Verleihung des Dokortitels ging ich dann absichtlich - statt in schwarzem Anzug - in einer dunkelbraunen Wildlederjacke. Der Dekan meinte nur spitz zu mir, dass der Titel auch wieder aberkannt werden könnte, doch ich wollte halt nur die eingefahrenen Muster stören. Jemand nannte mich damals den James Dean der Wissenschaft.

Wie finanzierten Sie sich in der Zeit bis zur Promotion?

Ich nutzte lange Zeit verschiedene Stipendien, die mir angeboten wurden. Das Auslaufen der Stipendien war dann auch der Grund, weshalb ich sehr viel später, erst um 1990, überhaupt in die akademische Welt ging. Ich hatte eigentlich keine klare Vorstellung von meiner Berufslaufbahn, auch wollte ich nie Professor werden. Zwischendurch hatte ich freilich einige Gastprofessuren angenommen, etwa in Texas, sowie in Paris an der École Pratique des Hautes Etudes, wo ich zum Hörsaal die gleiche Treppe hinaufstieg - Escalier F -, die Marcel Mauss bereits einst benutzt hatte. Eigentlich verstand ich mich eher als Autor und schrieb auch hin und wieder für Zeitungen.

Sie gingen in den siebziger Jahren erneut nach Nepal, um dort zu forschen. Was war der Auslöser dafür?

Entscheidend war meine Unzufriedenheit mit meiner ersten Feldforschung. Ich hatte das Gefühl, nicht richtig

Interview vom 05.11.2009, durchgeführt in der Berliner Privatwohnung von Michael Oppitz (Freigabe durch M. Oppitz am 07.07.2011)

Transkription: Claire Spilker, Edierung: Vincenz Kokot

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

Ethnographie gemacht zu haben und wollte es beim zweiten Mal besser hinbekommen. Zudem hatte ich eine Freundin in London, Charlotte Hardman, die Schülerin von Evans-Pritchard war und ebenfalls nach Nepal wollte. So gingen wir gemeinsam, haben uns aber sofort entschieden, nicht im gleichen Dorf und der gleichen Gruppe zu forschen. Sie kam zu den Lohorung Rai im Osten Nepals und ich zog in den Westen, wo ich schließlich bei den Magar blieb. Dort beeindruckten mich vor allem die extrem reichhaltigen Rituale. Diese wollte ich beschreiben, doch stellte ich bald fest, dass es eigentlich doch viel sinnvoller sei, einen Film darüber zu machen. So begann diese ganze Geschichte mit dem Film, das war eine sehr aufwendige Sache. Ich bekam ziemlich viel Geld, um das machen zu können, eine halbe Million Mark. Der Direktor des WDR, Werner Höfer, half mir bei der Finanzierung und Wieland Schulzkeil, der Co-Produzent, besorgte mir einen der besten Kameramänner. Zum Studium der Rituale verbrachte ich dann erst mal ein Jahr ohne Kamera bei den Magar. Dann machten wir den Film, das waren auch wieder zweieinhalb Jahre intensiver Arbeit. Er kam ja auch ziemlich gut an.

Während dieser Zeit - und auch schon zuvor, bei der Fotografie - war mir klar geworden, wie wichtig die bildliche Dokumentation ist. Das hat dann später dazu geführt, dass ich die Visuelle Anthropologie als eines der wichtigsten ethnographischen Betätigungsfelder erkannte und das auch an Universitäten verankert sehen wollte, damit die jüngeren Leute auch so etwas machen können. In Zürich habe ich das systematisch verfolgt und durchgesetzt, dass Leute nicht nur ihre Magister- sondern auch ihre Doktorarbeiten mit Filmen bestreiten können. Das gab es in Europa sonst noch nicht.

Gab es Probleme, einen solchen Ansatz zu etablieren – auch im Zuge der theoretischen Abwendung vom Materiellen und Visuellen in den siebziger und achtziger Jahren?

Ja, aber der Gegenwind hat nichts bewirken können, da die Studenten bereit waren, auch diesen Weg zu gehen. Es gab ein sehr starkes Bedürfnis, zu filmen und auch zu fotografieren. Das war eine allgemeine Volksbewegung, die nicht nur auf die Ethnologie beschränkt blieb. Ich selbst habe sehr früh begonnen, Videos zu drehen, schon Anfang der siebziger Jahre, fast zeitgleich mit den Konzeptkünstlern. Dabei entstand auch eine ganze Menge Material, das ich nie für einen fertigen Film benutzte. Doch das Rohmaterial ist auf lange Sicht mindestens so wichtig wie die Filme und muss in die Archive.

Mir fällt in diesem Zusammenhang auch Terence Turner ein, ein ganz wichtiger Mann für die Theorie – und die Praxis. Er ist zunächst bekannt als ein Autor, der Feldforschung bei den Kayapo gemacht und extrem detaillierte Ethnographien vorgelegt hat. Gleichzeitig setzte er sich immer epistemologisch und theoretisch mit seiner Arbeit auseinander. Sein großes Buch, welches den Titel »The fire of the Jaguar« tragen sollte, ist ja nie erschienen, weil er es immer wieder umgeschrieben hat. Er wandte sich dann dem Filmen zu, ist wieder zu den Indianern gegangen und hat dort durch das Selbstfilmen den dialogischen Prozess gefördert. Es gab zudem auch andere Leute, die filmisch arbeiteten – Timothy Asch beispielsweise, oder MacDougall. Gerade in Amerika war dieser Zugang immer sehr präsent, nicht zuletzt, weil es an den Universitäten ein Verleihsystem gab und auch im Unterricht oft Filme gezeigt wurden. Das war in Europa seltener der Fall, man war diesbezüglich auch ein wenig steif. Ich weiß von einzelnen Leuten, die damals in Nepal auch gefilmt haben, sich jedoch nur auf starres Zeug konzentrierten, nach Mustern und Vorgaben filmten. Das ist nicht sinnvoll, denn die Kamera hält ja Bewegungen fest – man muss sich also klarmachen, dass man selbst auch in die Bewegung eingebaut ist, wenn man dabei ist. Ein weiterer Punkt ist, dass man in der Reflektion über die Geschichte der Ethnologie auch die Visuelle Anthropologie mit ins Boot holen sollte. Schauen wir uns etwa Spencer und Gillen an, die um die Jahrhundertwende durch Australien reisten: Sie schrieben epochale Ethnographien und hinterließen gleichzeitig einzigartige Bilddokumente über die Rituale der Aborigines. Sie haben bei ihren Forschungen im Wissen ihrer Vorreiterrolle auch gefilmt. Da standen sie nun mit einer fest installierten Kamera in der Wüste und haben ihrem Eingeborenen gesagt, dass es gleich losgehe. Doch kurz bevor die Kamera aufnahmebereit war, ging dieser aus dem Bild und die erste intentionale ethnographische Aufnahme zeigt nur ein Stück Wüste, ohne einen Menschen drauf. Das finde ich großartig. Wenn man außerdem sagt, dass bildliche Darstellungen etwas anderes sind als das Schreiben, dann muss man - will man ihre jeweiligen Verdienste vergleichen - die Visuelle Anthropologie entschieden weiter fassen. Wir können die Geschichte der bildlichen Darstellung direkt bis zur Entdeckung der Neuen Welt zurückverfolgen. Damals sind ja ziemlich viele Bilddokumente und noch mehr Varianten und Kopien der Originale entstanden; all diese Darstellungen sind Teil der Visuellen Anthropologie. Das muss in einen übergeordneten Kontext gestellt werden, man kann meines Erachtens aus diesem Material wissenschaftsgeschichtlich genauso viel erfahren, wie man aus Texten erfahren kann – nur auf andere Weise.

Die materielle Kultur steht ihrerseits eher auf der Seite des Bildes. Sie vermittelt, zwischen dem physisch Greif- und Sichtbaren und der immateriellen Welt der Ideen und Vorstellungen. Dazu kommt die Dokumentation des Herstellungsprozesses, das ist ein enorm aufschlussreiches Gebiet für das Studium der Kulturen. Ich glaube, in Zukunft wird es innerhalb des Faches wieder eine Öffnung hin zum Materiellen geben.

Warum fand die Auseinandersetzung mit dem Materiellen lange Zeit nicht mehr statt?

Interview vom 05.11.2009, durchgeführt in der Berliner Privatwohnung von Michael Oppitz (Freigabe durch M. Oppitz am 07.07.2011)
Transkription: Claire Spilker, Edierung: Vincenz Kokot
Ansprechpartner: Dieter Haller (dieter.haller@rub.de) Internet: www.germananthropology.de

Das hat wohl in erster Linie gerade damit zu tun, dass das Fach im 19. Jahrhundert in den Museen gebildet wurde, also im Rahmen der materiellen Kultur. Es gab diverse Sammlungen, aber es gab keine Professuren für Ethnologie. Die ersten Personen, die sich mit Ethnologie beschäftigten, waren jene, die mit materieller Kultur zu tun hatten und sich intensiv für Objekte interessierten – Tyler war der erste Dozent in England, doch man kann das überall verfolgen, anhand der großen Figuren der Ethnologie um die Jahrhundertwende. Die Entwicklung hin zur akademischen Ethnologie begann in Deutschland eigentlich erst um 1920. Und dann ging es bald darum, Posten an der Universität zu ergattern und vom Katheder aus das Fach zu entwickeln. Weil man durch Texte und Theorien gute Chancen hatte, auf der akademischen Ebene gehört zu werden, war man bald nicht mehr so richtig an Museen interessiert. Die Museen verstaubten und gingen in den ewigen Winterschlaf. Sie verpassten es, ihre ehemals privilegierte Position zu verteidigen, indem sie es versäumten, in der Lehre auch weiterhin eine Rolle zu spielen. Man bewegte sich vielmehr in einem von jungen Leuten entleerten Haus und machte weiter Kustodenarbeiten, ohne sich um die Weiterentwicklung des Faches auf theoretischem Niveau und in Verbindung mit den nachkommenden Akademikern zu kümmern. Das blieb bis vor kurzem so. Doch inzwischen haben wir wieder eine ganz andere Situation: Seit verstärkt Wissenschaftsgeschichte betrieben wird, nimmt man auch die Museumsgeschichte wahr. Das ist ja in den letzten zwanzig Jahren ein sehr attraktives Thema geworden, nicht nur für Ethnologen. Hinzu kommt die Entwicklung, dass viele der alten Gegenstände heute nicht mehr hergestellt werden oder nicht mehr hergestellt werden können. Man ist vom Schwirrholtz zum Handy übergegangen. Unter dem Verlust der Traditionen werden die Mitglieder vieler Gesellschaften selbst zu einer Art von Ethnologen, ohne genau zu wissen, wie die Vorväter und Vorvorfahren gelebt haben. Also werden sie in Zukunft mehr und mehr dorthin fahren müssen, wo die Sachen der Vorfahren in den Museen zu finden sind. Das ist aus meiner Sicht eine einzigartige Chance, die wir bei der Neugestaltung des Ethnologischen Museums in Berlin nicht verpassen dürfen: Die dialogische Auseinandersetzung mit den Archiven, das ist die Zukunft der Ethnologie. Einige Ethnologen haben schon begriffen, dass sie entweder Soziologen werden, beziehungsweise die klassische Ethnologie für immer verlassen müssen, wenn sie sich nicht darauf einstellen, die große Bedeutung der archivarischen Schätze zu erkennen und für sich zu nutzen. Die zukünftige Ethnographie wird in den Bäumen der Museen zur Welt kommen; oder zumindest in einer Mischung aus Archivforschung und Forschung unter freiem Himmel. Dafür sind die Sammlungen vorhanden, man muss sie nur auf diesen Zweck vorbereiten.

Gefahren liegen andererseits auch in der Übervisualisierung durch die elektronischen Medien und in der Eventisierung der Museen. Wie sehen Sie das?

Das sehe ich auch so. Man sollte das Ganze aber nicht als ein «Entweder-Oder» begreifen. Eine Eventisierung wird kommen und lässt sich nicht aufhalten. Dagegen ist letzten Endes auch nichts einzuwenden, wenn es nicht der einzige Aspekt bleibt. Daher denke ich, dass man bei der Konzeptualisierung des Humboldt-Forums - also der außereuropäischen Sammlungen - auch darauf achten muss, eine gut ausgewogene Ausstellungspraxis herzustellen. Diese besteht darin, dass man die Dauerhaftigkeit der langen Ausstellungen verkürzt und beweglicher wird. Man sollte entschieden mehr Platz und Geld für temporäre Ausstellungen einsetzen, und zwar solche, die sich als Verräumlichung von Forschung und Forschungsergebnissen begreifen. Das ist die eine Seite. Die andere Seite ist, dass man diese Orte zu direkten Forschungsstätten macht. Die bisherige Arbeit in den Museen war ja eher konservatorisch und kustodenhaft, dabei aber selten kreativ. Man sollte Stipendien schaffen, um etwa Feldforschung im Bauch des Museums auf der Museumsinsel zu betreiben. Man sollte Leute aus allen Ecken der Welt dorthin holen, damit sie einen Dialog führen können mit denen, die die Objekte in ihrer Obhut haben und den Vorfahren, die sie einst herstellten. All diese Dinge des gegenseitigen Austausches und der gegenseitigen Bereicherung müssen nach meiner Ansicht gefördert werden. Man sollte also das Humboldt-Forum so konzipieren, dass auch von dort aus - unabhängig von den Berliner Universitäten - Lehre betrieben werden kann. Das bedeutet, mehrere unabhängige Professuren - oder wenigstens eine - an das Museum zu binden, über die dann auch die Brücke zur klassisch akademischen Lehre an den Universitäten geschlagen werden kann. Das ist für mich die erstrebenswerte Vision. Dafür kann man bei der endlosen Geldversenkung auch einmal ins Säckel greifen. Von der jetzigen Organisation des Museums ist nichts Neues zu erwarten: Viele Museen sind chronisch unterbesetzt, und die Kustoden kommen kaum dazu, selbst zu forschen. Das ist kein haltbarer Zustand und ich denke, dass man neben denen, die seit vielen Jahren als Dauerangestellte die Sammlungen bestens kennen, auch temporäre Gastforscher anziehen sollte. Das institutionelle Scharnier dafür wäre eine Professur für Museumsforschung oder Anthropologische Ästhetik. Von dieser Zentralposition aus können dann auch auswärtige Personen angeworben werden, ebenso die indigenen Ethnologen, die es ja inzwischen schon in guter Menge gibt. So ließe sich die Ethnologie unter neuen historischen Vorzeichen retten, denn es gibt noch sehr viel zu erforschen, das es wert wäre, als Erfahrung der Vergangenheit erhalten zu bleiben.

Wie sehen Sie, von Ihrem Standpunkt aus, die Entwicklung der Ethnologie seit Beginn Ihres Studiums Anfang der siebziger Jahre bis zur Wiedervereinigung?

Interview vom 05.11.2009, durchgeführt in der Berliner Privatwohnung von Michael Oppitz (Freigabe durch M. Oppitz am 07.07.2011)
Transkription: Claire Spilker, Edierung: Vincenz Kokot
Ansprechpartner: Dieter Haller (dieter.haller@rub.de) Internet: www.germananthropology.de

Nun, das ist natürlich ein bisschen eingefärbt von der Brille, durch die ich das wahrnehme. Wenn ich es quasi als Seismograph der Motive jener Leute betrachte, die in die akademische Tätigkeit gegangen sind, dann gibt es eine für mich erschreckende Professionalisierung der Intentionen. Ich hatte immer wieder den Eindruck, dass viele der Ethnologen allem voran karrieresüchtig sind. Man kann das auch sehr deutlich an der Standardisierung der Lebensläufe erkennen, die sind alle identisch. Das ist für mich symptomatisch für eine gewisse Haltung gegenüber dem Fach: Es wird verstanden als Möglichkeit des beruflichen Aufstiegs, um irgendwo unterzukommen. Es ist klar, dass jeder Geld verdienen muss, aber ich glaube, dass dieses Motiv für viele Personen aus meiner Zeit entschieden weniger im Vordergrund stand. Es ging eher darum, etwas herauszufinden – sei es, dass man eine originelle Beschreibung von etwas lieferte, wie man es vorher noch nicht gehört hatte, sei es, dass man eine theoretische Position anhand von Materialien einnahm, die anderen Positionen gegenüber neu war. Entschuldigung mag man anführen, dass sich die Zahl der ausgebildeten Ethnologen enorm vervielfacht hat und für solche Forscherpersönlichkeiten nur beschränkt Bedarf besteht. Wohin also mit den Vielen? Die massive Erweiterung der Universitäten befördert eine solche Entwicklung, wo es vor allem darum geht, die Leute mit fertigem Wissen durchs Studium zu schleusen. Leute, die von Außen kommen und sich den vorgefertigten Lehrplänen und Viten nicht anpassen, haben da keine Chance. Mir fällt dazu spontan wieder Lévi-Strauss ein, der am Collège de France auch Mitarbeiter hatte, die gar nicht als Ethnologen ausgebildet waren, wie etwa der Generalsekretär der Zeitschrift »L'homme«, Jean Pouillon. Er hatte sich zuvor als Mitarbeiter von Sartres Organ »Les temps modernes« hervorgetan. Heutzutage kann man noch so viel gute Ethnographie gemacht haben, wenn Du nicht an einer Universität die reguläre Laufbahn absolviert hast, zählt es nicht. Es gibt also nur noch diese Möglichkeiten: Entweder ich bleibe ganz draußen oder ich mache in der Mühle mit. Daher sage ich noch immer zu allen jungen Leuten, sie sollen längstmöglich davon wegbleiben.

Zudem gibt es auch diese Faszination, in einer Gesellschaft zu leben, die tatsächlich ganz anders ist als die unsere. Dieser Impetus hat stark nachgelassen, wohl auch deshalb, weil sich die Gesellschaften, mit denen die Ethnologen früher zu tun hatten, enorm verändert haben. Es gibt zwar nach wie vor Gegenden, die ethnographisch noch gar nicht beschrieben sind, etwa im Himalaya. Doch es gibt auch viele Studenten, die gleich eine Karriere anstreben oder sofort in eine NGO eintreten wollen. Der Trend hin zu den NGO begann Anfang der achtziger Jahre. Viele der Leute, die ab Ende der siebziger Jahre ethnographisch arbeiteten, sind schließlich dort untergekommen, beispielsweise als Berater. Es kommt eben darauf an, wo der Antrieb liegt. Es wird wohl noch eine Zeitlang vereinzelt Leute geben, welche die Sache für das Abenteuer der Erkenntnis betreiben. Sie werden recht oder schlecht ihren Weg finden. In meinen Augen sind sie es, derentwillen man die Ethnologie als ein intellektuelles Abenteuer bewundert hat.

Würden Sie die Motive bei Ihrer Lehrergeneration anders einschätzen, etwa bei König und Petri?

Ja, da würde ich das anders sehen. Bei Petri habe ich ja nicht lange studiert, doch es war offensichtlich, dass er sich im Feld am wohlsten fühlte. König hingegen war ein Kosmopolit, der sich in allen Welten zuhause fühlte, auf einem Kongress ebenso wie bei den Navajo. Man muss auch die Feldforschung nicht zwangsläufig gegen die akademische Welt ausspielen. Geertz meinte diesbezüglich mal, dass jede Feldforschung ans Katheder führe. Damit wollte er den jungen Leuten sagen, dass sie aufpassen sollen, denn nach der Rückkehr aus dem Feld ist man wieder in einer anderen Welt, ist einer anderen Sache ausgesetzt. Das ist ein Spagat, der einem die Beine auseinander reißen kann, gerade jetzt, wo das Fach - wie alle Fächer - lediglich als Paukfach betrachtet wird. Das ist ja eine absurde Situation, man lernt da ja nichts. Ich hatte das große Glück, genau in dem Augenblick abtreten zu können, als sich mit dem Bologna-Irrsinn die Lehr- und Lernsituation an den Universitäten verschlechterte.

Mit welchen Kollegen stehen Sie in engerem intellektuellen Austausch?

In Deutschland treffe ich mich hin und wieder mit Fritz Kramer oder mit Hans Peter Duerr, uns verbinden langjährige Sympathien. Außerdem pflege ich Briefverkehr mit einigen Leuten, wie etwa Maurice Bloch, einem wirklich exzellenten Mann. Ich hätte auch gern Austausch mit Vincent Debaene und Frédéric Keck, die noch recht jung sind und über Lévi-Strauss arbeiten. Dann fällt mir Klaus Hamberger ein, ein Philosoph, der zur Ethnographie konvertiert ist und jetzt in Afrika über komplexe Verwandtschaftssysteme arbeitet. Außerdem interessiert mich auch die digitale Ethnologie, das ist sehr spannend. Es gibt ja dieses Digital-Himalaya-Projekt, das von Cambridge aus von Mark Turin betrieben wird. Dazu kommen natürlich jene Leute, die innerhalb meines ethnographischen Feldes tätig waren und tätig sind. Das interessiert mich immer noch außerordentlich. Auch mit Gardner habe ich sehr guten Kontakt – er ist ja sehr häufig angegriffen worden, weil er angeblich keine Ethnographie betreibt, sondern immer nur auf schöne Bilder aus sei, was auch ein bisschen daneben ist. Er denkt sich für jeden Film immerhin eine neue Vorgehensweise aus.

Was verbindet Sie mit Fritz Kramer und Hans Peter Duerr?

Nun, mit Hans Peter verbindet mich sicher nicht seine «Tittologie» – das ist sein Fimmel. Seinen Humor schätze ich jedoch sehr. Bei Fritz Kramer ist es eher, dass er trotz seiner Beschäftigung mit der Kunst die ethnologische Perspektive nicht aufgegeben hat. Er besaß eigentlich immer einen guten seismographischen Blick auf das Feld der Ethnologie.

Haben Sie Lévi-Strauss eigentlich auch persönlich kennengelernt?

Ja klar, er war ja mein Mentor. Ich habe eine Reihe von Stipendien nur durch ihn bekommen. Als ich Anfang der siebziger Jahre etwas über die Ikonographie des Flipperautomaten schrieb, fand er das toll. Das hat er gleich in seiner Zeitschrift »L'Homme« veröffentlicht. Seit dieser Zeit kannten wir uns gut. Nicht zuletzt wegen meines Buches zur Strukturalen Anthropologie habe ich ihn des öfteren besucht.

Es gab jedoch auch ein Stipendium, das ich wegen Lévi-Strauss nicht bekam: Er hatte mir ein beschämend wohlwollendes Gutachten geschrieben, für eine Bewerbung auf ein Stipendium der DFG. Ich reichte die Unterlagen ein und erhielt dann per Brief eine Absage, mit der Begründung, dass Lévi-Strauss »ein international umstrittener Forscher« sei und daher nicht der richtige Gutachter.

Wie kann man sich Lévi-Strauss als Menschen vorstellen?

In Bezug auf die ältere Generation hatte ich drei glückliche Kontakte in der Ethnologie: Zum einen mit Evans-Pritchard, wir mochten einander – vielleicht weil wir für ähnliche Dichter Vorlieben hatten und etliches auswendig rezitieren konnten. Und er hatte eine grandiose Art, Leute zu ärgern und sie gleichzeitig zum Lachen zu bringen. Auch Raymond Firth habe ich sehr geschätzt, wir wohnten eine Zeitlang in der gleichen Straße. Er hatte eine sehr elegante Art, im Busch-Hemd aufzutreten, das fand ich irgendwie toll. Er konnte gut mit Studierenden umgehen und der Anfang von »We, the Tikopia« ist ein Meisterstück: die Erfindung des Zooms in der Reiseliteratur.

Lévi-Strauss wiederum war ja eigentlich recht kühl und zog sich auch gerne mal zurück. Er war ungerne in der Öffentlichkeit, doch sobald er in ihr auftrat, war er sehr souverän. Er besaß eine sehr gepflegene Art des Sprechens und ihn umgab eine nahezu buddhistische Höflichkeit. Einmal besuchte ich ihn im damaligen Gebäude am Collège de France, wo wir in die oberste Etage gingen und er mir erklärte, wie man die Human Relations Area Files benutzt. Er war so begeistert davon, es war tolles Quellenmaterial für seine Forschungen. Schließlich lud er mich in sein Büro ein, bot mir eine Zigarre an, obwohl er gar nicht rauchte, und so saßen wir in den alten Ledersesseln und plauderten. Das war für mich schon betörend, diese völlig unerwartete Freundlichkeit – ich meine, er war fünfunddreißig Jahre älter als ich, doch diese Gesten der Gleichstellung beeindruckten mich. Wenn man bedenkt, wie messerscharf er beispielsweise mit Sartre umgesprungen ist, so war seine Sanftheit im persönlichen Umgang erstaunlich. Wenn er merkte, dass jemand kein Karrierist war, konnte er sehr zuvorkommend sein. Auch all meine Briefe beantwortete er zügig, meist innerhalb einer Woche – per Hand. Und als ich mit ihm das erste Mal über seine Sekretärin ein Treffen verabreden wollte, war er gleich selbst am Telefon; er fragte mich, wann ich denn Zeit hätte.