

INTERVIEWS WITH GERMAN ANTHROPOLOGISTS

Herr Winter, können Sie zu Beginn etwas zu dem Umfeld sagen, in dem Sie aufgewachsen sind?

Meine Großväter waren beide Gymnasialprofessoren in Dresden. Mein Vater war Berufssoldat, genauer gesagt Flugzeugführer in einer Aufklärungsstaffel der Luftwaffe. Meine Mutter war als medizinisch-technische Assistentin ausgebildet; zwei Brüder meiner Eltern waren praktizierende Mediziner. Nach der Hochzeit stationierte man meinen Vater in Ostpreußen und dort wurde ich auch geboren und im September 1944 eingeschult – doch nach einem Monat kamen bereits die ersten Flüchtlinge aus dem Osten und die Schule stand nicht mehr zur Verfügung. Einen Monat später, kurz nach der Geburt meiner jüngsten Schwester, mussten auch wir uns absetzen, mit einem Zug nach Dresden, zu den Großeltern. Ich ging dort weiter zur Schule. Es wurden dann oft Luftangriffe auf Dresden geflogen und in dem großen Angriff am 14. Februar 1945 wurden meine Großeltern und wir ausgebombt. Ich bin in diesem ersten Schuljahr in elf verschiedenen Schulen gewesen; noch im April 1945 bin ich ganz alleine auf dem Schulweg zwischen zwei Dörfern bei Nossen in Sachsen von einem russischen Tiefflieger mit dem Maschinengewehr angegriffen und systematisch wie ein Hase gejagt worden. Ich war auch Zeuge, wie mein Vater, der auf Urlaub zu uns gestoßen war, sich in voller Uniform einem amerikanischen Vorhuttrupp ergab. In dem vorläufigen



Hauptquartier dieser Einheit, in dem Rittergut Döhlen, erlebten wir das Kriegsende; ich erlebte den abgrundtiefen Schock, meinen ersten lebenden „Neger“ zu sehen, den dieser aber alsbald mit einem Riegel Schokolade aus seinem Lunch, den er gerade mit seinen weißen Kameraden verzehrte, heilen konnte. Dann wurde Döhlen von den Russen übernommen. Wir hatten in ganz Sachsen Verwandtschaft und so verschlug es uns schließlich - im Spätsommer 1945 - nach Zwickau. Das war zuerst von den Amerikanern eingenommen worden, dann kamen aber auch hier die Russen. Wir hatten gehört, dass jeder Soldat ab dem Dienstgrad eines Hauptmanns ohne Rücksicht auf frühere Kriegsgefangenschaften nach Sibirien gebracht werden sollte, und mein Vater, der gerade noch Hauptmann geworden war, fasste den Entschluss, mit der Familie in den Westen zu gehen. Dort gab es nur einen entfernten Verwandten mütterlicherseits und nach einem irregulären ersten Besuch dort durch meinen Vater „über die grüne Grenze“ kamen wir dann alle mit einem regulären Eisenbahntransport über das Aussiedlungslager Leipzig und über das Auffanglager Friedland in ein kleines Dorf in Niedersachsen: Eilensen, jetzt ein Ortsteil von Dassel.

Ich muss zum Lager Leipzig noch nachtragen, dass als wir Männer und Jungen dort im April 1946 zur Entlassung ins Sammelbrausebad geführt wurden - die Frauen, Mädchen und Kinder kamen später dran -, vielfach die ernsthafte Befürchtung geäußert wurde, wir sollten hier eventuell „vergast“ werden. KZ-Filme, die ich erst viele Jahre später sah, zeigten mir, dass sowohl die „Möblierung“ der Baracken des Lagers als auch die Gesamtanlage der Baracken im Lager dem Muster der Konzentrationslager der Nazis bis ins Detail entsprachen. Ich bin, Gott sei Dank, nie wirklicher KZ-Insasse gewesen, aber ich habe über Wochen in dieser physischen Umwelt gelebt und wenigstens für eine Stunde die Angst, durch Gas vernichtet zu werden, erlebt.

Aber jetzt weiter nach Eilensen: Neben den 150 Einwohnern gab es da etwa 300 Flüchtlinge, die Wohnmöglichkeiten waren also sehr stark ausgereizt. Man brachte uns zunächst in der Dorftenne unter, dort wurde normalerweise gedroschen, aber auch Dorftänze abgehalten. Um den sechzehn hier untergebrachten Familien etwas Privatsphäre zu bieten, wurden beiderseits eines Mittelgangs und quer dazu von Wäscheleinen Baumwolldecken der Wehrmacht herabgehängt. Aber wo sollten jetzt Besucher anklopfen? Da war auch eine andere Flüchtlingsfamilie, die vor dem Krieg als Farmer in Tanganjika gelebt hatten und Suaheli sprachen. Sie führten die Suahelisitte ein, dass der Besucher von draußen »Hodi!« ruft und ihm von drinnen mit »Karibu!« geantwortet wird, wenn er eintreten darf. Sie brachten uns noch ein paar andere Brocken dieser Sprache bei – das war meine erste Begegnung mit einer afrikanischen Sprache und zufälliger Anlass dafür, dass ich später Afrikanistik studierte.

Es gibt noch zwei wichtige Sachen aus dieser Zeit von 1946-50 zu berichten, bevor wir unserem Vater nach Langen bei Frankfurt/M. folgten. Zunächst konnten wir alsbald - noch im Juni 1946 - aus unserem 16tel der Dorftenne umziehen, in das ungeteilte Haus der ehemaligen Dorfschmiede. Deren letzte einzige Bewohnerin und jahrzehntelang geistig

behinderte Erbin war wenige Monate vor unserer Ankunft im Dorf verstorben. Sie hatte all die Jahre als Hexe gegolten; niemand hatte gewagt, ihr verlassenes Haus zu beziehen, außer unserem Vater, der beim Bürgermeister unterschreiben musste, dass er es mit seiner Familie auf eigene Gefahr tue. Wir zogen ein und erfreuten uns bis zu unserem Auszug 1950 einer Wohnfläche, wie sie sich kaum die Großbauern des Dorfes in dieser Zeit leisten konnten. Zweitens: Ich erinnere mich, dass wir Kinder aus den verschiedenen Häusern an der Dorfstraße, die übrigens im Dialekt „die Helle“, d.h. „die Hölle“ hieß, oft ahnungslos miteinander spielten, bis plötzlich alle Mütter aus ihren Türen stürzten, ihre jeweiligen Kinder einrafften und mit ihnen blitzschnell hinter ihren Haustüren verschwanden. Nur ich und meine jüngeren Schwestern blieben zurück. Enttäuscht fragte ich meine Mutter nach dem Grund. Sie erklärte: »Schau, in unsrem Haus soll früher eine Hexe gewohnt haben. Deshalb fürchten sich noch viele Leute, das Haus zu betreten. Aber wir fürchten uns nicht, oder? Nun, gegenüber von uns wohnt in dem Haus dort, wie du weißt, die alte Frau Grube. Die Leute glauben, sie sei eine Hexe, die ihren Kindern Schaden zufügen könne, wenn sie aus ihrem Hause tritt. Aber wir glauben das nicht. Deshalb könnt ihr ohne Furcht weiter auf der Straße spielen, bis die anderen Kinder zurückkommen.«

Einige Zeit später, im Sommer 1947, kam eine „Zigeunerin“ in unser Haus, um Teppiche zu verkaufen. Unsere Mutter weigerte sich und schickte sie weg. Es entwickelte sich eine erhitzte Auseinandersetzung, an deren Gipfel, da unsere Mutter an ihrer Weigerung festhielt, die „Zigeunerin“ dazu überging, uns und unser Haus und unsere Nachkommenschaft bis ins unendlichste Glied zu verfluchen. Als die „Zigeunerin“ schließlich gegangen war, fragte ich, erheblich bewegt, unsere Mutter, und sie sagte ganz einfach: »Mein Junge, wir glauben nicht an solche Flüche, sie sind nur der verfliegende Ausdruck unbegründeten Ärgers!«

Gingen Sie in diesem Dorf auch zur Schule?

Nein, dort gab es keine Schule. Wir gingen daher ins Nachbardorf, wo ich von der zweiten bis zur vierten Volksschulklasse Unterricht hatte. Mein Klassenlehrer, ein Flüchtling aus Schlesien, lehnte es ab, mir eine Empfehlung für die weiterführende Schule zu geben – einfach nur, weil meine Eltern Akademiker waren. Seine Zustimmung war jedoch erforderlich, damit ich auf ein Gymnasium kam und so gab es dann Verhandlungen mit dem örtlichen Pastor, zu dem meine Eltern ein gutes Verhältnis hatten. Letztendlich konnte der Lehrer überzeugt werden und ich besuchte fortan eine Privatschule, in der Nachbarstadt Dassel. Die drei Kilometer dorthin ging ich fast immer zu Fuß, da wir uns die Zugfahrt nicht leisten konnten.

Mit zehn Jahren, als ich gerade aufs Gymnasium kam, begann ich Freude am Bücherlesen zu entwickeln. Ich stieß recht schnell auf Indianerliteratur, bekam z.B. »Lederstrumpf« von meinem Großvater geschenkt, und erhielt auch andere Bücher, die mir mein Vater immer aus Leihbibliotheken und Antiquariaten mitbrachte. Nach einiger Zeit besaß ich eine eigene kleine Sammlung, beispielsweise die Tecumseh-Romane von Fritz Steuben, natürlich neben Robinson Crusoe und Gullivers Reisen. Mich interessierte aber weniger die Handlung in diesen Büchern, sondern eher der welthistorische Kontext und die Ethnographien, die dort eingearbeitet waren – einschließlich der Illustrationen von materieller Kultur. Ich wurde mit der Zeit quasi ein kleiner Fachmann, und bei den Ausflügen unserer Jugendgruppe - 1951-53 - hielt ich abends am Lagerfeuer oft Vorträge über Indianerkulturen. 1950 erhielt mein Vater, der die Familie seit 1946 als Rittergutsschmied (wo ich auch das Schmieden etwas erlernen konnte) und Guts-Chauffeur unterhalten hatte, endlich sein Ingenieur-Diplom der längst nicht mehr deutschen Universität Danzig. Das erlaubte ihm, in Frankfurt/Main eine besser bezahlte Position als Kältetechniker bei der Firma Linde zu bekommen, die damals Kühlschränke produzierte – heute ist sie auf industrielle Gase spezialisiert.

Gab es bei Ihnen oder Ihren Eltern Vorstellungen darüber, welchen Berufsweg Sie später einschlagen würden?

Mein Vater hätte es natürlich am liebsten gesehen, wenn ich - so wie er selbst - Ingenieurwissenschaften studiert hätte. Doch obwohl ich kein schlechter Mathematiker bin, haben mich Sprachen, Literatur und Geschichte immer mehr interessiert. Als es dann ums Studium ging, meinte mein Vater, dass er mich finanziell unterstützen würde – jedoch nur bei einem der billigsten Studiengänge. Das waren damals Lehramt oder Jura. Auf Lehramt wollte ich nicht studieren, davon hatte ich so kurz nach dem Schulabschluss genug. Es blieb also nur Jura und ich überlegte mir, Wirtschaftsjurist zu werden. Daher ging ich 1958 nach Köln, gemeinsam mit meinem späteren Schwager, Wilhelm Möhlig, dem nachmaligen Kölner Afrikanisten. Pro Semester gab es fast siebenhundert Jurastudenten, doch die Verhältnisse an der Kölner Uni waren noch wie zehn Jahre zuvor: Massenveranstaltungen wie die für uns fanden meist in Behelfsräumen mit katastrophalen akustischen Verhältnissen, unzureichenden Sitzmöglichkeiten und mit optischen Hindernissen statt. Gesprächskontakte mit Professoren waren praktisch unmöglich, mit Assistenten seltene Glücksfälle; es war auch sehr umständlich, sich Fachliteratur auszuleihen, denn der Großteil der Bibliotheksbestände war noch vom Krieg her in Bergwerken weit außerhalb Kölns eingelagert, da die Uni-Bibliothek immer noch in Trümmern lag. Schließlich überlegten mein Freund und ich, wie wir uns etwas Erholung von diesen Studiumständen verschaffen könnten und auf meinen Vorschlag hin gingen wir in den Arabischunterricht.

Wie kam es dazu?

Ich weiß es nicht mehr genau. Vielleicht hatte ich gerade etwas von Gustav Nachtigall oder Georg Schweinfurth gelesen und fand die Idee interessant, verkleidet durch arabische Länder zu reisen und nicht als Deutscher erkannt zu werden. Wir gingen also in den Arabischunterricht und dort waren wir nur sieben Studenten. Der Professor war zwar eine Koryphäe in seinem Fach, aber didaktisch war er eine Katastrophe. Wenn wir beim Lautlesen ein Wort falsch vokalisiertem, unterbrach er mit: »Das heißt auch etwas!« und ließ einen minutenlangen lexikologischen Vortrag über die Bedeutungsvarianten dieser falschen Lesung folgen. Über die Pfingstferien gab er uns auf, 20.000 grammatische Formen und Ableitungen zu lernen. Und so begannen wir, Ausschau nach anderen spannenden Fächern zu halten. Im Vorlesungsverzeichnis fand ich eine Veranstaltung, in der Suaheli angeboten wurde. Dort waren wir nur vier Studenten, bei einem Dozenten namens Oswin Köhler. Er war gerade erst als Lehrender an die Uni gekommen, sowohl für ihn als auch für uns war es das erste Semester. Wir blieben bei ihm, lernten Suaheli und zogen ein Hauptfachstudium in Afrikanistik durch – parallel zum Jurastudium.

Worin bestand das Afrikanistikstudium? Gab es neben der Sprache auch ethnologische, geographische oder historische Bestandteile?

Die Kölner Afrikanistik war insofern besonders, als dass sie sich von der Berliner Afrikanistik unter Diedrich Westermann herleitete. Westermann war ja ein Autodidakt – er ist mit einer Volksschulbildung Postsekretär geworden und als solcher dann in den Dienst einer Missionsgesellschaft eingetreten, die in Westafrika tätig war. Er war eigentlich der Sprachexperte seiner Mission und nahm eine ganze Reihe verschiedener Sprachen auf: Grammatiken, Vokabulare, Wörterbücher. Später ist er auf eine in Berlin neu eingerichtete Professur für Afrikanistik berufen worden. Im Feld hatte er sich aber nicht nur um Sprachen gekümmert, sondern auch um die Kulturen, die mit diesen Sprachen verbunden waren. Er hatte quasi als Amateurethnologe Feldforschung betrieben. In Berlin vertrat er einen Lehrransatz, der besagte, dass man die Geschichte und Kultur eines fremden Volkes durch seine Sprache erforscht.

Oswin Köhler, mein Lehrer in der Afrikanistik, war einerseits ein Westermann-Schüler und andererseits auch noch ein Schüler von Richard Thurnwald – also ein ausgebildeter Ethno-Soziologe. Er war für einige Jahre Regierungsethnologe im damaligen Südwestafrika gewesen und hatte dort auch linguistisch gearbeitet. Aufgrund seiner Doppelqualifikation als Ethnologe und Linguist holte man ihn auf die neu geschaffene Professur in Köln. Wann immer später der Wunsch geäußert wurde, dass in der Kölner Ethnologie doch auch Afrika verankert werden solle, kam die Antwort, dass es doch diesen Afrikanisten gäbe, der auch die Afrika-Ethnologie abdecke. Zudem beschäftigte sich Köhler ja auch mit der Afrikahistorie.

Wie viele Studenten waren Sie damals?

Am Anfang waren wir, wie gesagt, nur zu viert. Später erhöhte sich die Zahl der Studenten, wir waren dann bis zu fünfzehn Personen.

Hatten Sie Schwierigkeiten, beide Studienrichtungen parallel zu verfolgen?

Ja, zeitlich gab es da manchmal Probleme – und Jura ist ja auch ein ganz anderes Fach, mit einem ganz anderen Ansatz und ganz anderem Material. Es gab aber durchaus eine kleine Schnittmenge, beispielsweise im Hinblick auf die Rechtsgeschichte, bei der man ja auch die jeweilige Kultur berücksichtigen muss. Zudem findet man in der Fachgeschichte der Ethnologie eine Reihe von Juristen, die sich zu Ethnologen wandelten, auch weil es das Fach Ethnologie früher ja noch gar nicht in dieser Form gab.

1963 schloss ich mein Jurastudium mit dem Ersten Staatsexamen ab. Dessen Ergebnis war gut genug, um mich als Promotionsstudent in Jura zu bewerben. Doch ich musste die finanzielle Belastung, die mein Studium für meinen Vater darstellte, beenden und brauchte daher ein Stipendium. Es ergab sich, dass der DAAD damals ein Stipendium für seltene Sprachen ausschrieb – dazu zählten zum Beispiel Arabisch, Chinesisch und Japanisch, aber auch zwei afrikanische Sprachen: Ewe aus Westafrika und Suaheli aus Ostafrika. Oswin Köhler holte beide Sprachen nach Köln und es gab dann Sondermittel, etwa für Lehrpersonen und Informanten. Ich bewarb mich also und erhielt zum Sommersemester 1963 das Stipendium: Wir waren eine kleine Gruppe von Leuten, die intensiv Suaheli lernten, zwei Semester lang. Ab April 1964 hatten wir drei Monate Landesaufenthalt in Tansania, die ich dazu nutzen wollte, um Material für meine juristische Dissertation über ein tribales Gewohnheitsrecht zu sammeln. Es zeigte sich dann vor Ort, dass die Regierung des kürzlich erst unabhängig gewordenen Staates ein Projekt in die Wege geleitet hatte, bei dem es um die Kodifizierung der Gewohnheitsrechte der patrilinearen Ethnien Tanganjikas ging. Man versuchte mit Hilfe von Juristen, alle Daten aufzunehmen, zu kodifizieren und zu vereinheitlichen. Außerdem hatte die University of East

Africa gerade ihre tanganjikanische Filiale in Dar-es-Salaam eröffnet, und zwar in Form einer juristischen Fakultät. Dort ließ ich mich affiliieren und es gelang mir, den Landesaufenthalt auf elf Monate zu verlängern. Daher konnte ich an verschiedenen Projekten teilnehmen, die beispielsweise Urteilsprotokolle aus unterschiedlichen Gegenden Tansanias sammelten, um sie nach Dar-es-Salaam in das National Archive zu bringen. Im Rahmen dieses Unternehmens fuhr ich auch zu drei verschiedenen Ethnien, führte dort Interviews durch und untersuchte die historische Entwicklung von Gewohnheitsrecht – speziell im Bereich von Deliktsrecht, indem ich auf Kiswahili handschriftlich festgehaltene Urteilsprotokolle aus der Zeit von 1934 bis 1964 (mangels Xeroxtechnologie) mit meiner Kamera bei Tageslicht ablichtete und später in Deutschland nachts im Institut von einer Projektionsleinwand ablas, übersetzte und analysierte.

Wie war es für Sie, als Sie das erste Mal nach Afrika kamen?

Uns fehlte damals natürlich all das Wissen über Afrika, welches heutzutage über das Fernsehen vermittelt wird. Afrika war um 1960 herum aufgrund der vielen Unabhängigkeitsbestrebungen auch Gegenstand der Presseberichterstattung – bewegte Bilder bekam man jedoch selten zu sehen.

Im Kölner Institut für Afrikanistik, wo ich ab 1965 auch als wissenschaftlicher Mitarbeiter beschäftigt war, fanden sich nicht selten Afrikaner ein, die als Studenten an der Uni eingeschrieben waren und das Institut für Afrikanistik irgendwie auch als eine Art Klagemauer ansahen. Da kam zum Beispiel ein Student und beschwerte sich, dass er zum dritten Mal aus seiner Wohnung rausgeschmissen worden sei. Dann telefonierten wir mit den Vermietern, um festzustellen, was das Problem sei, und hörten, dass er „im Bett abfärbte“. Wir hielten das für eine unglaublich infame rassistische Verleumdung. Bis wir ihm eine neue Wohnung besorgt hatten, blieb er für ein, zwei Tage bei uns im Institut für Afrikanistik, und da beobachten wir, wie er beim Schreiben mit seinem Füller dessen Feder alle paar Minuten durch sein Kraushaar zog, und eine Befragung erbrachte, dass er vor seiner Ankunft in Deutschland noch nie in weißer Bettwäsche geschlafen hatte. Er versprach, die Füllfeder nicht mehr in sein Haar zu tauchen und hatte unseres Wissens danach keine Probleme mehr mit seinen Vermietern.

Als ich dann persönlich nach Afrika kam, empfand ich den Übergang eigentlich gar nicht so krass – aber vielleicht doch. Ich flog mit der damaligen British Airways und machte einen eintägigen Zwischenhalt in Kairo. Zum Weiterflug kam ich vom Hotel aus gemäß meinem Flugplan morgens um vier Uhr auf dem Flughafen an, den ich leer vorfand, und konnte gerade noch einen letzten Beamten ansprechen. Irgendwie fanden wir einen Weg, uns zu verständigen, und er meinte, mein Flieger sei gerade weg. Ich erklärte ihm, dass ich aber weiter müsse und er war so freundlich, mit dem Tower zu telefonieren, der wiederum den Piloten kontaktierte. Dieser war bereit, auf der Startbahn auf mich zu warten. Ich bekam in Windeseile einen Exit-Stempel in meinen Pass und dann ging's per Jeep und über die Notleiter des Flugzeugs an Bord. Ursache meiner Verspätung war gewesen, dass man bei der Ausstellung meines Tickets in Köln nicht die an diesem Tage eingetretene Umstellung von Winter- auf Sommerzeit berücksichtigt hatte. So habe ich die doch manchmal überraschende, und im konkreten Fall heutzutage aus organisatorischen und rechtlichen Gründen gar nicht mehr mögliche Freundlichkeit von Ägyptern und Briten kennen gelernt.

Die nächste Woche war ich bei Bekannten in Nairobi und wurde mit dem Auto durch Teile des hauptsächlich von Indern und Pakistani bewohnten Stadtzentrums, durch die Villenviertel der Weißen und vorbei an den Slums, in denen vor allem Schwarzafrikaner lebten, gefahren. Ansonsten war ich jedoch meist unter Weißen. Schließlich kam ich nach Dar-es-Salaam, wo ich eigentlich im New-Africa-Hotel, dem wenige Jahre später abgerissenen »Kaiserhof« aus deutschen Zeiten, übernachten sollte. Dort wusste man jedoch nichts von meiner Reservierung und so zog ich in ein anderes Hotel, das nicht weit entfernt war. Es stellte sich heraus, dass das ein Stundenhotel war, und so kümmerte ich mich am nächsten Tag wieder um eine andere Unterkunft: Man hatte mir die Adresse des Lutherhauses gegeben und die Mitarbeiter dort vermittelten mich an einen Engländer, in dessen Bungalow ich mitwohnen konnte. Er war Straßenbau-Ingenieur und benötigte meine Miete, um seine allnächtliche Trunksucht zu finanzieren. Aber jeden Nachmittag gab es erst einmal den *five o'clock tea* mit *social talk*. Ich hatte neun Jahre schulischen Englischunterricht gehabt, aber bis dahin noch nicht Englisch sprechen gelernt. Der Engländer hatte aber ein Regal voller Bücher, darunter alle bis dahin erschienenen James-Bond-Romane. Nachdem ich diese in wenigen Tagen gelesen hatte, konnte ich mich mühelos mit ihm unterhalten.

Ähnlich ging's mit meinem Suaheli, oder wie man richtiger sagt: Kiswahili. Der Kölner Intensivkurs hatte mich soweit gebracht, zum Beispiel Zeitungstexte schriftlich hin und her übersetzen zu können – aber sprechen konnte ich auch diese Sprache noch nicht. Mein Landlord hatte einen Koch und einen Gärtner, die ich oft sich miteinander unterhalten hörte, und zwar in tadellosem Dar-es-Salaamer Kiswahili. Wenn ich sie aber ansprach, um mein Kiswahili zu üben, antworteten sie immer nur in dem geradbrechten Kauderwelsch, das den Verkehr zwischen ihnen und meinem Landlord oder anderen Weißen bestimmte. Ein mit der Aufsicht über *Native Courts* betrauter britischer Verwaltungsbeamte in Tanga vermittelte mir dann ein Interview mit einem seiner einheimischen Gewohnheitsrechtsexperten, der aber nur Kiswahili, kein Englisch sprechen konnte. Ich bereitete eine Liste von Fragen in gutem Standard-Kiswahili vor und nahm das zweistündige Interview, in dem mein Partner ebensolch feines Kiswahili sprach, auf Tonband auf. Dann saß ich 14 Tage darüber, die Aufnahme zu transkribieren. Als ich das

geschafft hatte, konnte ich fließend Kiswahili sprechen. Ich versuchte dann weiter, aus dem weißen Milieu herauszukommen, doch das war beinahe unmöglich. Die Rassentrennung war noch zu präsent in den Köpfen. Afrikanische Kontakte bekam ich erst, als ich meine Feldforschung begann, ab Juli 1964. Da verließ ich Dar-es-Salaam wieder, um mit meinem Freund Wilhelm Möhlig zunächst an den Kilimandscharo zu den Dschagga zu gehen, und später nach Iringa zu den Hehe und nach Tukuju zu den Nyakyusa. Die Unterbringung war zwar nach wie vor bei Weißen, doch bei den Gesprächen und Interviews bekam ich natürlich auch Kontakt mit den Afrikanern – allerdings immer nur auf der so genannten beruflichen Ebene. 1964 war die Zeit, in der China den Bau der Tanzam-Bahn von Dar-es-Salaam nach Sambia begann. In dem Hotel in Iringa, in dem ich unterkam, wohnte auch die Gruppe von chinesischen Ingenieuren und Geologen, welche die Bahntrasse zu prospektieren hatten. Bei den Mahlzeiten fielen sie dadurch auf, dass sie - mangels Essstäbchen - ihre Teller, nachdem sie die Speisen kleingeschnitten hatten, an die Lippen hoben und was drauf war sich mit der Gabel nach einander in den Mund schoben. Eines Tages in Dar-es-Salaam ging ich in den hauptsächlichlichen Buchladen, einen ausgewiesenen christlichen, und sah dort zwei Chinesen als einzige weitere Kunden, die sich schmökern an verschiedenen Stellen aufhielten. Langsam bewegten sich die beiden, immer noch schmökern, aufeinander zu und begannen schließlich, sich miteinander zu unterhalten. Ich hatte mich, ebenfalls schmökern, auf sie zubewegt und hörte sie nun sich im schönsten Leipziger Sächsisch miteinander unterhalten. Das ist China! – Übrigens, am östlichen Ende des Stadtteils Mnazi-Moja von Dar-es-Salaam gibt es ein chinesisches Restaurant - jetzt in afrikanischer Hand - mit einem Chef, der die nord-chinesische Küche der chinesischen Eisenbahnbauer gelernt hat, aber damals noch von einer exilierten Familie von Südchinesen aus Kanton betrieben. Dort habe ich, als knapp finanzierter Forschungsstudent, chinesisches Essen, und zwar ganz professionell, gelernt, was mich später zum Hobby des chinesischen, aber auch afrikanischen, japanischen, indischen, thailändischen, spanischen, italienischen usw. Kochens geführt hat.

Gab es damals, so kurz nach der Unabhängigkeit, Ressentiments gegen Sie als Weißen oder Deutschen?

Nein, aus meiner Sicht gab es keine Ressentiments gegen Deutsche, außer - in gewissem Maße - an der Uni in Dar-es-Salaam. Es gab dort einen Club ausländischer Forschungsstudenten, meist Amerikaner, dessen Mitglieder keine Juristen waren, sondern Historiker. Auch unter den Tansaniern waren Historiker, die im Ausland studiert hatten, und man besprach nun, wie die Professorenschaft der Universität afrikanisiert werden sollte. Das war ein wichtiges Diskussionsthema, ebenso wie die Auseinandersetzung über die Frage, was zum National-Mythos des neuen Staates - damals noch Tanganjika, dann alsbald Tansania - werden sollte. Es wurden verschiedene Projekte vorgestellt und diskutiert, bis man sich schließlich auf den Maji-Maji-Aufstand einigte – da ging es natürlich schon gegen die Deutschen, sie waren die Gegner gewesen, die so viele Menschen hatten verhungern lassen, während die Briten und schon gar die Amerikaner aus dem Schussfeld waren.

Kommen wir noch mal auf Ihr Studium in Köln zurück. Sie studierten dort auch bei Petri?

Ich besuchte nur ein paar Veranstaltungen bei ihm, man kann mich also nicht unbedingt seinen Schüler nennen.

Wie kommt es, dass Sie zusätzlich Ethnologie studierten, wenn Köhler doch beide Richtungen vertrat?

Nun, Oswin Köhler hatte sich auf Afrika spezialisiert, während Petri sich vor allem mit Australien beschäftigte und auch Veranstaltungen zu Nordamerika machte. Außerdem gab es noch Dr. Beuchelt, der eigentlich eine Stelle bei den Psychologen hatte, jedoch auch Veranstaltungen über Westafrika in der Ethnologie anbot. Dort ging ich parallel zum Suaheli-Sprachkurs hin, um meinen Gesichtskreis etwas auszuweiten.

Wie kam es, dass Sie dann nach Oxford gingen, um Social Anthropology zu studieren?

In Dar-es-Salaam hatte ich einen Tutor namens William Twining, der sich wirklich ernsthaft um mich kümmerte. Er war ebenfalls Jurist und hatte sich schon seit Jahren mit afrikanischen Gewohnheitsrechten befasst. Er war Sohn des letzten britischen Gouverneurs und hatte daher schon seine Jugendjahre in Tansania verbracht. Er meinte oft zu mir, dass es für meine Arbeit gut sei, dass ich Jurist bin – doch wenn ich nicht auch Social Anthropology studieren würde, könnte ich einige Probleme meiner Doktorarbeit nicht befriedigend lösen. Dies war dann einer der Gründe, warum ich zu Petri ging, wobei ich dort aber bemerkte, dass die Social Anthropology etwas ganz anderes ist als das, was irgendwer in Deutschland lehrte – Günter Wagner und Otto Friedrich Raum waren die einzigen Deutschen, die bei Malinowski studiert hatten. Doch Ersterer fand in Deutschland keine Anstellung und wurde nach dem Krieg Regierungsethnologe in Südafrika, wo er später bei einem Unfall starb. Und Raum ging ebenfalls nach Südafrika und kehrte bis 1964 nicht nach Deutschland zurück.

Wie würden Sie die Lehre bei Petri beschreiben?

Petri war zunächst ein Schüler von Frobenius und ging dann auch zur Konkurrenz nach Wien, zu Pater Wilhelm Schmidt – er war also ein sehr gut ausgebildeter kulturhistorischer Ethnologe. In Richtung Social Anthropology hatte er zwar einiges gelesen, aber das Gelbe vom Ei war das nicht.

Würden Sie ihn eher als Völkerkundler oder als Ethnologen bezeichnen?

Er war ein traditioneller Vertreter der deutschen kulturhistorischen Ethnologie. Ob man das jetzt Völkerkunde nennen will oder nicht, ist mir egal. Petris Mitarbeiter Beuchelt nannte seine Ethnologie »Völkerpsychologie«, da er ja Psychologe war und seinen Stammbaum bis auf Wilhelm Wundt, den Schöpfer der Völkerpsychologie, zurückführen konnte. Doch Beuchelts Ansatz habe ich, ehrlich gesagt, nie ganz durchblickt.

Wie kamen Sie schließlich nach Oxford?

Ich hatte also von William Twining diesen Impuls bekommen und sah dann später in Köln an der Uni ein Plakat, das ein Stipendium in Oxford auslobte. Dort bewarb ich mich, auch weil ich wusste, dass Evans-Pritchard in Oxford lehrte. Er war ja der erste und vielleicht auch einzige Vertreter seiner Generation, der das Verbot von Malinowski und Radcliffe-Brown verwarf und entgegen ihrer Ansätze auch historisch forschte. Das sprach mich an, weil mein eigener Ansatz seit eh und je eigentlich nicht auf das Diachrone verzichten will.

Mein Antrag fürs Stipendium wurde angenommen und so ging ich zum Herbsttrimester 1966 für zwei Jahre nach Oxford. Im ersten Jahr machte ich erstmal das Diplom, im zweiten Jahr begann ich dann ein Promotionsstudium für den Bachelor of Letters, zu dessen Vollendung ich jedoch noch ein drittes Jahr brauchte – das wurde dann über die dortige Uni finanziert. Schließlich kam die Frage auf, welches Thema ich für meine Abschlussarbeit wählen würde: Schon bei der Vorbereitung meiner juristischen Feldforschung bei den Dschagga am Kilimandscharo hatte ich das Buch »Das Recht der Dschagga«¹ von Bruno Gutmann schätzen gelernt und war darin immer wieder auf Bruchstücke seiner sozioanthropologischen Theorien gestoßen. Es gab davon aber nirgends eine zusammenhängende Darstellung, weder aus seiner eigenen Feder noch von jemand anderem, obgleich es schon eine ganze Reihe von Doktorarbeiten zu seiner Theologie gab – und so befasste ich mich damit, ihre über sein umfangreiches Oeuvre verstreuten einzelnen Teile zusammenzustellen und in einen logischen Gesamtzusammenhang zu bringen. Sein ethnographisches Material erhielt er größtenteils dadurch, dass er sich geeignete Informanten suchte – nicht nur in seinem Missionsbereich, sondern auch in anderen Gegenden. Er bestellte die jeweiligen Personen zu sich nach Hause, wo sie auf Kichagga zu bestimmten Themen referierten, während er mitschrieb. Hinterher übersetzte er die Informationen ins Deutsche und ergänzte sie abschnittsweise durch eigene Ausführungen. Allerdings machte er die übersetzten Ausführungen seiner Informanten nicht als solche kenntlich, daher sieht alles so aus, als ob es von ihm stammte. Er hat sozusagen die Leute, in seiner deutschen Übersetzung, selbst zu den Deutschen sprechen lassen. Das ist im Wesentlichen auch eine der Methoden der Social Anthropology und so wollte ich es auch machen: Ich wollte Gutmann selber sprechen lassen; es war praktisch eine Personalethnographie von ihm und über ihn, wobei ich allerdings seine und meine Worte sauberlich trennte.

Sie lernten ihn auch persönlich kennen?

Ja, schon im Zusammenhang mit meiner juristischen Doktorarbeit besuchte ich ihn für zwei Tage. Anfangs redeten wir ein bisschen aneinander vorbei – ich hatte die, wie ich inzwischen einsehe, wahnwitzige Vorstellung, ihn nach so vielen Jahren noch als ethnographischen Informanten einsetzen zu können, indem ich ihm sehr spezifische Fragen zum Wohnheitsrecht der Dschagga stellte. Er versuchte hingegen, mir ein paar philosophische Grundlagen dieses Wohnheitsrechtes beizubringen, was ich aber erst allmählich begriff und mit weiterführenden Fragen vertiefte. Damals, ein Jahr vor seinem Tod, war er bereits 89 Jahre alt, doch geistig noch absolut frisch.

In Oxford lernten Sie ja auch Evans-Pritchard kennen – wie muss man ihn sich als Person vorstellen?

Ich würde sagen, er war verschmitzt. Ein Großteil des Lehrbetriebs in Oxford läuft ja in verschiedenen Colleges ab, doch die Social Anthropology fand im Institut of Social Anthropology statt, welches eine von den Colleges unabhängige Universitätseinrichtung war. Dort waren auch nur Postgraduate Studies möglich, einen Bachelor konnte man dort also nicht machen. An meinem ersten Tag besorgte ich mir einen Stadtplan und ging zum Institut. Im Vorgarten des Gebäudes war ein Gärtner tätig, der einen dunkelgrünen Rollkragenpullover und einen hellbraunen Cordanzug trug, alles ein bisschen verknittert und fadenscheinig. Ich fragte ihn nach Professor Evans-Pritchard und er

¹ Bruno Gutmann, Das Recht der Dschagga, Beck Verlag, München, 1926.

verwies mich ans Sekretariat. Dort reichte man mich weiter an Godfrey Lienhardt, mit dem ich meine Studienpläne zu besprechen begann. Nach einer halben Stunde öffnete sich die Tür zu seinem Zimmer, der Gärtner kam herein und wurde mir als Professor Evans-Pritchard vorgestellt – das war natürlich so geplant und wurde oftmals so durchgespielt. Evans-Pritchard war auch ein sehr freundlicher und aufmerksamer Mann, der sich durchaus den akademischen Problemen, die ihm vorgetragen wurden, ernsthaft widmete. Angesprochen zum Beispiel auf die Frage, ob seine Analyse des Sakralen Königtums der Shilluk eine rein funktionalistisch-strukturalistische sei, wie viele seiner Kollegen behaupteten, oder eine auch historische, die sogar auch eine prähistorische Extrapolation hin zu einem einmaligen Ursprung des Sakralen Königtums im prähistorischen Nahen Osten im Sinne Sir James Frazers wie auch der kontinentalen kulturhistorischen Ethnologie erlaube, antwortete er mir ganz ohne ironisches Augenzwinkern: »Na natürlich, was denn sonst? (Why, of course, what else indeed?)«

Wie stehen Sie - neben Ihrem Interesse für Afrikanistik und die Social Anthropology - zur Cultural Anthropology?

Diesbezüglich hatte ich vor allem mit der Verwandtschaftsethnologie zu tun: Irgendwie war ich auf George Peter Murdocks »Social Structure«² aufmerksam geworden; darin versucht er über die Analyse von Verwandtschaftsbezeichnungssystemen Rückschlüsse auf die Sozial- und Kulturgeschichte der jeweiligen Ethnie zu ziehen. Ich habe das Buch mehrmals von vorne bis hinten und wieder zurück durchgearbeitet und es am Ende doch immer als unergiebig aufgefasst. Später stieß ich auf die nie publizierte Dissertation von Gertrude Dole sowie auf einige ihrer Aufsätze zu den mit ihrer Dissertation zusammenhängenden Themen. Sie hatte tatsächlich die Probleme gelöst, an denen Murdock gescheitert war. Ich habe dann mit ihr korrespondiert und nachgefragt, warum ihre exzellente Dissertation nicht gedruckt wurde. Sie schrieb mir, dass Murdock in ihrer Promotionskommission gesessen habe und darüber erbost gewesen sei, wie sie ihn in ihrer Schrift kritisiert und verbessert habe. Daraufhin habe er alle ihre Versuche, die Dissertation zu publizieren, erfolgreich hintertrieben, und anstelle einer Professur an einer angesehenen Universität habe sie bis zu ihrer Pensionierung nur eine Lehrerstelle an einem Mädchenpensionat erlangen können. Gertrude Dole war mit Robert Carneiro verheiratet, mit dem zusammen sie viele ihrer Feldforschungen im Amazonasgebiet durchführte. Es ist gegenwärtig nicht klar, in wie weit die Auseinandersetzung zwischen Murdock und Gertrude Dole auch die akademische Karriere von Robert Carneiro beeinflusst hat. Solche Hahnenkämpfe im Fach sind mir nicht fremd, aber ich finde sie äußerst abstoßend, abgesehen davon, dass sie auch äußerst kontraproduktiv sind.

Anregend in der Verwandtschaftsethnologie fand ich zum Beispiel auch die Arbeiten von Munroe Edmonson, Floyd Lounsbury und Harry Scheffler, die sich mit Doles Ergebnissen gut zusammenführen lassen. Mein Interesse an diesem Komplex hat auch viel damit zu tun, dass ich schon früh mit Ruth Benedicts »Urformen der Kultur« sowie Benjamin Whorf und der Debatte um seine Thesen - dabei besonders den Beiträgen von Joseph Greenberg - bekannt wurde. Dieses Interesse weitete sich aus, hin zur Auseinandersetzung zwischen Lucien Levy-Bruhl, Bruno Gutmann, Richard Thurnwald, Leo Frobenius und E.E. Evans-Pritchard u.a., um das Wesen des so genannten "primitiven, mythischen, etc." Denkens.

Ansonsten habe ich mich als Afrikanist mit der überwiegend amerikanistischen Cultural Anthropology nur sehr wenig befasst. Auch von der Interpretativen Wende - obwohl sie meinen eigenen Ansätzen vielleicht gar nicht so fern ist - nahm ich kaum Notiz. Ich weiß, das ist viel diskutiert worden, doch ich war mit dem zufrieden, was ich für mich herausgearbeitet hatte.

In Bayreuth waren Sie der erste Lehrstuhlinhaber am Institut für Ethnologie – aus welchen Gründen wurde dieses Institut gegründet?

Zunächst ist dies kein Institut für Ethnologie - in Bayern jedenfalls ist »Institut« eine rechtlich definierte Kategorie -, sondern war bei ihrer Einrichtung zuerst eine C3-Professur, deren erster Inhaber ich wurde. Später wurde die Bayreuther Ethnologie verstärkt durch die zusätzliche Einrichtung einer C4-Professur, die zuerst mit dem Kollegen Gerd Spittler besetzt wurde, womit die Bayreuther Ethnologie nach Bayrischer Terminologie zum Lehrstuhl erhoben wurde. Wir haben unter anderem ein interdisziplinäres »Institut für Afrika-Studien«, an dem auch die Ethnologie beteiligt ist. Warum die Ethnologie hier eingerichtet wurde? Das hing mit unserem Gründungspräsidenten - Dr. Klaus Dieter Wolff - zusammen, der in den sechziger Jahren Sekretär der Westdeutschen Kultusministerkonferenz war und dort natürlich sehr stark die Diskussionen darüber mitbekam, wie es in Deutschland akademisch weitergehen sollte. Schließlich gab es unter anderem den Beschluss, an einer deutschen Universität ein Institut mit dem Schwerpunkt Afrikaforschung einzurichten. Die Jahre vergingen und dieser Beschluss wurde nie realisiert. Dann wählte man Wolff zum Gründungspräsidenten und es begann erneut die Diskussion darüber, was die Ausrichtung der neuen Universität in Bayreuth werden sollte. Wir haben ja die Konkurrenz in Bamberg, dort wurde zur selben Zeit eine neue Universität

² George Peter Murdock, Social Structure, The MacMillan Company, New York, 1949.

gegründet und anderswo in Bayern gibt es ja auch Universitäten. Was sollte also das Besondere an Bayreuth werden? Man einigte sich wie folgt: Bamberg bekam größtenteils die Geisteswissenschaften und Bayreuth erhielt vor allem die Naturwissenschaften. Das war unserem Gründungspräsidenten wichtig, denn die Naturwissenschaften schienen wegen ihrer massiven Investitionskosten nicht so sehr von Streichungen bedroht wie die Geisteswissenschaften, die doch auf vergleichsweise wackligen Beinen standen. Doch natürlich sollten auch die Geisteswissenschaften in Bayreuth vertreten sein, allerdings nicht als offene Konkurrenz zu Bamberg. Wir bekamen dann einen Afrikaschwerpunkt zugesagt und begannen damit, ihn aufzubauen. Da brauchten wir zuerst zwei Professoren, einen für englischsprachige afrikanische Literatur und einen für französischsprachige afrikanische Literatur. Nach deren Berufung suchte man nach einer geeigneten Person, um die Ethnologie abzudecken, doch die beiden einzigen C4-Professuren, die man zur Verfügung hatte, waren nun schon vergeben.

Als für die Geisteswissenschaften neue Professuren in Bayreuth geschaffen wurden, ging es auch darum, die schon seit einem Dreivierteljahrhundert existierende Pädagogische Hochschule Bayreuth umzuwandeln und auf mehrere Fakultäten der neuen Universität zu verteilen. In dem Bestand von Professuren der Pädagogischen Hochschule gab es eine Professur für deutsche Volkskunde, die in eine C3-Professur für Ethnologie überführt wurde. Diese Stelle wurde dann ausgeschrieben, ich bewarb mich und bekam sie; die Ernennung war im Oktober 1979. Abgesehen vom Gehalt wurde diese Stelle dann auch wie eine C4-Professur behandelt – ich bekam eine halbe Stelle für eine Sekretärin sowie zwei Assistenten und einige wissenschaftliche Hilfskräfte.

Wie waren Ihre anfänglichen Vorstellungen von dem, was Sie am Institut in Bayreuth aufbauen wollten?

Ich wollte das machen, was ich konnte: Social Anthropology. Das nannten wir dann Sozio-Anthropologie, nicht Sozialanthropologie. Sozialanthropologie kam als Übersetzung von Social Anthropology in die deutsche Sprache, als nach Ende der Nazizeit, 1945-49 viele Werke von Malinowski und anderen meist jüdischen angelsächsischen Social Anthropologists erstmals ins Deutsche übersetzt und hier publiziert wurden. Die Übersetzer waren weder mit der Ethnologie noch mit deren fachlichem Umfeld vertraut und wussten daher nicht, dass der Ausdruck ‚Sozialanthropologie‘ im Deutschen schon seit Jahrzehnten als Bezeichnung für ein anderes Fach eingeführt und damit besetzt war. Sozialanthropologie heißt die Sparte der physischen Anthropologie, in der es um die Auswirkungen soziokultureller Verhaltensweisen auf die Entwicklung der menschlichen Physis geht, wie zum Beispiel: „habituelle Kartoffelesser kriegen runde Köpfe, habituelle Milchtrinker kriegen schmale Köpfe.“

Außerdem gab es die kulturhistorische Ethnologie im Verbund mit einer Art von Afrikanistik, wie sie in Köln gepflegt wurde und immer noch gepflegt wird. Dort versucht man auch mit Mitteln der Linguistik nicht nur zu sprachlogischen, sprachsoziologischen und sprachphilosophischen Erkenntnissen vorzudringen, sondern auch zu sozial- und kulturhistorischen Schlüssen zu kommen. In Köln kooperiert man auch mit den Ur- und Frühgeschichtlern, die beispielsweise zu Grabungskampagnen nach Afrika gehen. Das hatten wir in Bayreuth leider nicht, obwohl es gut zu uns gepasst hätte und vom damaligen Uni-Präsidenten auch im Münchener Ministerium zunächst die Einrichtung einer Professur für Archäometrie, d.h. für den naturwissenschaftlichen, physikalischen oder chemischen, Altersnachweis archäologischer Funde, propagiert wurde.

Trotzdem führte ich in Bayreuth, wohl als einziger universitärer Einrichtung im damaligen deutschsprachigen Raum, regelmäßig auch Einführungen in die kulturhistorische Ethnologie deutschsprachiger Tradition durch. Der derzeitige Direktor des Max-Planck-Instituts für Ethnologie in Halle/Saale, Prof. Dr. Günther Schlee, als mein Schüler bekennt sich auch heute zu dieser Tradition, nachdem die britischen Herausgeber seiner auf Englisch verfassten Dissertation 1988 darin enthaltene Argumentationen im Sinne deutscher kulturhistorisch-ethnologischer Tradition akzeptierten, und diese auch späterhin keine Kritik von Seiten angelsächsischer Kollegen auf sich zogen. Außer ihm gibt es praktisch keine noch nicht emeritierten Ethnologen im deutschsprachigen Raum - geschweige denn anderwärts -, die noch autorisiert wären, kulturhistorische Ethnologie deutschsprachiger Tradition zu lehren, und es gibt auch keine Lehrbücher, aus denen deren letzter etwa um 1966 erreichter Stand gelernt werden könnte: Die letzten Lehrbücher stammen von etwa 1923-1940 und repräsentieren die Auffassungen von etwa drei bis vier verschiedenen, einander fast bis aufs Blut bekämpfenden Schulen: Frobenius-Jensen-Wieschhoff, Ankermann-Gräbner-Baumann-Schilde, P.W.Schmidt-P.W.Koppers-P.P. Schebesta-P.M.Gusinde, und Hirschberg-v.Heine-Geldern-Baumann.

Worin sehen Sie die Kernbestände der Ethnologie? Gibt es so etwas heutzutage noch?

Das ist schwer zu sagen. Vielleicht ist es heutzutage möglich, dass an bestimmten Orten durch die Möglichkeiten und den persönlichen Einsatz mehrerer Kollegen gemeinsame Projekte durchgeführt werden, die in begrenztem Maße die Anfänge von Schulen entwickeln können. Was den gesamten deutschsprachigen Raum betrifft, so ist dieser viel zu divers, um in irgendeiner allgemeinen Weise Aussagen zu treffen. Die kleinen Schulen haben jedoch auch die Tendenz, zu zerfallen, sobald eine zentrale Figur emeritiert wird.

Für mich ist ein Schwerpunkt der Ethnologie, die Übersetzung einer Kultur in die Sprache einer anderen Kultur zu

vollbringen – auch unter Berücksichtigung der diachronen Tiefe. Ob nun kulturologische Sachverhalte oder soziologische Sachverhalte übersetzt werden, da bin ich ganz offen. Hier in Bayreuth haben wir ja auch versucht, die Europäische Ethnologie einzuführen. Das ist zumindest als Terminologie verantwortlich und wird von Bamberg aus durch einen Lehrauftrag wahrgenommen, so dass auch Studierende in Bayreuth diesen Bereich kennen lernen können. Ich halte es immer noch für wichtig, dass die Sozio-Anthropologie im Unterschied zu jeder Form von Soziologie Übersetzungen durchführt: Wir lernen die jeweilige fremde Sprache so gut wie möglich und übersetzen dann die verschiedenen Inhalte in die Sprache einer anderen Kultur.

Für Sie steht also die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Fremden im Vordergrund?

Ja, das ist impliziert, wenn von einer Kultur in eine andere Kultur, von einer Sprache in eine andere Sprache, übersetzt wird.

In der deutschsprachigen Ethnologie war die historische Perspektive ja immer stark vertreten...

Nachdem die kulturhistorische Ethnologie auch in Wien aufhörte, setzte man sich dort eigentlich immer noch für die so genannte Ethno-Historie ein. Das ist nicht genau die Form von Ethno-Historie, die wir aus Amerika kennen, etwa bei Vansina. Die Wiener Kollegen bestehen - ebenso wie die Historiker hier in Europa - darauf, dass zeitgenössische schriftliche Dokumente benutzt werden, während Vansina außerdem sagt, dass man durch das Aufnehmen oraler historischer Traditionen neue - nicht zeitgenössische - Dokumente schaffen kann, die natürlich auch historisch kritisch bewertet werden müssen.

Als vor hundert Jahren nur wenige Afrikaner schreiben konnten, waren die Forschungsmöglichkeiten für die Vertreter der Wiener Schule ziemlich begrenzt und umfassten eigentlich nur Schriftquellen, die von den früheren Kolonialisten angelegt wurden. Man muss da natürlich bestimmte Sichtweisen überwinden – wie beispielsweise auch beim Jazz, wo immer gesagt wurde, dass die Jazzgeschichte im Wesentlichen entweder eine weiße oder eine schwarze gewesen sei. Sie war jedoch beides.

Ich weiß, dass Sie die Jazzmusik sehr lieben. Lässt sich dieses Interesse mit dem ethnologischen Blick verbinden, oder sind das zwei getrennte Welten?

Nein, das ist für mich nicht getrennt. Bleiben wir bei der Jazzmusik als Beispiel: 1917, mit den ersten Schallaufnahmen der Original Dixieland Jazz Band, steht Jazz plötzlich vor uns – in einer Form, die in vielerlei Hinsicht Fragen aufwirft.

Zum einen gibt es wohl niemanden, der grundsätzlich bezweifelt, dass das bereits Jazz ist. Doch das sind weiße Musiker, keine schwarzen. Zweitens ist die Musik, die sie spielen, nicht improvisiert. Es gibt mehrere Titel, die sie bei verschiedenen Aufnahmen über die Jahre eingespielt haben und die nahezu gleich klingen, außer wenn inzwischen das eine oder andere Instrument umbesetzt wurde. Das widerspricht aber eigentlich einem angeblich ganz wesentlichen Definitionsmerkmal von Jazz, denn Jazz ist „improvisierte“ Musik. Der Jazz der O.D.J.B. ist nicht improvisiert, sondern einmal er-improvisiert und danach reproduziert. Wenn man dann etwa Charly Parker betrachtet, so hat dieser bei jeder Aufnahme und jedem Auftritt beim selben Song immer wieder etwas anderes gespielt, und z.B. Louis Armstrong, Jelly Roll Morton und Sidney Bechet konnten das auch. Das ist richtiges Improvisieren, aber manche, wie Charly Parker, sind an diesem nahezu übermenschlichen Anspruch, jederzeit und ständig improvisieren zu können oder zu müssen, psychisch und physisch zerbrochen.

Ein zweiter definitorischer Punkt: In der Zeit vor 1917 gab es den Ragtime, davon gibt es Schallaufnahmen nur in Form von Pianorollen, die man auch heutzutage noch abspielen kann. Ragtime weist definitionsgemäß noch nicht das rhythmische Element auf, das wir *swing* nennen, und das zur Definition des Jazz (1917- ca. 1960, nicht z.B. Free-Jazz), von Blues, Rock'n Roll und späteren Rock-Formen gehört, und das zur Bezeichnung »Swing« für den Jazz der 1930er und 1940er Jahre von z.B. Benny Goodman, Glen Miller, Count Basie und Duke Ellington führte. Was die Aufnahmen der O.D.J.B. von 1917 so unbezweifelbar als Jazz qualifizieren, ist dieses rhythmische Element namens *swing*. Die O.D.J.B. hat es aber entgegen ihren späteren Behauptungen nicht erfunden. Wann und wo tauchte dieses *swing*-Element dann erstmals auf? Obgleich wir es nicht mit zeitgenössischen Schallaufnahmen beweisen können, denn solche wurden leider nicht hergestellt, deuten sehr viele Hinweise darauf hin, dass der frühe Bluesgesang, selbstbegleitet vom Sänger auf seiner Gitarre, schon das *swing*-Element besaß. Diese Sänger waren ausschließlich Schwarze der ungebildeten ländlichen Unterklasse, während die gleichzeitig gepflegte Ragtime-Musik, definitorisch ohne das *swing*-Element, von Schwarzen der Mittelschicht entwickelt und gepflegt wurde, welche urbane Bildung (vgl. Klavierspielenkönnen) mit dem Erstreben von Anerkennung durch die Weiße Gesellschaft verbanden. Also: das *swing*-Element stand in den Augen (besser: den Ohren) der Weißen Gesellschaft und ihrer Schwarzen Anhänger für das verachtenswerte Barbarentum der erst kürzlich aus der Sklaverei entlassenen afrikanischen Wilden.

Dieses „Barbarentum“ ist genauer zu verstehen, im Kontext der damaligen sexuellen Tabus, Ängste und Phantasien,

besonders des weiblichen Teils der Weißen Amerikaner als Horrifizierung Schwarzer Penismacht. Das *swing*-Element verkörperte den bezwingenden, vergewaltigenden Rhythmus Schwarzer Koitusstöße. Wenn Schwarze ihn untereinander austobten, dann umso besser, dass sie sich dadurch moralisch und physisch ausrotteten und Amerika von ihrem „Untermenschentum“ befreiten. Der auch Weiße anziehende Ragtime war nur unter der Bedingung der Freiheit von *swing* duldbar. Jelly Roll Morton, ein sehr bedeutender Jazzmusiker aus der frühen Zeit hat immer behauptet, dass er 1902 Jazz erfunden habe. Kritische Forschung hat in den letzten Jahren ergeben, dass das von ihm gemeinte Ereignis erst etwa 1907 stattgefunden haben dürfte. Aber was er damals getan zu haben scheint, ist dies: Als ehemaliger Gitarrenspieler und Bluesbegleiter übertrug er die Technik der Hervorrufung des *swing*-Elements auf sein entwickeltes Klavierspiel und wandte es, über die Bluesbegleitung hinaus, als erster auf das Ragtimespiel an. Er blieb danach noch einige Monate in New Orleans, lange genug um seine Freunde von der Original Creole Band um Freddy Keppard den neuen Trick zu lehren, bevor er und diese Band noch 1907 New Orleans verließen, um während der nächsten circa 11 bis 19 Jahre auf unterschiedlichen Wegen die Vereinigten Staaten zu touren. Die Welt weiß zu erzählen, dass der Jazz in New Orleans entstand und seit dem Verbot des Rotlicht-Distrikts von Storyville 1917 ebendiese Welt eroberte. Aber die Historiker von New Orleans führen jede Art von zeitgenössischen Beweisen dafür vor, dass bis 1917, als in New York die ersten Schallplatten der O.D.J.B erschienen waren, in New Orleans noch kein Jazz zu hören gewesen war. Die Lösung des Widerspruchs ist, dass der Jazz unter wesentlicher Mitwirkung von Jelly Roll Morton 1907 in einem kleinen Kreis in New Orleans entstand, alsbald durch Auszug dieses Kreises aus New Orleans verschwand und von ihm weithin in den Staaten verbreitet wurde, wobei die nach Chicago abgewanderte O.B.J.B. den Trick dort in Chicago erlernte, um ihn Anfang 1917 erstmals auf Schallplatte zu bringen, während New Orleans noch immer seine Unschuld beteuern konnte. Was kann man also zur Entstehung des Jazz sagen und wie kann man das begründen, wenn man keine beweisenden Schallaufnahmen hat? Das ist das Problem, das mich interessiert und außerdem hat natürlich auch der Jazz seinen sozialen, ökonomischen, kulturellen und sprachlichen Hintergrund und ist insofern eben auch ethnologisch.