

## INTERVIEWS WITH GERMAN ANTHROPOLOGISTS

### Herr Kohl, können Sie kurz beschreiben, in welchem sozialen Umfeld Sie aufwuchsen?

Ich wurde 1948 in Fürth geboren. Mein Vater stammte aus der Oberpfalz und hatte seine Kindheit auf dem Land verbracht. Sein Vater starb früh, und als seine Mutter sich wiederverheiratete, wurde er praktisch vom Hof vertrieben. Er war gerade einmal 21 Jahre alt, als er der Reichswehr beitrug. Bis 1945 diente er beim Militär und stieg dort in den Offiziersrang auf. Als der Krieg zu Ende war, stand er dementsprechend mittel- und ausbildungslos da und übte verschiedene Berufe aus – für eine Weile verdiente er seinen Unterhalt auf dem Schwarzmarkt, später arbeitete er in einer Fabrik. Eine Zeit lang gehörte ihm auch eine Nudelfabrik, die ging aber nach der Währungsreform pleite. Schließlich ließ er sich zum Bäcker ausbilden, weil er nie mehr hungern wollte, wie er mir einmal sagte.

Meine Ferien verbrachte ich regelmäßig bei meinen Verwandten auf dem Land. Die Oberpfalz war ja damals eine der rückständigsten Regionen Deutschlands. In den fünfziger Jahren wurde das Getreide noch mit Sensen gemäht und die Heuwagen von Ochsen gezogen. Die Maschinisierung der Landwirtschaft setzte hier erst sehr spät ein, und auch Anderes konnte sich lange erhalten. Als eine meiner Tanten Mitte der neunziger Jahre starb, nahm ich an einer beeindruckenden ländlichen Beerdigung teil, auf der man einige Rituale beobachten konnte, die sich über Jahrhunderte hin nicht verändert hatten.



### Wann begann sich Ihr Interesse am Fremden zu entwickeln?

Ein guter Freund meines Vaters schenkte mir zum siebten Geburtstag Gustav Schwabs »Schönste Sagen des Klassischen Altertums« – das war praktisch mein erstes Buch. Ich habe es regelrecht verschlungen, Seite für Seite, mit zunehmender Begeisterung. Bevor ich selbst lesen konnte, las mir mein Vater hin und wieder Geschichten von Albert Schweitzer vor, der in den fünfziger Jahren eine wichtige Identifikationsfigur war: der „gute Mensch von Lambarene“ – ein Gegenbild zu den „bösen“ Nazi-Deutschen. Ich nehme an, dass sowohl die Beschäftigung mit den antiken Mythen als auch die Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer dazu beigetragen haben, dass ich später Ethnologe wurde. Man erzählte mir auch oft die Geschichte, dass ich bei meiner Einschulung gefragt wurde, was ich denn später einmal werden wollte, und daraufhin geantwortet haben soll: «Urwaldforscher». Allerdings haben mich während meiner Schulzeit Geschichte und Altertumswissenschaften zunächst mehr interessiert.

1968 machte ich in Fürth Abitur. Ich war damals Schulsprecher, Herausgeber unserer Schülerzeitung und auch in vieles Andere politisch involviert, etwa in die Gründung des Nürnberger »Republikanischen Klubs«. Zu dieser Zeit - und unter dem Einfluss der aktuellen politischen Situation - erschien mir die Altertumswissenschaften doch etwas zu antiquarisch. Ich wusste nicht genau, was ich studieren sollte und begab mich erstmal an die nächstgelegene Universität, nach Erlangen, um mich im ersten Semester in einzelnen Fächern umzusehen. Die Philosophie war dort sehr stark vertreten. Sie hat sich selbst als den „Erlanger Senf“ zur „Frankfurter Schule“ verstanden, so sagten es damals zumindest die Studenten. Ich hörte unter anderem bei Jürgen Mittelstraß, einem Schüler von Kamlah und Lorenzen, der sich damals gerade frisch habilitiert hatte und ein Proseminar zur Einführung in die Logische Propädeutik anbot. Die Soziologie und die Politologie waren dagegen weniger beeindruckend, doch gab es immerhin Arnheim und Christel Neusüß - ein Ikonenpaar der späten 68er Bewegung - oder auch Elmar Altvater bei den Politologen. Ich besuchte Veranstaltungen in diesen beiden Modelfächern und fand sie, ehrlich gesagt, ausgesprochen langweilig. Das lag natürlich auch an dem Jargon, in den man sich erst mal reinhören musste. Für einen Anfänger war das sehr schwierig: Sprache als Imponiergehabe.

In diesem ersten Semester ging ich auf Empfehlung eines Freundes auch in eine Vorlesung von Hans-Joachim Schoeps.

Interview vom 25.05.2009, durchgeführt am Frobenius-Institut in Frankfurt/Main (Freigabe durch K.-H. Kohl am 14.08.2011)

Transkription: Claire Spilker, Edierung: Vincenz Kokot

Ansprechpartner: Dieter Haller (dieter.haller@rub.de) Internet: [www.germananthropology.de](http://www.germananthropology.de)

In den frühen dreißiger Jahren war er einer der führenden jüdischen Intellektuellen, sehr konservativ in seiner politischen Ausrichtung und eng befreundet mit Hans Blüher, dem Theoretiker der Wandervogelbewegung und der männerbündischen Gesellschaft. Er blieb bis kurz vor Kriegsausbruch in Deutschland und hatte Hitler noch persönlich den Vorschlag unterbreitet, eine jüdische SS einzurichten – ein Missverständnis also, wie es tragischer kaum sein konnte. Erst im Zuge der Novemberpogrome 1938 realisierte er, was da vor sich ging und emigrierte nach Schweden. Seine Eltern starben später im KZ. Er kehrte unmittelbar nach Kriegsende nach Deutschland zurück, wo für ihn ein Extra-Ordinariat für Religions- und Geistesgeschichte an der Erlanger Universität eingerichtet wurde. Seine Stellung als Professor nutzte er dann, um wieder politisch tätig zu werden. Er setzte sich für die Rehabilitation Preußens und die Wiedererrichtung der Hohenzollern-Monarchie ein, denn seiner Meinung nach ging es den Juden in Deutschland nie so gut wie während des Zweiten Kaiserreichs. Er war also gewiss ein Außenseiter, aber kurz nach dem Krieg enorm wichtig für die ehemaligen Soldaten, die von der Front oder aus der Kriegsgefangenschaft zurückkamen und wieder zu studieren anfangen. So waren seine Veranstaltungen in den späten vierziger Jahren absolut voll, Tausende von Hörern soll er damals gehabt haben. Als ich nach Erlangen kam, zwanzig Jahre später, saßen nur noch fünf Personen in seinen Veranstaltungen. Der SDS hatte auf Schoeps' Vorkriegsvergangenheit aufmerksam gemacht: Er hatte danach kein allzu leichtes Leben. Ich gelangte zufällig in eine seiner Vorlesungen zur Einführung in die Religionsgeschichte, in der er über den polynesischen Tabubegriff sprach. Was Schoeps darüber zu erzählen wusste, hat mich sofort in den Bann geschlagen. Ich fand das nicht weniger emanzipatorisch als das, was damals von marxistisch orientierten Soziologen vorgetragen wurde. Es ging dabei nicht um die uns von außen auferlegten, sondern vielmehr um unsere eigenen und uns weitgehend unbewussten Zwänge. Mir wurde schnell klar, dass die Religionsgeschichte in ihren Analysen von rituellen Verhaltensformen und unbewussten Meidungsregeln, von magischen Handlungen und Tabus ein viel größeres aufklärerisches Potential als die meisten soziologischen, politologischen und psychologischen Theorien enthält. In Deutschland gab es damals viele Parallelen zu religiösen Praktiken und Vorstellungen, etwa wenn man sich vergegenwärtigt, was da auf den Straßen bei den Demonstrationen so abließ. Es entstanden zahllose neue Rituale in einer Studentenschaft, die sich explizit als anti-ritualistisch verstand: Ho-Chi-Minh-Rufe, Teach-ins, Sit-ins usw. Es wurden auch - trotz der Kritik an den hierarchischen Strukturen des Establishments - neue Hierarchien in den Studentenkreisen etabliert, die um so effektiver waren, als man leugnete, dass es sie überhaupt gäbe. Ich schrieb mich also für Religions- und Geistesgeschichte ein. Nach zwei Jahren wurde es mir alles allerdings doch ein bisschen zu viel. Es war damals in Erlangen schwer, Schüler von Schoeps zu sein oder seine Vorlesung zu besuchen, denn er war aufgrund seiner extrem konservativen Haltung schnell zum Feindbild marxistischer Studentengruppen geworden. Ich selbst war ja auch sehr von der 68er-Bewegung geprägt, und so ging ich denn 1970 nach Berlin – in der Erwartung, dass diese Stadt doch der Ort der Revolution sein müsste. Das war zu diesem Zeitpunkt freilich schon vorbei, die verschiedenen K-Gruppen hatten bereits damit begonnen, die Wortführerschaft in der Studentenbewegung zu übernehmen.

### **Als Sie 1970 nach Berlin kamen, hatten Sie da auch den Vorsatz, Ethnologie zu studieren?**

In Berlin blieb ich weiterhin in Religionswissenschaft eingeschrieben. Glücklicherweise gab es dort mit Klaus Heinrich einen Vertreter des Fachs, der mit der Studentenbewegung sympathisierte. Indem er Religion weder als einen besonders antiquarischen noch als einen besonders ehrwürdigen Gegenstand auffasste, versuchte er - ähnlich wie Schoeps in Erlangen, im Gegensatz zu ihm aber in durchaus expliziter Weise - Religion nicht als etwas längst Erledigtes abzutun, sondern auf die Bedeutung hinzuweisen, die die in ihr verhandelten Fragen und Probleme auch für die gegenwärtige Gesellschaft noch haben. Eine seiner Thesen ist, dass Religion das eigentlich Verdrängte der Philosophie sei, dass in ihr Konflikte noch manifest zum Ausdruck gebracht werden, die unter der Oberfläche auch den philosophischen Diskurs bestimmen. Er zeigte das in seinen legendären Donnerstagsvorlesungen - sie waren damals Kult - anhand zahlreicher Beispiele, von Parmenides und der Religionskritik der Vorsokratiker angefangen über Kant und Hegel bis hin zu Heidegger. Heinrich hielt seine zweistündigen Vorlesungen immer frei. Er verfügte über ein eidetisches Gedächtnis und konnte seitenweise aus dem Kopf zitieren, auch griechische Texte. Seine am psychoanalytischen Denken ausgerichtete Philosophie stellte ein wichtiges Gegenmittel zum dogmatischen Marxismus dar, der sich damals an der FU zunehmend breit machte. Heinrich beeindruckte mich zutiefst und ist für mich bis heute eine zentrale Figur geblieben. Doch war er nicht der Einzige, der an der FU Religionswissenschaft lehrte. Neben ihm gab es auch noch Jakob Taubes. Schoeps hielt ihn für obskur und hatte mich vor ihm gewarnt, bevor ich nach Berlin ging. Seine Veranstaltungen waren immer höchst interessant. In ein und demselben Semester lud er beispielsweise so unterschiedliche Gäste wie Herbert Marcuse und Ernst Nolte in sein Colloquium zu Vorträgen ein. Da kannte er nichts. Widersprüche konnte er ertragen. Er hatte auch ein Faible für Carl Schmitt, obgleich er eigentlich als Exponent der Linken galt. Heinrich und Taubes waren nicht zuletzt auch deshalb Konkurrenten, weil sie sich eigentlich sehr nahe standen. Beide kamen von der Philosophie her, beide verknüpften mit der Beschäftigung mit Religionen auch immer einen emanzipatorischen Anspruch. In meinem zweiten oder dritten Semester in Berlin kam ich dann auch zur Ethnologie, die damals in einem sehr desolaten Zustand war. Frau Westphal-Hellbusch war ja bereits Ende der sechziger Jahre ans Museum gewechselt, auch

unter dem Druck der Studentenbewegung, mit der sie nichts anzufangen wusste – wie die überwiegende Mehrzahl der Professoren damals. Von den Professoren war nur noch Wolfgang Rudolph da, der ebenfalls einen schweren Stand hatte in der Auseinandersetzung mit den so genannten 68ern.

### **Welchen Eindruck hatten Sie von Herrn Rudolph?**

Ich habe es ausgesprochen bedauert, dass ich nie in seinen Lehrveranstaltungen war. Ich habe seine Habilitationsschrift über den Kulturrelativismus<sup>1</sup> gründlich gelesen, das ist ein ausgezeichnetes Buch und meines Erachtens immer noch die beste deutschsprachige Arbeit zu diesem Thema. Ich hätte bei ihm wahrscheinlich sehr viel gelernt, aber man ging damals nicht zu ihm – das war einfach der Gruppendruck, auch in der Ethnologie.

1971 kam dann Fritz Kramer aus Heidelberg ans Berliner Institut. Die Studenten hatten seine Einstellung als Assistent durchgesetzt, mit Hilfe des Fachbereichs und gegen den entschiedenen Widerstand von Wolfgang Rudolph. Die viertelparitätisch besetzten Gremien machten das damals möglich, in denen die Stimmen von Professoren, Assistenten, Studenten und Sekretärinnen gleich gewichtet wurden. Kramer galt als einer der führenden Köpfe der ethnologischen Linken und wurde in Berlin schnell zur Kultfigur. Es war faszinierend, ihm zuzuhören. Seine Ausführungen waren komplex und nachvollziehbar zugleich. Mit einem Mal erschien einem ganz klar, was man vorher nur so ungefähr geahnt hatte. Man glaubte zu wissen, wo es lang geht. Zudem beschäftigte sich Kramer eben nicht mit der klassischen deutschen Völkerkunde, sondern mit der britischen Social Anthropology, zu deren Verbreitung in Deutschland er ja ganz maßgeblich beitragen sollte. Von der Tradition der kulturhistorischen Ethnologie in Deutschland distanzierte er sich stark und wandte sich damit zugleich auch - leider, wie ich heute denke - von der materiellen Kultur und der Museumsethnologie ab. Stattdessen versuchte er, ethnologische Forschung an den damals dominanten sozialwissenschaftlichen Paradigmata auszurichten.

### **Spielte die amerikanische Cultural Anthropology damals eine Rolle?**

Kaum. Das lag allerdings am Institut, an dessen verhängnisvoller Moiety-Struktur. Es verwundert mich immer wieder, dass Institutionen Strukturen ausbilden können, die von großer Dauer sind und langfristig viel stärker wirken als die wechselnden Personen. Sie scheinen sich gewissermaßen hinter deren Rücken durchzusetzen. Ein einmal zerstrittenes Institut kann dies über Jahrzehnte hin bleiben, auch dann noch, wenn die Menschen, von denen der Streit ausging, schon lange nicht mehr im Amt sind.

Es war für Studierende schwierig, an ein solch zwiegespaltenes Institut zu kommen. Rudolph hatte, wie gesagt, nur ganz wenige Hörer und am Ende blieb bei ihm eigentlich nur noch einer, nämlich Egon Renner, dessen Arbeiten ich im Übrigen auch sehr schätze. Rudolphs Domäne war damals der amerikanische Kulturrelativismus, doch man ging eben zu Kramer, der sich mit Edward Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, Meyer Fortes und anderen Größen der britischen Schule beschäftigte. Meyer Fortes war auch einmal in Berlin zu Gast: Ein beeindruckender, kleiner Mann, der mich ein bisschen an Charlie Chaplin erinnerte – aber mit einer solch klaren Diktion, das war hervorragend. Er war ein guter Redner. Da wirkte er ganz anders als in seinen Büchern, die ja wirklich nicht so einfach zu lesen sind.

### **Was war der Kern der ethnologischen Ausbildung, die Sie bei Kramer erfuhren?**

Zum einen war natürlich wichtig, dass man damals Zugang zur angelsächsischen Ethnologie erhielt, denn die deutschen Traditionen waren - oder schienen uns zumindest - nationalsozialistisch kontaminiert. Ich erfuhr erst später, dass etwa Adolf E. Jensen ein ganz aufrechter und integrier Mann war, der aufgrund seiner Frontstellung gegen den Nationalsozialismus nicht die Nachfolge von Frobenius antreten durfte. Zusätzlich wurde ihm die Lehrberechtigung entzogen, weil er sich nicht von einer Frau scheiden lassen wollte, die jüdischer Herkunft war. Die von ihm vertretene Kulturmorphologie spielte damals in Berlin jedoch keine Rolle – wenn überhaupt, dann nur als Gegenpol. Das war ja damals eine ganz erfüllte Zeit, nicht nur im eigenen Leben, sondern auch historisch gesehen: Die zehn Jahre zwischen 1968 und 1978 brachten ungeheuer viel Neues, es öffneten sich Horizonte.

Auch Fritz Kramer hat sich ja über diese Jahre hin verändert, etwa was seinen politischen Aktivismus anging. Als er von Heidelberg nach Berlin kam, war sein diesbezügliches Engagement schon entschieden geringer. Er hatte sich bereits sehr früh von den marxistischen K-Gruppen abgegrenzt. Zu seinen erfolgreichsten Veranstaltungen in den ersten Berliner Jahren gehörte ein Seminar zu sozialen Umstürzbewegungen in der Dritten Welt, an dem meiner Erinnerung nach etwa 150 Studenten teilnahmen – zu einer Zeit, als sich an der FU gerade einmal dreißig Studenten für Ethnologie eingeschrieben haben dürften. Es wurden freilich schnell mehr, was sich vor allem ihm verdankte. Die Faszination der britischen Social Anthropology, wie Kramer sie lehrte, rührte nicht zuletzt vom romantischen Impuls der

---

<sup>1</sup> Wolfgang Rudolph, Der Kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragendiskussion in der amerikanischen Ethnologie, Berlin 1968.

Feldforschung. Er selbst war ja bis dahin noch nicht in Neuguinea oder Afrika gewesen, konnte das aber trotzdem sehr gut vermitteln – oder vielleicht gerade deshalb, weil das Leben im „Feld“ noch nicht Teil seiner eigenen Erfahrung war, sondern auch für ihn ein Traum. Seine vielen Schüler nahmen die Botschaft nur allzu gerne auf. Sie gingen so schnell wie möglich nach Afrika oder sonst wohin, während er selbst erst Ende der siebziger und in den achtziger Jahren ethnographische Forschungen vor Ort betrieb. Natürlich hatte Kramer die Feldtagebücher von Malinowskis gelesen. Er wusste, wie hart romantische Vorstellungen mit der Realität kollidieren können. Was meines Erachtens die Feldforschung so reizvoll macht, ist die Möglichkeit, das alte Ich für eine Zeit lang abzustreifen und eine ganz andere Person werden zu können. Bei mir ist das auch heute noch der Fall. Wenn ich nach wie vor so gerne nach Indonesien oder nach Afrika fahre, dann auch deshalb, weil man dort den fest gefügten Rollen entkommen, eine Art Identitätswechsel vornehmen, vom Lehrenden wieder zum Studierenden werden kann.

### **Das Studium in Berlin führte Sie also eher weg von der Religionswissenschaft, hin zur Ethnologie?**

Ja, genau. Eine andere, für mich sehr wichtige Figur war Joachim Moebus, der damals am Religionswissenschaftlichen Institut der FU die zweite Professur neben Klaus Heinrich inne hatte – beide sind übrigens Schüler von Braune. Braune wiederum war ein Religions- und Islamwissenschaftler, der gemeinsam mit Adorno Assistent bei Paul Tillich war. Moebus betrieb in seiner Lehre eigentlich das, was erst zwanzig Jahre später als Postcolonial Studies bekannt werden sollte. Er hatte bei Nevermann über die ursprungsmythische Verfertigung von Masken promoviert und seine Habilitation über Kolumbus geschrieben, in der er bereits fast alles, was Todorov später zu dessen Tagebuchaufzeichnungen schrieb, vorwegnahm. Er hat diese Arbeit jedoch leider nie vollständig veröffentlicht; sie ist überdies in einer sehr hermetischen Sprache geschrieben und nur Insider kennen sie.<sup>2</sup> In seinen Seminaren haben wir bereits 1971 Joseph Conrads »Herz der Finsternis« und die Schriften von Carlos Castaneda gelesen, Bücher, die damals in Deutschland kaum jemand kannte. Moebus befasste sich in einem Forschungsprojekt über »Koloniale Heroen« mit dem exotistischen Teil der europäischen Kolonialgeschichte, mit Livingstone, Stanley, Richard Burton und Rider-Haggard – also mit Themen, auf die man in den USA erst sehr viel später stieß.

Man sagte damals, dass die eigentliche Religionswissenschaft am Institut für Ethnologie von Fritz Kramer, die Ethnologie aber am Religionswissenschaftlichen Institut von Joachim Moebus betrieben wurde. Bei ihm habe ich dann auch promoviert.

### **Gab es während Ihres Studiums schon einen regionalen Interessenschwerpunkt?**

Meine regionale Vorliebe war Melanesien, vielleicht auch vermittelt durch Kramer, der Anfang der siebziger Jahre selbst ein paar Monate in Neuguinea verbracht hatte: bei den Huli am Waga-Fluss. Außerdem hatten mich Malinowskis Arbeiten sehr beeindruckt. Jedenfalls wollte ich nach Neuguinea. Nach dem Ende meines Studiums habe ich mich 1975 nach möglichen Stipendien umgesehen und landete schließlich bei der entwicklungspolitischen Organisation ASA. Die Abkürzung steht für »Akademischen Studien-Aufenthalt«. Dieses Programm, das es wohl auch heute noch gibt, war damals neu eingerichtet worden, um Studenten die Möglichkeit zu geben, nach Abschluss ihres Studiums an Entwicklungshilfeprojekten in der Dritten Welt teilzunehmen. Leider gab es kein Projekt im melanesischen Raum, daher entschied ich mich für ein Projekt in der geographisch nächstgelegenen Region, die freilich fast drei Flugstunden von Neuguinea entfernt war – die ostindonesische Insel Flores. Dort gab es ein von Missionaren initiiertes Entwicklungsvorhaben und ich bekam einen halbjährigen Aufenthalt als Stipendium finanziert. Auf diese Weise kam ich also - eher durch Zufall - nach Flores, von wo aus ich anschließend doch noch nach Neuguinea flog. Meine jetzige Frau kam später nach und wir reisten ins Baliem-Tal im Hochland der Insel. Zur selben Zeit gab es ungefähr hundert Kilometer entfernt ein Team der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter der Leitung von Gerd Koch, Klaus Helfrich und Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Im Rahmen eines Sonderforschungsprojekts untersuchten sie die Eipo, wahrscheinlich die letzte Gesellschaft in Neuguinea, die bis dahin noch keinen Kontakt zu Europäern hatte.

In Neuguinea tummelten sich also die Ethnologen, so zumindest mein Eindruck, während auf Flores - von den Arbeiten einiger holländischer und deutscher Missionare einmal abgesehen - eigentlich nur Ernst Vatter in den dreißiger und Raymond Kennedy in den fünfziger Jahren geforscht hatten. Als ich 1975 dort war, zog auch der amerikanische Ethnologe E.D. Lewis über die Insel und suchte nach einem geeigneten Ort für seine Forschungen, den er denn bei den Tana Ai in Mittelflores auch fand. Auf der Nachbarinsel Lembata hatten die Oxforder Ethnologen Robert und Ruth Barnes geforscht. Mehr professionelle Ethnologen hatten in der Region bis dahin nicht gearbeitet – und das, obwohl es auf Flores fünf verschiedene Kulturprovinzen gibt, innerhalb derer auch noch separate Sprachgruppen liegen. Systematisch erforscht worden ist die Insel aber erst ab Ende der siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre.

---

<sup>2</sup> Ein Kapitel aus dieser Arbeit wurde 1973 unter dem Titel »Über die Bestimmung des Wilden und die Entwicklung des Verwertungsstandpunktes bei Kolumbus« in der Zeitschrift »Das Argument«, No. 79 (1973), S. 273-307 veröffentlicht.

### **Im Dezember 1975 kehrten Sie nach Deutschland zurück. Gingen Sie damals wieder nach Berlin?**

Ja, ich habe insgesamt achtzehn Jahre in Berlin gelebt. Meine Frau war am Ende unserer Reise schwanger geworden und so wurden wir zu einer kleinen Familie. Dadurch entstanden natürlich auch ökonomische Zwänge, ich musste meine Dissertation zum Abschluss bringen, die ich gleich nach dem Magisterexamen angefangen hatte. Nach meiner Promotion kam es - ebenfalls eher zufällig - zum ersten Kontakt mit der Museumsethnologie: Die Stiftung Preußischer Kulturbesitz trat an mich heran und bat mich, ein Konzept für eine Ausstellung für den gerade wieder eröffneten Gropius-Bau zu entwickeln. Gemeinsam mit Gereon Sievernich, der auch bei Kramer Ethnologie studiert hatte, begann ich mit der Umsetzung. Dann machte die Stiftung allerdings einen Rückzieher, weil die Leute vom Museum der Meinung waren, die Vorbereitungszeit von nur zweieinhalb Jahren würde für eine solch große Ausstellung nicht genügen. Daraufhin bereiteten Sievernich und ich 1981 - in der Rekordzeit von nur einem Jahr - ein Ausstellungsprojekt über Südamerika vor, den regionalen Schwerpunkt des von ihm 1982 organisierten Festivals der Weltkulturen. Unser Vorhaben wurde schließlich zur dritten Ausstellung, die im 1981 neu eröffneten Martin-Gropius-Bau zu sehen war. »Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas« lautete ihr Titel. Diese Arbeit machte mir unglaublich viel Spaß, denn der Vorteil von Ausstellungen mit relativ begrenzter Vorbereitungszeit ist ja, dass man bereits nach ein oder zwei Jahren ein Resultat vor sich hat – wenn man an einem Buch schreibt, sitzt man da vier, fünf Jahre dran und nach der Publikation dauert es ein weiteres Jahr, bis die ersten wissenschaftlichen Rezensionen erscheinen.

Aus dem in zweijährigem Turnus veranstalteten Festival der Weltkulturen ist dann das Berliner Haus der Kulturen der Welt hervorgegangen. Es ist sehr schade, dass Sievernich damals nicht zu dessen Direktor ernannt wurde. Inzwischen ist er der Leiter des Martin-Gropius-Bau.

### **Was haben Sie in der Zeit bis zu Ihrer Promotion von der bundesdeutschen Ethnologie mitbekommen?**

Nun, es gab ja eine sagenhafte Arroganz in Berlin. Man wusste zwar, dass auch in Westdeutschland so etwas wie Ethnologie existierte, aber die Musik spielte nur in Berlin – was außerhalb geschah, nahm man in unseren Kreisen kaum zur Kenntnis. 1971 fuhr ich zusammen mit einigen Kommilitonen zur DGV-Tagung in Bremen, das war an sich auch sehr lehrreich. Ich erinnere mich jedoch mehr an die Unterbringung bei der Freundin eines Freundes, die dem Kommunistischen Bund Westdeutschland angehörte und uns morgens um halb sechs immer damit weckte, dass sie zwei riesige Lautsprecher vors Zimmer stellte, um die Internationale abzuspielen. Ihr passte nicht, dass wir die Nächte durchmachten, während sie mit ihren Genossen morgens vor den Fabriken Flugblätter verteilte. Von der Konferenz selbst ist mir nur noch der Musikethnologe Dauer aus Graz in Erinnerung geblieben, der bei seinem Vortrag die jeweiligen Tänze zu seinen Musikbeispielen vortanzte, im schwarzen Rollkragenpullover und mit einem Diadem auf der Brust.

### **Gab es seitens der politisch aktiven Berliner Studierenden auch Kontakte zur westdeutschen Szene?**

Es gab zwei politische Aktivistinnen am Berliner Institut, die in nationale linke Netzwerke eingebunden waren, doch ich erinnere mich nur noch an ihre Namen: Ziegert und Weule. Ich weiß aber nicht, was später aus ihnen geworden ist. Über Fritz Kramer liefen keine Verbindungen mehr nach Heidelberg, er hatte viele seiner dortigen Studenten mit nach Berlin gebracht. Berlin war, wie gesagt, doch eine recht geschlossene Gesellschaft.

Dass kaum eine Beziehung zwischen Westberlinern und westdeutschen Ethnologen vorhanden war, bemerkte man auch, als es um die Besetzung der zweiten Stelle am Institut ging. Nachdem Westphal-Hellbusch an das Museum gewechselt war, gab es ja lange Zeit eine Vakanz am Institut. Als die Stelle neu ausgeschrieben wurde, lud man niemanden von den westdeutschen Ethnologen ein. Es trug aber Makarius aus Paris vor, der - dem Zeitgeist entsprechend - gerade ein polemisches Buch gegen Lévi-Strauss veröffentlicht hatte. Außerdem kam Johannes Fabian aus Chicago, um sich vorzustellen, und vor allem Lawrence Krader von der Columbia University, für dessen Vortrag wir auf die Straße gingen und überall Plakate aushängten. Wir wollten Krader unbedingt für diese Stelle haben, da er der Herausgeber der ethnographischen Notizbücher von Karl Marx war. Doch waren wir dann sehr enttäuscht. Er gehörte eher zur autoritären Linken und passte nur schlecht in das chaotisch-anarchistische Berliner Institut. Nachdem Fritz Kramers zeitlich befristete Stelle ausgelaufen war, entwickelte sich zwischen Krader und Rudolph wieder die bekannte segmentäre Oppositionsstruktur.

### **War das Irrationale, welches beispielsweise auch Hans Peter Duerr herausarbeitete, für Sie ein wichtiger Impuls für das Fach?**

Es war damals ja so, dass die Studentenschaft aus zwei Teilen bestand: Zum einen gab es den politischen Flügel, der mir, wie gesagt, bereits 1970 gewaltig über war – nicht in den Grundsätzen, sondern was die Aktivitäten anging. Zum

anderen gab es den hedonistischen Flügel, dem auch Hans Peter Duerr mit seinem libertären Anarchismus angehörte. Er kam 1973 für ein Jahr nach Berlin, mit der Hilfe von Jakob Taubes, der ihm ein Stipendium der Heinrich-Heine-Gesellschaft vermittelt hatte und damit durchaus eigennützige Interessen verband. Duerr sollte sich nämlich in einer Art von Erzieherfunktion um seine beiden, gerade aus den USA zugereisten Kinder kümmern, doch hatte Taubes damit den Bock zum Gärtner gemacht. Duerr verbrachte seine Tage oft in einem Berliner Rentnercafé, wo er Besuch empfing und stundenlang Exzerpte verfasste. Es lagen immer drei Stapel Bücher auf seinem Tisch, die blauen Bände der Ost-Berliner Ausgabe der Werke von Marx und Engels, die schwarzen Bände mit den Schriften von Bakunin und Kropotkin aus dem anarchistischen Karin-Kramer-Verlag, und die bunten Bücher von Carlos Castaneda und anderen Ethnologen.

### **Wie ging es nach der erfolgreichen Ausstellung im Martin-Gropius-Bau bei Ihnen weiter?**

Ich möchte noch erwähnen, dass ich 1979 ein knappes Jahr als Assistent am Institut für Religionswissenschaften der Rijksuniversiteit Utrecht angestellt war, genauer gesagt bei Jacques Waardenburg. In seiner Dissertation mit dem Titel »L'orient dans le miroir de l'occident« von 1962 nahm er bereits die Thesen von Edward Said vorweg – in seinem Fall nicht auf die britische, sondern die französische und niederländische Orientalistik bezogen. Angestellt wurde ich bei ihm, um ihm die deutschsprachige Literatur für eine von ihm geplante »Einführung in die Religionswissenschaft« zusammenzustellen, die allerdings erst viele Jahre später erschienen ist.<sup>3</sup>

Von Utrecht aus ging ich dann wieder nach Berlin, wo ich eine frei gewordene Assistentenstelle am Religionswissenschaftlichen Institut übernahm. Das lief bis 1985 und danach bekam ich - zu meiner Überraschung - die Vertretung der Stelle von Prof. E.W. Müller am Institut für Ethnologie und Afrika-Studien der Universität Mainz angeboten. Müller war in dieser kritischen Phase der bundesdeutschen Ethnologieggeschichte ja eine sehr wichtige, integre und auch integrative Figur. Er setzte sich dafür ein, die durch die Studentenbewegung entstandenen Fronten wieder zusammenzuführen.

### **Wie kam es dazu, dass Ihnen diese Vertretung angeboten wurde?**

Das weiß ich nicht mehr ganz genau. Ute Luig erzählte mir mal, dass sie in Berlin zufällig in eine meiner Lehrveranstaltungen am Religionswissenschaftlichen Institut kam, die jedoch alle ethnologischen Inhalts waren. Es hatte ihr wohl gefallen und sie hat sich dann wohl auch für mich eingesetzt. Sie war damals Assistentin bei Müller in Mainz, der nur noch eine halbe Professur wahrnehmen wollte und die andere Hälfte ausschreiben ließ. Vermessen wie ich war, bewarb ich mich einfach darauf. Zur Besetzung dieser halben Professur kam es dann nicht, es gab jedoch eine zeitweise Vertretung. Für mich war es auch wichtig, mal Abstand von Berlin zu gewinnen, denn die Berliner Ethnologen bewegten sich ja alle in ihrem eigenen Sumpf. Zum Teil sind sie vom ethnologischen Establishment der Zeit allerdings auch bewusst daran gehindert worden, ihre Laufbahn außerhalb von Berlin fortzusetzen. Auch bei Fritz Kramer war das der Fall, den ich persönlich für den wichtigsten Ethnologen seiner Generation halte.

Nach dem Jahr in Mainz beantragte ich bei der Volkswagen-Stiftung ein Forschungsprojekt, um wieder auf Flores forschen zu können. Das Projekt trug den wunderbar barocken, damals aber durchaus zeitgemäßen Titel »Zur Widerstandsfähigkeit traditioneller Lebensformen und Religionssysteme unter dem Einfluss von Modernisierung und christlicher Mission am Beispiel von Ost-Flores«. Ich halte dieses Thema nach wie vor für aktuell – die Widerstandsfähigkeit der Religion und die Wiederbelebung des Religiösen stellte sich ja erst ab Mitte der achtziger Jahre als ein ganz zentrales Phänomen unserer Epoche heraus, von den politischen Ereignissen im Iran bis hin zum Terrorschlag vom 11. September 2001.

### **Herr Kohl, gibt es abschließend etwas, was Ihnen bezüglich der jüngeren Fachgeschichte erwähnenswert erscheint?**

Ja, ich möchte gern noch etwas zur Entwicklung des Faches sagen: Meiner Ansicht nach waren Teile der Ethnologie in den siebziger und frühen achtziger Jahren von der romantisch-hedonistischen Strömung der Jugendbewegung dieser Zeit geprägt. Das machte das Fach so reizvoll und führte auch dazu, dass sich sehr viele junge Leute von ihm angezogen fühlten. Es trug aber zugleich dazu bei, dass die Ethnologie nie so recht auf die eigenen Beine kam. Sie blieb flippig, von post-adoleszenten Impulsen geprägt. Zu Neuentwicklungen kam es erst wieder ab Ende der neunziger Jahre. Zuvor gab es ja noch diese Welle aus den USA, die so genannte Writing-Culture-Debatte, die Ende der achtziger Jahre auch zu uns rüberschwappte. Ich betone in diesem Zusammenhang immer wieder, dass wir die

---

<sup>3</sup> Vgl. Jacques Waardenburg, Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin, New York 1986.

Repräsentationsdebatte bei uns eigentlich schon vorweggenommen hatten – meine Publikation »Entzauberter Blick«<sup>4</sup> ist ja auch eine Arbeit, in der viele der Positionen bereits dargelegt worden waren, die später unter dem Begriff des Postkolonialismus zusammengefasst wurden. Das hatte man hier schon längst herausgearbeitet, wie ich bereits an dem Beispiel des Dissertationsthemas von Moebus zu zeigen versuchte.

**Woran liegt es Ihrer Meinung nach, dass solche Impulse aus Deutschland im internationalen Diskurs nicht wahrgenommen wurden?**

Nun, vielleicht war die Zeit noch nicht reif dafür. Es ist ja oft so, dass einige wenige Wissenschaftler auf einem bestimmten Gebiet die Vorarbeit leisten – und dann schlägt plötzlich der Zeitgeist zu und bemächtigt sich dessen. Das sieht man beispielsweise auch an der Debatte über das Eigene und das Fremde. Als 1992 zu diesem Thema ein Schwerpunkt bei der Volkswagen-Stiftung eingerichtet wurde, war die Diskussion darüber in der Ethnologie schon weitgehend gelaufen. Übernommen hatte die Stiftung den Titel im Übrigen aus einer Publikation von Hans-Jürgen Heinrichs.

Außerdem glaube ich, dass dieses Phänomen auch etwas mit der faktisch kolonialen Situation zu tun hat, in der sich die Wissenschaften der Alten Welt heute befinden. Nur was aus Amerika kommt, zählt wirklich. Die gerade genannte Writing-Culture-Debatte ist das beste Beispiel. Das ist ja nicht nur bei der Ethnologie der Fall, wobei es in diesem Fach sicherlich besonders extrem ist – was natürlich auch daran liegt, dass viele Ethnologen nicht von vornherein in Englisch schreiben. Und selbst wenn man in Englisch schreibt, heißt das noch lange nicht, dass man akzeptiert wird, denn neben der Sprache gibt es auch noch andere Faktoren, wie beispielsweise die Dynamiken der verschiedenen Netzwerke. Ich hatte andererseits immer den Eindruck, dass eine wirklich gute Arbeit sich auch durchsetzt. Man denke nur an Habermas, der ja auch lange Zeit nicht im englischen Sprachraum rezipiert wurde. Nachdem er fast zeitgleich mit Benjamin und Adorno übersetzt wurde, gab es einen Schub und heute ist er in den USA entschieden populärer als er es in Deutschland je war.

Ein Problem der deutschsprachigen Ethnologie ist meines Erachtens auch der hohe Grad an Affinitäten oder Wahlverwandtschaften, beispielsweise zwischen Edward Said und Fritz Kramer, oder auch zwischen Michael Taussig und Hans Peter Duerr: Ansätze, die sich eben sehr ähneln, obgleich sie völlig unabhängig voneinander entwickelt worden sind. Wenn man heutzutage die Werke übersetzen würde, die wir in den siebziger und achtziger Jahren veröffentlicht haben, würde es ein bisschen wie Schnee von gestern wirken.

---

<sup>4</sup> Karl-Heinz Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Medusa Verlag, Berlin, 1981.