

Die Berliner Schule der Ethnologie: Ethnografie und Selbst-Ethnografie der Jahre 1978-1986

Antonio L. Palmisano*

Abstract

Can we speak of a Berlin School of Anthropology? During the XXth century the Institut für Ethnologie of the Freien Universität had an intense research activity and a significant plurality of theoretical approaches. Particularly, at the end of the 70's a wide group of researchers gathered in Berlin around the IfE. These scholars not only focused their attention on specific geographical areas (above all Northeast Africa and Central Asia) but also developed common themes which led to the debate on the methodology and epistemology of Anthropology.

Research activities catalysed around charismatic figures of German and European Anthropology and this led to the promotion of the idea of long-term fieldwork and to a particular attention to the critical definition of the qualities of ethnological knowledge. With the development and the application of the notion of *imaginäre Ethnografie* and with the theorization of the modified states of consciousness, the relationship between *der Wissenschaftler und das Irrationale* – to recall the title of a book published during those years – could finally be reconsidered in a continuous dialogue with researchers such as Hans Peter Duerr and Paul Feyerabend. This is how what I would like to define as “the Berlin stream of Anthropology” was born; and many scholars who later left the IfE for the wide world may or may not recognize themselves in it.

Berliner Schule – *imaginäre Ethnografie* – Besessenheit – Kramer – Streck

Betrachtet man die kritisch-reflexive und methodologische Dimension der deutschsprachigen Ethnologie, so interessieren besonders die 1970er und 1980er Jahre, als in Berlin, in einem für Deutschland einmaligen Unternehmen, die Ethnologie neu bestimmt wurde. Dieser Berliner Vorstoß wurde von Fritz Kramer eingeleitet und später von Bernhard Streck und vielen anderen, die ich hier nur zum Teil erwähnen werde, fortgesetzt.

* Im Jahr 2007 wurde von der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, die Tagung mit dem Titel „Streitfragen - zum Verhältnis von empirischer Forschung und ethnologischer Theoriebildung“ in Halle an der Saale, veranstaltet. Ich wurde zu diesem Anlass, am 3. Oktober zum Round Table der Plenarveranstaltung 1 „Perspektiven auf die deutsche Ethnologie“ geladen, um einen Vortrag zu halten, der sich in erster Linie mit den Erfahrungen, die ich am Institut für Ethnologie der FU Berlin während der 70er und 80er Jahre gesammelt hatte, auseinandersetzte. Beim vorliegenden Artikel handelt es sich um den damaligen Vortrag in verschriftlichter Form.

Es dauerte mehrere Jahre bis es dazu kommen konnte; Diskussionen, Überlegungen, Kritiken und Betrachtungen mit und von den Protagonisten jener Berliner Zeit, haben sich mit Kommentaren von Ethnologen gekreuzt, die nicht Teil dieser Szene waren.

Bedanken möchte ich mich besonders bei all jenen Kollegen, die diesen Artikel gelesen, kommentiert und somit einen wichtigen Beitrag zur Korrektur geleistet haben. Allen voran Gennaro Ghirardelli, Almut Loycke, Tamara Multhaupt, Richard Rottenburg, Jorge Freitas Branco, John Eidson, Han Vermeulen, Fritz Kramer, Bernhard Streck und Annegret Nippa. In Erinnerung an Irene Leverenz.

Die Berliner Ethnologie – Eine Schule? Eine Neuausrichtung?

Kann man überhaupt von einer Berliner Schule der Ethnologie sprechen? Nachdem Thurnwald (1869-1954) die Berliner Ethnologie geprägt hatte, sprach man von einer Thurnwald-Schule. Später kamen neue Strömungen hinzu, die keines Wegs explizit aufeinander aufbauten. Können wir dennoch von einer Berliner Schule sprechen, oder sind es mehrere?

Nicht alles, was ich zu sagen habe, wird von meinen Kollegen und Freunden geteilt werden, die mit mir diese Zeit in Berlin erlebten. Es könnte nicht anders sein. Unsere Diskussionen waren immer sehr intensiv. Eines der Charakteristika dieser Zeit und ein Charakteristikum derer, die an den Diskussionen teilgenommen haben war auf jeden Fall die Intensität der Debatten.

Die Zeit zwischen 1978 und 1986 habe ich intensiv miterlebt und damit auch das Ende der so genannten Berliner Schule, denn die Arbeitsverträge der meisten am IfE aktiven Ethnologen endeten Mitte der 1980er Jahre. Die darauffolgende Berliner Universitätspolitik führte das IfE in eine andere Richtung – und für mich war die Zeit reif zu emigrieren. Wenn ich mich also der Berliner Schule zuwende, betreibe ich nicht nur Ethnografie, sondern auch Selbstethnografie: für mich eine Marginalie in meinem Berufsleben, eine Marginalie unter anderen Marginalien, aber doch gut verankert mitten im Leben, mit der daraus resultierenden Schwierigkeit, eine methodologische Wahl zu treffen; eine Wahl, die letzten Endes auf einem Urteil und einer Urteilskritik basiert.¹ Politik, Wissenschaft, Theologie und Kunst gehören zum Leben genauso wie zur Ethnologie, wie wir wissen und von der Erfahrung unserer Vorläufer gerade in der deutschen und italienischen Ethnologie gelernt haben.

Worin unterschied sich die Berliner Ethnologie der 1970er und 1980er Jahre von den vorangegangenen Jahren? Es ging weder um die Konzentration auf ausgewählte bestimmte geographische Regionen, noch um die Etablierung thematischer oder systematischer Schwerpunkte. Die Aufmerksamkeit galt je nach Zeit und Kollege mal der politischen Ordnung, mal der Religion, mal der Kunst. Zwar wurden in erster Linie die Gesellschaften Nordost Afrikas und Zentralasiens erforscht, doch ging es dabei mehr um eine thematische Fokussierung, wie z.B. auf segmentäre Gesellschaften oder Besessenheitskulte, doch vor allem auf „das Fremde“. Im Zentrum aller Komplexe standen immer die Methode und Epistemologie der Ethnologie: Die Feldforschung über einen längeren Zeitraum durchzuführen, galt als Voraussetzung überhaupt, um in den Diskurs über die Epistemologie der Ethnologie zu treten. Und erst die Rückkehr aus dem Feld machte den Ethnologen für die Kritik ethnologischen Wissens empfänglich.

Die Themen waren komplex und von grundlegender Bedeutung für die Definition der zukünftigen Ethnologie. Es waren Themen mit starken politischen

¹ Eine ganze Reihe von Monographien wurde als „Marginalien“ veröffentlicht, u.a. die „Sudanesischen Marginalien“, erschienen im Trickster Verlag, hrsg. von Fritz Kramer und Bernhard Streck.

Implikationen, die nicht nur Ethnologen außerhalb Berlins provozierten, sondern darüber hinaus auch außerhalb des Ethnologen-Kreises als provokant abgestempelt wurden.

Meine Hauptinformantin für die frühen Jahre am Institut ist eine Kollegin mit dem Aliasnamen „Brunhild“, die – wie es sich für einen ethnografischen Kontext gehört – als die „Bedrohung der höfischen Ordnung“ gesehen werden kann. Sie erzählt:

„Als ich 1973 an das IfE kam, gab es dort Fritz Kramer, Lawrence Krader, Wolfgang Rudolph. Laut Jürgen Golte vom Lateinamerika Institut (LAI) hatten die Studenten Fritz Kramer ans Institut für Ethnologie in der Brümmersstraße geholt, weil sie einen „Marxisten“ haben wollten. Fritz Kramer hatte sich zuvor in einem Aufsatz zum Thema „orientalische Despotie“ und „asiatische Produktionsweise“ mit Bezug auf K.A. Wittvogel geäußert, was aber wohl eher als seine Kritik an der studentischen Lesart der Marx'schen Theorie zu verstehen gewesen war, denn als Beitrag zur marxistischen Theorie selbst.² Obwohl Fritz Kramer im SDS³ war, kann man nicht behaupten, dass er Marxist war; allerdings wusste er sehr gut darüber Bescheid. Es war ja auch Fritz Kramers Idee, Lawrence Krader ans IfE zu holen, damit die Studenten ein fundiertes Wissen aus dieser Richtung bekamen.⁴ Er selber sprach von „Steißmarxisten“ – nicht Scheiß...!!! – womit er den Krader allerdings nicht gemeint hat.

Mit der Berufung Lawrence Kraders waren nun unterschiedliche Ansätze am IfE vertreten. So unterschiedlich, dass man wirklich nicht von einer „Schule“ sprechen kann. Fritz Kramer ist tatsächlich manchmal wie ein „Schulhaupt“ aufgetreten. Vielleicht wollte er so etwas werden. Da müsstest Du ihn selber fragen, aber er wird es sicher verneinen.

Heike Behrend war schon 1973 Assistentin am IfE, ebenso Peter Bumke. Heike Behrend hatte bei Wolfgang Rudolph studiert und bei ihm ihren M.A. gemacht. Bestimmt kennt sie auch noch das eine oder andere Detail aus dieser Zeit. Rudolph war ein Überbleibsel aus den 1960er Jahren. Er wurde nicht weg geputzt, wie andere Ethnolog/inn/en, die ans Berliner Völkerkunde Museum ins Exil gegangen waren. Golte hat mir mal erzählt, wie die Studenten die Seminare dieser Ethnologen gesprengt hatten: Mit Wasserpistolen! Ich kann mich aber nicht dafür verbürgen, dass es wirklich so war. Das war noch vor der Zeit von Kramer und Krader und hatte gar nichts mit ihnen zu tun. Wolfgang Rudolph war isoliert. Er vertrat die amerikanische *cultural anthropology*, die damals sehr kritisch gesehen wurde. Rudolph hatte zwar einige Schüler wie Egon Renner, Wulf Köpke usw., doch fehlte es ihm an dem Charisma, das man braucht, um eine Schule zu gründen. Krader hatte nach meinem Empfinden auch kein Charisma; aber eine Aura hatte er schon. Ich

² „Kramer hat sich einige Wochen nach dem Selbstmord der RAF habilitiert.“ (Gespräch mit Richard Rottenburg: Jahr 2007).

³ Sozialistischer Deutscher Studentenbund.

⁴ Oder, nach anderen Informanten, „eher... um die westdeutschen Etablierten zu ärgern, als um einen neuen Vordenker zu installieren.“ (Gespräch mit Bernhard Streck: Jahr 2007)

finde, dass seine Anhänger viel in ihn „hineingeheimnisten“. In all den Seminaren die ich bei ihm besucht habe, hat sich seine Denkwelt mir nie wirklich erschlossen. Sie war mir zu hermetisch. Übrigens hat auch Karl-Heinz Kohl in der Festschrift für Fritz Kramer einige Details aus Zeit zum Besten gegeben.

Fritz Kramers Seminare waren dagegen eine Frischzellenkur. Er hat die *social anthropology* am IfE etabliert, assistiert von Peter Bumke und Heike Behrend. Ich würde aber nicht sagen, dass Fritz Kramer ein Anhänger oder gar ein Adept der *social anthropology* war. Dazu war er viel zu wenig Positivist! Ihn hat ausschließlich das interessiert, was nach ihm *the interpretation of culture* genannt wurde, also das Problem der Darstellung, d.h. der Interpretation fremder Kulturen. Als Adepten der *social anthropology* galten damals Ivo Strecker in Mainz oder Andreas Kronenberg in Frankfurt. Fritz Kramer, der gern alles mit der Religionsphilosophie verknüpfte, schlug eine Brücke zur Hermeneutik von Jakob Taubes. Kramer hat die Bedeutung von Lucien Lévy-Bruhl für Edward Evan Evans-Pritchard hervorgehoben, der Durkheim Schule für die gesamte *social anthropology* und der Lebensphilosophie Henry Bergsons für diese „Schule“, sowie die Bedeutung von Hermann Kantorowicz für Meyer Fortes. Diese Beziehungen waren zwar alle bekannt, aber nicht in der Weise wie Fritz Kramer sie entwickelte.

Wie ich vorhin sagte, interessierte sich Kramer für das Problem der Darstellung, was man vielleicht mit Foucault vergleichen kann, der das „die Ordnung des Diskurses“ nannte. Es war diese Metaebene, die uns Ethnologie-Studenten damals interessierte, und sie war wirklich neu. Für uns waren Fritz Kramer und Hans-Peter Duerr mehr oder weniger bekennende Anarchisten, Bilderstürmer, Anti-Positivisten – vor allem in theoretischer Hinsicht.“ (Interview mit Brunhilde: Jahr 2007)

Im kommentierten Vorlesungsverzeichnis aus dem Jahr 1981 nennt Fritz Kramer sein Programm: Ethnologie, in dieser Vorlesung als Darstellung und Interpretation anderer Gesellschaften aufgefasst, ist historisch in bestimmten Grundkonstellationen ausgebildet worden, die an ausgewählten Paradigmen dargelegt werden sollen: an der griechischen Ethnografie der Perser, an der humanistischen Ethnografie Amerikas und an der „akademischen“ Ethnologie, die sich seit etwa 1860 entwickelt hat, und deren Grundströmungen (struktural-funktionalistische und kulturanthropologische Modelle) zu differenzieren sein werden. Der 2. Teil der Vorlesung dient der Orientierung über systematische Gebiete (Soziale Organisation, politische Ordnung, Wirtschaft, Religion).“ In allen Vorlesungen und Seminaren setzt er sich mit dem Verhältnis von Ethnografie, bzw. Ethnologie und Feldforschung auseinander.

Ethnografie, Feldforschung und Ethnologie

„Fritz Kramer ist immer Avantgarde...“, wurde mir mehr als einmal in meinen Gesprächen über die 70er und 80 Jahre am Berliner Institut gesagt, wenn er auch anderen Kollegen damals weniger als Vertreter der Avantgarde sondern der Häresie galt. Karl-Heinz Kohl erinnert sich, dass Kramer in seinen Vorlesungen und Seminaren „keine Kapital- oder Adorno-Exegese“ lieferte, „sondern spannende ethnographische Fakten, an denen sich Theorien bewähren konnten.“⁵ In eben diesem Sinne geht es auch mir weniger darum, bestehende Theorien, die auf anderen Erfahrungen als der der Feldforschung basieren, zu bestätigen oder zu widerlegen, sondern darum, neue Theorien zu entwickeln.

Paul Feyerabend, Heinz von Foerster, Ernst von Glaesersfeld, Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela betonen wie Fritz Kramer, dass die sogenannten Tatsachen erst im Laufe der Feldforschung zu solchen werden. Von Foerster fasst es kurz, wenn er sagt, dass „Tatsachen genommen“, das heisst vom Forscher konstituiert werden: „When we perceive our environment, it is we who invent it.“⁶ Einige Jahre später schreibt Richard Rottenburg, der zu den jüngsten „Schülern“ von Fritz Kramer zählen kann, in der Einleitung zu seiner Ethnografie der Ndemicareng: „Von der ethnographischen Rekonstruktion scheinbar unversehrter, in sich schlüssiger, indes durch den Kolonialismus bedrohter Gesellschaften sind wir dazu übergegangen, die Konstruktion sozialer Wirklichkeit durch die Betroffenen zu beschreiben und zu analysieren.“⁷

Wie dem auch sei, die Überlegung von Karl-Heinz Kohl, „spannende ethnografische Fakten, an denen sich Theorien bewähren konnten“, in den Vordergrund der wissenschaftlichen Recherchen zu stellen bekam erst Jahre später kontextuelle Klarheit. Von nun an galten sie als „flesh and bones“, als das Material, das das Erkenntnisinteresse von Ethnographen und Ethnologen leiten kann, so wie es am IfE Berlin *ex novo* hervorgehoben wurde.

In seinen „Reminiszenzen“ zu den Berliner Verhältnissen am IfE weist Kohl auf jene „Schulrichtungen kulturhistorischer Provenienz in Deutschland“ hin, die in den 1960er und 1970er Jahren „die Ethnologie in eine Sackgasse gezogen“⁸ hatten. Fritz Kramer zeigte dagegen auf, „welchen wichtigen Beitrag eine sozialanthropologisch orientierte Ethnologie zum Verständnis aktueller sozialer und politischer Vorgänge zu leisten imstande war.“⁹

⁵ Kohl 2001:13.

⁶ Heinz von Foerster, „On Constructing a Reality“, in: *Environmental Design Research*, Preiser, W.F.E. (ed.), vol.2. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson & Ross, 1973:35-46.

⁷ Rottenburg 1991, S.14.

⁸ Kohl 2001:14.

⁹ Kohl 2001:14.

Sich immer wieder in kulturhistorischen Sackgassen zu verlaufen, ist eine vielleicht sehr deutsche, vielleicht auch italienische Problematik jener ethnologischen Schulen, die in den Nationalsozialismus und den Faschismus der 1930er Jahre verstrickt waren. Auch mich interessierte in den 1970er Jahren der Diskurs oder, besser gesagt, die nichtpositivistische Performanz ethnologischer Methoden mehr als die Konfrontation marxistischer und bürgerlicher Soziologie¹⁰; das heisst besonders jene Methoden, die zur Genesis „spannender ethnographischer Fakten“ beitragen. Es ging letzten Endes darum, die Methoden der alten Ethnologie für die neue Ethnologie zurückzugewinnen. Darin lag die große Leistung von Kramer und den Berliner Ethnologen, die in einem Klima außergewöhnlicher intellektueller Freiheit daran arbeiteten.

In Seminaren und Kolloquien wurden zum Beispiel die Werke von Bronislaw Malinowski oder Meyer Fortes immer wieder analysiert, wobei die Prozesse der Wahrnehmung und der Interaktionen während der Feldforschung mit besonderer Aufmerksamkeit untersucht wurden.¹¹ Daran waren alle beteiligt, die Professoren, wissenschaftlichen Assistenten, Doktoranden, „Hiwis“ und auch die Studenten – jeder in seinem Status an diesem „stillen“, schwer definierbaren Projekt, das täglich diskutiert und ständig neu bestimmt wurde. „Was wir damals zusammen in Berlin erlebten“ erinnert Bernhard Streck Jahre später „war aber keine bunte Seifenblase, sondern die Geburt einer neuen, empirischen, sozialwissenschaftlichen und hermeneutischen Ethnologie, deren Geburtshelfer Fortes und der britische Spätfunktionalismus waren“.¹² Das Projekt war in der Lebenswelt der Studierenden und der Forscher fest verankert, in einer quasi egalitären Struktur, im Streben nach Erkenntnis und in der kritischen Reflexion der Ethnologie. Der „Statusunterschied spielte aber keine Rolle. Seinem Selbstverständnis nach war unser Kreis egalitär, wenngleich auch niemand bestritt, dass er sein Zustandekommen der Person von Fritz Kramer verdankte, dem eigentlichen *spiritus rector* unseres ehrgeizigen Unternehmens.“ (Kohl 2001:12)

Auch mir wurde damals klar, dass es ein fundamentaler Aspekt unseres wissenschaftlichen Lebens war, über einen möglichst langen Zeitraum Feldforschung zu treiben, um „die Sachen in den Griff zu bekommen“. War es aber überhaupt möglich, empirische Forschung und *Einfühlung* zusammenzubringen, und das in Begriffen, die sich von den bestehenden kulturhistorischen Schulen unterschieden?

¹⁰ Ich kam direkt aus der Mailänder Erfahrung der Jahre 1967-1973, einer rigiden marxistisch-leninistischen Schule des maoistischen Denkens, wie es damals definiert wurde, und meine Abgeschlossenheit und Neugier hatten mich dazu gebracht, mich für eine Lektüre Max Webers zu entscheiden statt der Blauen Bände der MEW. In jener Schule hatte ich in der Tat harte Auseinandersetzungen wegen meiner militanten Undisziplinertheit durchzustehen und wurde schließlich wegen Anarchismus ausgeschlossen, nachdem ich Jahre zuvor schon aus dem katholischen Kollege, in das ich als Kind eingesperrt wurde, ausgeschlossen worden war.

¹¹ Malinowski hat in Physik mit einer Arbeit über Wahrnehmungsprozesse – *sub auspiciis Imperatoris* – promoviert.

¹² Gespräch mit Bernhard Streck: Jahr 2007.

Kritik des ethnologischen Wissens

Kritik wurde in der Tat geleistet, und zwar an der *Deutschen Ideologie*, wie sie bei einigen Vorläufern der Ethnologie zum Ausdruck kam: ihren antimodernistischen Reflexen, ihrer Gefühlsorientierung, ihrem Rassismus und Antisemitismus. Um sich davon zu befreien, hatten sich viele deutsche und italienische Ethnologen in den 1960er und 1970er Jahren in der Hoffnung die Tradition des Deutschen Idealismus zu überwinden, der *cultural anthropology* zugewandt. Aus heutiger Sicht erscheint es historisch naiv, sich mit dem Paradigmenwechsel aus der eigenen Geschichte zu verabschieden, denn dieser Wechsel bedeutete auch der Anthropologie der Sieger im Gegensatz zur Anthropologie der Verlierer den Vorrang zu geben.¹³ Aber das Problem war vielschichtiger, denn es implizierte ein Überdenken des Begriffs der Ethnografie. Ich möchte den Weg einer grundsätzlichen Neuorientierung innerhalb unserer Disziplin in vier Etappen skizzieren, der allerdings unvermutet seine Richtung erhielt.

1. Am Anfang standen die großen Fragen „was ist Ethnografie“ und „wie realisiert sie sich“? Besteht sie aus einem Gespräch mit Mund, Augen und Händen, in dem der Ethnologe Fragen stellt und die Informanten antworten? Hier eine Überlegung aus jener Zeit: „1978 kam ich zum ersten Mal in die Tugen – Berge,“ schreibt die Berliner Ethnologin Heike Behrend¹⁴ „um eine ethnographische Feldforschung, ein „endloses Gespräch“, zu beginnen. Doch führten Tugen, nicht ich, das Gespräch. Sie zeigten mir, dass bereits meine Fragen falsch gestellt waren“.

Zu der Frage was Ethnografie bis dahin vorstellte, hatte Kramer in seinen Vorlesungen und Seminaren ein Konzept entwickelt, das er 1977 unter dem Motto der „Verkehrten Welten“ veröffentlichte.

„Die Ethnografie des 19. Jahrhunderts entwirft im Hinblick auf die „eigene“ Kultur die „fremde“ als verkehrte Welt: Das „Kastensystem“ des Orients korrespondiert der bürgerlichen Gesellschaft in der Zeit der Restauration, wie zuvor die „Orientalische Despotie“ ein Moment der Kritik oder Rechtfertigung des Absolutismus gewesen war; weitere Korrespondenzen sind diskursives und symbolisches Denken, Urhorde und Individuation, Promiskuität und Monogamie, Mutterrecht und Patriarchat.

Als Darstellung der „fremden“ Kultur spricht sich aus, was in der bürgerlichen tabuisierte Wahrheit ist. Mythos und Positivismus, Prostitution und Kleinfamilie; Protestantismus: Idealisierung der Mutter und Dämonisierung von „Weib“ und „Masse“ – das „Tabu“ ist eine Erfindung des 19. Jahrhunderts und bezeichnet sehr genau das, was die Ethnografie als „Urgesellschaft“ und „Orient“ ausgegrenzt hat. Das „Fremde“, als das man das Archaische vorstellte, hatte den traumhaft-

¹³ „Den Vorteil der deutschsprachigen Ethnologie sehe ich darin, dass sie international nicht zur Erkenntnis genommen zu werden braucht“. (Lorenz Löffler, Trickster Oktober, 17, *Wüste und blühendes Land? Zur deutschsprachigen Ethnologie*, 1989)

¹⁴ 1985, S. 15.

unwirklichen, den „geheimnisvollen“ Charakter, der die Kunst des Symbolismus kennzeichnet; und das heißt: Sein Reiz bestand in der Ahnung eines unausschöpflichen Selbstverständens. Deshalb möchte ich dies die imaginäre Ethnografie nennen.“¹⁵

Mit dieser Theorie der *imaginären Ethnografie* wurde also, zusammen mit der entsprechenden Ideologie der Vorfahren, die Orientalismusdebatte vorweggenommen. Dieser Begriff leitet die soziologische Wende in der deutschen Ethnologie ein und hebt Kramers Bedeutung für die Geschichte unserer Disziplin hervor. In diesem Kontext wurde der Begriff des Primitivismus wieder entdeckt und als eine paradigmatische Facette der Moderne begriffen.

Kennzeichnend für die diskursive Haltung am Berliner Institut war bereits seit den ersten Vorbereitungen zu den Verkehrten Welten ein unidiologisches Verhalten zur Literatur. Jede Art von Literatur konnte in den Kanon aufgenommen werden: von der Bibel bis hin zu Marx, von der Weltliteratur bis hin zur allgemeinen Theorie, von der Romantik bis Carl Schmitt. Keine Schule der ethnologischen Disziplin wurde *ex cathedra* ausgeschlossen. Geschult wurde Kritikfähigkeit, die Entscheidung über korrekt oder inkorrekt unterlag einer ständigen Selbstkontrolle, auf keinen Fall einer wie auch immer gearteten Autorität.

2. Mit den Überlegungen zur Beziehung zwischen dem Wissenschaftler und dem Irrationalen wurde eine Debatte eröffnet, die in der Wissenschaftsforschung bis heute hoch aktuell ist.¹⁶ Frühere Ethnologen, die wie Evans-Pritchard im Feld mit Krieg, Gewalt, utopischen Impulsen konfrontiert waren, blendeten sie dennoch aus, als trauten sie sich nicht davon zu sprechen.

In der deutschen Ethnologie wurde „*das Fremde*“ nicht nur mit Alterität sondern auch mit Alienität verbunden.¹⁷ Diesem Komplex wurden Phänomene der Besessenheit zugeordnet und konnten auf diese Weise von Kramer als Integrations-, Verständnis- oder Aneignungs-Formen des Anderen verstanden werden. Besessenheit wurde in Beziehung zu Prozessen der Sozialisierung gesetzt und als ein Ausagieren von Fremderfahrungen verstanden. Kramer entwickelte zu diesen Traumata die Ethnologie der *passiones*.¹⁸ Fremdenmasken, Tiermasken und Fremdenkunst waren Gegenstand von Vorlesungen und Seminaren am Berliner Institut und wurden in Hinblick auf die Frage überprüft, ob sie als Produktion und Ereignis der kritischen und selbtkritischen Darstellung des Fremden zu verstehen sind, denn dann käme dies der Entdeckung der Ironie im Anderen gleich. Malinowskis berühmtes Zitat über die *anthropology as the science of the sense of humour* stammt aus seinem Vorwort zu

¹⁵ Kramer 1977:7-8.

¹⁶ Cf. auch Feyerabend 1975 und Duerr 1978.

¹⁷ Cf. Bastian, Thurnwald, Kramer usw.

¹⁸ Cf. Kramer, „Notizen zur Ethnologie der *passiones*“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*. Soziologie als Sozialwissenschaft, Sonderheft 26. Opladen, 1984.

einem Buch über die sogenannte Fremdenkunst, doch wurde es im Berliner Institut zu einem Leitmotiv für eine neue Ethnografie, Feldforschung und Ethnologie:

„Anthropology is the science of the sense of humour. It can be thus defined without too much pretension or facetiousness. For to see ourselves as others see us is but the reverse and the counterpart of the gift to see others as they really are and as they want to be. And this is the *métier* of the anthropologist.“¹⁹

Dem Fremden, genau diesem also, wird nunmehr auch die Kunst des Ethnografierens zugesprochen. Im Kramerschen Sinne kann die Wahrnehmung des Fremden als Besessenheit in Erscheinung treten und in Fremdenmasken anschaulich zur Darstellung gebracht werden. Das heißt, Erkenntnis wählt einen anderen Weg als das Wort und nimmt damit eine nicht-rationale Form an.

Oder auch:

„Der moralische Fortschritt gründet nicht in der Besserung der Sitten, sondern in der Umwandlung der Denkungsart; und hier muss angefangen werden, „ob man zwar gewöhnlicherweise anders verfährt“ und etwa vom gesellschaftlichen Unterbau die Revolution beginnen lässt. Dass die Revolution stattfinden kann, wird durch das göttliche Fünklein im Seelengrund ermöglicht, welches das radikal Böse nicht zerstören kann.“ So schreibt Taubes bezüglich Kants Überlegungen in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.²⁰

3. Als wir uns mit den Methoden unserer Disziplin auseinandersetzten, standen wir vor einer doppelten Frage: *Empirie* vs. oder mit *Einfühlung*, *Einfühlung* vs. oder mit *Empirie* – Beobachtung *sic et simpliciter*? Im Verlauf der Debatten wuchs die Einsicht, dass künstlerische und ethnographische Praxis eng miteinander verbunden sind. Beide kommen einem Entfremdungserlebnis gleich und können mit Einfühlung verbunden sein. Doch Einfühlung gehört nicht wesentlich zur Methode der Feldforschung, sondern wird zum Ereignis. Dem widerspricht nicht, dass die Feldforschung bzw. die empirische und wiederholte Forschungsaktivität in jedem Fall zu einer Art *ethnographischem Enthusiasmus* führt. Empathie und Einfühlung sind eine Illusion *par excellence* und die Überführung jedweder Illusionen in empirischer Forschung wurde daher kritisch diskutiert. Wir teilten das „Misstrauen gegen die Vorstellung einer Universalgeschichte der Menschheit“ und die Feststellung Herders, dass „der Fortschritt verbunden ist mit der Tendenz zur Konformität“.²¹ Nach Herder ist jede Kultur in ihrer Beziehung zur Einfühlung einzigartig, sowie in ihrem Verhältnis zum Fremden und in ihren nicht-rationalen Wegen der Erkenntnis. Wir gingen davon aus, dass Kulturen in dieser Hinsicht unvergleichbar sind.

¹⁹ Cf. Malinowski, „Introduction“, in: *The Savage Hits Back*, Lips, Julius, E. New Haven: Yale University Press, 1937, S. VII.

²⁰ Taubes 2007:193 (1947:186).

²¹ Kramer 2005:14.

Fritz Kramer konzentrierte sich in diesem Zusammenhang während seiner Veranstaltungen auf einen Ausschnitt der Wissenschaftsgeschichte, insbesondere auf Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Georg Friedrich Creuzer (1771-1858). Auf die Frage „... ob es überhaupt möglich ist, andere Kulturen zu verstehen“,²² hatte Herder schon mit dem Begriff der Empathie geantwortet und behauptet, dass „... eine wirkliche Einfühlung, z. B. in die „Odyssee“ nur möglich sei, wenn man selbst einmal von den stürmischen Wogen durchgeschüttelt worden war.“²³ Herder „... führt das Konzept der Einfühlung auf ein mikrokosmisches Verständnis des menschlichen Körpers zurück. Er beruft sich dabei auch auf die *analogia entis*, welche das Ganze der Existenz in der menschlichen Gewalt wiedererkennt.“²⁴ Für einen Romantiker wie Creuzer war „(ethnographische) Betrachtung“ *contemplatio*: „Ihm ging es um die neuplatonische *theoria*, eine der Intuition verpflichtete mystische Kontemplation, nicht aber um Forschung.“²⁵

Auch wenn Frobenius nicht zu den Ahnen des Berliner Instituts gehörte, griff Kramer seine Einsichten auf: „Während das „mechanische“ Denken auf Tatsachensinn beruht, ist Intuition eine Sache des „Dämonischen“ im Menschlichen.“²⁶

Jahre später fasste Kramer den Berliner Diskurs zusammen und schrieb, dass die „unpassionierte, „Teilnehmende Beobachtung“ unvergleichlich erfolgreicher war als die vielgelobte „Einfühlung“. Das Problem der Einfühlung ist, dass sie dazu führt, in oberflächlicher Weise die eigenen Werte und Haltungen auf andere Kulturen zu projizieren, was den ethnographischen Beschreibungen eine irreale Tönung gibt. Aufgabe der Ethnologen sollte sein, sich durch Beobachtungen aus erster Hand mit den tatsächlichen Lebensbedingungen anderer Kulturen vertraut zu machen“.²⁷

Das Verhältnis Empirie : Einfühlung : Empathie brachte die Ethnologen der 1970-1980er Jahre dazu, die Beziehung zwischen Wissenschaft und dem Irrationalen *ex novo* zu betrachten. Und sich mit den Grundfragen der Religionsethnologie, bzw. des *numinosum* und seiner politischen, soziologischen und theologischen Interpretationen zu messen. Bald nach Erscheinen des von Gennaro Ghirardelli, einem ehemaligen Mitglied des Kreises um Fritz Kramer, übersetzten Buches „Philosophie als Lebensform“ des Pariser Philosophen Pierre Hadot (1922-2010), plädierte Kramer im Gegenzug für eine „Ethnologie als Lebensform“. Für uns war zuerst die Ethnografie und dann die Ethnologie selbst zum Lebensstil geworden. Das war unsere Art, die Apokalypse aufzuheben.²⁸

²² Kramer 2005:14.

²³ Kramer 2005:15.

²⁴ Kramer 2005:15.

²⁵ Kramer 2005:17.

²⁶ Kramer 2005:24.

²⁷ Kramer 2005:24.

²⁸ Cf. das apokalyptische Denken von Taubes, in *Abendländische Eschatologie*, 2007 (1947).

4. Jakob Taubes war zwar nicht Mitglied des Institutes, gehörte aber in den engsten Kreis von Fritz Kramer und spielte unter den Intellektuellen Berlins eine widersprüchliche und für Unruhe, Irritation und Aufbruch sorgende Rolle. In einer Rezension zu einem Jakob Taubes gewidmeten Buch wurde er als „ein interpretierender Philosoph, im besten Sinn“ vorgestellt,²⁹ „der letzte expressionistische, vom revolutionären Geist der Veränderung getriebene Denker des deutschen Judentums“, mit dessen Mystizismus sich viele Berliner Ethnologen auseinandersetzten.³⁰ Für die Ethnologen wurde die von Taubes gegen Carls Schmitt gerichtete „paulinische“ politische Theologie „die ebenfalls das Volk als Bündnispartner Gottes sieht und die Herrschaft in einer Theologie der Gemeinschaft begründet“ zum Gegenstand der Diskussion.³¹ Denn für Taubes gründet „das jüdische Königtum hingegen in dem Gedanken, dass die gesamte Nation im König ist, physisch wie moralisch.“³² Genau mit diesen Gedanken befassten sich die Seminare von Fritz Kramer zur Politischen Anthropologie. Taubes’ Denken entwickelte sich – nach eigenem Bekunden – in Antinomien. Vor allem in der Antinomie messianische Zeit / apokalyptische Zeit.

Man könnte sich mit Taubes (und mit Schmitt) in der apokalyptischen Überzeugung treffen, dass das eschatologische Ende der Geschichte die Möglichkeit einer neuen politischen Praxis eröffnet.

Taubes betonte aber die weltgeschichtliche Bedeutung Israels – und Israels alleine – als axiologischen Anfang der abendländischen Eschatologie. Doch diese weltgeschichtliche Bedeutung hätte jeder Stammesgesellschaft zugesprochen werden können und müssen, und nicht nur Israel (wie bei Taubes, Nietzsche, Weber), wenn diese Gesellschaft von ihrer *imaginären Ethnografie* befreit worden wäre. Jede Stammesgesellschaft könnte schließlich zurecht eine weltgeschichtliche Bedeutung einklagen, als axiologischer Anfang der abendländischen Eschatologie. Damit wurde für die (Berliner) Ethnologen jede Stammesgesellschaft zum „Ort der Revolution“: der Umwandlung der Denkungsart entsprach die Ethnologie als Lebensform und Lebensstil, nämlich als wiederholte Praxis der Welt ablehnung.

Es war das Ende der Ethnologie als *katekhon*, bzw. als etwas, was das Kommen des Anti-Christ verzögert. Und wenn wir endlich die Apokalypse befördern und begünstigen wollten, bzw. die Offenbarung, dann musste die „Atlantische“ Ethnologie sterben, und die Feldforschung über einen längeren Zeitraum³³ sich definitiv durchsetzen.

²⁹ Cf. Martin Treml in *Falter*: Wien 41/2001 vom 10.10.2001 (Seite 25).

³⁰ Cf. Rezensionen zu Goodman-Thau, Eveline; Macho, Thomas; Faber, Richard (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

³¹ Cf. Raulff, Ulrich *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1995, S. 289; aber eben auch cf. Taubes, Jacob *Die politische Theologie des Paulus*. München, 1993.

³² Cf. Raulff 1995, S. 289; aber eben auch cf. Taubes, Jacob *Die politische Theologie des Paulus*. München, 1993.

³³ Das ist unser *aoiketos* (Taubes) gewesen.

Schule, Bewegung, Modell, Milieu?

Handelte es sich damals in Berlin nun um eine Schule? Eine Bewegung? Um Atommmodelle vielleicht? Oder einfach um ein „Gesamtmilieu an der Universität“? Können wir von einem „Berliner ethnologischen Milieu“ oder von „Berliner ethnologischen Kreisen“ sprechen? War es vielleicht nur „eine Halbwelt, aber keine Schule...“, wie einige Außenseiter spöttisch bemerken?

Letzten Endes war es eine echte „Westberliner Ethnologenrevolte“, und für mich war es die Berliner Schule; *Spiritus rector* war Fritz Kramer. Der erst Ende der 1970er Jahre ans Institut geholte Bernhard Streck, fasst seinen Eindruck so zusammen:

„Was in Westberlin geschah, war die soziologische Wende in der deutschen Ethnologie; Kramer und Sigrist gelang, was Thurnwald und Mühlmann nicht erreichten. Interessanterweise bedurfte es dafür des Selbstopfers von Fritz. Wie Winkelried in der Schlacht bei Sempach hat er sich in die Stacheln des nur noch an Verteidigung denkenden ethnologischen Establishments geworfen. Er selbst durfte keine Berufung bekommen und wich in die Hamburger Kunst aus. Wir aber konnten nachstürmen und zum Entsetzen der Platzhalter einen Stuhl nach dem anderen erobern. Die Besonderheit Westberlins bestand also in einer inhaltlichen (das Sudan-Projekt war hier Modell) und einer universitätspolitischen Qualität.“³⁴

Im Berlin der 1970er Jahre entstand das was ich „die Berliner Strömung der Ethnologie“ nenne. Im Berlin der 1970er Jahre entstand das was ich „die Berliner Strömung der Ethnologie“ nenne. Es war eine originelle, aber keineswegs surrealistische Strömung, die in der Tat und im Unterschied zu anderen europäischen Ethnologien jener Zeit, keinen Bezug zum Surrealismus und seinen Beziehungen zur Anthropologie hatte. Ich würde die „Berliner Strömung der Ethnologie“ unter verschiedenen Aspekten als „dadaistisch“ bezeichnen, als eine Strömung die in erster Linie durch ihre undogmatische Beziehung zur Wissenschaft und durch einen militanten Empirismus gekennzeichnet war: einmal im Feld angelangt, wurde der Ethnologe stets mit den „imponderabilia of everyday life“ konfrontiert. Es handelte sich somit um eine Art provokatorischen und ironischen „Dadaismus“, wie er von Paul Feyerabend ausgelegt wurde, dessen Überlegungen ich nun kurz erläutern werde.

Forschungsaktivitäten werden oft durch charismatische Figuren ausgelöst. In unserem Fall wurde die Vorstellung lang andauernder Feldforschung hervorgehoben, zusammen mit einer speziellen Aufmerksamkeit für die kritische Bestimmung der Qualität des ethnologischen Wissens, das allerdings, ließ sich erst Jahre später deutlich erkennen, wie bei Streck und seinem Topos von der *Ethnologie als fröhlicher Wissenschaft*:

³⁴ Gespräch mit Bernhard Streck im Sommer 2007.

„Aus der Spannung zwischen dem wissenschaftlichen Ansatz, der Welt rational zu begreifen vorschreibt, und den Welten, die der Ratio nur einen unter vielen Werten zumessen, speist sich die Not der Ethnologie.“³⁵

Zum Titel seines Buches, *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie*, fügte Streck an:

„Der von Nietzsche ausgeborgte Titel soll auch in dem Sinne verstanden sein, wie dieser Nachtseher in der Vorrede zur „Genealogie der Moral“ die Heiterkeit als Lotsen für einen „arbeitsamen und unterirdischen Ernst, der freilich nicht jedermanns Sache ist“ erblickte.“³⁶

Die Entwicklung und Anwendung des Begriffs der *imaginären Ethnografie* und die Theoretisierung der Besessenheitskulte (*modified states of consciousness*) machten es möglich, die Beziehung zwischen dem *Wissenschaftler und dem Irrationalen*, wie ein anderer Buchtitel jener Jahre lautete, in einem dauernden und oft indirekten Dialog mit anderen Forschern, die radikale Konzeptionen in der Wissenschaftsmethode vertraten, wie Hans Peter Duerr und Paul Feyerabend, neu zu bewerten.

Die Neubewertung betraf die Methodologie und Epistemologie der Ethnologie. In *Against method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, 1975, schreibt Paul Feyerabend:

“It is surprising to see how rarely the stultifying effect of “the Laws of Reason” or of scientific practice is examined by professional anarchists. Professional anarchists oppose any kind of restriction and they demand that the individual be permitted to develop freely, unhampered by laws, duties or obligations. And yet they swallow without protest all the severe standards which scientists and logicians impose upon research and upon any kind of knowledge-creating and knowledge-chanting activity. Occasionally, the laws of scientific method, or what are thought to be the laws of scientific method by a particular writer, are even integrated into anarchism itself. “Anarchism is a world concept based upon a mechanical explanation of all phenomena”, writes Kropotkin. (10) “Its method of investigation is that of the exact natural sciences... the method of induction and deduction”. “It is not so clear”, writes a modern “radical” professor at Columbia, (11) “that scientific research demands an absolute freedom of speech and debate. Rather the evidence suggests that certain kinds of unfreedom place no obstacle in the way of science...”.

There are certainly some people to whom this is “not so clear”. Let us therefore, start with our outline of an anarchistic methodology and a corresponding anarchistic science. (12) There is no need to fear that the diminished concern for law and order in science and society that characterizes an anarchism of this kind will lead to chaos. The human nervous system is too well organized for that. There may, of course, come

³⁵ Streck 1997:7.

³⁶ Streck 1997:9.

a time when it will be necessary to give reason a temporary advantage and when it will be wise to defend its rules to the exclusion of everything else. I do not think we are living in such a time today.”³⁷

Und wie er in der Fußnote 12 weiter erklärt:

“When choosing the term “anarchism” for my enterprise I simply followed general usage. However anarchism, as it has been practised in the past and as it is been practised today by an ever increasing number of people has features I am not prepared to support. It cares little for human lives and human happiness (except for the lives and the happiness of those who belong to some special group); and it contains precisely the kind of Puritanical dedication and seriousness which I detest. [...] It is for these reasons that I now prefer to use the term Dadaism. A Dadaist would not hurt a fly – let alone a human being. A Dadaist is utterly unimpressed by any serious enterprise and he smells a rat whenever people stop smiling and assume that attitude and those facial expressions which indicate that something important is about to be said. A Dadaist is convinced that a worthwhile life will arise only when we start taking things lightly and when we remove from our speech the profound but already putrid meanings it has accumulated over centuries (“search for truth”, “defence of justice”, “passionate concern” etc. etc.). A Dadaist is prepared to initiate joyful experiments even in those domains where change and experimentation seem to be out of the question (example: the basic functions of language). I hope that having read the pamphlet the reader will remember me as a flippant Dadaist and not as a serious anarchist.”³⁸

In der Tat sollten die Sozialwissenschaftler Beschreibungen nicht wie ein Protokollbuch behandeln, obwohl einige Wissenschaftler Protokoll zu führen scheinen. In diesem Kontext, ist das „taking things lightly“ von Feyerabend zu interpretieren. In der Vergangenheit war Ethnografie – vor allem die positivistische Ethnografie – oft nicht mehr als eine reine Protokollaufnahme.

Konklusion

Die Berliner Schule des IfE – und ihr Umfeld, das sich in der methodologischen Reflexion manifestierte – ist zu einer Denkrichtung geworden, paradoxerweise zu einem Lebensstil; sie verbreitete sich unter Forschern und Studierenden, die ihre Ausbildung am IfE erhielten, wenigstens unter denjenigen, die sich darin wiedererkennen wollten; sie verbreitete sich an Orten und Institutionen, an denen sie arbeiteten. In jenen Jahren befreite sich die Ethnologie von der „Last des Atlas“. Im

³⁷ Feyerabend 1975:21.

³⁸ Feyerabend 1975:21. Cf. auch die Fussnote 4, Kapitel 2. (Meine Kursivierung)

Schwanengesang, „Der Atlas“, lässt Franz Schubert (1797-1828) uns die Tragödie von Atlas erleben.³⁹

„Ich unglückseliger Atlas! Eine Welt,
die ganze Welt der Schmerzen muss ich tragen.
Ich trage Unerträgliches, und brechen
Will das Herz im Leibe.
Du stolzes Herz, du hast es ja gewollt!
Du wolltest glücklich sein, unendlich glücklich,
Oder unendlich elend, stolzes Herz,
Und jetzt bist du elend!“

(Text von Heinrich Heine, aus *Die Heimkehr*, 1823-1824)

Die Ethnologie, die in der Auffassung der anderen Sozial- und Politikwissenschaften diesen nur funktional beigeordnet sein sollte, wurde in der Vergangenheit mit der Aufgabe belastet, die Politiken der „Entwicklung“ sowie auch der Unterordnung des „Fremden“ zu schultern und zu legitimieren. Deskriptivismus und Rechtfertigungzwang bedingten einander. Den Ethnologen wurde erzählt, und einige erzählten selbst, dass es sich dabei um eine ehrenwerte Mission handeln würde. Auf ihr lastete der „Fluch des Atlas“: die Strafe als Ehre anzunehmen, identitäts- und einheitsstiftend. Viele folgten dieser Mission und waren sich nicht des moralischen und intellektuellen Bankrotts und der Gefangenschaft bewusst, denen sie sich damit auslieferten.⁴⁰

Die neuen Forschungsperspektiven setzen sich mit den verschiedensten regionalen und thematischen Schwerpunkten auseinander, wobei die Feldforschung gleichzeitig der Vertiefung bereits bestehender Perspektiven sowie der Schöpfung neuer Perspektiven dient.

Anfang der 80er Jahre haben Kramer und Streck im Sudan ein komplexes und lang andauerndes Forschungsprojekt ins Leben gerufen. Zu diesem Zweck wurde ein dicht besetztes Forschungskollektiv – die sogenannte Sudangruppe – gegründet. Bestehend aus Fritz Kramer, Bernhard Streck, Richard Rottenburg, Gertraud Marx, Irene Leverenz, Gabriele Boehringer, Christoph Ham, Joachim Theis, Susanne Mies, Antonio L. Palmisano und anderen, arbeitete und forschte die Sudangruppe jahrelang vor Ort.

Bernhard Streck (Berlin, Giessen, Leipzig), der seine Aufmerksamkeit vorwiegend der Tsiganologie, Religionsethnologie und Fachgeschichte (Kulturmorphologie, Nationalsozialismus) schenkt, verfasst detaillierte ethnographische Arbeiten über Nordostafrika bzw. über den Sudan. Das Hauptaugenmerk legt er dabei auf die Halab und auf deren Nischenökonomie. Streck gelingt es einen exemplarischen Beitrag zur Theorie der Ethnologie zu leisten.

³⁹ Ich weise auf die Interpretation von Dietrich Fischer-Dieskau hin.

⁴⁰ „Ich kuche immer noch vor Wut, wenn ich an diese „Entwicklungsmissionare“ denke“, schliesst Brunhild.

Richard Rottenburg (Berlin, Transkei, Halle) arbeitet zur Ethnografie der Nuba und forscht über lokale Subsistenzwirtschaften, die Entstehung kultureller Hybride in verschiedenen afrikanischen Ländern, Verhandlungsprozessen im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit sowie zu den Beziehungen zwischen Natur und Kultur, zwischen Lebenden und Toten. Heike Behrend (Berlin, Wien, Köln) forscht vorwiegend in Kenya, wo sie sich auf ein "endloses Gespräch" mit den Tugen einlässt. Dabei gilt ihr Interesse neben der Ethnografie, der Beziehung zwischen Terrain und Theorie. Weitere Forschungen bezüglich Religion, Krieg und Gewalt sowie Geschlechterforschung führen sie nach Uganda, Namibia, Ghana, Nigeria und Senegal. Annegret Nippa (Zürich, Dresden, Leipzig) ist eine der ersten Ethnologinnen, die sich kritisch mit der Orientalismusdebatte auseinandersetzt. Ihre Feldforschungen tätigt sie an der Ostafrikanische Küste, in Syrien, im Iran, im Yemen sowie im Kathmandutal und in der Mongolei. Ihre Aufmerksamkeit gilt vorwiegend der Stadtethnologie, der visuellen Ethnologie, Garten und Landschaft und dem Nomadismus. Marin Trenk (Berlin, Frankfurt am Main) führt seine Feldforschung zur Wirtschaftsethnologie und kulinarischen Ethnologie sowie zur Ethnohistorie im Osten Nordamerikas und Thailand durch und beteiligt sich an der Entwicklung der Konsum- und Unternehmenskulturforschung. Thomas Hauschild (Berlin, Halle) widmet sich der Mittelmeerforschung und hierbei besonders der Hexerei und Magie in Südalien. Er leistet einen wesentlichen Beitrag zur Sozial- und Kulturanthropologie des Katholizismus und setzt sich dabei hauptsächlich mit der Beziehung zwischen Religion und Politik auseinander. Zu einem späteren Zeitpunkt befasst er sich mit der Geschichte der Anthropologie bzw. der Beziehung zwischen Anthropologie und Faschismus. Auch Tamara Multhaupt befasst sich mit Magie, jedoch im afrikanischen Kontext. Gennaro Ghiradelli (Berlin, Hamburg) setzt sich mit der kritischen Übersetzung unzähliger Texte auseinander, nachdem er Feldforschungen im Mittleren Orient unternimmt. Ich selbst (Berlin, Leuven, Addis Ababa, Trieste, Lecce) habe meine Feldforschungen am Horn von Afrika und hier besonders bei den Gurage Äthiopiens, in Afghanistan bei den Pashtunen und letztens in Lateinamerika unternommen. Mein Interesse gilt vorwiegend der juridischen und politischen Anthropologie und hierbei der Analyse der Beziehungen zwischen Staat und Stammesgesellschaften. Weiters habe ich zu Darstellung und Selbstdarstellung, Trance und Besessenheit und zur Rolle der transnational Holdings im Prozess der Weltverrottung gearbeitet.

Und Fritz Kramer? Nachdem er seine Feldforschung bei den Nuba abschließt, arbeitet er zu Besessenheit und Kunst in Afrika, Darstellung und Selbstdarstellung, kunstbezogene Theorie und schreibt in der Ethnologie Geschichte.

Die Berliner Ethnologen verstreuten sich in alle Welt und versuchten endlich „die Ethnologie zu einer überaus reizvollen Aufgabe [zu] machen“.

Vielleicht ist die Zeit des Atlaskomplex endlich vergangen und jene des Urteils gekommen: Ich denke und interpretiere. Ich betreibe Hermeneutik. Ich betreibe Empirie, mit, gegen oder ohne Einfühlung, denn sie setzt eine Urteilskritik und ein Urteil überhaupt erst voraus.

Literatur

Behrend, Heike

- *Die Zeit des Feuers. Mann und Frau bei den Tugen in Ostafrika*. Frankfurt am Main: Qumran, 1985
- „‘Untergang der Titanic’ in Afrika: Zur interkulturellen Transkription eines nordnigerianischen Remakes“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:251-264
- „Die Likoni-Fotografen, der 11. September 2001 und die westliche Kunstszen“. In: *Spiegel und Prisma. Ethnologie zwischen postkolonialer Kritik und Deutung der eigenen Gesellschaft*, Festschrift für Ute Luig, Dorothea Schulz und Jochen Seebode (Hg). Hamburg: Argument, 2010

Behrend, Heike (Hrsg.)

- *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer. Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001

Böhringer-Thäringen, Gabriele

- *Besessene Frauen. Die Zar-Kulte von Omdurman*. München: Trickster Verlag, 1996

Bumke, Peter und Knirck-Bumke, Krista

- „Gaben aus dem indonesischen Archipel“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:87-96

Duerr, Hans Peter

- *Ni Dieu-ni mètre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974
- *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt am Main: Syndikat, 1978
- *Alcheringa. Oder die beginnende Zeit*. Frankfurt am Main: Qumran, 1983
- *Sedna. Oder die Liebe zum Leben*. Frankfurt am Main: Qumran, 1984-1990
- *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. 5Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988-2002

Duerr, Hans Peter (Hrsg.)

- *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt am Main: Syndikat, 1981
- *Unter dem Pflaster liegt der Strand* (Herausgeber der Zeitschrift, seit 1974)

Feyerabend, Paul

- *Against method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*. London: Humanities Press, 1975

Von Foerster, Heinz

- "On Constructing a Reality". In: *Environmental Design Research*, Preiser, W.F.E. (ed.), vol.2. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson & Ross, 1973:35-46

Fortes, Meyer

- "The Structure of Unilineal Descent Group". In: *American Anthropologist*, 1953:17-41
- *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago: Aldine, 1969
- *Time and Social Structure and Other Essays*. London: Athlone Press, 1970
- *Rules and the emergence of society*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Occasional Paper no. 39. London, 1983

Fortes, Meyer and Evans-Pritchard, Edward Evan

- *African Political Systems*. London: University Press, 1940

Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.)

- *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005

Ghirardelli, Gennaro

- „Der Gast, der nach Hause will“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:45-56

Goodman-Thau, Eveline; Macho, Thomas; Faber, Richard (Hrsg.)

- *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001

Hauschild, Thomas

- *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. (Hrsg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf: Merlin Verlag, 2002
- *Ritual und Gewalt: ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008

Kohl, Karl-Heinz

- *Exotik als Beruf*. Frankfurt am Main: Qumran, 1979
- *Entzauberter Blick*. Frankfurt am Main: Qumran, 1983
- „Geschichte und Emanzipation. Reminiszenzen an Elba und Berlin“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001
- „Kulturelle Camouflagen. Der Orient und Nordamerika als Fluchträume deutscher Phantasie“. In: *Karl May-Imaginäre Reisen. Eine Ausstellung des Deutschen*

Historischen Museums Berlin, Sabine Beneke und Johannes Zeilinger (Hrsg.). Berlin: Deutsches Historisches Museum, 2007, S. 95-114

Krader, Lawrence

- "The Student Revolt in the United States". In: *Revue Internationale de sociologie*, 7(2), 1971:58-75
- *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum, 1972
- *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*. München: Hanser-Verlag, 1973
- *The Dialectic of Civil Society*. Assen: Van Gorcum, 1976
- „Die Asiatische Produktionsweise“. In: *Antworten auf Bahros Herausforderung des „realen Sozialismus“*, Wolter, U.I.F. (ed.). Berlin: Verlag Otte und Wolter, 1978:100-127
- *Treatise of Social Labor*. Assen: Van Gorcum, 1979

Kramer, Fritz

- *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnografie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1977
- *Bikini oder die Bombardierung der Engel*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1983
- *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt: Athenäum, 1987
- "Exotismen", in: *Kursbuch (Exzentriker)*, 1994:1-7
- *Schriften zur Ethnologie*. Mit einem Nachwort von Tobias Rees. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005
- „Unterwegs in der Landschaft“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, K. und Lange, K. (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:127-138

Kramer, Fritz und Marx, Gertraud

- *Zeitmarken. Die Feste von Dimodonko*. München: Trickster Verlag, 1993

Kramer, Fritz und Sigrist, Christian (Hrsg.)

- *Gesellschaften ohne Staat*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1978

Kramer, Fritz und Streck, Bernhard (Hrsg.)

- *Zwischenberichte des Sudanprojekts*. IfE, 1983
- *Sudanesische Marginalien. Ein ethnographisches Programm*. München: Trickster Verlag, 1991

Leverenz, Irene

- *Der Kuhstall Gottes. Ein Ritual der Agar-Dinka*. München: Trickster Verlag, 1994
- „To be on the safe side“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001

Loycke, Almut (Hg.)

- *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmel Analyse des Fremdenseins.*
Frankfurt: Campus Verlag, 1992

Malinowski, Bronislaw

- *Argonauts of the Western Pacific.* London: Kegan Paul, 1922
- *Crime and Custom in Savage Society.* London: Routledge & Kegan, 1926
- *Myth in Primitive Psychology.* London: Kegan Paul, 1926
- „Introduction“. In: *The Savage Hits Back*, Lips, Julius, E. New Haven: Yale University Press, 1937

Multhaupt, Tamara

- *Hexerei und Antihexerei in Afrika.* München: Trickster Wissenschaft, 1989

Nippa, Annegret

- *Soziale Beziehungen und ihr wirtschaftlicher Ausdruck. Untersuchungen zur städtischen Gesellschaft des Nahen Ostens am Beispiel Dair az-Zôr (Ostsyrien).* Berlin: Schwarz, 1982
- Art and Generosity: Thoughts on the Aesthetic Perceptions of the 'arab. In: Chatty, Dawn (Ed.): *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa. Entering the 21st Century.* HdO v. 81. Brill, Leiden, Boston, 2006, S. 539-569

Palmissano, Antonio L.

- "Ahnenverehrung". In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Cancik, H.; Gladigow, B.; Laubscher, M. (Hrgs.). Tübingen: Kohlhammer Verlag, 1988
- *Mito e Società. Analisi della mitologia dei Lotuho del Sudan.* Milano: Franco Angeli, 1989
- *Ethnicity: The Beja as Representation.* Occasional Papers der F.U. Berlin, n. 29. Berlin: Das Arabische Buch Verlag, 1991
- "Sein and Mimesis". In: *Law, Life and the Images of Man. Modes of Thought in Modern Legal Theory.* Festschrift for Jan M. Broekman, Fleerackers, F., van Leeuwen, E. and van Roermund, B. (eds.). Berlin: Duncker and Humblot, 1996:185-200
- "On the Theory of Trance: The *zar* Cult in Ethiopia". In: *Kea*, 13, 2000:119-136
- "Trance and translation in the *zar* cult of Ethiopia". In: *Translation and Ethnography*, Tullio Maranhao and Bernhard Streck (eds.). Tucson: The University of Arizona University Press, 2003
- "Über die Würde der Differenz. Frauen, Gold und Land: die Ordnung der Paschtunen und die Ordnung des Staates". In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:185-208

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico.* CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006
- *I Guraghe dell'Etiopia. Lineamenti etnografici di un'etnia di successo.* Lecce: Pensa, 2008
- "Anthropology in the post-Euclidean State, or from textual to oral anthropology". In: *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, 1, 2011:25-44

Rottenburg, Richard

- „Zum Begriff der Akkreszenz am Beispiel der Lemwareng-Nuba“. In: *Tradition, Migration, Notstand. Themen heutiger Sudanethnographie*, Streck, Bernhard (Hrsg.). Göttingen: Edition Re, 1990:85-96
- *Ndemwareng. Wirtschaft und Gesellschaft in den Morobergen.* München: Trickster Verlag, 1991
- „Ethnologie als Beruf“. In: *Scientia Halensis*, 4 (4), 2004: 9-10
- „Die Figur des Dritten im Feld“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, K. und Lange, K. (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:153-163

Schnepel, Burkhard

- „Corporations, Personhood, and Ritual in Tribal Society: Three Interconnected Topics in the Anthropology of Meyer Fortes“. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 21, 1990:1-31
- *Twinned Beings. Kings and Effigies in Southern Sudan, East India and Renaissance France.* Gothenburg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology, 1995
- „Narren: Versuch einer Typologie“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen.* Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:97-118
- „Inder auf Reisen“. In: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005:165-184

Sigrist, Christian

- *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas.* Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1979; (Olten: Walter Verlag AG, 1967)

Streck, Bernhard

- *Sudan. Steinerner Gräber und lebendige Kulturen am Nil.* Köln: Dumont, 1982
- *Die Halab: Zigeuner am Nil.* Wuppertal: Hammer, 1996 (Sudanesische Marginalien)
- *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie.* Wuppertal: Peter Hammer Verlag GmbH, 1997

- „Versuch über Palimpsest oder Die Unleserlichkeit der Geschichte“. In: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Behrend, Heike (Hg.). Berlin/Wien: Philo Verlag, 2001:224-243

Streck, Bernhard (Hg.)

- *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehren: Escher Verlag, 2000

- *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: Dumont, 1987/2000

Streck, Bernhard and Maranhao, Tullio

- *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tuscon: The University of Arizona Press, 2003

Taubes, Jacob

- *Abendländische Eschatologie*. Berlin: Matthes & Seitz, 2007 (Bern: Francke, 1947)

- *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987. Herausgegeben von Aleida Assmann und Jan Assmann. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993

Thurnwald, Richard

- *Die Gemeinde der Bánaro*. Stuttgart: F. Enke, 1921

- *Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Familie und Staat*. Stuttgart: Verlag Enke, 1921

Trenk, Marin

- *Der Schatten der Verschuldung. Komplexe Kreditbeziehungen des informellen Finanzsektors*. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach, 1991

- „‘White Indians’ and ‘Red Euroamericans’. Crossing Cultural Boundaries in Colonial North America“. In: *Mirror Writings: (Re-) Constructions of Native American Identity*, Thomas Claviez and Maria Moss (eds.). Berlin-Cambridge: Galda + Wilch Verlag, 2000:67-90

- *Die Milch des Weißen Mannes - Die Indianer Nordamerikas und der Alkohol*. Berlin: Reimer 2001

- *Weiße Indianer. Grenzgänger zwischen den Kulturen in Nordamerika*. Wismar: Persimplex, 2009