

ETHNOLOGIE DER SEXUALITÄT. EINE EINFÜHRUNG

GUIDO SPRENGER

Ethnologie ist undankbar: Wer sich an sie wendet, um etwas über die Natur des Menschen als soziales Wesen zu erfahren, endet oft mit mehr Fragen als Antworten. Das Thema »Sexualität« bildet dabei keine Ausnahme. Was zunächst als nackte Natur erscheint, entpuppt sich als Produkt bestimmter Gemeinschaften zu bestimmten Zeiten.

Fortpflanzen muss sich jede Gesellschaft; aber der Begriff Sexualität umfasst weit mehr: Vorstellungen von Trieb und Lust, Bedürfnis und Neigung, Fantasie und Identität, Freiheit und Unterdrückung. Zur Fortpflanzung vermeinen wir kaum mehr als den Körper zu benötigen; Sexualität aber findet im Kopf statt. Wenn jedoch der Inhalt der Köpfe so unterschiedlich ist, etwa bei einem Deutschen und einem Trobriand-Insulaner, wie können wir dann wissen, ob Sexualität überall dasselbe ist – oder, noch schärfer gefragt, ob Sexualität nicht nur ein Phantom ist, ebenso ungreifbar und spezifisch wie das *mana* der Polynesier, das *baraka* der Muslime oder die »Seele« der Christen?

Auf der Suche nach Antworten hat sich der Blick der stets wissensdurstigen Moderne auf jene gerichtet, die uns so fremd vorkommen, und dabei erkannt, dass in der Spanne, die uns trennt, die gesamte Bandbreite menschlicher Verschiedenheit enthalten zu sein scheint. Erst indem wir den Fremden betrachten, so der Gedanke, können wir zur Erkenntnis unserer eigenen allgemeinen Menschlichkeit vordringen. Die Ethnologie, die Wissenschaft vom kulturell Fremden, wie auch die Geschichte waren daher stets Quelle und Orientierungspunkt für Theorien über die Natur der menschlichen Sexualität. Die Ethnologie hat diesen Argumenten Munition geliefert, sie aber zugleich immer wieder in Frage gestellt. Daher müssen wir zunächst einen Schritt zurücktreten und uns fragen: Wie ist unser eigenes, westlich-modernes Konzept »Sexualität« beschaffen? Erst danach können wir anfangen, scheinbar ähnliche Erscheinungen in fremden Gesellschaften zu verstehen.

Kultur und Sexualität: Umriss einer prekären Gegenüberstellung

In der grobsinnlichen Liebe, in dem wollüstigen Drang, den Naturtrieb zu befriedigen, steht der Mensch auf gleicher Stufe mit dem Tier [...]. Trotz aller Hilfen, die Religion, Gesetz, Erziehung und Sitte dem Kulturmenschen in der

Zügelung seiner sinnlichen Triebe angeidehen lassen, läuft derselbe jederzeit Gefahr, von der lichten Höhe reiner und keuscher Liebe in den Sumpf gemeiner Wollust herabzusinken. Um sich auf jener Höhe zu behaupten, bedarf es eines ständigen Kampfes zwischen Naturtrieb und guter Sitte, zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit (Krafft-Ebing 1984:1-2, 5-6).

Mit diesen Sätzen beginnt Richard von Krafft-Ebings »Psychopathia sexualis«, ein klassisches Werk der Sexualwissenschaft, das zuerst im Jahr 1886 erschien. Heute ist dieser Text weniger als Wissenschaft, sondern eher als Zeugnis seiner Zeit von Interesse: Ein Buch, in dem Homosexuelle im selben Zusammenhang behandelt werden wie Kannibalen und Kinderschänder, wirkt inzwischen reichlich abstrus.

In einer Hinsicht aber steht Krafft-Ebing für einen Gedanken, der bis heute fortwirkt: Sexualität sieht er als einen Naturtrieb, der sich jeder Zähmung durch die Gesellschaft im Kern widersetzt. Die Gesellschaft mag den Trieb formen und in sozial verträgliche Bahnen lenken – aber im Wesen bleibt Sexualität antisozial, eine unablässige Infragestellung der Gesellschaft.

Diese Auffassung hat die Moderne im 19. und 20. Jahrhundert geprägt. Das Antisoziale zeigt sich in zwei Aspekten: Zum einen entspringt Sexualität der Natur. Das scheint zunächst leicht nachvollziehbar, wenn man Sexualität auf Fortpflanzung gründet. Doch wie schon erwähnt, umfasst der Begriff ein weit größeres Feld: Er betrifft Arten des Begehrens, die sich nicht in Vermehrung manifestieren – und hier sind nicht nur Homosexualität und verschiedene Paraphilien (oder, wie sie abwertender heißen, Perversionen) gemeint, sondern auch die Erotik von Bildern, Kleidungsstücken, Büchern und anderen eindeutig kulturellen Hervorbringungen. »Sexualität« ist weitaus abstrakter als Fortpflanzung – wäre es anders, hätte sich wohl kaum Gelegenheit zu Meinungsverschiedenheiten ergeben.

Die Zuordnung der Sexualität zur Natur erfährt dabei zwei entgegengesetzte Bewertungen. Krafft-Ebing steht für das eine Ende des Spektrums: Ihm erscheint Sexualität als gefährliche Naturkraft, die von der Gesellschaft bezwungen, eingedämmt und gezähmt werden muss.

Ein Spiegelbild dieser Position stellt die des Freud-Schülers Wilhelm Reich dar. Auch bei ihm ist Sexualität das zentrale Problem einer Gesellschaft, das über »Gesundheit« oder »Krankheit« ihrer Mitglieder entscheidet – doch statt ihrer Bändigung ist ihr schuldfreies Ausleben der Schlüssel zum Glück. Erotische Varianten wie die oben erwähnten sind aus seiner Sicht eher Symptome einer Fehlentwicklung des Begehrens als eigentliche Krankheiten, die bekämpft werden müssen.

Reich dreht also lediglich den Spieß um: Statt einer moralisch fehlgeleiteten Politik soll die Naturwissenschaft die Gestaltung der Gesellschaft übernehmen. In seiner »Sexuellen Revolution« (Reich 1971 [1930]) plädiert er für die Berechtigung der sexuellen Bedürfnisse von Kindern und Jugendlichen; die gesellschaftlichen Kräfte, die sie unterdrücken wollen, müssen daher der Wissenschaft Platz machen. Im Konflikt zwischen der sexuellen »Natur« und der sozialen »Kultur« fordert er schlicht die Oberherrschaft derer, die die Wege der Natur kennen. Damit rückt er unangenehm nahe an die Sozialdarwinisten, die sich gleichermaßen auf die Natur als oberste Richterin menschlicher Gesetzgebung beriefen – diesmal allerdings, um das Recht des Stärkeren zu proklamieren. Spätestens hier sollte deutlich sein: Was als objektive Ordnung der Natur proklamiert wird, ist vor allem ein ideologisches Konstrukt, ein Versuch, spezifische Ideen von Mensch und Gesellschaft im Universalen zu verankern (vgl. Platenkamp 1999). Dies macht »Natur« zum stärksten Argument, das Gesellschaftstheoretiker vorbringen können.

Der zweite antisoziale Aspekt, den die Moderne der Sexualität zuschreibt, ist ihre Individualität. Der Gegensatz zwischen dem »Individuum« und der »Gesellschaft« gehört zu den Grundkonzepten der Ideologie der Moderne. Diese Vorstellung besagt – sehr vereinfacht, da sie in vielerlei Variationen auftritt – dass jeder Mensch von seinem Wesen her einzigartig, unabhängig und frei ist. Der Gesellschaft fällt die Aufgabe zu, die geborenen Querköpfe durch allerlei Zwänge, Argumente und Tricks zur Zusammenarbeit zu bewegen oder zu knechten. Dies, wohlgemerkt, ist ein Glaubenssatz der Ideologie der Moderne, und in vielen außereuropäischen Gesellschaften werden die Dinge anders gesehen (vgl. Dumont 1990).

Die Sexualität fügt sich geschmeidig in diesen Rahmen: Sie wird vor allem als individuelles Bedürfnis verstanden – sie gehört zum innersten Wesen eines Menschen und will in der ihr oder ihm gemäßen Weise verwirklicht werden, notfalls auch gegen gesellschaftliche Institutionen. Mit diesem Argument sind Teile der Frauen- und auch die Schwulen- und Lesbenbewegung gegen diskriminierende Gesetze und populäre Verurteilungen vorgegangen, in einer für unsere Gesellschaft positiven und konsequenten Entwicklung.

Im Begriff der westlich-modernen »Sexualität« verbinden sich also »Individuum« und »Natur«, die beiden Hauptkräfte, die dem Sozialen entgegengesetzt werden. Individuum, Sexualität, Gesellschaft und Natur – jeder dieser abstrakten Begriffe deckt eine Vielzahl widersprüchlicher und auf den ersten Blick oft kaum zusammengehöriger

Vorstellungen ab. Zugleich erfüllen diese Begriffe eine zentrale Funktion für unser Verständnis von dem, was der Mensch und seine Position in der Welt ist.

Diese Verknüpfung von Menschenverständnis und Sexualität war es, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer stetig wachsenden Menge von Debatten über Sexualität und Erotik geführt hat. Das gilt speziell für den deutschsprachigen Raum von den 1860er Jahren bis zum Ende der Weimarer Republik; in dieser Zeit war die deutschsprachige Sexualwissenschaft international führend. Hier muss das Werk Sigmund Freuds erwähnt werden, der die Sexualität bzw. die Libido in einzigartiger Weise zum Schlüssel zu Psyche und Gesellschaft erhob. Sein Verständnis der Beziehungen zwischen dem unvermeidlichen Genusstrieb und seiner ebenso unumgänglichen gesellschaftlichen Steuerung ist ausgesprochen komplex; seine Theorie prägte das Denken des 20. Jahrhunderts und war Gegenstand zahlreicher Interpretationen: Während einige Autoren in ihm überwiegend den konservativen Befürworter normativer Sexualität sehen (vgl. Bristow 1997; Weeks 1986), deuten ihn andere als Revolutionär, der die Flexibilität und Formbarkeit des Begehrens betonte (vgl. Fricker/Lerch 1976). Die Unerschöpflichkeit seiner Ideen kann hier daher nicht in genügender Weise behandelt werden.

Wenn Sexualität aber natürlich und allen Menschen gemeinsam ist, wie kommt es dann, dass im Grunde allein die westlich-modernen Gesellschaften einen so ausgeprägten Begriff dafür gefunden haben? Liegt es nicht näher anzunehmen, dass es sich bei der Abstraktion »Sexualität« um eine Konstruktion handelt, eine Bündelung von Ideen, Erfahrungen und Vorstellungen, die sich speziell in unserer Gesellschaft findet? Ist Sexualität also eine Idee, die nur dadurch entsteht, dass man den Menschen und sein Zusammenleben durch die Muster einer sehr speziellen Denkweise wahrnimmt?

Der Begriff »Sexualität« ist seit den 70er und 80er Jahren aus mehreren Richtungen demontiert worden. Auf der einen Seite stehen Lernpsychologen wie Roland Fricker und Jacob Lerch, die feststellten, dass der vorgeblich natürliche Trieb nicht mit dem nach Nahrung vergleichbar ist: Beim Sexualtrieb tritt keine »physiologisch messbare Mangelsituation« auf (vgl. Fricker/Lerch 1976: 60). Sie betonen dagegen, dass der Sexualtrieb im Lauf der »Sexualisation« erlernt wird (vgl. ebd.: 85). Viele Debatten über Sexualität, inklusive das Gebäude der Psychoanalyse, ruhen dieser Sicht zufolge auf Grundlagen, die im wesentlichen ideologisch und kulturspezifisch sind. Damit soll nicht geleugnet werden, dass der Sexualtrieb existiert; aber Fricker und Lerch sehen seinen Ursprung in der Gesellschaft: Als inneres Empfinden ist

er ein Trieb zum Sozialen (vgl. ebd.: 98). Sein Ursprung in der Natur ist jedoch eine Mystifizierung, mit der die herrschende Ideologie sich als Weltordnung behauptet (vgl. ebd.: 84). Alles deutet darauf hin, dass Sexualität als Erfahrung des Selbst sich in Bahnen bewegt, die eine spezifische Kultur zur Wahrnehmung des Selbst vorgibt.

Andere Ansätze, die größere Bekanntheit erlangten, gingen vom Feminismus aus. Der Feminismus verstand Geschlechterverhältnisse erstmals als Machtverhältnisse; und da Macht – zumindest nach einer bestimmten Auffassung – nichts natürliches ist, hieß das auch, dass die Geschlechterbeziehungen sozial, und nicht natürlich sein mussten.

Dieser Gedanke wurde von zahlreichen Theoretikern aufgegriffen, insbesondere innerhalb der Soziologie, Geschichtsphilosophie und Literaturwissenschaft. An zentraler Stelle steht hier das Werk von Michel Foucault – bezüglich Sexualität kann man nachgerade von einer »Foucault'schen Wende« sprechen. Er widersprach der gängigen Ansicht, dass das 19. und frühe 20. Jahrhundert eine Ära der Unterdrückung des Sexuellen gewesen sei. Damit stellte er sich zugleich gegen das Selbstbild einer Gegenwart, die voller Stolz die Beschränktheiten ihrer Eltern abwirft und zur »sexuellen Befreiung« schreitet. Für Foucault wurden im 19. und 20. Jahrhundert eifriger als in jeder anderen Epoche Fragen der Sexualität und der sexuellen Identität diskutiert. Varianten des Begehrens und gleichgeschlechtliche Beziehungen wurden mit größtem Eifer benannt, klassifiziert und beschrieben: Heute gängige Begriffe wie »Homosexualität«, »Sadismus« oder »Masochismus« entstammen dieser Ära. Zugleich erhielt das Sexuelle eine ungeheuer ausgreifende Erklärungsmacht. Plötzlich war es nicht mehr gleichgültig, was Kinder nachts allein im Bett trieben; typisch »weibliche« Krankheiten wie Hysterie traten in das Lexikon der Medizin ein und wurden mit dem Sexuellen verknüpft; Sexualität wurde zum Schlüssel für zahlreiche Arten seelischer Störungen und sozialen Fehlverhaltens.

Foucault betonte zwei Aspekte dieses damals neuen und so fruchtbaren Begriffs. Zunächst einmal sah er darin ein Instrument von Macht und Kontrolle – ein Mittel, durch das neuzeitliche Diskurse in Medizin, Moral und Staat Ansprüche auf das intime Leben der Menschen erheben konnten. Für Foucault ist Sexualität vor allem ein Phänomen des Diskurses, der Sprache und der Zeichen – und Sprache bedeutet zugleich Kontrolle und Reglementierung. Dabei ist die neue Sprache der Sexualität nur ein Teil eines komplexen Netzes von Institutionen, durch die intime Handlungen und Begehren der Aufsicht unterzogen werden (vgl. Foucault 1976).

Doch in einem zweiten Schritt – speziell in seinen letzten Werken zum Thema (vgl. Foucault 1986a/b) – löst sich Foucault von diesem

Aspekt des äußeren Einflusses. Das begriffliche Phänomen »Sexualität« und allgemein die Konzepte des Begehrens versteht er als Techniken des Selbst – eine spezifische Art, das eigene Dasein zu verstehen und zu gestalten. Die individualisierte Sexualität ist eine jener Schnittstellen, an denen die Begrifflichkeit, mit denen man über das Selbst spricht, die Art und Weise hervorbringt, wie das Selbst wahrgenommen wird. In und neben den Fußstapfen von Foucault bewegen sich zahlreiche Theoretikerinnen und Theoretiker; die heutige Form des Feminismus, die *Gender Studies* und die *Queer Theory* sähen ohne ihn anders aus. Die Richtung, die er entscheidend mitprägte, nennt sich bevorzugt Konstruktivismus. Sie öffnete der Ethnologie der Sexualität neue Perspektiven. Doch zunächst einmal gilt es zu zeigen, welche Rolle das Sexuelle in der Geschichte der Ethnologie spielte.

Sexualität und Ethnologie

Bei dem steten Wechselspiel von Universalismus und Relativismus in der Theorie der Sexualität lag es nahe, auf ethnographisches Datenmaterial zurückzugreifen. Der Blick auf fremde Kulturen – je fremder, desto besser – war dabei von eben jenem Gegensatz geleitet: Mal sollten die Fremden Aufschluss geben über das, was Menschen zu allen Zeiten und Orten geteilt haben, dann wieder darüber, wie Gesellschaften ihre Mitglieder formen. Umdeutung und Filterung war bei diesem von Moralfragen gelenkten Blick unvermeidlich. Zunächst einmal haben EthnologenInnen selber keine andere Wahl, als die fremden Gesellschaften durch die Muster wahrzunehmen, welche die Grundkonflikte ihrer eigenen bestimmen. Zusätzlich wurde das, was sie – bei allem Bemühen um Genauigkeit – zu berichten hatten, in den allgemeinen Debatten über Sexualität bearbeitet, neu gestaltet und aus dem Kontext gerissen.

Die Art, wie ethnographische Daten eingesetzt werden, hat sich im Laufe der letzten anderthalb Jahrhunderte bedeutend verändert. Zumindest in der akademischen Ethnologie ist dabei ein Trend vorherrschend: Das Ausmaß des Relativismus nimmt zu. Immer seltener werden Daten zu großen, weltumspannenden Vergleichen über die »Natur des Menschen« zusammengerafft, immer sorgsamer wird die spezielle Situation der jeweiligen Daten hervorgehoben.

Dennoch blieb der theoretische Beitrag der EthnologenInnen zunächst gering: Jene klassische Auffassung, welche die Sexualität der Natur zuordnet, hat auch sie wie eine Lähmung befallen. Das Thema galt lange als riskant und leicht unseriös. Selbst die Welle der »sexuel-

len Befreiung« in den 60er Jahren hat in der Ethnologie, die sonst sensibel auf gesellschaftliche Entwicklungen reagiert, wenige und nur sehr verspätete Echos ausgelöst. Eine mögliche Erklärung dafür ist diese: Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts befasst sich die Ethnologie vornehmlich mit Systemen von Bedeutung. Bedeutung entsteht allein durch Kultur, also durch das, was gelernt werden muss. Solange Sexualität jedoch als natürlich und im Kern triebgesteuert galt, blieb sie den Theorien der Ethnologie zum größten Teil verschlossen. Die einzig verwertbare Theorie war die Psychoanalyse, die eher auf die Analyse von Individuen zugeschnitten war und daher bei vielen EthnologenInnen auf Skepsis stieß. Erst Feminismus, *Gender Studies* und die Arbeiten von Foucault eröffneten der Ethnologie neue Grundlagen für ein kultur- und gesellschaftsbezogenes Verständnis des Sexuellen und Erotischen.

Der Evolutionismus

Sowohl die Sexualwissenschaft wie auch die Ethnologie entstanden als akademische Disziplinen im Lauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Theorien, welche diese Anfangsphase in der Ethnologie prägten, werden dem Evolutionismus zugerechnet. Diese Richtung ordnete die Gesellschaften der Welt in geradlinige Schemata ein, in denen sich »primitive« zu »modernen« Gesellschaftsformen hin entwickelten. In diesen Modellen erwiesen sich die im Westen vorherrschenden Maßstäbe zuverlässig als Krone der Schöpfung – sei es auf dem Gebiet von Religion und Wissenschaft oder der Staatsentwicklung.

Die Andersartigkeit der Anderen diene also dazu, die Überlegenheit der westlichen Kultur zu beweisen – eine überaus praktische Argumentation im Zeitalter des Kolonialismus. Selbst die berühmten »Südseeinsulaner« konnten den Aufklärern des 18. Jahrhunderts als Vorbilder an Natürlichkeit dienen: Denis Diderot erläuterte, übrigens ohne ethnographische Detailkenntnis, wie nützlich und vernünftig das Liebesleben der Tahitianer ist, das weder durch Ehebruchs- noch Inzestverbote eingeschränkt sei; zugleich gab er aber zu, dass sie »weniger intelligent« seien als die Europäer (vgl. Diderot 1961 [1775]: 222): Naturverbundenheit hat eben ihren Preis.

Die meisten ethnologischen Theoretiker hatten hingegen ein weniger positives Bild nicht-westlichen »Geschlechtslebens«. Von besonderem Interesse war das Thema für die Evolutionisten im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ehe. Die bürgerliche Ehe im

Spannungsfeld zwischen romantischer Liebe und gesellschaftlicher Verpflichtung warf einige der zentralen ideologischen Probleme des 19. Jahrhunderts auf – die Literaturgeschichte von den »Wahlverwandtschaften« bis »Madame Bovary« legt davon beredtes Zeugnis ab. Daher stachen den Zeitgenossen unter der Unmenge an Daten, welche durch Forschungsreisen, historische Untersuchungen und Mission zur Mitte des 19. Jahrhunderts zugänglich wurden, besonders jene ins Auge, die der bürgerlichen Ehe am schärfsten widersprachen: So erblickt Johann Jakob Bachofen in seinem »Mutterrecht« (vgl. Bachofen 1975 [1861]) den Urzustand des Geschlechtslebens im »Hetärismus«, der unregelmäßig, von männlichem Triebleben dominierten Paarung; die erschöpften und entwürdigten Frauen hätten schließlich Ehe und Mutterrecht eingeführt, die ersten Schritte zum »Adel der menschlichen Natur« in der »Ausschließlichkeit der ehelichen Verbindung« (vgl. ebd.: 29f.). Später wurde diese Institution durch das Vaterrecht abgelöst.

Lewis Henry Morgan setzte einige Jahre später ebenfalls die Urpromiskuität an den Anfang der Entwicklung. Darauf folgte die Gruppenehe von Clanswestern und Clanbrüdern. Diese Institution folgte allein Gesetzen der Sozialstruktur und hatte mit persönlicher Neigung nichts zu tun (vgl. Morgan 1878: 49–61). Das implizite Gegenbild dazu ist die Liebeshe, die im 19. Jahrhundert als Idee zur vollen Reife gelangte: Morgans Vision verlängert die aktuelle Entwicklung seiner Zeit in die Vergangenheit zurück und findet dort die Ehe mehrerer Männer mit mehreren Frauen. Beide Vorstellungen, Urpromiskuität und Gruppenehe, erwiesen sich jedoch letztlich als ethnographisch und historisch nicht nachweisbar. Vielmehr erscheinen sie als Phantasiegebilde einer bürgerlichen Periode, die in den sogenannten »Primitiven« ihr Gegenbild zu erblicken versuchte.

Die Naturnähe der »Wilden« konnte jedoch auch einen Vorteil haben. Krafft-Ebing dient uns noch einmal als Zeuge: »Bemerkenswert ist die Tatsache, [...] daß Verirrungen des Geschlechtstribs [...] bei un- oder halbzivilisierten Völkern nicht vorkommen« (Krafft-Ebing 1984: 7). Damit bezog er sich auf jene nicht auf Fortpflanzung gerichteten Praktiken, die er in seinem Buch abhandelte, angefangen mit der Homosexualität. In einer Fußnote relativiert er seine Aussage jedoch sofort wieder, was ihren Wert als Zeitzeugnis sinnfällig macht: Hier war das vorgefasste Urteil stärker als die Fakten. Dennoch hielt sich auch in den folgenden Jahrzehnten die Vorstellung, Homosexualität sei z.B. in Afrika unbekannt (vgl. Murray/Roscoe 1998: xi). Der Grund dafür war die Idee, solche Varianten sexuellen Begehrens seien unnatürlich und

könnten daher nur im verfeinerten Milieu der »entwickelten« Zivilisationen und großen Städte gedeihen.

Allerdings gab es auch dafür reichlich Gegenbeweise. Bereits im Jahr 1911 füllte Friedrich Karsch-Haack einen 670-seitigen Band über »Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker«. Die Motivation hinter solchen üppigen Materialsammlungen war der Glaube, man könne durch die Erforschung der Sexualität zur verborgenen Wahrheit des Menschendaseins vorstoßen – »mit den Fackeln des Wissens auch in die Dschungeln [sic] des Sexuallebens hineinzuleuchten und damit manches Vorurteil zu zerstören« (Schidlof 1908: 3). Hier war zunächst keine Theorie nötig, sei sie evolutionistisch oder nicht: Die Fülle des Materials selber versprach die Enthüllung der Wahrheit. So sammelte auch Friedrich Krauss in seinem Almanach »Anthropophyteia« (vgl. Krauss 1904-1913) zahlreiche Erzählungen und Bräuche, insbesondere bei den Slawen, die im Zusammenhang mit Sexualität stehen – ein enormes Kompendium, das wohl noch der Auswertung harrt.

Der Schritt zur Synchronie

Als wissenschaftliche Theorie funktionierte der Evolutionismus nur so lange, wie die meisten Autoren ihre Daten aus zweiter Hand bezogen. Die genauere Untersuchung von einzelnen außereuropäischen Gesellschaften zeigte, dass die eingleisigen Entwicklungslinien sich in der ethnographischen Wirklichkeit kaum belegen ließen. Zwei klassische Theorieschulen beendeten die Vorherrschaft des Evolutionismus: Der britische Funktionalismus, der vor allem mit den Namen Alfred Radcliffe-Brown und Bronislaw Malinowski in Verbindung gebracht wird, und der amerikanische Kulturrelativismus unter der Ägide von Franz Boas. Beide Schulen brachten schon in ihrer Frühphase je ein berühmtes Werk über die Sexualität einer anderen Kultur hervor, das britische von Malinowski selbst, das amerikanische von Boas' Schülerin Margaret Mead. Beide Bücher befassten sich mit pazifischen Gesellschaften, beide stellten dem westlichen Umgang mit Geschlechtsverkehr eine Alternative entgegen.

Dennoch wurde ihnen ein sehr unterschiedliches Schicksal zuteil. Bronislaw Malinowskis »Das Geschlechtsleben der Wilden in Nord-west-Melanesien« (dt. 1930) hat, trotz des reißerischen Titels und zahlreicher populärer Fehldeutungen, die Zeiten als solide, exzellent recherchierte Ethnographie überstanden. Margaret Meads »Kindheit und Jugend in Samoa« (dt. 1965) hingegen wurde als Paradebeispiel von

Fehlinformation und Gutgläubigkeit angeprangert, sowohl in Bezug auf die Ethnologin wie auf die westliche Öffentlichkeit.

Mead und Samoa

Beginnen wir mit Mead. »Kindheit und Jugend in Samoa« (dt. 1965) erschien im Jahr 1928 und behandelt eine Kultur, in welcher Geschlechtsverkehr vor der Ehe möglich ist. Mead war es ausdrücklich darum zu tun, in einer gesellschaftlichen Debatte ihrer Zeit Stellung zu beziehen: Wieviel Sexualität können wir unseren Kindern zutrauen? Ist die Krise von Pubertät und Adoleszenz, mit ihren Rebellionen, Zweifeln und Rivalitäten, naturgegeben oder sozial verursacht? Mead suchte für ihre Untersuchung eine Gesellschaft, mit der sie den Standpunkt ihrer Schule beweisen konnte: Erziehung ist wichtiger als Biologie, und der emotionale Umschwung der Jugend wird durch gesellschaftliche Werte verursacht. Sie gab damit ihrer Darstellung der samoanischen Gesellschaft eine Betonung, die von der lesenden Öffentlichkeit begierig aufgenommen wurde: Mead zufolge lebten die Samoaner mit wenig Wettbewerb, erfreuten sich vor der Ehe wechselnder Sexualpartner und erfuhren den Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein nicht als Krise. Zumindest waren das die Kernaussagen, welche dem Buch in der allgemeinen Wahrnehmung zugeschrieben wurden. Die Vorstellung der »freien Liebe« der Samoaner spann dabei das Bild der Südsee weiter, das seit der Expedition von Bougainville im 18. Jahrhundert vorherrschte: Der in Europa mit Schuld und Verboten umhegte Geschlechtsverkehr war unter Südseepalmen ganz zwanglos zu haben. Meads Buch hatte in dieser Hinsicht geradezu befreiende Wirkung auf manche Leser. Der Ethnologe Martin Orans berichtet, dass einer seiner Studenten ihm erzählte, wie er durch die Lektüre seine Schuldgefühle über die eigene Sexualität überwand (vgl. Orans 1996: 2).

Doch über fünfzig Jahre nach seinem Erscheinen geriet das so heilsame Werk ins Visier der Kritik: In »Liebe ohne Aggression« (dt. 1983) beschuldigte der Ethnologe Derek Freeman Mead, dass sie in vielerlei Hinsicht ihr vorgefasstes theoretisches Ziel über die Fakten gestellt habe. Die Samoaner leben keineswegs so konkurrenzfrei, wie viele LeserInnen nach der Lektüre meinten; Konflikte und Vergewaltigungen sind häufig. Zugleich stellt Jungfräulichkeit vor der Ehe einen hohen Wert dar.

Aber auch Freeman war nicht frei von ideologischen Absichten: Während Mead die Überlegenheit der Kultur über die Biologie behaup-

tete und damit auch die Formbarkeit der menschlichen Psyche, so nutzte Freeman seine eigenen samoanischen Forschungen, um für eine größere Rolle biologischer Erkenntnisse einzutreten. Beide Argumente hatten vornehmlich zum Ziel, eine Debatte über das Selbstverständnis der westlichen Moderne hervorzurufen: Biologischer Determinismus traf auf kulturellen Relativismus; als Arena diente eine wissenschaftlich gefilterte Südsee, als Waffen ethnographische Daten: Die Menschheit wurde reduziert auf die Moderne und Samoa. Die Wahrheit liegt vermutlich wieder einmal zwischen den Standpunkten: Die samoanische Gesellschaft mag sich aus der Perspektive junger Frauen, wie jene, die mit Mead sprachen, anders darstellen, als aus der von Freemans Informanten, den Häuptlingen und Wahrern der Ordnung (vgl. Abramson 1987).

Malinowski und die Trobriand-Inseln

Nicht unähnlich liegt der Fall bei Bronislaw Malinowskis »Das Geschlechtsleben der Wilden« (dt. 1930). Malinowskis Ziel war allerdings anderer Art: Er verstand sein Buch nicht als Stellungnahme zum Thema Natur und Kultur, sondern als neuartige Repräsentationsform von Zusammenhängen innerhalb einer spezifischen Gesellschaft. Implizit richtete er sich damit gegen den Evolutionismus, der Einzelphänomene aus vielen Gesellschaften isolierte, um sie einem oberflächlichen Vergleich zu unterziehen. Es ging also weniger darum, die Daten zu einem allgemein verständlichen Argument zu formen, wie Mead das getan hatte, sondern vielmehr um die Darstellung einer fremden Kultur in ihrer ganzen Komplexität. Malinowskis Gründlichkeit in ethnographischen Dingen ist später kaum angezweifelt worden; die Diskrepanzen zwischen seinen Veröffentlichungen über die Trobriander und späteren Forschungen haben nie zu so scharfen Anklagen und lauten Diffamierungen geführt, wie im Falle Meads.

Das verhinderte jedoch nicht die Instrumentalisierung seines Buches. Malinowski hatte bei den Bewohnern der Trobriand-Inseln geforscht, einer Inselgruppe nordöstlich von Papua-Neuguinea. Auch diese Gesellschaft fügte sich in das populäre Bild der Südsee: Junge Männer und Frauen haben vor der Ehe wechselnde Beziehungen mit Geschlechtsverkehr, und das seit ihrer Kindheit. So war es nicht verwunderlich, dass eine ganze Reihe von Sexualreformern das Buch umgehend für sich vereinnahmten: Das Vorwort stammte von Havelock Ellis, dem bekanntesten britischen Sexualwissenschaftler seiner Zeit und einem Befürworter sexueller Liberalisierung.

Wenige Jahre später widmete Wilhelm Reich ein Drittel seines Buchs »Der Einbruch der Sexualmoral« (1935) der Darstellung der Trobriander. Dabei stellte Reich diese melanesische Gesellschaft im Licht der Sexualreform dar, die er selbst dem Westen verschrieb: Freies Ausleben der Sexualität für Kinder und Jugendliche sowie Akzeptanz der Onanie. Leider ging ihm dabei das Wunschdenken durch: Viele der Freiheiten, die er der trobriandischen Gesellschaft zuschrieb, hatte Malinowski keineswegs dort gefunden (vgl. Senft 1995: 484-487). Zudem stieß er auf eine ganze Reihe von Fakten, die Reichs Bild widersprachen: Zum Beispiel gilt es als ausgesprochen grobes Benehmen, wenn Verheiratete ihre Zuneigung öffentlich zeigen oder auch nur von ihrem Sex gesprochen wird. Doch Reich entledigte sich dieser Diskrepanzen mit einem evolutionistischen Trick – also genau durch jene Theorierichtung, gegen die Malinowski sich erfolgreich gestellt hatte. Für Reich gilt das alte Entwicklungsschema von Morgan und Bachofen: Auf das Mutterrecht folgt das Vaterrecht, wobei er alle sexuellen Einschränkung mit den unterdrückerischen Zügen des Letzteren assoziierte. In Reichs Deutung wird aus dem liberalen Geschlechtsleben unter dem Mutterrecht das auf Kapitalakkumulation angelegte Vaterrecht – so gelangt er zu einem romantisch gefärbten Marxismus, der mit ethnologischem Verstehen nichts zu tun hat (vgl. Reich 1935: 31-35).

Nicht nur gibt es in der Ethnographie der Trobriander keine Anzeichen für eine solche Entwicklung, sondern Reich verwechselt auch, wie so viele, Matriarchat (Herrschaft von Frauen) mit Matrilinearität (Vererbung der Gruppenzugehörigkeit über die mütterliche Linie) – nur das letzte existiert bei den Trobriandern. Überdies kennen die Trobriander eine Vielzahl von Regeln, die sich mit der Idee sexueller Freiheit schwer vereinen lassen. Strenge Verbote verhindern sexuelle Kontakte nicht nur zwischen Geschwistern, sondern auch allen anderen Mitgliedern einer matrilinearen Gruppe (vgl. Malinowski 1929: 519-522). Unverheiratete Paare dürfen auf keinen Fall gemeinsam in der Öffentlichkeit essen; das ist den Verheirateten vorbehalten (vgl. ebd.: 111f.). Über Homosexualität und Masturbation urteilen die Trobriander ähnlich ungnädig wie Reichs Zeitgenossen – was Reich allerdings nicht mit der Unterdrückung, sondern der Nichtexistenz solcher Praktiken erklärt (vgl. ebd.: 471-476; Reich 1935: 19-25). Von der Abwesenheit moralischer Zwänge kann also keine Rede sein. Viele dieser Normen sind aber zunächst einmal unverständlich.

Wie also ist die Wahrnehmung beschaffen, welche Autoren wie Reich veranlasst, Aussagen in ethnologische Texte hineinzulesen, die

dort nicht zu finden sind? All diesen Deutungen liegt ein allgemeines Modell zugrunde: Ein Kontinuum von sexuell »freien« zu sexuell »unterdrückten« Gesellschaften. Jede beliebige Gesellschaft ließe sich demnach an irgendeinem Punkt dieses Kontinuums lokalisieren. Für die Autoren des frühen 20. Jahrhunderts und ihre Nachfolger waren viele der pazifischen Gesellschaften am »freien« Ende des Kontinuums anzusiedeln, die eigene jedoch eher am »repressiven«. Auch wenn dieses Modell nicht immer in Begriffen evolutionärer Entwicklung verstanden wird, hat es mit dem Evolutionismus vieles gemeinsam: Da der »Wilde« der Natur näher steht, ist seine Sexualität freier und zugleich »gesünder« – was im Sinne der Zeit meist hieß, dass sie eher der heterosexuellen Norm entspricht. Wieder einmal finden ideologische Vorstellungen über die »Natur« des Menschen hier einen bequemen Platz.

Im britischen Funktionalismus und im amerikanischen Kulturrelativismus waren die Fremden zwar keine lebenden Fossilien der Menschheitsentwicklung mehr. Aber in Sachen Sexualität blieb beiden das Erbe des 19. Jahrhunderts erhalten: Sexualität wurde als ein Naturtrieb gesehen, den die Gesellschaft nur mehr oder weniger genau zu lenken vermochte.

Die Fähigkeit der Ethnologie, solche universalen Annahmen unserer Gesellschaft in Frage zu stellen, fand hier zunächst ihre Grenzen. Das, was in das westliche Bild von »primitiver« Sexualität passte, wurde begierig aufgenommen, was sich aber in seiner Fremdheit jedem Werturteil entzog, nahm höchstens das Fachpublikum wahr. Die LeserInnen von Malinowski und Mead waren allzu oft nicht in der Lage, mehr als tropische Liebesparadiese zu sehen. Die komplizierten Vorschriften und fremdartigen Vorstellungen, die sich genauso in diesen Berichten fanden, erschienen allenfalls durch die Willkür des Aberglaubens erklärbar.

Der Beitrag der Ethnologie zum Verständnis von Sexualität und Erotik beschränkte sich in den folgenden Jahrzehnten auf eine recht allgemeine kulturrelativistische Position – kurz zusammengefasst: Es geht eben auch ganz anders. Eine der folgenreichsten Zitierungen in diesem Sinne findet sich im Kinsey-Report über das Sexualverhalten der Amerikaner: Kinsey wollte zeigen, dass die im Westen als Norm geltende Liebesstellung, bei der die Frau auf dem Rücken, der Mann bäuchlings auf ihr liegt, nicht universal ist. Die Trobriander, die eine andere Stellung bevorzugen, nennen laut Kinsey die europäische die »Position der Missionare« (vgl. Kinsey 1964 [1948]: 339). Tatsächlich setzte er damit diesen Ausdruck selbst in die Welt, denn in der Trobri-

and-Literatur findet er sich nicht – Kinsey hatte schlicht falsch zitiert (Priest 2001: 30). So wurde er unbeabsichtigt zum Vater des Begriffs »Missionarsstellung«.

Das Interesse am Sexualverhalten, dass nach dem 2. Weltkrieg durch Kinseys Studien erneut geweckt wurde, regte eine weitere Studie an, welche die ganze Breite sexuellen Verhaltens nicht nur in Amerika, sondern auch im Rest der Welt darstellen sollte. »Patterns of Sexual Behavior« von Frank A. Beach und Clellan S. Ford aus dem Jahr 1951 enthält eine Vielzahl erstaunlicher Daten, doch die im Titel versprochenen Muster reduzieren sich auf Statistik. Zwar weisen die Autoren wiederholt darauf hin, dass die westlichen Sexualnormen bei weitem nicht universal sind. So berichten sie von Gesellschaften ohne Küsse (vgl. Ford/Beach 1951: 59) und finden Zusammenhänge zwischen Kratzern und Bissen beim Liebesspiel und der Freizügigkeit, mit der Kinder erzogen werden (vgl. ebd.: 74). Dennoch bleibt Sexualität selbst in seinen ungewöhnlicheren Varianten ein Ding, das Mensch und Tier teilen: Als die Rede auf die erotische Funktion von Urin kommt, wird sogleich das Stachelschwein angeführt, das sein Weibchen vor dem Verkehr anpinkelt (vgl. ebd.: 45). Was uns das über menschliche Sexualität lehren soll, bleibt hingegen unklar.

Weitaus stärker an Fallbeispielen orientiert ist »Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum«, 1971 herausgegeben von Donald Marshall und Robert Suggs. Auch diese Aufsatzsammlung demonstriert die Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen, allerdings mit Blick auf Einzelbeispiele. Dabei stellen die Psychoanalyse und die *Culture and Personality*-Schule die wichtigsten Analysemodelle zur Verfügung. Das von Homophobie geprägte Nachwort wirft jedoch ein unerfreuliches Licht auf das gesamte Unternehmen.

Die Reform

Erst in den 80er Jahren erfolgte eine vorsichtige Wende in der ethnologischen Behandlung der Sexualität. Vorbereitet worden war sie von der Ethnologie der Frauen, die seit den späten 60er Jahren zunehmend Bedeutung erlangte. Bereits Margaret Mead hatte, in anderen Werken (vgl. Mead 1934), wertvolle Vorarbeiten dazu geleistet. In der klassischen Ethnologie war zwar häufig über die Position der Frauen in fremden Gesellschaften geschrieben worden; auch hier lieferte das aktuelle Problem des Westens, nämlich die Frage der Gleichberechtigung und Gleichbehandlung, die Motivation, bei den Fremden nach Alternativen oder Bestätigungen zu suchen. Was hingegen bis in die

60er Jahre nur geringe Aufmerksamkeit fand, war die spezifisch weibliche Sicht, die strukturierte Erfahrung, die Frauen mit ihrer jeweiligen Kultur machen. Dieser neue Ansatz führte in den 70er und speziell in den 80er Jahren zur Ethnologie des Geschlechts, die sich parallel zu den *Gender Studies* in anderen Geistes- und Kulturwissenschaften entwickelte (vgl. Moore 1994). Dieser Forschungszweig machte die Geschlechtsdifferenz und ihr jeweiliges kulturspezifisches Verständnis zu der zentralen Beziehung, durch welche die Gesellschaft analysiert wurde. Diese Theorie fiel in der Ethnologie auf fruchtbaren Boden, ermöglichte sie es doch, das vermeintlich Universale von Geschlecht und Sexualität in Frage zu stellen. Vom Relativismus der Geschlechterrollen schritt die Ethnologie schließlich zum Relativismus der Bedeutung des Sexuellen voran.

Der Sammelband »Sexual Meanings«, herausgegeben von Sherry B. Ortner und Harriet Whitehead (1981), ist ein frühes Beispiel dieser Forschungen. Der Einfluss von Foucault ist noch nicht präsent; eines aber haben die AutorInnen mit ihm gemeinsam: Die Beschäftigung mit Macht und Status sowie ihre Beziehung zum Sexuellen. Die Grundgedanken des Feminismus wirkten bereits in der Ethnologie der Frauen und des Geschlechts fort; als die Ethnologie sich von diesem Standpunkt aus der Sexualität widmete, war sie vom selben Thema geprägt: Sexualität und Erotik erscheinen nicht als lustvoll-individuelle Gegenkraft zu den Statusstrukturen der Kultur. Im Gegenteil, Macht und Status bilden die Grundlage erotischer Reize: »[D]ie Formen der Gesellschaft sind selbst erotisiert« (vgl. Ortner/Whitehead 1981b: 25).

Foucaults Denken geht hierbei noch einen Schritt weiter: Macht und Status manifestieren sich also im Begriffssystem einer Gesellschaft; und insofern auch »Sexualität« vor allem ein abstrakter Begriff ist, erfüllt er primär Kontrollfunktionen. Es gibt somit keine Sexualität »an sich«, die als reines Naturphänomen außerhalb der Gesellschaft steht – sie ist eine diskursive Konstruktion, ein Begriff, der im Kampf zwischen Kontrolle und Widerstand innerhalb einer bestimmten Gesellschaft eingesetzt wird. »Sexualität« als Erklärung und Problem existiert vor allem dort, wo der Begriff als Medium der Macht eingesetzt wird.

Aus diesem Gedanken ergibt sich, dass die Phänomene, die wir als »Sexualität« beschreiben, dass erotische Akte und erotisches Begehren in anderen Gesellschaften einen anderen Stellenwert haben – dass sie, kurz gesagt, keineswegs zu einem einheitlichen Begriff wie »Sexualität« zusammengefasst werden müssen.

Die Sambia

Foucault hat in den Folgebänden von »Sexualität und Wahrheit« mit der Darstellung von Alternativen bereits begonnen, wobei er die griechische und römische Antike fokussiert (vgl. Foucault 1986a, 1986b); aber etwa gleichzeitig entstand in der Ethnologie eine umfangreiche Fallstudie, die von dem Amerikaner Gilbert Herdt durchgeführt wurde (vgl. Herdt 1987, 1994 [1981]). Auch sie wirkt zunächst einmal verblüffend, womöglich schockierend; doch zugleich sind die Sambia ein Schulbeispiel dafür, wie eine Ethnographie neue theoretische Perspektiven eröffnet.

Herdt argumentierte zunächst psychoanalytisch und nahm konstruktionistische Elemente erst später in seine Darstellungen auf. Das macht seine Ethnographie von Männlichkeitsritualen in Ozeanien jedoch nicht weniger aufschlussreich.

Die Sambia sind eine Gesellschaft des östlichen Hochlandes von Neuguinea. In ihrer Auffassung von Männlichkeit und Weiblichkeit existiert jene Trennung von Körper und Kultur nicht, die für die westliche Gesellschaft kennzeichnend ist: Für die Sambia gibt es keine angemessene Entwicklung des männlichen Körpers ohne Ritual und Tausch. Nach ihrer Auffassung werden nur Mädchen ohne weiteres Dazutun zu geschlechtsreifen Frauen. Jungen hingegen sind dazu nicht in der Lage (vgl. Herdt 1987: 75ff.).

Der männliche Samen ist die Quelle männlicher Kraft und Identität, und zwar nicht allein im Bereich der Fortpflanzung: Er gibt Charakterstärke, Tapferkeit und sorgt für die Härte der Knochen (vgl. ebd.: 31). Doch bildet sich der Samen nicht von selbst im Körper. Er ist vielmehr eine Gabe, welche die Jungen in ihren Jahren der Initiation von den älteren Jugendlichen und den jungen Männern empfangen. Erst dadurch bildet sich im Körper ein Reservoir an Samen, das später wieder abgegeben werden kann. Zugleich reinigen diese Rituale die Jungen von der Nähe zur Mutter, die als verunreinigend und schwächend angesehen wird (vgl. ebd.: 102).

Mit etwa acht Jahren beginnt die Initiationsphase: Eine Gruppe von Jungen wird schlagartig und unvorbereitet von ihren Müttern getrennt und in ein Lager im Wald geführt. Beim folgenden Ritual lernen sie, den Samen der geschlechtsreifen Männer durch oralen Verkehr aufzunehmen. Der abrupte Wechsel wird von vielen Sambia als traumatisch empfunden, doch ist es kein Trauma, das sie von der Gesellschaft ausschließt; im Gegenteil: Sie werden dadurch erst zu voll gültigen Mitgliedern. Die Samenaufnahme erfolgt von nun an regelmäßig. In dieser Zeit leben die Jungen in einer reinen Männergesellschaft, die

durch den Unterschied von Samengebern und Samenempfängern gekennzeichnet ist. Während der einzelnen Phasen der Initiation erfahren die Aufwachsenden immer mehr über die Geheimnisse der Männlichkeit und des Kosmos. Im Laufe der Jahre gelangen sie dabei von der Rolle der Samenempfänger in die der Samengeber. Dabei erlernen sie, wie sie ihre Samenvorräte künftig durch den Konsum eines Baumsafts auffüllen können.

Beim Abschluss dieser Initiationsphase sind zehn bis fünfzehn Jahre vergangen; gegen Ende dieser Zeit suchen die Eltern eine Ehefrau für den Jungen aus. Die Wiedereingliederung in die Gesellschaft der Familien erfolgt für die jungen Männer als Gatten: Unmittelbar nach Ende der rituellen Abgeschlossenheit heiraten sie. Noch bis zur Geburt des ersten Kindes haben sie sporadisch sexuellen Kontakt zu Jungen, später jedoch nicht mehr (vgl. Herdt 1987: 107). Zugleich sollen sie regelmäßig mit ihren Frauen schlafen, denn ihr Samen fördert die Produktion von Muttermilch. So schließt sich der Kreis: Der Baumsaft, mit dem sie ihre Samenvorräte als Erwachsene auffüllen, wird ebenfalls mit Muttermilch identifiziert (Herdt 1994 [1981]: III): Milch wird zu Sperma und dann wieder zu Milch – eine Verwandlung des Weiblichen ins Männliche und zurück. Doch diese Transformationen werden von rituellen Regeln eingefasst, welche die zwei entgegengesetzten Prinzipien getrennt halten.

Was viele moderne Leser daran beunruhigt, ist nicht allein der Schatten des Themas »Kindesmissbrauch«, sondern die Formbarkeit des Begehrens. In der klassischen Sexualwissenschaft würde man die wechselnden Rollen der Sambia-Männer als einander weitgehend ausschließende Identitäten auffassen: Homosexualität in der aufnehmenden (»passiven«), dann in der eindringenden (»aktiven«) Rolle, Bisexualität zwischen Hochzeit und der Geburt des ersten Kindes, und schließlich Heterosexualität. Herdt sprach anfangs tatsächlich von »ritualisierter Homosexualität« (vgl. Herdt 1984), doch rückte er später von diesem Begriff ab: Eine Verwechslung mit westlichen Konzepten sexueller Identität lag zu nahe. Die sexuelle Neigung gilt im Westen allgemein als fester Bestandteil des Individuums, sie steht gewissermaßen außerhalb gesellschaftlicher Normen. Bei den Sambia hingegen wird ein geregelter Wandel des erotischen Verhaltens gefördert bzw. erzwungen. Wie Herdt in intensiven Interviews belegen konnte, entwickeln sich bei vielen Sambia-Männern die erotischen Neigungen entsprechend ihrer jeweiligen Rolle (vgl. Herdt/Stoller 1990). Jede Abweichung setzt sich allerdings starkem sozialen Druck aus: Ein Mann, der keine Kinder hat, gilt als *rubbish man*, und einer, der noch im erwachsenen Alter die Rolle des Samenempfängers einnehmen

möchte, macht sich zum Außenseiter unterster Stufe. Der Samen, so das Argument, ist eine knappe Ressource, und wer sie noch als Erwachsener den Jüngeren zu nehmen versucht, könnte diese dadurch töten (vgl. Herdt 1987: 167). In späteren Veröffentlichungen benutzt Herdt daher das sachlich-beschreibende »Knabenbesamung« (*boy insemination*), ein Begriff, der keine Rückschlüsse auf Begehren oder Identität zulässt (vgl. Herdt 1994 [1981]: xiiif.).

Dieser Begriff ermöglicht darüber hinaus Vergleiche, die das Phänomen zu systematisieren helfen. Um zu verstehen, wie die Sambia-Initiationen Bedeutungen und Emotionen produzieren, ist es zwecklos, sie mit westlichen Begriffen von Homosexualität und Heterosexualität zu beschreiben. Vielmehr gilt es, das Wertesystem der Sambia selbst zu verstehen, wobei auch die Nachbargesellschaften einbezogen werden müssen: Die Besamungs- und Fruchtbarkeitsvorstellungen der Sambia finden sich in Varianten bei zahlreichen Gruppen Neuguineas (vgl. Knauff 1993).

Dadurch wird deutlich, dass Begriffe wie »Hierarchie« und »Tausch« diese Initiationen angemessener beschreiben, als westliche Konzepte von Sexualität. Was die Sambia-Männer im Rahmen der Rituale erwerben, ist nicht allein männlicher Samen; ihre Identität als Männer ist eng verbunden mit der Rolle des Kriegers (vgl. Herdt 1987: 159). Die dazu nötige physische Kraft überträgt sich ebenfalls durch den Samen. Männer sind also Männer durch ihre Beziehung zu den Älteren. Ihr Mannsein ist eine Gabe, die allein durch das Gefälle zwischen Älteren und Jüngeren erworben werden kann – es bedeutet, Teil einer Kette von Personen zu sein, die in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Dabei spielt nicht nur die Männergesellschaft der Initiationen eine Rolle: Auch wenn die jungen Männer verheiratet sind, verlassen sie den Kontext der Rituale nicht. Nach der Geburt des zweiten Kindes treten sie in die höchste Stufe der Einweihung ein. Dann erfahren sie den mythischen Ursprung ihrer Gesellschaft: Die Geschichte der Menschheit beginnt mit einem androgynen Paar, Zwittern, die erst durch Geschlechtsverkehr zu Mann und Frau werden – eine für die Sambia-Männer zutiefst beunruhigende Enthüllung (vgl. ebd.: 167). Die Rituale der Mannwerdung dienen dazu, den Unterschied der Geschlechter aufrecht zu erhalten, ohne den es, in dieser Sicht der Welt, keine Gesellschaft geben kann.

Gilbert Herdt hat diesen rituellen Komplex, der das gesamte Leben der Männer umfasst und auch die Frauen einbezieht, vor allem mit der kriegesischen Tradition der Sambia in Verbindung gebracht. Nach der Befriedung der Region und der Bekehrung der Sambia durch Sieben-

ten-Tags-Adventisten wurden die Initiationen beendet (vgl. Herdt 1994: xv).

Zurück zu den Trobriandern

Das vorangegangene Beispiel mag radikal erscheinen, aber die Herangehensweise lässt sich auch auf andere Daten übertragen. Ich komme noch einmal auf die Trobriander zurück. Das reichhaltige Material, das Malinowski und seine NachfolgerInnen, speziell Annette Weiner (1976, 1988), bei dieser Gruppe gesammelt haben, lässt eine tiefer gehende Analyse zu. Das erlaubt es, Verhaltensweisen und Vorstellungen der Trobriander zu Begehren und Sex als Teile eines komplexen kulturellen Systems zu verstehen, in dem jede Einzelheit seinen Sinn durch seinen Zusammenhang erhält.

Die Trobriander pflegen sexuelle Kontakte ab ihrer Kindheit und haben in der Regel vor der Ehe mehrere Beziehungen mit Geschlechtsverkehr. Doch ein schlichtes Ausleben angeborener Triebe ist das nicht; anderenfalls blieben eine ganze Anzahl von Fakten rätselhaft. Bereits Reich war der Widerspruch zwischen dem offenen Umgang mit vorehelichem Sex und den Restriktionen beim ehelichen aufgefallen. So ist jeder Hinweis auf die sexuellen Beziehungen, die Ehepartner miteinander haben, streng verpönt: »Fick deine Frau« ist eine unverzeihliche Beleidigung, die schwerer wiegt als »Fick deine Mutter« (vgl. Malinowski 1929: 486; Weiner 1988: 89).

Die Situation lässt sich eher wie folgt beschreiben: Die Ideen über Kosmos und Gesellschaft der Trobriander beruhen auf Austausch. Auch Erotik und sexuelles Begehren entspringen stets der Kommunikation und dem Tausch.

Das Begehren beschreiben die Trobriander mit dem Ausdruck *magila kayta*, »Wunsch nach Geschlechtsverkehr«. Einen abstrakten Begriff wie »Libido« oder »Sexualität« gibt es nicht. Der Wunsch entsteht durch den Anblick eines schönen Menschen des anderen Geschlechts und nicht aus einem inneren Trieb. Die Trobriander sind daher der Auffassung, mit geschlossenen Augen könne ein Mann keine Erektion bekommen (bei Blinden mag der Geruch als Substitut dienen) (vgl. Malinowski 1929: 166f.). Das Begehren entsteht also aus einer realen Begegnung, nie aus der Fantasie heraus. Das trifft selbst auf Träume zu: Die Trobriander trennen Träume ohne jede Bedeutung von solchen, die durch Begegnungen mit Geistern oder durch den Einfluss von Magie zustande kommen. Erotische Träume fallen stets in

die zweite Kategorie, denn sie sind auf Liebeszauber zurückzuführen. Solche Träume sind keine Projektion des Unbewussten, sondern reale Kontakte mit Personen, deren Magie man absichtlich oder unbeabsichtigt ausgesetzt war (vgl. ebd.: 392ff.).

Eine ähnliche Gegenseitigkeit findet sich beim eigentlichen Geschlechtsakt. Bei der von den Trobriandern bevorzugten Stellung liegt die Frau auf dem Rücken, während der Mann in kniender Haltung zwischen ihren Schenkeln sitzt und diese auf seine Schenkel zieht. So kann die Frau auf die Bewegung ihres Partner mit »antwortenden« Hüftbewegungen reagieren. Das »Antworten« gehört zum sexuellen Genuss für beide Seiten; die europäische Standardstellung wird aus diesem Grund als ausgesprochen unpraktisch empfunden (vgl. ebd.: 336, 339).

Jedoch gibt es unterschiedliche Kategorien von Tausch, die einander ausschließen. Zunächst einmal finden wir die vorehelichen Beziehungen. Hier paart sich der körperliche Genuss mit dem sozialen: Sowohl junge Männer wie Frauen üben sich darin, ein begehrenswertes Gegenüber durch Zauber und Verführung, diplomatisches Geschick und Charme für sich zu gewinnen. Während flüchtige sexuelle Erlebnisse schon unter Kindern vorkommen, kommen längerfristige und verbindliche Beziehungen erst im Jugendalter zu Stande. Dazu bedarf es einer Reihe von Fähigkeiten, zu denen neben Tanz und Flirt auch der Erwerb und Einsatz von Liebesmagie gehören (vgl. Malinowski 1929: Kap. XI).

Um zu verführen – und das gilt bei den Trobriandern für junge Männer ebenso wie für Frauen – muss man tauschen können. Junge Männer beschenken die Mädchen ihrer Wahl, aber für den Erwerb von Liebesmagie gelten noch komplexere Regeln: Mit Geschenken bewegen die jungen Frauen und Männer ihre älteren Verwandten zur Weitergabe der Formeln, und danach müssen sie den Mut aufwenden, die magischen Objekte in Kontakt mit ihren Auserwählten zu bringen. Das erfordert geschicktes soziales Lavieren; und der Erfolg ist anschließend für alle sichtbar: Obwohl der erotische Akt selbst im Verborgenen stattfindet, tragen die Jugendlichen ihren Erfolg auf dem Körper zur Schau – die jungen Frauen zerkratzen ihren Liebhaber mit Fingernägeln, manchmal sogar mit Muschelsplintern den Rücken; beide Partner knabbern sich gegenseitig die Wimpern ab (vgl. Malinowski 1929: 256f.). Die Mädchen bekommen überdies Schmuck geschenkt: All das verrät den Trobriandern ohne Worte den Erfolg und das Geschick in der Verführung – soziale Fähigkeiten, die zum Prestige der jungen Leute beitragen (vgl. Malinowski 1929: 331–334). So wird das eigene soziale Funktionieren zum Ziel des Genusses.

Vergleichbare Formen von Magie werden auch beim *Kula*-Tausch eingesetzt, bei dem wertvoller Muschelschmuck zwischen den Inseln vor der Küste Neuguineas getauscht wird. Dabei werden Armreifen gegen Halsketten getauscht; der Erwerb eines hochwertigen Stücks durch Tausch gegen ein etwas minderwertigeres wird als großer Erfolg gesehen. Diese Tauschform ist mit hohem Prestige verknüpft und verlangt ebenfalls viel diplomatisches Können: Wer beim *Kula* erfolgreich ist, beweist außergewöhnliches soziales Talent (vgl. Malinowski 1922). Auch sonst ähnelt der *Kula*-Tausch den vorehelichen Beziehungen: Die Tauschpartner sind in der Regel nicht verwandt, nichts als der Tausch bindet sie aneinander; die Beziehungen sind labil und beruhen allein auf Prestige und Geschick.

Die Ähnlichkeiten zu vorehelichen Liebesbeziehungen heben die Trobriander selbst hervor: Die Magie, die den Tauschpartner günstig stimmen soll, weist erotische Elemente auf, und die Trobriander vergleichen den Tausch explizit mit Verführung und Sex vor der Ehe (vgl. Weiner 1988: 162f.). Eine der Gaben dieses komplexen Vorgangs heißt »Zahn« und metaphorisch »beißt« sie – ganz wie die Liebhaber es miteinander tun (vgl. Malinowski 1922: 356).

Diese risikoreichen und abenteuerlichen Formen des Tauschs unterscheiden sich jedoch von dem in der Ehe. Das Hochzeitsritual ist schlicht, aber prägnant: Es besteht in der ersten gemeinsamen und öffentlichen Mahlzeit des Paares vor dem Haus ihrer Brauteltern – ein Akt, der für Unverheiratete streng verboten wäre (vgl. Malinowski 1929: 88f., 336). Im Folgenden sind es nicht mehr Schmuck und Kratzer, die den sozialen Erfolg des Paares sichtbar machen. Stattdessen setzt ein anderer Tausch ein: Die Brüder der Ehefrau beliefern die Familie mit ihrer jährlichen Ernte an Yams, dem Hauptnahrungsmittel der Trobriander (vgl. ebd.: 121-129); zum Ausgleich unterstützen die Schwestern des Ehemannes ihre Schwägerin bei den rituellen Gaben von Bananenblattbündeln, die in großen Mengen unter Frauen transferiert werden (vgl. Weiner 1988: 119f.). Dieser Tausch bezieht also ein weit größeres soziales Feld ein, als der zwischen Unverheirateten: Ganze Verwandtschaftsgruppen treten hier in Beziehungen zueinander. Aus der Richtung des Ehemannes fließen Bananenblattbündel, und die Austauschenden sind Frauen; aus der Richtung der Ehefrau kommt Yams, und Männer nehmen den Tausch vor. Beide Tauschzyklen ergänzen einander und fördern das Ansehen der Beteiligten; es bedeutet einen großen Zuwachs an Ansehen für einen Mann, wenn die Brüder seiner Frau für ihn einen Yamsspeicher bauen, der die Fülle der Gaben aufnehmen kann (vgl. ebd.: 91).

Zugleich schließt diese Art von Tausch den Geschlechtsverkehr

aus – zumindest in der Repräsentation der Beziehung. Die Ehe dient dazu, im gemeinsamen Garten Yams anzubauen und Kinder aufzuziehen. Mit den Risiken und dem Spiel von *Kula* und vorehelichem Verkehr hat das wenig zu tun; hier ist ein höheres Maß an Verbindlichkeit gefragt. Sex wird natürlich weiter von Verheirateten praktiziert; aber aus der öffentlichen Darstellung der Beziehung ist er verbannt: Anderenfalls würde man eine verheiratete Person herabstufen und behaupten, die Ehe sei so unverbindlich und kapriziös wie der Sex davor. Diese Klassifizierung von Geschlechtsakten macht den Bruch zwischen diesen zwei Tauschtypen sinnfällig: Was vor der Ehe ein Mittel des sozialen Ansehens ist, wird innerhalb der Ehe tot geschwiegen und tabuisiert. Aus der Sicht der Trobriander sind Erotik und Sex in erster Linie Ausdruck bestimmter Tauschbeziehungen und nicht etwa Ausfluss einer gegengesellschaftlichen Individualität oder eines inneren Triebes.

Damit ist nicht gesagt, dass kein Trieb existiert; aber die Art, wie erotisches Verhalten motiviert und klassifiziert wird, wie es in das Ideensystem der Trobriander eingefügt wird, hat nichts mit Begriffen wie »Naturtrieb« oder einem rein »physiologischen Reiz« zu tun. Der Trieb ist ein sozialer.

Zugleich wäre es voreilig anzunehmen, dass alle erotischen Verhaltensweisen der Trobriander einen einheitlichen Schlüssel haben. Es ist ebenso gut denkbar, dass die Phänomene, die im Westen als »sexuell« klassifiziert werden, bei den Trobriandern keine einheitliche Kategorie bilden, sondern vielmehr unterschiedlichen Ideen zugeordnet sind. Die Stichwörter »Kommunikation« und »Tausch«, die ich als Oberbegriffe verwende, bezeichnen schließlich nicht allein erotisches Verhalten, sondern können ebenso zur Beschreibung des gesamten sozialen Daseins der Trobriander dienen.

Sobald die Kategorien von Tausch etwas differenzierter bestimmt werden, verliert sich das grundlegend Gemeinsame, das erotischen Handlungen in unserer Gesellschaft zugeschrieben wird: Vorehelicher Sex ist anders begründet, hat andere Abläufe und Konnotationen und kann anders behandelt werden, als ehelicher. Die Fortpflanzung wiederum stellt eine eigene Kategorie dar: Obwohl die Trobriander den Geschlechtsverkehr als eine notwendige Bedingung für das Zeugen eines Kindes ansehen¹, ist es das Eingreifen der Toten, durch das ein

1 Dieser Punkt ist umstritten. Malinowski schreibt mit soliden Nachweisen, dass die Trobriander die biologische Vaterschaft nicht kennen (vgl. Malinowski 1929: 179–186). Spätere Autoren haben dem widersprochen (vgl. Senft, pers. Mitt., in Sprenger 1997: 61). Annette Weiner hat gezeigt, dass

Kind in die Welt kommt: Geisterkinder werden von den Ahnen der Mutter – nicht des Vaters – von der Toteninsel Tuma ausgeschied und pflanzen sich in der Gebärmutter ein (vgl. ebd.: 170-174). Somit gehört die Fortpflanzung ebenfalls nicht zum selben Bereich wie der Geschlechtsverkehr. Während der Geschlechtsverkehr eine Kommunikation mit einem anders geschlechtlichen Partner ist, beruht die Fortpflanzung auf der Kommunikation mit den Toten aus der Linie der Frau. Phänomene, die im westlichen Verständnis unter den Oberbegriff »Sexualität« klassifiziert werden, sind bei den Trobriandern Teile verschiedener, einander oft ausschließender Bereiche (vgl. Sprenger 1997).

Der Stand der Dinge

Aus dem, was wir über die Kultur der Trobriander oder der Sambia wissen, lässt sich keine Moral ziehen. Das ist unbequem, denn bis zum heutigen Tag ist auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit »Sexualität« und »Kultur« eng an Moraldebatten geknüpft. Die Forschungen und Theorien, die vom Konstruktivismus eines Foucault und eines reformierten Feminismus geprägt wurden, bilden dabei keine Ausnahme. Das zeigt sich nicht zuletzt in den zahlreichen neueren ethnologischen Studien, die diese Ansätze aufnehmen (vgl. etwa Caplan 1987; Jackson/Cook 1999; Manderson/Liamputtong 2002).

Im Feld der Kultur- und Geisteswissenschaften dominieren derzeit die Ansätze der *Gender Studies* und der *Queer Theory*; die Ethnologie bildet dabei keine Ausnahme. Beide Richtungen leiten sich letztlich von der feministischen und konstruktivistischen Kritik an der Ideologie der westlichen Moderne ab: Den klassisch modernen Ideen von naturgegebener Sexualität und unverrückbarer sexueller Identität setzen sie vielfältig gefächerte neue Ansätze entgegen. In ihnen erscheint das Sexuelle und Erotische, ebenso wie Geschlecht und Körper, als Teil kultureller und persönlicher Bedeutungssysteme. Die Bedeutung von erotischen Akten und Ideen lässt sich demzufolge einzig aus dem Wechselspiel zwischen kulturell vorgegebenen Kategorien und ihrer Verwendung durch einzelne Personen und Gruppen ableiten.

die Rolle des Vaters als Erzeuger je nach dem Einzelfall als selbstverständlich genommen oder abgestritten wird (vgl. Weiner 1976: 122). In jedem Fall lässt sich sagen: Der Vater ist für die Zeugung nicht entscheidend, aber seine soziale Rolle ist von großer Bedeutung für das Aufwachsen des Kindes.

Speziell die *Queer Theory*, die aus Teilen der Schwulen- und Lesbenbewegung entstand, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Ränder der Norm und die vermeintlichen sexuellen Minderheiten zu fokussieren: Ihr geht es vor allem darum, die zahlreichen Varianten, Facetten und Verwandlungen erotischen Begehrens aufzuzeigen. »Schwul« ist hierbei nicht allein eine Form sexuellen Begehrens, sondern auch eine spezifische Haltung zur Gesellschaft und zur eigenen Identität (vgl. Hall 2003).

Viele dieser Ansätze haben EthnologenInnen in ihrer Arbeit inspiriert und sind von ihnen weiterentwickelt worden. Dazu gehört auch die Behandlung der persönlichen Erfahrungen der ForscherInnen, die erotische Subjektivität bei der Forschung (vgl. Kulick/Willson 1995). Oft zeigte sich aber, wie schwierig es ist, diese Theorien zu verallgemeinern: So aufschlussreich und Einsicht erbringend viele Elemente der *Queer Theory* und der *Gender Studies* für moderne Gesellschaften sind, so problematisch ist ihre Übertragung auf nicht-moderne. Ein auffallend hoher Anteil von EthnologenInnen, die diese Konzepte am ausdrücklichsten und erfolgreichsten verwenden, sind in urbanisierten und industrialisierten Gesellschaften tätig.

Das liegt auch im klaren moralischen Impetus von *Gender Studies* und *Queer Theory* begründet. Beide kämpfen gegen einen konservativen Essentialismus im westlichen Denken, der Geschlecht und erotische Neigung als quasi durch die Natur festgelegt behandelt; danach sind Personen entweder Männer oder Frauen, und sie sind es eben aufgrund ihrer Körper; sie sind entweder heterosexuell, schwul oder bisexuell, und auch das ist ein unverrückbarer Bestandteil ihres Daseins – möglicherweise sogar Teil ihres genetischen Codes. Das alles ist oft mit einer Serie von Festlegungen verbunden, mit der Annahme von Charaktereigenschaften, und mit speziellen gesellschaftlichen Rollen. Wichtiger aber ist noch: Diese Begriffe beanspruchen Wahrheit und werden somit zu Machtinstrumenten im Dienst einer Ideologie, die auf Normierung und Kontrolle aus ist.

Gender Studies und *Queer Theory* richten sich gegen diese Festlegungen: Beide Theorierichtungen streben danach, geistige Freiräume zu schaffen, die sich parallel zu sozialen und legalen Freiräumen entwickeln sollen.

Für beide Richtungen haben sich ethnographische Daten als fruchtbar erwiesen. Durch die verschiedene Definition von Mann und Frau in nicht-westlichen Kulturen, wie auch durch die Varianz erotischen Verhaltens und seiner gesellschaftlichen Bewertung in Gesellschaften wie den Sambia, ließ sich eines zeigen: Das Wesen des Menschen ist vielfältiger, als westliche Wissenschaft und westliche Politik

das noch vor wenigen Jahrzehnten glaubten. Doch viele der neuen TheoretikerInnen zogen daraus einen Schluss, der letztlich der westlichen Moral entspricht: Der Mensch ist frei, auch in seiner Geschlechtlichkeit und seinem Begehren. Dieses Argument hat im westlich-modernen Kontext absolute Berechtigung; der Begriff der Freiheit ist ein zentraler Wert einer Gesellschaft mit individualistischer Ideologie und einem partizipatorisch-demokratischen Politikverständnis.

Doch nicht nur ethnographische Daten belegen, dass »Konstruktion« nicht mit »Freiheit« gleichzusetzen ist – ein Punkt, auf den auch viele *Gender*- und *Queer*-TheoretikerInnen bestehen (vgl. Bristow 1997: 221–223). Geht man in den Kulturvergleich, dann erscheint die Besessenheit mit »Freiheit« als Absonderlichkeit des Westens, die nichts zum Verständnis fremder Gesellschaften beiträgt. »Freiheit«, dieses reichlich verschwommene Wort, gehört nicht so zwangsläufig zur »Natur« des Menschen, wie uns das die Ideologen der Moderne weismachen wollen. Auf die Feststellung, dass andere Menschen anders sind, folgt nicht zwangsläufig, dass man selbst freier zu sein habe. Ebenso unangemessen ist die Annahme, dass Gesellschaften sich in Verhältnissen von »Macht und Widerstand«, so die Standardformel der Postfoucaultianer, erschöpfen; Gesellschaften auf das Wechselspiel der Macht zu reduzieren hieße, ihnen die Besonderheit ihres jeweiligen Denkens und ihrer Begriffswelt abzuerkennen.

Vielmehr zeigt sich, dass jede Gesellschaft ihre eigenen Konstrukte zu Geschlecht oder Begehren entwirft. Jede Gesellschaft regelt die Beziehungen zwischen Geschlechtern – nicht als Naturgegebenheiten, sondern als Methode, Personen zu klassifizieren – und definiert sie nach bestimmten Werten. Die Konstrukte von Geschlecht und Person sind so angelegt, dass sie bestimmte Handlungsspielräume und Einschränkungen bieten, Varianten hervorbringen und sich differenzieren. Auch sind sie in der Lage, sich über lange Zeiträume zu verändern: Die Gesellschaft fungiert nicht als monolithischer Machtapparat, sondern als Sprache und Spielfeld. Zugleich sind diese Konstrukte notwendig: Ohne eine Methode, Personen zu klassifizieren, die auf breiter Basis geteilt wird, können soziale Beziehungen nicht funktionieren. Ohne sie kann es kein soziales Zusammensein geben. Das gilt nicht allein für die Klassifizierung von Personen von Außen, sondern auch für die Wahrnehmung des Selbst, die Identifikation als Person. So entfaltet sich selbst das erotische Verhalten im Rahmen von Werten und Konstrukten.

Diese Konstrukte erschaffen den Einzelnen als gesellschaftliches Wesen. Auch wenn ein Einzelner sich außerhalb der Normen setzt, bedeutet das nicht, dass er oder sie (oder was auch immer) sich außer-

halb der Begrifflichkeit der Gesellschaft bewegt – auch »Opposition«, »Außenseiter« und »Abweichler« haben in unserer Ideologie eine spezifische Wertigkeit. Das politisch-moralische Projekt der *Queer*- und *Gender*-Bewegungen besteht also weniger in einem Befreiungskampf wahrhaftiger Individuen gegen eine repressive Gesellschaft, als im Ausspielen bestimmter kultureller Werte gegen andere.

Damit soll nicht gesagt sein, dass die Argumente der *Queer*- und *Gender*-Theorien falsch sind; im Gegenteil, selten gab es Kulturtheorien, die so selbstreflexiv und flexibel vorgingen. Ihre Ansätze ermöglichen, kombiniert mit ethnologischen Methoden und Gedanken, ein tieferes Verständnis von sexuellem Verhalten in nicht-westlichen oder nicht-modernen Gesellschaften. Dieses Verständnis erfordert jedoch eine Anerkennung der Fremdheit des Fremden. Ethnologische Erkenntnis ist ebenso beschränkt wie jede andere Form des Wissens. Doch die Erkenntnis des Fremden kann vermehrt werden, wenn man darauf verzichtet, in ihm eine Parabel über das Eigene zu sehen.

Wenn wir »Sexualität« und Geschlechtlichkeit als Zeichensystem wahrnehmen, als Teil einer spezifischen Gesellschaft, lässt sich auch die unausrottbare Debatte über »Natur« und »Kultur« in einem anderen Licht sehen. Wo die Grenze zwischen diesen Bereichen liegt, ist schwer zu ermitteln – besonders, wenn man bedenkt, dass selbst »Natur« ein kulturell definierter Begriff ist. Sicherlich ist es sinnvoll, im erotischen Begehren nicht einen Naturtrieb wie den Hunger zu sehen, sondern eine Anlage wie das Sprechen: Trotz der Unterschiedlichkeit der Sprachen scheint jeder Mensch, der dazu in der Lage ist, die Neigung zu besitzen, eine Sprache zu lernen. Eine Bedingung dafür ist aber das Leben in einer Gemeinschaft, die diese Sprache teilt. Ähnlich universal mag die Anlage sein, Methoden erotischer Erregung und genitaler Befriedigung zu erlernen, inklusive des Geschlechtsaktes. Doch erotische Akte, Zeichen und Vorstellungen erhalten ihre Bedeutung durch ihre Position im System von Werten, Bedeutungen und Zeichen einer spezifischen Kultur. Am Beispiel der Trobriander habe ich versucht zu zeigen, wie eine solche Positionierung aussehen kann.

Die Debatte um »Natur« und »Kultur« hingegen ist ein Produkt unserer eigenen Gesellschaft, in der unentwegt gefragt wird: Wie können wir unser Gesellschaftssystem der Natur des Menschen angleichen? Jeder Standpunkt in dieser Debatte, sei er natur- oder kulturwissenschaftlich motiviert, neigt dazu, in reine Ideologie umzuschlagen. Das zweideutige Unterfangen der Ethnologie ist es dagegen, das Unverständliche zu suchen und zu vermitteln. In Bezug auf das Sexuelle

und das Geschlecht leistet sie einen bedeutenden Beitrag; ihre volle Tragweite aber hat sie bisher noch nicht realisiert.

Literatur

- Abramson, A. (1987): »Beyond the Samoan Controversy in Anthropology. A History of Sexuality in the Eastern Interior of Fiji«. In: P. Caplan (Hg.), *The Cultural Construction of Sexuality*. London, S. 193-216.
- Bachofen, J. J. (1975) [1861]: *Das Mutterrecht*. Frankfurt am Main.
- Bristow, J. (1997): *Sexuality*. London.
- Caplan, P. (Hg.) (1987): *The Cultural Construction of Sexuality*. London.
- Diderot, D. (1961) [ca. 1775]: »Nachtrag zu »Bougainvilles Reise« oder Gespräch zwischen A. und B. über die Unsitte, moralische Ideen an gewisse physische Handlungen zu knüpfen, zu denen sie nicht passen«. In: Ders., *Philosophische Schriften II*, hg. von Theodor Lücke. Berlin, S. 195-237.
- Dumont, L. (1990): *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt am Main.
- Ford, C. S./Beach, F. A. (1951): *Patterns of Sexual Behavior*. New York.
- Foucault, M. (1976): *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main.
- (1986a): *Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main.
- (1986b): *Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich*. Frankfurt am Main.
- Freeman, D. (1983): *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Mass. (dt.: *Liebe ohne Aggression. Margaret Meads Legende von der Friedfertigkeit der Naturvölker*. München: 1983).
- Fricker, R./Lerch, J. (1976): *Zur Theorie der Sexualität und Sexualerziehung*. Weinheim.
- Hall, D. E. (2003): *Queer Theories*. Basingstoke.
- Herd, G. H. (Hg.) (1984): *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley.
- (1987): *The Sambia. Ritual and Gender in New Guinea*. New York.
- (1994) [1981]: *Guardians of the Flutes. Vol. 1: Idioms of Masculinity*. Chicago.
- Herd, G. H./Stoller, R. (1990): *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*. New York.

- Jackson, P. A./Cook, N. M. (Hg.) (1999): *Genders & Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai.
- Karsch-Haack, F. (1911): *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München.
- Kinsey, A. C./Pomeroy, W. B./Martin, C. E. (1964): *Das sexuelle Verhalten des Mannes*. Berlin. (zuerst: *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: 1948.)
- Knauff, B. M. (1993): *South Coast New Guinea Cultures. History, Comparison, Dialectic*. Cambridge.
- Krauss, F. S. (1904-1913): *Anthropophyteia. Jahrbuch für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der menschlichen Moral*. Leipzig.
- Kohl, K.-H. (1986) [1981]: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*. Frankfurt am Main.
- Krafft-Ebing, R. von (1984) [1886/1912]: *Psychopathia sexualis. Vierzehnte, vermehrte Aufl.*, hg. von Dr. Alfred Fuchs. München.
- Kulick, D./Willson, M. (Hg.) (1995): *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London.
- Malinowski, B. (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London. (dt.: *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt am Main: 1979.)
- (1929): *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*. New York. (dt.: *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien*, Zürich: 1930.)
- Manderson, L./Liamputtong, P. (Hg.) (2002): *Coming of Age in South and Southeast Asia*. Richmond.
- Marshall, D. S./Suggs, R. C. (Hg.) (1971): *Human Sexual Behavior. Variations in the Ethnographic Spectrum*. New York.
- Mead, M. (1934): *Sex and Temperament in three Primitive Societies*. New York. (dt.: *Geschlecht und Temperament in drei primitiven Gesellschaften*, 2. Auflage. München: 1971.)
- (1978) [1928]: *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth. (dt.: *Kindheit und Jugend in Samoa*. München: 1965.)
- Moore, H. L. (1994): *A Passion for Difference*. Cambridge.
- Morgan, L. H. (1878): *Ancient Society*. New York.
- Murray, S. O./Roscoe, W. (1998): »Preface: »All very confusing««. In: Dies. (Hg.), *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. Houndsmills, S. xi-xxii.
- Orans, M. (1996): *Not Even Wrong*. Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans. Novato.
- Ortner, S. B./Whitehead, H. (Hg.) (1981a): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge.

- (1981b): »Introduction: Accounting for Sexual Meanings«. In: Dies. (Hg.), *Sexual Meanings*. Cambridge, S. 1-27
- Platenkamp, J. D. M. (1999): »Natur als Gegenbild der Gesellschaft, Ethnologische Betrachtungen zu einer paradoxen Idee«. In: R.-E. Mohrmann (Hg.), *Argument Natur – was ist natürlich?* Münster, S. 5-16.
- Priest, R. J. (2001): *Missionary Positions: Christian, Modernist, Post-modernist*. *Current Anthropology* 42 (1): S. 29-68.
- Reich, W. (1935): *Der Einbruch der Sexualmoral*. Kopenhagen.
- (1971) [1930/1949]: *Die sexuelle Revolution*. Frankfurt am Main.
- Schidlof, B. (1908): *Das Sexualleben der Australier und Ozeanier*. Leipzig.
- Senft, G. (1995): »»Noble savages« and »The Islands of Love«: Trobriand Islanders in »popular publications««. In: C. Baak, M. Bakker/D. van der Meij (Hg.), *Tales from a Concave World. Liber amicorum*. Leiden, S. 480-510.
- (1997): Persönliche Mitteilung, zit. in Sprenger.
- Sprenger, G. (1997): *Erotik und Kultur in Melanesien. Eine kritische Analyse von Malinowskis »The Sexual Life of Savages«*. Münster.
- Weeks, J. (1986): *Sexuality*. Chichester.
- Weiner, A. B. (1976): *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin.
- (1988): *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York.

