

Emotion und Kultur: Einige Grundfragen

Birgitt Röttger-Rössler

Institut für Ethnologie, Theaterplatz 15, D-37073 Göttingen

Emotion and Culture. Some Basic Questions

Abstract. The anthropological literature on emotions is still governed by a dichotomous view of emotions as either primarily biological and thus universal or as primarily socio-cultural and thus particular in nature. Most attempts to theorize emotions tend to reduce them to one side or the other of this old nature-culture opposition, only some very few recent approaches intend to overcome these forms of reductionism. In this article the author reviews critically some of the most basic assumptions on emotions within the anthropological literature and tries to formulate an alternative view of emotion as complex, multi-layered bio-cultural process, which can be studied effectively only through interdisciplinary cooperation.

[emotion, mind and body; anthropological theory; concepts of love; Southeast Asia; Europe]

I

Die Aufgabe der Ethnologie innerhalb der interdisziplinären Erforschung menschlicher Emotionen liegt in der Aufdeckung der kulturspezifischen Besonderheiten emotionalen Verhaltens. Damit steht die Frage nach dem Verhältnis von Emotion und Kultur im Mittelpunkt, d. h. die Frage danach, ob und inwieweit Emotionen durch kulturelle Faktoren modelliert werden.

Innerhalb der ethnologischen Emotionsforschung lassen sich diesbezüglich zwei theoretische Hauptpositionen voneinander unterscheiden, in denen sich letztlich die altbekannte Körper-Geist-Dichotomie widerspiegelt. Ein Teil der rezenten Emotionsstudien basiert auf der Annahme, dass Emotionen primär biologisch konstituiert sind und durch kulturelle Faktoren lediglich beeinflusst und variiert werden. Die Vertreter dieser Position – in der Ethnologie sind das vor allem Melford Spiro (1984), Eleanor Gerber (1975), Karl Heider (1991) – postulieren die Existenz einer Anzahl universaler Basis- oder Primäremotionen, die im „Affektprogramm“ des Menschen verankert sind und durch bestimmte Auslöser automatisch in Gang gesetzt werden, wobei diese Auslöser jedoch zum Teil kulturell unterschiedlich definiert sein können. Die Basisemotionen werden als Rohmaterial angesehen, das durch kulturelle Faktoren überformt und ausgestaltet wird, in der Essenz aber kulturunabhängig ist. Allerdings herrscht

Uneinigkeit darüber, wieviele universale Basisemotionen es gibt und was überhaupt als Basisemotionen anzusehen ist.¹ Sind Basisemotionen vorrangig diejenigen, die innerhalb der menschlichen Ontogenese als erste auftreten,² oder diejenigen, die den größten evolutionären Adaptionswert haben³ oder diejenigen, die sich konsistent – etwa über ähnliche Gesichtsausdrucksmuster⁴ – in allen Kulturen wiederfinden lassen etc.?⁵

Die diesem Ansatz entgegengesetzte Position besteht darin, Emotionen als primär kulturell konstituiert anzusehen. Die Vertreter dieser Richtung – hier wären Namen wie Catherine Lutz (1988), Michelle Rosaldo (1984) und Owen Lynch (1990) zu nennen – gehen davon aus, dass Emotionen in erster Linie Einschätzungen, Bewertungen sind: Was ein Mensch in einer bestimmten Situation fühlt, wird strukturiert durch sein Verständnis, seine Bewertung der Situation und ist somit abhängig von den kulturellen Konzeptionen, die ihm diesbezüglich zur Verfügung stehen. So definiert Owen Lynch (1990: 93) Emotionen folgendermaßen: “They are culturally categorized and conceptualized nonspecific feeling states concerned with appraisals by a self in relation to persons, things, or events.” Die physiologischen Erregungen werden als sekundär angesehen. Sie gelten als unspezifisches Fundament, das erst durch kulturabhängige kognitive Bewertungsprozesse zu spezifischen Emotionen wird.

Gegenwärtig mehren sich innerhalb der Ethnologie die Forderungen danach, nicht länger darüber zu debattieren, welcher Seite das Primat bei der Entstehung von Emotionen zukommt, sondern emotionale Phänomene als eine Synthese aus biologischen und kulturellen Faktoren zu begreifen und zu beschreiben (s. z. B. Hinton 1993, 1999; Leavitt 1996).

¹ So unterscheiden Ekman/Friesen (1975) sechs Basisemotionen, Izard/Buechler (1980) zehn, Plutchik (1984) acht, während manche wie Frijda (1993, Kap. 4) und Kemper (1981) argumentieren, dass sich Emotionen letztlich nur in zwei basale Kategorien einteilen lassen – nämlich angenehme und unangenehme Gefühle.

² Untersuchungen über die Entwicklung von Emotionen in der vorsprachlichen Kindheit stellen drei Emotionen als fundamental heraus. Für das Überleben eines Säuglings ist es elementar, Stress in Form von Missempfinden oder Furcht zu kommunizieren (durch Schreien) sowie auch Wohlbefinden (Freude) auszudrücken (durch Lächeln), wodurch vor allem die Bindungen zu Bezugspersonen gefestigt werden. Bedeutsam ist weiterhin der Lernbereitschaft signalisierende Ausdruck von Interesse. Die Emotion „Überraschung/Erstaunen“ (*surprise*) spielt hier eine zentrale Rolle, sie erleichtert die Assimilation von Informationen (Emde 1984: 80). Vgl. Hiatt (1978).

³ So betrachtet z. B. Plutchik (1984) diejenigen Emotionen als basal, die mit denjenigen biologisch determinierten Verhaltensmustern korrespondieren, denen zentrale Funktionen für den Fortbestand der Art zugesprochen werden.

⁴ Siehe z. B. Ekman/Friesen (1975); Izard (1971); Tomkins (1962, 1963).

⁵ Vgl. auch Jaak Panksepp (1989), der argumentiert, dass sich vier neurale Schaltkreise identifizieren und mit vier Basisemotionen korrelieren lassen: Erwartung oder Begehren; Furcht; Wut; Panik oder Schmerz.

Hier entsteht aber die Frage nach der methodischen Umsetzbarkeit: Um das Wechselspiel von biologischen und sozio-kulturellen Faktoren zu erfassen, muss man diese klar voneinander trennen können. Nicht zuletzt deshalb werden sich wohl diese Forderungen nach dem Aufdecken der „bio-kulturellen Prozesse“ hauptsächlich auf Lippenbekenntnisse beschränken. Ganz abgesehen davon, dass die Ethnologie nicht über das theoretische und methodische Potenzial verfügt, Derartiges zu leisten. Der Beitrag, den die Ethnologie zur Erhellung der bio-kulturellen Dialektik leisten kann, liegt in der Aufdeckung der Kulturspezifität emotionaler Phänomene. Die Ethnologie sollte versuchen aufzuzeigen, wie Kulturen das im menschlichen Organismus angelegte affektive System zu komplexen sozialen Informationssystemen ausbauen. Allerdings darf sie sich, wenn sie zu fachübergreifenden theoretischen Fragestellungen beitragen will, nicht – wie sie es häufig tut – auf eine kulturrelativistische Position zurückziehen und Kulturen sowie deren emotionale Systeme nur innerhalb ihrer eigenen Logik beschreiben.

II

Schaut man sich an, wie Ethnologen – und zwar beider Richtungen, der universalistischen sowie der konstruktivistischen – sich dem Phänomen „Emotion“ methodisch annähern, so lässt sich ein eklatantes Übergewicht an Studien feststellen, die sich mit der sprachlichen Repräsentation von Emotionen beschäftigen – etwa in Form der Erhebung lokaler Emotionsvokabularien.⁶ Dies mag zum einen darin begründet sein, dass die Untersuchung der sprachlichen Ausdrucksformen von Emotion einen methodisch relativ leichten Zugang zu den Emotionskonzeptionen einer anderen Kultur darstellt, zum anderen basiert dieses Vorgehen aber auf der impliziten Annahme, dass dominante kulturelle Konzepte stets linguistisch und lexikalisch repräsentiert sind. Eine Annahme, die zur Nichtbeachtung non-verbaler Repräsentationsformen führt und somit stark hinterfragbar ist.⁷

⁶ Einer großen Anzahl von Untersuchungen indigener Emotionsvokabularien (z. B. Gerber 1975; Lutz 1982, 1988; White 1980; Boucher/Brandt 1986; Heider 1991) stehen verhältnismäßig wenige Studien gegenüber, die sich Emotionen in der sozialen Interaktion zuwenden. Zu den Ausnahmen zählen Trawick 1990 und Bennett 1990; die Studie von Myers 1986 und die Arbeit von Wikan 1990. Eine Mittelstellung nehmen Diskursanalysen ein (siehe z. B. die Beiträge in Abu-Lughod/Lutz 1990), die sich z. T. auf konkrete soziale Diskurse und somit auch auf soziale Interaktionen beziehen. Ein gutes Beispiel einer kontextbezogenen Analyse emotionaler Diskurse bildet die Studie von Hermann 1995.

⁷ Vgl. Lyon (1995: 248), die dieses *ideational bias* als eine Konsequenz des Kulturbegriffes betrachtet, der die konstruktivistische Richtung der gegenwärtigen Ethnologie dominiert und Kultur in erster Linie als ein System von Bedeutungen auffasst. Emotionen werden auf Basis dieses Kulturmodells als Symbole verstanden, deren Sinn es zu entschlüsseln gilt, woraus eine starke Betonung der ideellen, gedanklichen Ebene und eine Vernachlässigung der materiellen bzw. körperlichen sowie sozialen Dimension von Emotionen resultiert. Zur Kritik am kulturellen Konstruktivismus siehe weiterhin Lyon/Barbalet 1994; Reddy 1997; Leavitt 1996; Hinton 1993; Gergen 1995.

Im Zentrum der Interpretationen der Emotionslexika unterschiedlicher Sprachen steht bei einem Großteil der Studien die Frage nach der Relation zwischen Emotionsbegriffen und emotionalen Erfahrungen. Konkreter formuliert, die Frage, ob sich aus der Tatsache, dass Menschen in verschiedenen Kulturen emotionales Erleben unterschiedlich beschreiben und benennen, folgern lässt, dass sie auch unterschiedlich empfinden, unterschiedliche emotionale Erfahrungen machen.

Vertreter des biologisch- universalistischen Ansatzes würden diese Frage mit einem klaren „Nein“ beantworten. Sie schreiben kulturellen Emotionsmodellen eine rein referentielle und performative Funktion zu: Emotionstermini dienen z. B. lediglich dazu, innere Zustände zu benennen und diese anderen Personen mitzuteilen. Sie beeinflussen jedoch nicht das emotionale Erleben selbst, dieses wird als universal gleich betrachtet. Die Anlässe/Auslöser, die Menschen beispielsweise Wut empfinden lassen, können von Kultur zu Kultur unterschiedlich sein, das Erleben der Wut ist jedoch gleich, es beruht auf den gleichen neuro-physiologischen Prozessen.

Vertreter des kulturellen Konstruktivismus würden diese Frage jedoch bejahen. Sie weisen die Vorstellung, dass es ein vom Denken unabhängiges Fühlen/Erleben geben könne, zurück. Sie definieren körperliches Fühlen als Resultat mentaler Vorgänge und sprechen in diesem Zusammenhang vom „mindful body“ oder von „embodied thoughts“ (Rosaldo 1984: 138). Denkt man diese Position konsequent weiter, so würde dies bedeuten, dass Emotionen, die im Vokabular einer Sprache und im Gesamtdesign einer Kultur nicht enthalten sind (für die es also keine kulturellen Modelle gibt), nicht erlebt werden können.

Ein Beispiel aus Robert Levys (1973; 1984) Untersuchungen in Tahiti soll diesen Punkt konkretisieren: Levy stellte fest, dass die emotionale Domäne des sich *traurig/deprimiert/einsam*-Fühlens (z. B. nach dem Verlust eines geliebten Menschen) in Tahiti unterentwickelt, oder wie Levy es nennt, „hypocognized“ ist. (Levy 1984: 227) Levy fand keine eindeutigen Termini, die Gefühle wie *Trauer/Einsamkeit* repräsentieren. Wenn sich Tahitianer in Situationen befanden, die Levy als traurig definieren würde, benutzten sie zur Beschreibung ihrer Gefühle sehr unspezifische, vage Begriffe wie „sich unruhig, unangenehm, sich schwer oder antriebslos“ fühlen. Diese Begriffe enthalten keine Hinweise auf externe soziale Ursachen für die Emotion und machen es somit möglich, dass diese Zustände auch als Krankheit oder Folgen magischer Handlungen interpretiert werden können. Dies ist in Tahiti regelmäßig der Fall, wenn solch ein sich „schwer“- Fühlen nach dem Tod eines Menschen beispielsweise zu lange anhält. Auch das soziale Verhalten nach dem Tod einer nahe stehenden Person, so wie Levy (1973: 288–306) es schildert, zeigt, dass es in Tahiti für tiefe, lang andauernde Trauer keinen Raum gibt, sondern dass im Gegenteil derartige Gefühle schnell überwunden werden sollen. Ähnliches beschreibt auch Catherine Lutz für die Ifaluk, die Bewohner eines kleinen, zu den Karolinen (Mikronesien) zählenden Atolls. Sie registrierte, dass das Verhalten der Ifaluk nach einem Todesfall darauf ausgerichtet ist, die mit dem Verlust verbundenen negativen Gefühle möglichst schnell zu überwinden

und nicht allzu lange und intensiv an die verstorbene Person zu denken (Lutz 1988: 126 f.). Auch sie stieß innerhalb des Emotionsvokabulars der Ifaluk auf keine den englischen Begriffen “sadness” und “grieve” äquivalente indigene Termini (Lutz 1988: 125).

Lässt sich aber aus der Hypokognition dieses emotionalen Bereiches schließen, dass Tahitianer und Ifaluk unter dem Verlust einer ihnen nahestehenden Person weniger leiden als Menschen in anderen Kulturen? Aus der kognitiven Ethnologie kommt von Roy D’Andrade (1995: 224) auf diese Frage die Antwort, dass ein bewusstes Erleben/Erfahren von Emotionen, die kulturell nicht elaboriert sind, unmöglich ist. Kulturell unspezifizierte Gefühle werden ihm zufolge lediglich als physische, somatische Reaktionen erfahren. Es gibt für diese Gefühle keine kognitiven Modelle und somit für die Menschen, die sie eventuell erfahren, keine Möglichkeiten sie zu interpretieren, einzuordnen, sie bewusst zu erleben und auszuleben.⁸

Vor einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser These ist es jedoch erforderlich zu klären, was die kognitive Ethnologie unter einem „kulturellem Modell“ versteht. In Anlehnung an die Kognitionswissenschaften geht sie davon aus, dass Menschen in der ständigen Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt mentale Abstraktionen (so genannte Schemata/Modelle) von dieser externen Welt ausbilden, die es ihnen ermöglichen sich in dieser zu orientieren und zu verhalten. Unter einem *kulturellen Modell* versteht die kognitive Ethnologie intersubjektiv geteiltes Wissen, das aus einer überschaubaren Anzahl von flexibel miteinander vernetzten kognitiven Informationseinheiten (Schemata) besteht. Die mentalen Modelle, die ein Mensch in der Interaktion mit seiner Umwelt von dieser ausbildet, sind aber nur zum Teil kultureller Art, im Sinne geteilter Intersubjektivität. Zum anderen Teil handelt es sich auch um idiosynkratische Konstrukte, d. h. um mentale Schablonen, die ein Mensch aufgrund persönlicher Erfahrung bildet und die er nicht mit anderen Personen teilt (Strauss/Quinn 1997: 102–108; Strauss 1992). Solche idiosynkratischen Modelle können z. B. die „kognitiven Landkarten“ darstellen, mittels derer sich ein Mensch in seiner Stadt orientiert: So wird ein erwachsener Mann und Autofahrer sich mittels anderer mentaler Schablonen in seinem Stadtviertel bewegen als Kinder, die das selbe räumliche Umfeld aufgrund anderer Kriterien (Kletterbäume, Balanciermauern, Möglichkeiten zum Aufzeichnen von Hüpfkästchenspielen etc.) gliedern und durchqueren. Diese idiosynkratischen Modelle enthalten zwar auch diverse kulturelle Schemata (Ver-

⁸ In Anlehnung an Levy (1984) geht D’Andrade davon aus, dass im Verlauf des Internalisationsprozesses angeborene *primary appraisals* durch kulturell konstituierte *secondary appraisals* überlagert und modifiziert werden, wobei er unter *appraisal* die Aktivierung eines Schemas versteht. “The major effect of culture on the experience of emotion appears to occur as a result of the secondary appraisal system. Where, as in the case of sadness in Tahiti, an emotion is unspecified by any secondary cultural appraisal, the person will *not* have the fully conscious experience of the emotion. Instead, the unexplicated feeling is likely to be experienced as physical, somatic reaction” (D’Andrade 1995: 224).

kehrsregeln, Hüpfkästchenspiel etc.), aber diese sind auf individualspezifische Weise miteinander verknüpft und repräsentieren somit keine intersubjektiv geteilten Modelle. Wichtig ist weiterhin, dass kulturelle Modelle (im Gegensatz zu kulturellen Theorien) kein explizites, ausformuliertes und kohärentes, sondern implizites Wissen darstellen, das in der Regel informal erlernt bzw. unbewusst im Verlaufe der Sozialisation internalisiert und habitualisiert wird. Kulturelle *Emotionsmodelle* stellen eine von vielen verschiedenen Formen kultureller Modelle dar. Sie repräsentieren das kulturelle Wissen über einen bedeutenden Bereich menschlicher Existenz, nämlich die biologisch verankerte Tatsache, dass Menschen ihre Umwelt und die sozialen Beziehungen, in die sie eingebettet sind, stets auch in leiblicher bzw. affektiver Form – als “embodied agents” – antizipieren.⁹

Kehren wir nun zurück zu der These von D’Andrade, die besagt, dass es kein bewusstes Erleben von Emotionen gibt, die nicht kulturell kategorisiert und ausformuliert sind.

Aus dieser These ergeben sich für mich zunächst zwei Fragen:

1. Sind wirklich nur die Bereiche somatischer Erfahrung als Emotionen klassifizierbar, die mit expliziten kognitiven Modellen korreliert sind? Unterliegt dieser These nicht ein “cognitive bias”? Ist nicht die somatische Dimension ebenso Gegenstand kultureller Modellierung? Seitens ethnologischer *embodiment*-Theoretiker kommt auf diese Frage die Antwort, dass auch somatische Formen der Wahrnehmung als Emotion zu verstehen sind. Dies wirft allerdings die Frage nach der Grenzziehung auf: Wird hiermit nicht alles zur Emotion und diese somit letztlich unfassbar?
2. Wie lässt sich methodisch feststellen, ob ein bestimmter emotionaler Bereich kulturell hypo- oder hyperkognisiert ist? Hierzu bedarf es eines Rasters emotionaler Kategorien, deren kulturelle Elaboration oder auch Ausblendung dann im spezifischen Fall untersucht werden kann. Dieses Raster könnte das Modell der Basisemotionen liefern, was allerdings erfordern würde, dass diese eindeutig definiert werden (s. o.). Eine andere Möglichkeit bestände im Durchführen eines kontrastiven Vergleichs zwischen zwei oder mehr Kulturen. Wobei es dann aber nicht – in bester kulturellrelativistischer Tradition – bei einer positivistischen Bestandsaufnahme der kulturell elaborierten Emotionsmodelle bleiben dürfte, sondern auch die Bereiche wechselseitig mit in den Blick genommen werden müssten, die in den jeweiligen Kulturen *nicht* durch spezifische Emotionsmodelle markiert sind.

⁹ Vgl. Lyon/Barbalet (1994: 54), die betonen: “Persons do not simply experience their bodies as external objects of their possession or even as an intermediary environment which surrounds their being. Persons experience themselves simultaneously *in* and *as* their bodies. We all do this especially when we feel the reality of our presence in the world: emotion is central to an understanding of the agency of embodied praxis.”

III

Im Folgenden möchte ich die angesprochenen Fragen an einem Beispiel aus meinen eigenen Untersuchungen in Indonesien konkretisieren.¹⁰ Die im Süden der indonesischen Insel Sulawesi beheimateten islamischen Makassar kennzeichnen sich durch eine ausgeprägte Geschlechtersegregation: männliche und weibliche Aufgaben- und Lebenssphäre sind weitgehend voneinander getrennt, wenngleich sie auch als einander komplementär und gleichwertig konzipiert sind. D. h. Männer und Frauen werden einander nicht über- oder untergeordnet, sie spielen differente, aber gleichwertige Rollen in der Gesellschaft. Ehen werden in dieser Gesellschaft idealiter durch die Familien arrangiert und nicht auf Basis persönlicher Neigung geschlossen. In Zusammenhang hiermit steht eine strikte Tabuisierung der Interaktion zwischen jungen heiratsfähigen Männern und Frauen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass es in dieser Gesellschaft kein exponiertes „Verliebtheitsmodell“ gibt, das ja auch in unserer Kultur geschichtlich erst ein relativ rezentes Phänomen darstellt.¹¹ In der Regel kennen sich die makassarischen Brautleute bei der Eheschließung nicht oder nur flüchtig. Die kulturelle Konzeption des emotionalen Verhältnisses zwischen Eheleuten basiert dementsprechend auch darauf, dass am Anfang einer Ehe keine emotionale Bindung, keine innige Zuneigung zwischen den Eheleuten besteht, sondern dass sich diese erst allmählich herausbildet.¹² Die heterosexuelle Liebe ist als ein sich stufenweise vollziehender Entwicklungsprozess konzipiert, der mit der Eheschließung beginnt. Die Möglichkeit der Entwicklung von Zuneigung zwischen unverheirateten jungen Frauen und Männern wird kulturell ausgeblendet bzw. hypokognisiert. Dies erscheint als durchaus folgerichtig in einer Gesellschaft, in der Ehen aus ökonomischen und familienpolitischen Gründen arrangiert werden. Bedeutet dies nun aber, simpel formuliert, dass sich junge Makassar und Makassarinnen nicht verlieben? Machen sie keine emotionalen Erfahrungen der Art, die in unserer Kultur als „Verliebt-heit“ bezeichnet werden?

¹⁰ Mit der kulturellen Modellierung von Emotionen setzte ich mich im Kontext mehrerer Forschungsaufenthalte (1990/91; 1993; 1997) in Indonesien – vornehmlich auf Sulawesi und in Sumatra – auseinander.

¹¹ Hieraus darf keineswegs der Schluss gezogen werden, dass es in der makassarischen Kultur kein Modell der „romantischen Liebe“ gibt, ganz im Gegenteil spielt dieses eine zentrale Rolle in der indigenen Poesie, Literatur und Musik. Doch im Alltagsleben der ländlichen, bäuerlichen Gemeinschaften gibt es keinen sozialen Raum für Verliebt-heit, hier lässt sich durchaus von einer Hypokognisierung dieser emotionalen Dimension sprechen. Vgl. Jankowiak/Fischer (1992), die bei einem interkulturellen Vergleich von insgesamt 166 Kulturen Evidenzen für die Existenz eines Konzeptes romantischer Liebe in 148 Kulturen fanden. Ein Ergebnis, das es ihrer Meinung nach nahe legt, „romantic love“ als emotionale Universalie anzusehen. Vgl. Jankowiak (1995: 4 f.).

¹² Vgl. Röttger-Rössler 1997.

Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, erscheint es ratsam einen kurzen Blick darauf zu werfen, was in unserer gegenwärtigen Kultur unter Verliebtheit verstanden wird. Ich habe diesbezüglich im Rahmen eines Seminars durch Studierende – z. T. über Fragebögen, z. T. in Form lose strukturierter Interviews – so genannte „folk definitions“ (Boehm 1980) dieses Begriffes in verschiedenen Altersgruppen erheben lassen.¹³ Diesen Erhebungen entsprechend ist „Verliebtheit“ ein Gefühl starken Angezogeneins durch eine andere – je nach sexueller Orientierung gegen- oder gleichgeschlechtliche – Person, das mit intensiven körperlichen Empfindungen einher geht und die verliebte Person in der Regel aus ihrer Alltagsroutine und ihren üblichen Verhaltensweisen herauslöst.

„Verliebtheit hebt dich völlig aus“, formulierte diesbezüglich ein 17-jähriger, „du benimmst dich völlig anders als sonst und meist völlig idiotisch.“ Mit Verliebtheit wird eine Anzahl typischer „Symptome“ assoziiert, die es ermöglichen, diesen emotionalen Zustand bei sich selbst als auch bei anderen zu erkennen. Die am häufigsten genannten Kriterien sind in den folgenden beiden Zitaten von Schülerinnen enthalten:

Wenn ich mich verliebt habe, habe ich Schmetterlinge im Bauch bekommen, feuchte Hände, Schwindel, Appetitlosigkeit, manchmal wurde mir auch richtig übel; ich war ständig unkonzentriert, in Gedanken immer woanders, meist bei ihm. Ich war immer irgendwie unruhig, nervös, nachts konnte ich nicht schlafen (Marga, 17 Jahre).

An anderen Personen lässt sich Verliebtheit daran erkennen, dass sie sich völlig anders verhalten als gewöhnlich, unruhig und überdreht wirken, unkonzentriert sind und häufig starke Stimmungsschwankungen an den Tag legen.

Mein Bruder ist gerade verliebt, in ein Mädchen aus seiner Parallelklasse. Er ist vollkommen anders als sonst. Mal ist er voll überdreht, tanzt rum, ist zu allen unglaublich nett. Das sind wohl die Tage, an denen sie mit ihm gesprochen hat, dann wieder redet er kaum, stochert im Essen, macht nichts mehr von dem, was er sonst macht. Geht nicht mehr zum Sport, trifft sich nicht mehr mit seinen Freunden, hockt nur in seinem Zimmer und hört deprimierende Musik oder rennt stundenlang im Park rum (Yvonne, 16 Jahre).

Den Aussagen älterer Personen zufolge ist jedoch die geschilderte ausgeprägte Symptomatik dieses Zustandes auf die Zeit der Adoleszenz, auf die erste jugendliche Verliebtheit beschränkt, die quasi als Prototypus dieses emotionalen Phänomens gewertet wird. Ältere Personen gaben an, sich zwar später in ihrem Leben auch noch-

¹³ Diese Erhebungen wurden im Rahmen eines Methodenseminars durchgeführt, d. h. das primäre Ziel lag auf dem Erlernen von Erhebungstechniken und nicht auf der Untersuchung des Phänomens „Verliebtheit“. Insofern kommt diesen Ergebnissen nur ein sehr provisorischer Charakter zu. Ich danke in diesem Zusammenhang insbesondere Susanne Jung für ihre Unterstützung.

mals verliebt zu haben, aber nie mehr mit derselben Intensität wie in ihrer Jugend.¹⁴ Es ließe sich also formulieren, dass das mit dem Terminus „Verliebtheit“ bezeichnete kulturelle Emotionsmodell eine Schablone darstellt, die es den Einzelnen ermöglicht, die Erfahrungen zu interpretieren und einzuordnen, die sie während ihrer Adoleszenzzeit machen, einer Umbruchszeit, nicht nur in physiologischer, sondern auch in sozialer Hinsicht, in der sie erlernen müssen, mit ihrer sich verändernden Körperlichkeit umzugehen, sowie in ihre jeweiligen geschlechtlichen Rollen hinein zu wachsen. Wie alle Emotionsschemata stellt auch dieses nicht nur ein Empfindungs-, sondern zugleich auch Verhaltensmodell für die Betroffenen und ihr soziales Umfeld dar.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Adoleszenzzeit in der makassarischen Gesellschaft, so stoßen wir auf eine Krankheitskonzeption (*garring lolo*), die als spezifisch für Heranwachsende beiderlei Geschlechts gilt und deren Symptomatik auffällig den Beschreibungen gleicht, die wir in unserer Gesellschaft für Verliebtheit erhalten haben. *Garring lolo* (wörtl.: „Krankheit junger Menschen“) stellt nach lokaler Überzeugung eine durch Magie verursachte Erkrankung dar, die ausschließlich junge Menschen beiderlei Geschlechts im Alter zwischen 12–16 Jahren trifft.¹⁵ Betrachten wir zunächst zwei idealtypische Beschreibungen der charakteristischen Symptome von *garring lolo* durch lokale Informanten.

Die Betroffenen werden verrückt, verhalten sich plötzlich völlig anders als sonst. Meist werden sie sehr unruhig, wollen ständig aus dem Haus laufen und herumgehen, sie essen auch meist nichts mehr, werden dünn, beteiligen sich nicht mehr an Unterhaltungen, antworten nicht wenn man sie anspricht, meist hören sie nicht zu, sind in ihren Gedanken woanders. Nachts schlafen sie nicht. Sie weinen schnell und viel, sind nervös und rastlos. Die an *garring lolo* Erkrankten muss man ständig bewachen, vor allem die jungen Mädchen. Sie versuchen ständig herumzulaufen und suchen die Gesellschaft junger Männer, man muss furchtbar aufpassen, sonst machen sie noch sonst was (. . .) (Amang, 45 Jahre).

Die von *garring lolo* Getroffenen werden dünn, blass, sie bekommen glanzlose Haut, weinen viel, sie starren oft vor sich hin und reagieren nicht, wenn sie angesprochen werden. Sie träumen von einem bestimmten Jungen oder Mädchen, nämlich dem- oder derjenigen, die ihnen *guna-guna* (magische Mittel) verabreicht hat. Sie sehnen sich dann nach diesem Menschen, nach Umarmungen, nach einem Zusammenliegen. Die von *garring lolo* Getroffenen werden krank vor Sehnsucht nach einer bestimmten Person, trauen sich aber nicht, sich dieser Person

¹⁴ Es handelte sich hier um Frauen und Männer zwischen 45 und 65 Jahren.

¹⁵ *Garring lolo* gilt nicht als geschlechtsspezifische Erkrankung, obwohl sie de facto weitaus häufiger junge Mädchen betrifft als junge Männer. Dies wird gemäß dem indigenen Überzeugungssystem damit erklärt, dass es meist bei den Brautwerbungen abgelehnte Männer sind, die sich an der Familie und der auserkorenen Braut rächen, indem sie diese auf magischem Wege an *garring lolo* erkranken lassen.

direkt anzunähern oder in ihr Haus zu gehen. In ihrem eigenen Haus halten sie es aber auch nicht mehr aus. Sie laufen ständig herum, in die Häuser verschiedener Leute, in der Hoffnung dem Menschen zu begegnen, nach dem sie sich verzehren. Treffen sie diesen dann, so sind sie furchtbar verschämt, sagen nichts, tun nichts, sind wie gelähmt. Das Gefährliche an *garring lolo* ist, dass die Getroffenen *nilariang* oder *erangkale* begehen können.¹⁶ Man muss sie ständig bewachen, bis sie völlig geheilt sind (Ngalle, 56 Jahre).¹⁷

Wenden wir uns nun zunächst dem subjektiven Erfahrungsbericht eines jungen Mädchens zu, dass an *garring lolo* erkrankt und durch Hilfe eines Heilers wieder genesen war und betrachten dann die Schilderung einer Mutter, die bei ihrem Sohn die Symptome dieser Krankheit diagnostiziert hat.

Ich war mit meiner Mutter auf dem Markt und habe Gemüse bei einem jungen Verkäufer aus A. gekauft. Der hat mir bestimmt „Magie“ (*guna-guna*) verabreicht. Mir ging es schon am nächsten Tag schlecht. Ich musste immer an den Marktverkäufer denken, auch wenn ich dies nicht wollte. Nachts habe ich von ihm geträumt. Ich konnte nichts mehr essen, nicht mehr schlafen, ich mochte nichts mehr machen. Ich wollte nur in Ruhe gelassen werden, mit niemandem mehr sprechen, ich musste auch andauernd weinen. Mal wollte ich auf den Markt, dann wieder nicht. Es war schrecklich (Nuraenni, 15 Jahre).

Er ist nicht mehr er selbst. Er ist krank, richtig krank, verhält sich verrückt. Oft liegt er tagelang nur im Haus herum und starrt an die Decke, spricht nicht, antwortet nicht, wenn man ihn anredet, isst kaum etwas, er ist schon ganz dünn. Oder er rennt planlos durch die Gegend. Oder er wird wütend und droht, dass er sich umbringt, wenn wir nicht um so ein ganz bestimmtes Mädchen „von der anderen Seite“¹⁸ anhalten. Dann wieder weint er (. . .) Wir müssen einen Heiler rufen. Bestimmt haben „die von der anderen Seite“ ihm *guna-guna* verabreicht (Basse, 37 Jahre).

Die Parallelen zwischen den makassarischen *garring lolo*-Beschreibungen und den deutschen *Verliebtheits*-Schilderungen sind auffällig. Aber das, was in unserer Gesellschaft

¹⁶ Mit dem Terminus *nilariang* wird der „Brautraub“, also die Entführung eines Mädchens durch einen Mann bezeichnet, während *erangkale* die heimliche Flucht eines Mädchens zu einem Mann darstellt. Beide Verhaltensweisen stellen starke Angriffe auf die Ehre der Familie des jeweiligen Mädchens dar und ziehen entsprechende Kompensationshandlungen nach sich, die früher meist zu einer Tötung der Delinquenten führten. Näheres siehe Röttger-Rössler 1989; 2000.

¹⁷ Ein guter Heiler (*sanro*) vermag es *garring lolo* zu „therapieren“, d. h. die Wirkung der verabreichten Magie aufzuheben. Es gibt auch Spezialisten, die es vermögen, die Erkrankung auf die jeweiligen Verursacher umzulenken. Solches in Auftrag zu geben, gilt aber allgemein als unmoralisch.

¹⁸ Als „Menschen von der anderen Seite“ werden im alltäglichen Sprachgebrauch Personen bezeichnet, die in den Dörfern jenseits des Flusses Jeneberang leben. Sie stellen innerhalb des lokalen Differenzierungssystems sozusagen die nächsten „Anderen“ dar, die bei verschiedenen Delikten oder unerfreulichen Ereignissen stets als Erste verdächtigt werden.

als spezifische Emotion konzipiert ist, wird im makassarischen Kontext pathologisiert. Dies erscheint als durchaus folgerichtig in Bezug auf das generelle Geschlechterverhältnis der makassarischen Gesellschaft, aber was bedeutet es auf der Ebene individueller Erfahrung? Sind die Empfindungen junger Deutscher und junger Makassar, die jeweils den hormonellen Turbulenzen der Pubertät und ihrer erwachenden Sexualität ausgesetzt sind, einander im Grunde vergleichbar oder sind sie grundverschieden? Aus Sicht eines rigiden kulturellen Konstruktivismus, demzufolge die kulturellen Modelle die individuellen Wahrnehmungs- und Erfahrungsmöglichkeiten konstituieren, sind *garring lolo* und *Verliebtheit* grundverschiedene Phänomene.

Hier ließe sich aber fragen, ob das emotionale Erleben des Einzelnen wirklich vollständig durch kulturelle Faktoren modelliert wird, wie es der kulturelle Konstruktivismus impliziert. Bezüglich dieser Frage muss man sich vergegenwärtigen, dass Menschen nicht nur performativ, sondern auch kreativ tätig sind. Sie agieren und empfinden nicht nur, Marionetten ähnlich, auf Basis ihrer jeweiligen kulturellen Matrix, sondern gestalten, variieren und modifizieren diese auch ihrerseits. Kultur wird nicht einfach in die Menschen „eingescannt“ und steuert diese, sondern Menschen schaffen ihrerseits auch Kultur.

An dieser Stelle wird die These des Historikers William Reddy (1997) relevant, der die Existenz einer relativ kulturunabhängigen „inneren Dimension“ propagiert, die sich durch Äußerungen oder Aktionen niemals ganz abbilden lässt. Kulturelle Modelle prägen zwar das Management emotionalen Erlebens sowie die Kommunikation von Emotionen, aber nur in begrenztem Umfang das emotionale Erleben selbst. Insofern, argumentiert Reddy (1997: 331), würde auch letztlich jeder Versuch, eigene Emotionen mitzuteilen, scheitern. Aus diesem Scheitern, d. h. aus dieser zwangsläufigen Diskrepanz zwischen emotionalem Erleben und emotionalem Ausdruck, resultiert die erforderliche Spannung, der die schöpferische Gestaltungskraft (*agency*) des Menschen entwächst, d. h. seine Fähigkeit, die Welt, in der er lebt und die emotionalen Kodes, die ihn prägen, zu verändern.¹⁹

Wenden wir uns mit dieser Fragestellung noch einmal den Makassar zu. Unter den im städtischen Kontext lebenden jungen Makassar lässt sich in den letzten Jahren die Zunahme eines westlichen „Verliebtheitsdiskurses“ feststellen. Der indonesische Terminus für „sich verlieben“ – *jatuh cinta* (wörtl.: in Liebe fallen) – ist in städtischen Kreisen bereits zu einem festen Bestandteil des makassarischen Emotionsvokabulars geworden. Der rapide Wandel des Geschlechterverhältnisses, der sich vor allem in

¹⁹ Die These, dass Emotionen ein subjektives Element inhärent ist, das sich nicht auf sozio-kulturell vermittelte verbale und nonverbale Ausdrucksformen reduzieren lässt, ist keineswegs neu, wie Armon-Jones (1986: 44) aufzeigt. Sie weist darauf hin, dass vor allem in der psychologischen Literatur zur Bezeichnung dieses subjektiven Faktors seit längerem der Begriff der „Qualia“, der *emotion quale* Verwendung findet (Armon-Jones 1986: 45).

einer drastischen Reduzierung der Geschlechtertrennung im schulischen und beruflichen Bereich manifestiert, jungen Menschen also die Kommunikation erleichtert, sowie die ständige Konfrontation mit westlichen Konzepten „romantischer Liebe“ durch die modernen Massenmedien bedingen offensichtlich die Übernahme des Verliebtheitsmodells. Aber was geschieht hier? Haben die jungen Städter, passend zu den gewandelten Konditionen ihrer Lebenswelt, ein neues kulturelles Emotionsmodell, eine neue Art zu Fühlen übernommen? Lassen sich Emotionen übernehmen wie Kleidungsstile und Gebrauchsgegenstände? Oder haben sie das Verliebtheitsmodell adaptiert, da es besser zu ihren – auch im traditionellen Kontext gemachten – Erfahrungen passt, bzw. diese in einer für sie adäquateren Weise interpretiert als das herkömmliche, pathologisierende Modell ihrer Kultur? Folgen wir Reddy, so resultiert ja der Wandel emotionaler Konzeptionen aus der Diskrepanz zwischen individueller emotionaler Erfahrung und den kulturell vorhandenen Möglichkeiten diese auszudrücken. Aber schleicht sich mit dieser Qualia-These nicht wieder ein zwei Schichten-Modell in die Diskussion ein? Werden kulturelle Faktoren hier nicht wieder zu bloßen Epiphänomenen?

IV

Der Gefahr, dass sich die Diskussionen im Kreis drehen, lässt sich entkommen, wenn man Emotionen konsequent als hochgradig komplexe Phänomene versteht. Die Emotion, die ein Mensch in einer bestimmten Situation fühlt, basiert auf einer Vielzahl von Faktoren: Zum einen auf dem jeweiligen sozialen Kontext und den entsprechenden kulturellen Interpretations- und Verhaltensmodellen, zum anderen auf der spezifischen Psyche und Biographie des Einzelnen sowie den jeweiligen, in der Biologie des Menschen verankerten, physiologischen Reaktionen und ihrer subjektiven Wahrnehmung, die ihrerseits wiederum z. T. kulturell modelliert ist, ebenso wie die eventuelle Äußerung der Emotion kulturellen Regelungen unterliegt. Emotion sollte nicht als ein statisches Phänomen, als interner Zustand, sondern als relationaler Prozess verstanden werden, in dem kulturelle, soziale, individuelle und biologische Faktoren auf gleichberechtigte Weise interagieren. Um dieser Vielschichtigkeit gerecht zu werden, bietet es sich an, einen systemtheoretischen Ansatz auf die Analyse von Emotionen zu übertragen und Emotionen als *lebende Systeme*, d. h. als dynamische Entwicklungssysteme (*developmental systems*) zu begreifen, die aus zahlreichen untereinander durch dialektische Rückkoppelungsschlaufen verbundenen Komponenten oder Subsystemen bestehen, die ihrerseits wiederum mit jeweils anderen lebenden Systemen verwoben sind, wie z. B. den Biosystemen des zentralen Nervensystems, des endokrinen Systems, des Immunsystems etc., den psychischen Systemen der Kognition, Motivation und des Selbst, den Systemen sozialer Interaktion, den ökologischen Systemen der lokalen Umwelt bis hin zu den kulturellen Systemen, welche die Sinnhaftigkeit emo-

tionalen Erlebens modellieren (Vester 1991: 39 ff.; Hinton 1999). Emotionen werden durch die komplexen Interaktionen der verschiedenen Komponenten generiert, sie konstituieren sich an den Schnittstellen der diversen biologischen, psychischen, sozialen, kulturellen und auch zeitlichen Systeme. Je nach Disziplin werden unterschiedliche Ebenen, d. h. unterschiedliche Teilausschnitte dieser emotionalen Prozesse fokussiert, wobei noch jeweils andere Elemente oder Subsysteme mit ins Spiel kommen werden.

Die primäre Aufgabe der Ethnologie im Kanon der an dieser Thematik interessierten Wissenschaften sehe ich darin, die kulturellen und sozialen Komponenten von Emotionen aufzudecken. Im Mittelpunkt des empirischen ethnologischen Forschens sollte deshalb das Bemühen stehen, die jeweiligen kulturellen Emotionsmodelle aufzudecken und ihre Generierung im sozialen Handeln in den Blick zu nehmen. Die theoretische Fragestellung, die damit ins Zentrum rückt, ist die nach der sozialen Funktion von Emotionen, d. h. nach der dialektischen Beziehung zwischen kulturellen Emotionsmodellen und sozialer Praxis. Was wir mit dem methodischen Handwerkszeug unserer Disziplin untersuchen können, ist die soziale Funktion, der Sinn, die Logik bestimmter kulturspezifischer Emotionsmodelle. Es könnte produktiv sein zu fragen, inwieweit sich kulturspezifische Emotionskonzepte als Antworten auf die Bedingungen des jeweiligen gesellschaftlichen und ökologischen Umfeldes deuten lassen und welche Rolle kulturelle Hypo- und Hyperkognitionsprozesse diesbezüglich spielen.

So lässt sich z. B. die kulturelle Hypokognition der Trauer in Tahiti und Ifaluk sowie in weiteren kleinen mikronesischen Atollgesellschaften als sinnvolle Strategie in Gemeinschaften interpretieren, in denen aufgrund der äußeren Lebensbedingungen Verlust, Mangel lebenswichtiger Güter und der Tod wichtiger Bezugspersonen Erfahrungen darstellen, die von den Einzelnen sehr häufig gemacht werden. Die Fragilität des Lebens ist, wie Lutz (1988: 149 f.) betont, den Bewohnern von Ifaluk und der anderen Atolle der Region im besonderen Maße bewusst, da durch Taifune regelmäßig ihr Lebensraum verwüstet, ihre Nahrungsressourcen zerstört und ein Großteil der Bevölkerung getötet wird. Lange Trauer und komplexe, langfristige Trauerriten könnten vor diesem Hintergrund sozial destruktiv wirken. Es gilt den Tod hinzunehmen und sich dem Leben und den Lebenden schnell wieder aktiv zuzuwenden (Lutz 1988: 150). Ebenso wäre auch die kulturelle Elaboration von Verliebtheit in einer Gesellschaft, in der Heiraten aus ökonomischen und statuspolitischen Gründen arrangiert und die Geschlechter vor der Ehe strikt separiert werden, kulturell unlogisch bzw. kontraproduktiv. Desgleichen kann in Gesellschaften, in denen aufgrund der Kosmologie und der sozialen Organisation soziale Harmonie und innere Balance zentrale Werte darstellen, wie z. B. in Java und Bali, die emotionale Dimension der Wut und Aggression kulturell nicht ausformuliert werden, in anderen Gesellschaften (wie z. B. der makassarischen oder auch der tahitianischen) wiederum erfordert die sozio-kulturelle Ordnung eine Akzentuierung von Wut und Är-

ger.²⁰ Beide Prozesse – die kulturelle Hypo- sowie Hyperkognition bestimmter emotionaler Bereiche – lassen sich als soziale und psychische Kontrollprozesse deuten, deren Funktion darin liegt, die Individuen an die Bedingungen des kulturellen und damit immer auch des „natürlichen“ Umfeldes, in das sie hineingestellt sind, anzupassen. Es ist aber anzunehmen, dass Aspekte, die durch mangelnde Elaboration, durch Ausblendung und solche, die durch besondere Akzentuierung und Hervorhebung kontrolliert werden, nicht nur unterschiedliche soziale, sondern vor allem auch unterschiedliche psychische Prozesse implizieren (Levy 1984: 227). An dieser Stelle wird dann doch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen kulturellen Modellen und individuellem Erleben relevant. Anders formuliert, die Frage, inwieweit Kultur als Faktor der externen Umwelt, in die ein Individuum hineingeboren wird und in der es sich orientieren und sinnvoll verhalten muss, in die psychischen und auch physischen Systeme des Menschen übersetzt wird, inwieweit sie diese modelliert.²¹ Diese zentrale Frage aber liegt jenseits der theoretischen und methodischen Möglichkeiten der Ethnologie und verweist auf die Notwendigkeit interdisziplinärer Kooperation bei der Erforschung menschlicher Emotionalität.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila; Lutz, Catherine (eds.) 1990: *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armon-Jones, Claire 1986: The Thesis of Constructionism. In: Rom Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*; S. 32–56. Oxford: Blackwell.
- Bennett, Peter 1990: In Nanda Baba's House: The Devotional Experience in Pushti Marg Temples. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*; S. 182–211. Delhi: Oxford University Press.
- Boehm, Carl 1980: Exposing the Moral Self in Montenegro: The Use of Natural Definitions to keep Ethnography descriptive. *American Ethnologist* 7(1): 1–26.
- Boucher, Jerry D.; Brandt, Mary E. 1981: Judgement of Emotion. American and Malay Antecedents. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 12 (3): 272–283.

²⁰ Im makassarischen Alltagsleben spielt die emotionale Rhetorik der Wut und des Ärgers eine bedeutsame Rolle, sie bildet eine zentrale Strategie der Selbstrepräsentation in dieser stratifizierten, statusorientierten Gesellschaft. Die Bedeutung, die diesem emotionalen Bereich zukommt, zeigt sich auch daran, dass das makassarische Alltagsvokabular über 60 verschiedene Termini zur Bezeichnung unterschiedlicher Formen der Wut und des Ärgers aufweist, siehe Röttger-Rössler 1997. Vgl. Levy (1984: 227), demzufolge auch in Tahiti die Dimension des Ärgers, der Wut kulturell „hyperkognisiert“ ist.

²¹ In diesem Zusammenhang kommt den Ergebnissen der modernen Hirnforschung große Bedeutung zu, die darlegen, dass Hirnstrukturen durch soziale Erfahrungen modelliert werden und somit in hohem Maße plastisch sind. Siehe diesbezüglich z. B. die Arbeit von Leon Eisenberger (1995), die bezeichnenderweise den Titel „The Social Construction of the Human Brain“ trägt. Vgl. Hüther et al. (1996); LeDoux 1998.

- D'Andrade, Roy G. 1995: *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenberg, Leon 1995: The Social Construction of the Human Brain. *The American Journal of Psychiatry* 152(11): 1563–1575.
- Ekman, Paul; Friesen, Wallace 1975: *Unmasking the Face*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Emde, Robert N. 1984: Levels of Meaning for Infant Emotions: A Biosocial View. In: Klaus R. Scherer and Paul Ekman (eds.), *Approaches to Emotion*; S. 77–108. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Frijda, Nico H. 1993: *The Emotions*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press.
- Gerber, Eleanor R. 1975: *The Cultural Patterning of Emotions in Samoa*. San Diego: University of California.
- Gergen, Kenneth 1995: Metapher and Monophony in the 20th-Century Psychology of Emotions. *History of the Human Science* 8: 1–23.
- Heider, Karl G. 1991: *Landscapes of Emotion. Mapping Three Cultures of Emotion in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermann, Elfriede 1995: *Emotionen und Historizität. Der emotionale Diskurs über die Yali-Bewegung in einer Dorfgemeinschaft der Ngaing, Papua New Guinea*. Berlin: Reimer.
- Hiatt, Susan W. 1978: *The Patterning of Facial Expressions of Fear, Surprise and Happiness in 10–12 month infants*. Ph. D. thesis, University of Denver, Colorado.
- Hinton, Alexander Laban 1993: Prolegomenon to a Processual Approach to the Emotions. *Ethos* 21: 417–451.
- Hinton, Alexander Laban 1999: Outline of an Bioculturally Based “Processual” Approach to the Emotions. In: Ders. (ed.): *Biocultural Approaches to the Emotions*; S. 299–328. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hüther, Gerald et al. 1996: Psychische Belastungen und neuronale Plastizität. Ein erweitertes Modell des Stress-Reaktions-Prozesses als Grundlage für das Verständnis zentralnervöser Anpassungsprobleme. *Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse* 42: 107–127.
- Izard, Carroll E. 1971: *The Face of emotion*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Izard, Carroll E.; Buechler, Sandra 1980: Aspects of Consciousness and Personality in Terms of Differential Emotions Theory. In: Robert Plutchik and Henry Kellerman (eds.), *Emotion: Theory, Research, and Experience*, Vol. 1; S. 165–187. New York.
- Jankowiak, W.; Fischer, E. 1992: A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love. *Ethnology* 31(2): 149–155.
- Jankowiak, William (ed.) 1995: *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York: Columbia University Press.
- Kemper, Theodore D. 1981: Auf dem Wege zu einer Theorie der Emotionen: Einige Probleme und Lösungsmöglichkeiten. In: Gerd Kahle (Hg.): *Die Logik des Herzens*; S. 134–154. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Leavitt, John 1996: Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23(3): 514–539.
- LeDoux, Joseph 1998: *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*. München, Wien: Carl Hanser.
- Levy, Robert 1984: Emotion, Knowing, and Culture. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*; S. 214–237. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, Robert I. 1973: *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine 1982: The Domain of Emotion Words on Ifaluk. *American Ethnologist* 9: 113–128.
- Lutz, Catherine 1988: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lynch, Owen M. 1990: The Mastam. Emotion and Person Among Mathura's Chaubes. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*; S. 91–115. Delhi: Oxford University Press.

- Lyon, Margot L. 1995: Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology* 10: 244–263.
- Lyon, Margot L.; Barbalet, Jack 1994: Society's Body: Emotion and the 'Somatization' of Social Theory. In: Thomas J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, S. 48–66. Cambridge: Cambridge University Press.
- Myers, Fred R. 1986: *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Panksepp, Jaak 1989: The Neurobiology of Emotions: of Animal Brains and Human Feelings. In: Hugh Wagner and Antony Manstead (eds.), *Handbook of Social Psychophysiology*, S. 5–26. Chichester, NY: Wiley.
- Plutchik, Robert 1984: A General Psychoevolutionary Theory. In: Klaus R. Scherer and Paul Ekman (eds.), *Approaches to Emotion*, S. 197–220. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Reddy, William M. 1997: Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology* 38(3): 327–351.
- Rosaldo, Michelle Z. 1984: Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, S. 137–157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Röttger-Rössler, Birgitt 1989: *Rang und Ansehen bei den Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien)*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag [Kölner Ethnologische Studien Bd. 15].
- Röttger-Rössler, Birgitt 1997: Die Wortlosigkeit des Ethnologen: Zum Problem der Übersetzung zwischen den Kulturen am Beispiel indonesischer Gefühlstermini; S. 199–213. In: Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen. Göttinger Beiträge zur Übersetzungsforschung*, Bd. 12. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2000: Shared Responsibility: Some Aspects of Gender and Authority in Makasar Society. In: R. Tol/ C. van Dijk/ G. Acciaioli (eds.), *Authority and Enterprise. Transactions, Traditions, and Texts among the Bugis, Makasarese, and Selayarese*, S. 143–160. Leiden: KITLV Press.
- Spiro, Melford 1984: Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, S. 323–346. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Claudia; Quinn, Naomi 1997: *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Claudia 1992: What Makes Tony Run? Schemas as Motives Reconsidered. In: Roy D'Andrade and Claudia Strauss (eds.), *Human Motives and Cultural Models*, S. 191–224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomkins, Silvan S. 1962: *Affect, Imagery, Consciousness. Vol. I. The Positive Affects*. New York: Springer.
- Tomkins, Silvan S. 1963: *Affect, Imagery, Consciousness. Vol. II. The Negative Affects*. New York: Springer.
- Trawick, Margaret 1990: The Ideology of Love in a Tamil Family. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*, S. 37–63. Delhi: Oxford University Press.
- Vester, Heinz-Günter 1991: *Emotion. Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- White, Geoffrey M. 1980: Conceptual Universals in Interpersonal Language. *American Anthropologist* 82: 759–781.
- Wikan, Unni 1990: *Managing Turbulent Hearts. A Balinese Formula for Living*. Chicago: The University of Chicago Press.