

Sex and the Body: Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht

Alex, Gabriele (Ed.); Klocke-Daffa, Sabine (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Alex, G., & Klocke-Daffa, S. (Hrsg.). (2005). *Sex and the Body: Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht* (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839402825>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Gabriele Alex,
Sabine Klocke-Daffa (Hg.)

Sex and the Body

Ethnologische Perspektiven
zu Sexualität, Körper und
Geschlecht

Sex and the Body

GABRIELE ALEX, SABINE KLOCKE-DAFFA (HG.)

SEX AND THE BODY

Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht

[transcript]

Gefördert vom Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, von der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster e.V. und dem Institut für Ethnologie der Universität Münster

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung und Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Projektmanagement: Andreas Hüllinghorst, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-282-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

INHALT

SABINE KLOCKE-DAFFA	
Vorwort	7
GUIDO SPRENGER	
Ethnologie der Sexualität. Eine Einführung	11
MICHAEL PRAGER	
Vom fragmentierten Körper zur ganzheitlichen Person. Beschneidung, Sexualität und Islam in Bima (Indonesien)	41
CHRISTIANA LÜTKES	
Liebe, Ehe und Sexualität bei den Wampar in Papua-Neuguinea	67
GABRIELE ALEX	
Die Bedeutung von biologischer Reife für die Bewertung von Sexualität. Ein Beispiel aus Südindien, Tamil Nadu	83
ULRICH OBERDIEK	
Kāmasūtra. Rezeptionen, Kontextualisierungen und Logiken	95
ALEXANDER HORSTMANN	
Free Sex und Kalatesa. Sexualität, Körper und soziale Kontrolle in Thailand und Malaysia	135
Autorinnen, Autoren und Herausgeberinnen	153

VORWORT

Die Beiträge dieses Buches gehen auf eine Vortragsreihe des Instituts für Ethnologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zurück, die im Sommer 2004 in Münster stattfand. Ziel war es, kulturspezifische Konzeptionen von Sexualität, Körper und Geschlecht einer breiteren Öffentlichkeit nahezubringen.

Es sind Themen, die jede Gesellschaft beschäftigen, aber sehr unterschiedlich bewertet und normiert werden. Stereotype und Vorurteile – negative wie positive – führen im interkulturellen Miteinander zu zahlreichen Missverständnissen. Die Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden ist hier in besonderem Maße gefordert, ihr Wissen einzubringen. Es gilt unterschiedliche Perspektiven und Wertesysteme, Verhaltensnormen und Kulturmuster vorzustellen, damit deutlich wird, dass unser eigener Umgang mit Sexualität und Geschlecht nur eine von vielen Möglichkeiten darstellt.

Die Vortragsreihe »Sex and the Body« wandte sich ganz bewusst auch an ein nicht-akademisches Publikum und fand außerhalb universitärer Institutionen statt. Die neue Stadtbücherei Münster erwies sich dafür als besonders geeigneter Ort.

Die gesamte Presse- und Öffentlichkeitsarbeit für die Vortragsreihe wurde von den Studierenden des Seminars »Praxis Ethnologie« übernommen, das zeitgleich am Institut für Ethnologie Münster durchgeführt wurde. Es war Bestandteil eines von 2002-2005 über mehrere Semester laufenden Modellprojektes, das vom Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen im Rahmen des Förderprogramms »Studium 2000 plus« gefördert wurde.

»Praxis Ethnologie« geht auf eine studentische Initiative zurück. Anliegen der Studierenden war es, die Berufspraxis in stärkerem Maße in die wissenschaftliche Ausbildung zu integrieren. EthnologInnen sind heute gefragter denn je, da in einer multikulturellen Gesellschaft wie der deutschen das Wissen um andere Kulturen eine wichtige Schlüsselqualifikation ist. Der Einstieg in das Berufsleben beginnt jedoch bereits im Studium. Dazu sollte das Modellprojekt »Praxis Ethnologie« Schützenhilfe leisten. Neue Wege wurden beschritten – inhaltlich, methodisch und personell: Am Ende jedes der Seminare stand eine praktische Aufgabe: Hospitationen und Berichte, Unterrichtsreihen und Konzepte, die Organisation einer Ausstellung und dieser Vortragsreihe. Alle Veranstaltungen sind in einem Team von Hochschuldozenten und Praktikern durchgeführt worden. Mehr als 130 Studierende haben die Chance benutzt, einen Einblick in mögliche

Berufsfelder zu bekommen: die Arbeit in Schulen und in der Erwachsenenbildung, in Migrantenorganisationen, der Entwicklungszusammenarbeit, im Ausstellungswesen und im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit. Dieses Modellprojekt war ein erster, erfolgreicher Versuch, eine Brücke zwischen Wissenschaft und Praxis zu bauen.

Für die Vortragsreihe konnten sechs Referentinnen und Referenten gewonnen werden, die aus ihren jeweiligen Forschungsfeldern berichteten. Ihre Vorträge sind hier in einer erweiterten Fassung wiedergegeben:

Guido Sprenger stellt in seiner Einführung die Grundzüge der Ethnologie der Sexualität dar. Dabei konfrontiert er die traditionelle Annahme, dass Sexualität ein einheitlicher, naturgegebener und universal festgelegter Teil menschlichen Daseins ist, mit einer neueren, konstruktivistischen Auffassung: Der Begriff »Sexualität« ist eine Konstruktion des modern-westlichen Denkens, und ihre Einzelaspekte können in anderen Kulturen anders begründet und motiviert werden. Anhand zweier Beispiele aus Ozeanien erläutert Sprenger, wie erotisches Begehren, Fortpflanzung und Fruchtbarkeit Teil von Ritual und Austausch sein können.

Michael Prager greift ein viel diskutiertes Thema auf: die Tradition der Beschneidung in islamischen Gesellschaften. Sein Beitrag zeigt, dass im Vorstellungssystem der Bimanesen (Sumbawa/Indonesien) weder das Geschlecht einer Person oder die sexuelle Attraktion zwischen Mann und Frau noch männliche Zeugungsfähigkeit und weibliche Fruchtbarkeit als natürlich/biologisch vorgegebene Kategorien aufgefasst werden. Sie müssen im Laufe eines rituellen Prozesses kulturell erst hergestellt werden, um die Person zu einem vollständigen Menschen zu machen. Die Beschneidung der Männer und der Frauen ist hierbei Teil dieses Prozesses. Von der Schwangerschaft bis zur Beschneidung wird durch eine Reihe von rituellen Manipulationen des Körpers die Person sukzessive dem Einfluss eines unspezifischen und unkontrollierbaren Kosmos entzogen und zunehmend den moralischen und rechtlichen Regeln des Islams unterstellt.

In ihrem Beitrag »Liebe, Ehe und Sexualität bei den Wampar in Papua-Neuguinea« behandelt *Christiana Lütkes* die Einstellungen, die die Wampar im Nordosten von Papua-Neuguinea mit dem Komplex Liebe, Ehe und Sexualität verbinden. Es zeigt sich dabei ein aus der Sicht Außenstehender eher nüchternes Bild: Bei der Wahl des Partners hat die gesamte Großfamilie mitzureden; Sexualität wird nicht nur durch eine hohe soziale Kontrolle, sondern auch durch zahlreiche Gebote eingeschränkt, mit der sich Männer vor der »Unreinheit« der Frauen schützen. Der Aufsatz zeigt, welche grundlegenden Auffassun-

gen vom Zusammenleben hinter diesen Werten liegen, und er macht deutlich, dass die Orientierung daran in den Augen älterer wie jüngerer Wampar auch in Zeiten starker westlicher Einflüsse durchaus Sinn macht.

Gabriele Alex untersucht in ihrem Beitrag »Die Bedeutung von biologischer Reife für die Bewertung von Sexualität« den Zusammenhang von Sexualität und Fruchtbarkeit im ländlichen Süd-Indien. Sie argumentiert, dass weibliche Sexualität weniger eine individuelle als eine soziale Angelegenheit ist. Sexualität wird unterschiedlich konzeptualisiert, abhängig davon, in welcher Beziehung sie stattfindet und ob sie im Zusammenhang mit weiblicher Fruchtbarkeit steht. Auf diese Fruchtbarkeit erhebt die soziale Gemeinschaft einen Anspruch, damit wird weibliche Sexualität zu einer sozialen und nicht rein individuellen Angelegenheit.

Ulrich Oberdieks ethnologische Analyse des Kamasutra beginnt von außen – der Rezeption des Textes in Europa – und skizziert zunächst die »neue«, populäre Rezeption in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, dann die erste, elitäre vor über 100 Jahren, um dann das Kamasutra in Indien zu behandeln: die gegenwärtige (Nicht-)Rezeption und ihre kulturellen Gründe, die anhand von zwei ethnographischen Exkursen aus Feldforschungen des Autors kontextualisiert werden. Auch neuere wissenschaftliche Studien werden kurz kommentiert. Schließlich werden Inhalte und kulturelle Logiken des Kamasutra kurz und aus einer ethnologischen Perspektive dargestellt und vor diesem Hintergrund die Verfilmung des Stoffes durch Mira Nair interpretiert.

Alexander Horstmann befasst sich abschließend mit der Repräsentation von Sexualität und Körper im Grenzgebiet von Südthailand und Malaysia, wo zwei moralische Systeme aufeinander prallen: der ausufernde Sextourismus mit der Propagierung von »free sex« als Bestandteil eines expandierenden Konsummarktes gegen das indigene Regelsystem der *Kalatesa*, in dem es um Höflichkeitsnormen und soziale Kontrolle, vor allem aber um die Disziplinierung des (vorwiegend weiblichen) Körpers geht. Hier konkurrieren Buddhisten und Muslime um die Autorität der Besetzung von moralischen Werten, denn für beide ist »free sex« Zeichen einer verwestlichten Gesellschaft, gegen die zunehmend angegangen wird.

Unser herzlicher Dank gilt allen, die dazu beigetragen haben, dieses Projekt zu realisieren:

Das *Graphikdesign* übernahmen Mirijam Baumeister, Matthias Burkhard, Katharina Kegel, Freya Morigerowsky und Theresa Viehoff-Heithorn.

Für die *Presstexte* verantwortlich waren Verena Bertram, Christoph Becker, David Feist, Myriam Fink, Lena Mengers, Anita Mutvar und Marius Tuente.

Die *Online-Redaktion* der Internet-Seiten betreuten Yaw Awuku, Birgit Baumann, Susanne Böhnisch, Monika Helbig und Fabian Metzner.

Den *Hörfunkbeitrag* zur Vortragsreihe haben Jutta Ervens, Katrin Krause, Stephanie Krusche, Simone Schubert und Jan-Hinnerk Voß produziert.

Der *Filmbeitrag* zur Reihe stammt von Daniela Huber, Ulla Fischer, Andrea Fißer und Verena Fißer.

Die Studierenden des Seminars »Praxis Ethnologie« haben ihr Bestes getan, um die Ethnologie ein wenig aus dem Elfenbeinturm der Wissenschaft herauszuholen. Danken möchten wir aber auch den Referentinnen und Referenten des Seminars und der Vortragsreihe, die sich auf neue Wege der Vermittlung von Wissen einließen, der Stadtbücherei Münster, als einem der »öffentlichsten Orte« in Münster, für die freundliche Bereitstellung ihrer Räumlichkeiten, und schließlich allen Sponsoren, deren Unterstützung die Realisation der Vortragsreihe und dieses Buches erst möglich gemacht hat. Ein besonderer Dank gilt Sabine Eylert vom Institut für Ethnologie der Universität Münster für die Organisation der Vorträge und Christoph Bergmann vom Südasiens-Institut/Abt. Ethnologie der Universität Heidelberg für die redaktionelle Bearbeitung der Texte.

Münster, im September 2005

Sabine Klocke-Daffa

**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 verneinen 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 daselbe 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 angedeihen 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 Zügelung 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 eindeutigen 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, wohlgermerkt, 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 Erklärmacht. 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 Konstruktionismus. 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 ungerегelten, 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 Clanschwestern 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 Geschlechtstriebes [...] 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 harret.

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 Nordwest-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 Einschränkungen 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 kriegerischen 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 Muschelsplittern 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 ausgeschiedt 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 Zusammenleben 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.
- Herdt, 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.
- Herdt, 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.

**VOM FRAGMENTIERTEN KÖRPER ZUR
GANZHEITLICHEN PERSON:
BESCHNEIDUNG, SEXUALITÄT UND
ISLAM IN BIMA (INDONESIEN)**

MICHAEL PRAGER

»Das nächste Mal bist du an der Reihe.« Diese halb drohende, halb wohlwollende Aufforderung meiner bimanesischen Gastgeber, endlich den Mut aufzubringen meiner Vorhaut Lebewohl zu sagen, ist mir im Kontext mehrerer Beschneidungszeremonien zugetragen worden, deren Zeuge ich im Laufe einer Feldforschung im Bima-Distrikt auf der indonesischen Insel Sumbawa war. Das diese Aufforderungen begleitende Szenario war stets das gleiche: Inmitten eines mit Menschen überfüllten bimanesischen Wohnhauses lagen ausgestreckt auf dem Boden Jungen im Alter zwischen 5 und 7 Jahren, umringt von Verwandten, Nachbarn und Schaulustigen jeden Alters und Geschlechts; die Jungen von Panik geschüttelt, schreiend, Allah um Hilfe bittend, sich windend, aber festgehalten an Händen und Füßen von ihren männlichen Verwandten; vor ihnen ein ritueller Heiler kniend mit Schere oder Messer bewaffnet, fest entschlossen, die vor ihm liegenden Jungen in Männer und vollwertige Mitglieder der islamischen Gemeinde zu verwandeln, ihnen ein ultimatives Geschlecht zuzuweisen und sie zeugungsfähig zu machen, das Sperma – wie die Bimanesen sagen – »zum Leben zu erwecken«. Im äußeren Kreis die Zuschauer, lachend, scherzend, Kekse essend, die Initianden beschimpfend ob ihrer Angst und Schwächlichkeit: »Schlappschwanz«, »Feigling«, »Taugenichts« skandiert die Menge und die männlichen Verwandten halten die auf dem Boden liegenden Jungen umso fester an Händen und Füßen gepackt, um die zunehmende Panik und Scham ihrer Schützlinge zumindest annäherungsweise vor den Beistehenden verbergen zu können.

Irgendwo dazwischen steht der Ethnologe, etwas gebückt, vielleicht um weniger sichtbar zu sein. Obwohl man ihm den Logenplatz zugewiesen hat, direkt im Zentrum des Geschehens, hat er verschämt mit einem Platz auf den hinteren Rängen Vorlieb genommen, vermutlich aufgrund der sich in seiner Wahrnehmung abzeichnenden Intimitätsverletzung des zu erwartenden Ereignisses. Natürlich weiß er, dass diese Vorstellung von »Intimität« und deren Grenzziehungen letztendlich ein Produkt seines eigenen Wertesystems sind; dafür ist er schließlich geschult worden, dafür hat er den kulturrelativistischen Imperativ tausendmal in Gedanken rezitiert, auf diesen Moment hin ist er ausgebildet worden, dem ungebetenen Gast der eigenen kulturell geprägten

Vorstellungen von Scham, Intimität und körperlicher Integrität die Tür zu weisen, um den sich ihm anbietenden, entblößten, zitternden Körpern die nötige professionelle Aufmerksamkeit widmen zu können. Und doch ist zu dieser Gelegenheit die Kamera des Ethnologen, die gewöhnlich bei jedem rituellen Ereignis erwartungsvoll gezückt worden ist, aus Pietätsgründen zu Hause geblieben, zum Leidwesen der Gastgeber, die das Geschehen gerne für das Familienalbum dokumentiert hätten. Dann folgt das Unvermeidliche: Das Einschneiden und die Entfernung der Vorhaut, das Vernähen der Wunde, und – wenn es der gegebene Tag mit dem sozialen Image der Väter der Initianden schlecht meint – die anschließende Ohnmacht der gerade Beschnittenen, die, wie es das Ritual vorschreibt, den Raum eigentlich auf eigenen Füßen stehend hätten verlassen müssen, unter diesen Umständen aber von ihren gedemütigten Vätern umgehend in den hinteren Bereich des Hauses getragen werden.

Nach Beendigung der Zeremonie wendet sich die Aufmerksamkeit dem Ethnologen zu, der sich offenbar nicht gut genug in der Menge verborgen hat. »Das nächste Mal bist du an der Reihe.« Meinem widerpenstigen Dagegenhalten und meinem stetigen Hinweis am ganzen Stück ins Grab fahren zu wollen, wenn die letzte Stunde schlägt, begegnet man mit Humor, aber auch mit einem ratlosen Kopfschütteln, letztendlich ein weiterer Beweis, dass dieser *Kafir* sich niemals vollständig den lokalen Regeln unterwerfen wird, dass er trotz allem Wohlwollen ein Fremder bleibt, verdammt zu einer Form der Körperlichkeit, die es ihm versagt, jemals zu einer vollständigen moralischen Person zu werden. Was tut man mit so einem?

Meine eigene Ambivalenz gegenüber den mit dem Beschneidungsritual verbundenen »Intimitätsüberschreitungen« und meine damit einhergehenden Beobachterrolle fand ihren Widerhall in einer ebenso großen Ambivalenz auf der Seite meiner Gastgeber, wenn auch aus völlig anderen Gründen. Meine Präsenz bei diesen Zeremonien und der dabei stets erbrachte sichtbare Beweis einer rituellen Konvertibilität der Initianden von einem Zustand in einen anderen, machte meinen Gastgebern immer aufs Neue die Tatsache bewusst, dass sie einem »Unbeschnittenen« Haus und Tor geöffnet hatten, der zwar wiederholt sein Einverständnis und seine Sympathie für die lokalen Anschauungen unter Beweis gestellt hatte, aber aus nicht nachvollziehbaren Gründen den letzten Liebesbeweis nicht erbringen wollte. Hinter der Aufforderung meiner Gastgeber, endlich den finalen Schritt zu tun, verbarg sich das verständliche Bedürfnis, die Ambivalenz des Fremden, seine epistemologische Unerträglichkeit, auf ein Minimum zu reduzieren, den Fremden endlich in das Eigene zu überführen, ihn

zu domestizieren, ihm einen konkreten Platz im lokalen Klassifikationssystem zuzuweisen, »Natur«, um mit Lévi-Straus zu sprechen, in »Kultur« zu verwandeln. Wie mir meine männlichen Informanten stets enthusiastisch versicherten, würde sich nach der Beschneidung meine sexuelle Attraktivität für die unverheirateten bimanesischen Frauen schlagartig ins Unermessliche steigern. Als Beschnittener wäre ich zugleich ein heiratsfähiger Kandidat, unter der weiteren Voraussetzung freilich, dass ich vorher zum Islam konvertiere. Unter diesen Bedingungen werde schließlich jede Frau mir zu Willen sein. Diese Ratschläge und die in Aussicht gestellten erotischen Wonnen waren nicht zuletzt von einer offensichtlichen Sorge um mein körperliches und seelisches Wohlbefinden getragen; für die ultimative kulturelle Domestikation meines noch vollständigen Körpers hätte ich zwar den Preis einer körperlichen Fragmentierung zu zahlen, durch die ich aber letztendlich den Status einer vollständigen Person erlangen würde, ein Status, der, wie die Informanten betonten, als absolute Grundvoraussetzung für Heiratserwägungen und Sexualität zu werten sei.

Die bimanesische Gesellschaft, so stellte sich schnell heraus, hält nicht allzu viel von rituellen Adoptionsmechanismen, durch die der Ethnologe über das Netz verwandtschaftlicher Beziehungen in die lokale Gesellschaft integriert wird, noch kann sie der bei südostasiatischen Gesellschaften häufig anzutreffenden Vorstellung etwas abgewinnen, wonach der Kategorie des Fremden per definitionem ein affinaler Status zukommt; ebenso wenig ist es ausreichend seinen Beitrag im lokalen Austauschsystem zu leisten, um später – einem ethnologischen Katechismus folgend – behaupten zu können, man habe alle ethnographischen Objekte im Austausch und keinesfalls gegen harte Währung erhalten; noch wären die Mitglieder dieser Gesellschaft sonderlich beeindruckt, wenn man wie im Bali der 50er Jahre zusammen mit den »Einheimischen« die Flucht während einer Polizei-Razzia ergreift. Das *going native*, die religiös gefärbte Transzendenzvorstellung des Ethnologen, ist im Falle Bimas nur auf eine Weise zu erzielen. Um ihr anzugehören, muss Man(n) sich dieser Gesellschaft, ihren Werten und Vorstellungen, mit (Vor-)Haut und Haar verschreiben, es gibt kein Dazwischen, keine Hybridität, keinen dritten Raum, in dem das Unentschiedene triumphiert. Es gibt nur die Dialektik zwischen Inklusion und Exklusion, ein Tatbestand durch welchen die bimanesische Gesellschaft – bei aller zugegebenen radikalen Differenz der Werte – auf merkwürdige Weise der deutschen Gesellschaft gleicht.

Im Falle Bimas deutet alles darauf hin, dass die kulturelle Einverleibung des Fremden, seine Verwandlung zu einer vollständigen mora-

lischen Person, auf der Grundlage eines unverbrüchlichen Zusammenhangs beruht, der sich aus einer rituellen Manipulation des Körpers, der daraus resultierenden sexuellen Attraktivität, der Fruchtbarkeit und der damit verbundenen kulturellen Erschaffung von geschlechtlicher Identität ergibt. Die Natur dieser Vorstellungen, ihre Verwobenheit innerhalb eines komplexen Ideensystems, in dem der Islam – aber auch damit kontrastierende kosmologische Werte – einen zentralen Stellenwert einnehmen, bilden den Fokus der folgenden Überlegungen.

Bima = Adat + Islam = Islam?

Bima ist der östlichste Distrikt (*kabupaten*) der Insel Sumbawa, die zusammen mit Lombok die indonesische Provinz Nusa Tenggara Barat bildet. Wer die Flugroute von Bali nach Bima nimmt, kommt auch ohne tiefere geographische Kenntnisse zu dem Schluss, dass man nach dem Überqueren der Westküste Sumbawas eines der klimatisch weniger begünstigten Gebiete Indonesiens erreicht hat. In der Trockenperiode (April-November/Dezember) verwandelt sich die Insel in ein bräunliches Brachland, die Erde ist von tiefen Rissen durchzogen, die Luft von Staub durchsetzt. Die ohnehin spärliche Vegetation hält der enormen Hitze nicht stand. Die Kargheit der Landschaft¹ findet ihre Entsprechung in den lokalen ökonomischen Lebensbedingungen. Die geringen, durch Bewässerungs- und Brandrodungsfeldbau erwirtschafteten Reiserträge reichen in der Regel kaum aus, um die Bevölkerung ernähren zu können. Was das Pro-Kopf-Einkommen und die generell zur Verfügung stehenden ökonomischen Ressourcen betrifft, so gehören die Bimanesen, abgesehen von einer kleinen städtischen Elite, mittlerweile zu den wirtschaftlich am schlechtesten gestellten Bevölkerungsgruppen in Indonesien.

Unter den drei administrativen Einheiten (*kabupaten*), in welche die Insel unterteilt ist – der im Westen gelegene *kabupaten* Sumbawa, nach dem die Insel benannt wurde, und der *kabupaten* Dompu im

1 Die Insel Sumbawa verfügte einst über große Waldbestände an Sandelholz. Die radikale, durch die »Niederländische Vereinigte Ost-Indische Kompanie« erzwungene Abholzung dieser Bestände hat zu gravierenden ökologischen Veränderungen geführt, die durch den Ausbruch des Vulkans Tambora im Jahre 1817 noch zusätzlich verstärkt wurden (vgl. Jong Boes 1995, 1996).

Zentrum – ist das östliche Bima² von alters her als Hochburg eines kompromisslosen orthodoxen Islam bekannt. Javanische Freunde hatten mich wiederholt gewarnt, nachdem ich sie über meine Pläne informiert hatte, in Bima einen längeren Forschungsaufenthalt zu absolvieren. Ich müsse mir bewusst sein, so der allgemeine Tenor, dass die dortige Situation mit dem toleranten Wesen des javanischen Islams³ nicht zu vergleichen sei. Während beim javanischen Islam »viele gehe«, müsse ich in Bima darauf gefasst sein, mit einem unbarmherzigen und krassen »Islam Fanatik« konfrontiert zu werden. Wie sich bald herausstellen sollte, waren diese Aussagen wahr und falsch zugleich.

Der in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts von der Suharto-Regierung ausgeübte Zwang, wonach sich die »noch nicht über eine Religion verfügenden« (*belum beragama*) Bevölkerungsgruppen Indonesiens zu einer der fünf von der staatlichen *Pancasila*-Doktrin sanktionierten Hochreligionen zu bekennen hatten, ist an den Bimanesen⁴ mehr oder weniger spurlos vorbeigegangen. Bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts bekannten sich 99,8 Prozent der Bevölkerung zum Islam (vgl. Mantja 1984), eine Zahl, die seit Jahrzehnten unverändert geblieben ist. Bima ist zu Beginn des 17. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Sultanats von Goa (Makassar, Süd-Sulawesi) islamisiert worden. Unter dem zunächst vor allem mit militärischen Mitteln ausgeübten Druck Goas (Noorduyn 1987a) nahm der Herrscher von Bima im Jahre 1640 den Titel eines Sultans an, wodurch das Gebiet in der Folgezeit

- 2 Nach offiziellen Schätzungen der lokalen Verwaltung umfasste der *kabupaten* Bima im Jahre 2002 ca. 500.000 Einwohner. Bima wird von der Hauptstadt Raba aus verwaltet, die zugleich Sitz des *Bupatis* ist. Das eigentliche städtische Zentrum des *kabupatens* ist jedoch die gleichnamige Stadt Kota Bima, die seit dem 17. Jahrhundert das Zentrum des bimanesischen Sultanats bildete.
- 3 Clifford Geertz (1960) hat eine klassische Studie verfasst, welche die unterschiedlichen Formen und Motivlagen des javanischen Islams aufzeigt. Geertz Beobachtungen sind später von Koentjaraningrat (1985) und Beatty (1999) ergänzt bzw. kritisiert worden.
- 4 Die Bimanesen bezeichnen sich selbst mit dem Begriff »*Dou Mbojo*« (*Dou* = Mensch), was aber ebenso für die Bewohner des benachbarten Dompudistriktes gilt. Da sich eine Vielzahl der bimanesischen Vorstellungen und rituellen Handlungen von denen der in Dompu beheimateten *Dou Mbojo* unterscheidet, ziehe ich im Folgenden die Verwendung des Begriffs »Bimanesen/n« vor.

zu einem Teil der islamisierten malaiischen Welt wurde. Das Sultanat existierte bis zu seiner Auflösung durch die Zentralregierung in Jakarta im Jahre 1958 (vgl. Hitchcock 1996).

Bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts war der Islam, neben den beiden Grundpfeilern der *sara* (Verwaltung) und des *adat*, in Form des *hukum* (islamisches Recht) als dritte Säule in der sozio-politischen Ordnung des bimanesischen Sultanats fest verankert worden. Die in der Folgezeit nach Bima migrierenden islamisierten Makassaren und Buginesen trugen ihren Teil dazu bei, dass der Islam in Bima auch in den peripheren Regionen des Sultanats Fuß fassen konnte. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Bevölkerung bereits in einem Maße islamisiert, dass die niederländische Mission gänzlich davon absah, auch nur einen Gedanken an eine potentielle Christianisierung der Region zu verschwenden (vgl. Noorduy 1987b).

Die Eingliederung Bimas in das niederländische Kolonialsystem zu Beginn des 20. Jahrhunderts führte zur Gründung zahlloser islamischer Parteien und Organisationen, die nicht nur ihre oppositionelle Haltung gegenüber den niederländischen Kolonisatoren zum Ausdruck brachten, sondern zunehmend auch eine radikalere Haltung gegenüber lokalen Vorstellungen und Praktiken entwickelten, die den orthodoxen Glaubensvorstellungen des Islams zuwiderlaufen schienen, darunter vor allem die rituelle Kommunikation mit einer Vielzahl von spirituellen Wesen, die im Kontext von Ritualen, die den menschlichen Lebenszyklus oder den Reisanbau betreffen, bis heute eine zentrale Stellung einnehmen.

Die Konsequenzen dieser zunehmenden Betonung einer islamisch-sunnitischen Orthodoxie sind bis heute spürbar. Während meines Aufenthaltes ist mir wiederholt die Frage gestellt worden, insbesondere wenn ich mich mangels besserer Verortungskategorien als »Islam- und Kultur-Forscher« offenbart hatte, ob sich im Falle der bimanesischen Kultur *Adat*⁵ und Islam voneinander trennen ließen. Da ich angesichts meines dabei gewöhnlich herausfordernd blickenden Gegenübers und dem unübersehbar aus dessen Hüftschärpe ragenden *kris* – ein Gegenstand von dem ich wusste, dass er ein erstaunliches spirituelles Eigenleben besitzt – die erwartete Antwort bereits kannte, lieferte ich um des guten Einvernehmens willen zumeist die politisch korrekte Antwort, was in der Regel zu enthusiastischem Händeschütteln und Schulterklopfen führte. Die Begeisterung lag vor allem in der

5 Der Begriff »*Adat*« bezeichnet die unterschiedlichen Formen des »Gewohnheitsrechts« indonesischer Gesellschaften, d.h. das Regelwerk von nicht-kodifizierten kulturellen Vorstellungen und Praktiken.

Tatsache begründet, dass gerade ein *Kafir* das Essentielle der bimanesischen Kultur zu begreifen schien. Wenn auch aus einer ethnologischen Perspektive die unverbrüchliche Wesensgleichheit zwischen *Adat* und Islam in Bima in Zweifel gezogen werden muss, eine Einsicht, die man während des Aufenthaltes im übrigen besser für sich behält, so zeigt sie dennoch den zentralen Stellenwert, den der Islam im Ethos der lokalen Bevölkerung einnimmt.

Die fünf täglichen Gebete sind nicht verhandelbar, ebenso wenig wie das Begehen der Fastenzeit im Monat Ramadan und die Abhaltung der zentralen islamischen Feiertage. Über das Abhalten der Pflichtgebete hinaus vergeht jedoch kein Tag, an dem nicht bis spät in die Nacht aus dem Koran rezitiert würde. Wenn Elektrizität vorhanden, absolvieren Bimanesen solche nächtlichen Séancen in der Regel mit Hilfe von enorm aufgetunten und übersteuerten Lautsprecheranlagen, um dafür Sorgen zu tragen, dass auch die Nachbarn – darunter um Schlaf ringende Ethnologen – in den Genuss des melodiosen Klangs dieser Verse kommen.

Der im 17. Jahrhundert einsetzende Prozess der Islamisierung darf nicht als ein abgeschlossener Prozess verstanden werden, sondern ist bis heute einer kontinuierlichen Entwicklung unterworfen. Während die javanischen Bupatis, die Bima über Jahrzehnte regierten, dem zunehmenden Druck der islamischen Orthodoxie zunächst noch entgegengewirkt hatten, ist seit der Formulierung des regionalen Autonomiegesetzes aus dem Jahre 1999 eine stärkere Fundamentalisierung des Islams vor Ort zu beobachten. Die Frage nach der Vollverschleierung der Frauen wird wieder verstärkt diskutiert und es gibt immer mehr Stimmen, welche die Praxis der »pharaonischen Beschneidung« bei den Frauen einfordern oder im Falle von kriminellen Handlungen für die strikte Anwendung des islamischen Strafrechts plädieren.

Das Wiedererstarken islamischer Orthodoxie manifestiert sich auch in der zunehmenden öffentlichen Ausblendung der vor-islamischen Periode der bimanesischen Geschichte. Der Name »Bima« leitet sich von der mythischen Figur des Sang Bima aus dem Hindu-Epos des Mahabharata ab, der der mythischen Überlieferung zur Folge das Reich von Bima begründete und als dessen legitime Nachfolger sich die bimanesischen Sultane stets auch begriffen (vgl. Chambert-Loir 1985). Aus der hindu-buddhistischen Periode sind nur wenige Zeugnisse erhalten, darunter ein im westlichen Bergland gelegener Felsbrocken (*Wadu Tunti*), der mit einer bis heute nicht vollständig entzifferten Inschrift versehen ist (vgl. Naerssen 1938; De Casparis 1998), und eine am Eingang der Bima-Bucht gelegene Felsengrotte (*Wadu Pa'a*), die eine ehemalige Tempelanlage darstellt und ebenfalls mit Inschrif-

ten sowie einer Vielzahl von Reliefs und Skulpturen aus der hindu-buddhistischen Mythologie ausgestattet ist. Im Zuge der in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts einsetzenden nationalen Aufwertung der regional als bedeutend erachteten kulturellen Höhepunkte (*puncak puncak*) sind diese Zeugnisse einer hindu-buddhistischen Vergangenheit von der Provinzregierung in Mataram (Lombok) unter Denkmalschutz gestellt und zu einem Teil des nationalen Kulturerbes erklärt worden. Für die Mehrzahl der Bimanesen sind diese Zeugnisse heute jedoch weniger mit dem Stolz auf eine reichhaltige historische Vergangenheit verbunden, sondern vielmehr dem Makel behaftet, dass sie den Betrachter stets aufs Neue daran erinnern, dass die eigenen Vorfahren vor der Ankunft des Islams einer »heidnischen« Form des Glaubens anhängen. Sie sind steinernes Mahnmal eines Irrwegs, der erst durch die Ankunft der Worte des Propheten korrigiert werden konnte.

Weit mehr Interesse als den behauenen Steinen (*Wadu Pa'a*) kommt einer mystischen Höhle im Norden der Region zu, die das bimanesische Festland durch einen unterirdischen Gang mit der Vulkaninsel Sanggeang verbinden soll. Aus dieser Höhle ist einst das in der Lava des Vulkans geborene Reichspferd des Sultans entstiegen und die heutigen Besucher der Höhle legen ihre Hand dafür ins Feuer, dass neuerdings auch eine unterirdische Verbindung zur arabischen Welt besteht. Wer lange genug in der Höhle verweilt, wird schließlich das Heiligtum von Mekka erblicken.

Wenn die Bimanesen somit zunächst als Anhänger einer relativ orthodoxen Form des Islams kategorisiert werden können, so nimmt es nicht Wunder, dass auch die Beschneidung einen unverzichtbaren Aspekt der lokalen Kultur darstellt, eine Kultur die der offiziellen Anschauung gemäß ohnehin vom sunnitischen Islam nicht zu unterscheiden ist. Wenn man Bimanesen die Frage stellt, warum sowohl bei Männern als auch Frauen eine Beschneidung durchzuführen ist, so wird als erste Begründung genannt: »Weil wir Muslime sind.« Erst nach einer gewissen Zeit, wenn die Gesprächspartner bisweilen zu vergessen scheinen, dass sie einem *Dou Kafiri* gegenüber sitzen, kommen andere Antworten zum Tragen: »Um das Sperma zum Leben zu erwecken«, »Um zu verhindern, dass sich die *jinn* unter der Vorhaut einnisten«, »Um das *mori* noch fester im Körper zu verankern«, »Damit das Geschlecht sichtbar wird und Mann und Frau einander begehren«, »Um vollständige Menschen (*Dou*) herzustellen«.

Um diese Antworten verstehen und kontextualisieren zu können, ist es notwendig eine Reihe von bimanesischen Vorstellungen zu thematisieren, die den Aufbau des menschlichen Körpers, der Person und deren Verbindung mit bzw. Abgrenzung vom »Kosmos« zum Inhalt

haben. Bevor diese Vorstellungen im Vordergrund stehen, müssen jedoch zunächst einige vorbereitende Überlegungen zum Ablauf und zur Bedeutung des Beschneidungsrituals angestellt werden.

Suna und Sa Ra So: Die Beschneidung der Jungen und Mädchen

Am Tag vor der Beschneidung der Jungen (*suna*) wird vor dem Wohnhaus ein Festzelt (*paruga*) errichtet, das als Erweiterung des vorderen »männlichen« Teils des Hauses gilt. Eingeleitet wird die Zeremonie von einem *kyai*, einem Würdenträger, der im Sinne des Islams als spirituell fortgeschritten gilt. Der Rede des *kyai* und den begleitenden Koran-Rezitationen kann je nach Kontext ein Wortbeitrag des Dorfbchefs oder – im städtischen Bereich – des Bezirksvorstehers vorangehen, der die Familie des Initianden sozial positioniert. Ist die Familie während der letzten Jahre zugezogen, wird er in jedem Fall betonen, wie gut sie sich in die Gemeinde eingefügt hat. Ist sie schon seit langer Zeit ansässig, wird er deren bisherige Leistungen für das Gemeinschaftswohl herausstellen. Sind diese einleitenden Schritte vollzogen, wendet sich die Aufmerksamkeit dem Initianden zu. Letzterer sitzt auf einer leicht erhöhten Plattform, den Blick starr nach vorne gerichtet. Idealerweise wird der Initiand während der gesamten rituellen Sequenz in der *Paruga* ein vollkommenes Bild der Bewegungslosigkeit abgeben. In diesem Moment ähnelt jeder der zu beschneidenden Jungen dem Sultan von Bima, der bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts als »immobiler« Herrscher primär mit dem inneren Bereich seines Palastes assoziiert war (vgl. Couvreur 1917). Vom *kyai* wird der Initiand daran erinnert, während der Beschneidung stark zu sein, so dass ein guter Muslim aus ihm werden möge. Mit diesen Worten wird dem Initiand ein *kris*⁶, ein zeremonieller Dolch (Bim.: *sampari*), überreicht. Hart wie dieser *kris* solle der Initiand während der Zeremonie sein und sich wie die Waffe durch den Schmerz nicht »verbiegen« lassen.

Während die Gäste essen, wird der Initiand in den vorderen Teil des Hauses gebracht, wo er seine Kleider ablegt und der rituelle Spezialist (*sando*) bereits die entsprechenden Vorkehrungen getroffen hat. Wenn die Gäste und andere Schaulustige schließlich hinzugekommen sind, folgen die Ereignisse, die bereits eingangs beschrieben wurden. Zwei scheinbar nebensächliche Dinge müssen in diesem Zusammen-

6 Zu den unterschiedlichen Varianten des bimanesischen *kris* und dessen Herstellung vgl. Hitchcock (1987).

hang jedoch ergänzt werden. Zum einen steht in einer Ecke des Raumes ein Teller, auf dem sich Opfertgaben wie Tabak, gelb gefärbter Reis und Bananen befinden. Diesen Gaben wird während der gesamten Zeremonie offiziell keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt. Zum anderen äußert der *Sando* vor dem Einscheiden der Vorhaut eine rituelle Formel, die verhindern soll, dass während der Operation Blut austritt. Wie bereits erwähnt, soll der Initiand die Zeremonie wortlos und ohne den Anschein von Schmerz über sich ergehen lassen. Idealerweise steht er nach der Beschneidung aus eigener Kraft auf, legt seine Kleider an und betritt die *Paruga*, wo er sich den Gästen präsentiert, feierlich den *kris* aus der Scheide zieht und bei seiner Ehre schwört, den Islam fortan auch mit der Waffe zu verteidigen. Zumindest bei den von mir beobachteten Beschneidungszeremonien ist es zu dieser abschließenden Sequenz des Rituals (Bim.: *Maka*) nie gekommen.

Weit weniger spektakulär, zumindest was die Anzahl der Teilnehmer betrifft, ist die Beschneidung der Mädchen (Bim.: *sa ra so*), die während der selben Altersspanne wie bei den Jungen erfolgt. Die Mädchenbeschneidung ist eine rein familiäre Angelegenheit und findet weitgehend unter Ausschluss der Öffentlichkeit im hinteren »weiblichen« Teil des Hauses statt. An der Beschneidung nehmen nur die Mutter, ein weiblicher *sando* und unter Umständen weitere weibliche Verwandte der väterlichen und mütterlichen Seite der Initiandin teil. Der eigentliche Akt der Beschneidung besteht in einem Schnitt in die Klitoris mit einem scharfen Gegenstand, vorzugsweise mit einem Reismesser. In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich jedoch um eine »symbolische« Beschneidung, d.h. die Geste wird lediglich angedeutet, so dass die Klitoris, zumindest in den Augen eines westlichen Betrachters, unangetastet bleibt. In der Wahrnehmung der Bimanesen wird auf diese Weise jedoch ein Stück Haut von der Klitoris entfernt, eine wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung weiblicher Fruchtbarkeit. Auch hier soll mit Hilfe einer rituellen Formel des *sando* verhindert werden, dass Blut aus der Wunde austritt; und schließlich wird auch im Kontext der Mädchenbeschneidung ein Teller mit Opfertgaben in eine der Ecken des Raumes gestellt. Ähnlich wie im Falle der rituellen Übergabe des *kris* bei den Jungen, wird den Mädchen vor der Beschneidung eine zeremonielle Bluse überreicht (Bim.: *compo baju poro me'e*), die fortan die Brüste verdecken soll.

Um die Notwendigkeit der Beschneidung aus der Sicht der Bimanesen zu verstehen, so wäre zumindest in Bezug auf die Jungenbeschneidung mit dem Verweis auf die entsprechende Tradition des Islam zweifelsohne eine vorläufige Antwort gegeben, die aber nur einen Bruchteil der mit diesem Ritual verbundenen Zielsetzungen

abdecken würde. Gänzlich unverständlich blieben hierbei der Umstand, dass im Zuge des Rituals in einer Ecke des Raumes Opfertagen plaziert werden, die nicht für Allah sondern für eine andere Kategorie spiritueller Wesen bestimmt sind (eine aus der Sicht der islamischen Orthodoxie verdammenswerte Praxis) und dass während der Operation nach Möglichkeit kein Blut austreten sollte. Ebenso überflüssig wären aus der Sicht des Islams die rituelle Verleihung des *kris* bzw. der *baju*. Das bimanesische Beschneidungsritual scheint also mehr als die bloße Wiederholung und Inszenierung einer islamischen Tradition zu sein; vielmehr weist es Komponenten einer kulturellen Eigenlogik auf, die mit lokalen Vorstellungen in Verbindung stehen, welche sich vornehmlich auf die rituellen Erschaffung und den Schutz von »vollständigen« Personen beziehen.

Wie beide Geschlechter unabhängig voneinander betonen, wären Mann (*mone*) und Frau (*sive*) ohne die Beschneidung »unvollständig« und würden füreinander keinerlei Attraktion und Begierde empfinden. Unter der Voraussetzung, dass unbeschnittene Männer überhaupt über Sperma verfügen, so handelt es sich aus der Sicht der Bimanesen hierbei um eine zähflüssige »tote« (Bim.: *made*) Flüssigkeit, die allenfalls zur Zeugung von deformierten Föten oder Totgeburten taugt. Darüber hinaus kann sich unter der Vorhaut eine bestimmte Kategorie von spirituellen Wesen einnisten, welche die sich im Sperma befindliche »Lebenskraft« konsumieren. Unbeschnittene Frauen dagegen tendieren zur Unfruchtbarkeit. Ihre Vagina ist »ausgetrocknet« und »heiß« und tötet das Sperma ab.

Erst die rituelle Vervollständigung der Person, die bei beiden Geschlechtern durch das Entfernen eines Stücks Haut geschieht, kann gewährleisten, dass das Sperma »lebendig« wird, dass Frauen fruchtbar und die beiden Partner überhaupt zu heterosexuellem Geschlechtsverkehr fähig sind.⁷ Der Prozess der Vervollständigung der Person setzt hierbei voraus, dass vom Körper ein spezifischer Teil entfernt wird, um diesen entnommenen Teil gleichzeitig durch ein rituelles Wertobjekt zu ersetzen. Aus der Verschmelzung zwischen Körper und Objekt erlangt die Person schließlich einen Grad von Vollständigkeit, der ohne die Beschneidung aus bimanesischer Sicht undenkbar wäre. Diese Vollständigkeit ist wiederum die Grundvoraussetzung für

7 Aufgrund der gebotenen Kürze können die Themen der Homo- und Transsexualität in Bima in diesem Beitrag nicht behandelt werden, da es sich hierbei um eigenständige und überaus vielschichtige Bereiche handelt. Ich hoffe, dieses Thema an andere Stelle einer ausführlichen Analyse unterziehen zu können.

die Ausformung der geschlechtlichen Identität, die Zeugungsfähigkeit und die zwischengeschlechtliche Attraktion.

Die beiden rituellen Objekte, die den männlichen bzw. weiblichen Körper fortan ergänzen, sind visueller Ausdruck und Akzentuierung der im Rahmen der Beschneidung erzielten geschlechtlichen Differenzierung. Die durch die Beschneidung entblößte Glans findet ihr visuelles Äquivalent⁸ im *kris*, der fortan als Teil des Mannes sichtbar auf der linken Seite des Körpers getragen wird. Das bei der Mädchenbeschneidung entnommene Stück Haut der Klitoris findet ebenso ihre visuelle Entsprechung in einer »zweiten Haut«, welche die Intitiantin vor der Beschneidung erhält, die *baju*, die fortan die Brüste, d.h. das primär sichtbare Geschlechtsmerkmal der Frau, verdecken soll. Die durch das Beschneidungsritual akzentuierte Differenzierung der Geschlechter operiert in diesem Kontext vor allem mit einer Opposition zwischen »Entblößung« versus »Verdecken«, wobei durch die Beschneidung die ursprüngliche Konstellation eine Umkehrung erfährt. Die vormals unverdeckten Brüste werden fortan unter der Bluse verborgen; die ursprünglich durch die Vorhaut bedeckte Glans ist nach der Beschneidung entblößt. Mit diesen beiden Kategorien »Entblößen«/»Verdecken« korrespondieren auch die jeweiligen Geschlechterrollen, die nach der Beschneidung von den Jungen und Mädchen eingefordert werden. Die Mädchen werden sich fortan an den inneren »verdeckten« Bereich des Hauses binden, während die Jungen mit dem vorderen »entblößten« Teil des Hauses assoziiert werden.

Zeigen Jungen und Mädchen in den folgenden Monaten nach der Beschneidung kein geschlechtskonformes Verhalten, so beginnen sich die Eltern ernsthafte Gedanken zu machen, ob die Schwangerschaft korrekt verlaufen ist, ob alle damit zusammenhängenden Tabus beachtet und die post-natalen Rituale auf die korrekte Weise durchgeführt wurden. Ein in diesem Falle zu Hilfe gerufener *Sando* kommt in der Regel zu dem Schluss, dass das Kind während der Schwangerschaft auf der falschen Seite getragen wurde. Mädchen sollen auf der linken Seite, Jungen auf der rechten Seite des Bauches der Schwangeren getragen werden, was die generelle bimanesische Zuordnung der Ge-

8 Bimanesische Männer betonen nicht selten, dass zwischen dem *kris* und dem erigierten Penis eine gewisse Äquivalenz besteht. Ein stehender Witz unter bimanesischen Männern ist der Umstand, dass Javaner den *kris* »versteckt« auf der Rückseite des Körpers tragen, wodurch sich in den Augen des Bima-Machismo die ganze Verweichlichung und »das Weibische« der javanischen Kultur manifestiert.

schlechter zu den Kategorien »links« und »rechts« widerspiegelt, die unter anderem bei der Sitzordnung der Männer und Frauen bei rituellen Anlässen wie auch in der kosmologischen Ordnung des bimanesischen Wohnhauses zum Tragen kommt. Eine andere Möglichkeit geschlechts-nonkonformes Verhalten zu erklären, besteht in der Annahme, dass sich die Eltern während der Schwangerschaft gestritten haben oder dass beim Geschlechtsverkehr »obszöne« Worte gefallen sind. Streit und Obszönität locken eine Kategorie von spirituellen Wesen an, welche die Bimanesen formal mit dem aus der islamischen Mythologie stammenden Begriff *jinn* oder auch als *setan* bezeichnen. In der bimanesischen Sprache werden diese Wesen jedoch als *mori* bezeichnet und mit diesem Konzept beziehen sich die Bimanesen auf ein komplexes semantisches Feld, in dem der menschliche Körper, das Leben, die spirituellen Komponenten der Person und die Seinsweise des Kosmos auf das engste miteinander verwoben sind. Es sind dieselben Wesen, die sich unter der Vorhaut eines Unbeschnittenen einnisten, um die Lebenskraft des Spermas zu konsumieren, und für die auch die in den Ecken des Raumes platzierten Opfergaben bestimmt sind. Es sind schließlich auch dieselben spirituellen Wesen, in deren potentieller Gegenwart mit aller Sorgfalt vermieden wird, dass sie in den Besitz des aus einer Wunde austretenden Blutes gelangen.

Körper, Person, Haus

»Blut ist ein ganz besonderer Saft«: Mephistos diesbezügliche Einsicht lässt sich unmittelbar in der grundlegenden Überlegungen wieder finden, welche die Bimanesen zur Natur des menschlichen Körpers anstellen; sie muss jedoch durch eine Reihe von zusätzlichen Komponenten ergänzt werden, die in der Anschauung der Bimanesen ebenso eigentümlich und empfindlich wie das Blut sind. Der Körper der bimanesischen Person ist ein hoch-kodiertes Zeichensystem, ein überaus empfindliches Gesamtkunstwerk von miteinander verschalteten spirituellen Komponenten, zirkulierenden Flüssigkeiten sowie Ein- und Ausgängen, deren Komplexität die britische Sozialanthropologin Mary Douglas (vgl. Douglas 1981, 1985) zweifelsohne mit einem wissenden Nicken quittieren würde.

Im menschlichen Körper zirkulieren vier Kategorien von Blut, die mit vier unterschiedlichen Farben assoziiert sind. Diese vier »Farben« müssen in einem spezifischen Balanceverhältnis stehen, um die Gesundheit und das langfristige Überleben einer Person zu gewährleis-

ten. Hexen und andere »asoziale« Elemente, verfügen über geeignetes Wissen, um eine der Farben »aufquellen« zu lassen, was ohne die Durchführung entsprechender Heilungsrituale zum unmittelbaren Tod der betreffenden Person führen kann. Im Körper zusammenschaltet sind zwei weitere essentielle spirituelle Komponenten, welche die Bimanesen als *mori* und *nawa* bezeichnen. In der bimanesischen Sprache indiziert der Begriff *mori* ein semantisches Feld, das mit »wachsen«, »Gewächs«, »Leben«, »lebendig sein« assoziiert ist. Der Begriff beschränkt sich indes nicht allein auf Prozesse, die wir mit biologischen Prozessen des Wachstums und der Reproduktion in Verbindung bringen würden. Ein Kieselstein, der unvermittelt ins Rollen kommt, ein Blatt, das sich bei Windstille bewegt, eine Waffe, die ohne Zutun aus ihrer Scheide gleitet und sich in der Körper eines anderen Menschen bohrt, all dies sind Manifestationen des *mori*. Das *mori* existiert in zwei Formen. Insofern es Teil eines übergeordneten Kosmos ist, existiert es in einer »ungebundenen« Form; wenn es Teil des menschlichen Körpers oder von Nutzpflanzen ist, existiert es in einer »gebundenen« verkörperlichten Form. Alles was existiert ist *mori*. Würde man Anleihen bei einer spezifischen Tradition der kontinentalen Philosophie machen, so ließe sich sagen, dass das *mori* in seiner nicht-körperlichen kosmischen Form eine gewisse Ähnlichkeit mit dem »Sein an sich« aufweist, das als solches nicht erscheint.

In seiner gebundenen, verkörperlichten Form ist das *mori* eine überaus empfindliche Komponente, die im Körper mit der *nawa* zusammenschaltet ist. Die *nawa* ist der Teil der Person, die den Menschen an Allah bindet. Sie wird dem Menschen bei der Zeugung eingesetzt und beim Tod von Allah wieder entzogen. In der *nawa* manifestieren sich all jene Aspekte, die den Menschen gegenüber Allah in einer spezifisch moralischen Dimension definieren, das Gewissen, die Scham und die Pflicht zur Befolgung der islamischen Gesetze und Regeln. Das *mori* dagegen ist der Teil der Person, der aus einem unspezifischen Kontinuum des Kosmos kommt und sich für den Zeitraum einer Lebensspanne an die *nawa* haftet, um nach dem Tod wieder in dieses kosmische Kontinuum zurückzukehren.

Im Falle von »unvollständigen« Personen, darunter Kleinkinder und Unbeschnittene, ist das *mori* eine überaus empfindliche und gefährdete Komponente, die bei Erschütterungen oder Ereignissen, die eine Person zum Erschrecken bringen, den Körper verlässt. In einem solchen Falle kann das *mori* nur innerhalb eines bestimmten Zeitraums zurückgerufen werden; verlässt es den Körper für zu lange Zeit, ruft Allah die *nawa* zu sich. Nachdem die *nawa* »gezogen« wurde, kann ein verspätet zurückgerufenes *mori* einen solchen *nawa*-losen Körper

nicht länger beleben. Dies gilt ebenso für das in der Reispflanze und den Reiskörnern gebundene *mori*, die stets mit äußerster Vorsicht behandelt werden.

Neben diesen temporären Bedrohungen ist das verkörperlichte *mori* einer dauerhaften, während der ganzen Lebensspanne einer Person anhaltenden Gefahr ausgesetzt. In der Wahrnehmung der Bimanesen »gehört« das an eine Person oder Nutzpflanze gebundene *mori* weder der betreffenden Person, noch Allah, sondern dem kosmischen *mori* selbst. Alles Leben ist daher nur ein temporär vom Kosmos »geliehenes«, es ist eine Form des Seins, die man dem kosmischen *mori* abgetrotzt hat. Letzteres hat den unstillbaren Drang, die von ihm abgespaltenen und in Personen und Nutzpflanzen gebundenen Komponenten wieder »aufzusaugen« und in das kosmische Kontinuum zurückzuziehen. Menschen und Nutzpflanzen sind daher gewaltigen Zugkräften ausgesetzt, die versuchen, das Leben wieder in seine ursprüngliche Form zu verwandeln. Die Mehrzahl der mit dem Lebenszyklus verbundenen bimanesischen Rituale dienen daher dem Zweck die Autonomie des menschlichen Lebens und der Person gegenüber dem kosmischen *mori* zu proklamieren. Die dabei zum Tragen kommende rituelle Logik ist stets die gleiche: Um das *mori* der eigenen Person oder der Reisfelder zu schützen, werden dem kosmischen *mori* Opfergaben angeboten, welche die im Körper oder Pflanzen gebundenen Komponenten ersetzen sollen.

Im bimanesischen Denken manifestiert sich das kosmische *mori* in einer Kategorie von zumeist unsichtbaren Wesen (*mori-jinn*) die an Türschwellen, in den Spalten der Hausböden und anderen ambivalenten Orten darauf warten, wieder in den Besitz der verkörperlichten *mori*-Komponenten zu gelangen. Insofern der menschliche Körper betroffen ist, so sind es dessen Ein- und Ausgänge wie Mund, Nasenlöcher, Vagina, Harnröhre sowie andere kritische Schwachstellen, wie etwa die noch nicht gehärtete Fontanelle des Säuglings, die Gelenke, und der Spalt zwischen Fingernagel und Fingerkuppe oder die unbeschnittene Vorhaut, die als kritische Schwachstellen gelten, durch welche die *mori-jinn* eindringen können, um anschließend die im Körper gebundene Lebenskraft zu konsumieren.⁹

9 In den begleitenden rituellen Formeln, mit denen die spirituellen Wesen auf die Präsenz der Opfergaben hingewiesen werden sollen, werden die *mori-jinn* zumeist direkt hinsichtlich ihrer »Gier« auf »Leben« angesprochen. Die rituellen Formeln beginnen in der Regel mit Formulierungen wie »Ihr, die auf den Bergen, in Flüssen und Bäumen, und an den Schwellen wohnt;

Hieraus wird deutlich, warum das Beschneidungsritual einen überaus kritischen Zustand markiert. Durch die Operation wird eine zusätzliche temporäre Öffnung des Körpers geschaffen, durch welche die *jinn* in den inneren Bereich der Person eindringen können. Aber auch aus dem Körper austretende Komponenten wie das Blut sind letztlich ausreichend, damit die *jinn* die Kontrolle über die Lebenskraft der Person erlangen. Die in den Ecken des Raumes platzierten Opfergaben sollen diese Wesen schließlich dazu veranlassen, das darin verkörperte *mori* anstelle der Lebenskraft der Person zu konsumieren.

Eine weitere potentielle Schwachstelle, die in unmittelbarer Verbindung mit der Körpervorstellung der Bimanesen, der Sexualität und der Fruchtbarkeit steht, ist das bimanesisches Haus. Das Haus ist in Analogie zum menschlichen Körper konstruiert, um zu gewährleisten, dass den darin wohnenden Personen ein entsprechender Schutz vor den Attacken der *jinn* geboten wird. Das Grundmaß, nach dem ein Haus konstruiert wird, basiert auf der Spanne zwischen den ausgestreckten Armen des männlichen Vorstandes. Denkt man in dieser Hinsicht an Leonardos berühmte Skizze des »vetruvianischen Menschen«, so würden die Bimanesen vor allem mit der Querachse des Bildes, den beiden nach außen weisenden Armen und den von den Längsseiten eines Quadrates begrenzten Fingerspitzen, die Vorstellung von Geschlossenheit und Harmonie assoziieren. Diese Grundspanne kann beliebig addiert werden, um die jeweilige Länge und Breite des Wohnhauses zu definieren. Problematischer wird es, wenn das Haus eine Länge oder Breite annehmen soll, so dass eine weitere Grundspanne nicht vollständig addiert werden kann. Für solche Restlängen kommen nur ganz bestimmte Abstände in Frage, die ebenfalls auf den Maßen des menschlichen Körpers beruhen. Tabu sind Längen, die dem Abstand zwischen den Fingerspitzen und dem Hand-, Ellenbogen- oder Schultergelenk entsprechen. In diesem Falle würde das Haus selbst über ein Gelenk verfügen, durch das die *jinn* eindringen könnten. Ebenso gefährlich ist ein Längenmaß, das den Abstand zwischen den Fingerspitzen und dem Brustbein reproduziert. In diesem Fall würde die addierte Länge oder Breite auf der Symmetrieachse des menschlichen Körpers enden. Damit ist zugleich die zweite Grundregel der Architektur bimanesischer Wohnhäuser angedeutet. Innerhalb des Hauses darf es keine Symmetrieverhältnisse geben. Die gilt sowohl für die Trennungslinie zwischen dem vorderen männlichen und dem

ihr, die stets begehrt, begehrt und begehrt ... Nehmt dieses Opfer, aber lasst ab von ...«

hinteren weiblichen Teil des Hauses als auch für die Abstände zwischen den Holzfeilern, auf denen die Häuser errichtet werden.¹⁰

Dies ist nicht der Ort, um die komplexe kosmologische Ordnung des bimanesischen Hauses im Detail zu beschreiben, vielmehr soll angedeutet werden, dass es sich beim Haus nicht um einen bloßen materiellen Gegenstand handelt, sondern um eine Entität, die in Analogie zum menschlichen Körper gedacht wird und dementsprechend mit »Leben« ausgestattet ist. Unerklärliche Krankheiten der Bewohner werden neben anderen Erwägungen, wie Hexerei, unmittelbar auf eventuelle Konstruktionsfehler des Hauses bezogen, was im Extremfall zu dessen völliger Demontage führen kann, um den möglichen Fehler identifizieren zu können.

Der Seinszustand der Bewohner dieses Hauses, Krankheit und Gesundheit, sowie alle Handlungen, die sich in diesem Haus ereignen, darunter auch die Sexualität, der Zeugungsakt, der Verlauf der Schwangerschaft und die weitere Entwicklung der neu geborenen Kinder sind demnach davon abhängig, dass das Haus auf der Basis seiner Korrespondenz mit den »rechten Maßen« des menschlichen Körpers einen entsprechenden Schutzraum bietet, der die *jinn* davon abhält, von dessen Bewohnern Besitz zu ergreifen.

Neben den *jinn*, die das *mori* in seiner ungebundenen kosmischen Form repräsentieren, und die darauf bedacht sind, das in Menschen oder Nutzpflanzen verkörperte *mori* zu konsumieren, sich also zurückzuholen, was ihnen von Rechts wegen gehört, existiert aus der Sicht der Bimanesen eine weitere Kategorie von *jinn*, die mit dem Begriff »*henca*« bezeichnet werden. Der Charakter der Letzteren ist weniger durch den Hunger auf *mori* als durch einen bisweilen unstillbaren sexuellen Appetit gekennzeichnet. *Henca* nehmen oftmals die Gestalt von liebeshollen Frauen an, die plötzlich erscheinen und ihre männlichen Opfer durch die Magie ihres Blicks bannen, um Letztere dann in ein unterirdisches Reich zu entführen, aus dem eine Wiederkehr so gut wie ausgeschlossen ist. Jeder bimanesischer Mann weiß eine Geschichte zu erzählen, wie er in seinem Leben mindestens einmal einem solchen weiblichen *jinn-henca* begegnet ist, der mit langem, bis auf den Boden fallendem Haar alle denkbaren Register gezogen hat, um sein Opfer zu verführen. Da aber alle bimanesischen Männer, wie dabei sogleich versichert wird, außerordentlich gläubige Muslime sind, hat freilich jeder der Betroffenen der Versuchung letztendlich helden-

10 Für vergleichbare Konzeptionen des Hauses in Südostasien und der austronesischen Welt vgl. Fox (1993); Howell (2003); Schefold et al. (2003).

haft widerstanden und den tückischen *jinn* durch die Rezitation geeigneter Koranverse vertrieben. Auch mir ist wiederholt eingebläut worden, falls während der Nacht ein Klopfen an der Tür zu hören wäre und darüber hinaus der helle Singsang einer melodisch lockenden Frauenstimme zu vernehmen sei, keinesfalls zu öffnen. Hätte ich erst einmal in die Augen eines solchen *jinn* geblickt, wäre es vollständig um meinen Verstand geschehen. Die Gebete meiner Freunde vor Ort haben es glücklicherweise zu einem solchen Vorfall erst gar nicht kommen lassen.

Die rituelle Genese der Person

Wenn wir uns die durch das Beschneidungsritual generierte Akzentuierung der Geschlechtlichkeit noch einmal vor Augen führen, so ist deutlich geworden, dass es sich im bimanesischen Denken bei der Ausbildung des Geschlechts keinesfalls um einen »natürlichen«, autonom verlaufenden Entwicklungsprozess handelt, der auf einer Verschränkung zwischen biologischen und erzieherischen Faktoren beruht, sondern das Geschlecht einer Person wie auch die Ausbildung der sexuellen Funktionen, der Begierde und der zwischengeschlechtlichen Attraktion sind abhängig von einem rituellen Zyklus, den eine Person während der ersten Jahre ihres Lebens durchläuft. Geschlecht und Sexualität sind also nicht bereits biologisch gegeben, sondern müssen im Laufe eines rituellen Prozesses kulturell hergestellt bzw. erarbeitet werden. Nicht umsonst ist der bimanesische Begriff für rituelle Handlungen, *rawi*, gleichbedeutend mit »Arbeit«, insbesondere Feldarbeit. Der menschliche Körper ist ein Feld, das von der Kultur bestellt wird, um unkultiviertes Land fruchtbar zu machen. Geschlecht und Sexualität sind das Ergebnis einer rituellen Manipulation.

Die Beschneidung darf daher auch nicht als ein isolierter Akt begriffen, sondern muss als Teil eines übergreifenden rituellen Zyklus verstanden werden, im Zuge dessen die menschliche Person rituell erschaffen und sukzessive vervollständigt wird. Worin aber besteht dieser Prozess der Vervollständigung? Um die bimanesische Vision einer vollständigen Person nachvollziehen zu können, müssen kurz die wesentlichen rituellen Ereignisse rekapituliert werden, die sich zwischen dem Zeugungsakt und der Beschneidung ereignen.

Nach der Befruchtung entsteht im Unterleib der Frau ein »Blutklumpen«, der bereits über *nawa* verfügt. Dieser Blutklumpen ist jedoch noch nicht »lebendig«. Dies geschieht erst, wenn am 44. Tag der Schwangerschaft das *mori* von dem Blutklumpen Besitz ergreift. Wäh-

rend der Schwangerschaft »gehört« der Fötus dem kosmischen *mori*. Die Bimanesen gehen davon aus, dass das erste von einem Ehepaar gezeugte Kind grundsätzlich verkehrt, mit dem Kopf nach oben, im Mutterleib liegt. Im 7. Monat der ersten Schwangerschaft muss daher ein Ritual, *kiri loko*, durchgeführt werden, um den Fötus in die richtige Richtung zu drehen. Die »falsche« Richtung, in welcher der Fötus zunächst liegt, ist mit der Richtung des *mori* assoziiert. Bei der Umkehrung der Liegeposition handelt es sich somit um den ersten Akt einer rituellen Manipulation, bei dem der Fötus ein Stück weit dem Einfluss des *mori* entzogen wird.

Da das *mori* den Fötus aber dennoch nicht freigibt, gibt es im bimanesischen Denken keinen »natürlich« eingeleiteten Geburtsvorgang. Es ist die mächtige Stimme des Erzengels Jibrail, der das Kind schließlich zwingt, den Mutterleib zu verlassen. In diesem Moment setzen die Geburtswehen ein. Alle weiteren rituellen Handlungen dienen dem Zweck die noch bestehenden Verbindungen zwischen dem Kind und dem kosmischen *mori* zu durchtrennen, d.h. den neu entstandenen Menschen der Domäne des undifferenzierten Kosmos zu entziehen, um ihn kontinuierlich als autonome, sozial bestimmte Person etablieren zu können. Die damit einhergehenden rituellen Handlungen sind für die beteiligten rituellen Spezialisten, die *sando*, mit großen Gefahren verbunden. Unmittelbar nach der Geburt ist das Kind über die Nabelschnur noch immer mit dem Kosmos verbunden. Alle *sando* wissen dramatische Geschichten zu erzählen, wie sie beim Durchtrennen der Nabelschnur nur unter größten Anstrengungen dem Tod entronnen sind. Da das kosmische *mori* das Kind nicht freigeben will, beginnt die Nabelschnur wie wild um sich zu peitschen, was nicht selten dazu führt, dass die *sando* von der Nabelschnur wie von einer Pythonschlange in den Würgegriff genommen werden.

Ein weiteres Produkt der Geburt, das ebenso mit äußerster Vorsicht zu behandeln ist, ist die Plazenta. Sie gilt als das »ältere Geschwister« (*sae*) des Neugeborenen. Diesem älteren Geschwister ist die Ablösung vom *mori* nicht vollständig gelungen, aus ihm wird keine menschliche Person entstehen, sie wird nur für einen kurzen Zeitraum überleben. Die Plazenta wird rituell in der Nähe des Wohnhauses an einem »kühlen Ort« beerdigt und mit Wasser und anderen Gaben versorgt, bis sie zerfallen ist. Bis zu diesem Zeitpunkt hat das *mori* über die Verbindung zur Plazenta noch immer einen Einfluss auf das neugeborene Kind.

Am 7. Tag nach der Geburt muss ein weiteres Ritual durchgeführt werden (*cafi sari*), mit dem dafür Sorge getragen wird, dass das Blut, das die Mutter während der Geburt verloren hat, nicht in den Besitz

jener *mori-jinn* gelangt, die in den Spalten der Bodenbretter des Hauses lauern. Ein zentraler Aspekt dieses Rituals besteht auch darin, den weiblichen Säuglingen ein Ohrloch zu stechen. Wie die *sando* betonen, ist dies notwendig, damit die *malaikat*, die aus der islamischen Mythologie stammenden Engel, im Falle eines frühen Kindstodes das Geschlecht des Kindes erkennen können, wenn sie die *nawa* zu Allah bringen. Mit diesem Ritual wird somit zugleich auch das vorläufige Geschlecht der Person markiert.

Noch am selben Tag erfolgt das Ritual des ersten Schneidens der Haare und der Fingernägel. Auch über diese noch »unbeschnittenen« Teile des Körpers weist das Kind eine zusätzliche Verbindung zum kosmischen *mori* auf, die bei diesem Anlass gekappt werden soll. Als Folge dieser rituellen Handlungen kann dem Kind schließlich ein Name¹¹ gegeben werden und es kann zum ersten Mal aus dem Haus getragen und der Gemeinde als neue »Person« präsentiert werden.

Es geht hier weniger darum, diese Rituale im Detail zu beschreiben, als zu verdeutlichen, dass die rituellen Ereignisse, die von der Schwangerschaft bis zur Beschneidung der Jungen und Mädchen reichen, einzelne Sequenzen eines zusammenhängenden rituellen Zyklus darstellen, im Zuge dessen die bimanesische Person als soziale und über ein Geschlecht verfügende Entität rituell konstituiert wird. Die Genese der bimanesischen Person lässt sich somit als eine kontinuierliche Entwicklung beschreiben, in deren Verlauf ein zunächst dem undifferenzierten Kosmos zugehöriges Wesen Schritt für Schritt von diesem kosmischen Kontinuum abgespalten wird, um dieses Wesen langfristig in eine menschliche und zur Domäne des Sozialen zugehörige Person zu verwandeln.

Die dabei angewendete rituelle Technik, von der Geburt bis hin zur Beschneidung, basiert vor allem auf der Abtrennung spezifischer Komponenten des Körpers, die Letzteren noch immer mit dem kosmischen *mori* verbinden: Plazenta, Nabelschnur, Fingernägel, Haare, Vor- und Klitorisshaut. Mit jeder dieser rituellen Manipulationen des Körpers wird die Person der potentiellen Kontrolle des *mori* ein Stück weit

11 Bimanesische Personennamen sind fast ausschließlich der arabischen Welt entlehnt. Die Bimanesen verfügen jedoch über ein komplexes System, mit Hilfe dessen diese Personennamen auf der Basis von Transformationsregeln in Abhängigkeit vom sozialen Status des Sprechers verändert und den lokalen phonetischen Gegebenheiten angeglichen werden. Weit wichtiger als die Personennamen im täglichen Gebrauch sind jedoch die auf Teknonymie beruhenden Verwandtschaftstermini (vgl. Brewer 1981; Just 1987).

entzogen und auf diese Weise einem vollständigen sozialisierten Menschen immer ähnlicher. Der Wert der »Vervollständigung« der Person basiert daher – zumindest aus einer westlichen Perspektive – auf einem scheinbaren logischen Paradox, indem die Ganzheitlichkeit der Person nur auf dem Wege einer kontinuierlichen körperlichen Fragmentierung zu erreichen ist. Gerade im Kontext des Beschneidungsrituals hatte sich jedoch erwiesen, dass die vom Körper abgetrennte Vor- bzw. Klitorishaut durch rituelle Wertobjekte ersetzt wird, die fortan als konstitutiver Teil der Person gelten und Letzterer ein weit höheres Maß an Integrität verleihen als im Zustand vor der Beschneidung.

Das Bild, das die Bimanesen im Sinne einer Vollständigkeit des Körpers und der Person vor Augen haben, basiert nicht auf der Vorstellung einer unter günstigen genetischen Voraussetzungen gegebenen Integrität der zentralen körperlichen Funktionen, sondern ruft unmittelbar die Frage nach dem Balanceverhältnis der spirituellen Komponenten, des vier-farbigem Blutes und dem Schutz der Körperöffnungen hervor. Ein vollständiger Körper und eine ganzheitliche Person bieten dem kosmischen *mori* sowenig wie möglich Angriffsflächen. Nur auf diese Weise kann das verkörperlichte sozialisierte »Leben« gegenüber den Zugkräften des Kosmos proklamiert und verteidigt werden, und nur auf diese Weise kann die *nawa* im Körper gehalten werden.

Zu einer vollständigen Person zu werden impliziert im bimanesischen Denken zugleich, dass die menschliche Existenz zunehmend unter den Einfluss der *nawa* gestellt wird, die den Menschen als moralische Person an Allah und die Gesetze des Islams bindet. Je stärker das verkörperlichte *mori* in der Person gefestigt und verankert ist, um so mehr wird von ihr erwartet, dass sie sich den moralischen Gesetzen des Islam unterwirft. Ein zentraler Moment im Lebenszyklus einer Person sind in dieser Hinsicht die erste nächtliche Ejakulation der Jungen und das Einsetzen der Menstruation bei den Mädchen. Durch diese Ereignisse wird in der *nawa* das »Gewissen«, die »Schuld« und die »Scham« aktiviert. Von diesem Moment an wird die Sexualität, die durch das Beschneidungsritual rituell erschaffen wurde, der moralischen Obhut des Islam überantwortet. Eine auf diese Weise moralisch vervollkommnete *nawa* wird über den Zeitraum einer Lebensspanne das verkörperlichte *mori* umso fester an sich zu binden wissen.

Doch selbst wenn die Sexualität, die Scham und das Gewissen im Laufe der Vervollständigung der Person zunehmend den moralischen Vorgaben des Islam angeglichen werden sollen, so scheint die Frage des Geschlechts einer Person in gewisser Hinsicht der Domäne des Islam entzogen zu sein. Wenn man, wie die Bimanesen, davon ausgeht, dass die *malaikat*, die aus der islamischen Mythologie stammen-

den Engel, das Geschlecht eines Kindes erst durch das Vorhandensein bzw. Fehlen eines Ohrlochs erkennen können, so ist damit zugleich impliziert, dass aus der Sicht der *malaikat*, die im Auftrag Allahs handeln, die Menschen über kein »natürliches« erkennbares Geschlecht verfügen. Erst durch die rituelle Manipulation des Körpers wird den *malaikat* ein erster Hinweis in diese Richtung gegeben. Die Erschaffung des Geschlechts ist somit eine rein rituelle Konstruktion, welche die Gesellschaft als autonome Handlung sowohl gegenüber dem kosmischen *mori* als auch gegenüber Allah, den *malaikat* und dem Islam in Szene setzt.

Es sind diese Verbindungslinien wie auch die Widersprüche, die das gegenwärtige Ideen- und Wertesystem der Bimanesen auszeichnen, ein bisweilen enigmatisches Konglomerat aus islamischer Orthodoxie und Vorstellungen über die Wirkmächtigkeit eines vom Islam unabhängig gedachten und von spirituellen Wesen bevölkerten Kosmos.

Von der unvollständigen zur ganzheitlichen Person

Bimanesen würden nach der Lektüre von Freud zweifelsohne lauthals protestieren: »Kultur«, so würden die Philosophen unter ihnen rufen, ist nicht das Resultat einer kanalisierten Sexualität, sondern die Existenz der Kultur selbst muss als Vorbedingung für die rituelle Erzeugung der Sexualität gesehen werden. Erst durch die von der Kultur bereit gestellten rituellen Techniken ist das Geschlecht herstellbar, erst auf diese Weise wachsen die Begierde und die zwischengeschlechtliche Attraktion der menschlichen Person zu. Größere Sympathien würden meine Gastgeber eher einigen Überlegungen von Judith Butler entgegenbringen, vorausgesetzt sie hätten in ihrem täglichen Überlebenskampf die Muse für poststrukturalistische Lektüre.

Butler (1990) hat argumentiert, dass die Vorstellung einer vor-diskursiven, rein biologisch gegebenen Geschlechtlichkeit des Körpers (*sex*) auf einer Illusion beruht, die letztlich auf eine ideologisch geprägte binäre Opposition zwischen »Natur« und »Kultur« zurückgeht. Butler dekonstruiert diese Vorstellung mit dem Hinweis, dass dieser scheinbar vor-diskursive Raum einer von der »Natur« vorgegebenen geschlechtlichen Opposition zunächst als Projektion eines kulturellen Diskurses gedeutet werden muss. Es gibt keinen Körper und kein Geschlecht außerhalb bereits etablierter kultureller Interpretationsstrategien und der damit einhergehenden Klassifikationsmuster. Zu Recht hat sie daher die Vorstellung kritisiert, dass es sich beim Körper um

ein passiv Seiendes handeln könnte, das auf seine kulturelle Signifikation wartet. Der Körper ist immer schon Teil eines Klassifikationssystems, so wie jede Vorstellung von Natur eben immer schon eine kulturell verortete Vorstellung ist.

Die bimanesische Körpervorstellung scheint diesen Überlegungen in vielerlei Hinsicht entgegenzukommen. Der Körper ist kein von der Natur gegebenes Substrat, sondern zunächst Teil einer kosmologisch bestimmten Domäne, die ihre eigene, vom Menschen und der sozialen Welt unabhängige, Signifikation besitzt. Der Prozess der rituellen Hervorbringung und Vervollständigung der Person, insofern er an die beschriebenen Manipulationen des Körpers gebunden ist, muss daher weniger als ein Einschreiben der Kultur in Natur, sondern als ein »Umschreiben« oder »Überschreiben« des Körpers gedeutet werden, als kulturelle Rekodierung einer kosmischen Schrift, die das Geschlecht (*sex*), die geschlechtliche Identität (*gender*) und die menschliche Person als Ganzes in den Vordergrund treten lässt.

Unvollständige Wesen und deren Verwandlung in ganzheitliche Personen sind ein ontologisches Problem, für dessen Lösung unterschiedliche Gesellschaften in der Tat auch unterschiedliche kulturelle Bewältigungsstrategien entwickelt haben. Viele mythische Erzählungen berichten von der Geburt deformierter, halbseitiger¹² oder auf andere Weise unvollständiger Personen, die im Laufe der Erzählung, sei es durch die Anwendung von Heilungsritualen, kosmischer Reisen oder der Etablierung bzw. Wiederherstellung disfunktionaler sozialer oder kosmologischer Beziehungen, ihre Vollständigkeit erlangen. Was in einem spezifischen kulturellen Kontext als »vollständig« erachtet wird, welche spirituellen Komponenten, Körperflüssigkeiten und anderen kosmologisch oder sozial bestimmten Aspekte als notwendige Attribute der Person ausgewiesen werden, muss von Fall zu Fall immer wieder aufs Neue geprüft werden.

Marcel Mauss' (1938/1975) klassische Forschungen zur Genese des modernen Begriffs der Person sind von anderen Autoren wie Louis Dumont (1991, 1994) weitergeführt und in den sich wandelnden Kontexten der europäischen Ideengeschichte verankert worden. In Bezug auf die Frage nach der Präsenz notwendiger Komponenten und Beziehungen, durch welche unvollständige Wesen den Status von ganzheitlichen Personen erlangen, müsste die Genealogie des modernen Personenbegriffs zweifelsohne noch einmal neu überdacht werden: Von

12 Für eine vergleichende Analyse solcher mythischen Erzählungen aus dem indonesischen Raum, die das Thema der unvollständigen Personen zum Inhalt haben (vgl. Platenkamp 2005; Prager 2005).

der Genese der christlichen Person über die Geburt des Subjekts, vom europäischen Bildungsroman über den Kunstbegriff der Romantik, von Simmels Soziologie bis zur Dezentrierung des Subjekts in der Postmoderne.

Was nach dem Zusammenbruch der »großen Erzählungen« zu verbleiben scheint, ist ein prometheushaft entfesselter, von seinen sozialen, moralischen und kosmologischen Beziehungen entbundener Körper, der an den Spiegelwänden der Fitnessstudios ein Bild zu projizieren vermag, das zumindest als Reflexion noch immer auf die Spur der Existenz einer »Person« zu verweisen scheint. Körper und Person: Meine bimanesischen Gastgeber würden der in vielen westlichen Gesellschaften mittlerweile gängigen Praxis der chirurgischen Korrektur von schlaffen Pobacken, Brüsten und anderen Körperkomponenten, die von einer launischen Natur geradezu willkürlich »deformiert« wurden, wahrscheinlich mit einer gewissen Ratlosigkeit gegenüberstehen. »Welches Maß an Ganzheitlichkeit und moralischer Vervollkommnung der Person wird durch diese Praktiken geschaffen?« käme ihnen als erste Frage unmittelbar in den Sinn. Ihr Gesprächspartner, der Ethnologe, bleibt die Antwort schuldig und zuckt ebenso ratlos mit den Schultern.

Literatur

- Beatty, A. (1999): *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account.* Cambridge.
- Brewer, J. D. (1981): *Bimanese Personal Names. Meaning and Use.* *Ethnology* 20: S. 203-215
- Butler, J. (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter.* Frankfurt am Main.
- Casparis, J. G. de (1998): *Some Notes on Ancient Bima.* *Archipel* 56: S. 465-468.
- Chambert-Loir, H. (1985): *Ceritera Asal bangsa jin dan segala dewa-dewa.* Bandung.
- Couvreur, A. (1917): *Aantekeningen nopens de samenstelling van het zelfbestuur van Bima.* *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 52: S. 1-18.
- Dumont, L. (1991): *Individualismus. Zur Soziologie der Moderne.* Frankfurt am Main.
- (1994): *German Ideology. From France to Germany and Back.* Chicago.
- Douglas, M. (1981): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik.* Frankfurt am Main.

- (1985): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin.
- Fox, J. J. (Hg.) (1993): *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*. Canberra.
- Geertz, C. (1960): *The Religion of Java*. Chicago.
- Hitchcock, M. (1987): *The Bimanese Kris: Aesthetics and Social Value*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143: S. 125-140.
- (1996): *Islam and Identity in Eastern Indonesia*. Hull.
- Howell, S. (Hg.) (2003): *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*. London.
- Jong Boers, B. de (1996): *An Example of Early Ecological Crisis in Indonesia: The Depletion of Sappan Trees in the Forests of Sumbawa (1500-1875)*. Paper for the KITLV/EDEN workshop: *Man and Environment in Indonesia, 1500-1950*.
- (1995): *Mount Tambora in 1815: A Volcanic Eruption and its Aftermath*. *Indonesia* 60: S. 37-59.
- Just, P. (1987): *Bimanese Personal Names. The View from Town and Donggo*. *Ethnology* 26: S. 313-328.
- Koentjaraningrat (1985): *Javanese Culture*. Singapore.
- Mantju, L. (1984): *Sumbawa pada masa dulu*. Surabaya.
- Mauss, M. (1975) [1938]: »Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des ›Ich‹«. In: Ders., *Soziologie und Anthropologie*, Band II. München.
- Naerssen, F. H. van (1938): *Hindoejavaansche overblijfselen op Soembawa*. *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 54: S. 90-100.
- Noorduyn, J. (1987a): *Makasar and the Islamization of Bima*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143: S. 312-342.
- (1987b): *Bima en Sumbawa: Bijdragen tot de Geschiedenis van de Sultanaten Bima en Soembawa door A. Ligtoet en G.P. Rouffaer*. Dordrecht.
- Platenkamp, J. D. M. (2005): *Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies*. *L'Homme* 174: S. 125-160.
- Prager, M. (2005): *Half-Men, Tricksters, and Dismembered Maidens. The Cosmological Transformation of Body and Society in Wemale Mythology*. *L'Homme* 174: S. 103-125.
- Schefold, R. et al. (Hg.) (2003): *Indonesian Houses. Tradition and Transformation in Vernacular Architecture*. Leiden.

LIEBE, EHE UND SEXUALITÄT BEI DEN WAMPAR IN PAPUA-NEUGUINEA¹

CHRISTIANA LÜTKES

Während meiner ersten Feldforschung 1991 in Papua-Neuguinea lernte ich im Dorf Tararan bei den Wampar einen jungen Mann kennen, Michael. Er war zu dieser Zeit Anfang 20, hatte gerade einen Führerschein gemacht und, anders als viele andere junge Leute in seinem Alter, eine gute Schulbildung genossen. Zudem lag ein Wirtschaftsstudium an der Universität von Papua-Neuguinea vor ihm, und er setzte sich in seiner Freizeit mit politischen und gesellschaftlichen Themen auseinander. Mit mir führte er gelegentlich Diskussionen über das eine oder andere ethnologische Problem – kurz, Michael erschien mir als die moderne, westlich geprägte Version eines Staatsbürgers von Papua-Neuguinea.

Als ich sechs Jahre später, 1997, nach Neuguinea zurückkam, hatte Michael eine Frau geheiratet, die seine Familie für ihn ausgesucht hatte, und einige Tage vor wichtigen Fußballspielen zog er mit den anderen Männern seines Teams mit Matte und Bettzeug in die Schule, um seine Körperkraft nicht durch sexuellen Kontakt mit seiner Frau zu gefährden.

Wie passen diese einzelnen Facetten seiner Persönlichkeit zusammen – der eine Michael, der viele westliche Auffassungen vertrat, und der andere, der sich an die alten Traditionen hielt, sobald das Thema »Frauen« ins Spiel kam? Während meines Aufenthaltes in Neuguinea konnte ich immer wieder feststellen, dass gerade bei diesem Thema Werte von Bedeutung waren, die westlichen Einflüssen länger widerstanden hatten, als dies bei anderen Vorstellungen der Fall war. Heiraten, die durch den Klan arrangiert wurden, Vorstellungen von der Unreinheit der Frauen oder lange Phasen der Enthaltensamkeit bzw. Trennung der Partner waren in den 90er Jahren immer wieder aktuell und zum Teil sogar wiederbelebt worden.

Im Folgenden möchte ich den Vorstellungen der Wampar nachgehen, indem ich den Prozess beschreibe, der mit einer Eheschließung einhergeht und der die Themen Liebe und Sexualität umfasst. Wie finden die Paare zusammen? Wie und warum wird geheiratet? Wie

1 Soweit nicht im Text gekennzeichnet, basieren die Angaben in diesem Aufsatz auf meinen eigenen Erhebungen und sind in einigen Aspekten und in anderem Zusammenhang bereits veröffentlicht (vgl. Lütkes 1997, 1999); einige Punkte wurden als Bestätigung des Gesagten bzw. als Ergänzung aus der Literatur entnommen und sind dann entsprechend vermerkt.

gestalten sich die Beziehungen zwischen den Geschlechtern? Welche Einstellung hat man gegenüber Sexualität? Und letztlich: Warum nimmt die Zustimmung zu den alten Werten eher wieder zu als ab?

Zuvor sollen die Wampar jedoch als ethnische Gruppe vorgestellt und so ein ungefähres Bild von ihren Lebensbedingungen gegeben werden.

Die Wampar

Die etwa 8000 Wampar leben als eine von mehreren hundert Sprach- und Bevölkerungsgruppen im Nordosten der Insel Neuguinea. Ihr Siedlungsgebiet liegt im mittleren Teil des Markham-Tals, durch das seit den 50er Jahren eine Straße führt, die die zweitgrößte Stadt Lae mit dem Hochland verbindet. Bedingt durch diesen für die Verhältnisse des Landes eher guten Ausbau der Infrastruktur haben die Wampar schon seit Jahrzehnten immer wieder Kontakt zu Europäern bzw. Australiern sowie zu anderen ethnischen Gruppen des Landes gehabt.

Das Dorf Tararan, in dem ich meine ethnologische Feldforschung in den Jahren 1991 und 1997 durchgeführt habe, liegt in einem Teil des Markham-Tales, das durch savannenartige Grasflächen im Wechsel mit kleinen und größeren Waldflächen gekennzeichnet ist. Das Klima in dieser Region ist aufgrund der Nähe zum Äquator über das ganze Jahr hinweg heiß und in den Regenzeiten sehr feucht.

Obwohl sich seit der Kolonisierung Neuguineas vieles geändert hat, leben die meisten Einheimischen zu einem großen Teil von dem, was sie selbst anbauen und herstellen. Der Hauptteil der Nahrung, vornehmlich Kochbananen, Kokosnüsse und verschiedene Knollenfrüchte, wird in großen, von den Siedlungen oft kilometerweit entfernt liegenden Gärten angebaut. Mit dem Verkauf von Gartenprodukten auf dem Markt kann eine Familie das verdienen, was sie zusätzlich an Kleidung, Schulgeld und europäischen Nahrungsmitteln braucht. Neben dem Anbau spielen die Schweinehaltung und die Jagd eine große Rolle. Zunehmend, wenn auch bisher nicht in großem Umfang, gewinnen Lohnarbeit oder das Betreiben eines kleinen Ladens oder Fuhrunternehmens an Bedeutung. Eine Berufsausbildung oder eine feste Arbeitsstelle haben jedoch nur wenige Wampar in Tararan.

Die Wampar leben in kleinen Haushalten, die meist aus Eltern mit ihren Kindern bestehen, die aber in der Regel in unmittelbarer Nähe zu den Haushalten der nächsten Verwandten angesiedelt sind. Verwandtschaftliche Beziehungen, insbesondere innerhalb der Gruppe der über die väterliche Linie verwandten Personen, der Patrilineage als Teil

eines Klans, spielen eine überaus große Rolle. Dies ist besonders im Hinblick auf die gegenseitige Unterstützung bei der Arbeit und in alltäglichen Dingen, vor allem aber bei großen Begebenheiten wie Heirat oder Tod von Bedeutung. Da die meisten Einwohner Papua-Neuguineas nicht in den Vorzug von Rente, Arbeitslosen- oder Krankenversicherung kommen, ist man auf ein gut funktionierendes verwandtschaftliches Netz dringend angewiesen.

Abbildung 1: Familie in Tararan



Foto: Christiana Lütkes

Insgesamt ist das soziale Miteinander – zumindest aus europäischer Sicht – sehr eng und intensiv. Innerhalb eines Dorfes weiß jeder über seine Mitmenschen sehr gut Bescheid, wobei ein sehr hohes Maß an sozialer Kontrolle herrscht, auch wenn individuelle Freiheit in einem bestimmten Rahmen sehr wohl möglich ist. In Dorfversammlungen werden Probleme des Dorfes, aber auch persönliche Dinge, wie etwa Streit in der Familie, besprochen und entschieden, wobei jeder Anwesende das Recht hat, seine Meinung frei zu äußern. In politischen Dingen herrscht ein hohes Maß an Egalität, und die Position der früheren Dorfoberhäupter oder heutigen Kirchenältesten, der so genannten *big man*, war und ist nur durch die Zustimmung der Dorfbewohner autorisiert.

Die Wampar sind heute Christen. Sie wurden zu Anfang des 20. Jahrhunderts von deutschen Missionaren der lutherischen Kirche aus Neuendettelsau in Oberfranken christianisiert. Mit ihnen kamen westlich geprägte Vorstellungen über Familie und Zusammenleben in die Dörfer, wobei ein Teil der vorchristlichen Traditionen jedoch bis heute

überlebte oder auch erst in den letzten Jahren revitalisiert wurde. Und obwohl ein großer Teil der Wampar heute Sonntags zum Gottesdienst geht und viele von ihnen die christlichen Feste feiern, existiert der traditionelle Glaube an die Ahnen – die Geister der gestorbenen Vorfahren – in etwas veränderter Form weiter, ebenso wie der Glaube an Naturgeister und Zauberei.

Zur Zeit meiner ersten Feldforschung 1991 hatte sich das Leben der Wampar durch Missionierung, Schulbildung und Einbindung in die Geldwirtschaft beträchtlich verändert. Hinzu kam die Tatsache, dass viele Männer und Frauen anderer Ethnien Neuguineas in die Familien der Wampar eingeheiratet hatten und auch dadurch neue Einflüsse wirksam wurden. Die folgenden Angaben über die Vorstellungen der Wampar bezüglich Liebe, Heirat, Sexualität und Körper geben so auch kaum die »ursprüngliche« Weltansicht wieder und sind von christlichen Vorstellungen ebenso mitbeeinflusst wie vom Denken der westlichen Gesellschaft – sie zeigen jedoch auch, dass westliches Denken keineswegs völlig übernommen wurde.

Liebe und Heirat

Auch für mich blieb das Thema »Liebe und Sexualität« während meiner Feldforschung bei den Wampar in Papua-Neuguinea zumindest zu Beginn meines Aufenthaltes schwer zugänglich. Abgesehen davon, dass die Arbeitsauffassung der Einheimischen im Zentrum meiner Forschung stand, bestand einer der Gründe für meine Unkenntnis sicherlich in der Einordnung meiner Person durch die Wampar. Den meisten Bewohnern des Dorfes Tararan, in dem ich insgesamt 13 Monate gelebt habe, war intensiver Kontakt mit Weißen nicht allzu geläufig. Da viele von ihnen lediglich Begegnungen mit weißen Missionaren gehabt hatten, wurde ich – trotz wiederholter Richtigstellung – immer wieder mit der Mission in Verbindung gebracht. Und für die Kirchenleute war das Thema »Sex« alles andere als ein beiläufig zu besprechendes, geschweige denn ein wertfreies Thema. Erst nach vielen Monaten und nachdem ich zu einigen Wampar ein freundschaftliches Verhältnis aufgebaut hatte, erfuhr ich Einiges darüber. Dabei verlief eine solche »ethnologische Befragung« dann auf gegenseitiger Basis, wobei die Deutschen mit ihren exotischen Auffassungen über Liebe, Heirat und Sexualität reichlich Anlass zu Irritation gaben.

Liebe und Sexualität in ehelichen Beziehungen gehören bei den Wampar nicht zu den alltäglichen Themen, die man beiläufig beim Essen oder bei der Arbeit bespricht. Sie werden meistens akut in Zu-

sammenhang mit ungewollten Schwangerschaften oder außerehelichen Beziehungen diskutiert, also in Fällen, in denen gesellschaftliche Regeln nicht eingehalten werden. Liebe und Sexualität gehören – offiziell – in den Bereich von Heirat und Ehe. Alle Menschen sollten heiraten, so heißt es, und in der Regel geschieht dies auch, es sei denn, jemand ist durch Krankheit oder Behinderung stark beeinträchtigt. Die Wampar heiraten gewöhnlich in jungen Jahren, oft vor ihrem 20. Lebensjahr; die Partner sind dabei fast immer gleichaltrig.

Veranlasst wird eine Heirat oft, aber nicht immer, durch Gefühle von Liebe und Zuneigung zwischen den jungen Leuten. Häufiger ist es die junge Frau, welche die Initiative ergreift und einen nahen Verwandten schickt, um Kontakt zu ihrem Auserwählten aufzunehmen und diesem ein Geschenk zukommen zu lassen. Dass dies nicht nur heute und aufgrund emanzipatorischer Einflüsse so geschieht, sondern auch den früheren Gepflogenheiten der Wampar entspricht, belegen schon ältere Missionarsberichte (vgl. Fischer 1978: 84f., 90). In manchen Fällen waren und sind es jedoch auch die Eltern, die den Ehepartner bzw. die Ehepartnerin ihrer Kinder auswählen und diesen dann einen entsprechenden Vorschlag unterbreiten. So berichtete mir einmal ein junger Mann, er habe morgens nach dem Aufstehen eine ihm nicht bekannte junge Frau vorgefunden, die mit einem Besen den Platz vor dem Haus seiner Eltern säuberte. Da eine solche Arbeit in den Aufgabenbereich einer jungen Schwiegertochter fällt, schloss er, dass er nun verheiratet werden sollte. (Allerdings weigerte er sich in diesem Fall und setzte sich damit auch bei seinen Eltern durch.)

Kommt eine Heirat entsprechend der Regeln zustande, die von den meisten Wampar als richtig und traditionell bezeichnet werden, so entspricht dieser – meist sehr langwierige und über Jahre dauernde – Prozess kaum den bei uns üblichen Vorstellungen von romantischer Liebe mit einer anschließenden Hochzeit als Ausdruck dieser Gefühle. Denn eine auf die »richtige« Weise geschlossene Ehe wird keineswegs als die alleinige Sache des betroffenen Paares gesehen – vielmehr ist eine Heirat bei den Wampar, wie auch bei vielen anderen Kulturen, immer eine Angelegenheit zwischen zwei (großen!) Verwandtschaftsgruppen, innerhalb derer jeder ein Mitspracherecht hat.

Aus der Sicht der Wampar ist die Tatsache, dass eine Heirat quasi eine öffentliche Angelegenheit ist, jedoch verständlich, und auch viele junge Leute stimmen dem zu, dass eine Heirat von vielen Personen wohl überlegt sein muss. Da man mit den neuen, angeheirateten Verwandten in Zukunft eine engere Bindung eingeht, innerhalb derer man Nahrungsmittel und andere Geschenke austauscht, sich in Notfällen gegenseitig unterstützen und zusammenhalten soll, ist es geboten,

eine sorgfältige Auswahl zu treffen. Im Fall einer Heirat müssen nicht nur zwei Individuen im Alltag miteinander auskommen, sondern zwei große Verwandtschaftsgruppen – zumal die Ehepartner oft weniger Zeit miteinander verbringen als etwa Schwiegertochter und Schwiegermutter. (Dass ich während der ersten Wochen meiner Feldforschung kaum wusste, wer mit wem verheiratet war, mir aber sehr wohl schon bekannt war, welche Schwiegertochter zu welcher älteren Frau gehörte, spiegelt diese Auffassung wider.)

Nach der ersten Kontaktaufnahme zwischen den jungen Leuten werden folglich auch nicht lediglich deren Eltern informiert. Vielmehr berufen wichtige Vertreter der betroffenen Familien bzw. Lineages ein Treffen ein, an dem 20-30 oder auch mehr Personen teilnehmen, um das Für und Wider dieser Ehe zu besprechen.

Sind sich die Verwandten des Paares in getrennten Verhandlungen einig geworden, kommen sie zu gemeinsamen, noch größeren Treffen zusammen. Auch aus unserer Sicht weit entfernte Verwandte interessieren sich dafür, ob der Schwiegersohn genügend Arbeitseinsatz zeigt, um eine Familie ernähren zu können; sie überprüfen genau, ob die junge Frau sich an die Traditionen hält, soziales Verhalten zeigt und der neuen Familie keine Schande bereitet und ob sie ihrer Schwiegermutter eine große Hilfe bei der Arbeit sein kann. Auf sie kommt gerade in den ersten Jahren die große Bürde zu, zusammen mit ihrem Mann die Gärten zu bebauen und darüber hinaus Haus und Hof sauber zu halten und für die Mahlzeiten der Familie zu sorgen. Gelegentlich befolgt man heute zunehmend wieder die alte Tradition, nach der die zukünftige Schwiegertochter einige Monate bei den Eltern ihres zukünftigen Mannes wohnt, während dieser im Junggesellenhaus schläft. Diese Zeit ist sozusagen eine Probe für die junge Frau, sich in den Augen ihrer neuen Familie zu bewähren; ist das nicht der Fall, kann die Heirat abgesagt werden. Umgekehrt wird in manchen Fällen der junge Mann gebeten, bei den Verwandten seiner Zukünftigen mitzuarbeiten und seine Fähigkeiten unter Beweis zu stellen.

Insgesamt steht, wie man sieht, die Arbeitsamkeit im Mittelpunkt des Interesses hinsichtlich der Entscheidungen um eine Heirat. Das Motiv der Liebe zwischen den jungen Leuten ist nur ein Aspekt der Heirat, in vielen Fällen ein eher untergeordneter. Noch stärker trifft dies auf das Aussehen des anderen zu. Zwar gibt es bei den Wampar ein Konzept von Schönheit, doch ist dies eher nebensächlich (vgl. auch Beer 2002: 141) und spielt keine vergleichbare Rolle mit dem in westlichen Gesellschaften durch die Medien forcierten und in der öffentlichen Meinung immer mehr akzeptierten Körperbewusstsein. So sagten mir z.B. mehrere junge Männer, es spiele keine Rolle, wie ihre

Zukünftige aussähe, vielmehr sei es wichtig, ob sie gesund sei und arbeiten könne (vgl. auch Fischer 1978: 80); ähnlich dachten die jungen Frauen. Bei genauerem Hinsehen erweist sich aber auch, dass das Äußerliche nicht grundsätzlich von den genannten Eigenschaften zu trennen ist, zumal das Wampar-Wort *ngarobingin* sowohl »gut« als auch »schön« bedeuten kann (vgl. Beer 2002: 141) – eine gesund aussehende Frau gilt etwa durchaus als schön, und gesund zu sein und Kraft zur Arbeit zu haben ist, wie erwähnt, ein wichtiger Punkt bei der Partnerwahl.

Sind am Ende – nach Verhandlungen und Probezeit – alle Beteiligten einverstanden, ziehen die jungen Leute zusammen. Das gemeinsame Beziehen eines Hauses oder auch eines Zimmers im Haus des Vaters des jungen Mannes ist dabei eine – in unseren Augen – eher unspektakuläre Angelegenheit, bei der keine Hochzeit im westlichen Sinne stattfindet, um die Eheschließung zu feiern.

Das eigentlich wichtige Ereignis ist dagegen die Brautpreisübergabe. Der Brautpreis wird von der Familie des Mannes an die der Frau gezahlt. Er besteht aus einer Geldzahlung und der Übergabe von Schweinen und Nahrungsmitteln; über seine genaue Höhe wird bei den Treffen zwischen den Verwandtschaftsgruppen verhandelt. Mit dem Brautpreis sichern sich die Verwandten des Mannes die Zugehörigkeit zukünftiger Kinder zu ihrem Klan, zugleich ist er aber auch ein Ausgleich für den Verlust, den die Familie der Frau erleidet, wenn diese zur Familie ihres Mannes zieht.² (Dass ein Mann bei der Familie der Frau lebt, kommt zwar vor, ist aber nicht die Regel.)

Die Übergabe des Brautpreises findet oft Monate oder auch Jahre nachdem das Paar zusammengezogen ist statt. In mehreren Etappen werden Nahrungsmittel übergeben, wobei die letzte Übergabe schließlich mit großen Feierlichkeiten verbunden ist, welche die beteiligten Verwandtschaftsgruppen jedoch getrennt begehen. Um das nötige Geld, die Schweine und Nahrungsmittel für den Brautpreis zusammenzubringen, wird der junge Mann von einem großen Personenkreis mit kleineren und größeren Beiträgen unterstützt – was aus der Sicht

2 In Kulturen, die mit dem Brautpreis nicht vertraut sind, ist dieser häufig mit einer negativen Wertung verbunden: Man geht davon aus, dass die Frau »verkauft« wird und damit nur als Ware gilt. Die Sicht der Betroffenen ist jedoch häufig eine andere. So wurde ich in Tararan manchmal gefragt, welche Summe mein Mann denn bei unserer Heirat gezahlt hätte. Meine Antwort, dies sei bei uns nicht üblich, löste regelmäßig – bei Frauen wie bei Männern – Erstaunen und Unverständnis aus. Eine Frau rief einmal entrüstet: »Sind Frauen denn bei euch so wenig wert?«

der Wampar nur konsequent ist, da es bei der Heirat nicht um eine rein individuelle Angelegenheit geht. Entsprechend wird die erhaltene Gabe innerhalb der Familie der Frau auch an zahlreiche Personen verteilt. Nach den Vorstellungen der Wampar folgt der Brautpreisübergabe die Geburt des ersten Kindes, das schließlich den Abschluss des langen Prozesses der Eheschließung bildet. In der Realität sind jedoch häufig schon ein oder zwei Kinder geboren, bevor die nötige Summe aufgebracht wurde.

Abbildung 2: Junges Paar mit Kind in Tararan

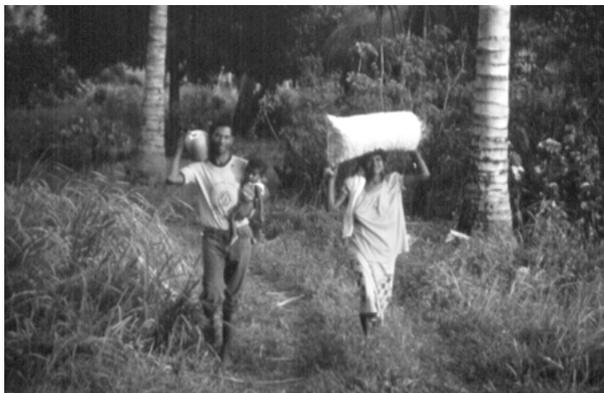


Foto: Christiana Lütkes

Aus der Perspektive unserer Kultur mag dieser Prozess der Partnerwahl und Heirat nüchtern und unromantisch erscheinen und die bereits beschriebene Tatsache, dass eine Eheschließung durch ganze Gruppen von z.T. sogar entfernten Verwandten diskutiert wird, sogar als Eingriff in die persönliche Freiheit empfunden werden. Die Wampar, die durch Medien und einzelne Gespräche mit Europäern oder Australiern zumindest eine vage Vorstellung über das Zusammenleben in westlichen Kulturen haben, sehen unsere eigenen Auffassungen umgekehrt jedoch ebenso kritisch. So wird romantische Liebe aus ihrer Sicht bei weitem nicht als ausreichende Basis für eine Ehe gesehen – diese Vorstellung erscheint ihnen eher naiv – vielmehr müssen Dinge wie die Kompatibilität der Familien und die Alltagstauglichkeit der Ehepartner hinzukommen, um das Scheitern der Beziehung nicht gleich schon vorzuprogrammieren.

Westliche Vorstellungen setzen sich aber trotz aller Skepsis der meist älteren Wampar auch in dörflichen Strukturen durch und, ob-

wohl es immer noch eine große Zahl von Jugendlichen gibt, welche die Interessen der Familien über ihre individuellen Wünsche stellen, sind andere nicht mehr bereit, sich den Wünschen der Älteren zu beugen und vor der Heirat eine Beratung der Lineagemitglieder zu dulden. Sicherlich zeigen hier Musiktexte aus Amerika oder Australien ebenso ihre Wirkung, wie importierte *Soap Operas* im Fernsehen, und häufig kommen Ehen auf eine neue und nicht durchweg gebilligte Weise zustande.

Für junge Leute ergeben sich heute zahlreiche Gelegenheiten, sich ohne Anwesenheit der Familie und ohne den Einsatz einer Mittlerperson kennen zu lernen – wie etwa bei Disco-Veranstaltungen, bei Fahrten zum Markt oder bei gelegentlichen Kinobesuchen in der Stadt. Sofern sie dabei Gefallen aneinander finden und an Heirat denken, mag die Befürchtung aufkommen, dass ihre Verwandten nicht mit der Wahl einverstanden sind oder dass sich die Heiratsverhandlungen zu lange hinziehen könnten. Ein solches Problem wird heute des Öfteren durch gemeinsames »Weglaufen« gelöst – d.h. die jungen Leute verbringen eine gemeinsame Nacht im Busch und stellen ihre Familien dann vor vollendete Tatsachen. Haben sexuelle Kontakte erst einmal stattgefunden, so drängen die Eltern aus Angst vor einer Schwangerschaft oft auf Heirat und erklären sich mit der Partnerwahl einverstanden.

Auch auf diese Weise zustande gekommene Eheschließungen entsprechen oft nicht den Erwartungen eines westlich geprägten Menschen und offenbaren in jedem Fall den Einfluss der Familie: So sah ich während meines Aufenthaltes in Tararan eines Morgens, wie eine junge, mir unbekannte Frau vor dem Haus meiner unmittelbaren Nachbarn das Frühstück für die Familie vorbereitete. Mein erster Gedanke war, dass es sich dabei um eine Verwandte handelte, die zu einem längeren Besuch vorbei gekommen war und sich nun mit Hausarbeiten nützlich machte. Ich erfuhr dann aber beiläufig in einem Gespräch mit den Nachbarn, dass ein noch unverheirateter Sohn der Familie in der Nacht mit der jungen Frau »weggelaufen« war und diese nun ihre Arbeit bei der Schwiegerfamilie aufgenommen hatte. Kurze Zeit später traf ein Wagen mit etwa 15 meist älteren Personen ein – die Verwandten der Frau, die nun über die Heirat verhandeln wollten. Als dann auch die Familie des jungen Mannes beisammen war, kam es zu einigen Streitereien und Beschuldigungen, am Ende einigte man sich aber und akzeptierte die Heirat, ohne dass eine förmliche Handlung dazu nötig war – die jungen Leute galten nun als verheiratet. Die junge Frau hielt sich die ganze Zeit im Hintergrund auf

und kochte Tee für die Älteren; der junge Mann war den ganzen Tag über nicht erschienen, er war, so hieß es, mit Freunden zum Fischen gegangen.

Solch augenscheinlich fehlende »Romantik« war vielleicht der Grund für die Feststellung der frühen Missionare bei den Wampar, dass Liebe und Zuneigung bei Paaren überhaupt nicht zu erkennen waren (vgl. Fischer 1978: 99) – eine Behauptung, die ich nach meinen Erfahrungen trotz aller festgestellten Nüchternheit beim Thema Heirat allerdings nicht bestätigen kann. So wurden nach meinem Eindruck in Tararan viele Ehen zur beiderseitigen Zufriedenheit geschlossen und geführt³ und Zuneigung war in vielen Familien durchaus zu spüren. Ein Unterschied besteht aber sicherlich in den Erwartungen an eine dauerhafte Leidenschaft, die in westlichen Industrienationen im Gegensatz zu anderen Kulturen zumindest den Beginn einer Beziehung kennzeichnen – und die damit in vielen Fällen sicherlich zu heftiger Enttäuschung führen.

Männer, Frauen und Sexualität

Die meisten jungen Leute sind – auf welche Weise auch immer – mit Mitte Zwanzig verheiratet. Das Zusammenleben in der Ehe ist dabei geprägt durch die Vorstellungen der Wampar von Männlichkeit und Weiblichkeit, wie auch vom Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Bei den Wampar sind es die Männer, die in vielen Bereichen des täglichen Lebens dominieren und denen die größere Freiheit zukommt. Männer stehen im öffentlichen Leben vorn, sie kommen und gehen nach ihrem Belieben und sind häufig unterwegs, um Verwandte und Freunde zu treffen und ihren sozialen Ambitionen nachzugehen. Frauen konzentrieren sich weit mehr als Männer auf die tägliche Arbeit in Garten und Haus sowie auf die Versorgung der Kinder. Die geschlechtliche Arbeitsteilung ist bei den Wampar recht strikt, so dass Männer und Frauen nur selten unmittelbar zusammen arbeiten; vielmehr hat jeder der Ehepartner seine eigenen Aufgaben. Aber auch in der Freizeit sieht man die Paare kaum zusammen – Frauen verbringen ihre freie Zeit mit anderen Frauen, Männer mit Männern. Während es in anderen Kulturen Neuguineas üblich ist, dass Männer in Männerhäusern zusammen leben und ihren Ehefrauen tägliche Besuche ab-

3 Rita Kramp bestätigt diesen Eindruck für das Dorf Gabantsidz. Sie stellte in einer Erhebung fest, dass nur vier der von ihr befragten 33 Frauen unzufrieden mit ihrer Ehe waren (vgl. Kramp 1999: 173).

statten, so leben die Wampar jedoch, wie erwähnt, vor allem in Kernfamilien unter einem Dach.

Das Verhältnis zwischen den Geschlechtern ist stark durch das Konzept von der »Unreinheit« der Frauen geprägt. Diese Vorstellung ist in vielen Regionen Neuguineas weit verbreitet und prägt auch heute den Alltag. Allerdings gibt es bei den Wampar große Unterschiede zwischen den einzelnen Dörfern sowie zwischen den Generationen, so dass die Einstellungen stark variieren und das Konzept von Einzelnen sogar ganz in Zweifel gezogen wird. Die Unreinheitsvorstellungen beinhalten u.a., dass weibliche Körperflüssigkeiten von erwachsenen, fruchtbaren Frauen die Stärke der Männer angreifen. Männer, die zu häufig sexuellen Kontakt mit Frauen haben oder beispielsweise zu oft auf den Sitzplätzen der Frauen sitzen, werden nach den Auffassungen der Wampar schneller alt und grau, sie verlieren ihre Muskelkraft, werden sichtlich dünner und bei Anstrengungen kurzatmig. Frauen sind angehalten, dies zu berücksichtigen und nicht etwa im Laufen über die persönlichen Dinge der Männer zu steigen. Menstruierende und schwangere Frauen sollen besonders vorsichtig sein und nicht für Männer kochen, um diese nicht etwa mit versehentlich verunreinigten Speisen zu schädigen.

Männer definieren sich in starkem Maße über ihre körperliche Kraft: Ein »richtiger« Mann hat stark und ausdauernd zu sein. Da er dafür auch seine sexuellen Bedürfnisse unter Kontrolle halten muss, ist zugleich auf moralisch-geistiger Ebene Stärke notwendig. Kann er weniger Kraft aufweisen, so zweifelt man folglich auch an diesem Aspekt: Ein Mann, der beispielsweise bei der Jagd schnell müde wird und keine Ausdauer zeigt, macht sich schnell lächerlich und löst die Vermutung aus, sich zu häufig mit Frauen eingelassen zu haben. So bemühen sich viele Männer, den körperlichen Kontakt zu Frauen auf ein bestimmtes Maß einzuschränken. (Die Auffassungen der Wampar wirkten sich übrigens auf das Ansehen meines Mannes, der mich nach Neuguinea begleitet hatte, nicht unbedingt positiv aus – nicht nur war er sehr schlank, als Europäer konnte er in der tropischen Hitze zudem nicht übermäßig viel körperlichen Einsatz zeigen. Bezüglich seiner Mithilfe in unserem gemeinsamen Haushalt, die von Zeit zu Zeit auch im Waschen meiner Wäsche bestand, musste er einige ernsthafte Belehrungen eines befreundeten Mannes über sich ergehen lassen – mit dem Resultat, dass ich meine Wäsche daraufhin nur noch selbst wusch.)

Die Unreinheitsvorstellungen der Wampar lassen schnell an eine Diskriminierung der Frauen denken und sind sicherlich nicht leicht nachzuvollziehen. Frauen als »unrein« zu bezeichnen entspricht kei-

neswegs den westlichen Ansprüchen an Emanzipation und Gleichberechtigung. Hier muss jedoch überprüft werden, ob das Konzept der Unreinheit, wie es in Neuguinea häufig gesehen wird, tatsächlich auch den Assoziationen Außenstehender entspricht und für die Betroffenen überhaupt eine negative Wertung beinhaltet.

Die Meinung der Frauen in Tararan zu diesem Thema war nicht durchweg einheitlich. So lachten einige von ihnen über die Auffassung von Unreinheit und die diesbezügliche Vorsicht der Männer, andere stimmten mit den gängigen Auffassungen überein, sahen darin aber keine Benachteiligung oder Missachtung ihres Geschlechts. Wieder andere klagten wiederholt über die schlechte Stellung der Frauen in einer von Männern dominierten Gesellschaft, wobei sich ihre Klagen jedoch mehr auf eine Mehrbelastung bei der Arbeit als auf die Unreinheitsvorstellungen bezogen. Einzelne Frauen vertrauten mir an, dass ihnen die Zurückhaltung der Männer ganz recht sei, weil sie so nicht ein Kind nach dem anderen bekämen.

Auch in der Wissenschaft wird dieses Konzept kontrovers diskutiert. So gibt es Ethnologen bzw. Ethnologinnen, die der Auffassung, die Unreinheitsvorstellungen seien Ausdruck angenommener männlicher Überlegenheit, mit der These begegnen, dass vielmehr die Männer mit ihrer Angst vor Verunreinigung in der schwächeren Position seien (vgl. etwa Josephides 1983: 301; Schröter 1994). Andere Wissenschaftler interpretieren die Vorstellungen der Unreinheit als Kompensation für die Unfähigkeit der Männer, Kinder zu gebären – in diesem Zusammenhang fällt oft das Stichwort Gebärneid (vgl. Read 1952, 1982; Meigs 1984). Manche Untersuchungen stellen die Tabus als Schutz der Frauen vor den sexuellen Ansprüchen der Männer dar und damit auch als eine Art Geburtenkontrolle (vgl. Lindenbaum 1972). Mit dem Punkt Verhütung wird in der Wissenschaft zudem auch die Frage nach der Entstehung der Unreinheitsvorstellungen beantwortet (vgl. ebd.).

Die Wampar selbst geben auf die Frage nach dem Ursprung ihrer Auffassungen nur die Antwort, es handle sich um alte Traditionen, die eben berücksichtigt werden müssten. Allenfalls findet man in ihren Kommentaren den Verweis auf die soziale Ordnung, die es zu wahren gilt. So gibt es Hinweise auf die Anschauung, dass die Trennung der Geschlechter insgesamt die soziale Ordnung sichert. Wie in vielen anderen Kulturen auch ist bei den Wampar genau festgelegt, wann und wo die Bereiche von Männern und Frauen getrennt sind und zu welchen Gelegenheiten sich beide überschneiden dürfen.

Auch Sexualität hat ihren zugewiesenen Platz und gehört nicht in jeden Bereich des Alltags, um dessen Ablauf nicht zu stören. Nicht

verheiratete Männer und Frauen sollten allenfalls in großen Gruppen zusammen sein; und auch das ist eher selten. Selbst kleine Berührungen und Intimitäten zwischen Männern und Frauen, die miteinander verheiratet sind, kommen in der Öffentlichkeit kaum vor. Sexuelle Kontakte haben in jedem Fall diskret stattzufinden. Hält man sich nicht an diese Regeln, so ist die soziale Ordnung gefährdet – und dass der Zusammenhalt innerhalb der Dorfgemeinschaft sehr wichtig ist, wurde bereits deutlich.

Unabhängig von ihrer Ursache stellen die Auffassungen über Männlichkeit und Weiblichkeit in Neuguinea sicherlich einen bestimmenden Faktor in der Einstellung zur Sexualität dar. Dies kann hier nicht im Detail beschrieben werden, zumal eine Einschätzung durch mangelnde Informationen aus erster Hand erschwert wird. Allerdings gibt es einige Hinweise darauf, dass Zeiten der Enthaltensamkeit öfter vorkommen als in anderen Kulturen. Da zuviel körperlicher Kontakt mit Frauen für die Männer einen Kraftverlust bedeutet, kommt es häufig vor, dass diese die Nächte vor wichtigen Ereignissen – wie einer großen Jagd oder einem Fußballspiel – allein verbringen. Ein jüngerer Mann, dessen Frau nach dem ersten Kind nicht mehr schwanger werden konnte, vertraute mir einmal an, dass er auf Sexualität verzichten wolle, um die Kraft seiner Junggesellenjahre wiederzuerlangen. In anderen Kulturen Neuguineas, wie z.B. im Hochland, ist es üblich, dass nach der Geburt eines Kindes eine mehrjährige Phase der Enthaltensamkeit eingehalten wird.

Nach meiner Einschätzung bedeuten die Einschränkungen jedoch nicht notwendigerweise, dass Sexualität als etwas rein Negatives gilt. Und insofern dies in manchen Fällen von den Wampar selbst dargestellt wird, mögen gerade hierin auch westliche Einflüsse deutlich werden – vor allem die eher negative Haltung zur Sexualität und zum Körper, wie sie die christliche Kirche zeigt.

So beklagten sich die Missionare in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bitterlich über die zahlreichen außerehelichen Kontakte; und geradezu als »Volkslaster« bezeichneten sie einen früheren Brauch, der von den Wampar »Vollmondlaufen« genannt wurde: »Besonders bei Vollmond artete alles aus und wurden alle Ordnungen übertreten, da spazierten Jungen und Mädchen miteinander und verkehrten wie Eheleute miteinander ...« (zit. in Fischer 1978: 101f.). Darüber hinaus gab es Klagen darüber, dass »verlorene Unschuld« für die Wampar kein Grund war, eine Frau nicht zu heiraten (vgl. ebd.: 80). Insgesamt verweisen die Berichte der frühen Missionare einerseits auf ihr intensives Bemühen, christliche Ideale weiterzugeben, andererseits auch auf ein stärkeres Ausleben von Sexualität bei den die Wampar, als man

angesichts von Unreinheitskonzepten und Geschlechtertrennung vielleicht vermuten würde.

Mein eigener Eindruck Jahrzehnte nach den Aufzeichnungen der Missionare war, dass die Wampar trotz aller Einschränkung und vieler Regeln kein rein negatives Verhältnis zur Sexualität haben. So wird Sexualität zwar auf eingeschränkte Bereiche verwiesen, aber dennoch ausgelebt: Beispielsweise ziehen sich Paare über längere Zeit in ihre Gartenhäuser zurück, die außerhalb des Dorfes stehen und offiziell zum Übernachten während Arbeitsspitzen im Garten gedacht sind. Zudem sind uneheliche Kinder sehr zahlreich – kommt eines zur Welt, gibt es meist einen kurzen Eklat, dann jedoch wird das Kind liebevoll in die Familie der Frau aufgenommen.

Viele meiner Eindrücke verweisen zudem auf ein durchaus positives Verhältnis zum Körper – eine Haltung, die etwa bei Tanzfesten zum Ausdruck kommt. Bei derartigen Gelegenheiten schmücken sich Tänzerinnen und Tänzer mit gut riechenden Blättern und verschiedenen Gegenständen aus der Natur und bemalen Gesichter und Oberkörper mit Farbe. Viele Tänze haben eine sehr sinnliche Note und die Liedtexte sind zum Teil voller erotischer Anspielungen.

Schluss

Das Gesamtbild, das sich zum Thema »Liebe, Ehe und Sexualität« bietet, ist letztlich eher differenziert: Heirat ist eine nüchterne Angelegenheit von großen Familiengruppen und Sexualität wird stark reglementiert und eingeschränkt durch Unreinheitsvorstellungen, soziale Kontrolle und Kirche. Dennoch, so mein Eindruck aus 13 Monaten Anwesenheit in Tararan, folgt daraus weder eine mangelnde Zuneigung in den Familien noch eine Ablehnung der Sexualität oder ein negatives Verhältnis zum Körper. Vielmehr handelt es sich um eine kontrollierte und auf bestimmte Bereiche verwiesene Sexualität. Das gesamte Thema »Sexualität« wird ambivalent diskutiert – nicht anders als in vielen anderen Kulturen.

Der Grund für die starke Reglementierung dieses Bereiches liegt meines Erachtens in den Bemühungen der Wampar, den sozialen Zusammenhalt zu gewährleisten und die Gemeinschaft nicht zu gefährden. Dies wird auch von jungen Leuten, wie dem anfangs erwähnten Michael, die eine starke Orientierung an westlichen Werten zeigen, oft für äußerst wichtig gehalten. Gefühle spielen zwar eine Rolle, stehen hinter diesen Überlegungen aber meist zurück. Werte wie Individualität und Selbstverwirklichung nehmen in Neuguinea keinen so

positiven Stellenwert ein wie in westlichen Kulturen. Dagegen konnte ich immer wieder beobachten, dass die Bewohner von Tararan eine bewusste Auswahl trafen zwischen Werten, die sie vom Westen übernehmen, bzw. solchen, die sie als Teil der traditionellen Weltsicht beibehalten wollten.

Literatur

- Beer, B. (2002): Körperkonzepte, Interethnische Beziehungen, Rassistheorien. Eine kulturvergleichende Untersuchung. Berlin.
- Buchbinder, G./Rappaport, R. A. (1976): »Fertility and Death Among the Maring«. In: P. Brown/G. Buchbinder (Hg.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Washington.
- Fischer, H. (Hg.) (1978): *Wampar. Berichte über die alte Kultur eines Stammes in Papua New Guinea*. Bremen.
- Josephides, L. (1983): Equal but Different? The Ontology of Gender among the Kewa. *Oceania* 53: S. 291-307.
- Kramp, R. (1999): *Familienplanung in Gabensis*. Berlin.
- Lindenbaum, S. (1972): Sorcerers, Ghosts, and Polluting Women: An Analysis of Religious Belief and Population Control. *Ethnology* 11: S. 241-253.
- Lütkes, C. (1999): *Gom. Arbeit und ihre Bedeutung bei den Wampar im Dorf Tararan, Papua-Neuguinea*. Münster.
- (1997): »Vor der Heirat. Kennenlernen und Werben bei den Wampar in Papua-Neuguinea«. In: U. Bertels/S. Eylert/C. Lütkes (Hg.), *Mutterbruder und Kreuzcousine. Einblicke in das Familienleben fremder Kulturen*. Münster.
- Meigs, A. S. (1984): *Food, Sex, and Pollution. A New Guinea Religion*. New Brunswick.
- Read, K. (1952): Nama Cult of the Central Highlands, New Guinea. *Oceania* 23: S. 1-25.
- (1982): »Male-female Relationships Among the Gahuku-Gama«. In: F. J. Poole/G. Herdt (Hg.), *Sexual Antagonism, Gender, and Social Change in Papua New Guinea*. Adelaide.
- Schröter, S. (1994): *Hexen, Krieger, Kannibalinnen. Phantasie, Herrschaft und Geschlecht in Neuguinea*. Münster.

DIE BEDEUTUNG VON BIOLOGISCHER REIFE FÜR DIE BEWERTUNG VON SEXUALITÄT. EIN BEISPIEL AUS SÜDINDIEN, TAMIL NADU

GABRIELE ALEX

Über Sexualität schreiben, heißt immer auch etwas über die Intimitäten anderer zu schreiben. Gewisse Themen in der Ethnologie sind nur bedingt öffentlich, sie gehören in die Privatsphäre der Menschen und lassen sich nur schwer beobachten oder erfragen. Eines dieser Themen ist die Sexualität und die Studien hierzu sind, wie von Guido Sprenger am Anfang dieses Buches beschrieben wurde, auch gerade aus diesem Grunde nicht sehr zahlreich.

Es kommt aber auch vor, dass Aspekte von Sexualität explizit öffentlich sind, nämlich dann, wenn sie im Zusammenhang mit Fruchtbarkeit stehen. Feierliche Zurschaustellung von menschlicher Fruchtbarkeit, wie sie beispielsweise in Menstruationsritualen stattfindet, ist ein öffentliches Ereignis, in dem mitgeteilt wird, dass ein Kind zur geschlechtsreifen Frau geworden ist.

In dem folgenden Artikel möchte ich zeigen, dass »Sexualität« keine universelle Kategorie ist, sondern eng mit den Normen, Moralvorstellungen und Werten der Gesellschaft zusammenhängt, in der sie ausgeübt wird. Dazu gebe ich zuerst einen kurzen Überblick über die hier dargestellte Kastengruppe. Anschließend erkläre ich die Bedeutung von Menstruation und Jungfräulichkeit für junge Frauen. Danach berichte ich von zwei Fällen, in denen die Anklage der Vergewaltigung erhoben wurde. Auf diesen beiden Fällen aufbauend, analysiere ich die verschiedenen Bedeutungen, die Sexualität haben kann, abhängig vom Alter und lebensgeschichtlichen Status eines Menschen. Anschließend vergleiche ich kurz die unterschiedlichen Konzepte von Sexualität – einerseits in der Muthuraja-Gesellschaft, andererseits in der westlichen modernen Gesellschaft.

Lokaler Kontext

Die Muthuraja sind vor allem in den südlichen Staaten des indischen Bundesstaates Tamil Nadu heimisch. Waren sie früher vor allem Lehnarbeiter und Jäger, so zählen sie heute zur aufsteigenden unteren Mittelschicht des ländlichen oder auch semi-urbanen Tamil Nadus. Sie gehören nach dem Kategorisierungsmodell des indischen Staates zu den *most backward castes*, was bedeutet, dass sie nicht den Dalit bzw. den früher als *untouchables* bezeichneten Kastengruppen zuzuordnen

sind. Sie gehören aber auch nicht zu den hohen Kasten, und sie sind wirtschaftlich im Hintertreffen. Die Muthuraja hießen und heißen im heutigen Dorfkontext immer noch *valaiyar*, ein Kastename der mit der ursprünglichen Erwerbstätigkeit zusammenhängt, dem Jagen, denn »valai« bedeutet in der tamilischen Sprache »Netz«. Die Briten stufen die *valaiyar* als *criminal tribe* ein und so ist *valaiyar* auch heute noch ein degradierender Name, weshalb die Ehrenbezeichnung Muthuraja bevorzugt wird.

Die Stellung der Muthuraja ist nicht so einfach zu bestimmen – einerseits gehören sie zu den Kastengruppen, denen es erlaubt ist, innerhalb des Dorfes zu wohnen, d.h. also, dass sie nicht den Status der Unberührbaren haben, andererseits werden sie als unmoralisch und verdorben bezeichnet. So haben die Muthuraja bei der sie umgebenden Bevölkerung den Ruf sexueller Freizügigkeit und es wird den Frauen nachgesagt, dass sie dem Gewerbe der Prostitution nachgehen. Sicherlich gibt es Frauen, die als Prostituierte arbeiten, doch habe ich keinen solchen Fall kennen gelernt.

Außereheliche sexuelle Beziehungen sind bei den Muthuraja – Frauen und Männern gleichermaßen – sehr häufig. Sie werden nicht öffentlich gelebt, aber sie sind allgemein bekannt, und wenn sie auch nicht moralkonform sind, so sind sie trotzdem gewissermaßen toleriert. Natürlich lamentieren die Betroffenen über die Untreue der Ehepartner und es kommt zu Ehestreitigkeiten, oft werden Selbstmorddrohungen ausgesprochen und in wenigen Fällen kommt es auch zu wirklich ausgeführten Selbstmorden. Aber generell finden außereheliche sexuelle Beziehungen zeitweise in den meisten Ehen statt und zwar, dies ist der große Unterschied zu den Sexualnormen der höheren Kasten, auch explizit von Frauen. Sexuelle Untreue verheirateter Frauen der höheren Kasten, beispielsweise der Kallar, würde nicht stillschweigend geduldet werden, sondern Sanktionen nach sich ziehen.

Auch wenn die Muthuraja nicht zur Gruppe der *scheduled castes* gerechnet werden können, so entspricht ihr Moralkodex und ihr Umgang mit sexuellen Angelegenheiten doch eher der Umgangsweise, die den *scheduled castes* zugeschrieben wird (vgl. Gough 1956; Parry 2001; Deliége 1997), nämlich einer weitaus laxeren Umgangsweise mit Wiederverheiratung von Witwen und außerehelichem Geschlechtsverkehr. In einer Sache sind sich die oben angeführten Autoren jedoch einig, ob hoch- oder tiefkastig, vor der Ehe sollten vor allem Frauen keine sexuellen Beziehungen eingehen, denn eine Frau muss als Jungfrau in die Ehe gehen.

Diese starke Unterscheidung zwischen vorehelicher und außerehe-

licher Sexualität findet auch bei den Muthuraja statt. Natürlich sind beide Fälle gegen die Norm, denn Sexualität sollte nur innerhalb der Ehe stattfinden. Aber der Umgang mit der illegitimen Sexualität ist ein ganz anderer: Wohingegen die außereheliche Sexualität einen Normbruch darstellt, der nicht aktiv sanktioniert wird, bewertet man die voreheliche Sexualität einer Frau als ein wirklich schweres Vergehen.

Die Zeit zwischen dem Eintritt der Geschlechtsreife und der Verheiratung einer jungen Frau ist gefährlich, denn die junge Frau muss genau bewacht und vor unmoralischen Handlungen geschützt werden. Wie wichtig die Jungfräulichkeit der Braut ist, drückt sich schon in einem alt-tamilischen Gedicht, datiert auf das 3. Jahrhundert A.D., aus. Eine Mutter, deren Tochter mit einem Liebhaber durchgebrannt ist, erkundigt sich bei einem anderen jungen Mädchen, ob Sie wisse, wo die Tochter sein könnte. Dabei erzählt sie dem Mädchen, wie sie die Tochter gewarnt hat:

I said to my loving daughter
 O daughter young and wise
 Your budding breasts attract every one
 Your teeth are pointed and shiny;
 Your tresses have grown well;
 Do not company with your playmates
 Who roam about at will;
 This hoary village
 Is the abode of several spirits
 Which cause agony;
 So, keep yourself under control
 And avoid visiting even the foreyard of your home!
 You are no more an innocent child;
 You've come of age;
 (Akanānūru 7 1980)

So verwundert es nicht, dass die erste Menstruation eines Mädchens nicht nur für das Individuum, sondern für die gesamte Gemeinschaft ein wichtiges Ereignis darstellt, welches innerhalb festgelegter ritueller Schritte gefeiert wird. Dieses Pubertätsritual wird *vaṇṇān caṭaṅku* genannt, wobei der »*vannan*« der Wäscher ist, welcher die blutige Wäsche des Mädchens an sich nimmt und damit die rituelle Unreinheit beseitigt. Der Ablauf der ersten Menstruation gestaltet sich folgendermaßen:

Stellt das Mädchen die erste Blutung fest, benachrichtigt es die Tante (genauer gesagt die Ehefrau des mütterlichen Onkels), in selte-

nen Fällen auch die Mutter. Dann wird der mütterliche Onkel gerufen, der einen Verschlag vor dem Haus oder auf der Veranda des Hauses baut. Dort verbringt das Mädchen dann die nächsten 16 Tage. In diesem Zeitraum befindet sie sich zwischen zwei Daseinsformen: Sie ist nicht mehr Mädchen, aber auch noch nicht Frau. Am 16. Tag findet das eigentliche Ritual statt: Verwandte und Nachbarn bringen Gaben und Geschenke zu dem Haus des Mädchens. Das Mädchen wird dann von den *auspiziösen*¹ Frauen gewaschen, geschminkt, gekleidet, geschmückt und gesegnet. Dieses Fest zelebriert öffentlich die Fruchtbarkeit des Mädchens, im Aufbau ähnelt dieses Ritual dem Hochzeitsritual². Während in Nordindien die erste Menstruation nicht ausführlich gefeiert wird und viel mehr den Aspekt der menstruellen Unreinheit betont, ist in Südindien das Menstruationsritual ein *auspiziöses*, ein glückverheißendes Ereignis, welches das Mädchen und seine Familie mit Stolz und Freude feiern. Menstruation bedeutet Geschlechtsreife und Gebärfähigkeit, es erhebt das Mädchen aus dem Status des Kindes heraus in den Stand der Frau.

Im Folgenden möchte ich zwei zusammenhängende Argumentationsstränge vorstellen und anhand zweier Fallbeispiele, in denen mit dem Vorwurf der Vergewaltigung umgegangen werden muss, illustrieren. Hierbei wird ersichtlich, dass Sexualität bei den Muthuraja einerseits als ein Aspekt von Fruchtbarkeit gilt, andererseits – entgegen unserem westlichen Verständnis – weniger eine individuelle Angelegenheit, als eine soziale Obliegenheit ist.

Der erste Fall behandelt einen sexuellen Übergriff von zwei männlichen Jugendlichen, 14 und 15 Jahre alt, auf ein 12-jähriges, noch nicht geschlechtsreifes Mädchen. Die Jungen hatten in der Hütte des Mädchens versucht, dieses zu vergewaltigen, aber das Mädchen schrie und ein Onkel des Mädchens hörte das Schreien, kam in die Hütte und fand die zwei Jungen über dem Mädchen. Er schrie die beiden an, und diese rannten weg so schnell sie konnten. Das Mädchen weinte, und in der Straße verbreitete sich die Nachricht von dem Vorfall wie ein Lauffeuer. Das Ereignis wurde diskutiert: Was war geschehen, wer war beteiligt und in welchem Verwandtschaftsverhältnis standen die Beteiligten zueinander? Dieser Vorfall wurde allgemein verurteilt, es war Konsens, dass dies nicht rechtens ist. Allerdings gehörten die Jungen kategorisch zu den potentiellen Heiratspartner des Mädchens; wären

1 Frauen, die verheiratet, nicht verwitwet und Mütter sind, gelten als *auspiziös* und werden *cumankali* genannt. Witwen hingegen gelten als *inauspiziös* und werden *amankali* genannt.

2 Vgl. Good, A. (1991).

sie zudem klassifikatorische Brüder gewesen, dann hätten sie sich gar dem Inzest-Vorwurf stellen müssen. Spät abends kamen die Jungen zurück und wurden gleich von ihren Eltern verprügelt. Die Eltern des Mädchens bauten sich vor den Hütten der Jungen auf und beschimpften von dort die Jungen samt ihrer Eltern und wiesen ihre Tochter an, sich nicht mehr mit den beiden abzugeben.

Das Ereignis wurde noch einige Tage lang diskutiert, das Verhalten der Jungen wurde beschrieben als *keṭṭa paḷakkam*, was sich als »schlechtes Benehmen« übersetzen lässt. Es wurde mit anderem *keṭṭa paḷakkam* der Jungen in Verbindung gebracht, wozu Handlungen wie Stehlen, Lügen und Alkoholkonsum zählen.

Das Verhalten der Jungen wurde allgemein verurteilt, aber es wurde auch darüber gelacht – nicht über das, was die Jungen gemacht hatten, sondern darüber, dass sie sich hatten erwischen lassen.

Nach einigen Tagen verlor das Ereignis an Spektakularität und andere Geschehnisse wurden zum Hauptgesprächsthema in der Straße. Von den Kindern waren die Mädchen besonders empört über das Geschehene, sie schalten die Jungen noch weiterhin und betitelten sie mit Schimpfwörtern. Manju, das Opfer der Gewalttat, schnitt die Jungen für einige Wochen, aber fing dann wieder an, mit ihnen zu spielen. Letztendlich, darüber waren sich alle einig, war nichts Gravierendes geschehen.

Das zweite Ereignis geschah ungefähr sechs Monate später. Rehvedi, ein 16-jähriges Mädchen, war seit früher Kindheit Murugan, dem Sohn ihres mütterlichen Onkels, zur Heirat versprochen. Murugan war einige Jahre älter als Rehvedi. Er hatte die Schule nach der zehnten Klasse abgebrochen, keinerlei Ausbildung gemacht, und schlug sich mit gelegentlicher landwirtschaftlicher Arbeit durch. Murugan wurde allgemein als *Rowdy-type* beschrieben, er spielte, trank Alkohol und stieg den Frauen hinterher.

Aus diesen Gründen hatten Rehvedis Eltern beschlossen, ihre Tochter nicht an Murugan zu verheiraten, vor allem Rehvedi selber wünschte sich einen anderen Typ von Ehemann. Murugans Eltern aber bestanden auf einer Verheiratung und drängten Rehvedis Eltern, die Hochzeitsformalitäten einzuleiten. Rehvedis Eltern waren aber schon, mehr oder minder heimlich, in Verhandlung mit anderen prospektiven Bräutigamen.

Dann passierte eines Tages folgender Vorfall: Murugan und zwei seiner Freunde lauerten in einem Auto Rehvedi auf, die auf dem Weg nach Hause von der Schule war, zerrten sie ins Auto, fuhren mit ihr weg und brachten sie erst am nächsten Tag zurück zu ihren Eltern. Rehvedi kam aufgelöst und weinend zurück, sie war die Nacht über

festgehalten worden, aber es stellte sich heraus, dass sie nicht von Murugan oder seinen Freunden vergewaltigt worden war. Aber, und das war von immenser Bedeutung, ihre Jungfräulichkeit war durch diese Eskapade zweifelhaft geworden. Die Tatsache, dass sie mit einem heiratsfähigen jungen Mann die Nacht verbracht hatte, legte die Vermutung nahe, dass sie vergewaltigt, *karpalippu*, worden sei. Ihre Eltern waren tief bekümmert. Plötzlich waren Rehvedis Chancen auf dem Heiratsmarkt verändert – kaum ein Mann würde sie als erste Ehefrau nehmen wollen und so stand die Heirat mit einem Witwer, einem geschiedenen Mann oder mit jemandem weit unter ihrem Status in Aussicht. Rehvedis Schmerz und Kummer waren sichtbar, sie zog sich zurück, aß kaum noch und wirkte depressiv. Rehvedis persönlicher Schmerz war für ihre Familie und Nachbarn aber weniger von Bedeutung als die öffentliche Zurschaustellung der Verletzung der Jungfräulichkeit. Rehvedi schämte sich, obwohl allen klar war, dass sie für das, was geschehen war, keine Verantwortung trug.

Ihre Eltern gingen zur Polizei und beschuldigten Murugan der Vergewaltigung. Daraufhin sagte Murugan, er würde Rehvedi heiraten, wenn die Eltern ihre Klage zurückzögen. Schließlich willigten Rehvedis Eltern ein, denn sie scheuten sich vor einer gerichtlichen Auseinandersetzung mit Murugan und seinen Eltern, insbesondere, da diese ja auch zur engsten Familie gehörten. Das wichtigste war Rehvedis – und damit ihre eigene – Ehre wieder herzustellen. Rehvedi war nicht begeistert von der Idee, den Rowdy Murugan zum Mann zu nehmen, aber sie war froh, den liminalen Status zu verlassen, denn in ihrer jetzigen Situation war sie weder unverheiratete Jungfrau, noch verheiratete Nicht-Jungfrau, sondern irgendetwas dazwischen.

Einige Tage später gingen die beiden zu einem örtlichen Tempel, und als Rehvedi zurückkam, hatte sie die gelbe Schnur mit dem Tāli um den Hals hängen, die zeigte, dass sie jetzt eine verheiratete Frau war. Die Nachbarn und Freunde kommentierten den Tāli mit scherzhaften, aber freundlichen Kommentaren. Rehvedi wurde wieder wie früher, sie scherzte mit den Frauen und ihren Freundinnen, die sie besuchen kamen.

Die Entführung war nicht vergessen worden, aber sie wurde in einem anderen Licht interpretiert: Murugan hatte sie nicht vergewaltigt, sondern sein angestammtes Recht auf Rehvedi als Ehefrau verteidigt. Sobald die Beziehung zwischen den beiden offiziell war, wurden die beiden schalkhaft dazu aufgefordert, miteinander intim zu werden und Rehvedis Freundinnen neckten sie mit Andeutungen über die Sexualität der beiden.

Diese beiden Fallbeispiele stellen die Ausnahme und nicht die

Regel dar. Vergewaltigungen und Entführungen geschehen, sind aber nicht an der Tagesordnung. Diese Fallbeispiele bieten aber einen Einblick in die Kategorisierung von »Sexualität«, wie er über andere Daten nur schwerlich gewonnen werden könnte. Sexualität wird hier unterschiedlich beschrieben und bewertet, abhängig davon, in was für einer Beziehung sie sich zuträgt. Drei unterschiedliche Arten von Sexualität werden thematisiert.

Die erste beschreibt den sexuellen Kontakt zwischen einem 12-jährigen, noch nicht geschlechtsreifen Mädchen und zwei männlichen Jugendlichen, die noch als Kinder klassifiziert werden. Diese Tat wird *keṭṭa paḷakkam* genannt, was übersetzt etwa »schlechtes Benehmen« bedeutet. Spezifiziert wird diese Tat mit dem Begriff »*tappu*«, der im umgangssprachlichen Gebrauch »Sünde« oder »Vergehen«, und hier insbesondere illegitimen Geschlechtsverkehr bezeichnet.

Die zweite Art beschreibt den erzwungenen sexuellen Kontakt zwischen einem unverheirateten geschlechtsreifen Mädchen und einem jungen Mann. Dies wird mit zwei verschiedenen Ausdrücken beschrieben; zum einen mit *karpalippu*, »zerstört die Jungfräulichkeit«, zum anderen mit *kalla toṭarpu*, was den Akt des Stehlens bezeichnet, hier eben das Stehlen der Jungfräulichkeit.

Die dritte Form sexueller Handlung ist die zwischen einem verheirateten Paar, die einfach mit *uṭal uravu* bezeichnet wird, was soviel wie »körperliche Beziehung« bedeutet. Dies ist die auspiziöseste Form von Sexualität, sie beschert dem Paar Gesundheit und Glück.

Zwei der geschilderten Fälle behandeln Vergewaltigung, wobei in einem Fall die Vergewaltigung nur angenommen wird. Warum werden diese zwei Tatbestände so unterschiedlich bewertet und geahndet? Warum ist ein sexueller Übergriff auf eine vorpubertäre 12-Jährige nur »schlechtes Benehmen«, wohingegen die vermutete Vergewaltigung einer 16-Jährigen als absolute Katastrophe für das Mädchen und ihre Familie angesehen wird? Warum ist ein sexueller Übergriff für eine 12-Jährige keine große persönliche Tragödie, wohingegen für die 16-Jährige plötzlich eine Welt zusammenbricht? Wie können diese unterschiedlichen Bewertungen erklärt werden und was teilen sie uns über die Muthuraja Gesellschaft mit?

Eine Möglichkeit diese Fragen zu beantworten, besteht in der Betrachtung der tamilischen Konzeptionen von »Empfängnis« und »Fötusentwicklung«. Im tamilischen *folk-model* entsteht ein Fötus aus dem Samen des Mannes und der Vaginalflüssigkeit der Frau, die sich während des Geschlechtsverkehrs mischen. Ob solch eine Vermischung zur Entstehung eines Fötus führt, hängt allerdings von vielen Faktoren ab, besonders davon, ob Mann und Frau im Hinblick auf Kaste, Horo-

skop, Geburtsort und Wohnort zueinander passen. Das heißt, dass jede sexuelle Beziehung charakterisiert wird durch die individuelle Beziehung von Mann und Frau, aber auch durch das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Aber beim Geschlechtsverkehr mischt sich auch das Blut von Mann und Frau und verändert die Beschaffenheit des Blutes und erzeugt ferner eine Blutsverwandtschaft zwischen den beiden (vgl. Daniel 1984).

Beim Geschlechtsverkehr zwischen Kindern werden allerdings noch keine Flüssigkeiten »ausgetauscht«. Das Mädchen hat noch keine vaginalen Flüssigkeiten und sogar wenn die Jungen ejakulierten, dann täten sie das in eine »trockene« und »geschlossene« Vagina. Als Konsequenz gäbe es keinen Austausch von Körperflüssigkeiten und keine Veränderung des Blutes. Anders als der Geschlechtsverkehr zwischen Erwachsenen, hat der zwischen Kindern keine physischen Konsequenzen im Sinne der oben beschriebenen Ideen über Empfängnis.

Aber das alleine erklärt noch nicht, warum Sexualität zwischen Kindern und Sexualität zwischen Erwachsenen so unterschiedlich bewertet werden. Ein weiteres wichtiges Kriterium ist »Fruchtbarkeit«. Die Fruchtbarkeit einer Frau ist eine wichtige »Kraft«, die von einem Mann »behütet« wird. Nach dem Einsetzen der ersten Menstruation wird im Pubertätsritual der Übergang vom unfruchtbaren Mädchen zur jungen Frau zelebriert. Die Zeit zwischen diesem Pubertätsritual und der Heirat ist eine gefährliche Zeit, denn die junge Frau hat erst die eine Hälfte des Überganges zum Erwachsenen sein komplettiert, sie ist zwar fruchtbar, aber noch nicht in dem Lebensabschnitt, in dem diese Fruchtbarkeit ausgelebt werden darf. Der Begriff für »Jungfrau« ist »*kanuittanmai*«, was übersetzt »hatte noch nicht Geschlechtsverkehr« bedeutet. Die *kanya dan*, die »Gabe der Jungfrau«, ist eine zentrale Idee im indischen Wertesystem. Die jungfräuliche, reine Frau wird vom Vater an den Bräutigam gegeben. In der tamilischen Sprache wird »Vergewaltigung« mit *kalla toṭarpu* übersetzt, ein Begriff, der einen Diebstahl bezeichnet – gemeint ist hier das Stehlen der Jungfräulichkeit. Das Binden des Tāli, in Südindien zentraler Bestandteil des Hochzeitsrituals, symbolisiert die Kontrolle über Fruchtbarkeit und Sexualität, die im unkontrollierten Zustand eine potentielle Gefahr darstellen.

Eine dritte Perspektive, die uns hilft, die verschiedenen Bewertungen zu verstehen, ist die Vorstellung, dass die Kinder, das Mädchen Manju und auch die beiden Jungen, noch kein Verständnis dessen haben, was passiert ist. Die Frage, ob Manju in ihrem erwachsenen Leben unter der Erfahrung der Vergewaltigung leiden würde, wurde verneint, denn sie sei ja noch ein *vivaram teriyāta kulantai*, ein »Kind

ohne Wissen«. Dieser Mangel an Wissen bewahre sie davor, die Ernsthaftigkeit des Geschehnisses zu verstehen. Der Vorfall wird so zu einer Form von gewalttätigem Kinderspiel. Gleichmaßen sind die Jungen *vivaram teriyāta kulantai*, auch sie handeln noch nicht als voll verantwortliche Mitglieder der Gesellschaft. Der Erwachsenenstatus ist dadurch gekennzeichnet, dass der oder diejenige die Regeln kennt und sich moralisch richtig verhält.

Zusammenfassend lassen sich also drei Unterschiede zwischen der Sexualität von Erwachsenen und Kindern feststellen. Erstens: Basierend auf der tamilischen Konzeption von Empfängnis findet bei Kindern während des Geschlechtsverkehrs kein Austausch von Körperflüssigkeiten statt und folglich auch keine Veränderung der physischen Zusammensetzung der Individuen. Zweitens: Mädchen verfügen noch nicht über sexuelle Kräfte. Die Jungfräulichkeit, die es zu wahren gilt, ist mit dem Status von Fruchtbarkeit verbunden, der aber erst mit der ersten Menstruation erreicht wird. Drittens: Kinder wissen noch nicht, was sie tun, weshalb sexuelle Spiele dieser Art als Kinderspiele oder unartige Verhaltensweisen zu bewerten sind.

Vergleich

Im letzten Abschnitt möchte ich die oben geschilderten Konzepte mit der Bewertung von Vergewaltigung im westeuropäischen Kontext vergleichen. Ob eine sexuelle Handlung als Vergewaltigung oder als sexueller Übergriff angesehen wird, hängt in Deutschland beispielsweise in der Regel davon ab, ob die Beteiligten ihre Zustimmung gegeben haben. Das mündige Individuum darf selbst über die eigene Sexualität entscheiden, das heißt, es ist frei zu bestimmen, mit wem und in welcher Form es sexuell aktiv werden möchte. Kinder allerdings können diese Entscheidung nicht treffen, hier hat der Gesetzgeber vorgesehen, dass weder das Kind, noch die Eltern oder eine andere Partei über die kindliche Sexualität verfügen können. Sexualität gehört dem jeweiligen Individuum, dieses kann aber erst in einem angemessenen Alter verantwortungsvoll darüber entscheiden. Hier, im Gegensatz zum Erwachsenen, schreitet die Gesellschaft ein und gibt Regeln vor, die jenseits der individuellen Entscheidung liegen. Auch wenn ein Minderjähriger sexuellen Beziehungen mit einem Erwachsenen zustimmen sollte, so wird die Gesellschaft diese Zustimmung nicht akzeptieren. Es wird immer davon ausgegangen, dass, wenn ein Erwachsener sich einem Kind sexuell nähert, er eine Beziehung eingeht, die nicht auf Zustimmung beruhen kann, und damit ein Übergriff ist.

Das Kind muss in seiner Unmündigkeit geschützt werden, und deshalb ist fast jede Sexualität zu verurteilen, denn sie spiegelt eine Machtbeziehung wider, die dem Ideal der »gleichen Augenhöhe« entgegensteht. Es muss vermieden werden, dass die Rechte des Individuums verletzt werden. Ob eine Vergewaltigung oder ein sexueller Übergriff vorliegt, beruht also auf dem Faktor der Zustimmung.

Sexualität ist also eine individuelle Angelegenheit, sie wird vom Individuum selbst verwaltet, sie ist sein Besitz, über das es verfügt, wie über andere Besitztümer; sexuelle Übergriffe verletzen somit die Eigentumsrechte des Individuums.

Sexualität gehört nicht in die Kindheit, sie ist antithetisch zu Kindheit. Sexuelle Übergriffe auf Kinder sind deshalb doppelt schlimm – sie verletzen den Grundsatz der freien Willensentscheidung und sie widersprechen der Idee von Kindheit (vgl. James/Jenks/Prout 1999).

Aber diese Vorstellungen geben uns auch Aufschluss über das Konzept der Person. Demnach ist das Kind das Bauwerk, aus dem der Erwachsene entsteht, und in dieses Bauwerk werden Erinnerungen und Eindrücke eingeritzt, die später nur noch schwer ausradiert werden können. Hier spielt Sexualität eine herausragende Rolle, denn es ist eine gängige Annahme, dass Sexualität in der Kindheit den Erwachsenen in einer gesunden Sexualität beeinflusst.

Für die Muthuraja spielt Zustimmung aber ebenfalls eine sehr wichtige Rolle, nur wird hier die Zustimmung nicht individuell, sondern von der Gesellschaft gegeben in der Form einer legitimen Vereinigung, der Heirat. Sexualität, die ohne diese Zustimmung stattfindet, wie in dem Beispiel oben erläutert wurde, verletzt konsequenterweise auch nicht das Individuum in seiner Beziehung zu sich selbst, sondern das soziale Gefüge, indem die Beziehung zwischen dem Individuum (einschließlich der Familie) und der Gemeinschaft beschädigt wird.

Die sexuellen Beziehungen von Kindern und sogar die Penetration eines noch nicht geschlechtsreifen Mädchens werden nicht als Sexualität betrachtet, da die biologischen und kognitiven Eigenschaften, die eine sexuelle Aktivität auszeichnen, noch nicht vorhanden sind.

Während in westlichen Gesellschaften ein wichtiger Unterschied zwischen Kind und Erwachsenen in der Mündigkeit liegt, über die eigene Sexualität bestimmen zu können, besteht dieser bei den Muthuraja darin, dass Sexualität an Fruchtbarkeit gekoppelt ist, und damit unter Kindern nicht existiert.

Unbestreitbar sind sexuelle Übergriffe in jedem Alter und unabhängig vom regionalen Umfeld nicht akzeptabel. Die Muthuraja akzeptieren weder Gewalt noch sexuelle Übergriffe gegen Kinder und natürlich sind die persönlichen Auswirkungen auf die Betroffenen durch ein

Verständnis der jeweiligen Bewertung der verschiedenen Geschehnisse nicht zu erfassen. Unbestreitbar ist aber auch, dass die Art und Weise, wie in einer Gesellschaft Sexualität verstanden, bewertet und normiert wird, sich im Kontext der jeweiligen Normen einer Gesellschaft, der Vorstellungen zu *gender*, Alter, sozialer Person und medizinischer Ideen bewegt.

Literatur

- Akanānūru 7, 1980.
- Daniel, E.V. (1984): *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley.
- Deliège, R. (1997) [1988]: *The World of the Untouchables. Paraiyars of Tamil Nadu*. Delhi.
- (1999) [1995]: *The untouchables of India*. Oxford.
- Good, A. (1980): Elder Sister's Daughter Marriage in South Asia. *Journal of Anthropological Research*, 36: S. 474-500
- (1991): *The Female Bridegroom. A comparative Study of Life-crisis Rituals in South India and Sri Lanka*. Oxford.
- Gough, K. (1956): Brahmin kinship in a Tamil village. *American Anthropologist* 58: S. 826-853.
- (1981): *Rural Society in Southeast India*. Cambridge.
- (1960): »Caste in a Tanjore village« In: Leach, E. (Hg.), *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. Cambridge.
- James, A./C. Jenks/A. Prout (1998): *Theorizing Childhood*. Cambridge.
- Parry, J. (2001): Ankalu's Errant Wife. Sex, Marriage and Industry in Contemporaray Chhattisgarh. *Modern Asian Studies* 35 (4): S. 783-820.

KĀMASŪTRA.
REZEPTIONEN, KONTEXTUALISIERUNGEN
UND LOGIKEN
ULRICH OBERDIEK

»[...] hearing about a few ancient Indian books like the *Kamasutra* [...] which aren't really about sex anyway [...]« (Siegel 1999: 64)

Das Kāmasūtra ist das wohl umfassendste indische Lehrbuch der Liebe. Es wurde vor etwa 1600 Jahren in Indien verfasst und war als Leitfaden für das genussvolle Leben einer wohlhabenden städtischen Schicht gedacht, die wohl überwiegend aus Angehörigen der Aristokratie (bzw. der Militär- und Verwaltungsfunktionen innehabenden *Kṣatriya*-Kastenebene) und einigen Kaufleuten (*Vaiśya*-Kastenebene) bestand. Über den Verfasser, Vātsyāyana Mallanāga, ist – wie über viele andere alte indische Autoren – wenig bekannt: Man weiß nicht, ob er im dritten, vierten oder fünften Jahrhundert gelebt hat. Manche Autoren wännen seinen Lebensraum in Pāṭaliputra (heute Patna in Bihar), andere in Westindien, vielleicht im heutigen Gujarat. Vātsyāyana führt ältere Autoren von Liebeslehrbüchern an, von denen jedoch keines erhalten ist, und er hat offensichtlich das Staatslehrbuch des Kauṭalya, das Arthaśāstra, zum Vorbild gehabt, denn das Kāmasūtra ist ähnlich organisiert und strebt Erfolg in der Liebe genauso rücksichtslos an wie das Staatslehrbuch einen Erfolg auf seinem Gebiet sucht.

Das Kāmasūtra lehrt die Verwirklichung von *kāma* – Sinnengenuss. *kāma* ist eines der drei religiös vorgegebenen Lebensziele, die anderen sind *dharma* (Religion) und *artha* (materieller Erfolg), und für alle diese Bereiche gibt es Lehrbücher. Dabei ist das Gesamtziel des menschlichen Lebens nach hinduistischer Lehrmeinung *mokṣa*, die Erlösung vom Kreislauf der Geburten, weshalb auch der Bereich, der zur Erlösung führen soll – *dharma*, oder die Religion – gewissermaßen den anderen beiden übergeordnet ist. Trotzdem ist es keine einfache Hierarchie, in der *kāma* den »untersten« Platz einnimmt – alle drei haben ihren Stellenwert und je nach Situation und Verfassung der einzelnen Person kann einer der drei Bereiche für die gegenwärtige »Entwicklungskonstellation« der wichtigste sein.

Zu den genaueren Umständen und Inhalten des Kāmasūtra werde ich mich in einer Bewegung vom Eigenen zum Fremden »vorarbeiten«, das heißt, ich beginne mit dem, wie das Kāmasūtra bei uns, beziehungsweise in westlichen Ländern, rezipiert wurde und wird, was es bewirkt, was damit gemacht wird und welche Bedeutung es in Indien

hat – mit einem Exkurs zu einer »indischen Sexualität« – und schließlich, welche Logiken sich aus dem Text herauslesen lassen.

Es handelt sich offensichtlich um ein ausgesprochen körperzentriertes Thema, und zwar im doppelten Sinn: Abgesehen von der Thematik, die den menschlichen Körper als Fokus hat und mit ihm etwas unternimmt, geschieht auch das Lesen eines Textes körperlich. Denn die körperlichen, fleischlichen Augen nehmen den Text auf, die Hände greifen das Buch und der Text wird über durchaus materielle Kanäle ins wiederum fleischliche Gehirn übermittelt. Dort finden chemo-elektrische Prozesse statt, die den Text, die Worte, in den sehr greifbaren Gehirnwindungen verarbeiten, verwandeln, vergleichen und mit Assoziationen verbinden, die dieser Körper früher erlebt und gespeichert hat. Alte Gedanken werden wachgerufen und die neuen Informationen werden damit in Beziehung gesetzt und im Gehirn »gespeichert«; dies geschieht oft auch über damit verbundene »Gefühle« – der Gedanke an die körperliche Liebe ist vielen Menschen sicher angenehm. Zusammen mit diesen Gefühlen, die beiläufig auch ihre Auswirkungen auf andere Teile des Körpers haben, wird der neue Stoff gespeichert.

Das Gehirn wird als ein Stück fleischlicher Materie ständig vom »Rest des Körpers« am Leben erhalten, der Gesamtorganismus hält sich am Leben und die manchmal vorgestellten Trennungen – etwa von Körper und Geist – gibt es nicht. Das Gehirn ist Teil des Körpers, ob man die *Produktionen* des Gehirns, also das, was der Gesamtorganismus als Denken und Emotionen bezeichnet, auch als körperlich bezeichnen will, lasse ich dahingestellt, weil dies als direkte Aufgabe nicht Sache von EthnologInnen ist. Es kann sein, dass der Körper »das Einzige« ist.

Das Kāmasūtra im Westen: Populäre Kultur und neue »Anwendungen«

Alle kennen das Stichwort »Kāmasūtra« – aber was wird damit verbunden? Wer es gelesen hat oder über genügend Informationen zu diesem Buch verfügt, wird eine nähere Vorstellung davon haben, aber was denken Menschen bei uns, die es nicht gelesen haben? Und wenn man den Inhalten der rund 565 000 Internetseiten (Stand 2004) zum Thema Kāmasūtra glauben kann, so meinen fast alle (»veröffentlichten Meinungen«) damit Stellungen beim Geschlechtsverkehr, denn das bieten die allermeisten Seiten in Form von Abbildungen an: Kopulationsstellungen sind also die primäre Assoziation zum Kāmasūtra,

oder es ist die Assoziation, die pekuniären Gewinn verspricht – denn die meisten Seiten im Internet wollen etwas verkaufen.

Abbildung 1: Mithuna[Kopulations]-Figuren am Kandāriyā-Mahādeva-Tempel, Khajuraho im Unionsstaat Madhya Pradesh.



Foto: Ulrich Oberdiek – Der Tempel ist dem Śiva geweiht, wird auf 1025-1050 datiert und fällt in die Regierungszeit Vidhyādhara. Vereinigungsszenen werden in der Literatur und im Kāmasūtra nach Teilnehmern unterschieden: Ein Mann und eine Frau, ein Mann mit mehreren Frauen, eine Frau mit mehreren Männern usw.

Das Kāmasūtra ist also unter anderem ein profitversprechendes Gut. Bei einer täglichen TV-Berieselung von einer Stunde dürfte in irgendwelchen Sendungen das Wort oder Thema Kāmasūtra im Laufe eines Jahres sicher angesprochen werden. Weil das Wort einen hohen Bekanntheitsgrad und Signalwert hat, kann dies quasi überall geschehen: In einer Comedysendung, in einem Bericht über Indien; mithin kann das Thema als Gesprächsstoff oder Marker in Fernseh- oder Kinofilmen vorkommen. Auch Printmedien, von Lifestyle-Magazinen bis zu Geo und Spiegel, kommen gelegentlich darauf zu sprechen. Die Medien produzieren für einen globalen Kulturkonsum, das heißt, was in irgendeiner Weise interessant erscheint und Käufer verspricht, wird behandelt. Zum einen machen Kommunikationstechnologien und die Verfügbarkeit gespeicherten Wissens dies möglich. Zum anderen ist die Verfügbarkeit jedes erdenklichen kulturellen Produktes in westlich-industriellen Kulturen gegeben und ihre Verbreitung wird nicht wesentlich durch weltanschauliche oder religiöse Normen limitiert. Da

das Kāmasūtra exotisch ist, einen zentralen Bereich des menschlichen Lebens betrifft und sich dazu noch optisch anregend aufbereiten lässt, wird es eben *auch* – wie andere bekannte Dinge – kommuniziert, publiziert und gesendet. Dies ist die äußerliche Seite der Kommunikation von seltsamen Stoffen wie dem Kāmasūtra.

Es gibt auch eine »innere« oder inhaltliche Seite, die mit westlichen kulturellen Prozessen und Strömungen zusammenhängt, mit der Identität, Geschichte und den Aktivitäten bestimmter kultureller Gruppen. Den Durchbruch in Bezug auf den Bekanntheitsgrad des Kāmasūtra brachten in westlichen Ländern dann zweifellos die 1960er Jahre mit ihren kulturellen Veränderungen. Zu dieser Zeit gab es diverse »Revolutionen« und Jugendbewegungen: Die Rockgruppe der Beatles ging um 1965 nach Indien, sie rauchten dort Haschisch (eine alte indische Kulturodroge), erlernten bei Ravi Shankar das Sitar-Spiel und wurden Anhänger des Maharishi Mahesh Yogi in Rishikesh, und auch heute noch pilgern viele inzwischen ältere, aber auch junge Westler nach Rishikesh und Goa und lassen es sich dort gut gehen. Über den Multiplikator der berühmten Beatles und ihrer Musik und die Musik zahlreicher anderer Rockmusiker, die indische Elemente aufnahmen, gelangten diese Kulturgüter massenhaft unter westliche Jugendliche. Auch Yoga gehörte dazu. Und Yogastellungen wiederum haben eine – rein äußerlich-optische! – Ähnlichkeit mit den etwas verzwickten Kopulationsstellungen des Kāmasūtra. So wurde in der westlichen Rezeption oft alles in einen Topf geworfen, weshalb die Unterschiede und Feinheiten der indischen Herkunftskultur kaum wahrgenommen wurden. Zur Verbreitung von Kāmasūtra und tantrischen religiösen Tendenzen im Westen trug sicher auch die weit verbreitete *Rajneesh-* oder *Osho-*Bewegung bei, die zwar von dem indischen Lehrer oder Guru Rajneesh ausging, aber auch – für Indien untypisch – hedonistische Elemente aufnahm und lehrte. Diese gingen teilweise von Rajneesh selbst aus, wurden aber auch von seiner primären Anhängerschaft aktiv aufgenommen und weiterentwickelt. So flossen etwa Elemente westlicher, körperbetonter Therapien in die Methoden dieser Bewegung ein. Zwar gestattete Rajneesh hedonistische Praktiken, doch siedelte er sie auf einer instrumentalen, untergeordneten Ebene an, also etwa im Sinn des Tantra als energetische, Sexualität involvierende Prozesse, die aber dem religiösen Ziel, der Erlösung, dienen sollen, wodurch die Intention dieser Bewegung also klar traditionell-hinduistisch ist.

Die erste Rezeptionsphase erotischer Orientalismen – die »Hochkultur«

Die Pop-Kultur, oder populäre Kultur, war jedoch nicht die erste Strömung, welche das Kāmasūtra und andere orientalisch-exotische Kulturgüter im Westen rezipierte. Schon vor 100 Jahren, nachdem es erste Übersetzungen des Kāmasūtra gegeben hatte, gab es erste Reaktionen, allerdings nicht mit Breitenwirkung, sondern innerhalb gelehrter, künstlerischer und auch intellektueller Kreise der so genannten (westlichen) Hochkultur.

Dabei waren gewisse Sitten und Gebräuche, die im Kāmasūtra geschildert wurden, in Europa schon vor den ersten Übersetzungen bekannt, denn die Kolonialherren und andere Besucher Indiens wurden bei Einladungen damit konfrontiert. In Reiseberichten werden die Tempeltänzerinnen beschrieben, die auch Liebesdienste erweisen, und es war üblich, europäische Besucher auch an den Darbietungen der Tänzerinnen am Hof eines Herrschers teilnehmen zu lassen. Diese Tänzerinnen, im Westen *Bajadere* genannt, wurden dann nach Landessitte auch den europäischen Männern als Prostituierte zur Verfügung gestellt. »*Bajadere*« ist ein Wort der portugiesischen Besatzer Indiens für indische Tänzerinnen und Prostituierte des Tempelbereiches, die so genannten *Devadāsīs*¹. Auf europäischen Bühnen war die Darstellung dieser Tänzerinnen ebenfalls beliebt, wie in der Oper »Die Bajadere« von Charles Simon Catel aus dem Jahr 1810; die deutsche Bearbeitung stammt von Karl Alexander Herklots und wurde ab 1814 in Deutschland aufgeführt. Eine andere Version dieses Stoffes ist die Oper »Der Gott und die Bajadere« von Daniel Francois Auber (1831). In Christian Vulpius' Drama »Die Portugiesen in Indien« von 1793 wird der Stoff ebenfalls verarbeitet (vgl. Zoysa 1997: 133-145).

Zu dieser Zeit waren andere alte indische Texte, etwa aus der Kunstdichtung schon übersetzt, die üblicherweise auch Anspielungen aus anderen Wissensgebieten, auch der Liebeskunst, enthalten, womit der Autor seine Kunstfertigkeit zeigen musste. So war Goethe die Übersetzung des Sanskrit-Schauspiels »Śakuntalā« von Kālidāsa (etwa zwischen 350-550) bekannt, und schon Heinrich Heine hat sich kritisch mit der Rezeption des Begriffes »*Bajadere*« auseinandergesetzt. Die Thematik ist auch in Goethes Ballade »Der Gott und die Bajadere« eingegangen. Das erste übersetzte Werk zur indischen Liebeskunst war übrigens das Gitagovinda-Kāvya; es wurde 1792 durch William Jones übersetzt und ist ein Werk der religiösen Kṛṣṇa-Verehrung, in dem aber

1 Vgl. Namouchi 1995; Svejda-Hirsch 1992; Marglin 1985.

auch die Liebesabenteuer Kṛṣṇas inklusive körperlicher Details beschrieben werden. Mit den literarischen und musikalischen Umsetzungen von Brocken indischer Kultur wurde natürlich ein sehr klischeehaftes Bild indischer Verhältnisse verbreitet, ein klassischer Fall von Orientalismus. Hermann Hesse zum Beispiel hat dann die Thematik des Kāmasūtra in seinem »Siddhartha« schon systemisch und erzählerisch dicht als »*kāma*-Phase« in die Geschichte Siddharthas eingebaut – ganz im Sinn einer religiösen Entwicklungsgeschichte: der Umgang mit dem Stoff ist hier also schon wesentlich differenzierter, als in der ersten Rezeptionszeit.

Wer sich schon für das Thema Kāmasūtra interessiert hat, wird vielleicht festgestellt haben, dass es eine größere Anzahl von Büchern mit diesem Titel und manchmal auch mit Titeln, die etwas verwirrend klingen, gibt. Auf das Kāmasūtra bezogene Bücher haben in den letzten zwei, drei Jahrzehnten deutlich zugenommen. Man muss dabei bedenken, dass solche Texte in Europa, und besonders auch in den USA bis etwa 1965 als pornographisch galten und teilweise nicht veröffentlicht werden durften. So ist es auch zu erklären, dass die erste Übersetzung ins Deutsche durch den Indologen Wilhelm Schmidt vor rund hundert Jahren die Kapitel der Kopulationsstellungen nur in Latein veröffentlichte. Dies war die Sprache der »Eingeweihten und Wissenden«, auch die der Mediziner – sie durften diese Dinge wissen, andere nicht. Aber auch die erste gedruckte indische Ausgabe von 1891 trug den Vermerk auf dem Titelblatt, dass sie nur privat zu zirkulieren sei. Schon 1929 gab es jedoch eine deutsche Übersetzung, die von den Übersetzern einerseits als eine »literarische«, im Gegensatz zu einer wissenschaftlich exakten (Leiter & Thal o.J.), und andererseits als die erste »vollständig deutsche« präsentiert wurde, weil sie auch das zweite Buch über den Geschlechtsverkehr in deutsch, nicht lateinisch anführte.

Unter den heute vertriebenen Büchern gibt es mehrere Übersetzungen: die sehr genaue, aber vielleicht sprachlich etwas umständliche und altertümliche von Wilhelm Schmidt mit dem vollständigen Kommentar von Yaśodhara ist immer noch zu haben, die klassische von Burton und Arbuthnot auch, und es gibt eine neue deutsche des Indologen Klaus Mylius aus den 1980er Jahren, die dem heutigen Sprachstil entspricht. Andere Ausgaben, die auch mit den schönen indischen Miniaturen und Fotos der erotischen Skulpturen an indischen Tempeln verziert sind, benutzen meist alte Übersetzungen.

Zuletzt erschien eine vollständige Übersetzung von Wendy Doniger und Sudhir Kakar (Vatsyayana 2002), die auch Teile der Kommentare von Yaśodhara und Devadatta Shastri einschließt. Die Religions-

wissenschaftlerin und der Psychoanalytiker liefern auf rund fünfzig Seiten eine Interpretation, die freilich anders als eine indologische ausfällt: Sie ist freier, phantasievoller und verständlicher Weise von den Logiken ihrer Disziplinen geprägt, geht aber gelegentlich auch über das hinaus, was der Kāmasūtra-Text etwas genauer genommen eigentlich hergibt. Rezensionen in der Presse nach dem Erscheinen der deutschsprachigen Ausgabe (2004) zeigten zum Beispiel, dass die Rezensenten nun festen Glaubens sind, dass das Kāmasūtra quasi eine Art Drama mit einer »typisch« klassischen Dramenhandlung, einer Entwicklung in sieben Akten usw. sei – was aber zum einen inhaltlich nicht zutrifft und andererseits ein ungenaues Bild über indische Dramen vermittelt: längst nicht alle haben sieben Akte. Hinzu kommt eine methodische Entscheidung Donigers, die sie auch schon in ihren anderen Übersetzungen, wie der Manusmṛti (1991), verwendet hat: Viele zentrale Sanskritbegriffe, deren Komplexität nicht sinnvoll mit einem einzigen westlichen Wort übersetzbar ist, werden eben mit einem englischen Wort angegeben, was den Bezug auf den tatsächlichen Inhalt des Originaltextes sehr erschwert. So wird aus *artha*, einem der drei Hindu-Lebensziele, das für Wohlstand, Streben nach Geld und Gut steht, das Wort »power« gewählt, was für nicht mit der Kultur vertraute Leser irreführend ist. Begründet wird die methodische Entscheidung der Wahl englischer Wörter eigentlich mit politischer Korrektheit – Sanskritwörter zu verwenden sei »orientalistisch« (vgl. Vatsyayana 2002: LVIII), es schaffe eine »Distanz« zu der Sache, in diesem Fall einer sexuellen Sache. Dies spiegelt ein psychoanalytisches Argument, das bei Kakar zu finden ist: Er (vgl. Kakar 1990: 22) beschreibt aus seiner psychoanalytischen Praxis die Tatsache, dass Patientinnen die Wörter für ihre Genitalien nicht in ihrer Muttersprache über die Lippen brächten, die (lateinischen) neutraleren aber schon. Es scheint also, als ob Doniger und Kakar mit ihrer Wahl, die Sanskritbegriffe zu vermeiden, womit sie die Übersetzung verschwommener und missverständlicher machen, das Ziel verfolgen, einen Orientalismus zu vermeiden bzw. therapeutisch tätig zu sein. Dies mögen positive Ziele sein, die aber möglicherweise der Sache der Übersetzung keinen guten Dienst tun.

Dazu gibt es diverse Literatur, die das Thema »Kāmasūtra« für andere Zwecke vermarktet: humoristische Darstellungen wie das »Kamasutra ohne Leistenbruch« und das Comic-Buch von Tomi Ungerer »Kamasutra der Frösche«, das Frösche in den Kāmasūtra-Stellungen abbildet und die dazugehörigen Textstellen aus einer besonders anti-quierten und unverständlichen Übersetzung bringt. Mit diesem Kunstgriff zieht Ungerer das Thema Kāmasūtra ins Absurde oder

Lächerliche, besonders auch deswegen, weil die auftauchenden Sanskritbegriffe nicht übersetzt oder erklärt werden. Und natürlich gibt es auch ein »Kamasutra für Frauen« – obwohl ein guter Teil des Kāmasūtra-Textes sich ohnehin an Frauen wendet, wie wir sehen werden.

In den letzten Jahrzehnten ist das Kāmasūtra im Westen auch zunehmend »aktiviert« worden, das heißt, es gibt nun Übungen, Workshops und Seminare wie zu vielen anderen Themen auch. Diese »Operationalisierung« ist vermutlich unter anderem eine Auswirkung der bis heute aktiven *Rajneesh-* oder *Osho-*Bewegung und deren Workshop- und Seminarwelle seit den 1970er und 1980er Jahren. Vor dem Hintergrund dieser Bewegung übt gerade auch das Kāmasūtra eine praxis-gerichtete Anziehungskraft aus. Und die zahlreichen Einträge zum Stichwort »Kāmasūtra« im Internet zeigen, dass es fast immer um das Thema des sechsten Kapitels im Zweiten Buch des Kāmasūtra geht: die Koitus-Stellungen. Wenn man die Stichwörter Kāmasūtra mit Seminar bzw. Workshop kombiniert, kommen viele internationale Angebote: aus Hawaii, den Niederlanden usw., aber auch in Köln wird ein Tantra- und Kāmasūtra-Workshop/Seminar angeboten, bei dem man das »schmeichelnde Gefühl von Seidenlaken« erleben kann. Die meisten Workshops koppeln Kāmasūtra und Tantra, obwohl sie nichts miteinander zu tun haben: Tantra ist eine religiöse Richtung und Methode, welche Sexualität kontrolliert für religiöse Zwecke einsetzt, während das Kāmasūtra eine weltliche, höfische Lehre des Genusses und Begehrens ist.

Ein neuer methodischer Versuch der Kāmasūtra-Forschung

Eine neue wissenschaftlicher Adaptation des Kāmasūtra stammt von dem amerikanischen Indologen Lee Siegel (vgl. Siegel 1999); es handelt sich unter anderem um eine Übersetzung. Aber zum einen ist diese Übersetzung sehr eigenwillig, da viele der alten Begriffe in sehr konkrete westliche, die aber durchaus passen, manchmal auch humoristisch erscheinen, übersetzt worden sind. So wird aus dem *nāgaraka*, dem »eleganten Stadtbewohner«, bei Siegel der »Boulevardier«, aus den »alten Lehrern« der Liebeslehrbücher werden »professors of amatoriology« (vgl. Siegel 1999: 260). Und zum anderen hat Siegel in kunstvoller Weise unkonventionelles Bildmaterial eingefügt, von Comics über die bekannten erotischen Miniaturen bis zu skurrilen Exkursen zu technischen Fragen der Veröffentlichung, fiktive Verlagskorrespondenz usw. Nun haben viele alte indische Werke Kommentare, die von späteren Autoren geschrieben wurden. Der berühmteste

Kommentar zum Kāmasūtra stammt von einem Autor namens Yaśodhara. Siegel übersetzt aber nur den eigentlichen Kāmasūtra-Text und schreibt *selbst* einen Kommentar, der aber kein Kommentar in der alten indischen Tradition, sondern ein fiktiver Roman ist. Darin hat ein Sanskritprofessor in den USA – Siegel gibt vor, es sei sein eigener Lehrer – eine Affäre mit einer jungen indischen (aber in Amerika aufgewachsenen) Studentin, was sich teilweise auch in Indien, auf einer speziell für sie inszenierten »Exkursion« abspielt. Damit schreibt Siegel einen amüsant-humoristischen, spannenden und gut lesbaren Roman in der Tradition der Lolita-Geschichten (die Protagonistin heißt *Lalita Gupta!*) und des Campus-Romans, in dem er außerdem sehr dicht und eindringlich genau das beschreibt, worauf das Kāmasūtra hinaus will: Ein intensives Erleben der Sexualität nach allen indischen Regeln der Kunst, inklusive vieler emotionaler Irrungen und Wirrungen, was zudem eine kunstvolle Umsetzung des hinduistischen *māyā*-Konzepts ist, des täuschenden, verwirrenden Charakters der phänomenalen Welt.

Das Buch hat also mehrere Ebenen, es ist ein postmodernes Gesamtkunstwerk und dekonstruiert gleichzeitig die gängige Konvention, wissenschaftliche Bücher zu schreiben. Man kann Siegels Kāmasūtra also auch als einen methodisch extrem innovativen Versuch betrachten, wissenschaftliche Texte heute anders zu schreiben: Nicht mehr als reduzierten Text, der mit der Person des Autors nichts zu tun hat, sondern, durch den Einbezug möglichst vieler tatsächlich involvierter Ebenen, die sonst ausgeblendet sind, als persönliches Werk. Damit berücksichtigt Siegel Einsichten der *writing culture*-Debatte. Das Buch ist eine wirklich »dichte Beschreibung«: Eine gekonnte und sehr gut kontextualisierte Übersetzung, die zugleich den Gedanken der alten indischen Kommentartradition kreativ transzendiert, indem der Lehrstoff fiktiv-narrativ exemplifiziert wird.

Während es einige Fächer gibt, die sich dem kühnen Unterfangen widmen, die Grenzen eines herkömmlichen Wissenschaftsverständnisses der Genres und Fächer zu überwinden, wie zum Beispiel die Theaterwissenschaft, sind die Horizonte vielerorts doch eher traditionell. Siegels Kāmasūtra-Buch ist damit auch ein interessanter, umfassender Versuch, die überkommenen Wissenschaftsgrenzen zu überwinden und zwar so kunstvoll und komplex, dass es nicht in wenigen Sätzen charakterisiert werden kann: Auf jeden Fall hat Siegel Jacques Derridas Einsichten von den Spuren, den Versionen eines Textes einbezogen, indem er diverse Veränderungen und Metamorphosen des Kāmasūtra-Stoffes erzeugt und dies theoretisch, wenn auch versteckt, darlegt (vgl. Siegel 1999: 8, 10). Er bezieht sich außerdem auf die

ganze »orientalistische« Welt der Indienrezeption: Sitten und Gebräuche des Faches »Indologie« werden genauso mit intimer Kenntnis dargestellt wie »typisch indische« Verhaltensweisen. Unter anderem ist der fiktive, im »Kommentar« untergebrachte Roman des Chicago-Kenners Siegel auch eine neue Version des Stoffes von »Das Mädchen Maitreyi«, einer autobiografischen Erzählung von Mircea Eliade (1907-1986), die Eliades amouröses Erlebnis (durchaus nach Regeln der Verführung im Kāmasūtra!) mit der Tochter seines Sanskritlehrers, des Philosophie-Professors Surendranath DasGupta (1885-1952) schildert: Eliade lehrte als Religionswissenschaftler in Chicago und man kann annehmen, dass Siegel seinen narrativen Stoff nicht zufällig in diese Richtung ausgearbeitet hat. Protagonist des Kommentar-Erzählstoffes ist der Indologieprofessor Leopold Roth (natürlich ein deutscher Name, hat doch die Indologie ganz wesentlich in Deutschland ihren Anfang genommen). Roths Eltern sind Schauspieler, womit Roth – man kann nur spekulieren, ob Siegel hierbei den Indologen Rudolph von Roth (1821-1895) im Sinn hatte, der unter anderem eine Übersetzung des Atharva-Veda vorgelegt hat – nach indischer Sozialordnung einer Schicht ähnlich der der Prostituierten entstammt! Und die Affäre mit seiner Studentin Lalita (Lolita!) Gupta, die er unter anderem mit auf eine Indienreise entführt, ist nach dem Kāmasūtra eine Gāndharva-Ehelichung². Der Theoriestoff des Kāmasūtra wird also über viele Stränge und Spuren umgesetzt, zum Beispiel auch, indem das akribische, philologisch-wissenschaftliche Arbeiten karikierend dargestellt wird. Hauptsache ist aber die Exemplifikation des Kāmasūtra-Lehrbuchinhaltes. Siegels Buch ist übrigens im Verlag der University of Chicago erschienen, wo man weiß was man tut. Ein derartiges Buch in einem entsprechenden (akademischen) deutschen Verlag wäre völlig undenkbar – was hier nicht gegen die University of Chicago spricht.

Mit diesen »postmodernen«, kreativen und humoristischen Beispielen neuer Kāmasūtra-Publikationen soll die Diskussion über »neue Entwicklungen« zum Kāmasūtra beendet werden.

2 Dies ist eine der acht Heiratsformen nach klassischen Hindu-Rechtstexten; sie widerspricht den hauptsächlichen und als rechtmäßig empfundenen Formen der (auch heute) arrangierten Ehe, weil die Partner sich aus Leidenschaft selbst, ohne Einwilligung der Eltern bzw. Verwandtschaft, erwählen.

Kontextualisierungen des Kāmasūtra in Indien und indischer »Puritanismus«

Ist das Kāmasūtra in Indien ein Bestseller und wird es von vielen Menschen in die Tat umgesetzt? Das muss man wohl verneinen und zwar für die Gegenwart wie für die Vergangenheit. Kunstvolle Kāmasūtra-Praktiken wird man vermutlich in Indien vergebens suchen, abgesehen von einzelnen »Oasen« wie *Osho-Ashrams* in Poona, die aber von einer westlichen Klientel besucht werden, deren Haltung nur sehr bedingt etwas mit Indien zu tun hat.

Obwohl in Indien durchaus eine »aufgeladene sexuelle Energie« vorhanden ist³, sind Möglichkeiten und Wege der Ausübung doch gering. Die meisten Menschen leben in – auch räumlich – engen Familienverhältnissen, oft in Großfamilien, in denen die soziale Kontrolle groß ist. Man ist selten allein, die Wohnsituation ist oft sehr beengt. Der Psychoanalytiker Kakar (vgl. Kakar 1990: 21) beschreibt, dass es wenig Raum und Freiraum für das Ausleben von Sexualität gibt, geschweige denn die Möglichkeit, damit zu experimentieren. So kommt es denn oft zu hastigen, schnellen Begegnungen, die sich auf das Minimum beschränken und bei denen sich die Partner oft nicht einmal ausziehen.

So gibt es, um ein Beispiel zu nennen – ähnlich wie in den puritanischen USA – ein soziales »Verbot« besonders für Frauen, den unbedeckten Körper öffentlich zu zeigen. Dies gilt grundsätzlich, obwohl es durchaus möglich ist, dass an den überall vorhandenen Bade- und Wasserstellen der Flüsse und Seen (*ghāṭṣ*) einzelne Frauen Teile ihres Körpers »unachtsam« entblößen. Während einer Feldforschung zu einem »indischen Puritanismus« (1995/96 im Kumaon-Himālaya; Oberdick: im Druck) berichtete ein etwa 40-jähriger Angehöriger einer Händlerkaste, dass er und seine Frau sich zum Beischlaf nicht entkleiden, weil die Eltern jederzeit kommen oder rufen könnten, um eine Dienstleistung zu fordern.⁴ Der Analytiker Kakar stellt dafür jedoch

3 So berichtete ein ca. 35-jähriger brahmanischer Informant in einer Marktstadt des Kumaon-Himālaya 1996, dass die Atmosphäre »24 Stunden täglich« sexuell aufgeladen sei. Er beschrieb die Art und Weise wie sich Paare, die sich über praktische körperliche Handlungen einig sind, bei Dunkelheit außerhalb der Wohnbereiche, zum Beispiel in Wald und Feld, treffen. Ob diese Äußerungen der Wirklichkeit entsprechen und wie ggf. die Verbreitung solchen Tuns ist, muss offen bleiben.

4 Vgl. Karve (1993: 58), auf Nordindien bezogen: »There is hardly a song which does not talk of the ever wakeful *sās* [Schwiegermutter] and *nanad*

einen anderen Zusammenhang her. Bei seinen Interviews mit Frauen aus »unberührbaren« Kasten fand er Scham als Grund: »Most women

Abbildung 2: *Kāmasūtra* Buch 2, Kap. 6: die »Kuh«



Foto: Ulrich Oberdiek – In dieser Vereinigung »von hinten« führt die aufrecht stehende Frau möglicherweise eine Schamgeste aus, was allerdings in der Literatur nicht kommentiert wird. Eine Schamgeste gleicher Art erscheint auch in einer Detail-Abbildung aus einem Tempel in Sinnar (nahe Nasik), auf die Desai allerdings nicht eingeht (vgl. Desai 1975: 63). – Erotische Darstellungen an hauptsächlich zwischen ca. 700-1400 erbauten Hindutempeln sind in ganz Indien verbreitet. Sie sind eine Konvention, die sonst keine Zurückhaltung kennt, obwohl das öffentliche Empfinden zumindest der letzten wenigen Jahrhunderte empfindlicher ist.

portrayed even sexual intercourse as a furtive act in a cramped and crowded room, lasting barely a few minutes and with a marked absence of physical or emotional caressing. Most women found it painful or distasteful or both. It was an experience to be submitted to, often from a fear of beating.« (Kakar 1990: 21) Die Institution der Werbung um einen Partner (*courtship*) ist in Indien kaum bekannt, die Eheschließung ist arrangiert und abrupt, von einem Tag auf den anderen: Gestern kannte man sich noch nicht, und heute soll man Kinder zeugen. Und entsprechend unbeholfen geht man verständlicherweise aufeinander zu. In dem Zusammenhang kann man sich daran erinnern, dass auch in Europa noch vor etwa 150 Jahren aus ökonomischen Notwendigkeiten geheiratet wurde, und auf dem Land war es wichtig, dass sich

[Schwester des Ehemannes] who would wake up at night and interfere even if the bride goes to her own husband.«

Bauernfamilien aus ökonomisch-strategischen Gründen verwandtschaftlich verbunden, also nicht, weil sich ein Mann und eine Frau mochten. Die grundsätzlichen Allianzmöglichkeiten (Normen) haben sich jedoch sogar beim europäischen Adel in der Zwischenzeit geändert, da auch Zuneigungsheiraten mit Bürgerlichen vorkommen; oder sind sie ausschließlich ökonomisch oder (von bürgerlicher Seite) statusbedingt?

Trotz der von Kakar als grundsätzlich beschriebenen sexuellen »Unbeholfenheit« gibt es selbstverständlich immer auch andere Fälle. Ein 35-jähriger Brahmane, der während meines Feldforschungsaufenthalts verheiratet wurde, berichtete von einer relativen »Unersättlichkeit« seiner Frau: Ein Beischlaf pro Nacht genügte ihr nicht. Dies scheint Kakars »Essentialisierung« des sexuellen Verhältnisses von indischen Männern und Frauen entgegen zu stehen, aber wie so oft ist es eine schwierige semantische Angelegenheit: Sagte die Frau dies wegen ihrer Erregtheit, was für eine hedonistische Haltung sprechen würde, oder um möglichst schnell schwanger zu werden und damit ihre Stellung im Haushalt zu verbessern, was für eine »Reproduktionslogik« sprechen würde (s.u.)?

Hier gibt es einen interessanten Zusammenhang zur Interaktion in der indischen Großfamilie. Es ist berichtet worden, dass nach der Heirat das jungvermählte Paar im Rahmen der Familie keine Zuneigung zueinander zeigen darf, weil sich in der Großfamilie keine »Untergruppen«, dyadische Beziehungen (vgl. Roy 1975), bilden sollen, welche die – zumindest früher lebenswichtige – Funktion der Gesamtfamilie untergraben könnten. Und die Tatsache der Existenz einer Praxis des Geschlechtsverkehrs ist ein eher peinlicher Umstand, der möglichst verdrängt wird: Es wird kaum darüber gesprochen, und wenn ja, dann geschieht es indirekt, indem Vergleiche und Metaphern verwendet werden. Kakar hat in seiner therapeutischen Praxis mit Indern festgestellt, dass der sexuelle Akt regelmäßig umschrieben wird mit »es ist passiert«, und dass Frauen, wie oben schon erwähnt, ihre Genitalien nicht mit einheimischen Begriffen, etwa in Hindi (z.B. *bhag*), über die Lippen bringen konnten (vgl. Kakar 1990: 20). Dies ist allerdings auch in anderen Kulturen der Fall, und im Deutschen wird es gewöhnlich ebenfalls umschrieben: »miteinander schlafen«, »ins Bett gehen« oder, dem Englischen folgend »Liebe machen«. Direkte Verben werden eher vermieden oder als derogativ empfunden.⁵

5 Die männliche Haltung Frauen gegenüber ist nach Kakar in Indien folgendermaßen begründet: »Thus, underlying the conscious ideal of womanly purity, innocence and fidelity, and interwoven with the unconscious belief

Zwei kontextuelle Exkurse zur Sexualität in Indien

Exkurs 1: Heikle Seiten des Kṛṣṇa-Kultes – das Leugnen der Sexualität

Während einer Feldforschung 1995/96 im Kumaon-Himālaya fanden zahlreiche Gespräche mit einem 63jährigen Brahmanen, Herrn Pandey, statt (vgl. Oberdiek 1999, 2002). Dieser Brahmane, ein Gymnasiallehrer, war einerseits orthodox geprägt und hatte ein profundes Wissen seiner textualen Kultur, andererseits aber auch intellektuell sehr flexibel. Während der vielen Gespräche traten bei ihm immer wieder auch Haltungen zu Tage, die ich als »kulturell puritanisch« (vgl. Oberdiek, im Druck) bezeichne, die also – letztlich religiös, d.h. theologisch begründete – strikte Haltungen der Lebensführung, gerade auch auf sexuellem Gebiet favorisierten. Eine solche Situation ergab sich, als das Gespräch auf den weithin verehrten »Hirtengott« Kṛṣṇa, einen *Avatar* (Herabkunft) Viṣṇus kam.

Die durch Herrn Pandey versuchte Purisierung des Themas steht im Einklang mit einer weithin zu beobachtenden Spannung in der Kṛṣṇa-Legende⁶, die das Verhältnis zwischen Kṛṣṇa und Rādhā betrifft: Ob sie als seine Schülerin zu betrachten ist, die asketengleich lediglich Unterweisung und Erlösung sucht, oder ob sie seine – ebenfalls in alten Texten beschriebene – Geliebte ist, die zwar von seiner Göttlichkeit, aber eben auch erotisch angezogen wird. Schomer hat diese Spannung und vor allem auch die Leugnung der erotischen Komponente im gegenwärtigen Indien dargestellt (vgl. Schomer 1982).

Der konservative, auf Bewahrung traditioneller hinduistischer Werte ausgerichtete und in der Reformbewegung des »Brahmo Samāj«

in a safeguarding maternal beneficence is a secret conviction among many Hindu men that the feminine principle is really the opposite – treacherous, lustful and rampant with an insatiable, contaminating sexuality« (Kakar 1982: 93).

Der folgende psychosoziale Ablauf führt nach Kakar zu dieser Situation: »Psycho-sexual development and problems of intimacy between Indian men and women suggest the vicious circle that spirals inward in the Indian unconscious: mature women are sexually threatening to men, which contributes to ›avoidance behaviour‹ in sexual relations, which in turn causes the women to extend a provocative sexual presence towards their sons, which eventually produces adult men who fear the sexuality of mature women« (ebd.: 95).

6 Eine umfassende Diskussion der religiös-sexuellen Seiten des Kṛṣṇa-Kultes ist in Siegels (1978) Übersetzung des Gītagovinda-Kāvya enthalten.

tätige Reformier Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894) hat dem Kleiderdiebstahl ein kleines Kapitel in seinem Buch über Kṛṣṇa gewidmet, worin sein Hauptanliegen die »Keuschheit« indischer Frauen und die Entschärfung der Bedeutung der »Ehe« der Hirtenmädchen mit Kṛṣṇa ist – denn sie waren ja schon verheiratet! Sein Text (wie auch die Texte anderer Reformier des neunzehnten Jahrhunderts) wäre selbst ein adäquates Untersuchungsfeld für einen indischen »Puritanismus«. Das Stehlen der Kleider ist bei weitem kein Topos in allen oder vielen Kṛṣṇa-Texten: »No mention of this [das Kleiderstehlen] is found in the *Mahābhārata*, *Viṣṇu Purāṇa* or *Harivaṃśa* and therefore it has to be regarded as the creation of the *Bhāgavata* composer. *Although the episode goes against modern sensibilities, we are unable to discard it because we are engaged in discussing the description of rāsa līlā for which the Bhāgavata is renowned, and this episode has a special significance in that rāsa līlā*« (Chatterjee 1991: 123; meine Hervorhebung).

Chatterjee lässt der Textstelle, die er nur in Sanskrit anführt, keine Übersetzung folgen: Als Grund für die fehlende Übersetzung gibt er an, dass er die Stelle auf keinen Fall in eine Sprache übersetzen kann, »die Frauen und Kinder verstehen«⁷ (ebd. 124), was durchaus an die

7 Einige der heute Anstoß erregenden Stellen seien hier in Übersetzung aufgeführt (vgl. Tagare 1978: Pt. IV:1396-1398):

X.22.9: »It is traditionally reported that he collected all their garments and quickly climbed a *Kadamba* tree (nearby). Laughing loudly, he spoke to them in fun, while (other) boys also kept a-laughing.«

X.22.10: »«Oh delicate girls! As you are exhausted by observing a religious vow, I am not joking. Earnestly I tell you. Let each of you come here at will, and receive her respective garments.«

X.22.11: »As these (cowherd) boys know it, I have never spoken a lie up until now. Oh girls with beautiful waist (Oh girls of pure hearts)! You may come here one by one or all together, and take your own clothes.«

Die Anfänge von Vers 9 und 11 enthalten eine Rückversicherung auf die Tradition und eine Wahrheitsversicherung (>traditionally reported« und: >I have never spoken a lie«) – offenbar, um dem Gesagten mehr Gewicht zu verleihen. Dies legt den Gedanken nahe, dass es ohne die Versicherungen unglaublicher/unglaublicher wäre – also auch zur Zeit der Niederschrift eine unübliche Situation. Dazu kommt, dass Kṛṣṇa die unbedeckten Mädchen auffordert, *einzel*n vor ihn zu treten. Dies wird zweimal gesagt (Vers 10 und 11), beim zweiten Mal abgeschwächt, indem ihnen auch die Möglichkeit zu gemeinsamem Vortreten eingeräumt wird. Der Trickster Kṛṣṇa hat hier aber offenbar noch eine weitere Absicht, die in Vers X.22.18 zutage tritt: »Perceiving their virginity, the glorious Lord who was propitiated with the

frühe Praxis von Kāmasūtra-Übersetzern erinnert, die explizit sexuelle Textstellen nur ins Lateinische übersetzt haben. Davor beschreibt er die betreffende Stelle (Bhāgavata Purāṇa X,22) jedoch inhaltlich:

Obsessed with the love of Kṛṣṇa, the gopīs of Vraja [die Gegend von Vṛṇḍāvan/Mathurā] observed the Kātyāyanī vow for getting him as their husband. The rites of the vow last for a month. During this month they would come in a group every morning for bathing in the waters of the Yamunā. *A detestable tradition relating to the bathing of women exists even today in many areas of Bhāratavarṣa [Indien]: for bathing, women leave their garments on the banks of the river and immerse themselves nude in the waters.* According to that custom, the Vraja women, too, kept their clothes on the bank and bathed naked (Chatterjee 1991: 124; meine Hervorhebung).

Danach deutet Chatterjee die Situation: Wenn eine Frau ihre Kleider fallen lässt, hält sie immer noch an ihrer Keuschheit (*modesty*) fest. Sie könne alles fallenlassen, aber nicht ihre Keuschheit: »Modesty is woman's ultimate gem beyond all price.« (Ebd.: 125) Er deutet weiter dahingehend, dass auch die Keuschheit etwas ist, was die Person besitzt, und wenn sie sogar das hingibt – was Chatterjee freilich nicht im Sinn einer sexuell-leidenschaftlichen Hingabe verstanden wissen will – dann gibt sie wirklich alles hin, was sie hat, und er deutet eine solche Hingabe als totale Hingabe an Gott. Dann führt er ein vermeintliches Zitat von Kṛṣṇa an, der die Nacktheit und Hingabe der Frauen ins Religiöse umleitet: »Those who have surrendered their will to me, their desires are not envisaged erotically« (ebd.). Damit ist diese Stelle – wie immer sie gemeint und entstanden sein mag – purisiert.

Die Darstellung der Kṛṣṇa-Legende durch Herrn Pandey lautet folgendermaßen: »In der Zeit Kṛṣṇas gingen junge Frauen an Flüsse und Weiher, um dort zu baden. [Interessant im Sinn einer ›Reproduktionslogik‹ (s.u.) ist, dass nur die jungen, d.h. reproduktionsfähigen Frauen erwähnt werden!] Kṛṣṇa mochte dies überhaupt nicht! Um ihnen eine Lektion zu erteilen, nahm er ihnen die Kleider weg. Dann sahen sie, dass ihre Kleider verschwunden waren. Sie schämten sich und forderten ihn auf, sie zurückzugeben. Er nahm ihnen das Ver-

purity of their hearts, placed their clothes on the branch of the tree and smilingly addressed them, with great pleasure.« Es ging also auch um die traditionelle (mit Kakar auch neurotische) Überprüfung der Jungfräulichkeit. Die Passage ist schillernd, ambivalent. Es lässt sich lustvoller Voyeurismus, die soziale Kontrolle der Jungfräulichkeit, oder auch eine psychologisch zu deutende Schamlektion, herauslesen.

sprechen ab, nicht so zu baden. Dies ist eine mythologische Wahrheit. Heute wird dies auch noch gemacht – auf eine andere Weise. Ein Baumzweig wird geholt und Kleider daran befestigt. Menschen stehen um ihn herum, wie Wachen. Am letzten Tag [des Festes *Holikā Dahen*] wird dieser Zweig verbrannt. Es ist das Verbrennen des Bösen des nackten Badens! Vor fünfzehn Jahren war dies noch im allgemeinen Bewusstsein, heute nicht mehr.« Versuche anderer Interpretationen wehrt Herr Pandey ab.

Er kritisiert auch eine weltliche Orientierung der Literatur, missbilligt freizügige Epochen der Hindi-Literatur und ihre Produkte. Dabei geht es primär um Sexualität oder das romantische Besingen der Liebe zwischen Mann und Frau, also die nach *śṛṅgā rasa* (erotische Gefühle verursachend) genannte Ausrichtung eines Textes der Dichtung, die eines der neun möglichen »dominierenden Gefühle« nach der einheimischen Theorie darstellte (vgl. Oberdiek 2004: 17f.). Damit hat er eine den historischen Puritanern vergleichbare Haltung, die Zeitvertreib (*leisure*), Kunst um der Kunst willen und ähnliches ablehnten.⁸ Herr Pandey verurteilt solche Kunst und hebt religiöse Literatur, wie etwa Tulasī Dāsas »Śrī Rāmacaritamānasa« positiv hervor. Dessen Autor hätte nie eine Zeile für menschliche Auftraggeber geschrieben. Solche religiöse Literatur »bringt den Menschen näher zu Gott«, meint er. Dementsprechend lehnt er das *l'art pour l'art*-Prinzip ab und fordert namentlich im Bereich des Kinos moralisch verantwortlich gemachte Filme. Er erwähnt zwei wichtige Kategorien für die Klassifizierung von derartiger Literatur: Sie habe immer zwei Seiten: eine spirituelle und eine sensuell gemeinte. Die eine, *samāsokti*⁹, habe ein Gleichgewicht von materialistisch und spirituell. Die andere, *anyokti* (Allegorie) habe eine von beiden prädominant, die andere ist dann sekundär. Beim Thema von Jayadevas *Gītagovinda*, einem berühmten, die Liebesspiele Kṛṣṇas besingenden Text, weicht er aus: Dieser Text sei überhaupt nicht sensuell und er sei sehr umfangreich und habe ganz verschiedenartige Teile, womit er von der erotischen Thematik abgelenkt hat! In der Literaturepoche des *ritikāl* seien viele »vulgäre« Texte geschrie-

8 Hier drängt sich eine Analogie zum spätmittelalterlichen Europa auf, wo Kunst auch noch anonym und in der Regel religiös war, bis mit Beginn der Renaissance und Neuzeit der Künstler als Person, sein Stil und schließlich die Selbstbestimmung der Kunst wichtig wurde. In einem kulturellen »Puritanismus« kann Kunst wegen des Glaubensanspruchs und -primats nicht frei sein.

9 Sprachfigur der Rhetorik, eine Variante der Allegorie: kurze prägnante Sprache.

ben worden, zum Beispiel habe Bihārīlāl auch einige »Verse« geschrieben – dieser Begriff hat bei ihm eine negative Konnotation, er steht unter anderem für Liebesgedichte¹⁰ (also nach dem *śṛīngāra rasa* ausgerichtete Texte), aber auch »Auftragsarbeiten«. Kabīr und Sūrdās dagegen seien positiv zu bewerten. Die erotische Ära der Dichtkunst (*śṛīngāri*) beurteilt er als »vulgär«. Diese Haltung erstreckt sich auch auf englischsprachige Literatur. Als Gymnasiallehrer hat er auch Englisch unterrichtet und ist mit dem Literaturlehrplan vertraut. Auf die Reizthemenfrage, ob in der Schule auch Byron gelesen werde, antwortet er: »In der Schule werden nur die guten gelesen«, womit deutlich ist, dass der erotische Themen beinhaltende Byron nicht dazu zählt.

Diese Ansichten und Werte zweier Brahmanen zum Thema Sexualität sind weit verbreitet und geben ein Vorstellung davon, welche Reaktionen ein Text wie das Kāmasūtra wahrscheinlich hervorruft.

Exkurs 2: Psychoanalytische Textinterpretation im Fall von Tulasī Dāsas »Śrī Rāmacaritamānasa«

Der o.g. Brahmane, Herr Pandey, war ein großer Verehrer der in Indien bei vielen Hindus sehr beliebten Rāmāyaṇa-Bearbeitung des Dichters Tulsi Dās (Tulasī Dāsa, ca. 1532-1623), was unter anderem zu Diskussionen der Stoffe dieses Buches führte. Das Kapitel »Sundara Kāṇḍa« in Tulasī Dāsas »Śrī Rāmacaritamānasa« handelt von der Reise des »Affengottes« Hanumān nach Laṅkā, um die von dem Dämonen Rāvaṇa geraubte Gattin Rāmas, Sītā, zurück zu erlangen. Der Anfang enthält die folgende Erzählung, in der Hanumān in den Lüften fliegend der Dämonin Surasā begegnet, die ihn davon abhalten will, nach Laṅkā zu gelangen:

The gods saw the son of the wind-god sweeping along; and in order to test his extraordinary strength and intelligence they sent Surasā, a mother of serpents, who came near him and said: ›The gods have provided me a meal today.‹ On hearing these words the son of the wind-god said in reply, ›Let me return after accomplishing Śrī Rāma's errand and tell my lord the news of Sītā. Then I will approach you and enter your mouth: I tell you the truth. Mother, only let me go now.‹ When, however, she would not let him go on any account, Hanumān said, ›Then why not devour me?‹ She distended her mouth to a distance of eight miles, while the chief of monkeys grew double the size of her mouth. She stretched her mouth to a circumference of a hundred and twenty-eight miles, and the son of the wind-god immediately took a form covering two hundred and fifty-six miles. Even as Surasā expanded her jaws the chief of the monkeys

10 Er verwendet auch die Bezeichnung »couplets«.

manifested a form twice as large as her mouth. When she further expanded her mouth eight hundred miles wide, the son of the wind-god assumed a very minute form, by which he entered her mouth and came out again and bowing his head to her begged leave to proceed. ›I have gauged the extent of your wit and strength, the errand for which the gods had despatched me‹ (Tulasī Dāsa, o.J.: 533).

Eine gewisse Parallele zu dieser Geschichte hat Obeyesekere im Mythos des Gottes Gaṇeśa beschrieben, der seiner Meinung nach eine grundsätzlich ödipale Bedeutung hat, und den er im Zuge seiner Übung, die *deep motivation* (in Anlehnung an Geertz' *deep play*) von Mythen herauszufinden, zu ergründen versucht – hierbei nimmt er eine tiefenpsychologische Analyse derartiger kultureller Manifestationen vor (vgl. Obeyesekere 1990: 116f.). Er beschreibt eine südindische Version des Mythos und zitiert K. K. Pillay: »That the trunk represents a phallus is clearly shown in a South Indian myth: ›During Gaṇeś's fight against Surapadma, each time he overcame a demon his (Gaṇeśa's) mother gave birth to another – so he (Gaṇeśa) closed her *yonī* [vagina] with his trunk.« Hier versucht also der in einer inzestuösen Fixierung zu seiner Mutter stehende Gaṇeśa ihre gebärmächtige Vagina zu schließen, an anderer Stelle konkurriert er mit seinem Bruder um die Mango [nach Obeyesekere die Vagina] seiner Mutter. Darüber hinaus werden die Stoßzähne Gaṇeśas in den Mythen regelmäßig gebrochen – nach Obeyesekere ein klares Kastrationsmotiv (vgl. Obeyesekere 1990: 120).¹¹ Kakar hat die Enthauptung Gaṇeśas durch

11 Obwohl Obeyesekeres Versuch, den Freudschen Ödipuskomplex in der indischen Kultur durch den Gaṇeśa-Mythenkomplex zu belegen – eine große systematische Anstrengung, die ihm m.E. durchaus und gerade auch durch ethnographisches Material gelingt (vgl. Obeyesekere 1990: 121f.) – gibt es auch hier immer wieder schwache Beweisführungen, die an die oben beschriebenen methodisch und inhaltlich unbefriedigenden Ausführungen F. A. Marglins erinnern. Er deutet die Mango (im von ihm beschriebenen Pattinī-Kult wurde die Göttin aus einer Mango geboren), die die Mutter Gaṇeśas, Umā besitzt, als deren Vagina, um die ihre Söhne konkurrieren und die schließlich Gaṇeśa erhält, indem er den Wettbewerb der schnellsten Umrundung des Universums gewinnt, weil er einfach nur seine Mutter umrundet. Diesen Beleg der Mango als Vagina führt er an verschiedenen Stellen überzeugend aus. Dann versucht er jedoch eine andere Variante des Mythos zu deuten, nach der Gaṇeśa einen Salzbehälter umrundet (vgl. ebd.: 120). Dies will Obeyesekere auch als Vaginasymbol deuten und führt als Beweis an, dass ihn dies an eine Stelle bei James Joyce

seinen Vater – als er seine Mutter beim Baden bewachte und den Vater nicht zu ihr lassen wollte – ebenfalls als Kastration beschrieben:

In the sequence of developmental time within the individual psyche, these two versions of the Ganesha myth exist in close proximity. Without elaborating on *the unconscious equation of genitals and head so prominent in Hindu fantasy*, it is clear that each version of Ganesh's genesis threatens the son, symbolically, with the loss of his penis at the behest of the ›bad mother‹. Moreover, when Ganesha's head is restored, we witness one of the psyche's marvellous compensations, for the replacement is not an ordinary human head, but the head of an elephant, *with a trunk for good measure!* (Kakar 1982: 100f.; meine Hervorhebung)

Um die oben zitierte Passage des verschlingenden und sich ins Unermessliche vergrößern den Mundes der Dämonin aus dem Rāmacaritamānasa mit anderen, entsprechenden in der Sekundärliteratur behandelten, in Beziehung zu setzen, sei der Inhalt folgender Stelle aus dem Kālikā Purāṇa (47.114-119) angeführt, die bei Kakar zitiert wird:

In the child's fantasy, the menace implicit in the female genitalia may become concrete, magnified in horrific imagery – a chamber full of poison, causing death in the sexual act – or jaws lined with sharp teeth – the so-called *vagina dentata*. This ferocious motif, which occurs frequently in Indian legends and myths, is vividly illustrated in the following myth from the *Kalika Purana*: ›During a battle between the gods and the demons, Sukra, the guru of the demons, was able to revive all the demons who were slain. Siva knew that Sukra could not be killed because he was a Brahmin, and so he resolved to throw Sukra into the vagina of a woman. From Siva's third eye there appeared a horrible woman with flowing hair, a great belly, pendulous breasts, thighs like plantain tree trunks, and a mouth like a great cavern. *There were teeth and eyes in her womb*. Siva said to her, ›Keep the evil guru of the demons in your womb while I kill Jalandhara [the chief of the demon army], and then release him!‹ She ran after Sukra and grabbed him, stripped him of his clothes and embraced him. She held him fast in her womb, laughed and vanished with him.‹ (Kakar 1982: 92; meine Hervorhebung)

Die bildliche Sprache des mythologischen Textes lässt allerdings keine eindeutige Gleichsetzung von großem Mund und »Schoß« (*yoni*) zu –

erinnert, der über das [viel Salz enthaltende] Tote Meer schreibt: ›the grey sunken cunt of the world‹ – was als Beleg geradezu absurd erscheint.

es lässt sich also nicht sicher sagen, dass beides auf eine *Vagina Dentata* hinweist.

Eine direkte Ödipusdarstellung – ein Sohn der mit seiner Mutter schläft, seinen Vater umbringt und mit der Mutter flieht – findet sich in dem alten tamilischen Tiruvilaiyatarpuranam (vgl. Hart 1980: 123; Hart 1975).

Es ist jedoch nicht immer notwendig, sexuelle Bedeutungen aus Texten durch psychologische Analyse zu erschließen, weil es durchaus Belege für direkte Aussagen gibt, die keine Symbole benötigen, um von Genitalien und Kopulation zu sprechen, wie die folgende Stelle aus dem Jaiminiya Brāhmaṇa (I.161-163):

Now, Sumitra, the son of Kutsa, was handsome. Indra said to him, ›Sumitra, you are good-looking. Women like to flirt with a good-looking man. Flirt with this Long-Tongue.‹ Sumitra went to her and said, ›Long-Tongue, make love with me.‹ She said, ›You have just one penis, but I have mice (i.e., vaginas) on every limb, on this limb and that limb. This won't work.‹ He went back and said to Indra, ›She said to me, ›You have just one penis, but I have mice on every limb, on this limb and that limb. This won't work.‹ ›I will make penises for you on every limb,‹ said Indra. Equipped with these, Sumitra went back to her and said to her, ›Long Tongue, make love with me.‹ When she repeated her earlier complaint, he said, ›I have penises on every limb.‹ ›Aha! Let me see your body,‹ she said. He showed them to her, and they made her very happy. ›Come,‹ she said, ›what's your name?‹ ›Sumitra (Good Friend).‹ ›That's a lovely name. They lay together.‹ (O'Flaherty 1987: 101)

In dieser trickreichen Inszenierung, die dazu führt, dass der Gott Indra die Dämonin »Long-Tongue« (Dīrghajihvī) vernichtet, wird immerhin das männliche Geschlechtsorgan beim Namen genannt, für das weibliche wird »Mäuse« verwendet, eine Umschreibung wie die oben beschriebene Mango, obwohl das Jaiminiya sonst wesentlich expliziter ist.

Besonders für den 38-jährigen Angehörigen einer Händlerkaste im selben Ort und Herrn Pandey war das Sundara Kāṇḍa-Kapitel wichtig. Letzterer meint, dass dieser Teil am meisten wegen Hanumāns besonders eindrucksvoller Rolle gelesen wird, und zwar praktisch-konkret rituell eingebunden in eine Rezitation am Dienstag, dem Tag Hanumāns. Herr Pandey erklärt den Ablauf: Zuerst wird ein Gebet gesprochen, eine Kerze vor seinem Bild entzündet, ein Tilakzeichen dort angebracht, danach auf der eigenen Stirn, wonach dann das Kapitel gelesen wird. Inhaltlich sagt er zunächst nur, dass Hanumān von In-

dien nach Laṅkā fliegt, mehr nicht. Auf die Aussage, dass er dort von Dämoninnen angegriffen wird, reagiert er jedoch: ja, eine oder zwei. Drei, sage ich. Daraufhin spricht er selbst von Surasā. Dann erwähne ich, dass Hanumān *siddhis* (übersinnliche Kräfte, die zum Beispiel durch Yogaübungen erworben werden können) besaß, dass er sich groß und klein machen konnte. Dies bestätigt Pandey wieder: Sie konnte ihren Mund sehr »hoch«, dann »weit«, öffnen. Und Hanumān machte seinen Körper dann doppelt so groß. Und immer größer. Dann machte er sich ganz winzig und ging in ihren Mund ein – und durch das Ohr wieder hinaus! Das war wie eine Geburt, meint Herr Pandey, und Hanumān verneigte sich vor ihr, sie vor ihm – sie war wie seine Mutter. Ich erwidere: Wenn der Austritt wie eine Geburt war, dann war der Eintritt in ihren Mund wie eine Empfängnis? Ja, bestätigt er. Ich frage, ob das alle so sehen, ob es bekannt ist. Nein, das glaubt er nicht – nur die sehen es so, die den Text ernsthaft, »literarisch« lesen.

Der Händlerkastenangehörige sagt über die Dämonin Surasā, sie würde Asuras (Dämonen) fangen und Menschenfleisch essen. Nach seiner Version des Mythos bittet Hanumān Surasā, ihn in Ruhe zu lassen bis er seine Pflicht erfüllt hat. Sie öffnet ihren Mund – vom »Boden« bis zum »Himmel« – was er aber auch kann. Wenn sie ihren Mund etwas weiter öffnet, so »wächst« er auch – wiederum etwas größer. Er vergrößert seinen Körper. Als ihr Mund hundert Kilometer weit geöffnet ist, nimmt er die Größe von *einem* Kilometer an – um zu entkommen. Dann geht er in ihren Mund ein, um sich etwas auszuruhen, weil er sich am Himmel – das heißt fliegend – nicht ausruhen kann. Dann kommt er aus ihren Ohren heraus. Danach kann er von ihrem Ohr herabspringen und sich nach Laṅkā, seinem Ziel begeben. Bevor er sie verlässt, verbeugt er sich vor ihr – es ist die Höflichkeit eines Gentleman, meint der Händlerkastenangehörige.

Mit diesen beiden Exkursen – einem ethnographischen und einem ethnographisch-textualen – beende ich die Kontextualisierung zum Feld heutiger Positionierungen von Sexualität bei Indern des hinduistischen *Mainstreams* in Nordindien.

Der Hedonismus des Kāmasūtra und traditionelle indische »Reproduktionslogik«

Ob frühere Haltungen zur Sexualität in (Nord-)Indien anders, d.h. entspannter waren und ob die gegenwärtige eher angespannte Haltung zum Beispiel durch viktorianische, britische oder islamische Einflüsse

hervorgerufen wurde, muss hier offen bleiben. Aufschluss über die Gründe, die Motivationen oder Logiken der heutigen Haltung zur Sexualität in Indien könnte jedoch die Einbeziehung der die Sexualität zwangsläufig mit involvierenden »Reproduktionslogik« geben. Ansichten, Normen und Werte der reproduktiven Fortschreibung, des Perpetuierens der Familie, des Klans sind in Indien auch gegenwärtig die zentralen sozialen Muster, die »höchsten« Werte. Da Reproduktion grundsätzlich nur durch sexuelle Handlungen erreicht werden kann, die ihre eigene Intensität, auch Gefühlsintensität haben, können Werte und Normen der Reproduktionslogik mit solcher lustbetonter Sexualität kollidieren, denn die beiden Orientierungen benutzen und bewerten Sexualität jeweils unterschiedlich. Und beide Bereiche haben die Sexualität/sexuelle Handlungen als zentralen Bereich, der eine eher »zwangsläufig«, der andere explizit-positiv. So ermöglicht die Betrachtung der Reaktionen auf Sexualität und ihre Bewertung im Bereich der Reproduktionslogik wesentliche Einblicke in die Kultur; und die Reproduktionslogik lässt sich trefflich mit der »hedonistischen« Kāmasūtra-Logik kontrastieren: Werte und Normen der beiden werden auf diese Weise deutlich und lassen auch die Gesamtkultur besser verstehen.

Das Kāmasūtra ist das älteste erhaltene und wohl umfassendste Liebeslehrbuch Indiens und etwa zwischen 350-450 n. Chr. im nördlichen Indien entstanden. Damit war es vermutlich umgeben von den Zeitumständen und der Kultur des *Gupta*-Reiches (ca. 320-500 n. Chr.), einem der großen, frühen indischen Reiche in Nordindien. Die *Gupta*-Zeit wurde später als die politisch und kulturell klassische Zeit Indiens bezeichnet. Die Zeit davor war während den »offenen«, internationalen Jahren der Besetzung durch Griechen und andere (Alexander der Große) geprägt. In der darauf folgenden *Gupta*-Zeit setzte eine »indische Identitätsfindung« ein. Nach den Jahrhunderten neuer und fremder Erfahrungen war es offenbar nicht mehr möglich, die vedische Opfer-Kultur, die von etwa 1500-500 ihre große Zeit hatte, in der alten Form wieder aufleben zu lassen. Stattdessen wurden neue, »hinduistische« Götter wie Viṣṇu und Śiva verehrt, es wurden Tempel gebaut, was es in der vedischen Zeit noch nicht gab, und es wurden Skulpturen geschaffen. Ähnlich wie in der Entwicklung der buddhistischen Kunst gab es eine Entwicklung vom anikonischen Symbol zur ikonischen Skulptur. Zunehmend rückte die menschliche Gestalt in den Bereich der Aufmerksamkeit, und es wurden Verbindungen von Herrschern mit Göttern deutlich – dem Herrscher als einer Inkarnation eines Gottes wird die Stirn gesalbt, er wird rituell mit Wasser begossen und

ist Stellvertreter eines Gottes auf Erden. Es sind also gewissermaßen sinnliche, mit dem menschlichen Körper verbundene Manipulationen, die jetzt sichtbar werden.¹²

Vor diesem Hintergrund wird ein interessanter kultureller Unterschied zwischen dem Leben, wie es im Kāmasūtra geschildert wird, und der allgemeinen und weit verbreiteten stark religionsgeprägten hinduistischen Kultur der alten Zeit sichtbar, und diesen Unterschied gibt es im Grunde bis heute. Während das Leben nach dem Kāmasūtra sich auf der Basis einer städtischen Infrastruktur entfaltet (gute Versorgungslage, diverse kulturelle Einrichtungen und Möglichkeiten, um ästhetische Bedürfnisse zu befriedigen), betont die religiös geprägte, damals schon hinduistisch zu nennende brahmanische Kultur eigentlich das Gegenteil, nämlich einfaches, bescheidenes Leben, religiöse Ideale der Weltentsagung und eine negative Bewertung von weltlichem Leben. Die meisten Menschen lebten in ländlichen, dörflichen Gemeinschaften und praktizierten ein Leben der Nützlichkeit und Fortpflanzung – es sind die Werte und der Lebensstil einer agrarischen, auf physischen Fortbestand ausgerichteten Kultur: großer Viehbestand und große Familien waren überlebenswichtig. Auch heute leben rund 70% der Bevölkerung in den rund 500.000 Dörfern Indiens in einer ausgesprochen ländlichen Kultur. Dementsprechend sind Disziplin, soziale Kontrolle, Unterordnung unter den Familienverband und natürlich auch Wohlstand – aber nur für die Familie! – die positiven Werte. Diesen Rahmen gab es schon in der früheren, vedischen Kultur (ca. 1500-500 v. Chr.), deren Nomaden- und Ackerbauernleben ähnlich geprägt war. Verehrt werden entsprechend auch Vorbilder, die dies verkörpern: Der, freilich erst in der nachvedischen Zeit populär werdende, bei Hirten aufgewachsene Gott Kṛṣṇa (eine Inkarnation des Gottes Viṣṇu) und die damit verbundene, oft besungene ländliche Idylle, wie auch die Wertschätzung der Kuh.

Das Kāmasūtra selbst erwähnt den Stadt-Land-Unterschied im ersten Buch, zum Ende des 4. Kapitels. Der Stadt-Land-Unterschied zeigt einen deutlichen Gegensatz der Kultur, der Werte und des Lebensstils: Zwischen der Nützlichkeit der (ländlichen) Reproduktionslogik und der scheinbar zweckfreien (städtischen) Entfaltung ästhetischer Bedürfnisse – dabei hat aber selbstverständlich auch das Treiben

12 Witzel meint, dass diese Entwicklung von den Kushanas und Griechen vorbereitet worden sei: Letztere haben sich als *sotêr* (Retter, Heiland) bezeichnet, die Kushanas als *devaputra* (Göttersohn), was eine gewisse ›Verpersönlichung‹ mit sich gebracht haben mag (vgl. Witzel 2003, S. 119).

des städtischen Liebhabers seine »Zwecke«: nämlich verschiedene Bedürfnisbefriedigungen und Ästhetik.

Vor dem Hintergrund dieser dominanten ländlichen Kultur mit ihren spezifischen Idealen und Werten ist es verständlich, wenn das Kāmasūtra in Indien keine große, zur Nachahmung auffordernde Popularität genießt. Im Gegenteil: Zwar ist das Kāmasūtra für alle in Indien ein bekannter Begriff, aber es wird besonders von religiös empfindenden Menschen auch tabuisiert.

Abbildung 3: Mithuna-Szene am Sūrya-Tempel von Konarak, Orissa, der auf König Narasimhadeva (ca. 1238-64, Ganges-Dynastie) zurückgeht.



Foto: Ulrich Oberdiek – Nach dem Kāmasūtra Buch 2, Kap. 6 wäre dies am ehesten die »hängende Vereinigung«.

Ein ethnologisch-reflexiver Kāmasūtra-Überblick

Zunächst einmal bettet der Autor des Kāmasūtra sein Liebeslehrbuch ausführlich in die indischen religiösen Traditionen ein. Deshalb ist es sinnvoll, andere indische Traditionen im Auge zu behalten, wenn man die für westliches Verständnis kunstvollen, vielleicht gekünstelt erscheinenden Positionen beim Geschlechtsverkehr zur Kenntnis nimmt. Denn auch im Yoga gibt es ja zahlreiche schwierige und exakt auszuführende Körperstellungen, auch wenn sie einen ganz anderen Zweck verfolgen. So gibt es für einzelne Stellungen im Kāmasūtra dieselben Bezeichnungen wie im Yoga, etwa *Padmāsana* (Kokashastra X.25) für eine Stellung, in der die Frau ihre Beine kreuzt.

Sowohl Kāmasūtra als auch Yogasysteme benutzen gezielt den Körper als Instrument, um Zustände, Gefühle, Empfindungen hervorzurufen. Es ist ein intensiver, praktischer Umgang mit dem Körper, den abendländische Traditionen nicht in dieser Ausgeprägtheit aufzuweisen haben. Auch die traditionelle indische Heilkunde, Ayurveda, wirkt auf den Körper nicht nur mit regulären, »materiellen« Arzneimitteln ein, sondern schreibt allen Substanzen, beispielsweise auch der Nahrung, bestimmte Eigenschaften und Wirkungen zu und gibt an, wie sie auf Menschen wirken. Die Einteilung der Substanzen nach Eigenschaften richtet sich nach der in alten Texten überlieferten *guṇa*-Lehre, wonach der Einfluss von Substanzen, also beispielsweise auch der Nahrung, positiv (geistig), aktivierend (anfeuernd) oder dumpf (träge machend, unbewusst) sein kann. Deshalb werden Nahrungsmittel gezielt eingesetzt, um die Stimmung, die Befindlichkeit des Körpers zu beeinflussen. Da es beim Kāmasūtra um die Aktivierung der Sexualität geht, werden Nahrungsmittel empfohlen, denen nach der *guṇa*-Lehre die Stärkung und Aktivierung des Sexualtriebes zugeschrieben wird: Man soll Fleisch und scharfe, würzige Speisen essen, dazu Rauschmittel wie Alkohol zu sich nehmen. Da dies Anweisungen sind, die in der dominanten brahmanischen religiös geprägten Kultur sonst sehr negativ bewertet werden und für höhere Kasten verboten sind, erklärt sich aus diesem Umstand auch ein Teil der Ablehnung des Kāmasūtra durch die dominante »puristisch« geprägte Kultur.

Das **erste Buch** des Kāmasūtra beginnt – wie wir sagen würden – bei Adam und Eva, nämlich mit der »Herabkunft« des Textes, der Entstehung oder Genealogie. Dies ist die übliche und notwendige Art im alten Indien, Texte zu legitimieren. Das Kāmasūtra stammt, so schreibt der Autor Vātsyāyana, vom Schöpfergott Prajāpati ab – der habe das gesamte Wissen über die drei Lebensziele, *dharma*, *artha* und *kāma*, in Form von 100.000 Versen übermittelt. Verschiedene Autoren

haben diese Themen dann bearbeitet, Nandin übernahm den *kāma*-Teil, der dann durch verschiedene Hände ging, bis der Text auf 150 Kapitel verkürzt worden war, das ist die Fassung, aus der Vātsyāyana dann die heutige Form des Kāmasūtra zusammenschrieb.

Danach erklärt das Kāmasūtra (1.1) die Vorherrschaft der religiösen Pflichten (*dharma*) vor dem Genuss (*kāma*), es ordnet sich also der brahmanischen hinduistischen Wertehierarchie unter. Dann folgen Abwägungen verschiedener Art, wann welche Lebensziele zu verfolgen seien, dass sie nicht miteinander kollidieren sollten und alles zu seiner Zeit stattfinden solle. Damit zollt Vātsyāyana einerseits den dominanten religiösen Werten in Indien Tribut, erhebt aber gleichzeitig auch Anspruch darauf, sein eigenes Projekt des Sinnengenusses (*kāma*) leben zu dürfen. Diese Haltung des Auslebens von *kāma* wird von asketischen Schulen und Texten natürlich nicht so gesehen – sie fordern ein Leben der Askese, das den Sinnen nicht stattgibt. Denn es gibt sogar für das Leben der Laien höherer Kasten strenge Speisegebote, das Verbot des Fleischessens und Alkohols, und natürlich auch das Verbot ungezügelter Sexualität. Da das Kāmasūtra aber ein Lehrbuch für das städtische, auch höfische Genussleben ist, betraf es vornehmlich jene Kastenebene, die am höfischen Leben beteiligt ist: Die Kṣatriyas, die traditionell administrative und kriegerische Funktionen hatten – obwohl es ausdrücklich allen Kasten offen steht. Und obwohl diese Kaste zu den höheren zählt, ist sie traditionell nicht denselben asketischen Lebensregeln unterworfen wie die anderen beiden höheren Kastengruppen, die Brahmanen und die Händlerkasten.

Anschließend werden im Kāmasūtra die schönen Dinge besprochen, mit denen sich die Praktiker des Lehrbuches beschäftigen sollten – Musik, Dichtkunst, Theater und andere Zerstreuungen. Auch die Akteure des Kāmasūtra werden beschrieben: der elegante Stadtbewohner und Liebhaber, und seine Freunde, die Frauen, insbesondere Prostituierte sowie Liebesboten.

Das **zweite Buch** handelt dann gleich vom Geschlechtsverkehr, und zwar geht es zunächst um Allgemeines und Grundsätzliches, dann um Details. So heißt es zuerst – ganz im Sinn des in allen alten indischen Texten praktizierten Klassifizierens – es komme auf gleiche Größe der Geschlechtsorgane an, auf gleiches Temperament, gleiche Intensität usw. Und wenn dies nicht gegeben ist, so sollten die Partner versuchen, Defizite der einen oder anderen Art mit bestimmten Methoden auszugleichen. Wenn die Größe der Geschlechtsorgane nicht zusammen passt, sollte der Mann mit zu kleinem Penis dies beispielsweise durch einen längeren, zeitlich hinausgezögerten Akt oder durch größere Intensität ausgleichen, die Frau sollte, je nach Erfordernis,

Abbildung 4: Der Kandāriyā Mahādeva Tempel in Khajuraho im indischen Unionsstaat Madhya Pradesh (ca. 1025-50)



Foto: Ulrich Oberdiek – Der Kandāriyā Mahādeva Tempel in Khajuraho im indischen Unionsstaat Madhya Pradesh (ca. 1025-50) hat die größte Skulpturendichte der dortigen Tempel und weist zahlreiche erotische Motive auf. Diese Tempel wurden zwischen ca. 950-1150 überwiegend von den regionalen *Chandella*-Herrschern erbaut. Hindutempel sind gewissermaßen ein Abbild des Kosmos. Alte Vorstellungen vom Kosmos setzen zentral einen »Weltberg« (*Meru*), um den sich Ozeane und Kontinente gruppieren. Unter dem Berg stellte man sich eine Höhle vor, die wie ein mütterlicher Schoß die Natur hervorbrachte. Das Zentrum (*sanctum sanctorum* = *garbha grha*) ist ebenfalls eine kleine, fensterlose Höhle, in der sich die dort verehrte Gottheit befindet. An den Außenseiten des Tempels spielt sich sozusagen das gesamte Treiben der Welt ab: An frühen Tempeln werden hauptsächlich Götter sowie Heilige und ihre Taten abgebildet, später kommen auch lokale und Volksgötter hinzu, besonders seit dem feudalen werdenden indischen Mittelalter der Kriegeradel, der (besonders zwischen 900 und 1400) diese Kultbauten errichten ließ, auch Helden aus den Epen. Dargestellt wurde auch das Leben dieser Tempelstifter, und zwar alle drei Hindulebensziele betreffend: Wohlstand, Krieg (*artha*), religiöse Verrich-

tungen (*dharmā*), und auch die Liebe (*kāma*), also erotische Szenen. An den vier Himmelsrichtungspunkten standen Wächtergottheiten mit zornigem, abschreckendem Ausdruck, an Türeingängen oft Glück verheißende Götter. Elefantenfriese symbolisierten die Beständigkeit des Königtums, Pferde und Reiter dessen Dynamik, und es wurden auch Schlachten dargestellt.

mittels ihrer Haltung ihre Scheide verengen oder weiten. Zwar wird hier und an vielen anderen Stellen des Kāmasūtra genau angegeben, was getan werden soll und welche Möglichkeiten es gibt, aber es wird auch immer wieder die goldene Regel mitgegeben: Wenn die Leidenschaft erst erwacht ist, bedarf es keiner Regeln mehr: *alles* ist möglich und erlaubt.

Wenn sich gleiche Größenformate der Organe begegnen, dann ist die »Wonne« für beide am größten. Die Temperamentklassifikationen – bei Männern wie bei Frauen – sind: kühl (geringes Feuer), mittel und feurig, Hinsichtlich der Zeit, also bis der Orgasmus erreicht wird, gibt es – ebenfalls bei Männern wie bei Frauen – schnelle, mittlere und langsame.

Da sich wegen der Mischungen bei sexuellen Begegnungen aufgrund der Größe, des Temperamentes und der Geschwindigkeit bis zum Orgasmus je neun Möglichkeiten ergeben, ist die Gesamtzahl der möglichen »Liebesgenüsse« aus allen Faktoren außerordentlich groß meint Vātsyāyana, und sein Kommentator zählt und kommt auf 729.

Das Kāmasūtra geht also auch hier, im »technischen« Teil des Buches – dem einzigen, das überhaupt und dazu oberflächlich im westlichen Kulturbereich rezipiert wird – nicht nur auf physische Komponenten ein, sondern auch auf Temperament, Gefühl usw. Dementsprechend werden hier auch vier Arten von Liebe unterschieden:

1. Aus Worten und Gewohnheit (wie Jagd, Trunk, Spiel) der Beschäftigung entstandene Liebe;
2. Liebe, die sich aus der Vorstellung, Einbildungskraft und dem Gefühl nährt. Wesentlich dabei ist ein »Selbstgefühl« – z.B. Vorstellungen, Fantasien;
3. Liebe, deren Wesen das Vertrauen ist – etwa die Beständigkeit einer Paarbindung;
4. doch die sinnliche, von allen wahrnehmbare Liebe und ihre »Frucht«, die sinnliche Lust, ist am stärksten – weshalb sie die anderen drei übertrifft und einschließt, meint Vātsyāyana.

Danach werden Umarmungsformen, Arten der Küsse, Nägelwunden

zum Ausdruck der Leidenschaft, Bissformen, Arten von Schlägen und Geräuschen beim Geschlechtsverkehr und natürlich die Stellungen genau beschrieben. Vieles davon wird westlichen Lesern eher als öde Aufzählung erscheinen, aber das Klassifizieren ist eben ein typisches Merkmal vieler indischer Sachliteratur-Texte: jede denkbare Möglichkeit wird akribisch aufgeführt.

Abbildung 5: Figur am Kandāriyā Mahādeva Tempel, Khajuraho



Foto: Ulrich Oberdiek – Die Linienführung der Form dieser Figur am Kandāriyā Mahādeva Tempel, Khajuraho, beruht offensichtlich auf Yantras nach den Architekturlehrbüchern (Śilpa śāstras) und ist mit der esoterischen Yoga-physiologie in Verbindung gebracht worden (vgl. Desai 1996: 195).

Schließlich lassen sich die knapp 30 Stellungen beim Geschlechtsverkehr in drei Gruppen unterteilen. Die erste Gruppe bezieht sich auf die Größe der Sexualorgane, ob sie passen, zu groß oder zu klein sind; dementsprechend soll sich die Frau hinlegen. Die zweite und größte Gruppe betrifft Anweisungen zu Bein- und Lagehaltungen sowie die weite Öffnung beziehungsweise Kontraktion der Scheide. Die dritte Gruppe betrifft die Zahl und Zusammensetzung der Teilnehmer: Ein Mann mit zwei Frauen, mit vielen Frauen oder mehrere Männer mit einer Frau. Schließlich wird als letztes der Analverkehr genannt, der auch als »mindere Vereinigung« bezeichnet wird: Das Buch begründet es nicht explizit, aber eine solche Praxis ist rituell-reinheitsgeprägten Hindus, denen der Kopf das höchste, die Füße das unreinste und körperliche Ausscheidungen für jeweils andere Menschen ebenfalls unrein sind – eindeutig zu viel!

Das Kapitel (2.8) beschreibt die Koitusbewegungen des Mannes,

neun an der Zahl, wie schnelle, langsame, tiefe und flache Bewegungen mit dem Penis.

Der Oralverkehr wird in Kapitel (2.9) beschrieben und meint hauptsächlich das sexuelle Bedienen von Männern durch Eunuchen, und es wird genau angegeben, was der Eunuch jeweils auf Anweisung zu tun hat. Analverkehr mit Frauen wird aus den oben erwähnten Gründen relativ negativ beschrieben und beurteilt, er wird offensichtlich als eine unreine Angelegenheit betrachtet, und Vātsyāyana weist Analverkehr mit dem Mittel des Raumes weit von sich: Der in Nordostindien lebende Vātsyāyana schreibt, die Frauen seiner Gegend würden dies nicht tun!

Abbildung 6: Vereinigung »von hinten«



Foto: Ulrich Oberdiek – Die Vereinigung »von hinten« wird nach dem Kāmasūtra Buch 2, Kap. 6, als »Kuh« bezeichnet (am Kāndāriyā Mahādeva Tempel in Khajuraho).

Buch 3 des Kāmasūtra handelt dann sowohl von der Kontaktherstellung, der Vereinigung, als auch der Hochzeitsanbahnung, weshalb es also nicht nur »reproduktions-zweckfrei« auf Geschlechtsverkehr ausgerichtet ist. Bei der Brautwahl ist zu beachten, dass die Braut nicht irgendwie krank ist (die Krankheiten werden genau aufgezählt), dass sie eine Jungfrau ist, einen angenehmen Charakter hat usw., aber am wichtigsten ist, dass man sie wirklich liebt! Ferner empfiehlt das Kāmasūtra ein sanftes Kennenlernen: Der Mann sollte in den ersten zehn Tagen die Gehehlichten nur besuchen, aber noch nicht mit ihr schlafen. Erst ab der elften Nacht soll der Sexualverkehr langsam angebahnt werden. Andererseits gibt es Anweisung für die Braut, sie solle keine Begehrlichkeit zeigen! Daraus könnte man schließen, dass ihre Weltfremdheit (oder Unerfahrenheit) vielleicht doch nicht so ausgeprägt zu sein pflegte. Die nächsten drei Kapitel (3.3-3.6) sind sehr stark vom Arthaśāstra inspiriert, denn es geht um das Kennenlernen, für sich gewinnen, das Herstellen von Bindungen und das Rauben des Mädchens. Wenn alle friedlichen und freundlichen Mittel ein Mädchen zu gewinnen nicht fruchten, soll Gewalt angewendet werden, d.h., dass das Mädchen geraubt werden sollte: Der Freier kann das Mädchen unter einem Vorwand zu sich kommen lassen, eine Liebesbotin beauftragen, einen Brahmanen und die nötigen Utensilien holen, um dann das Mädchen mit der Hochzeitsfeier zu überrumpeln; er kann die Braut entführen, zum Beispiel auch während sie schläft, oder er überfalle das Haus, überrumpele die Wachpersonen und raube sie; all dies sind Varianten der *Gandharva*-Ehe, also der »räuberischen« Form der insgesamt acht klassischen Hindu-Eheformen.

Das **4. Buch** über das Leben der verheirateten Frauen ist männlich kontroll-orientiert und behandelt die Verhaltensnormen für die einzige Gattin eines Mannes, z.B. auch in seiner Abwesenheit, das Leben im Harem, das Leben von Witwen, von wiederverheirateten Frauen – also eine breite Palette gesellschaftlicher Normen, die für ethnologische Auswertungen sehr fruchtbar sind.

Das **5. Buch** ist wieder stärker aus männlicher Sicht eroberungsorientiert und behandelt die Frau als sexuelle Beute. Damit folgt das Kāmasūtra seinem Vorbild, dem Arthaśāstra. Aber: Bevor die strategischen Ratschläge gegeben werden, wird eine auch in anderen Texten verbreitete Liste von Stadien der Liebeskrankheit angeführt, die den Grund, die Legitimation für die regelwidrigen Eroberungen bieten soll. Darauf folgen aber erst einmal Klassifizierungen: Typen von Männern, die bei Frauen meist Erfolg haben und Typen von Frauen, die leicht zu gewinnen sind. Des weiteren folgen strategische Anweisungen zur Begegnungsanbahnung, der Erforschung der Neigungen einer Frau

zum Zweck des Einschmeichelns, Arten von Verführungsversuchen und Angaben, wie man bei welcher Reaktion weiter vorgehen soll, und schließlich die Tätigkeiten und Aufgaben einer Kupplerin, einer Botin, die Kontakte herstellt. Kapitel (5.5) geht auf besondere Vorsichtsmaßnahmen für Herrscher und hohe Beamte ein: Sie sind wegen ihrer Machtposition besonders gefährdet und sollen vor Fallen bewahrt werden. Im alten (aber nicht nur im alten!) Indien wurde aus Macht- und Herrschaftsgründen viel vergiftet und gemordet. Das letzte Kapitel dieses Buches (5.6) schließlich wendet sich wieder an die Frauen: Es beschreibt, wie sich Haremsinsassinnen zu sexueller Lust verhelfen, entweder gegenseitig und mit gewissen technischen Utensilien, oder indem sie Männer als Frauen verkleidet in den Harem einschmuggeln. Das Kāmasūtra rät den Männern, hierbei äußerst vorsichtig zu sein; es scheint sehr gefährlich gewesen zu sein, und wer ertappt wurde, war des Todes sicher.

Das **6. Buch** über die Hetären und Prostituierten wendet sich an diese, und es wird von manchen Autoren auch vermutet, dass Vātsyāyana der Sohn einer Prostituierten gewesen ist, weil er so gut über diese Verhältnisse Bescheid weiß. Das Kāmasūtra unterscheidet verschiedene Typen von Prostituierten, von der edlen bis zur ganz einfachen, wobei auch Unkeusche, Fremdgehende und Tänzerinnen dazu gerechnet werden. Dieser Teil behandelt konsequent und erbarmungslos das Ziel einer Prostituierten: Männer bis zum Ruin nach allen Regeln der Kunst auszunehmen. Dabei geht das Kāmasūtra buchhalterisch genau vor und versucht, alle Möglichkeiten, Situationen und Bedingungen zu erfassen, gegeneinander abzuwägen und auch die zu erwartenden Ergebnisse aus *Mischungen* verschiedener Bedingungen, die Gewinn, Verlust und Risiko betreffen, vorherzusagen. So sind für eine Prostituierte bei der Verbindung mit einem Mann dem Kāmasūtra nach mehrere Komponenten wichtig, die den religiösen normativen Ansprüchen der drei Lebenszwecke *dharma*, *artha* und *kāma* Genüge tun – zunächst das Geld, dann auch ihr persönliches Empfinden und zum Beispiel strategische Überlegungen: Was sie durch ihn erreichen kann, was ihr dabei entgehen kann usw. Auf diese Weise werden alle Möglichkeiten durchkalkuliert. Und wenn es mehrere Möglichkeiten des Ausgangs einer Situation gibt, so ist das ein gemischtes oder mehrfaches Risiko. Dies kann auch hinsichtlich der Gewinn- und Verlustarten (seelisch, geldlich, lustbezogen) gemischt sein: Eine Verbindung mag der Hetäre zwar Geld bringen (Gewinn auf der *artha*-Ebene), aber lustbezogen uninteressant sein (Verlust auf der *kāma*-Ebene), während sie aber seelisch aus irgendeinem Grund ein »gutes Werk« tut (Gewinn auf der *dharma*-Ebene) usw. Fälle doppelten Gewinnes und Ver-

lustes werden auf den alten Lehrer Bābhavya zurückführt: Wenn die Kurtisane Geld von einem Mann bekommt, den sie besucht, aber (zur gleichen Zeit) auch von einem Mann Zuwendungen erhält, den sie nicht besucht. Das Gegenteil wäre, wenn bei einem Liebhaberbesuch ein Aufwand entsteht, der sich nicht lohnt – und gleichzeitig bei einem nicht stattfindenden Besuch ein Verlust. Die Prostituierte sollte sich immer für die gewinnträchtigsten Situationen und Kombinationen entscheiden. Und natürlich wird auch in diesem Buch wieder genau aufgelistet, wen die Prostituierte akquirieren sollte, welche Männer sie meiden sollte, mit wem sie sich gut stellen sollte, um etwas erreichen zu können usw. Im Fazit heißt dies, dass alle Möglichkeiten und Eventualitäten akribisch – wie in einem Computerprogramm – einbezogen, aufgezählt, kombiniert und in Relation gesetzt werden, damit in jeder Situation nach festen Regeln der nächste Schritt getan werden kann. Diese Regelungsdichte ist besonders im sechsten und im zweiten Buch (Stellungen beim Geschlechtsverkehr und damit verbundene Gefühlszustände) vorhanden, aber letztlich durchgängig im ganzen Kāmasūtra.

Das 7. Buch wird Geheimmittel oder Geheimlehre genannt (*upanīṣad*), in Anlehnung an den gleichnamigen Begriff für die geheimen, esoterischeren Texte des Veda, also Texte der religiösen Literatur. Dieser letzte Teil des Kāmasūtra beschreibt äußerliche Hilfsmittel, welche die Sexualität intensivieren sollen: Aphrodisiaka zur inneren Einnahme, auch Salben zur äußerlichen Anwendung, Gegenstände wie Dildos und magische Sprüche, die Personen zur Liebe beeinflussen oder Nebenbuhler beseitigen sollen.

Epilog

Das Kāmasūtra hat *kāma* – sinnlichen Genuss und hier besonders die »Liebe« – als »Geschlechtsverkehr« definiert und damit radikal den menschlichen Körper fokussiert. Um dieses Thema wie um das Erreichen von Geschlechtsverkehr und den dadurch zu erlangenden Genuss geht es in dem Buch. Es wurde versucht, Aspekte dessen aufzuzeigen, wie dieses Buch im Westen und in Indien rezipiert wurde – wie seine Botschaft aufgenommen wurde, wie die jeweiligen Rezeptionen interpretiert werden können und was dies über die jeweiligen Kulturfelder aussagt. Dabei konnte im Westen zunächst eine elitär-künstlerische, dann eine populäre, und danach eine populär-aktionistische hedonistische Rezeption, sowie eine ökonomische Verwertung festgestellt werden. Dabei förderte die indische (Nicht-)Rezeption des Stoffes eine

indische Kulturlogik zu Tage, welche die Reproduktion an erste Stelle setzt und so dem »Zweck« des Körpers einen ganz anderen Vorrang gibt, weshalb man dort mit dem Kāmasūtra nicht viel anfangen kann beziehungsweise will: Letzteres ließ eine »puritanische« Logik erkennen, die heute dominant zu sein scheint. Und schließlich wurden dem Kāmasūtra selbst innewohnende Logiken dargestellt, die viel über das Leben im alten Indien zeigen, fast mehr, als über eine spezifische Sexualität in Indien.

Nun soll – gewissermaßen um dem hedonistischen Gesamtthema gerecht zu werden und auch, um die beschriebenen Logiken an einem Beispiel zu reflektieren – am Schluss noch etwas »Angenehmes« folgen, nämlich ein Film, der hier freilich beschwerlich über Worte behandelt werden muss. Es handelt sich um eine kurze Analyse der Kāmasūtra-Verfilmung Mira Nairs »Kama Sutra – A tale of love« (1996). Der Film hat schlechte Kritiken bekommen, da er zu schwergewichtig und eher eine Seifenoper sei, außerdem seien die Charaktere eindimensional, wenngleich dem Film auch eine gewisse Intensität zugestanden wird. Dabei kommen »westliche« Kritiker (wie W. P. Coleman) völlig ohne einen inhaltlichen Bezug zum Kāmasūtra-Inhalt aus, während indische Kritiken (wie Srini Narayan) kulturell und textbezogen kenntnisreicher sind. Die Kritiken treffen vielleicht zu, wenn man den Film ins Verhältnis mit anderen Filmen setzt, aber sie werden dem Kāmasūtra-Text nicht gerecht. Dieser ist ja tatsächlich schwer, manchmal langweilig, pompös und ähnliches, und es ist sicher nicht leicht, Inhalt und Botschaft des Kāmasūtra in einem Film zu vermitteln, denn es muss ja ein Lehrbuchstoff in eine goutierbare Handlung umgesetzt werden – was in Nairs Verfilmung aber durchaus gelingt.

Das Setting ist höfisch (1. Buch), wenngleich der Film im 16. Jahrhundert und nicht zur Zeit des Kāmasūtra spielt. Eine Dienerin verführt (aus Neigung) den Prinzen (3. Buch), der dann ihre Herrin heiratet (4. Buch). Am Hof werden Feste gefeiert (1. Buch), es gibt Tänzerinnen und es werden Aphrodisiaka (7. Buch) gereicht. Die Ehebeziehung ist Pflicht (4. Buch), während zwischen Prinz und Dienerin die Leidenschaft herrscht (2. Buch). Die Affäre mit der Dienerin wird öffentlich gemacht, weshalb sie verbannt werden muss (Intrigen). Sie trifft einen jungen Bildhauer, der erotische Skulpturen meißelt und hat auch mit ihm eine Affäre. Später nimmt sie Unterricht bei einer Lehrerin, die die 64 Künste (1. Buch) sowie Variationen und Techniken der Liebe (2. Buch) lehrt – sie wird zur Kurtisane (6. Buch) und kehrt an den Hof zurück, wird dort Kurtisane des Herrschers, mit dem sie anfangs die Affäre hatte. Die Darsteller sind in Positionen des 2. Buches zu sehen, sie sinnieren über die Liebe, und diverse Vermittler

kommen zum Einsatz. Der Herrscher welkt langsam wegen seines genussstüchtigen Lebensstils dahin – eine moralische Botschaft, die nicht so direkt dem Kāmasūtra zu entnehmen ist! – die Dienerin bringt der Ehegattin die Liebeskünste bei, damit sie für ihren Gatten attraktiv wird, aber insgesamt endet der Film nicht gut: Der Herrscher kann die Liebe der Kurtisane und ehemaligen Dienerin nicht erringen – denn sie ist eine Kurtisane und liebt außerdem den Bildhauer. Deshalb lässt der Herrscher den Bildhauer festsetzen und schließlich töten. Die meisten der vielfältigen Stoffe des Kāmasūtra werden also durchaus inhaltlich abgehandelt – dies in eine elegante Gesamthandlung zu bekommen, ist allerdings schwierig. Das Ende des Films ist eigentlich ein Votum für die Entsagung und Askese: Die ehemalige Dienerin und Kurtisane, die den nun getöteten Bildhauer geliebt hatte, löst sich wegen des großen Schmerzes innerlich von den Dingen der Welt, von Anhaftungen und Gefühlen und lässt sich als ein Mensch, der nicht mehr an den Dingen haftet, »offen für alles« durch die Welt treiben: Sie ist nicht mehr der Welt verhaftet und entspricht damit dem religiösen, asketischen Ideal. Dieses Ende kann allerdings auch als eine konsequente Haltung des Autors, Vātsyāyana, gewertet werden, der ja am Anfang des Kāmasūtra dem *dharma* den Vorrang gelassen hatte – beziehungsweise sich dafür ausgesprochen hat, alles zu seiner Zeit zu tun, womit Mira Nair dann Vātsyāyana so interpretiert, dass er letztlich der Erlösung (*mokṣa*) das Wort redet.

Und was bedeutet diese Art der Verarbeitung des Kāmasūtra durch eine Inderin, wie hat sie den Stoff umgesetzt? Man kann sicher nicht sagen, dass ihre Adaptation »repräsentativ« für heutiges indisches Empfinden ist, und es fließen sicher auch Rationalitäten des Films, der filmisch notwendigen Aufbereitung ein – etwa, eine »Geschichte« daraus machen zu müssen. Aber die von Nair gewählte Form hat manifest folgende Merkmale: Aus der Lehrbuchstruktur der Aufzählung der Sachgebiete und -verhalte ist eine »persönliche Geschichte«, ein Drama geworden, und zwar ein Drama nach dem Muster des typischen Hindifilms, in dem (für westliches Empfinden) schwülstige Gefühle immer gleicher Art, nämlich des Treffens, Heiratenwollens, der dazwischenkommenden Ungemach und schließlich der Heirat, abgehandelt werden. Normativ-moralisch folgt Nair ebenfalls dem Hindifilm-Muster: Drei Personen werden in den Mittelpunkt gestellt, die Kurtisane, der Bildhauer, in den sie verliebt ist und der Herrscher, der sie will und in sie verliebt ist, der aber letztlich den Bösen spielt, weil er den Bildhauer vernichtet. Der Unterschied zum typischen Hindifilm ist der negative Ausgang: Keine Heirat der »Guten«, sondern eine Vernichtung des guten Aspiranten, dafür aber ein Sieg des guten

moralischen Prinzips (*mokṣa*). Ob dies nun das filmische Kalkül der Regisseurin oder Nairs Überzeugung ist, kann von hier aus nicht festgestellt werden. Jedenfalls hat sie mit dem Ende des Films dem Kāmasūtra-Stoff eine so starke Wendung ins Religiöse (*dharma*) gegeben, dass es dem Buch nicht recht entspricht.

Literatur

- Chakladar, H. C. (1976) [1921]: *Social Life in Ancient India*. Delhi.
- Chatterjee, B. C. (1991) [1886]: *Krishna-Charitra*. Translated from Bengali and with an introduction by Pradip Bhattacharya. Calcutta.
- De, S. K. (1969): *Ancient Indian Erotics and Erotic Literature*. Calcutta.
- De Zoysa, A. (1997): »Blutrünstige Braminen am heiligen Strome«. Indienbilder in der deutschen Unterhaltungsliteratur zwischen Aufklärung und Restauration. Frankfurt am Main.
- Desai, D. (1975): *Erotic Sculpture of India. A Socio-cultural Study*. New Delhi.
- (1996): *The Religious Imagery of Khajuraho*. Mumbai.
- Hart, G. L. III. (1980): »The Theory of Reincarnation among the Tamils«. In: O’Flaherty/Doniger, W. (Hg.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: S. 116-133.
- (1975): *The Poems of Ancient Tamil: Their Milieu and their Sanskrit Counterparts*. Berkeley.
- Hesse, H. (1976): *Siddhartha. Eine indische Dichtung*. Frankfurt am Main.
- Kakar, S. (1982): *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. 2. ed. Delhi.
- (1990): *Intimate Relations. Exploring Indian Sexuality*. New Delhi.
- Das Kāmasūtram des Vātsyāyana*. Die indische Ars Amatoria nebst dem vollständigen Kommentare (Jayamaṅgalā) des Yaśodhara. Aus dem Sanskrit übers. von Richard Schmidt. Nachdruck der 5. Aufl. Schmiden, o.J.
- Das Kamasutram des Vatsyayana*. Ungekürzte, vollständig deutsche Ausgabe. Aus dem Sanskrit übertragen von Sir Richard Burton u. F.F. Arbuthnot. Hanau, 1964.
- The Kamasutra of Vatsyayana*. Translated by Sir Richard F. Burton. New York, 1962.
- Karve, Irawati (1993) [1953]: »The Kinship Map of India«. In: Uberoi, P. (Hg.), *Family, Kinship and Marriage in India*. Delhi: S. 50-73.
- The Kokashastra (Rati Rahasya) of Pandit Kokkoka*. Translated from the original Sanskrit by S. C. Upadhyaya. Bombay, 1981.

- The Laws of Manu*. With an introduction and notes translated by Wendy Doniger with Brian K. Smith. Harmondsworth, 1991.
- Leiter, F./Thal H. H. (Hg.) (o.J.): *Liebe im Orient. Das Kamasutram des Vatsyayana*. Erste vollständig deutsche Ausgabe. Mit einem Anhang: *Das Erotische in der indischen Kunst*. Lindau.
- Manusmṛti. siehe: *The Laws of Manu*.
- Marglin, F. A. (1985): *Wives of the God-King. The Rituals of the devadasis of Puri*. Delhi.
- Namouchi, N. (1995): *Käufliche Liebe. Prostitution im alten Indien*. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII: Asiatische und afrikanische Studien 48.) Frankfurt am Main.
- Oberdiek, U. (1999): *The ›Transition‹ of the Ethnographer into Indigenous Culture: Talks with a Brahmin in Rajakshetra, Uttar-Pradesh-Himālaya*. *Journal of the Indian Anthropological Society* 34: S.103-117.
- (2002): *Gespräche mit einem Brahmanen im Kumaon-Himālaya. Diskursanalytische Transkripte und annotierender ethnographischer Kommentar*. (Ethnologie 3) Hamburg.
- (2004): *Kamasutra*. (Diederichs kompakt) München.
- (im Druck): *›Puritanismen‹ bei indischen Kasten? Die Agravāl-Kaste in Rajakshetra, Kumaon-Himālaya*.
- Obeyesekere, G. (1990): *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago.
- O'Flaherty, W. D. (1987): *Tales of Sex and Violence. Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminiya Brāhmaṇa*. Delhi.
- Roy, M. (1975): *Bengali Women*. Chicago.
- Schomer, K. (1982): *›Where have all the Rādhās gone? New Images of Women in Modern Hindi Poetry‹*. In: J. S. Hawley/D. M. Wulff (Hg.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*. Berkeley: S. 89-115.
- Siegel, L. (1978): *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions as Exemplified in the Gītagovinda of Jayadeva*. Delhi.
- (1999): *Love in a Dead Language, a romance... being the Kamasutra of Guru Vatsyayana Mallanaga....* Chicago.
- Svejda-Hirsch, L. (1992): *Die indischen devadasis im Wandel der Zeit. ›Ehefrauen‹ der Götter, Tempeltänzerinnen und Prostituierte*. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XIX, Volkskunde/Ethnologie, Abt. B: Ethnologie 26) Bern.
- Tagare, G. V., (1976-1979): *The Bhāgavata Purāṇa*. Pt. I-V. Delhi.
- Tulasī Dāsa (o.J.): *Śrī Rāmacaritamānasa*. Or: *The Mānasa lake brimming over with the exploits of Śrī Rāma*. (With Hindi text and English translation) 7th edition. Gorakhpur.

- Vātsyāyana, M. (1987): Kāmasūtram. Leitfaden der Liebeskunst. Hrsg. [u. übers.] von Klaus Mylius u.a. München.
- (2002): Kamasutra. A new, compl. engl. transl. of the Sanskrit text with excerpts from the Skt. Jayamangala comm. of Yashodhara Indrapada, the Hindi Jaya comm. of Devadatta Shastri, and expl. notes by the translators Wendy Doniger and Sudhir Kakar. Oxford.
- (Nītāntam gopaniyam) Śrī Vātsyāyanapraṇītam Kāmasūtram Yaśodharaviracitayā Jayamaṅgalākhyayā tikayā sametam. Bombay, 1891.
- Wezler, A. (1972): Zum Verständnis des Kāmasūtra. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 121: S. 269-283.
- Wilhelm, F. (1966): Die Beziehungen zwischen Kāmasūtra und Arthaśāstra. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 116: S. 291-310.
- Witzel, M. (2003): Das alte Indien. München.

**FREE SEX UND KALATESA.
SEXUALITÄT, KÖRPER UND SOZIALE KONTROLLE
IN THAILAND UND MALAYSIA**

ALEXANDER HORSTMANN

Einleitung

Im Diskurs über Geschlechterverhältnisse und Geschlechteridentitäten wird oft übersehen, dass es in nicht-westlichen Gesellschaften kulturelle Systeme des rituellen Lebenszyklus und des Austauschs gibt, die diesen Gesellschaften indigen sind. In den verschiedenen Gesellschaften Südostasiens ist der Umgang mit Sexualität und Körper sehr unterschiedlich gestaltet. Es besteht Einigkeit darüber, dass Sexualität und Körper in Südostasien niemals Sache der Privatsphäre bleibt, sondern dass es Normen gibt, über die Menschen von Kindheit an im Bereich des Hauses sozialisiert werden. Weiter gibt es konkrete Vorstellungen darüber, welche Abweichung von der Norm toleriert werden kann und welche Sanktion gegen die Abweichler verhängt wird (vgl. Alex und Sprenger in diesem Band).

Diese indigenen Regelsysteme können eine hohe Beständigkeit aufweisen oder auch in Auflösungsprozessen begriffen sein. In Südthailand und Nordmalaysia befanden sich die Austauschsysteme der Thai und Malaien über einen Zeitraum von vielen hundert Jahren in einem permanenten Austausch mit dem Fremden. In der sogenannten Moderne hat sich dieser Austausch beschleunigt und die Zirkulation von Menschen und Ideen erstreckt sich über große geographische Distanzen. Dabei kommt es vor allem zu einem Austausch nicht-westlicher Systeme mit westlichen Ideologien und Ideen über Sexualität und Körper. Von diesem Kontakt handelt mein Essay. Im Sinne von Foucault interessiert mich, wie über Sex geredet wird, welche Regeln aufgestellt werden, welche Verbote gelten und wie Sexualität in der Gesellschaft verhandelt wird (vgl. Foucault 1976, 1986a, 1986b).¹

Sexualität im Brennpunkt der Kulturen

Kaum ein Thema ist so aufgeladen wie Sexualität in der Moderne. Nicht zufällig steht das Thema der Sexualität und des Körpers im

1 Foucault entwickelt die Frage der Revolution der Sexualität in »Sexualität und Wahrheit«.

Rampenlicht der Öffentlichkeit. So wirft die malaysische Regierung der islamischen Missionsbewegung *Al Arqam* Polygamie und kurzfristige Ehen vor, um diese in der Öffentlichkeit zu diskreditieren (vgl. Stivens 1998: 87f.). Nicht zufällig wird das Tabu Sex und Körper gewählt, um das moralische Abweichen vom islamischen Weg zu betonen. Religion wird in Südostasien immer stärker mit Moral identifiziert. Aber wer setzt die moralischen Maßstäbe? Wer definiert, was gute und was schlechte Sexualität ist? Wie ist die Definitionsmacht zwischen den Geschlechtern verteilt? Diesen Fragen möchte ich in Exkursen auf die bäuerliche Gesellschaft in Südthailand und Nordmalaysia sowie auf die modernen Mittelschichten nachgehen.

Als der designierte Premierminister Malaysias Anwar Ibrahim vor kurzem in einem Schauprozess verurteilt wurde, warf man ihm außereheliche sexuelle Beziehungen zu seinem Fahrer sowie Sodomie vor. Eine Matratze mit angeblichen Spermaspuren Anwars wurde in den Gerichtssaal gezerrt, um ihn in einem Schaukampf öffentlich zu entblößen. Anwar ist dieser moralischen Vergehen angeklagt worden, obwohl der Mangel an Zeugen und Beweisen die Seriosität des Gerichts in Frage stellte.

Wie aus diesem Beispiel hervorgeht, behandelt die Modernisierung Malaysias das Thema der Sexualität und des Körpers in der Symbolik des Islams an zentraler Stelle. In eine Ideologie der »Asiatischen Werte« gekleidet, grenzt sich die Führungsschicht Malaysias von Bildern der westlichen Welt ab. Sexualität und Körper haben einen zentralen Stellenwert in der kulturellen Repräsentation von Herrschaft und Macht. Sexualität und Körper sind in keiner Weise Privatsache des Einzelnen, sondern werden in der sozialen Arena von Akteuren vermächtigt. Auf allen Ebenen kommen dabei Machtbeziehungen zum Tragen. Auf diese Weise ist Sexualität und Körper untrennbar mit Formen der sozialen Kontrolle verbunden. In Südthailand und Nordmalaysia werden moralische Wertungen auch in den Religionen angeeignet.

In Südthailand leben Buddhisten und Muslime in Koresidenz. Sie haben im Laufe von zweihundert Jahren Mechanismen entwickelt, um Konflikte zu vermeiden. Buddhisten und Muslime teilen eine gemeinsame lokale Kosmologie. Besonders wichtig für die Reproduktion sozialer Beziehungen ist die inter-religiöse Heirat. Braut und Bräutigam gehen davon aus, dass beide eine gemeinsame Religion teilen sollten. In Südthailand gibt es Konversion in beide Richtungen, in Nordmalaysia ist der Druck ungleich höher, zum Islam zu konvertieren.

Während vor dreißig Jahren Buddhisten und Muslime kaum zu

unterscheiden waren, werden Differenzen heute durch Kleidung und Lebensstil dargestellt. Am Beispiel der Sexualität gelingt es, den Ruf des Eigenen zu untermauern oder den Ruf des Anderen zu schädigen. So werfen die Muslime den Buddhisten vor, sie wären nicht treu, hätten außereheliche Beziehungen und würden regelmäßig den Kontakt zu Prostituierten suchen. Umgekehrt werfen die Buddhisten den Muslimen vor, ihre Religion fanatisch zu verfolgen und sehen in dem Gesetz der Heirat von bis zu vier Ehefrauen nur eine Festschreibung ungleicher Geschlechterbeziehungen und Polygamie. In diesem Sinn wird Sexualität immer stärker zum Marker von exklusiver ethnischer Identität. Indem in der moralischen Kommunikation Status und Reputation verteilt werden, kann Anerkennung gezollt oder entzogen werden. Diese meist negative Beschreibung des Anderen stärkt die Wir-Gruppe und drückt Überlegenheit aus.

Diese Unterscheidung wird besonders wichtig in der islamischen Erweckungs- oder Missionsbewegung (*Dawa*). Muslime werden ermutigt, früh zu heiraten, um voreheliche Beziehungen zu vermeiden. Kinder werden als Geschenk Gottes gesehen und Verhütung sanktioniert. Frauen werden bis zur Unkenntlichkeit verschleiert. Durch diese Maßnahmen erhofft die *Dawa*-Bewegung Autorität auf dem Gebiet der Moral zu gewinnen. Ähnlich wird im neo-buddhistischen Diskurs des Mönches Buddhadasa Bhikku Enthaltensamkeit und Disziplinierung des Körpers gepredigt.

In Südthailand steht *free sex* nun symbolisch für den Einfluss des Westens und der Expansion des Konsums und der Massenkultur bis in den letzten Winkel der Gesellschaft. *Free sex* steht für die Repräsentation einer moralisch armen Gesellschaft, in der alle Standards aufgelöst zu sein scheinen. In der Vokabel *free sex* entblößt sich die ungezügelte, von keinen Schranken gehaltene Dekadenz und zeigt ihre hässliche Fratze (vgl. Horstmann 2002).²

Free sex, die Vorstellung, wie mir der malaysische Sozialwissenschaftler Seyed Hussein Alatas einmal in Kuala Lumpur mitteilte³, »dass sich die Hausfrau ohne Wissen ihres Mannes in der Zeitung anbietet«, ist das Werk des Teufels. Wie wir sehen werden, besteht

2 Für eine Einführung in die Ethnologie von Moralität, vgl. Howell (1997). In den meisten Gesellschaften gibt es keine direkte Übersetzung von Moral, sondern praktische Unterscheidungen von gutem und schlechtem Verhalten. Als schlecht gelten meist Praktiken, die gegen herrschende Regeln verstoßen.

3 Im Gespräch mit dem Autor bei einem Besuch von Hussein Alatas im August 2003.

diese Vorstellung der »ausgebrannten Gesellschaft« bei Buddhisten wie bei Muslimen.

Der Vorstellung einer krisengeschüttelten Kultur entspricht die Idee einer guten Gesellschaft, in der feste moralische Regeln gelten. Die Ordnung der Geschlechterbeziehungen gehört an zentraler Stelle zu den transzendenten Visionen religiöser Ordnung. In der guten Gesellschaft wird *free sex* sanktioniert, Nachbars geschlossen, der Verkauf von Alkohol untersagt und vor-ehelicher Sex bestraft. Der Idee des *free sex* entspricht ein Bild der Geschlechterbeziehungen und besonders der Sichtbarkeit des weiblichen Körpers im öffentlichen Raum. Umgekehrt kontrastiert die Idee des *free sex* mit der Disziplinierung des weiblichen Körpers in Thailand hinsichtlich der Beachtung unausgesprochener, aber durchaus geltender Regeln weiblichen Verhaltens in der Etikette.

Kalatesa: Ein indigenes Regelsystem herrschender Etikette

Kalatesa ist ein System unausgesprochener, aber verbindlich geltender Regeln. *Kalatesa* ist ein Konzept mit langer Geschichte, dessen etymologische Wurzeln in den indischen Sprachen Sanskrit und Pali liegen: *Kala* steht für die Zeit, *Tesa* für den Raum, d.h. jeder kennt seinen abstammten Platz in Zeit und Raum. *Kalatesa* ist als Hofetikette von Beamten aufgeschrieben worden, um die Regeln und soziale Kontrolle am Hof festzulegen. In *Kalatesa* sind nicht nur Geschlechterdifferenzen festgelegt, sondern auch regionale und ethnische Differenzen, sowie Klassenunterschiede (vgl. van Esterik 36ff.).

Während Bauern und städtische Arme mit schwerer Repression rechnen müssen, wenn sie die Hofetikette nicht beachtet haben, ist die Einhaltung von *Kalatesa* für die urbane Mittelschicht von Vorteil. Sie können die königliche Hofetikette imitieren und sich über die Beherrschung der Etikette von den Arbeitern abgrenzen. Aus diesem Grund haben die Mittelschichten das größte Interesse an der Reproduktion von *Kalatesa*. Obwohl *Kalatesa* unabhängig des Geschlechts für Frauen und Männer gilt, sind Frauen besonders von der Disziplinierung von Sexualität und Körper betroffen. Frauen haben weniger Rückzugsmöglichkeiten, wie etwa die Flucht in das Hochland oder den Rückzug in einen Tempel.

Im Süden Thailands werden Regelverletzungen mit Sanktionen unterschiedlicher Stärke bis zum Ausschluss aus dem Familienverband bestraft. Für muslimische Frauen gilt *Kalatesa* genauso wie für ihre buddhistischen Schwestern. Aber sie sind dem männlichen Blick

weniger ausgeliefert als die buddhistischen Frauen. Die Solidarität zwischen den Frauen ist größer. Die Geschlechtertrennung hat nicht nur Nachteile, denn in den Frauenräumen können sich Frauen freier bewegen. In multi-konfessionellen Gesellschaften wie Südthailand und Nordmalaysia konkurrieren durchaus unterschiedliche Systeme von Regeln und Etikette. Im Islam gelten dabei andere Vorschriften der Etikette, die auch Laien beachten müssen, wenn sie als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft gelten wollen.

Geschlechterverhältnisse in Südthailand

In Südthailand, wo die thailändische Welt mit der malaiischen aufeinander trifft, leben Buddhisten und Muslime als Nachbarn.⁴ Moralität gehört wie in allen Gesellschaften zu den Grundlagen sozialer Beziehungen, ohne die eine Gesellschaft nicht denkbar wäre (vgl. Howell 1997). In beiden Gemeinschaften existieren Vorstellungen über gut und böse, Himmel und Hölle. Diese kosmologischen Vorstellungen unterscheiden nach Meinung der Bauern den Menschen vom Tier. Diese Grundlagen der Moral sind in Südthailand in den Religionen festgelegt, die Regeln des Erlaubten und des Verbotenen vorgeben (vgl. Horstmann 2004b; Nishii 1999). In den Gemeinschaften Südthailands wird der Verstoß gegen diese Regeln mit schweren Sanktionen bestraft.

Der Ort der Religionsausübung ist das Zentrum jeder Niederlassung. In Klai, Nakhon Si Thammarat, gibt es einen buddhistischen Tempel und eine Moschee im gleichen Dorf. Die Bauern glauben, dass Frauen und Männer gleicher Konfession sein sollen, damit keine Konflikte entstehen. Theravada Buddhismus und Islam legen auch Regeln der Geschlechterordnung fest (vgl. Horstmann 2004a).⁵

In beiden Weltreligionen wird die Performanz und Sichtbarkeit des Körpers kontrolliert. In der Darstellung des weiblichen Körpers wird das moralische System aufrechterhalten. Der Diskurs über *free sex* steht symbolisch für Prostitution, ein Diskurs, in dem zwischen verheirateten Frauen und Prostituierten unterschieden wird. Frauen dürfen sich auf keinen Fall längere Zeit bei Männern aufhalten, mit denen sie

4 Für eine Rezension ethnologischer Literatur zu inter-konfessionellen Beziehungen vgl. Horstmann (2004b).

5 Ausführungen der traditionellen dörflichen Gesellschaft schöpfen aus meiner Feldforschung in Tambon Klai, Nakhon Si Thammarat, Thailand sowie Nishii (1999).

nicht verheiratet sind. Eine Regel ist das Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs. *Free sex* steht für einen Raum, in dem Sex außerhalb dieser Regeln zügellos praktiziert wird.

In Südthailand hat die Expansion der Marktwirtschaft, die Präsenz der Medien und die Migration in die Städte zu einem grundlegenden Wandel der Kultur geführt (vgl. Horstmann 2001, 2002). Penny van Esterik and Ara Wilson beschreiben eindrucksvoll, wie verschiedene Wirtschaftskreisläufe und Geschlechterverhältnisse in Thailand ineinander greifen (vgl. van Esterik 200; Wilson 2004). In Thailand ist die Prostitution Teil dieser Expansion der Märkte, und der Konsumkultur: unzählige Restaurants, Cafés und Karaoke-Bars bieten Dienstleistungen im Sexgewerbe an. In der Hölle Hatyais und in den Grenzstädten gehören Bordelle und Spielcasinos zum Megageschäft des Sextourismus. Ironischerweise nutzen Malaysische Muslime diesen Grenzverkehr, um in Thailand sexuelle Freiheiten zu genießen. Die Wirtschaft der Marktflecken Sungai Golok, Betong, in der Grenzzone profitiert von der Sexindustrie, von der Idee der Pilgerfahrt chinesischer Buddhisten, und von der Gummiindustrie. Betong ist ein kleiner Ort in den Bergen in der Provinz Yala, der von chinesischen Kommunisten gegründet wurde, die den Ort fest in der Hand haben, während sich die malaiisch sprechende muslimische Mehrheit in konzentrischen Kreisen um Betong angesiedelt hat. Betong lebt von der Sexindustrie. Der Bürgermeister ist Eigentümer des besten Hotels, in dem Mädchen für Massage und andere Dienstleistungen bestellt werden können. In der Bar sitzen malaysische Touristen, die in organisierten Busreisen das Wochenende in Betong verbringen.

In dem Kinofilm »ok, Betong« wird die Erfahrung der Verunreinigung persifliert.⁶ Ein Mönch muss das Kloster verlassen, weil seine Cousine Opfer eines islamischen Bombenanschlags wird und er das Sorgerecht für die Vollwaise Tochter erhält. Im Laufe des Spielfilms wird der Mönch, der in Betong in die Weltlichkeit zurückkehrt, mehreren Prüfungen unterzogen, betrinkt sich in einer Karaoke-Bar, und verliebt sich. Obwohl er sich in eine Cousine verliebt und Vatergefühle entwickelt, muss er die Cousine an einen muslimischen Liebhaber opfern und die Tochter an den malaysischen Vater.

6 Der Film »ok, Betong« wurde Dezember 2003 ausgestrahlt. In meiner Filmkritik lobte ich den Film, diskutierte aber auch die darin aufgehobenen Klischees und Repräsentationen der Kulturen in Südthailand. Der Film erhielt durch die Terroranschläge im Februar 2004 plötzlich eine traurige Aktualität. Siehe meine Filmkritik unter der Adresse: http://www.watanasala.net/punyasala_page.htm.

Prostitution im Grenzgebiet

Prostitution in Thailand zielt aber nicht nur auf den Tourismus im Grenzgebiet, sondern ist fester Bestandteil der Männerkultur. In Thailand gehört der Bordellbesuch zu den Männerritualen der Jugendcliquen. Nach Essen und Trinken folgt häufig ein Besuch in Türkischen Bädern, Saunas oder anderen Bordellen. Männer sammeln ihre ersten Erfahrungen in Bordellen, während von Frauen erwartet wird, dass sie ihre Jungfräulichkeit behalten. Das »erste Mal« ist für die meisten Männer eine Erfahrung mit Prostituierten (vgl. Cook 1998; van Esterik 2000).

Männer suchen bei den Prostituierten sexuelle Erfahrungen, die sie mit ihren PartnerInnen nicht bekommen können. Zwischen Ehepartnern sind bestimmte Stellungen oder Oralverkehr verpönt. Für die Ehemänner ist ein Bordellbesuch unverfänglicher als eine Nebenfrau oder Freundin an der Seite. Das hat sich in der Zeit von AIDS allerdings drastisch verändert (vgl. ebd.).

In der Massen- und Konsumkultur wird zugleich der *sexy body* in der Werbung, in Schönheitswettbewerben, in Fernsehserien und in der Popkultur propagiert. Für die meisten Frauen kommt aber der Minirock oder der kurze Bikini nicht in Frage, da sie von anderen Frauen unter Druck gesetzt werden. In der Alltagswelt gibt es eine soziale Kontrolle, über die Frauen ihren guten Ruf schädigen können. Das »Ausgehen« am Abend wird mit Prostitution identifiziert. Ein guter Mann ist nicht unbedingt einer, der seiner Frau bei der Kindererziehung oder beim Abwasch hilft, sondern zu Hause bleibt. Soziale Kontrolle wird nicht nur von Männern ausgeübt, sondern auch von anderen Frauen. Buddhistische Frauen sind nicht verschleiert. Deshalb sind sie darauf angewiesen, ihren Körper mit Mode geschickt zu verhüllen und sich trotz ihrer Schönheit an die Etikette des weiblichen Körpers zu halten.

Die neue Geschlechterideologie bedeutet, dass die muslimischen Frauen bewusst Grenzen zu ihren buddhistischen Nachbarn setzen. Lebensstilfragen werden in der tobenden Identitätspolitik zu Fragen politischer Legitimität aufgeladen (vgl. Ong 1990; Ong/Peletz 1995).

Im öffentlichen Raum gewinnt Kleidung an symbolischer Wirkung. »Kleider machen Leute«, wie es heißt. Interpretationen von Moralvorstellungen und Identität lassen sich über Kleidung nach außen symbolisieren. In der thailändischen religiösen Arena wird der Schleier zur Identifikationsfigur. Der Schleier zeigt die Konfession und die hiermit verbundenen moralischen Regeln an. In Thailand haben sich Frauen zwar das Recht erstritten, den *Hijab* in den Klassenräumen

an öffentlichen Schulen zu tragen, dennoch geraten muslimische Mädchen immer wieder unter den Druck thailändischer Lehrer, damit sie den Schleier ablegen. In Thailand gibt es – genau wie in Deutschland, Frankreich oder Singapur – den Kopftuchstreit (vgl. Klein-Hessling/Nökel/Werner 1999).

In der bäuerlichen Gesellschaft der siebziger Jahre gibt es wie in der buddhistischen die Vorstellung von Verdienst (*bun*) und Sünde (*barb*) als Grundlage von gutem oder schlechtem Verhalten. Angela Burr berichtet, dass sich Buddhisten und Muslime in Malaysia nach moralischen Kriterien beurteilen, wobei sie ihre jeweilige Überlegenheit ausspielen (vgl. Burr 1988). Die Muslime sehen die Buddhisten als Alkoholiker, untreu und zügellos, während die Buddhisten Muslime als fanatisch, religiös und faul wahrnehmen.

Burr argumentiert, dass Buddhisten und Muslime Teil einer gemeinsamen Struktur sind, in der die Vorfahren nicht über ihre Konfession unterschieden werden (vgl. ebd.). Thaisprachige Buddhisten und Muslime benutzen dieselbe Vokabel für Gabe (*tambun*, wörtl. Verdienst machen), was in der Praxis die Essenszubereitung für die Religionsführer bedeutet. Nishii berichtet, dass in Satun an der Westküste buddhistische und muslimische Liebhaber weglaufen, um dem Verbot der Eltern zuvorzukommen, die dann die vollendete Tatsache der Liebesbeziehung anerkennen (vgl. Nishii 1999). In Patani an der Ostküste verletzt diese Praxis des Weglaufens die Würde der Eltern, wird gerächt oder steht unter schweren Sanktionen. Wenn voreheliche Sexualität bekannt wird, fällt die Hochzeit und das Festessen (*kenduri*), das eine symbolische Bedeutung des rituellen Austauschs hat, aus. Während in Satun Konversionen in beide Richtungen – vom Buddhismus zum Islam als auch vom Islam zum Buddhismus – üblich sind, sind Konversionen im Koran nicht vorgesehen und führen in Patani an der Ostküste zu Ausstoß und Rückzug im Verborgenen. In Kelantan und Terrenganu, Malaysia, würde sofort die Religionspolizei kommen, genauso wie im Fall von außerehelichem Sex.

Im Theravada-Buddhismus wird Sexualität ausgespart: Begierde ist Teil der Weltlichkeit und führt zu Leiden. Die Enthaltensamkeit der Mönche steht für Unschuld und Redlichkeit. Nach der Ordinierung in ein Kloster opfert der Mönch seine Familie und übt sich in Meditation und Studium. Der Mönch darf mit Frauen nicht in Berührung kommen, um sich nicht zu verunreinigen. Heiratszeremonien müssen aus dem Fundus der lokalen Kosmologie schöpfen, da der Kanon sich an keiner Stelle Liebesbeziehungen widmet.

In Südthailand hat sich in der islamischen Gesellschaft eine neue Genderideologie durchgesetzt, die sich mit der thailändisch-buddhisti-

schen Massenkultur auseinander setzt. Wie in anderen Teilen der islamischen Welt, führt diese Neuordnung der Geschlechterbeziehungen einerseits zur Beschneidung traditioneller Räume und Freiheiten der Frauen. Andererseits holen sich die Frauen durch ihre Verschleierung Vorbildfunktion bei anderen Frauen. Durch ihre vollständige Verschleierung zeigen sie ihre Distanz nach außen an. In Südthailand ist es nicht außergewöhnlich, in demselben Supermarkt auf voll verschleierte Frauen und Frauen im engen, ausgeschnittenen Kleid zu treffen. Hier prallen zwei Lebenswelten aufeinander, zwei Stile, mit Sexualität und Körper umzugehen.

In der muslimischen Gesellschaft wird der thailändische Einfluss mit Säkularisierung und Verwestlichung gleichgesetzt. Dorairajoo beschreibt, wie Frauen, die das Dorf verlassen, um in der Fabrik Einkommen für die verarmenden Männer zu verdienen, Opfer männlicher Diskurse werden. Diese Frauen würden sich der sozialen Kontrolle der Gemeinschaft entziehen und sich durch den Kontakt zu thailändischen Buddhisten verunreinigen. Sie würden »wie Thai« anfällig für vor-ehelichen Sex werden. Thai-Ethnizität wird in diesem Zusammenhang mit *free sex* identifiziert. Umgekehrt werden Muslime von den Thai nur zu oft mit Vielweiberei, Unterdrückung der Frau und Unverantwortlichkeit identifiziert. Thai, die konvertieren, und der buddhistischen Gemeinde verloren gehen, werden mit denselben Eigenschaften gegeißelt (vgl. Dorairajoo 2002).

Moralisierende Gemeinschaften

In der islamischen Gemeinde ist die islamische Missionsbewegung (*Dawa*) innerhalb einer globalisierten und religiösen Arena aktiv. In Mokhalan (wörtl.: Der Jünger des Buddha), Nakhon Si Thammarat, operiert die *Tablighi Jamaat al-Dahwa*, die ihre Basen in Indien und Pakistan hat und eng von der Deoband-Schule in Indien beeinflusst worden ist (vg. Horstmann 2004c). Die *Dawa*-Bewegung zieht in der islamischen Gemeinde von Haus zu Haus und will die Muslime zu den Wurzeln des Islams zurückführen. Die Missionierung wird als eine Reise begriffen, in denen sich die Muslime einer Selbstüberprüfung unterziehen und reinigen. Die *Dawa* übt nicht nur auf die lokale Kosmologie Druck aus, sie fordert nicht nur die strenge Einhaltung der Regeln, sie heizt nicht nur die Debatte um die Einführung strenger moralischer Standards ein, sondern sie propagiert und experimentiert auch den Übergang in eine islamische Gesellschaft.

Die Einführung der Scharia ist Kernelement der islamischen Ge-

sellschaft. Die *hudut*-Strafgesetzgebung sieht die Steinigung von Frauen bei außerehelichem Verkehr vor. In Kelantan und Terengganu, Malaysia, hat die oppositionelle islamische Partei, PAS (Partai Islam SeMalaysia), die vollständige Anwendung der Scharia und Einführung der Strafgesetzgebung *hudut* gefordert. Nach der Übernahme Kelantans in den Wahlen 1999 wurden alle Nachtlokale geschlossen, der Verkauf von Alkohol nicht gestattet und die Aufführung des Tanztheaters Manoorra verboten. Traditionelle Heiler (Schamanen) kamen in Terengganu unter so großen Druck, dass sie im Untergrund operieren oder sich auflösen mussten. In den Cafés und Restaurants waren die Frauen aus dem öffentlichen Raum verschwunden. Die Moscheen sind voll, während für die buddhistischen Klöster nicht genügend Mönche zur Verfügung stehen. Die Freitagspredigten des Religionsführers Nik Aziz Nik Mat sind öffentliche Spektakel, in denen die Menschen sich in der Straße versammeln. Nik Aziz nutzt das Freitagsgebet zur politischen Mobilisierung. In seinen Predigten geht Nik Aziz häufig auf die Familie und die Trennung der Geschlechter ein. Die Frau gehöre in das Haus; sie könne während der Kindererziehung ihrer Verantwortung nicht gerecht werden und würde die Arbeitsstelle durch ihr Menstruationsblut verunreinigen. Diese Ideologie hat der PAS in Malaysia in den Wahlen 2004 wahrscheinlich viele der weiblichen Stimmen gekostet (vgl. Noor 2003).

Die islamische *Dawa*-Bewegung in Südthailand hat die Geschlechterideologie der PAS weitgehend übernommen. In der Folge hat sich die soziale Kontrolle drastisch erhöht. Betong, Sungai Golok und Padang Besar sind die Sündentempel der thailändischen Moderne. Die Geschlechterideologie ist aber vor allem gegen den Westen gerichtet. Die thailändischen Muslime sind sich durch die Medien über den Krieg in Bosnien, im Irak und in Palästina bewusst und haben friedlich gegen die USA demonstriert. In diesem Jahr sind die Konflikte in Südthailand eskaliert. Bewaffnete, von Religionslehrern geschulte jugendliche Kämpfer verüben Terroranschläge auf militärische Stellungen Thailands. Die Jugendlichen sprechen vom Märtyrertod und vom *Jihad* – dem heiligen Krieg. Die Muslime in Thailand haben von den sexuellen Demütigungen der Gefangenen im Irak und in Afghanistan erfahren und betrachten die Aufständischen als Widerstandskämpfer. Für die Muslime ist es kein Zufall, dass den Gefangenen sexuelle Gewalt angetan wurde, um ihnen die Würde zu nehmen. An dieser Stelle ist *free sex* ein Werkzeug des Teufels.

Die radikalen Muslime fordern auf der Linie der malaysischen Schwesterpartei PAS einen islamischen Staat, in der die Neuordnung der Geschlechterbeziehungen ganz oben rangiert. Tatsächlich haben

die muslimischen Intellektuellen, die aus Pakistan, Ägypten oder Saudi-Arabien nach Thailand zurückkehren, das Religionsverständnis in Südthailand verändert. Die Religion ist immer mehr aus dem lokalen Glaubenssystem ausgelagert, in dem die Rechte der Frauen verankert waren, die nicht angetastet wurden (vgl. Horstmann 1999).

Aber auch die buddhistische Lokalbewegung *Bangoet* (Heimat) hat sich der zerrütteten Gesellschaft angenommen (vgl. Horstmann 2002: 61ff.). Pannipa von der Organisation Songkla Forum vergleicht die Gesellschaft mit einer Familie und benutzt das emotional besetzte Wort »Vergewaltigung«, um die Gesellschaftskrise zu beschreiben. Pannipa glaubt, dass die Familie die Zelle der Gesellschaft ist, die es zu reparieren gilt, um gegen die zerstörerischen Kräfte der thailändischen Moderne vorzugehen. Pannipa und ihre weiblichen Mitstreiter wehren sich gegen die Vermarktung des *sexy body* der thailändischen Frau in den Marketingstrategien der Tourismusbehörde.

Für Songkla Forum liegt die Lösung solcher Probleme der Familie in der Lehre von Buddhadasa Bikkhu, der in Südthailand im Kloster Suan Mok lehrte. Pannipa und ihre Kollegen wünschen sich einen reaktivierten Buddhismus, der sich den Problemen der Menschen annimmt. Buddhadasa hat sich für die Bewahrung von Kultur und Umwelt ausgesprochen und – mit Ähnlichkeiten zur Utopie des islamischen Gottesstaats, in dem die islamischen Rechtsgelehrten (*ulama*) über die Einhaltung moralischer Regeln wachen – gefordert, dass diese von einer Priesterkaste auf der Basis des Dharma regiert werden (vgl. ebd.).

Die Familie ist nicht zuletzt ein Bild, das in der Ideologie des Nationalstaats, deren Vertreter gern aus dem intimen Repertoire der Verwandtschaftsbeziehungen schöpfen, häufig Verwendung findet: Verwandtschaft suggeriert Einigkeit, mithin die enge Bande der Familienbeziehungen (vgl. Herzfeld 1997). Der Premierminister Thailands und Vorsitzende der *Thai rak Thai*-Partei (wörtl.: Thai lieben Thai), Thaksin Shinawatra, warnte vor der Verrohung der thailändischen Jugend und ordnete an, Jugendlichen unter 20 Jahren das »Ausgehen« zu verbieten. Nachtlokale wurden angewiesen, nach 24:00 Uhr keinen Alkohol mehr auszuschenken, wobei das Ausgehverbot durch Streifen überwacht wird. In den Medien wird spektakulär und überwiegend negativ über Jugendbanden, Jugendkriminalität und Gruppenvergewaltigung berichtet. In seinem Diskurs über die Verrohung der Jugend stellte Thaksin eine Assoziation zwischen Jugendkriminalität, Drogen und Prostitution her. Sexueller Verkehr mit minderjährigen Mädchen wurde unter Strafe gestellt. Thaksin Shinawatra rief den Drogenkrieg aus, den er mit einer Politik der harten Hand gewinnen wolle. Auf seine

Order sind schwarze Listen erstellt worden über Drogenabhängige oder unverhältnismäßig reiche Drogendealer. Hunderte von vermeintlichen Drogendealern sind durch Hinrichtungskommandos der Polizei in Zivilkleidung getötet worden. Für Thaksin kein Grund zur Aufregung: »In einem Drogenkrieg muss es auch Tote geben.«

Sexualität, Körper und soziale Kontrolle in der Mittelschicht

Die auf Hochtouren laufenden Identitätsdiskurse haben in den letzten Jahren an Heftigkeit zugenommen und sind auf die Techniken, Ideen und Diskurse der Mittelschichten fokussiert. In offenen Gesprächen habe ich 1995, 1996 und 1997 in einer 14-monatigen Feldforschung in Pattani und Songkla versucht, die Maßstäbe herauszuschälen, nach denen junge Familien aus der Mittelschicht ihre sexuelle Identität definieren (vgl. Horstmann 2002: 41ff.). Dazu seien einige Beispiele als Illustrationen erläutert:

Nongyaw ist eine junge Beamtin, die mit ihrem Mann Sompong und zwei Kindern in einem townhouse am Stadtrand von Yala lebt. Die Familie ist ein Herzstück der Natur, steht im Fotoalbum, in dem an die Höhepunkte der Familie erinnert wird und nicht so sehr an das alltägliche Leben. Nongyaw liebt die Fernsehserien (Thai: Lakhorn) und tauscht sich mit ihren Freundinnen darüber aus. Nongyaw und Sompong haben ihrer Meinung nach eine harmonische Ehe, mit der Einschränkung, dass Nongyaw durch die beruflichen Reisen Sompongs viel allein ist. Nongyaw investiert in die Erziehung ihrer Kinder und schützt sie vor den schlechten Einflüssen der schmutzigen und gefährlichen Umwelt.

Nongyaw fühlt sich als Patriotin und liebt den thailändischen König und nimmt aktiv an der Kampagne »Schönes und sauberes Yala« teil. Nongyaw, die wie ihr Mann Sompong in einem Dorf aufgewachsen ist und durch Bildungsvorsprung der ländlichen Armut entkommen ist, hat ein ambivalentes Verhältnis zu ihrer eigenen Vergangenheit, die sie einerseits verklärt, auf der anderen Seite aber hinter sich lassen will. Für Nongyaw zeichnet die Liebe zur königlichen Familie und zur Nation einen guten Bürger aus. Die Lehrstunden ihrer Tochter im thailändischen Tanz und traditioneller Musik illustrieren diese Haltung. Diese Loyalität zu Thailand schließt Misstrauen gegen Malaien ein, die »sich gegen uns stellen«. Diese Menschen würden die Mitglieder der königlichen Familie nicht respektieren, wären religiös, würden nicht Thai sprechen und nicht auf thailändische Weise grüßen.

Varunee and Boonchu haben ihr Haus abbezahlt, das mit doppelten Glaswänden und dicken Mauern vor dem Staub und Lärm auf der Strasse schützt. Das Haus fungiert zugleich als Büro einer Versicherungsgesellschaft als auch als privates Zuhause. Varunee hat ihren Mann auf einer studentischen Reise kennengelernt. Boonchu stammt von einer alteingesessenen chinesischen Familie aus Pattani, unter der Varunee leidet, da sie die Familie nicht akzeptiert. Varunee versucht, den Erwartungen Boonchus gerecht zu werden, ist gleichzeitig Ehefrau, Sekretärin, Buchhalterin und Geschäftsfrau. Sie zeigt mir ihre rauen Hände vom Waschen auf dem Fußboden und von ihrem Kinderwunsch. Boonchu und Varunee haben ein Einzelkind, dem die ganze Aufmerksamkeit geschenkt wird. Varunee und Boonchu meinen, dass eine Lebensversicherung eine neue Lebensplanung erfordert. Boonchu meint, dass thailändische Frauen die besten auf der Welt seien. Varunee weiß nicht, wo Boonchu seine Abende verbringt. Boonchu trinkt gern Whisky, eine Angewohnheit, die Varunee stört. Varunee kritisiert Boonchu nicht, aus der Angst, ihn zu verlieren und mit dem Kind allein zu sein. Varunee könnte aber die Beziehung in Frage stellen, da sie Boonchus »Ausgehen« und seine Alkoholsucht nicht tolerieren möchte.

Somjai and Narongrit haben ihren Traum auf ein zu Hause in Pattani erfüllt. Narongrit arbeitet in einer Telekommunikationsfirma in Hatyai, so dass er täglich pendeln muss. Der Vater von Narongrit hat in der Armee gearbeitet und war in Kämpfe mit aufständischen Muslimen involviert. Somjai war die Managerin des Pattani Sportclubs in einem Reihenhauskomplex und bekannt als geschäftstüchtige Mitarbeiterin. Doch Beschwerden während der Schwangerschaft zwangen Somjai, ihren Job aufzugeben und zu Hause zu bleiben. Somjai konnte ihre Sorgen über ein behindertes Kind nicht mit ihren Freundinnen teilen. Die einzige Person, mit der sie ihre Erfahrung teilen konnte, war der Frauenarzt. Somjai befürchtete, durch Mund-zu-Mund-Propaganda Gesprächsstoff der Nachbarn und Freunde zu werden. Narongrit, der seinen Vater kaum kennengelernt hat, möchte mit Somjai eine behütete Familie gründen. Somjai und Narongrit verlassen kaum ihr Haus. Somjai traut Muslimen nicht und sozialisiert sich nur mit Thai. Sie empfindet Abscheu vor Männern, die in Nachtlokale gehen, aber fühlt, dass sie in ihrer Familie eine heile Welt erfährt.

Eigentlich haben meine Frau und ich Sarunee kennengelernt, die in Pattani als Krankenschwester arbeitete, während ihr Mann Arbeit in Bangkok fand und nur in den Ferien nach Hause kommt. Für Sarunee kommt ein Umzug nach Bangkok nicht in Frage, da sie nicht in einer anonymen Großstadt leben möchte. Sarunee trägt das Kopftuch und

versteht sich als aufgeklärte Muslima. Sie gibt sich nicht mit einer Hausfrauenrolle zufrieden, sondern genießt ihre Arbeit und ihre Beziehungen zu Frauen, buddhistischen wie muslimischen. Ihr Vater gehört dem Komitee einer Moschee in der Nähe des Hauses an. Er ist sehr misstrauisch gegenüber dem fremden Europäer, der ihre muslimische Tochter in ihren Privaträumen besucht. Die Anwesenheit meiner Frau und einer Freundin von Sarunee beruhigt ihn. Wir dürfen die Bilder von Sarunees Hochzeit sehen. Sie ist erst seit kurzem verheiratet und bereits schwanger. Das Kind ist ein Geschenk Gottes. Sarunee hat die Hochzeit nach modernistischer Art gefeiert. Musik und Tanz waren aus der Feier ausgespart. Der Religionsführer hat nur den Bräutigam nach seinem Jawort gefragt und ihn über seine Verantwortung unterrichtet, nicht aber die Braut. Der Vater sorgt sich um den Kontakt der Tochter mit den Thai im Alltag. Zu Hause wird im Malaiischen Dialekt gesprochen. Wir kommen zu den *Eid-al-Fitr* Feierlichkeiten, die den Ramadan ausläuten, und hören die Gebete von der nahe gelegenen Moschee. Vater und Tochter haben durchaus unterschiedliche Ansichten über den Islam. Sie fühlen sich von den Thai verschlungen und meiden die thailändischen Wohnviertel, in denen sie sich nicht frei bewegen können. Die Kinder von Sarunee werden von Kind auf den Koran studieren.

Die Mittelschichten versuchen, über den symbolischen Konsum bestimmte Vorstellungen von Moral demonstrativ auszustellen. Die Mittelschichten haben nicht die ökonomischen Mittel, auf großem Fuße zu leben. Sie zeichnen sich durch den Rückzug in den privaten Bereich aus. Diesem Rückzug von den gefährlichen, verschmutzenden Einflüssen der Umwelt entspricht eine Zurücksetzung der Sexualität und des eigenen Körpers. Der verschmutzende Einfluss von Sexualität und Körper wird aber auch rhetorisch gegen den jeweils anderen eingesetzt, um entweder Wertschätzung oder – durch den Entzug von Anerkennung – Ächtung auszudrücken. Sexualität ist im Brennpunkt der Kulturen. Die von mir beschriebenen jungen Familien versuchen sich aus dieser Lebenswelt des Lasters und der Sünde herauszuziehen und ihre eigene heile Welt aufzubauen. Diese Praxis der kulturellen Konstruktion von Moralität wird aufrechterhalten in einer Welt, in der die Regeln von Sexualität und Körper wie ein Kartenhaus zusammenfallen. Das Engagement der jungen Familien in identitären religiösen sozialen Bewegungen ist vor diesem Hintergrund zu verstehen. In den eskalierenden ethnischen Konflikten kollabiert die Unterscheidung von privat und öffentlich, indem Sexualität und Körper in einem politischen Spektakel an die Öffentlichkeit gezerrt werden.

Schlussbemerkungen

Ich möchte an dieser Stelle an meine Ausgangsfrage nach den Regeln und den Verboten der Sexualität zurückkehren. Im Verständnis der traditionellen Gesellschaft sind die Regeln durch gut und böse geregelt. Während der Theravada-Buddhismus sich nur negativ auf Sexualität und Körper bezieht, gibt es im Islam feste Regeln, über die ältere Gesellschaftsmitglieder soziale Kontrolle ausüben. Wie ausgeführt steht *free sex* nun für die Auflösung dieser Normen, ohne die Gesellschaft nicht möglich wäre. In der gewalttätigen Transformation der Gesellschaft haben sich auch die Moralverstellungen verändert: In der Auffassung der Religionsführer und Mittelschichten repräsentiert *free sex* eine Gesellschaft in einer moralischen Krise, deren Kennzeichen die Vermarktung von Sexualität ist. In der negativen Analyse der Gesellschaft wird aber auch ein Handlungsbedarf ausgemacht, der von religiösen und sozialen Lokalbewegungen gefüllt wird. Am Beispiel der *Bangoet*-Kampagne dient das Bild einer konfliktfreien, buddhistischen Gesellschaft jenseits der Massenkultur als Modell der guten Gesellschaft. Die islamische Missionsbewegung predigt die Rückkehr zu den Wurzeln des Islams, in der die Geschlechtersegregation eine zentrale Rolle einnimmt.

In einer Studie über Sexualität und Körper lautet die zentrale Frage, wie viel Raum für Liebesbeziehungen, Sexualität und Körper überhaupt vorhanden ist. Sexualität und Körper richten sich nach den Verbindlichkeiten, Regeln und der sozialen Kontrolle, die durch das Reden über die Jugendlichen wirksam wird. Die Prostitution stellt gerade deshalb einen Raum dar, sexuelle Bedürfnisse zu befriedigen. Es ist der Raum des schrankenlosen *free sex*, der in den Diskursen der Mittelschichten als Grund des Übels ausgemacht wird.

Diese Regeln haben sich keinesfalls aufgelöst, sie sind im Brennpunkt der Kulturen und sind hochgradig Gegenstand sozialer Kämpfe. Die Frage Foucaults war ja nicht eine Sozialgeschichte der Sexualität, sondern die Frage, warum so viel über Sexualität gesprochen wird, warum der Bedarf, Intimitäten der Privatsphäre an die Öffentlichkeit zu zerren, besteht (vgl. Foucault 1976). In Thailand ist Sex in den Fernsehserien, Pornographie, präsent. In der politisch aufgeladenen Lebensführung wird Sexualität thematisiert, um Wertschätzung und Ächtung auszudrücken.

Sexualität und Körper sind nicht nur unter dem Knebel der Regeln und Verbote. Wie Foucault in den Technologien des Selbst gezeigt hat, können Buddhisten oder Muslime durch die Übernahme und Repräsentation neuer Lebensstile den Umgang mit Sexualität und Körper

steuern, vertiefen und verinnerlichen und sind nicht nur den Zwängen einer anonymen Macht unterworfen (vgl. Foucault 1993 [1988]).

Literatur

- Arong S. (1989): »Thai Society and the Muslim Minority«. In: A. Forbes (Hg.), *The Muslims of Thailand*, Vol. 2. *Politics of the Malay-Speaking South*. Gaya (Bihar), S. 91-111.
- Burr, A. (1988): »Thai-speaking Muslims in two Southern Thai Coastal Fishing Villages: Some processes of Interaction with Thai Host Society«. In: A. Forbes (Hg.), *The Muslims of Thailand*, Vol. 1. *Historical and Cultural Studies*. Gaya (Bihar), S. 53-85.
- Carsten, J. (1997): *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford.
- Cook, N. (1998): »Dutiful Daughters«, *Estranged Sisters: Women in Thailand*. In: K. Sen/M. Stivens (Hg.), *Gender and Power in Affluent Asia*. London, S. 250-290.
- Dorairajoo, S. (2002): »No Fish in the Sea«: Thai-Malay Tactics of Negotiation in a Time of Scarcity. (Unpublished Ph.D. Dissertation) Harvard.
- 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.
- (1988) [1993]: *Technologien des Selbst*. Herausgegeben von Martin H. Luther. Frankfurt am Main.
- Herzfeld, M. (1997): *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. London.
- Horstmann, A. (1999): »Visions, Claims, and Utopia: Renegotiating Social Space for Muslims in Patani, South Thailand«. In: H. Buchholt/G. Stauth (Hg.), *Investigating the South-South Dimension of Modernity and Islam. Circulating Visions and Ideas, Intellectual Figures, Locations*. Münster, S. 191-211.
- (2001): »Wertschätzung und Ächtung: Kommunikative Konstruktion von Moral in Identitätsdiskursen Südthailands«. In: A. Horstmann/G. Schlee (Hg.), *Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation*. Bielefeld, S. 269-296.

- (2002): *Class, Culture and Space. The Construction and Shaping of Communal Space in South Thailand*. Bielefeld.
- (2004a): »A Muslim Guardian Spirit in a Buddhist Kingdom: Thuat Klai, Cosmos and Islam in Klai, Nakhon Si Thammarat«. In: O. Farouk Bajunid (Hg.), *Muslim-Buddhist Relations in Thailand. Studies in Religion. Islam in Asia Series (Vol. 2)*. Singapur.
- (2004b): *Ethnohistorical Perspectives on Buddhist-Muslim Relations in South Thailand. From Shared Cosmos to the Emergence of Hatred*. SOJOURN 19 (1): S. 76-90.
- (2004c): *Islamization and Dakwah in an Unlikely Place: the Tablighi Jemaat al-Dahwa, Transnational Islam and the Transformation of the Self in Nakhorn Sri Thammarat, Thailand*. Paper presented to the Social Sciences Research Council's Symposium on Transnational Religion, Migration and Diversity in Southeast Asia, Kuala Lumpur, 1-4 December 2004.
- (2005): *Islamization and Dahwa in an Unlikely Place: Transnational Islam and the Transformation of the Self in Nakhonsri Thammarat, South Thailand*. Paper presented to the Social Sciences Research Council International Conference on Transnational Religion, Migration and Diversity in Southeast Asia, Kuala Lumpur, 02.-04. December 2004.
- Howell, S. (Hg.) (1997): *The Ethnography of Moralities*. London.
- Klein-Hessling R./Nökel, S./Werner, K. (Hg.) (1999): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld.
- Nishii, R. (1999): »Coexistence of Religions. Muslim and Buddhist Relationship on the West Coast of Southern Thailand«. In: A. and N. Horstmann (Hg.), *Japanese Anthropologists and Tai Culture. Tai Culture. International Review on Tai Cultural Studies*.
- Noor, F. (2003): »The Localization of Islamist Discourse in the Tafsir of Tuan Guru Nik Aziz Nik Mat, Murshid'ul Am of PAS«. In: V. Hooker/N. Othman (Hg.), *Islam, Society and Politics*. Singapur, S. 195-235.
- Ong, A. (1990): *State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia*. *American Ethnologist* 17 (2): S. 259-275.
- Ong, A./Peletz, M. G. (1995): *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley
- Stivens, M. (1998a): »Theorizing Gender, Power and Modernity in Affluent Asia«. In: K. Sen/M. Stivens (Hg.), *Gender and Power in Affluent Asia*. London, S. 1-34.

- (1998b): »Sex, gender and the making of the new middle classes«.
In: K. Sen/M. Stivens (Hg.), *Gender and Power in Affluent Asia*.
London, S. 87-126.
- Van Esterik, P. (2000): *Materializing Thailand*. Oxford.
- Wilson, A. (2004): *The Intimate Economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon ladies in the Global City*. Berkeley.

AUTORINNEN, AUTOREN UND HERAUSGEBERINNEN

Alex, Gabriele, Dr. phil., studierte Ethnologie und Medical Anthropology in Berlin und London. Sie forschte 18 Monate in Tamil Nadu, Indien, und reichte ihre Doktorarbeit »Children and Childhood in Rural Tamil Nadu« an der Brunel University in London ein. Von 2001-2003 arbeitete sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Universität Münster. Seit 2004 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung Ethnologie am Südasiens-Institut der Universität Heidelberg und ist dort verantwortlich für den Bereich Medical Anthropology.

Horstmann, Alexander, Dr. phil., hat eine eigene Stelle (Fritz-Thyssen-Stiftung) am Institut für Ethnologie der Universität Münster inne und leitet ein Forschungsprojekt über konfessionelle Koexistenz in Südthailand. Nach seiner Promotion am Forschungsschwerpunkt der Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie an der Universität Bielefeld war er Gastprofessor an der Tokyo University of Foreign Studies und Fellow in der Forschungsgruppe »Islamische Kultur und Moderne Gesellschaft« am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen. Alexander Horstmann hielt sich für insgesamt drei Jahre zu Forschungszwecken in Südthailand auf.

Klocke-Daffa, Sabine, Dr. phil, studierte Ethnologie und Sozialwissenschaften in Münster. Neben ihrer Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin des Landesverbandes Lippe war sie von 1987-2004 Lehrbeauftragte der Universität Münster. Seit 2004 ist sie Vertretungsprofessorin am Institut für Ethnologie im Schwerpunktbereich Afrika. In ihren Forschungen, die sie vorwiegend in Namibia durchführte, hat sie sich vor allem mit Ritualen und Austauschprozessen sowie mit sozialen Sicherheitssystemen in Zeiten von AIDS befasst. Sie betreut das Modellprojekt »Praxis Ethnologie«.

Lütkes, Christiana, Dr. phil, legte 1988 ihr Magisterexamen in Ethnologie, Volkskunde und Soziologie an der Universität Münster ab. 1998 promovierte sie an der Universität Hamburg. Ihre Dissertation, »Gom. Arbeit und ihre Bedeutung bei den Wampar im Dorf Tararan, Papua-Neuguinea«, basiert auf ihrem dortigen einjährigen Feldforschungsaufenthalt im Jahre 1991. Sie ist Projektleiterin bei AGE – Agentur für gesellschaftliches Engagement – in Hamm.

Oberdiek, Ulrich, Dr. phil., ist als Lehrbeauftragter an verschiedenen Universitäten tätig und gibt die »Anthropological Abstracts« heraus. Er studierte in den USA (Cleveland: Case Western Reserve University) und Freiburg/Breisgau (Promotion) – im Hauptfach Ethnologie sowie die Nebenfächer Indologie und Religionsgeschichte. Er ist auf Indien sowie »komplexe Gesellschaften«, also auch Industriegesellschaften spezialisiert, was u.a. eine soziologische Ausrichtung beinhaltet.

Prager, Michael, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ethnologie der Universität Münster. Seine Forschungsarbeiten beziehen sich auf die vergleichende Ethnologie Südostasiens, Ritual- und Mythenanalyse, Islam und religiöser Synkretismus und Themen der allgemeinen ethnologischen und sozialwissenschaftlichen Theoriebildung.

Sprenger, Guido, Dr. phil., studierte Ethnologie in Münster und Leiden und schloss sein Studium mit der Arbeit »Erotik und Kultur in Melanesien« ab. Seine Dissertation »Die Männer, die den Geldbaum fällen«, verfasste er nach 15 Monaten Feldforschung im Norden von Laos. Derzeit ist er Postdoctoral Fellow am Institut für Ethnologie der Academia Sinica, Taipei. Seine Forschungsschwerpunkte sind, neben Sexualität, insbesondere Austausch, Rituale und ihre Transformation sowie interethnische Kontakte im südostasiatischen Festland.

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Karin Scherschel

**Rassismus als flexible
symbolische Ressource**

Eine Studie zu rassistischen
Argumentationsfiguren

November 2005, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-290-2

Clemens Zimmermann,
Manfred Schmeling (Hg.)

**Die Zeitschrift – Medium der
Moderne / La Presse
magazine – un média de
l'époque moderne**

Deutschland und Frankreich im
Vergleich / Etude comparative
France-Allemagne

November 2005, ca. 300 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-381-X

Sabine Ipsen-Peitzmeier,
Markus Kaiser (Hg.)

Zuhause fremd
Russlanddeutsche zwischen
Russland und Deutschland

Oktober 2005, 415 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-308-9

Gabriele Alex,
Sabine Klocke-Daffa (Hg.)

Sex and the Body
Ethnologische Perspektiven
zu Sexualität, Körper und
Geschlecht

Oktober 2005, 156 Seiten,
kart., 14,80 €,
ISBN: 3-89942-282-1

Martin Baumann,
Samuel M. Behloul (Hg.)

Religiöser Pluralismus
Empirische Studien und
analytische Perspektiven

Oktober 2005, 262 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-350-X

IFADE (Hg.)

Insider – Outsider
Bilder, ethnisierte Räume
und Partizipation im
Migrationsprozess

Oktober 2005, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 23,80 €,
ISBN: 3-89942-382-8

Verena Dreißig
**Interkulturelle
Kommunikation im
Krankenhaus**

Eine Studie zur Interaktion
zwischen Klinikpersonal und
Patienten mit Migrations-
hintergrund

Oktober 2005, 256 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-392-5

Linda Supik
Dezentrierte Positionierung

Stuart Halls Konzept der
Identitätspolitik

September 2005, 122 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-89942-409-3

Ulrike Niedner-Kalthoff
Ständige Vertretung

Eine Ethnographie
diplomatischer Lebenswelten

August 2005, 110 Seiten,
kart., 15,80 €,
ISBN: 3-89942-371-2

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Marc Boeckler

Geographien kultureller Praxis

Syrische Unternehmer und die globale Moderne

März 2005, 340 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-333-X

Karsten Kumoll

»From the Native's Point of View«?

Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu

März 2005, 166 Seiten,
kart., 22,80 €,
ISBN: 3-89942-289-9

Katharina Lange

»Zurückholen, was uns gehört«

Indigenisierungstendenzen in der arabischen Ethnologie

März 2005, 272 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 3-89942-217-1

Manfred Schmeling,

Michael Veith (Hg.)

Universitäten in europäischen Grensräumen / Universités et frontières en Europe

Konzepte und Praxisfelder / Concepts et pratiques

März 2005, 410 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-353-4

Heiner Bielefeldt,

Jörg Lüer (Hg.)

Rechte nationaler Minderheiten

Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung

2004, 182 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 3-89942-241-4

Julia M. Eckert (Hg.)

Anthropologie der Konflikte

Georg Elwerts konflikt-theoretische Thesen in der Diskussion

2004, 336 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-271-6

Mark Terkessidis

Die Banalität des Rassismus

Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive

2004, 224 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-263-5

Doris Weidemann

Interkulturelles Lernen

Erfahrungen mit dem chinesischen »Gesicht«: Deutsche in Taiwan

2004, 346 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-264-3

Christian Berndt

Globalisierungs-Grenzen

Modernisierungsträume und Lebenswirklichkeiten in Nordmexiko

2004, 332 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-236-8

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Klaus E. Müller,
Ute Ritz-Müller

**Des Widerspenstigen
Zähmung**

Sinnwelten prämoderner
Gesellschaften

2004, 214 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-134-5

Andrea Lauser

**»Ein guter Mann ist harte
Arbeit«**

Eine ethnographische Studie zu
philippinischen Heirats-
migrantinnen

2004, 340 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-218-X

Susanne Schwalgin

**»Wir werden niemals
vergessen!«**

Trauma, Erinnerung und
Identität in der armenischen
Diaspora Griechenlands

2004, 276 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-228-7

Irina Yurkova

**Der Alltag der
Transformation**

Kleinunternehmerinnen in
Usbekistan

2004, 212 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-219-8

Robert Pütz

Transkulturalität als Praxis

Unternehmer türkischer
Herkunft in Berlin

2004, 294 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-221-X

Helmut König,

Manfred Sicking (Hg.)

**Der Irak-Krieg und die
Zukunft Europas**

2004, 194 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 3-89942-209-0

Martin Sökefeld (Hg.)

**Jenseits des Paradigmas
kultureller Differenz**

Neue Perspektiven auf
Einwanderer aus der Türkei

2004, 184 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-229-5

Robert Frank

**Globalisierung »alternativer«
Medizin**

Homöopathie und Ayurveda in
Deutschland und Indien

2004, 310 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-222-8

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**