

Birgitt Röttger-Rössler

KULTUREN DER LIEBE

Was ist Liebe? Was sind ihre Kennzeichen? Was muss ich wissen über die Liebe, um zu wissen, dass ich liebe? Ist Liebe überhaupt *ein* bestimmtes Gefühl?

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Emotion und Wissen, die bereits von Eva-Maria Engelen anhand eines Gedichtes von Heiner Müller aufgeworfen wurde, steht auch im Zentrum meiner Überlegungen. Als Ethnologin werde ich mich dieser Frage auf der Ebene kulturspezifischer Liebesmodelle oder Liebestheorien anzunähern versuchen. Es geht mir somit weniger um den philosophischen Aspekt, inwieweit Emotionen Formen des Wissens darstellen, sondern mich interessiert primär, ob das kulturelle Wissen, das ein Mensch über Emotionen hat, das subjektive Erleben, die Wahrnehmung derselben in entscheidendem Maße prägt. Ich gehe von der Annahme aus, dass dies der Fall ist.

Das Wissen über Liebe, d. h. die Vorstellungen und Theorien darüber, was Liebe ist, welche Formen sie annehmen kann, woran man sie erkennt – an sich selbst sowie an anderen –, wie sie sich äußert in Worten, Gesten, Handlungen, welche Körperempfindungen mit ihr assoziiert sind, welcher Rhythmus ihr innewohnt, wie sie entsteht, sich entwickelt, wandelt und auch stirbt, variieren von Kultur zu Kultur, ebenso wie quer durch die historischen Epochen.

Zum Aufbau meiner Überlegungen: Ich werde zunächst den Zusammenhang zwischen emotionalem Wissen und emotionalem Erleben theoretisch ein wenig genauer zu fassen versuchen, um mich dann „Kulturen der Liebe“ zuzuwenden, indem ich einige indopazifische Ethnotheorien über Liebe vorstelle, die ich anschließend im Licht jüngerer neurobiologischer und evolutionstheoretischer Ansätze zu betrachten versuche, welche die „Natur der Liebe“ zu entschlüsseln suchen. Abschließend greife ich dann die theoretische Eingangsfrage wieder auf, ob unterschiedliches kulturelles Wissen über Emotionen auch unterschiedliche Formen subjektiven emotionalen Erlebens generiert? Wird Liebe beispielsweise in indopazifischen Gesellschaften anders erlebt und gelebt als im Kontext westeuropäischer und angloamerikanischer Kulturen?

Emotionales Wissen und emotionales Erleben

Um das Verhältnis zwischen emotionalem Wissen und emotionalem Erleben genauer betrachten zu können, muss zunächst einmal geklärt werden, was unter diesen Begriffen zu verstehen ist.

Emotionales Erleben ist (nach Deighton u. Traue 2004) die Wahrnehmung eines besonderen internen Zustandes und eines (meist externen) Umstandes. Wenn ich mich vor etwas fürchte, nehme ich eine bestimmte Beziehung zwischen mir und meiner Umwelt wahr, die Gefahr signalisiert (den Umstand, die Situation), und zum anderen ein für Angst charakteristisches körperliches und mentales Befinden (den Zustand). Der Umstand hat Folgen für die Ziele und Motive des Individuums, der interne Zustand umfasst Körperempfindungen und Handlungsimpulse, er ist körperlich und mental. (Wir erkennen diesen Zustand auch aufgrund gespeicherter früherer Erfahrung als emotional.)

Das emotionale Erleben hängt von existierenden Wissensstrukturen oder Schemata ab, die Informationen enthalten über die Art von Umständen, die bestimmte Emotionen auslösen, über die Körperempfindungen und Impulse, die während dieser Emotion gespürt werden und über die Gesichtsausdrücke, Gesten, Körperhaltungen und Verhaltenskonsequenzen, die sie in der Regel begleiten (Deighton u. Traue 2004, S. 241). Dieses Wissen ist notwendig für soziale Interaktion, zum Verstehen und zur Antizipation emotionalen Verhaltens bei anderen und damit zur Entschlüsselung ihrer Motive. Es ist Voraussetzung für erfolgreiche soziale Kommunikation.

Wir brauchen ein Emotionsschema im Sinne einer mentalen Repräsentation um eine Emotion erkennen zu können (sowohl an uns selbst als auch an anderen). Hier sei auf den berühmten Ausspruch des französischen Moralisten La Rochefoucauld verwiesen: „Wie viele hätten niemals geliebt, hätten sie nicht von der Liebe sprechen gehört!“ d. h., hätten sie keinen Begriff, kein Konzept, kein Schema der Liebe vermittelt bekommen, das ihnen ermöglichte ihre Empfindungen zu definieren.

Emotionsschemata determinieren die Gestalt emotionalen Erlebens. Sie dienen der Kategorisierung und Vereinfachung unserer vielfältigen Erfahrungen. Sie reduzieren die Komplexität interner (physiologischer) und externer (sozialer) Phänomene auf einige prototypische Merkmale. Hierdurch ermöglichen sie es erst, vielschichtige biopsychosoziale Konstellationen als bestimmte Emotionen zu erleben und zu kommunizieren.

Emotionsschemata – (bzw. Schemata generell, also visuelle, akustische, haptische, olfaktorische ebenso wie emotionale) – sind auf die verschiedensten Weisen miteinander verknüpft und haben die Tendenz hierarchisch or-

ganisiert zu sein, d. h. simplere Schemata sind in komplexere und zugleich abstraktere eingebettet, wodurch ihnen eine große Flexibilität und Reichweite zukommt. (Komplexere Schemata werden meist als Modelle bezeichnet). Diesen Vorstellungen über die Organisation menschlichen Wissens liegen die in der Künstlichen Intelligenzforschung entwickelten so genannten konnektionistischen Modelle zugrunde (Rumelhart, McClelland u. the PDP research Group 1986; Strauss u. Quinn 1997, S. 91 f). Diesen Modellen zufolge ist menschliches Wissen ähnlich organisiert wie neuronale Netzwerke. Wissen wird durch einfache, den Nervenzellen vergleichbare Einheiten prozessiert, die in verschiedenen Schichten (Input, Output sowie eine oder mehr zwischengeschaltete Ebenen) arrangiert sind (Röttger-Rössler 2004, S. 70 ff).

Es ist nicht erforderlich, hier noch mehr ins Detail zu gehen, lediglich zwei Aspekte sollten noch hervorgehoben werden:

1. Die Annahme, dass die einzelnen Einheiten selbst nicht viel „wissen“, sondern dass sich erst durch ihre Verknüpfung Wissen konstituiert und
2. die Annahme, dass konnektionistische Modelle semantische Information (z. B. was Liebe ist) und episodische Information (z. B. subjektive Erfahrungen von Liebe und Geliebtwerden) nicht voneinander abtrennen.

Die Inhalte des *episodischen Gedächtnisses* (die mentalen Repräsentationen persönlicher, gelebter Erfahrungen) und des *semantischen Gedächtnisses* (der Fundus des generellen Wissens über die Bedeutungen von Worten, Annahmen darüber, wie die Welt funktioniert etc.) werden stets parallel prozessiert. In anderen Worten, das Wissen, das wir im Laufe unseres Lebens erworben haben, auch unser Wissen über Emotionen, ist stets ein Amalgam aus semantischen und episodischen Informationen, es enthält stets individuelle und kollektive Anteile. Ein sehr schönes Beispiel zur Verdeutlichung dieses Aspektes findet sich in Milan Kunderas Roman „Die unendliche Leichtigkeit des Seins“. Hier stellt er ein „kleines Verzeichnis unverstandener Wörter“ (2004, S. 82-107) zusammen, in dem er aufführt, welche unterschiedlichen emotionalen Bedeutungen verschiedene Bereiche des alltäglichen Lebens für seine Protagonisten Sabina und Franz haben. So bilden z. B. Friedhöfe für Sabina vom Zeitgeschehen unabhängige „Gärten der Ruhe und des Friedens“, die sie gern aufsucht und die für sie schön sind „wie ein Wiegenlied“. Für Franz dagegen ist ein Friedhof lediglich „ein hässlicher Schrottplatz für Knochen und Steine“ (2004, S. 97). Musik stellt für Sabina, die früher in Gemeinschaftsunterkünften stets ungewollt ununterbrochener musikalischer Beschallung ausgesetzt war, etwas so Bedrohliches dar „wie eine Meute von Jagdhunden, die man auf sie losgehetzt hat.“ Doch für Franz ist Musik Befreiung, „sie öffnet in seinem Körper Türen, durch die seine Seele in die

Welt hinausgehen kann...“ (2004, S. 86). Es sind diese unterschiedlichen subjektiven emotionalen Bedeutungen, welche das Missverstehen zwischen den Liebenden Franz und Sabina bedingen und sie einander letztlich fremd bleiben lassen.

Das kollektive oder semantische Wissen über Emotionen wird u. a. im Emotionslexikon einer Kultur wiedergespiegelt, das ein Kategorisierungssystem für Emotionen darstellt. Es sind vor allem die bedeutungsdifferenzierenden Komponenten, also die semantischen Aspekte, mittels derer zwischen verschiedenen Begrifflichkeiten getrennt wird, die wertvolle Hinweise auf kulturspezifische Wissenskonstruktionen und die diesen zugrunde liegenden Annahmen und Überzeugungen geben. Es gehört in der Ethnologie zum methodischen Standard, sich dem Bereich der Emotionen zunächst einmal über die Erhebung des jeweiligen Emotionsvokabulars anzunähern und zwar mittels spezifischer ethnolexikografischer Erhebungsverfahren, die das Problem der Übersetzung großschreiben, d. h., nicht davon ausgehen, dass es ausreicht bilinguale Informanten zu fragen, wie heißt denn Liebe, Freude, Trauer usw. in eurer Sprache, sondern darauf abzielen, systematisch die kulturimmanenten Bedeutungen der Begriffe aufzudecken.¹

Liebe im Kontext indopazifischer Kulturen

Exemplarisch für den indopazifischen Raum werde ich im Folgenden die Liebessemantiken einer indonesischen, einer mikronesischen und einer polynesischen Gesellschaft vorstellen. Ich beginne mit eigenen Forschungsdaten und werde zunächst makassarische Konzepte der Liebe präsentieren. Die Makassar sind ein zwei Millionen Personen umfassendes, hierarchisch organisiertes, gemäßigt islamisches Volk, das im Süden der indonesischen Insel Sulawesi lebt.

Die makassarische Gesellschaft kennzeichnet sich u. a. durch eine deutliche Geschlechtertrennung, arrangierte Ehen sowie Polygynie, d. h. die Mög-

1 Eine besonders effektive Methode, der auch ich mich vielfach bedient habe, besteht darin, sich die Bedeutungen von Termini mittels so genannter „natürlicher Definitionen“ oder Beschreibungen zu erschließen, also Informanten zu bitten, zu einzelnen Emotionsbegriffen Beispiele aus ihrer alltäglichen Erfahrungswelt zu formulieren. Entscheidend an dieser Methode ist, dass von den Informanten nicht erwartet wird, dass sie über eine explizite Emotionstheorie verfügen, die sie in abstrahierter Form verbalisieren können, sondern dass sie aufgrund ihres Alltagswissens, ihrer impliziten kulturellen Modelle Entscheidungen über die Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit der betrachteten Phänomene treffen und damit die Bedeutungskomponenten sichtbar werden lassen, aus denen sich die kulturspezifischen Wissenssysteme konstituieren.

lichkeit, dass ein Mann gleichzeitig mit mehreren (maximal vier) Frauen verheiratet sein kann.² Die Konzepte der Paarliebe sind vor dem Hintergrund der arrangierten und polygynen Ehen natürlich von besonderem Interesse. Wie ist die emotionale Bindung zwischen Ehepartnern konzipiert? Gibt es Intimitätskonzepte im Sinne enger emotionaler Nähe zwischen Eheleuten? Oder stellen enge emotionale Bindungen kein für Ehebeziehungen charakteristisches Modell dar? Wie wird Sexualität wahrgenommen, welcher Stellenwert wird ihr zugesprochen etc.?

Eine Analyse des Emotionsvokabulars bzw. der „Liebesbegriffe“ gibt bereits viele bedeutsame Hinweise auf die entsprechenden lokalen Vorstellungen. Es gibt im Makassarischen kein direktes begriffliches Äquivalent für das deutsche Wort Liebe oder das englische Wort „love“, d. h. keinen Terminus, der ähnlich vieldeutig und damit unpräzise ist wie der deutsche Begriff oder seine englische Entsprechung. Wir lieben unseren Partner, unsere Kinder, unser Auto, Eiskrem, unsere Freunde, Schaumbäder, Sex, Spaziergänge, Krimis, Ausschlafen etc.. Termini wie „mögen“ oder „gern haben“ sind im alltäglichen Sprachgebrauch zunehmend in den Hintergrund geraten. „Lieben“ wird inflationär verwandt und fungiert mittlerweile als Sammelbegriff zur Bezeichnung eines angenehmen Gefühls, das eine Person in Bezug auf bestimmte Menschen, Gegenstände oder Tätigkeiten empfindet. Die makassarische Alltagssprache differenziert dagegen zwischen rund 25 verschiedenen Formen der Zuneigung/Liebe. Die wichtigsten Komponenten aufgrund derer die einzelnen Liebesbegriffe im Makassarischen voneinander unterschieden werden beziehen sich auf:

- sozial-relationale Aspekte: Es wird begrifflich unterschieden zwischen der Zuneigung von Erwachsenen zu Kindern, von Heranwachsenden zu Erwachsenen, von Ehepartnern zueinander oder von erwachsenen Familienangehörigen zueinander.
- die Qualität des Gefühls: Hier sind es die Anteile anderer Emotionen, welche die Spezifika der begrifflich voneinander differenzierten Liebesformen ausmachen.

So gibt es spezielle Termini für die Zuneigung, die Erwachsene gegenüber (ihren) Kindern empfinden. Der Ausdruck *rimang* bezeichnet beispielsweise die sorgende, erzieherische Liebe von Erwachsenen zu Kindern, während der Begriff *a'la'ju-la'ju'* die nachsichtige, kritiklose Liebe gegenüber Kindern

2 Es lebt allerdings nur ein geringer Prozentsatz der Männer in polygynen Ehen, da es beträchtliche ökonomische Ressourcen erfordert, mehr als eine Brautgeldzahlung aufzubringen sowie mehrere Haushalte zu unterhalten.

meint. Kleine Kinder dagegen, heißt es, können ihre Eltern noch nicht richtig lieben:

Kleinere Kinder können noch kein *rimang* empfinden. Kleine Kinder empfinden so etwas wie *nakku* (Sehnsucht) nach bestimmten Personen. Wenn die Eltern oder Geschwister oder Großeltern nicht da sind, sind sie traurig, nicht fröhlich. Erst größere Kinder, die schon nachdenken können, so ab sieben bis acht Jahren, können *rimang* empfinden.

Kleinere Kinder brauchen ihre Eltern, sie haben Angst ohne diese, sie fühlen sich nur wohl, geborgen und glücklich in der Nähe, im engen Kontakt mit ihren Eltern, Geschwistern und anderen sie umsorgenden Familienmitgliedern, aber sie können noch kein Mitgefühl/Mitleid (*pacce*) empfinden, sie sind noch nicht in der Lage sich empathisch in andere hineinzuversetzen, die Befindlichkeiten und Gefühle ihrer Bezugspersonen zu antizipieren, sich um diese zu sorgen, was – wie noch deutlich werden wird – den makassarischen Konzeptionen zufolge den Kern der Liebe bildet.

Für die Liebe zwischen Mann und Frau, zwischen Ehepartnern gibt es ebenfalls ein spezielles Bündel von Ausdrücken, wobei vor allem der prozessuale Aspekt der Liebesentwicklung im Vordergrund steht. Diese Termini lassen sich nur vor dem Hintergrund der arrangierten Ehen zwischen Partnern, die einander nicht kennen, verstehen. Am Anfang einer Ehe stehen, der makassarischen Konzeption zufolge, entweder gar keine Gefühle oder aber *cinna-cini*³. *Cinna-cini* meint ein auf die äußere Erscheinung und das äußere Verhalten, auf körperliche Attraktivität, öffentliches Auftreten, Stimme und Gestik des potentiellen Heiratspartners bezogenes Gefühl der Zuneigung, des Angezogeneins, allerdings nicht im sexuellen Sinn. Dieser Form des Verlangens ist der Ausdruck *ero* = Wollen, starkes Verlangen, (auch in nicht-sexueller Hinsicht) vorbehalten.

Das Ideal ist, dass sich am Beginn einer Ehe *cinna-cini* und *ero* mischen und die Partner einander „schmecken“ (*a'kanjame*), auch in körperlicher, sexueller Hinsicht. Hieraus entsteht dann im Verlauf der Beziehung zunächst *singai* = einander gern haben, was nun Charaktermerkmale umfasst, die den Partnern vorher ja noch nicht bekannt waren. *Singai* kann sich dann weiter entwickeln zu *sikarimangi*. Der Stamm dieses Wortes ist *rimang*, durch das Suffix *si-* und das Konfix *ka-/i* erhält dieses Verb eine reflexive Bedeutung, wird also zu „einander umsorgender, einander verstehender Liebe“. Die

3 *Cinna* kommt aus dem Sanskrit, es ist auch in dem indonesischen Wort *cinta* (=Liebe) enthalten und wird in Wörterbüchern übersetzt mit Verlangen, Begehren, Liebe. *Cini* kommt von *a'cini* = sehen.

Voraussetzung für *sikarimangi* ist, dass man einander gut in allen persönlichen Eigenheiten kennt und gerne mag. *Sikarimangi* kann zwischen Eheleuten, zwischen Eltern und größeren bzw. erwachsenen Kindern, zwischen Geschwistern, also allen einander besonders nahe stehenden Personen entstehen, aber eben nicht zwischen unverheirateten Paaren. *Sikarimangi* setzt voraus, dass man einander sehr gut kennt und das ist – der Norm nach – bei den Makassar zwischen unverheirateten Paaren nicht möglich.

Eine andere, ebenfalls auf *singai* aufbauende Form ehelicher Liebe ist *sikatutui* (Stamm: *tutu* = Herz). Dieser Begriff lässt sich als „einander achtende, einander respektierende Liebe“ umschreiben, die jedoch kein gegenseitiges Verstehen, kein tief umeinander besorgt sein impliziert. Der Unterschied zwischen *sikarimangi* und *sikatutui* ergibt sich aus den jeweils assoziierten Emotionen: bei Trennung der Partner evoziert *sikarimangi* Sehnsucht (*nakku*), innere Unruhe, Sorge, ein schlechtes „Atemgefühl“ (*kodi pa'mai*); *sikatutui* führt dagegen bei Trennung nicht oder nur in geringer Intensität zu diesen Gefühlen. Die Partner, die *sikatutui* füreinander empfinden sind nicht so eng aufeinander bezogen, sie schätzen, aber brauchen einander nicht. *Sikatutui* impliziert eine gewisse emotionale Distanz und ist daher das emotionale Ideal für Partner in polygynen Ehen.

Eine weitere, sehr starke Form der Liebe, die allerdings nicht auf den rein ehelichen Kontext beschränkt ist, sondern auch gegenüber den eigenen Kindern, Geschwistern, Ehepartnern und Freunden empfunden wird, stellt *amaling-maling* dar. Mit diesem Terminus wird eine Form tiefer Zuneigung, inniger Verbundenheit bezeichnet. Dieses Gefühl setzt *sikarimangi* voraus, ist quasi dessen Weiterentwicklung und manifestiert sich stets in Taten. *Amaling-maling* impliziert, dass man die jeweilige andere Person immer in Gedanken hat und somit auch einen großen Teil seiner alltäglichen Handlungen auf diese Person ausrichtet, sei es, indem man ihr etwas mitbringt oder in anderer Form Freude zu machen trachtet bzw. alles zu vermeiden sucht, das dieser missliebige sein könnte. Vor allem aber stellt *amaling-maling* eine starke Form des Mitleidens und Mitfühlens dar, die zum Handeln zwingt, wenn die geliebten Personen in Schwierigkeiten sind oder großen Kummer erleiden. *Amaling-maling* gilt als die intensivste, innigste Form der Zuneigung/Liebe. Bei Trennung der Partner führt dies immer zu starken Gefühlen der Sehnsucht, zu Missbefinden, innerer Unruhe, zu einem „schlechten Geschmack“ aller Belange des Lebens. Der Verlust/Tod des anderen hat *kuring-kuring* zur Konsequenz, eine auszehrende Form der Trauer-Sehnsucht, die zu sozialem Rückzug, Depression Erkrankung, Ab-

magerung führt und meist sehr lange anhält.⁴ In polygynen Konstellationen führt eine *amaling-maling* Beziehung zwischen dem Mann und einer seiner Frauen immer dann zu erheblichen Problemen, wenn auch eine seiner anderen Frauen mehr für ihn empfindet als *sikatutui*. Streit und Eifersuchtsdramen sind die Folge.⁵ *Amaling-maling* in Ehebeziehungen ist keineswegs die Regel, es ist eher selten und gehört auch nicht zum typischen Erwartungshorizont für die Ehe.

Die stabilsten Ehen gründen sich auf *sikatutui* heißt es; also auf einander achtende, respektierende Zuneigung. Hier wird deutlich, dass der soziale Erwartungshorizont in Bezug auf das emotionale Verhältnis von Ehepartnern ein anderer ist, als wir ihn in unserer gegenwärtigen Gesellschaft mit ihrer starken Fokussierung auf die romantische Liebe entwerfen: Die Partner erwarten nicht permanente gegenseitige Beglückung und unausgesetzte leidenschaftliche Verzückung voneinander, sondern primär Partnerschaftlichkeit. Intensive emotionale Bezogenheit aufeinander gilt nicht als Grundvoraussetzung für positive eheliche Beziehungen. Hier spielt mit Sicherheit auch eine große Rolle, dass Männer und Frauen im Alltag weitestgehend voneinander getrennt agieren. Sie bewegen sich in unterschiedlichen Sphären und Räumen.

Fassen wir zusammen: In der makassarischen Sprache gibt es eine Vielzahl von Liebesbegriffen, die in Abhängigkeit von den jeweiligen sozialen Relationen und assoziierten Emotionen unterschiedliche Liebesformen oder Konnotationen anzeigen. Die emotionale Dimension der Sorge, des Mit- und Einfühlens bildet den zentralen Indikator der Liebe. Dies gilt für alle Arten sozialer Beziehungen, nicht nur für die hier vorwiegend betrachteten heterosexuellen Bindungen. Lust und Sexualität kommt in den makassarischen Konzepten der „heterosexuellen Liebe“ keine wesentliche Bedeutung zu. D. h. in keiner Weise, dass sexuelle Lust geleugnet, verteufelt oder abgewertet wird. Sie spielt lediglich keine Rolle in den indigenen Liebesdefinitionen. Sexuelles Verlangen wird als ein menschliches Grundbedürfnis gesehen und gleichgesetzt mit dem Verlangen nach Wasser, Nahrung, Schlaf usw. Es gibt keine „Kultivierung“ der Erotik.

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie es um die „romantische Anziehung“ oder „Verliebtheit“ in dieser Gesellschaft bestellt ist? Es gibt in der Tat kein exponiertes „Verliebtheitsmodell“. Dies erscheint durchaus folgerichtig in einer Kultur, in der Ehen – zumindest idealiter – arrangiert

4 Um Personen, die *kuring-kuring* empfinden macht sich die Gemeinschaft in der Regel große Sorgen. Sie gelten als extrem gefährdet, man lässt sie nie allein.

5 Vgl Jankowiak in diesem Band, der Ähnliches über die polygynen Ehebeziehungen der Mormonen in den USA berichtet.

und nicht auf Basis persönlicher Zuneigung geschlossen werden. Die „Kultivierung“ eines „Verliebtheitsmodells“, wie es etwa für unsere gegenwärtige Gesellschaft kennzeichnend ist, wäre in diesem kulturellen Kontext quasi kontraproduktiv.⁶ Interessanterweise weisen die Makassar jedoch eine Krankheitskonzeption auf, deren Symptome auffällig den Kennzeichen gleichen, die für „Verliebtheit“ in unserem Sinne als typisch gelten, also intensive gedankliche Bezogenheit auf die andere Person, Idealisierung derselben, Euphorie, Unruhe, Hyperaktivität (die berühmten „Schmetterlinge im Bauch“), Schlaflosigkeit, Relativierung aller anderen Aspekte des sozialen Lebens als unwichtig etc. Diese als *garring lolo* bezeichnete Krankheit trifft bevorzugt junge Menschen beiderlei Geschlechtes. Sie gilt als gefährlich und unbedingt therapiebedürftig. Auf heranwachsende Mädchen und junge Männer gilt es daher besonders zu achten, weil diese tückische Krankheit in den meisten Fällen zu unüberlegten Fluchthochzeiten führt. Gegen den Willen der Familien durch heimliche Flucht geschlossene Ehen gelten als grundsätzlich gefährdet, instabil und zukunftslos (vgl. Röttger-Rössler 2002).

Das Erfahrungsphänomen des intensiven Angezogeneins durch eine bestimmte andere Person, das von Körper und Geist gleichermaßen Besitz ergreift und den Betroffenen kaum noch kognitive und emotionale Kapazitäten für andere Belange des alltäglichen sozialen Lebens zu lassen scheint, wird also in der makassarischen Gesellschaft durchaus wahrgenommen und mit Bedeutung versehen. Es wird jedoch nicht als positiver und erstrebenswerter emotionaler Zustand gewertet, sondern pathologisiert als eine geistig-körperliche Erkrankung, die ein sozial-zerstörerisches Potential besitzt und familiäre Strukturen und Harmonien gefährden kann.

Liebe wird im makassarischen Kontext also primär mit Fürsorge/Empathie/Mitleid assoziiert. Die Komponenten romantischer Anziehung und sexueller Lust und die mit ihnen assoziierten emotionalen Facetten individuellen Glücks, selbstbezogenen Wohlbefindens treten in den dominanten Liebesideologien in den Hintergrund. Sie werden nicht als entscheidende Parameter der Liebe im Sinne positiver emotionaler Bindung gewertet.

Dies stellt allerdings keine Besonderheit des Makassarischen dar, sondern ist für die indonesischen Kulturen insgesamt charakteristisch. Aber auch in anderen Kulturen des südostasiatischen bzw. indopazifischen Raumes steht Fürsorglichkeit im Mittelpunkt, bildet sich enge emotionale Verbundenheit im Grad der Sorge, des Mitgefühls ab, während Lust oder Sexualität keine Bedeutung in den dominanten Liebeskonzeptionen zukommt und „Ver-

6 Zum Phänomen der romantischen Liebe und Verliebtheit im interkulturellen Vergleich siehe Jankowiak 1995; Jankowiak u. Fischer 1992, vgl. auch Trommsdorff 1991.

liebtheit“ nicht kultiviert wird. Gezeigt haben dies u. a. die Arbeiten von Bradd Shore (1981; 1996), Eleonore Mageo (1991) und Eleanor Gerber (1975, 1985) über Samoa oder die Monographie von Catherine Lutz (1988) über die Ifaluk, die Bewohner eines gleichnamigen mikronesischen Atolls.

Fago, so der entsprechende Ifaluk Terminus, der zur Bezeichnung positiver affektiver Bindungen zwischen Personen verwandt wird, lässt sich gemäß Lutz nur unter zu Hilfenahme der Begriffe „compassion, sadness, love“ übersetzen und umschreiben.⁷ Der Begriff *Fago* wird von den Ifaluk in Kontexten verwandt, in denen wir entweder von Mitgefühl/Mitleid, von Traurigkeit/Trauer oder von Liebe sprechen würden, um unsere Gefühle auszudrücken. Die Ifaluk unterscheiden hier nicht. *Fago* ist ein Amalgam aus diesen Komposita. Die primären Verwendungskontexte von *fago* beziehen sich auf Situationen, in denen eine Person in irgendeiner Form hilfsbedürftig ist und der Unterstützung bedarf, also Mitgefühl, Mitleid in anderen hervorruft.

- „Ich *fago* ihn/sie“ sagt man also in Bezug auf jemanden, der gerade in Schwierigkeiten ist oder leidet und dem man sich zu helfen anschickt.
- „Ich *fago* ihn/sie“ sagt man aber auch, wenn man traurig ist oder trauert, da man von einer nahe stehenden Person getrennt ist oder diese durch Tod verloren hat.
- „Ich *fago* ihn/sie“ sagt man ebenfalls, um dritten gegenüber die Stärke einer bestimmten Beziehung auszudrücken, also äquivalent zu unserem „ich liebe sie/ihn“ oder „ich habe ihn/sie sehr gern, sehr lieb“. Auch in der direkten Anrede verwendet man *fago*, um einer Person gegenüber die für sie empfundene Zuneigung auszudrücken.

Die Fähigkeit *fago* zu empfinden wird von den Ifaluk als zentrales Merkmal erwachsener, sozial reifer Menschen angesehen. *Fago* entwickelt sich im Verlauf des Lebens. Es wird gesagt, dass Kinder *fago* frühestens mit sieben, acht Jahren empfinden können, in dem Alter in welchem sich – den Ifaluk-Theorien gemäß – soziale Intelligenz entwickelt und die Sprachkompetenzen weit ausgebildet sind.⁸ *Fago* kann sich also erst herausbilden, wenn Kinder in der Lage sind die Komplexität sozialen Lebens zu begreifen (Lutz 1988, S. 140 f). Es setzt höhere kognitive Fähigkeiten voraus. Hier zeigt sich eine auffällige Parallele zu den makassarischen Konzeptionen, denen zufolge

7 Lutz (1988, S. 145) weist daraufhin, dass *fago* nicht zur Bezeichnung romantischer Beziehungen verwandt wird. Die Gefühle, die Ifaluk in Bezug auf ihre „boy- and girlfriends“ empfinden, werden als Formen von „happiness/excitement (ker)“ kategorisiert und als potentiell gefährliche, sozial disruptive Emotionen angesehen.

8 Lutz (1988, S. 140) zitiert in diesem Zusammenhang eine ihrer Informantinnen: „When children understand the meaning of talk, then they know to *fago*.“

Kinder auch erst ab ca. sieben Jahren *rimang* fühlen können, das ebenfalls die kognitive Fähigkeit zur sozialen Perspektivübernahme, zum Einfühlen in andere und zum gezielten Planen des eigenen Verhaltens (und damit auch der eigenen Gefühlsregulation) erfordert. Die Ethnotheorien beider Gesellschaften enthalten ein implizites „entwicklungspsychologisches“ Modell, das bestimmte emotionale Kapazitäten mit verschiedenen Lebensaltern korreliert. Die Fähigkeit zu lieben ist also gemäß den Vorstellungen der Ifaluk und Makassar von der Empathiefähigkeit der Individuen abhängig.⁹ Lieben setzt voraus, sich in andere hineinzudenken und mit ihnen fühlen zu können. Lieben erfordert soziale Intelligenz.

Die Reihe der Liebeskonzeptionen, in denen die Aspekte der Empathie und (Für-)Sorge im Mittelpunkt stehen, ließe sich noch für etliche Kulturen des südostasiatischen und indopazifischen Raumes fortführen. Gemeinsam ist diesen Gesellschaften, bei allen Unterschieden in politischen, wirtschaftlichen und religiösen Bereichen, eine Dominanz verwandtschaftlicher Organisationsformen. Den Familienverbänden kommt zentrale Bedeutung zu, das individuelle Leben spielt sich primär in großfamiliären Strukturen ab. Die den jeweiligen indigenen Liebeskonzepten zugrunde liegende prototypische Sozialbeziehung ist folglich nicht die intime Zweierbeziehung, das singuläre, romantisch aufeinander bezogene Paar, sondern der großfamiliäre Kontext, d. h. die eng aufeinander bezogene Verwandtengruppe, die mehrere Generationen umfasst. Nicht die individuelle Autonomie wird in diesen so genannten „sozio-zentrischen“ Gesellschaften betont, sondern die Abhängigkeit und Eingebundenheit des Einzelnen in soziale Netze und Verpflichtungen. Die pro-soziale Verhaltensweisen motivierenden emotionalen Komponenten der Sorge, der Einfühlung, des Mitleids bilden die zentralen Parameter der Liebe; die in unseren gegenwärtigen westeuropäischen, anglo-amerikanischen „Ethnotheorien“ so stark betonte romantisch-erotische Anziehung wird nicht zu einem positiven Liebeskonzept ausformuliert, sondern pathologisiert oder gar nicht in explizite kulturelle Kategorien gegossen. Als prototypische Gefühle (im Sinne von Körperempfindungen) der Liebe gelten diejenigen, die mit den emotionalen Sphären der Sorge, des Mitgefühls einhergehen und nicht diejenigen, die aus romantisch-erotischen Bezügen erwachsen.

Dies hört sich nach einer sehr gefälligen Erklärung an: Die modernen individual-orientierten Gesellschaften betonen in ihren dominanten Liebesmodellen das individuelle Glück, das egoistische Wohlbefinden, während die

9 Siehe diesbezüglich auch die Ausführungen zur „theory of mind“ von Scheiner in diesem Band.

„vormodernen“, verwandtschaftlich organisierten, sozio-zentrischen Gesellschaften auf fernen Südsee-Inseln die fürsorgliche, altruistische Liebe akzentuieren. Bevor wir diesem vor allem in der kulturpsychologischen Forschung (Hofstede 1980, Trommsdorff 1991) favorisierten Modell voreilig zustimmen, begeben wir uns noch auf eine weitere Reise im Pazifik und zwar zu den polynesischen Cook Islands, wo die Dinge etwas anders zu liegen scheinen. Denn hier stehen den ethnografischen Berichten zufolge Lust und Sexualität hoch im Kurs, während die emotionalen Bindungsaspekte der Fürsorglichkeit/des Mitgefühls sowie der romantischen Anziehung dagegen unterentwickelt bzw. „hypokognisiert“ zu sein scheinen.

So beschrieb der Ethnologe Donald Marshall (1962, 1971) in seiner Studie über das sexuelle Verhalten auf Mangaia, einer der 15 Cook Inseln, die heterosexuellen Beziehungen als primär durch Sexualität definiert. Kopulation, so formuliert er, sei das Hauptinteresse der Mangaian beider Geschlechter, es gäbe keinen Kontakt zwischen den Geschlechtern, kein Rendezvous, kein gegenseitiges Scherzen und Necken, das nicht unmittelbar zur sexuellen Vereinigung führen würde (1971, S. 44, 117). Dieser starken Betonung der sexuellen Komponente steht laut Marshall ein Mangel an anderen Bindungsqualitäten wie Fürsorglichkeit oder exklusiver, romantischer Liebe gegenüber. Er charakterisiert die Mangaian als generell emotional unterentwickelt, es fehle ihnen die Fähigkeit starke Emotionen und tiefe Gefühlsbindungen zu entwickeln. Die freie Sexualität und das augenscheinliche Fehlen ausformulierter kultureller Ideologien fürsorglicher und romantischer Liebe haben – den vermutlich etwas pruden – Marshall veranlasst, die Mangaian als ein Volk „sexbesessener emotionaler Autisten“ zu porträtieren.¹⁰ Dieses Bild der Mangaian – das zu dem Image des hyperlibidinösen Polynesiens passt, welches bereits durch Margaret Mead (1928) entworfen und durch weitere Polynesienspezialisten (Russell 1961; Suggs 1962; Marshall 1961, 1971; Danielsson 1986) tradiert wurde – ist durch eine Wiederholungsstudie von Helen Harris 1986 korrigiert worden. Zwar bescheinigt auch Harris den Mangaian eine, salopp ausgedrückt, unverkrampfte und heitere Sexualität, vor allem in der Jugend und im jungen Erwachsenenalter. Auch bestätigt

10 Ähnlich wird auch den kanadischen Inuit (Eskimos) aufgrund ihres traditionell institutionalisierten Frauentausches und der grundsätzlichen sozialen Akzeptanz von außerehelichen sexuellen Beziehungen, die Fähigkeit zu engen emotionalen Bindungen zwischen Mann und Frau abgesprochen (Lubart 1970; Burch 1970, Heinrich 1972, vgl. Jenness 1991). Nach westlichem Verständnis schließen sich „freizügige Sexualität mit wechselnden Partnern“ und enge emotionale Paarbindungen aus. Aufgrund dieses impliziten eurozentrischen Vorverständnisses haben etliche Ethnologen ihren Blick gar nicht erst auf das tatsächliche Bindungsverhalten und die entsprechende Emotionalität gerichtet, sondern den Inuit von vornherein mangelnde emotionale Bindungsfähigkeit unterstellt. Ein differenzierteres Bild geben Stern u. Condon 1995.

sie – auf der Ebene der kulturellen Modelle – das Fehlen eines expliziten Konzeptes der romantischen Anziehung sowie der fürsorglichen Liebe. Sie konnte aber zeigen, dass in der sozialen Praxis tiefe, exklusive Paarbindungen keineswegs eine Seltenheit sind und dass Mंगाian die emotionale Qualität dieser Bindungen, d. h. ihr subjektives Erleben derselben, in einer Art und Weise beschreiben, die westeuropäischen/anglo-amerikanischen Schilderungen „romantischer Liebe“ auffällig ähneln und die Punkt für Punkt den Kriterien entsprechen, die in der psychologischen Literatur (z. B. Tennov 1979, Hatfield 1988; Hatfield u. Sprecher 1986; Hendrick u. Hendrick 1992; Buss 1988 u. a.) als Kennzeichen der romantischen Liebe aufgestellt worden sind. Zu nennen wären hier emotionale und sexuelle Exklusivität, emotionale Abhängigkeit sowie intensive gedankliche Bezogenheit auf den anderen etc.¹¹ Ebenso fand Harris im sozialen Verhalten und den subjektiven Erfahrungsberichten der Mंगाian auch ausgeprägte Kennzeichen der fürsorglichen Liebe (Harris 1995, S. 109-121). Die gesellschaftlichen Strukturen auf den Cook Islands lassen sich jedoch ebenfalls als sozio-zentrisch kategorisieren, auch hier bilden verwandtschaftliche Gruppen die zentralen Sozialeinheiten, leben die Geschlechter im Alltag separiert voneinander und werden Eheschließungen weitestgehend durch die Familien arrangiert (Harris 1995, S. 109).

Die Mंगाian Befunde stehen daher quer zu dem skizzierten eingängigen Erklärungsmodell, das die Betonung „fürsorgliche Liebe“ als quasi logische Konsequenz sozio-zentrischer Gesellschaften ansieht und das Fehlen exponierter „Verliebtheitsmodelle“ als folgerichtige Konsequenz in Gesellschaften, in denen Ehen primär auf ökonomischem und verwandtschaftspolitischen Kalkül basieren.

Eine einleuchtende Erklärung, warum es bei den Mंगाian scheinbar anders ist und welche übergreifenden sozio-kulturellen Faktoren hierfür verantwortlich sind, kann ich nicht anbieten. Dazu ist die Datenlage zu dünn. Es fehlen insgesamt fundierte Ethnografien zum Thema Liebe und die wenigen, die es gibt, lassen eigentlich keine sauberen interkulturellen Vergleiche zu. Dies liegt hauptsächlich daran, dass die meisten entsprechenden Studien mit äußerst vagen, häufig nicht näher definierten Liebesbegriffen operieren, die in der Regel Mischungen aus den jeweiligen Ethnokonzeptionen sowie den persönlichen Vorannahmen der einzelnen Forscher zu sein scheinen. Doch obwohl es bezüglich der Mंगाian noch deutlichen Forschungsbedarf gibt, erschien es mir sinnvoll dieses Beispiel hier aufzu-

11 Näheres zu den maßgebenden, empirisch fundierten Untersuchungen von Dorothee Tennov 1979 über die Kennzeichen romantischer Liebe siehe auch Freund/Keil in diesem Band.

führen, zum einen, weil es eben quer steht und gängige Erklärungsschemata relativiert, zum anderen, weil es aufzeigt, dass zwischen kulturellen Ideologien und sozialer Realität eine große Diskrepanz herrschen kann und es zu verzerrten Bildern führt, wenn nur die ausformulierten semantischen Wissens- und Überzeugungssysteme einer Kultur betrachtet werden und nicht das Erfahrungswissen, das sich in der alltäglichen Lebenspraxis offenbart, mit herangezogen wird. So würde ja auch niemand von uns in Abrede stellen, dass Mitgefühl, Empathie und (Für-)Sorge auch für uns als Mitglieder „moderner, individualorientierter Gesellschaften“ zentrale Erfahrungsdimensionen der Liebe sind. Je inniger wir jemandem verbunden sind, je näher uns jemand steht, umso intensiver fühlen, leiden wir mit diesem. Und auch das lässt sich mit einer wunderbaren Passage aus Milan Kunderas bereits zitiertem Roman illustrieren: Der Protagonist des Romans, Tomas, erkennt seine Liebe zu Teresa in verschiedenen Kontexten immer wieder an der Intensität seines Mitgefühls, das er in diesem Ausmaß keinem sonstigen Menschen und erst recht keiner anderen Frau entgegenbringt: „(...) er fühlte, wie ihr zumute war, als sie den Abschiedsbrief schrieb; er fühlte wie ihre Hände zitterten, er sah, wie sie mit der einen Hand den großen Koffer schleppte...; er stellte sich vor, wie sie die Prager Wohnung aufschloss, und spürte in seinem eigenen Herzen, wie Verlassenheit und Einsamkeit ihr ins Gesicht wehten, als sie die Tür öffnete. (...) All die eisernen Tonnen der russischen Panzer waren nichts, gemessen an dieser Schwere. Es gibt nichts Schwereres als Mitgefühl. Selbst der eigene Schmerz ist nicht so schwer wie der Schmerz, den man mit einem anderen, für einen anderen, anstelle eines anderen fühlt, der sich durch die Vorstellungskraft vervielfältigt, in hundertfachem Echo verlängert“ (2004, S. 33).

Die aufgeführten ethnografischen sowie literarischen Beispiele deuten an, dass es auf der Ebene des emotionalen Erlebens, der unmittelbaren (Körper)Erfahrungen scheinbar große Ähnlichkeiten über die Kulturen hinweg gibt, auch wenn die dominanten kulturellen Diskurse jeweils andere Komponenten der Liebe in den Mittelpunkt stellen. Wie geht man nun mit diesen offensichtlichen Ähnlichkeiten und ebenso offensichtlichen Unterschieden zwischen den Kulturen um? Eine mögliche Antwort könnte lauten, dass die unterschiedlichen kulturellen Liebesmodelle auf unterschiedlichen Aspekten der „Natur der Liebe“, d. h. des phylogenetisch angelegten menschlichen Paarungs- und Bindungsverhaltens aufbauen.

Zur Natur der Liebe

In der Neurobiologie, evolutionären Psychologie und physiologischen Anthropologie wird die Auffassung vertreten, dass dem Phänomen „Liebe“ drei voneinander verschiedene, aber eng miteinander verflochtene Bindungssysteme zugrunde liegen, nämlich (sexuelle) Lust, romantische Anziehung („Verliebtheit“) und Verbundenheit. Diese drei unterschiedlichen Bindungsformen scheinen über unterschiedliche Leitungsbahnen im Gehirn zu laufen, bzw. eindeutige neuronale Korrelate aufzuweisen. Sie lassen sich Helen Fisher (2005) zufolge als unterschiedliche neuronale Schaltkreise auffassen, die mit spezifischen bio-chemischen Prozessen verknüpft sind (siehe auch Walter in diesem Band).

Die bei Männern sowie Frauen u. a. eng mit dem Hormon Testosteron verknüpfte sexuelle Lust entwickelte sich evolutionär hauptsächlich, um Individuen zu motivieren, sich mit irgendeinem passenden Partner der eigenen Art sexuell zu vereinigen und somit die Fortpflanzung zu sichern.

Das biochemische System der „romantischen Anziehung“, also der exklusiven und intensiven Paarbeziehung entwickelte sich aus evolutionsbiologischer Perspektive damit „Männer und Frauen ihre Paarungsenergien auf ein bevorzugtes Individuum richteten und dadurch wertvolle Paarungszeit und -energie sparten.“ (Fisher 2005, S. 98) Dieses System ist an ein hohes Niveau von Dopamin und Noradrenalin sowie an einen niedrigen Spiegel von Serotonin im Gehirn gebunden. Dopamin führt zu konzentrierter Aufmerksamkeit und zielgerichtetem Verhalten. Verliebte richten ja bekanntlich ihre ganze Aufmerksamkeit auf die geliebte Person und vergessen alles andere um sich herum. Auch andere für die Verliebtheit typische Symptome wie Herzklopfen, Zittern, beschleunigte Atmung, Hyperaktivität, Euphorie, Schlaflosigkeit und Appetitmangel hängen mit den erhöhten Dopamin- und NoradrenalinKonzentrationen zusammen. Ein niedriger Serotoninspiegel ist dagegen bei zwanghaften Verhaltensweisen im Spiel. Die Unfähigkeit von Verliebten an etwas anderes zu denken als an die geliebte Person ließe sich als zwanghafte Objektfixierung verstehen, die mit dem niedrigen Serotoninspiegel in Zusammenhang steht. Verliebte sind also temporäre Zwangsneurotiker! (Marazetti et al.1999; Fisher 2005, S. 71).

Vor diesem Hintergrund bekommt die Tatsache, dass in etlichen Kulturen rund um den Globus „Verliebtheit“ – ähnlich wie bei den Makassar – als Krankheit oder magisch verursachte Besessenheit betrachtet wird, eine

ganz andere Bedeutung. Vielleicht sind diese kulturellen Modelle die im neurobiologischen Sinn realistischeren Interpretationen der „Verliebtheit“.¹²

Das dritte phylogenetisch angelegte, neuronale „Liebessystem“ ist das der Bindung (siehe Erk in diesem Band). Beim Menschen ist das Bindungssystem mit Gefühlen der Sicherheit, der Ruhe, des sozialen Behagens und pro-sozialen, fürsorglichen, einander stützenden und helfenden Verhaltensweisen gekoppelt. In der entsprechenden Chemie der Gefühle spielen anscheinend die Neuropeptide Oxytocin und Vasopressin eine bedeutende Rolle, die in der Literatur deshalb auch häufig als Bindungsmoleküle bezeichnet und mit so sprechenden Begriffen wie „Kuschelhormon“ oder „hormoneller Superkleber“ (Oxytocin) respektive „Treuehormon“ oder „Monogamiamolekül“ (Vasopressin) belegt werden (s. Walter 2004, S. 98 f).¹³ Der evolutionäre Sinn dieses Bindungssystems und seiner Chemie wird damit erklärt, dass es Individuen motiviert positive soziale Verhaltensweisen auszubilden, Energien und Ressourcen in die Aufzucht des Nachwuchses und die Stabilität der dafür erforderlichen sozialen Beziehungen zu investieren (Fisher 2005, S. 98, 114; Freund/Keil in diesem Band). Dies können monogame Zweierbeziehungen sein, müssen es aber nicht. In etlichen Gesellschaften ist nicht ein monogames Elternpaar die entscheidende „Brutpflegeeinheit“, sondern ein größerer Sozialverband, z. B. die Großfamilie, innerhalb dessen die einzelnen Paarbeziehungen eine für die Aufzucht des Nachwuchses nur untergeordnete Rolle spielen.

Eine für das Bindungsverhalten zentrale emotionale Kapazität stellt das Einfühlungsvermögen, die Empathie dar, also jene Fähigkeit sich in andere Individuen hineinzuversetzen, ihre Perspektive zu übernehmen und ihre Gefühle nachzuvollziehen oder mitzuempfinden. Die Fähigkeit sich in andere hineinzuversetzen muss nicht notwendigerweise pro-soziale Verhaltensweisen generieren, sie kann auch egozentrischen Zielen dienen, dennoch bildet sie die Grundvoraussetzung für pro-soziales Verhalten und Bindung.

12 So sagen z. B. die Taita in Kenya, dass es jenseits der rein sexuellen Anziehung noch zwei Liebesformen gebe, eine krankhafte, die sich als unwiderstehliche Sehnsucht, als suchartige Bezogenheit auf eine bestimmte andere Person manifestiert und das ganze Denken und Handeln des „Liebeskranken“ einnimmt und eine „gesunde“ Form der Liebe, die sich als tiefe, dauerhafte Zuneigung zweier Partner zueinander darstellt und sich erst im Verlaufe gemeinsam verlebter Zeit entwickelt (Bell 1995). Auch in Sri Lanka wird das emotionale Phänomen, das wir als „Verliebtheit“ bezeichnen und als äußerst positiven Zustand bewerten als „Verrücktheit“, als Geisteskrankheit eingestuft (vgl. de Munck 1988, S. 294). Ähnlich verhält es sich in Japan, siehe z. B. Simmons/Vom Kolke/Shimizu 1986

13 Hauptsächlich im Tierversuch wurde festgestellt, dass Vasopressin mit monogamen, längerfristigen Paarbindungen einhergeht, während Oxytocin entscheidenden Einfluss im Brutpflegeverhalten hat, siehe Scheiner in diesem Band.

Dementsprechend ist sie phylogenetisch verankert und mit spezifischen neuroanatomischen und biochemischen Strukturen verknüpft (Gallese 2000, 2001; Preston u. de Waal 2002; Schulkin 2000; Zahn-Waxler u. a. 1992). Mitleid, d. h. die Fähigkeit mit anderen, in schwierigen oder leidvollen Situationen befangenen Individuen zu fühlen, löst dagegen nahezu immer helfende, unterstützende oder tröstende Verhaltensweisen aus und stellt somit eine Empathieform dar, die soziale Bindungen in besonderer Weise stärkt und festigt.

Diese drei „Schaltkreise der Liebe“ variieren in ihrem Zusammenspiel, in Häufigkeit und Dauer nicht nur von Individuum zu Individuum sowie im Verlaufe des menschlichen Lebenszyklus, sondern auch in ihrer kulturellen sowie sozialspezifischen Ausprägung.

Bei der empirischen Annäherung an das Phänomen „Liebe“ könnte es fruchtbar sein, von den drei beschriebenen, biologisch angelegten Bindungssystemen auszugehen und zu untersuchen wie diese in einzelnen Kulturen jeweils ausgestaltet und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es gilt also, die Komponenten der menschlichen Bindungsempfindlichkeit – die fürsorglichen, romantischen und sexuellen – nicht isoliert voneinander, sondern immer in ihrem Verhältnis zueinander zu sehen und zu untersuchen, welcher soziale und kommunikative Raum ihnen jeweils zukommt.

Dies würde zu systematischeren und präziseren sowie interkulturell besser vergleichbaren Studien des Phänomens Liebe führen, als sie bisher vorliegen. Und es ist keineswegs nur die Ethnologie, die bislang die Bindungsempfindungen isoliert voneinander betrachtet hat. Das gleiche gilt für die Psychologie, die Aspekte der Sorge, Fürsorge und Verbundenheit bisher nahezu ausschließlich im Kontext von Eltern-Kind-Beziehungen diskutiert. Ich halte es für wenig sinnvoll „Liebe“ weiterhin wie eine distinkte Emotion zu behandeln. M. E. sollte „Liebe“ in einem erweiterten Sinne als das emotionale Erleben enger positiver sozialer Bindungen verstanden werden. Mit solch einem erweiterten Verständnis tritt sie als ein komplexes, dynamisches System hervor, das Verbundenheit, Fürsorge, romantische Anziehung, Sexualität und Lust gleichermaßen umfasst. Die mit diesen jeweiligen – biologisch angelegten – Subsystemen verbundenen emotionalen Dimensionen (Empathie/Mitgefühl/Sorge sowie Wohlbefinden/Lust/Freude) werden von Kultur zu Kultur unterschiedlich semantisiert und akzentuiert, aber scheinbar dennoch quer durch die Kulturen als Wahrnehmungsdimensionen der Liebe erfahren.

Halte ich jetzt hier ein Plädoyer für die Universalität der Gefühle?

Dies führt nun abschließend zur der eingangs aufgeworfenen Frage, inwieweit kulturelle Emotionsschemata die Macht haben, das subjektive emotionale Erleben zu prägen.

Schlussfolgerungen

Kulturelle Emotionsmodelle stellen Gefühlsregeln dar. Sie schreiben vor, was ein Mensch in einer bestimmten Situation gegenüber wem, wie zu empfinden hat oder auch nicht. Sie geben Parameter vor, mit denen ein Mensch Empfindungen als distinkte Emotionen wahrnehmen, einordnen, interpretieren und sich selbst sowie anderen erklären kann. Sie stehen jedoch nicht isoliert, sondern sind Bestandteile komplexer Bedeutungsnetzwerke. D. h., sie sind auf vielfältige Weise mit den jeweiligen kulturellen Überzeugungssystemen, den Norm- und Wertkomplexen, den Glaubens- und Moralvorstellungen verknüpft, die allen Aspekten des Lebens – auch der Emotionalität – soziale Wertigkeiten zuschreiben. Durch diese enge Verkoppelung mit den kulturellen Wertsetzungen und Moralkodizes nehmen kulturelle Emotionsmodelle unmittelbar Einfluss auf das emotionale Erleben, in dem sie bestimmte emotionale Sphären mit positiven, andere wiederum mit negativen Wertungen versehen. Die abendländische Sexualgeschichte ist hierfür ein gutes Beispiel. In Zeiten, in denen die Sexualität verteufelt wurde, war den wenigsten ein freimütig lustvolles Erleben erotischer Wonnen möglich – genauso, wie viele sich heute für abnorm, für krank und therapiebedürftig halten, wenn ihr sexuelles Interesse nachlässt. (Es ist sozial normiert, wie oft sich sexuelles Verlangen bei einem gesunden Menschen einzustellen hat.) Oder, um noch ein anderes Beispiel aufzuführen: in einer Kultur, in der das Erleben und Zeigen von Wut in bestimmten Kontexten als angebracht, notwendig und äußerst positiv gilt, werden Individuen ihre Wut anders erleben und wahrnehmen, als dies Menschen möglich ist, die in Kulturen leben, welche Wut als grundsätzlich negativ evaluieren, denn hier werden in Wut geratene Personen zugleich mit ihrer Wut stets auch noch Gefühle des Versagens, der mangelnden Selbstkontrolle, des Verstoßes gegen soziale Normen prozessieren. Ebenso wird es einen bedeutenden Unterschied machen, ob Individuen die Charakteristika des neuronalen Systems der „romantischen Liebe/Anziehung“ als sozial positiv bewerteten emotionalen Zustand (Verliebtheit) oder als eine sie gefährdende Krankheit wahrnehmen. Durch ihre enge Vernetzung mit kulturellen Wert- und Moralkodizes erhalten Emotionsschemata ihr Potenzial das emotionale Erleben zu normieren, d. h., festzulegen welche subjektiven Erfahrungen gut oder schlecht,

krank oder gesund, normal oder abweichend sind. Die menschliche Emotionalität wird durch den Faktor Kultur sozusagen in doppelter Weise kodiert: Individuen nehmen zum einen nur das als distinkte Emotion wahr, wofür sie ein (kulturell/sozial vermitteltes) mentales Schema besitzen, zum anderen erleben sie diese kulturell markierten Emotionen stets noch in sozialen Wertebezügen als gut oder schlecht. Diesbezüglich ließe sich sozusagen von einer „sekundären Emotionalisierung“ der Emotionen sprechen.

Kulturelle Emotionsmodelle formen folglich Erwartungsstrukturen, die für Individuen dann problematisch werden, wenn sie ihnen nicht zu entsprechen glauben, wenn sie nicht fühlen, wie sie sollten oder wenn sie fühlen, was sie nicht fühlen sollten. Hier eröffnet sich ein Raum für m. E. bedeutende psychologische Fragestellungen, nämlich inwieweit durch die spezifischen Formen, in denen verschiedene Kulturen die Bindungsemotionen semantisieren und zueinander in Beziehung setzen, kulturspezifische psychische Spannungsfelder oder „Stressoren“ geschaffen werden, denen die Einzelnen ausgesetzt sind und mit denen sie umgehen müssen? Oder anders formuliert: Inwieweit korrelieren die unterschiedlichen kulturellen Gewichtungen der drei emotionalen Bindungssysteme mit bestimmten psycho-somatischen Prozessen? Doch diese Fragestellung führt weit über die Intention dieses Beitrages hinaus, der die Vielfalt kultureller Modellierungen der menschlichen Bindungsemotionen aufzeigen sowie einen Einblick in die Möglichkeiten der interdisziplinären Vernetzung im Bereich der Emotionsforschung geben wollte.

Literatur

- Bell, Jim (1995) Notions of Love and romance among the Taita of Kenya. In: W. Jankowiak (Hrsg.) *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York, Columbia University Press, S. 152-165.
- Burch, Ernest S., Jr. (1970) Marriage and Divorce Among the North Alaskan Eskimos. In: P. Bohannan (Hrsg.): *Divorce and After*, Garden City, N. Y., Doubleday, S. 152-181.
- Buss, David (1988) Love Acts: The Evolutionary Biology of Love. In: R. Sternberg & M. Barnes (Hrsg.) *The Psychology of Love*. New Haven, Yale University Press, S. 100-118.
- Danielsson, Bengt (1986) *Love in the South Sea*. Honolulu, Mutual.
- Deighton, Russell M. & Harald Traue (2004) Emotion und Kultur im Spiegel emotionalen Wissens. In: A. Stephan & H. Walter (Hrsg.) *Natur und Theorie der Emotion*. Paderborn, mentis, S. 240-261.

- De Munck, Victor C. (1998) Lust, Love and Arranged Marriages in Sri Lanka. In: V. C. de Munck (Hrsg.) *Romantic Love and Sexual Behavior. Perspectives from the Social Sciences*. Westport, CT, Praeger, S. 285-300.
- Fisher, Helen (2005). *Warum wir lieben. Die Chemie der Leidenschaft*. Düsseldorf, Walter.
- Gallese, Vittorio (2000) The acting subject. Towards the neural basis of social cognition. In: T. Metzinger (Hrsg.) *Neural correlates of consciousness. Empirical and conceptual questions*. MIT Press.
- Gallese, Vittorio (2001) The “Shared Manifold” hypothesis: From mirror neurons to empathy. *Journal of Consciousness Studies* 8, S. 33-50.
- Gerber, Eleanor R. (1975) *The Cultural Patterning of Emotions in Samoa*. San Diego, University of California.
- Gerber, Eleanor R. (1985) Rage and Obligation: Samoan Emotion in Conflict. In: G. M. White & J. Kirkpatrick (Hrsg.) *Person, Self and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*. Berkeley Los Angeles Oxford, University of California Press, S. 121–168.
- Harris, Helen (1995) Rethinking Heterosexual relationships in Polynesia: A Case Study of Manganian, Cook Island. In: W. Jankowiak (Hrsg.) *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York, Columbia University Press, S. 95-127.
- Hatfield, Elaine & Susan Sprecher (1986) Measuring passionate love in intimate relationships. *Journal of Adolescence* 9, S. 383-410.
- Hatfield, Elaine (1988) Passionate and Companionate Love. In: R. Sternberg & M. Barnes (Hrsg.) *The Psychology of Love*. New Haven, Yale University Press, S. 191-217.
- Heinrich, Albert C. (1972): Divorce as an Alliance Mechanism Among Eskimos. In: D. L. Guemple (Hrsg.) *Alliance in Eskimo Society*. Seattle, University of Washington Press, S. 79-88.
- Hendrick, Susan & Clyde Hendrick (1992) *Romantic Love*. Newbury Park, Cal., Sage.
- Hofstede, Geert (1980) *Culture's Consequences. International differences in work-related values*. London, Sage.
- Jankowiak, William & Edward Fischer (1992) A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love. *Ethnology* 31(2), S. 149-155.
- Jankowiak, William (Hrsg.) (1995) *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York, Columbia University Press.
- Jenness, Stuart (Hrsg.) (1991) *Arctic Odyssey: The Diary of Diamond Jenness 1913-1916*. Hull, Quebec, Canadian Museum of Civilization.
- Kundera, Milan (2004) *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. München, Süddeutsche Zeitung/Bibliothek.
- Lubart, Joseph M. (1970) *Psychodynamic Problems of Adaptation: MacKenzie Delta Eskimos*. Ottawa, Department of Indian Affairs and Northern Development.

- Lutz, Catherine (1988) *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mageo, Eleonore (1991) Samoan moral discourse and the *Loto*. *American Anthropologist* 93(2), S. 405-420.
- Marazitti, Donatella et al. (1999) Alteration of the platelet serotonin transporter in romantic love. *Psychological Medicine* 29, S. 741-745.
- Marshall, Donald (1962) *Island of Passion*. London, George Allen and Unwin.
- Marshall, Donald (1971) Sexual Behavior on Mangaia. In: D. Marshall & R. Suggs, *Human Sexual Behavior*. New York, Basic Books, S. 103-162.
- Mead, Margaret (1928) *The Coming of Age in Samoa*. New York, Morrow Quill.
- Preston, Stephanie D. & Frans B. M. de Waal (2002) Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences* 25, S. 1-72.
- Röttger-Rössler, Birgitt (2002) Aspekte ethnologischer Emotionsforschung. *Zeitschrift für Ethnologie* 127, S. 147-162.
- Röttger-Rössler, Birgitt (2004) *Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Göttinger Studien zur Ethnologie Bd.12. Münster, LiT.
- Rumelhart, David E., James L. McClelland & the PDP Research Group (Hrsg.) (1986) *Parallel Distributed Processing: Exploration in the Microstructure of Cognition*, Vol. 1: Foundations. Cambridge, MA, MIT Press.
- Russell, Alexander (1961) *Aristocrats of the South Seas*. New York, Roy.
- Simmons, Carolyn H., A. Vom Kolke & Hideko Shimizu (1986) Attitudes toward romantic love among American, German, Japanese students. *Journal of Social Psychology* 126 (3), S. 327-336.
- Schulkin, Jay (2000) *Roots of social sensibility and neural function*. MIT Press.
- Shore, Bradd (1981) Sexuality and gender in Samoa: Conceptions and missed conceptions. In: S. Ortner & H. Whitehead (Hrsg.) *Sexual Meanings*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 192-215.
- Shore, Bradd (1996) *Culture in Mind. Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- Stern, Pamela R. & Richard G. Condon (1995) A Good Spouse is Hard to Find: Marriage, Spouse Exchange, and Infatuation Among the Copper Inuit. In: W. Jankowiak (Hrsg.) *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York, Columbia University Press, S. 196-218.
- Strauss, Claudia & Naomi Quinn (1997) *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Suggs, Robert (1962) *The Hidden Worlds of Polynesia*. New York, Harcourt, Brace, and World.
- Tennov, Dorothee (1979) *Love and Limerence: The Experience of Being in Love*. New York, Stein and Day.

- Trommsdorff, Gisela (1991) Sympathie und Partnerwahl. Enge Beziehungen aus interkultureller Sicht. In: M. Amelang, H.-J. Ahrens & H. W. Bierhoff (Hrsg.) *Partnerwahl und Partnerschaft. Formen und Grundlagen partnerschaftlicher Beziehungen*. Göttingen/Toronto, Hogrefe, S. 185-219.
- Zahn-Waxler, Carolyn et al. (1992) Development of Concern for Others. *Developmental Psychology* 28, S. 126-36.