

# Inzest und Exogamie <sup>1/</sup>

Lorenz G. Löffler

In Anbetracht der bisherigen Theorien und deren Diskussion erscheint es dienlich, zunächst eine Begriffsklärung vorzunehmen. Weitgehende Einigkeit besteht über das Konzept der Exogamie. Murdock umschreibt es (1949:18) als «Heiratsregel, die es einem Individuum verbietet, den Ehepartner aus der Lokal-, Verwandtschafts- oder Statusgruppe zu nehmen, der es selbst zugehört». Inzest hingegen wird entweder generell gesehen als (1) der Bruch von Exogamieregeln oder, von der Heiratsmöglichkeit abgelöst, verstanden als (2) der Bruch einer Regel, die den heterosexuellen Verkehr mit bestimmten Verwandten verbietet. Da sich unter diesen Verwandten insbesondere die primären Konsanguinalen (Eltern, Geschwister und Kinder) befinden, wird unter Inzest schließlich auch (3) der Sexualverkehr (oder die Ehe) mit diesen primären Konsanguinalen verstanden, gleichgültig, ob diese Beziehungen in der betreffenden Gesellschaft gestattet oder verboten sind. Abgesehen davon, dass die letztere Bestimmung universalistische Thesen impliziert, erweist sie sich von nur geringem Nutzen zur Erfassung der ethnographischen Realität. Sie findet sich daher vorwiegend bei Nicht-Ethnologen, Ausnahmen bilden Fortune (1932) und die «Notes and Queries» (1951). Bevorzugen wir hingegen sei es die erste, sei es die zweite Bestimmung von Inzest, so wird in jedem Falle ein soziokulturelles Verbot vorausgesetzt, das im Inzestfall gebrochen wird; sofern kein Verbot vorliegt, wäre mithin z. B. auch die Verbindung von Geschwistern nicht als inzestuös zu bezeichnen, sondern bestenfalls als Inzucht, bestenfalls deshalb, weil wir auf ethnologischer Basis nicht nachweisen können, dass es sich jeweils in der Tat um biotische Verwandte handelt. Unsere einzig durchgängig mögliche Bestimmung von Verwandtschaftsgraden ist die aufgrund sozialer Kriterien. Ich werde deshalb im Folgenden den Geschlechtsverkehr zwischen primären Konsanguinalen, sofern er *nicht* verboten ist, weder als Inzest noch als Inzucht, sondern eben als solchen bezeichnen. Da ferner kein Zweifel daran bestehen kann, dass die durch Heirats- und Geschlechtsverkehrsverbote definierten Personenkreise nicht kongruent sein müssen, werde ich die Exogamieregeln als Heiratsverbote trennen von den Inzestverboten als Verboten des Sexualverkehrs, mich dabei jedoch nicht auf den Kreis der als Verwandte ausgewiesenen oder klassifizierten Personen beschränken, sondern auch dann von einem Inzestverbot sprechen, wenn sich das Verbot auf den Verkehr mit

---

<sup>1/</sup> Quotation: Löffler, Lorenz G. 2002. In *Aussaaten, Ethnologische Schriften*, 341–60. Zürich, Switzerland: Argonaut-Verlag. Comment: See the list of publications for details. This paper and the list of publications are available as pdf files on this webpage: [www.supras.biz/literature/loeffler.html](http://www.supras.biz/literature/loeffler.html).

Personen bezieht, die zur eigenen Lokal- oder Statusgruppe gehören, d. h., unter Inzest sei allgemein der als unstatthaft empfundene Geschlechtsverkehr zwischen einander nahestehenden Personen verstanden.

Im Prinzip kann festgestellt werden, dass der Kreis des Heiratsverbotes oft weiter gespannt ist als der des Inzestverbotes, d. h., Geschlechtsverkehr kann erlaubt sein, obwohl Heirat nicht erlaubt ist. Der umgekehrte Fall ist jedoch, zumindest für den prämaritalen Verkehr, nicht auszuschließen. Was den Umfang des Inzestverbotes betrifft, so hat Murdock (1949, Kap. 10) nach der Analyse eines ethnographischen Samples von 250 Gesellschaften folgende acht Schlussfolgerungen für verallgemeinerbar erklärt:

1. Universell bezieht sich das Inzestverbot auf alle primären Konsanguinalen. Die wenigen vorhandenen Ausnahmen gelten jeweils nicht für alle Mitglieder der Gesellschaft.
2. Kein bestimmter Verwandter außer den primären Konsanguinalen gehört universell zu den verbotenen Personen.
3. Die Inzestverbote sind nie ausschließlich auf die primären Konsanguinalen bezogen. Universell wird wenigstens ein nicht-primärer Verwandter mit einbezogen.
4. Inzestverbote neigen dazu, außerhalb der primären Konsanguinalen in ihrer Intensität abzunehmen, selbst wenn die betreffenden Verwandten mit dem gleichen Term bezeichnet werden wie die primären Konsanguinalen.
5. In ihrer Anwendung auf Personen außerhalb der primären Konsanguinalen richten sich die Inzestverbote entschieden nicht nach der biotischen Verwandtschaftsnähe.
6. Inzestverbote zeigen eine hohe Korrelation mit rein konventionellen Gruppierungen. Sie erstrecken sich z. B. häufig auf alle Personen, für die der gleiche Verwandtschaftsterm benutzt wird.
7. Inzestverbote und Exogamiebestimmungen sind, im Vergleich zu anderen Sexualverboten, durch besondere Intensität und emotionale Qualität charakterisiert. (Am nächsten kommen ihnen noch die Menstrualtabus.) In keiner Gesellschaft, so scheint es, übertreffen Verbote des Ehebruchs und der Verführung in ihrer Intensität das stärkste Inzestverbot. Diese qualitative Wertung ist, zugegebenermaßen, impressionistisch.
8. Übertretungen des Inzestverbotes kommen vor. Nahe Verwandte besitzen keine natürliche Immunität gegen Inzest.

Wie Murdock's Statistiken erweisen, gelten die Verallgemeinerungen, soweit anwendbar, auch für die Exogamieregeln. Damit kommen wir zur Frage, in welcher Beziehung Heirats- und Inzestverbote zueinander stehen, ob einem und welchem der beiden Verbote Priorität einzuräumen ist.

Ein Überblick über die bisherigen Theorien zeigt, dass über diese Frage die Meinungen sehr divergieren. Einige versuchen, Exogamie und Inzestverbot aus dem gleichen Prinzip zu erklären, andere nehmen getrennte Begründungen an; die einen halten die Exogamieregeln für primär, die anderen die Inzestverbote. Coult (1963) z. B. schreibt: «Wenn Inzesttabus primär wären, sollte man erwarten, dass sie innerhalb einer bestimmten Gruppe wenigstens so weit reichten wie die Exogamie [...] Da jedoch Exogamie häufig weiter reicht als die Inzesttabus, muss – sofern angenommen wird, dass einer dieser Variablen die andere bestimmt – davon ausgegangen werden, dass die Exogamie die Inzestverbote bestimmt und nicht umgekehrt». Dieses Argument ist jedoch keineswegs zwingend: selbst wenn man für beide Erscheinungen die gleiche Ursache annimmt, so muss für eine von beiden noch eine zweite Bedingung hinzugenommen werden. Ob diese nun reduzierend oder verstärkend wirkt, kann nicht vorweg bestimmt werden. Dabei gehen fast alle Theorien (auch die Coult's) von einer Kerngruppe (Familie) aus, um erst danach die unterschiedlichen Extensionen zu erklären. Erklärt man nun zuerst die Exogamie, muss man eine zweite Erklärung für das Inzestverbot liefern, es sei denn, wie Seligman (1950) feststellte, man halte voreheliche Keuschheit für angeboren. Geht man hingegen vom Inzestverbot aus, so folgt die Exogamie zwangsläufig, sofern überhaupt eine Ehegemeinschaft gegründet werden soll.

Letztere Einschränkung wird für gewöhnlich nicht gemacht, doch scheint sie mir nicht unwichtig: Während eine Inzestbestimmung als universell nachweisbar angenommen werden darf, können wir von Exogamie erst dann sprechen, wenn wirklich geheiratet wird. Ist doch eine Ordnung von Abstammungsgruppen derart denkbar, dass jeder in der Gruppe bleibt, in der er geboren wurde, in der ihm aber auch der Geschlechtsverkehr verboten ist, so dass die Kopulation auf Kontakte zwischen Personen verschiedener Gruppen beschränkt bleibt. Sind familienähnliche Gebilde vorhanden, bestehen sie jetzt aus der Mutter mit ihren Kindern und, gegebenenfalls, dem Bruder der Mutter; die Erzeuger der Kinder hingegen leben bei ihren eigenen Schwestern und deren Kindern. Organisationen dieser Art sind nicht bloße Theorie, denn was z. B. die Gesellschaft der Na-yar des 19. Jahrhunderts von dieser Skizze unterscheidet, ist nur, dass der Frau rituell ein Ehemann angetraut wurde, den sie jedoch außer am Trauungstage nie wieder zu sehen brauchte, und dass sich einer ihrer Liebhaber bei der Geburt eines Kindes offiziell zur Genitorschaft bekennen musste, da Kinder ohne statusgerechte Erzeuger nicht geduldet wurden.

Sofern man die dadurch entstehenden Verhältnisse als Ehen kennzeichnen will, ist unser Ausdruck «Exogamie» gerettet; andernfalls können wir den Nayar nur Inzestverbote zubilligen. Die Umdefinition der Exogamie zu Regeln, die das Zeugen von Kindern untersagen, wäre zwecklos: Vaterschaftsnachweise sind nicht jedermanns Sache, so dass einige Gesellschaften wohlweislich nicht darauf bestehen und mithin generelle Regeln über nichteheliche Kinder, die die Stellung des Erzeugers berücksichtigen, weder erhebbar noch gar generalisierbar sind. (Bleibt noch anzumerken, dass wir heute mit Sicherheit wissen, dass Verhältnisse wie die der Nayar nicht Überreste aus grauer Vorzeit sind, sondern politisch dekretierte oder ökonomisch erzwungene Artefakte, die sich bei Fortfall der spezifischen Bedingungen wieder zu den gewohnten Formen zurückbilden.)

Eine die Exogamie- und Inzestregeln aus den Verhältnissen der Frühzeit der Menschheit ableitende Theorie kann solche Ausnahmen also außer Acht lassen und somit die Exogamie weiterhin für primär erklären. Damit haben wir ein weiteres Problem angesprochen: ob nämlich die Theorie synchron oder diachron orientiert sein soll. Es kann durchaus argumentiert werden, dass die Gründe, die einst zum Entstehen von (z. B.) Inzestverboten führten, nicht diejenigen sind, die sie heute am Leben erhalten. Gegen gesonderte Entstehungstheorien spricht nur ihre mangelnde Überprüfbarkeit, sowie unser Verlangen nach Ökonomie der Thesen, nach wissenschaftlicher Eleganz der Lösung, ein Verlangen, das uns auch nach einer gemeinsamen Grundlage für Exogamie und Inzestverbot suchen lässt. Was uns also idealerweise vorschwebt, wäre ein universaler Faktor, der alle Gesellschaften zwingt, Inzestverbote einzuführen und zu tradieren, ergänzt durch spezifische Faktoren zur Erklärung von 1) der verschiedenen Intensität des Verbotes in den verschiedenen Gesellschaften, 2) der abnehmenden Intensität innerhalb des jedes Individuum umgebenden Kreises tabuierter Partner, und 3) des Auseinanderfallens von Inzestverboten und Exogamie in diesem Kreis.

Doch obschon Aberle et al. (1963) erklären, dass mit etwas Geschick fast jedes universelle Phänomen zur Ursache oder Wirkung jedes anderen universellen Phänomens erklärt werden kann, scheint eben dieses Aufzeigen eines solchen universellen Faktors bis heute nicht gelungen. Keine Einfaktorentheorie kommt ohne weitere Annahmen aus, ob ihr Autor das nun selbst gesehen hat oder nicht.

Die einfachste Theorie dieser Art geht auf Hobbhouse zurück. Sie erklärt schlicht und einfach: die Inzestmeidung beruht auf Instinkt. Nun haben wir aber Fälle nicht nur von Sexualverkehr zwischen primären Verwandten, sondern auch von gebilligten Ehen sowohl zwischen Bruder und Schwester (Ägypten, Peru, Hawaii) als auch zwischen Vater und Tochter (Azande) und letztlich auch, nach dem Tod des Vaters,

zwischen Mutter und Sohn (Dobu). Da sich ein Instinkt mit so vielen Ausnahmen als solcher disqualifiziert, wurde diese Theorie von Westermarck (1894) dahingehend modifiziert, dass er von einer Aversion gegen Inzest sprach, die aus dem Zusammenleben innerhalb der Familie resultiert. Diese These ist belächelt worden, da die Aversion entweder ebenfalls den Tatsachen, und zudem den Freudschen Thesen, nicht gerecht wird oder letztlich nichts weiter darstellt als ein anderes Wort für die bekannte Inzestschranke, die es zu erklären gilt. Neuere Untersuchungen, auf die ich noch zu sprechen komme, haben indes gezeigt, dass doch einiges für Westermarck spricht, zumal er die eigentliche Ursache ja im Bereich der Kindheitserlebnisse sah, so dass er sich in diesem Punkt mit Freud durchaus trifft.

Freud nun postulierte (1913) seinen hinreichend bekannten Mechanismus, mit dem einerseits das Tabu und andererseits die Tendenz zu einer Übertretung erklärt wurde. Er sah jedoch, dass er damit nur einen Perpetuierungsmechanismus gefunden hatte und nicht etwa den Grund für den Ursprung des Tabus: sein Mythos vom Urmord steht nur wenige Seiten hinter dem Bekenntnis, dass wir letztlich weder den Ursprung der Inzestfurcht kennen, noch wissen, wo wir danach zu suchen haben. Zudem: die eben aufgeführten Beispiele zeigen, dass die Inzestfurcht in einigen Fällen offenbar so mäßig entwickelt ist, dass, wenn auch nicht in der Gesellschaft generell, so doch in ihren Führungskreisen, Ehen mit primären Verwandten durchaus für normal gehalten wurden. Gelegentlich angeführte Beispiele von Informantenaussagen, nach denen die Leute das Gedankenexperiment einer Ehe mit der Mutter oder Schwester, ohne sich im geringsten geniert zu fühlen, einfach kurios finden, scheinen weniger stichhaltig – es könnte immerhin sein, dass die Verdrängung in diesen Gruppen perfekt funktioniert.

In voller Kenntnis derartiger und weiterer Einwände hielt Murdock (1949) die Freudsche Theorie (mit der Abwandlung, dass er die autoritäre Rolle der Eltern stärker betonte) indessen doch für soweit akzeptabel, dass sie nicht nur die besondere emotionale Qualität der Verbote erkläre, sondern auch die universelle Tendenz zum Auftreten solcher Verbote. Damit sie zum Durchbruch kommen, bedarf es, nach Murdock, allerdings noch dreier weiterer Faktoren, nämlich erstens der sozialen Nützlichkeit der Verbote, sei es zur Minderung gruppeninterner Spannungen, sei es zur Ausweitung des kooperativen Bereichs, sei es zur Diffusion von Neuerungen; zweitens der Bewusstwerdung dieses Nutzens. Ganz geheuer scheint es Murdock bei dieser Bewusstwerdung nicht zu sein, denn er fährt fort: «Aber ob oder ob nicht bewusst erkannt, die Vorteile werden dennoch effektiv» (1949:296), und zwar wegen des dritten Faktors: diejenigen nämlich, die keine Inzestverbote haben, sterben in ihrem Konkurrenzkampf mit denjenigen, die sie haben, aus. Dieser Nachtrag hilft jedoch nicht über den kritischen Punkt: wie sollen Leute, die noch keine Inzest- oder

Exogamieregeln kennen, sich der Vorteile dieser Regeln bewusst werden? Es sei denn, sie hätten ein Gedankenexperiment gemacht und beschlossen, ihre Erkenntnisse in die Tat umzusetzen. Das Inzesttabu wäre mithin die geniale Erfindung unserer Vorfahren, eine These, die offiziell bisher von niemandem vertreten wurde, denn sie widerspricht der Ethik der Theorienbildung, nach der Theorien möglichst überprüfbar sein sollen. Abgesehen davon wäre sie ganz offenkundig nur dadurch zu erschüttern, dass man einen anderen Faktor nachweist, der zwangsläufiger zur Instituierung des Inzestverbotes führt. Was man für die Erfindungsthese tun könnte, wäre, den hypothetischen Urmenschen solche Verhältnisse bereit zu stellen, die ihnen diese Erfindung nahelegen. Wir werden darauf zurückkommen.

Zuvor gilt es eine andere Theorie zu behandeln, die etwa gleichzeitig mit Murdock's Thesen erschien, ihre endgültige Ausformung jedoch erst zehn Jahre später fand, nämlich die Theorie Leslie Whites (1948, 1959). White behauptet, aus einem einzigen Prinzip heraus nicht nur die Entstehung, sondern auch die verschiedenen Erscheinungsformen der Exogamie erklären zu können. Das Prinzip erscheint jedoch zunächst recht amorph, es heißt «der Energiegehalt der Gesellschaft». Spezifizierter stellt es sich dar als die ökonomische Kooperation, die, je intensiver, umso größere Entfaltung ermöglicht. Eine weitere These wird bei dieser Konkretisierung jedoch alsbald nötig: nämlich die bereits von Murdock verwendete Annahme, die erstmals von Tylor (1889) geäußert wurde, dass jene Gesellschaften, die sich nicht zur Exogamie bekehrten, im Laufe der Zeit ihren besser organisierten Feinden unterlagen und ausgerottet wurden. Da wir heute keine Gesellschaft kennen, in der nicht wenigstens eine Form des Inzesttabus gewahrt würde, kann diese Annahme schlechterdings nicht widerlegt werden, und selbst wenn wir eine kennten, könnten wir getrost darauf warten, dass sie sich entweder bekehrt oder sonstwie ausgerottet wird. Da indessen auch schon durchaus inzesttabufreundliche Gesellschaften ausgerottet wurden, könnten mithin für das Verschwinden inzestfreudiger Gesellschaften auch andere Gründe ausschlaggebend sein. Wir haben es also schon wieder mit einer nicht nachprüfaren Theorie zu tun, die sich diesmal jedoch nichtsdestoweniger einer gewissen Beliebtheit erfreut. Wenn allerdings White die Einführung des Tabus bis an die Grenze von Menschenaffen und Affenmenschen zurückschiebt, dann muss zudem darauf hingewiesen werden, dass der Mensch seine damaligen Konkurrenten bis heute durchaus noch nicht alle ausgerottet hat. Die These müsste also dahingehend modifiziert werden, dass erst die Einführung der Exogamie die Menschheitsentwicklung ermöglicht hat, und das ist denn auch Whites Hauptargument 1959.

Damit sind wir jedoch wieder bei der Frage, wieso die Regeln eingeführt wurden. White nimmt an, dass die unmittelbaren Vorfahren der Menschen in Familien lebten,

die jeweils aus einem erwachsenen Männchen nebst «Partnerin oder Partnerinnen und den noch nicht geschlechtsreifen Nachkommen bestanden, der Alte jedoch den heranreifenden Söhnen den Geschlechtsverkehr weder mit der Mutter noch mit den ebenfalls von ihm beanspruchten Töchtern erlaubte. Mit dem Aufkommen der Sprache wurde diesen Verhältnissen Ausdruck verliehen, d. h. die bestehende Regel in Verboten verbalisiert, und alsbald auch noch die Vater-Tochter-Bindung verboten, da die stattdessen entstehenden Beziehungen zu anderen Familien ökonomisch mehr einbrachten. In der Folge wurden die Verbote weiter ausgedehnt und damit weniger Gewinn bringende Heiratsmöglichkeiten aufgegeben, um in den zunehmenden Genuss weiterer Kooperation zu kommen. Die unbewiesene Annahme dabei ist nicht nur, dass die Vormenschen in stabilen Familien lebten, sondern genereller, dass ein Familienband immer ein Familienband bleibe, so dass sich über die ausgestoßenen Söhne zu den Familien, in denen sie sich eine Tochter ergaunerten, zudem eine Kooperation ergab. Die einzige plausible Erklärung für diese Annahme sind die Folgen, nämlich die Instituierung der Exogamieregeln, die sie erklären soll. Das Argument wird zirkulär.

Hier sucht nun Slater (1959) einen Ausweg zu zeigen. Ihr Argument beseitigt zugleich die Notwendigkeit einer weiteren von Murdock und White im Anschluss an Freud gemachten Annahme, nämlich dass der Urmensch, nicht anders als der Mensch generell, dazu tendiert habe, in Ermangelung von Verboten mit den nächsten Angehörigen zu kopulieren. Slaters Argument lautet: die Urmenschen waren überhaupt nicht in der Lage, in größerem Maße Inzucht zu treiben. Mit einem Reifealter von etwa 15 Jahren, einem Ende der Fruchtbarkeit mit etwa 35 und einer Lebenserwartung, die kaum 30 Jahre überstiegen haben dürfte, blieben den Eltern wenig Möglichkeiten, mit den Kindern in Zeugungskontakt zu treten. Die aufgrund des Mangels an geeigneten Nahrungsmitteln zudem nötigen langen Stillzeiten verhinderten die Aufzucht von Kindern im Abstand von weniger als drei Jahren, so dass ein geschlechtsreif gewordenes Kind sich bereits anderen Partnern zugewandt hatte, wenn seine nächstfolgenden Geschwister geschlechtsreif wurden. Hinzuzufügen wäre, über Slater hinaus, dass selbst unter besseren Bedingungen, rein demographisch, Geschwisterehen nur in jedem dritten Fall möglich sind, sofern die Zahl der das Erwachsenenalter erreichenden Kinder im Durchschnitt nur wenig größer ist als die Zahl der Eltern. Selbst wenn man Slaters aus ethnographischen Verhältnissen rezenter Wildbeuter extrapolierte Daten nicht anerkennt, bleibt die Tatsache, dass in der Mehrzahl der Fälle Exogamie ein Muss darstellt, allerdings nur dann, wenn man eine massive Rückkehr der Geschwister in die ursprüngliche Familie ausschließt, mithin einigermaßen konstante Ehen annimmt. Eben das tut auch White, aber eben das ist für die Vorzeit, angesichts der Tatsache, dass die

meisten rezenten Gesellschaften weiterhin mit diesem Problem konfrontiert sind, mehr als zweifelhaft. Und selbst wenn wir diese Bedenken zurückstellen, so kommen wir jetzt auch mit der Slaterschen Annahme vor das Problem: wie wird die defacto Exogamie zu einer de jure Exogamie? Slaters Antwort: die Praxis beweist die Vorteile der Exogamie und legt damit die Beibehaltung der Regeln in der Form von Verboten auch dann nahe, wenn bessere Verhältnisse es erlauben würden, sie aufzugeben. Die Vorteile stehen außer Zweifel und wurden von Tylor über Fortune und Radcliffe-Brown bis hin zu Murdock, White und Lévi-Strauss z. B. unter dem Generalnenner Kooperation zur Genüge klargelegt. Indessen lässt Slaters Argument die Beantwortung einer weiteren Frage vermissen: Wo ließen sich die jungen Paare nieder? Schlossen sie sich auf die eine oder andere Weise den bisherigen Familien an, was verhinderte dann den nunmehr durchaus möglichen Inzest?

Eben an diesem Punkt setzen Aberle et al. (1963) an: das Ausstoßen der Kinder nach ihrer Geschlechtsreife, so sagen sie, ist dem Menschen nicht mehr möglich, da zu dieser Zeit die Jungen noch nicht so weit erwachsen sind, dass sie selbständig existieren könnten. Sie müssen also über ihre Reifezeit hinaus in der Familie bleiben, und zu diesem Zwecke musste der Geschlechtsverkehr geregelt werden. Wer ihn nicht regelte, starb offenbar an den diesmal genetischen Folgen der Inzucht aus. Bereits Malinowski (1927) hatte argumentiert, dass unregelmäßiger Sexualverkehr in der Familie disruptive Folgen haben würde, mithin eine Regelung einfach getroffen werden muss, um ein Überleben der Mitglieder zu sichern. Und dieser Meinung scheint sich letztlich auch Lévi-Strauss anzuschließen, an der einzigen Stelle, wo er nicht rein formal argumentiert und bemerkt, dass «zuviel Hass und Furcht im isolierenden Einfluss der Konsanguinalität liegen» (1956:278). Im übrigen jedoch ist Lévi-Strauss (1949) nicht viel anders als White der Auffassung, dass Inzesttabus nicht aus ihrem negativen Inhalt heraus zu erklären seien, ihr Wert vielmehr in ihren positiven Auswirkungen liege, nämlich der Schaffung größerer kooperativer Einheiten. Kernstück der Kooperation ist der Austausch, denn Austausch beseitigt Feindschaft, und bestes Mittel einer guten Kooperation ist der Austausch von Frauen. Im Prinzip jedoch ist nicht das Gut selbst, sondern der Austausch als solcher Ziel der Handlung, die Güter sind nur Symbole. Und als Symbolsystem muss der Austausch geregelt werden. Denn das Verlangen nach Regeln in allen Aspekten des Lebens, in denen keine natürliche Ordnung vorhanden ist, stellt, gemäß Lévi-Strauss, eine fundamentale Struktur des menschlichen Geistes dar. Etwas simpler formuliert ist der langen Rede kurzer Sinn: die Heiraten werden geregelt, damit der Mensch sich in der Welt zurechtfinde.

Wollten wir nun Lévi-Strauss folgen und behaupten, dass es ohne Exogamie keine Familie und ohne Familie keine Gesellschaft und ohne Gesellschaft keine Kultur



gäbe, so stünden wir letztlich vor der Frage: Wer bescherte den ersten Menschen ihre fundamentalen Geistesstrukturen? Versuchen wir stattdessen, seine philosophischen Ordnungsvorstellungen soziologisch umzuinterpretieren, so müssten sie etwa lauten: Der Mensch ist bestrebt, soziale Rollen möglichst eindeutig zu definieren und somit Rollenkonflikte zu vermeiden. Das Rollenkonzept wurde 1954 von Parsons eingeführt im Versuch, aus Stücken der Theorien von Lévi-Strauss einerseits und Freud andererseits eine passable Inzest- und Exogamietheorie zusammenzubasteln. Das Ergebnis, ein funktionalistischer Eklektizismus, kann mangels besonderer Erklärungswerte hier übergangen werden.

Konsequent angewandt hat das Rollenkonzept erst Coult (1963), der in der Exogamie einen Mechanismus sieht, der die Anpassung an neue Familienrollen erleichtert und dabei die Struktur der vorhandenen Rollendifferenzierungen bewahrt. Wie die Rollentheorie zeigt, können neue Rollen wesentlich einfacher angenommen werden in Beziehung zu einer Person, die nicht zuvor als Stimulus zur Erzeugung einer anderen Rolle gedient hat, d. h., wer sich bisher anderen gegenüber in der Rolle des Kindes oder Geschwisters befand, kommt in Rollenkonflikte, sobald er ihnen als Ehepartner gegenüberzutreten soll. Es ist für ihn wesentlich einfacher, die bisherigen Rollen beizubehalten und die neue Rolle einem bisher nicht festgelegten Partner gegenüber anzunehmen, jeder normale Mensch vermeidet unnötigen Rollenstress, ob ihm das nun bewusst ist oder nicht. Der Nutzen der Familienexogamie konnte also, solange Familienendogamie noch möglich war, unmittelbar gespürt werden und bedurfte nicht eines großen Erkenntnisprozesses dessen, was für die Gesellschaft gut ist. Mit zunehmender Bewusstwerdung schlug sich diese Erfahrung dann schließlich in einem bewussten Verbot intrafamiliärer Heiraten nieder. Solange das Verbot besteht, kann man sekundäre Gründe für seine Einhaltung mehr in den Vordergrund schieben, lässt man es fallen, tritt der primäre Mechanismus wieder in Kraft.

Diese These reicht jedoch nicht aus, denn es gilt jetzt weiterhin, neben der Exogamie das Inzestverbot zu erklären. Dazu greift Coult auf Parsons zurück und deutet ihn dahingehend, dass, wenn man den Kindern sexuelle Befriedigung innerhalb der Familie gewährte, sie keinen Anreiz verspüren möchten, sich außerhalb der Familie danach umzutun, somit das Ausheiraten erschwert würde. Und die Urmenschen müssten dies, ob nun bewusst oder unbewusst, erkannt und deshalb das Inzesttabu eingeführt haben. Mit dieser These torpediert Coult allerdings sein Ausgangsargument. Denn was bleibt von den angenommenen Rollen übrig, solange innerhalb der Familie in beliebigen Paarungen Kinder gezeugt werden können? Coult wäre also besser beraten gewesen, wenn er statt dieser These, nach der promisker Sexualverkehr im Kreise der Familie die Mitglieder so fesselt, dass sie sich nicht

anderweitig umtun wollen, die vorerwähnte Gegenthese gewählt hätte, nach der ungeregelter Sexualverkehr den Familienmitgliedern die Hölle heiß gemacht hätte.

Da uns keine Fälle solch ungeregelten Verkehrs bekannt sind, bleibt es letztlich müßig, über die Folgen zu spekulieren und damit Thesen zu begründen. Aber selbst dort, wo Ehen mit primären Verwandten gestattet sind, gehen die Interpretationen auseinander: Während White (1959) z. B. die Geschwisterehen in Ägypten, Peru und Hawaii als Beispiele einer besonders großen intrafamiliären Solidarität anführt, behauptet Young (1967) genau das Gegenteil, dass nämlich Heiraten hier nur möglich waren, weil keine Familiensolidarität bestand. Die Schilderung der Azande-Verhältnisse durch Seligman (1932) spricht eher für Young. Youngs These ist, dass hohe Solidarität den Sexualverkehr, wie überhaupt starke persönliche emotionale Bindungen, verhindert, wir mithin weniger das Tabu als die Solidarität zu erklären hätten. Allerdings leistet Young seiner These keinen guten Dienst, wenn er in den von ihm angeführten Beispielen letztlich einfach da, wo Sexualverkehr gehemmt wird, Solidarität behauptet und dazu z. T. Angaben erfindet, die nicht in den Quellen stehen. Abgesehen davon kann die an sich erwägenswerte These eines nicht erklären, nämlich dass in einem Fall der Verkehr einfach gemieden wird, obschon er offiziell nicht verboten ist, während im anderen Fall Inzesttendenzen vorhanden sind, obschon sie streng bestraft werden.

Eines der Beispiele für den erstgenannten Fall hat einiges Aufsehen erregt, nämlich die spontane Meidung des Sexualverkehrs und die daraus resultierende Exogamie der Kibbuzim. Aus dem monographischen Bericht von Spiro (1958), dessen Ergebnisse, wie weitere Untersuchungen von Talmon (1964, 1965) zeigten, durchaus verallgemeinert werden dürften, entnehmen wir folgendes: Die in der Gründergeneration der Kibbuzim versuchte weitgehende Auflösung der Familien zeigt rückläufige Tendenzen. Paare legen großen Wert auf feste Zusammengehörigkeit und werden nicht gehindert, weil sich in der Gründergeneration die kollegiale Zusammenarbeit von konkurrierenden Liebhabern in der Tat als schwierig erwies. Die neuen stabilen Paare versuchen auch, sich so weit wie möglich ihrer Kinder anzunehmen; dennoch bleibt die Erziehung im Wesentlichen Kollektivangelegenheit. Die meiste Zeit sind die Kinder unter sich bzw. unter Aufsicht einer speziell ausgebildeten Kindergärtnerin oder Lehrkraft. Ihren erotischen Spielen untereinander wird kein Hindernis in den Weg gelegt, nachts können sie zueinander in die Betten schlüpfen, Jungen untersuchen als «Ärzte» nackte Mädchen, in den Schulklassen küssen sich die Geschlechter ungeniert. Das ändert sich jedoch schlagartig, sobald die Reifezeit eintritt: jetzt werden getrennte Duschen gefordert, und besonders Mädchen verhalten sich den Jungen gegenüber ausgesprochen feindlich, betrachten sie als Zurückgebliebene und interessieren sich eher für junge

Männer. Nach spätestens zwei Jahren verliert das Verhalten zum anderen Geschlecht seine Spannung, man wird kameradschaftlich. Sexuelles Interesse aneinander wird (mit seltenen Ausnahmen) geleugnet; die Partner für Geschlechtsverkehr und Ehe werden außerhalb, vorwiegend in anderen Kibbuzim oder unter temporären Besuchergruppen, gewählt.

Bei einem Vergleich dieser Daten mit Material aus anderen Gesellschaften kam Fox (1962) zum Schluss, dass intensive taktile Interaktion während der Zeit der sexuellen Unreife zu einer positiven Aversion führe; sollten dennoch Übertretungen stattfinden, sind die Sanktionen äußerst mild. Werden hingegen die Geschlechter in ihrer Jugend getrennt, entsteht eine starke gegenseitige Anziehung, die, je nachdem ob den Kindern gleichzeitig ein Schuldbewusstsein eingepflanzt wurde, im Falle der Übertretung entweder zu scharfen öffentlichen Strafen (im Extremfall Hinrichtung) oder zur Selbstbestrafung (im Extremfall Selbstmord) führt. Die offene Frage ist allerdings, wieso man ausgerechnet dort, wo die starke Anziehung besteht, regelmäßig darauf verfällt, scharfe Verbote zu errichten. Die Foxsche Erklärung, dass man etwas, das man zu sehr begehrt, aus Furcht vor der Erfüllung sich selbst verbiete, träfe bestenfalls für Extremfälle zu. Ehe wir uns näher mit dem Problem beschäftigen, sei jedoch noch eine andere Frage gestellt, nämlich die nach den Mechanismen, die zur positiven Aversion führen. Fox meint, es seien die Frustrationen, die die Kinder dadurch erfahren, dass sie den Koitus nicht vollziehen können, so dass ihre Spiele in Schmerz und Tränen enden.

Wolf (1966) hingegen sieht die gemeinsamen Erfahrungen von Strafen als wichtig an, wobei er auf eine Untersuchung von Beach verweist, nach der Ratten in Umgebungen, in denen sie zuvor Schmerz erlitten, Kopulationshemmungen zeigen. Zudem verweist er auf die Feststellung von Weinberg (1963), nach der in der US-Gesellschaft Geschwisterinzeest im allgemeinen transitorisch ist und sich feste Bindungen, frei von Schuldgefühl, nur dort ergeben, wo die Geschwister von frühester Jugend an getrennt aufwachsen. Wolfs eigenes Material stammt aus Taiwan und zeigt, dass Ehen, die mit Mädchen geschlossen wurden, die von klein auf in der Familie der Schwiegereltern lebten, unbefriedigender verliefen als die, in denen die Ehepartner erst als Erwachsene zusammenkamen. Das Koedukationssystem ließ zwar die sonst notorischen Spannungen zwischen der Mutter des Ehemanns und ihrer Schwiegertochter verschwinden, doch tendierten die als Quasi-Geschwister aufgezogenen Partner im Verlauf der Ehe zu getrennten Haushaltsführungen oder verweigerten die Ehe von Anfang an, sobald sich mit zunehmender Industrialisierung die Möglichkeit bot, dass sich die Kinder notfalls von ihren Eltern unabhängig machten.

In beiden Beispielen, Israel und Taiwan, ist nun allerdings festzustellen, dass die möglichen oder prospektierten Ehepartner in einer Umgebung aufwuchsen, in der gleichzeitig echte Geschwister vorhanden waren, für die das traditionelle Inzestverbot weiterbestand, dass es sich also in beiden Fällen (in denen auch für alle Betroffenen Geschwistertermini benutzt werden) vielleicht nur um Beobachtungen jenes Mechanismus der Extension bereits bestehender Tabus handelt, den wir immer annehmen müssen, wenn wir von einer Kernexogamie ausgehen. Dieses Argument gilt jedoch offenbar nicht mehr für die Verhältnisse der Arapesh in Neuguinea, wo *jede* Tochter bereits mit 4-5 Jahren ins Haus ihres zukünftigen Ehemanns überführt wird und wo Mead (1935) ein ausgesprochen gedämpftes, keinen Orgasmus anstrebendes Geschlechtsleben feststellte, wo sich der Mann sehr zurückhaltend benehmen muss, damit sich die Frau nicht völlig verweigert. Zu diesen Angaben muss allerdings angemerkt werden, dass Mead dazu neigte, ihre Kulturbilder zu überzeichnen.

Auf das Arapesh-Beispiel rekurriert auch Kortmulder (1968), der, von der Ethologie her argumentierend, für das Zustandekommen der Paarung ein gewisses Maß an Aggression für unabdinglich hält. Mangels hinreichender Kenntnis der ethnologischen Diskussionen und Materialien bleiben Kortmulders Thesen in ihrer Vermengung kultureller und individueller Haltungen etwas diffus, doch wäre er letztlich wohl bereit gewesen, Wolf darin zuzustimmen, dass das Kind während der Sozialisation lernt, seine aggressiven Launen gegenüber Eltern und Geschwistern zu kontrollieren, indem es erfährt, dass solches Sich-ge-hen-Lassen Sanktionen nach sich zieht.

Was keine der Theorien berücksichtigt oder erklärt, ist die offenkundige Geschlechterfeindseligkeit der Pubertierenden im Kibbuz. Ein stark affektives, ja aggressives Verhalten zwischen den «Geschwistern», sobald sie geschlechtsreif werden, kann also auch der Sozialisationsprozess nicht verhindern. Und offenbar muss die Rolle der Eltern oder Erzieher stärker berücksichtigt werden: Ihnen gegenüber besteht in jedem Falle ein Verbot, und eben ihre Rolle bleibt jeweils unklar, was Fox für seine These ausdrücklich feststellt. Rückschlüsse auf Gesellschaften, in denen ein Eltern-Kinder-Tabu nicht bereits besteht, können aus diesen Materialien keinesfalls gezogen werden.

Nach allem dürfen wir es jedoch für ziemlich gesichert halten, dass spezifische Mechanismen der Sozialisation bei erlaubtem engen körperlichen Kontakt zu einer echten Inzesthemmung führen und nicht nur, wie Freud annahm, zur Verdrängung eines Wunsches. Was sonst könnte die koeduzierten Paare in Taiwan davon abhalten, sich diesen Wunsch zu erfüllen? Als Folgerung ergibt sich, dass wir hinfort strikt zu

unterscheiden hätten zwischen Inzesthemmung einerseits, die sich unter bestimmten Sozialisationsbedingungen von selbst einstellt, und Inzestverboten andererseits, mit ihrer ganzen Intensitätsskala, von praktisch Null bis zur tödlichen Strenge. Weder Verbot noch Meidung wären universell, nur die Folgen ergäben ein so ähnliches Bild, dass der Eindruck der Universalität entsteht. Dass keine Ausnahmen auftreten, müsste jedoch erklärt werden, möglicherweise damit, dass Geschlechtertrennung und Sexualrepression im Kindesalter, die die Hemmung beseitigen, obschon sie das Gegenteil bewirken sollen, nur dann eingeführt werden, wenn bereits Inzestverbote vorliegen.

Das alte Problem, wo diese Verbote nun herkommen, ist damit jedoch nicht gelöst, zumal wir sie ja auch in Gesellschaften mit selbsttätiger Hemmung finden. Wieso muss etwas, das doch keiner tun mag, noch verboten werden? Fox meint (1967), das sei nur ein Scheinproblem, denn, so sagt er, auch der Mord wird bei uns von den meisten Leuten abgelehnt und verabscheut, und dennoch wird er streng bestraft. Dem ist entgegenzuhalten, dass z. B. auch die meisten Leute das Essen von Mäusen ablehnen, ein spezifisches Verbot in dieser Hinsicht aber nicht besteht. Allerdings besteht hier ein Unterschied: durch den Mord wird ein anderer geschädigt, durch das Essen von Mäusen hingegen nicht (es sei denn die Mäuse und der Esser selbst). Meine Folgerung: Wenn Inzest verboten wird, dann, weil dadurch ein Dritter geschädigt wird. Die Frage ist nur: Wer ist dieser Dritte? Keiner der bisherigen Autoren zur Inzest- und Exogamiefrage scheint sich darüber besondere Gedanken gemacht zu haben. Wohl aber hat nicht nur Fox Inzest und Mord verglichen, sondern haben auch die Theoretiker jenen, die nicht vom Inzest ablassen wollten, mehrfach den Tod prophezeit.

So meinte schon Morgan (1877), dass Inzucht treibende Gruppen mit der Zeit ausgestorben seien. Nachdem die Inzuchttheorie eine Zeitlang in Misskredit geraten war, fand sie 1963 erneute Fürsprecher in der Arbeit von Aberle, um alsbald von Livingstone (1969) wieder zurückgewiesen zu werden. Wenn sich die Anthropologen in hundert Jahren nicht über die Schädlichkeit der Inzucht einig werden können, wie soll dann die gesamte restliche Menschheit zu einem entsprechenden Schluss gekommen sein? Und wo eine Gesellschaft von den tödlichen Folgen des Inzests tatsächlich überzeugt ist (Löffler, n. d.), bemüht sie sich gar nicht darum, die Sünder zu strafen, sondern überlässt sie ihrem verdienten Schicksal, das sie oder ihre Kinder dann auch wirklich ereilt, allerdings weniger aus physischen, denn aus psychischen Ursachen. Aber auch die Kulturtheoretiker drohten mit dem Tod; von Tylor bis White heißt es: ausheiraten oder ausgerottet werden. Hier gibt es also eine dritte Partei, aber das sind die Feinde, die kein eigentliches Interesse daran haben können, bei ihren Gegnern das Inzestverbot einzuführen. Dennoch wurde das

von Reich (1931) behauptet, der dadurch Freuds These ersetzen wollte, nach der der Inzucht treibende Urvater ermordet wurde und dadurch, sozusagen post mortem, dem Inzesttabu zur Wirksamkeit verhalf. Bei Durkheim (1898) schließlich wird die Blutschande mit dem Vergießen des Blutes der Frauen der eigenen Gruppe assoziiert und deshalb verboten.

Wie sieht nun eine solche Todesdrohung wirklich aus? Nehmen wir das Beispiel der Chiricahua Apache (Opler 1941): Sie verbieten jeden Geschlechtsverkehr vor der Ehe und halten Bruder und Schwester von ihrem 6. Lebensjahr an möglichst getrennt, verbieten ihnen streng, Papa und Mama zu spielen. Inzest wird mit Hexerei assoziiert; werden Geschwister von ihren Eltern beim Inzest ertappt, werden sie von ihnen auf der Stelle getötet, erwischt man die Schuldigen anderswie, werden sie vor den Häuptling gebracht, der sie an den Pfahl binden und verbrennen lässt. Für entferntere Verwandte, die nur als Geschwister klassifiziert werden, ist die Strafe milder: man prügelt sie, bis sie nicht mehr stehen können. Die Frage, wem sie Schaden zugefügt haben, wird implizit durch den Hinweis auf Hexerei beantwortet. Hexerei, im spezifischen Sinn, richtet sich immer gegen die eigenen Verwandten, z. B. die Kinder, die Eltern oder deren Geschwister. Da hier die Kinder selbst Hexerei üben, kommen als erste Opfer die Eltern in Frage, die ja auch selbst die Exekution der Schuldigen übernehmen können. Die Frage ist: Wieso leiden die Eltern durch den Inzest ihrer Kinder unter Todesfurcht?

Offenbar bekunden die Kinder durch ihre Übertretung des Verbotes eine so große Missachtung den Eltern gegenüber, dass sie ebensogut die Eltern sterben lassen könnten, ja, um ungestraft davonzukommen, am Tod der Eltern interessiert sein könnten. Diese Erklärung bezieht absichtlich das Verbot selbst mit ein, nicht, um nun zirkulär zu argumentieren, sondern um den Zirkel herabschrauben zu können auf weniger aufgeschaukelte Verhältnisse,<sup>2/</sup> in denen Inzest zwar missbilligt, aber sonst kaum sanktioniert wird, in denen einem Mann nahezu jedes sexuelle Abenteuer nachgesehen wird, außer dem Verkehr mit seines Vaters Frauen, die er jedoch nach dessen Tod erbt, so dass klar wird, dass er durch einen Bruch des Tabus den Tod des Vaters antizipieren würde. Auch hier also die Furcht eines Elternteils, in den Tod geschickt zu werden, und damit meine Schlussfolgerung: Das Inzesttabu entspringt der Furcht der Eltern, ausgeschaltet zu werden. Heiratet der Sohn die Mutter, kann der Vater über Bord gehen; heiratet der Sohn die Tochter, sind die beiden Alten überflüssig. Durch das Inzestverbot und die daraus folgende Exogamie hingegen können sich die Eltern ihre Versorgung im Alter sichern. Das Studium der Heiratsarrangements und der Erbgelien erbringt ein bemerkenswertes Arsenal von

---

<sup>2/</sup> Vergleiche dazu die resümierende Darstellung der (in sich wiederum unterschiedlichen) Verhältnisse der Nuer und Tale durch Seligman (1950).

Möglichkeiten der Alten, sich der fortgesetzten Abhängigkeit der Jungen zu versichern. In den generellen Spannungen zwischen Schwiegerkindern und Schwiegereltern finden die Befürchtungen der Alten, ihre Rolle zu verlieren, ihren gemilderten Ausdruck. Die Furcht wird archaisiert in der Vorstellung vom Alten, der seine Nachkommen vom Verkehr mit den Weibchen seiner Bande oder Herde abzuhalten versucht und, sobald ihm das nicht mehr gelingt, abdanken muss. Am anderen Ende der Entwicklung kann sich eine Gesellschaft die Einstellung der legalen Verfolgung des Inzests leisten, sobald die Versorgung der Alten unabhängig vom Verhalten ihrer Kinder sichergestellt ist.<sup>3/</sup> Solange eine solche Sicherung aber nicht gegeben ist, muss denen, die ihre Kinder sozialisieren, unmittelbar daran gelegen sein, die vorhandenen Abstammungsbeziehungen als das naturgegebene Band hinzustellen, aus dem kein willkürlicher Beschluss befreien kann, das ewiglich zur gegenseitigen Fürsorge verpflichtet. (Wir sahen, wie sehr selbst White in diesem Glauben befangen war.) Jedes Ersetzen dieses «natürlichen» Bandes durch die artifizielle affinale Bindung, und damit insbesondere jede Heirat mit Eltern oder Geschwistern, muss als Sünde wider die Natur, als Blutschande, erscheinen. Zugegeben: die sogenannte Stimme des Blutes mag ihre Antezedenzen im tierischen Bereich haben, solange sie sich in Form der Fürsorge für den Nachwuchs äußert; sobald sie sich jedoch auf die Fürsorge für die Alten beziehen soll, ist sie eindeutig ein kulturelles Phänomen, das in der Sozialisation vermittelt werden muss. Durch den Rekurs auf die Sozialisation wäre jetzt auch die Möglichkeit gegeben, dass Inzesthemmung, Inzestverbot und Exogamie trotz allem die gleiche Wurzel haben, nämlich die Existenzangst der Eltern. Damit erhalten nicht nur die Todesfantasien in den bisherigen Theorien wieder einen gewissen Sinn, sondern erklären sich auch eine Vielzahl der in den verschiedenen Gesellschaften selbst vorhandenen Anschauungen, einschließlich solcher Forderungen, wie dass ein Mann vor seinem Eheschluss getötet haben müsse!

Die abzuleitenden Aggressionen sind nicht unbeträchtlich, zieht doch die Pubertät einen radikalen Wandel im ökonomischen Status nach sich. Aus bisher Versorgten werden jetzt Versorger, nicht nur ihres eigenen Nachwuchses, sondern, im Zeichen der menschlichen Gesellschaft, auch noch derjenigen, die bisher ihre Versorger waren, die ihre Vorrangstellung zwar nicht aufgeben möchten, sich aber in zunehmendem Maße nicht mehr allein versorgen können. Eh die zur Selbständigkeit fähigen Jungen sich unter dieses Joch beugen, schlagen sie um sich, und es gilt, rechtzeitig die nötigen Vorkehrungen zu treffen, damit sich die Aggression nach

---

<sup>3/</sup> Die historisch berichteten Fälle erlaubter Geschwisterehen beziehen sich alle auf Angehörige einer Oberschicht, die es verstanden hatte, ihre Versorgung so perfekt abzusichern, dass Eltern und Kinder nicht mehr aufeinander angewiesen waren.

außen entlädt. Dem vereinten Druck der Alten müssen die Jungen sich schließlich fügen, und je mehr Schutz ihnen die Gemeinschaft bietet, umso mehr liegt dies auch in ihrem eignen Interesse. Dass der Unmut dennoch unterschwellig weiterwirken kann, sei mit der Aussage eines Informanten illustriert (Löffler, n. d.). Der etwa 35jährige, relativ gutsituierte Mann sagte, er wolle nicht älter als 50 werden, denn dann könne er nicht mehr arbeiten, und jedesmal, wenn ihm seine Kinder das Essen reichten, würden sie dies mit einem Blick tun als wollten sie sagen: Na, wann stirbst Du denn endlich?

Nur, sie werden es nicht laut sagen, sondern sich im Gegenteil liebevoll zeigen, um ihren eigenen Kindern ein gutes Beispiel zu geben. Denn derselbe Wunsch nach Versorgung im Alter, dieselbe Angst um die Existenz lässt es nun auch als in ihrem eigensten Interesse liegend erscheinen, Kinder zu haben, sie aufzuziehen, liebevoll zu versorgen und zu umhegen und ihnen mit gutem Beispiel voranzugehen, um ihnen jene enge Bindung zu vermitteln, die sie später ihrerseits für die Eltern sorgen lässt. Während ihrer Fürsorge lassen die Eltern ihre Furcht und ihre Liebe auf die Kinder übergehen, und je ungezwungener und enger der Kontakt, desto weniger ist dabei Verbalisierung nötig, desto eher verstehen die Kinder intuitiv, was von ihnen erwartet wird. Sie entsagen, sobald sie heranreifen, ihren sexuellen Aspirationen in der Familie und bekunden damit ihre Bereitschaft, nicht wider die «natürlichen» Bande zu handeln, die Eltern nicht dem Tod anheimzugeben, sondern immer, als Kinder, für sie zu sorgen, bereit zu jenem permanenten Austausch zwischen den Generationen, der sich in der familiären Kooperation manifestiert und, nach Verdrängung der Hexerei-Tendenzen, eine hohe Solidarität ermöglicht.

Wir kehren damit in gewisser Weise die Kooperationsthesen um, indem wir den «fundamentalen Strukturen des menschlichen Geistes» erst einmal eine *rai-son d'être* geben: nicht Heirat, sondern Verzicht auf Heirat besiegelt die Verpflichtung zur Kooperation in der Familie. Und wo immer Schutz und Beistand zur hehrsten Pflicht gemacht werden soll, werden, wie z. B. bei Patenschaften und Blutsbrüderschaften, analoge Bindungen und ein analoger Verzicht sakro-sanktioniert. Darüber hinaus rekurren alle größeren Solidaritätsgruppen mit Exogamie in ihrer erdrückenden Mehrzahl auf gemeinsame Abstammung, leiten also ihre Verbote unmittelbar aus der Konsanguinalität ab, und zwar nicht ob-schon, sondern gerade weil sie mit biotischer Verwandtschaft nur mäßig korre- liert ist. Wenn Heiraten zur Kooperation zweier Abstammungsgruppen führen, dann nicht der Heiraten wegen, sondern der gemeinsamen Kinder wegen, die beiden Gruppen verwandt sind und, häufig genug, jetzt in beide Gruppen nicht heiraten dürfen. Die große Variabilität der Exogamiebestimmungen liefert demgegenüber keinen Einwand, denn es erweist sich im Gegenteil (z. B. Löffler 1960), dass, ausgehend vom Gedanken einer gemeinsamen



«Substanz», die unterschiedlichen Erbgeln unterworfen wird, eben diese Variabilität der Exo-gamierregeln einwandfrei generiert werden kann.

Damit ist bereits der Mechanismus angedeutet, durch den die Inzestmeidungen, nachdem sie einmal im Sozialisationskern begründet sind, als Exogamie-regeln extendiert werden. Der Sozialisationskern braucht keine Kleinfamilie zu sein, noch braucht er feste Grenzen zu zeigen; vielmehr ist er das Intensitätszentrum, von dem aus weitere nahestehende Personen mehr oder minder mit einbezogen werden können. Grenzen existieren nicht per se, sondern müssen kulturell gezogen werden, und dazu bedarf es einer Symbolik. Wenn ich oben davon sprach, dass z. B. Patenschaft und Blutsbrüderschaft *per analogiam* konstituiert werden, so war dies eine im Prinzip unnötige Konzession an unser auf biotische Verwandtschaftssymbole dressiertes Vorverständnis, denn Verwandtschaft kann auch konzipiert werden unter völliger Ausschaltung der Rolle der Zeugung, z. B., durch Rekurs auf ökonomische Symbole, wie gemeinsame Ernährung von einem gemeinsamen Land. In diesem Fall lautet dann die Regel, dass Kinder, die vom gleichen Land getragen wurden, nicht heiraten können (Schneider 1969). Dass letztlich weder Blut noch Boden als solche die Regeln begründen, obschon sie beide mitspielen können, zeigt das Beispiel der Kibbu-zim, jener Superfamilien auf gemeinsamem Land. Mangels adäquater Symbole noch nicht institutionalisiert, erscheint hier die sexuelle Meidung unverschleiert als Unterwerfung unter die Anforderungen der Solidarität. Egoistisches sexuelles Verhalten wird als Gefährdung der Solidarität empfunden und zieht dementsprechend Sanktionen durch die Gruppe nach sich. Die Missbilligung amouröser Abenteuer innerhalb des Kibbuz findet damit ebenso eine Erklärung, wie die Extension dieser Grundhaltung bei der Denunziation und Ausstoßung von «Ehebrechern», einer Kategorie, die als solche in der Gründergeneration nicht einmal hätte bezeichnet werden können.

Die aus der solidarischen Meidung resultierende Exogamie ist als solche noch keine feste Institution. Wo aber, wie im Regelfall, Heiraten zwischen Partnern aus zwei exogamen Gruppen durch den Konsens der Gruppenmitglieder legalisiert werden müssen, ergibt sich alsbald auch eine rechtliche Institutionalisierung der Exogamie. Da der für alle Mitglieder einer korporativen Gruppe verbindliche gleiche Rechtsstatus durch eine Binnenheirat in Frage gestellt würde, werden Regelbrüche nahezu unmöglich, solange der Konsens aller Mitglieder zur Tolerierung eines Verstoßes gegen die Regel nötig ist. Emotionale Probleme treten jetzt gegenüber rechtlichen Fragen in den Hintergrund, und damit kann sich der im Verhältnis zur Eheschließung ungleich schwerer zu kontrollierende temporäre Geschlechtsverkehr zwischen den Mitgliedern der Gruppe wiederum selbständig machen. Wie vorerwähnt, sind die Reaktionen darauf, wie auch auf Exogamieverstöße, durchaus

unterschiedlich. Meine These ist, dass die Sanktionen nur schwach sein werden, solange die Rechtslage innerhalb der Gruppe jedem seine Sicherheit gewährt. Wo jedoch, wie z. B. in vielen matrilinear orientierten Gruppen, die Rechtsverhältnisse so angelegt sind, dass sie zu ständigen Rivalitäten, zu Neid und Missgunst zwischen den Mitgliedern führen, ist damit zu rechnen, dass inzestuöse Wünsche mit großer Schärfe verfolgt werden, weil durch jede Erschütterung der brüchigen Grundlagen der individuellen Sicherheit die existenzielle Furcht wieder angesprochen wird, und zwar umso stärker, je mehr sich der inzestuöse Wunsch einem Sozialisationskern nähert, und ohne dass den Verfolgern solch «abscheulicher Verbrechen»<sup>4/</sup> der Grund ihrer Emotionen bewusst wird, da sie selbst unter dem Einfluss jenes Hexerei-Syndroms stehen, von dem Freuds Ödipuskomplex nur eine gesellschaftsspezifische Spielart darstellt.

In einem Überblick über bisherige Theorien wurde die Frage diskutiert, was der Institution von Inzest- und Exogamie-Regeln zugrunde liegen könnte: Haben beide die gleiche oder haben sie verschiedene Ursachen? Wurden sie aus denselben Gründen am Leben erhalten, aus denen sie entstanden sind? Hat die eine Gruppe von Regeln Priorität über die andere oder nicht? Was bestimmt die Härte der Strafe bei Regelverletzung?

Es wurde angenommen, dass die Exogamieregeln mit ihren politisch-ökonomischen Auswirkungen rechtliche Formalisierungen von Inzestmeidungen darstellen und dass diese ihrerseits das Ergebnis einer Sozialisation sind, die von einem Selbsterhaltungstrieb der sozialisierenden Agenten geleitet wird. Da die Fürsorge für die Eltern ein kulturelles Phänomen ist, muss sie den Kindern anezogen werden, um so die soziale Abhängigkeit als Bande der Konsanguinität zu sanktionieren. Erst die Übernahme der Verpflichtung zur Kooperation unter Verzicht auf einen Rollentausch innerhalb der Familie ermöglicht echte Solidarität und dadurch soziale Sicherheit. Wer diese durch Missachtung der Regeln gefährdet, scheint umso härter bestraft zu werden, je weniger die gesellschaftliche Rechtsordnung selbst Sicherheit bieten kann. Dabei ist mit umso heftigeren Reaktionen zu rechnen, je mehr der Sozialisationskern selbst getroffen wird, sei dieser nun ein enger Familienkreis (wie die moderne Kleinfamilie) oder sei er eine andere Gemeinschaft (wie z.B. die der von einem gemeinsamen Land Getragenen).

\* \* \*

---

<sup>4/</sup> Dies die Meinung eines deutschen Richters von 1970 in seinem Protest gegen die Aufhebung der von ihm verhängten zweijährigen Haftstrafe durch eine höhere Instanz. Delikt: (missglückter) Versuch eines Sizilianers, in der ersten Volltrunkenheit seines Lebens mit seiner Tochter zu verkehren, angezeigt durch die Mutter.

[Nachtrag 2001] Dass damit «im Rekurs auf den Sozialisationsprozess [...] Inzestmeidung, Inzesttabu und Exogamie auf dieselbe Wurzel zurückgeführt werden [könnten, nämlich] die Existenzangst der Eltern» (so der letzte Satz meines Beitrags von 1970), ist eine in keiner Weise zwingende Schlussfolgerung. Lassen wir die Mutter bei den angstvollen Eltern aus dem Spiel, so erscheint meine These nur als ein verdünnter Aufguss jener von Stephens (1962), von der ich damals noch keine Notiz genommen hatte. Stephens packte noch Initiationsriten und Post-partum-Tabus hinzu und erstellte daraus eine «cross-cultural evidence» für den Ödipuskomplex, in dem ja auch die Angst des Vaters, ausgeschaltet zu werden, eine wichtige Rolle spielt. Aber von da ist's dann eigentlich nur noch ein kleiner Schritt zu jenen Affenarten, bei denen die Väter ihre pubertierenden Söhne vertreiben. Die kopulieren dann exogam mit den Töchtern anderer Väter, und das Ergebnis ist eine tendenziell uxorilokale (mithin «matrilineare») Horde. Statistisch spielen Inzestverbote in «matrilinearen» Gesellschaften der Spezies Homo sapiens eine wichtigere Rolle als in patrilinearen. Der Schluss liegt nahe: Inzestmeidung ist gar nichts spezifisch Menschliches. Folglich sind kulturelle Universalerklärungen Unsinn, weil sie eben nicht universal genug sind, sondern auch für Spezies gelten müssen, denen wir keine Kultur zugestehen. Es führt zu nichts, den Menschen als Kulturträger für etwas verantwortlich zu halten, das nicht nur für seine Spezies gilt, sondern (als Mechanismen weitgehender Inzestvermeidung) in der einen oder anderen Form sich nicht nur bei den Primaten, sondern bei allen zweigeschlechtigen Wesen findet. Die natürlichen Vorteile, die die Zweigeschlechtlichkeit bietet, würden in dem Maße reduziert, wie die Inzestrate stiege. Insofern geht es in der Tat um die Existenz – aber nicht nur die der Eltern oder auch nur der Väter, sondern der Genträger. Die Meidung ist genetisch vorprogrammiert.

Doch gibt es ein Problem, das ich mit «in der einen oder anderen Form» schon angedeutet habe. Es ist (z. B. für jeden, der sich eine Katze hält und ihr die Jungen belässt) zu beobachten, dass die Mutter pubertierenden Söhne vertreibt; dies ist eine Spezies, bei denen sich der Genitor alsbald absentiert; bei anderen, bei denen das Paar zusammen bleibt, tut es der Vater. Zumindest sieht es nicht so aus, als seien die Jungen selbst diejenigen, die hinausstreben. Da nun aber die wenigsten Menschen ihre pubertierenden Kinder vertreiben, sich im Gegenteil (z. B. aus Gründen ihrer späteren Versorgung) darum bemühen, sie an sich zu binden, liegt es nahe, bei der Spezies Homo sapiens den Zentrifugaltrieb bei den Kindern zu suchen. Erste Einsichten darüber, in welcher Form dieses Programm entsteht, finden sich bei Bischof (1972, 1985). Selbstverständlich tragen auch hier die Eltern das Ihre dazu bei; ungeachtet dessen ist es doch ein Programm, das sich an spezifischen

menschlichen Bedürfnissen orientiert, also nicht unabhängig von Gesellschaft und Kultur ist.

Zudem ist bekannt, dass Menschen als Kulturträger sich teilweise über ihre «natürlichen Tendenzen» hinwegsetzen können, und dies nicht zuletzt im Bereich des Sexuallebens – wie ja auch widernatürlich gehaltene, «domestizier-te»Tiere (insbesondere Schweine, bei denen sich junge Eber, die noch gesäugt werden, sich bereits als Zeuger betätigen können. Eben deshalb nennt man ja Geschlechtsverkehr mit nahen Verwandten auch eine «Schweinerei»). Je nach Form des Zusammenlebens ist also damit zu rechnen, dass auch «genetisch vorgegebene» Tendenzen abgeschwächt oder verstärkt werden. Dass es gelingt, sie zu überhöhen und der Sozialorganisation dienstbar zu machen, zeigen die Exogamieregeln, mit denen dauerhafte Sexualbeziehungen auch zwischen Personen verboten werden, die von «Natur aus» in keiner Weise zu meiden wären. Dass es gelingt, sie zu unterdrücken, zeigt der hohe Prozentsatz von Gesellschaften mit patrilokaler Wohnsitzregelung, auch wenn die Spannungen zwischen Vätern und Söhnen zum Teil extrem stark sein mögen. Aber genau hier sind Inzesttabus auch von geringerer Bedeutung. Wen wundert's also, wenn mit Abbau des «Patriarchats» bei uns «Inzest» wieder zum Thema wird?

Doch Vorsicht: die interkulturellen Statistiken zeigen nur Tendenzen auf, keine 100%-igen Zusammenhänge. Ein Zusammenhang mag bestehen, aber er muss es nicht, wie all die abweichenden Fälle beweisen. Ich möchte deshalb meine als Ergebnis der Evaluation bisheriger Theorien oben formulierte These durchaus beibehalten: «Erst die Übernahme der Verpflichtung zur Kooperation unter Verzicht auf einen Rollentausch innerhalb der Familie ermöglicht echte Solidarität und dadurch soziale Sicherheit. Wer diese durch Missachtung der Regeln gefährdet, wird umso härter bestraft, je weniger die gesellschaftliche Rechtsordnung selbst Sicherheit bieten kann.» Diese These mag vielleicht einen Beitrag zur Frage der Institutionalisierung von Inzestverboten leisten, erklärt aber nicht die Inzestmeidung als solche, könnte also sogar überflüssig sein, wenn es gelänge, aus der «natürlichen» Meidungstendenz unter gegebenen sozialen Verhältnissen die entsprechenden Verbote in ihrer unterschiedlichen Relevanz abzuleiten.

Es bliebe also zu untersuchen, welche Formen sozialer Organisation welche Reaktionen der Inzestmeidungstendenz begünstigen. Es wäre zwar denkbar, dass gerade dort, wo die Tendenz durch die Form des Zusammenlebens geschwächt wird, sie kulturell (als soziale Gebote bzw. Verbote) wieder verstärkt wird. Aber das ist keineswegs zwingend – und bedürfte einer weiteren Erklärung dazu, auf welche Weise die Natur es schafft, sich dennoch wieder durchzusetzen. Man nehme also z.

B. die genannte Theorie Bischofs und prüfe an Hand ethnologischer Daten, wie die darin identifizierten inneren und äußeren Faktoren durch das jeweilige sozial-kulturelle Umfeld beeinflusst und variiert werden. Dass sich daraus «Vorhersagen» über die Stärke von Inzestverboten oder gar die Extension der Exogamieregeln ableiten und bestätigen lassen, ist alles andere als sicher. Und falls das nicht gelingt? Stehen wir dann wieder am Anfang? Sicher nicht. Wir könnten gewisse Thesen (allen voran meine hier wieder abgedruckte bezüglich der Angst um Reduktion der Überlebenschancen von 1971) getrost ad acta legen, stünden aber vor der Aufgabe, weitere Faktoren in das von Bischof entwickelte kybernetische Modell einzubringen.

Was bleibt, ist ein Ergebnis, das mit dem Titel wenig zu tun hat: solange die Ethnologie es nicht für nötig hält, sich auch in den Nachbarwissenschaften (wie z. B. der Ethologie) umzusehen, verhält sie sich mit viel unnötigem Aufwand «inzestuös». Und nicht nur Ethologen, sondern auch Ethnologen sind der Überzeugung, dass diese Verweigerung des Austauschs nicht gerade die beste Überlebensstrategie ist; ja, mindestens eines der «Objekte» der Ethnologie, die Ara-pesh in Neu-Guinea, sind der Überzeugung, dass Inzest statt Austausch nichts als soziale Dummheit ist. Unsere Vorfahren, die ersten Ethnologen, hatten nichts dagegen, sich von Vertretern anderer Wissenschaften (aus denen sie ja hervorgegangen waren) «befruchten» zu lassen. Warum also heute so zimperlich?

## **Bibliografie**

- Aberle, D. F., et al. 1963. The incest taboo and the mating patterns of animals. *American Anthropologist* 65, 253–265.
- Bischof, N. 1972. The biological foundations of the incest taboo. *Social Science Information* 11, 6, 7–36.
- Bischof, N. 1985. *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts von Intimität und Autonomie*. München.
- Coult, D. 1963. Causality and cross-sex prohibitions. *American Anthropologist* 65, 266–277.
- Durkheim, E. 1898. La prohibition de l'inceste et ses origines. *Annee Sociologique* 1, 1–70.
- Fortune, R. 1932. Incest. *Encyclopedia of Social Science* 1, 6290.
- Fox, R. 1962. Sibling incest. *British Journal of Sociology* 13, 128–150.
- Fox R. 1967. *Kinship and marriage*. Penguin Books.
- Freud, S. 1913. *Totem und Tabu*. Wien.
- Kortmulder, K. 1968. An ethological theory of the incest taboo and exogamy, with special reference to the views of Claude Lévi-Strauss. *Current Anthropology* 9, 437–449.
- Lévi-Strauss, C. 1949. *Les structures elementaires de laparente*. Paris.

- Lévi-Strauss, C. 1956. The family. In *Man, culture and society*, ed. H. L. Shapiro. New York.
- Livingstone, B. 1969. Genetics, ecology and the origins of incest and exogamy. *Current Anthropology* 10, 45–61.
- Löffler, L. G. 1960. Patrilineal lineation in transition: the kinship system of the Lakher (Mara), Arakan. *Ethnos* 25, 119–150.
- Löffler, L. G. n.d. *Monographie der Anok-Mru*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Mead, M. 1935. *Sex and temperament in three primitive societies*. New York.
- Malinowski, B. 1927. *Sex and repression in savage society*. London.
- Morgan, L. H. 1877. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington.
- Murdock, P. 1949. *Social structure*. New York.
- Notes and queries in anthropology. 1951. 6th ed. London.
- Opler, E. 1941. *An Apache way*. Chicago.
- Parsons, T. 1954. The incest taboo in relation to social structure and the socialization of the child. *British Journal of Sociology* 5, 101–117.
- Reich, W. 1931. *Der Einbruch der Sexualmoral*.
- Schneider, M. 1969. A re-analysis of the kinship System of Yap. *Wenner-Gren Foundation Symposium on Kinship and Locality*. (Unpublished)
- Seligman, B. Z. 1929. Incest and descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 59, 231–272.
- Seligman, B. Z. 1950. The problem of incest and exogamy. *American Anthropologist* 52, 305–316.
- Seligman, C. G. and B. Z. Seligman. 1932. *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*. London.
- Slater, K. 1959. Ecological factors in the origin of incest. *American Anthropologist* 61, 1042–1059.
- Spiro, M. E. 1958. *Children of the Kibbuti*. Cambridge, Mass.
- Stephens, W. N. 1962. *The Oedipus complex: cross-cultural evidence*. New York.
- Talmon, Y. 1964. Mate selection in collective settlements. *American Sociological Review* 29, 491–508.
- Talmon, Y. 1965. The family in a revolutionary movement. In *Comparative family systems*, ed. M. F. Nimkoff. Boston.
- Tylor, E. B. 1889. On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, 245–269.
- Weinberg, K. S. 1963. *Incest behavior*. New York.
- Westermarck, E. A. 1894. *The history of human marriage*. London.
- White, L. A. 1948. The definition and prohibition of incest. *American Anthropologist* 50, 416–35.

White, L. A. 1959. *The evolution of culture*. New York.

Wolf, A. P. 1966. Childhood association, sexual attraction, and the incest taboo: a Chinese case. *American Anthropologist* 68, 883–898.

Young, F. W. 1967. Incest taboos and social solidarity. *American Journal of Sociology* 72, 589–600.