

Hans Bosse  
Der fremde Mann

»PSYCHE UND GESELLSCHAFT«  
HERAUSGEgeben von JOHANN AUGUST SCHÜLEIN  
UND HANS-JÜRGEN WIRTH

Hans Bosse

# Der fremde Mann

Angst und Verlangen  
Gruppenanalytische Untersuchungen  
in Papua-Neuguinea

Unter Mitarbeit von Werner Knauss

Psychosozial-Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Erweiterte und überarbeitete Neuauflage der Ausgabe von 1994  
(Fischer Taschenbuch Verlag)  
© 2010 Psychosozial-Verlag  
Walltorstr. 10, D-35390 Gießen  
Fon: 06 41 - 96 99 78 - 18; Fax: 06 41 - 96 99 78 - 19  
E-Mail: [info@psychosozial-verlag.de](mailto:info@psychosozial-verlag.de)  
[www.psychosozial-verlag.de](http://www.psychosozial-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Abschiedssituation am Ende der Feldforschung 1985:  
Junge Männer vom Sepik (Papua-Neuguinea),  
die an der Forschungsgruppe 1984 und 1985 teilgenommen haben  
(vgl. Teil II, Kapitel 9 »Abschied«).

Ein Boot bringt die Forschungsgruppe aufs Festland zurück.

Foto: Hans Bosse

Umschlaggestaltung & Satz: Hanspeter Ludwig, Gießen  
[www.imaginary-art.net](http://www.imaginary-art.net)

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar  
[www.majuskel.de](http://www.majuskel.de)  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-89806-670-9

# Inhalt

Vorbemerkung zur zweiten Auflage	9
Vorbemerkung zur ersten Auflage	15
Einleitung	
Männliche Kultur und Herrschaft –	
Zugänge zur verborgenen Männlichkeit	17
<b>Teil I</b>	
<b>Das Fremde am Mann –</b>	
<b>Zugänge zur fremden und eigenen Männlichkeit</b>	
<b>Kapitel 1</b>	
Die Entstehung männlicher Identität	
in der Begegnung mit dem Fremden	31
<b>Kapitel 2</b>	
Die Bedrohung der Männlichkeit	
in der Begegnung mit dem Fremden –	
Männlichkeit und Forschung	39
<b>Kapitel 3</b>	
Mörder-Mann und Mentor-Mann	59

<b>Kapitel 4</b> Der Forscher kann nicht verstehen, was er unbewusst nicht verstehen will – Kultureller Widerstand des Forschers gegen das Verstehen	73
<b>Kapitel 5</b> Zur Methode der ethnohermeneutischen Textinterpretation	89
<b>Teil II</b> <b>Die Gespräche</b>	
<b>Kapitel 1</b> Auszug	99
<b>Kapitel 2</b> Unerfülltes Begehrten, ziellose Wut	109
<b>Kapitel 3</b> Vom »verantwortungsvollen Misshandler« zum »verrückten Mann«	117
<b>Kapitel 4</b> »Die Mutterbrüder pflegen und schützen uns – aber die Bildung hat uns von ihnen getrennt.«	129
<b>Kapitel 5</b> »Wen liebst du mehr – deinen Vater oder deine Mutter?«	137
<b>Kapitel 6</b> Die Sexualität, die »von außen kommt«	163

Kapitel 7	
Die Kosten der Weisheit und der Lohn der Angst	183
Kapitel 8	
Die Bewunderung des großen Zerstörers	
und die Rückkehr zum Lachen	199
Kapitel 9	
Abschied	209
Teil III	
Der Preis der Individualität	
Kapitel 1	
Anerkennungsbedürfnisse und Machtinteressen	
in der neuen Gesellschaftsform	217
Kapitel 2	
Neue Väter –	
Die Unbewusstmachung der Ambivalenz	
im Verhältnis zwischen Vater und Sohn	225
Kapitel 3	
Entsinnlichung und Entkörperlichung	
der Begegnung zwischen Männern und Jungen	247
Kapitel 4	
Aggression und Ritual	267

## Teil IV

### Zum Verhältnis von Männlichkeit und Herrschaft – Papua-Neuguinea und der Westen

Kapitel 1	
Scham –	
Psychoanalytische und soziologische Überlegungen zur Verinnerlichung der neuen Herrschaftsform	287
Kapitel 2	
Die Grandiosität des Paars und die Entwertung des Dritten – Gruppenanalytische Perspektiven eines Herrschaftsmodus	297
Kapitel 3	
»Muttern« und männlicher Habitus – Sozialisationstheoretische Überlegungen	307
Kapitel 4	
Anerkennung und Ambivalenz – Soziologie als Institutionsanalyse	313
Literatur	323
Sachregister	341

# Vorbemerkung zur zweiten Auflage

Dieses Buch hat begonnen in der gegenwärtigen Diskussion über Väterlichkeit, Männlichkeit und Adoleszenz, besonders im Hinblick auf die Beziehungen und Konflikte zwischen den Generationen, Fuß zu fassen. Deshalb erscheint hiermit die seit langem fällige Neuauflage.

Ein weiterer Grund für eine Neuveröffentlichung ist die Tatsache, dass eine Verknüpfung der vielen unterschiedlichen Perspektiven auf Männlichkeit in einem einzigen Fallbeispiel in der gegenwärtigen Veröffentlichungsszene kaum stattfindet. Anders in diesem Buch. Hier wird sichtbar, dass zwei Forscher mit gemeinsamen und unterschiedlichen Kompetenzen in einer Feldforschung aufs engste zusammengearbeitet haben. Somit konnte das Thema des männlichen Adoleszenzkonflikts gleichzeitig soziologisch-ethnologisch, psychoanalytisch und gruppenanalytisch in den Blick kommen.

Der dritte Grund sind die zahlreichen Leserreaktionen auf die drei ersten Kapitel dieses Buches, in denen sich der Forscher im Hinblick auf seine Forschungstätigkeit ebenso vorbehaltlos untersucht, wie er anschließend die Forschungsgespräche interpretiert, um den Lebensweg der Adoleszenten zu verstehen: Viele Leserinnen und Leser hat die Offenheit empört, viele waren berührt. Die Leserresonanz zeigt, dass in diesem Buch etwas begonnen wurde, das seine Anfänge bereits in der Ethnopsychoanalyse hatte: Nicht nur der junge Mann oder die junge Frau sind Subjekte und Objekte der Forschung, sondern der Forscher oder die Forscherin selber. Nur wer sich selbst untersucht, kann andere erkennen.

Der vierte Grund für eine Neuauflage liegt darin, dass nach 15 Jahren aufgrund neuer Forschungsergebnisse einige Änderungen notwendig sind. Seit

dem ersten Erscheinen von *Der fremde Mann* (1995) sind neue ethnologische und psychoanalytische Arbeiten zum gegenwärtigen Wandel der Männlichkeit in Papua-Neuguinea erschienen. Tuzin (2006) und Herdt (2000) beschreiben den gegenwärtigen Zerfall ethnischer Männlichkeit, verbunden mit Gewalt, Selbstzerstörung und einem Zerfall der gesellschaftlichen und persönlichen Beziehungen. Das Buch *Der fremde Mann* beschreibt und analysiert dem gegenüber die Geburtsstunde und die Motive dieser von Herdt und Tuzin dargestellten Männlichkeitskrise, die sich heute als globale präsentiert.

Als eine weitere wichtige ethnologische Neuerscheinung, welche die vormoderne intermännliche Ethik und das System sozialer Beziehungen in den Sepik-Gesellschaften untersucht, ist vor allem die grundlegende Arbeit des Religionsethnologen Trompf (1994), *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Religions*, über die Praxis und Kultur von Vergeltung in Papua-Neuguinea hervorzuheben. Um nämlich den dramatischen Umbruch der gesamtgesellschaftlichen Strukturen in Papua-Neuguinea zu verstehen – auch als ein drastisches Beispiel für eher schleichende und scheinbar unsichtbare Veränderungen in den westlichen Gesellschaften –, ist eine gute Kenntnis des ethnischen Systems erforderlich.

## Zur Bedeutung neuer einschlägiger Forschungen

Trompfs zeitgleich mit *Der fremde Mann* erschienene Studie *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Religions* erlaubt einige Präzisierungen des ambivalenten Männer-Jungen-Verhältnisses in Neuguinea. Der Autor beschreibt mit dem Begriff der *Vergeltung* das komplexe Regelwerk der destruktiven Seite in der Reziprozität personaler Beziehungen in den Gesellschaften Papua-Neuguineas. In der Erstauflage von *Der fremde Mann* ist diese Destruktivität zwar als Gegenpart zur ritualisierten Fürsorge der Männer für die Jungen hervorgehoben, sowohl in der Rekonstruktion der Gespräche wie in den theoretischen Kapiteln. Es fehlte indessen noch ein zutreffender Begriff für diese Doppelstruktur von Fürsorge *und* Gewalt des Männer-Jungen-Verhältnisses. Angesichts von Trompfs luziden Beschreibungen von Vergeltung ist es angemessener, den in *Der fremde Mann* früher verwendeten Begriff der *sozialen Treue* in den Männer-Jungen-Beziehungen der Sepik-Gesellschaften durch einen neuen Begriff zu ersetzen, den einer *benignen*

*und malignen Reziprozität*, die zugleich Gutes wie Böses vergilt. Dieser Begriff soll wechselseitige Verpflichtungen und Bindungen ebenso erfassen wie feindselige, gewalttätige und zerstörerische Beziehungen und Ordnungen. Entsprechend wurde auch der frühere Terminus des *Männer-Jungen-Bundes* durch den neutraleren Begriff der *Männer-Jungen-Gesellschaft* ersetzt. Die neuen Begriffe verhindern eine ungewollte Idealisierung der gesellschaftlichen Männer-Jungen-Beziehungen in der ethnischen Zeit.

Trompfs Begriff des *Payback* füllt darüber hinaus eine wesentliche Lücke in der Ethnologie. Mauss, der immer noch führende Autor über die Bedeutung der Gabe (1968 [1950]), beschreibt zwar die ambivalente Funktion des Geben-, Annehmen- und Erwidern-Müssens in der vormodernen Gesellschaft und zeigt, dass die Gabe nicht nur benignen Motiven entspricht. Aber erst im Konzept der Vergeltung ist die Gegenseite der benignen männlichen Beziehungen ausgedrückt, die unverbrämmt einzig und allein destruktiven Motiven entspringt – gewaltsame Reziprozität.

Trompf hat mit dem Begriff der Vergeltung diese Gewaltseite des ethnischen Systems als Ausdruck einer spezifischen religiösen Logik interpretiert. Hinter der gegenwärtig zunehmenden Männergewalt ethnischer Gesellschaften lassen sich jedoch sowohl alte wie neuartige gesellschaftliche Motive erkennen.

Weitere kleinere Änderungen wurden in den Theoriekapiteln vorgenommen. Sie betreffen unter anderem die in der Erstauflage etwas idealisierte nichtstaatliche, sogenannte akephale oder segmentäre Herrschaftsform der ethnischen Gesellschaften, aus denen die Forschungsteilnehmer stammen. Die in diesem Buch interpretierten Gespräche fanden 1984/85 während der letzten Phase der Kolonialisierung – der inneren Kolonialisierung des Bewusstseins – statt. Unter diesem Eindruck konnte es scheinen, als sei die moderne westliche Form zentraler legaler Herrschaft (Weber) für die mentale Kolonialisierung der Sepiks mit verantwortlich. Heute, 15 Jahre später, im *global village* Papua-Neuguinea, treten die autochthonen Züge männlicher Herrschaft bei den Sepiks selber inzwischen deutlicher und krasser hervor als in der Zeit einer gerade unabhängig gewordenen Kolonie, in der wir damals forschten. Männlicher Machtwillen und Kunst der Macht zeigen sich als Habitus gerade heute, in der neuen *globalen* Verbindung und Vermischung von ethnischen und modernen Formen der Ausübung von Macht und Gewalt, noch viel deutlicher als in der zurückliegenden Phase der inneren Kolonialisierung. Teil III, Kapitel 1 beinhaltet dementsprechend eine neue Definition

des traditionellen Herrschaftstyps der Ethnien am Sepik, von der aus der Prozess der Modernisierung von alter Herrschaftsform und -bereitschaft verdeutlicht wird. Weitere kleine Änderungen finden sich in den Teilen I und IV. Ich habe auch einen neuen Untertitel gewählt, da mir der alte zu abstrakt erschien. Der neue Untertitel rückt dagegen die beiden zentralen Thematiken des Buches in den Mittelpunkt: die inner- und intermännliche Dynamik in der Adoleszenzphase und die Bedeutung einer rasanten globalen Modernisierung für die Geschlechteridentitäten.

Unverändert wiedergegeben wird dagegen die Darstellung unserer gemeinsam geführten Forschungsgespräche (Teil II, Kapitel 1–9 sowie Teil III, Kapitel 2–4) und ebenso die ethnohermeneutische Rekonstruktion dieser Gespräche. Das gilt auch für die Reflexionen zu den Arbeitsbeziehungen zwischen uns beiden Forschern in Teil I, Kapitel 2, aus denen ich wichtige Schlüsse zum kulturellen Widerstand des Forschers gegen das Verstehen einer fremden Kultur gezogen habe.

## Zur Bedeutung der interdisziplinären Zusammenarbeit der Forscher

Es erscheint mir als Glückssfall und als Bedingung für die Entstehung dieses Buches, dass hier zwei Gruppenanalytiker mit unterschiedlichen Berufsbiografien, die gemeinsam ihre gruppenanalytische Ausbildung gemacht hatten, zwei gemeinsame Feldforschungen in Papua-Neuguinea zuwege gebracht haben. Die Überarbeitung dieser Studie von 1994 gibt mir den Anlass, mich noch einmal an die gemeinsamen täglichen Gruppengespräche der zweiten Forschung zu erinnern, die wir zusammen besprochen und individuell ausgewertet haben und von denen ich die in unserem Buch dargestellten Gespräche anhand meiner wörtlichen Transkriptionen nach der Methode der ethnohermeneutischen Textinterpretation rekonstruiert habe. Zentral für unsere Zusammenarbeit und für das Ergebnis war nicht nur die gemeinsame Planung und Durchführung von Gruppenforschungsgesprächen, sondern auch der vielfältige und gestaffelte Weg der Arbeit an einem gemeinsamen Verstehen, bis sich am Ende das jeweilige Verstehen in den Möglichkeiten und Begrenzungen der eigenen professionellen Biografie vereinzelt.

Das von beiden Forschern geleitete Gruppengespräch war der Ort des

ersten Verstehens. Indem wir unterschiedliche Spuren aufnahmen, regten wir uns gegenseitig an. Als zweiter Schritt des Verstehens folgte das gemeinsame Nachgespräch unmittelbar im Anschluss an die Gruppensitzungen mit den Adoleszenten. Auf der nächsten Stufe individualisierte sich das jeweilige Verstehen, indem jeder Forscher ein eigenes Gedächtnisprotokoll der Sitzung anfertigte. Zur ersten Feldforschung (1984) hatte jeder von uns darüber hinaus einige Transkriptionen von Gruppengesprächen angefertigt. Wir diskutierten sie gemeinsam und jeder schrieb zu einem der Transkripte einen Artikel (Knauss 1987; Bosse 1987) – ein gelungenes Experiment, das neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede zwischen den Forschern in ihren jeweiligen Erkenntnisinteressen, Interpretationsansätzen und -verfahren erkennen lässt. Als Gruppenanalytiker untersuchen wir beide nicht nur das Unbewusste des Individuums – wie die Ethnopsychanalyse –, sondern vor allem das Unbewusste der Gruppe bzw. des Individuums, das sich als in Beziehungen zu anderen in der Gruppe und als von unbewussten Prozessen der Gruppe gesteuert zeigt. Damit haben wir die Arbeitsverfahren und Erkenntnisinteressen der Ethnopsychanalyse gruppenanalytisch erweitert.

In unseren je eigenen Forschungen haben wir uns sowohl auf gemeinsame wie auch unterschiedliche Ansätze eingelassen. Werner Knauss untersucht die unbewussten Beziehungen und Konflikte in der analytischen Forschungsgruppe der Adoleszenten, die sich aus dem Modernisierungsprozess ergeben (Knauss 1987). Ich untersuche die inneren und äußeren Modernisierungsprozesse der Adoleszenten auf zwei Ebenen (Bosse 1987): Zum einen analysiere ich die unbewusste psychische Dynamik der Gruppe und des Einzelnen. Hier habe ich von dem klinisch erfahrenen Psychoanalytiker und Gruppenanalytiker viel lernen können. Zum anderen erschließe ich den im soziologischen Verständnis unbewussten, das heißt inhärenten sozialen Sinn der Interaktionen und Äußerungen der Adoleszenten vor dem Hintergrund der sich radikal ändernden Alters-, Geschlechts-, Status- und Rollensituationen (vgl. Bourdieu 1993). Als Gruppenanalytiker kann der Soziologe auch die dynamischen Abwehrprozesse – das, was ich Abwehrbündnisse nenne – erschließen, die sich im Rollenhandeln verbergen (Bosse 1993a).

Durch die Verschiedenheit unserer Interessen, Kompetenzen, Einschätzungen und Arbeitsweisen kam bei unserer zweiten Feldforschung, anders als bei unserm ersten Feldaufenthalt, eine gemeinsame Rekonstruktion von Gesprächstranskripten nicht mehr zustande. Doch enthalten die in langjähriger

Interpretationsarbeit entwickelten Thesen in diesem Buch viele Anregungen aus unserer gemeinsamen Arbeit in der Adoleszentengruppe, aus unseren täglichen Nachbesprechungen der jeweiligen Gruppengespräche sowie aus der frühen Zeit, in der wir Gesprächstranskripte aus der ersten Feldforschung gemeinsam interpretiert haben. Darauf hinaus haben einige theoretische Ideen, die bereits in früheren Veröffentlichungen zu Forschungen in Kamerun, Papua-Neuguinea und anderen Gesellschaften in Afrika und Südamerika auftauchen, durch die zwei gemeinsamen Feldforschungen mit Werner Knauss Bestätigung gefunden und an Klarheit und Evidenz gewonnen. Auch dafür danke ich ihm.

## Danksagung

Ich danke Marga Günther, Anke Kerschgens, Brigitte Keßeler und Inge Schubert, die seit Jahren Mitglieder meines ethnohermeneutischen Forschungskolloquiums und der AG Ethnohermeneutik an der Universität Frankfurt am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften sind. Wir haben dort ständig als Interpretationsgruppe die Praxis der ethnohermeneutischen Textrekonstruktion an Fallstudien gemeinsam erprobt und weiterentwickelt. Brigitte Keßeler möchte ich auch für ihre redaktionellen und inhaltlichen Vorschläge zur Schlussrevision des leicht veränderten Buchskripts danken. Mit dem scharfen Blick der Germanistin auf das Geschriebene, ihrem Vermögen als Hermeneutikerin, sich in den Denkprozess des Verfassers einzufühlen und einzudenken, und mit ihrer mehrfachen Durchsicht des revidierten Manuskripts hat sie unserem vorliegenden Buch einen unschätzbar Dienst erwiesen. Schließlich möchte ich auch dem Verlagsteam herzlichst dafür danken, dass es diese Neuauflage mit so großer Umsicht ins Werk gesetzt hat.

*Frankfurt und Heidelberg, den 27. August 2009  
Hans Bosse*

# Vorbemerkung zur ersten Auflage

Vorbereitung und Verwirklichung des Projektes »Entwicklung des Gruppen- und Individual-Selbst beim Kind und Jugendlichen« sind eine Gemeinschaftsarbeit. Große Teile der 1984 und 1985 gemeinsam durchgeföhrten Feldforschungen in Papua-Neuguinea wurden überdies gemeinsam ausgewertet.

Wir danken den Jugendlichen vom Sepik, die sich 1984 und eineinhalb Jahre später zum Teil noch einmal auf das Abenteuer vielwöchiger Gruppengespräche eingelassen haben: Antonia, Evelyn, Jacinta, Joanne, Jimela, Margita Beri, Martha, Alex, Bruno Denfop, Clement Victor, Hans, Harry Kumang, Jesse, John Kalin, John Kenneth O., Johnson, Linus, Mathew Yuangu, Obet und Simon Yanim. Manche von ihnen sind im Laufe der Jahre zu – gewiss lebenslangen – Freunden geworden.

Den beiden Rektoren der Nationalen Oberschule in der Ost-Sepik-Provinz, Pat Howley und Graham Darby, ebenso wie dem Lehrerkollegium sind wir für ihre Unterstützung und für die unermüdliche Geduld dankbar, mit der sie uns Forscher auf dem Campus begleitet haben.

Die Regierung von Papua-Neuguinea und der Ost-Sepik-Provinz, vor allem das Nationale Erziehungsministerium und die Universität von Papua-Neuguinea in Port Moresby sowie insbesondere Sheldon Weeks, Direktor der Erziehungsforschungsstelle, und sein Mitarbeiter Goru Hane haben uns über viele Hürden hinweggeholfen.

Die Fakultäten für Anthropologie/Soziologie und für Erziehungswissenschaften und die vielen ungenannt bleibenden Freunde, Mentoren, Gastgeber und Fremden haben uns in den Dörfern am Sepik, in den Schulen und wissenschaftlichen Instituten und auf Reisen das gegeben, was man in vielen

Situationen, in die man in der fremden Kultur unversehens gerät, am dringendsten braucht: einen Rat oder ein Bett; einen Platz auf dem Lastwagen, der einen zum Sepik, zur Schule oder zur Küste bringt; eine frische Kokosnuss oder ein kühles Bier.

*Heidelberg und Frankfurt, im Februar 1993*  
*Hans Bosse & Werner Knauss*

# Einleitung

## Männliche Kultur und Herrschaft – Zugänge zur verborgenen Männlichkeit

Wir suchten die Jugendlichen vom Sepik in Papua-Neuguinea, mit denen wir forschen wollten, in ihren Schulen auf. Die Schule – ein westlicher Kulturimport – bietet den jungen Männern und Frauen die Chance, sich einen individuellen Lebensentwurf anzueignen, der sich von dem ihrer Väter und Mütter, den Kleinbauern, Jägern und Sammlern, den Fischerinnen und Töpferinnen, radikal unterscheidet. Diese Freiheit, sich gegenüber der ethnischen Tradition gänzlich neuartige Biografien zu erarbeiten, ob sie nun das Ergebnis eines jugendlichen Entschlusses oder eines starken Drängens der elterlichen Clans ist, wird erkauft mit der Unterordnung unter eine Institution staatlicher Herrschaft – die Welt der Schule. Zum ersten Male erleben die Nachkommen der Kopfjäger eine Institution zentralisierter Herrschaft täglich am eigenen Leibe. Deren Symbol ist die harte Schulbank, die sie täglich drücken und das zwölf Jahre lang.

Auf der Sitzbank, später abgelöst durch den Stuhl, auf dem der westliche Mensch die meiste Zeit seines Lebens zubringt, prallen zwei Kulturen der Männlichkeit aufeinander. In den Forschungsgesprächen präsentieren die jungen Männer daher eine vergehende männliche Kultur, die jahrhundertelang, vielleicht sogar über Jahrtausende ohne eine zentrale männliche politische und ökonomische Herrschaft – d.h. ohne Machtmonopol – auskam. Die Sepiks hatten keine staatliche oder halbstaatliche Herrschaft mit Chefs, Häuptlingen, Königen, Polizei und Militär, Schulen und Bürokratie. Die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern machte sie unanfällig für geschlechtsspezifische Herrschaft – für Ausbeutung, soziale Ungleichheit und männliche Macht. Frauen waren ökonomisch von den Männern un-

abhängig, eher die Männer ökonomisch von ihnen abhängig. Die wichtige Frage, ob es, wenn schon keine politische oder ökonomische, so doch eine kulturelle Männerherrschaft über Frauen gegeben habe, soll im Schlusskapitel erörtert werden.

Der Einzelne war in ein Netz sozialer Kontrolle eingespannt, das über verwandtschaftliche Bindungen, über die Untergliederungen der Männergesellschaft, über den persönlichen Einfluss einzelner »großer Männer« (*big men*, Godelier/Strathern 1991), über Frauenversammlungen, über Tabus und Rituale gesponnen wurde, aber nicht zu einem Machtmonopol einer Gruppe führen konnte.

*Inhaltlich* war diese soziale Kontrolle an einem Prinzip *wechselseitiger Verpflichtungen ebenso wie am Prinzip der Vergeltung* (Trompf 1994) orientiert. Beide verbanden sich mit einem *dritten Prinzip*, dem einer *relativen oder potenziellen Gleichheit* in den sozialen Beziehungen (Gewertz/Errington 1991) – mit dem, was Elwert »traditionelle Solidarität« (1980) genannt hat. Dadurch wirkte die Ordnung der Sepiks der Entstehung zentralisierter Herrschaft entgegen (Sahlins 1963; Liep 1991; Godelier/Strathern 1991; Tuzin 1980).

Eine ethnische *Kultur ohne (männliche) Herrschaft*? Den weißen Kolonialherren erschienen die Sepik-Männer »ungezähmt«, so der Originalton des australischen Kolonialbeamten Townsend (1968), der die letzten Kopfjäger am Sepik in den 30er Jahren eigenhändig aufgeknüpft hatte. Was den Kolonialmächten ein Gräuel war und mit Strang oder Gefängnis, mit Belehrung und Bekehrung zerstört wurde, erscheint heute in einem anderen Licht. Eine globale Kultur patriarchaler Herrschaft, die dabei ist, die Erde unbewohnbar zu machen, hat sich auf die Suche nach Lebensentwürfen begeben, mit denen die Dreieinigkeit von Männlichkeit, Destruktivität und Herrschaft aufgebrochen werden könnte. Eine männliche Kultur wie die der Sepiks wird da deshalb interessant, weil sie ohne zentrale Institutionen der Herrschaft auskam und weil sie männliche Destruktivität weitgehend rituell binden und begrenzen konnte (Stanek 1982; Hanser 1982). Die Kultur der Sepiks, die in den Handlungen und in den inneren Bildern von Männlichkeit bei den Jugendlichen zum Vorschein kommt, stellt mit einer den Forscher ebenso faszinierenden wie beunruhigenden Offenheit die Arbeit am »Männlichkeitsprojekt« ins Zentrum des Lebens. Die Jugendlichen haben all diejenigen männlichen Präokkupationen, welche die psychoanalytisch orientierte feministische Sozialforschung

zumeist ebenso brillant wie unerbittlich dem westlichen Patriarchen als Salz in die Wunden unerfüllter Männlichkeitsssehnsüchte gestreut hat. Wie ihre westlichen Altersgenossen sind die Jugendlichen, mit denen wir in verschiedenen Jahren geforscht haben, beunruhigt und fasziniert von ihrer eigenen Trieblichkeit, vom Chaos aus Begehrten und Aggression. Sie sind durchdrungen vom Wunsch nach Anerkennung (durch Männer und Frauen), vom Wunsch nach Einmaligkeit, Unvergänglichkeit, Produktivität und Macht. Wie ihre westlichen Altersgenossen sind sie von Müttern geboren und über Jahre von ihnen aufgezogen worden, bis sie über die Initiation formell in die männliche Welt eingeführt und hinübergezogen wurden. Allerdings vollzieht sich dieser Eintritt in die männliche Welt nicht formlos und alltäglich wie im Westen; die Jungen, die schon während ihrer etwa vierjährigen Stillzeit im täglichen Kontakt mit der männlichen Welt sind, aber noch bei der Mutter leben und schlafen, werden in aufwendigen Ritualen formell in die männliche Welt eingeführt. Und wie bei ihren westlichen Altersgenossen führen die aus ihrer frühen Abhängigkeit resultierenden Konflikte zwischen Bindungswunsch und Bindungsangst, zwischen Trennungsaggression und Verlassenheitsängsten, zwischen dem Begehrten nach Macht über die Mütter und den gleichzeitigen Geborgenheits- und Abhängigkeitswünschen bei ihnen zu einem bestimmten männlichen *Habitus*.

Hier interessiert dieser traditionelle männliche Habitus der Sepiks in einem bestimmten Sinne. Dass die Sepiks – anders als einige ihrer Nachbarn – keine zentralisierte Männerherrschaft errichteten, kann nicht zureichend aus irgendwelchen ökonomischen oder politischen Gesetzmäßigkeiten erklärt werden. Herrschaft, wenn sie nicht von außen, z. B. durch Kolonialisierung, eingeführt worden ist, ist immer *auch auf die Annahme der Herrschaft durch die Beherrschten angewiesen* (Weber 1964). Keine Herrschaft kann ohne *Bereitschaft zur An- oder Übernahme* existieren. Demnach müsste sich im traditionellen vorkolonialen männlichen Habitus der Sepiks eine Art »*Nicht-Bereitschaft zur zentralisierten Herrschaft mit ihrer institutionalisierten Unter- und Überordnung auch zwischen Männern selber* auffinden lassen. Wenn dies zuträfe – was sich erst im Laufe der Untersuchung herausstellen wird –, dann müsste das Folgen haben für die Art und Weise, wie die Jugendlichen die moderne Welt mit ihren Institutionen der persönlichen Freiheit, mit zentralisierter Herrschaft und Machtmonopol erleben und überleben.

In den westlichen Gesellschaften wurden männlicher Habitus und pat-

riarchale Herrschaft zudem in einem langen historischen Prozess miteinander verschweißt. In den Sepik-Gesellschaften, soweit die Anthropologie sie historisch zurückverfolgen konnte, findet sich dagegen eine historische Gestalt von Kultur, in der Männlichkeit ohne Zentralisierung und Monopolisierung gelebt werden konnte. (Diese These wird in Teil III, Kapitel 1 und im Schlussteil des Buches ausgeführt.) Aus diesem objektiven, ethnografisch nachgewiesenen Befund ergeben sich weitreichende Fragestellungen – nicht nur für das Schicksal einer männlichen Kultur in Papua-Neuguinea, sondern auch für das Verständnis des Zusammenhangs von Männlichkeit und Herrschaft im Westen.

Die gegenständliche Frage lautet, was aus den traditionellen Männlichkeitsentwürfen der Adoleszenten bei ihrer freiwilligen oder erzwungenen Adoption der »Kultur des Sitzfleischs« wird. Werden wir wie in einem zivilisationsgeschichtlichen Zeitraffer erleben, wie sich eine durch technologische, militärische und ökonomische Macht überlegene Kultur, getragen vom modernen System staatlicher Herrschaft, auch im »Innern« der jugendlichen Sepiks durchsetzt?

Die Sepiks waren ohne staatliche Herrschaft und ökonomische Ungleichheit ausgekommen. Die zentrale Fragestellung des Buches lautet deshalb: Kommt es im Verlaufe der »inneren Modernisierung« auch zu einer inneren Annahme von staatlicher Herrschaft, verstanden als psychische Bereitschaft zur Unterordnung unter unpersönliche Herrschaft und zur Übernahme *eigener unpersönlicher* Herrschaft? Haben wir diesen Prozess als eine Art »innerer Selbstkolonialisierung« zu verstehen?

Wenn dem so wäre, dann markierte dieses Buch dennoch nicht nur den Abgesang auf eine vergehende männliche Kultur ohne zentrale politische und ökonomische Herrschaft, sondern auch den fremden Blick, der sich aus der Perspektive des Schicksals dieser Sepik-Jugendlichen auf den vergleichsweise langen »westlichen« Prozess der Verschweißung von äußerer Herrschaft und innerer Selbstkolonialisierung richtet. Das wäre immerhin ein wichtiges Ergebnis.

Doch die Fragestellung lässt sich mit einer *adoleszenztheoretischen Perspektive* verschärfen, die aus den Arbeiten von Bernfeld (1924), dem psychoanalytischen Pädagogen der 20er Jahre, gewonnen wurde. Adoleszenz ist eine besonders kreative Lebensphase mit individuellen Möglichkeiten zur Veränderung des eigenen Lebensentwurfes, die sich, psychoanalytisch gesehen,

aus der von Freud hervorgehobenen Zweiphasigkeit der psychischen Entwicklung des Individuums ergeben. Ausgelöst durch den pubertären Triebsschub, werden die Festlegungen der individuellen Identität aus der frühkindlichen Entwicklungsphase im Jugendalter noch einmal revidierbar. Deshalb dürfen wir vermuten, dass der den Sepik-Jugendlichen von der westlichen Institution Schule aufgezwungene Konflikt zwischen Unterordnung unter ein System staatlicher Herrschaft einerseits und einem Angebot individueller Entfaltung andererseits hier auf Individuen treffen wird, die die faktisch vorgegebenen oder vorgeschriebenen Konfliktlösungsmuster der Institution nicht umstandslos übernehmen. Wir dürfen vielmehr erwarten, dass die Jugendlichen, sei es nun bewusst oder unbewusst, ihre eigenen, in der Kindheit in ihrer ethnischen Kultur ausgebildeten Männlichkeitsentwürfe in die neue Institution einbringen und sich am Widerspruch zwischen zwei radikal unterschiedlichen Männlichkeitskulturen abarbeiten werden. Die Gruppengespräche (Teil II und III) werden das erweisen.

## Zugänge zur verborgenen Kultur der Jugendlichen

In jeder Untersuchung stößt der Forscher auf lästige Störungen in der Beziehung zu den Forschungsteilnehmern und im Verstehen der fremden Kultur. Das Eigentümliche des ethnoanalytischen Erkenntnisprozesses besteht nun darin, diese Störungen als Schlüssel zur fremden Kultur zu verstehen, anstatt sie durch Ausweichen in bequemere Fragestellungen und Methoden oder durch einen Wechsel der Forschungsteilnehmer zu neutralisieren.

Die hartnäckigsten Störungen entstehen, weil der Forscher etwas *bewusst nicht verstehen kann, was er unbewusst gar nicht verstehen will*. Was am Fremden fremd bleibt, soll fremd bleiben, weil es droht, dem Forscher etwas über seine eigene Kultur, Rolle oder Person zu zeigen, das ihm selbst in einem bestimmten Sinne fremd ist. Das eigene Fremde ist das Unbewusstgewordene oder Unbewusstgemachte oder auch das Ungelebte der eigenen Kultur oder Person. Störungen im Verstehen des Anderen und in den Beziehungen zu ihm verweisen auf Störungen im Verstehen der eigenen Kultur, Person oder Rolle. Erst was der Forscher an Fremdem an sich selber und an seiner eigenen Kultur wahrzunehmen gelernt hat, kann er auch in der fremden Kultur wahrnehmen und gewichten.

Aus diesem Ansatz ergeben sich drei Konsequenzen für die Arbeitsmethoden, die in diesem Buch Verwendung finden:

Der Forscher muss sich selbst als Forschenden in die Fallstudie mit »aufnehmen«. Er wird also notwendig selbst zu einem Teil des Untersuchungsgegenstands. Der »Fall«, den er untersucht, ist immer auch er selber. Das wird sich nicht nur bei der Darstellung der Gespräche, sondern auch vorab in einer Fallstudie in Teil I, Kapitel 2 und – verallgemeinernd – in Kapitel 4 über den »kulturellen Widerstand des Forschers« erweisen. Einzelne Arbeitsschritte sind in Kapitel 5 erläutert.

Die Störung im Verstehen geht auf eine unbewusste Kommunikation zwischen dem Forscher und den Teilnehmern der Forschung zurück. Der Forscher nutzt diesen Sachverhalt systematisch. Er gewinnt so auch einen Blick auf das Verborgene der fremden Kultur, auf das, was in ihr wirksam ist, aber nicht sichtbar werden soll. Es erschließt sich ihm eine Tiefendimension der anderen Kultur.

Indem der Forscher seine unbewussten Reaktionen – gerade auch die Peinlichkeiten seines kulturellen Widerstands – in die *Darstellung* aufnimmt, anstatt sie im Feldtagebuch oder in der (notwendigen) Zwiesprache mit einem Supervisor zu verstecken, gewinnt er etwas. Seine Interpretation wird durchsichtig, nachprüfbar und – mit etwas Glück – auch für andere nachvollziehbar. In der Forschung gibt es keine kurzen Wege. Um eine fremde Kultur zu verstehen, genügt es nicht, »dort gewesen zu sein«. Nur wenn sich der Forscher bei der Beschäftigung mit der fremden Kultur verändert, erhält er Zugang zu ihren verborgenen Elementen.

## Feldforschung unter jungen Sepiks in Papua-Neuguinea

Die vorliegende Studie ist aus der Interpretation von Forschungsgesprächen mit Jugendlichen vom Sepik in Papua-Neuguinea entstanden. Papua-Neuguinea bildet den östlichen Teil der größten Insel der melanesischen Inselgruppe. Im nördlichen Teil dieser Insel fließt der mächtige Sepik-Fluss. An seinen Ufern, in seinem Umfeld und an seinen Nebenflüssen wohnen die Iatmul und Chambri, die Nukuma und Kwoma, die Abelam, die Ilahita Arapesh und Boiken, die Mondokumua und Karawari und andere Stämme. Es sind kleine ethnische Gruppen mit ähnlicher Produktionsweise. Bis zu ihrer Kolonialis-

sierung vor etwa 100 Jahren und weitgehend noch heute sind sie Sammler, Jäger und Pflanzer, Fischerinnen und Töpferinnen. Sie unterscheiden sich durch ihre Sprache – Papua-Neuguinea hat nach neuesten Schätzungen etwa 800 bis 850 Sprachgruppen – und in den Details ihrer Kultur. Gemeinsam ist ihnen eine männliche Kultur, in der das Mann- und Männlichwerden an eine lange intensive Begegnung zwischen der Männergruppe und der Altersgruppe der Jungen oder jungen Männer gebunden ist. In manchen dieser Ethnien ist diese Begegnung in Initiationsritualen verankert.

Die Jugendlichen repräsentieren überwiegend die erste Generation in ihrer Ethnie, die als eine kleine Minderheit den ethnisch-dörflichen Lebenszusammenhang nicht nur vorübergehend verlässt, um in den wenigen Städten des Landes Arbeit zu finden, sondern vielmehr, anders als die Altersgenossen, die zumeist nur einen Teil der sechsjährigen Primarschule im Dorf absolviert haben, über die Sekundarschule den Einstieg in die moderne Arbeits- und Konsumgesellschaft wählt, oft von ihren Eltern, von Missionaren und Lehrern dazu überredet.

Unser Forschungsziel war, in jeweils mehrere Wochen währenden, analytisch orientierten Gruppengesprächen, ergänzt durch Einzelgespräche und teilnehmende Beobachtung des Schulalltags und des Alltagslebens ihrer Herkunftsfamilien, gemeinsam mit den Jugendlichen herauszufinden, wie sie den Zusammenprall zweier diametral entgegengesetzter Lebensentwürfe – des ethnischen und des modernen – erleben und überleben.

Die Untersuchung folgt erstens einer soziologischen Fragestellung, die durch die feministische Forschung einen großen Aufschwung genommen, aber noch kaum Platz in der Männerforschung gefunden hat, nämlich wie über gesellschaftlichen Wandel, über Institutionen vom Staat bis hin zur Familie und wie über die herrschenden Ideologien und selbst über die Wissenschaft »Geschlechter gemacht werden«.<sup>1</sup> In dieser Perspektive erscheint Männlichkeit als ein Bewusstsein der eigenen Geschlechtsidentität, das durch objektive Strukturen und mittels Sozialisationsprozessen hergestellt wird. Die Untersuchung folgt zugleich einer zweiten, aus der Psychoanalyse ent-

---

<sup>1</sup> In der Zeit der ersten Fassung dieses Buches steckte die Männlichkeitsforschung noch in den Kinderschuhen (vgl. Gildemeister/Wetterer 1992). Inzwischen sind wichtige Forschungen durchgeführt worden und Veröffentlichungen entstanden. Zur Übersicht vgl. etwa die Sammelbände Bosse/King 2000 und King/Flake 2005.

wickelten Fragestellung nach den psychisch-intersubjektiven und nach den innersubjektiven Prozessen, in denen bewusst und unbewusst ein Bild der eigenen Männlichkeit entsteht. Die dabei angewandte Methode des ethnogruppenanalytischen Gesprächs in der Feldforschung, das in eine langjährige Beziehung zwischen Forscher und Teilnehmern eingebettet ist, erlaubt ebenso wie die ethnohermeneutische Interpretation der Gespräche und des übrigen Materials, beide Fragestellungen gleichzeitig zu verfolgen und zu verknüpfen. Das gilt sowohl für die Gesprächssituation selber als auch für die zweite Interpretationsphase zu Hause am Schreibtisch.

Die in diesem Buch wiedergegebenen Gruppengespräche mit neun jungen Männern und einer jungen Frau vom Sepik fanden 1985 im Rahmen einer Feldforschung an der Passam National High School, einer Internatsschule in der Ost-Sepik-Provinz, statt. Die Jugendlichen waren in der Regel zwischen 17 und 21 Jahre alt. Eineinhalb Jahre zuvor hatten wir mit ihnen und einigen anderen eine ebenfalls mehrwöchige Forschungszeit verbracht. 1981 bin ich zum ersten Mal an den Sepik gereist, habe Dorfschulen verschiedener Ethnien der Sepiks besucht, mit Jugendlichen und Erwachsenen in Dörfern Gespräche geführt und die spätere Forschung an der Nationalen Oberschule angebahnt. 1991, sieben Jahre nach unseren ersten gemeinsamen Gesprächen in Passam, habe ich mit einer kleinen Gruppe der inzwischen in der modernen Gesellschaft Papua-Neuguineas erfolgreichen jungen Erwachsenen noch einmal Gespräche geführt.

## Zur Methode der Auswertung

Alle Gruppengespräche, von denen in diesem Buch einige als Spiegelungen eines Kampfes um die eigene Männlichkeit und das Mannwerden der Sepiks interpretiert werden, haben wir gemeinsam geführt und jeweils unmittelbar im Anschluss daran besprochen. Danach hat jeder von uns das Gruppengespräch nach einem gemeinsam entwickelten Leitfaden in einem »Feldprotokoll« festgehalten. Dabei haben wir nicht nur den Inhalt und den Verlauf der Gespräche notiert, sondern auch die Phänomene und Vorgänge, die am Tage des Gesprächs am Rande stattfanden. Wir haben überdies unsere Eindrücke, Stimmungen, Empfindungen und Gefühle vor und nach dem Gespräch aufgezeichnet. Zum Zweck des Zugangs zu den unbewussten Themen und Prozes-

sen in der Gruppe und zur Selbstanalyse unseres eigenen Handelns haben wir dann unsere Gegenübertragung und eventuell auch eigene Übertragungen des Forschers auf die Personen der fremden Kultur untersucht und im Feldprotokoll festgehalten. Erste Hypothesen zur unbewussten Dynamik der Gruppe und der Jugendlichen schlossen das jeweilige Feldprotokoll ab.

Während der ersten Feldforschung 1984 hat jeder von uns zusätzlich einige Tonbandaufnahmen von Gesprächen nach eigener Wahl verschriftet – eines davon findet in diesem Buch Verwendung (vgl. Teil III, Kapitel 2) –, die wir dann nach der Rückkehr zusammen mit den entsprechenden Feldprotokollen und einschlägiger ethnografischer Literatur gemeinsam ausgewertet haben. Aus dieser gemeinsamen Auswertung sind einige Veröffentlichungen hervorgegangen (Bosse/Knauss 1984b; Bosse 1987; Knauss 1987).

Die im Folgenden interpretierten Gruppengespräche stammen bis auf das oben genannte Gespräch aus unserer zweiten Feldforschung von 1985.

An zahlreichen Szenen aus Gruppengesprächen mit jugendlichen Sepiks werden Leser und Leserin ersehen, wie vieles, was wir beide oder einer von uns in der Gruppensituation ansprechen und was in den nachträglichen Interpretationen des Textes – Feldprotokoll oder Transkript – wieder aufgegriffen wird, im stillschweigenden bewussten und im unbewussten Dialog zwischen den Forschern gemeinsam entsteht.

## Zur Gesprächsmethode

Als hauptsächliche Forschungsmethode wurde ein zu diesem Zweck entwickeltes ethnoanalytisches Gruppengespräch verwendet, das nicht durch Arbeits-, Themen- oder Fragevorgaben vorstrukturiert ist (Bosse/Knauss 1984b). Wie in einer klassischen Gruppenanalyse geht der Leiter mit der Gruppe über Monate oder Wochen ein Arbeitsbündnis ein. Die Pflege der Beziehung durch den Forscher ermöglicht den Teilnehmern, die Gefühle, Fantasien und Meinungen assoziativ zu äußern, die in der Begegnung mit dem eigenen und dem anderen Geschlecht, mit Angehörigen »fremder« (früher oft feindlicher) Sprachgruppen vom Sepik, mit Erwachsenen und schließlich mit weißen Forschern auftreten und die in der ethnischen Ordnung durch traditionelle Tabus zwischen Geschlechtern, Alters- und Statusgruppen unterbunden werden. Im Fortschreiten der Gespräche werden die Tabus auch

als Zensur des individuellen und vor allem des kollektiven Ich erkennbar. Der Forscher gewinnt einen mit den Teilnehmern geteilten Zugang zum individuellen und ethnischen Unbewussten. Dieses wird als etwas Widerspenstiges oder Unterdrücktes erkannt. Über diese Sicht auf die Kultur erschließt sich erst deren Tiefendimension.

Die minimale Strukturierung der Gruppengespräche durch den Forscher fordert die Teilnehmer heraus, die auftretenden individuellen und kollektiven Identitätskrisen nach eigenen, adoleszenten Mustern aufzunehmen und zu lösen. Die Methode des ethnoanalytischen Gruppengesprächs folgt einem Erkenntnisziel, das weiter gesteckt ist als das in der klassischen Gruppenanalyse und der Ethnopsychanalyse. Es geht nicht nur darum, den unbewussten Anteil am Leben von Personen und an einer Kultur zu explorieren und den Teilnehmern zugänglich zu machen. Das Unbewusste – hier der Männlichkeit – als das Unbewusstgemachte oder Ungelebte erschließt sich in seiner Bedeutung nur im Kontext der anderen Ebenen, auf denen Männlichkeit sich in einer Kultur oder im individuellen Leben äußert. Das sind die Ebenen der bewussten Erfahrung, sodann der bewussten Fantasien, also affektbesetzter Ideologien über die Männlichkeit – diese Fantasien nenne ich Idiome – und schließlich sind es die sinnlich-symbolischen Inszenierungen der Männlichkeit, deren Verständnis sich der westliche Forscher erst erarbeiten muss, weil er aus einer Kultur stammt, in der der Problemlösungskraft ritueller Inszenierungen wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird.<sup>2</sup>

Die Gruppengespräche waren das Herzstück unserer gemeinsamen Forschungen. Um sie in den Vordergrund zu stellen, wird hier darauf verzichtet, Material heranzuziehen, das mit begleitenden anderen Forschungsmethoden gewonnen wurde: das psychoanalytisch orientierte klinische Einzelgespräch, das zum Teil frei, zum Teil nach Leitfaden geführt wurde und das die individuelle Biografie der Teilnehmer noch einmal aus einer anderen Perspektive erschließt, als die Gruppengespräche es vermögen, ferner die teilnehmende Beobachtung in Schulen verschiedenen Typs und die Feldaufenthalte in den Herkunftsdörfern einiger Forschungsteilnehmer.

Dieser Gesprächsmethode und dem genannten Erkenntnisziel folgend, gilt die Aufmerksamkeit der Gruppenleiter drei verschiedenen Ebenen des Gesprächs:

---

2 Nadig (1993) zeigt auf, wie Rituale wirken, die ihre Problemlösungskraft verloren haben.

Auf der *sprachlich-argumentativen Ebene eines bewussten inhaltlichen Austauschs* zwischen Forscher und Gruppe wird das Thema der Männlichkeit im Zusammenhang mit anderen auftauchenden Themen spontan von den jungen Männern und Frauen artikuliert. Auf dieser Ebene des reflexiven Gesprächs wird das ethnische, dörfliche und familieninterne und daneben das moderne schulische Beziehungsnetz in der Kindheit und in der adoleszenten Gegenwart ausgebreitet und angeschaut, jenes Netz, in dem sich die Jungen bewegen und in dem ihre Männlichkeit auf dem Spiel steht.

Auf der Ebene *vorbewusster, sinnlich-symbolischer Inszenierungen* von Beziehungen zu den weißen Forschern und zum anderen Geschlecht werden wir Forscher zunehmend in das ihnen vertraute Netz ethnischer Beziehungen eingesponnen. Das Band zwischen weißen Männern und papuanischen Jugendlichen wird zu einem Ersatz für die innerethnischen Beziehungen. In diesen Inszenierungen geht es den Jugendlichen darum, mithilfe vertrauter Muster innerethnischer Beziehungen auch ein Verhältnis zu den Forschern herzustellen. Das Vertraute soll ermöglichen, mit dem Unvertrauten besser umzugehen.

Auf der Ebene *unbewusster Wiederholungen* ihrer Kindheits- und Jugend erfahrungen im Heimatdorf und in den vorangegangenen zehn Jahren ihrer Schulzeit werden auf uns Forscher innere Bilder von Sepik-Männern oder von anderen Weißen – Lehrern oder Missionaren – projiziert. Diese unbewussten Projektionen dienen dazu, Ängste und Triebimpulse abzuwehren, die in früheren traumatischen Begegnungen mit Männern entstanden sind. Denn diese drohen die Identitätsbalance der Jugendlichen zu zerstören, sobald sie an die Oberfläche des Bewusstseins gelangen. Die unbewussten Kommunikationen zwischen den Jugendlichen und zwischen der Gruppe und den Forschern erschließen sich dem geschulten Forscher über die Beobachtung und Analyse irritierender Momente im Handeln, in den Gefühlen und im Sprechen der Jugendlichen, aber auch im befremdlichen und störenden eigenen Erleben und Handeln des Forschers. In einer beständigen und vertrauensvollen Beziehung können diese Projektionen vom Forscher im Gruppengespräch gespiegelt und angesprochen werden. Dadurch werden sie für die Jugendlichen anschaubar und als Erbe ihrer Erfahrungen mit Weißen und Sepiks erkennbar. Die Jugendlichen lernen so ihre inneren Bilder kennen, die bisher ihr Handeln unbewusst gesteuert haben. Sie lernen, die Forscher und ihre Umwelt unverzerrter wahrzunehmen.

## Danksagung

Über die allgemeine Danksagung hinaus möchte ich einigen Personen danken, ohne deren Hilfe dieses Buch nicht möglich gewesen wäre: den an unseren Forschungen beteiligten jungen Frauen, die viel zu meinem Verständnis der MännlichkeitSENTWÜRFE beigetragen haben, in diesem Buch aber nicht als Hauptpersonen zu Wort kommen. Das liegt einfach an der Langsamkeit meines Verständnisses. Wichtige Anregungen verdanke ich Marilyn Strathern (1988), Florence Weiss (1984 und 1991) sowie Karin Flaake und Vera King (1992). Besonders danken möchte ich der Ethnologin und Ethnopsychoanalytikerin Florence Weiss, die mich 1980 großzügig in ihre Forschungsregionen der Mittel-Sepiks eingeführt hat, ferner der Soziologin und Gruppenanalytikerin Elisabeth Rohr und dem Soziologen, Gruppenanalytiker und Psychoanalytiker Georg R. Gfäller, Supervisorin und Supervisor, die mich in den vielen Krisen begleitet haben, in die einen die Auswertung einer Feldforschung und die Interpretation der Gespräche stürzt, wobei auch die eigene Rolle, die eigenen Vorurteile, der eigene »kulturelle Widerstand« des Forschers und seine eigene Männlichkeit angeschaut werden müssen, um zum Verständnis der fremden Kultur zu gelangen. Schließlich danke ich auch den Basketballmitspielern, die gemeinsam mit mir den Buchtitel fanden, und, last but not least, der Stiftung Volkswagenwerk, die es mir ermöglicht hat, 1991 eine abschließende Feldforschung in Papua-Neuguinea durchzuführen, die Gruppengespräche in mehrfachen Durchgängen unter Supervision zu interpretieren und das Buch zu schreiben.

*Heidelberg und Frankfurt, im Februar 1993*

*Hans Bosse*

# **Teil I**

*Das Fremde am Mann –  
Zugänge zur fremden  
und eigenen Männlichkeit*



# Kapitel 1

## Die Entstehung männlicher Identität in der Begegnung mit dem Fremden

Ernst Bloch stellt uns einen Mann vor, der als Siebenjähriger zum ersten Male in die Fremde zog:

»Ein Mann erzählt: ›Als ich zum erstenmal einen Dudelsack hörte, lief ich ihm nach wie allem, was sonderbar ist. Aber ich kehrte nicht nach einer Weile um, wie sonst bei den Merkwürdigkeiten, die auf der Straße ziehen, dem Scherenschleifer, der Heilsarmee und so fort, sondern ich folgte vor die Stadt hinaus, die Landstraße weiter, in die Dörfer, die ich kannte, in die Dörfer, die ich nicht kannte. Und es zog nicht nur der phantastische Mann, es verführte der sausende Geist, von dem ich glaubte, daß er im Dudelsack stecke, und der ich schließlich selber wurde« (Bloch 1960, S. 33).

Am Fremden verlockt das Fremde, weil es als das Ungelebte und plötzlich als das möglich lebbare Eigene erscheint. In der Erzählung werden der fantastische Mann und sein Dudelsack vom Jungen als »sausender Geist« erlebt. Er schließt sich dem Mann an, der ihn über die bekannte Welt der umliegenden Dörfer hinaus in die Fremde führt. Er wird schließlich, wie dieser, selbst ein fantastischer Mann. Zugleich, indem er wie dieser reist, wird er ein neues Eigenes, er wird selbst »sausender Geist«.

An dieser kleinen Geschichte wird deutlich, dass das Reisen in die unbekannte Fremde dem Jungen eine neue Identität gibt, und dass er dazu einen Vermittler braucht, der ihm als Typus bekannt ist – eine jener Merkwürdigkeiten, die immer wieder in den heimatlichen Straßen auftauchen – und der zugleich fremd und fantastisch ist. Im Übrigen zeigt die Geschichte, dass

der Junge zur Ausbildung seiner männlichen Identität auf diesen Anderen angewiesen ist, der ihm am eigenen Leibe demonstriert, was man als Mann wünschen, tun und schließlich auch sein kann.

Für den Erzähler ist die geschilderte Szene nicht die erste Begegnung mit Fremden. Früher schon traf er fremdartige Gestalten in den Straßen seiner Stadt. Eine Weile folgte er ihnen – dann wandte er sich um und kehrte zu Vater und Mutter zurück. Diesmal verlässt er die heimatliche Stadt, den Ort seiner frühen Kindheit. Der faszinierende Fremde führt ihn in eine unbekannte Welt.

In der Geschichte des siebenjährigen Jungen kündigt sich bereits die spätere Begegnung des Jugendlichen mit dem Fremden an. Anders als in der frühen Kindheit ist die Begegnung nicht mehr über Vater und Mutter vermittelt. Der Junge braucht sie nicht länger, um in der Identifikation mit dem Fremden wie dieser zu werden: »ausender Geist«, Inbegriff der Männlichkeit. Er erobert die fremde Welt, durchdringt sie körperlich-räumlich, aber auch schöpferisch. Schon sieht er die Leute ihm zulaufen, die er mit seiner Musik in seinen Bann schlägt.

In der frühesten Kindheit ist es die Mutter, die dem Säugling und Kleinkind die Begegnung mit dem Fremden eröffnet. In den westlichen Kulturen ist die Mutter bis zum 18. Lebensmonat des Kindes die Hauptbindungsfigur (Spitz 1974; Bowlby 1969). Im alltäglichen Austausch mit ihr entsteht beim Säugling ein Gefühl der »Wirkmächtigkeit« (Dornes 1993), das wir als Kern einer späteren Identität annehmen können. In der westlichen Kleinfamilie erlebt das Kind aufgrund einer im Vergleich zu anderen Kulturen extremen Abhängigkeit von der Mutter Fremde auf zweifache Weise. Einerseits sind die Fremden »Nicht-Mütter«; das verbindet sich beim Kind mit der Erfahrung der Abwesenheit der Mutter (Gfäller 1986; Bosse 1984c).<sup>3</sup> Kindliche Neugier auf

---

3 Gfäller und ich haben dort die psychische Verarbeitung der für die westliche Kultur typischen extremen Angewiesenheit des Säuglings und Kleinkinds auf die individuelle Mutter oder eine ähnliche Hauptbindungsfigur erörtert: »Die [...] durch die westliche Kultur bedingte verstärkte Bindung an die Mutter als die zuerst einzige Organisatorin von Welt wurde bisher vorbehaltlos in die psychoanalytische Theorie als allgemeingültige Tatsache aufgenommen und als Mutter-Kind-Beziehung beschrieben. Nehmen wir nun an, daß die Zeitabstände zwischen Unlustgefühlen und der Beruhigung und Befriedigung durch die Mutter genügend kurz bleiben, um nicht zu chaotischen Zusammenbrüchen im Säugling zu führen, so ist doch gegeben, daß die Frage von körperlich spürbarer An- und Abwesenheit der Mutter schon

das Fremde wird hier mit dem Erlebnis einer Mangelsituation verschweißt und führt eher zur Fremdenangst. Andererseits finden Begegnungen mit Fremden in Anwesenheit der Mutter meist indirekt statt. Das Kleinkind erlebt Fremde weniger im unmittelbaren Umgang mit ihnen als vielmehr im Spiegel der mütterlichen Reaktion auf sie (Gfäller 1986; Bosse 1984c). Beim westlichen Kleinkind bildet sich so eine erste Repräsentanz des Fremden aus, die zum einen durch die Identifikation mit der »Mutter, die den Fremden begegnet«, und zum anderen durch den Fremden als Signal für Mangel und Bedrohung aufgrund der Abwesenheit der Mutter bestimmt ist.

In der ab etwa 18 Monaten beim Jungen (Abelin 1971) und beim Mädchen (Rohde-Dachser 1991, S. 191) vielleicht etwas später einsetzenden »frühen Triangulierung« wird nun der Vater als Vermittler des Fremden bedeutsam. Er scheint den Zugang zu einer außerhalb der Familie liegenden Außenwelt zu verkörpern, die nicht von der Mutter beschlagnahmt und kontrolliert wird. In dieser Phase, die mit Spracherwerb, Entwicklung von Bewusstsein und damit Wissen und Gedächtnis verknüpft ist, beginnt auch die erste Suche des Kleinkindes nach einer eigenen Identität. Wiederum ist es der Vater, der als von der Mutter durch sein Geschlecht Unterschiedener dem Kinde als Vermittler eigener Geschlechtsidentität erscheint (Benjamin 1990, S. 99). Der »Durst nach Identität« wird deshalb zum »Durst nach dem Vater« (Rohde-Dachser 1991, S. 191).

Die Suche nach geschlechtlicher Identität drückt sich beim Jungen und beim

---

eine kulturell bedingte frühe Bedeutung für die Ich-Entwicklung gewinnt: Die Umwelt wird zwangsläufig auf die Mutter-Kind-Beziehung über das verstärkte Bindungsverhalten reduziert. Und dies beginnt schon in den ersten Lebensmonaten. Auch die Bindung an Nebenbindungsfiguren bleibt kulturell eingeschränkt, ist häufiger mit der Angst bei Abwesenheit der Mutter verbunden. Somit bedingen die kulturellen Erfahrungen und Bedingungen zum einen eine Reduktion von Welt und Identifikation dieser mit der an- oder abwesenden Mutter, die dann innerlich als die ›Gute‹ oder ›Böse‹ erscheint, und zum anderen eine eingeschränkte Bindung an die anderen Bezugspersonen mit verstärkter Bindung an die Hauptbindungsfigur (Bosse 1984c). Dies impliziert zugleich die Personalisierung institutioneller Bedingungen, für die wir schon von früh an blind werden. Auf der Ebene der Objektbeziehungspsychologie projiziert der Säugling lust- und unlustverursachende Situationen auf das Bild der ›guten‹ und ›bösen‹ Mutter. Die damit verbundene Wahrnehmungseinschränkung ist offenkundig und kulturell gesehen verständlich. Es handelt sich nach meiner Auffassung um Abwehr im Sinne von Verschiebung und Verleugnung, wobei ich Verschiebung als die mehr gesunde, Verleugnung als die mehr pathologische ansehe« (Gfäller 1986, S. 65).

Mädchen ab dem 18. Lebensmonat als Wunsch aus, im eigenen Begehrten »anerkannt« zu werden (Benjamin 1990). Beide wollen sein wie der Vater, der in der westlichen Gesellschaft, symbolisiert in seinem Phallus (ebd., S. 99), nicht nur das Begehrten hat und begehrten darf, sondern auch die Macht besitzt, es als Vater in der den Kindern noch geheimnisvollen Außenwelt durchzusetzen. Er ist es, den Jungen und Mädchen in identifikatorischer und idealisierender Liebe in sich »hereinholen«, um selber in ihrem Begehrten und in ihrer Macht anerkannt zu werden. Unabhängig, wiewohl nicht unbeeinflusst davon, wie vertraut ihm der Vater oder die männliche Bindungsfigur bereits in den ersten 18 Lebensmonaten geworden ist, wird ein bisher von der weiblichen Hauptbindungsfigur versorgtes Kind am Vater gerade das suchen und aufwerten, was diesen von der Mutter unterscheidet – seine Männlichkeit und seine männliche Lebenswelt. In der kurz skizzierten frühen Triangulierung bildet sich beim Kinde in der Begegnung mit dem Vater eine zweite Repräsentanz des Fremden aus. Der Fremde wird nun nach dem Bild des Vaters als mächtiger Anderer erlebt, von dessen Anerkennung die eigene Identität als männliches oder weibliches Kind abhängt. So unterschiedlich die väterlich und mütterlich bestimmte Repräsentanz des Fremden ist – gemeinsam ist in beiden Fällen die tägliche Erfahrung, vom jeweiligen Elternteil abhängig und auf ihn angewiesen zu sein, um dem Fremden zu begegnen. In der identifikatorischen Liebe zu Mutter oder Vater wird diese Abhängigkeit und Angewiesenheit bestätigt und zugleich aufgehoben. Psychisch bindet die kindliche Fremdenrepräsentanz das Kind also an Vater und Mutter. Das ändert sich erst während der Adoleszenz. Sie bietet erstmals die Chance einer von den Eltern unabhängigen Begegnung mit dem Fremden. Mit der Ablösung von den Eltern als den kindlichen Liebesobjekten wird eine eigene Beziehungswahl außerhalb der Familie möglich. Außerdem greift nun die in der späteren Kindheit gemachte Erfahrung, dass sich der Jugendliche durch eigene Arbeit, durch eigene Ideen und Pläne unabhängig von den Eltern Fremde suchen kann, die ihn in seinen Fähigkeiten bestätigen. Zur Anerkennung seiner Identität ist der Jugendliche zwar nach wie vor auf die Zustimmung des Anderen angewiesen, doch hat er, verstärkt durch adoleszente narzisstische Größenfantasien, das Bewusstsein eigener Attraktivität. Identität wird zu einem Spiel wechselseitiger Anerkennung. Er ist selbst für den Fremden attraktiv, der in der Begegnung mit ihm ebenfalls Anerkennung gewinnt. Das Bewusstsein seiner Identität ermöglicht dem Adoleszenten und späteren Erwachsenen, sich von der Anerkennung des

Anderen ein Stück weit unabhängig zu machen. Er begreift sich als Eigener, von anderen Unterschiedener, der von einem Fremden gesucht, von einem anderen Fremden abgelehnt wird und dem dritten gleichgültig ist und der selbst Wahlmöglichkeiten hat, die dem Kleinkind nicht gegeben sind. Es bildet sich somit eine Repräsentanz des Fremden aus, die diesen als jemanden ansehen lässt, der Anerkennung sowohl gewähren wie verweigern kann.

Die Skizze kindlicher und jugendlicher Entwicklung folgt dem inneren Duktus der Geschichte, die Bloch uns überliefert. Die spätere Kindheit erscheint wie ein Vorgriff auf die Adoleszenz. Der Junge verlässt Vater und Mutter, um sich einem Vermittler des Fremden anzuschließen und um in der Identifikation mit ihm, sich selbst fremde Männlichkeit zu eignen zu machen. Er bildet eine Identität aus, die nicht mehr von der Identifikation mit Vater oder Mutter bestimmt ist. Doch zeichnet uns Blochs Erzähler ein geschöntes Bild. Es fällt ja auf, dass die Geschichte von dem siebenjährigen Jungen keinen Schluss hat. So wie der Mann sie uns erzählt, wurde und *blieb* der Junge ein »sausender Geist«, der sich bis ins Erwachsenenalter und durch dieses hindurch in der Fremde herumtrieb. Es ist eine unwahrscheinliche Geschichte. Denn sie läuft auf ein wirklichkeitsfernes Ende hinaus, das wir uns etwa so vorstellen müssen: Es wird Nacht. Der Dudelsackpfeifer kommt in ein Dorf. Dort will er Rast machen. Er lädt den Jungen zum Bleiben ein: »Komm Junge, du kannst heute Nacht bei mir bleiben. Morgen werden wir weitersehen.« Am nächsten Morgen nimmt er ihn mit. Und so geht das alle Tage. Der Junge wird schließlich zum Assistenten des Meisters, erhält selbst einen Dudelsack. Er ist selbst schon zu Teilen »sausender Geist« geworden. Schließlich verliebt er sich in des Dudelsackpfeifers Tochter und heiratet sie später. Als Erwachsener übernimmt er vollends das Geschäft des Schwiegervaters und reist auf immer umher, entdeckt immer neue fremde Welten.

In der Regel gehen die kindlichen Ausflüge in die Fremde jedoch anders aus. Es dunkelt. Die Fremde wird dem Jungen unheimlich. Er sehnt sich zurück zu Vater und Mutter. Schlagartig erkennt er: Der Fremde ist nicht identisch mit dem Vater der frühen Kindheit, der den kleinen Jungen mit auf Entdeckungsreise nimmt, mit ihm in den unbekannten Wald zieht, um Holz zu holen, ihm ein Beil in die Hand drückt, Abbild der großen Axt des Vaters, und der abends stolz und erfolgreich heimkehrt zur Familie, zur Mutter. Der fahrende Spielmann ist nicht wie der erregende fantastische Mann der frühen Kindheit, der den Sohn, den er bei seinen faszinierenden Unternehmungen mitnimmt, als

kleinen Mann anerkennt, der schon ein Beil führen kann und von nun an mit ihm ein männliches Paar bildet, das sich durch seine Kraft, Geschicklichkeit, Leistung und männliche Großartigkeit von der Welt der Frauen im Haushalt – so die gemeinsame Größenfantasie – abhebt. Der Siebenjährige braucht eben doch noch den Vater als Vermittler des Fremden; er hat die Ablösung von den Eltern – das Geschäft der Adoleszenz – noch vor sich.

Dies wäre die harmonischste aller Varianten der Heimkehr. Eine weniger harmonische und unserer eigenen Kindheitserfahrung eher entsprechende wäre folgende: Es wird Nacht. Der Dudelsackpfeifer sucht sich ein Quartier im fremden Dorf und lässt den Jungen stehen, scheucht ihn vielleicht mit barschen Worten zurück: »Junge, geh zurück, geh heim in deine Stadt zu deinen Eltern!« Der Mann versagt ihm die Anerkennung als »sausender Geist«, wie er selber einer ist. Der Junge ist eben noch kein Dudelsackpfeifer, sondern ein kleiner Bub, der von zu Hause weggelaufen ist und nun allein in der Fremde dasteht. Das In-der-Fremde-Sein wird wie ein Schock erlebt, in dem sich Kränkung und Enttäuschung, Ohnmacht und Wut vermischen. Ohne die Anerkennung durch den Fremden wird die Fremde plötzlich bedrohlich.

Wir wissen nicht, warum der Erzähler »vergessen« hat, das Ende seiner Geschichte zu erzählen. Mich erinnert das »Vergessen« jedoch daran, wie Jungen frühere Erfahrungen mit dem eigenen Vater als Vermittler des Fremden verarbeiten. Das Anerkennungsdrama in der Phase der frühen Triangulierung verläuft nämlich nach ähnlichem Muster wie das zweite Ende, das ich Blochs Geschichte gegeben habe. Der kleine Junge, der vom Vater als Subjekt des Begehrrens anerkannt werden möchte, trifft in der Regel auf einen Vater, der nach den patriarchalen Mythen als Vertreter von Rationalität, Struktur und Ordnung gilt. Der Vater richtet drohend das Begehrren des Sohnes nach väterlichen Normen zu. Darin drückt sich die Ambivalenz des Vaters gegenüber dem Sohn aus. Der Vater erkennt den Sohn an, sofern dieser sich den väterlichen Normen anpasst, und verweigert ihm dort Anerkennung, wo das Begehrren des Sohnes eigene, vom Vater abweichende Züge enthält, in der Regel das Weibliche, aber auch das Chaotische, Aggressive und Aufrührerische am Begehrren des Sohnes. Der Junge reagiert auf die Nichtanerkennung durch den Vater mit Enttäuschung und Wut. Er muss diese Gefühle jedoch unbewusst machen, um den Rest der Anerkennung nicht zu verlieren, von dem sein Bewusstsein eigener Männlichkeit abhängt. Dabei müssen nicht nur die Gefühle des Jungen, sondern auch die Erfahrung und die Erinnerung an die

Kette der Nichtanerkennungen »vergessen«, d.h. unbewusst gemacht werden. Der Vater bleibt dabei als »guter Vater« idealisiert, so wie in der Geschichte des Mannes der Dudelsackpfeifer idealisiert wird. Ich erkenne deshalb in der von Bloch überlieferten Geschichte eine sekundäre Bearbeitung der vielen frühen Begegnungen mit dem Vater als Fremdem, von denen das Faszinierende und Geglückte erinnert, das Traumatische indes unbewusst gemacht wurde. Wir haben es hier mit einer typischen Legende männlicher Kindheit zu tun, in der Erfahrungen des Jungen mit dem Vater als Fremdem und als Vermittler fremder Männlichkeit bearbeitet worden sind.

Meine These lautet, dass die unbewusst gemachte Erfahrung der Nichtanerkennung durch den eigenen Vater auch in der Jugendphase weiterwirkt und vom Jugendlichen in der Regel nicht aufgearbeitet werden kann. So setzt sie sich trotz der neuen, adoleszenten Repräsentanz des Fremden, auf dessen Anerkennung er nicht lebensnotwendig angewiesen ist, als unbewusste Drohung fort. Gerät nun der Adoleszente oder der Erwachsene in eine schwere Identitätskrise, werden die frühen traumatischen Erfahrungen wiederbelebt. In dieser Regression treten Vernichtungsängste wieder auf, Gefühle extremen Ausgeliefertseins an den Fremden und Gefühle eigener Hilflosigkeit, die nicht zum Selbstbild des Erwachsenen passen und seine Identität als erwachsener Mann bedrohen. Sie müssen deshalb abgewehrt, d.h. wieder unbewusst gemacht werden. Kurz, das Handeln des Mannes ist durch die Abwehr fröcklicher Ängste bestimmt.

Meine zweite These ist, dass der Erwachsene, etwa der Forscher, über den ich im nächsten Kapitel sprechen werde, der in die Fremde geht, aufgrund einer realen, mit der Forschungssituation verknüpften Abhängigkeit von den Fremden, mit denen er forschen will, in seinem subjektiven Erleben unversehens in eine ähnliche Situation gerät, wie er sie als Kind in der Triangulierungsphase erlebt hat. Ursache dafür sind strukturelle Parallelen zwischen der frühen Triangulierungs- und der erwachsenen Forschungssituation. Beide, Junge und Forscher, wagen eine risikoreiche Trennung. Der Junge trennt sich von der Mutter als der ersten Bindungsfigur und der ersten Vermittlerin des Fremden; der Forscher verlässt seine Kultur und die ihn dort schützende Identität als Mann und Forscher. Beide sind von der Faszination bewegt, von den Fremden – dem Vater oder den Fremden der anderen Kultur – in eine erregende, mit Fantasien großartiger Entdeckungen aufgeladene fremde Welt eingeführt zu werden. Beide sehen sich auf einen zuverlässigen, interessierten

und wohlwollenden Vermittler angewiesen, der kleine Junge auf den eigenen Vater, der Forscher auf die künftigen Informanten, von denen er hofft, dass sie sich auf eine Zusammenarbeit mit ihm einlassen. Beide werden durch die Entdeckung des eigenen Mangels zum Fremden getrieben. Der kleine Junge will sich mit zunehmendem Alter von seiner Mutter unterscheiden und eine Männlichkeit erwerben, die er im Vater verkörpert sieht und die er sich in identifikatorischer Liebe zu ihm in sich hereinholt; der Forscher geht in die Fremde, weil sie ihm etwas geben soll, das er noch nicht hat oder ist, sei es nun Erfolg oder Prestige, Status oder die Ahnung einer potenziell eigenen Männlichkeit, die es für ihn erst noch zu entdecken gilt.