

Susanne Lüdemann, Edith Seifert
Jenseits von Ödipus?

IMAGO

Susanne Lüdemann, Edith Seifert

Jenseits von Ödipus?

**Psychoanalytische Sondierungen
sexualpolitischer Umbrüche**

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.

Originalausgabe

© 2023 Psychosozial-Verlag GmbH & Co. KG, Gießen
info@psychosozial-verlag.de
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: Szenenfoto der Oper *Œdipe* von George Enescu
bei den Salzburger Festspielen 2019. Inszenierung: Achim Freyer,

© VG Bild-Kunst, Bonn 2023. Foto: © picture alliance / Ernst Wukits

Umschlaggestaltung und Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar

ISBN 978-3-8379-3217-1 (Print)

ISBN 978-3-8379-7935-0 (E-Book-PDF)

Inhalt

Vorwort 9

Teil I

Psychoanalytische und kulturtheoretische Grundlagen

Jenseits der Normalisierung 15

Das Inzestverbot und die Logik der Kultur

Susanne Lüdemann

Ödipus oder Ménage-à-trois 31

Die Figur des Dritten in der Psychoanalyse

Susanne Lüdemann

Sexualität und Tabu 45

Freuds erweiterter Sexualitätsbegriff

Edith Seifert

Teil II

Gesetz ohne Vater – Väter ohne Gesetz?

Des Kaisers alte Kleider 63

Zur Ambivalenz von Autorität in der Moderne

Susanne Lüdemann

Der Tod Gottes und die Wiederkehr des Urvaters 85

Freuds Dekonstruktion der jüdisch-christlichen Überlieferung

Susanne Lüdemann

Ursprungsfragen	101
Reproduktionen großer Meister oder die »paternelle Ätiologie« der Psychoanalyse <i>Susanne Lüdemann</i>	
Psychoanalytische Aspekte der Vaterautorität	
Exzess, Unterstellung, Ausnahme	119
<i>Edith Seifert</i>	
Geschichten von Liebe und Begehren	127
Von der Bedeutung des Namens und der Opfer gebietenden Sprache <i>Edith Seifert</i>	
Variationen psychischer Bindung	143
Vom Vaternamen zur materiell-mütterlichen Synthese <i>Edith Seifert</i>	
Teil III	
<i>Jenseits des Lustprinzips – neue Wege des Genießens</i>	
Selbstverwirklichung ohne Lustprinzip?	157
Zur Gegenwartsdiagnose von Michel Houellebecq und Andreas Reckwitz <i>Edith Seifert</i>	
Die <i>Venus im Pelz</i> von Sacher-Masoch	175
Klinische und kulturelle Aspekte <i>Edith Seifert</i>	
Sexualität im Gender-Check	197
Psychoanalyse versus Paul B. Preciado <i>Edith Seifert</i>	
<i>Peut-on changer de sexe?</i>	213
Über Transsexualismus und die medizinisch-juridische Konstruktion des Geschlechts <i>Susanne Lüdemann</i>	

Zur Normativität des Nicht-Normativen Ein Kommentar zur »Ehe für alle« <i>Susanne Lüdemann</i>	233
Textnachweise	245

Vorwort

Dieser Band versammelt Beiträge aus dem Feld einer psychoanalytisch ausgerichteten Kulturtheorie. Sie orientieren sich teils an Erfahrungen der psychoanalytischen Praxis, teils an gesellschaftlichen Umbrüchen und Debatten der letzten 30 Jahre, die man in weitestem Sinne dem Bereich der Sexualpolitik zurechnen kann. Die Autorinnen, mit unterschiedlicher Gewichtung beide psychoanalytisch und wissenschaftlich tätig, verbindet eine langjährige Arbeitsfreundschaft im Feld der Forschung und Praxis nach Freud und Lacan, zunächst in dem im Jahr 1998 von ihnen miteröffneten Psychoanalytischen Salon Berlin, seit einigen Jahren zusätzlich in der Psychoanalytischen Bibliothek Berlin.

Unsere Diskussionen drehen sich seit Jahren um die Frage, ob und wie die psychoanalytische Auffassung der Kultur und der Sexualität den sich ändernden gesellschaftlichen Bedingungen gerecht werden kann. Sind Ödipuskomplex, Inzesttabu, symbolische Kastration und dergleichen in der >vaterlosen< und zunehmend permissiven Gesellschaft schlicht veraltete Kategorien, oder enthalten sie einen strukturellen Kern, der aus seiner mythischen Umhüllung herauszuschälen und in eine zeitgemäße Form zu übersetzen wäre? Gibt es sexuelles Begehren ohne Verbot? Was wäre eine zeitgemäße psychoanalytische Theorie der Geschlechterdifferenz? Diese und ähnliche Fragen, die sich spätestens seit den 1960er Jahren stellen, haben sich vor dem Hintergrund der jüngsten sexualpolitischen Weichenstellungen – »Ehe für alle«, drittes Geschlecht, gendergerechte Sprache – nicht etwa erledigt, sondern noch einmal erheblich verschärft.

Wenn eine Gesellschaft sich entschließt, zwischen Normalität und Abweichung nicht mehr normativ, sondern nur noch statistisch zu unterscheiden, ändern sich ihre kulturellen Grundlagen. Unsicherheit, Angst und neue kulturelle Leitsymptome sind die Folge. Nach der Zwangsneurose scheinen es heute die narzisstischen Störungen und die Perversionen zu

sein, mit denen sich die geänderten Kulturgrundlagen in die Individuen einschreiben und deren Ansprüche, Objektwahlen und sexuelle Artikulationen prägen.

Nach wie vor sind die meisten Menschen zwar vorwiegend heterosexuell orientiert, aber das erlaubt es nicht mehr, die heterosexuelle Partnerwahl, »das legitime, sich fortpflanzende Paar« (Foucault), als kulturelle Norm zu behaupten, gemessen an der alle anderen Orientierungen als defizitär, als moralisch verwerflich, als Entwicklungsstörungen oder als therapiebedürftige Krankheiten erscheinen (was ja selbst für die Homosexualität bis in die 1970er Jahre hinein noch galt).

Es ist daher an der Zeit, die Koordinaten der Geschlechtsbildung, einschließlich des Ödipuskomplexes, neu zu vermessen. In der psychoanalytischen Praxis stellen wir fest, dass dabei Beziehungskonfigurationen und Positionen im Spiel sind, die über das Casting der ödipalen Rollen hinausgehen und die in nicht unwesentlicher Weise von (trieb- und) sprachgesteuerten Prozessen abhängig sind. (Die queere Kritik an der heterosexuellen Normativierung beruft sich genau auf diesen Tatbestand, wenn sie die Veränderung der sprachlichen Grundlagen verlangt.) Und da Sprache eine unbewusste Seite bzw. das Unbewusste eine sprachliche Seite hat, ergibt sich konsequent weiter gedacht auf diese Weise ein – in der Regel vernachlässigtes – Spektrum an Möglichkeiten, was die Performanz von Geschlechterbeziehungen und Geschlechtsartikulationen betrifft.

Auch wenn die psychoanalytische Theorie über weite Strecken immer noch von der Figur des Vaters dominiert wird, finden wir (entgegen dem gängigen Vorurteil) darin weit mehr als ödipale Dreiecksgeschichten, denen bestenfalls eine Offenheit für kulturhistorische Einflüsse zugesprochen werden kann. Wobei die Frage überhaupt ist, was »Vater« im psychoanalytischen Sinn bedeutet, und nicht vergessen werden sollte, dass mit dem Unbewussten – im Unterschied zu den allermeisten sexualpolitischen Vorstößen – ein Freiheitsraum der Subjekte festgeschrieben wird.

Wenn sich Geschlechtlichkeit in den westlich-kapitalistischen Gesellschaften nicht mehr entlang von Verboten, sondern gemäß einem paradoxen »Imperativ des Genießens« (Slavoj Žižek) artikuliert, so ist darin vielleicht weniger eine Aufhebung als eine Verschiebung der Vaterfunktion zu sehen: Je mehr sie nämlich im Symbolischen elidiert wird, desto stärker scheint sie in den obszönen Befehlen des Über-Ich zu insistieren. Waren die Subjekte in den ödipalen Gesellschaften des Verbots in gewisser Weise »immer schuldig«, so sind sie in den postödipalen Gesellschaften des Ge-

nießens jedenfalls ›nicht unschuldig‹. Es ist daher die Frage, ob tatsächlich eine ›postödipale Gesellschaft‹¹ erreicht ist.

Geschlechtlichkeit ist jedenfalls weder biologisch determiniert noch geht sie in der Identifizierung mit dem einen oder anderen Geschlecht auf. Auch ›reine‹ Heterosexualität oder ›reine‹ Homosexualität gibt es daher aus psychoanalytischer Perspektive nicht. Selbst wenn die sexuelle Orientierung, und zwar egal welche, irgendwann Schicksal ist: Sie ist in keinem Fall naturgegeben, vielmehr immer das Resultat einer psychosozialen Entwicklung mit ihren je spezifischen Bedingungen und Konflikten.

Wenn Kulturkonservative also durch die rechtliche Anerkennung eines ›dritten Geschlechts‹ oder die ›Ehe für alle‹ die Grundlagen der Kultur bedroht sehen, so verrät sich darin vielleicht auch der Preis, den sie selbst für die Ausrichtung an der sogenannten ›Heteronormativität‹ bezahlen mussten: der Verdrängungsaufwand, der für den Verzicht auf davon abweichende Neigungen zu leisten war. Aus psychoanalytischer Sicht gibt es aber umgekehrt auch keinen Grund, die Anerkennung diverser Geschlechter, Orientierungen oder Genießensmodalitäten als Befreiung von einem kulturellen Imperativ zu feiern, nach dessen Kassierung für alle das Reich der Freiheit, das Ende der Verdrängung, das einfache Leben in selbstgenügsamen Identitäten begänne. Die psychoanalytische Praxis, aber auch die gegenwärtigen ideologischen Debatten, deuten sogar auf das Gegenteil hin: Im Begehren nach staatlicher Anerkennung sexueller Orientierungen artikuliert sich nicht zuletzt eine profunde Schwierigkeit, sexuelle Identitäten im ›freien Spiel‹ beliebiger Möglichkeiten erfolgreich zu stabilisieren. Es gilt daher, die Veränderungen im kulturellen Gefüge jenseits ideologischer Positionen zu beschreiben und vor diesem Hintergrund die psychoanalytischen Paradigmen neu zu befragen. Die in diesem Band versammelten Texte wollen dazu einen Beitrag leisten.

Berlin, im November 2022

Susanne Lüdemann & Edith Seifert

1 Vgl. dazu die beiden Bände *Postödipale Gesellschaft* und *Sexuelle Differenz in der postödipalen Gesellschaft* von Tove Soiland, Marie Frühauf und Anna Hartmann (Hrsg.) (Wien: Turia + Kant, 2022), die diesen in der internationalen Diskussion schon länger gebräuchlichen Term in die deutschsprachige Diskussion eingeführt haben.

Teil I
**Psychoanalytische
und kulturtheoretische Grundlagen**

Jenseits der Normalisierung

Das Inzestverbot und die Logik der Kultur

Susanne Lüdemann

1 Literarisches Vorspiel

In Goethes *Wilhelm Meister* wird unter vielen anderen Geschichten die des Harfners erzählt, der in den *Lehrjahren*, ebenso wie Mignon, zu der »wunderbare[n] Familie« (Goethe, 1795/96, S. 193) des Protagonisten gehört. Der Mann scheint von einem großen Unglück oder einer Schuld umgetrieben; gleich dem ewigen Juden irrt er umher und vermeint, nirgendwo bleiben zu dürfen. Er leidet unter Wahnvorstellungen und versucht in einem Anfall geistiger Umnachtung, den Knaben Felix zu töten. Gleichzeitig schlägt er durch sein wunderbares Harfenspiel und seine Gesänge alle in Bann; in Goethes Roman gehört er zu den poetischen Ausnahmeexistenzen, die in der prosaischen Welt der Turmgesellschaft nicht bestehen können; er geht am Schluss der *Lehrjahre*, gleich Mignon, an den pädagogisch-philanthropischen Versuchen des Turms zugrunde, ihn zu kurieren oder zu normalisieren.

Durch einen eingeschobenen Bericht des Marchese, Bruder des Harfners und ebenfalls dem Turm verbunden, klärt Goethe den Leser über das Schicksal des merkwürdigen Mannes auf: Es handelt sich um einen ehemaligen katholischen Geistlichen, der durch die Liebe zu einer Frau von seiner religiösen Schwärmerei geheilt wurde, jedoch dem Wahnsinn verfiel, weil die Frau, die er liebte, seine Schwester war (und Mignon ist im Roman die Frucht dieser inzestuösen Beziehung).

Goethe schildert – durch den Mund des Marchese – den Konflikt, in dem der Harfner steht, als Konflikt zwischen den Forderungen der bürgerlichen Verfassung, die den Inzest zum Verbrechen erklärt, und den Forderungen der Natur, die ein solches Verbot nicht kennt.

»Die Verhältnisse der Natur und der Religion, der sittlichen Rechte und der bürgerlichen Gesetze wurden«, so berichtet der Marchese,

»von meinem Bruder aufs heftigste durchgefochten. Nichts schien ihm heilig als das Verhältnis zu Sperata [seiner Schwester], nichts schien ihm würdig als der Name Vater und Gattin. »Diese allein«, rief er aus, »sind der Natur gemäß, alles andere sind Grillen und Meinungen. Gab es nicht edle Völker, die eine Heirat mit der Schwester billigten? Nennt eure Götter nicht«, rief er aus, »ihr braucht die Namen nie, als wenn ihr uns betören, uns von dem Wege der Natur abführen und die edelsten Triebe durch schändlichen Zwang zu Verbrechen entstellen wollt.« (Goethe, 1795/96, S. 583)

Und der erfahrene Botaniker Goethe lässt seinen Mönch auf das Beispiel der Lilien verweisen, bei dem »Gatte und Gattin einem Stengel entspringen« und durch die Blume verbunden sind, »die beide gebar«. »Und ist«, so heißt es in diesem folgenreichsten aller deutschen Bildungsromane dann weiter,

»die Lilie nicht das Bild der Unschuld, und ist ihre geschwisterliche Vereinigung nicht fruchtbar? Wenn die Natur verabscheut, so spricht sie es laut aus; das Geschöpf, das nicht sein soll, kann nicht werden; das Geschöpf, das falsch lebt, wird früh zerstört« (ebd., S. 584).

»Früh zerstört« wird zwar im Fortgang des Romans auch Mignon, aber der Fluch, der auf ihrer Existenz lastet, ist ebenfalls weniger durch ihre inzestuöse Herkunft verursacht als durch eine unnatürliche, von Zwängen geprägte Erziehung. Das »Unheil« geht in Goethes Sicht von den Kirchenmännern und Sittlichkeitsfanatikern aus, die nach den Gesetzen einer menschenfeindlichen Moral statt nach den »Gesetzen ihres Herzens« leben.

Im Bild der sich zwitterig fortpflanzenden Lilie verknüpft Goethe geschickt die botanische Eigenschaft der Autogamie (= Selbstbefruchtung) mit der christlichen Formensprache, in der die Lilie als Symbol der Reinheit und Unschuld gilt. Damit ist ein Motivzusammenhang etabliert, der das literarische Motiv der Geschwisterliebe bis ins 20. Jahrhundert begleiten sollte. (So steht das Zitat aus den *Lehrjahren* beispielsweise noch Leonhard Franks Roman *Bruder und Schwester* von 1929 quasi als Emblem voran; ich komme darauf zurück.)

Goethe freilich schlägt sich auf die Seite der »Entsagung« und damit auf die Seite von Kultur und bürgerlicher Gesellschaft. Was in den *Lehrjahren* als poetische Ausnahmeexistenz und Sehnsuchtslied der bürgerli-

chen Gesellschaft nach der »Natur« noch seinen Platz (und die Sympathie des Autors) hatte, fällt in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* dem Normalisierungsregime der Turmgesellschaft zum Opfer. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es Ausnahmen nur noch als statistische Größe kennt und in der pädagogischen Provinz (wo statt romantischen Sehnsuchtsliedern Marschmusik erklingt) dafür sorgt, dass nach Möglichkeit keine Ausnahmen mehr entstehen. Wenn der Harfner im Zuge der philanthropischen Bemühungen um seine Person die Harfe aus der Hand legt, um stattdessen die Zeitungen zu lesen – »die er«, wie sein Arzt berichtet, »jetzt immer mit großer Begier erwartet« (Goethe, 1795/96, S. 438) –, so ist das ein Bild für den Paradigmenwechsel von der Poesie zur Prosa (gleichzeitig auch von der »wunderbaren« zur »kleinen Familie«), der sich in Goethes Roman vollzieht.

2 Recht auf sexuelle Selbstbestimmung?

Wäre der Harfner nicht eine literarische Figur Goethes, sondern unser lebendiger Zeitgenosse, so hätte er in den Zeitungen der 2000er Jahre die Geschichte zweier Leidensgenossen verfolgen können, die im Gefolge ebenfalls heftige Debatten über Sinn und Zweck des Inzestverbots ausgelöst hat: Ich meine die Geschichte des Leipziger Geschwisterpaars Patrick S. und Susan K., die gemeinsam vier Kinder gezeugt hatten und deswegen vor Gericht standen, denn der »Beischlaf zwischen leiblichen Verwandten« ist nach deutschem Recht eine Straftat, die mit Gefängnis bis zu drei Jahren geahndet wird. Ähnlich wie Goethes Harfner konnten oder wollten die beiden Geschwister, allen behördlich erfolgten Normalisierungsversuchen zum Trotz, von ihrer »verbotenen Liebe« nicht lassen; anders als der Harfner (bzw. Goethe) beriefen sie sich aber zur Rechtfertigung ihres Verhältnisses weder auf das Vorbild »edler Völker« noch auf die »Wege der Natur«, sondern auf ihr sexuelles Selbstbestimmungsrecht (das es zu Goethes Zeit noch nicht gab). Auch trieb sie der Konflikt zwischen ihrer Liebe und den bürgerlichen Gesetzen glücklicherweise nicht in Wahnsinn und Tod, sondern nach Karlsruhe, vors Bundesverfassungsgericht. Nachdem das Verfahren gegen die beiden nämlich alle Berufungsinstanzen durchlaufen hatte und die Revision des Urteils – Gefängnisstrafe für den Bruder, Jugendaufsicht für die Schwester – jeweils abgelehnt wurde, legten die Anwälte Verfassungsbeschwerde gegen den Inzestparagrafen (§ 173 StGB) als

solchen ein, weil er gegen das grundgesetzlich verbürgte »Persönlichkeitsrecht auf sexuelle Selbstbestimmung« verstoße. Am 26.2.2008 wies der zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts die Klage zwar ab und stellte fest, dass die Strafvorschrift des § 173 Abs. 2 Satz 2 StGB, die den Beischlaf zwischen Geschwistern mit Strafe bedroht, mit dem Grundgesetz vereinbar sei. Das Geschwisterpaar zog weiter vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, der seinerseits am 12.4.2012 entschied, dass das deutsche Inzestverbot nicht gegen das Grundrecht auf Schutz des Privat- und Familienlebens verstoße. Abgerissen ist die Debatte seither jedoch nicht. May stellt fest, dass »nicht nur global gesehen, sondern auch in Deutschland, [...] die Fragen, ob Inzest strafwürdiges Verhalten darstellen sollte und – falls ja – welchen Schutzgütern ein solches Verbot dienen soll«, nach wie vor zu den »umstrittensten Themen der Strafrechtswissenschaft« gehören (May, 2021, S. 15). Und auch außerhalb der Strafrechtswissenschaft erhebt sich immer wieder Protest gegen ein Tabu, das offenbar vielfach als archaisch empfunden wird. So kommt selbst der Deutsche Ethikrat in einer 91-seitigen Stellungnahme zu der Empfehlung, den § 173 StGB bezogen auf den Geschwisterinzest zu revidieren, da

»das Strafrecht [...] nicht die Aufgabe [hat], [...] das ›Normalempfinden‹ selbst großer Mehrheiten vor jeder noch so moderaten Zumutung zu bewahren, wie man sie in der Wahrnehmung finden mag, dass die eigenen Maßstäbe sexueller Normalität nicht von allen anderen geteilt werden« (Deutscher Ethikrat, 2014, S. 74).

Damit wird das Inzestverbot implizit zu einer rein ›moralischen‹ Angelegenheit erklärt, die in einer liberalen Gesellschaft dem Belieben (vulgo: der Selbstbestimmung) der Einzelnen anheimgegeben werden müsse. Was aber heißt »Normalempfinden« und »Normalität« im Feld des Sexuellen? Und welche (rechtlichen und/oder kulturellen) Schutzgüter stehen in der Debatte um das Inzestverbot eigentlich zur Abwägung?

Schildert Goethes Roman den Beginn eines Normalisierungsregimes, das auf abweichendes Verhalten nicht mehr mit Ausschluss und Strafe, sondern mit Therapie und Resozialisierung antwortet, und das Foucault (1976) unter der Bezeichnung »Disziplinargesellschaften« beschrieben hat, so haben wir im § 173 StGB, und damit im Inzestverbot, offenbar eine der letzten Bastionen des alteuropäischen Normativismus vor uns, deren Schleifung seit einigen Jahren immer wieder gefordert wird. Die juristi-

sche Dimension des Inzestverbots wird bei Goethe ausgespart; der Fall des Harfners wird vom Turm an den Behörden vorbei verhandelt und »unter dem Schleier einer geheimen Kirchengzucht verdeckt« (Goethe, 1795/96, S. 585). Normalisierung etabliert sich als pädagogisch-therapeutisches Dispositiv neben den oder diesseits der juristischen Formen der Macht, die als solche bei Goethe zwar nicht infrage gestellt, aber in den Praktiken des Turms unterlaufen werden. In der Terminologie von Jürgen Link (2006) wäre das Regime der Turmgesellschaft daher als »protonormalistisch« zu beschreiben, insofern es zwar die Regulierung des gesellschaftlichen Normalfeldes am Staat vorbei organisiert, seine Grenzwerte jedoch in Übereinstimmung mit juristischen Standards normativ fixiert. Heute dagegen steht die Existenzberechtigung der juristischen, wenn nicht gar der kulturellen Norm als solcher infrage, und zwar im Namen einer Freiheit, die zunehmend die isolierte »Persönlichkeit« und ihre Rechte als einzigen unanfechtbaren Wert der juristischen wie auch der kulturellen Ordnung der Gesellschaft begreift. Gehen in Foucaults Analytik der »Disziplinargesellschaften« sexuelle Befreiung und Normalisierung noch Hand in Hand, so scheint jetzt ein Punkt erreicht, an dem Befreiung in Anomie, Normalisierung in ihr Gegenteil umschlägt; der Rechtssoziologe Rainer Hegenbarth spricht in diesem Zusammenhang von »programmierter Anomie« (Hegenbarth, 1983, S. 77).

Aus kulturtheoretischer und psychoanalytischer Sicht sind dabei vor allem die Argumente interessant, die von Juristen und Wissenschaftlern *für* die Abschaffung des strafrechtlichen Inzestverbots ins Feld geführt werden. Sie werfen zentrale Fragen auf, die sowohl die Auffassung von Verwandtschaft als auch die von Kultur überhaupt als einem symbolischen Zusammenhang betreffen.

Der juristische Diskurs formatiert die anstehenden Fragen in Form eines Rechtsgüterkonflikts, in dem das Persönlichkeitsrecht auf sexuelle Selbstbestimmung und das Interesse der Allgemeinheit an dessen Einschränkung miteinander im Widerstreit liegen. Insbesondere im Sexualbereich erleben die westlichen Gesellschaften dabei seit mehreren Jahrzehnten eine Entwicklung, die den Bereich der Persönlichkeitsrechte gegenüber dem Gestaltungsanspruch des Gesetzgebers immer weiter ausdehnt. Da über kulturelle Sollnormen (üblicherweise unter den Begriffen »Moral« und »Sitte« abgehandelt) in einer sich zunehmend pluralisierenden und liberalisierenden Gesellschaft keine Einigung mehr erzielt werden kann, können aus deren Restbeständen keine juristischen Mussnormen mehr abgeleitet

werden. War es im 19. und 20. Jahrhundert nach Foucault die Regulierung der Fortpflanzungsfunktion, über die »die Macht« auf die Sexualität des Einzelnen zugriff und das »legitime, sich fortpflanzende Paar« zur kulturellen und juristischen Norm erhob, so zieht sie sich heute aus diesem Bereich zurück. Der Sex hört auf, ein »öffentlicher Einsatz zwischen Staat und Individuum« (Foucault, 1976, S. 39) zu sein.

Die in Karlsruhe anhängige Klage gegen den Inzestparagrafen wurde im Zuge dieser Entwicklung gesehen. Die Verfassungsbeschwerde des sächsischen Geschwisterpaares, schrieb der juristische Berichterstatter der *Süddeutschen Zeitung*, Helmut Kerscher, habe »eine überfällige Debatte ausgelöst«, da fraglich sei, »welches Rechtsgut [...] der Staat mit seinem schärfsten Schwert, dem Strafrecht, eigentlich schützen« wolle (Kerscher, 2007). »Ginge es um den Schutz vor genetischen Schäden, müsste auch Personen mit Erbschäden die Fortpflanzung verboten werden«, was wiederum das Allgemeine Persönlichkeitsrecht nicht zulässt. Außerdem müsste das Strafrecht dann »jenen Beischlaf außer acht lassen, der wegen Unfruchtbarkeit oder sicherer Verhütungsmittel nicht zur Zeugung führt. Ginge es um den Schutz der Familienbeziehungen, dürfte das Gesetz [...] nicht Adoptivfamilien oder Stiefeltern wie -kinder ausnehmen« (ebd.), was es in der Tat tut (das ist eine immanente Inkonsequenz des Gesetzes selbst, auf die noch zurückzukommen ist). Ginge es schließlich um die Bestrafung von Angriffen auf das sexuelle Selbstbestimmungsrecht anderer wie Missbrauch oder Nötigung, so fänden sich im Strafgesetzbuch genügend spezielle Schutzvorschriften. »Und wer ist eigentlich das Opfer?«, fragt Kerscher abschließend, und zitiert den prominenten Strafrechtler Claus Roxin mit dem Satz, es sei unklar, »wer oder was dadurch [durch den Inzest] geschädigt werde« (ebd.).

Ein juristisches Fachgutachten, das die Anwälte des Leipziger Geschwisterpaares in Auftrag gegeben hatten, kam zum selben Ergebnis.

Der naturwissenschaftliche Diskurs perspektiviert die Frage nach dem Inzest unter bevölkerungspolitischen Gesichtspunkten, wobei der Schutzanspruch der Bevölkerung vor genetisch geschädigtem Nachwuchs als möglicher Legitimationsgrund für das Inzestverbot in Betracht gezogen wird. Nun bestätigen zwar Humangenetiker einhellig das statistisch erhöhte Risiko von genetischen Defekten bei Kindern aus inzestuösen Beziehungen (wegen der möglichen Durchsetzung rezessiver Merkmale nach den Mendelschen Gesetzen), jedoch sei ein solches Risiko auch bei Kindern von Mukoviszidose- oder Huntington-Kranken gegeben. Und »nie-

mand würde auf die Idee kommen, solchen Leuten zu verbieten, dass sie sich fortpflanzen«, sagt dazu Claus Bartram, der Präsident der Deutschen Gesellschaft für Humangenetik, »diese Zeiten sind zum Glück vorbei« (Berndt, 2004, S. 3). Eine *kulturelle* Begründung für das Inzestverbot kommt in dieser und anderen Expertisen kaum in den Blick, und wenn überhaupt, dann nur in gleichsam aufs Äußerste verkürzter historischer Perspektive. So bringt der Humangenetiker Arno Motulsky von der University of Washington das Inzesttabu in Zusammenhang mit dem nationalsozialistischen »Blutschande«-Paragrafen und sieht darin »ein Überbleibsel der Eugenik-Bewegung«, dessen Beseitigung überfällig sei (ebd., S. 3).

3 Das Inzestverbot und die Logik der Kultur

Beide Diskurse, sowohl der juristische als auch der humangenetische, bewegen sich ersichtlich im Rahmen eines Modells »flexibler« Normalisierung (ebenfalls in der Terminologie Jürgen Links). Dieses Modell setzt auf die kulturelle und gesellschaftliche Integration sozialer Anomalien durch die maximale Expansion von Normalitätsgrenzen, mit der Tendenz, auf semantisch-qualitative Kriterien für deren Festsetzung so weit wie möglich zu verzichten (und »so weit wie möglich« heißt: sofern durch abweichendes Verhalten nicht grundrechtlich garantierte Schutzgüter wie Leben, Freiheit, Eigentum usw. anderer lädiert werden). Dieses Modell zeichnet sich dadurch aus, dass es »Normalität« nicht mehr präskriptiv oder normativ bestimmt (im Sinne dessen, was sein *soll*), sondern darunter zunächst rein deskriptiv das versteht, was durchschnittlicherweise der Fall ist. Angewandt auf die infrage stehende juristische Norm heißt das, dass eine Inzestrate von beispielsweise anderthalb Prozent (gerechnet auf die Gesamtbevölkerung) statistisch gesehen normal und gesellschaftlich gesehen verkraftbar ist, sodass wegen mangelnder Schädigung grundrechtlicher Schutzgüter auf eine strafrechtliche Norm verzichtet werden kann. Das scheint zunächst plausibel.

Aus kulturtheoretischer Sicht kann jedoch – und das möchte ich im Folgenden tun – gerade anlässlich des Inzestverbots nach den Grenzen dieses Modells selbst gefragt werden. Das Inzestverbot ist, so möchte ich zeigen, nicht ein Verbot unter anderen, auf das im Zuge einer wünschenswerten Liberalisierung der Gesellschaft verzichtet werden kann. Es stellt

vielmehr jene kulturelle »Minimalnorm« dar, die den Raum gesellschaftlicher (Selbst-)Normalisierung erst eröffnet.

Der kulturtheoretische Diskurs thematisiert das Inzesttabu einerseits als *psychisches Verbotsprinzip*, andererseits als *gesellschaftliches Tauschprinzip*. Für das erstere steht vor allem der Name Sigmund Freud, für das letztere der von Claude Lévi-Strauss. Dabei reiht sich die Psychoanalyse zunächst in die Normalisierungsdiskurse ein, statuiert sie doch unter den Namen »Ödipuskomplex« zunächst die Existenz eines inzestuösen Begehrens bei jedermann und qualifiziert dieses insofern ebenfalls als »normal«. Der Verzicht auf die Erfüllung dieses Begehrens – eine Variante der Goethe'schen »Entsagung« – gilt aus psychoanalytischer Sicht als eine kulturelle Leistung, ja als *die* kulturelle Leistung schlechthin, durch die das Subjekt erst Zutritt zur symbolischen Ordnung der Gesellschaft findet und in ihr seinen Platz einnehmen kann. Der Konflikt zwischen Begehren und kultureller Norm, die Internalisierung des kulturellen Verbots im Rahmen einer individuellen Entwicklung, gilt hier insofern als unverzichtbares Durchgangsstadium für die Subjektwerdung und damit für die Ausbildung einer »Persönlichkeit«, die ihre Rechte und Pflichten innerhalb der Gesellschaft überhaupt erst eigenverantwortlich wahrnehmen kann.

Der ethnologische Diskurs schließt an dieses Paradigma an, behandelt es jedoch weniger unter dem Aspekt des individuellen Verlusts oder Verzichts als unter dem Aspekt seiner Funktion für die Differenzierung und Integration der Gesellschaft als ganzer. »Das Inzestverbot«, schreibt in diesem Sinne Claude Lévi-Strauss,

»ist weniger eine Regel, die es untersagt, die Mutter, Schwester oder Tochter zu heiraten, als vielmehr eine Regel, die dazu zwingt, die Mutter, Schwester oder Tochter anderen zu geben. Es ist die höchste Regel der Gabe, und gerade dieser allzu oft verkannte Aspekt erlaubt es, seine Natur zu verstehen. Alle Irrtümer bei der Interpretation des Inzestverbots rühren von der Tendenz her, in der Heirat einen diskontinuierlichen Prozess zu sehen, der in jedem individuellen Fall seine Grenzen und Möglichkeiten aus sich selbst bezieht [aus sich selbst und nicht aus einem gesellschaftlichen oder kulturellen Prinzip]« (Lévi-Strauss, 1981, S. 643).

Das Inzestverbot – oder allgemeiner gefasst: die Existenz von Heiratsregeln, die bestimmte Sexualobjekte untersagen (deren Art und Anzahl im Übrigen zeitlich und räumlich stark variieren kann) – erscheint hier als

Exogamiegebot, das den Austausch von Ehepartnern zwischen den Familien garantiert und insofern den Grund für die Entstehung familienübergreifender Gesellschaftsverbände legt.

Trotz der unterschiedlichen Fokussierung auf das negative Prinzip des Verbots einerseits und das positive Prinzip des Tauschs andererseits kommen Psychoanalyse und Ethnologie also darin überein, dass sie dem Inzestverbot als normativem Konstrukt eine tragende Rolle sowohl für die Persönlichkeitsbildung des Einzelnen als auch für die Vergesellschaftung der von den Herkunftsfamilien freigegebenen Individuen im Rahmen eines erweiterten Allianzdispositivs zuerkennen. Das Inzestverbot erscheint damit aus kulturtheoretischer Perspektive als »der zentrale Mechanismus, der Kultur ermöglicht und zivilisatorische Stagnation verhindert« (Eming et al., 2003, S. 11), als diejenige kulturelle »Minimalnorm« also, die den Rahmen überhaupt erst schafft, innerhalb dessen sich die Selbst-Normalisierung der Gesellschaft im oben bezeichneten Sinn vollziehen kann. In diesem Sinn thematisieren sowohl Freud als auch Lévi-Strauss das Inzestverbot als die Regel schlechthin, die den Raum der Kultur eröffnet, indem sie »Kultur« und »Natur« voneinander scheidet:

»Das Faktum der Regel, ganz unabhängig von ihren Modalitäten betrachtet, bildet in der Tat das Wesen des Inzestverbots. Denn während die Natur die Allianz dem Zufall und der Willkür überlässt, kann die Kultur gar nicht umhin, dort eine wie immer geartete Ordnung einzuführen, wo keine herrscht. Die wesentliche Rolle der Kultur besteht darin, die Existenz der Gruppe als Gruppe zu sichern und folglich – in diesem Bereich wie in allen anderen – den Zufall durch Organisation zu ersetzen. Das Inzestverbot stellt eine gewisse Form, und sogar ganz verschiedene Formen, des Eingriffs dar [in dem Maß, in dem die Zahl der verbotenen Partner von System zu System stark variiert]. Doch in erster Linie ist es ein Eingriff; noch genauer: es ist der Eingriff schlechthin« (Lévi-Strauss, 1981, S. 81).

Verständlich wird dieser »Eingriff schlechthin« jedoch erst, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass »Verwandtschaft«, anders als Juristen und Humangenetiker gegenwärtig anzunehmen scheinen, in der menschlichen Gesellschaft nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie biologisch begründet ist, sondern sprachlich – genauer: dass sie jenes »Feld« ist, in dem Natur und Kultur, Körper und Sprache einander schneiden. Daraus erhellt, »dass der Komplex Inzest im Kern die Problematik einer Grenzziehung darstellt: