

Tabu – Die kulturelle Grenze im Körper

LIDIA GUZY

Dieser Beitrag ist ein Denkanstoß zum Tabu-Begriff aus ethnologischer Perspektive. Die dem Tabu-Begriff inhärente Eigen-Fremd-Dynamik der Grenze macht den Begriff dabei für eine kulturwissenschaftliche Reflexion wertvoll.

In diesem Beitrag wird der Tabu-Begriff im Sinne einer reflexiven Ethnologie (Bourdieu/Wacquant 1996) gebraucht. Dabei soll durch den Blick auf andere Gesellschaften, die man als Fremde/r sieht, die eigene Gesellschaft besser analysiert werden können. Der Blick auf das Andere ist somit ein Instrument der Erkenntnis, das es ermöglicht, nach der Entfernung in entfremdeter Weise zur eigenen Kultur zurückzukehren und die eigene Gesellschaft in geschärfter Weise zu betrachten (Lévi-Strauss/Eribon 1988). In diesem Sinne wird auch in diesem Tagungsband der Tabu-Begriff verwendet: als Ergebnis okzidentaler – aus dem Kontakt mit dem kulturell Fremden entstandener – Wissensproduktion und als Reflexion über die eigene Gesellschaft und Wissenskultur.

Hauptargument meines Beitrags ist, dass ein Tabu stets die jeweiligen körperlich verinnerlichten gesellschaftlichen Werte vermittelt.

Das Wort Tabu im Sinne von Meidung ist aus dem polynesischen Verbotskomplex, der als *tapu* bezeichnet wurde, hervorgegangen. Der *tapu*-Begriff ist ein von James Cook im Jahre 1777 von seiner dritten Südsee-Expedition nach Europa importierter polynesischer Begriff. Ursprünglich bezeichnet *tapu* die Bindung an eine göttliche Kraft (im Gegensatz zu *noa*, als Absenz von Göttlichkeit). *Tapu* steht im Bezug zum *mana*-Konzept, das die Grundlage der ethnologischen Magie-Theorie von Marcel Mauss ([1950] 1989) darstellt. *Mana* bedeutet hier, dass bestimmte Menschen oder Dinge mit einem für andere gefährlichen Kraft-Potential ›aufgeladen‹ sind, das physischen Abstand erfordert. Mit *mana* behaftet waren z.B. menstruierende Frauen oder Häupt-

linge. Diese durften aufgrund ihrer aufgeladenen Kraft den Boden nicht berühren und mussten deshalb auf Sänften getragen werden (ebd.: 43-179).

Mit tapu waren Menschen mit hohem sozialen Status belegt (wie etwa Häuptlinge), deren Namen nicht direkt genannt werden durften und denen man sich nur in unterwürfiger Form nähern durfte. Diese Verhaltensvorgaben führten zu Meidungsgeboten und Geheimsprachen (vgl. Hirschberg 1999: 367; Bont-Izard 1991: 695-697). Tapu bezeichnete somit Heiliges/Gefährliches/Kraftvolles/Ansteckendes/durch Berührung zu Meidendes und schließlich Verbote.

In Europa vollzog sich schnell ein Begriffswandel von tapu zu Tabu. Tabu wurde dabei zum Inbegriff jeglicher Art von Verbot und Meidung. An der Übernahme des Wortes und am Bedeutungswandel zeigt sich deutlich die dem Begriff inhärente Dynamik des Verhältnisses des kulturell Anderen zum kulturellen Selbst. Es ist ein Beispiel für die exotisierende Faszination am Anderen, die konstitutiv für die Definition des Eigenen wird (vgl. Kohl 1981), was die Popularität des fremden Begriffes erweist.

Für die Ethnologie, die in radikalster Weise ihre kultur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem kulturell Fremden gewinnt (Kohl 1993), wurde der Begriff erkenntnisstiftend. Seit der Inkorporation des polynesischen Terminus bezeichnete er die psychologische und symbolische Klassifizierung von jeglicher Form von Grenzziehung, normativer Vorgabe und die darin enthaltenen Übergangs- und Grenzräume.

Mit Tabu wurden generell Verbote und Verhaltensvorschriften im Sinne von Meidungsgeboten beschrieben. Physische und soziale Meidungen gelten hier sowohl im Bezug auf soziale Gruppen (z.B. Unberührbare in Indien) als auch auf Individuen, die sich entweder in hierarchischen Respektbeziehungen oder in kritischen Lebensphasen/Übergangstadien (z.B. Schwangere) befinden können. Meidungsgebote können dabei etwa die Meidung eines persönlichen Kontakts bei hierarchischen Beziehungen, die Meidung von bestimmten Speisen oder auch eine Sexualabstinenz beinhalten. Meidung bezieht sich oft auch auf Individuen oder Gruppen, die mit dem Zustand einer körperlich vorgestellten ›Unreinheit‹ assoziiert werden. Diese Unreinheit kann temporär biologisch bedingt sein, so bei der oft kulturell als ›unrein‹ vorgestellten Menstruation von Frauen. Sie kann aber auch mit Berufsgruppen assoziiert werden, die mit sich verändernden Körperzuständen zu tun haben. Häufig gilt deshalb der Tod als unrein oder auch Berufe, die den veränderten Körper nach dem Tod behandeln (etwa Leichenwäscher oder Totengräber).

Der Tabubruch stellt dabei am deutlichsten die gesellschaftliche Tatsache einer Grenzziehung dar: Dies wird etwa im Glauben an eine automatische Be-

strafung deutlich, der oftmals ein tatsächliches Eintreten der sozialen Ächtung und Isolation folgt.

Der Tabu-Komplex einer spezifischen Gesellschaft ist somit ein externes und gleichzeitig internalisiertes Norm- und Wertesystem, gleich einem juristischen System, das im Falle eines Tabubruchs nach Sühneritualen verlangt. Im jeweiligen Tabu-Komplex wird demnach das soziale Gewissen, d.h. eine soziale Moral deutlich. Diese äußert sich als ein kulturspezifisches Ideen- und Wertesystem, das mit Geboten, Verboten und kollektiv ritualisierten Handlungen operiert und sich als ein sozialer Körper am Körper des Einzelnen manifestiert.

Gegenwärtig benutzt man im ethnologischen Diskurs den Begriff Tabu kaum noch. Stattdessen versucht man sich an kulturspezifischen indigenen Begrifflichkeiten zu orientieren, um lokale Verbots- und Meidungssysteme zu beschreiben. Tabu als kulturwissenschaftlicher Terminus und begriffliche Metapher der Grenzziehung, die sich am Körper manifestiert, bleibt dennoch relevant. Als kulturwissenschaftliche Denkfigur der Grenze und als ein Reflexionsinstrumentarium kann der Begriff zur Analyse der eigenen Gesellschaft dienen.

Tabu als Phänomen der verkörperlichten Grenzziehung

Die Nähe des Tabubegriffs zum Körper scheint mir dabei entscheidend für seine kulturwissenschaftliche Aneignung zu sein.

Der Körper ist dabei ein zweifacher Körper: ein biologischer und ein sozialer. Die Sozialität des Körpers wird bei der Betrachtung der menschlichen Sexualität am deutlichsten (vgl. Foucault 1976; 1984a; 1984b). Wie biologische und kulturelle Reproduktion gesellschaftlich geregelt, praktiziert und vorgestellt wird, entscheiden kollektive Normen und Wertevorstellungen. Diese wirken nur dann, wenn sie sich in den individuellen Körper einschreiben. Mit Tabuvorstellungen werden Geschlechterrollen, -ideale und -funktionen sowie kulturspezifische Gender-¹ und Körperkonzepte definiert und geregelt.

In diesem Sinne lässt sich Tabu als ein Normsystem, als Moral und Moralität einer Gesellschaft und als Ausdruck damit verbundener gesellschaftlicher

1 Gender im Sinne einer kulturspezifischen Konstruktion und Praxis von Sexualität, Körper und Idee. Die feministische Anthropologie hat dabei richtungweisende Impulse und Erkenntnisse für das Verständnis von *gender* als dem kulturell konstruierten, sozialen Geschlecht geliefert (vgl. MacCormack/Strathern 1980; Ortner/Whitehead 1981; Moore 1988).

Macht verstehen. Diese gesellschaftliche Macht ist heilig, ja tabu, sodass sie nicht hinterfragt oder verändert werden kann. Als sakrale Macht der kulturellen Vorstellung von der ›Richtigkeit‹ gesellschaftsspezifischer Vorstellungen schreibt sie sich besonders mittels gesellschaftlicher Geschlechter- und Sexualvorstellungen, die als Tabus umschrieben werden können, in den individuellen Körper ein. Der individuelle Körper internalisiert die gesellschaftlichen Ideen in Form des Gewissens. Tabuvorstellungen sind somit kulturspezifische Symbole von gesellschaftlicher Macht, die am Körperlichen haften. Tabu ist gleichsam eine gesellschaftliche Theorie und Praxis sakralisierter Macht. Da Macht gesellschaftlich geheiligt wird, machen Tabuvorstellungen auf das aufmerksam, was in der Gesellschaft am wertvollsten, am verborgens- ten, verletzbarsten und gefährlichsten zugleich ist. Gefährlich sind die Tabus, da sie beim *Tabubruch* die gleiche Macht auch stürzen können. Sobald eine kollektive Grenze individuell überschritten wird, kann ein Individuum gesellschaftlich sanktioniert werden. Sobald aber ein Tabubruch kollektiv vollzogen wird, verschieben sich gesellschaftliche Werterahmen.

Das Tabu ist somit Denkfigur der kulturspezifischen Grenzziehung. Es ist eine Grenzziehung zwischen Geboten und Verboten, zwischen dem individuellen und kollektiven Gewissen. Die soziale und physische Meidung innerhalb sozialer Beziehungen hat dabei vor allem mit der Organisation und Kontrolle gesellschaftlicher und biologischer Reproduktion zu tun.

Tabu und Meidung wirken durch den Körper. Die Markierungen und Grenzen sind körperliche Hemmnisse, die etwa durch Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen operieren. Die Anthropologin Mary Douglas untersucht in ihrem Buch *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu* ([1966] 1985) kulturvergleichend Unreinheitsdefinitionen, die sie als grundlegend für das Wirken und Existieren von Tabuvorstellungen erachtet. Sie argumentiert, dass Menschen Konzepte von Unreinheit brauchen, um soziale Strukturen zu erhalten. Zum Beispiel haben Menschen in der Lele-Kultur aus Zaire (heute Demokratische Republik Kongo) Regeln, um sich vor dem zu schützen, was sie als verunreinigend definieren: Fäkalien, Blut, Militärgruppen, Milch, gebrauchte Kleider, Geschlechtsverkehr. Ein weiteres Beispiel ist das *Alte Testament*, wo Essensgebote unreine Tiere definieren. Bei diesen Vorgaben handelt es sich, Douglas zufolge, nicht um Hygieneaspekte, sondern sie stellen moralische Symbole dar, die auf kulturellen Vorstellungen von Unreinheit basieren. Indem die Kultur festlegt, was unrein ist oder verunreinigend wirkt, klassifizieren Menschen ihr soziales Leben in zwei gegensätzliche Kategorien: das, was akzeptiert wird und das, was nicht akzeptiert wird. Dieses symbolische System ergibt eine moralische Ordnung für Gesellschaften. Douglas konstatiert, dass in Gesellschaften, in denen die Reinheits-

kategorien rigide sind, Menschen diese säkularen und religiösen Rituale entwickelt haben, um sich physisch oder moralisch rein zu halten. Die ritualisierten Reinigungsrituale stabilisieren die Ordnung in der Gesellschaft, wodurch die Verbindung symbolischer Klassifikationen mit sozialen Systemen deutlich wird.

Ausgehend von den Douglas'schen Überlegungen zu Tabuvorstellungen im Sinne symbolischer Klassifikationssysteme und einer sozialen Morphologie (= Typologie oder Struktur) einer Gesellschaft, lassen sich Tabus als rituelle Werte und als konzeptuelle, kognitive Vorstellungen über *Grenze* beschreiben. Sie wirken dabei sowohl in Ritualen und Körperpraktiken als auch in den Vorstellungen über Körper und Gesellschaft.

Fazit

Grenzen und Grenzüberschreitungen definieren den kulturellen und individuellen Körper und üben deshalb eine starke Faszination auf das Kollektiv und Individuum aus. Der Denkanstoß, der aus dieser Skizze zum Tabubegriff entstehen sollte, ist eben diese Nähe von Tabu und dem sozialen und biologischen Körper. Im Tabu äußert sich das gesellschaftlich nicht Ausgesprochene, das Verborgene und Geheime, das aber die größte Wirkmacht auf die private Intimität des Einzelnen hat. Das Tabu als die Grenze zur persönlichen und sozialen Intimität sowie als Fokussierung auf den zugleich sozialen und biologischen Körper wirkt dabei zweifach: als Kontroll- und gesellschaftliches Machtinstrument, aber auch als wissenschaftlich anziehendes Faszinosum der gesellschaftlichen und körperlichen Blöße.

Literatur

- Bonte, Pierre/Izard, Michel (1991): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Douglas, Mary ([1966] 1985): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976): *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Tome 1. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984a): *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, Tome 2. Paris: Gallimard.

- Foucault, Michel (1984b): *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, Tome 3. Paris: Gallimard.
- Hirschberg, Walter (1999): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Kohl, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild des Guten Wilden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kohl, Karl-Heinz (1993): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier (1988): *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- MacCormack, Carol P./Strathern, Marilyn (Hg.) (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel ([1950] 1989): »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie.« In: Ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 43-179.
- Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rippl, Gabriele (Hg.) (1993): *Unbeschreiblich Weiblich. Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ortner, Sherry B./Whitehead, Harriet (1981): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.