

Mary Douglas: Ritual, Tabu und Körpersymbolik.
Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und
Stammeskultur. Frankfurt am Main 1974 (Original: *Natural Symbols*.
Explorations in Cosmology. London 1970)

Volker Gottowik

Es gibt Bücher in Literatur und Wissenschaft, die gelten mit dem Tag ihres Erscheinens bereits als Klassiker. Sie werden von der Öffentlichkeit sofort zur Kenntnis genommen und in den Fachzeitschriften begeistert rezensiert – und sind doch nach 20 Jahren wieder so gut wie vergessen. Und dann gibt es Klassiker, da dauert es 20 oder 200 Jahre, bis sie als solche überhaupt wahrgenommen werden.

Wenn es sich bei dem Buch von Mary Douglas um einen Klassiker der Ethnologie handelt, dann sicherlich in dem zuerst genannten Sinne. „*Natural Symbols*“ wurde von der ethnologischen Fachgemeinschaft in den 70er Jahren ausgesprochen positiv aufgenommen, so daß Wolf Lepenies bei Erscheinen der deutschsprachigen Erstausgabe bereits von „Mary Douglas' hochgerühmten Buch“ sprechen konnte (vgl. Lepenies 1974). Heute ist es dagegen ein wenig ruhig geworden um dieses Werk. Und die Frage drängt sich auf, was uns die große alte Dame der britischen Sozialanthropologie gut 25 Jahre nach dem Erscheinen von „*Ritual, Tabu und Körpersymbolik*“ noch zu sagen hat.

Als Studenten hatten wir das Buch Ende der 70er Jahre als großes Ärgernis zur Kenntnis genommen. Wir waren davon überzeugt, daß es gegen die Studentenbewegung gerichtet sei und zutiefst reaktionäre Thesen vertrete. Zwar teilten wir mit Mary Douglas die Überzeugung, daß es in der modernen westlichen Gesellschaft eine Entwicklungslinie gibt, die von der Religion zur Ethik verläuft; doch im Gegensatz zu ihr sahen wir in der Entwicklung vom religiösen Dogma zu einer selbstverantworteten Ethik keine Gefahr für die Freiheit des einzelnen, sondern vielmehr das genaue Gegenteil davon: einen Akt der Befreiung von klerikaler Bevormundung und damit einen wichtigen Schritt zur Überwindung dessen, was wir gewohnt waren, falsches Bewußtsein zu nennen. Die Positionen hätten nicht weiter voneinander entfernt sein können. Doch das eigentlich Interessante in diesem Zusammenhang ist vielleicht, daß wir uns an Debatten über Mary Douglas beteiligen konnten und um einschlägige Thesen ihres Buches wußten (oder doch zumindest glaubten zu wissen), ohne daß wir es selbst auch nur einmal zur Hand genommen hätten. Damit teilt „*Ritual, Tabu und Körpersymbolik*“ das Schicksal der meisten Klassiker: Jeder hat eine Idee davon, was in einem solchen Werk steht, ohne es selbst jemals gelesen zu haben.

Immerhin kann man, auch ohne das genannte Werk von Mary Douglas zu kennen, in aller Sachlichkeit feststellen, daß der Titel des englischen Originals – wie die 1921 geborene Autorin und Schülerin von Evans-Pritchard selbst einräumen muß – widersinnig ist: Der Begriff ‚Natural Symbols‘ ist ein Oxymoron; Symbole sind Produkte des menschlichen Geistes, künstliche und konventionelle Gebilde und von daher alles andere als natürlich. Es gibt keine natürlichen oder naturgegebenen Symbole, keine Symbolsysteme, die kulturunabhängig wären und insofern auch kein allgemeines Symbolsystem. Gleichwohl wird Natur mit Hilfe dieser Symbole erkannt und – wenn wir uns über Natur zu verständigen bemühen – auch mittels dieser Symbole zum Ausdruck gebracht. Doch warum dieser irreführende Titel, der bekanntlich für die deutsche Ausgabe auch nicht beibehalten wurde?

Was Mary Douglas in diesem Buch leistet und anhand des genannten Oxymorons zum Ausdruck bringen will, ist folgendes: Sie analysiert die Beziehung zwischen Symbolsystem und Gesellschaftssystem, um in dieser Beziehung so etwas wie Regelmäßigkeiten aufzudecken. Ausgehend von einem bestimmten sozialen System wird auf Tendenzen zur Ausbildung bestimmter symbolischer Systeme geschlossen. Mary Douglas fragt mit anderen Worten nach „den natürlichen Systemen der Symbolbildung“, und mit dem Titel „Natural Symbols“ versucht sie diesen Gegenstandsbereich zu benennen (vgl. Douglas 1974:2).

Den vermuteten Regelmäßigkeiten zwischen Sozialsystem und Symbolsystem geht Douglas vor allem am Beispiel des menschlichen Körpers nach, der hier als ein Symbolsystem vorgestellt wird, das in allen Kulturen anzutreffen ist und insofern als ein universales Symbolsystem gelten kann. Die zentrale Frage lautet in diesem Zusammenhang: Inwiefern beeinflussen die sozialen Verhältnisse die Einstellung, die die Menschen zu ihrem Körper und den körperlichen Äußerungen haben, mit denen Freude, Schmerz oder Ausgelassenheit symbolisch (also zum Beispiel in Mimik und Gestik) zum Ausdruck gebracht werden? Oder vereinfacht formuliert: Warum lacht man bei den Tiv anders als im England der Laura Bohannan?

Hier vertritt Mary Douglas nun die These, daß zwischen sozialer Erfahrung und symbolischem Ausdruck ein hoher Grad an Entsprechung besteht. Und an einer Stelle formuliert sie folgendermaßen: Die Fähigkeit, Symbole wahrzunehmen und zu interpretieren, ist sozial determiniert (vgl. Douglas 1974:22).

Doch genau betrachtet zielt der Ansatz von Douglas über das bisher Gesagte hinaus. Sie gibt sich nicht damit zufrieden, die Beziehung zwischen Sozialstrukturen und symbolischen Formen im Hinblick auf Regelmäßigkeiten beziehungsweise Determinanten zu untersuchen. Was sie letztlich in ihrem Buch mit dem Untertitel „Explorations in Cosmology“ anstrebt, ist folgendes: Ausgehend von bestimmten sozialen Beziehungen,

versucht sie, darauf zu schließen, welches Weltbild innerhalb der betreffenden Gesellschaft, Kultur oder Subkultur vorherrscht; sie geht mit anderen Worten dem Konnex von Sozialbeziehungen und Weltauffassung nach.

Die zugrundeliegende Prämisse ist dabei, daß es sich bei der wahrgenommenen Welt um eine gesellschaftliche Konstruktion handelt, die sprachlich hergestellt wird. Ihre Argumentation zeigt sich in diesem Punkt der Phänomenologie von Peter Berger und Thomas Luckmann verbunden. Eine selbstreflexive Wendung, die auch die eigene Arbeit unter dieser Prämisse betrachtet und in der Ethnologie gleichfalls eine kulturspezifische Praxis erkennt, ist bei Douglas jedoch – verständlicherweise, wie man einräumen muß – noch nicht angelegt.

Die methodische Vorgehensweise, die Douglas für ihre Studie wählt, ist der Kulturvergleich, in dessen Verlauf auch Stammeskulturen und Industriegesellschaften aufeinander bezogen werden. Von diesem kulturvergleichenden Vorgehen erhofft sich Douglas nicht zuletzt Aufschlüsse im Hinblick auf die eigene Gesellschaft, ohne die ihr zufolge „das ganze Unternehmen ziemlich sinnlos“ wäre (vgl. Douglas 1974:6).

Douglas spricht sich in diesem Zusammenhang sowohl gegen den bekannten Bongo-Bongoismus in der Ethnologie als auch für kleine, abgegrenzte Vergleichsbereiche aus – um in ihrer eigenen Arbeit dann doch aus allen Epochen und Kulturen vermeintliches Belegmaterial für die eigenen Überlegungen zusammenzutragen. So werden zum Beispiel auf wenigen Seiten Hexenangst in Neuguinea, Heilsvorstellungen der alten Germanen, chinesische Geomantie und die Biographie des Pressemagnaten Lord Thompson of Fleet im Hinblick auf Gemeinsamkeiten miteinander verglichen (vgl. Douglas 1974:177–179). Douglas ignoriert souverän den sprichwörtlichen Unterschied zwischen Äpfeln und Birnen, oder um es mit den Worten eines Rezensenten auszudrücken: „[...] she is militantly comparative and generalizing [...] from the Nuer to the New Left, the Pope to the Pygmies“ (Silverman 1971:1294).

Eine Argumentation, die sich auf so knappem Raum gewissermaßen freischwebend über alle Epochen und Kulturen hinwegbewegt, muß notgedrungen an der Oberfläche bleiben. Da Kriterien für die Auswahl der angeführten Beispiele nicht benannt werden, erscheint die Beweisführung in ihrer Beliebigkeit häufig im Umfeld der Anekdote angesiedelt. Viel entscheidender ist jedoch der folgende Einwand: Das kategoriale System, das Douglas als Bezugspunkt anbietet, um Nuer und New Left, Papst und Pygmäen miteinander vergleichen zu können, ist nicht frei von einer dem Christentum geschuldeten Metaphorik. Darüber erfährt die Studie einen eurozentrischen Einschlag, der Rezensenten bereits bei Erscheinen des Werkes aufgefallen war (vgl. zum Beispiel Silverman 1971:1294) und doch nicht davon abhalten konnte, die zentrale Bedeutung von „Ritual, Tabu und Körpersymbolik“ hervorzuheben. Wie aber ist die Wertschätzung zu erklären, die dieses Werk trotz der genannten Kritikpunkte erfährt?

Douglas eröffnet ihre Argumentation, indem sie für moderne Industriegesellschaften apodiktisch feststellt: „Eines der ernstesten Probleme unserer Zeit ist das Schwinden des Verbundenseins durch gemeinsame Symbole“ (Douglas 1974:11). Dieses Verschwinden einer durch Symbole gestifteten Verbundenheit führt Douglas auf ein ausgeprägtes antiritualistisches Ressentiment ihrer Zeit zurück. Sie diagnostiziert einen Widerwillen gegenüber Ritualen, die nur noch als Ausdruck leeren Konformismus angesehen werden, und beklagt eine Revolte gegen jedweden Formalismus. Dies habe zu einer rituellen Verarmung der modernen Industriegesellschaften geführt, was Douglas dazu veranlaßt, die Menschen im Westen als „rituelle Bettler“ zu bezeichnen (vgl. Douglas 1974:37).

Der antiritualistischen Haltung im Westen stellt sie etwas entgegen, das sie Ritualismus nennt und von dem es heißt, daß er gerade nicht für moderne Industriegesellschaften, sondern für Stammeskulturen kennzeichnend sei. Douglas definiert Ritualismus als „den geschärften Sinn für symbolisches Handeln und Verhalten [...], der sich auf zweierlei Weise manifestiert: durch den Glauben an die Wirksamkeit institutionalisierter Zeichen und durch die Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole“ (Douglas 1974:20). Vor dem Hintergrund dieser Definition versucht Douglas die spezifischen sozialen Kontexte auszuleuchten, in denen der Ritualismus einen konjunkturellen Aufschwung erfährt oder gegenläufige Bewegungen entstehen.

Die Ausgangsthese, die Douglas ihren Überlegungen vorausschickt, besagt zunächst, daß antiritualistische Bewegungen eine Reaktion auf moderne Lebensbedingungen darstellen. „Es ist“ – wie sie ausführt – „der soziale Wandel, dessen unvermeidlicher Ausdruck die Revolte gegen die gängigen Rituale ist“ (Douglas 1974:203). Dagegen sei die wichtigste soziale Determinante des Ritualismus das Leben in einer vergleichsweise geschlossenen sozialen Gruppe, wie es eher für Stammesgesellschaften als kennzeichnend gilt. Doch anhand eines Vergleichs der religiösen Vorstellungen der Dinka, Nuer und Mbuti-Pygmäen verdeutlicht Douglas, daß es in den von ihr als primitiv bezeichneten Kulturen ein ganzes Spektrum von hochgradig bis schwach ausgeprägtem Ritualismus gibt und daß durchaus Stammeskulturen angeführt werden können, die in unserem Sinne als säkularistisch zu bezeichnen sind:

Der Gegensatz „säkularistisch“ – „religiös“ hat mit dem Gegensatz „modern“ – „traditionsgebunden“ (bzw. „primitiv“) nicht das mindeste zu tun; und die Idee, daß der Primitive von Natur aus tiefreligiös sei, ist einfach Unsinn. In Wirklichkeit gibt es auf dem Niveau der Stammeskulturen ein ebenso vielfältiges Nebeneinander von Skeptizismus, Materialismus und spiritueller Inbrunst wie bei einem beliebigen Querschnitt der Bevölkerung von London (Douglas 1974:33).

Wenn also Ritualismus kein exklusives Kennzeichen von Stammeskulturen ist, wie auch Säkularismus kein Charakteristikum für moderne Industriegesellschaften, stellt sich für Douglas folgende Frage: Unter welchen sozialen Bedingungen nimmt rituelles

Handeln in primitiven und modernen Gesellschaften zu beziehungsweise ab; was sind die Gründe für das Auftreten von Ritualismus beziehungsweise Antiritualismus?

Um diese Frage beantworten zu können, versucht Douglas eine soziolinguistische Analyse des Rituals, die nachhaltig von Durkheim, Sapir, vor allem aber von Basil Bernstein beeinflusst ist. Der britische Soziologe Bernstein hat in einer Reihe von Publikationen, die in den 60er und frühen 70er Jahren erschienen sind, sozial bedingte Sprachstrukturen in Londoner Familien untersucht und die These aufgestellt, daß Sprachsysteme die gesamte Erfahrungswelt des Sprechenden transformieren. Ausgehend von der These Sapirs, derzufolge die reale Welt eine Konstruktion ist, die auf Sprachgewohnheiten beruht, fragt Bernstein danach, auf welche Weise bestimmte Sprachformen wiederum das bestehende Muster der sozialen Beziehungen codieren, vermitteln und verstärken. Bernstein macht seine Überlegungen anhand des Spracherwerbs des Kleinkindes anschaulich:

Wenn ein Kind seine Muttersprache lernt oder – wie ich im Folgenden sagen werde – bestimmte Sprachcodes erlernt, die sein Verbalverhalten regulieren, lernt es gleichzeitig damit die Anforderungen der es umgebenden Sozialstruktur kennen. Die Erfahrung des Kindes wird durch die [...] Sprechakte transformiert. [...] So gesehen, wird jedesmal, wenn das Kind spricht oder zuhört, die ihm eingeprägte Sozialstruktur verstärkt und seine soziale Identität geformt (Bernstein 1972; zitiert nach Douglas 1974:40).

Douglas greift nun die Aussagen von Bernstein über das Verhältnis von Sozialstruktur und Sprache beziehungsweise Sprachcode auf und überträgt sie auf den Bereich der nonverbalen Kommunikation, zu dem ihren Ausführungen zufolge ja auch das rituelle Verhalten gehört. Der Code der Sprachformen in Bernsteins Arbeiten soll mit einem vergleichbaren Code der Ritualformen korrespondieren. Was bei Bernstein „restringierter Code“ beziehungsweise „elaborierter Code“ heißt und die unterschiedliche sprachliche Kompetenz von Mitgliedern der Unterschicht beziehungsweise der Mittelschicht beschreibt, entspricht bei Douglas der ritualistischen beziehungsweise antiritualistischen Einstellung der verschiedenen Religionstypen. Die von Douglas vorgenommene Gleichsetzung von Ritualismus und restringiertem Code hat ihre Grundlage wiederum darin, daß beide Systeme eine verdichtete, kohärente Form der Kommunikation ermöglichen und von daher auch nicht ausschließlich als defizitär zu betrachten sind.

Die von Douglas vorgenommene Parallelisierung von Sprache und Ritual führt zudem zu der Aussage, daß es sich in beiden Fällen um Medien der Kommunikation handelt, die ihren Ursprung in bestimmten sozialen Beziehungen haben und Einfluß auf das soziale Handeln nehmen. Der sprachliche Ausdruck wie das rituelle Verhalten wären demnach abhängig von einer bestimmten Sozialstruktur; oder anders formuliert: Unterschiedliche Sozialsysteme erzeugen unterschiedliche Sprach- und Symbolsysteme.

Diese Abhängigkeit zwischen Sozial- und Symbolsystem ist nun jedoch keineswegs so eindeutig, wie es hier zunächst den Anschein haben mag. Jedenfalls läßt sich auch mit dem Ansatz von Bernstein nicht erklären, warum bestimmte Stammesgesellschaften Ritualen ebenso indifferent gegenüberstehen wie moderne Industrienationen. Darauf macht Douglas anhand des folgenden Beispiels aufmerksam:

Je tiefer der durchschnittliche Londoner in den Bannkreis der industriellen Gesellschaft hineingezogen wird, desto mehr beginnen seine religiösen Vorstellungen denen des von uns zitierten Pygmäenstammes zu gleichen (Douglas 1974:56).

Die Beziehung zwischen Sozialsystem und Symbolsystem läßt sich demnach auch mit Bernstein nicht ohne Rest aufklären. Wenn nun jedoch Bernsteins Ansatz für eine Erklärung dieser Beziehung nicht hinreichend ist, welchen Erklärungsansatz hat Douglas dann anzubieten?

Douglas betont im Rahmen ihres soziolinguistischen Ansatzes den Wert und die Leistung von Symbolen sowohl für die Organisation des individuellen wie auch des sozialen Lebens, da sie die Grundlage des Denkens und der Kommunikation bilden:

Nur mit Hilfe von Symbolen ist Kommunikation überhaupt möglich, nur durch sie können Werte zum Ausdruck gebracht werden; sie sind die Hauptinstrumente unseres Denkens und die einzigen Regulative unserer Erfahrung. Wenn überhaupt Kommunikation stattfinden soll, müssen strukturierte Symbole zur Verfügung stehen [...] (Douglas 1974:59).

Vor diesem Hintergrund erscheint Douglas das Verschwinden gemeinsamer Symbole als unwiederbringlicher Verlust, da mit ihnen Werte verloren gehen und Denk- beziehungsweise Kommunikationsprozesse behindert werden. Mit dem Verschwinden gemeinsamer Symbole – so wird zumindest unterstellt – geht eine rituelle Verarmung einher, die Douglas vor allem dem Christentum anlastet. Sie kritisiert an der katholischen Kirche insgesamt ein „verarmtes symbolisches Wahrnehmungsvermögen“, das sie – wie mehrfach betont wird – an die Pygmäen erinnert (vgl. Douglas 1974:73).

Konservative Kirchenkreise dürften in diesen Ausführungen eine kaum zu ertragende Provokation gesehen haben, da hier christliche Rituale wie Meßopfer und Freitagsabstinenz unverhohlen mit magischen Handlungen und Tabus der Primitiven verglichen werden. Viel entscheidender ist jedoch der folgende Punkt: Douglas betont den Verlust gemeinsamer Symbole, ohne auf die Herausbildung neuer Symbole in anderen gesellschaftlichen Bereichen einzugehen. Aus einer solch eingeengten Perspektive, die nur den Verlust, nicht aber die aus jeder Veränderung auch erwachsenden Chancen wahrnimmt, muß der Prozeß der Säkularisierung der westlichen Welt notgedrungen als eine fortlaufende Geschichte des Verfalls erscheinen (vgl. o.N. 1975:29). Diese eindimensionale Sichtweise, die der Studie in weiten Bereichen eine konservative Note

verleiht, tritt noch deutlicher hervor, wenn die Argumentation von der sakralen Symbolik auf den Bereich des Profanen übertragen wird und die Autorin hier vor allem den Antiritualismus der Neuen Linken beklagt.

Ihr Plädoyer für eine andere Wahrnehmung von Symbol und Ritual war nicht nur für klerikale Kreise, sondern auch für die selbsternannten progressiven gesellschaftlichen Kräfte der damaligen Zeit eine Provokation, denen zufolge sich jedes Ritual vor der Vernunft rechtfertigen und hinsichtlich seiner politischen Funktion legitimieren mußte. Ein Beispiel dafür, was die Lektüre von Douglas seinerzeit auch für die Neue Linke zum Ärgernis werden ließ, ist die folgende Passage:

Jeder, der heute studiert, kennt den Seminarleiter, der sich jede Woche auf einen anderen Stuhl setzt, um in den räumlichen Beziehungen der Teilnehmergruppe untereinander keine symbolische Autoritätsstruktur sich abbilden zu lassen, oder den kleinen Verlag, wo man den Botenjungen hin und wieder nach seinem Urteil über ein Manuskript fragt und der Verlagsleiter eigenhändig Tee kocht, weil man meint, daß nur ein ständiges Verwischen der Rollenunterschiede zur Solidarität führen könne (Douglas 1974:75).

Gegenüber den hier angeführten Experimenten, die von vornherein zum Scheitern verurteilt seien, betont Douglas die Notwendigkeit kohärenter sozialer Beziehungen auf der Grundlage eines kohärenten Symbolsystems. Auch hierzu ein kurzes Zitat:

Denn im Grunde kann jeder Mensch sein Leben nur im Rahmen eines kohärenten Symbolsystems führen. [...] Wer das Ritual (und sei es auch nur in seinen hochgradig magischen Formen) verachtet, hängt in Wirklichkeit im Namen der Vernunft einem höchst irrationalen Kommunikationsbegriff an (Douglas 1974:74).

Vermutlich hat die Folgen dessen, was Douglas hier einen „irrationalen Kommunikationsbegriff“ nennt, niemand stärker zu spüren bekommen als die Neue Linke bei ihrem Versuch, überkommene Rituale abzulegen und alternative Formen der Kommunikation zu entwickeln. Um diesen Versuch und seine Folgen zu illustrieren, sei an dieser Stelle auf das Buch „Zaungäste“ von Reinhard Mohr (1992) verwiesen.

Reinhard Mohr, langjähriger Aktivist der Frankfurter Sponti-Szene und heute Journalist beim Spiegel, hat ein Buch über die 78er Generation verfaßt, also jene Generation, die nach Dutschke & Co. kam und im weitesten Sinne in den Jahren zwischen 1950 und 1960 geboren wurde. In diesem Buch geht es um den Kampf, den die 78er für alternative Lebensformen geführt haben, das heißt auch um den Versuch, eingefahrene, ritualisierte Verhaltensstile abzulegen und leere Formalismen zu überwinden. Doch mit ironischer Distanz kommt Reinhard Mohr auch auf die neuen Rituale zu sprechen, die sich im Laufe der Zeit in der Sponti-Szene herausbilden und auf Vollversammlungen und Teach-ins zu beobachten sind:

Das *Teach-in* der siebziger Jahre war eine Bühne, wie es sie weder vorher noch nachher gab. [...] Während Vortrag, Versammlungsrede oder öffentlicher Gelehrten-disput das

Wissen von oben nach unten – ebenso exklusiv und dosiert wie hierarchisch – weitergeben, sollte das Teach-in Erkenntnisprozesse in Gang setzen, die darauf zielten, die Exklusivität und Hierarchie des Wissens, also seine *Herrschaftsstruktur* zu untergraben und es allen zugänglich zu machen. [...] So hatte das Teach-in stets Inhalt *und* Form gesellschaftlichen Wissens im Visier, die *Entlarvung* herrschender Ideologien und die Transzendierung der sozialen Strukturen, in denen sie wirksam wurden. Das Teach-in war das Verbindungsglied zwischen der Wohngemeinschaft und dem Bewußtsein, daß die Tageschau lügt. Gleichwohl begann es stets mit halbstündiger Verspätung, weil die meisten eben noch schnell sehen wollten, wie die Tagesschau über den *Gorleben-Treck* berichtete. Außerdem war, verlässlicher Teil der Inszenierung, die Lautsprecheranlage defekt und der Hausmeister nicht aufzutreiben. Zudem mußten letzte Vorgespräche geführt, Freunde und Bekannte begrüßt und die Ermahnung mehrfach wiederholt werden, doch bitte etwas dichter zusammenzurücken, um den Gang freizumachen. [...] Eine unergründliche Sitzordnung sorgte dafür, daß die Protagonisten ihren Rollen gemäß im Saal verteilt waren (Mohr 1992:76–78; Hervorhebungen im Original).

Während Mohr die Verteilung der verschiedenen Gruppen im Hörsaal beschreibt, wird von Zeile zu Zeile deutlicher, daß sich in der Revolte gegen die alte Ordnung unvermittelt eine neue herausgebildet hat – und sei es zunächst auch nur die Sitzordnung während eines Teach-ins und der ritualisierte Ablauf einer solchen Veranstaltung. Das Teach-in der siebziger Jahre, das Mohr zufolge „die ganze Spannbreite zwischen Wahnsinn und Vernunft umgreifend, immer am Rande der Selbstauflösung balancierte“ (Mohr 1992:80) ist insofern ein gutes Beispiel dafür, wie das Vakuum, das durch den Antiritualismus der Neuen Linken entstanden war, nahezu übergangslos mit neuen Ritualen aufgefüllt wurde.

Der Prozeß der Ablehnung und Erneuerung ritualisierter Handlungsweisen, wie er im obigen Zitat anklingt, erschließt sich Douglas jedoch nicht als Gegenstand ihrer ethnographischen Erkundungen. Sie betont ausschließlich die Gefährdung der sozialen Stabilität, die von jedem Antiritualismus ausgeht, und sieht in abgelegten Ritualen nur den Moment des Verlustes, nicht aber die Voraussetzung dafür, neue und vielleicht auch angemessenere Formen der sozialen Interaktion zu entwickeln.

Diese eindimensionale Sichtweise von Symbol und Ritual entwertet bis zu einem gewissen Grad das von Douglas entworfene Modell, das die Beziehung zwischen Sozialsystem und Symbolsystem beziehungsweise den zu erwartenden Grad von Ritualismus erklären soll. Ausgehend von der These, daß Grundtypen von Sozialsystemen spezifische Typen von Weltanschauung produzieren, benennt Douglas zwei Merkmale, die es ihr zufolge in Kombination miteinander erlauben, alle Gesellschaften im Hinblick auf die zugrundeliegende Thematik zu klassifizieren:

Das erste Merkmal bezieht sich auf die Dichte des Klassifikationssystems einer bestimmten Gesellschaft; damit ist im weitesten Sinne die sprachliche Struktur ange-

sprochen, die die Erfahrung der Mitglieder einer Gesellschaft organisiert. Das zweite Merkmal bezieht sich auf die Intensität der Kontrolle, der sich der einzelne in der sozialen Gruppe ausgesetzt sieht. Die beiden Merkmale von Klassifikationsgitter und Kontrollintensität bilden jeweils eine horizontale und eine vertikale Achse, und in das sich daraus ergebende Diagramm ist Douglas bemüht, die unterschiedlichsten Gesellschaften zu verorten.

Douglas zufolge kann aus der Position, die eine Gesellschaft innerhalb dieses Diagramms einnimmt, auf die dort vorherrschende Weltanschauung und den gegebenen Grad an Ritualismus geschlossen werden. Doch die Kapitel, in denen sie eine solche Zuordnung vornimmt, sind von einem Schematismus geprägt, der heute kaum noch nachzuvollziehen ist. Faßt man ihre Argumentation kurz und knapp zusammen, so glaubt Douglas die folgende Regel aufstellen zu können: Je komplexer das Klassifikationssystem einer Gesellschaft und je stärker die Kontrollintensität, um so mehr steht vom sozialen Austausch zu erwarten, daß „unbeabsichtigte oder irrelevante körperliche Vorgänge aus ihm ausgeschlossen werden“ (Douglas 1974:109). Darüber wird der menschliche Körper zum mikroskopischen Abbild der Gesellschaft, der sich direkt proportional zum zu- beziehungsweise abnehmenden gesellschaftlichen Druck mehr oder weniger kontrolliert verhält.

Douglas behauptet demnach eine Entsprechung zwischen Körperkontrolle und sozialer Kontrolle; ihr zufolge sind in Gesellschaften, in denen die sozialen Kontrollen stark ausgeprägt sind, auch die Anforderungen an die Körperkontrolle besonders hoch (vgl. Douglas 1974:108). Oder allgemeiner formuliert: Eine Sozialstruktur, die vom einzelnen ein hohes Maß an bewußter Kontrolle fordert, führt zu einem hochgradig formalisierten Ausdrucksstil und zur Verleugnung unwillkürlicher körperlicher Vorgänge (vgl. Douglas 1974:122). Je komplexer das Klassifikationssystem einer Gesellschaft und je intensiver der Gruppendruck, um so eher ist eine Tendenz auszumachen, die sozialen Ausdrucksformen zu entkörperlichen, ihnen eine gleichsam ätherische Gestalt zu geben (vgl. Douglas 1974:108).

Doch auch in diesem Punkt baut Douglas in gewisser Weise auf Bernstein auf. Bernstein hatte folgende These vertreten: Das Muster der sozialen Beziehungen prägt die Sprachformen; die Sprachformen wiederum kontrollieren das soziale Verhalten. So hatte Bernstein beispielsweise eine Beziehung zwischen restringiertem Code und Autoritätshörigkeit hergestellt. Douglas macht daraus: Das Muster der sozialen Beziehungen prägt nicht nur die Sprachformen, sondern auch die nicht-verbale Formen der Kommunikation, wie zum Beispiel die Körpersymbolik; die nicht-verbale Formen der Kommunikation wiederum kontrollieren ihrerseits das soziale Verhalten.

Doch in welchem Verhältnis stehen Körpersymbolik und soziales Verhalten; kommt der Körpersymbolik – ähnlich den Sprachformen – tatsächlich eine kontrollierende

oder grenzziehende Funktion zu? Gemeinsam mit Marcel Mauss unterstreicht Douglas in diesem Zusammenhang, daß es keine natürliche Betrachtung des Körpers gibt, sondern daß seine Wahrnehmung stets sozial vermittelt ist. Douglas formuliert hier folgendermaßen:

Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (durch soziale Kategorien modifizierten) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest (Douglas 1974:99).

Die in Abhängigkeit von einem bestimmten Sozialsystem gegebenen Kategorien, das heißt das Klassifikationsgitter einer bestimmten Gesellschaft, beeinflusst demnach die Wahrnehmung des Körpers. Und wie der Körper, vermittelt durch die sozial zu Verfügung gestellten Kategorien, wahrgenommen wird, läßt wiederum Rückschlüsse auf die Gesellschaft zu. Der menschliche Körper ist für Douglas das mikroskopische Abbild der gesellschaftlichen Verhältnisse: Er reagiert als System auf das Sozialsystem und bringt dieses systematisch zum Ausdruck (vgl. Douglas 1974:123).

Um zu weiteren Aussagen über die Beziehung zwischen Sozialsystem und Symbolsystem zu gelangen, wertet Douglas ethnographisches Material über die Dinka, Nuer und andere Stammeskulturen im Hinblick auf den Stellenwert aus, der Trance, Hexenglaube, Ritual und Sünde [sic!] in diesen Gesellschaften zukommt. Auf diesem Wege gelangt sie zu folgender These: Das Interesse an der Wirksamkeit magisch-ritueller Handlungen variiert mit der Stärke der sozialen Bindungen; je stärker die sozialen Bindungen, um so mehr Aufmerksamkeit wird dem Bereich von Ritual und Magie entgegengebracht. Und im Gegenzug: Je schwächer die sozialen Bindungen, um so geringere Bedeutung wird magisch-rituellen Handlungen beigemessen (vgl. Douglas 1974:144). Damit sieht Douglas letztlich ihre Ausgangsüberlegung bestätigt, derzufolge das Verhältnis zwischen Sozialsystem und Symbolsystem mit den Zwängen variiert, die von Klassifikationssystem und Kontrollintensität ausgehen.

Wenn es darum ginge, die Grundthese von „Natural Symbols“ in einem Satz zusammenzufassen, dann müßte dieser folgendermaßen lauten: Variationen der Weltauffassung folgen denen der Sozialstruktur. Mit anderen Worten: Die Überzeugungen, die wir haben, sind nicht autonom, sondern nachhaltig von sozialen Determinanten bestimmt (vgl. Douglas 1974:196).

Deshalb ist das Verschwinden von Symbol und Ritual für Douglas auch nicht das Ergebnis eines sich stetig entwickelnden Bewußtseins des Menschen, sondern schlicht auf eine Abnahme der *K o n s i s t e n z d e r S o z i a l s t r u k t u r* zurückzuführen. Gleichermäßen lockere oder – wie es bei Douglas heißt – verwaschene Sozialstrukturen kennzeichnen die Lebenswelt des Londoner Vorstadtbewohners wie auch die des Ituri-Wald-Pygmäen und führen dazu, daß beide ein vergleichbarer Antiritua-

lismus verbindet, der sich in einer Ablehnung des Formalen, Magischen und Doktrinären äußert (Douglas 1974:56).

Zu welchen Einsichten gelangt nun Douglas, wenn sie ihre an Stammesgesellschaften gewonnenen Erkenntnisse auf die modernen Industrienationen überträgt? Die Abnahme der Konsistenz der Sozialstruktur macht Douglas zum Beispiel auch für die Studentenrevolte Ende der 60er Jahre verantwortlich (vgl. Douglas 1974:191). Der Protest der Studenten in zahlreichen westlichen Ländern wird von ihr nicht im Zusammenhang mit Vietnamkrieg oder Notstandsgesetzgebung gesehen, sondern auf eine „inadäquate Strukturierung der Universitätspopulation“ beziehungsweise fragmentarische und kurzlebige Gruppenbildungen an den Hochschulen zurückgeführt (vgl. Douglas 1974:190–191).

Aussagen wie diese, die eine ethnologisch inspirierte politische Zeitdiagnostik bereits in ihren Anfängen diskreditiert haben dürften, sind ein weiteres Beispiel dafür, was uns als Studenten Ende der 70er Jahre gegen Mary Douglas aufgebracht hat. Doch aus einem gewissen zeitlichen Abstand heraus wird auch deutlich, daß sich in „Ritual, Tabu und Körpersymbolik“ eine Reihe von Einsichten finden, die bis heute wegweisend geblieben sind. Die Leistung von Mary Douglas besteht vor allem darin, den menschlichen Körper als Symbolsystem wahrgenommen und damit als ethnographisches Objekt erkannt zu haben, an dem sich gesellschaftliche (Zwangs-) Verhältnisse ablesen lassen.

Diese Einsichten stehen freilich in einem auffälligen Kontrast zum konservativen Grundtenor vieler ihrer Äußerungen. Doch vielleicht mußte sich Douglas diese intellektuelle Eigenständigkeit gegenüber zeitpolitischen Strömungen bewahren, um überhaupt zu solchen Einsichten gelangen zu können. So stehen unterschiedlichste Aussagen auf engstem Raum nebeneinander und bilden einen Widerspruch, der letztlich nicht aufzulösen ist. Deshalb sei auch das letzte Wort an einen Rezensenten von Mary Douglas delegiert, der in Anlehnung an den Titel ihres Buches „Purity and Danger“ (1966) seine Leser zu folgendem auffordert: „Sacrifice your purity, celebrate the danger, buy, read, get angry over, and discuss this book“ (Silverman 1971:1295).

LITERATURVERZEICHNIS

BERNSTEIN, Basil

- 1972 „A Social-Linguistic Approach to Socialisation; with some Reference to Educability“, in: John J. Gumperz und Dell H. Hymes (Hrsg.), *Directions in Sociolinguistics*. The Ethnography of Communication, 465–497. New York: Holt, Rinehart and Winston

DOUGLAS, Mary

- 1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York: Praeger
- 1970 *Natural Symbols. Explorations in Cosmology.* London: Barrie and Rockliff
- 1974 *Ritual, Tabu und Körpersymbolik.* Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt am Main: S. Fischer (Übersetzung von *Natural Symbols.* London 1970)

LEPENIES, Wolf

- 1974 „Totems und Tabus der Eingeborenen weißer Rasse. Mary Douglas' sozialanthropologische Studien“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 12. November 1974:8L

MOHR, Reinhard

- 1992 *Zaungäste.* Die Generation, die nach der Revolte kam. Frankfurt am Main: S. Fischer

o.N.

- 1975 „Ritual und Tabu“, *Wiener Tagebuch* 3:29

SILVERMAN, Martin G.

- 1971 Review „Mary Douglas, *Natural Symbols.* London 1970“, *American Anthropologist* 73(6):1293–1295

PAIDEUMA

Mitteilungen zur Kulturkunde



Sonderdruck

45 · 1999

© Kohlhammer