

Elena Jirovsky

**„Eine natürliche Angelegenheit“ –
Ethnologische Untersuchungen zum Erleben von
Menstruation und Menarche von Frauen in Wien**

Menstruation – ein Thema, das vermutlich jede Frau auf diesem Planeten auf die eine oder andere Weise beschäftigt. Wie nun erleben Frauen in Wien ihre Menstruation? Wie haben sie ihre Menarche¹ erlebt? Und vor allem, was tauschen Mütter und Töchter zu diesem Thema miteinander aus?

Diese Fragen standen im Mittelpunkt der Forschung, die ich 2005 im Rahmen meiner Diplomarbeit ausführte. Hierzu waren qualitative Interviews mit akademisch gebildeten Frauen die Grundlage zur Analyse und Beantwortung. Die 12 Frauen, Mütter und deren Töchter, die ich interviewte, stammten aus Familien, die schon seit mindestens drei Generationen in Wien ansässig sind. Das heißt, dass bereits die Großmütter der interviewten Töchter in Wien gelebt haben. Diese lange Ansässigkeit in der Stadt war für mich das ausschlaggebende Kriterium, um sicherzugehen, dass es sich um das kulturelle Verhalten urban lebender Personen handelte und nicht beispielsweise um das einer bäuerlichen Kultur. Akademische Bildung als familiäres Charakteristikum war ein weiteres Auswahlkriterium. Sowohl Mütter als auch Töchter haben Matura und eine akademische oder universitäre Ausbildung durchlaufen bzw. sind (im Fall der Töchter) teilweise noch dabei. Alle meine Informantinnen stammen aus einem christlichen oder christlich geprägten atheistischen Lebenszusammenhang, was sich aber im Verlauf der Interviews (mit Ausnahmen) als kaum relevant erwies.

Somit konstituiert sich die von mir untersuchte Frauengruppe durch eine Gemeinsamkeit von Institutionen, die alle durchlebten und von deren Kulturen sie geprägt sind. Alle Personen leben in der Hauptstadt, in der ebendiese Einrichtungen auf ähnliche Weise von der regionalen wie auch der überregionalen Politik geprägt sind.

Die mit den Frauen durchgeführten Interviews geben Informationen darüber, wie Körper und Körperlichkeit bezüglich des angesprochenen Themas erfahren werden. Es wird deutlich, welchen Bedeutungszuschreibungen und Sichtweisen der Umgang mit Menstruation unterliegt. Die Frage, was Menstruation in Bezug auf Geschlecht bedeutet, wird ebenso behandelt wie die Tabus, denen diese Thematik unterworfen ist. Außerdem wird ein Einblick in die Erfahrungen der Frauen bei der ersten Menstruation geboten sowie über ihre Weise, sich über Menstruation auszutauschen oder Wissen darüber weiterzugeben.

Einen ethnologischen Blick auf die eigene Kultur zu werfen, erwies sich aus verschiedenen Gründen bedeutsam. Zum einen wird darüber auf die Gleichwertigkeit menschlichen Kulturen hingewiesen. Zum anderen sind die hier untersuchten Frauen als Teil einer bildungselitären Gruppe, die womöglich selbst Forscherinnen sind, nur selten selbst Gegenstand von Forschung. Während sich die Ethnologie vor allem mit Frauen anderer Kulturen befasst, untersucht die Soziologie meist Frauen von Gesellschaftsgruppen, die einer Schicht mit anderer Bildung oder Ausbildung als einer akademischen angehören. Das Experiment, den Blick auf die eigene Umgebung zu lenken, ist für mich eine Form und ein Weg, die Egalität der Menschen zu betonen.

¹ „Menarche“ bezeichnet die erste Menstruation.

Frauen-, Geschlechterforschung und Menstruation in der Ethnologie

EthnologInnen haben sich mit dem Thema Menstruation vor allem in jüngerer Zeit ausführlich auseinandergesetzt. Dabei haben sie die unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Herangehensweisen, möglichen Tabus und Vorschriften in Zusammenhang mit Menstruation beschrieben und vor allem auch den Umgang der Ethnographie zu diesem Themenfeld kritisch beleuchtet. Dies gilt insbesondere für die erste maßgebliche Arbeit in deutscher Sprache, nämlich jener von Judith Schlehe (1987), aber auch bereits davor für eine Reihe englischsprachiger Werke.

Die kritische Auseinandersetzung dieser AutorInnen mit der Fachgeschichte zeigt auf, dass lange Zeit ein blinder Fleck in der ethnographischen Wissenschaft existierte, wenn es um die Erforschung weiblichen Lebens in einer Gesellschaft ging, bis im Zuge der zweiten Frauenbewegung erstmals auch die bis dato existierenden diesbezüglichen Zugänge und Strukturen in der Wissenschaft allgemein kritisiert und aufgebrochen wurden. Es wurde deutlich, dass es in der Ethnologie zwar üblich war, die zumeist männlichen Informanten nach weiblichen Lebensbereichen zu befragen – die Frauen selbst blieben in den wissenschaftlichen Arbeiten jedoch meistens stumm. Ihre Sichtweise der Dinge wurde von den ethnologischen ForscherInnen größtenteils vernachlässigt. Sie wurden entweder aus einer männlichen Sichtweise heraus beschrieben oder aber vollständig aus den Berichten ausgeklammert. Die Anthropologin Alice Schlegel schreibt dazu:

“[...] one gets the impression from many ethnographers that culture is created by and for men between the ages of puberty and late middle age, with children, women, and the aged as residual categories; women are frequently portrayed, at best, as providing support for the activities of men.” (Schlegel 1977: 2)

Judith Schlehe macht im Hinblick auf das Thema Menstruation ein weiteres Problem deutlich, indem sie schreibt:

„[...] Dem ist hinzuzufügen, dass auch in dieser Zeit, sofern Frauen erwähnt wurden, dies meist lediglich im Hinblick auf ihre körperlichen Funktionen geschah, unter völliger Vernachlässigung ihrer sozialen und ökonomischen Rollen. Wenn um die Mitte des 20. Jahrhunderts die Regelungen um die Menstruation dargestellt wurden, dann meist nur im Rahmen interkultureller Skalenanalysen, d.h. sie wurden extrem reduziert und von jedem sozialen Kontext isoliert, um tabellarisch erfassbar und vergleichbar zu werden.“ (Schlehe 1987: 59)

Wenn es in wissenschaftlichen Arbeiten also um Frauen ging, dann meist als entpersonalisierte Körper oder in Funktionen, durch die sie quantitativ in den Statistiken der ForscherInnen verschwanden.² Erst in den 1970er Jahren wurden von der Frauenbewegung inspirierte, neue Forschungsbereiche wie die Feministische Anthropologie ins Leben gerufen. In diesem Zusammenhang entstand erstmals auch eine größere Anzahl von ethnographischen Studien, die sich mit einer aktiven sozialen Rolle der Frau, ihrem Selbstverständnis und mit dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern beschäftigte. Außerdem wurde die Eingeschränktheit der vorhergehenden wissenschaftlichen Arbeiten auf die männliche Sichtweise (*male bias*) kritisiert.

² Ein Gegenbeispiel wäre Margaret Mead, aber diese Ausnahme bestätigt meiner Meinung nach die Regel. Ihr Erfolg ab den späten 1920er Jahren beruhte geradezu darauf, dass sie solche Themen ansprach, die von anderen tabuisiert wurden.

Für viele feministische ForscherInnen war es wichtig, einen Ausweg aus alten Rollenbildern und sozialen Umgangsformen in der eigenen Kultur zu finden. Deshalb suchten diejenigen, die sich mit Ethnologie beschäftigten, vor allem in anderen Kulturen nach möglichen Alternativen und Ansätzen, die ihnen ermöglichen sollten, der eigenen Gesellschaft einen Spiegel vorzuhalten. Sie suchten Belege dafür, dass Geschlechterverhältnisse nicht festgeschrieben sind und es alternative Möglichkeiten gibt – das heißt, dass Geschlechterverhältnisse nicht den Status der Natürlichkeit haben, sondern differieren können und kulturell bedingt sind. Am deutlichsten manifestierte sich das in den Diskussionen um Sex und Gender. Die Autorinnen Mascia-Lees und Black fassen dieses Vorhaben wie folgt zusammen:

„Anthropologists compare the similarities and differences found in various societies, and look for explanations of them. When differences are uncovered, anthropologists are able to call into question claims made about the universality of human behaviour. When similarities are found, anthropologists attempt to uncover the factor or factors shared among various human groups that might best explain commonalities. Explaining variation in gender roles has been the particular concern of feminist anthropology.” (Mascia-Lees/Black 2000: 1)

Die Trennung zwischen einem biologischen Geschlecht (Sex) und einer kulturell bedingten Geschlechtsidentität (Gender) bringt allerdings auch mit sich, dass wiederum eine Kategorie nicht hinterfragt wird, nämlich die des biologischen Geschlechts als einer allgemeingültigen Instanz, die überall und zu jeder Zeit gelten würde. Der Ansatz Judith Butlers, die in ihrem Buch „Das Unbehagen der Geschlechter“ die Sex / Gender-Theorie diesbezüglich kritisiert, ist meines Erachtens sehr wichtig und zeigt viele methodische Fehler auf. Sie meint unter anderem, dass auch das biologische Geschlecht eine kulturell bedingte Kategorie ist und dass daher im Prinzip Sex und Gender derselben Kategorie angehören (Butler 2003). Wie jedoch andere Analyse Kriterien in Beachtung dieser Kritik aussehen könnten, beantwortet Judith Butler nicht.

Ein rein konstruktivistischer Ansatz im Sinne Butlers ist allerdings problematisch: Würde man nämlich ausschließlich damit arbeiten, oder wäre in der vergangenen feministischen Forschung vor allem so gearbeitet worden, dann wäre vieles an Forschung nicht möglich gewesen. Es hätte viele Ergebnisse nicht geben können, die die nicht-statische Erscheinung der Geschlechterrollen und deren Konnotationen hervorhebt. Die methodische Trennung in Sex und Gender und die daraus resultierenden Möglichkeiten für die feministischen ForscherInnen zu zeigen, dass Geschlechterverhältnisse nicht statisch sind, bleiben trotz der wichtigen Kritik Butlers als Arbeitsmittel sehr wichtig und grundlegend.

Die Ansätze Butlers wurden dennoch rezipiert und es gibt auch Versuche, mit diesem Konzept zu arbeiten: Die spanische Anthropologin Gay-y-Blasco greift die Ansätze Butlers auf und versucht in einer Arbeit über spanische Gitanos, eine Bestätigung dafür zu finden. Sie beschreibt, wie der Körper bei der von ihr untersuchten Gruppe Schlüsselmedium in der Erfahrung und Konstruktion der gemeinsamen Identität ist und welche besondere Bedeutung die Genitalien in diesem Zusammenhang haben. Es gibt unter den Gitanos selbst keine Sex und Gender entsprechenden dichotomen Kategorien. Das zeigt sich daran, dass die Ideen über die Geschlechtsorgane implizieren, wie sich Männer oder Frauen verhalten sollen. Ein sehr spezifisches Merkmal ist, dass Frauen nur solange als Jungfrau gelten, bis sie ihre *honra* verloren haben: Ein in der Vagina befindliches Korn in der Größe einer Kichererbse enthält die *honra*, eine Flüssigkeit, die bei der Entjungferung austritt. Für dieses Merkmal gibt es keine Entsprechung in den Merkmalen, die Weiblichkeit o.ä. in den euro-amerikanischen populären Vorstellungen definieren. Das im euro-amerikanischen Kontext im Zusammenhang mit dem Konzept Jungfräulichkeit so wichtige Hymen hat wiederum bei den Gitanos keine Bedeutung (Gay-y-Blasco 1997). In ihrem Artikel zeigt Gay-y-Blasco unter anderem auch, dass wir Na-

tur und damit auch das biologische Geschlecht nicht als etwas Uniformes annehmen können und Kultur als etwas davon getrenntes. Das biologische Geschlecht erscheint ebenso kulturell bedingt wie die Kategorie Gender.

Die Ethnologin Susanne Schröter – die ich hier beispielhaft für andere KritikerInnen nennen möchte – hingegen kritisiert Butler und wirft ihr unter anderem vor, dass sie die physische Materialität negiert, wenn sie das biologische Geschlecht dekonstruiert. Für sie steht deswegen vor allem ein „*Doing Gender*“ im Mittelpunkt, wobei im Zentrum steht, wie sich Geschlecht im Alltag in verschiedener Weise durch Handlungen konstituiert (Schröter 1998). Schröter lässt somit den offenbar ungeliebten Aspekt Biologie sicherheitshalber unangetastet. Es ist aber ein „*Doing Biology*“³, das den belebten Körper und die verschiedensten Betrachtungsweisen auf und durch ihn untersucht, ebenso zu betrachten, wie das „*Doing Gender*“. Der Körper beziehungsweise das, was „Biologie“ ist, bleibt nach meinem Verständnis auch bei Judith Butler nicht immateriell, sondern einfach unbesetzt.

Im Hinblick auf das eigentliche Thema dieser Arbeit erachte ich es als sehr aufschlussreich mitzudenken, dass das biologische Geschlecht, und damit in Verbindung der Körper, ebenfalls eine sich kulturell konstituierende Kategorie ist. Frauen, Männer und Kinder erleben ihren Körper nicht überall auf gleiche Art und Weise. Der vorhandenen belebten Substanz werden unterschiedliche Dinge zugeschrieben. Sie ist im Alltag oder Ritual von unterschiedlicher Relevanz, der Körper wird anders gedacht und anders gelebt.

Ein weiterer wichtiger von Butler angesprochener Aspekt besagt, dass auch innerhalb einer Gesellschaft nicht nur eine einzige Kategorie von etwas existiert. Sie bezieht sich vor allem auf die von der Frauenbewegung verwendete Kategorie „Frau“, die ihres Erachtens nicht als solche existiert. Je nach ihren alltäglichen Erfahrungen gibt es sowohl inter- als auch intrakulturelle Unterschiede zwischen Frauen und somit ganz verschiedene Kategorien von „Frauen“.

Phänomene wie Menstruation sollten mittels dieses theoretischen Hintergrunds betrachtet werden. Frauen erleben sich, ihren Körper und ihre Menstruation auf sehr verschiedene Weisen. Auch die Bedeutung, die Menstruation in Bezug auf eine Geschlechterrolle hat, wird von dem kulturellen Umfeld, in dem Frauen leben, geprägt, aber nicht von allen Frauen auf gleiche Weise erlebt.

Menstruation stand aber schon vor der Frauenbewegung im Blickfeld der anthropologischen Forschung, insbesondere wenn es darum ging, über Tabu zu forschen oder andere größere gesellschaftliche Zusammenhänge zu beschreiben (Schlehe 1987). Problematisch ist, dass sich diese Studien nicht mit dem Erleben der Frauen selbst auseinandergesetzt haben, sondern nur mit Frauen und Menstruation als scheinbar „objektiver“ Kategorie (im Rahmen von Ritualen), die aus einer männlichen Sichtweise betrachtet wurde. Erst mit dem in der Frauenbewegung entstandenen, wissenschaftlich-ethnographischen Interesse an Frauen als zentralen Subjekten, nicht nur als „neben dem Mann auch noch vorhandenen Wesen“, rückten die Lebenswelten⁴ der Frauen und ihre eigenen Erfahrungen und kulturellen Äußerungen in das Interesse der ForscherInnen. Die seither zum Thema Menstruation durchgeführten Forschungen zeigten anhand dieses speziellen Themas vor allem den unterschiedlichen Umgang mit Körper, Tabu und Geschlecht in vielen Gesellschaften auf. Außerdem war, wie schon erwähnt, mittlerweile

³ „Biologie“ verstehe ich hier als kulturell westliche Auffassung des Körpers und wird von mir als Stellvertreterbegriff für verschiedene mögliche Auffassungen des Körpers verwendet. „*Doing Biology*“ (in Anlehnung an „*Doing Gender*“) hat somit die Bedeutung „Auffassungen über den Körper zu tun/zu leben“.

⁴ Diesen Begriff prägte der Philosoph Edmund Husserl: „*Die Lebenswelt, verstanden als die in unserem konkreten praktischen Bewusstsein ständig als wirklich angenommene Welt, [...]*“ (Prechtl 1991: 109 und 111) Lebenswelt bezeichnet auch die Welt, wie sie unmittelbar und oder direkt in der Subjektivität des alltäglichen Lebens erfahren wird.

das Bestreben vorhanden, sich mit weiblichen Lebenswelten im Besonderen auseinander zu setzen. Menstruation ist eindeutig mit Frauen verbunden, auch wenn viele Ideen rund um die Menstruation – beispielsweise Tabus – nicht alleine die Frauen einer Gesellschaft betreffen (Schlehe 1987).

Mit der Anmerkung, dass Menstruation in vielfacher Weise insbesondere die Lebenswelt von Frauen auf die eine oder andere Weise prägt, möchte ich in keiner Weise einen Biologismus festschreiben. Das heißt, dass ich „Frau“ als Kategorie nicht bestimmte Eigenschaften zuschreiben möchte, wie etwa, dass ein zentrales Merkmal sei, dass „Frau“ menstruieren muss. Es kann auch der Fall eintreten, dass aufgrund von körperlichen oder anderen Gegebenheiten auch bei einer „Frau“ nie eine Menstruation stattfindet. Damit soll auch nicht negiert werden, dass einzelne Frauen der Menstruation gar keine Bedeutung geben. Meine Position diesbezüglich ist, ähnlich wie die Butlers, stark von den Theorien Foucaults (1988) bezüglich der auf Menschen einwirkenden produktiven Macht⁵ geprägt.

Dementsprechend meine ich, dass sich keine Person aus den, auf sie im Sinne Foucaults einwirkenden, Kräfteverhältnissen herausbewegen kann. Umgelegt auf das Thema Menstruation wird dadurch deutlich, dass die jeweilige Kultur oder Gruppe, in der eine Frau lebt, auf ihre Umgangsweise mit ihrem Körper und auch mit Menstruation einwirkt, selbst wenn sie sich dazu „entscheidet“, sich nicht damit auseinanderzusetzen, oder, aus welchen Gründen auch immer, nie eine Menstruation hat oder hatte. Diese „Entscheidung“ oder das „Haben oder Nicht-haben“ nimmt im jeweiligen kulturellen Zusammenhang die eine oder andere Bedeutung an.

Kritik am Verständnis von Menstruation

Wie bereits erwähnt macht Judith Butler deutlich, dass in der Diskussion um Sex und Gender übersehen wird, dass sich beide Kategorien im Hinblick auf ihre Qualität eigentlich nicht unterscheiden. Wenn argumentiert wird, dass Gender oder die Geschlechtsidentität etwas ist, das auf die gegebene biologische Tatsache des Geschlechts kulturell aufgesetzt wird, dann bleibt damit verborgen, dass auch das Verständnis davon, was Biologie oder der Körper ist, sowohl zeitlich und geschichtlich als auch räumlich und interkulturell sehr verschieden sein kann (Butler 2003). Somit ist meiner Meinung nach ein Hinterfragen vieler als allgemein feststehender Tatsachen gerechtfertigt, die das Verständnis von Körper oder Körperfunktionen betreffen.

In vielen Forschungen über Menstruation wurde empirisch wie auch bei der Interpretation der Daten davon ausgegangen, dass Menstruation eine gegebene medizinisch-wissenschaftliche Tatsache sei und in einer bestimmten Form ablaufe (im Zyklus von 28 Tagen), und das unabhängig von Ort und Zeit. Diese biologischen „Tatsachen“ wurden mit wissenschaftlichen Ergebnissen aus Untersuchungen in der westlichen Industriegesellschaft argumentiert. Eine globale Gültigkeit dieser Ergebnisse wurde unhinterfragt vorausgesetzt. Aber selbst innerhalb einer naturwissenschaftlichen Argumentation wird eingeräumt, dass sich der Zyklus beispielsweise durch unterschiedliche Ernährung, schwere körperliche Arbeit oder andere Lebensumständen verändern kann. Aus diesen Gründen ist es wichtig, nicht mit einer derartigen Vorannahme ins Feld zu gehen. Aufbauend auf der Frage danach, wie der Zyklus jeweils tatsächlich verläuft, sollte den Frauen die Gelegenheit gegeben werden, jeweils über ihre eigenen Erfahrungen selbst zu sprechen. Buckley und Gottlieb thematisieren das im Vorwort zu dem Band „Blood Magic: the anthropology of menstruation“ (Buckley/Gottlieb 1988). Sie kritisieren

⁵ Im Gegensatz zu einer juridischen Macht (Gesetz, Verbot, Herrschaft), die repressiv wirkt, verwendet Foucault das Konzept der produktiven Macht, mit der die vielfältigen Kräfteverhältnisse gemeint sind, die überall wirken.

hier, dass es nicht ausreicht, beispielsweise Menarcherituale zu beobachten, ohne zu hinterfragen, wie die Frauen diese Rituale bzw. ihre Menarche erleben.

Durch die Infragestellung der westlichen, naturwissenschaftliche Basis werde es notwendig, die Realität der Frauen zu beobachten und zu erforschen – und das nicht nur in Bereichen, die außerhalb der westlichen Industriegesellschaft liegen, sondern auch innerhalb dieser, da auch hier nicht notwendigerweise die erwähnten naturwissenschaftlichen Ergebnisse und Statistiken als das letzte Wort gelten und unhinterfragt bleiben sollen und dürfen (Buckley/Gottlieb 1988: 44).

Übergangsrituale

Das Erleben der Menarche und das Weitergeben von Wissen über Menstruation kann auch aus einer Perspektive auf Übergangsrituale heraus betrachtet werden. Das Thema betrifft eine zentrale Übergangsphase im Leben heranwachsender Frauen und den damit verbundenen Umgang zwischen Müttern und Töchtern.

In Gesprächen mit Freundinnen machte ich vielfach die Erfahrung, dass Frauen in meinem Umfeld rückblickend gerne ihre erste Menstruation in besonderer Weise mit einem Ritual gefeiert hätten. Sie drückten ihr Bedauern aus, dass es „bei uns“ so etwas in Form einer ausdrücklichen Feier leider nicht gäbe. Durch diese Gespräche stellte sich mir die schon beschriebene Frage nach dem tatsächlichen Erleben der ersten Menstruation. Dies verband sich mit der Überlegung, dass in säkularisierten und individualisierten Gesellschaften dieses „nicht öffentlich inszenierte Erleben“ der ersten Menstruation dennoch auf spezifische Weise als Teil einer „*Rite de Passage*“ betrachtet werden kann.

Wie Judith Schlehe in ihrem Buch „Das Blut der fremden Frauen“ in einigen Beispielen herausarbeitet, steht der Beginn der Menstruation in vielen Gesellschaften eng im Zusammenhang mit Übergangsritualen für junge Frauen. Arnold van Gennep, der in seinem Werk „*Les Rites de Passage*“ (van Gennep 1909) als Erster eine entscheidende Klassifizierung von Übergangsritualen vornahm, trennte Menarcherituale allerdings noch grundsätzlich von Initiationsriten ab:

„Meine Auffassung wird durch die Tatsache gestützt, dass die Erstmenstruation nur deshalb rituell stärker betont wird als die folgenden Menses, weil es sich um das erstmalige Auftreten eines Phänomens handelt, das später aufgrund der Unreinheit der Frau wie des Menstruationsblutes immer wieder von besonderen Riten begleitet ist.“ (Van Gennep 1999: 74)

Nur die Zeremonien der sozialen Pubertät ließ van Gennep als weibliche Übergangsriten gelten – diese könnten zwar mit der Menarche zusammenfallen, müssten aber nicht. Spätere ethnographische Daten zeigten allerdings, dass weibliche Pubertätszeremonien zeitlich meistens mit der ersten Menstruation zusammenfallen (Schlehe 1989). Überdies ist van Genneps Sicht auf das Thema der ersten Menstruation dahin gehend zu kritisieren, dass er diesem von vornherein die Qualität der „Unreinheit“ zuschrieb, wie das voran stehende Zitat belegt. Eine derartige a priori Zuschreibung ist sowohl androzentrisch, wie sie auch ethnozentrisch ist, indem sie die vorherrschende Bewertung in der „eigenen“ Kultur zum universellen Maßstab erklärt.

Ich habe bereits darauf verwiesen, dass insgesamt männliche Sicht- und Ausdrucksweise in der Ethnologie lange Zeit im Vordergrund stand – daher auch die männlichen Übergangsrituale und Initiationsriten. Die Rituale für die Frauen oder jungen Mädchen wurden, wenn sie

überhaupt beschrieben wurden, nur reduziert dargestellt. Das Erleben der Frauen hinsichtlich der Menstruation und der mit ihr einhergehenden Rituale war für die ForscherInnen nicht von Belang – es wurden möglicherweise die Vorgänge, wie etwa Seklusion⁶, beschrieben, die Qualität der Erfahrung wurde aber in jedem Fall ausgeklammert. In späteren Arbeiten wird das nun in stärkerem Ausmaß berücksichtigt: McGilvrey schreibt in einem Artikel „Sexuality and Fertility in Sri Lanka: [...]“ darüber, dass Mädchen die Zeit der Seklusion mit anderen Frauen – Verwandten, Nachbarinnen oder Freundinnen – verbringen und nicht isoliert und ausgestoßen (McGilvrey 1982). Damit verweist die Autorin zumindest implizit darauf, dass derartige Zeremonien nicht als negative Erfahrung gewertet werden, sondern auch als festliche Zeit gesehen und erlebt werden können. Die Gruppe der Novizinnen und ihre Begleiterinnen können in diesem Zusammenhang durchaus als eine „*Communitas*“ im Sinne Victor Turners⁷ verstanden werden. Derartige Ansätze korrigieren Van Gennep: Die Theorie der Übergangsrituale wird auch auf die Thematik der Menarche angewendet, und zwar unter Einschluss der Erfahrungen der beteiligten Mädchen und Frauen. In ähnlicher Weise möchte ich mich nun der Thematik in einer säkularisierten und individualisierten Gesellschaft zuzuwenden, in welcher derartige „Übergänge“ auf spezifische Weise gestaltet und erlebt werden.

Nähe und Distanz

Anthropologische Forschung in der eigenen Gesellschaft, aber auch als Frau unter Frauen, bringt einige Vorteile, nämlich die mögliche Nähe und Tiefe im Umgang mit den untersuchten Personen. Allerdings ist auch mit vielen Nachteilen zu kämpfen, da die Distanz zu dem zu erforschenden Gegenstand und den beforschten Personen nur sehr gering ist und eine wichtige, zentrale Kategorie der Anthropologie, die der „Anderen“, nicht deutlich zum Tragen kommt (del Valle 1993: 9).

Im Falle der vorliegenden Untersuchung war diese Distanz tatsächlich marginal. Im Gegensatz zu meinen Interviewpartnerinnen bin ich zwar nicht in Wien aufgewachsen, und meine Eltern stammen beide nicht aus Wien. Während der Dauer meiner Mittelschulzeit pendelte ich jedoch nach Wien, um dort eine Schule zu besuchen. Somit hatte ich auf einigen Ebenen ähnliche Erlebnisse wie die jungen Frauen, die ich interviewte, in anderen Bereichen aber nicht: Dies betraf beispielsweise die Erfahrung, in einer Wohnung mitten in der Stadt aufzuwachsen, bereits Volksschule und Kindergarten in Wien besucht zu haben und die daraus resultierenden sozialen Verbindungen in der Stadt zu erleben. Auch lebten die Familien meiner Interviewpartnerinnen schon mehrere Generationen in ein und derselben Stadt, anders als meine Eltern, die von Linz, als einer eher kleinen Stadt mit anderen Voraussetzungen, in andere Städte und später in die unmittelbare Umgebung einer großen Stadt umgezogen waren.

Meine Distanz als Frau zu anderen Frauen ist selbstverständlich dann nicht gegeben, wenn man andere Kategorien der sozialen Differenzierung wie Identität, Religion, Ausbildung etc. außer Acht lässt. Theresa del Valle erwähnt im Vorwort zu „Gendered Anthropology“, dass Forscherinnen im Bereich Gender oft dafür kritisiert wurden, dass sie Themen wählen, die in ihre eigenen Erfahrungen eingebettet wären (del Valle 1993).

⁶ „Bei Übergangsriten übliche Ausgliederung des oder der Initianden aus dem alltäglichen Leben und dem jeweiligen sozialen Gefüge; sie soll die Trennung von der „alten Welt“ gewährleisten, ohne die der Übergang und die Integration in die „neue Welt“ i.d.R. nicht möglich sind.“ (Schoenfelder 1999: 389)

⁷ „Communitas: Victor Turner's term for the experience of heightened sociality which occurs in certain ritual contexts, such as the liminal phase of rites de passage or during pilgrimage.“ (Barnard/ Spencer 2004: 598)

Arbeiten wie etwa jene von Marianne Gullestad (im selben Band) über die Konstituierung von Geschlechtsidentität und sozialer Identität durch Dekoration des persönlichen Heimes in Norwegen zeigen aber meiner Meinung nach sehr deutlich, dass oben erwähnte Nähe sehr fruchtbar sein kann, und dass eine geringe und nicht allzu offensichtliche Distanz von ForscherInnen zu den „Anderen“ viele Möglichkeiten liefern kann, um Differenzen und Ähnlichkeiten auch in der eigenen Gesellschaft aufzudecken (Gullestad 1993). Del Valle bewertet einen derartigen Zugang ebenfalls positiv und hebt die Möglichkeiten hervor, die sich hier besonders im Bereich der Gender Studies bieten: Sie zeigen Unterschiede in der eigenen Gesellschaft und begehen somit nicht den Fehler, Frauen und Geschlecht in der eigenen Kultur als eine einzige Kategorie wahrzunehmen und dadurch deren Vielschichtigkeit auszublenden. Diese Argumentation wiederum schließt an die bereits beschriebene Kritik Butlers an. In weiterer Folge ihrer Argumentation meint Butler nämlich, dass es notwendig wäre, Frauen nicht als eine singuläre gleichförmige Kategorie anzusehen, die in allen Bereichen der eigenen Kultur sowie in fremden Gesellschaften übereinstimmt (Butler 2003).

Einen ethnologischen Blick auf meine eigene Kultur zu werfen, betrachte ich als einen Versuch, die eigene Kultur nicht aus dem ethnologischen Feld auszuklammern. Dies betrifft auch und vor allem die Unterschiede, die in der eigenen Gesellschaft ebenso zwischen Frauen bestehen wie in einer anderen. Es gibt für mich nicht die eine Kategorie „die österreichische Frau“ im Gegensatz zu einer anderen Kategorie – beispielsweise „die polnische“. Vielmehr muss differenziert beobachtet und auf jene Details geachtet werden, was eine Person oder eine Gruppe ausmacht. Personen, die sich selbst vielleicht nur sehr abstrakt als Gruppe wahrnehmen, aber anhand von Gemeinsamkeiten in der Lebenserfahrung oder den sie bestimmenden Institutionen miteinander verbunden sind, lassen sich dann sehr wohl als Gruppe untersuchen, wie das zum Beispiel Laura Nader unter anderem in ihrem Artikel „Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying up“ vorschlägt (Nader 1972).

Forschungserfahrung

Hier in Österreich und gerade als Frau über Frauenleben zu forschen, bedeutet in vielerlei Hinsicht auch, das Eigene zu verfremden. Bei dieser Verfremdung treten Probleme auf, die es bei einer ethnologischen Forschung im klassischen Sinn – assoziiert mit Feldforschung in einer anderen Kultur – in dieser Form nicht gibt. In der Ethnomethodologie des Fachbereichs Soziologie werden folgerichtig speziell jene Fragen aufgeworfen, die auf die Problematik der Arbeit in der eigenen Gesellschaft verweisen. Die Soziologin Anne Honer beschreibt diese in ihrem Artikel zur „Lebensweltanalyse in der Ethnographie“ folgendermaßen:

„Im Unterschied zur Ethnographie fremder Völker muss der Ethnograph in der ‚eigenen‘ Gesellschaft sich der Fremdheit des Bekannten und Vertrauten durch eine artifizielle Einstellungsänderung erst wieder bewusst werden. Er muss in nächster Nähe jene ‚Fremde‘ überhaupt entdecken, die der ethnologische Ethnograph gemeinhin fast zwangsläufig ‚existenziell‘ erfährt, weil und indem seine alltäglichen Routinen ‚im Feld‘ oft ziemlich brachial erschüttert werden.“ (Honer 2003: 196)

Ohne Frage war es keine leichte Aufgabe, Frauenleben, mit alltäglichen Erfahrungen, die sich nur sehr wenig von meinen eigenen unterschieden, zu erforschen – es wurde notwendig, mich künstlich zu distanzieren: Einiges war mir zwar fremd, aber doch nicht fremd genug, so dass ich Gefahr lief, Details übersehen bzw. diese nicht zu hinterfragen. Es war daher auch notwendig, mich mit meinem eigenen Zugang zu Menstruation genau auseinander zu setzen, gleichzeitig aber auch eine künstliche Distanz zu diesen Erfahrungen vor allem während der Interviews an den Tag zu legen, um in bestimmten Bereichen nachfragen zu können und nichts einfach als selbstverständlich zu nehmen. Ruth Frankenberg, die zu dem sehr brisanten

Thema des Rassismus unter weißen Frauen in den USA, also ebenfalls in der „eigenen“ Gesellschaft arbeitete, beschreibt eine ähnliche Problematik (Frankenberg 1995).

Frauen-Erleben in Wien

Die unter solchen Prämissen entstandene Forschungsarbeit lässt sich in oben beschriebenen theoretischen Feldern einordnen: einerseits als Ansatz einer Studie über Frauen und Frauenleben allgemein hier in Österreich, andererseits als Untersuchung im Sinne von Buckley und Gottlieb. Unter anderem galt es aufzuzeigen, wie und in welcher Form Wissen über Menstruation von Müttern an ihre Töchter weitergegeben wird. Ich stellte mir die Frage, was Mütter ihren Töchtern besonders vor und zur ersten Menstruation und auch allgemein zu diesem Thema vermittelten, und wie die Töchter ihre Menarche und ihre Menstruation erleben und erleben. Dabei meine ich nicht nur eine allgemeine Aufklärung zum Thema menschliche Anatomie und Sexualität, die bei uns weitgehend in den Schulen erfolgt, sondern auch ein Wissen der Mütter, das vermutlich durch ihre eigenen Erfahrungen mit ihren eigenen Müttern und ihrem Leben als menstruierende Frauen entstanden ist. Mein Interesse lag darin, herauszufinden, ob und welche Bedeutung Menarche und Menstruation in ihrem Leben hat und hatte. Auch eventuell stattgefundenen Rituale und/oder Bedeutungszuschreibungen jeglicher Art sollten aufgezeigt werden. Anscheinend erfolgt die Kommunikation nicht nur verbal, sondern auch vermittelt durch das Verhalten der Mütter in ihrem Umgang mit der eigenen Menstruation und ihrem eigenen Körper. Diese implizit weitergegebenen Informationen sind für die vorliegende Untersuchung ebenso relevant wie jene Dinge, die explizit kommuniziert werden.

Ausgegangen wird dabei von der Annahme, dass die Ereignisse rund um die erste Menstruation gerade auch in unserer Gesellschaft in den Erfahrungen von jungen Mädchen großen Einfluss darauf haben, wie Frauen sich selbst und ihren Körper zukünftig wahrnehmen und ob Menstruation als Tabu und als Zustand von Krankheit und „Unwohlsein“ empfunden wird oder auf andere Weise.

Zu den herausgearbeiteten Themen

Der Analyse der Interviews und der Verarbeitung der Ergebnisse im Text lag vor allem ein emischer Ansatz zugrunde. Das bedeutet, dass ganz bewusst ausschließlich auf das eingegangen wurde, was bei allen interviewten Frauen ein Thema in Bezug auf die Menstruation war. Es stand im Vordergrund, was den Frauen wichtig ist, was von ihnen selbst thematisiert wurde, als ich sie auf das Thema Menstruation ansprach.

Bedeutung und Umgang mit Menstruation im Alltag

„Ja, irgendwie ist das schon meine Einstellung, dass das eine ganz natürliche Angelegenheit ist.“ (M4 11: 00)

Menstruation hat für Frauen sehr unterschiedliche Bedeutungen im Leben. Zwar überschneiden sich die einzelnen Zugänge, aber es gibt doch Unterschiede dahingehend, welchen Bereichen ein besonderer Stellenwert gegeben wird und welche Bedeutung die Menstruation dadurch erhält. Kurz zusammengefasst zeigte sich in den Interviews, dass Menstruation vorrangig als „natürlich“ angesehen wird und deshalb etwas ist, mit dem man (oder besser „frau“) einfach leben muss:

„[...] so wie ichs eingangs gsagt hab, dass ich alles hinnehm, was halt einmal gegeben ist ... muss man auch damit fertig werden ... die Männer müssen sich rasieren ... des is auch net so lustig ...“ (M1 5: 18)

Dem eine besondere Bedeutung zu geben, erscheint für einige Frauen deshalb irrelevant oder eigenartig. Die Menstruation gehört zum Leben einer Frau dazu, und wenn sie fehlt, obwohl sie eigentlich vorhanden sein sollte, wird das als Leerstelle in einem runden, also vollständigen Bild des Selbst oder des Alltags verstanden. Sie bedeutet Weiblichkeit und ruft auch einen gewissen Stolz darüber hervor:

„Ja, und auch ein gewisser Stolz, oder das auch so als Potenz zu sehen ... Ich glaube, dass sich die Idee meiner Mutter schon auf mich übertragen hat ...“ (T3 26: 20)

„Jetzt würd ich sagen, bedeutets Weiblichkeit. Also, ich fühl mich immer während der Regel sehr weiblich ... also, wie eine richtige Dame.“ (T4 3: 20)

Dennoch geben manche Frauen der Menstruation durchaus auch einen besonderen Stellenwert, indem sie versuchen, sich sehr bewusst kleine Rituale zu schaffen, wenn sie menstruieren. Andererseits wird die Menstruation aber auch als Einschränkung der persönlichen Freiheit erlebt. Darüber hinaus hat sie einen wichtigen Stellenwert als Anzeichen dafür, nicht schwanger zu sein.

Menstruation und Körpererfahrung

Der Körper ist im alltäglichen Leben zentral. Verschiedenste Handlungen des Alltags sind körperlich. Alle Menschen teilen diese grundsätzliche Körperlichkeit. Menschen haben ja nicht nur einen Körper, sie sind auch ein Körper, wie Nettleton und Watson schreiben. Es gibt so etwas wie eine „taken-for-grantedness“ des Körpers (1998: 10). Das heißt, im alltäglichen Leben ist der Körper nicht bewusst vorhanden, er wird als gegeben wahrgenommen und meist nur bei Schmerzen und Leiden bewusst wahrgenommen (Leder 1990: 1). Nach Ansicht von Roy Willis in seinem Eintrag zu „Body“ in der „Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology“ ist der menschliche Körper in der Anthropologie „always recognized as a relative concept, conditioned and conditioning other complex entities that range from society to the cosmos“ (Willis 2004: 75).

Foucault hat gezeigt, dass es so etwas wie eine Geschichte des Körpers gibt, aus der sich erst der Status quo des Umgangs damit erklären lässt, und dass Wahrnehmung von und Umgang mit Körpern keineswegs ahistorisch sind (Foucault 1991). Hier jedoch soll keine historische Auseinandersetzung stattfinden. Stattdessen werde ich mich ausgehend von einem von der Phänomenologie inspiriertem Zugang mit den Körpererfahrungen meiner Interviewpartnerinnen beschäftigen. Ein solcher Zugang, verdeutlicht im zentralen Begriff des „*embodiment*“, ist mittlerweile in der Sozialanthropologie zu einem Paradigma geworden.

Thomas Csordas, der einen solchen Zugang, auf phänomenologischen Ansätzen von Autoren wie Maurice Merleau-Ponty beruhend, als erster in die Sozialanthropologie einbrachte, schreibt über den Körper folgendes:

“[...] the body is not an object to be studied in relation to culture, but is to be considered as the subject of culture, or in other words as the existential ground of culture.” (Csordas 1990: 5)

Damit hebt er hervor, dass der Körper nicht nur etwas ist, dessen kulturelle Präsentation eine Rolle spielt. Er ist für ihn das Subjekt der Kultur – im Körper, im Leib wird die Kultur gelebt. Sie wird dort „verkörpert“ und auch erst *durch den Körper* entsteht sie.

Um einen solchen Ansatz verständlich zu machen, erachte ich es für notwendig, auf andere Ansätze in der Ethnologie einzugehen, die dem eben genannten entweder voraus gehen oder parallel dazu verwendet werden. Marcel Mauss, der mit seinem Klassiker „*Les techniques du corps*“ einer der ersten war, der sich in der Anthropologie mit Körper auseinandersetzte, zeigte den universellen Einfluss von Kultur darauf, wie Menschen ihren Körper verwenden, auf. Kultur bestimmt seiner Ansicht nach, wie wir gehen, wie wir schwimmen oder auch wie Geschlechtsverkehr stattfindet. Menschen kontrollieren und verändern ihren Körper und erlangen dadurch auch Selbstbewusstsein (Willis 2004: 75). Mauss trennt jedoch streng zwischen einer materiellen Welt und einer Welt des Denkens. Der Körper ist für ihn bloß ein Objekt in der Kultur (Csordas 1990: 11).

Auch Mary Douglas arbeitet in diesem Schema vom kulturellen Einfluss auf Körperwahrnehmung und -ausdruck, entwickelt diese Ansätze jedoch weiter. Für sie ist der Körper ein „highly restricted medium of expression“ und der körperliche Ausdruck in Bewegungen etc. „express social pressures in manifold ways“ (Douglas 1996: 65). Der Umgang mit dem Körper korreliert bei ihr stark mit der Art der sozialen Organisation in einer Gesellschaft.

Durch medizinanthropologische oder ethnomedizinische Beschäftigung mit Körper an sich wurde deutlich, dass die in der westlichen Wissenschaft verbreitete theoretische Trennung zwischen Objekt und Subjekt oder das Festschreiben auf ein bestimmtes biomedizinisches Modell des Körpers anderen kulturellen Ansichten über Körper nicht gerecht werden⁸. Mit einem phänomenologischen Zugang, sprich den Körper als Basis existentieller Erfahrungen anzunehmen, wird es meines Erachtens möglich, verschiedene Modelle und Erfahrungsweisen von Körper und kulturellem Ausdruck zu erfassen und zu verstehen. Es ergibt sich die Möglichkeit, den gelebten Körper in seiner Subjekthaftigkeit und Vielfältigkeit zu verstehen.

Die körperliche Erfahrung von Menstruation wird bei der von mir untersuchten Gruppe offensichtlich vordergründig von Schmerzerfahrungen geprägt. Menstruation wird im Zusammenhang mit Schmerzen genannt, und sei es auch nur in der Weise, dass darauf hingewiesen wird, dass man im Gegensatz zu anderen Frauen selbst keine erlebt. Die Beschreibungen beinhalten entweder die Erfahrung des Schmerzes oder aber, dass es sich „so wie immer“ anfühlt. Die körperlichen Erfahrungen beeinflussen stark, wie sich die Frauen in ihrem Tagesablauf verhalten, auch wenn manche darüber sprachen, dass Menstruation für sie keinen besonderen Einfluss oder Stellenwert in ihrem Leben hat. Einige beschrieben, dass sie sich während ihrer Menstruation besonders in Verbindung mit ihren Bedürfnissen fühlen oder dass ihr Körpergefühl intensiver werden würde. Es scheint eine besondere fühlbare Einheit mit dem Körper da zu sein. Die körperlichen Vorgänge und Erfahrungen seien unbeeinflussbar und daher sei die Körperwahrnehmung zwingender.

Menstruation und Geschlecht

Frauen erleben sich selbst, ihren Körper und dahingehend ihre Menstruation auf sehr verschiedene Weise. Die Bedeutung, die Menstruation in Bezug auf eine Geschlechterrolle hat oder ob sie in dem Zusammenhang überhaupt eine Bedeutung hat, wird von dem kulturellen Umfeld, in dem die Frauen leben, geprägt.

⁸ Beispielsweise Ansichten über den Körper in der Traditionellen Chinesischen Medizin oder in einem schamanistischen Weltbild.

Ich möchte daran erinnern, dass ein historischer oder politischer Kontext in diese Arbeit nicht miteinbezogen, sondern ausschließlich ein kontemporärer, qualitativer Einblick in einen Lebensbereich gemacht wird. Manche der hier aufgezeigten Betrachtungsweisen von Menstruation und Weiblichkeit könnte man meines Erachtens jedoch auch in Bezug auf die Geschichte der europäischen Frauenbewegungen und der möglichen politischen Einstellung der Mütter und Töchter verstehen:⁹ die bürgerlichen und die proletarischen Stränge der ersten Frauenbewegungen in Europa hatten sehr differenzierte Ansichten, was Weiblichkeit betraf. Die bürgerlichen Frauen vertraten eher eine Differenztheorie, wobei der Gegensatz zwischen Mann und Frau hervorgehoben wurde. Die Besonderheiten und Unterschiede zweier Geschlechter und vor allem eine „Eigenart der weiblichen Natur“, eine spezifische Weiblichkeit wurden betont. Die proletarische Frauenbewegung war im Gegensatz dazu eher Verfechterin eines Egalitätskonzepts, wobei die Geschlechterdichotomisierung aufgehoben werden sollte. Jede Unterscheidung in moralischer oder rechtlicher Hinsicht wurde angeprangert (Ossege 1997: 173). Diese beiden grundsätzlich unterschiedlichen Positionen, die auch in der Frauenbewegung der Siebzigerjahre aufgegriffen wurden, haben sich mittlerweile verändert und finden sich in abgewandelter Form, wenn auch nicht so deutlich voneinander differenziert, auch heute noch in unserer Gesellschaft, wie das auch in meiner Untersuchung deutlich wurde. Denn es macht einen großen Unterschied, ob eine Frau eher einem egalitären Konzept zugehört ist und damit ihre Weiblichkeit und deren Gegensatz zu Männlichkeit weniger betont, oder ob sie diese geradezu hervorhebt und als etwas Besonderes erfährt. Die Menstruation wird im einen Fall nicht bewertet, im anderen vielleicht aber geradezu als Zeichen von Weiblichkeit hervorgehoben. In den Interviews konnte man sehen, dass manche Frauen zur einen und manche zur anderen Ansicht tendierten und Menstruation vielleicht aus diesem Grund gerade auf die von ihnen beschriebene Weise erlebten.

Menstruation kann unmittelbar dazu beitragen, wie sich Frauen selbst in der Gesellschaft erleben. Sie steht als Zeichen einer spezifischen Weiblichkeit, da dieses körperliche Phänomen (zumindest in der westlichen Kultur) nur als weiblich definierte Personen charakterisiert. Der Zusammenhang Menstruation – Weiblichkeit wird als Tatsache angesehen und dabei als Auszeichnung erfahren, aber auch als Zwang, eine Geschlechterrolle einnehmen zu müssen.

Die Auszeichnung und die daraus resultierende positive Hervorhebung einer Weiblichkeit basiert einerseits auf der assoziierten potentiellen weiblichen Fruchtbarkeit, aber auch auf der Macht, mit der diese in Verbindung gebracht wird. Menstruation, Weiblichkeit und Fruchtbarkeit werden als unmittelbar aneinander gekoppelt erlebt. In den Interviews wurde durch das Darstellen einer negativen Entwicklungsmöglichkeit, nämlich, dass Weiblichkeit und Fruchtbarkeit durch moderne Technologien nicht mehr unmittelbar miteinander in Verbindung stehen müssen, in noch stärkerem Ausmaß betont. Die möglichen Vorteile der Frauen durch die Menstruation, die hier ins Spiel gebracht werden, zementieren allerdings eine Differenz zwischen Geschlechtern.

Das „Frausein“, das, wie eben beschrieben, über Körper oder körperliche Vorgänge definiert wird, beinhaltet umgekehrt auch, einen weiblichen Körper zu haben. Dieser prägt wiederum die Perspektive der Frau in der sie umgebenden Welt und Gesellschaft. Der Körper und die Körperlichkeit bestimmen in der Eigenwahrnehmung das persönliche Geschlecht und den persönlichen Blickwinkel genauso, wie dieser weibliche Körper erfahrungsgemäß erst durch die Benennung der Gesellschaft zu einem solchen wird. Somit entstehen die Selbstbilder aus einem vergeschlechtlichten Körper heraus, der nicht neutral und unbesetzt ist. Die Bewertung der Menstruation als Symbol von Weiblichkeit ist eindeutig eine gesellschaftliche Zuschreibung, eine Gender-Zuschreibung. Der Körper und damit der körperliche Vorgang Menstrua-

⁹ Wobei dieser Aspekt nicht in die Auswahl der Interviewpartnerinnen einfluss.

tion selbst ist gleichzeitig auch ein vergeschlechtlichter, und zwar ein von den gesellschaftlichen Zuschreibungen benannter und bestimmter.

Menstruationstabus in Wien

Nachdem Kapitän James Cook als erster vom „Tapu“ auf Tonga berichtet hatte, wurde der Terminus im 19. Jahrhundert in den allgemeinen europäischen Sprachgebrauch eingeführt. Der Begriff bezeichnete „in seinem ursprünglichen Kontext den Kontakt beziehungsweise die Bindung an eine göttliche Kraft“ und verlangte „von gewöhnlichen Menschen die strikte Meidung einer so genannten Person oder Sache“. Diese Bedeutung verlor „Tabu“ jedoch relativ rasch und bezeichnete bald „jede Art von Verbot und bewusster Meidung“ (Mischung 1999: 367). Die Auffassung Mischung, der Begriff „Tabu“ bezeichne jede Art von Verbot, ist allerdings zu kritisieren, als er den Begriff viel zu weit fasst. Nach seinem Zugang wären auch Rauchverbote oder Verbote im Straßenverkehr Tabus. Aber nur Meidungsgebote oder Verbote, die nicht explizit begründbar sind, kann man auch als Tabus bezeichnen.

Der Begriff Meidung, der im Zusammenhang mit Tabu unumgänglich ist, umfasst generell Verbote und Verhaltensvorschriften unterschiedlicher Art: Meidungsgebote gelten für „Gruppen wie Individuen“ und „für diese vor allem in kritischen Lebens-, also Übergangsphasen“ (Ritz-Müller 1999: 251). Es werden Personen, Dinge und Orte entweder ständig oder nur zu bestimmten Zeiten gemieden. Tabuerscheinungen beziehen sich sowohl auf religiöse, psychische und soziale Bereiche, weisen aber auch wirtschaftliche Effekte auf und betreffen Vorstellungen von Krieg und Frieden, körperlichem Schutz oder Sexualität (Schlehe 1987: 56).

Die Beschäftigung mit Tabu war in der Ethnologie lange Zeit maßgeblich. Britische Sozialanthropologen wie Frazer, Malinowski und andere arbeiteten beispielsweise mit einem weitgefassten Tabubegriff, den sie auf jedes strenge rituelle Verbot in einer Gesellschaft anwandten (Knight 2004: 542). Es besteht die Vermutung, dass der Begriff „Tabu“ heute unter den AnthropologInnen nicht länger modern ist, wie Chris Knight in der „Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology“ schreibt (2004: 543). In der Vergangenheit wurde der Terminus in Europa nämlich hauptsächlich dafür verwendet, auf die Irrationalität von einem Verbot oder einer Regel vor allem bei „fremden“, „primitiven“ Gesellschaften hinzuweisen. So brachte Sigmund Freud diesen Begriff etwa mit sexueller Neurose in Verbindung und verwendete ihn dazu, die für ihn existierende Ähnlichkeit von NeurotikerInnen und „Wilden“ zu unterstreichen (Freud 1913). Dieser historische Hintergrund führt in unserer Disziplin oft dazu, dass das alte Vokabular nicht mehr verwendet wird, weil eine „*political correctness*“ angestrebt wird, die zeigen soll, „that traditionally organized peoples are not different but in reality just like us“ (Knight 2004: 543). Aber welches Konzept abgesehen von „Tabu“ könnte so gut kollektive Verbote beschreiben, die ohne Hinterfragen befolgt werden? In diesem Zusammenhang schließe ich mich Chris Knights Meinung an. Wird das Konzept ohne Unterschiede sowohl auf die eigene als auch auf eine fremde Gesellschaft angewendet, dann ist auch nicht notwendig eine negative und abwertende Bedeutung impliziert.

Spätestens die Sozialanthropologin Mary Douglas forderte im Hinblick auf Termini wie Ritual und Tabu nicht „eine Klasse menschlicher Erfahrungen (nämlich unsere) von einer anderen (nämlich der von Angehörigen einer Stammeskultur) willkürlich zu trennen“ (Douglas 1993: 20) und somit beide Begriffe auch auf die Kulturen der Industriegesellschaft anzuwenden. Auf ihre Ansätze bezüglich Reinheit und Unreinheit, die einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von Tabu u.ä. beitrugen, werde ich später etwas genauer eingehen.

Das „Menstruationstabu“ im Besonderen ist scheinbar eines der stärksten Tabus weltweit. So wurde in ethnographischen Studien immer wieder davon berichtet, dass menstruierende

Frauen gewisse Ge- und Verbote zu befolgen haben, die eben unter diesem Begriff zusammengefasst werden. Geschlechtsverkehrstabu, bestimmte Speise- und Berührungsvorschriften, das Verbot, sich heiligen Orten, Vieh oder Gärten zu nähern, sowie die Isolation in speziellen Hütten gehören beispielsweise dazu (Veth 1995). In vergleichenden Analysen wurde die weite Verbreitung von Menstruationstabus immer wieder hervorgehoben, wie auch Judith Schlehe (1987) deutlich macht. Begründet wird diese Verbreitung zumeist mit der Behauptung, dass Frauen während ihrer Menstruation „bei fast allen Völkern der Erde [...] als unrein angesehen“ (Püschel 1988: 138) werden und diese Annahme die Grundlage für das Vorkommen der Tabus bilde. Diese These, die bereits früh auf Kritik gestoßen ist, wird nach wie vor vertreten. Sie bildet aber keinesfalls eine befriedigende Erklärung für die Existenz der Tabuvorschriften rund um Menstruation und bewertet die verschiedenen Ausformungen und Umgangsweisen damit im Vorhinein auf eine negative Art und Weise. Die vergleichbaren Tabuerscheinungen wurden lange Zeit vor allem als Ausdruck der Unterdrückung der Frauen dargestellt oder auch als ohne rationale Basis (Knight 2004: 543). Spätere Arbeiten stellen sie wiederum als beschützend oder sogar als Machtquelle für Frauen dar (Buckley/Gottlieb 1988).

In einer sehr weit gefassten Definition verwendet Judith Schlehe den Begriff „Menstruationstabu“ „sowohl für explizite und ritualisierte als auch für internalisierte Ge- und Verbote bzw. Meidungsregeln und Vorstellungen von gefährlicher Macht, von denen die Menstruation umgeben ist“ (Schlehe 1987:58). In unserer Gesellschaft spielen verschiedene Meidungsregeln und internalisierte Gebote und ähnliches eine Rolle. Allerdings beziehen sich hier die Regeln um die Menstruation, anders als beispielsweise bei den SamaritanerInnen, nie auf die explizite Meidung von menstruierenden Personen (Humer 1993).

Obwohl ihre Ansätze später unter anderem auf Grund ihres Androzentrismus kritisiert wurden (Schlehe 1987, Buckley/Gottlieb 1988), hat Mary Douglas in ihren Werken „Reinheit und Gefährdung“ sowie „Ritual, Tabu und Körpersymbolik“ einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis von Verunreinigung und Tabu geleistet. Im Folgenden werde ich kurz ihre Ansätze erläutern, um eine mögliche Erklärungsgrundlage von Tabu und, im genaueren, Menstruationstabu darzustellen:

Douglas Erklärungen beschäftigten sich mit dem Heiligen und Profanen, dem Inneren und dem Äußeren, dem Physischen und Symbolischen. Wahrnehmungen von Schmutz, Hygiene, Unsauberkeit sowie auch symbolische Repräsentationen des menschlichen Körpers wurden von ihr herangezogen, um darzustellen wie verschiedene Gesellschaften mit Essen, Körperflüssigkeiten und Ausscheidungen umgehen und warum sie das tun. Mit Beispielen sowohl aus einfachen als auch aus komplexeren Gesellschaften zeigte sie, dass Reinheit für klare Grenzen und Ordnung steht, während Unreinheit ungewollte Mehrdeutigkeit, Verwirrungen und Unordnung hervorruft. Gesellschaften bringen Verunreinigung in Zusammenhang mit ihren moralischen Werten und behelfen sich mit Riten und anderen Praktiken, um davon ausgehende Gefahren und Risiken von ihren Mitgliedern abzuwenden (Khare 2004: 438). Nach Ansicht von Douglas definiert der Glaube an gefährliche Verunreinigungen soziale Regeln und hält moralische Werte aufrecht (Douglas 1985; dies. 1993). Bei Verunreinigungsritualen spielen Reinheitsvorstellungen eine große Rolle. Es gilt jedoch zu beachten, dass Vorstellungen über Schmutz relativ sind. Sie meint dazu folgendes:

„Schmutz als absolutes gibt es nicht: er existiert nur vom Standpunkt des Betrachters aus. Wenn wir uns davon fernhalten, so geschieht das nicht aus feiger Furcht und noch weniger aus Grauem oder heiligem Schrecken. Ebenso wenig lassen sich alle unsere Maßnahmen zur Beseitigung und Meidung von Schmutz mit unseren Vorstellungen über Krankheitsverursachungen erklären. Schmutz verstößt gegen Ordnung. Seine Be-

seitigung ist keine negative Handlung, sondern eine positive Anstrengung die Umwelt zu organisieren.“ (Douglas 1985: 12)

Hinter den verschiedenen Bemühungen, Schmutz zu meiden, steht weder Furcht noch Unvernunft: es ist eine „Kreative Handlung, der Versuch eine Verbindung zwischen Form und Funktion herzustellen, unsere Erfahrungen zu vereinheitlichen“, wobei im Speziellen „Reinheits- und Unreinheitsrituale eine solche Einheit der Erfahrung schaffen“ (Douglas 1985: 13).

Edmund Leach erklärt Rituale oder Tabus anhand eines Konzepts von Grenzen. Jegliche Grenzen sind “artificial interruptions to what is naturally continuous, and the ambiguity, which is implicit in the boundary as such, is a source of anxiety” (Leach 1976: 34). Das gilt sowohl für zeitliche als auch räumliche Grenzen, da es sie abstrakt bezogen auf sozialen Status gibt, ebenso wie auf Länder oder Grundstücke. Der Übertritt der Grenze von einem sozialen Status zum anderen wird meist mit einem Ritual markiert.¹⁰ Das Ritual markiert ein zeitliches „Niemandland“, das weder der/dem einen noch der/dem anderen Position oder Status angehört. Wann immer zwischen verschiedenen Positionen in einem zusammengehörenden Feld unterschieden wird, zeitlich oder räumlich, sind gerade die Grenzen von besonderer Bedeutung. Durch die Konzentration auf die Unterschiede und nicht auf die Gemeinsamkeiten entsteht der Eindruck ihres besonderen Werts, dass sie „heilig“ oder „tabu“ sind (Leach 1976: 35). Der Begriff der Grenzen ist mehrdeutig und bezeichnet daher auch jene des Körpers zwischen dem Selbst und der Umwelt. Aus diesem Grund werden auch alle Vorgänge, die diese „überschreiten“, also Essen, Ausscheidungen und Anderes, in der einen oder anderen Weise ritualisiert oder tabuisiert. Auch die Menstruation ist eine „Körperausscheidung“ und wird folgerichtig tabuisiert.

Die Menstruationstabus in Wien wie in anderen Gesellschaften sind offensichtlich dazu da, jene Bereiche zu strukturieren, die die Menstruation betreffen. In allen Interviews wurde entweder über Menstruation in Zusammenhang mit Tabuisierung gesprochen oder von Situationen erzählt, die Menstruationstabus deutlich machen. Einige Male wurde geäußert, dass Menstruation oder das Reden darüber kein Tabu mehr seien – wobei dann im selben Interview sehr wohl eine eindeutige Tabuisierung des Themas deutlich wurde. Die beschriebenen Erfahrungen, Situationen und Verhaltensweisen, die auf existierende Tabus hindeuten, beinhalten Erlebnisse der Scham, des Versteckens und des „Nicht-darüber-reden-Könnens“ sowie Ängste und Gefühle von Peinlichkeit:

„Ja, schon auch so schlimme Erinnerungen, dass man sich Hosen und alles mögliche voll macht ... und ... das auch peinlich ist und ... das auch andere sehen irgendwie und ... äeuh ... ja dass man sich das ... die Angst hat ... und manchmal *ist* es sogar so und das ist dann überhaupt das peinlichste ...“ (T3 10: 35)

„... dass man Angst haben musste, um Gottes Willen, hoffentlich ist da schon nicht am Sessel was passiert ...“ (M5 4: 00)

Es werden verschiedene Regeln rund um die Menstruation befolgt: So wird deutlich, dass sie nicht gesehen werden darf oder dass es nicht angenehm ist, wenn andere die Menstruation einer Frau in irgendeiner Weise bemerken. Sie soll versteckt bleiben. Vor allem das Blut soll nicht sichtbar werden und es löst Unsicherheitsgefühle aus. Auch scheint Menstruation kein Thema zu sein, über das eine Frau mit jeder Person reden kann. Im Besonderen wird darauf hingewiesen, dass nur bestimmten Personen darüber erzählt oder mit wenigen genauer darüber gesprochen wird – meist handelt es sich dabei um Frauen. Männer werden dafür eher weniger in Betracht gezogen:

¹⁰ Leach nennt hier als Beispiel das Ritual der Hochzeit, durch das man von einem „unverheirateten“ Status in den einer „verheirateten“ Person überwechselt. (Leach 1976: 34)

„... also, ich würd nicht unbedingt mit einem Freund über Menstruation reden. Also, mit Männern würd ich drüber überhaupt nicht reden!“ (T2 15: 25)

Es wird deutlich, dass sich gerade ab der Menarche das Sprechen und Verhalten der Frauen diesbezüglich ändert:

„Es war dann eher so, wenn ich mich recht erinnere, dass nachdem sie auch einen Bruder haben, dass die Mädchen eher, dass es ihnen ein bissl unangenehmer war, also, dass sie gschaut haben, dass die Binden irgendwo verstaut sind, und dass er sie nicht sieht oder irgendwie. Das kann ich mich noch erinnern, das war irgendwie bei ihnen Thema, ja ... und dass sie da plötzlich ein bisschen gschamiger geworden sind ...“ (M4 6: 35)

Weiters existieren Regeln darüber, dass etwas während der Blutung nicht getan werden sollte. So wie etwa schwimmen zu gehen:

„Ich habs Gott sei Dank hinter mir. Ich bin froh, dass ichs hinter mir habe, aber einfach, weils praktischer ist, nicht ... weil man jeden Sommerurlaub bangen muss dass man net baden gehen kann ... das war für mich eher lästig [...]“ (M1 12: 00)

„[...] also in der Schule ist das nur Thema gewesen, wenn du nicht schwimmen gegangen bist“ (M6 56: 55)

Oder es wird dann in dem Zusammenhang auch betont, dass alles gemacht werden kann:

„[...] ich hab mich wahnsinnig darüber geärgert, wenn Mädchen daraus so eine riesen Geschichte machen, wo sie dann nicht mit Schi fahren gehen und wo sie ... äh ... also irgendwie ihren ganz normalen Lebenslauf unterbrechen und sich für körperlich invalid erklären, und das fand ich irgendwie schrecklich. Und das hab ich selber nie getan und das ... wollt ich bei meiner Tochter auch nicht“ (M3 9: 40)

Auch das Thema Sexualität während der Menstruation ist nicht neutral und unbesetzt:

„Es geht ja um die Frage Geschlechtsverkehr während der Regel, [...] will ich dann erst recht, oder will ich dann nicht oder so ... Und wo ich mitbekommen hab, dass da Männer extreme Ängste haben, eigentlich und vor allem, wenn sie es nicht wissen, also sozusagen überrascht werden. Und wo ich aber so merke, und das hab ich noch nicht so geklärt, [...] wo ich merke, ich will, dass das möglich ist ... und ich möchte, auch wenn das dann Jahre dauert, dass da die Männer ihre Ängste abbauen, weil ich fühl mich dann ... natürlich will ichs nicht bestimmen obs passiert oder nicht, aber ich will eine Möglichkeit haben.“ (T6 38: 00)

„[...] in der partnerschaftlichen Beziehung gibt's a Konsequenz, dass halt einfach ... in der Zeit Sexualität üblicherweise nicht oder nur unter schwierigen Bedingungen stattfinden kann. Aber sonst ... ja, ich mein, das war ja, wie jeder weiß, ein vorübergehender Zustand ...“ (M5 10: 43)

Die Psychologin Kamenik-Kern beschreibt, dass sie in ihrer Arbeit mit Frauen zu dem Thema Menstruation die Erfahrung machte, dass diese trotz der vielfältigen Tabus, die sie beschrieben, immer der Meinung waren, dass Menstruation für sie nie ein Problem oder ein Tabu war. Die bestehenden Tabus würden nie explizit als solche benannt (Kamenik-Kern 1990: 79).

Die Menarche

Wie bereits erwähnt, kann die Menarche als Übergangszeit betrachtet werden. Der Fokus liegt nun darauf, wie hier, in unserer säkularisierten und individualisierten Gesellschaft, die Menarche erlebt wird und ob sie für die Frauen überhaupt eine bestimmte Bedeutung hat.

In den verschiedenen Gesellschaften ist es sehr unterschiedlich, was anlässlich der Menarche eines Mädchens passiert – von großen Festen bis hin zu einfacher Aufklärung darüber, was mit dem Menstruationsblut zu geschehen hat. Auch Judith Schlehe schreibt, dass in unterschiedlichen Gesellschaften die Bedeutung, die der Menarche zugemessen wird, variiert. In manchen wird sie kaum öffentlich beachtet, in anderen ist sie Anlass von ausgedehnten Feiern. In der Literatur wird von bestimmten Feierlichkeiten berichtet, die etwa das Erlernen von Gesängen, Spielen oder Hygieneregeln beinhalten. Auch werden in manchen Fällen Rituale zum Schutz des jungen Mädchens veranstaltet oder die jungen Frauen in spezifische, traditionelle weibliche Werte oder sexuelle Techniken eingeführt (Schlehe 1987:64).

Jede der interviewten Frau in Wien hat ihre eigene, ganz persönliche Geschichte. Im Umgang mit der Menarche lassen sich aber auch Gemeinsamkeiten herausfiltern:

Die Menarche – also die erste Menstruation einer jungen Frau – ist mit keinem besonderen Übergangsritual verbunden, auch wenn zumindest eine der Interviewpartnerinnen diese als einen wichtigen Schritt, als eine Art Schnittstelle zwischen Kindheit und Erwachsensein bezeichnete. Zum einen wird die Tatsache, dass die erste Blutung nicht gefeiert wurde, bedauert, zum anderen wird gerade der „informelle“ Umgang damit als besonders befriedigend hervorgehoben.

Gesucht wird vor allem der Kontakt mit der Mutter, nicht aber mit dem Vater. Manchmal aber woll(t)en sich die Mädchen (auch aufgrund von Spannungen mit der Mutter) alleine mit der neuen Erfahrung auseinandersetzen.

Im Vordergrund in den Gesprächen mit der Mutter standen weniger allgemeine Informationen über die Menstruation und die damit verbundenen Angelegenheiten (über die die Frauen bereits weitgehend Bescheid wussten) als vielmehr die Versorgung mit Hygieneartikeln und es wurde von den Müttern über die Funktionsweise von Binden oder Tampons gesprochen. Manchmal kamen dazu auch genauere Informationen zur Menstruation, etwa, dass sie unregelmäßig sein könnte oder Notizen darüber gemacht werden sollten. Auch wie eine Blutung verläuft, also dass sie an verschiedenen Tagen unterschiedlich stark sein könnte, wurde erwähnt.

Für die Mütter scheint die Menarche ihrer Töchter keine besondere Bedeutung zu haben. Es wird immer wieder auf verschiedene Weise betont, dass sowohl Menstruation als auch Menarche einfach der „normale Lauf der Dinge“ seien und deshalb auch keine genauere Beachtung verdienen würden.

Die Vermittlung von Wissen über Menstruation

Es wurde klar, dass eine Wissensvermittlung über Menstruation in den meisten Fällen auch eine über Sexualität beinhaltet. Die beiden Bereiche können nicht als getrennt angesehen werden. Vor allem in ersten Gesprächen oder bei der so genannten Aufklärung geht es häufig um die Funktion von menschlicher Fortpflanzung und nur zum Teil auch um die Menstruation. Häufig wurde erst zu einem späteren Zeitpunkt, wenn die Menarche bei den Mädchen unmit-

telbar bevorstand oder schon eingetreten war, zwischen Mutter und Tochter mehr über die Menstruation im Besonderen gesprochen (vor allem im Hinblick auf Hygieneartikel).

In dem Zusammenhang ist es außerdem wichtig zu beachten, dass die Mutter/Tochter-Beziehung prinzipiell als eine komplizierte Angelegenheit erscheint. So beschreiben die interviewten Mütter und Töchter manchmal dahingehend sehr schwierige Verhältnisse. Daraus resultierend sprachen sie oft nicht viel über den Lebensbereich Menstruation miteinander oder tauschten sich anderweitig darüber aus. Die Hemmschwelle, die immer wieder beschrieben wird, wirkt sich auch in der Wissensvermittlung aus, da manche Dinge gegenseitig einfach nicht angenommen wurden oder nicht zur Sprache kamen.

Fast allen Müttern war wichtig, dass eine Aufklärung über Sexualität und damit auch Menstruation nicht in einer als künstlich empfundenen Weise passiert, also nicht ein aus allen Zusammenhängen gerissenes eigenes Erstgespräch zu dem Thema geführt wird. Stattdessen wurde versucht, die Aufklärung in den Alltag einzubauen. Fragen der Töchter im Kindesalter – von den Müttern erwünscht – wurden beantwortet. Auch wenn die Töchter älter waren kamen die Mütter kaum von sich aus auf das Thema zu sprechen. Von Seiten der Töchter gab es ebenfalls wenig Engagement, mit der eigenen Mutter darüber zu reden. Für die meisten waren eher Freundinnen die bevorzugten Ansprechpartnerinnen. Die dennoch geführten diesbezüglichen Unterhaltungen erfolgten meist auf einem reinen Informationsniveau mit Erklärungen, wie Sexualität und Menstruation funktionieren würden. Weiters wurden technische Details über die Verwendung von Binden und anderen Artikeln der Monatshygiene besprochen.

Die Töchter berichten, dass ihre Mütter sich kaum darüber ausließen, wie sie die Menstruation selbst erleben würden, selbst wenn explizit über das Thema gesprochen wurde. Sie vermittelten, wie eine der Töchter es ausdrückte, nicht die Gefühle, sondern die Fakten. Die Töchter realisierten auf andere Weise, wie ihre Mütter Menstruation erfuhren, und in einem Fall übernahm eine Tochter auch mehr oder weniger die Verhaltensweisen und das schmerzvolle Empfinden der Menstruation von der Mutter. Für die Töchter war es offensichtlich, dass die Mütter menstruierten – sei es nur dadurch, dass Hygieneartikel für die ganze Familie deutlich sichtbar an bestimmten Stellen gelagert wurden. Die Mütter lebten vor, wie sie mit Menstruation umgingen, und die Töchter übernahmen dieses Verhalten. Erst als erwachsene Frauen entwickelten sie einen eigenen Zugang, der sich von dem ihrer Mütter unterscheidet. Es war aber nicht etwas, mit dem sie sich auseinandergesetzt hätten, da es auch kaum emotionalen Austausch darüber gegeben hat.

Weitere Erkenntnisse und Schlussfolgerungen

Menstruation wurde von den hier interviewten Frauen in Wien vorrangig als natürlich angesehen, als etwas, mit dem man einfach leben muss. Sie gehört zum Leben einer Frau dazu, und wenn sie fehlt, obwohl sie eigentlich vorhanden sein sollte, wird das als Leerstelle in einem runden, also vollständigem Bild des Selbst oder des Alltags verstanden. Gleichzeitig bedeutet sie Weiblichkeit, die mit dem Stolz darüber verbunden ist, die Fähigkeit zur Fortpflanzung zu besitzen, deren Symbol die Menstruation ist. Dies ist wiederum eng mit dem Körper verbunden, der als weiblich begriffen wird und der die Position der Frauen in der Gesellschaft bestimmt. Der Körper ist vergeschlechtlicht, nämlich von den gesellschaftlichen Zuschreibungen als weiblich benannt und bestimmt, und wird zugleich auch als weiblich erlebt.

Die körperlichen Vorgänge der Menstruation werden vor allem durch *Schmerzerfahrungen* im Alltag bewusst erfahren, wobei diese auch das Verhalten während der Menstruation grundlegend beeinflussen, indem sich manche Frauen bewusst zurückziehen und zuhause bleiben.

Ebenso bestimmen verschiedene Menstruationstabus, wie sie sich verhalten – etwa mit wem sie darüber sprechen – und lösen *Scham* und *Peinlichkeit* in Bezug auf die Thematik aus. Besonders deutlich ist, dass die Menstruation und vor allem die Blutung insgesamt *unsichtbar* und *versteckt* bleiben sollen.

Bei der Menarche war meist, wenn auch nicht immer, die Mutter die erste Ansprechperson und das Aushändigen von Hygieneartikeln sowie eine Besprechung vorgehentechnischer Details in einem Zweiergespräch standen dann im Vordergrund. Es kam allerdings auch vor, dass die Töchter sich alleine damit beschäftigten und sich zunächst niemandem anvertrauten. Wenn dann aber ein erstes Gespräch mit der Mutter über die Menarche folgte, wurden dabei ebenfalls die Verwendung von Hygieneartikeln und technische Details besprochen. Übergangsrituale gab es in keinem Fall.

Eine Aufklärung zu den Themen Menstruation und Sexualität fand meist in Form von vielen kurzen Gesprächen statt. Die Mütter warteten auf Fragen ihrer Kinder, die sie beantworten konnten. Die Unterhaltungen verliefen meist auf einem Informationsniveau, also wie Fortpflanzung und alle damit zusammenhängende Bereiche funktionieren würden. Es wurden Fakten vermittelt – wie sich die Frauen bei der Menstruation fühlten, erzählten weder die Mütter den Töchtern, noch die Töchter den Müttern. Es war für die Töchter offensichtlich, dass die Mütter menstruierten, es blieb jedoch immer der intime Bereich der Mutter, der nur aus einer gewissen Distanz beobachtet werden konnte. Außerdem scheint der Austausch mit gleichaltrigen Mädchen, also der Peer-Group, für die Töchter in dem Bereich eine größere Wichtigkeit gehabt zu haben.

Aus ethnologischer Sicht kann man aus dem vorliegenden Material erkennen, dass es bei der untersuchten Gruppe keine *expliziten Rituale* rund um Menstruation oder Menarche gibt. Was aber dennoch als eine *Ritualisierung* interpretiert werden kann, ist die Befolgung bestimmter Tabus und der Umgang mit der Menarche: ab der Menarche verändert sich das Sprechen und Verhalten der Frauen, da ab dann bestimmte Tabus in persönlichen und sozialen Beziehungen beachtet werden. Die Menarche stellt somit eine Grenze dar, die zwischen zwei verschiedenen Seinszuständen trennt. Die Umgangsweisen bei der Menarche, nämlich das Aushändigen von Hygieneartikeln und Besprechen vorgehentechnischer Details, sowie die darauf folgende explizite Tabuisierung, das „Nicht-Reden“ und „Nicht-Zeigen“, könnten als *implizite Ritualisierung* gedeutet werden.

Tabu

Insgesamt lassen sich verschiedene Positionen der Frauen in Bezug auf die Menstruation festmachen, die deren Tabuisierung erklären können: Menstruation wird bei Frauen in Wien aus verschiedenen Motiven heraus tabuisiert:

Erstens aus *Scham* – mit der daraus resultierenden Notwendigkeit, Menstruation unsichtbar bleiben zu lassen oder darüber möglichst nicht zu sprechen. In einem solchen Zusammenhang verhalten sich die Frauen so, wie es von ihnen gesellschaftlich erwartet wird – sie benehmen sich so gesehen also *sittsam*, indem sie über das schweigen, was mit ihnen passiert. Es wird immer wieder betont, sich – auch durch die Menstruation – von dem anderen Geschlecht zu unterscheiden.

Im Gegensatz dazu steht zweitens ein Gleichheitsanspruch gegenüber dem männlichen Geschlecht: Die Menstruation wird als eine *Behinderung* gesehen, die eine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern deutlich machen könnte. Sie wird versteckt, um eben diese *Behinderung* zu minimieren. Wenig darüber zu sprechen oder der Menstruation keine Bedeutung zu

geben, schafft eine Gleichheit. Es herrscht offenbar die Auffassung, dass Menstruation ein *Störfaktor* ist und das gute Funktionieren des Menschen im Alltag behindert. Die Frau soll genau so wie der Mann *funktionieren* – sei es im Berufsleben oder im privaten Alltag. Die Menstruation ist also ein kleines *Hindernis* beim *Gleich-Sein* und wo eine andere Frau das dramatisiert, ist sie selbst schuld an einer Ungleichbehandlung.

Drittens lässt sich noch eine Position ausmachen, in der die Menstruation nicht besonders stark tabuisiert wird, aber dennoch ein gewisses Bewusstsein darüber besteht, was gesellschaftlich erwünscht ist: Dort, wo es notwendig ist, wird darüber gesprochen oder gezeigt, dass es Menstruation gibt. Wo es vielleicht gesellschaftlich eher unerwünscht ist, darüber zu reden, wird dann bewusst darauf verzichtet.

Natürlichkeit

Ein besonders hervorstechender Punkt ist die immer wiederkehrende Betonung der „*Natürlichkeit*“, wenn es um die Menstruation geht. Sie spielt als Ausgangspunkt für Verhaltensweisen rund um die Menstruation eine große Rolle: weil sie *natürlich* ist, gehört die Menstruation einfach zum Leben dazu, muss hingenommen werden und soll nicht problematisiert werden. Dieses Anliegen wird interessanterweise immer wieder betont.

Möglicherweise ist diese Haltung der Menstruation gegenüber spezifisch für ein säkulares und dennoch katholisch geprägtes Mitteleuropa. Der Einfluss der Religion ist sicher ein Grund für diese Haltung. Meines Erachtens könnte man im direkten Vergleich mit anderen christlichen Strömungen Unterschiede ausmachen. Eine Vergleichsmöglichkeit, wie etwa Frauen in stark protestantisch geprägten USA mit der Menstruation umgehen, fehlt hier – durch eine Betrachtung der Unterschiede der christlichen Strömungen an sich kann man aber auch von einem unterschiedlichen Umgang mit Menstruation ausgehen. Im Gegensatz zum Katholizismus sind beim Protestantismus ja insgesamt eine deutlichere Körper- und Sinnesfeindlichkeit und ein Pragmatismus zu sehen, der sich auch, den Körper betreffend, in einer sehr pragmatischen Beschäftigung mit Hygiene ausdrückt. Der Katholizismus dirigiert sehr genau, wann Sinnlichkeit, Sexualität oder Körperlichkeit *in Ordnung* sind und sanktioniert *Vergehen* gegen diese Vorschriften. Insgesamt ist er aber eher *sinnlich* und *ausufernd*, was man sowohl in den Gottesdiensten, als auch in der im Vergleich zum Protestantismus anderen Haltung zu beispielsweise Glücksspiel, Essen und anderen Vergnügungen sieht.

Dass sich die Frauen in der untersuchten Gruppe vorwiegend mit dem Thema „*Natürlichkeit*“ auseinandersetzen, könnte man damit interpretieren, dass es sich dabei um ein abstrahiertes, sinnliches Erleben dessen geht, was „*Gott gegeben hat*“. Eine *Gottgegebenheit* wurde ja in der säkularisierten und rational argumentierenden Gesellschaft mit dem Begriff der „*Natürlichkeit*“ ersetzt, der nun für unhinterfragbare Tatsachen steht.

Ein Diskurs über Hygiene hat sicherlich auch im katholisch geprägten Mitteleuropa einen gewissen Stellenwert, was bei Betrachtung der Werbung für Monatshygiene deutlich wird, die ja auch mit *Sauberkeit* wirbt. In der Werbung wird hier aber vor allem mit dem *Verstecken* und *Verdecken* und dem möglichst unkomplizierten Ablauf der Menstruation geworben. Die Werbung spricht die Frauen auf der Ebene der internalisierten Gebote an und geht somit mit der gesellschaftlichen Tabuisierung einher.¹¹

Um aber zum Thema „*Natürlichkeit*“ zurückzukehren: Wie bereits erwähnt, ist sie in allen Zugangsweisen auf die eine oder andere Weise relevant. Entweder wird damit *Weiblichkeit*

¹¹ Vgl. hierzu etwa die Sammelbände von Bayne-Smith (1996) oder Dyck (2001)

und *Besonderheit* hervorgehoben oder aber gerade diese *Besonderheit* heruntergespielt. Es geht immer um die *Unantastbarkeit* einer gegebenen Sache und um ein *Sich-abfinden-müssen* oder *-sollen* mit der Menstruation. Die Grundlage ist meines Erachtens immer ein Ausdruck der Tabuisierung von Menstruation in unserer Gesellschaft. Der Begriff „natürlich“ bezeichnet ja sonst im allgemeinen Sprachgebrauch etwas, „über das sich alle einig sind“ und das ebenso wie Tabus unhinterfragbar ist. So werden z.B. Verhaltensweisen oder Reaktionen als natürlich bezeichnet, wenn sie zwar eventuell nicht unbedingt positiv betrachtet werden, aber eine Legitimation dafür gefunden werden muss. Beispiele dafür wären etwa, dass es *natürlich* ist zu weinen, wenn man traurig ist, dass es „*nur natürlich ist sich zu wehren, wenn man angegriffen wird*“ oder sich „*eine Mutter natürlich um ihr Kind kümmern möchte*“.

Umgangsweise mit Menstruation

Im kleinen Sample von sechs Mutter-/Tochterpaaren einer Mittelschicht mit akademischer Ausbildung im Wien der 1960er bis 1990er Jahre lassen sich zusammenfassend 3 Hauptstrategien von Umgangsweisen mit Menstruation identifizieren, die auch von den Müttern an ihre Töchter als soziokulturelle Verhaltensweisen weitergegeben werden:

Das wäre erstens die Strategie, über Menstruation zu *schweigen* und *verdeckt zu handeln*. Dabei resultiert, wie bereits beschrieben, das Schweigen aus der Tabuisierung und bringt ein sozial unauffälliges Verhalten mit sich.

Zweitens gibt es dieses *Schweigen* auch kombiniert mit einem *dramatischen Handeln*, bei dem die Menstruation öffentlich deutlich gemacht wird, etwa durch Fernbleiben von der Schule o.ä..

Die dritte Strategie beinhaltet ein *pragmatisches Reden* und ein *pragmatisches Handeln*. Über die Menstruation wird geredet, wenn es notwendig ist, und es wird das getan, was notwendig ist.

Bei der zweiten Strategie darf der Lebensrhythmus aufgrund der Menstruation unterbrochen werden, wobei meist Körperlichkeit als Erklärung für dieses Verhalten herangezogen wird. Der Körper wird als bestimmendes Element erlebt und die Verantwortung an ihn – im westlichen Denkschema einer Dichotomie von Geist und Körper gesehen – abgegeben. Intellektuell gesehen ist die Menstruation aufgrund der unterstellten Natürlichkeit für die Frauen nichts Besonderes. Ihre Verhaltensweise aber wird durch *natürliche* und daher *unbeeinflussbare* und *zwingende* Körpervorgänge bestimmt, die zu einem *nicht alltäglichen, besonderen* Verhalten auffordern.

Bei den zwei anderen genannten Strategien soll und darf der Lebensrhythmus, mehr oder weniger stark ausgeprägt, eigentlich nicht unterbrochen werden. Einerseits soll die „Behinderung“ nicht betont werden; andererseits kann aber auch die abgeschwächte Haltung verfolgt werden, wonach einfach möglichst kein besonderes Aufheben um die Menstruation gemacht werden soll.

Die Menstruation wird bei allen bisher beschriebenen Haltungen als Ausdruck von Weiblichkeit verstanden – in einer positiven Betonung derselben, als Behinderung oder aber schließlich als relativ unauffälliger Teil von „Differenz“, mit dem pragmatisch umzugehen wäre. Bei allen ist meines Erachtens als Basis ein soziokultureller Code von „*natürlich-weiblich* aber *schmerzlich-besonders*“ zu erkennen, der möglicherweise gerade einer säkularen weiblichen Urbanität im katholisch geprägten Mittel- und Südeuropa entspricht.

Literatur

- Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.). 2004. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London et al..
- Bayne-Smith, Marcia (eds.). 1996. *Race, Gender and health*. California, Thousand Oaks.
- Buckley, Thomas and Alma Gottlieb. 1988. A critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism. In: Buckley, Thomas (eds.). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley, Calif. et al., pp.3-50.
- Butler, Judith. 2003. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main.
- Csordas, Thomas. 1990. Embodiment as a paradigm for anthropology. In: *Ethos* 18, pp. 5-47.
- Del Valle, Theresa. 1993. Introduction. In: Del Valle, Theresa (eds.). *Gendered Anthropology*. New York/ London, pp.1-16.
- Douglas, Mary. 1985. *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin.
- Douglas, Mary. 1993. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik: sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt am Main.
- Douglas, Mary. 1996. *Natural symbols: explorations in cosmology*. London et al.
- Dyck, Isabel (eds.). 2001. *Geographies of women's health*. London.
- Foucault, Michel. 1988. *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen. Band 1*. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel. 1991. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main.
- Frankenberg, Ruth. 1995. *White woman, race matters: the social construction of whiteness*. Minneapolis.
- Freud, Sigmund. 1998 [1913]. *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main.
- Gay-y-Blasco, Paloma. 1997. A Different Body? Desire and virginity among gitanos. In: *Journal of the Royal anthropological Institute (N.S.)* 3, pp. 517-535.
- Gullestad, Marianne. 1993. Home Decoration as Popular Culture. Constructing homes, genders and classes in Norway. In: Del Valle, Theresa (eds.). *Gendered Anthropology*. New York/London, pp.128-161.
- Honer, Anne. 2003. Lebensweltanalyse in der Ethnographie. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hrsg.). *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. Hamburg, pp. 194-204.
- Humer, Monika. 1993. *Symbole Samaritanischer Ethnizität: Ethnographische Fallstudie an einer levantinischen Minderheit*. Wien, Univ., Dipl.-Arb.
- Kamenik-Kern, Helga. 1990. *Menstruation*. Innsbruck, Univ., Diss. 1990.
- Khare, Ravindra. 2004. Pollution and Purity. In: Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London et al., pp. 437-439.
- Knight, Chris. Taboo. 2004. In: Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London et al., pp. 542-544.
- Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication: the Logic by Which Symbols are Connected – An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge/New York/Melbourne.
- Leder, Drew. 1990. *The absent body*. Chicago.
- Mascia-Lees, Frances E. and Nancy Johnson Black. 2000. *Gender and Anthropology*. Illinois.
- McGilvray, Dennis. 1982. Sexual Power and Fertility in Sri Lanka: Batticaloa Tamils and Moors. In: MacCormack, Carol P. (ed.). *Ethnography of Fertility and Birth*. London, pp. 25-73.
- Mischung, Roland. 1999. Tapu. In: Hirschberg, Walter (Hg.). *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin, p. 367.
- Nader, Laura. 1972. Up the Anthropologist's Perspectives. Gained from Studying Up. In: Hymes, Dell H. (ed.). *Reinventing Anthropology*. New York, pp. 284-311.

- Nettleton, Sarah and Jonathan Watson. 1998. *The Body in Everyday Life: An Introduction*. In: Nettleton, Sarah and Jonathan Watson (eds.). *The Body in Everyday Life*. London/New York, pp. 1-23.
- Ossege, Barbara. 1997. *Feministische Perspektiven*. In: Richter, Rudolf. *Soziologische Paradigmen: Eine Einführung in klassische und moderne Konzepte von Gesellschaft*. Wien, pp. 172-189.
- Prechtel, Peter. 1991. *Husserl zur Einführung*. Hamburg.
- Püschel, Erich. 1988. *Die Menstruation und ihre Tabus. Ethnologie und kulturelle Bedeutung. Eine ethnomedizin-geschichtliche Übersicht*. Stuttgart/New York.
- Ritz-Müller, Ute. 1999. *Meidung*. In: Hirschberg, Walter (Hg.). *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin, pp. 250-251.
- Schlegel, Alice. 1977. *Sexual Stratification: A cross cultural view*. New York.
- Schlehe, Judith. 1987. *Das Blut der fremden Frauen: Menstruation in anderen und in der eigenen Kultur*. Frankfurt a. Main/New York.
- Schoenfelder, Maren. 1999. *Übergangsriten, Rites de passage*. In: Hirschberg, Walter (Hg.). *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin, p. 389.
- Schröter, Susanne. 1998. *Einleitung*. In: Schröter, Susanne (Hrsg.). *Körper und Identität – Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht*. Hamburg, pp. 1-9.
- Van Gennep, Arnold. 1999 [1909]. *Übergangsriten*. Frankfurt/Main et al..
- Veth, Britta. 1997. *The Two Sides of the Moon. Fertility of Wayana women and their crops in the Guyana Amazon*. In: *Curare – Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie*. Nr. 11/1997, pp. 175-184.
- Willis, Ray. 2004. *Body*. In: Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London et al., pp. 75-76.

Interviewverzeichnis

- M1 – Tonaufzeichnung/Interview 15.11.2003.
M2 – Tonaufzeichnung/Interview 11.01.2004.
M3 – Tonaufzeichnung/Interview 08.01.2004.
M4 – Tonaufzeichnung/Interview 07.06.2004.
M5/1 und 2 – Tonaufzeichnung/Interview 02.06.2004.
M6 – Tonaufzeichnung/Interview 23.06.2004.
T1 – Tonaufzeichnung/Interview 10.11.2003.
T2 – Tonaufzeichnung/Interview 03.12.2003.
T3 – Tonaufzeichnung/Interview 07.01.2004.
T4 – Tonaufzeichnung/Interview 08.01.2004.
T5 – Tonaufzeichnung/Interview 15.01.2004.
T6 – Tonaufzeichnung/Interview 15.06.2004.

Alle Tonbandaufzeichnungen/Interviews befinden sich im Besitz der Verfasserin.