

# Ordnungen des Unreinen

## Zur Typologie von *kegare* in der japanischen Kultur der Vormoderne

Klaus Vollmer (München)

In diesem Beitrag soll ein Thema aufgegriffen werden, zu dem ich bereits beim Japanologentag in München 1996 einige einführende Bemerkungen gemacht habe (VOLLMER 1997a). Gegenstand war damals ein Quellenbeispiel aus dem späten 17. Jahrhundert, in dem es um den zeitgenössischen Umgang mit dem Phänomen der „Befleckung“, japanisch *kegare* 穢, ging. Bekanntlich spielte das Konstatieren von und die Diskussion um *kegare* in der japanischen Kultur der Vormoderne als Kategorie zur Beurteilung von Situationen, Verhaltensweisen und Wertigkeiten eine gewichtige Rolle, ist aber auch in der modernen Gesellschaft Japans durchaus noch anzutreffen.

Während meine Perspektive in dem o.g. Beitrag vielleicht ganz allgemein als „ideologiekritisch“ bezeichnet werden könnte, möchte ich in diesen Notizen einen Blick auf einige Charakteristika der Forschungsansätze zu *kegare* werfen und dabei zugleich auf den Nutzen einer vergleichenden Perspektive hinweisen: Das Phänomen „Befleckung“ ist bekanntlich keineswegs ein spezifisch japanisches, sondern ein geradezu universales Phänomen. Es findet sich, wenngleich unterschiedliche kulturelle und ferner intrakulturell verschiedene zeitliche und räumliche Kontexte berücksichtigt werden müssen, in zahlreichen Kulturen. Als Beispiele sei hier auf Teile des indischen Kulturraumes und auf das antike Griechenland, aber auch auf das frühneuzeitliche Mitteleuropa verwiesen. Auffällig ist darüber hinaus, daß sich zumindest partiell auch die Forschung dem historischen Komplex „Befleckung“ in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften mit recht ähnlichen Fragestellungen genähert hat und so auch zu strukturell ähnlichen Ergebnissen kommt. Umgekehrt zeigen sich dabei gewissermaßen charakteristische „weiße Flecken“ – Bereiche oder Perspektiven also, die bislang noch wenig erkundet worden sind. Außerdem weiß man von den jeweiligen Unternehmungen der außerkulturellen Forschung wechselseitig so gut wie gar nichts: Die einschlägige japanische *kegare*-Forschung nimmt bisher etwa Arbeiten zum Phänomen „Befleckung“ in anderen Kulturen kaum zur Kenntnis,<sup>1</sup> umgekehrt gilt auch, daß man Hinweise auf *kegare* etwa in der deutschen

---

1 Eine Ausnahme bilden hier die Arbeiten von YAMAMOTO (1993), der vergleichend u. a. die Arbeiten des französischen Anthropologen und Altertumswissenschaftler Jean-Pierre Ver-

Forschung zum Begriffspaar „Ehre/Unehrlichkeit“ oder zu Fragen randständiger sozialer Gruppen im mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Mitteleuropa nicht findet – von systematisch angelegten, komparativen Studien einmal ganz zu schweigen.

Einige klärende Anmerkungen zum Terminus *kegare* auf dem Hintergrund seines begriffs- und ideengeschichtlichen Umfeldes seien hier eingangs noch angefügt: Der Begriff wird von mir im Sinne von „Befleckung“ verwendet, die – modern gesprochen – vor allem durch biologische Prozesse im weitesten Sinne hervorgerufen wird; dazu zählen Tod, Geburt, Menstruation, Fleischgenuß usw. Aus Platzgründen muß in diesem Beitrag eine Beschränkung auf den ersten Ursachenkomplex („Tod“) erfolgen. Überdies scheint es aber so, daß Kontakt mit dem Tod und seiner Aura wohl als typischste Quelle von „Befleckung“ gelten kann. Dieser Hinweis scheint deshalb wichtig, weil in der japanischen Forschung, ausgehend bereits von Motoori Norinaga, *kegare* häufig in einem viel umfassenderen Sinne als „Unreinheit“ gedeutet und dabei explizit mit der Vorstellung von „Schuld“ und „Vergehen“ (*tsumi* 罪) identifiziert worden ist (NAUMANN 1979, 1988: 169ff.; VOLLMER 1997b: 82–101). Die Frage, inwieweit diese Perspektive durch Quellenbefunde gestützt und unter welchen Bedingungen sie sinnvoll sein kann, muß in diesem Beitrag unberücksichtigt bleiben. Es spricht im übrigen einiges dafür, daß sich der Ausdruck *kegare* phänomenologisch gesehen zunächst am stärksten auf die durch den Kontakt mit Tod und Verwesung hervorgerufene „Befleckung“ bezieht. Ein beachtlicher Teil der bekannten Quellen legt doch sehr nahe, daß „Berührung mit *kegare*“ (*shokue* 触穢) im mittelalterlichen Japan rein quantitativ zu allererst die Berührung mit Verstorbenen, mit Leichen, Leichenteilen und Kadavern bedeutete. In diesem Sinne wurde der Tod (auch von Tieren) seit jeher am stärksten als mit *kegare* verbundenes Phänomen angesehen – die Geschichte des *kegare* ist somit immer auch eine Seite der Geschichte des Todes in Japan.

## I

Mit dem Begriff der „Ehre“ bzw. der aus ihrer Befleckung resultierenden „Unehrlichkeit“ ist insbesondere aus der Sphäre des Alten Handwerks im deutschsprachigen Raum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit ein Terminus überliefert, der auf einen dem japanischen *kegare* zum Teil auffallend ähnlichen Korpus von Vorstellungen, Haltungen und Verhaltensweisen verweist. Um den vom heutigen Sprachgebrauch stark abweichenden Bedeutungsinhalt von „unehrlich“ zu veranschaulichen und diese, ansonsten auf forschungsgeschichtlich-methodische Fragen konzentrierten, vielleicht etwas trockenen Bemerkungen ein wenig aufzulockern, seien einige Beispiele aus dem deutschen Sprachraum des 16. und 17. Jahrhunderts genannt, die von dem Zürcher Historiker Bernd

---

nant zum antiken Griechenland herangezogen hat. ABE Kinya (<sup>5</sup>1990a, <sup>18</sup>1993) hat mit z.T. beträchtlicher Resonanz die Forschungen zu „Unehrlichkeit“ und Marginalität im vormodernen Deutschland einem japanischen Publikum vorgestellt; vgl. VOLLMER (2004).

ROECK u. a. auf der Basis der Arbeiten von IRSIGLER und LASOTTA (1989:243f.) zusammengestellt und kommentiert wurden (ROECK 1993:106f.):

Am 10. Januar 1513, morgens um 9 Uhr, wurde der Kölner Ratsherr Diederich Spitz zur Hinrichtung geführt. Als er vor dem mit schwarzen Tüchern verhängten Blutgerüst stand, wo bereits – zwischen zwei brennenden Kerzen – ein Sarg stand, der seine Leiche aufnehmen würde, verließen den schon von der Folter geschwächten Mann die Kräfte. Man mußte ihn die letzten Schritte zum Richtblock stützen. Einige Worte noch richtete er an die Umstehenden, bat um Fürbitte und Seelenmessen. Dann wurden ihm die Augen verbunden, er kniete nieder. Der Henker tat sein Werk: mit einem wuchtigen, gezielten Schlag des Richtschwertes trennte er den Kopf vom Rumpf. Da geschah das Mißgeschick: das Haupt rollte vom Gerüst, einer der Zuschauer – ein Faßbinder – ergriff es und warf es auf die Richtstätte zurück. Das hätte er besser nicht getan. Durch die Berührung des Kopfes, mehr noch dadurch, daß er in die Arbeit des Henkers eingriff, hatte er sich den Makel der Unehrllichkeit zugezogen, man stieß ihn aus der Zunft.

Die schaurige Geschichte aus dem Köln des 16. Jahrhunderts illustriert eine markante, zugleich fremd, geradezu exotisch wirkende Form der Randständigkeit, nämlich die ‚Unehrllichkeit‘. Sie führt einen klassischen Unehrllichen vor Augen, nämlich den Henker; zeigt aber zugleich, daß diese Eigenschaft von jedermann erworben werden konnte – durch falsches Verhalten, durch eine Unbedachtsamkeit. Die gesamte Epoche kennt Beispiele für Vorgänge, die dem geschilderten Kölner Ereignis vergleichbar sind.

Selbst der Umgang mit Gegenständen, die von einem Unehrllichen hergestellt oder auch nur berührt worden waren, barg die Gefahr der Deklassierung für die Betroffenen. Besonders problematisch konnte die Mitwirkung am Aufbau einer Hinrichtungsstätte sein, bei der Errichtung eines Galgens etwa, oder auch die Herstellung von Folterwerkzeugen. Gelegentlich bereitete es gar Schwierigkeiten, die Leiche eines Verfeimten unter die Erde zu bringen. Welche ‚Fernwirkung‘ von der Aura der Unehrllichkeit ausgehen konnte, zeigt ein Fall, der sich 1687 in Husum zutrug. War es hier nur mit Mühe gelungen, Leute zu finden, die bereit waren, den Sarg mit der Leiche des Scharfrichters zu Grabe zu tragen, ergab sich später beim Tod eines Nachbarn des Mannes erneut ein solches Problem, und zwar nur deshalb, weil dieser seinerzeit bereitgewesen war, dem verstorbenen Henker das Totenhemd überzustreifen. Der Vorgang, so ist in den Quellen zu lesen, „wahr [sic!] in so langer Zeit noch nicht abgekühlt“.

Dieser Quellenbericht bietet Gelegenheit, einige auffallende Parallelen zwischen Entstehung und Auswirkungen von „Unehrllichkeit“ und Aspekten von *kegare* in den Blick zu nehmen: Phänomenologisch sind „Unehrllichkeit“ und *kegare* grundsätzlich eng mit der Aura des Todes bzw. mit dem Töten verbunden. Zum zweiten existieren spezifische Berufe, die gewissermaßen professionell mit Befleckung zu tun haben, daher selbst in hohem Maße „befleckt“ sind und von „ehrbaren Leuten“ gemieden und gesetzlich oft diskriminiert werden. Drittens sind „Befleckung“ bzw. „Unehrllichkeit“ übertragbar, ja im epidemischen Sinne geradezu ansteckend und werden nicht nur von Personen, sondern

auch von „befleckten“ Gegenständen weitergegeben. Schließlich sind viertens bei erlittener Befleckung bestimmte Verhaltensweisen notwendig, die zur „Ehrlichmachung“ bzw. zur Reinigung führen.

Ich möchte diese einleitenden Bemerkungen nicht abschließen, ohne deutlich zu unterstreichen, daß es hier keineswegs um eine Gleichsetzung von kulturellen Erscheinungsformen etwa im frühneuzeitlichen Deutschland und in Japan gehen kann. Im Gegenteil: Fruchtbar wird der komparative Blick gerade dadurch, daß er die Differenzen der Vorstellungen von „Befleckung“ in den Kulturen markiert. Das gilt ebenso für eine vergleichende Betrachtung von *kegare*-Konzept und etwa altgriechischen *miasma*-Vorstellungen (DODDS <sup>2</sup>1991; PARKER 1983). Dazu nur ein Beispiel, das sich aus einer Gegenüberstellung mit Befunden japanischer Quellen ergibt: Eine besonders schwerwiegende Befleckung wie sie etwa der Mörder – und zwar auch, wenn er ohne Absicht gehandelt hatte – nach altgriechischer Vorstellung auf sich und die Gemeinschaft zog, ist für Japan nicht nachweisbar. Gegenüber dem besonders großen Gewicht, welches so dem gewaltsamen Tod von Menschen in der griechischen Tradition der Befleckung (*miasma*) zuzukommen scheint, fällt in Japan die Bedeutung ins Auge, die dem Tod von Tieren als Quelle von Befleckung für die Menschen zugemessen wurde (VOLLMER 1997b:107f.). Einerseits kann in diesem Beitrag schon aus Platzgründen kein systematischer, entscheidende Differenzen und Parallelen markierender Vergleich der verschiedenen Vorstellungssysteme durchgeführt werden, die sich hinsichtlich des Phänomens „Befleckung“ in verschiedenen Kulturen rekonstruieren lassen. Andererseits – und das sei als ein wichtiges Ergebnis bereits vorweggenommen – scheint es nach einiger Beschäftigung mit dem Phänomen der „Befleckung“ schon in nur einer Kultur auch angeraten, sich von der Vorstellung eines in dieser Kultur gleichsam universell wirksamen, von räumlich-zeitlichen Kontexten und Interessen losgelösten, gewissermaßen ontologischen „Prinzips“ der Verursachung, Konsequenz und Bereinigung von „Befleckung“ zu verabschieden. Darauf wird am Schluß zurückzukommen sein.

## II

Im folgenden seien einige Beobachtungen zu den Tendenzen der bisherigen *kegare*-Forschung zusammengefaßt. Es lassen sich m.E. im wesentlichen drei Diskursstränge unterscheiden:

1. der Diskurs über die Ursprünge von *kegare*,
2. der Diskurs über die im besonderen Maße von *kegare*-Vorstellungen betroffene Bevölkerung, also den sogenannten „Spezialisten für Unreinheit“ und
3. ein Diskurs, der durch Unterschiede bzw. Kontroversen zwischen sozialgeschichtlichen und anthropologischen Interpretationen von *kegare* geprägt ist.

Zum ersten: Der Diskurs über die Ursprünge von *kegare* ist einerseits charakterisiert durch umfangreiche volkskundliche Forschungen zur Ambivalenz des Heiligen und des Tabu, die stark an die Arbeiten europäischer Autoren des frühen 20. Jahrhunderts erinnern (Wilhelm Wundt, Siegmund Freud, Gerardus van der Leeuw).<sup>2</sup> Andererseits fällt in diesem Strang das starke Interesse auf, durch etymologische und begriffsgeschichtliche Studien dem Ursprung oder „wahren Charakter“, sozusagen der Erstursache von *kegare* auf die Spur zu kommen. In diesen u. a. von den Ethnologen Namihara Emiko, Miyata Noboru und Sakurai Tokutarô seit den 1980er Jahren geführten Debatten, wird der Terminus *kegare* den Begriffen *hare* und *ke* gegenübergestellt, wobei *hare* die Sphäre des Nicht-Alltäglichen, *ke* die des Alltags bezeichnet (NAMIHIRA 1992; MIYATA 1983, 1996; SAKURAI 1974). Auch wenn um die in diesem begrifflichen Dreiergespann angemessene Position von *kegare* gestritten wird, teilen die genannten Forscherinnen und Forscher gewissermaßen einen energetischen Ansatz: *kegare* bezeichnet hier eine durch bestimmte „befleckende“ Gegenstände oder Phänomene hervorgerufene „Schwächung“ der alltäglichen Energie (*ke*), die durch vorgeschriebene Verhaltensweisen, darunter insbesondere Meidungen, wieder hergestellt werden muß (zusammengefaßt in NAMIHIRA 1992: 21–36).

Der zweite deutlich erkennbare Diskursstrang konzentriert sich auf die Erforschung jener randständigen Personengruppen, die entweder sozusagen berufsmäßig mit Befleckungsphänomenen zu tun haben oder aus anderen Gründen marginalisiert wurden; dieser Strang wird, anders als die Debatte um die Ursprünge von *kegare* weniger von Ethnologen oder Religionswissenschaftlern, sondern insbesondere von Historikern bestimmt. In Darstellungen bis in die 1970er Jahre wird die Geschichte dieser von gesellschaftlichen Tabunormen betroffenen Bevölkerungsgruppen unter marxistischem Blickwinkel häufig als Charakteristikum feudalistischer Gesellschaftsverhältnisse interpretiert. *Kegare*-Vorstellungen werden so als Ausdruck eines feudalistischen, vormodernen Bewußtseins gedeutet, deren Aufhebung durch Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse immerhin impliziert scheint. Dieser Diskursstrang ist zum Teil identisch mit der Erforschung der Sozial- und Alltagsgeschichte der sog. *bura-kumin* und damit elementarer Bestandteil einer Geschichte sozialer Diskriminierung in Japan (z. B. HARADA <sup>25</sup>1992; OKIURA 2000; UESUGI / TERAKI 1992; HATANAKA <sup>5</sup>1996). Selbst bei einem so fernen Blick aus der Vogelperspektive fällt auf, daß Begriff und Konzeption von *kegare* allerdings erst mit dem Boom der historischen Anthropologie in der japanischen Geschichtswissenschaft seit

---

2 Über die Arbeiten ABE Kinyas (<sup>5</sup>1990, <sup>18</sup>1993), der sich bei seinen Studien stark auf die Untersuchungen Werner DANCKERTS (<sup>2</sup>1979) zu den „unehrlichen Leuten“ stützte, könnte die magisch-religiöse Dimension im Ursachen-Diskurs der japanischen *senmin* im Kontext der „neuen Sozialgeschichte“ beeinflusst worden sein. Zumindest hat Abe, der auch Arbeiten von Georges Duby, Jacques LeGoff oder Aaron Gurjewitsch japanischen Mediävisten und Sozialgeschichtlern zugänglich machte, an den interdisziplinären Gesprächen zu Alltag, Mentalität und materieller Kultur im mittelalterlichen Japan intensiv teilgenommen (ABE/AMINO 1981).

den 1980er Jahren als Erklärungsinstrument expliziter thematisiert wird. Dieser Wandel läßt sich einerseits aus dem Gewicht der gelegentlich als „neue Sozialgeschichte“ apostrophierten Richtung erklären, die ausdrücklich die Einbeziehung von ethnologischer und archäologischer Forschung in die Geschichtswissenschaft postulierte. Andererseits führte das Interesse an den konkreten Lebenswelten und Mentalitäten der Vormoderne zur Schwächung einer nicht zuletzt vom historischen Materialismus beflügelten Perspektive, die dazu tendierte, im *kegare*-Konzept ausschließlich ein Herrschaftsinstrument des feudalistischen Staates zu erblicken (OKIURA 2000:213ff.).

Von hier aus ergeben sich Anknüpfungspunkte an den dritten Diskursstrang, der, wie erwähnt, durch unterschiedliche, z.T. auch kontroverse Interpretationen von *kegare* geprägt ist. Anthropologische Untersuchungen und ihre Rezeption neigen einerseits mitunter dazu, aufgrund des hohen Alters und der in vielen Epochen irgendwie nachweisbaren gesellschaftlichen Wirkungen der *kegare*-Konzeptionen diese als Grundbestand der religiösen Vorstellungen in Japan tendenziell zu ontologisieren. Demgegenüber haben insbesondere sozialgeschichtliche Fallstudien gezeigt, daß etwa hinsichtlich bestimmter Berufsgruppen, die zu den „befleckten Professionen“ gezählt oder nicht gezählt wurden, regional und zeitlich ganz erhebliche Differenzen bestanden. Daß die Geltung von *kegare*-Vorstellungen in der japanischen Kultur regional begrenzt und diese überdies in unterschiedlichen Epochen höchst unterschiedlich gewirkt haben, ist nur einer von vielen offensichtlichen Befunden. Ein klassischer ideologiekritischer Ansatz, wie er neben Miyata Noboru auch von anderen Historikern vertreten wird, versucht gewissermaßen zwischen diesen Ansätzen zu vermitteln, indem sowohl der Konstrukt-Charakter von *kegare* als auch das hohe Alter und die Persistenz dieser Vorstellungen unterstrichen werden: Der Fokus liegt hier vor allem auf *kegare* als Herrschaftsideologie des Höfischen Staates und wird in enger Verbindung zu den spezifischen Reinheitserfordernissen der Tennō-Institution und der um sie gebildeten staatlichen Strukturen gesehen (AKASAKA 1992:196ff.; MIYATA 1983; TAKATORI 1993:189ff.; UESUGI / TERAKI 1992:1–53; VOLLMER 1997b:81ff.).

Nebenbei bemerkt, zeigen sich solche unterschiedlichen anthropologischen bzw. sozialgeschichtlichen Interpretationen in der deutschsprachigen Forschung zur „Unehrlichkeit“ noch unversöhnlicher. So führt die rezeptionsgeschichtlich bedeutende Ursachendiskussion z.B. um die Entstehung der „Unehrlichkeit“ des Scharfrichters diese auf, wie es heißt, „urtümliche Sakral- und Kultkomplexe“ zurück und sieht den Henker mit der ambivalenten Kraft des „mana“ ausgestattet (DANCKERT<sup>2</sup>1979:13f.; ROECK 1993:111). Dagegen wird die sozialgeschichtliche Forschung nicht müde zu betonen, daß etwa in weiten Regionen des frühneuzeitlichen Deutschland (z.B. in Norddeutschland) der Scharfrichter überhaupt nicht als „unehrlich“ gegolten habe. Sogar in Süddeutschland hat demnach die „Unehrlichkeit“ sehr unterschiedliche Grade von Ausgrenzung zur Folge gehabt (NOWOSADTKO 1994:39, WILBERTZ 1994). Es sei noch angefügt, daß die drei hier für die japanische *kegare*-Diskussion genannten Diskursstränge

sich strukturell auch in der Forschung zum Phänomen „Unehrlichkeit“ in Mitteleuropa finden: Prominent und differenziert ist hier insbesondere der Erstursachendiskurs (DANCKERT <sup>2</sup>1979, IRSIGLER / LASOTTA 1989), aber auch der Fokus auf die „unehrlichen“ Bevölkerungsgruppen fällt ins Auge (HERGEMÖLLER <sup>2</sup>1994, NOWOSADTKO 1994).

### III

Nach diesem knappen Überblick stellt sich die Frage: Was bleibt bei diesen Ansätzen wenn nicht unsichtbar, so doch unterbelichtet? Ich möchte meine abschließenden Überlegungen dazu mit einem Wort von Mary Douglas einleiten. Ihre Studie zu „Reinheit und Gefährdung“ kann nach fast vierzig Jahren gerade auf dem Hintergrund neuerer Theoriediskussionen um die Kulturgeschichte noch immer Geltung beanspruchen (DOUGLAS 1966, 1985). Es war eines der Verdienste dieser Arbeit, gegen die evolutionistischen Ansätze der Ritualforschung daran festzuhalten, daß auch moderne Konzeptionen von Schmutz als symbolische Systeme anzusehen und insofern klassischen Vorstellungen ritueller Verunreinigung durchaus nahe seien. So definierte DOUGLAS geradezu lakonisch „Schmutz als etwas, das fehl am Platz ist“ (1985:52), wies aber darauf hin, daß „unser Verhalten gegenüber Schmutz ... eine Reaktion (ist), die alle Gegenstände und Vorstellungen verdammt, die die gängigen Klassifikationen durcheinanderbringen oder in Frage stellen könnten“ (ebd.:53). Diese in den 1960er Jahren getroffene Feststellung mag heute zunächst banal klingen. Wie stark Reaktionen auf Dinge, die „fehl am Platz“ scheinen, sich aber je nach Disposition zu Gefühlen der Abscheu steigern können, wird deutlich, wenn wir uns den „Kamm in der Butter“ oder die „Schuhe auf dem Eßtisch“ bildlich vorstellen. Zu Phänomenen der „Befleckung“ heißt es nun bei Mary Douglas grundsätzlich (ebd.:60):

Unreinheit ist nie etwas Isoliertes. Sie kann nur dort auftreten, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind. Daher ist jede fragmentarische Interpretation von Verunreinigungen in den Vorschriften einer anderen Kultur zum Scheitern verurteilt. Die Vorstellung einer Verunreinigung ergibt nur einen Sinn im Zusammenhang mit einer umfassenden Denkstruktur, deren Hauptstützen, Grenzen, Randbereiche und inneren Unterteilungen durch Trennungsrituale aufeinander bezogen sind.

Die Auseinandersetzungen um *kegare* wie auch um „Unehrlichkeit“ müssen demnach folgerichtig stets in Differenz zu etwas anderem, nämlich der „Reinheit“ bzw. der Ehrbarkeit geführt werden. Als Hauptstützen jener Vorstellungssysteme verweisen diese Begriffe auf die Abwesenheit von „Befleckung“. Daher hat das Konstatieren von „Befleckungszuständen“ zunächst und vor allem einmal einen funktionalen, ordnenden Grundzug.

Betrachten wir von hier aus noch einmal die drei genannten Diskursstränge, so lassen sich vielleicht folgende Defizite stärker erkennen: Dynamik, Flexibilität und Kontextabhängigkeit des Prozesses der Zuordnung von „Befleckungen“ geht im mächtigen Ursprungs- oder Erstursachendiskurs der Forschung häufig

unter. Der Fokus auf die von „Unehrllichkeit“ oder *kegare* betroffenen Bevölkerungsgruppen hat gleichermaßen – sicherlich oftmals ungewollt – den statischen Eindruck marginalisierter Zustände verstärkt. Ideologiekritische und sozialgeschichtliche Ansätze haben schließlich zwar mit Recht den funktionalen und dynamischen Aspekt von „Befleckungszuweisungen“ als konstituierend betont, gehen aber nur selten darüber hinaus, diesen als Ausdruck herrschaftlicher Kontroll- und Disziplinierungsmaßnahmen zu interpretieren. Typische Beispiele dafür finden sich in der Forschung zur ständischen Gesellschaft des frühneuzeitlichen Deutschland ebenso wie etwa auch zur massiv diskriminierenden, regionalen Gesetzgebung gegenüber sog. *eta* 穢多 in der späten Edo-Zeit.

Die Beschäftigung mit „Befleckung“ scheint – neben der auf die Ursprünge zielenden Retrospektive – den Blick geradezu zwangsläufig zu den Rändern des Systems „Reinheit“ und den dort „angesiedelten“ diskriminierten Bevölkerungsgruppen zu ziehen. Doch verlangt es der in dem Zitat von Mary Douglas unterstrichene Strukturcharakter von Unreinheitsvorstellungen, diesen Blick auf das Diesseits der Ränder, sozusagen in die Mitte des Systems und auf seine Hauptstützen zurückzulenken.

Gelingt uns dies, so läßt sich das System von *kegare*-Vorstellungen für einzelne Epochen der vormodernen japanischen Kultur vielleicht in ähnlicher Weise konkretisieren, wie das für den „Unehrllichkeits“-Begriff versucht worden ist (NOWOSADTKO 1994:49f.): *kegare* kann dann nicht nur einen rechtlichen Sonderstatus nach sich ziehen, sondern auch eine spezifische Armutsstruktur bezeichnen, die im Gegensatz zu den modernen Kategorien „sozialer Ungleichheit“ nicht primär auf der Basis von Einkommensunterschieden und Vermögensverteilung zustandekommt. In der vormodernen japanischen Gesellschaft ist auch „Reinheit“ ein „knappes Gut“, dessen Besitz nicht selbstverständlich ist. Sie kann verloren und beeinträchtigt werden und in einigen Fällen – so etwa für die edo-zeitlichen Paria-Stände – besteht bereits seit der Geburt für die Betroffenen ein erheblicher Mangel. Diese Ökonomie der Reinheit bedingt ein ganz spezifisches Verhalten, das mit ausgesprochen direkten, materiellen Handlungen einhergeht, die darauf zielen das gewissermaßen symbolische Kapital an Reinheit zu schützen oder zu mehren (Beispiele bei OOMS 1996:243–311). Häufig ist es die den zur Meidung oder Bereinigung von *kegare* durchgeführten Handlungen zugrundeliegende Werthierarchie, die es vom heutigen Standpunkt aus so schwierig macht, Ursachen, Konsequenzen und Bereinigung von Befleckung im einzelnen nachzuvollziehen.<sup>3</sup>

Trotz der Kürze dieser Darstellung sollte damit deutlich geworden sein, daß die Beschäftigung mit „Befleckungen“ (*kegare*) in der japanischen Vormoderne ganz ähnlich wie die Furcht vor „Unehrllichkeit“ sozusagen im Zentralbereich der Gesellschaft angesiedelt war und nicht nur ein Phänomen ihrer Ränder ist.

---

3 Gewissermaßen intuitiv verwendet vielleicht aus diesem Grunde der Historiker Bernd Roeck in dem oben wiedergegebenen Zitat das Attribut „exotisch“, um Beispiele für „Unehrllichkeit“ aus dem Deutschland des 16. und 17. Jahrhundert zu charakterisieren.

Und im Zentrum geht sie nicht in der Rolle des funktionalen Herrschaftsinstruments auf. Es scheint mir daher sinnvoll, die Meidung und Bereinigung von *kegare* noch stärker als bisher im Kontext der Geschichte von Mentalitäten, von Sitten und Gebräuchen zu verankern; insofern würde es auch Sinn machen, sie als Teil einer Geschichte der Etikette zu behandeln.<sup>4</sup>

Schriftliches Material, aus welchem sich der Umgang „ehrbarer“ Menschen in Japan mit den alltäglichen Anfechtungen der „Befleckung“ rekonstruieren läßt, existiert durchaus, doch haben sich, so weit ich sehe, erst wenige Arbeiten dieses Materials angenommen (z.B. HAYASHI 1998; VOLLMER 1997b: 73–160; YAMAMOTO 1993). Hier finden sich zum Teil umfangreiche Auflistungen von aktenkundig gewordenen Präzedenzfällen, die zeigen, wie man jeweils in der Vergangenheit mit den vielfältigsten Formen von *kegare* umgegangen war und an denen man sich auch bei der Behandlung des jeweils aktuellen Falles zu orientieren hatte.

Was wird dort nicht alles mit einem Höchstmaß an Rationalität erörtert! Galten ein Haus und die darin lebenden Bewohner als verunreinigt, wenn ein Hund mit dem Bein einer Kinderleiche im Maul auf das Grundstück gelaufen kam, aber – da er von den Bediensteten eiligst davongescheucht worden war – dieses wieder verließ, ohne das Körperteil auf den Boden zu legen? Wurde der Empfänger eines Briefes, der aus dem Hause eines Freundes geschickt wurde, in welchem sich gerade ein Todesfall ereignet hatte, von der dadurch ausgelösten Befleckung „angesteckt“ oder nicht? Wieviel Tage hatte eine Person sich von Schreinen und Heiligtümern fernzuhalten, die von der Straße aus eine Kaki-Frucht von einem über die Mauer herüberhängenden Ast abgepflückt und verzehrt hatte, wobei allerdings der Baum auf dem Grundstück eines Hauses wuchs, welches sich wegen eines Todesfalls in Trauer befand und dessen Bewohner dem Schrein daher für dreißig Tage fernzubleiben hatten? (YAMAMOTO 1993: 60f., 147f.). Wie an diesen Beispielen einmal mehr ersichtlich, spielte die Übertragbarkeit von *kegare* bei der Konstruktion der Ordnung des „Unreinen“ eine entscheidende Rolle. Auch zeigen diese Materialien, daß es wenig Sinn macht, *kegare* und die Furcht vor Befleckungen im Sinne eines abstrakten oder ontologischen Prinzips zu diskutieren. Jenseits einer konkreten Situation, die wiederum durch die Gegebenheiten des Ortes, aber auch durch soziale Stellung der Beteiligten und ihrer Wahrnehmung bestimmt wurde, läßt sich eine autonome, substantielle Bedeutung von *kegare* jedenfalls kaum erkennen. So kann die Praxis im Umgang mit „Befleckungen“ als ein Geschehen bezeichnet werden, welches sich — abgesehen von der grundsätzlichen, über Jahrhunderte relativ stabilen Übereinkunft, welche Phänomene als „Befleckung“ auslösend betrachtet wurden – erst im Vollzug selbst definierte. Neben der Hervorhebung der nach sozialer Hierarchie zu differenzierenden Funktionen von *kegare* kann die

---

4 Ein umfangreiches Projekt zu „Anstand und Etikette in Japan“ wird seit einigen Jahren von Klaus Kracht et. al. betrieben. Eine systematische Übersicht des Projektprofils findet sich in KRACHT (1998, 1999).

enge Verknüpfung von „Unreinheit“ sozusagen mit der „Logik des Ortes“, an dem sie sich ereignete, zu einem besseren Verständnis ihrer gesellschaftlichen Manifestationen führen: Hier liegt die Flexibilität im Umgang mit „Befleckungen“ begründet, welcher sich zwar an den aufgezeichneten Präzedenzfällen als Richtschnur orientierte, aber das aktuelle Problem stets *ad hoc* und nach mitunter durchaus kontroverser Diskussion, nicht jedoch auf der Basis eines abstrakten, sozusagen „metaphysischen“ Gesetzes der „Unreinheit“ entschied.

Hier öffnet sich noch ein weites, weitgehend unbeackertes Feld für die kulturwissenschaftliche Japanforschung.

### Verzeichnis der zitierten Literatur

- ABE Kinya (<sup>5</sup>1990): *Chûsei senmin no uchû. Yôroppa genten e no tabi* („Das Universum der Verfemten im Mittelalter. Reise zum Ursprung Europas“). Tôkyô: Chikuma shobô.
- ABE Kinya (<sup>18</sup>1993): *Keiri no shakaishi. Chûsei Yôroppa no shomin seikatsu* („Sozialgeschichte des Henkers. Das Leben des Volkes im mittelalterlichen Europa“). Tôkyô: Chûô kôronsha (= Chûkô shinsho 518) (erstmal 1978).
- ABE Kinya / AMINO Yoshihiko u. a. (1981): *Chûsei no fûkei* („Ansichten des Mittelalters“), 2 Bde. Tôkyô: Chûô kôronsha (= Chûkô shinsho 608, 613).
- AKASAKA Norio (1992): *Ijinron josetsu* („Einführung in die Theorie des Fremden“). Tôkyô: Chikuma shobô (Chikuma gakugei bunko) (erstmal 1985).
- DANCKERT, Werner (<sup>2</sup>1979): *Unehrliche Leute. Die verfemten Berufe*. Bern u. a.: Francke.
- DODDS, Eric Robertson (<sup>2</sup>1991): *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DOUGLAS, Mary (1966): *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- DIES. (1985): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- HARADA Tomohiko (<sup>25</sup>1992): *Hisabetsu buraku no rekishi*. Tôkyô: Asahi shinbunsha (= Asahi sensho 34) (erstmal 1975).
- HATANAKA Toshiyuki (<sup>5</sup>1996): *‚Burakushi‘ no owari* („Das Ende der ‚buraku-Geschichte‘“). Kyôto: Kamogawa shuppan.
- HAYASHI Yukiko (1998): *Kinsei bukkiryô no kenkyû. Bakuhansei kokka no mo to kegare* („Studien zu den Trauer- und Meidungsgesetzen der Frühen Neuzeit. Trauer und Befleckung im Staat des *bakuhan*-Systems“). Ôsaka: Seibundô shuppan.
- HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich (Hg.) (<sup>2</sup>1994): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. Warendorf: Fahlbusch Verlag.

- IRSIGLER, Franz / LASOTTA, Arnold (1989): *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt, Köln 1300–1600*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- KIM, Jayne Sun: *A History of Filth: Defilement Discourse in Medieval Japan*. Columbia University PhD 2004.
- KRACHT, Klaus (1998): „Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet. Erster Teil“, in: *Japonica Humboldtiana*, Bd. 2, S. 5–58.
- KRACHT, Klaus (1999): „Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet. Zweiter Teil“, in: *Japonica Humboldtiana*, Bd. 3, S. 5–49.
- MIYATA Noboru (1983): „Kami to hotoke – minzoku shûkyô no kihonteki rikai“ („Götter und Buddhas – zum fundamentalen Verständnis der japanischen Volksreligion“), in: AMINO Yoshihiko/ASHIKAGA Kenryô u. a. (Hg.): *Nihon minzoku bunka taikai 4* („Grundriß der japanischen Volkskultur“). Tôkyô: Shôgakukan.
- MIYATA Noboru (1996): *Kegare no minzokushi. Sabetsu no bunkateki yôin* („Ethnologische Betrachtungen zu kegaré. Kulturelle Faktoren der Diskriminierung“). Kyôto: Jinbun shoin.
- NAMIHIRA Emiko (1992): *Kegare* („Befleckung“). Tôkyô: Tôkyôdô shuppan.
- NAUMANN, Nelly (1979): „Zur ursprünglichen Bedeutung des *harahe*“, in: *Bonner Zeitschrift für Japanologie*, Bd. 1, S. 169–190.
- NAUMANN, Nelly (1988): *Die einheimische Religion Japans. Teil 1: Bis zum Ende der Heian-Zeit*. Leiden u. a.: Brill (= Handbuch der Orientalistik, 5. Abt., 4. Bd., 1. Abschnitt, Teil 1).
- NOWOSADTKO, Jutta (1994): *Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier ‚unehrlicher Berufe‘ in der Frühen Neuzeit*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- OKIURA Kazuteru (2000): *‚Burakushi‘ ronsô o yomitoku. Sengo shisô no nagare no naka de* („Einsichten aus der Debatte um die ‚buraku-Geschichte‘ – betrachtet im Kontext der intellektuellen Strömungen nach dem Krieg“). Ôsaka: Kaihô shuppansha.
- OOMS, Herman (1996): *Tokugawa Village Practice. Class, Status, Power, Law*. Berkeley u. a.: University of California Press.
- PARKER, Robert (1983): *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- ROECK, Bernd (1993): *Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1568).
- SAKURAI Tokutarô (1974): *Kesshû no genten* („Der Ursprung der Gemeinde“). Tôkyô: Kôbundô.
- TAKATORI Masao (1993): *Shintô no seiritsu* („Die Geburt des Shintô“). Tôkyô: Heibonsha (Heibonsha Library) (erstmalig 1979).

- UESUGI Satoshi/TERAKI Nobuaki u. a. (1992): *Burakushi o yominaosu. Buraku no kigen to chûsei hisabetsumin no keifu* („Reinterpretation der buraku-Geschichte. Ursprünge der buraku und Genealogie der diskriminierten Bevölkerung des Mittelalters“). Ôsaka: Kaihō shuppansha .
- VOLLMER, Klaus (2004): „In den Gerüchen der Märkte Geschichte studieren“, in: Judit ÁROKAY / Klaus VOLLMER (Hg.): *Sünden des Worts. Festschrift für Roland Schneider zum 65. Geburtstag*. Hamburg: OAG (= MOAG; 141), S.661–676.
- VOLLMER, Klaus (1997a): „Kegare und der Hunger nach Fleisch – Anmerkungen zu Ideologie, Wissenschaft und Alltagskultur in der Edo-Zeit“, in: Ulrich APEL / Josef HOLZAPFEL u. a. (Hg.): *Referate des 10. Deutschsprachigen Japanologentages vom 9. bis 12. Oktober 1996 in München*. CD-ROM. München: Japan-Zentrum der LMU, S.329–335.
- VOLLMER, Klaus (1997b): *Tötungsverbot und Fleischgenuß in Japan. Eine kulturhistorische Skizze anhand ausgewählter dokumentarischer und literarischer Quellen*. Hamburg (unveröff. Habilitationsschrift).
- WILBERTZ, Gisela (1994): „Scharfrichter und Abdecker – Aspekte ihrer Sozialgeschichte vom 13. bis zum 16. Jahrhundert“, in: HERGEMÖLLER <sup>2</sup>1994: 121–156.