

Reinheit als religiöse, kulturelle und soziale Kategorie

Die Gegenüberstellung von Reinheit und Unreinheit ist nicht nur zentraler Bestandteil der meisten mir bekannten Religionen, sie ist aus soziologischer Perspektive vor allem auch ein Scharnier, welches theologischen und den sozio-kulturellen Diskurs verbindet. Das Potential, welche eine systematische Analyse von Reinheitsvorstellungen bietet, wurde bislang längst nicht ausgeschöpft. Um diese Lücke wenigstens im Ansatz zu schließen werde ich im Folgenden zunächst unterschiedliche Aspekte dessen herausarbeiten, was in der religiösen Sphäre als "Reinheit" verstanden wird, um im Anschluß daran die Korrespondenzen dieser Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit bzw. Verunreinigung im profanen Bereich, d.h. in Kultur und Gesellschaft, darzustellen und schließlich zu fragen, in welcher Beziehung die unterschiedlichen Ebenen diesbezüglich zueinander stehen könnten.

1 Spirituelle Verunreinigung

In einer ersten Annäherung kann "Reinheit" durchaus als Attribut des Heiligen, aber auch als Bedingung der Möglichkeit der Annäherung an das Heilige bzw. an Gott begriffen werden (nur wer "rein" ist, darf ein Heiligtum betreten bzw. an Ritualen teilnehmen). Die enge Verbindung zwischen beiden Konzepten sollte aber nicht dazu verleiten, die Opposition von "rein" und "unrein" in Anlehnung an jene von "heilig" und "profan" konzipieren zu wollen, im Unterschied zu "profan" ist "unrein" eine normative, und keine deskriptive Kategorie. Während "profan" eher als Sammelbezeichnung für Objekte und Handlungen fungiert, die nicht der Sphäre des Heiligen zugehören, bezeichnet "unrein" eine Eigenschaft, den Zustand einer Person oder eines Objekts.

"Reinheit" in spiritueller Hinsicht meint vor allem, daß ein Individuum frei von Verunreinigungen ist; dies betrifft primär aber nicht ausschließlich die Befleckung durch sündhaftes Verhalten. Umgekehrt befindet der Sünder sich einem Zustand spiritueller Unreinheit, aus dem er in christlicher Tradition nur durch ein reinigendes Feuer befreit werden kann – wenn es sich bei Sünde um Häresie handelt, die Scheiterhaufen der Inquisition, ansonsten das Fegefeuer. Will man die einzelnen Facetten des Konzepts "Reinheit" näher aufschlüsseln, so bietet das 3. Buch Mose des biblischen Alten Testaments der Bibel allerdings einen besseren Ausgangspunkt als die Ketzerverfolgungen des Mittelalters oder die Debatte über das Schicksal der Seelen nach dem Tod.

1.1 *Leben und Tod*

Die im Alten Testament aufgelisteten Verbote und Gebote umfassen mindestens vier verschiedene Aspekte von Unreinheit bzw. Verunreinigung. Ein erster großer Block der Bestimmungen des 3. Buch Mose betrifft den Umgang mit Aussätzigen, mit Toten und mit Aas, die diesbezüglichen Vorschriften dürften einerseits hygienisch motiviert sein, sie verweisen aber auch auf die Opposition von Leben und Tod, von Gesundheit, Krankheit und Siechtum.¹

Daß der Tod zentrales Motiv aller Religionen ist, dürfte unmittelbar evident sein – schließlich überschreitet der Mensch hier unwiderruflich die finale Grenze seiner Existenz (zumindest seiner diesseitigen Existenz). Das impliziert aber nicht notwendig, daß der Tote auch als unrein gilt, und der Kontakt mit ihm gemieden werden muß. Abgesehen von kannibalischen Praktiken, die das Verspeisen von Körperteilen getöteter Feinde zum Gegenstand haben, existieren historische und ethnographische Belege von Kulturen, die

¹ Zwar deutet sich im Kontext der Reinigungsopfer für Aussätzige (die auch als Schuld- bzw. Sühneopfer bezeichnet werden) die Auffassung an, wonach Krankheit als Folge von Sündhaftigkeit betrachtet wird (dieser Zusammenhang wird z.B. 1215 im 22. Kanon des 4. Laterankonzils im Anschluß an das Evangelium des Johannes explizit formuliert), meine theologischen Kenntnisse reichen allerdings nicht aus, dies näher auszuleuchten.

sich ihre eigenen Toten einverleiben, vermutlich um diese zumindest symbolisch in der Gemeinschaft weiterleben zu lassen.²

Ich will diesen Komplex aber nicht weiter vertiefen, sondern wollte nur darauf verweisen, daß man sich bei der Interpretation religiöser Vorstellungen bzw. Vorschriften davor hüten muß, vorschnell auf vermeintlich naheliegende "natürliche" Erklärungen zurückzugreifen. Dies wird im folgenden noch deutlicher, wenn es um Speisetabus geht. Zunächst aber will ich mich den Heiratsregeln zuwenden.

1.2 Unangemessene sexuelle Beziehungen

Ein weiterer Set von Normen des 3. Buch Mose betrifft das Verbot sexueller Beziehungen unter Blutsverwandten und hat zumindest aus soziologischer Perspektive eine unmittelbare gesellschaftliche Funktion. Für so unterschiedliche Autoren wie Sigmund Freud und Claude Lévi-Strauss markiert das Inzesttabu, d.h. das Verbot, enge Blutsverwandte zu ehelichen, den Übergang von Natur- in den Kulturzustand. Während allerdings Freud (der eine erstaunliche geistige Nähe zum heiligen Augustinus aufweist), die biblische Überlieferung lediglich in ein neues metaphysisches Konstrukt überführt und die Erbsünde sozusagen "profanisiert", liefert Lévi-Strauss eine durchaus überzeugende Begründung dafür, warum das Tabu des sexuellen Verkehrs mit engen Blutsverwandten sowohl historisch als auch systematisch Kultur/Gesellschaft begründet. Die Argumentation des Begründers der sog. "strukturalen Anthropologie" (in Anlehnung an die von de Saussure begründete strukturale Linguistik formuliert) nimmt ihren Ausgangspunkt in der Universalität des Inzesttabu. Im Unterschied zu allen anderen Normen, die sich von Kultur zu Kultur unterscheiden, gilt das Verbot der Ehe mit Blutsverwandten in sämtlichen menschlichen Gesellschaften.

Zwar unterschlägt Lévi-Strauss in seiner in den "elementaren Strukturen der Verwandtschaft" (1949) ausgeführten Argumentation, daß es auch noch andere universelle Normen gibt, ohne die das menschliche Zusammenleben nicht möglich wäre, wie das Verbot, Angehörige der eigenen Gruppe zu töten oder zu bestehlen; aber das Inzesttabu ist tatsächlich das einzige elementare Verbot, welches notwendig mit einem Gebot verbunden ist, dem sog. Exogamiegebot. Während Menschen das Töten und Stehlen ganz einfach unterlassen können, zwingt die Untersagung des Inzest sie, Angehörige anderer Familienverbände zu heiraten, und eben auf diese Weise entsteht Gesellschaft. Die Institution der Ehe entspringt mithin keineswegs wechselseitiger Zuneigung und sexueller Anziehung, sondern ist Resultat einer fundamentalen gesellschaftlichen Notwendigkeit; die Ehe ist die erste und ursprüngliche soziale Beziehung.

Die im 18. Kapitel des 3. Buch Mose aufgeführten "unreinen" Beziehungen reflektieren eben jene soziale Notwendigkeit. Interessanterweise beinhaltet dieser Abschnitt auch das Verbot des sexuellen Verkehrs mit Tieren: »Du sollst auch bei keinem Tier liegen, daß Du mit ihm verunreinigt werdest. Und kein Weib soll mit einem Tier zu schaffen haben; denn es ist ein Greuel«. Warum diese direkte Verbindung hergestellt wird, enthüllt recht umstandslos ein Rekurs auf die Vorstellungswelt südamerikanischer Indianer. So sagen z.B. die im Grenzgebiet von Paraguay und Brasilien ansässigen Guayaki: »Wer mit seiner Mutter schläft, wird in einen Tapir verwandelt; wer sich mit seiner Schwester vergnügt, in einen Brüllaffen; wer seine eigene Tochter verführt, wird zum Rehbock.« (Clastres 1972: 152) Der Anthropologe liefert folgende Deutung dessen, was die Indianer mit dieser Redensart ausdrücken:

² Bereits bei Herodot z.B. findet sich folgende Passage: »Als z.B. Dareios König war, ließ er die Hellenen an seinem Hofe rufen und fragte, um welchen Preis sie sich bereit erklären würden, ihre toten Väter zu verspeisen. Sie erwiderten, um keinen Preis. Darauf ließ er die Kallatier rufen, einen indischen Volksstamm, bei dem die Leichen der Eltern gegessen werden, und fragte in Gegenwart der Hellenen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie zugeben würden, daß man die Leichen ihrer Väter verbrenne. Sie schrien laut und sagten, er solle solche gottlosen Worte lassen.« (*Historien* III.: 38) Auch wenn man dem griechischen "Vater der Geschichtsschreibung" mißtrauen mag, so ist doch die von Pierre Clastres gelieferte diesbezügliche Evidenz kaum anzuzweifeln (1972, Kap. VIII).

»Der Mann der Inzest begeht, zerstört die Menschlichkeit in sich, deren wesentliche Regel er mißachtet hat. Er gibt sich auf und stellt sich außerhalb der Kultur, er fällt in den Naturzustand zurück, er wird zum Tier. Man spielt nicht ungestraft damit, Unordnung in die Welt hineinzutragen. Man muß die verschiedenen Ebenen, aus denen sie sich zusammensetzt, an ihrem Platz belassen, hier die Natur mit ihren Tieren, dort die Kultur mit ihrer menschlichen Gesellschaft. Von einem zum anderen gibt es keinen Übergang« (Ibid.)

Da das Inzestverbot die Essenz der menschlicher Kultur und ihr oberster Garant ist, bedeutet ein Verstoß gegen diese Norm, sich wie ein Tier zu verhalten; der Inzest leugnet ebenso wie der Geschlechtsverkehr mit Tieren die Menschlichkeit.

1.3 Unreine Speisen

Ein weiterer Abschnitt der Verbote des 3. Buch Mose betrifft den Verzehr unreiner Tiere. Die Verbindung von Inzesttabu und Speiseverboten könnte die Vermutung nahelegen, wir hätten es hier mit einem Reflex der sog. "totemistischen" Sozialorganisation zu tun bzw. einer Art Transposition des sog. Totemismus. Dies ist zwar völlig unzutreffend, nichtsdestotrotz will ich kurz auf diese Konstruktion eingehen; da der "totemistische Komplex" von erheblicher wissenschaftshistorischer Bedeutung ist: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gingen viele Sozialanthropologen aus, daß die totemistische Religion, die gleichzeitig eine Form der Sozialorganisation war, so etwas wie eine universelle Stufe der Menschheitsentwicklung darstellte. Folgende Elemente wurden dem "totemistischen Komplex" zugeschrieben: (1) Organisation einer Gesellschaft in exogame Clans, (2) Assoziierung tierischer oder pflanzlicher Namen und Embleme mit diesen Clans, (3) auf die Totems bezogene Tabus (Tötungs- und Speiseverbote), (4) Glauben an die Verwandtschaft zwischen Clan und Totem bzw. an eine Abstammung des Clans vom Totem, und (5) eine darin gründende religiöse Bindung an das Totem. Das Totem zu verspeisen, war tabu, da dieses als Blutsverwandter begriffen wurde und es sich folglich um einen Akt des Kannibalismus innerhalb der eigenen Gruppe gehandelt hätte. Lediglich anlässlich der heiligsten Rituale durften die Menschen sich das Fleisch (oder die Früchte, wenn es sich um eine Pflanze handelte) dieses fiktiven Urahns einverleiben.

Ich lasse jetzt offen, inwieweit es sich bei dieser Konstruktion um wissenschaftliche Fiktion oder empirische Realität handelt, tatsächlich sind Speiseverbote weit verbreitet, aber häufig ganz anders motiviert, als im sog. "Totemismus". So liegt z.B. nach Pierre Clastres der Fleischverteilung bei den bereits bemühten Guayaki ein striktes Tabu zugrunde:

»Nie ißt ein Mann von seinem eigenen Wild, so will es das Gesetz, das bei den Aché die Nahrungsmittelverteilung regelt. Ich töte ein Tier, meine Frau zerteilt es, mir ist es verboten. Sie behält einige Stücke für sich und die Kinder zurück, der Rest wird unter die Gefährten verteilt: zuerst an die Verwandten, die Brüder und Schwäger, dann an die anderen. Keiner wird bei der Verteilung ausgelassen, und wenn nur wenig Fleisch da ist, nun, dann sind die zugeteilten Stücke eben kleiner, doch jeder bekommt seins. Dafür bekomme ich von den anderen eine Portion des Wildes, das sie mitgebracht haben. Ich ernähre sie mit meiner Beute, sie handeln an mir ebenso. Ein Jäger verbringt also letztlich sein Leben damit, Tiere für die anderen zu erlegen und dafür deren Wild zu verzehren. Seine Abhängigkeit ist vollkommen, ebenso die der Gefährten von ihm« (1972: 187).

Interessanterweise verläßt der Jäger, der von seiner eigenen Jagdbeute ißt, in dieser Vorstellungswelt ebenso die Sphäre der Natur wie jener, der Inzest begeht, aber um derartige Motive geht es im Alten Testament ebensowenig wie um "totemistische" Vorstellungen.

Mary Douglas zufolge reflektieren die mosaischen Speiseverbote vielmehr so etwas wie die ideale Ordnung der Dinge bzw. der Schöpfung. Die aufgeführten Tiere sind nicht etwa deshalb tabu, weil sie physisch unrein wären (was sie nicht sind), sondern weil ihre physischen Eigenschaften nicht den Idealtypen entsprechen, welche jeweils eine Klasse von Tieren definieren. Das Verbot beispielsweise, Schweinefleisch zu essen, gründet nicht etwa darin, daß Schweine beizeiten auch Aas fressen, sondern in der Tatsache, daß

sie Paarzeher, aber keine Wiederkäuer (wie Rinder oder Schafe) sind. Dies ist in der biblischen Überlieferung selbst ganz eindeutig expliziert:

»Alles, was die Klauen spaltet und wiederkäut unter den Tieren, das sollt ihr essen. Was aber wiederkäut und hat Klauen und spaltet sie doch nicht, wie das Kamel, das ist euch unrein und ihr sollt's nicht essen. [...] Und ein Schwein spaltet wohl die Klauen, aber es wiederkäut nicht, darum sollt's euch unrein sein« (3. Buch Mose, Kapitel 11)

Bei den im Wasser lebenden Tieren geht die Konstruktion des Idealtypus ebenso eindeutig aus dem alttestamentarischen Text hervor: Fische mit Schuppen und Flossen sind rein, alle anderen im Wasser lebenden Tiere hingegen unrein. Motiv der entsprechenden Abschnitte im 3. Buch Mose wäre mithin die klare Trennung bestimmter Merkmale bzw. Eigenschaften (Reinheit) und ihre unzulässige Vermischung (Unreinheit). Diesbezüglich stellt Mary Douglas fest: »Unreinheit ist nie etwas Isoliertes. Sie kann nur dort auftreten, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind« (1966: 60). Was die Vögel betrifft ist die Interpretation allerdings schwieriger, da hier das Klassifikationsprinzip nicht erläutert wird. Daß der Strauß als Laufvogel als unrein gilt, leuchtet unmittelbar ein; die aufgelisteten Raubvögel wie Adler, Geier und Raben könnten zudem deshalb als Nahrung Tabu sein, weil sie Aas fressen. Wie aber Rohrdommel, Wiedehopf und Schwalbe in das System passen sollen, bleibt unklar. Douglas' auf Durkheim zurückgehender Ansatz, der Moralität und Klassifikation als zwei Seiten eines Phänomens auffaßt (der "klassifikatorischen Solidarität"),³ erklärt also längst nicht alles (bzw. erklärt Douglas nicht mehr, als der alttestamentarische Text selbst offen legt).

1.4 Unreine Körper

Innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition wird schließlich der menschliche Körper selbst als Quelle der Verunreinigung betrachtet, dies betrifft primär die Sphäre der Sexualität. Im 15. Kapitel des 3. Buch Mose ist vorgeschrieben, daß ein Mann nach dem Samenerguß unrein ist und seinen gesamten Körper reinigen muß. Insbesondere aber ist die Frau mögliche Quelle der Verunreinigung, die meisten Vorschriften dieses Kapitels betreffen die Menstruation. Zwar mögen einige der Vorschriften (insbesondere jene, die auf Wöchnerinnen bezogen sind) hygienisch motiviert sein und weniger auf die Unreinheit des weiblichen Geschlechts anspielen, die Differenz, welche zwischen männlichen und weiblichen Nachkommen gemacht wird, ist allerdings vielsagend: Gebiert eine Frau ein männliches Kind, so ist sie sieben Tage lang unrein, bringt sie ein Mädchen zur Welt, sind es hingegen zwei Wochen (12. Kapitel 3. Buch Mose).

Die Vorstellung, daß die weibliche Sexualität, und insbesondere das Menstruationsblut, für Männer bedrohlich ist, ist allerdings keine Eigenart der den monotheistischen Weltreligionen zugrundeliegenden Traditionslinien. Tatsächlich gehen die diesbezüglichen Tabus in einigen sog. "primitiven" Kulturen noch wesentlich weiter. Ich will das lediglich anhand eines einzigen Beispiels illustrieren: Bei den in im Hochland von Neu-Guinea lebenden Baruya ist das weibliche Geschlecht primäre Quelle der Unreinheit und für Männer extrem bedrohlich. Zumindest auf den ersten Blick scheint es so zu sein, als diene der Geschlechtsverkehr niemals dem Vergnügen, sondern allein der Fortpflanzung.

»Wenn [ein Ehepaar] zu kopulieren beschließt, [muß es] eine gewisse Zeit vorher und nachher all seine Tätigkeiten einstellen. Es muß den richtigen Zeitpunkt wählen, zu Hause bleiben, wenn alle anderen Dorfbewohner auf den Feldern arbeiten, kurz, es muß sich von der Gesellschaft absondern und sich trotzdem ihrer bedienen, denn man teilt einer Mutter oder einer Schwester der Gattin

³ Für Durkheim haben Moral und Klassifikation eine gemeinsame Wurzel haben: »Statt daß es zwischen der Wissenschaft einerseits und der Moral und der Religion andererseits jene Antinomie gibt, wie man so oft angenommen hat, kommen diese verschiedenen Arten der menschlichen Aktivität in Wirklichkeit aus einer einzigen Quelle« (Durkheim 1912: 595). Der Begriff "Solidarität" meint bei Durkheim übrigens "Vergesellschaftung" und ist nicht mit dem deutschen Terminus zu verwechseln (im Grunde handelt es sich um eine Fehlübersetzung aus dem Französischen).

diskret mit, daß sie am Abend die Schweine füttern soll« (Godelier 1982: 94).

Es ist wahrscheinlich unnötig zu betonen, daß derartige Vorstellungen von Sexualität mit einer extremen Abwertung und Unterdrückung der Frau einhergehen. Ich will es bei diesem knappen Exkurs belassen, leider fehlen mir die nötigen Kenntnisse um Aussagen darüber treffen zu können, ob die weibliche Regel tatsächlich in allen Kulturen als Bedrohung empfunden wird.

In der christlichen Theologie hatte die kulturelle Konzeption von Weiblichkeit weitgehende Konsequenzen für die theologische Debatte, dies ist der Punkt an dem ich fortfahren möchte. Es geht im folgenden um die Person von Maria, der Mutter Jesu'. Im Zentrum der Debatte über die Formulierung der christlichen Glaubensdoktrin stand zum Zeitpunkt des von Kaiser Konstantin 325 einberufenen Konzils von Nicaea die Frage nach der Natur von Jesus Christus, Gottes Sohn. Wurde unter Aufsicht des Kaisers primär eine Argumentation entwickelt, welche gegen die Anhänger des Bischofs Arius gerichtet die eine Natur von Vater, Sohn und Heiligem Geist herausarbeitete (und damit auch dem Vorwurf des Polytheismus begegnete), fokussierte die theologische Debatte später auf Jesus' Mutter, Maria.

Für in jüdischen Vorstellungen von Göttlichkeit verwurzelte Christen aus dem aramäischen Sprachraum war Miri Rubin zufolge die Vorstellung, eine Frau könne einen Gott, oder zumindest ein Wesen göttlicher Natur geboren haben, nur schwer zu akzeptieren. Insbesondere die lebenslange Jungfräulichkeit Marias galt ihnen zwar als unabdingbare Voraussetzung für deren Heiligkeit, dennoch weigerten sie sich anzuerkennen, daß diese auch den göttlichen Teil an Jesus' Natur geboren habe. Während die Alexandriner Maria als *Theotokos*, d.h. Mutter Gottes titulierte, präferierte ein großer Teil der Anhänger des aus Antiochia stammenden Nestorius, des Bischofs von Konstantinopel, sie *Anthropotokos* zu nennen, "Mutter des Menschen". Auf dem Konzil von Ephesus im Jahr 431 wurden Nestors Auffassungen als häretisch verdammt, er wurde abgesetzt, beendete seine Tage im Exil – und begründete die nestorianische Kirche, die bis heute die Auffassungen vertritt, göttliche und menschliche Natur habe sich in Jesus nicht verbunden, und Maria habe nur den Menschen geboren (2009: 56f.).

Miri Rubin zufolge ist hingegen »wenig überraschend, daß sich in Regionen, die vertraut waren mit Göttinnen als Mütter, und Göttern, die von Müttern gesäugt wurden, örtliche Überlieferungen und Traditionen in das Denken über Jesus und Maria eingingen« (2009: 40). Da in Ägypten die Göttin Isis, Gattin des Osiris und Mutter des Horus, in hellenistischer und auch noch in römischer Zeit in besonderem Maß verehrt wurde, hatten demzufolge die Einwohner Alexandrias wenig Probleme die göttliche Natur des aus einer menschlichen Frau geborenen Sohnes zu akzeptieren. Vielleicht, aber darüber läßt Rubin sich nicht aus, war Ihnen auch die Vorstellung eines sterbenden Gottes vertrauter, denn schließlich konnte Isis Osiris nur für einen kurzen Augenblick ins Leben zurückrufen, nachdem ihr gemeinsamer Bruder Seth ihn getötet hatte. Nach dem Geschlechtsakt, in welchem Isis Horus empfang, schied Osiris dahin, er verging in den Wassern des Nil, und ging ein in den großen Strom (anders als der Ganges in Indien wird der Nil aber nicht vergöttlicht, Osiris ist lediglich in seinen Fluten präsent.)

Daß Jesus lediglich "empfangen" und nicht etwa von Gott physisch gezeugt wurde, dahingehend sind sich aber alle christlichen Denominationen einig. Marias Status der außerordentlich Reinheit kam ihr aufgrund ihrer andauernden Jungfräulichkeit, ihrer lebenslangen Keuschheit zu. Sie war zudem unbefleckt von der Erbsünde. Entgegen dem, was ein Außenstehender vielleicht anzunehmen geneigt ist, bestand aber diese ursprüngliche Sünde, welche den Menschen nicht nur zu harter Arbeit im Schweiß seines Angesichts verdammt, sondern ihn auch sterblich machte, keineswegs in einer verbotenen sexuellen Handlung, sondern lediglich im Ungehorsam gegenüber Gott. Daß die Menschheit seitdem im Zustand der Sünde existiert, liegt Augustinus zufolge allerdings daran, daß im Akt der Zeugung sündhafte Wollust empfunden wird. Allein Maria ist nicht von

der Erbsünde befallen, da sie selbst unbefleckt empfangen wurde, und ihre Mutter dabei keine Wollust empfand (Rubin 2009: 173f.).

Aus einer derartigen Perspektive erscheint nur konsequent, wenn sexuelle Enthaltbarkeit zumindest als Bedingung der Möglichkeit der Erlangung eines gewissen Grads an "Reinheit" (wenn auch nicht als Garantie der Wiedererlangung göttlicher Gnade) begriffen wird. Dies betrifft nicht nur Frauen, sondern auch Männer. Waren die ersten christlichen Heiligen noch Märtyrer, die für ihren Glauben starben, so zeichneten sich die Heiligen nach Erhebung des Christentums zur Staatsreligion vor allem durch ihre Enthaltbarkeit aus. Dies betraf allerdings nicht nur die sexuelle Sphäre, der Säulenheilige Simeon z.B. verweigerte in der Passionszeit für 40 Tage jegliche Nahrung, und auch sonst nahm er der Überlieferung zufolge nur einmal in der Woche Essen zu sich.

Die Geschichten dieser Männer, die sich an Felsen ketten ließen oder ihr Leben auf Säulen verbrachten, gehen mithin weit über die Abwertung der Sexualität hinaus, von der bislang die Rede war. Einsiedlern und Säulenheiligen gemeinsam ist eine Abwertung der materiellen Welt, man kann auch sagen des Lebens an sich. Die diesseitige Existenz wird lediglich als Prüfung und Vorbereitung auf das Jenseits begriffen wird, in welchem der Mensch Erlösung erfährt bzw. für Tugendhaftigkeit und Entsagung belohnt wird. Der Körper ist nur Gefäß der unsterblichen Seele. Der heilige Simeon und seinesgleichen dokumentieren dergestalt eine erstaunlich Nähe des frühen Christentums zu den Lehren der sog. Gnosis bzw. manichäischen Auffassungen,⁴ die insbesondere vom heiligen Augustinus (der vor seiner Konversion Anhänger des Mani war) in den theologischen Korpus des Christentums hineingetragen wurden.⁵

1.5 Kasten und "Unberührbare"

Zwar existiert auch im Hinduismus die Vorstellung individueller Reinheit und Unreinheit (so sind sich z.B. menstruierende Frauen von religiösen Riten ausgeschlossen, vgl. Trnka 2012), primär handelt es sich aber um eine kollektive Zuschreibung. Während im Christentum ein Mensch durch seine individuelle Lebensführung einen Zustand besonderer "Reinheit" erlangen kann, ist ein solcher Aufstieg im Hinduismus nicht möglich; der spirituelle Status einer Person ist ihr qua Geburt in eine bestimmte Kaste zugewiesen.

Der Begriff "Kaste", im indischen *Varna*, bezieht sich einerseits auf die abstrakte Hierarchie der idealen sozialen Ordnung und andererseits auf die konkrete Manifestation dieses Modells in erblichen Berufsgruppen. Der hinduistischen Schöpfungsmythologie zufolge wurde mit der materiellen auch die soziale Ordnung von den Göttern kreiert: Dem *Rig-Veda* zufolge opferten die Götter Purusa, den ersten Menschen. Aus seinem Kopf entsprangen die Priester (Brahmanen), aus seinen Armen die Krieger (Kshatrias), aus seinen Schenkeln die Kaufleute und Bauern (Vaishyas) und aus seinen Füßen die Arbeiter (Shudras).⁶ Die drei oberen Varnas sind als "zweifach Geborene" deutlich gegen die Masse der arbeitenden Bevölkerung abgegrenzt, ihre männlichen Angehörigen durchlaufen einen Initiationsritus der als spirituelle Wiedergeburt angesehen wird, und der den Shudras verwehrt ist.

⁴ Der 216 n.u.Z. in Mesopotamien geborenen Mani predigte einen strikten Dualismus von Spirituellem und Materiellem, Seele und Körper, Gut und Böse.

⁵ Der Widerstreit von "Natur" und "Kultur" ist in der christlichen Tradition im Menschen selbst angelegt, während sie z.B. in der altägyptischen Tradition weitgehend externalisiert war; der Kultur des Niltals stand die ungebändigte und chaotische Natur der umgebenden Wüste gegenüber, über welche Seth herrschte.

⁶ »Weder dem König noch dem Millionär, sondern dem Weisen, dem Heiligen, dem Mahatma ... kommt der höchste Rang und die größte Ehre in diesem System zu. Als Seher, als Zunge oder Sprachrohr der zeitlosen Wahrheit ist er es, von dem jede Gemeinschaft ihre Ordnung empfängt. Der König ist eigentlich nur der Verwalter dieser Ordnung; Bauern und Kaufleute liefern das Material, das dem Ganzen Gestalt verleiht; die Arbeiter ... steuern dazu die nötige Arbeitskraft bei. So sind alle am Offenbarwerden, Erhalten und Erleben eines großen, gottgewollten Bildes beteiligt.« (Zimmer 1951: 49)

Kasten im engeren Sinne sind die Konkretisierung dieses Modells in Gestalt einer Vielzahl arbeitsteilig differenzierter und hierarchisch gegliederter Abstammungsgruppen. Insbesondere den höheren Kasten sind bestimmte Verrichtungen untersagt, sie sind folglich notwendig auf andere Gruppen angewiesen. Diese Gruppen sind einander aber keineswegs gleichwertig, die Hierarchie innerhalb der arbeitsteiligen Struktur ist im Gegenteil in Termini von Reinheit und Unreinheit kodifiziert. Bereits in der vedischen Frühzeit waren »die Handwerker ... verachtet und gehörten meist den Shudras an. [...] Bezeichnend für Indien ... ist das Element der rituellen Unreinheit (*asuddha*), durch das die Shudra-Handwerker vom Opfer ausgeschlossen waren.« (Kulke/Rohermund 1998: 58). Da insbesondere viele Bereiche der Körperpflege für spiritueller höherstehende Personen tabu sind, kommt z.B. den Wäschern oder Barbieren in technischer Hinsicht eine erhebliche Bedeutung zu, die traditionelle indische Gesellschaft kann ohne diese Gruppen nicht existieren, dennoch gelten Sie in besonderem Maße als unrein – was sie zu prädestiniert, ihren verunreinigenden Tätigkeiten nachzugehen.⁷

Sozialer Aufstieg ist nur über die Wiedergeburt möglich, der Gläubige beschreitet den Weg der Pflicht (*Dharma*), die Seelenwanderung ermöglicht die Verwandlung in höheres und niedrigeres Sein (*Kharma*). Die soziale Ordnung ist mithin gleichzeitig eine spirituelle Ordnung. Der "Weg der Pflicht" besteht vor allem auch darin, sich in die vorgegebene Ordnung zu fügen und den qua Geburt zugewiesenen Platz einzunehmen. Die Befolgung der gesellschaftlichen Regeln, die Akzeptanz der Normen hat in diesem System eine zentrale religiöse Dimension, ist entscheidend für Erlangung des Seelenheils (was hier bedeutet: Aufstieg auf eine höhere Seinsstufe).⁸

Grenzüberschreitungen führen hingegen zu spiritueller Verunreinigung und haben den Abstieg im Zuge des Kreislaufs der Wiedergeburt, schlimmstenfalls die Reinkarnation als Unberührbarer oder als Tier zur Folge. Ebenso wie in der jüdisch-christlich-islamischen Tradition der Gehorsam gegenüber Gott und das Befolgen von dessen Geboten Schlüssel zum Seelenheil ist, garantiert das Beschreiten des Wegs der Pflicht dem gläubigen Hindu mithin (völlig unabhängig von individueller Frömmigkeit) den spirituellen Aufstieg – mit dem Ziel, in ferner Zukunft die Bürde der körperlichen Existenz abzustreifen und den Zyklus von Geburt, Tod und Wiedergeburt zu durchbrechen.⁹

⁷ Daß die einzelnen Kasten in einer komplementären Beziehung der wechselseitigen Abhängigkeit zueinander stehen, heißt mithin keineswegs, daß sie als gleichwertig gelten. Das genaue Gegenteil ist der Fall. In der hinduistischen Welt »stellt man sich vor, daß jede beruflich spezialisierte Gruppe eine qualitativ verschiedene Art von Gut oder Dienstleistung zum sozialen Ganzen beiträgt, mit einem jeweils anderen Wert an sich. In einem derartigen System kann die Hierarchie der den Gütern und Dienstleistungen zugemessenen Werte auf die spezialisierten Berufsgruppen übertragen werden, um eine durchgängige soziale Hierarchie mit den Priestern an der Spitze zu erzeugen.« (Gibson 1988: 311) Gibson bezeichnet dieses System als eine Form hierarchisch-komplementären Austauschs: »Hierarchisch aufgrund der Orientierung auf das Ganze hin ... und komplementär wegen der Anwesenheit funktional geschiedener Einheiten« (Ibid.: 170). Herrschaft und Unterordnung realisieren sich dergestalt als Arbeitsteilung.

⁸ Zwar kann ein Individuum die Kaste in die es hineingeboren wurde nicht wechseln, eine Kaste oder Sub-Kaste kann allerdings kollektiv anstreben, ihre Stellung in der sozio-spirituellen Hierarchie zu verbessern, in dem sie "unreinen" Praktiken entsagt, und Verhaltensvorschriften respektive Tabus übergeordneter Kasten übernimmt (Bowker 1997: 197).

⁹ »Jeder Mensch steht in einer klar umrissenen Ordnung festgelegter und sorgfältig befolgter Normen und Tabus. Was man essen und nicht essen, was man suchen und was meiden, mit wem man verkehren, speisen und sich verheiraten soll, all diese persönlichen Angelegenheiten sind genau geregelt, und sowohl versehentliche wie absichtliche Übertretungen werden sehr streng geahndet. Der Grundgedanke dabei ist, daß die spezifische geistige Kraft, von der die Wirksamkeit jedes Menschen als Teil einer bestimmten sozialen Gruppe abhängt, vor jeder befleckenden Berührung bewahrt werden muß. [...] Die höchste Tugend ist, sich mit rückhaltloser Hingabe der uralzeitlosen, völlig unpersönlichen Maske der traditionellen Rolle einzufügen, in die man hineingeboren (*jāti*) wurde. [...] Der Schlüssel zur Erfassung der jeweiligen eigenen Inkarnation liegt in den Tugenden der jeweiligen eigenen Kaste. Die Kaste wird als ein die Persönlichkeit mitformender Faktor angesehen. Die göttlich-sittliche Ordnung (*dharma*), welche die soziale Struktur zusammenfügt und –hält, ist die gleiche, die dem Leben des Individuums Forbestand verleiht; und ebenso wie die Gegenwart verstanden werden muß als natürliche Folge der Vergangenheit, wird die

2 Die Gewaschenen und die Ungewaschenen

Vielleicht erinnern sich einige an die Waschmittelwerbung mit dem Slogan "*Ariel wäscht nicht nur sauber, sondern rein*". Wengleich dieser Ausspruch durchaus einprägsam war, beging der Texter einen Kategorienfehler, denn Reinheit ist keine profane Kategorie, kein Waschmittel kann mich von der Sünde reinigen – und meine Kleidung ist sicherlich nicht in sakraler Hinsicht befleckt, sondern lediglich schmutzig. Mit anderen Worten, das Korrelat von "Reinheit" in der profanen Sphäre ist "Sauberkeit" oder auch "Reinlichkeit", und zwischen beiden Konzepten muß man zunächst eine klare Trennlinie ziehen.

Die christlichen Säulenheiligen mögen zwar rein gewesen sein, es sind aber zumindest Zweifel dahingehend angebracht, daß sie ihrer Körperhygiene viel Aufmerksamkeit widmeten.¹⁰ In jedem Fall gehörte Sauberkeit nicht zu den primären Attributen, die einen Christenmenschen auszeichneten, das galt noch tausend Jahre nach dem Ableben des heiligen Simeon. Auch wenn der große schottische Moralphilosoph und Ökonom Adam Smith nahezu drei Jahrhunderte später die Entdeckung Amerikas und der Route nach dem Fernen Osten um das Kap der Guten Hoffnung zu den beiden größten und wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der Menschheit erklären sollte, fiel der Empfang nicht eben berauschend aus, als am 20. Mai 1498 eine von Vasco da Gama befehligte Flotte vor der an der südwestindischen Malabarküste gelegenen Stadt Kalikut vor Anker ging. Die Portugiesen waren in den Augen der Inder wenig mehr als schmutzige und unkultivierte Abenteurer, sie verfügten zudem über praktisch keine Handelsgüter, die im Osten konkurrenzfähig gewesen wären. Die europäischen Schiffe zeichneten sich vor allem durch zwei Dinge aus: sie waren mit Kanonen bewaffnet, und sie stanken buchstäblich zum Himmel. Für den Moment waren die Europäer in den Augen der Inder die "Ungewaschenen", und das sollte noch recht lange so bleiben.

Die Körperhygiene betreffend war Europa auch noch in den in den ersten beiden Jahrhunderten des Zeitalters der Entdeckungen eindeutig ein "Entwicklungsland. Ab dem 17. Jahrhundert sorgten die "besseren Kreise" in Europa sich dann allerdings darum, keinen Körpergeruch zu verströmen, da dies zunehmend mit manueller Arbeit assoziiert wurde. Der übermäßige Gebrauch von Wasser zur Reinigung des Körpers galt aber als ungesund, deshalb wurde zunächst versucht, die Ausdünstungen des Körpers mit Parfum zu überdecken. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts kam dann das Bad in Mode, sowohl in Gestalt des Bade(kur)orts, als auch in Form des "Türkischen Bads" (Smith 2002: 132f.). Man begann sich also zu waschen – allerdings sollte der männliche Angehörige der Gesellschaft nicht allzu "gewaschen" sein und womöglich wie ein Blumengarten duften, ein englischer Gentleman hatte trotz der rudimentären Bemühungen um eine verbesserte Körperhygiene wie ein Mann zu riechen. Ehemalige Angestellte der East India Company, die im 18. Jahrhundert mit sagenhaften Vermögen aus dem Osten zurückkehrten, wurden nicht nur wegen ihres neureichen Gehabes als "Nabobs" verspottet, sondern auch aufgrund ihrer "verweiblichten" Gewohnheiten. Dazu gehörten vor allem häufige Bäder und die Gewohnheit, Shampoo zu benutzen (Pomeranz 2007: 76f.).

Kaum hundert Jahre später hatte sich die diesbezügliche Selbst- und Fremddefinition der Engländer komplett umgekehrt, nicht nur war in Vergessenheit geraten, daß das Wort Shampoo aus dem Hindi stammte, es war nunmehr der Inder, der als "ungewaschen" galt – in Opposition zum "gewaschenen" (weißen) christlichen Europäer. Seife wurde zum Symbol der westlichen Zivilisation, die Bürde des weißen Mannes bestand auch darin, die Wilden zu den Tugenden der Reinlichkeit zu erziehen (siehe hierzu v.a. Lokk 2014).¹¹ Im

Kaste der Zukunft bestimmt je nach der Art, wie die gegenwärtige Rolle gespielt wird. [...] Im Gaukelspiel der Schöpfung, das unsere Welt ist, wird jedem sein Platz durch Geburt zugewiesen (sva-dharma), und es ist seine erste Pflicht, dazu zu stehen, demgemäß zu leben und durch sein Äußeres wie durch sein Handeln zum Ausdruck zu bringen, welche Rolle im Schauspiel er innehat.« (Zimmer 1951: 146ff.)

¹⁰ Man mag es meinem mangelnden Glauben zugute halten, wenn ich gestehen muß, daß ich mich bereits als Kind fragte, was Simeon denn tat, wenn er ein körperliches Bedürfnis verspürte.

¹¹ In einer Annonce aus dem späten 19. Jahrhundert ist z.B. zu lesen: »The first step towards lightening The White Man's Burden is through teaching the virtues of cleanliness. Pears' Soap is

industriellen Zeitalter war Körperpflege kein Privileg der "Vornehmen", jede und jeder hatte (zumindest theoretisch) die Möglichkeit, sich zu waschen. Reinlichkeit war mithin keine Frage des Einkommens, sondern eine der "Respektabilität" und wurde vom Luxus zur essentiellen Tugend und universellen Norm.¹²

Gewaschen zu sein war (und ist) vor allem anderen auch eine Frage des Charakters einer Person. Ebenso wie die um sich greifenden neuen Standards der Körperhygiene ist auch das mit diesen assoziierte Attribut der "Respektabilität" ein distinktes Merkmal jener Epoche, die wir als "Moderne" bezeichnen. Zwar bestimmte die Herkunft einer Person noch lange deren gesellschaftlichen "Stand", im Unterschied zu "vornehm" war bzw. ist "respektabel" aber vor allem ein erworbenes und kein vererbtes Attribut. Ähnlich wie "Fleiß", "Frömmigkeit" oder "Aufrichtigkeit" war "Respektabilität" abhängig vom Verhalten eines Menschen, die Zuschreibung konnte erlangt aber auch verloren werden. Im Unterschied zu den anderen drei vorstehend aufgelisteten Kategorien, deren Zuschreibung allein vom Verhalten abhängt, war "Respektabilität" geknüpft an die Zurschaustellung kultureller Zeichen, und der Diskurs über das Attribut direkt eingebunden in die Logik der sich im 18. Jahrhundert herausbildenden modernen Konsumgesellschaft. Da ich letzteren Zusammenhang bereits ausführlich beschrieben habe (Söder-Mahlmann 2014) will ich mich im folgenden darauf beschränken jene Aspekte des Konstrukts von "Respektabilität" herauszuarbeiten, die uns zurückführen zur Kategorie "Reinheit"

Wie gerade erwähnt ging die Etablierung von "Respektabilität" als gesellschaftliche Schlüsselkategorie und Vorbedingung für sozialen Aufstieg einher mit der erhöhten Durchlässigkeit der sozialen Hierarchien, die in Europa ab dem 18. Jahrhundert einsetzte (Smith 2002: 204f.).¹³ Es handelte sich um eine relative, d.h. universell anwendbare Kategorie: nahezu jeder und jede konnte innerhalb ihrer oder seiner Möglichkeiten (so beschränkt diese auch sein mochten) vermeintlich ein respektables Leben führen.¹⁴ Das Bestreben, als respektabel zu gelten, hatte offenbar gegen Ende des 18. Jahrhundert weite Schichten der englischen Bevölkerung erfaßt. Harold Perkin zitiert einen in Paris ansässigen Journalisten, der in den 1790er Jahren anlässlich eines Besuchs in England bemerkte: »Die Individuen der unteren Klassen sind besser gekleidet, besser ernährt und besser untergebracht als anderswo; obwohl sie, soweit ich dies herausfinden konnte, über nicht mehr Mittel verfügen als die gleichen Klassen bei uns. Stolz und das Verlangen, öffentliche Wertschätzung zu genießen, scheinen ihnen diese Aufmerksamkeit in ihrem Auftreten und ihrer äußeren Erscheinung aufzunötigen« (zit. nach Perkin 1969: 141). Die Kriterien dafür, welche Person als respektabel gelten konnte und welche nicht, waren allerdings keineswegs klar formuliert; das Konzept generierte Ambiguitäten, und bisweilen protestierten Menschen, die sich selbst als respektabel erachteten, dagegen, dass andere ihnen diese Eigenschaft absprachen (Smith 2002: 208).

Der Anspruch "respektabel" zu sein wurde vor allem durch gut sichtbare Zeichen zum Ausdruck gebracht, z.B. durch saubere weiße (Unter-)wäsche. Diese (sichtbar) zu

a potent factor in brightening the dark corners of the earth as civilization advances while amongst the cultured of all nations it holds the highest place — it is the ideal toilet soap«. (<http://thesocietypages.org/socimages/2010/08/10/colonialism-soap-and-the-cleansing-metaphor/>)

¹² Smith, W., op.cit., S. 134ff. Als Folge der neuen Reinlichkeitsstandards nahm der Verbrauch an Seife beständig zu. Deren Hauptbestandteil war Palmöl, ein Produkt, welches Smith zufolge das europäische Interesse an Afrika im 19. Jahrhundert erneuerte. Abolitionisten vertraten bereits um 1800 die Auffassung, daß man den Sklavenhandel durchaus durch den Palmölhandel ersetzen könne, um damit jegliche negative ökonomische Auswirkung des Verbots des Sklavenhandels zu kompensieren.

¹³ Als erworbene Eigenschaft konnte sie aber auch verloren gehen, falls eine vormals respektable Person den entsprechenden Normen nicht mehr gerecht wurde.

¹⁴ Die Kategorie wurde selbst auf die von der Fürsorge abhängigen Armen angewandt: »Man nahm an, daß die meisten von ihnen sich aufgrund ihrer Lasterhaftigkeit dort befanden, wo sie waren, und auch wenn sie einfach nur Pech gehabt hatten, zeigte doch die Tatsache, daß sie öffentliche Unterstützung bezogen, ihren mangelnden Respekt sich selbst und anderen gegenüber« (Smith 2002: 206).

tragen, war Smith zufolge bereits im 18. Jahrhundert kein Privileg der herrschenden Klassen und verwies mithin nicht auf den gesellschaftlichen Status einer Person. Wer immer etwas "auf sich hielt" und es sich leisten konnte, kleidete sich in (saubere) Unterwäsche; die Ausweitung der Erzeugung von Baumwollstoffen war demnach auch der inländischen Nachfrage nach Unterbekleidung geschuldet (Ibid.: 61f., 137f.). Bereits Woodruff Smith' berühmter Namensvetter Adam Smith wies 1776 auf diese Entwicklung hin, wobei er sich allerdings auf Leinen anstelle von Baumwolle bezog:

»Ein Leinenhemd ist streng genommen kein lebensnotwendiges Gut. Griechen und Römer lebten, wie ich annehme, sehr komfortabel, obwohl sie kein Leinen kannten. Aber heutzutage beschämte es ... einen ehrenwerten Tagelöhner, sich in der Öffentlichkeit ohne Leinenhemd zu zeigen, dessen Fehlen würde als Ausdruck eines unehrenhaften Grads an Armut betrachtet, welcher... niemanden befällt, der nicht extrem unanständig lebt«. (Smith, A. 1776: 870)

Der respektable Mensch war (und ist) also sauber, ehrlich, anständig und vermutlich auch fleißig. Die englischen Tagelöhner des späten 18. Jahrhunderts lebten aber keineswegs in einer egalitären Gesellschaft, in welchem jedem der Weg zum gesellschaftlichen Aufstieg offenstand. Die eigene Respektabilität zum Ausdruck zu bringen war bei der Arbeitssuche fraglos bisweilen unabdingbar, zumindest dann, wenn man sich nicht mit den niedrigsten, am schlechtesten bezahlten Tätigkeiten begnügen wollte.

Die soziale Konstruktion des Attributs "respektabel" weist ganz offensichtlich eine deutliche Nähe zu religiösen Konzepten von "Reinheit" auf, zumindest was die innere Logik betrifft. Dies wird noch deutlicher, wenn man betrachtet, wie sich gesellschaftliche Hierarchien in der kulturellen Sphäre manifestieren.

Der gewisse egalitäre Charakter des Diskurses über Respektabilität als Eigenschaft, die jede und jeder durch entsprechend verhalten erlangen kann darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Kultur ganz und gar kein hierarchiefreier Raum ist; im Gegenteil fungieren kulturelle Objekte allzu oft (und vielleicht in erster Linie) als Signifikanten der sozialen Hierarchie. Folgerichtig stellte Pierre Bourdieu in den 1970er Jahren die berühmte Gleichung auf, wonach ökonomisches, soziales und kulturelles "Kapital" wechselseitig konvertierbar seien. "Kulturelles Kapital" manifestiert sich vor allem in einem spezifischen "Habitus", einem Lebensstil, welcher sich nicht nur durch bestimmte Gewohnheiten kulturellen Konsums, sondern auch durch spezifische Umgangsformen auszeichnet. Verkürzt läuft Bourdieus These darauf hinaus, daß eine Person, die nicht über entsprechenden Habitus verfügt, keinen Zugang zu "höheren" gesellschaftlichen Bereichen oder beruflichen Positionen erlangen kann. Diese Feststellung ist allerdings für sich genommen recht banal, in diesem Zusammenhang wesentlich interessanter ist eine Facette aus Bourdieus Arbeit über die Beschaffenheit gesellschaftlicher Milieus, die er selbst nur unzureichend reflektiert.

In seinem Buch "Die feinen Unterschiede" (1979: 212f.) trägt Bourdieu in einem Diagramm "soziale Positionen" gegen "Lebensstile" auf – was an sich nicht problematisch wäre, beschränkte er sich lediglich auf die Wiedergabe kultureller Vorlieben bestimmter Berufsgruppen. Bourdieu versteigt sich aber dazu, Werturteil über diese Lebensstile abzugeben, indem er sein Konzept des "kulturellen Kapitals" dazu benutzt, den einzelnen kulturellen Vorlieben einen Wert beizumessen. Wie unschwer zu vermuten ist, resultiert aus dieser Übung ein Bild, in welchem die reichen Bourgeois als weitgehend "kulturlos" erscheinen, während Künstler und Intellektuelle über verhältnismäßig wenig Einkommen, aber sehr viel "Kultur" verfügen. Auch wenn diese Vorgehensweise völlig unwissenschaftlich ist,¹⁵ ist sie doch gleichzeitig immens aufschlußreich, wenn man betrachtet, was Bourdieu zufolge kulturell wertvoll ist, und was nicht. Letztlich scheint er nämlich der Meinung zu sein, daß nur solche Kulturgüter echten Wert haben, deren Re-

¹⁵ Um den schwerwiegenden Mangel in Bourdieus Ansatz zu vermeiden, operieren die an seine Arbeiten anknüpfenden neueren Ansätze zur Bestimmung unterschiedlicher sozialer Milieus nicht mit Fremdzuschreibungen, sondern statt dessen mit Selbsteinschätzungen.

zeption kein sinnliches Vergnügen, sondern Anstrengungen bereitet. Bourdieus Anspruch, in kultureller Hinsicht auf einer höheren Stufe zu stehen als die meisten seiner Mitbürger begründet sich in einer ausgeprägten geistigen Askese. Indem der Intellektuelle sich dem sinnlichen Vergnügen verweigert, das eine Oper von Puccini oder ein Watteau-Gemälde bereitet, erlangt er offenbar einen Zustand der kulturellen Reinheit.

3 Soziale Ungleichheit

In hierarchisch organisierten Gesellschaften hat Kultur auch die Funktion, Statusunterschiede sichtbar zum Ausdruck zu bringen, und die jeweilige soziale Positionierung der Menschen (bzw. Klassen von Menschen) zu legitimieren. Und hier schließt sich der Kreis; die Konzeption und Wahrnehmung des jeweils "kulturell Anderen" ist durchdrungen von ganz ähnlichen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit, welche die am Ende des ersten Abschnitts dargestellten spirituellen Hierarchien begründen.

In diesem Kontext verschmelzen dann tatsächlich auch die Kategorien "Sauberkeit" und "Reinheit" (vielleicht lagen die Werbetexter letztendlich doch nicht derart falsch); in England z.B. wurde mindestens noch in den 1960er Jahren die Arbeiterklasse von Angehörigen der Mittelschicht herablassend als "*the great unwashed*" bezeichnet; völlig ungeachtet der Frage, ob sich diese Menschen tatsächlich wuschen oder nicht dürfte diese Bezeichnung sich metaphorisch primär auf den "unreinen" Charakter manueller Arbeit und die vermeintlich mangelnde "Kultivierung" der Arbeiter bezogen haben.

Zumindest in Mitteleuropa würde heutzutage allerdings wohl kaum noch jemand manuelle Arbeit *per se* mit "Unreinheit" oder "Unsauberkeit" assoziieren – dieses Attribut dürfte mittlerweile bestimmten Gruppen von Migranten vorbehalten sein. Nichtsdestotrotz ist die Wertigkeit, die einzelnen Tätigkeiten zugemessen wird, und damit auch deren Entlohnung, nach wie vor höchst unterschiedlich. Es ist auf den ersten Blick evident, daß auch die moderne Ökonomie in einer Ideologie der Ungleichwertigkeit komplementärer Bereiche und Tätigkeiten wurzelt. Und wenngleich ein sicherlich nicht unerheblicher Teil der Einkommensdifferenzen über einen Bezug auf rein innerökonomische Faktoren wie Qualifikation, Verantwortung und Produktivität erklärt werden kann, kann dieser Ansatz die Differenzen dennoch längst nicht vollständig erklären.

Interessanterweise stehen bei uns eben jene Tätigkeiten ganz am Ende der Entlohnungsskala, die auch in der traditionellen Rangfolge der indischen Berufsgruppen ganz unten rangieren. Abgesehen von Reinigungskräften (die direkt mit Abfällen und Ausscheidungen zu tun haben) und Menschen, die gezwungen sind in Call-Centern zu arbeiten, werden insbesondere jene, die Dienstleistungen an anderen Menschen erbringen, wie Friseurinnen und Friseure, Kindergärtnerinnen, Altenpflegerinnen, Arzthelferinnen weit unterdurchschnittlich entlohnt. Abgesehen davon, daß es sich bei einem nicht unerheblichen Teil der gerade aufgeführten Tätigkeitsbereiche um sogenannte "Frauenberufe" handelt, ist die Wertigkeit, die wir bestimmten Arbeiten (und damit auch den Menschen die sie verrichten) beimessen, nach wie vor direkt assoziiert mit archaischen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit; unsere Gesellschaft ähnelt diesbezüglich strukturell dem indischen Kastenwesen – weit mehr, als wir angesichts der gravierenden Unterschiede in anderen Bereichen wahrscheinlich zu glauben geneigt sind.¹⁶

¹⁶ Der mögliche Einwand, daß im Gegensatz zu uns, wo angeblich jeder seines Glückes Schmied ist (dem der "Weg nach oben" offensteht, vom Tellerwäscher zum Millionär), der Hindu qua Geburt einer bestimmten Berufsgruppe angehört, wiegt nicht sonderlich viel angesichts der Tatsache, daß die jeweilige Kastenzugehörigkeit davon abhängt, ob der Gläubige in seinen vorigen Leben dem "Weg der Pflicht" folgte. Auch hier ist ein gesellschaftlicher "Aufstieg" (allerdings erst im nächsten Leben) möglich. Der Unterschied zwischen beiden Ideologien ist lediglich ein gradueller. Und daß die Wiedergeburtstheorie noch viel märchenhafter ist als die Rede von "Chancengleichheit", macht letztere nicht unbedingt glaubwürdiger.

Dies ist umso überraschender wenn man bedenkt, daß im Unterschied zur hinduistischen Welt ist die Vorstellung der einer spirituellen Hierarchie der Gesellschaft zumindest auf den ersten Blick kein originärer Bestandteil der westlichen Traditionen. Zwar ähnelt die Konzeption der Sozialordnung im europäischen Mittelalter mit ihrer Unterteilung in Adel, Klerus, Dritten Stand und die Masse der unfreien Bauern auf den ersten Blick frappierend an das Kastensystem (zumal auch diese Gruppen sich typischerweise nicht durch Eheschließungen verbanden), aber in Europa besteht keine direkte Korrespondenz zwischen religiösen Anschauungen und gesellschaftlicher Hierarchie. Wenngleich sie fraglos mißbraucht wurde, um die soziale und politische Ordnung zu legitimieren, unterscheidet die christliche Religion gerade *nicht* zwischen Adel bzw. Personen "von Stand" und "Gemeinen" respektive Leibeigenen – vor Gott sind alle Menschen gleich.¹⁷

Im Hinduismus ist zumindest in praktischer Hinsicht das genaue Gegenteil der Fall: In spiritueller Hinsicht sind die Menschen ungleich. Was die soziale Praxis betrifft, die Kodierung der sozialen Ordnung in quasi-religiösen Termini, bestehen wie gesehen nichtsdestotrotz erstaunliche Parallelen, die historisch begründet sein könnten. Das Hindu-Wort für Kaste, *Varna*, bedeutet "Farbe". Das *Rig Veda*, jener Korpus heiliger Schriften welcher die hinduistische Religion begründet geht auf das 13. vorchristliche Jahrhundert zurück, zu dieser Zeit eroberten die aus Zentralasien eingewanderten Arier den nordwestlichen Subkontinent, so daß die Vermutung, die Hautfarbe sei zentrales Unterscheidungskriterium zwischen hellhäutigen Eroberern und dunkelhäutigen Eroberten gewesen, zumindest nicht unplausibel erscheint (vgl. Kulke/Rotermund 1998: 56f.; Bowker 1997: 1015). Hier scheint die Formulierung religiöser Vorschriften direkt mit der Errichtung einer neuen sozialen Ordnung einher zu gehen, die strikt zwischen "weißen" Eroberern und dunkelhäutigen Eroberten unterscheidet.¹⁸

Eine derart klare Grenzziehung bestimmt nun allerdings auch die europäische Tradition in Gestalt der doppelten Unterscheidung zwischen Adel und "Gemeinen", Freien und Unfreien. Die "Personen von Stand" betrachteten ihre Mitmenschen noch bis weit in die Neuzeit hinein mit den Augen ausländischer Eroberer – die sie ja ursprünglich auch waren.¹⁹ John Hatcher zitiert in diesem Zusammenhang Henry Fielding, der noch 1751 schreibt: »Zu keinem anderen Zweck geboren zu sein als die Früchte der Erde zu genießen ist das Privileg ... von sehr wenigen. Der größere Teil der Menschheit muß [diese Güter] im Schweiß ihres Angesichts produzieren, oder die Gesellschaft wird nicht länger dem Zweck dienen, für den sie bestimmt ist« (1998: 65). In einem derartigen Universum ist "Unreinheit" faktisch eine gesellschaftliche Kategorie, die einem Individuum qua Geburt zukommt – völlig ungeachtet der Tatsache, daß die Theologie einer solchen Lesart widerspricht.²⁰

¹⁷ Dieses Versprechen der Gleichheit vor Gott transportiert auch der Islam, was dessen große Attraktivität in einem hinduistisch geprägten Umfeld zumindest zum Teil erklären kann.

¹⁸ Anders als der Gott der monotheistischen Weltreligionen sind die hinduistischen Götter auch keineswegs allmächtig und unsterblich, sie begrenzen das Universum nicht sondern füllen es aus. Einiges spricht dafür, daß diese Götter einstmals Menschen waren, Kulturhelden im wahrsten Sinn des Wortes, die mit ihren Streitwagen den Hindukush überquerten und in das Tal des Ganges hinabstiegen, um eine neue Welt zu erschaffen – aber das ist wiederum eine gänzlich andere Diskussion.

¹⁹ Es ist durchaus verlockend darüber zu spekulieren, ob eine derart tiefe soziale Kluft, eine derart radikale Abwertung des Anderen sich autochton entwickeln konnte, oder ob sie notwendig der Figur des "ausländischen" Eroberers bedarf.

²⁰ »Die Deutungsmacht über Reinheit und Unreinheit in einer Gesellschaft ist ... immer Ausdruck konkreter realexistierender Machtverhältnisse. Reinheitsvorstellungen dienen damit oft der Begründung und Aufrechterhaltung von gesellschaftlicher Gliederung, so beispielsweise bei der Unterscheidung nach sozialem Status oder Geschlecht« (Kühnel 2008: 3).

4 Resümee: Ursprünge und Übertragungen

Mir ist bewußt, daß die vorstehenden explorativen Ausführungen wahrscheinlich mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet haben. Um nichtsdestotrotz kurz zu resümieren: Erstens speisen sich religiöse Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit aus unterschiedlichen Quellen, die nicht unmittelbar aufeinander zurückgeführt werden können. Der Versuch, diesbezüglich einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu identifizieren ist m.E. von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil die einzelnen Puzzleteile nicht zum gleichen Bild gehören. Die Elemente der Theologie lassen sich nicht auf eine einzige Wurzel zurückführen, sondern speisen sich aus differenten Quellen.

Die Abwertung des Körperlichen im Verhältnis zum Geistigen allerdings ist im weitesten Sinn sowohl Strukturmerkmal des Diskurses über individuelle Reinheit als auch Konstitutionsprinzip der systematischen Abstufung einzelner Gruppen von Menschen, in beiden Fällen erfolgt eine Hierarchisierung entlang der Achse rein-unrein. Auch der Konzeption und Legitimierung sozialer Ungleichheit liegen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit zugrunde, die zumindest den religiösen strukturell ähneln. Dieser Verbindung deziert nachspüren zu wollen, sprengte allerdings den hier verfügbaren Raum deutlich, die Übung wäre vielleicht auch allzu spekulativ. Nichtsdestotrotz ist mir wichtig, abschließend darauf zu verweisen, daß ganz offenbar in unserer Gesellschaft religiös fundierte Reinheitsvorstellungen aus der theologisch/sakralen in die profane Sphäre übergegangen sind. Möglicherweise handelt es sich dabei aber um Vorstellungskomplexe, die wiederum ursprünglich dem sozialen Raum, d.h. konkret der Unterwerfung indigener Bevölkerungen durch fremdländische Eroberer entspringen.

Wie dem auch sei: Wir haben bislang nur sehr unzureichend reflektiert, wie weitgehend unsere Vorstellungen von der Wertigkeit einer Person bzw. einzelner Tätigkeiten von religiösen (oder quasi-religiösen) Vorstellungen durchwaltet werden. Das Profane ist mithin erstens längst nicht so profan wie wir meinen, die Trennlinien sind viel unschärfer als sie vielleicht sein sollten – und zweitens führt diese Feststellung auf die Frage zurück, was Religion eigentlich ist.

Literatur:

- BOURDIEU, Pierre (1979): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/ Main (Suhrkamp) 1982.
- BOWKER, John [Hg.] (1997): The Oxford Dictionary of World Religions. Oxford (OUP) 1999.
- CLASTRES, Pierre (1972): Chronik der Guayaki. München (Trickster) 1984.
- DOUGLAS, Mary (1966): Reinheit und Gefährdung. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1988.
- DURKHEIM, Émile (1912): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1978.
- DYER, Christopher (2002): Making a Living in the Middle Ages. The People of Britain 850-1520. London (Penguin) 2003.
- GIBSON, Thomas (1988): Meat sharing as a political ritual: forms of transaction versus modes of subsistence. In: Ingold, T. / Riches, D. / Woodburn, J. [Eds.] (1988): Hunters and Gatherers. Vol.2: Property, power and ideology. Oxford / New York (Berg).
- GODELIER, Maurice (1982): Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea. Frankfurt/Main (Campus) 1986.
- HATCHER, John (1998): Labour, Leisure and Economic Thought before the Nineteenth Century, in: Past and Present, No. 160.
- HERODOT: Historien. Eingeleitet von W.F. Otto. Stuttgart (Kröner) 1963.
- KÜHNEL, Florian (2008): Reinheit – religiöse, soziale und politische Aspekte. H-Net Reviews, Oktober 2008.
- KULKE, Hermann / Rothermund, Dietmar (1998): Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute. München (C.H. Beck).
- LÉVI-STRAUSS, Claude: (1949): Die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft. 2. überarbeitete Ausgabe 1967. Frankfurt/ Main (Suhrkamp) 1981.
- LOKK, Christina (2014): 'Soap is Civilisation.' West African Palm Oil and the Culture of Personal Hygiene in Victorian Britain. A Study in Consumer Sociology. Unveröffentlichte Master-Arbeit im Studiengang "Atlantic Studies in History, Culture, and Society", Philosophische Fakultät Leibniz-Universität Hannover.
- PERKIN, Harold J. (1969): The Social Causes of the British Industrial Revolution. In: Transactions of the Royal Historical Society, 5th Series, Vol. 18.
- POMERANZ, Kenneth (2007): Social History and World History: From Daily Life to Patterns of Change. In: Journal of World History, Vol. 18, No. 1.
- RUBIN, Miri (2009): Mother of God. A History of the Virgin Mary. London (Penguin) 2010.
- SMITH, Adam (1776): An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Oxford/New York (Oxford University Press) 1976.
- SMITH, Woodruff D. (2002): Consumption and the Making of Respectability 1600–1800. New York / London (Routledge).
- SÖDER-MAHLMANN, Joachim (2014): Bedürfnis und Verlangen. Anmerkungen zur Emergenz der Konsumgesellschaft. In MANEMANN, Jürgen [Hg.]
- TRNKA, Susanna (2012): Cleanliness in a Casteless Context: Collective Negotiations of Purity and Pollution among Indo-Fijian Hindus. In: Anthropological Forum, Vol. 22, No.1.
- ZIMMER, Heinrich (1951): Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973