

## 5 Das soziale Umfeld: Die Auswirkungen der Edo-zeitlichen Veränderungen auf Lebenssituation und Fremdbild der älteren Frauen

Welches ist das soziale Umfeld, in dem diese Literatur mit ihrer verunglimpfenden Darstellung alter Frauen steht? Lassen sich parallel zu dieser Verschlechterung des literarischen Images alter Frauen gesellschaftliche Veränderungen aufzeigen, in deren Kontext diese Bilder Sinn machen? Ein kursorischer Überblick über die historische Entwicklung der sozialen Stellung alter Frauen in Japan im Kontext einer Geschichte der Frauen und der alten Menschen soll zunächst wesentliche Kontinuitäten, aber auch Umbrüche deutlich machen.

### 5.1 Zur Entwicklung der gesellschaftlichen Stellung alter Frauen bis zur Edo-Zeit

#### 5.1.1 Das japanische Altertum

##### 5.1.1.1 Von der Autorität der vermögenden und der Hilflosigkeit der unvermögenden Alten

Mit der Tenno-Familie an der Spitze, gefolgt vom Adel, der wiederum unterteilt ist in die abgehobene Schicht des Hof- und die des Provinzadels, den Gemeinen, im wesentlichen Bauern, und den Unfreien, ist die japanische Gesellschaft des Altertums eine partikularistische, geschichtete Gesellschaft, bei der wesentliche soziale Rollen aufgrund der Schichtzugehörigkeit und nicht aufgrund des Alters zugewiesen werden. Das Volk entrichtet seit den Taika-Reformen (645) Steuern und Tribute nicht mehr an die einzelnen *uji* oder Clans der Oberschicht in deren jeweiligem Herrschaftsgebiet, sondern an den Staat. Dazu wird es zu patrilinearen Großfamilien zusammengefasst, die alle 6 Jahre nach Anzahl und Geschlecht (Frauen 2/3 des Anteils der Männer und Unfreie 1/3 des Anteils der Freien) der zur Familie gehörigen Personen Felder zugewiesen bekommen, über die sie bis zum Ableben einer Person verfügen können, wonach sie an den Staat zurückfielen. Zur Aufrechterhaltung dieses Systems, das allerdings seit dem 9. Jahrhundert aufgrund der Zunahme neu gerodeter Felder, die von dieser Regelung ausgenommen waren, allmählich zerfiel, war eine genaue Erfassung der Bevölke-

rung notwendig: die entsprechenden Bevölkerungsregister<sup>1</sup> zeigen eine niedrige Lebenserwartung von 31 bis 35 Jahren im Alter von 15; unter 15jährige stellen 40% der Gesamtbevölkerung, über 50jährige nur rund 10%, über 60jährige noch 5%.

Im Adel können die alten Menschen damit rechnen, die hohen Positionen zu bekleiden. Die Gesetze sehen ein Vorrücken in die wichtigsten Ämter nach einem System vor, das sowohl Herkunft als auch Anciennität berücksichtigt. In der Nara-Zeit befähigt erst das Alter von etwa 50 zu den höchsten Ämtern im Staat. Das Wiedererstarken der wichtigen Familien im Zuge der Heian-Zeit führt allerdings dazu, dass diese die hohen Staatsämter praktisch unter sich aufteilen, dabei nicht selten aus taktischen Gründen noch ziemlich junge Söhne in ihre Ämter nachrücken lassen, sodass sich allmählich Altersindifferenz bei deren Vergabe breit macht. Allgemein ist Seniorität dann vor allem wichtig, Unterschiede unter den sonst beinahe Gleichen herzustellen – in einer Gesellschaft, der Rang über alles geht, sicherlich keine unwesentliche Funktion. Zwar gibt es das Konzept des Altersruhestands: Adelige durften um Rücktritt vom Amt ansuchen und schützten verbal häufig ihr fortgeschrittenes Alters dafür vor; doch waren diese Rücktritte zumeist entweder Schachzüge, den „erwählten“ Nachfolger beizeiten ins eigene Amt vorrücken zu lassen, oder sanktionierten im nachhinein einen aus anderen Gründen eingetretenen Machtverlust. Denn im wesentlichen war politische Macht innerfamiliäre Macht in einer der großen, nun auch wieder Großgrund besitzenden Familien. Ursprünglich hatte das männliche und in patrilinear Erbfolge stehende Oberhaupt eines *uji* wohl über eine ähnliche Macht über die Clan-Mitglieder verfügt, wie das Oberhaupt einer *gens* im antiken Rom, einschließlich des *jus vitae ac necis*, eine Macht, die die neuen nach chinesischem Vorbild eingerichteten Gesetze nur begrenzt einschränkten. Zudem gibt die Bedeutung der Klientel, die ein Adelige sich aufbauen muss, der persönlichen Beziehungen im kleinen Kreis der Adelligen den älteren Familienmitgliedern gute Möglichkeiten an die Hand, sich Einfluss und Macht zu sichern, auch dort, wo, wie etwa im Clan der Fujiwara, die Weitergabe

---

<sup>1</sup> Die aus einzelnen Regionen für das 8. Jahrhundert erhaltenen Register gelten als halbwegs zuverlässig, obwohl Steuerflucht so manche falsche Angabe bewirkt haben mag: Frauen, Kinder sowie ältere Männer ab 66 waren von den Steuern ausgenommen, Männer ab 61 leisteten nur mehr die Hälfte der Abgaben. Die Zusammenfassung zu Großfamilien spiegelt mit Sicherheit nicht die tatsächliche Haushaltsform, da die Behausungen der Zeit, wie sie die Archäologie rekonstruiert hat, meist Wohngruben von 6 mal 6 Metern waren, die wohl nur kleinen Einheiten Platz boten.

des Amtes des Clanoberhauptes *inter vivos* institutionalisiert ist.<sup>2</sup> Allerdings werden Schwächen jeglicher Art, und seien diese altersbedingt, von Konkurrenten beinhart ausgenutzt.

Das Alter(n) als solches wird über weite Strecken der Literatur nicht nur von einem rein ästhetischen Gesichtspunkt aus negativ bewertet, sondern insgesamt dort, wo es explizit thematisiert wird, stark biologisch mit Verfall assoziiert. Es gibt kaum eine Passage, die dem Alter eine positive Charaktereigenschaft zuschreibt, im Gegenteil, betont wird eine Abnahme der Fähigkeiten auf allen Gebieten, sowohl physischen wie intellektuellen. Der Hässlichkeit und dem Abscheu, den sie hervorruft, kann nur durch ausgesprochen zurückhaltendes Verhalten entgegengewirkt werden (Formanek 1994; Skord 1989). Dem entspricht mit dem Buddhismus die Möglichkeit, im Alter die Gelübde abzulegen, was die meisten Adeligen auch tun, und die Belletristik stilisiert jene Figuren zu hehren Gestalten, die sich in abgelegene Residenzen fernab des Trubels der Welt zurückgezogen haben, dort ihren buddhistischen Übungen nachgehen und nur aus dieser Weltabgekehrtheit Einfluss üben. Alte Menschen, die sich in der Öffentlichkeit Blößen geben, werden in der Literatur Zielscheibe beißenden Spotts und Hohns.

Dies mag ein Echo der noch wesentlich ablehnenderen Haltung gewesen sein, wie sie gegenüber alten Menschen, sofern sie in ihrer Seneszenz auffällig wurden, offenbar herrschte. Viel ist in der Literatur über einen etwaigen Brauch einer Altenaussetzung spekuliert worden, der vor allem durch seine moderne Fassung von Fukazawa Shichirō (1914–1987), *Narayamabushi-kō* (1956), auch im Westen von sich reden machte.<sup>3</sup> Die im japanischen Altertum verbreitetste Fassung des Motivs erzählt, wie eine Frau ihren Mann aufhetzt, seine alte Tante, die

---

<sup>2</sup> Ähnlich wie hohe Beamte behielten auch Familienoberhäupter ihre Autorität über die Weitergabe des Amtes hinaus. Fujiwara no Tadazane (1078–1162) hatte 1121, als er als Regent abgesetzt worden war, die Position des Clanoberhauptes seinem Sohn Tadamichi übertragen; als er 1129 aber selbst wieder politisch an die Macht kam, entzog er sie diesem wieder und übertrug sie einem anderen Sohn.

<sup>3</sup> Es folgten rasch Übersetzungen, etwa Frank (1980) oder Rheinhold (1987), und zwei japanische Verfilmungen 1958 und 1983 (Fukazawa und Imamura 1983). Diese modernen Fassungen betonen die Lebensmittelknappheit im vormodernen Dorf, auch mit dem Ziel, ein vermeintliches Überbleibsel der daraus erwachsenden Sitten in der heutigen Überflusgesellschaft, das Abschieben der Alten in Altenheime, anzuprangern. Sie stellen das Aussetzen der alten Menschen als für das Überleben von Familie und Dorfgemeinschaft notwendiges Übel dar, in das die Alten sich nicht nur willig fügen, sondern das sie selbst fordern, während die Kinder nur widerwillig zu Vollstreckern einer ihnen verhassten, aber zwingenden Norm werden.

ihr, alt und krumm wie sie ist, überaus verhasst ist, in den Bergen auszusetzen, der Mann aber, beim Anblick des aufgehenden Mondes über dem Berg von Mitleid ergriffen, die Tante nach Hause zurückholt (Formanek 1994:215–216). Wohl legt diese Sage vom Obasuteyama, vom „Berg, da die Tante ausgesetzt“, beredtes Zeugnis davon ab, dass die adeligen Erzähler das Durchfüttern bresthafter, arbeitsunfähiger Alter, zumal in den unteren Schichten, von denen sie handelt, als problematisch verstanden, doch lässt sich aus ihr, trotz ihrer Verbreitung und Variationsbreite<sup>4</sup> sicherlich nicht ohne weiteres auf einen allgemeinen Brauch schließen,<sup>5</sup> Menschen ab einem gewissen Alter auszusetzen, um sie dadurch zu Tode zu bringen. Umgekehrt muss es aber als historische Tatsache gesehen werden, dass bresthafte alte Menschen, solche, deren Seneszenz zu offenkundige Zeichen setzte, aus dem Haus oder Dorf getrieben wurden.<sup>6</sup> Offizielle Verordnungen trachten seit dem 9. Jahrhundert wiederholt, derlei, auch unter Adeligen, zu unterbinden.<sup>7</sup> Dabei

---

<sup>4</sup> In der Version des *Yamato monogatari* (ca. 950) wird die alte Tante unter einem Vorwand in die Berge gebracht, sie weiß keineswegs, was man mit ihr vorhat, geschweige denn, dass sie sich damit abfindet. *Makura no sōshi* und später *Konjaku monogatarishū* erzählen, wie es einmal Brauch gewesen sei, alle Betagten ab einem bestimmten Alter zu vertreiben, bis eines Tages ein besonders liebevoller Sohn seine alten Eltern im Keller versteckte und der Brauch aufgegeben wurde, weil sie durch ihre Weisheit das Land aus arger Not erretteten (Formanek 1994:215–221). Hier wird ein moralisierender Aspekt deutlich mit der Berufung auf die Weisheit der Alten und die Dienste, die sie der Gemeinschaft leisten, ebenso wie in einer dritten Variante, in der der Enkel seinen Vater veranlasst, den Großvater, den dieser in den Bergen ausgesetzt hat, wieder zurückzuholen, indem er ihm vor Augen führt, dass dieses Schicksal ihm sonst selbst auch im Alter droht (Formanek 1994:249).

<sup>5</sup> Die japanische Volkskunde war lange bemüht, hinter diesen Sagen eine andere Bedeutung zu entdecken, die das Land von dem Makel befreien sollte, ein solcher Brauch könnte jemals existiert haben, unter Berufung einerseits auf den vielfach moralisierenden Aspekt, unter dem die Geschichten erzählt werden. Andererseits wurde die Etymologie des Wortes Obasuteyama als Verballhornung eines älteren *ohatsuse* erklärt, das Begräbnisstätten in den Bergen bezeichnete und später, als man seinen Sinn nicht mehr verstand, zu *obasute* uminterpretiert worden wäre (Makita 1976: 200; Naumann 1971:137–138; Nishizawa 1936:92; Wakamori 1972:71).

<sup>6</sup> Bereits Ōtani (1962) sah die Dinge so, jüngere Arbeiten sind noch deutlicher, vor allem Yamamoto (1993:22–27) und noch vehementer Tanaka (1997).

<sup>7</sup> Vgl. den Erlass von 813, der die „menschenunwürdige“ Handlungsweise jener untersagte, die Bedienstete, die ihnen ihr Leben lang gedient haben, wenn sie krank werden, auf die Straße hinaus treiben und sie dort ohne jemand, der sie pflegt oder nährt, zurücklassen, bis sie vor Hunger sterben, und Zuwiderhandelnde, gleich ob

wird das Ausweisen der Seneszenten und Kranken oft im Zusammenhang mit der Vermeidung der drohenden Verunreinigung durch den Tod beschrieben, wovon alte Menschen sicherlich besonders betroffen waren.<sup>8</sup> Noch im Mittelalter schreibt der Hofadelige Sanjōnishi Sanetaka (1455–1537) in seinem Tagebuch, die Krankheit seiner alten Kammerzofe Ukyō no daibu habe sich verschlimmert und darum habe er sie in der Nähe, am Rande des Nido Kannon-dō-Tempels, ausgesetzt. Das bedeutete nicht, dass er sich danach nicht mehr um sie kümmerte, denn etwa ein Monat später vermerkt er, nun sei sie verstorben und habe den postumen Namen Kōchi, „strahlende Weisheit“, erhalten, und vier Tage danach beginnt er, für ihr Seelenheil Sutren kopieren zu lassen.<sup>9</sup>

Für die Dörfer macht Tanaka (1997) ein etwas anderes Muster aus: hier bedeutete Seneszenz als solche einen Zustand der Verunreinigung, der dazu führte, dass man betroffene Alte, jenseits jeder geschlechtsspezifischen Differenzierung, an unbewohnte Orte am Rande der Dörfer verwies, allerdings nicht notwendigerweise, um sie dort sterben zu lassen. Als Vagierende und Bettler wurde ihnen durchaus ein Lebensunterhalt zuteil: sie erfüllten die Funktion von Heiligen, die zu bestimmten Festen in die Dörfer kamen und Segen spendeten.

Tatsächlich ist das Bettlertum eine der charakteristischen Daseinsformen, in der alte Menschen aus der Belletristik der Zeit entgegneten. Zwar hatte der Staat nach chinesischem Vorbild die Untertanen mit zunehmendem Alter stufenweise steuerlich privilegiert, und die Gesetze enthielten auch einen Paragraphen, nach dem die öffentliche Hand für den Lebensunterhalt bedürftiger alter Menschen aufzukommen hatte,

---

Ranginhaber oder nicht, mit einer Strafe von 100 Stockschlägen belegte, ebenso Mitwisser, die nicht Anzeige erstatten (Yamamoto 1993:27).

<sup>8</sup> *Konjaku monogatari shū* 26/20 erzählt von einem jungen Dienstmädchen, das der Dienstherr, als es erkrankt und keine Besserung eintritt, vor die Tür setzt, weil er sein Haus nicht durch ihren Tod verunreinigen will, und 31/30 von einer alten Nonne, die, als sie erkrankt, von ihrem älteren Bruder aus dem Haus getrieben wird, von wo aus, da ihr auch sonst niemand Unterschlupf gewähren will, sie sich auf den Friedhof begibt und dort zum Sterben bettet (KM 4:468–469; KM 5:298–299; Übs. Formanek 1994:222–223).

<sup>9</sup> Vier Jahre zuvor hatte er vermerkt, seine Bedienstete Umegae hätte einen Schlaganfall erlitten und es sähe so aus, als ob sie bald ihren letzten Atemzug tun würde; rasch setzt er sie noch in derselben Nacht beim Imadegawa aus. Am nächsten Tag hielt er fest, die nun tote Umegae sei eine aufrichtige Person gewesen, die ihm über 30 Jahre lang treu gedient hatte (Shinmura 1990:99f.; Yamamoto 1993:22–23).

doch wurde daraus kein Anrecht auf Versorgung durch den Staat.<sup>10</sup> Dass die alten Menschen als Bettler und Vagierende dennoch bis zu einem gewissen Grad von der Gemeinschaft versorgt wurden, hatte so weniger mit staatlicher Unterstützung zu tun als mit dem beschriebenen Mechanismus, der den aus der gewöhnlichen Gemeinschaft verstoßenen Alten Nähe zum Göttlichen zuschrieb und sie mit allerlei magischen Fähigkeiten ausstattete.<sup>11</sup> In direkter Kontinuität zu solchen Vorstellungen, die als Modellfall für die anthropologische These von der Funktion der Zuschreibung magischer Fähigkeiten zur Aufrechterhaltung von gemeinschaftlichen Unterstützungspflichten gelten können,<sup>12</sup> treten in vielen japanischen Mythen und Legenden kleinere Gottheiten in Gestalt alter Menschen auf. Dies ist zunächst nicht geschlechtsspezifisch kodiert. Erst mit der Überlagerung der älteren Mythen durch den Buddhismus tritt eine Einschränkung auf alte Männer ein, seien diese nun Mönche oder nicht. Erhalten bleibt lange Zeit aber das Muster, wonach sie sich nur in besonderen Kontexten als Gottheiten erweisen oder transzendente Wahrheiten aussprechen: aus dem Mund eines allgemein verachteten bresthaften Mönchs spricht plötzlich eine Gottheit, doch der alte Mönch ist danach verschwunden. Den so in kurzen Augenblicken als Gottheiten erscheinenden Alten wird keine besondere Verehrung zu-

---

<sup>10</sup> Die Gesetzeskommentare schränkten die schwammig definierte Gruppe der „bedürftigen“ Alten weitgehend ein, und in erhaltenen Dokumenten ist nur die Sitte belegt, dass die Regierungsstellen bejahrten Untertanen zu außergewöhnlichen Anlässen Spenden zukommen ließen, die eher den Zweck einer allgemeinen Ehrung des Alters erfüllten, wenn unter den Empfängern auch Ranginhaber zu finden sind, die ökonomisch nicht darauf angewiesen waren, die überaus alten, über 80, 90 oder gar 100jährige, besonders substantielle Mengen erhielten, die Witwern und Witwen in kompliziertesten Abstufungen aber nur einen winzigen Bruchteil davon (Formanek 1994:187–189). Mit dem Verfall der Zentralmacht im Laufe der Heian-Zeit verkam die Sitte zu einem Fest innerhalb des höfischen Jahresbrauchtums, das nur mehr die Bedürftigen der Hauptstadt erreichte (Tachibana 1975:80–81).

<sup>11</sup> Deutlich etwa in der Legende des *Konjaku monogatari shū*, in der ein alter Bettler Packer um eine Melone bittet, um nicht zu verdursten. Als sie sie ihm verwehren, zieht er aus einem ausgespuckten Kern in wenigen Augenblicken ein ganzes Feld reifer Melonen, die er großzügig verteilt, und ist kurz darauf mit der ganzen Ladung verschwunden (KM 5:121–122; Formanek 1994:466–467); zahlreiche weitere Beispiele für das Bettlertum alter Menschen und den ihm zugeschriebenen Segen bringenden Charakter bei Formanek (1994:228–235) und Tanaka (1997).

<sup>12</sup> Vgl. dazu Thomas (1991:513–698), für den der Hexenglaube zur Aufrechterhaltung traditioneller Barmherzigkeitspflichten dient; ähnlich Foner (1984:157–191), in deren Sicht die Vorstellung, dass sie hexen können, alten Menschen hilft, ihre Rechte durchzusetzen.

teil, ganz im Gegenteil, nur aus ihrer extremen Hinfälligkeit und Marginalität entspringt für einen kurzen Augenblick der Funke des Göttlichen, es ist ihr völliger, von niemandem aufgehaltener Niedergang, der sie zu Rezipienten des Transzendenten befähigt, und so gleichzeitig die Möglichkeit der allerletzten Anerkennung wie die des völligen Ausgestoßenwerdens birgt.<sup>13</sup>

#### 5.1.1.2 Von der relativen Unabhängigkeit älterer Frauen und ihren wichtigen religiösen Rollen

Viele wichtige Funktionen teilen die alten Frauen in diesen frühen Jahrhunderten noch beinahe gleichberechtigt mit den alten Männern, so die als Überlieferer von Wissen. In der Figur jener alten Frau mit dem generischen Namen *Okime omina*, „die Alte, die [die Dinge] im Auge behält“, die einem Tennō hilft, die sterblichen Überreste seines ermordeten Vaters zu finden – ein Dienst, der weder trivial noch nebensächlich ist, da die Existenz des väterlichen Grabes Garant für dynastische Kontinuität war – kennen die alten Chroniken ein, wenngleich in dieser Prominenz einzigartiges, weibliches Pendant zu den *furukina*, die die Herrscher beraten und belehren. Auch während der Nara- und Heian-Zeit, als die alten Menschen mit der Verschriftlichung der Hochkultur

---

<sup>13</sup> Übersetzungen zahlreicher entsprechender Legenden bei Formanek (1994:453–490). Als typische Altenfigur des japanischen Altertums haben den *okina*, den gottähnlichen Alten, die Arbeiten Yamaori Tetsuos (1984) einer breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht. Der Begriff des *okina*, wörtl. schlicht „alter Mann“, steht wegen seiner Altertümlichkeit und als Titelfigur eines wichtigen mittelalterlichen Nō-Stücks, in dem ein alter Mann als Inkarnation einer Gottheit Segen bringende Worte spricht, allgemein für den Respekt vor dem – männlichen – Alter in Japan (s.S. 1) sowie für den postulierten japanischen Habitus, Alter und Senilität mit einer Aureole von Göttlichkeit zu umgeben und ihnen Hochachtung entgegenzubringen, wo der Europäer nur Verfall und ein Dahinvegetieren der Person zu erkennen vermag. Eine gewisse Notorietät hat in diesem Zusammenhang der Roman *Kōkotsu no hito* („Ein Mensch in Trance“) (1972) von Ariyoshi Sawako erhalten, in dem die weibliche Hauptfigur, die sich zunächst nur schwer damit abfinden kann, dass sie ihren völlig senilen Schwiegervater pflegen soll, schließlich zur Empfindung gelangt, sie sei zur Dienerin einer Gottheit geworden und so Befriedigung aus ihrer neuen Rolle schöpfen kann. Er wurde von Plath (1980:180) als beispielhaft für eine solche, noch in der heutigen Industriegesellschaft weiterwirkende, kulturelle Prädisposition vorgestellt, die sich allerdings historisch nur im genannten Kontext nachvollziehen lässt. In diesem Licht erscheint die Haltung, zu der Ariyoshis Heldin sich durchringt, weniger als tief sitzender Impuls denn als moderne, in eine kulturell Sinn machende Sprache gekleidete Rationalisierung, so paradox dies klingen mag.

Einbußen in ihrer Vormachtstellung in diesem Bereich hinnehmen müssen, behalten die alten Frauen ihre Bedeutung als Überlieferer von Wissen und Traditionen bei.<sup>14</sup> Wie im literarischen und politischen Diskurs der Zeit insgesamt erscheinen sie zwar etwas von den politischen Entscheidungen entfernt und in den Bereich des Privaten zurückgedrängt, doch als Erzählerinnen spielen sie eine außerordentlich wichtige Rolle: in einer Gesellschaft, in der vieles nicht ausgesprochen wird, werden sie in den Romanen mit ihrem Wissen um Vergangenes und das Werden der Dinge, das sie in intimen Dialogen ihren jüngeren Gesprächspartnern weitergeben, trotz ihrer allgemeinen Stilisierung zu physisch wie psychisch von Senilität gezeichneten Figuren zu wichtigen Katalysatoren des Geschehens, so wie die höfischen Romane, das charakteristische kulturelle Produkt der Zeit, selbst oft Schöpfungen älterer Frauen sind und in ihren Rahmenhandlungen als das präsentiert werden, was diese oder jene alte Hofdame zu erzählen wusste (Nagai 1995).

Frauen, und insbesondere ältere Frauen, verfügen aber, so entrückt von der politischen Macht sie auf den ersten Blick scheinen mögen, über viel Autorität in den Familien und damit innerhalb eines Systems, in dem politische Macht zu einem Gutteil auch innerfamiliäre Macht ist, letztlich auch in der Politik. In allen Schichten, wie die wenigen verfügbaren Daten nahe legen, hatten Frauen, vor allem in der Phase nach dem reproduktionsfähigen Alter, eine höhere Lebenserwartung als Männer.<sup>15</sup> In der bäuerlichen Bevölkerung nimmt der Anteil der Frauen an der jeweiligen Altersgruppe mit steigendem Alter ebenso stetig zu:<sup>16</sup> auf einen über 60jährigen Mann in den Haushaltsregistern kamen so zwei Frauen in derselben Altersgruppe. Ob dies auf eine günstigere Versor-

---

<sup>14</sup> Im *Ōkagami*, der inoffiziellen Chronik der Jahre von ca. 850 bis 1136, die dialogisch von den zwei äußerst betagten Männern der Rahmenhandlung erzählt wird, greift korrigierend auch die Frau des einen ein, deren Alter noch höher angesetzt und deren Expertise so als noch weiter in die Vergangenheit reichend dargestellt wird (Formanek 1994:28–30, 170–173).

<sup>15</sup> Berechnungen anhand der in das Personenlexikon *Jinbutsu refarensu jiten* aufgenommenen Mitglieder des Hauses Fujiwara zeigen, dass Frauen zwar im Reproduktionsalter eine höhere Sterblichkeit hatten als gleichaltrige Männer, ab 40 aber mit durchschnittlichen verbleibenden 29,3 Lebensjahren im Vergleich zu 22,2 für Männer deutliche Vorteile in der Lebenserwartung hatten (Formanek 1994:14–15).

<sup>16</sup> Einem noch ausgeglichenen Geschlechterverhältnis von 99 (Männern auf 100 Frauen) in der Gruppe der 1 bis 15jährigen steht eines von 89 bei den 16 bis 50jährigen gegenüber, das auf 59 bei den über 50jährigen bzw. 45 bei den über 60jährigen absinkt (eigene Berechnung nach Taeuber 1958:10, Tab. 1).



gungs- und Ernährungslage älterer Frauen gegenüber älteren Männern hinweist oder schlicht ein verzerrtes Bild ist, ließ sich bislang nicht klären.<sup>17</sup> Mit Sicherheit jedoch verfügten Frauen aller Altersgruppen trotz der dem chinesischen Vorbild angepassten patriarchal ausgerichteten Gesetze, die sie ihren Männern unterordneten, im Hofadel, aber wohl auch in der bäuerlichen Gesellschaft, über ein verhältnismäßig hohes Maß an materieller Unabhängigkeit. Dies hat seinen Ursprung einerseits im Heiratssystem der Besuchsehe (*tsumadoikon*), im Rahmen derer der Ehemann die Ehefrau zu Zeiten in ihrem Elternhaus aufsuchte, zum Teil auch für ihre Familie arbeitete, in diese aber nur schwach integriert war. Neben der Besuchsehe, die sich in Resten im Adel zumindest bis ins späte 10. Jahrhundert hielt, setzt sich allmählich ein uxorilokales Heiratssystem (*shōseikon*) durch, in dem der Bräutigam nach einem anfänglichen Stadium der Besuchsehe zur Familie der Ehefrau übersiedelte. Im Laufe der Heian-Zeit entstehen auch neolokale Heiratsmuster, doch abgesehen von der Tennō-Familie ist aus dem Adel kein einziges Beispiel einer virilokalen Ehe bekannt. Hand in Hand mit diesem System ging Matrilinearität vor allem in Bezug auf Häuser und Liegenschaften: Bei den uxori-lokalen Ehen ging die gemeinsame Residenz eines Ehepaares ohnehin von ihren Eltern auf die Ehefrau über, und auch im Fall der neolokalen Ehen vererbten Väter die neu errichteten Residenzen bevorzugt an Töchter.<sup>18</sup> Trotz der Festlegung des Weiblichen auf den innerhäuslichen Bereich und der ideologischen Zuweisung einer, trotz aller sozial anerkannter kultureller Kompetenz, untergeordneten Position an Frauen, verfügten diese im Hofadel durch ihren Besitz über die materielle Grundlage, ihr Leben nach eigenen Vorstellungen zu gestalten.

---

<sup>17</sup> In seiner Studie zum Familienstand der alten Menschen in den Haushaltsregistern des 8. Jahrhunderts stellt Murai (1984) ebenfalls einen deutlichen Überhang an Frauen unter den über 60jährigen fest. Nur rund 1/3 der über 60jährigen scheint mit einem Ehepartner auf, in der überwiegenden Mehrheit Männer, unter den übrigen sind Frauen extrem überrepräsentiert. 3/4 der alten Menschen werden mit direkten Nachkommen in einem Haushalt aufgeführt, doch Frauen stellen 86% der über 60jährigen, die ohne direkte Nachkommen leben. Murai führt diese merkwürdigen Zahlen auf das Auseinanderklaffen der tatsächlichen Familienverhältnisse und der Eintragungspraxis zurück, die im Widerspruch zu allem, was die Geschichtsforschung über das Familiensystem der Zeit weiß, Kinder überwiegend im Haushalt ihrer Väter aufführte.

<sup>18</sup> Vgl. dazu vor allem McCullough (1967). Bis in die Kamakura-Zeit tragen auch die Ländereien der Tenno-Familie häufig die Namen weiblicher Mitglieder, wie Hachijōin-ryō, Sen'yōmonin-ryō etc. (Amino und Miyata 1998:72).

Dies galt in besonderem Maße auch für ältere Frauen. Traditionell hatten die ehelichen Bande vorwiegend für die Zeit der Reproduktionsfähigkeit Gültigkeit, danach gingen die Ehepartner, die auch nicht zu besonderer ehelicher Treue verpflichtet waren, oft getrennter Wege. In der Belletristik der Zeit ist nicht nur häufig von Ehemännern zu lesen, die sich, weil ihnen ihre Ehefrau zu alt geworden ist, eine neue suchen, sondern auch umgekehrt von älteren Ehefrauen, die ihre Ehemänner verlassen und in getrennte Residenzen ziehen. So bezeichnet Katsuura (1990) das weibliche Alter in der Nara- und Heian-Zeit als eine Phase der Unabhängigkeit von den Ehemännern, in der Frauen dank ihres eigenen Besitzes oder unterstützt von ihren Ursprungsfamilien oder Kindern ein relativ selbstbestimmtes Leben führten.<sup>19</sup> Die enge Beziehung von Söhnen wie Töchtern zur alten Mutter ist in der Belletristik der Zeit ein ständiger Topos, auch wenn vieles auf eine örtliche Trennung der Generationen hinweist.

Die einheimische Religion und in ihrer Folge auch der Buddhismus sehen das weibliche Alter als die Phase der Erfüllung religiöser Rollen. In Mythen und Legenden sind alte Frauen zunächst ebenso geeignete Inkarnationen von Gottheiten wie alte Männer, und nur in buddhistischen Legenden werden sie in dieser Funktion allmählich fast vollständig von alten Männern verdrängt, in anderen Kontexten behalten sie ihre besondere Nähe zum Göttlichen und Jenseitigen bei.<sup>20</sup> Mit der buddhistischen Überlagerung der einheimischen Religion in den Oberschichten seit dem 7., 8. Jahrhundert bedeutet das, dass die alten Frauen aus den vermögenden Schichten für sich selbst oder ihre Familien für sie zu wichtigen Sponsoren von Tempelanlagen und religiösen Kunst-

---

<sup>19</sup> Zum weiblichen Lebenslauf und zum Lebensabend als Zeit der Unabhängigkeit und der Erfüllung bedeutender Rollen in der Heian-Zeit siehe auch Fukutō (1998).

<sup>20</sup> Die adelige Autorin des *Sarashina nikki* (um 1060) wöhnt sich in der Gegenwart einer alten Hofdame in der der Göttin Amaterasu höchstpersönlich; ähnlich ergeht es einem ihrer Bekannten im Zusammenhang mit der Erscheinung der alten Hofdamen im Dienst der Schrein-Prinzessin von Ise (Formanek 1994:459–462). Eines der erhaltenen Bevölkerungsregister des frühen 8. Jahrhunderts nennt eine über 60jährige Frau ohne direkte Nachkommen *jinmo* 神母 (Murai 1984:10), ein Ausdruck, der auf eine Priesterinnenfunktion deutet (s.S. 171); Beispiele aus der Belletristik für die wichtigen Funktionen, die alte Frauen als Priesterinnen und Schamaninnen erfüllen bei Formanek (1994:462–464).

werken werden, durch die sie erheblichen Einfluss auch auf diesem Gebiet ausüben.<sup>21</sup>

Ein negatives Bild alter Frauen wird in dieser nur Zeit dort gezeichnet, wo ihre Ansprüche mit denen des Buddhismus kollidieren (s.S. 166) oder ihre Macht auch hier schon über das sozial anerkannte Maß hinausgeht. So werden, wie Wakita (1999) betont, zu einer Zeit, als es bereits üblich geworden war, dass die Eheleute und die Kinder, die aus der Ehe hervorgegangen waren, zusammen in einem Haushalt lebten, die noch spürbaren Überreste des früheren Mutterrechts symbolisch an jener Figur festgemacht, bei der sie augenfällig werden, der Stiefmutter, die in der Belletristik der Heian-Zeit als Negativfigur einiges Relief erhält (Formanek 1994:290–296, 369–370). Dasselbe gilt für die Figur der lüsternen Alten, die als solche in der Heian-Zeit bedrohlicher ist als ihre späteren Nachfahrrinnen. Während von der alten Frau, die junge Männer in die Dinge der Liebe einführt, noch ein ziemlich positives, wenn auch manchmal leicht komisches Bild gezeichnet wird, werden jene alten Frauen, die über genug Vermögen und Einfluss verfügen, sich die jungen Männer, auf die sie es abgesehen haben, gefügig zu machen, zu bedrohlichen Gestalten, die sich wie „giftige Schlangen“ um ihre Opfer winden (Formanek 1994:380–389; 1997:109–110; 2000: 374–375).

## 5.1.2 Das japanische Mittelalter

### 5.1.2.1 Die Institutionalisierung des Senioritätsprinzips

Im Zuge des japanischen Mittelalters setzt sich die Forderung nach Altersreligiosität, wohl auch im Zusammenhang mit der Verbreitung des Buddhismus im Kriegeradel, immer mehr durch. Die meisten Adligen und Krieger legen im Alter die Mönchsgelübde ab, und das Alter von 60, das bereits in der *Ritsuryō*-Gesetzgebung vor allem für die unteren Ränge in dieser Hinsicht eine gewisse Bedeutung gehabt hatte, konstituiert sich im normativen Diskurs immer fester als Grenze für den Eintritt in die Altersphase.<sup>22</sup> Leitmotiv einer Reihe der wesentlichsten

---

<sup>21</sup> Zur Bedeutung alter Nonnen in der Belletristik der Zeit vgl. Formanek (1994: 511–518), in historischen Dokumenten Katsuura (1990: 80ff.); zur Rolle älterer adeliger Damen als Hüterinnen der Reliquien Buddhas in Japan, Ruppert (2000).

<sup>22</sup> So fordert der Staatsmann Hōjō Shigetoki (1198–1261) in seinem Vermächtnis an seine Nachkommen: „Mit 30, 40 und 50 soll man seinen Herrn schützen, für das Volk sorgen, ... und sich an Menschlichkeit und Gerechtigkeit halten... Mit 60 aber muss man alles aufgeben, aus ganzem Herzen für sein nächstes Leben beten, den

literarischen Werke ist die einfühlsame Schilderung vorbildlicher Männer, die an ihrem Lebensabend die Mönchsgelübde ablegen und fortan ein der Religion und Kontemplation gewidmetes Leben führen.<sup>23</sup> Bildrollen, die Gottheiten in Gestalt alter Männer zeigen, belegen, dass die Assoziation zwischen der Sicht des Greises als nicht mehr so richtig zu dieser Welt gehörig und seiner „Heiligkeit“ weiterhin Bestand hat (Inuma 1990:167–168; Kuroda 1986:227–229). Dieses Charakteristikum teilen die senilen Alten mit den Kindern als einer ebenfalls nicht ganz in die Welt der Erwachsenen integrierten Gruppe, und zahlreiche bildliche Darstellungen belegen, dass beide Gruppen wesentlich aufeinander angewiesen sind, sich gegenseitig unterstützen, wo die „Erwachsenen“ keine Zeit haben, sich ihrer anzunehmen (Kuroda 1989).

Diese generelle soziale Schwäche der „unvermögenden“ Alten bedeutet aber nicht, dass in den vermögenden Schichten Alter mit Machtverlust gleichzusetzen gewesen wäre. Nicht nur die hochrangigen Hofadeligen können Macht bis ins hohe Alter und bis unmittelbar vor ihrem Tod ausüben, auch im Kriegeradel<sup>24</sup> und in der dörflichen Oberschicht gilt ähnliches. Zwar ist der Erstgeborene zum Erbsohn bestimmt, doch ist dies durchaus kein unumstößliches Recht. Auf wen die Wahl der Eltern dann tatsächlich fällt, bleibt ihnen überlassen, und die Behörden geben ihnen diesbezüglich gegen „Ansprüche“ der jüngeren Generation Recht.<sup>25</sup> Zwar verfestigt sich auch unter dem Land- und Kriegeradel das Institut einer Übergabe *inter vivos*, viele alte Männer folgen dem Gebot, im Alter die Gelübde abzulegen, und übergeben ihr Amt zu Lebzeiten

---

Namen Buddhas anrufen, ... und sich als nicht mehr zu dieser Welt gehörig betrachten“ (Scheid 1996:33).

<sup>23</sup> Beispielsweise *Tsurezuregusa* oder *Hōjōki* (1212), das die abgeklärte Sicht eines weltflüchtigen Laienmönchs, der Zuflucht in der Bergeinsamkeit sucht, auf literarisch reizvolle Weise beschreibt; vgl. Scheid (1996:283f).

<sup>24</sup> Miyoshi Yasunobu (1140–1221) etwa, der bereits vor der Gründung des Kamakura-Bakufu ein enger Vertrauter seines späteren Begründers, Minamoto no Yoritomo, gewesen war, hatte 1181 die Gelübde abgelegt, wurde aber 1184 von Yoritomo zum Leiter des *monjūsho*, der obersten Gerichtsbehörde am Bakufu, ernannt und behielt dieses Amt bis 1221 inne, als er 81jährig und kurz vor seinem Tod seinem Sohn übergab (Inuma 1990:169–170).

<sup>25</sup> Das *Shasekishū* erzählt von einem Landvogt (*jitō*), der begonnen hatte, Teile seines Lehens zu veräußern. Sein Erbsohn kaufte diese jeweils wieder zurück, doch vor seinem Tod übergab der *jitō* Amt und Ländereien nicht ihm, sondern dem Zweitgeborenen. Die Anfechtung dieses Erbes durch den ursprünglichen Erbsohn wies das Bakufu aber mit Hinweis darauf ab, dass die Kindespflicht vorrangig und daher den Wünschen des Erblassenden in jedem Fall zu folgen sei (Inuma 1990:170).

einem Nachfolger. Sie behalten aber die Verfügungsgewalt über ihre Besitztümer auch nach diesem Schritt. In Form des, wo immer es darüber zu Streitigkeiten kam, sanktionierten Instituts des *kuigaeshi*, des „Zurückforderns aus Ärger“, konnten sie bereits übergebenen Besitz wieder zurücknehmen, Erben *inter vivos* waren Erben bis auf Widerruf und gut beraten, sich dem Erblasser nicht zu widersetzen. In den Dörfern liegt die Autorität bei den *za*, bestehend aus den *wakashū*, der Jungmänner-Gruppe, und den *otona(nari)*, der Altmänner-Gruppe, in die man durch Seniorität und Zahlung entsprechender Geldsummen vorrückt. Das Sagen haben so ältere, vermögende Männer, die die jüngeren kontrollieren und auch nachdem sie als *inkyō*, als Austräger, die Mönchsgelübde abgelegt haben, dieselbe wenn nicht noch mehr Autorität ausüben als zuvor (Inuma 1991:246–247).

#### 5.1.2.2 Von der Bedeutung und Autorität der Witwe als Bindeglied zwischen den Generationen

Mit der bestimmenden Stellung des Schwertadels kommt es aufgrund der in diesem herrschenden Patrilinearität zur rechtlichen Fixierung der Unterordnung der Ehefrauen unter die Familien ihrer Ehemänner. Weibliche Sexualität wird in diesem Kontext oft als bedrohlich gesehen, und, zusammen mit der durch den „neuen Kamakura-Buddhismus“ in alle Schichten der Bevölkerung getragenen Vorstellung von der Frau als „unreinem“, ihren Gefühlen ausgelieferten Wesen, begründet dies eine Tradition, die ihren ausdrücklichen Ausschluss von der politischen Macht damit rechtfertigt, die Missetaten sogenannter *akujo*, „schlechter Frauen“, habe ihn ratsam erscheinen lassen (Tanaka 1992). So konstituiert sich in einer männlich dominierten Welt das Bild der Frau allmählich als das des „Anderen“. Dabei stehen die Frauen des Kriegeradels, wie sie aus den Quellen hervortreten, was ihren Mut betrifft den Männern nicht nach, kämpfen manchmal sogar Seite an Seite mit ihnen.<sup>26</sup> Materielle Unabhängigkeit beziehen sie aus dem weiter bestehenden Anrecht auf einen Anteil des elterlichen Erbes und der Rechtsfähigkeit, Besitztümer und Ländereien zu verwalten, wenn auch oft über männli-

---

<sup>26</sup> Frauen wie Tomoe Gozen, die hervorragende Bogenschützin und Schwertkämpferin, die in den kriegerischen Auseinandersetzung im ausgehenden 12. Jahrhundert Seite an Seite mit ihrem Geliebten Minamoto no Yoshinaka kämpfte, waren zwar nicht die Regel, aber auch keine extremen Ausnahmen (Mulhern 1991).

che Vertreter,<sup>27</sup> Lehen zu erhalten oder das Amt des *jitō* auszuüben, wie der Fall der Nonne Kōryō beweist, die in einem Dokument des Jahres 1190 beschuldigt wird, sich gemeinsam mit einem anderen *jitō* Übergriffe auf Schogun-Domänen zuschulden kommen lassen zu haben. Es steht ihnen zu, selbst Besitztümer zu vererben, und Witwen und Alleinstehende haben darüber hinaus das Recht, zu diesem Zweck Söhne zu adoptieren (Ackroyd 1959:40).

So gewannen Frauen nach dem Tod des Ehemannes noch an Autorität hinzu, sodass bereits Ackroyd (1959:41) von der Witwe als der wichtigsten, i.e. mächtigsten weiblichen Figur des japanischen Mittelalters sprach, eine Sicht, die durch die neuere japanische Forschung<sup>28</sup> bestätigt oder sogar verstärkt wurde. Das berühmte Beispiel der Hōjō Masako<sup>29</sup> erscheint in dieser Sicht nur als besonders herausragender Fall einer strukturellen Situation. Allgemein legten testamentarische Verfügungen oft substantielle Teile des Besitzes als Erbe der Witwe fest, und die Regierungsstellen anerkannten die sich daraus ableitenden Besitzansprüche auch gegen Anfechtungen durch männliche Verwandte.<sup>30</sup> In vielen Fällen wurde den Witwen von den erblassenden Ehemännern

---

<sup>27</sup> Diese blieben von Seiten der Frauen nicht immer unumstritten. So ist aus dem Jahr 1279 eine Petition mit einer Klage über eine Frau erhalten, die sich weigerte, über den von ihrem ältesten Sohn ausgewählten Vertreter zu handeln, eine Order des Schogun vernichtete und den offiziellen Boten schlagen ließ (Ackroyd 1959:39; Asakawa 1955:Nr. 40).

<sup>28</sup> Bereits frühere Untersuchungen zum Erbrecht hatten deutlich gemacht, dass der Witwe im Mittelalter eine wichtige Rolle zukam, etwa Nakata (1970); nicht zuletzt im Rahmen der Frauengeschichte ist die „Stärke der Witwe“ neuerdings besonders betont worden; vgl. Gotō (1996a; 1996b); Inuma (1992); Takagi (1982).

<sup>29</sup> Sie hatte den späteren Schogun Yoritomo gegen den Willen ihres Vaters geheiratet, und als Yoritomo starb, entmachtete sie ihren Sohn, indem sie einen Vasallenrat einrichtete, dem ihr Vater und andere Verwandte vorstanden, ergriff Maßnahmen, die letztlich zu seiner Ermordung führten, und als ihr Vater sich ihren Plänen zu widersetzen begann, waren ihre Parteigänger bereits so stark, dass er sich ins Exil begeben musste. Sie leitete die komplizierten Beziehungen mit dem Hof, und als ihr zweiter Sohn ermordet wurde, machte sie einen 2jährigen zum Schogun, ernannte ihren Bruder zum Regenten und herrschte weiter durch ihn. Da sie beim Tod Yoritomos die Tonsur genommen hatte, ging sie in die Geschichte ein als *ama shōgun*, „Nonnen-Schogun“ (Ackroyd 1959:42).

<sup>30</sup> Ein schogunales Dekret aus dem Jahr 1329 bestätigt anlässlich eines Rechtsstreits die Witwe in ihrem Besitzanspruch auf eine Länderei, die in ihrer Größe einem Drittel des Anteils entsprach, den der älteste Sohn erhalten hatte (Asakawa 1955:Nr. 71).

überhaupt der gesamte Besitz vermacht.<sup>31</sup> Solche Testamente stellten es der Witwe nicht nur frei, Kinder vom Erbe auszuschließen, wenn sie sich ihr gegenüber nicht zufrieden stellend verhielten,<sup>32</sup> sondern überließen ihr häufig allgemein die weitere Aufteilung des Besitzes mit der stereotypen Formulierung, „wenn es der Mutter so gefällt, soll sie den Kindern jenen Anteil geben, den sie bestimmt“ (Inoue 1949:90). Waren die Ehemänner verstorben, ohne ein Testament zu hinterlassen, war es erst recht üblich, dass die Witwen die Aufteilung regelten. In Dokumenten, in denen Witwen die Besitztümer ihrer verstorbenen Ehemänner übergeben, verkaufen oder sonst über sie verfügen, sind Formulierungen, wie *goke no sata*, „auf Anordnung, Verfügung der Witwe“, oder *goke no hakarai*, „nach dem Ermessen der Witwe“, häufig.<sup>33</sup> Die Witwen berufen sich dabei zwar auf den Willen des verstorbenen Gatten, machen aber gleichzeitig deutlich, dass sie diejenigen sind, die diesen über seinen Tod hinaus bewahren,<sup>34</sup> und entsprechend konnte es sogar vorkommen, dass Witwen die testamentarischen Verfügungen des Ehemannes rückgängig machten. Manchmal geschah dies unter Berufung darauf, dass der vom verstorbenen Gemahl eingesetzte Erbe nicht im

---

<sup>31</sup> Der *shugo* von Bungo, Ōtomo Yoshinao, vermachte 1223, „weil sie ihm Mutter zahlreicher Kinder und langjährige Ehefrau gewesen war“, Besitz und Ländereien seiner Witwe, der *goke-ni* Shinmyō, die sie später „entsprechend dem letzten Willen des Yoshinao“ unter ihren Söhnen und Töchtern aufteilte (Inuma 1992:154–155).

<sup>32</sup> Watarai Masatsugu vermachte 1254 seiner Witwe „auf Lebenszeit [seine] Felder, Häuser und mobiles Vermögen. Von ihren Kindern soll sie in Respekt gehalten werden, und lässt es einer von ihnen an Treue und Ergebenheit ihr gegenüber mangeln, so soll er keinen Anteil bekommen“ (Inuma 1992:155).

<sup>33</sup> In einem Übergabsvertrag von 1218 überschreibt eine Witwe das *shiki* ihres Ehemannes, der, „einer plötzlichen Krankheit erliegend, ohne ein Testament aufzusetzen verschieden ist, dessen Willen zu Lebzeiten entsprechend und auf Anordnung der Witwe“, eine andere übergibt 1354, „da ihr Mann ohne ein Testament hinterlassen zu haben, gestorben ist, nach ihrem Ermessen“, und wieder eine andere verkauft 1277 Ländereien, „weil der Herr Vater plötzlich verstorben ist und daher kein Testament hinterlassen hat, nach ihrem Ermessen als Witwe“ (Inuma 1992:155–156).

<sup>34</sup> Abutsu-ni (?1209–1283), der Witwe des Fujiwara Tameie (1198–1275), dessen Nebenfrau sie 1253 geworden war, gelang es, im Rechtsstreit zwischen dessen Sohn mit seiner Hauptfrau, Tameuji, und ihrem eigenen Sohn Tamesuke die Ansprüche dieses letzteren auf das Erbe des Vaters durchzusetzen. Tameie hatte 1259 das *shōen* von Hosokawa dem Tameuji übertragen, es aber später dem Usus des *kuigaeshi* gemäß zurückverlangt und es Tamesuke übergeben. Als das Bakufu nach dem Tod Tameies dieses Gebiet Tameuji zuerkannte, legte Abutsu-ni Protest ein, dem das Bakufu, wenn auch erst nach ihrem Tod, auf der Grundlage von zwei Übergabsverträgen aus dem Pinsel Tameies Recht gab (Gotō 1996a).

Sinne des Erblassers handelte, in einer Form also, die das Recht des *kui-gaeshi* nach dem Tod des Erblassers der Witwe als seinem verlängerten Arm einräumte,<sup>35</sup> aber auch wenn kein Fehlverhalten vorlag, hatten die Witwen genügend Prestige, um Verfügungen des verstorbenen Gatten abzuändern.<sup>36</sup>

So ist die gern beschworene Kümmerlichkeit der Witwe, die „durch das Dasein, das sie als Nonne und alt geworden führt, nach seinem Tod auch noch das Andenken des Gatten herabwürdigt“, wie sie als Argument gegen die Ehe im misogynen und heiratsverächtlichen Diskurs des *Tsurezuregusa* vorkommt (NKBT 30:247; Scheid 1996:243), wohl eher Teil eines Diskurses, der, wie besprochen, in buddhistischem Kontext die „Sinnlosigkeit“ weiblicher Attraktivität an ihrem Verfall im Alter messen will (s.S. 168). Die Schilderung der ärmlichen Verhältnisse, unter denen eine adelige Witwe ihr Dasein fristet, der es nicht gelungen ist, ihren Besitz gegen einen Aggressor zu verteidigen, dient dem *Tai-heiki* (3:322–323; Übs. Scheid 1996:120–121) vorwiegend dazu, anhand der Aufhebung dieses unrechtmäßigen Zustands durch den Regenten Hōjō Tokiyori (1227–1263) dessen Herrscherqualitäten unter Beweis zu stellen, wiewohl derlei Fälle auch tatsächlich vorgekommen sein mögen. Denn natürlich hing das Ausmaß der Autorität und Verfügungsgewalt der älteren Frauen und Witwen, parallel zu dem, was für ältere Männer gilt, wesentlich von der Größe ihres Besitzes ab ebenso wie von ihren persönlichen Fähigkeiten: Ältere Frauen aus anderen als den adeligen Schichten, die von vornherein über kein nennenswertes Vermögen verfügten, hatten wohl einen mühevollen Lebensabend, der noch erschwert werden konnte, wenn der Mann starb.<sup>37</sup> Der Sprachge-

<sup>35</sup> Einem Dokument des Jahres 1292 zufolge entzog eine gewisse Ama no Myōgo ihrem Sohn jenen Besitz, den er vom Vater geerbt hatte, weil er gegen dessen Wünsche gehandelt hatte (Inoue 1949:90; Ackroyd 1959:40).

<sup>36</sup> In einem Dokument aus dem Jahr 1324 vermachte ein gewisser Takatoki, der Haupterbe ausgedehnter Ländereien, auf Wunsch seiner Mutter einem jüngeren Bruder Ländereien für immer, die der Vater diesem nur für zwei Generationen vermachte hatte (Inoue 1949:91; Ackroyd 1959:40).

<sup>37</sup> Quellen wie das *Kaidōki* eines anonymen hofadligen Autors sprechen für ältere Männer wie Frauen aus den unteren Schichten von Arbeit bis zum Tod, wenn es dort in einer Eintragung des Jahres 1223 heißt: „Schau, hier nun ein Garten, darin Maulbeerbäume stehen, darunter ein kleines Haus, nahe dem eine Frau, deren Haar wie Beifuß wirr das Haupt umwuchert, den Raupenzuchtregalen zugewandt die Tierchen versorgt. Im Garten müht ein Greis sich mit dem Pflügen ab, während [...] ein kleines Kindchen unbeholfen bei der Hände Arbeit, lediglich damit beschäftigt ist, seine Beinchen durch den Acker zu ziehen“ (Rüttermann 1997:245, FN 20).



brauch der Zeit unterscheidet entsprechend zwischen der mit Rechten und Pflichten ausgestatteten Witwe als Erbin ihres verstorbenen Ehemanns, der *goke*, im Gegensatz zur mittellosen Witwe oder alleinstehenden Alten als Angehöriger einer bedürftigen gesellschaftlichen Gruppe, der *yamome* (Kurushima 1989), die, allein und ohne Nachfahren, zwar von Steuern ausgenommen war, dafür aber auch kein Mitspracherecht in der Dorfgemeinschaft hatte (Inuma 1991:244–245).

Insgesamt ist das Mittelalter geprägt durch die sehr individuelle Zuweisung von Rollen und Pflichten. Der Fortbestand des „Hauses“ ist wenig rechtlich abgesichert und dem „Vermögen“ des Einzelnen überantwortet, Familienbesitz muss von jedem einzelnen und jeder neuen Generation verteidigt werden. Die Ehefrau bringt eigenen Besitz in die Ehe mit, sie muss gewähren, dass dieser auf die nächste Generation übergeht, und so wird erst, wenn die Witwe übergibt, das Erbe auch des Sohnes komplett. In nahezu allen Schichten herrscht zudem eine verhältnismäßig große Unabhängigkeit der Generationen voneinander, die getrennte Bereiche aufrechterhalten, in denen die Ehefrauen ihren jeweiligen Haushalt nach eigenem Gutdünken verwalten (Gotō 1996b).<sup>38</sup> Ehefrauen sind zwar von der Dorfversammlung ausgeschlossen, verfügen aber in Form der *nyōbōza* über ihr eigenes Forum; als Witwen mit zu vererbendem Besitz sind sie gleichberechtigte Mitglieder der Dorfversammlung (Inuma 1991:245).

In der Belletristik werden ältere und alte Frauen genauso wie junge als das „Andere“ zunehmend auch mit dem Dämonischen und Magischen in Zusammenhang gebracht (s.S. 145ff.), meist sind sie aber heroische Gestalten. Die kindliche Pietät, der Gehorsam gegenüber den Eltern ist auf ebenso unumstößliche Weise an der alten Mutter wie am alten Vater zu üben, wird aber bereits im Mittelalter häufiger an der Figur der Mutter festgemacht denn am Vater, Spiegel wohl ihrer beschriebenen Schlüsselrolle für die Komplettierung der Generationenab-

---

<sup>38</sup> Nach Gotō (1996b) war es noch im ausgehenden Mittelalter selbst dort, wo mehrere Generationen in einem Haushalt zusammenlebten, in allen Schichten üblich, dass zumindest ein Teil der Haushaltsführung getrennt war – insbesondere hatten alle getrennte Küchen. Die das „ganze Haus“ betreffenden Aufgaben wurden zunächst von der Schwiegermutter wahrgenommen und zu einem individuell auszuhandelnden Zeitpunkt der Schwiegertochter übergeben. Dazu bedurfte es manchmal eines langwierigen Prozesses, der aber meist nicht zu besonderen oder gar lang anhaltenden Spannungen zwischen der Schwiegermutter und der Schwiegertochter führte, eben weil beide vor- und nachher eigene Bereiche hatten, innerhalb derer sie nach eigenem Gutdünken walten konnten.

folge und unbeschadet dessen, dass manche Prinzipien mitunter dem Ideal der kindlichen Pietät übergeordnet werden. So besteht aus nahe-liegenden Gründen (s.S. 173ff.) der Buddhismus darauf, dass dem reli-giös-einsichtigen Leben der Vorrang zu geben ist, auch wenn dies gegen die Verpflichtung zu verstoßen scheint, für die alten Eltern mate-riell zu sorgen, ebenso wie die Verpflichtung zu Kriegerehre und -treue Söhne aufs Schlachtfeld schickt, auch wenn die alte Mutter danach niemanden mehr hat, der für sie sorgt. Ein möglicher Konflikt wird dabei zumeist umgangen, indem die Mütter dieselben Ehrverpflichtun-gen teilen und dem Tod des Sohnes auf dem Schlachtfeld genauso oder noch stoischer gegenüberstehen als die Väter (Scheid 1996:311–324), und selbst dort, wo ein Konflikt zwischen dem Ideal der kindlichen Pie-tät und den kriegerischen Tugenden der Söhne an der Figur der Witwe abgehandelt wird, bleibt ihre Schlüsselfunktion im Prozess der Genera-tionenabfolge unangetastet.<sup>39</sup>

### 5.1.3 Die Muromachi-Zeit: Allmähliche Institutionalisierung des Aus-gedinges und Ausschaltung der Frauen aus der Erbfolge

Auf der Ebene der gewöhnlichen Bürger in den Dörfern und Ge-meinden erkämpfen sich die Jungmännergruppen, weil sie die Bürde des Heeresdienstes zu tragen haben, im Laufe des Mittelalters allmähliche Gleichberechtigung mit den älteren *otona*, und das Alter von 60 Jahren oder der Rückzug ins Ausgedinge mit dem Ablegen der Mönchs-gelübde konstituiert sich immer mehr als Grenze, ab der man nicht mehr als vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft betrachtet wird (Inu-ma 1991:247–248). An den *yoriai*, den Ratsversammlungen in Dörfern und Städten, nehmen oft ausdrücklich nur mehr „erwachsene Männer im Alter unter 60 und über 15“ teil (Kuroda 1986:220–222; Inuma

---

<sup>39</sup> Der berühmte Konflikt, den die Soga-Brüder mit ihrer alten Mutter auszutragen haben – ihm und ihren Bemühungen, am Mörder ihres Vaters Rache zu nehmen, ist ein ganzer Band des 12bändigen *Soga monogatari* gewidmet –, besteht darin, dass einer der beiden Söhne im Namen der Kriegerehre ihren Wünschen zuwiderhandeln muss, denn sie hat ihn für ein Mönchsleben bestimmt, um für das Seelenheil des Va-ters zu beten. Die Bemühungen der beiden Söhne, sie davon zu überzeugen, dass er rechtens handelt, auch wenn er gegen ihren ausdrücklichen Willen verstößt, gründen letztlich darauf, dass sie ihren Segen benötigen, damit die Rache stimmig wird; um sie zu schonen, versuchen sie, diesen Segen zu erlangen, ohne sie ihre wahren Grün-de wissen zu lassen, doch als sie erfährt, was die beiden tatsächlich vorhaben, wird sie ihr Verbot zurücknehmen bzw. dem Sohn die heiß ersehnte Vergebung gewähren.

1990:162). Seit dem späten Mittelalter nimmt im Kriegeradel und bei den Großbauern das Institut der Vererbung *inter vivos* einen Charakter an, der sowohl den Erblasser als auch den Erben stärker bindet. Die Übergabe muss nun vom Lehensherrscher gebilligt werden, ein *inkyō-bun* oder *inkyō-ryō*, ein Ausgedinge-Teil, sichert dem Erblasser behördlich-rechtlich seinen Lebensunterhalt, gleichzeitig ist nun aber auch der Erbe geschützt, da die Übergabe nicht mehr einseitig rückgängig gemacht werden kann. Auch das *inkyō*, das sich als Ausdruck gesteigerter Produktivität in den vermögendsten bäuerlichen Schichten durchsetzt, stellt den Altbauern zunehmend von Arbeit und Pflichten frei (Iinuma 1991: 248), gibt aber auch dem Erben umfassendere Besitzrechte in die Hand (Iinuma 1990:171–172).

Erbe Frauen zu vermachen wird in der Muromachi-Zeit mit ihrer schwachen Zentralregierung zusehends unsicher. Zudem bedingt die fortschreitende Entwicklung des Feudalsystems, dass es immer wichtiger wird, Landbesitz nicht durch Aufteilung zu verkleinern. So werden Töchtern nur mehr kleine Anteile hinterlassen, deren Name, *keshōryō*, „Schminklehen“, zwar ihren materiellen Wert etwas untertreibt, mit einem Tausendstel des Gesamtbesitzes, das als ausreichend galt, im Vergleich zu dem, was männliche Erben bekamen, aber verschwindend klein war. Vor allem aber wird Frauen zusehends Besitz nur für Lebzeiten vermacht, sodass sie mehr und mehr der Fähigkeit verlustig gehen, selbst Besitz weiterzugeben. Hand in Hand mit dieser zunehmenden wirtschaftlichen Abhängigkeit werden sie immer stärker feudalen Ränken untergeordnet. Im Rahmen der *seiryaku kekkon*, der „politischen Heiraten“, bei denen verfeindete Gruppen anlässlich eines Friedensschlusses Bräute „austauschten“, wurden Frauen nicht nur als Geiseln verschachert, als Spione eingesetzt und im erneuten Konfliktfall unter Umständen entsprechend brutal behandelt,<sup>40</sup> sondern auch ihr Bild als das des feindlichen Anderen verfestigt sich: „Auch wenn sie dir sieben Söhne geschenkt hat, trau niemals einer Frau“, deutet es ein Sprichwort, das in dieser Zeit entsteht. Die Testamente erblassender Ehemänner bemühen sich zwar weiterhin um das Auskommen der Witwe, überlassen es aber nun zumeist den Söhnen, sie zu versorgen, und vermachen den

---

<sup>40</sup> Manchmal wurden diese „Geiseln“ rechtzeitig zurückgeholt oder „ritterlich“ zurückgeschickt, jedoch nicht immer: Akechi Mitsuhide beispielsweise hatte auf Befehl seines Herrn dem belagerten Hatano Hideharu versprochen, dass er sein Amt als Schlossvogt behalten dürfte, sofern er sich ergab, und ihm als Unterpfand seiner Aufrichtigkeit seine Mutter als Geisel überlassen. Hideharu ergab sich, wurde aber gekreuzigt, worauf Hideharus Vasallen Mitsuhides Mutter grausam richteten.

Witwen selbst keine Ländereien mehr (Ackroyd 1959:44–45). Einbußen in ihrem Status müssen auch die bäuerlichen Witwen hinnehmen: wie die Austräger sehen sie zwar ihre Pflichten eingeschränkt, dafür aber auch aber ihre Rechte beschnitten (Iinuma 1991:245).

## 5.2 Die Edo-Zeit

### 5.2.1 Die allgemeine demographische Entwicklung: Eine alternde Gesellschaft

Der Beginn der Edo-Zeit läutete eine Entwicklung ein, die sich in einer längerfristigen Alterung der Gesellschaft niederschlug, die ihrerseits nicht ohne Auswirkung auf die alten Menschen blieb. Eine erste Phase, vom Beginn des 17. bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts, in der der dauerhaft werdende Friede die wirtschaftliche Entwicklung ankurbelt, viel neues Land urbar gemacht wird und die Produktivität der Landwirtschaft rapide ansteigt, ist gekennzeichnet durch ein explosionsartiges Bevölkerungswachstum. Von geschätzten 12 bis 18 Millionen steigt die Gesamtbevölkerung bis 1750 auf 31,1 Millionen an (Kitō 1983:64–66). Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts beginnt das Bevölkerungswachstum jedoch zu stagnieren, oder besser gesagt, starke Bevölkerungszuwächse in einzelnen Regionen werden durch ebenso merkliche Bevölkerungsrückgänge in anderen Gebieten weggefressen. In den von den neuen städtischen Zentren des Landes, Edo, Ōsaka und Kyōto, entfernteren und eher rückständigen Gebieten des Hokuriku, Chūgoku, Shikoku und Kyūshū hält das Bevölkerungswachstum an, da hier die in den fortschrittlicheren Regionen bereits abgeschlossene wirtschaftliche Entwicklung erst allmählich nachgeholt wird. Gerade in den wirtschaftlich fortgeschrittensten Regionen des Kantō, der dem Pazifik zugewandten Regionen des Tōhoku und im Kinki kommt es hingegen zu einem merklichen Bevölkerungsrückgang.

Die Gründe dafür sind vielfältig. Eine Reihe von katastrophalen Missernten, Hungersnöten und darauf folgenden Epidemien kostet zahlreiche Menschenleben, und einzelne Dörfer brauchen Jahrzehnte, um sich zu erholen. Hinzu kommt, dass in diesen Gebieten Hand in Hand mit der zunehmenden Rationalisierung des Wirtschaftslebens Familien aller Schichten zu vielfältigen Formen einer Geburtenkontrolle greifen, darunter auch zur Kindestötung, euphemistisch als *mabiki*, „Auslichten [des Nachwuchses]“ bezeichnet. Ihre tatsächliche Verbreitung wird sich

wohl nicht mit letzter Sicherheit klären lassen,<sup>41</sup> fest steht, dass sie praktiziert wird, zur Beschränkung des Nachwuchses oder zur Steuerung seiner geschlechtlichen Zusammensetzung.<sup>42</sup> Wie viel der Differenz zwischen den Geburtenraten in den untersuchten Edo-zeitlichen Dörfern und den höheren in vergleichbaren europäischen tatsächlich auf die jüngst als Vorform einer modernen Familienplanung bewertete Geburtenkontrolle zurückzuführen ist, die „wenig Kinder in die Welt setzen, diese dafür sorgfältig großziehen“ will (Takahashi 1990),<sup>43</sup> bleibt offen, niedrig sind sie in jedem Fall. Bevölkerungszuwächse hätten sie dennoch in vielen Dörfern erlaubt, wäre da nicht zusätzlich die starke Abwanderung in die Städte gewesen, in die es viele Söhne und Töchter besonders der wachsenden Schicht von kleinen Pächtern zog, die ständig von Verschuldung bedroht waren.<sup>44</sup> Die großen städtischen Zentren ebenso wie die kleineren Landkreisstädte zogen so zwar immer mehr Menschen aus den umliegenden Dörfern an und wuchsen entsprechend,<sup>45</sup> doch nicht zuletzt wegen ihres raschen Wachstums drängten sich in ihnen die Menschen zum Teil in einfachsten Unterkünften dicht

---

<sup>41</sup> Die vielen Schriften der Zeit, die davon berichten, lassen zwar keinen Zweifel daran, dass Kindestötung praktiziert wurde, übertreiben aber vielleicht ihre Tragweite; ihre zumeist aus der Schicht der Samurai stammenden Verfasser stellten mit Sorge den auf sie zurückgeführten Bevölkerungsrückgang fest, der ihre steuerliche Basis schmälerte, waren aber eher bereit, die „Unsitte“ anzuprangern, um ihr ein Ende zu bereiten, als strukturelle Veränderungen einer wirtschaftlichen und politischen Situation herbeizuführen, die wohl ebenso große Auswirkungen auf die Bevölkerungsentwicklung auf dem Lande hatte wie die von ihnen angeprangerte Kindestötung.

<sup>42</sup> Die Praxis richtete sich häufiger gegen Mädchen als gegen Knaben, die allerdings nicht ganz davon ausgenommen waren, wenn eine Familie bereits mehrere Söhne hatte, wie unnatürlich verschobene Geschlechterverhältnisse der „überlebenden“ und somit erst in die Register Eingang findenden Neugeborenen beweisen.

<sup>43</sup> Zu den widersprüchlichen Interpretationen, zu denen die verfügbaren Daten Anlass gegeben haben, die auch die Möglichkeit nicht ausschließen, dass Kindestötung eher zur Maximierung des überlebenden Nachwuchses denn zu seiner Beschränkung praktiziert wurde, und zur allgemeinen Problematik, es unhinterfragt zu lassen, ob Kindestötung tatsächlich die „einzig praktikable“ Methode der innerehelichen Geburtenkontrolle in einer vormodernen Gesellschaft ist, vgl. Formanek (1986).

<sup>44</sup> Zwar waren die Bauern von Gesetzes wegen an ihren Grund und Boden gebunden. Doch war es erlaubt, innerhalb desselben Han an einem anderen als dem Heimatort vorübergehend in Dienst zu gehen, wovon viele Gebrauch machten und eben nicht mehr zurückkehrten. Andere „flüchteten“ eigentlich illegal in die Städte.

<sup>45</sup> Edo erreichte im 18. Jahrhundert die 1-Million-Einwohner-Marke, Ōsaka zählte an die 300.000, aber auch die Einwohnerzahl eines Marktfleckens wie Kōriyamakami-machi verdreifachte sich zwischen 1703 und 1883 (Matsumoto 1998:18).

an dicht,<sup>46</sup> sodass Seuchen immer wieder zahlreiche Menschenleben kosteten<sup>47</sup> und die Geburtenraten allgemein nie an die Sterblichkeitsraten herankamen.

Gleichzeitig erhöhte sich die Lebenserwartung leicht. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte sie bei etwas unter 30 Jahren gelegen, bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts stieg sie nur auf etwas über Mitte 30 an (Kitō 1983:144–145). Doch da diese vergleichsweise immer noch niedrige Lebenserwartung nach wie vor wesentlich auf eine hohe Säuglingssterblichkeit zurückging, machte selbst diese geringfügige Steigerung der Lebenserwartung bei der Geburt es im Zuge dieser zweieinhalb Jahrhunderte zunehmend wahrscheinlicher, das Alter von 50 oder auch 60 Jahren zu erreichen, hatte man einmal das Kleinkindalter überlebt.

So stieg auch der Anteil der Alten an der Gesamtbevölkerung. Auf das gesamte Land bezogen stellten über 65jährige ca. 5% der Bevölkerung, ein im Vergleich zu heutigen Zahlen, die in Japan bei 15% liegen, niedriger Wert, der allerdings innerhalb des frühneuzeitlichen Systems, in dem die Produktivität ja wesentlich geringer war als heute, durchaus ins Gewicht fiel. Besonders stark stieg der Altenanteil ab der mittleren bis zur späten Edo-Zeit in jenen ländlichen Gebieten an, in denen die Bevölkerung stagnierte oder gar rückläufig war.<sup>48</sup> In manchen Gegenden stieg der Anteil der über 65jährigen von der zweiten Hälfte des 18. bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf 10 bis 15% an,<sup>49</sup> eine Al-

---

<sup>46</sup> *Kushaku niken no uranagaya*, „ein Haus in einem Hintergässchen von gerade 2,7m Breite auf 3,6m Länge“, bezeichnete volkstümlich die kleinste und gewöhnlichste Form der Unterkunft in den Städten. In den Vierteln von Edo, in denen nur einfache Bürgerliche wohnten, soll die Bevölkerungsdichte unglaubliche 67.317 bis 88.915 Personen pro km<sup>2</sup> im Vergleich zu 14.000 im Tōkyō des Jahres 1980 erreicht haben (Kitō 1983:155; Minami 1978:116).

<sup>47</sup> Die Cholera-Epidemie in Edo von 1858 soll an die 260.000 Tote gefordert haben, was bedeuten würde, dass jeder 4. starb (Kitō 1983:155).

<sup>48</sup> Zum einen sorgten die Maßnahmen der Geburtenkontrolle dafür, dass die Anteile der Kinder und Jugendlichen drastisch schrumpften. Gleichzeitig betraf die in manchen Gegenden dramatische Abwanderung in die nahe gelegenen Städte vorwiegend jugendliche Arbeitskräfte, und zusätzlich erreichten in dieser Zeit gerade die Kohorten aus den geburtenstarken Jahrgängen der Zeit des rapiden Bevölkerungswachstums das hohe Alter. Erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, Hand in Hand mit dem dann neuerlich einsetzenden Bevölkerungswachstum, sanken die Altenanteile wieder.

<sup>49</sup> Beispiele sind das Dorf Shimomoriya-mura (Narimatsu 1985), das Dorf Niitamura, dessen Bevölkerungspyramide im 18. Jahrhundert eine fast perfekte Zylinderform annimmt (Narimatsu 1992), beide Nihonmatsu-han (heutige Präfektur Fukushi-

terung der ländlichen Bevölkerung, die der heutigen kaum nachsteht und gar nicht überbetont werden kann (Matsumoto 1998:17).

In den Städten war die Situation wohl grundlegend anders. Aufgrund der steten Zuwanderung junger Männer und Frauen aus den umliegenden Dörfern erhöhten sich die Altenanteile auf der Makroebene der städtischen Gesamtbevölkerung sicher nicht so dramatisch wie in den Dörfern.<sup>50</sup> So lagen in der jüngst von Matsumoto (1998) untersuchten Stadt Kōriyamakami-machi die Altenanteile der Bevölkerung deutlich niedriger als in den umliegenden Dörfern: die über 60jährigen, deren Zahl, seitdem die Stadt um die Mitte des 18. Jahrhunderts zu wachsen begonnen hatte, abnehmende Tendenz zeigte, machten dort im Schnitt knapp 10% der Bevölkerung aus.

### 5.2.2 Die Entstehung neuer Altersbilder: Das *raku inkyo* oder die Altersphase als Zeit der materiellen Sicherheit und Muße

Die gestiegene Wahrscheinlichkeit, das hohe Alter zu erreichen, und die wachsenden Altenanteile der Bevölkerung führten zu einer vermehrten Aufmerksamkeit für diese Lebensphase, und bewirkten so nicht nur keine Minderung des Status der alten Menschen, sondern erhöhten ihr gesellschaftliches Gewicht ebenso wie sie die Ausbildung

---

ma), Dörfer des benachbarten Moriyama-han (Matsumoto 1997), des Suwa-Gebietes in Shinshū (dem heutigen Nagano) (Hayami 1973) oder das Dorf Shimomarukomura in Musashi (heutige Präfektur Saitama), im Einzugsgebiet von Edo, wo die entsprechenden Prozentsätze sogar bei 16 bis 17% liegen (Matsumoto 1998:17). Die Bevölkerung von Shimomoriya-mura betrug im frühen 19. Jahrhunderts nur mehr die Hälfte der Einwohner, die das Dorf in den 1740er Jahren gezählt hatte, gleichzeitig fielen dann 60% seiner Haushalte in die untere Schicht der kleinen Pächter. Am Ende des 17. Jahrhunderts war der Anteil der über 60jährigen bei 12% gelegen, wuchs aber zwischen 1730 und 1820 auf 20% an. Besonders stieg der Altenanteil in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit seinen häufigen Missernten: die über 60jährigen stellten zu dieser Zeit einen höheren Anteil an der Gesamtbevölkerung des Dorfes als die unter 15jährigen, der der über 65jährigen stieg auf 16,9% an.

<sup>50</sup> Bislang liegt dafür wenig statistisches Material vor. Minami (1978) stellte Zahlen für verschiedene Viertel in Edo um die Bakumatsu-Zeit vor, bei denen der durchschnittliche Prozentsatz der über 66jährigen bei 3,46% lag. Ōtake (1990:178) hält diese Zahlen allerdings für charakteristisch für das Bakumatsu, und meint, generell dürften die Altenanteile der städtischen Bevölkerung im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts etwas höher gelegen haben.

positiver Altenbilder stimulierten.<sup>51</sup> Die Weisheit und das Können, die sich die Alten durch ihre langjährige Erfahrung angeeignet haben, beginnen, als Wert für Familie wie Lokalgemeinschaft geschätzt zu werden. Die *inkyoshū*, die Austräglerversammlungen, werden zu wichtigen Schlichtungsinstanzen in den Dörfern, und nicht selten kommt es vor, dass sie für die Familie wie das Dorf wichtige Rollen bei religiösen Festen übernehmen. Es entsteht das Ideal eines selbstbestimmten, mußvollen Lebens im Alter, das sich wegen seiner Befreiung von den Pflichten des früheren Erwachsenenendaseins auch über dessen kleinliche Zwistigkeiten zu erheben vermag. Zunächst in den wohlhabenden städtischen Schichten wird das *raku inkyo*, „das mußvolle Ausgedinge“, zum Bestandteil eines idealen Lebenslaufs.

Wie Tatsukawa (1996:15) die Kultur der Edo-Zeit als eine „Kultur des Alters“ schlechthin zu sehen, in der das Lebensglück im Gegensatz zu heute überwiegend in der zweiten Lebenshälfte gesucht wurde, mag übertrieben sein. Dennoch, in manchen Schichten kommt es zu einer Art Run auf das *inkyō*. Das Alter, in dem die Daimyo um ihre Versetzung in den Ruhestand ansuchten, sank von 60,9 im 18. auf 45,8 im 19. Jahrhundert, das der gewöhnlichen Samurai von 61–64 auf 52–55 (Ujii 1991), und auch unter den Kaufleuten soll laut *Nippon eitaigura* (1688) ein frühes Ausgedinge mit etwa 40 immer mehr in Mode gekommen sein. Dieses Werk durchzieht ein Lebensentwurf, der einem den persönlichen Liebhabereien gewidmeten Lebensabend den Vorrang einräumt: „Wenn einer sich in seiner Jugend den Kopf zerbricht und hart arbeitet, dann wird er die Freuden des Alters (*oi no tanoshimi*) bald auskosten können“ (Ihara 1971d:131).<sup>52</sup> Das geschätzte Genre der *zuihitsu* („Miscellen“)- und Tagebuchliteratur ist über weite Strecken eine Literatur der „Altersgelehrten“, in der Samurai oder Kaufleute im Ruhestand all jene Phänomene ihrer Zeit, die ihren Neigungen entsprachen oder ihr

---

<sup>51</sup> „Die steigenden Anteile alter Menschen an der Gesamtbevölkerung“, formuliert Yanagiya (1998:7), „bringen die Intentionalität hervor, das hohe Alter positiv zu sehen“, ähnlich wie Minois (1987:287–385) für das Europa des 14. und 15. Jahrhunderts eine Korrelation konstatiert zwischen gestiegenen Altenanteilen und neuen, positiveren Altenbildern, im Gegensatz zur These, der Respekt vor den Alten in traditionellen Gesellschaften beruhe wesentlich auf ihrer Seltenheit.

<sup>52</sup> Ebenso ist auf *sugoroku*-Spielen, die den idealen menschlichen Lebensweg nachzeichnen, mitunter das *raku inkyō* als Höhepunkt des menschlichen Lebens dargestellt; vgl. *Danjo ichidai shusse sugoroku* („*Sugoroku*, wie Mann und Frau es im Leben zu etwas bringen können“) von 1886 (Konishi, Jugaku und Muragishi 1974: Abb. 17).



Interesse erweckt hatten, in Muße beobachteten, aufzeichneten und mit gelehrten Beispielen kommentierten, wovon Titel wie das *Okinagusa* („Schriften eines alten Mannes“, 1791), *Oi no tanoshimishō* („Über die Freuden des Alters“, 1734–1750) und viele andere künden.

Mit einiger zeitlicher Verschiebung greifen ähnliche Phänomene auch auf dem Land Platz, wo sich das Ausgedinge unter den gewöhnlichen Bauern seit Beginn des 19. Jahrhunderts rasch durchsetzt (Ōta 1992; Takeda 1964). Seine konkreten Umstände variieren zum Teil erheblich: in manchen Gebieten lag das Alter, in dem der Altbauer übergab, im Schnitt mit 70 Jahren recht hoch,<sup>53</sup> in anderen pendelte es sich bei 60 Jahren ein,<sup>54</sup> und in den wohlhabenderen bäuerlichen Schichten ist mitunter auch ein frühes Ausgedinge zwischen 40 und 50 zu beobachten (Ōta 1992:172, 187); in manchen Fällen werden genaue Ausgedingeverträge aufgesetzt, in denen der Austräger sich Teile des Landes für seine Lebzeiten vorbehält (Ōtake 1990:191–192; Mori 1994:165) oder Unterhaltszahlungen festgesetzt werden;<sup>55</sup> in anderen Fällen besteht der Altbauer darauf, im Ausgedinge Geld für Ausgaben, die er zu tätigen hat, von seinen Kindern nur als eine Art „Taschengeld“ zu bekommen (Ōta 1992:170–172); die Wohnformen reichen vom gemeinsamen Haushalt der Generationen bis zu völlig getrennten Häusern, in die sich die Austräger zurückziehen.

### 5.2.3 Die Autorität des Älteren und die kindliche Pietät als staatstragende Prinzipien

Gleichzeitig bewirken steigende Altenanteile und die Ausdehnung der Altersphase, dass die Betagten zunehmend als unterstützungs- und pflegebedürftig gesehen werden. Nicht nur für die Alten selbst wird ihr Wohlbefinden zu einem wichtigen Anliegen, sondern auch für ihre Um-

<sup>53</sup> So in dem von Hayami (1986:186) untersuchten Nishijō (heute Präfektur Gifu).

<sup>54</sup> So in Nishi-Hokkeno im Großraum Kyōto (Sakurai 1997:29–30) oder in Yokouchi (Cornell 1983:60–63).

<sup>55</sup> In einem Vertrag aus dem Jahr 1844, der beim Dorfvorsteher deponiert wurde, bedingt sich der Altbauer eine Jahresration an Reis sowie Salz, Sojabohnenpaste, Sojasauce und Brennholz nach Bedarf aus (Henderson 1975:137–138). 1849 und 62jährig entschließt sich ein Kleinbauer, der sich nur mittels Zusatzerwerbstätigkeiten über Wasser halten kann, seinem Sohn und dessen Frau offiziell die Erlaubnis zu erteilen, nach Edo zu ziehen, und lässt sich von diesem im Gegenzug vertraglich die Bereitstellung von monatlich 1 *to* 2 *masu* Reis oder eine Tagesration pro Person von 2 *gō* (0,18 l) für sich und seine Frau zusichern (Mori 1994:166–171).

gebung, von der Familie angefangen.<sup>56</sup> Die *yōjōkun* wie das des Kaibara Ekiken (1630–1714) beinhalten seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts Kapitel über die Altenpflege; in der Folge wenden sich zahlreiche Werke wie Katsuki Gyūzans (1656–1740) *Rōjin hitsuyō yashinaigusa* (1716) sowohl deren praktischen Seiten als auch der notwendigen inneren Einstellung zu, während erbauliche Schriften kindliche Pietät an der hingebungsvollen Pflege bresthafter, bettlägeriger Eltern anschaulich illustrieren.<sup>57</sup>

Auch die herrschenden Schichten sind bemüht, eine Versorgung der alten Menschen durch ihre Familien sicherzustellen. Die kindliche Pietät zählt so, neben dem Respekt für die Älteren und einem dem jeweiligen Stand entsprechenden Verhalten zu den wesentlichen Pfeilern jener Moral, die das Bakufu sucht, zur Aufrechterhaltung des *status quo* unter allen Untertanen durchzusetzen.<sup>58</sup> Verschiedenste Anreize werden geschaffen, dieses Ideal, das gleichzeitig als ständig bedroht gesehen wird, zu befördern. 1720 werden Belohnungen für Personen festgesetzt, die sich besonderer kindlicher Pietät befleißigt haben, entsprechende Auszeichnungen finden auch in der Praxis immer wieder statt (Ōtake 1990: 193), und die Behörden veröffentlichen Sammlungen wie das *Kōgiroku* („Aufzeichnung von kindlicher Pietät und Rechtschaffenheit“, 1801),

---

<sup>56</sup> So konstituiert sich, was Hashimoto (1996) als „Grundpfeiler“ des heutigen-japanischen Generationenvertrages ausgemacht hat: nicht Respekt vor dem Alter, sondern die grundsätzlich pessimistische Sicht des Alters, die Antizipation unausweichlicher Hilfs- und Pflegebedürftigkeit; diese veranlasst Eltern, ihre Kinder bewusst daraufhin zu sozialisieren, sie dereinst zu pflegen, und in die Beziehung zu ihnen sowohl emotional als auch finanziell zu investieren, und begründet in den Jüngeren die Bereitschaft, den Preis des Alters in frühen Jahren zu bezahlen.

<sup>57</sup> Das *Mimasaka kōminki* („Aufzeichnungen über das pietätvolle Volk in Mimasaka“ (1820) zeigt einen Sohn, wie er seiner schwachen alten Mutter den Rücken massiert, während der bettlägerige Vater von seiner Ruhestatt aus zusieht (Yanagiya 1998:8); im *Atan kōshiden* (1862) ist ein pietätvoller Sohn zu sehen, der unter die Decke der bettlägerigen, fast kahlköpfigen Mutter rutscht, um ihr in Winternächten die Füße zu wärmen (Matsumoto 1998:19); vgl. S. 306, Abb. 104 und 105.

<sup>58</sup> 1722 entsteht im Auftrag des 8. Schogun Yoshimune das *Rikuyu engi taii*, in dem die sechs konfuzianischen Grundprinzipien menschlichen Verhaltens zusammengefasst sind: allen voran, Vater und Mutter kindliche Pietät entgegenzubringen, die Höhergestellten zu ehren, Frieden in der Heimat zu halten, Kinder und Enkel gut zu erziehen, jeder seinem Stand entsprechend zu leben und ein aufrechtes Leben zu führen. Der Text wird an die Elementarschulen (*terakoya*) der drei großen Städte verteilt und immer wieder zur moralischen Unterweisung des Volkes herangezogen (Rai 1987:227).

das den Zeitgenossen das Vorbild von 8600 Personen ans Herz legte, die sich vor allem dadurch ausgezeichnet hatten, ihr eigenes Leben der Betreuung pflegebedürftiger alter Eltern hintan gestellt zu haben (Sugano 1999). Unter den Samurai bestand zudem in Form des *kanbyō koto-wari* die Möglichkeit, sich vom Dienst freistellen zu lassen, um alte Verwandte zu pflegen.<sup>59</sup>

Daneben stellte das Bakufu eine Vernachlässigung dieser Pflicht der Kinder ihren alten Eltern gegenüber unter Strafe<sup>60</sup> und verhängte entsprechende Urteile.<sup>61</sup> 1725 wurde ein Samurai, der seinen Großvater, von dem er getrennt lebte, nur unzureichend mit Essen und anderen für die Aufrechterhaltung eines würdevollen Lebens notwendigen Dingen versorgt hatte, zu Seppuku verurteilt; 1753 wurde ein Bauer eingekerkert, der seinen alten Vater beschimpft, ihm zu vielen Mahlzeiten nichts zu essen gegeben und ihn oft am Erdboden in der Küche hatte sitzen lassen; und ein Samurai, der seinen alten Vater häufig allein zu Hause gelassen und während dessen hungern und frieren lassen hatte, wurde in den Gemeinenstand versetzt. Besonders hart wurden Fälle bestraft, in denen die Pflegeverantwortlichen die Alten auf der Straße ausgesetzt und sich verirren lassen hatten (Yanagiya 1998:9–10).

#### 5.2.4 Die Altenversorgung: Ein erheblicher Druck auf die Familien und entsprechende Generationenkonflikte

Aus dieser Ideologie einer absoluten Verpflichtung der Kinder, für Pflege und Unterhalt der Eltern zu sorgen, entwickelt sich gleichzeitig das grundlegende Prinzip, wonach Betagte, die Unterstützung brauchen, diese vor allem von ihren Kindern zu bekommen haben; parallel zur Verbreitung des Ausgedinges setzt sich so die Vorstellung durch, dass der Erbe des Familienbesitzes auch die Verantwortung für die materielle und physische Versorgung der Erblasser trägt (Yanagiya 1998:8).

---

<sup>59</sup> Für niedere Samurai, die entfernt vom Wohnort der Eltern Dienst taten, waren die diesbezüglichen Regelungen allerdings oft nicht ausreichend, und manche mussten dazu überhaupt den Dienst quittieren (Yanagiya 1996a).

<sup>60</sup> Bereits 1682 kam das sogenannte *chūkō-fuda* heraus, dem entsprechend im ganzen Land verlautbart wurde, dass Personen, die es an kindlicher Pietät und treuer Untergebenheit mangeln ließen, hart zu bestrafen seien (Ōtake 1990:195).

<sup>61</sup> 1798 entkamen zwei Brüder, die bei einem Brand zwar sich selbst, nicht aber den alten Vater gerettet hatten, der Todesstrafe nur dank der Aussage der anderen Dorfbewohner, sie seien dem Vater immer ergebene Kinder gewesen; damit das Beispiel nicht Schule mache, wurden sie dennoch verbannt (Higuchi 1995:93–94).

Für die weniger vermögenden Gruppen in der Gesellschaft konnte aber dieser Druck zur Pflege der alten, womöglich bettlägerigen Eltern zu einer erheblichen wirtschaftlichen Belastung werden, sodass erbende Söhne mitunter sogar Schwierigkeiten hatten, Ehefrauen zu finden oder auf Dauer zu halten (Yanagiya 1998:10). Unter diesen Voraussetzungen kamen die Kinder ihrer Verpflichtung nicht immer gern nach, und es brechen Konflikte auf, die sich nicht zuletzt aufgrund der rechtlichen Unantastbarkeit der Eltern und ihrer Vorrechte mitunter dramatisch zuspitzen. Das *Oshioki reiruishū* zeichnet den Fall eines Mannes auf, der 1801 seinen Adoptivvater tötete: Dem Gerichtsurteil zufolge war der niedere Samurai Saitō Ryōan mit seinem Adoptivvater Ryōkei über die Zahlungen, zu denen er diesem gegenüber verpflichtet war, in Streit geraten. Ryōkei hatte ihn dabei geschlagen, und Ryōan war darüber so außer sich geraten war, dass er Ryōkei gepackt und zu Boden geworfen hatte. Ryōkei hatte dabei auf Brust und Arm Schrammen abbekommen, wofür Ryōan sich zwar wiederholt entschuldigte, ohne allerdings Ryōkeis Verzeihung zu erlangen. Die darauf erfolgende Trennung der Haushalte bedeutete für Ryōan, der weiter für den Lebensunterhalt der Adoptiveltern aufkommen musste, eine noch stärkere wirtschaftliche Belastung, auch für kleinere Einkäufe wurde ihm das Geld knapp, wofür er die Adoptiveltern verantwortlich machte. Aus Hass hätte er so beschlossen, sie zu ermorden, und eine sich bietende Gelegenheit genutzt, in der Hoffnung unerkannt zu bleiben.<sup>62</sup>

### 5.2.5 Das Elend der alleinstehenden Alten

Die Absolutheit des Prinzips der kindlichen Pietät ließ wenig Platz für alternative Versorgungssysteme alter Menschen. Für kinderlose Alte suchten die herrschenden Schichten gemäß einem strikten Subsidiari-

---

<sup>62</sup> Der Fall fand Eingang in das *Oshioki reiruishū*, weil man sich über die zu verhängende Strafe unklar war: ein Gericht befand, dass Ryōan zum Kreuzestod bei vorherigem Durch-die-Stadt-Führen verurteilt werden müsste, andere waren der Meinung, Derartiges sei bei Samurai besser zu vermeiden; schließlich einigte man sich auf Enthauptung (Higuchi 1995:87–89). 1788 drang Denzō, ein heimatloser (*mushukusha*), vielleicht enterbter Sohn, in das Haus seines Vaters ein, um Geld zu stehlen; vom Vater überrascht griff er nach einem Messer und drohte dem Vater, ihn zu töten, wenn er ihm das Geld nicht gäbe, verletzte ihn an der Hand, entkam mit dem Geld und brach in sechs weitere Häuser im selben Dorf ein. Er wurde zum Kreuzestod verurteilt, weil er „seinen Vater verletzt und geschlagen hatte“ und einen Raub über dem 5. Grad begangen hatte (Higuchi 1995:30–31).

tätsprinzip alle anderen Möglichkeiten auszuschöpfen, bevor die öffentliche Hand einzugreifen sich gezwungen sehen wollte. Auch andere Verwandte als Kinder waren zu Hilfeleistungen für ältere verpflichtet,<sup>63</sup> die diese bei den Behörden einklagen konnten und auch einklagten: Den alten Menschen mussten so entweder Nahrungsmittel zur Verfügung gestellt oder sie in den Hausverband aufgenommen werden (*hikitori fuyō*); mitunter wurden sie auch von einem Verwandten zum anderen weitergereicht (*taraimawashi*) (Ōtake 1990:195–196).

Gab es weder Kinder noch Verwandte, sollte die Dorfgemeinschaft die Alten versorgen, eine Aufgabe, der meist, wie auch in den Städten, die sogenannten Fünferschaften (*goningumi*) nachkamen, die ursprünglich im Sinne einer Polizei- und Bespitzelungsmaschinerie gebildet worden waren, bald aber auch die Funktion von Nachbarschaftshilfegruppen angenommen hatten (Ōtake 1990:195; Yanagiya 1996b).

Erst wenn alle diese Formen privater Hilfe versagten, wollte der Staat eingreifen. Ein System von kontinuierlichen Hilfeleistungen der öffentlichen Hand entstand erst allmählich und war außerordentlich beschränkt, was den Kreis möglicher Empfänger betrifft. Ursprünglich vergab das Bakufu grundsätzlich Spenden nur in extremen Notsituationen wie Hungersnöten oder Naturkatastrophen. 1721 wurden erstmals die Armen in Edo rezensiert und ein System von Reisspenden für jene etabliert, die absolut niemanden hatten, der für sie verantwortlich gewesen wäre, völlig mittellos waren und darüber hinaus so krank, dass sie völlig arbeitsunfähig waren, ein System, das zwar nicht im besonderen den Alten zugute kommen sollte, sie aber auch nicht ausdrücklich ausschloss. 1722 errichtete das Bakufu zudem das Asyl (*yōjōsho*) von Koishikawa, in dem mittellose Bettlägerige, die alleinstehend waren oder niemand hatten, der sie hätte pflegen können, aufgenommen, behandelt und während ihres Aufenthalts auch verpflegt werden sollten, Kranke, die gehen konnten, nur ambulant therapiert, aber nicht verpflegt werden sollten. Ein Zwischenfall aus dem Jahr 1725 zeigt, wie wenig verwurzelt die Vorstellung des Asyls als einer Stätte, an der mittellose Alte betreut werden konnten, war und wie schwer sich die Behörden taten, mit Menschen umzugehen, die durch die gängigen Raster gefallen waren. Eine alte Frau war in eine Grube gestürzt, der Kreuzungswächter fischte sie heraus und brachte sie zum örtlichen Magistrat. Weil sie krank war,

---

<sup>63</sup> Grundsätzlich jene, die auch zur Trauer verpflichtet waren (*imigakari*) bzw. deren Ehegatten, auf einer informelleren Basis auch alle anderen Blutsverwandten, angeheiratete Verwandte, Mitglieder der gleichen *dōzoku*, etc.

wurde sie in jenen Teil des Kerkers geworfen, in dem kranke Häftlinge einsaßen, wo sie starb. Erst anlässlich dieses Zwischenfalls beschloss man, Kranke wie diese alte Frau, die auf der Straße verunfallt waren und die offenbar niemand vermisste, ins Asyl von Koishikawa bringen zu lassen, das fortan auch kranke Alte betreute, aber keine Einrichtung zur Altenpflege war (Ōtake 1990:198).

Die Bakufu-Einrichtungen für die einzelnen Regionen zeigen, dass es vor allem daran interessiert war, verarmten Bauern zu helfen. Als nach der Kyōhō-Ära in vielen Gegenden Hungersnöte und Naturkatastrophen auftraten, begann sich allmählich ein System von Hilfestellungen für die ärmsten Bauern zu konstituieren, eine Unterstützung der Alten lag dabei zunächst außerhalb des Blickfelds. Ein Gesetz, das ausdrücklich auf Hilfe und Versorgung für Alte abzielte, das *kyūmin gokyūki-tachi*, wurde erstmals 1792 erlassen und bezog sich wieder nur auf das Gebiet der Hauptstadt. „Über 70jährige, deren Ehegatten verstorben sind, die sich nicht frei bewegen können, keine Kinder haben, die sie erhalten müssten, und auch sonst niemand, der nach ihnen sieht, und die vor dem Verhungern stehen,“ konnten so mittels eines vom Hausbesitzer (*yamori*) eingebrachten und mit dem Stempel des Bezirksvorstehers (*nanushi*) versehenen Antrags beim *Yanagihara momigura kaisho* eine Unterstützung (*teate*) aus den städtischen Fonds (*tsumigane*) erhalten. Dieses System war zwar explizit auf Edo beschränkt, doch da auch die dörflichen *goningumi-chō maegaki* vorsahen, dass die Fünferschaften, wenn der Unterhalt der Betagten die Möglichkeiten des Dorfes überschritt, diesen Sachverhalt den übergeordneten Behörden melden sollten, bestand ein ähnliches System vielleicht auch in der Provinz (Ōtake 1990:199–200).

Die Summen, die dabei ausbezahlt wurden, waren aber offenbar sehr gering, sodass eine solche Altenpflege vorwiegend selbst Mittellose übernahmen, die sich entweder von den auch noch so geringen Summen ein Zubrot erhofften oder wegen diversester Abhängigkeitsverhältnisse in die Pflicht genommen wurden. 1797 war im Bezirk Kameshima-chō in Edo der alte Tōshichi von seinem Hausherrn gegen Zahlung eines Entgeltes zu einem gewissen Untermieter Kichibē in Pflege gegeben worden. Dieser schickte ihn Tag für Tag auf die Straße zum Betteln, bis Tōshichi erkrankte und das Bett hüten musste. Kichibē gab ihm daraufhin nicht nur keine Medizin, sondern übergab ihn während einer Abwesenheit in die Obhut seines Nachbarn Kanpachi. Als Kanpachis Frau merkte, dass Tōshichi gestürzt war und sich verletzt hatte, griff das Ehepaar, um ähnliche Vorfälle zu vermeiden, zu dem Mittel, den alten

Mann mit einem Gürtel zu fesseln, in welchem Zustand er einige Tage später verstarb. Wohl wurden die „schuldigen“ Kichibē, Kanpachi und dessen Frau mit Verbannung bestraft (Ōtake 1990:200–201; Higuchi 1995:229–230), doch dürfte Altenpflege unter solchen Umständen, auch wenn es nicht immer so brutal zugeing, selten besonders liebevoll gewesen sein.

Tatsächlich waren aber in Städten wie Dörfern alleinstehende Alte durchaus keine Seltenheit. Im Zusammenhang mit der zunehmenden Kommerzialisierung des Wirtschaftslebens und dem entsprechenden Rationalisierungsdruck war die durchschnittliche Haushaltgröße dramatisch geschrumpft;<sup>64</sup> in vielen Gegenden hatte die erweiterte Großfamilie, in der kinderlose Alte problemlos Platz gefunden hätten, aufgehört zu existieren. In den Dörfern des Suwa-Gebiets beispielsweise lebten zwischen 1671 und 1700 durchschnittlich noch 7,04 Personen in einem Haushalt, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren es nur mehr 6,34, in der zweiten Hälfte 4,9, zu Beginn des 19. Jahrhunderts 4,4 und ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts 4,25 (Kitō 1983:70). Im Dorf Shimomoriya-mura mit seiner starken Landflucht insbesondere der Jungen hatten Haushalte, die nur aus Kranken, Minderjährigen oder Alten bestanden, um 1730 nur 7% aller Haushalte ausgemacht, um 1830–1840 fallen jedoch 15 bis 20% in diese Kategorie: jeder 10. unter 15jährige lebt in einem solchen Haushalt, von den über 60jährigen jeder 4. bis 5. Hinter diesen Zahlen verbergen sich Fälle, in denen alte Menschen, weil ihre Angehörigen alle irgendwo anders in Dienst getreten oder davongelaufen waren, krank ohne irgendjemand, der sie gepflegt hätte, zurückgeblieben waren, in denen sie ihrerseits kranke Angehörige zu versorgen hatten, oder in denen Seuchen ganze Familien ausgerottet hatten, und die Alten trotz Bresthaftigkeit einer Tagelöhner Tätigkeit nachgingen (Matsumoto 1998:19).

---

<sup>64</sup> Unter dem früheren System der Namensfelderwirtschaft (*myōden*) hatten erweiterte Großfamilien, zu denen auch erbliches Gesinde und *nago* zählten, unfreie Bauern, die zwar eine eigene Behausung und Land als Gegenleistung für ihre Arbeitsdienste erhielten, das aber nicht für eine unabhängige Bewirtschaftung ausreichte, ausgedehnte Güter extensiv bewirtschaftet. Die intensiveren Bebauungsmethoden, die sich aufgrund der gestiegenen Absatzmöglichkeiten auch für *cash crops* in der Edo-Zeit immer mehr durchsetzten, machten die erweiterte Großfamilie aber zunehmend ineffizient. Aus den einstigen *nago* wurden Pächter, und das Land wurde mehr und mehr in kleine Einheiten aufgeteilt, wie sie eine Stammfamilie am effizientesten bewirtschaften konnte, und diese Familienform setzte sich immer mehr durch.

Die Dorfgemeinschaft bot Hilfestellungen. Sofern diese alleinstehenden Alten über ein bisschen eigenes Land verfügten, bemühte man sich, Adoptivkinder für sie ausfindig zu machen, die sie als Gegenleistung für die spätere Ererbung des Besitzes pflegen und unterstützen würden (Yanagiya 1996b:133). Wo dies nicht der Fall war, kam man unter Umständen gemeinschaftlich für sie auf: die bettlägerige Witwe Shimo aus einem Dorf des Sendai-han wurde zunächst von den Mitgliedern der *goningumi* abwechselnd versorgt; dann aber, als sie es angeblich nicht mehr länger ertragen konnte, ihnen derart zur Last zu fallen, wurde sie 1811, nach Absprache mit den dortigen Dorfbeamten, gegen Zahlung von 4 Säcken *mom*i pro Jahr in die Obhut ihres Familientempels gegeben (Yanagiya 1996b:131–132).

In den Städten waren zwar die Prozentsätze alter Menschen insgesamt nicht so hoch wie in den Dörfern, das bedeutet aber nicht, dass es hier keine alleinstehenden Alten gegeben hätte. Gerade aufgrund der starken Fluktuation der städtischen Bevölkerung hatten dort besonders in den unteren Schichten viele kein persönliches Netzwerk, aus dem sie Rückhalt erwarten konnten, wie sich an der Zunahme der *muenhaka* in Edo ablesen lässt, „Gräber, um die sich keiner kümmert“, in denen Menschen von Arbeitgeber oder -vermittler mehr recht als schlecht begraben worden waren, die danach aber vernachlässigt wurden (Nishiki 1997; 1998).<sup>65</sup> Deutlich wird ihre verzweifelte Lage an der Häufigkeit von Selbstmorden alter Menschen, von denen anzunehmen ist, dass sie aufgrund ihrer materiellen Notlage und/oder Krankheit verübt wurden. So häufen sich sowohl in den großen Städten wie Kyōto (Sugawara 1994:324, 331–334) als auch in den kleineren Marktflecken wie dem erwähnten Kōriyamakami-machi Selbstmorde von Personen, die in jungen Jahren aus ihren Dörfern in die Stadt gekommen, dort einer Tagelöhnertätigkeit und ähnlichem nachgegangen und alt geworden waren, ohne je eine Familie gründen haben zu können (Matsumoto 1998:19).

### 5.3 Die alten Frauen in der Edo-zeitlichen Gesellschaft

#### 5.3.1 Demographisches: Von der zunehmenden zahlenmäßigen Bedeutung der älteren alleinstehenden Frauen und Witwen

Frauen stellten, im Gegensatz zu heute, wohl kaum eine Mehrheit dieser anteilmäßig gewachsenen Altenbevölkerung. Vor allem in den Städten, aber in geringerem Maße auch in den Dörfern herrschte zu

---

<sup>65</sup> Diese waren überwiegend, im Verhältnis 5:1, Gräber von Männern.



allen Zeiten ein gewisser Männerüberschuss,<sup>66</sup> und hier wie dort gab es daher auch eher weniger denn mehr Frauen als Männer über 60, obwohl das jeweilige Verhältnis teils erheblich schwankte und ihre Zahl bis zum Ende der Edo-Zeit die der gleichaltrigen Männer leicht überflügelte hatte.<sup>67</sup> Was ihre Lebenserwartung in den höheren Altersgruppen betrifft, waren Frauen gegenüber Männern nicht wie heute begünstigt, aber auch nicht benachteiligt: sie betrug im Alter von 60 für beide Geschlechter zwischen 13 und 16 Jahren.<sup>68</sup>

Dennoch gestaltete sich der Lebensabend von Frauen und Männern schon allein demographisch gesehen deutlich unterschiedlich. So war es für Frauen in allen Schichten und in ländlichen Gebieten wie in Städten wesentlich wahrscheinlicher, im Alter ohne Ehepartner zu sein. Dies lag zum einen an einem deutlich höheren Heiratsalter der Männer. In Dörfern Mitteljapans heirateten diese durchschnittlich mit 25 bis 28, Frauen mit 18 bis 24 Jahren, und Männer waren entsprechend im Schnitt 5 bis 7 Jahre älter als ihre Ehefrauen (Kitō 1983:103).<sup>69</sup> In den Städten lag das Alter bei der ersten Heirat für Männer ebenso hoch und in den oberen Schichten sogar noch höher. In der begüterten Kaufmannsschicht von Ōsaka etwa bedingte das System, wonach Männer erst nach langjährigem Dienst in einem anderen Geschäft Selbständigkeit und damit Heiratsfähigkeit erlangten, dass sie außerordentlich spät heirateten, durchschnittlich mit 37 Jahren. Männer aus den mittleren und unteren Schichten waren diesbezüglich zwar weniger strengen Kontrollmecha-

---

<sup>66</sup> Dieser hatte vielfältige Ursachen: zum einen war da die Kindestötung, von der, wenn auch nicht ausschließlich, so doch mehr Mädchen betroffen waren; während diese danach bis zum reproduktionsfähigen Alter etwas bessere Überlebenschancen hatten als Knaben, stiegen ihre Sterblichkeitsraten in diesem für sie risikoreicheren Alter deutlich über die der gleichaltrigen Männer; erst danach glichen sich die Lebenserwartungen beider Geschlechter an.

<sup>67</sup> Im Dorf Nishi-Hokkeno etwa wies die Altenbevölkerung im Zeitraum zwischen 1763 und 1871 Geschlechterverhältnisse zwischen Spitzen von 240 im Jahr 1835 und 55 im Jahr 1865 auf (Sakurai 1997:28, Tab. 1). Im Jahr 1868, als die Gesamtbevölkerung Japans 34,559 Millionen betrug, waren von den 5,8% über 65jährigen 1,123 Millionen Frauen zu nur 866.000 Männern (Orii 1997:46).

<sup>68</sup> Entsprechende Zahlen für das 18. und 19. Jahrhundert bei Cornell (1991:77–78), Kitō (1981:148) und Narimatsu (1985:76).

<sup>69</sup> Und das obwohl der Prozentsatz der Paare, in denen die Ehefrau älter als der Ehemann war, im Vergleich zu heute relativ hoch war. Schichtspezifische Unterschiede waren besonders im Heiratsalter der Frauen deutlich, die in den dörflichen Oberschichten besonders früh, in den Unterschichten ziemlich spät heirateten, weil sie zuvor längere Zeit als Mägde außer Haus gearbeitet hatten (Kitō 1983:103–104).

nismen unterworfen, heirateten aber auch nicht früher, weil ihnen die wirtschaftliche Grundlage dafür oft fehlte. So lag das durchschnittliche Alter von Männern in aufrechter Ehe in Ōsaka Kitahama 2chōme im Jahr 1872 in der obersten Schicht bei 40,3 Jahren, in der mittleren bei 46,5 und in der unteren bei 41,7 Jahren; deren Ehefrauen waren im Vergleich dazu durchschnittlich um 10,7, 7,7 respektive 7,4 Jahre jünger (Saitō 1987:137–139, und Tab. 4-4) und hatten entsprechend, unter der Annahme ebenso wenig nennenswerter Unterschiede in der Lebenserwartung älterer Männer und Frauen wie in den Dörfern, für die Zahlen vorliegen, große Chancen, ihre Ehemänner zu überleben, wenn sie über das gebärfähige Alter hinausgekommen waren. Zumindest in den Dörfern waren gerade ältere, verheiratete Frauen darüber hinaus langlebiger als verheiratete Männer: in Taishidō-mura im 19. Jahrhundert erreichten sie im Schnitt ein Alter von 67 und damit 3 Jahren mehr als Männer, die, die über 60 geworden waren, lebten durchschnittlich sogar um 7 Jahre länger (Mori 1985:158 und Tab. 2).

Zudem waren die Chancen für Witwer, sich wieder zu verheiraten, vor allem in den höheren Altersgruppen wesentlich höher als für gleichaltrige Witwen. Im Dorf Yubunezawa-mura lagen die Wiederverheiraturaten der Geburtskohorten 1685–1735 bei 60% für Männer und nur 30% für Frauen. Männer wie Frauen, die im Alter unter 30 verwitwet wurden, verheirateten sich zwar zu über 80% wieder; eine Verwitwung im Alter zwischen 30 und 45 führte noch bei 4 von 5 Männern zu einer Wiederverheiratung, aber nur mehr bei jeder 4. Frau, und während keine einzige, die in einem Alter über 45 verwitwet wurde war, wieder heiratete, taten dies immerhin noch an die 20% der Männer. Über 55-jährige Witwer hatten auch kaum mehr eine Chance, sich wiederzuverheiraten, doch zwischen 45 und 55 ging immerhin noch jeder dritte erneut eine Ehe ein (berechnet nach Kitō 1981:109, Tab. 9).

Die sich aus dem Genannten ergebende Annahme, dass Witwenschaft für ältere Frauen wesentlich häufiger war als für ältere Männer und auch länger dauerte, wird durch die wenigen diesbezüglichen Untersuchungen bestätigt. Im Dorf Taishidō-mura wurden im 19. Jahrhundert 70% der Frauen, die das 40. Lebensjahr im Stand aufrechter Ehe erreicht hatten, danach Witwen, von denen, die das durchschnittliche Alter dieser Frauen von 67 Jahren erreichten, sogar 80%,<sup>70</sup> und diese

---

<sup>70</sup> Ähnliche Zahlen nennt Cornell (1991:86–87) für Yokouchi. Hier verloren 90% all jener Frauen, die das 60. Lebensjahr erreicht hatten, danach ihren Ehemann. Nur 10% von diesen starben selbst innerhalb von 4 Jahren danach, über die Hälfte lebte

überlebten ihre Ehemänner im Schnitt um 10,4 Jahre, Frauen, die mit über 80 gestorben waren, immerhin 8 von 55, aus denen dieses Sample besteht, sogar um über 13 Jahre (Mori 1985:158, 163–164).

Das Risiko, im Alter völlig alleinstehend zu sein, war zwar für Frauen deutlich kleiner als für Männer: neueren Untersuchungen zufolge lebten in den Dörfern im 19. Jahrhundert an die 10% der über 60jährigen Männer allein, gegenüber nur 5% der gleichaltrigen Frauen.<sup>71</sup> Doch allein lebende Männer gab es in allen Altersstufen und zum überwiegenden Teil unter den jungen Unverheirateten, von den allein lebenden Frauen hingegen waren nahezu die Hälfte eben über 60 (Koyama 1981:299). Für die städtischen Gebiete gibt es wenig zuverlässige Quellen, doch war dort die Geburtenrate so niedrig, dass sie wie erwähnt für eine Reproduktion der Bevölkerung nicht ausreichte, und die durchschnittliche Anzahl unverheirateter Kinder von Ehepaaren in Ōsaka Kitahama 2chōme im Jahr 1872 von respektive 1,42 in der wohlhabendsten Schicht, 1,72 in der mittleren und 1,83 in der untersten weist daraufhin, dass nicht nur die Geburtenraten allgemein niedrig waren, sondern auch Ehepaare nur wenig Kinder hatten (Saitō 1987:139, Tab. 4-4). Die Wahrscheinlichkeit, infolgedessen im Alter ohne Ehemann und ohne Kind zu sein, war daher für Frauen besonders in den Städten relativ hoch. Das legen auch die Zahlen nahe, die Minami (1978:21, 40, 60, 79) für einige Bezirke Edos in der Bakumatsu-Zeit vorgelegt hat. Während insgesamt ein starker Männerüberschuss herrschte – im frühen 18. Jahrhundert kamen in Edo auf 100 Männer gerade 55 Frauen –, der nur allmählich geringer wurde, betrug das Geschlechterverhältnis in manchen Bezirken von Edo 1865–89 (Frauen auf 100 Männer), in der Altersgruppe der über 60jährigen aber umgekehrt 221. Diese Zahlen variierten zwar beträchtlich, immer waren aber Frauen in der Altersgruppe über 60 deutlich überrepräsentiert. Dies hängt wohl damit zusammen, dass zunehmend nicht nur alleinstehende junge Männer in die Städte abwanderten, sondern ganze Familien. Das führte dazu, dass unter diesen Neuzuwanderern, die allgemein zu den ärmsten Schichten der

---

noch 10 Jahre und mehr, und etwa jede 5. überlebte ihren Ehemann um 20 Jahre und mehr. Frauen, die mit 60 mit einem verheirateten Kind lebten und Enkelkinder hatten, wurden mindestens 85 Jahre alt.

<sup>71</sup> Vortrag von Ochiai Emiko (International Research Center for Japanese Studies, Kyōto) über Ergebnisse einer breit angelegten historisch-demographischen Analyse zu geschlechtsspezifischer Zusammensetzung, Personenstand und Familienzusammensetzung der Altenbevölkerung in japanischen Dörfern der Edo-Zeit beim 12. Deutschsprachigen Japanologentag in Bonn, 30.9.–3.10.2002.

städtischen Bevölkerung zählten, die Prozentsätze alter Menschen deutlich höher lagen als in der städtischen Bevölkerung insgesamt; zudem machten gerade die Zuwandererinnen zwar nur ein Fünftel der gesamten weiblichen Bevölkerung Edos aus, jedoch die Hälfte der über 50jährigen (Minami 1978:21). So waren in den Städten gemessen am grundsätzlichen Männerüberschuss Frauen innerhalb der Altenbevölkerung überrepräsentiert ebenso wie ältere Frauen im Verhältnis zu jüngeren in den unterprivilegierten Schichten.

### 5.3.2 Zwischen normativem Diskurs und gesellschaftlicher Realität: Die Widersprüchlichkeiten des weiblichen Alters

#### 5.3.2.1 Von der allgemeinen Unterordnung der Frau

Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen – sowohl in Form von Gesetzen als auch der sozialen Praxis – schlossen weibliche Autonomie oder gar Vorherrschaft etwa älterer Frauen in den Familien jedoch zunehmend aus. In der Schicht der Samurai herrschte seit dem frühen 18. Jahrhundert Primogenitur, und die Regierung war daran interessiert, diese in allen Schichten so weit wie möglich durchzusetzen. Bei der Heirat erhielten Frauen von ihren Ursprungsfamilien zwar eine Mitgift; über diese war aber die Familie des Ehemannes Verfügungsberechtigt, zumindest solange die Ehe Bestand hatte. Vor einer Scheidung, die Frauen prinzipiell nicht von sich aus beantragen durften, – im Laufe der Edo-Zeit ist allerdings eine gewisse Aufweichung der diesbezüglichen Einschränkungen festzustellen –, waren sie im wesentlichen nur dadurch geschützt, dass ihre Ursprungsfamilie in diesem Fall die Mitgift zurückverlangen konnte. Ansonsten lag Scheidung, wieder zumindest im Prinzip, weitgehend im Ermessen des Mannes und seiner Eltern, galten doch als die sogenannten „sieben Scheidungsgründe“ Ungehorsam der Frau gegenüber den Schwiegereltern, Kinderlosigkeit, Unsittlichkeit, Eifersucht, schlimme Krankheiten, Geschwätzigkeit und Stehlucht, und innerhalb aufrechter Ehe war die Frau ihrem Mann und ihren Schwiegereltern absoluten Gehorsam schuldig. Wie die berühmte-berühmte *Onna daigaku*, die „Hohe Schule der Frauen“,<sup>72</sup> ausführte,

soll die Frau ihren Mann für ihren Gebieter halten, ihn ehren und ihm mit Aufmerksamkeit dienen, nie aber ihn gering schätzen und verachten. Über-

---

<sup>72</sup> Ursprünglich Teil des *Wazoku dōshikun* (1710), eines allgemeinen Erziehungslitfadens des Kaibara Ekiken, wurde diese unter den verschiedensten Titeln im Laufe der Edo-Zeit wieder und wieder verlegt.

haupt ist der Gehorsam gegen den Mann der Weg der Frau... Sollte ihr Mann ein liederliches Leben führen, so soll sie ihn ermahnen, doch nie ihm zürnen oder gram sein (Ishikawa 1977:40; Übs. Koike 1939:259–260).

Verheiratete Frauen wurden so eben über ihren Status als Ehefrauen definiert. Das zeigt auch die Eintragungspraxis in die Haushaltsregister: In ihnen scheinen Frauen ab ihrer Verehelichung als *nyōbo* (ab der Tenpō-Zeit auch als *tsuma*) auf, egal, ob der Ehemann noch als Haushaltsvorstand fungiert oder bereits ins Ausgedinge gegangen ist und dann in den Registern als „Vater“ oder „Adoptivvater“ geführt war; erst nach dem Tod des Ehemannes wechseln sie analog in die Kategorie der *haha* oder *yōbo*, der „Mutter“ bzw. „Adoptivmutter“. Starb der Mann vor der Übergabe und wurde seine Frau Haushaltsvorstand, dann wurde der betreffende Haushalt in den Registern als *goke* („Witwen“-)Haushalt, geführt, Haushalte mit unverheirateten weiblichen Haushaltsvorstände scheinen unter der Bezeichnung *onna* („Frauen“-)Haushalt, auf, was bezeugt, dass zumindest auf der Ebene der Eintragungspraxis eine deutliche Unterscheidung getroffen wurde zwischen diesen und den „normalen“ Haushalten mit einem männlichen Vorstand. Sowohl diese *onna* als auch die *goke* werden in den Registern ebenfalls zu *haha* oder *yōbo*, wenn sie Söhnen oder Adoptivöhnen übergeben (Sakurai 1997:31).

In den Städten, wo es zu Beginn der Edo-Zeit vor allem im Kamigata zu einer Zunahme weiblicher Haushaltsvorstände unter den Kaufleuten gekommen war, hatte sich das Bakufu bemüht, dem einen Riegel vorzuschieben. Seit der Kyōhō-Zeit hatte es weibliche Nachfolge im Amt des Haushaltsvorstands von einer behördlichen Genehmigung abhängig gemacht, die jeweils nur für einen Zeitraum von maximal drei Jahren und nur unter der Bedingung zu gewähren war, dass gleichzeitig ein männlicher Vertreter festgesetzt wurde. Zudem hatte es ausdrücklich verboten, dass Frauen in eigenem Namen Land oder Liegenschaften pachteten, wozu sie ebenfalls einen männlichen Vertreter benötigten (Wakita, Hayashi und Nagahara 1987:126), und Verstöße gegen diese Regel wurden auch in der Praxis geahndet.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Das *Oshioki reiruishū* zeichnet den Fall des Hausbesitzers Hanjūrō aus Edo, Ushigome-Hara-chō, auf, der 1795 zu einer Geldstrafe verurteilt wurde, weil er einer Frau namens Isa auf den Namen seines Pächters Chūbē ein Geschäftslokal vermietet hatte, wohl wissend, dass sie selbst es anmieten wollte. Sein Fall wurde dadurch erschwert, dass Isa vorbestraft war, Hanjūrō sich nicht genauer über sie erkundigt und nicht auf einem Bürgen (*hoshōnin*) bestanden hatte, wie das hätte geschehen müssen (Higuchi 1995:225), dennoch zeigt der Fall auch, wie verpönt weibliche Selbständigkeit bei der Obrigkeit war.

### 5.3.2.2 Sichten des Weiblichen und des weiblichen Alters

Die Unterordnung der Frau bestand auch auf der Ebene des allgemeinen normativen Diskurses. Buddhistische Schriften hatten seit dem Mittelalter das Weibliche zum „Anderen“, zum „Bösen“ schlechthin stilisiert, vor dem die Männer, weil es sie vom rechten Weg abbringen konnte, gewarnt sein wollten (s.S. 166). Entsprechende misogynie Äußerungen waren zunächst jedoch vorwiegend auf den religiösen Bereich gemünzt gewesen; der in der Edo-Zeit allgemein zu beobachtende Versuch, Frauen in eine untergeordnete Position zu zwingen, bewirkte aber, dass ein solches Frauen verachtendes Weltbild nun auch in säkuläre Schriften Einzug hielt, in den zahlreichen Frauen- und Mädchenerziehungsschriften propagiert und so in den Alltag integriert wurde. Haya-shi Razan (1583–1657), ein wichtiger regierungsnaher konfuzianischer Gelehrter der frühen Edo-Zeit, expliziert die „natürliche“ hierarchische Ordnung der Welt, wie sie in der sozialen Ordnung sich widerspiegeln muss, auch an der „hierarchischen“ Ordnung von Mann und Frau:

Der Himmel ist erhaben, die Erde nieder... So wie es diesen Unterschied von oben und unten gibt, so ist unter den Menschen wiederum der Herr edel, der Untertan unedel... Da nun der Herr erhaben ist, der Untertan nieder, ist das Land nur aufgrund dieser Unterscheidung zu regieren... Herr und Vater, das ist der Weg des Himmels; Untertan und Kind, das ist der Weg der Erde. Dass der Mann draußen wirkt, das ist wie der Himmel, wie *yang*; dass die Frau drinnen wirkt, das ist wie die Erde, wie *yin*. Diese Ordnung von der Überlegenheit des Herrn und Vaters, der Unterlegenheit des Untertanen und der Kinder entspricht der Ordnung von Himmel und Erde und darf deshalb nicht zerstört werden (zitiert nach Neuss-Kaneko 1989: 411–412).

Die Gleichsetzung des Mannes mit Kultur und der Frau mit einer von dieser zu unterwerfenden Natur wird noch deutlicher in der moralisierenden Literatur für Frauen und Mädchen wie der *Onna daigaku*, die den buddhistischen Diskurs von der Frau als von Leidenschaften beherrschtem Wesen in einen säkularen Diskurs verwebt, in dem die unterstellte Dominiertheit der Frau von ihren „niedereren“ Gefühlen nicht nur der religiösen Einsicht, sondern auch der praktischen weltlichen Moral diametral entgegengesetzt erscheint:

Die fünf schlimmsten Krankheiten, die den weiblichen Geist befallen, sind: Ungehorsam, Unzufriedenheit, Schimpfsucht, Eifersucht und Dummheit. Von zehn Frauen haben sieben oder acht diese Schwächen, und daraus ergibt sich, dass Frauen den Männern unterlegen sind. Eine Frau

sollte diese Krankheiten durch Selbstkontrolle und Selbstvorwürfe heilen. Die schlimmste von allen, und die Ursache der anderen vier, ist Dummheit. [... Deswegen] versteht [die Frau] ihre noch so offensichtlichen Pflichten nicht. Sie erkennt nicht, welche ihrer Handlungen ihr zur Schande gereichen, und auch nicht, was ihrem Mann und ihren Kindern schadet. Weder wenn sie Unschuldige beschuldigt, noch wenn sie in ihrer Eifersucht nur danach trachtet, sich selbst zu erheben, sieht sie, dass sie selbst ihr größter Feind ist... So groß ist ihre Dummheit, dass sie in allem und jedem sich selbst misstrauen und ihrem Ehemann gehorchen muss (Ishikawa 1977:54, Übs. Koike 1939:262–263).

Frauen wurden so zu Wesen stilisiert, deren Neigung zum „Schlechten“, zum „Unzivilisierten“ und Zügellosen, wenn sie schon nicht ganz auszuschalten war, unter allen Umständen durch männliche Kontrolle wenigstens in Bahnen gelenkt werden musste. Waren in dieser Sicht die „Leidenschaften“ der Frauen nicht mehr vorwiegend sexuell determiniert, sondern hatten ihre Wurzeln in ihrem allgemeinen Unverständnis der „Regeln“ zivilisierten menschlichen Zusammenlebens, so ließ sie wenig Platz für eine „positive“ Entwicklung, wie sie der buddhistische Diskurs dem weiblichen Alter noch eingeräumt hatte.

Allgemein sollte nicht übersehen werden, dass die neuen „positiven“ Altersbilder, wie sie in der Edo-Zeit unter dem beschriebenen Druck der demographischen Entwicklung entstanden, nicht davon sprachen, dass der Mensch generell im Alter „besser“ würde, im Gegenteil; sie hatten das Alter, von dem nunmehr zu erwarten war, dass viele es auch erreichen würden, zu einer Zeit stilisiert, in der sich dem Menschen eine positiv zu bewältigende neue Aufgabe der Persönlichkeitsentwicklung stellte. Noch im Mittelalter hatte ein Ideal vorgeherrscht, in dessen Rahmen der alternde Mensch sich dem natürlichen Dahinwelken nicht widersetzen, sondern es auch im Sinne der religiösen Erfahrung der Vergänglichkeit positiv annehmen und akzeptieren sollte: je mehr seine Lebenskräfte abnahmen, desto mehr sollte er sich vom Diesseits abwenden und langsam ins Jenseits hinüberwelken. In der Edo-Zeit wurde erfülltes Alter aber mehr und mehr zu einem Prozess, in dessen Zuge der Mensch nach einem arbeitsamen, strebsamen Leben Muße von den alltäglichen Sorgen erlangen und so eine andere, tiefere Lebensweisheit sich erwerben sollte, als sie sich ihm in der Zeit der hektischen Betriebsamkeit seiner mittleren Jahre hätte erschließen können. Dies galt aber nicht als ein natürlicher Vorgang, der sich von allein ergeben würde, sondern war eine Aufgabe, der sich der alternde Mensch zu stellen hatte, an der er aktiv „arbeiten“ musste.

Denn der Alterungsprozess als solcher war seit der Belletristik des Altertums grundsätzlich auch als ein Nachlassen der Selbstkontrolle und die alten Menschen insgesamt im positiven wie im negativen Sinne als allzu leicht von ihren Gefühlen überwältigt beschrieben worden (Formanek 1994:133–162; Soeda 1986:83–85). Angesichts der Feststellung, dass „ein Mensch, der alt geworden ist, ohne eine Kunstfertigkeit zu erlangen, tatsächlich nichts weiter ist als ein alter rüudiger Fuchs oder Dachs“, hatte bereits das *Chikubashō* (1383) angeregt, der Mensch solle sich, um einem erbärmlichen Schicksal „im Alter [zu entgehen], in dem man allgemein von den anderen verabscheut wird“, frühzeitig in gewissen Künsten wie dem Dichten üben, die ihn im Alter trösten und andere wenigstens von Zeit zu Zeit noch seine Gesellschaft suchen lassen würden (zitiert nach Shinmura 1991:148–150). Mit diesem Unterfangen musste der Mensch bereits in der Jugend beginnen, denn einem ebenfalls seit dem Altertum bestehenden Topos gemäß galt der Mensch auch laut *Chikubashō* ab 40 oder 50 als schon zu antriebslos, um noch etwas Neues in Angriff zu nehmen.

Die Vorstellung, dass alte Menschen eben nicht von selbst „weise“ und „abgeklärt“ würden, sondern am Erreichen dieses Zustands arbeiten mussten, lebte in der Edo-Zeit weiter und erfuhr, vielleicht im Zusammenhang mit dem erheblichen Druck auf die Generationenbeziehungen, den die Alterung der Gesellschaft erzeugte, eine gewisse Umdeutung insofern, als das angestrebte Ziel nunmehr nicht auf das subjektive Wohlbefinden der Alten beschränkt war, sondern sich auf ihre vorteilhafte Wirkung auf und gutes Auskommen mit anderen erstreckte. So betonen Werke, die sich konkret mit der Gestaltung der Altersphase befassen, wie das *Kanai yōjinshū* (1730) von Tomiya Shōgetsu oder das *Minka yōjutsu* (1831) von Miyaoi Yasuo (1797–1858), die Notwendigkeit eines zurückhaltenden, genügsamen Lebensstils im Alter: die meisten Krankheiten, die sich alte Menschen zuziehen, führen sie auf ein „Übermaß“ an Essen und Trinken, auf zu langes Schlafen, zu viel Sex, den Genuss von Fleisch und ähnliches zurück; umgekehrt sehen sie Genügsamkeit und Ausgeglichenheit als wesentliche Garantien für einen befriedigenden und langen Lebensabend (Sugano 1993:373–374). Zwischen den Zeilen ist dabei zu lesen, wie man dadurch auch vermeiden konnte, Neid und Missgunst der jüngeren Generation zu erwecken, denn „wenn [ein Alter] mit großem Appetit drauflos isst, ist das äußerst peinlich mit anzusehen, besser ist es da bei weitem, wenig zu essen und dabei kränklich zu wirken.“



Diese Notwendigkeit, sich in Zurückhaltung zu üben, geht Hand in Hand mit den alten Menschen zugeschriebenen Charaktereigenschaften, die ihnen genau diese Zurückhaltung erschweren. Sie werden davor gewarnt, wie der Mensch, wenn er altert, immer ungeduldiger wird, dazu neigt, sich in alles einzumischen, sich über allerlei Unwesentliches unnötige Sorgen zu machen und entsprechend herumzunörgeln; das sei aber für alle Beteiligten unangenehm, drum sollte man sich gerade im Alter in Langmut üben. Auch dass alte Leute häufig an Schlaflosigkeit leiden, besonders zeitig aufstehen und dann aus lauter Überdruß alles und jedes kommentieren und sich überall einmischen, sei den Jüngeren sehr verhasst und daher zum Wohl beider Seiten zu vermeiden. Zudem sollten alte Menschen davon absehen, zu viel allein unterwegs zu sein, sie könnten sich verletzen und ihren Kindern und Enkeln damit einen schädlichen Ruf des Mangels an kindlicher Pietät eintragen. Schließlich neigten alte Menschen von Natur aus dazu, immer sparsamer und geiziger zu werden, und auch davor sei man, weil es allzu unschön mit anzusehen ist, auf der Hut. Bereits Kaibara Ekiken hatte im *Yōjōkun* (1713) in einem Kapitel zur „Altenpflege“ die erwachsenen Kinder vor all diesen „Eigenheiten“ des Alters gewarnt; als Abhilfe empfahl er, sie zu bedenken, es zu vermeiden, den alten Eltern Anlass zu Ärger oder Aufregung zu geben, und sie am besten wie kleine Kinder liebevoll zu gängeln (Ishikawa 1980:158–159). In Werken wie dem viel gelesenen *Kanai yōjinshū* wurden diese und ähnliche Anschauungen im 18. und 19. Jahrhundert auf breiter Basis popularisiert (Shinmura 1991:165–166; Sugano 1993:390–391). Was den alten Menschen in dieser Sicht bleibt, um ihren Lebensabend auszufüllen, ist weiterhin die stille, religiös einsichtige Vorbereitung auf den Tod und ruhige Vergnügungen wie die Lektüre eines guten Buches.

Wenn der Alterungsprozess so grundsätzlich als einer gesehen wurde, der Hand in Hand ging mit dem Nachlassen der Selbstkontrolle, die dafür umso vehementer von den Alten eingefordert wurde, wie mussten dann erst seine Auswirkungen auf Frauen sein, die man sich generell als über zu wenig Selbstkontrolle verfügend dachte? Die unausgesprochene und vielleicht auch unbewusste Ausrichtung der meisten Schriften zur Gestaltung des Lebensabends durch ihre männlichen Autoren auf einen ebenfalls männlichen Lebenslauf<sup>74</sup> mag die Ursache dafür sein, dass

---

<sup>74</sup> Kennzeichnend dafür ist, wie das *Kanai yōjinshū* empfiehlt, der alte Mensch solle tunlichst Krankheiten vermeiden, da sie nicht nur für ihn selbst, sondern auch für seine Ehefrau, seine Kinder, Eltern und Geschwister unangenehm seien; der Ehe-

zeitgenössische Aussagen zu geschlechtsspezifischen Ausprägungen des Alterungsprozesses schwer auszumachen sind und vielleicht auch tatsächlich dünn gesät waren. Einig dürften sich die Autoren in der Nachfolge von seit dem Altertum in Japan bekannten chinesischen Medizinschriften vor allem über eines gewesen sein: dass das weibliche Alter früher einsetzte als das männliche.<sup>75</sup> Das *Huang di nei jing su wen*, ein Klassiker der chinesischen Medizin, hatte den biologischen Lebenslauf des Mannes in Multiple der Zahl 8 und den der Frau in Multiple der Zahl 7 eingeteilt. Es ließ das Alter beim Faktor 5 beginnen, was bedeutete, dass Männer mit 40, Frauen aber bereits mit 35 in die Altersphase eintraten. Diese Einteilung des menschlichen Lebens übernahmen und verbreiteten die Edo-zeitlichen Autoren wie Nishikawa Joken (1648–1724) in dem viel gelesenen bürgerlichen Erbauungswerk *Chōnin bukuro* (1718). Während Männern auch nach 40 die Reproduktionsfähigkeit nicht abgesprochen wurde und ihr biologischer Lebenslauf bis ins Alter von 64 Jahren noch eine weitere Entwicklung erfuhr, war für Frauen die Geschlechtsreife mit 49 erschöpft und danach erstreckte sich vor ihnen nur noch eine unterschiedlich lange Phase des Dahinsiehens bis zum Tod.

Mit dem Wegfall der Reproduktionsfähigkeit fielen für Frauen im Alter allerdings auch einige der Beschränkungen, die ihnen in jüngeren Jahren auferlegt waren. Die *Onna daigaku* beispielsweise hielt Frauen an, „Tempel und ähnliche Orte, an denen es zu großem Menschenzustrom kommt, nur in Ausnahmefällen aufzusuchen, bevor sie das Alter von 40 erreicht haben“ (Ishikawa 1977:46, Übs. Koike 1939:261), und suggeriert so, im Einklang mit den allgemeinen Normen für die Altersphase, dass Frauen ihre größere Bewegungsfreiheit im Alter für religiöse Aktivitäten wie Tempelbesuche nutzen sollten. Werke wie das *Fujin kotobukigusa* („Wie Frauen ein langes Leben erreichen können“) (1692) von Katsuki Gyūzan beschränkten sich im wesentlichen darauf zu erläutern, wie Frauen in ihrer Jugend und ihren mittleren Jahren gesund leben sollten, in der reproduktiven Phase also, die für die Autoren im Zentrum weiblichen Lebenslaufs und Rollenentfaltung stand. Das *Min-ka yōjutsu*, das allgemein die Bestimmung der Frau darin sah, „als Braut zu gehen und Kinder in die Welt zu setzen“, versprach im Gegenzug je-

---

mann kommt in dieser Aufzählung nicht vor, weil es seine Sicht ist, aus der geschrieben wird.

<sup>75</sup> Vgl. Hirota (1992:325–326); Shinmura (1991:70–73); zu den chinesischen Vorlagen Linck-Kesting (1981:377–378).

nen, die viele Kinder großgezogen hatten, einen langen und krankheitsfreien Lebensabend. Manche Leiden, die Frauen heimsuchten, führte es hingegen darauf zurück, dass sie Kinder „ausgelichtet“ hatten und nun deren Fluch erlitten. Allgemein entstünden viele Krankheiten dadurch, dass frau sich [unnützlich] aufregte, und „Schlaganfälle, nach denen man sich nicht mehr bewegen kann, oder Zustände wie plötzliches, grundloses Lachen, Weinen oder allgemeines Verrücktsein, träten häufig bei solchen Menschen auf, die im Innersten böse und lüstern sind“ (Sugano 1993:373–374). Eine solche Sicht, die gerade solche Symptomatischen, wie sie mit Seneszenz einhergehen können, als „selbstverschuldet“ im moralischen Sinn abstempelte, war wohl dazu angetan, alte Frauen, die bettlägerig oder sonst pflegebedürftig geworden waren, als besonders „schuldbeladen“ zu brandmarken. Und tatsächlich bestätigt eine der seltenen Passagen, die konkret auf den weiblichen Alterungsprozess eingehen, das Bild vom weiblichen Alter als Phase der besonderen Zügellosigkeit, wie es sonst nur annäherungsweise aus den allgemeinen Sichten des Weiblichen und des Alters abzuleiten ist, auf drastische Weise: der Autor des *Seji kenmonroku* (1816) führt im Sinne seiner „persönlichen Erklärung“ dafür, warum alte Frauen so gut geeignet sind als Aufseherinnen über die Prostituierten in Bordellen (s.S. 449), wie folgt aus:

Frauen sind ja im allgemeinen in ihrem Innersten äußerst egoistisch, voll der Gier und letztlich von Grund auf böse, unbedingt wollen sie ihren Willen durchsetzen, und so ist es ihre Stärke, ihnen untergeordnete Frauen zu unterdrücken. Und je älter sie werden, desto weniger kennt ihre Gier und ihre Herrschsucht Grenzen, es macht ihnen auch nichts aus, dafür mitten in der Nacht aufzustehen, und auch wenn sie dafür einmal auf eine Mahlzeit verzichten müssen, sind sie mit Feuereifer bei der Sache (Buyō 1969:727).

Die verunglimpfende Darstellung alter Frauen in der Populärkultur der Edo-Zeit steht somit deutlich innerhalb und typischerweise nicht außerhalb eines sozialen Diskurses, der das Alter allgemein, im besonderen Maße aber das der Frauen, als durch Gier, Geiz und Herrschsucht gekennzeichnet sah.

### 5.3.2.3 Der Diskurs der *sugoroku*-Brettspiele: Ein zeitgenössisches Repertoire auffälliger Frauengestalten

Diese Definitionen und Bilder des Weiblichen und des weiblichen Alters, wie sie im normativen Diskurs der gehobenen Schichten und in den gesellschaftlichen Institutionen enthalten sind, bilden in der späteren Edo-Zeit den allgemeinen Rahmen für weibliche Lebensläufe, die

eine wesentlich größere Bandbreite aufwies als dieser Diskurs vorsah. Ein zum Teil auch als normativ zu begreifender Diskurs, der aber den tatsächlichen Lebenswelten der einfachen Leute näher steht, der Hauptkonsumenten der Populärkultur mit ihrer verunglimpfenden Darstellung alter Frauen, findet sich in einigen bebilderten *sugoroku*-Spielen der späteren Edo-Zeit. Neben einer Reihe anderer Formen erfreuten sich zunehmender Beliebtheit sogenannte *shusse sugoroku* („Karriere“-*sugoroku*) (Iwaki 1994; Formanek 2004; 2005), die ähnlich modernen Spielen wie das hierzulande jüngst eifrig beworbene „Spiel des Lebens“ Kinder und Jugendliche mit denkbaren Lebensläufen und wichtigen Stationen des Lebenszyklus ebenso vertraut machten wie sie gängige Moralvorstellungen vermittelten, die einen gut durchs Leben bringen sollten, wie kindliche Pietät, Fleiß, Sparsamkeit etc. beziehungsweise deren negative Gegenstücke, Untugenden wie Liebe zum Luxus oder Trunksucht. Wie viele andere Produkte der Druckkultur der Zeit waren sie allerdings selten trocken didaktisch; als Spiele, die auch von Erwachsenen allein oder zusammen mit jüngeren Familienmitgliedern gespielt werden konnten und wollten, weisen viele von ihnen eine gute Portion augenzwinkernder Ironie auf (Herring 1995; 1997). Viele dieser *shusse sugoroku* waren auf einen männlichen Lebenslauf zugeschnitten,<sup>76</sup> doch eine nicht unübliche Variante befasste sich ausschließlich und ausdrücklich mit den möglichen „Karrieren“ von Frauen.

Ziel des Spiels war, ähnlich wie beim Mensch-ärgere-dich-nicht oder beim Gänsepiel, seine Spielfigur vom Start (*furidashi* oder *furihajime*) über die Spielfelder als erste ins Ziel (*agari*) zu führen. Gezogen wurde abwechselnd nach der gewürfelten Augenzahl, von der auf jedem Feld vermerkt war, zu welchem nächsten weiter zu ziehen war. Manchmal enthalten die Spielfelder auch mehr oder weniger unterhaltsame Textstücke, die entweder zur dargestellten Situation passen oder erklären, warum sich aus dieser der nächste Spielzug ergibt, sodass die Spiele quasi Lebens-„Geschichten“ erzählen.<sup>77</sup> Im Gegensatz zu den allgemei-

---

<sup>76</sup> Manche bezogen beide Geschlechter ein, unter Umständen mit unterschiedlichen Spielzügen, wie das *Banmin shusse no ishizue sugoroku* („Grundstein zum Erfolg für alle-Sugoroku“, 1849) (*Papierspiel und Bastelbogen...*:101).

<sup>77</sup> Auf die vielfältigen Einsichten, die aus einer Analyse der vorgesehenen Spielzüge gewonnen werden können, hat erstmals Iwaki (1995) hingewiesen: diese waren so angelegt, dass sie einerseits Abwechslung in die möglichen Spielverläufe brachten, gleichzeitig einen von Spiel zu Spiel je nach Inhalt unterschiedlich „Sinn“ machten. Die Bedeutung dieses „Textes“ zeigt sich auch daran, dass die Spiele oft in Kooperation zwischen einem Holzschnittkünstler und einem Autor entstanden.

nen „Karriere“-*sugoroku*, die neben den Lebensstadien vor allem Tugenden und Untugenden gewidmet sind und wohin sie einen bringen, sind die Frauen-Karriere-*sugoroku* zumeist eher bilderbogenartige Kataloge zeitgenössischer „Frauentypen“, anschauliche Kurzfassungen des gesellschaftlichen Diskurses über das Repertoire von innerfamiliären Positionen, die eine Frau durchlaufen kann, von Erwerbstätigkeiten, die ihr offen stehen, sowie darüber, wie erstrebenswert die eine oder andere Lebensführung ist, wie sie sich sonst in dieser Prägnanz aus kaum einer Quelle erschließen lassen.<sup>78</sup>

Das Blatt *Onna kyōkun shusse sugoroku* („*Sugoroku* zur Unterweisung der Frauen: Wie man es im Leben zu etwas bringt“) von Toyokuni III, zwischen 1847 und 1852 entstanden (I-85) (S. 391, Taf. 17), besteht neben dem Start am rechten unteren Rand mit einem kleinen Mädchen, das neugierig nach links auf seinen möglichen weiteren Lebensweg schaut, und dem Ziel oben in der Mitte aus 26 Spielfeldern, die je das Brustbild einer Frau zeigen: von rechts nach links und von unten nach oben Kindermädchen (*komori*), Mätresse (*kakoi*),<sup>79</sup> selbstbewusste, unternehmungslustige unverheiratete junge Frau (*otenba*), Haushälterin (*nakabataraki*), Teehausbetreiberin oder Teehausmädchen (*mizu chaya*),<sup>80</sup> Hebamme (*toriage*), Geisha (*geiko*),<sup>81</sup> jungvermählte Braut (*hanayome*), Bordelleiterin (*yarite*), blinde Bettelsängerin (*goze*), ambulante Stärkeverkäuferin (*noriori*), Schwiegermutter (*shūtome*), hochrangige Prostituierte der offiziellen Freudenviertel (*keisei*), *osue* (eine niederrangige Zofe im Haushalt eines Daimyo), Amme (*onbaton*), nörglerische langjährige Ehefrau (*yamanokami*),<sup>82</sup> Akupunkteuse (*hari-*

<sup>78</sup> An dieser Stelle gebührt mein wiederholter Dank Ann Herring, die mir lebenswürdigerweise die in ihrem Besitz befindlichen Exemplare der in der Folge näher besprochenen drei *sugoroku* zur Ansicht zur Verfügung stellte. Von allen dreien sind mehrere Exemplare erhalten und teilweise auch publiziert, die Kleinheit der Abbildungen hätte aber eine Entzifferung der Texte nicht oder nur bruchstückhaft erlaubt.

<sup>79</sup> Die Prostituierten in den offiziellen Freudenvierteln waren in ein streng hierarchisches System gegliedert, in dem *kakoi* der dritten Klasse nach *tayū* und *tenjin* entspricht. Später wurde der Ausdruck auch für „Mätresse“ verwendet (NKD 4:491).

<sup>80</sup> *Mizu chaya* bezeichnete Teehäuser, die diverse Dienste im Zusammenhang mit dem Theater wie Sitzreservierung oder Essensvorbestellungen anboten, im Gegensatz zu den *oyamajaya*, die die Dienste von Prostituierten anboten (NKD 18:558), doch ist die Trennlinie nicht immer sehr scharf.

<sup>81</sup> *Geiko* bezeichnet alternativ eine Geisha an sich oder eine niederrangige Geisha, die bei Festen Lieder vorzutragen oder zu tanzen hatten (NKD 7:98).

<sup>82</sup> Wörtlich „Berggott“, angeblich weil dieser seit dem Mittelalter als besonders eigensinnige und eifersüchtige Gottheit galt, vorwiegend in Bezug auf die eigene

*isha*), Straßenmädchen (*tsujigimi*), *ojare* (eine Herbergsbedienstete, deren Aufgabe es war, Kunden anzulocken und zu bewirten, häufig in Verbindung mit Prostitution), Schreiblehrerin (*tenarai oshishōsan*), Näherin (*ohari*),<sup>83</sup> Köchin (*osan*), Hauptfrau in einer gut situierten Familie (*goshinzo*), Oberkammerzofe (*otsubone*), *ochūrō* (der *otsubone* direkt nachfolgende Zofe) und Konkubine oder Nebenfrau in einem adeligen oder sonst gut situierten Haushalt (*omekake*).

Im Ziel und damit zumindest auf diesem Blatt als erstrebenswertester Stand im Leben einer Frau ausgewiesen, findet sich das *raku inkyo*, das „mußvolle Ausgedinge“, dargestellt in Gestalt einer würdigen, streng dreinblickenden alten Frau, die umringt ist von ihr untergeordneten, sie bedienenden jüngeren, wohl der Schwiegertochter, Enkelinnen und Dienerrinnen. Neben dieser Autorität über die jüngeren weiblichen Familienmitglieder ist es grenzenloser Wohlstand, der diese Position kennzeichnet – unterstrichen durch den Text: *manpuku chōja raku inkyo, hidari uchiwa no ofukuro medetaku sakae* („reich an zehntausendfachem Glück und Wohlergehen, die alte Frau im mußvollen Ausgedinge, wie glücklich, die alte Mutter, voll Muße und Selbstvertrauen mit der linken Hand sich Luft zufächelt“) ebenso wie die sich hoch auftürmenden Reisballen im Hintergrund und die Tablett voller Goldmünzen auf den Truhen.

Während das Ziel so einer innerfamiliären Position im Alter entspricht, verteilen sich die übrigen Felder relativ gleichmäßig auf eine Gruppe von Frauen, die durch andere innerfamiliäre Positionen innerhalb des Lebenszyklus definiert sind (unverheiratete Tochter, Jungvermählte, nörglerische Ehefrau, Haupt- und Nebenfrau, Schwiegermutter), eine von Bedienstetenpositionen (Kindermädchen, Amme, *osue*, *osan*, *nakabataraki*, *ochūrō* und *otsubone*), eine von Frauen im Prostitutionsgewerbe oder ihm nahe stehenden Branchen (*kakoi*, *keisei*, *ojare*, *tsujigimi* und *yarite*) sowie eine von Frauen in mehr oder weniger unabhängigen Erwerbstätigkeiten (Akupunkteuse, Hebamme, Schreiblehrerin, Stärkeverkäuferin und Bettelsängerin); Teehausbetreiberin, Näherin und *geiko* haben Affinitäten zu allen dreien der letztgenannten Gruppen. Das Spiel lenkt so den Blick darauf, dass im Bewusstsein der Zeit-

---

Ehefrau verwendet. Der Ausdruck kann sich manchmal auch auf die *yarite* beziehen (NKD 19:570–571), die hier aber mit einem eigenen Feld vertreten ist.

<sup>83</sup> Wie in Saikakus *Kōshoku ichidai onna* (Ihara 1971b:401) anklingt, standen diese Näherinnen, die auf Auftragsbasis selbständig für Händler und Privathaushalte arbeiteten, in dem Ruf, ihr Einkommen oft durch Geheimprostitution aufzubessern.

genossen weibliche Lebensläufe bei weitem nicht auf den innerfamiliären Bereich beschränkt waren, gleichzeitig aber normativ eine Reihe von möglichen Erwerbstätigkeiten mit einer Ehe, innerhalb derer das höchste Ziel eines Frauenlebens angesiedelt blieb, inkompatibel waren.

Dienst in fremden Häusern war sicher auch in der Realität integraler Bestandteil vieler Frauenleben, sowohl in den Städten als auch auf dem Land, jedoch tatsächlich vorwiegend als Übergangsstadium vor der Ehe oder Ersatz für eine solche. Wie das Frauenlehrbuch *Shoke okujochū sode kagami* aus dem Jahr 1858 vermerkt, schickten Familien ihre Töchter in Dienst, wenn sie nicht wohlhabend genug waren, um bis zu ihrer Verheiratung für ihren Unterhalt aufzukommen, oder weil sie den Dienst in fremden Häusern, ebenso wie für Burschen eine Lehrlings- oder sonstige Ausbildungszeit in einer fremden Familie, als insofern wünschenswert erachteten, als er ihnen Erfahrung mit anderen Menschen und Schicksalen angedeihen ließ, die sie im behüteten Schoß der Familie nicht hätten erwerben können, und sie so für ihren weiteren Lebensweg und insbesondere das Eheleben rüstete (Dore 1965:268–270); manche Frauen würden es auch vorziehen, ein Leben lang als Bedienstete zu arbeiten, denn zu Hause im Alter ihren Kindern zur Last zu fallen, und schließlich gäbe es auch Frauen, die zwar verheiratet sind, sich aber mit ihrem Mann nicht verstehen und durch die räumliche Trennung Streit vermeiden (Ujiie 1994:169–170).<sup>84</sup>

Mit seiner starken Präsenz von Prostituierten spiegelt das *sugoroku* eine weitere Facette des Frauenbildes der Zeit. In den Städten mit ihrem starken Männerüberschuss und den Einschränkungen, die die Ehefähigkeit unterlag, nahmen die Prostituierten als Ziel ihrer Sehnsüchte noch mehr Raum in den Gedanken der Männer ein als sie rein quantitativ ausmachten. Aber auch für Mädchen bot der Luxus, der von den hochrangigen Prostituierten, die als Vorreiterinnen in Modedingen galten, zur Schau gestellt wurde, sicherlich einen Anreiz, mit diesem Erwerb zu spekulieren, zumal sie damit, ganz im Sinne der kindlichen Pietät, die Eltern finanziell unterstützen und unterdessen darauf hoffen konnten, von einem vermögenden Freier freigekauft und womöglich geheiratet zu werden, was in einzelnen Fällen auch tatsächlich geschah (Stein 1997:351–388).

---

<sup>84</sup> Diese Sicht des Dienstes in fremden Häusern als Übergangsstadium vor der Ehe oder Ersatz für eine Ehe ist auch im Spielverlauf angelegt. Auf den Feldern der Gruppe der Bediensteten verweisen 15 der insgesamt 35 Zugmöglichkeiten auf Felder derselben Gruppe, 12 weitere auf solche, die durch die Existenz eines Gatten charakterisiert sind.

Beides, den normativen Vorrang einer Verhelichung der Frau und die Hoffnung auf Wohlstand durch Vermarktung ihrer Sexualität, bestätigen die „Wege“, die im Spiel am schnellsten zum Ziel führen und so in der „Welt“ des *sugoroku* den normativen Diskurs in der „realen“ Welt gleichzeitig widerspiegeln und verstärken. Ins Ziel führen nur vier der 26 Felder, das der Hauptfrau, der Konkubine, der Schwiegermutter und der Stärkeverkäuferin. Nur ein einziges dieser Felder kann direkt vom Start erreicht werden, das der Konkubine in gut situiertem Haus. Mit dem nötigen Glück beim Würfeln ist auf diesem Weg und nur auf diesem das Ziel in nur zwei Zügen zu erreichen. Daneben gibt es Felder, von denen aus die Chance, eines dieser vier zu erreichen, verhältnismäßig groß ist. 3:2<sup>85</sup> steht sie dafür beim Feld der Jungvermählten ebenso wie bei dem der *geiko*, der Kleinkünstlerin und Unterhalterin: auf diesen beiden „Lebenswegen“ kann man in nur drei Zügen das Spiel gewinnen. Beinahe fast so gut stehen die Chancen bei den ebenfalls direkt vom Start zu erreichenden Feldern der Mätresse (*kakoi*) und der hochrangigen Prostituierten (*keisei*).<sup>86</sup> Deutlich von allen diesen, was die weiteren Aussichten betrifft, fällt als erstes Feld nach dem Start nur das der *otenba* ab, der zwar allseits beliebten, aber somit vor allzu großer Unabhängigkeit gewarnten selbstbewussten, unternehmenden Tochter einer Mittelschichtsfamilie, die noch keinen Mann gefunden hat oder schlicht noch nicht ans Heiraten denkt, aus der auf dem *sugoroku* zwar auch eine *keisei*, *kakoi* oder *geiko*, ansonsten aber eine Bedienstete wie die *osan* oder die *nakabataraki* werden kann, was sie vom Ziel weiter entfernt. Ehe und/oder Sex-Appeal bringen die Frau so am raschesten weiter, und dass der „Weg“ der *omekake*, der Nebenfrau in hochgestelltem Haus, jener ist, der am direktesten ins Ziel führt, offenbart deutlich den auf sozialen Aufstieg gerichteten Charakter dieses *sugoroku* ebenso wie seinen männlichen Blick. Vom Standpunkt eines Mädchens aus dem Bürgertum, das zweifellos nicht so ohne weiteres darauf hoffen konnte, in eine Familie des Kriegeradels einzuheiraten, wiewohl das nicht ganz ausgeschlossen war, bedeutete dies den größtmöglichen, gerade noch denkbaren sozialen Aufstieg. Gleichzeitig steht die bevorzug-

---

<sup>85</sup> Auf diesem *sugoroku* bestehen auf jedem Feld bei je fünf von sechs möglichen gewürfelten Augenzahlen Zugmöglichkeiten, bei je einer ist auszusetzen. Am Feld der Braut sind mit Hauptfrau, Nebenfrau und Schwiegermutter drei dieser fünf Zugmöglichkeiten in der genannten Weise günstig, bei der *geiko* mit Haupt- und 2mal Nebenfrau.

<sup>86</sup> Diese verweisen auf die der Hauptfrau, der Nebenfrau und der Braut, sowie gegenseitig aufeinander.



te Position, die der *omekake* zugewiesen wird, damit in Zusammenhang, dass diese für die Männer wohl der Inbegriff der von gesellschaftlichen Verpflichtungen mehr oder weniger befreiten freizügigen Liebe war – ganz im Gegensatz zur Hauptfrau, die der normative Diskurs auf das Gebiet der sozialen Verpflichtungen verweist, die sie, ungeachtet dessen, ob sie nun von ihrem Ehemann geliebt wird oder nicht, zu erfüllen hat, und sei es, wenn sie keine eigenen Kinder hat, die der Nebenfrau so innig zu lieben als wären es die eigenen. Während in der „Jungvermählten“ unschwer der erste „Karriereschritt“ in einem grundsätzlich auf Verhehlung disponierten weiblichen Lebenslauf zu orten ist, muss die Tatsache, dass der „Weg“ der *geiko* auf diesem *sugoroku* ebenso positiv dargestellt ist, den Bemühungen des Edo-zeitlichen Bürgertums zugeschrieben werden, mit der künstlerischen Ausbildung der Mädchen dem Lebensstil der Adligen nachzueifern und damit seinen sozialen Aufstieg zu dokumentieren. Viele andere Quellen erzählen ebenso davon, wie die Bürger in den Städten, aber auch die gut situierten Großbauern, in die künstlerische Ausbildung ihrer Töchter investierten, um sie zunächst als Zofe in einem adeligen Haushalt unterzubringen, wo sie ihre Manieren und Kunstfertigkeiten noch verfeinern sollten, um in der Folge einem möglichst gut situierten Bräutigam eine möglichst distinguierte Ehefrau abzugeben. Dabei war es für die Eltern allem Anschein nach auch kein Hinderungsgrund, dass ein solcher Dienst bedeuten konnte, dass der Hausherr das junge Mädchen in die Dinge der Liebe einführen würde (Ujii 1994:161–188, bes. 180–181).

Das *sugoroku* jedenfalls räumt dem jungen Mädchen am Beginn seines Lebenswegs die besten Chancen ein, „Karriere“ zu machen als Frau eines wohlhabenden Bürgers oder Adligen, trübt diese in der Jugend so glänzenden Aussichten aber im Laufe des weiteren Lebenswegs durch verschiedene Möglichkeiten des Werdens. So wie viele andere *sugoroku*<sup>87</sup> kennt es mit dem Feld der blinden Bettelsängerin (*goze*) einen negativen Gegenpol zum Ziel: ist ein/e Mitspieler/in mit seiner/ihrer Spielfigur dort angekommen, so kann er/sie nicht mehr weg, sondern muss etwas zahlen, um neu zu „starten“.<sup>88</sup> Direkt zu diesem nega-

---

<sup>87</sup> Vielleicht in der Tradition der buddhistisch ausgerichteten, auf denen als negativer Gegenpol zum zu erreichenden Nirvana ein Feld die Hölle bezeichnete, aus der es kein Entrinnen gab.

<sup>88</sup> Der Text lautet: „Hier kommst du nicht mehr weg. Bezahle Geld für die ärztliche Behandlung [gegen die Blindheit] und kehre zum Start zurück.“ Dieses „ungünstigste“ Spielfeld liegt etwa in der Mitte des Spielplans; infolgedessen folgt die Anordnung der restlichen Felder auch keinem hierarchischen Aufbau, im Gegensatz zu

tiven Gegenpol gelangt man von den Feldern des Straßenmädchens, der *ojare*, der Hebamme, der Stärkeverkäuferin und der herrschsüchtigen Ehefrau, alles Felder, die erst nach längerem glücklosen Würfeln und damit implizit einem längerem Lebensweg erreicht werden. Während es beim Straßenmädchen und der *ojare* als am untersten und vor allem deregulierten, illegalen Ende der Prostitution stehend leicht verständlich ist, warum sie dem letzten sozialen Abstieg zur mittellosen Bettlerin nahe stehen, ist dieser Zusammenhang für die anderen Felder nicht so direkt gegeben. Bei der *yamanokami*, der herrschsüchtigen langjährigen Ehefrau, korreliert die Gefahr, aus dem Spiel auszuschneiden, nur bedingt mit dem tatsächlichen Risiko einer Frau aus den mittleren bis unteren städtischen Schichten – nur für diese wurde der Ausdruck verwendet –, trotz Ehe völlig zu verarmen. Vielmehr versteckt sich dahinter eine implizite Warnung an die das Spiel spielenden Mädchen, auf keinen Fall so zu werden. Das *sugoroku* misst so dem materiellen Wohlstand viel Wert bei, operiert aber gleichzeitig mit der Beliebtheit oder Unbeliebtheit gewisser Frauentypen in einem männlich dominierten Diskurs. Denn so sehr der normative Diskurs von der Ehefrau Gehorsam und Unterwürfigkeit dem Ehemann gegenüber verlangte, so sehr kurstierte die Angst, dies könnte nicht immer den Tatsachen entsprechen; die häufige, missliebige Darstellung der *yamanokami* und ihres lächerlichen Pantoffelhelden von einem Ehemann diente so als abschreckendes Beispiel, das half, das Ideal der unterwürfigen Ehefrau zu verfestigen.<sup>89</sup>

Grundsätzlich weisen auch jene Felder, die direkt ins *raku inkyo* führen können, nicht nur günstige Zielpunkte auf. Dies diente einerseits dazu, das Spiel bis zum Schluss offen und spannend zu halten, suggeriert gleichzeitig aber auch die Vorstellung großer sozialer Unsicherheit, in der das einmal Erreichte kaum je gesichert ist und jedem sowohl sozialer Aufstieg als auch Abstieg beschieden sein kann, wie sie Iwaki (1994) für viele *shusse sugoroku* nachgewiesen hat. So mögen die Hauptfrau aus gutem Haus und die Schwiegermutter zwar auf direktem Weg ins *raku inkyo* gelangen, doch stehen die Chancen 2:3, von dort

---

vielen anderen *sugoroku*, die jene Felder, die zum Ziel führen, auch diesem am nächsten anordnen.

<sup>89</sup> Kyōsai illustrierte in seinen „Hundert japanischen Sprichwörtern“ den Fall eines solchen Ehemanns, den sich seine Ehefrau „unter den Hintern gebreitet hat“, wie es das japanische Sprichwort besagte (*shiri no shita ni shiita otoko*), wortwörtlich: sein „Pantoffelheld“ dient auf allen Vieren seiner Frau, die genüsslich auf ihm ihr Pfeifchen raucht, als Sitzgelegenheit (Kitamura 1991:52–53).

Farbtafel 17



Taf. 17



Taf. 18



aus auf ein Feld ziehen zu müssen, das zum negativen Endpunkt führen kann: beiden droht das Spiel, zum billigen Straßenmädchen abzusinken, der Hauptfrau Stärkeverkäuferin und der Schwiegermutter Hebamme werden zu müssen. Verhältnismäßig „sicher“ und damit wieder „privilegiert“ erscheint hier nur die Position der Nebenfrau. Die Felder aber, die direkt zum negativen Endpunkt des Spiels führen können, verweisen immer wieder aufeinander und bilden so eine Art Teufelskreis, in dem die Wahrscheinlichkeit, von einem solchen Feld auf ein ebensolches zu gelangen, 1:2 ist.<sup>90</sup> Einzigartig ist in diesem Zusammenhang das Feld der Stärkeverkäuferin: hier überwiegen ungünstige Ziele einschließlich des negativen Gegenpols der *goze*, gleichzeitig führt es zum Ziel des *raku inkyo*. Mit welchen Mitteln auch immer, so legt das *sugoroku* nahe, konnte es solchen einem selbständigen Kleinhandel nachgehenden Frauen fortgeschritteneren Alters gelingen, einen mühevollen Lebensabend zu haben, gleichzeitig droht ihnen völlige Verarmung. Eine ähnliche Konstellation weist ein einziges anderes Feld auf, das der Schwiegermutter, wohl wie bei der *yamanokami* Ausdruck der geringen Sympathie, die man dieser Figur entgegenbrachte.<sup>91</sup>

Waren unter den Feldern, die zum negativen Endpunkt des Spiels führen, mit Hebamme, Stärkeverkäuferin und *yamanokami* bereits die Hälfte ältere Frauen, so sind auch unter jenen, die zu mindestens zwei anderen Feldern verweisen, die dorthin führen, mit *mizu chaya*, *yarite*, *hariisha*, *yamanokami*, Schwiegermutter und Stärkeverkäuferin relativ viele Frauen fortgeschritteneren Alters per Definition oder als solche dargestellt. In äußerster Ambivalenz der älteren Frau gegenüber stellt das Spiel so das weibliche Alter in Gestalt der Mutter im wohlhabenden Ausgedinge als Höhepunkt eines gelungenen Frauenlebens einerseits dar, brandmarkt aber gleichzeitig ältere Frauen, Schwiegermütter und solche in diversen liminalen Erwerbstätigkeiten, als besonders unbeliebt, von Verarmung bedroht oder beides.

Ein diesbezüglich noch konkreteres Bild vermittelt das etwas ältere, aus den Jahren 1843 bis 1847 stammende *Shinpan musume teikin shusse sugoroku* („Allerneuestes *sugoroku* zur Erbauung der Töchter, wie man in der Welt etwas wird“) von Eisen (I-9) (S. 392, Taf. 18): es lie-

---

<sup>90</sup> Neun der 20 Zugmöglichkeiten, die abgesehen von dem Feld der *goze* von diesen aus bestehen, gehören wieder zur selben Gruppe.

<sup>91</sup> Dieses Feld führt zwar nicht direkt zu dem der blinden Bettelsängerin, aber außer dem *raku inkyo* vorwiegend zu den „ungünstigen“ Feldern des Straßenmädchens, der Hebamme und der *mizuchaya*.

fert für die angegebenen Zugmöglichkeiten kurze Texte mit, die „erklären“, wie es kommt, dass eine Frau aus dem einen Stand in den anderen wechselt. Auch bei diesem *sugoroku* ist das Ziel die alte Frau im Ausgedinge (*manpuku chōja gokuraku inkyo*). Neben diesem Ziel und dem Start, auf dem eine Darstellung einer *odoriko musume* zu finden ist, eines jungen Mädchens, das sich mit ihrer Tanzkunst Geld verdient, besteht auch dieses *sugoroku* aus 26 Feldern; trotz einiger Unterschiede in Spielaufbau und -ablauf, erreicht es auf 21 Feldern völlige Übereinstimmung mit Toyokunis *sugoroku* und ergibt insgesamt, was das Repertoire der Figuren und ihre Situation im Spielverlauf betrifft, im wesentlichen dasselbe Bild.<sup>92</sup> Das Ziel erreicht werden kann hier von den Feldern der Konkubine (*omeshitsukai*), der *ochūrō*, der *goshinzō*, der *shūtome* und der *noriuri*, also mit Ausnahme der *ochūrō* denselben wie auf Toyokunis *sugoroku*, und wieder nur das der Konkubine kann direkt vom Start aus erreicht werden. So vermittelt auch dieses *sugoroku*, sein Glück könne das junge Mädchen besonders dank seiner weiblichen Reize machen, denn entweder fiel es als Tanzkünstlerin am Start oder als jungfräuliches Mädchen „einem gut situierten Mann ins Auge“, wie der Text sagt. Wieder ist es daneben das Feld der jungen, wohlgezogenen Braut aus gutem Haus, das besonders erstrebenswert erscheint, kann man doch von hier aus gleich zwei Felder erreichen, die direkt zum Ziel führen, und das Spiel in drei Zügen gewinnen. Wieder suggeriert der Spielverlauf, dass die Jugend die Phase im Leben der Frau ist, in der sie die besten „Chancen“ hat, die sich erst mit ihrem weiteren Lebensweg

---

<sup>92</sup> Im einzelnen Kindermädchen, Konkubine, unternehmungslustige unverheiratete junge Frau, Teehausmädchen, *nakabataraki*, Hebamme, Jungvermählte, Bordelleiterin, Stärkeverkäuferin, blinde Bettelsängerin, Schwiegermutter, *osue*, Amme, *yamanokami*, Akupunkteuse, Schreiblehrerin, *meshimori onna* (ähnlich wie die *ojare* eine Prostituierte, die bei Herbergen arbeitete), Näherin, Köchin, *osobatsukai* (entspricht der *otsubone*), *goshinzō* und *ochūrō*. Die wesentliche Abweichung betrifft die Gruppe der offiziellen Prostituierten, die hier ausgespart ist; statt dessen finden sich zusätzlich die Ehefrau aus mittelständisch bürgerlichem Haus (*nyōbō*), das unerfahrene, jungfräuliche Mädchen (*kimusume*) und die *omeshitsukai* (eine Konkubine wie die *omekake*, nur in noch besser situierten Häusern); daneben führt es in Gestalt der *hattchi*, der Bettelnonne, einen zweiten negativen Gegenpol ein; die fehlende *geiko* findet sich in Gestalt der *odoriko musume* ins Startfeld verlegt wieder. Eisens *sugoroku* sieht für die meisten Felder nur bei drei gewürfelten Augenzahlen Zugmöglichkeiten vor und neigt daher weniger zu einer Bündelung, da es wie alle *sugoroku* mit dem Kunstgriff operiert, auf jedem Feld zumindest eine Zugmöglichkeit zuzulassen, die die Spielfigur dem Negativpol näher bringt, was bei nur drei Zugmöglichkeiten pro Feld für den Spielablauf stark ins Gewicht fällt.

trüben.<sup>93</sup> Trotz einer gewissen Inflation der Felder, von denen aus die Gefahr besteht, zu einem der negativen Gegenpole des Spiels zu gelangen,<sup>94</sup> auf diesem Blatt, ist wieder das der Stärkeverkäuferin einzigartig: als einziges kennt es nur die Alternative, von ihm aus das Spiel zu gewinnen oder auszuschneiden.<sup>95</sup> Und auf einen der negativen Gegenpole und ein weiteres Feld, das zu diesem führen kann, verweisen, dadurch wiederum als von Armut bedroht und missliebig charakterisiert, die Akupunkteuse (*hariisha*) und die Schwiegermutter (*shūtome*). Von dieser aus gelangt man schließlich, wieder genauso wie auf dem *sugoroku* des Toyokuni, entweder direkt ins Ziel oder zum Negativpol oder zum Feld der Hebamme (*toriage*), das auch dorthin führen kann. Neben den Negativpolen gleich auf zwei weitere solcher Felder verweisen die der *ohari*, der *yamanokami*, der *yarite* und der *toriage*, ebenfalls ein ähnliches Repertoire an negativ bewerteten Frauenfiguren wie auf dem *sugoroku* des Toyokuni. Von diesen sind wieder die Hebamme, die *yarite*, die Stärkeverkäuferin und die Schwiegermutter von der Art ihrer Darstellung her eindeutig als alte Frauen charakterisiert, durch ihre Haltung, die einen krummen Rücken andeutet, die schütterten Haare und hohe Stirn und den, von der Darstellung mörderischer alter Frauen bereits sattsam bekannten Kunstgriff, sie mit geöffnetem Mund darzustellen, aus dem einzelne Zähne zwischen den Zahnlücken hervorschauen.

Inhaltlich etwas anders gelagert ist ein drittes bedeutendes Frauen-Karriere-*sugoroku*, das *Fujin ichidai shusse sugoroku* („Wie es die Frau in einem Leben zu etwas bringen kann“) von Yoshifuji (ca. 1847–1852) (I-119), in dessen Ziel sich nicht die alte Frau im *inkyō*, sondern die *on'okusama*, die Frau eines Fürsten, findet. Neben diesem Ziel und dem Start mit einem mit einer Papierbastelei beschäftigten kleinen Mädchen zeigen seine 35 Feldern von rechts nach links und von unten nach oben: Straßenmädchen, Bettlerin (*onna kojiki*), *bikunin* (eine Wandernonne, die häufig auch der Prostitution nachging), *onna tayū* (Gesangskünstle-

---

<sup>93</sup> Diese Idee wird hier noch durch den Text im Start verstärkt: „Das Kind wird geboren und solange es klein ist, erziehen es die Eltern, doch will man es mit etwas vergleichen, so kann alles Mögliche aus einem werden, wie ein weißer Faden, der, wenn man ihn färbt, allmählich alle möglichen Farben annimmt. Drum darf man es nicht auf die leichte Schulter nehmen, sondern sich vorsehen, was für einen Start man im Leben nimmt.“

<sup>94</sup> Zum Feld der *hattchi* führen 11, also nahezu die Hälfte der Felder.

<sup>95</sup> Zu möglichen Gründen, s.S. 446. Sowohl einer der beiden negativen Gegenpole als auch das Ziel kann auch von den Feldern der *omeshitsukai* und der *goshinzō* erreicht werden.

rin), alte Dienstmagd (*yatoi babā*), *banta no okamisan* (Frau des Wächters in den einzelnen Vierteln der großen Städte, die üblicherweise Waren inklusive warmen Essens feilbot), Straßensängerin (*kadozuke*), Köchin, Kammerzofe (*heyagata*), Hebamme, Abalonen-Taucherin (*awabitori*), *utaigonomi*<sup>96</sup> (wohl eine Geisha oder ähnliche Unterhaltungskünstlerin), Teehaus-Betreiberin (*mizu chaya*), *ōanē* (Frau aus dem Yakuza-Milieu), *kiraku na onna* („leichtfertige Frau“), *asobionna* (Prostituierte), *osue*, alte Vermittlerin (*sewayaki babā*), *kamuro* (noch in Ausbildung befindliche kleine Zofe einer hochrangigen Prostituierten), *ameuri babā* (alte Straßenverkäuferin von Süßigkeiten), Teehausmädchen, *osoba* (relativ hochrangige Kammerzofe, die häufig auch als Geliebte des Hausherrn fungierte), Teepflückerin (*chatsumi onna*), *okoshō* (junge Gesellschafterin), Seidenraupenzüchterin (*kaiko yashinai onna*), Witwe (*gokesama*), Weberin (*hataori*), Shamisen-Lehrerin (*samisen no shishō*), *goten jochū* (Zofe in einem Adelshaus), Koto-Lehrerin (*koto no shinan*), Schreiblehrerin (*tenarai shishō*), Tanzlehrerin (*odori no shishō*), Oberkammerzofe und Hauptfrau in gut situiertem Haus. Auch bei diesem Spiel gibt es einen negativen Gegenpol zum Ziel, das Feld der Bettlerin.

Insgesamt folgt es einem wesentlich hierarchischeren Aufbau, der die einzelnen Frauentypen in aufsteigender Reihenfolge ihrer sozialen Anerkennung und materiellen Sicherheit von unten nach oben anordnet. Entsprechend sind die zwei einzigen Felder, von denen aus das Ziel erreicht werden kann, die beiden in der obersten Reihe neben dem Ziel. Von den sieben Feldern, von denen aus diese beiden zu erreichen sind, befinden sich fünf in der Reihe gleich unter dem Ziel, die zwei weiteren, Witwe und Kammerzofe, in der Reihe unter dieser, und so weiter. Felder derselben Reihen bilden jeweils recht homogene Gruppen und verweisen zu hohen Prozentsätzen gegenseitig aufeinander. Nach einer Möglichkeit, wie auf Toyokunis oder Eisens *sugoroku* vom Start weg in zwei Zügen zum Ziel zu gelangen, sucht man hier vergebens, ja es gibt noch nicht einmal „Wege“, in drei oder vier Zügen zu gewinnen. Das Spiel ist so wesentlich stärker auf ein langsames Sich-Hoch-Arbeiten angelegt als die beiden anderen. Es ist verlockend, dies in Zusammenhang damit zu sehen, dass es kaum solche Frauen zeigt, die über Herkunftsfamilie oder Existenz eines Ehemanns definiert sind, sondern vorwiegend weibliche Erwerbstätigkeiten im außerfamiliären Bereich repräsentiert, und den Zusatz *ichidai* „in einem Leben, in einer Genera-

<sup>96</sup> Für diesen Ausdruck konnte ich sonst keinen Beleg finden.



tion“ im Titel wörtlich in dem Sinn zu verstehen, dass es hier darum geht, wie eine Frau ohne entsprechenden familiären Hintergrund aus eigener Kraft in ein hervorragendes Haus einheiraten oder allgemein es zu etwas bringen kann. Im Einklang damit ist der negative Gegenpol,<sup>97</sup> das Feld der Bettlerin, dafür umso rascher zu erreichen: über das Feld der *tsujigimi* ist dies in nur zwei Zügen möglich. Wegen ihrer verhältnismäßigen Nähe zu diesem negativen Gegenpol fallen als die negativst besetzten Positionen neben den niederen, illegalen Prostituierten mit *yatoi babā*, *ameuri babā*, *sewayaki babā* und *toriage babā* wiederum ältere Frauen in außerfamiliären Erwerbstätigkeiten auf, die als solche gekennzeichnet sind durch die Art ihrer Darstellung und die Bezeichnung *babā*.<sup>98</sup>

Der gesellschaftliche Diskurs in der realen Welt, den die *sugoroku* replizieren, tritt zutage auch an ihren „Texten“, die bestehende Topoi in wiedererkennbarer Kurzfassung aufbereiten. Mit dem schlichten Hinweis bei der Figur der Jungvermählten, „früher oder später auch sie eine Schwiegermutter“, rief beispielsweise Eisens *sugoroku* augenzwinkernd Assoziationen zu Shikitei Sanbas beliebtem *Hayagawari mune no karakuri* wach (s.S. 39) und seiner unglaublichen, aber dennoch über die Jahre zwangsläufigen Verwandlung der netten Braut in die boshafte Schwiegermutter. Ohne dies unbedingt zu beabsichtigen, belegen die beiden ersten *sugoroku* so aber auch, dass der wesentliche Unterschied in der Wahrnehmung der Zeitgenossen zwischen der so angesehenen Position der alten Frau im mußevollen Ausgedinge, die es sich dank des materiellen Überflusses, dessen sie sich erfreut, erlauben kann, sich von den Belangen der Haushaltsführung völlig zurückzuziehen, und der so negativ bewerteten der Schwiegermutter wesentlich in deren unter-

---

<sup>97</sup> Dieser bedeutet hier kein endgültiges Ausscheiden aus dem Spiel. Zwar muss man so lange aussetzen, bis man eine Eins würfelt, darf aber dann vom Feld der *bikunin* einen Neustart wagen.

<sup>98</sup> Neben dem Feld der *tsujigimi* zum negativen Pol des Spiels führen *yatoi babā*, *onna tayū*, *ameuri babā* und *sewayaki babā*. Wieder entsteht bei diesen Felder ein Teufelskreis: von den insgesamt neun möglichen Feldern, auf die man von ihnen aus gelangen kann, gehören vier zur selben Gruppe, die anderen sind die der *toriage babā* (zweimal), *kaiko no onna*, *chatsumi onna* und *bikunin*. Während *chatsumi onna* und *kaiko yashinai* aber jeweils zu Feldern näher dem Ziel führen, führen *bikunin* und *toriage babā* ausschließlich wieder zu einem der Felder, die zum Negativpol führen. Gemeinsam mit denen, die direkt zum diesem führen, bilden sie eine Gruppe, in der der genannte Teufelskreis noch deutlicher ist: von den insgesamt 19 Zugmöglichkeiten auf diesen Feldern entfallen 17 auf Felder derselben Gruppe.

schiedlichen Wohlstand begründet ist. Eisens *sugoroku* operiert zwar mit charakteristischen Zuschreibungen negativer Charaktereigenschaften, wenn es auf dem Feld der Schwiegermutter vermerkt: „wenn sie gutherzig ist, ins mußevolle Ausgedinge“. Doch bedürftig ist die „böse“ Schwiegermutter allemal, auch wenn die Androhung des letzten sozialen Abstiegs auf diesem *sugoroku* – „Hat sie erst Schwiegertochter und Sohn hinausgeekelt, Bettelnonne!“ – wohl weniger realistisch als schadenfroh-abschreckend gemeint ist.

Zur Feststellung, dass die Schwiegermutter im allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs ein äußerst negatives Image hatte, hätte es natürlich nicht der Analyse der *sugoroku* bedurft. Doch eröffnen diese den Blick darauf, dass nicht nur sie, sondern eine ganze Reihe anderer Figuren älterer Frauen nicht nur ein ebenso negatives Image hatten, sondern im allgemeinen Bewusstsein auch ebenso präsent waren und sich vorwiegend aus solchen in außerhäuslichen Erwerbstätigkeiten rekrutierten. An ihnen wird derselbe charakteristische Komplex aus materieller Bedürftigkeit, Zuschreibung negativer Charaktereigenschaften und bedrohlicher Wahrnehmung noch deutlicher. Wie wird eine Frau etwa nach Eisens *sugoroku* Hebamme und was wird aus ihr? Der „Weg“ zur Hebamme ist einerseits gekennzeichnet dadurch, dass die Frau darin gescheitert ist, eine dauerhafte eheliche Beziehung einzugehen, die auch ihren Lebensunterhalt sichern würde. Ist eine Frau etwa Magd geworden und hat „Pech und ihre Ehe wird geschieden“, so mag sie ebenso wie Kindermädchen oder Küchenhilfe, die „irgendwann ledige Mutter“ wurden, Amme werden, die dann, „erfahren durch viele Geburten“, Hebamme wird. Auch die nörgelnde Ehefrau verdient sich, „wenn sie, obwohl verheiratet, für ihr Auslangen arbeiten muss“, ein Zubrot als Hebamme. Andere Wege zum Metier der Hebamme führen über die ihr zugeschriebene Unbarmherzigkeit: Hebamme wird eine Schwiegermutter, die besonders „unbarmherzig und mitleidlos“ ist. Die Hebamme selbst mag sich, sofern sie eine Familie hat, die sie erhalten kann, dort als „ewig nörgelnde Schwiegermutter“ unbeliebt machen, ist sie „besonders geldgierig, [wird sie] Akupunkteuse“, oder aber sie muss allein für ihren Lebensunterhalt aufkommen, dann bleibt ihr, „wird sie zu alt“, nur noch das Betteln als *hattchi*. Auch die „Wege“ zum Metier der *yarite* sind gekennzeichnet durch das Fehlen ehelicher Beziehungen, materielle Unsicherheit und Boshaftigkeit. Einerseits sind es die der Prostitution nahe stehenden Gewerbe, wie das der *meshimori onna* und des Teehausmädchens, die Frauen zur *yarite* prädestinieren, wenn „sie älter werden“, oder das der Konkubine, wenn sie die Zuneigung ihres sie

aushaltenden Freiers verliert und zurück „ins Freudenviertel wechselt“. Die wie erwähnt häufig der Geheimprostitution verdächtige Näherin wird *yarite*, „hat sie einen übelwollenden Charakter“, ebenso wie die unsympathische nörgelnde Ehefrau, „wenn sie leicht in wahnsinnige Wut gerät, ideal als *yarite*“ ist. Als solche verdient sie nicht viel, denn nur wenn es ihr gelingt, „den Bordellchef unter dem Pantoffel zu haben“, mag sie eine Zeitlang als (dessen) nörgelnde Ehefrau ihr Auskommen haben; doch „läuft es ihr nicht gut beim Ratensparen, geht sie als Bettelnonne umher“, oder „hat sie keine Mädchen mehr [, die für sie arbeiten]“, bleibt ihr nichts anderes übrig als „Kauft Kleie, gute Kleie!“ rufend ihren Lebensunterhalt mit Hausieren zu verdienen. Sonst ist es zum Teil einfach „Pech“, aufgrund dessen eine Frau, obwohl einst Oberste Kammerzofe, im Alter Kleie feilbieten muss. Aber wesentlich bringt sie auch ihr schlechter Charakter dorthin, so die ohnehin schon nicht allzu gut beleumundete Akupunkteuse, „die von jung an liederlich ist.“

Diesen Katalog von durch materielle Unsicherheit bedrohter und gleichzeitig bedrohlicher Figuren älterer Frauen in wechselhaften und quasi austauschbaren außerhäuslichen Erwerbstätigkeiten, wie ihn die *sugoroku* aufstellen, bestätigt Baba Bunkōs (–1758) 1757 unter dem Titel *Tōsei buya zokudan* („Neuester Tratsch aus Edo und Umgebung“) erschienene Sammlung von Anekdoten über auffällige Figuren seiner Zeit, darunter auch an die 40% weibliche Persönlichkeiten. Unter ihnen finden sich eine alte Magd, die es, durch Erpressung zu einer kleinen Summe Geld gekommen, bis zur gefürchteten Bordellbesitzerin und Theaterbetreiberin brachte (s.S. 454), eine Hebamme, die dieses Metier als Frau eines erfolglosen Stellenvermittlers um des Zusatzeinkommens willen betrieb und im hohen Alter verarmt junge Mädchen als Mägde vermittelte (s.S. 457), und die Witwe eines einfachen Fußsoldaten, die sich, nachdem ihr Sohn unehrenhaft aus dem Dienst entlassen wurde, zur allseits gefürchteten Geldverleiherin mauserte (s.S. 465). Ihre Auffälligkeit (und Bedrohlichkeit) war dabei, wie in der Folge im einzelnen aufgezeigt werden soll, wesentlich darin begründet, dass viele der verhältnismäßig zur Gesamtbevölkerung an Zahl zunehmenden alten Frauen sich, zuweilen bewusst und zuweilen unbewusst, zuweilen willentlich und zuweilen unverschuldet, in Situationen wiederfanden, die den wenigen für sie vorgesehenen Rollenbildern nicht entsprachen oder sogar zuwiderliefen und die alten Frauen zu einem öffentlichen Ärgernis werden ließen.

### 5.3.2.4 Die alte Mutter im Zwiespalt: Objekt der kindlichen Pietät und Subjekt weiblicher Unterordnung

Der wesentlichste normative Diskurs zum Alter, der vom Gehorsam und der Aufopferung sprach, die Kinder ihren Eltern schuldeten, räumte den Müttern einen vielleicht sogar größeren Platz ein, als man es von diesem Ideal mit seinen Wurzeln im Konfuzianismus und dessen allgemeiner Unterordnung der Frau erwarten würde. Wie bereits ihre chinesischen Vorbilder, die „24 Beispiele der kindlichen Pietät“, wiesen auch die japanischen Versionen des Themas seit dem Altertum alte Mütter als die wesentlichen Rezipienten der aufopfernden Hingabe ergebener Söhne aus. Von Kakkyo angefangen, der sich angesichts seiner Armut und der Unmöglichkeit, sowohl seinen kleinen Sohn als auch seine alte Mutter durchzubringen, gegen die verständlichen Einwände seiner Frau entschloss, den Sohn bei lebendigem Leib zu begraben, wobei er gottlob einen Goldschatz fand, der ihn aller weiteren Sorgen enthob, über Mōsō, der dank göttlicher Fügung mitten im Winter das Unmögliche möglich machte und tief unter dem Schnee Bambussprossen fand, nach denen es seine alte Mutter gelüstete, Teiran, der eine Holzstatue seiner verstorbenen Mutter anfertigte, um ihr über den Tod hinaus die nötige Zuwendung zuteil werden zu lassen, Yōi, der in den Bergen einem Tiger begegnete, der ihn verschonte, weil er nicht um seiner selbst willen flehte, am Leben gelassen zu werden, sondern um seine alte Mutter nicht der notwendigen Unterstützung zu berauben, bis hin zu Kan no Hakuyu, der unter den Schlägen, die ihm seine Mutter beibrachte, erst weinte, als er am Nachlassen ihrer Kraft merkte, dass das Alter sie allmählich zeichnete, galt die Aufopferung der Kinder oft den alten Müttern und ihren Bedürfnissen, während Väter häufiger als Gegenstand der Verehrung über den Tod hinaus dargestellt wurden.<sup>99</sup>

Vollversionen der „24 Beispiele der kindlichen Pietät“, die noch mehr Geschichten um die aufopfernde Versorgung der alten Mutter enthielten, wie die der Tō Bunin, die ihre zahnlose alte Mutter, die sich sonst nicht hätte ernähren können, stillte, oder die vom Beamten, der sich höchstpersönlich darum kümmerte, allmorgendlich den Nachtopf seiner alten Mutter zu entleeren, wurden in der Edo-Zeit mit ihrer besonderen Betonung des Ideals der kindlichen Pietät in Form von Büchern bis hin zu Holzschnittserien wieder und wieder verlegt. Die of-

---

<sup>99</sup> Vgl. etwa Buch 9 des *Konjaku monogatari*, das zur Gänze verschiedenen Aspekten der „kindlichen Pietät“ gewidmet war; s.a. Formanek (1994:248–257).

fizielle Sammlung des *Kōgiroku*, die „wahre“ Fälle besonderer kindlicher Pietät aufzeichnete (Sugano 1999), belegt anhand zahlreicher Beispiele, dass die Regierenden kindliche Pietät sowohl im Sinn von Versorgung als auch ungeteilter Aufmerksamkeit für deren Bedürfnisse und Wünsche mit Sicherheit an der Mutter genauso wie am Vater geübt wissen wollten.

In völligem Widerspruch dazu stand die ebenso von öffentlicher Seite propagierte Unterordnung der Frau unter einen Mann ein Leben lang. Der Begriff der *onna no sanjū*, der „drei Unterwürfigkeiten der Frau“, war als integraler Bestandteil des Konfuzianismus zwar seit dem Altertum in Japan bekannt, doch erst in der Edo-Zeit mit ihrer Flut an moralisierenden Schriften im allgemeinen und an Frauen- und Mädchenlehr- und -erziehungsbüchern im besonderen war er Allgemeingut geworden, mit dem Frauen aus allen Schichten der Bevölkerung groß wurden, sofern sie ein Mindestmaß an Bildung genossen, was für viele zutraf. Kaibara Ekiken etwa walzte den allgemeinen Lehrsatz im Abschnitt *Joshi kyōhō* („Wie Mädchen zu erziehen sind“) seines *Wazoku dōshikun* (1710) breit aus:

Die Bestimmung der Frau ist es, nachgiebig zu sein und anderen zu gehorchen. Unter keinen Umständen darf sie ihre Bestimmung in eigenen Wünschen sehen. Darum gelten für sie die „drei Unterwürfigkeiten“, die den Mädchen unbedingt beigebracht werden müssen. Solange die Frau im Haus ihres Vaters ist, muss sie dem Vater gehorchen, wenn sie dann in das Haus des Ehemannes geht, muss sie dem Ehemann gehorchen, und wenn der Ehemann stirbt, muss sie dem Sohn gehorchen... In allen drei Lebenslagen muss sie gehorchen. Von klein auf und bis sie stirbt, darf sie nicht nach eigenem Gutdünken handeln (zitiert nach Oguri 1975:60).

Man kann nur darüber spekulieren, welche praktischen Auswirkungen dieser denkbar große Widerspruch im normativen Diskurs zwischen dem Gehorsam, den er vom Sohn gegenüber der Mutter, und dem, den er umgekehrt von der verwitweten Mutter gegenüber dem Sohn forderte, auf beider Gefühle und Umgang miteinander gehabt haben mögen. Vorausgesetzt werden kann, dass beide von den widersprüchlichen Anforderungen wussten, die damit an sie gestellt waren, auch wenn sie sie nicht unbedingt völlig verinnerlicht hatten. Der normative Diskurs selbst sucht den Widerspruch im Sinne der Liebe der Mutter zu ihrem Sohn zu lösen, die so groß ist, dass sie ohnehin alles nur zu seinem Besten tut, ihm alles verzeiht, und es ihr zumal im Alter und pflegebedürftig, ein leichtes ist, sich ihm zu unterwerfen, der zudem ja für sie sorgt, oder suggeriert durch Verschweigen des Problems, dass die Mutter

ohnehin keine Wünsche haben könnte, die denen des Sohnes zuwiderlaufen könnten (Miyashita 1990:30–31).

Zumindest der Papierform nach lebten die meisten älteren Mütter als Abhängige im Haushalt ihres Sohnes. In den Bevölkerungsregistern des Dorfes Nishi-Hokkeno beispielsweise (Sakurai 1997) scheint im 19. Jahrhundert eine große Mehrheit der über 60jährigen Frauen als verwitwete Mutter oder Adoptivmutter im Haushalt des Sohnes auf, der von ihrem verstorbenen Ehemann bereits vor oder nach dessen Tod das Amt des Haushaltsvorstands übernommen hat. *Goke*-Haushalte mit einer Witwe als Vorstand nehmen im Laufe der Zeit an Zahl weiter ab; die wenigen Witwen, die sich als Haushaltsvorstände etablierten, begaben sich ins Ausgedinge, noch bevor dieses sich allgemeiner durchsetzte, und übergaben danach zu einem früheren Zeitpunkt als die Männer.<sup>100</sup>

Wie war die Stellung der alten Mutter im Ausgedinge im Haushalt ihres Sohnes? Das frühe Beispiel eines Großhändlers aus Karuizawa in Shinshū, der 1660 testamentarisch seinem Sohn das Erbe übergab, aber stipulierte, im Falle, dass sich seine Kinder und Enkel der Mutter [also seiner Ehefrau] gegenüber schlecht benahmen, solle sie dieses Schreiben den Behörden vorlegen und den Besitz zurückverlangen (Mori 1994:140–153, bes. 150–151), mag man als Echo des mittelalterlichen Instituts des *kuigaeshi* sehen, oder, wie Sakurai (1997:37), als Reaktion auf die Gefahr einer potentiellen Schlechterstellung der alten Mutter nach dem Tod des Vaters. Wie dem auch sei, ihre Stellung, materielle Sicherung und die Art ihres Zusammenlebens mit der Nachfolgergeneration war zwar insgesamt sehr unterschiedlich, lag aber im wesentlichen nicht mehr, wie noch im Mittelalter, in ihrem Ermessen, sondern hing wesentlich von den testamentarischen Verfügungen ihres Ehemannes ab, sie selbst konnte darauf höchstens auf einer informellen Ebene Einfluss nehmen. 1705 legte ein Bauer aus Shinshū in seinem Testament fest, dass seiner Ehefrau ein Ausgedingeteil zustand, das sowohl Felder als auch ein Haus umfasste (Mori 1994:153–161), doch ob sie dieses unabhängig bewohnte, bleibt unklar.

---

<sup>100</sup> Von den fünf Fällen eines *inkyō* vor dem Beginn des 19. Jahrhunderts in diesem Dorf betrafen vier Mütter, die einem erwachsenen Sohn offenbar übergaben, sobald er alt genug dafür war, und unabhängig davon, wie alt sie selbst waren: 1705 übergaben eine 46- und eine 49jährige Mutter ihrem 22- respektive 23jährigen Sohn, 1715 und 1791 je eine 60jährige einem 19- respektive 24jährigen. Von den übergebenden Männern im 19. Jahrhundert war kein einziger unter 60, die übergebenden Frauen hingegen waren 53, 58 respektive 59 (Sakurai 1997:30, Tab. 2).

Der in Form von erhaltenen Tagebüchern gut dokumentierte Fall der Familie Asada, die im Dorf Nishi-Hokkeno über Generationen hinweg den Dorfvorsteher stellte, zeigt, dass die verwitwete Mutter zwar weiterhin als Bindeglied zwischen den Generationen fungierte, ihr Austrag aber wesentlich weniger unabhängig war als der des Altbauern. Der zweite Haushaltsvorstand dieser Familie, der mit 65 das Amt des Dorfvorstehers seinem ältesten Sohn übertragen hatte, verwaltete danach viele Jahre und bis zu seinem Tod die 19 *koku* Land, die er sich von den insgesamt 60 *koku* Familienbesitz als Austragteil behalten hatte, selbst und bewohnte gemeinsam mit seiner 13 Jahre jüngeren Ehefrau und einem recht jungen Sohn sowie 10 Knechten und Mägden ein getrenntes Ausgedinge-Haus. Bei seinem Tod erbte dieser jüngste Sohn, der zum Adoptivsohn des dritten Asada geworden war, den Austragteil; als er danach spurlos verschwand, fiel dieser an seine Mutter, die jedoch das Ausgedinge-Haus verließ und im Haus des Sohnes lebte. Nach ihrem Tod wurde das *inkyō-bun* wieder Eigentum des dritten Asada, der sich seinerseits 1695 mit 69 ins Ausgedinge begab, den Ehemann seiner Nichte, die er adoptiert hatte, als vierten Asada einsetzte, aber mehr als die Hälfte der Familienländereien als Austragteil behielt und ins Ausgedinge-Haus zog. Dort lebte er, nach dem Tod seiner Frau, gemeinsam mit der Haushälterin Kisa und war bis zu seinem Tod als vom Haupthaus unabhängiger Händler tätig. Bei seinem Tod ging das *inkyō-bun* an dieses zurück, während Kisa, nun als seine offizielle Konkubine, laut testamentarischer Verfügung 3 *koku* Reis und 2 *koku* Getreide pro Jahr erhalten sollte. Der vierte Asada übergab ca. 55jährig den gesamten Besitz dem ältesten Sohn, forderte jedoch einige Jahre später rund 1/5 der Ländereien als Austragteil zurück und bewohnte fortan mit Frau und jüngster Tochter das Ausgedinge-Haus. In dem Testament, das er 1719 verfasste, stipulierte er, beide Eheleute seien über den Austragteil verfügungsberechtigt, im Fall des Todes des einen jeweils der überlebende. Aus diesem *inkyō-bun* entstand um die Tochter und deren Ehemann eine Zweigfamilie, die sich mit dem Haupthaus im Amt des Dorfvorstehers abwechselte (Sakurai 1997:35–38; Ogawa 1992).

Beispiele belegen, dass es in den vermögenderen Schichten durchaus alte Mütter gab, die dem Ideal des *hidari uchiwa* entsprachen, eines mit einem gewissen Maß an Autorität ausgestatteten, aber mußevollen und vor allem von den alltäglichen Belangen der Haushaltsführung entfernten Lebensabends. Für die Mütter wohlhabender Bauern und Kaufleute eröffnete sich mit der Übergabe der Hausfrauengewalt an die Schwiegertochter oft eine Zeit der Wallfahrten und anderer Reisen, für die sie

von den Söhnen das nötige „Taschengeld“ bekamen.<sup>101</sup> Das Beispiel der Familie Sekiguchi, reicher Bauern und Dorfvorsteher aus dem Dorf Namamugi in Musashino im Einzugsbereich der Hauptstadt Edo, zeigt, wie der materielle Wohlstand es der alten Mutter erlaubt, im „mußevollen Ausgedinge“ einen allerdings „außerhäuslichen“ Beitrag zum Familienleben zu leisten. Bei einem Einkommen dieser Familie von 20 bis 40 *koku* Reis aus im eigenen Namen bewirtschafteten Feldern, den zusätzlichen Einnahmen aus Verpachtung an über 30 Pächter sowie aus dem Geldverleihgeschäft, das mit Verwandten, den Bauern aus dem Dorf und den umliegenden Dörfern betrieben wird, fallen die 100 bis 300 *mon*, die die Mutter im Ausgedinge, *Orie*, regelmäßig als *kozukai*, als „Taschengeld“, von ihrem Sohn erhält, nicht allzu sehr ins Gewicht. Wesentlich mehr Geld erhält sie, wenn sie auf längere Reisen geht, zwischen 1806 – sie ist zu diesem Zeitpunkt 63 und seit 14 Jahren verwitwet – und 1817 99 *ryō*, 20 *bu*, 14 *shu* Gold, und 91 *kan* 7428 *mon*.<sup>102</sup> Viele ihrer Reisen führen sie in die nahe gelegene Hauptstadt: sie sucht dort die Privatschulen aus, die ihre Enkel ab neun besuchen werden, ebenso die adeligen Häuser, zu denen ihre drei Enkelinnen je im selben Alter in Dienst gegeben werden, begleitet die Kinder dorthin, kümmert sich um die Geschenke für die diversen Dienstgeber und ähnliches. Ob sie damit ihrer Familie einen Dienst erweist oder eigene Vorstellungen in die Tat umsetzt, ist nicht zu entscheiden, doch fest steht, dass sie genügend emotionale Unabhängigkeit besitzt, um auf ihr eigenes Vermögen zu achten: das Geld, das ihr von Unterhaltszahlungen und Reisespesen übrig bleibt, lässt sie sowohl im Geldverleihgeschäft als auch in

---

<sup>101</sup> Von den 133 von Frauen aller Schichten verfassten Reisetagebüchern der Edo-Zeit, die Shiba (1992) analysierte, stammten über die Hälfte von 40 bis 60jährigen; jüngere Frauen reisten meist „fremdbestimmt“, zum Dienstgeber oder um zu heiraten, die älteren waren als Pilgerinnen und Touristinnen vorwiegend „zu ihrem Vergnügen“ unterwegs. Die Mutter des wegen seiner literarischen Werke berühmten Großhändlers Suzuki Bokushi (1770–1842) verbrachte ihren Lebensabend zu einem Gutteil mit Reisen, die sie zum Chichibu-Schrein, zum Zenkōji in Nagano, zu dem sie 72jährig bereits zum siebenten Mal pilgerte, zu den Sehenswürdigkeiten von Enoshima und Kamakura und zu Theaterbesuchen nach Edo führten (Walthall 1991:66). Die Mutter des Bauern Fūzō aus dem Distrikt Tama in der Nähe von Edo unternahm 1843 gemeinsam mit vier anderen alten Frauen aus einem Nachbardorf eine 31tägige Wallfahrt nach Chichibu, zum Zenkōji und nach Nikkō (Osada 1984:32).

<sup>102</sup> 2 *bu* entsprechen dabei in etwa dem Jahresverdienst einer Magd des Sekiguchi-Haushalts, für 300 *mon* konnte man etwa 1,8 l hochwertigen Sake kaufen.



Form einer Einlage in der „Bank“ ihres Sohnes auf geschäftlicher Basis für sich arbeiten (Nagashima 1986).<sup>103</sup>

Diese emotionale Unabhängigkeit und der Spielraum, den sie den alten Müttern eröffnet, nicht nur auf das Wohl der Kinder, sondern entgegen dem normativen Diskurs auch und gerade auf ihr eigenes Wohlergehen zu schauen, passten, wenn sie auch gesellschaftlich zum Teil akzeptiert waren, nicht ins vorgegebene Rollenbild und hingen wesentlich von der jeweiligen persönlichen Durchsetzungsfähigkeit ab. Ories Schwiegertochter Oie erreichte, obwohl auch ihre Reisetätigkeit deutlich zunimmt, nachdem ihr Sohn geheiratet hat, keine vergleichbare finanzielle Unabhängigkeit. Dass ein ähnlich geschäftsmäßiger Umgang der alten Mutter im Ausgedinge mit ihrem Sohn auch in Ihara Saikakus Novellen prominent vertreten war, liegt eben auch daran, dass er in jenen Bereich des zwar Denkbaren, aber Außergewöhnlichen und Verwunderung Hervorrufenden gehört, dem seine Novellen allgemein gewidmet sind. Augenzwinkernd erzählt er in *Seken munesan'yō* wie ein Händler, der es verabsäumt hat, rechtzeitig eine Languste als Neujahrsdekoration zu besorgen, sich von seiner 92jährigen Mutter im Ausgedinge vor versammeltem Haus belehren lassen und ihr, die sich in „weiser“ Voraussicht zwei besorgt hat, eine zu einem Preis abkaufen muss, der ihr eine Gewinnspanne einräumt – denn „Geschäft ist Geschäft, auch zwischen Mutter und Sohn“, wie sie zu ihm sagt. Und wie beflügelt vom Entwurf dieses Mutterbildes, setzt Saikaku ihm in der darauf folgenden Novelle noch eins drauf, wenn es dort der geizigen alten Mutter eines ebenso geizigen Mannes sogar gelingt, von ihrem Sohn Zinsen für Geld zu kassieren, das man schlicht eine Zeitlang verlegt hatte (Ihara 1971f:209–215, Übs. Takatsuka und Stubbs 1977:33–41).<sup>104</sup> Was bei den alten Vätern in denselben Novellen so oft eine ge-

---

<sup>103</sup> Als sie 1814 erkrankt, hält ihr Sohn in seinem Tagebuch fest, sie habe 10 *ryō* an einen gewissen Shōhachi und drei *ryō* an einen gewissen Hikogorō verliehen, ruft dieselben zu sich und legt ihre Gesamtschuld inklusive Zinsen mit 25 *ryō* 1 *bu* fest. Orie überlebt die Krankheit, und 1823 legt sie, nun bei ihrem Sohn, 2 *ryō* an, sie vereinbaren einen Zinssatz, und als sie ein Jahr später das Geld wieder abhebt, bekommt sie 1 *koban* 2 *ryō* heraus. Etwas später im selben Jahr vermerkt der Sohn, seine Mutter habe jetzt ein Deposit von 10 *ryō* bei ihm.

<sup>104</sup> Auch der umgekehrte Fall, dass Söhne ihren Müttern für ihre Dienste etwas verrechnen, wurde geschildert: in *Seken munesan'yō* erzählt Saikaku von einem überaus geizigen Mann, der „ständig darauf bedacht war, aus allem und jedem Profit zu schlagen. Als seine verwitwete Mutter ihn bat, einen Kohlenkessel für sie zu besorgen, ging er sogar so weit, für diesen Dienst eine Kommission zu verlangen, um-

priesene Sparsamkeit ist, mit der sie versuchen, das Familienvermögen zu erhalten und möglichst zu mehren, wird auch in diesen „realistischen“ Novellen bei den alten Müttern im Ausgedinge gern zu Geiz umgedeutet. Dieser erscheint dabei umso größer, je kleiner der Besitz ist, den sie erhalten wollen, so das eine Geta, um dessen Verlust sich diese alte Mutter so lautstark grämt: mit ihrer Aussteuer hatte sie es in Haus gebracht, die Absätze waren wohl manchmal kaputt geworden, doch sonst hatten sie 53 Jahre lang gehalten, doch nun hatte den einen ein streunender Hund fort getragen, seufzt sie laut, bevor sie es ins Feuer wirft, um Brennholz zu sparen. Durchzusetzen vermag sie sich durch die Lautstärke und Hartnäckigkeit, mit der sie den Verlust des Geldes beklagt: Sie weint so laut darum und bezichtigt ihre Familie des Diebstahls, dass man es in der ganzen Nachbarschaft hören kann und „es den Angestellten und der ganzen Familie zutiefst peinlich war,“ und auch als das Geld wieder auftaucht, lässt sie sich nicht besänftigen, sondern „schlug mit der Faust auf die Bodenmatte ein und schrie“.

Die übersteigerte Schilderung der Geschäftsmäßigkeit und des Geizes der alten Mutter steht in demselben Zusammenhang mit Verwunderung über real Existentes, das es aber normativ gesehen gar nicht geben dürfte, wie die Frenesie der Darstellung der Autoritätsübung erboster Mütter. Erboste Väter, die drauf und dran sind, den ihrer Ansicht nach missratenen Sohn zu enterben, tauchen in Prosa wie auf Bühnen zu meist nur kurz auf, sie rauschen herein, machen ihrem Ärger in ein, zwei kurzen Sätzen Luft, verhängen das unwiderruflich klingende Verdikt der Enterbung, und ... sind wieder weg; oder die Söhne, wissend, was sie erwartet, machen sich bereits beim Nahen des Vaters aus dem Staub; manchmal trifft die väterliche Strafe sie auf noch unpersönlichere Art, wenn sie bei der Testamenteröffnung erfahren, dass sie nichts oder fast nichts erben werden. Auf ihre erwachsenen Kinder einschlagende Väter wird man auf den Edo-zeitlichen Bühnen selten antreffen. Ihr Zorn ist ein verhaltener, distanzierter, ihr Wille braucht keine Raselei, um sich kundzutun. Wild auf ihre erwachsenen Kinder einschlagende, schreiende alte Mütter sind hingegen Standardszenen von Puppenspiel wie Kabuki.<sup>105</sup> Erboste Väter entziehen unter Umständen die

---

sonst tat er es nicht... Eigennützig wie er war, war er doch, vielleicht als Strafe des Himmels, arm geblieben“ (Ihara 1971f:274, Übs. Takatsuka und Stubbs 1977:94).

<sup>105</sup> Ein anschauliches Beispiel für diesen Kontrast liefert *Sugawara denju tenarai kagami*. Während Kakuju im Zorn wild auf ihre Tochter einschlägt, wundern sich die Söhne des Shiratayū, dass ihr Vater über ihr unwürdiges Verhalten nicht ungehalten

Lebensgrundlage, doch der Zorn der Mutter trifft allem Anschein nach emotional wundere Punkte. Als handle es sich um eine gängige Redewendung kommentiert der Autor des *Ashiya Dōman ōuchi kagami* die Szene, in der die böse alte Witwe ihre Adoptivtochter und deren Liebhaber in gespielterm Zorn zu Boden gerissen hat und wie wild auf sie einschlägt: „Jaja, wie es schon so heißt, wenn König Enma Eltern hat, dann ist es bestimmt eine Mutter“ (Takeda 1897:525), oder: sogar der Strafende schlechthin, der König und Richter der Totenwelt, fürchtet elterliche Strafe in Gestalt seiner Mutter. Auch in einer Variante der in der späteren Edo-Zeit so beliebten *sansukumi-ken* – bei geselligen Anlässen gespielte Finger-, Hand- oder Gestenspiele, bei denen zwei Spieler jeweils eine von drei Figuren darstellen, von denen jede über eine der beiden anderen siegt, der dritten aber unterlegen ist –, verliehen die Zeitgenossen ihrer Verwunderung Ausdruck über das hohe Maß an Autorität das ein noch so bresthaftes Alter über die vor körperlicher Kraft strotzende Jugend auszuüben vermag in Gestalt der alten Mutter, die trotz aller Hinfälligkeit ihren Wünschen an den Sohn aufbrausend und wortgewaltig Gehör verschafft: Watōnai, der legendäre Sohn eines chinesischen Generals und einer japanischen Frau, der in China so manch Abenteuer siegreich bestand und einen Tiger mit bloßen Händen bezwang, überwog dabei gegenüber besagtem Tiger, dem es seinerseits ein Leichtes gewesen wäre, dessen krumme, auf einen Stock gestützte alte Mutter zu fressen; sie jedoch gewann gegen Watōnai, ihren Sohn, der sich, körperlich stark und mutig wie er sonst sein mochte, unter ihrem Stock „von Frau Muttern ausgeschimpft“ kleinlaut duckt (Linhart 1999:73–82).

Obwohl die Heirat in Japan keine so radikale Trennung der Frau von ihrer Ursprungsfamilie bedeutete wie in China,<sup>106</sup> scheint es nicht fehl am Platz, ein ähnliches Phänomen auch für das Edo-zeitliche Japan anzunehmen, wie es Margery Wolf (1972) für das ländliche Taiwan als „uterine Familie“ beschrieb. Patriarchale Definitionen „guter“ Eltern verlangten dort vom Vater, dass er seinen Kindern gegenüber eher distanziert, autoritär und bisweilen grob sei; zudem hatten Männer, die ja trotz Heirat in der ihnen vertrauten Umgebung von Verwandten und

---

ist, sondern sogar Entschuldigungen dafür findet: Er hat andere „Waffen“, die der Enterbung, und als er sie einsetzen muss, bleibt er als gebrochener alter Mann zurück, den nur mehr die Pflicht aufrecht hält.

<sup>106</sup> Laut Walthall (1991:67) erhielten Frauen durchaus Besuche von Mitgliedern ihrer Ursprungsfamilien und reisten selbst auch manchmal zu diesem Zweck.

Freunden verblieben, kein besonderes Bedürfnis, neue emotionale Allianzen bei ihren Kindern zu suchen. Frauen hingegen, die aus ihren Heimdörfern weg und in die Familie ihrer Ehemänner einheirateten, suchten, von „Fremden“ umgeben, den Beistand ihrer Kinder und richteten ihre emotionalen Energien ganz auf diese ihre „uterine“ Familie. Da Töchter aber ebenfalls wegheirateten würden, waren Söhne für ihre Mütter die wichtigsten Bezugspersonen, auf die sie auch für ihre Versorgung im Alter am meisten zählten. So bestanden primäre Loyalitäten und tiefste Zuneigung nicht zwischen Ehefrau und Ehemann, sondern zwischen Mutter und Sohn. Während Väter ihre Söhne in ängstlicher Distanz zu sich wissen wollten, disziplinierten Mütter ihre Kinder mit einer Mischung aus Angst und Zuneigung.

Dass die Edo-zeitlichen Männer die Auswirkungen einer solchen „uterinen“ Familie fürchteten, zeigt die ständige Kritik, die sie an der „mütterlichen Liebe“ übten.<sup>107</sup> Sie schien ihnen ein weiteres jener störenden Gefühle, von denen beherrscht sie Frauen allgemein sahen, und nur dazu angetan, die Söhne zu verziehen. Nicht nur die *Onna daigaku* führte in ihrem Katalog der „charakterlichen“ Mängel der Frau an, dass sie „auch in der Erziehung ihrer Kinder aufgrund ihrer blinden Zuneigung Fehler macht“ und nicht erkennt, was ihnen schadet (Ishikawa 1977:54, Übs. Koike 1939:263). Allgemein galt, dass die Mütter durch ihre Nachsicht häufig verantwortlich dafür sind, dass bei ihren Söhnen der Schlendrian Einkehr hält<sup>108</sup> und sie dumm und eigennützig werden,

---

<sup>107</sup> Auf Bühne wie in Belletristik war es ein gängiger Topos, dass die Mutter im Konfliktfall vermittelnd für den Sohn eintrat und ihm gegen den erbosten Vater half. Im *jōruri Hiraikana seisuiki* (1739) stand eine solche ganz auf der Seite ihres Sohnes stehende Mutter im Zentrum der Handlung (s.S. 341). Ebenso stellen sich in Saikakus Novellen die Mütter schützend vor die Söhne. In *Seken munesan'yō* erzählt er, wie eine Mutter ihren einzigen Sohn, der wegen seiner Verschwendungssucht vom Vater aus dem Haus geworfen worden ist, in Erwartung der väterlichen Vergebung in die Obhut eines Tempels gibt (Ihara 1971d:306, Übs. Takatsuka und Stubbs 1977: 125). Neben der Mutter selbst galten auch weibliche Mitglieder ihrer Familie als besonders gut meinende Vermittler. Den Sohn eines reichen Kaufmanns, den sein Vater enterbt hat, lässt Saikaku im *Nippon eitaigura* von einem Bettler fragen, ob er denn keine Tante mütterlicherseits hatte, die ein gutes Wort für ihn eingelegt hätte (Ihara 1971d:72, Übs. Sargent 1969:48).

<sup>108</sup> In *Nippon eitaigura* lässt Saikaku an der Scharnier zwischen den zunächst von Erfolg gekrönten Bemühungen eines Mannes, seinem Reichtum auch in der nächsten Generation Bestand zu sichern, und dem letztendlichen Ruin der Familie mit folgenden Bemerkungen im Leser eine Vorahnung des bösen Endes aufkeimen: „Allgemein führt Nachgiebigkeit der Eltern den Söhnen gegenüber oft zum Niedergang des gan-

ein Phänomen, dass Saikaku besonders in den unteren Schichten ortet, in denen, weil man es sich nicht leisten kann, Ammen und Lehrer anzustellen, die Kinder von ihren leiblichen Müttern großgezogen werden, die ihnen keine richtige Disziplin angedeihen lassen (Ihara 1971d:450, Übs. Nosco 1980:221). Dennoch, so weiß auch Saikaku, wollen Mütter früher oder später und besonders nach dem Tod des Vaters die Früchte dieser ihrer „liebvollen“ Zuwendung ernten und verlangen wortgewaltig Gehorsam von den Söhnen, insbesondere in jenen Belangen, die Einfluss auf ihren eigenen Lebensstandard haben. Die Verwunderung darüber führt zu einer Betonung der „männlichen“ Verhaltensweisen, die sie dabei an den Tag legen.<sup>109</sup>

Gleichzeitig sollte, trotz aller Betonung, die die Notwendigkeit einer steuernden, hinwendungsvollen Kindererziehung in der Edo-Zeit verschiedentlich erfuhr,<sup>110</sup> nicht vergessen werden, dass Eltern – Mütter wie Väter – mitunter zu drakonischen Maßnahmen der Züchtigung (*sekkan*) griffen, zu denen vor allem Schläge und das Aussperren der Kinder zählten. Wütend darüber, dass sein 7jähriger Adoptivsohn eingeschlafen ist, während er selbst noch arbeitet, setzt ihn der Bauer Kichibē 1711 gegen 10 Uhr abends, nachdem er ihn geschlagen hat, vor die Tür

---

zen Hauses; doch auch wenn man sie streng erzieht, schlägt sich die Mutter doch häufig auf ihre Seite, gibt ihnen Gelegenheit zu Ausflüchten, und so gewöhnen sie sich an, mehr Geld für nutzlosen Zeitvertreib auszugeben, als sie sich leisten können“ (Ihara 1971d:162, Übs. Sargent 1969:124–125).

<sup>109</sup> In *Nippon eitaigura* beginnt der Sohn eines überaus reichen und sparsamen Bauern nach dem Tod des Vaters sich für dessen Knausrigkeit zu schämen und einen luxuriöseren Lebensstil einzuführen, der ihn letztlich in den Ruin treiben wird. Im Gegensatz zur sonstigen Rhetorik über die Nachgiebigkeit der Mütter versucht nun seine Mutter, sein Leben zu steuern, und holt eine passende Braut ins Haus (Ihara 1971d:155, Übs. Sargent 1969:118–119). *Saikaku oridome* schildert den Fall eines Lackwarenhändlers, der eine Frau aus zu reichem Haus geheiratet hat und nun nicht mehr zurechtkommt. Seine alte Mutter im Ausgedinge bemüht sich nach Kräften, den Haushalt in Schwung zu halten, doch die schlecht bezahlten Diener und Mägde verweigern ihr den Dienst: „Da hielt die Mutter den Augenblick für gekommen, ihm zu sagen, was ihr schon lange auf der Seele lag, und nach Männerart stellte sie das eine Knie im Sitzen auf und schlug mit der Faust auf die Tatami ein,“ bevor sie in einem langen Monolog ihre und ihres Mannes frühere Sparsamkeit und Überlegtheit lobt und den Luxus bekrittelt, mit dem sich die Schwiegertochter umgibt (Ihara 1971e:332; Übs. Nosco 1980:59).

<sup>110</sup> Vgl. dazu vor allem Kojima (1990), der in der Edo-Zeit die Wurzeln für die heutige japanische Erziehungskultur sieht, für die charakteristisch sei, dass Mütter wenig strafen, sondern geduldig solange an die vorausgesetzte gute Veranlagung des Kindes appellieren, bis die gewünschten Verhaltenskorrekturen eintreten.

und ruft ihm noch nach, diesmal werden ihn auch die Nachbarn nicht einlassen; am nächsten Morgen wird der blutbefleckte Leichnam des Buben aufgefunden, vielleicht von einem Wolf zu Tode gebissen; Kichibē wird zum Tod durch Köpfen verurteilt. 1764 stirbt die ältere Tochter des Chōemon, eine Adoptivtochter, die gerade 3 Jahre alt ist; sie hat eine Reisschüssel umgeworfen, und die Frau des Chōemon, Tsuyo, hat sie im Zorn mehrmals auf den Rücken geschlagen; das Mädchen läuft weinend hinters Haus, Tsuyo, die sich Sorgen macht, geht ihm nach und findet es reglos stehen; sie führt es nach Hause und gibt ihm zu trinken, doch das Mädchen bricht in einem fort und stirbt noch am selben Abend; Tsuyo beteuert, das Kind nicht wirklich hart geschlagen zu haben; sie wird zum Tod durch Köpfen verurteilt. 1709 wird die 6jährige Tochter des Fußsoldaten Segawa Gen'emon, nackt trotz der Kälte, tot vor der Tür ihres Elternhauses aufgefunden; Tsuru, ihre leibliche Mutter, sagt aus, die Tochter habe an Durchfall gelitten, und so viel man ihr auch zuredete, dauernd habe sie sich voll gemacht und darum hatte man sie zur Strafe vor die Tür gejagt; Tsuru wollte selbstverständlich nicht, dass das zum Tod des Mädchens führe; jedes Mal, wenn sie das Kind vor die Tür gesetzt hatte, war es zum Haus gegenüber gegangen, und so hatte Tsuru gedacht, diesmal sei es auch nicht anders gewesen, als sie es später gerufen und keine Antwort bekommen hatte; auch Tsuru wurde zum Tod durch Köpfen verurteilt (Ujii 1994:92–94).

Angesichts dieser Züchtigungsmethoden, für die Eltern, wenn sie zum Tod des Kindes führten, zwar hart bestraft wurden, die aber als solche offenbar zu den gängigen Erziehungspraktiken gehörten, wäre es nicht verwunderlich, wenn auch Erwachsene von der Mutter beziehungsweise alten Frau ein äußerst bedrohliches Imago aufrechterhalten hätten. Nach Melanie Klein entsteht die charakteristische weibliche Angstkonstellation ursächlich aus feindseligen Gefühlen, die im kleinen Mädchen gegen die Mutter aufkommen, auf die es mit imaginierten Attacken gegen den Körper der Mutter reagiert, die darauf abzielen, ihn seines Inhaltes zu berauben, und darin resultieren, dass das Mädchen fürchtet, die Mutter werde es ihm in gleicher Weise heimzahlen, also seinen Körper attackieren und aus ihm die imaginierten Kinder fortnehmen. Diese Verfolgungsangst kann in weiterer Folge, wenn sie nicht überwunden wird, auf die „alte Frau“ im Allgemeinen übertragen werden. Die feindseligen Gefühle entstehen im wesentlichen aus Neid, wenn das Kind merkt, dass es von einer Figur abhängig ist, die außerhalb seiner selbst liegt, und daher in seiner Fantasie versucht, der Mut-

ter jene ihrer Attribute, die es am meisten braucht und wünscht, zu stehen und so an sich zu reißen. Der Brustneid ist so von Buben wie Mädchen wohl bekannt. Während dieser Neid grundsätzlich unabhängig vom tatsächlichen Verhalten der Mutter entsteht, können gewisse Erziehungspraktiken den Neid, die entsprechenden feindseligen Reaktionen und die daraus resultierenden Verfolgungsängste gegenüber der Mutter und der „alten Frau“ verstärken (Willis 1994:45–47). Was Adelman (1992:4–5) an solchen Erziehungspraktiken frühneuzeitlicher europäischer Familien ausmacht, gilt auch für die Edo-zeitlichen: der Mangel an Alternativen zum Stillen steigert Bedeutung und Abhängigkeit von der Mutter; langes Stillen über Jahre hinweg, unterbrochen oder verschoben durch die Arbeiten, denen die Mutter dazwischen immer wieder nachgehen muss, verlängern die kindliche Abhängigkeit unter Umständen, die das Gefühl der Entbehrung ebenso steigern wie es das beschriebene Aussperren der Kinder tut;<sup>111</sup> Hierarchien nach der Geburtsreihenfolge und nach dem Geschlecht verstärken Rivalitäten unter den Kindern, alles in allem Nährboden für die Entstehung eines negativen Imagos der alten Frau und entsprechender Verfolgungsängste bei Mädchen wie Knaben, die wohl an der Entstehung der Figuren boshafter alter Frauen in der Trivilliteratur ebenso beteiligt waren wie am anhaltenden Erfolg, dessen sie sich bei einem männlichen wie weiblichen Publikum erfreuten. Angesichts der besonderen Bedeutung, die dem männlichen Nachwuchs in den Edo-zeitlichen Familien zukam und dem noch aus dem Namen eines Meiji-zeitlichen Verhütungsmittels *ichi hime ni tarō*, „zuerst ein Mädchen, dann ein Bub“, belegten Idealziel, zuerst ein Mädchen zu bekommen, das dann bei der Aufzucht des darauf folgenden Knaben mithelfen könnte, und erst danach einen Buben, ist zudem gut denkbar, dass Neid und imaginierte Attacken der (erstgeborenen) Tochter sich besonders auf das Kind im Bauch der

---

<sup>111</sup> Weil die Arbeitsbelastung vielen Müttern wenig Zeit ließ, sich mehr um sie zu kümmern, weinten und schrienen Kleinkinder im vorindustriellen Japan sich oft aus Entbehrung in den Schlaf; rationalisiert wurde dies im Ausspruch „Kleinkinder haben nichts anderes zu tun, als den ganzen Tag lang zu schreien“ (Jolivet 1995:21–22). Das in den 1930er Jahren in einem Dorf Südjapans beobachtete, als „Verzogenheit“ beschriebene ewige Quengeln der Kinder (Smith und Wiswell 1982:203–228) zeugt ebenso von Gefühlen der Entbehrung und Abhängigkeit: sie schreien bei jeder Gelegenheit, um etwas bekommen; es wird ihnen selten verweigert und sie werden auch nicht zurechtgewiesen; die Mütter reagieren aber lange nicht, weil sie zu beschäftigt sind, halten die Kinder teils mit Lügen hin, geben ihnen dann irgendetwas, damit sie endlich Ruhe geben, und bald beginnt der Kreislauf von Neuem.

Mutter gerichtet hätten. Von da bis hin zu der Annahme, dass die Autoren mit der in der Trivilliteratur so häufig dargestellten Szene, in der eine alte Frau einer Schwangeren den Embryo aus dem Bauch schneidet, genau in die Kerbe dieser Angstkonstellation schlugen, indem sie exakt jene Vergeltung zeigt, die das Mädchen für seine imaginierte Attacke erwarten würde, ist es nur ein kleiner Schritt, den ich hypothetisch wagen möchte, obwohl unklar bleibt, auf welchen Wegen solche Fantasien in die Werke männlicher Autoren Eingang gefunden hätten.

Wie zumindest Theaterstücke und Romane mit ihren wild auf die nun erwachsenen Kinder einschlagenden Mütter, aber auch Beobachtungen in Dörfern Taiwans mit vergleichbaren Familienstrukturen nahe legen, in denen Mütter durchaus nicht davor zurückschreckten, ihre Söhne mit den krassesten Ausdrücken zu beschimpfen oder sie mitunter zu schlagen (Harrell 1981:205), hörten die Mütter trotz ihrer zuweilen liebevollen Zuwendung auch später nicht unbedingt völlig mit derlei Züchtigungen auf, und die Gesetze verboten weiterhin, wie sie es schon im Altertum getan hatten, jede Gegenwehr von Seiten der Kinder. Doch auch jenseits solcher Extreme konnten ältere Mütter sicherlich in vielen Fällen ein hohes Maß an Autorität über ihre erwachsenen Söhne ausüben, auch wenn sie rein rechtlich gesehen in ihrem Haushalt als Abhängige lebten. Das gilt sowohl für die Schicht der Samurai<sup>112</sup> als auch der Bauern und Kaufleute,<sup>113</sup> und das folgende aktenkundige Beispiel aus dem städtischen Milieu mag veranschaulichen, wie die Mütter diese ihre Autorität durchaus zum eigenen Nutzen einsetzten. Im 11. Monat des Jahres 1697 wird Fukushima Heisaburō, ein Zwischenhändler in der Abwicklung der Steuerzahlungen aus den Dörfern an die Lehensherren, aus der Burgstadt Okayama von dem Vorstand des Dorfes Hazakawa-mura beauftragt, drei Bündel Hanfstroh im Haus des Samurai Yoshida Shinpē abzuliefern, was er auch tut und darüber von den Yoshida eine Bestätigung erhält. Ein Monat später verpfändet die Mutter des

---

<sup>112</sup> Vgl. dazu etwa Ōta (1994:23–26), die anhand des Tagebuchs eines niederen Samurai aus den Jahren 1809–1830 aufzeigt, wie dieser zu Beginn des Tagebuchs 34jährige Mann sowohl was die Führung seines Haushalts als auch seine emotionalen Bedürfnisse betrifft, wesentlich mehr auf seine 54jährige Mutter zählte als auf seine junge Ehefrau.

<sup>113</sup> Walthall (1991:65–66) führt einige Beispiele für die enge Beziehung zwischen erwachsenen Söhnen und alten Müttern in der Schicht der wohlhabenden Bauern an, die aufgrund deren teils guter Bildung auch ihre Spuren in schriftlichen Zeugnissen hinterlassen hat.



Heisaburō diese Bestätigung bei dem Lastenträger Chōsuke und borgt sich dafür 40 *monme*. Ihr Sohn Heisaburō wird später aussagen, nur seine Mutter wisse darüber Genaueres, Chōsuke wird die Sache abstreiten; wie dem auch sei, grundsätzlich hätte man von Seiten des Dorfes die Bestätigung früher oder später gebraucht, um beweisen zu können, dass die geschuldete Lieferung erfolgt war. Die Mutter des Heisaburō hatte mit Chōsuke vereinbart, dem Dorfvorstand die Bestätigung nur gegen Auszahlung besagter 40 *monme* auszuhändigen. Ende des Monats machen sich Heisaburō und seine Mutter gar zum Haus der Yoshida auf, lassen den Herrn bitten, er möge, wenn jemand wegen der Bestätigung zu ihm käme, keine hergeben, und sie erhalten tatsächlich das Versprechen, dass man keine zweite ausstellen würde. Es ist nicht klar, ob Heisaburō die Lieferung des Hanfstrohs gegen eine Bezahlung von 40 *monme* übernommen hatte, auf jeden Fall erwartete die Mutter aus dem Geschäft eine Verdienstspanne eben dieser Summe und wollte sich daher die Bestätigung für 40 *monme* abkaufen lassen. Doch ein halbes Jahr später ist vom Dorf immer noch kein Geld eingelangt, und die Mutter des Heisaburō, die sich über den Kapitalausfall sorgt, hat – angeblich – den Einfall, ihren Sohn ein Schreiben anfertigen zu lassen, in dem der Samurai Yoshida Shinpē das Dorf auffordert, man möge endlich die Bestätigung holen. Das Schreiben erweist sich als die Fälschung, die es ist, Heisaburō, seine Mutter und sein jüngerer Bruder werden der Provinz verwiesen, Chōsuke wird nach Kakuijima verbannt. Die Gerichtsakten enthalten nur Aussagen von Chōsuke und Heisaburō, keine der Mutter, die offiziell als Abhängige im Haushalt ihres Sohnes keine Rechtsperson war; obwohl sie in den Aussagen beider im Mittelpunkt steht, war vielleicht doch Chōsuke der Urheber der Fälschung, auf jeden Fall wurde er am härtesten bestraft. Klar wird aus dem Hergang des Vorfalls jedoch, dass es Heisaburōs Mutter war, die das letzte Wort bei den Entscheidungen in Geschäftsfragen hatte und Heisaburō genau das tat, was sie von ihm wollte, oder glaubhaft machen konnte, dass es sich so verhielt. Auch nach außen gibt sie den Ton an, da sie Heisaburō, eigentlich der offizielle Haushaltsvorstand, zum Haus der Yoshida begleitet (Mega 1995:184–187). Bedrohlich ambivalent ist ihre Stellung nicht nur in ihrem eigenen Haushalt, in dem sie bestimmt, obwohl sie ihm nicht vorsteht, sondern auch nach außen als einfache Bürgerliche, die nicht davor zurückschreckt, den Herrn mit ihren Problemen zu belästigen.

### 5.3.2.5 Die Witwe: Vom Dilemma der Forderung nach Treue und der Notwendigkeit der Sicherung der materiellen Existenz

Deutlich ist der Zusammenhang zwischen der sozialen Ambivalenz ihrer Situation und ihrer negativen Umdeutung in der Trivalliteratur auch bei der Figur der Witwe: ihr inhärente der grundsätzliche Widerspruch, dass eine Frau ihrem Ehemann über den Tod hinaus treu bleiben sollte – „die Frau dient nicht zwei Herren“, hatte die *Onna daigaku* festgeschrieben –, dadurch andererseits aber dazu „verurteilt“ war, ohne einen Mann an ihrer Seite zu leben, was nicht in das weibliche Geschlechtsrollenbild passte. „Witwenschaft“ implizierte die zunehmend den Normen widersprechende selbständige Führung eines Hauses durch eine Frau und eine der starken Festschreibung ihrer Rolle auf den häuslichen Bereich zuwiderlaufende Teilnahme am öffentlichen Leben.

„Witwe“, *goke*, wurde eine Frau nicht wie selbstverständlich durch den Tod ihres Mannes. Lebten die Eltern oder nahe ältere Verwandte des Verstorbenen noch, war es üblich, dass sie die Ehe des Toten formell schieden, seine Frau in ihre Ursprungsfamilie zurückschickten, und in einem Familienrat einen geeigneten männlichen Nachfolger für Betrieb oder Amt etwa in Form eines Adoptivsohnes bestimmten (Nakata 1984:138–139). Nur in Absprache mit dessen Familie konnte die Frau des Verstorbenen entscheiden, dass sie ihm im Amt des Haushaltsvorstands nachfolgen, sich als „Witwe etablieren“ (*goke o haru, goke o tatsu*) würde. Generell geschah dies nur, wenn die Ehe zwar schon längere Zeit bestand, aus ihr aber noch kein geeigneter männlicher Nachfolger hervorgegangen war, sei es, dass es einen solchen nicht gab oder er noch zu jung war. War hingegen ein erwachsener Sohn vorhanden, wurde seine Mutter beim Tod des Vaters eben nicht Witwe, sondern fiel fortan wie beschrieben in die Kategorie der „Mutter“, die als Abhängige im Haushalt des neuen Familienoberhauptes lebte. Sonst „vertrat“ die Witwe diesen voraussichtlichen männlichen Nachfolger, bis er alt genug war. Waren nur Töchter vorhanden, konnte man einen *muko yōshi*, einen Bräutigam, für eine von ihnen finden, der dem verstorbenen Familienoberhaupt oder seiner Witwe nachfolgte. „Witwenschaft“ war so vor allem ein gefährliches Übergangsstadium, das ehest baldig in eine stabilere Situation überführt werden wollte.

Aus der Ambivalenz ihrer Position gab es kein Entrinnen. Im *Shikidō ōkagami* („Großer Spiegel der Liebeskunst“, 1678) beispielsweise, das der Witwe unter den verschiedenen Arten von Frauen und wie sie zu erobern seien, ein langes Kapitel widmete, gibt gerade die „sympathi-

sche“ junge Witwe, die aus Liebe und Treue zu ihrem verstorbenen Mann nicht wieder heiratet, eben weil sie derart ein der Liebe ergebenes Geschöpf ist, ein besonders wohlfeiles Opfer für jene Männer ab, die danach trachten, eine Witwe zu verführen, um durch eine Heirat mit ihr ihr Haus zu übernehmen; obwohl der Autor mit diesem Werk Männern Anleitungen an die Hand geben will, wie das am besten zu erreichen sei, wirft er es der jungen Witwe vor, wenn sie schwach wird: „Ja, was sind denn das für Sachen!“ Ist es nicht Liebe, die die Witwe motiviert, dann treibt demselben Werk zufolge Geltungssucht und Gier, auch ihrer Verwandten, sie an, das Amt des Haushaltsvorstands zu bekleiden, um nach eigenem Belieben handeln zu können; und die Frau, die sich als Witwe etabliert, weil sie zu alt ist, um sich wieder zu verheiraten, aber auch kein erwachsenes Kind hat, dem sie übergeben könnte, von der weiß das Werk, „dass sie sich aus Gier an das Haus [ihres verstorbenen Mannes] festklammert und durchs Leben zu kommen versucht“ (Fujimoto 1961:448–450), anstatt einem Mann Platz zu machen.

Die institutionellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen machten es den „Witwen“-Haushalten zudem nicht leicht. In den Städten hatten die Witwen vor allem mit den Einschränkungen zu kämpfen, denen Frauen als Haushaltsvorstände und Geschäftsführerinnen unterworfen waren und die sie zwangen, über männliche Vertreter zu handeln.<sup>114</sup> Auch auf dem Lande hatte die selbstverständliche Nach-

---

<sup>114</sup> Selbst Saikaku, dem es, zumal bei der jungen Witwe, vorwiegend um die Ausgestaltung ihrer emotionalen und sexuellen Probleme geht, weiß, etwa in *Kōshoku ichidai otoko* (1682), um ihre kommerziellen und materiellen Schwierigkeiten: „Manche überwinden ihre seelische Qual und bleiben Witwen, sei es aus Liebe zu den Kindern, ... oder auch aus Liebe zum Geld, wenn die Verstorbenen ein großes Vermögen hinterlassen haben, das alles geschieht aus Eigennutz. Anfangs führen die Witwen ihren Haushalt in der gewohnten Art, wie zu Lebzeiten des Mannes... Später werden die Blätter im Garten nicht mehr zusammengefegt, es wird vergessen, die Dachziegel zu erneuern, sodass es bei Regen an einigen Stellen durchtropft... Auch wenn eine Witwe bescheiden und zurückhaltend in der Erinnerung an ihren Mann leben möchte, ist sie doch gezwungen, die Kunden anzulächeln und eine heitere Miene zu zeigen. Sie muss selbst den Abakus bedienen und kalkulieren. Ein Geschäft zu führen ist mitunter für eine Frau äußerst schwierig, so ist es beispielsweise nicht einfach, die Echtheit der Münzen zu erkennen. Letzten Endes ist eine Witwe doch gezwungen, die Geschäftgebarung dem Geschäftsführer zu überlassen, der allmählich immer respektloser wird und schließlich seine Herrin in unhöflichem Ton anspricht. Sie dagegen muss ihm schmeicheln und wagt es meist nicht gleich, ihm Vorwürfe zu machen, wenn er nicht allzu sparsam vorgeht, höchstens indirekt kann sie ihre Bedenken einmal andeuten“ (Ihara 1971b:64–65, Übs. Kani 1965:42–44).

folge der Witwe aufgehört zu existieren. Zwar stieg gegen Ende der Edo-Zeit in manchen Dörfern die Zahl der Witwen-Haushalte wie der alleinstehender Frauen, doch, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen, liegt ihnen häufig das Scheitern des Versuchs zugrunde, dem Haushalt einen geeigneten männlichen Nachfolger zuzuführen. Chika scheint 1763 74jährig als Mutter im Haushalt ihres verheirateten Sohnes in den Registern auf, doch was auch immer aus dem Sohn und seiner Frau in der Zwischenzeit geworden ist, 1773 steht sie 84jährig und allein ihrem Haushalt vor. San, die 1791 gemeinsam mit ihren Eltern, einem älteren Bruder und einer älteren Schwester in einem Fünfpersonenhaushalt als jüngste Tochter aufscheint, steht 1833 62jährig alleinstehend ihrem Haushalt vor. Sie stirbt im Jahr darauf, und den Registern zufolge „erlischt das Haus“. Narakiku, die einen Adoptivsohn angenommen hatte, scheint 1833 71jährig mit diesem in den Registern auf, doch er stirbt mit 24, und Narakiku wird noch weitere 10 Jahre als alleinstehender, weiblicher Haushaltsvorstand in den Registern geführt (nach Sakurai 1997:34–35). Auch in Yokouchi gelang es jenen Frauen, die bereits Witwen waren als sie 60 wurden, nicht, an ihrem Lebensabend in einem Haushalt mit verheiratetem Kind oder Enkel zu leben: zwei von ihnen hatten in über 30 Ehejahren kein Kind bekommen, eine verließ der Sohn, um zu einem Kaufmann nach Edo zu gehen, einer anderen starb die geschiedene Tochter und ließ die alte Mutter mit dem 12 Jahre alten Enkel zurück, eine dritte nahm einen Adoptivsohn an, der aber erst mit 50 heiratete. Im Gegensatz zu 17 verbleibenden Lebensjahren jener Frauen, deren Ehemänner, als sie selbst 60 wurden, noch am Leben waren, betrug die Lebenserwartung dieser Witwen mit 60 nur 5,5 Jahre (Cornell 1991:86), ein deutlicher Hinweis auf ihre schlechte wirtschaftliche Lage und/oder emotionale Unsicherheit.

In den Dörfern kamen der Witwe grundsätzlich dieselben Rechte und Pflichten wie jedem anderen Haushaltsvorstand zu. So waren Dokumente, auf denen alle Haushaltsvorstände eines Dorfes gemeinsam mit ihrem Stempel zeichneten, nur gültig, wenn auch die Witwen sich darauf eintrugen, was allerdings mit dem Vermerk „Witwe“ neben ihrem Stempel besonders festgehalten wurde. Auch hatten weibliche Haushaltsvorstände, Witwen oder unverheiratete Frauen, prinzipiell als Vertreter ihres Hauses dieselbe Stimme in der Dorfversammlung wie männliche Haushaltsvorstände, doch legen einige Beispiele<sup>115</sup> nahe,

---

<sup>115</sup> Vgl. dazu etwa Wakita, Hayashi und Nagahara (1988:124). Itō (1984:8–9) merkt an, dass in den Dörfern der Gegend von Tama, in der Nähe des heutigen Tō-

dass sie in gewisser Hinsicht diskriminiert wurden. Zwar bedeutete die Etablierung der Witwe als Nachfolgerin ihres verstorbenen Ehemannes nicht unbedingt, wie Cornell (1991:63) meint, den „Anfang vom Ende“ des Bestands des Haushalts, doch als gleichberechtigte Mitglieder der Dorfgemeinschaft betrachtet wurden sie umso eher, je mehr vorauszu-sehen war, dass sie bald einem männlichen Nachfolger übergeben würden, und umso weniger, je unwahrscheinlicher das war. In diesem Fall versuchten die anderen Dorfbewohner unter Umständen, ihre Schwäche auszunutzen, um ihnen ihr Land streitig zu machen, zumal wenn es sich um Pachtgründe handelte. In einer Reihe von Petitionen in der Nachfolge von Bauernaufständen baten Frauen um Gnade für ihre Ehemänner, mit Hinweis darauf, dass sie als Witwen ihren Haushalt nicht würden aufrecht erhalten können oder tatsächlich in dieser Voraussicht schon „auf die Straße gesetzt worden waren“. Zwar sind die wahren Motivationen hinter der Rhetorik solcher Petitionen, die selbst strafbar waren, schwer auszumachen: es kann sein, dass die Dorfgemeinschaft diese Frauen zu den Petitionen ermuntert hatte, in der Hoffnung, dadurch dem Dorf vielleicht doch den Verlust der Arbeitskraft der Männer zu ersparen; ebenso gut möglich ist aber auch, dass die Frauen sich im Dorf so sehr marginalisiert oder vom begehrliehen Griff der Nachbarn nach ihren Feldern so bedroht fühlten, dass sie den Schritt aus Verzweiflung wagten; bestraft wurde, vielleicht gerade wegen ihrer sozialen Schwäche, soweit bekannt, keine (Walthall 1994:117). In einer Petition aus dem Jahr 1840 klagten Bauern aus einem Dorf in Nord-Japan, dass die dort lebenden Samurai ihre Position ausnutzten, um Geld und Fronen von den Dorfbewohnern zu erpressen; einer Frau namens Yasu, die das Erbe des Ibē hätte antreten sollen, hätten sie zudem das Land konfisziert und sie in die Obhut ihrer Verwandten gegeben. In den Katalog ihrer Beschwerden nahmen die Dorfbewohner diesen Sachverhalt zwar deswegen auf, weil er ihnen widerrechtlich erschien, die Einverleibung dieser Witwe (oder war es die unverheiratete Tochter des Ibē?) in einen anderen Haushalt war aber auch ihnen vollendete Tatsache: sie selbst kommt nicht zu Wort, und ihr Stempel fehlt auf der gemeinsam von allen Haushaltsvorständen des Dorfes signierten Eingabe (Walthall 1994:120–121).

---

kyō, gegen Ende der Edo-Zeit Witwen allgemein von bestimmten Steuern ausgenommen waren, und vermutet, dass dies einerseits zu ihrem Schutz geschah, andererseits aber auch ein Indiz für eine Form der Diskriminierung ist, aufgrund derer sie auch anderwärts nicht für ganz voll genommen wurden.

Zwei Beispiele mögen veranschaulichen, wie sehr Witwen oder alleinstehende Frauen sowohl in ländlichen als auch in städtischen Gebieten von ihren Nachbarn und der Lokalgemeinschaft unter Druck gesetzt wurden, wie sie es aber auch verstanden, sich lautstark zur Wehr zu setzen. 1851 begibt sich Hisa, ihres Zeichens eine verwitwete Herbergswirtin aus dem Thermalbad Karatsu, in die Hauptstadt Edo, wo sie ihre Beschwerde vor einem der obersten Berater des Schogun so lauthals vorträgt, dass die Beamten sie schließlich auffordern, sich zu mäßigen. Dass sie sich überhaupt an die oberste Behörde wendet, ist eine unerhörte und völlig unerlaubte Tat, die dennoch unbestraft blieb, wohl gerade weil sie so undenkbar war und von einer Frau gesetzt, von der man eben nicht annehmen konnte, dass sie es besser wusste. Noch unerhörter war das ausschließlich sie als Frau und Witwe betreffende Anliegen, das sie vorzubringen hatte: die Dorfbeamten in Karatsu hatten eines Tages eine offizielle Notiz angeschlagen, in der sie ihr befahlen, ihre Herberge ein Jahr lang geschlossen zu halten, weil sie angeblich Reisende belästigt und zum Verweilen zu nötigen versucht hatte. Die Notiz hatte sie heruntergerissen und die Beamten beschuldigt, sie aus dem Geschäft drängen zu wollen. Sie hatte einen erwachsenen Sohn, dessen Rolle in der Affäre undurchsichtig bleibt. Ursprünglich hatten die Dorfbeamten ihn angeklagt; erst als er sich daraufhin bei ihnen entschuldigt und versprochen hatte, der Verordnung Folge zu leisten, brach seine Mutter mit ihm, und er verließ sie und Karatsu auf nimmer Wiedersehen. Hisa bestand darauf, dass die erzielte Einigung mit ihr nichts zu tun hatte, ebenso wenig wie alle wie immer gearteten Vergehen, die sich ihr Sohn eventuell zuschulden hätte kommen lassen. Der Streit wurde beigelegt mit einem Schriftstück, in dem Hisa sich damit einverstanden erklärte, in Harmonie mit ihren Nachbarn zu leben, die Beamten versprachen, nicht ungerecht zu sein, und beide Parteien übereinkamen, im Einklang mit den örtlichen Gepflogenheit in Bezug auf das Herbergsgeschäft zu handeln. Die Lokalhistorie machte in der Folge aus Hisa eine Frau, deren angeblicher Sieg über die Dorfbeamten sie außerordentlich selbstgerecht werden ließ und die man fortan sehr zuvorkommend behandelte. In den Hintergrund rückte dabei die Tatsache, dass sie in ihrer Eigenschaft als Witwe von einer Schließung ihrer Herberge bedroht gewesen war und im Zuge der Affäre auch den Sohn verlor, der ihr im Geschäft nachfolgen und ihr den normativ angelegten „bequemen Lebensabend“ sichern hätte sollen (Walthall 1994:128–130).

Das zweite Beispiel betrifft eine Frau namens Ken, 1720 als Tochter eines abhängigen Bauern (*kakaebyakushō*) geboren. Mit 22 kehrt sie,

als ihr älterer Bruder stirbt, in ihr Heimatdorf zu ihrer verwitweten Mutter zurück und lebt mit ihr zusammen im Elternhaus; in den Haushaltsregistern werden die beiden Frauen als Abhängige im Haushalt von Kens Onkel geführt, Verfügungsgewalt über Felder haben sie offenbar verloren. Wohl bereits mit ihrer Rückkehr ins Dorf nimmt Ken einen zunächst stillen, aber über viele Jahre gehenden Kampf gegen die Dorfoberen auf, denn sie ist der Meinung, dass diese ihren Bruder ermordet haben und nun ihre Eigenständigkeit beschneiden wollen. Eine vom Onkel für sie arrangierte Ehe lässt sie im Sand verlaufen. Ken ist 37, als sie beginnt, die Dorfoberen öffentlich anzuklagen, und mit 43 greift sie zu dem einschneidendsten und gefährlichsten Mittel, sich Gehör zu verschaffen: sie verweigert die Eintragung in die Haushaltsregister. Die Dorfoberen sind über diese Wendung der Dinge, – sie haben Angst, dieser Ungehorsam könnte auf sie zurückfallen –, so verunsichert, dass sie nun von sich aus bei den übergeordneten Behörden eine Untersuchung der Sache beantragen. In deren Zuge wird Kens Onkel zugeben, in Notwehr den Bruder getötet zu haben, der zuvor des Dorfes verwiesen worden, dann aber zurückgekehrt war, angeblich um sich zu rächen. Er kann so nicht weiter belangt werden, doch schlägt man Ken als Ausgleich für den von ihr erlittenen Schaden vor, einen Adoptivsohn für sie zu suchen, und sie stimmt dem Kompromiss zu (Ozaki 1985).

Die Witwe, die ihre Felder nicht adäquat bewirtschaften kann, wird so als potentielle Gefahr für die Leistungsfähigkeit des Dorfes gesehen, das ja gemeinschaftlich für die Erbringung der Steuerschuld verantwortlich war. Die zunehmende Kommerzialisierung und damit einhergehende Rationalisierungen berauben aber auch schon in der Sicht der Zeitgenossen die Witwe anderer traditioneller Einkommensquellen. Eine neue Reisdreschvorrichtung, die sich im Laufe des 17. Jahrhunderts durchsetzte, war so unter dem Namen *gokedaoshi* („Ruin der Witwen“) oder *gokenakase* („Witwen-zum-Weinen-Bringer“) bekannt;<sup>116</sup> sie ersetzte die frühere mühselige, zeitaufwendige Methode, bei der eine Person die Reisbündel hielt, eine andere mit einem eigenen Gerät die Reiskörner von den Ähren streifte. Diese saisonal anfallende Arbeit war von den reichen Bauern gern gegen Lohn an Witwen vergeben worden, die damit ihr Einkommen aufbessern konnten, während die Bauern sich spar-

---

<sup>116</sup> Saikaku schreibt in *Nippon eitaigura* die Erfindung dieses Geräts und seine Bezeichnung als „Ruin der Witwen“ einem Großbauern namens Kawabata no Kusuke zu und lobt es für die Arbeitersparnis und Produktivitätssteigerung, die es mit sich brachte, als Segen für die Menschheit (Ihara 1971d:152, Übs. Sargent 1969: 116).

ten, zur Deckung dieses nur temporär auftretenden Arbeitskräftebedarfs eigens Knechte oder Mägde einzustellen. Mit dem neuen Gerät, einem Holzbock mit Bambuszähnen, durch die die Reisähren durchgezogen wurden, konnte die Arbeit von einer einzelnen Person bewerkstelligt werden, allerdings bedurfte es dazu eines kräftigen Mannes, und die Witwen wurden überflüssig – ein frühes, von den Zeitgenossen wahrgenommenes Beispiel dafür, wie Mechanisierung und Rationalisierung der Arbeit soziale Problematik generieren kann (Linhart 1996:357–358).

Angesichts all dieser Schwierigkeiten griff wohl so manche Witwe tatsächlich zu „unorthodoxen“ Mitteln, um sich durchs Leben zu bringen; gleichzeitig entstand ein Klima, in dem dann, wenn eine Frau als Witwe ihr Auslangen fand oder gar Erfolg hatte, der Verdacht keimte, unlautere Mittel müssten im Spiel sein. Wenn Saikaku in *Nippon eitai-gura* ausholt, den Lesern die verschiedensten unerhört-ungehörigen Methoden aufzuzählen, mit denen Menschen verschiedenen sozialen Hintergrunds ihren Lebensunterhalt bestreiten, darf entsprechend auch eine Witwe nicht fehlen, die sich und ihre Tochter erfolgreich durchs Leben bringt, indem sie zu einem einfachen und eigentlich auch recht harmlosen Betrug greift.<sup>117</sup>

#### 5.3.2.6 Die Stief- und die Adoptivmutter: Ideologie der Blutsbande *versus* gesellschaftliche Notwendigkeit von Adoptionen und Wiederheirat der Witwer

In einer außerordentlich widersprüchlichen Situation befand sich auch die Stiefmutter. Dabei waren, aufgrund der relativ hohen Sterblichkeit von Frauen im reproduktionsfähigen Alter und der starken Tendenz zur Wiederverheiratung der jüngeren Witwer, Familien, die aus Vater, Kindern und einer Stiefmutter bestanden, bei weitem keine Seltenheit. Im Zusammenhang mit einer Ideologie der Blutsbande suggeriert der normative Diskurs, der sich sonst über die Beziehungen zwischen Blutsverwandten eher ausschweigt, diese vor allem dann als naturgegeben harmonisch, wenn er sie mit denen zwischen Stiefleuten

---

<sup>117</sup> „Es gab Leute wie die Witwe im Dorf Matsumoto. Sie kleidete ihre einzige Tochter in einen rehbraunen Kimono mit langen Ärmeln und einen Pilgerhut und schickte sie auf die Straße, für „eine milde Gabe für eine Pilgerfahrt nach Ise“ zu betteln, indem sie einen Dialekt einer weit entfernten Gegend nachahmte, den sie sich für diesen Zweck angelernt hatte: sie gingen mit der Gottheit von Ise quasi hausieren“ (Ihara 1971c:66, Übs. Sargent 1969:42).



kontrastiert und ausdrücklich die Wahrscheinlichkeit von Spannungen in den Beziehungen zwischen Stiefmutter und -kindern betont. Die Erbauungsliteratur für Mädchen, wie das immer wieder neu aufgelegte *Jokunshō* von 1637, sah es als natürlich an, dass Kinder, „deren Mutter gestorben oder [vom Vater] verstoßen worden ist, ... die Liebe zu ihrer [leiblichen] Mutter nicht vergessen können und ihre Stiefmutter nicht mögen werden“, gibt ihnen aber zu bedenken, „sie würden mit den Jahren schon merken, dass sie in ihrer Liebe zu ihnen der [leiblichen] Mutter nicht nachstünde“. So wie der normative Diskurs allgemein die direkten Nachkommen und Blutsverwandten in der Stammfamilie bevorzugt und den Einheiratenden die untergeordnete Stelle zuweist, fordert er vor allem auch die Stiefmutter beständig dazu auf, die Kinder ihres Gatten aus erster Ehe genauso oder sogar noch besser zu behandeln als die eigenen Kinder,<sup>118</sup> die ihrerseits der Stiefmutter denselben Gehorsam schuldeten wie der Mutter (Miyashita 1990:33–34).

In der Praxis hing die Stellung der Stiefmutter in der Familie wohl stark davon ab, ob sie zum Zeitpunkt der Heirat jung genug war, um selbst Kinder und vor allem einen Sohn zu bekommen, der dem Vater würde nachfolgen können. Im Dorf Komagaya in Kawachi heiratete zwischen 1694 und 1749 jede 10. Frau einen Mann, der bereits Kinder aus einer ersten Ehe hatte. Folgte eines dieser Kinder dem Vater nach seinem Tod als Haushaltsvorstand nach, wurde die Stiefmutter in den Registern genauso wie eine leibliche Mutter als *haha*, „Mutter“, geführt. Doch Spannungen waren nicht ausgeschlossen, und einige dieser Stiefmütter, die entweder überhaupt kein eigenes Kind hatten oder nur eine Tochter, hatten offenbar einen so schlechten Stand, dass sie mit über 50 den gemeinsamen Haushalt verließen und in ihre Ursprungsfamilie zurückkehrten.

---

<sup>118</sup> Argumentiert wurde dabei meist mit der allgemeinen Unterordnung der Frau unter den Mann und ihrer Abhängigkeit von ihm. So meinte das *Jokunshō*, „da [die Frau] im Haus ihres Mannes lebt, ist es nur recht und billig, dass sie sich ihm unterwirft, dann werden alle glücklich sein. Wenn also Stiefkinder vorhanden sind, sollte sie sie wie die eigenen Kinder betrachten, dann wird es zu keinen Unannehmlichkeiten kommen“, denn schließlich „an der Seite des Mannes zu leben, die Stiefkinder aber zu hassen, das ist, als ob man im Sommer im Schatten eines Baumes Kühlung sucht, es aber nicht mag, dass er viele Äste hat.“ Und das *Onna chūyō* führt aus: „Ist es nicht schrecklich, wenn die Stiefmutter ihre Stiefkinder aus tiefster Seele hasst! Denn sie sind doch die Geschwister ihrer eigenen Kinder, und wenn sie schon nicht ihr Blut teilen, so tragen sie doch den Samen desselben Vaters in sich. Wie Mann und Frau eins sind, sind Stiefkinder in Wahrheit leibliche Kinder. So sollte die Stiefmutter die Stiefkinder noch mehr als die eigenen Kinder lieben und vor allem die Anweisungen ihres Ehemannes genau befolgen“ (Miyashita 1990:33–34).

milien zurückkehrten (Miyashita 1990:28). In der Gemeinde Ikumi in der Provinz Suruga schritt die Dorfgemeinschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts in einem Fall offenbar ein, um einen schwelenden Generationenkonflikt zwischen Stiefleuten nicht ausarten zu lassen, sicherte dabei einerseits den Lebensunterhalt der Stiefmutter, ließ aber die Position des Stiefsohnes als Erben seines Vaters unangetastet: 10 Jahre hindurch versorgte sie eine alte Stiefmutter, die sich nach dem Tod ihres Ehemannes mit dessen Sohn und seiner Frau nicht hatte einigen können. Als das junge Ehepaar danach die Stiefmutter zu sich ins Haus holen wollte, befanden die Dorfoberen, es bestünde die Gefahr, dass sie sie, da sie jahrelang getrennt gelebt hatten, nicht gebührend behandeln und so womöglich ärgere Schuld auf sich laden könnten. Nach Absprache mit den anderen Familienmitgliedern und der Fünferschaft ordneten sie an, der Stiefsohn habe für die Stiefmutter ein kleines Haus zu errichten und pro Jahr 5 *to* 5 *masu* Reis für sie bereitzustellen, die vom Dorf zu verwalten waren und für den Fall, dass die Stiefmutter krank oder bettlägerig würde, auch ihre Pflege finanzieren sollten (Yanagiya 1998:10).

Umgekehrt ist der später als Dichter berühmte Kobayashi Issa (1763–1827) ein Beispiel dafür, wie ein Sohn, auch wenn er der Erstgeborene seines Vaters war, nach dem frühen Tod der Mutter und der Wiederheirat des Vaters aus seinem an sich weiter bestehenden Anspruch als Haupterbberechtigter effektiv verdrängt werden konnte. Sohn eines Bauern aus Minochi in der heutigen Präfektur Nagano, hatte er mit drei seine Mutter verloren und war mit 15, als die zweite Frau seines Vaters diesem einen weiteren Sohn geboren hatte, als Knecht in Dienst nach Edo gegeben worden, was ihn allem Anschein nach noch Jahre später zutiefst kränkte, als er als Dichter dort bereits ein, wenn auch vielleicht nicht großartiges, Auskommen gefunden hatte. Inwieweit sein Vater diese Entscheidung mitgetragen hatte, und weswegen Issa ihn 1801, als er im Alter von 69 Jahren schwer erkrankte, zu sich nach Edo holte und ihn dort, glaubt man seinem zu dieser Zeit entstandenen *Chichi no shūen nikki* („Tagebuch vom Tod meines Vaters“), aufopfernd pflegte, ob Issa nur allzu gern bereit war zu zeigen, wie viel näher er, der „von der Stiefmutter aus dem Haus getriebene Sohn“, dem Vater stand als dessen zweite Frau und „deren“ Kind, die allerdings zu dieser Zeit, es war Sommer, mitten in der unaufschiebbaren Feldarbeit standen, oder ob der Vater, zumal „alt und krumm“, sich tatsächlich, wie im Tagebuch beschrieben, von der jüngeren Frau und deren Sohn „schlechter als ein Tier behandelt“ fühlte, wird ein Rätsel bleiben, zu-

mal die einzige Quelle, Issas Tagebuch, für ihn auch den Zweck erfüllte, ihm im darauf folgenden, sich über 13 Jahre erstreckenden Streit um das Erbe seines Vaters, das dieser angeblich zwischen Issa und seinen Stiefverwandten aufgeteilt wissen wollte, als „Beweismittel“ zu dienen (Ōta 1992:175–180). Unübersehbar ist, wie Issa selbst den Fall konstruiert als einen der Überlegenheit der Stiefmutter gegenüber ihrem alten Mann und dem armen Sohn aus erster Ehe.

Wenn schon die leiblichen Eltern nicht immer zimperlich bei den Strafen für ihre Kinder waren, so waren es auch die Stiefmütter nicht, und Fälle von *mamako ijime*, „Stiefkind-Quälen“, sind aus der ganzen Edo-Zeit überliefert. Auffallend ähneln dabei die „Methoden“ so mancher Folterszene aus Stücken und Romanheftchen; die Feuerstäbchen etwa, die den Zeitgenossen als das Werkzeug schlechthin galten, mit denen Stiefmütter ihre Stiefkinder „quälen“,<sup>119</sup> finden ihre Entsprechung bei denen, die die böse alte Shiogi aus *Awa no Naruto* an der armen Yumiko anwendet (s.S. 301).

So eignet sich die „böse alte Stiefmutter“, als Topos seit dem Altertum präsent (s.S. 353), als Sonderfall und zumal selbst in ihrer Stellung bedroht, in der Edo-Zeit noch immer gut, die weiter bestehende Macht der Mutter anzuprangern, ohne sie beim Namen zu nennen und somit unbeschadet der bestehenden Ideologie von der Unterordnung der Frau.

Etwas anders, aber nicht minder widersprüchlich, lagen die Dinge bei den Adoptivmüttern. Ebenso häufig wie Witwer wieder heirateten, machten Paare und Alleinstehende von der Möglichkeit einer Adoption Gebrauch, die den Weiterbestand ihres „Hauses“ und sie selbst im Alter absichern sollte. Bei den allgemein niederen Geburtenraten und den wenigen Kindern, die auch verheiratete Paare hatten, gelang es vielen nicht, ein Kind großzuziehen oder zumindest keinen männlichen Erben. An dessen Statt wurden Adoptivsöhne (*yōshi*) bereits als kleine Buben oder erst als erwachsene Männer angenommen oder, wenn die Familie eine erwachsene Tochter hatte, deren einheiratender Bräutigam als

---

<sup>119</sup> Asahi Shigeaki (1674–1718) berichtet in seinem Tagebuch *Ōmu rōchūki* von der Auffindung des Leichnams eines 6jährigen Stiefsohnes, der durch Feuerstäbchen umgekommen war. Gerichtsakten aus Noto behandeln den Fall der zweiten Frau des Bauern Heisuke, die 1769 dessen 8jähriges Kind aus erster Ehe zu Tode brachte: sie sagt aus, dass das Kind einfach nicht auf sie hören wollte, und so habe sie es mit den Knien am Boden festgehalten und ihm die glühenden Stäbchen dort und da auf den Körper gepresst, woran es schließlich starb; beim Versuch, sich des Leichnams zu entledigen, ertappt, wurde sie zum Tod am Pranger (*haritsuke*) verurteilt (Ujiie 1994:82–83).

*muko yōshi*. In den 33 Dörfern des südlichen Tama, westlich von Edo, beispielsweise waren im Jahr 1870 18% der männlichen Bevölkerung irgendwann in ihrem Leben einmal adoptiert worden, und jedem 5. Haushalt stand ein solcher adoptierter Sohn oder Schwiegersohn vor. Zur Adoption freigegeben wurden im Rahmen eines immer stärker auf Primogenitur und Einerbenrecht ausgerichteten Familiensystems vorwiegend zweite und dritte Söhne, die Anspruch auf einen nur sehr kleinen und kaum lebensunterhaltssichernden Teil des Erbes gehabt hätten. Gemessen an ihren Ursprungsfamilien erlebten Adoptivsöhne durch ihre Adoption häufiger einen sozialen Abstieg als einen Aufstieg (Kurosui und Ochiai 1995).<sup>120</sup> So mögen ihnen die Adoptiveltern als besonders geizig erschienen sein, wenn sie ihnen nicht den Lebensstandard bieten konnten, den sie von ihren Ursprungsfamilien gewohnt waren.

Der normative Diskurs bemüht sich nach Kräften, zwischen den durch Adoption zu einer Familie Zusammengeführten dieselben Beziehungen herzustellen, wie er sie zwischen Eltern und Kindern allgemein herrschen sehen wollte, und verlangte von den Adoptivkinder denselben absoluten Gehorsam gegenüber den Adoptiveltern wie gegenüber leiblichen Eltern. Diese büßten hingegen durch die Adoption jegliches Mitspracherecht über ihre Kinder ein: ihr Elternrecht ging völlig auf die Adoptiveltern über (Wigmore 1982:73f.).

Wie ein Beispiel schon gezeigt hat (s.S. 370), waren die Beziehungen zwischen Adoptiveltern und -kindern oft noch weniger harmonisch als die mitunter auch belasteten zwischen leiblichen Eltern und Kindern, und vor allem die Adoptivmutter brauchte nach dem Tod ihres Ehemannes wohl einiges Durchsetzungsvermögen, um sich weiter behaupten zu können. Schon die Gesetze und gesetzlichen Richtlinien hatten es ihr vergleichsweise schwer gemacht, Autorität gegenüber dem Adoptivsohn aufrecht zu erhalten. Denn „wenn die Adoptivmutter nach dem Tod des Vaters den Adoptivsohn verstoßen will, wegen seines Unvermögens ihr zu Gefallen zu sein, so kann sie doch unter gewöhnlichen Umständen den Vertrag, den ihr Mann zu Lebzeiten abgeschlossen hat, nicht rückgängig machen“, besagte eine Verordnung (Wigmore 1982: 55). Für Samurai galt darüber hinaus, dass „eine Witwe, wenn sie nach dem Tod des Ehemannes einen Nachfolger adoptiert, kein Recht hat, danach über den Familienbesitz nach eigenem Gutdünken zu verfügen, auch wenn der adoptierte Sohn sich als unglückliche Wahl entpuppen

---

<sup>120</sup> 40% der adoptierten Söhne bewegten sich innerhalb desselben wirtschaftlichen Status, 33% nach unten und nur 21% nach oben.

sollte“ (Wigmore 1982:97). Ausnahmen von dieser Regel sollten nur im Falle von Bürgerlichen gemacht werden, und nur dann, wenn der Adoptivsohn so verschwendungssüchtig war, dass er den Weiterbestand des Hauses gefährdete. Allgemein waren die Behörden allem Anschein nach hauptsächlich darum bemüht, die Haushalte als funktionierende Einheiten aufrechtzuerhalten, und bei Konflikten eher kulant gegenüber den Wünschen der Adoptiveltern zuwider handelnden Adoptivkindern, solange diese ausreichend für deren Unterhalt aufkamen.<sup>121</sup> Sogar in dem krassen Fall der Witwe Masu, die 1796 Klage auf Verstoßung ihres Adoptivsohnes einbrachte, nachdem er nur kurze Zeit nach Aushändigung des stattlichen Handelskapitals von 2250 *ryō* Gold durch den bald darauf verstorbenen Adoptivvater bereits ein Zwanzigstel dieser Summe vornehmlich in Bordellen verprasst hatte und die leibliche Tochter der Masu, als deren Ehemann er adoptiert worden war, verstorben war, ohne dass er auch nur einziges Mal an ihrem Krankenbett erschienen war, war sich die Behörde nicht ganz sicher, was zu tun sei: nur weil der Adoptivsohn von sich aus in sein Elternhaus zurückgekehrt war, schloss sie schließlich in moderner Terminologie auf völlige Zerrüttung der Beziehung und gab Masu Recht (Wigmore 1982:68–73).

Die kinderlose Seki hatte sich 1733 mit 49 nach dem Tod ihres Mannes als Witwe etabliert; in der Folge adoptiert sie als einheiratenden Ehemann für Kochō, die Tochter einer Kusine ihres Mannes, die bei ihr lebt, einen jungen Mann und übergibt diesem den Hof; sie scheint dann in den Registern als „Mutter“ auf, bevor es in dem Jahr, als sie 63 ist, lapidar heißt, „Seki, die frühere Ehefrau des Kosaemon, kehrte in ihre Ursprungsfamilie zurück“. Wohl hatte sie als Adoptivmutter, trotz der kindlichen Pietät, die ihr entgegenzubringen gewesen wäre, keinen

---

<sup>121</sup> So in dem Fall, in dem ein Bauer seinen Adoptivsohn verstoßen wollte, weil er es ihm gegenüber an kindlicher Pietät mangeln lassen, ja sich ihm gegenüber sogar Handgreiflichkeiten erlaubt hatte, wofür es auch Zeugen gab. Der Zwist war über Geldangelegenheiten und das Erbe des Familienbesitzes ausgebrochen, und die Behörde versuchte, eine Einigung zwischen den beiden herbeizuführen, was auch gelang. Doch der Sohn weigerte sich danach, wieder zum Adoptivvater zu ziehen, sondern blieb unerlaubterweise bei einer Frau in Edo. Als der Adoptivvater starb und der Adoptivsohn seine Nachfolge antreten wollte, hatte der Samurai, in dessen Lehen sich die Sache zugetragen hatte, Sorge, eine Zustimmung könnte die Autorität der Behörden untergraben. Er schlug vor, erben sollte der Enkel, der Adoptivsohn aber ins Ausgedinge gehen, und die übergeordnete Behörde, bei der er angefragt hatte, wie die Sache zu regeln sei, schloss sich seiner Sicht an (Wigmore 1982:99–101).

leichten Stand gehabt oder zumindest keine „warmen“ Familienbeziehungen vorgefunden (Miyashita 1985:16–17).

Kachi aus dem Dorf Nishi-Hokkeno steht 1763 76jährig als alleinstehende Frau ihrem Haushalt vor; 10 Jahre später gehören zu diesem mittlerweile auch ein 49jähriger Adoptivsohn, dessen Ehefrau sowie ein 5jähriger Enkel; 1775 ist Kachi mit 88 noch immer Haushaltsvorstand, und erst als sie 1778 91jährig stirbt, wird in den Registern verzeichnet, „die Adoptivmutter starb und der Adoptivsohn wurde Haushaltsvorstand“. Kachi war es immerhin gelungen, mit weit über 70 noch einen Adoptivsohn zu finden, vielleicht über die erwähnte Vermittlung durch die Dorfgemeinschaft, und dank diesem den Fortbestand ihres Hauses zu sichern. Im Gegensatz zu ihren Altersgenossinnen in Familien, in denen die Generationenfolge bereits zu einem früheren Zeitpunkt als mehr oder weniger gesichert gelten konnte, übergab sie ihren Hof zu Lebzeiten nicht, wohl ein Indiz dafür, dass sie sich ihrer Sache nicht allzu sicher gewesen sein mag. Kein Wunder, angesichts von Myōteis Fall: sie brachte 1769 eine Petition ein, wonach ihr Adoptivsohn, der als Ehemann der Tochter in die Familie eingeheiratet hatte, sie nicht mit der gebührenden kindlichen Pietät behandle, sie daher mit ihrer Enkelin und deren Ehemann einen getrennten Haushalt errichten und dafür vom Adoptivsohn Land in der Größe von 3 *tan* für sich selbst und 3 *tan* für den Ehemann ihrer Enkelin aus dem Familienbesitz einfordern wolle. Das Magistrat lehnte ihr Gesuch mit Hinweis darauf ab, dass ihr bei der Adoption in einem Ausgedingevertrag Land in der Größe von 1 *tan* als Austrag zugesprochen worden war und sie über diese und nur diese Verfügungsberechtigt sei. Der Adoptivsohn wurde per gleichem Beschluss angehalten, es in Hinkunft nicht an kindlicher Pietät gegenüber seiner Adoptivmutter mangeln zu lassen (Wigmore 1983:7–8).

Nicht immer nur harmonische Beziehungen zu einer älteren Adoptivmutter konnten die Autoren so nicht nur bei vielen ihrer männlichen Leser voraussetzen, manche hatten sie auch am eigenen Leib erlebt. Bakin, der aus einer Samuraifamilie stammte, war als Ehemann der Tochter in eine Familie von Sandalenhändlern adoptiert worden. Er hatte bald vor, eine literarische Karriere zu starten, musste dafür aber den Tod seiner Adoptivmutter abwarten. Erst als sie gestorben war, gab er das von ihm verachtete Sandalengeschäft auf und begann eine neue Laufbahn als Schreiblehrer und danach als Schriftsteller (May 1983:86).

### 5.3.2.7 Die Schwiegermutter: Eine alte Frau als Repräsentantin der patriarchalen Familie

Ähnlich haben auch die problematischen Beziehungen zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter, der Konflikt darum, wer von den beiden die Hausfrauengewalt hat, direkt mit den Machtverhältnissen zwischen dem Sohn und Erben und seiner alten Mutter zu tun.

Die Frauenerziehung der Edo-Zeit basierte auf dem einen Grundsatz, dass die Mädchen früh lernen mussten, sich zu unterwerfen, denn als Bräute würden sie in „fremde“ Familie kommen, in denen sie zu gehorchen und wie eine beflissene Magd zu dienen hatten, dem Ehemann einerseits und den Schwiegereltern andererseits, die, mehr als die eigenen Eltern, Rezipienten ihrer kindlichen Pietät sein sollten.<sup>122</sup> Die Braut in ihre Aufgaben einzuweisen, war natürlich Sache der Schwiegermutter, die diese zuvor selbst erfüllt hatte, und so schien es den Autoren der Zeit nur selbstverständlich, dass die junge es der älteren niemals recht würde machen können. Eine schlechte Beziehung zur Schwiegermutter gaben auch die Mädchenlehrbücher ihren Leserinnen quasi als *self-fulfilling prophecy* auf den weiteren Lebensweg mit, so das *Onna kagami hidensho* (1650), das sich an Mädchen aus höheren Schichten richtete:

Über die kindliche Pietät der Schwiegermutter gegenüber: In 9 von 10 Fällen wird das Verhältnis zur Schwiegermutter schlecht sein. Das sollte

---

<sup>122</sup> Die *Onna daigaku* hielt dies als ersten und wichtigsten Punkt im Katalog der Grundlagen für die Erziehung von Mädchen fest: „Wenn ein Mädchen herangewachsen ist, geht es in eine andere Familie und dient den Schwiegereltern... Wenn das Mädchen in das Haus des Mannes zieht, muss es die Schwiegereltern mehr als die eigenen Eltern schätzen, sie innig lieben und ehren und ihnen die Kindespflicht erweisen... Was sie befehlen, soll geflissentlich erfüllt werden (Ishikawa 1977:31, 40; Übs. Koike 1939:257, 259). Ein anderer Autor, Suzuki Shōsan (1579–1655), hatte die Aufgabe der Schwiegertochter im Haus ihres Ehemannes gar mit dem „Dienst“ in fremden Häusern verglichen: „Die Schwierigkeiten der Frauen gründen in einem grundsätzlichen Fehler in ihrer Einstellung. Sie leiden nur, weil sie meinen, wenn sie in das Haus des Mannes gehen, könnten sie sich ihres Lebens erfreuen. Wären sie sich von Anfang an im Klaren, dass sie in Dienst in ein fremdes Haus gehen, müssten sie darunter nicht leiden“ (zitiert nach Neuss-Kaneko 1989:414). Die *Onna daigaku* zählt die Dienstbotenarbeiten auf, die die Schwiegertochter für Mann und Schwiegereltern zu verrichten hat: „In allen Dingen ist es die Aufgabe der Frau, alle nur erdenklichen Mühen auf sich zu nehmen und hart zu arbeiten. Für Schwiegervater und Schwiegermutter näht sie die Kleidung, bereitet das Essen, dem Ehemann dient sie, räumt die Wäsche auf, fegt die Zimmer, zieht die Kinder groß und wäscht den Schmutz weg“ (Ishikawa 1977:50; Übs. Koike 1939:261–262).

[die Frau] nie vergessen, aber dennoch nicht nachlässig werden darin, sie noch mehr als die eigenen Eltern zu lieben, und niemals auch nur andeutungsweise schlecht von ihr sprechen. Auch die Zofen der Schwiegermutter sollte sie besonders zuvorkommend behandeln. Ehemann oder Schwiegervater mögen zwar auch böse sein, doch nie wird das Verhältnis zu ihnen so schlecht sein. Auf jeden Fall aber ist die kindliche Pietät hochzuhalten (zitiert nach Nakano 1995:290).

Umgekehrt legten die Frauenlehrbücher, etwa das *Onna midaregami kyōkun monogatari* (1670), den Schwiegermüttern ans Herz, sich der jüngeren Generation gegenüber überlegt und bedacht zu verhalten (Nakano 1995:291). Bereits diese Reziprozität lässt vermuten, dass am Konflikt Schwiegermutter/Schwiegertochter auch eine allgemeine Problematik der Generationenbeziehungen, auf die betroffenen Frauen verschoben, thematisiert ist, so wie sich allgemein bei näherer Betrachtung die angeblich so konfliktreiche Beziehung zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter als äußerst praktisches gesellschaftliches Konstrukt erweist, die Unterdrückung der Frauen in der patriarchalen Familie und noch allgemeiner die konfliktträchtigen Generationenbeziehungen in der Stammfamilie als ein Problem der Eifersucht zwischen zwei Frauen und damit auf eine für das System als solches unschädliche Weise darzustellen. Offenkundig wird dies an der „wahren Begebenheit“, auf der das „böse Schwiegermutter“-Stück der Edo-Zeit schlechthin, *Shinjū yoi kōshin*, basiert (s.S. 41). Die zeitgenössischen Kommentatoren waren sich einig, dass die Handlung des Stücks in einem wesentlichen Punkt vom tatsächlichen Hergang der Dinge abwich: die alte Schwiegermutter soll in Wirklichkeit eine besonders gutherzige Person gewesen sein; ihr Ehemann aber, obwohl auch nicht wirklich ein böser Mensch, war ganz verrückt nach jungen Mädchen und hatte schon so manches Dienstmädchen geschwängert. Als er begann, sich auch an seine Schwiegertochter heranzumachen, erzählte diese das wohl der Schwiegermutter, jedoch nicht ihrem Ehemann, dem sie so etwas nicht hätte anvertrauen können. Als dieser längere Zeit geschäftlich unterwegs war und die Situation sich zuspitzte, brachte die alte Frau die Schwiegertochter, um sie schützen, vorübergehend bei einer Tante unter, gab jedoch, um die beschämenden Hintergründe zu vertuschen, vor, sie täte es aus Verärgerung über das zu den Sitten des Hauses nicht passende Benehmen der jungen Frau. Und der Sohn nahm sich mit seiner Frau das Leben, als ihm klar wurde, worum es eigentlich ging und sein Vater nicht willens war, sich länger zurückzuhalten (Fujino 1988:391–392). Hier wurde die gesamte Problematik der Autorität der patriarcha-



len Familie, nicht nur über die einheiratende Braut, sondern auch über den erwachsenen Sohn, auf die Figur der Schwiegermutter abgewälzt, und ihr angeblicher Konflikt mit der Schwiegertochter diene ihr selbst wie den Autoren der Stücke, die auf der Begebenheiten beruhten, als willkommener Vorwand.

So tritt, wie Gotō (1996b:249–250) formuliert, „erst als Resultat einer verallgemeinerten Praxis des Zusammenlebens des Erben und seiner Ehefrau mit den Eltern das Problem der Schwiegermutter-Schwiegertochter-Beziehung zutage.“ Der mögliche Konflikt zwischen den beiden hat wesentlich damit zu tun, dass, wie Smith (1977:135) betont, die Heirat des Sohnes einen gefährlichen Übergang innerhalb des Entwicklungszyklus einer (Bauern-)Familie war, deren gute Bewältigung über den Fortbestand der Familie entschied: aus einer Gruppe von arbeitsfähigen Erwachsenen wird eine, die aus einem einzigen voll arbeitenden Mann, alternden Eltern, einer jungen, belasteten Frau und Kleinkindern besteht. Es ist die Schwierigkeit dieses Übergangs, die an der Figur der Schwiegermutter besonders drastisch thematisiert werden kann und vielleicht auch für sie selbst besonders dramatisch war, weil, wie Hirota (1992) ausführt, Frauen wenig andere sinnstiftende Rollen hatten als die innerfamiliären. Die moralisierenden Schriften der *shingaku* beispielsweise machen deutlich, dass das unfreundliche Verhalten der Schwiegermutter gegenüber der Schwiegertochter auch und vor allem aus der Angst vor Einbußen im eigenen Status und Wohlergehen gerade in dieser für den ganzen Haushalt kritischen Phase und der Besorgnis resultiert, ob die Schwiegertochter genügend „zupacken“ würde, um sie gut zu überstehen: *Baiboku sensei konukatawara* (1778) klärt Schwiegertöchter darüber auf, dass auch die dämonischste Schwiegermutter sich in das liebenswerteste Mütterchen verwandelt, wenn sie erst sieht, dass die Schwiegertochter bereit ist, ordentlich mitzuarbeiten (Kyohakusai 1911:68–72).

Rein demographisch betrachtet hätten alternde Mütter sich eine Schwiegertochter nachgerade wünschen müssen, denn gemessen an ihrer durchschnittlichen Lebenserwartung waren ältere Frauen, die gemeinsam mit einer Schwiegertochter in einem Haushalt lebten, besser dran als Gleichaltrige ohne Schwiegertochter (Cornell 1991:81). Der Altersunterschied zwischen den beiden Frauen war darüber hinaus meist beträchtlich: im Dorf Yokouchi waren die meisten Schwiegertöchter 30 bis 35 Jahre jünger als ihre Schwiegermutter. Wieder gemessen an ihrer Lebenserwartung waren aber die Schwiegermütter signifikant besser im Haushalt gestellt, desto jünger und damit wohl leichter

gängelbar die Schwiegertochter war; je näher die Schwiegertochter der Schwiegermutter hingegen altersmäßig war, desto mehr verringerte sich deren Lebenserwartung (Cornell 1991:82). Es kann daher gut sein, dass das so häufig unterstellte despotische Verhalten der Schwiegermutter gegenüber der Schwiegertochter auch den Versuch widerspiegelt, sich zumal am Anfang ihrer Beziehung Respekt zu verschaffen, um nicht in einem Haushalt mit knappen Ressourcen zu kurz zu kommen.

Es ist auffällig, wie oft als Beispiele besonderer kindlicher Pietät Söhne angeführt werden, die es für unverantwortlich hielten, zu heiraten, wenn ihre Mutter pflegebedürftig war. Das *Okinagusa* berichtet von der öffentlichen Belobigung eines gewissen Harimaya Genpei aus Ōsaka, Tenmanbashi 1-chōme, und seiner Geschwister im Jahr 1790. Nach dem Tod des Vaters hatte Genpei mit 15 das Geschäft übernommen und gemeinsam mit seinen Geschwistern die alte Mutter versorgt, die ständiger Pflege bedurfte, da sie gelähmt war. Wann immer sie den Wunsch äußerte auszugehen, trugen die Söhne sie in einer Sänfte oder auf den Schultern umher. Auch hatten sie Jahre hindurch von einer Heirat abgesehen, um in der Pflege der Mutter nicht abgelenkt zu werden (Ōtake 1990:193–194). Das *Kōgiroku* zeichnet den Fall des Händlers Ikeda Shōemon aus Ebisu-machi in Kagoshima auf, der 1707 für sein vorbildhaftes Verhalten ausgezeichnet wurde. Nach dem Tod seines Vaters hatte seine Familie einen wirtschaftlichen Niedergang erlebt, und Shōemon brachte sich und seine Mutter mit Kunstblumen-Erzeugung und Friseur Tätigkeiten durchs Leben. Die Mutter hatte schließlich einen Schlaganfall erlitten, und Shōemon musste ihr beim Aufstehen und Zubettgehen helfen, fütterte sie, besorgte ihr immer, wonach ihr gerade der Sinn stand, und erzählte ihr Geschichten, bis sie einschlief. Die Leute aus der Nachbarschaft hatten Mitleid mit ihm und versorgten ihn mit dem Notwendigsten. Er aber trug weiterhin sein altes schäbiges Gewand und gab alles nur der Mutter, vor allem aber weigerte sich auch er, obwohl die Nachbarn es ihm wiederholt nahe legten, zu heiraten, denn wenn es ihm schon schwer falle, seine Mutter zu versorgen, wie könne er dann eine Frau nehmen (Sugano 1999:8–9). Diese vorbildlichen Söhne verhalten sich ganz so, als ob eine Ehefrau ihren Müttern etwas wegnehmen würde; von einem Sohn, der vergleichbar Angst gehabt hätte, seinem Vater etwas „anzutun“, indem er heiratete, ist hingegen nichts bekannt.

Ebenso trennten sich pietätvolle Söhne von ihren Ehefrauen, wenn sie der Mutter missfielen. Das *Kōgiroku* führt als nachahmenswertes Beispiel das des Bauern Tōjūrō aus Aizu an, der angesichts des frühen

Todes seines Vaters und der wirtschaftlichen Schwierigkeiten, in die die Familie geriet, all seine Felder verpfändete und fortan als Zimmermann arbeitete. Auch seine Mutter erlitt einen Schlaganfall und war von da an ans Bett gefesselt. Tōjūrō pflegte sie so aufopfernd, dass er keiner Erwerbstätigkeit außer Haus mehr nachgehen konnte und vom allmählichen Verkauf seiner letzten Habseligkeiten lebte sowie, als nichts mehr übrig war, von der Mildtätigkeit seiner Nachbarn. Tōjūrō hatte wohl geheiratet und sich gut mit seiner Frau verstanden, die das Haus vorbildlich in Ordnung hielt. Doch seiner Mutter war die Schwiegertochter verhasst und sie verbreitete alle möglichen Gerüchte über sie. *Nolens volens* ermahnte Tōjūrō seine Frau, doch das Verhältnis zwischen ihr und seiner Mutter besserte sich nicht, und so schickte Tōjūrō sie schließlich für die üblichen Neujahrsgrüße heim in ihr Elternhaus, wohin er ihr Scheidungsbrief samt Aussteuer nachsandte (Sugano 1999:41–42).

Der normative Diskurs will, dass Tōjūrō seine Frau fortschickte, weil sie seiner alten Mutter missfiel. Bemerkenswert ist, dass dies wie die Weigerung, überhaupt eine Ehe einzugehen, auch für die Mutter eigentlich kontraproduktiv war, weil es den Sohn, der sich nun selbst um sie kümmern muss, ans Haus fesselt und daran hindert, einem Erwerb nachzugehen. Daraus lässt sich einerseits auf eine fast pathologische Abneigung der alten Frau gegenüber der Pflege durch die Schwiegertochter schließen, und tatsächlich gibt es aus der Edo-Zeit Hinweise auf eine Abneigung gegen die Pflege durch nicht blutsverwandte Personen. Das *Kinsei kijinden* (1790) berichtet von einem Mann, der von besonderer kindlicher Pietät für seinen alten Vater erfüllt war und sich persönlich seiner Pflege annahm, was eigentlich zum Aufgabenbereich seiner Ehefrau gehört hätte. Von ihr deswegen zur Rede gestellt, antwortete er, der Zustand seines Vaters sei so grauenhaft, dass niemand außer ihm, seinem Sohn, ihn pflegen könne, ohne äußersten Abscheu zu empfinden, und diesen zu merken wolle er dem Vater ersparen (Tatsukawa 1996:51). Will die Geschichte zwar von der tiefen Liebe eines Sohnes erzählen, so wird in ihr doch auch die Vorstellung deutlich, ein pflegebedürftiger alter Mensch könne in anderen als den nächsten Verwandten nur abgrundtiefen Ekel hervorrufen, der sie entsprechend roh in seiner Pflege werden ließe.<sup>123</sup> Vieles der als so konfliktrichtig beschriebenen

---

<sup>123</sup> Wenn heute in Japan viele Frauen, die betagte Verwandte zu Hause pflegen, klagen, dass es wenig Alternativen dazu gibt, nicht nur, weil die Zahl der verfügbaren Betten in geriatrischen Krankenhäusern zu gering ist und das Warten darauf die Nerven überstrapaziert, sondern auch, weil die Qualität der dort angebotenen Betreuung zu viel zu wünschen übrig lässt, schwingt vielleicht dieselbe Angst mit.

Beziehung zwischen der Schwiegermutter und der Schwiegertochter könnte so auf entsprechende Ängste zurückgehen. Denn während der alte Vater sich zumeist darauf verlassen konnte, dass seine ihm lang vertraute Ehefrau ihn im Alter pflegen würde, war die alte Mutter aller Voraussicht nach auf die Schwiegertochter, eine ihr zunächst fremde Person, angewiesen, und vieles der so gern beschriebenen Sekkatur und Nörgelei, der sie diese aussetzte, dürfte mit der entsprechenden Verunsicherung zu tun gehabt haben.

Andererseits verbirgt sich wohl, wie Sugano (1999:46–47) bemerkt, in manchen Fällen hinter dem Verzicht des Sohnes auf eine Heirat oder seinem Verstoßen der der Mutter missfallenden Ehefrau eine mit dem normativen Diskurs von der kindlichen Pietät in Einklang stehende Rationalisierung des Sachverhalts, dass Männer mit pflegebedürftigen Müttern Schwierigkeiten hatten, eine Ehefrau zu finden beziehungsweise zu halten. Da ist etwa der im *Kōgiroku* aufgezeichnete Fall des Kūrōemon, der sich seinen Lebensunterhalt als Knecht verdiente und keine Mühen scheute, es seiner Mutter gut gehen zu lassen, weswegen auch sein Dienstherr Mitleid mit ihm hatte und ihm aushalf, wann immer es nötig war. Als seine Mutter immer bresthafter wurde, gab er den Dienst auf und bestellte eigene Felder. Mit seiner Frau hatte er einen Sohn, doch schließlich verstieß er sie, weil sie der Mutter nicht gefiel. Danach heiratete Kūrōemon noch einmal, doch wieder gefiel die Ehefrau der Mutter nicht und wieder entließ er sie: so hatte für Kūrōemon das, was seine Mutter wollte, immer Vorrang, schließt seine erbauliche Biographie. Doch berichtet sie auch davon, wie die anderen Dorfbewohner die Scheidung von seiner ersten Frau sehr seltsam gefunden und ihn aufgefordert hatten, sie wieder zurückzuholen, wo sie doch sogar einen Sohn miteinander hätten. Er hatte gemeint, da er sie ja nur fortgeschickt habe, weil sie seiner Mutter nicht gefiel, sei es ihm recht, solange sie verspreche, sich zu bessern. Das bestellten die Nachbarn seiner Frau, doch sie war durchaus nicht einverstanden, sich zu bessern und seiner Mutter zu dienen, und so blieb es dabei (Sugano 1999:44–45).<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Dass die Schwiegertochter nicht immer nur das Opfer war, weiß auch die Belletristik zu erzählen. In *Oshiegusa nyōbo katagi* (1868), einem Roman, der narrativ typische Beispiele für „gute“ und „schlechte“ Ehefrauen aufführt, handelt eine Geschichte von einem Mann, der eine Prostituierte heiratet, die ihn damit „belohnt“, dass sie sich einen Geliebten nimmt und seine alte Mutter schuftet lässt, misshandelt und die bettlägrige alte Frau beinahe tötet (Kakutei 1912; NKBD 1:489). Das *sugoroku Onna Imagawa kyōkun sugoroku* von Kunitaru (Takahashi 1980:132–133) mit Lehrsätzen aus dem Frauenmoralbuch *Onna Imagawa* illustriert den Mangel an kind-

Ein ähnlich gelagerter Fall aus dem *Kōgiroku* verdeutlicht dabei, wie nahe der offizielle Diskurs mitunter den fantastischen Erzählungen der Romanheftchen war. Iwano Tōnai, im Alter von 66 Jahren 1784 in Bungo für seine kindliche Pietät ausgezeichnet, war ein einfacher Fußsoldat beim Lehensfürsten. Sein Vater war früh gestorben, und er bemühte sich eifrig um seine Mutter, die mit den Jahren das Augenlicht verlor. Die Mutter liebte Tabak, und er vergaß nie, ihr welchen zu besorgen. Er selbst rauchte nicht, doch als seine Mutter befand, das würde es ihr selbst auch verleiden, fing er damit an. Seine Mutter liebte Katzen, und wenn die Katzen in ihrem Reis nichts Fleischiges hatten, dann wollte auch seine Mutter nichts essen; so sorgte er, obwohl er sehr arm war, stets dafür, dass die Katzen seiner Mutter etwas getrockneten Fisch oder ähnliches bekamen. Wenn eine Katze verschwunden war und seine Mutter sich Sorgen machte, dann gab er nicht auf, bevor er sie gefunden hatte und die Mutter beruhigen konnte. Als er nach einer Zeit des Dienstes in der Residenz des Fürsten in Edo nach Hause zurückkam, waren seine Frau und Kinder verschwunden. Er erfuhr, dass seine Mutter die Kinder an vagierende Schausteller verkauft hatte und seine Frau fort war. Tōnai kaufte seine Kinder zurück, seiner Mutter jedoch trug er nichts nach. Als er wieder nach Edo berufen wurde, bat er, bei seiner Mutter bleiben zu dürfen, und es wurde ihm gewährt. So wurde die Mutter, schließt das *Kōgiroku*, die eine übelwollende Person war, von Tōnais Hingabe berührt, schließlich doch noch ein ehrenhafter Mensch (Sugano 1999:26–27). Man kann sich einerseits nur wundern, wie es der blinden, bettlägerigen Frau gelungen sein sollte, ihre Schwiegertochter aus dem Haus zu treiben, wie die Geschichte suggeriert; andererseits beeindruckt, wie der Text, der sich als erbaulich versteht, die alte Mutter zu einer „dämonischen“ Figur stilisiert in einer Art, die, abgesehen davon, dass es zu keinen übernatürlichen Geschehnissen kommt, genau der der Geschichten um Katzendämonen in Gestalt einer alten Mutter aus Romanheftchen, Theaterstücken und Sammlungen gespenstischer Erzählungen entspricht. Diese erscheinen unter diesem Blickwinkel als Ausdruck der Ambivalenz der Söhne gegenüber diesen alten Müttern, die sie vielleicht mehr lieben als nötig, die es ihnen aber, pflegebedürftig und, schon allein wegen der damit einhergehenden Ver-

---

licher Pietät (*fukō*) an der Figur einer jungen Schwiegertochter, „die die Schwiegermutter schlecht behandelt und sich damit den Schimpf der Leute einhandelt“: sie sitzt auf erhöhtem Platz auf der Veranda ihres Hauses, während die alte Schwiegermutter am Boden hockt und Wäsche wascht.

unsicherung, wenig umgänglich, wie sie tatsächlich sein mögen, unmöglich machen, das für einen Mann normale Leben zu führen.<sup>125</sup>

### 5.3.2.7.1 Katzengerüchte und bedrohlich-pervertierte Mütterlichkeit

Allgemein erweisen sich die Erzählungen um Katzendämonen bei näherer Betrachtung als weitaus „realitätsnaher“ als ihre fantastische Ausschmückung in Romanheftchen oder Theaterstücken zunächst annehmen ließe. Viele Autoren erzählen die Geschichten schon so, als handle es sich um wahre Begebenheiten: „Sicherlich bringt es Unheil, wenn man eine Katze lange Zeit hindurch hält“, leitet das *Rōō chawa* seine Version einer solchen Geschichte ein und zieht den ebenso unumstößlichen Schluss „Dum hält sich niemand lange Zeit eine rothaarige Katze“ (Shōfūan 1903:271, 273). „Sehr häufig kommt es vor, dass Katzen Magie tun. Alle töten sie schließlich Menschen“, weiß das *Chūryō manroku* zu berichten. Manche Versionen geben die Namen der Betroffenen an: im *Rōō chawa* heißt der Mann, dessen Mutter von einem Katzenspesenst gefressen wurde, ebenso Hirata Shōgorō, ein Vasall des Katō Akinari, wie im zehn Jahre später erschienenen *Shinpen kikaidan*, ein Werk, das „wahre“ Begebenheiten wiedergeben will und in diesem Zusammenhang auch sonst dieselben Personen- und Ortsnamen auführt (nach Fujisawa 1928:34–35). Die Geschichten erweisen sich so vielfach als Gerüchte, die kursierten und die die Zeitgenossen ganz sachlich aufzeichneten, wenn sie ihnen zu Ohren kamen,<sup>126</sup> ebenso wie in den

---

<sup>125</sup> Ein ähnliches Bild ergaben die Untersuchungen Takeda Kyōkos (1995) zu Fällen von in Japan 1992/1993 an pflegebedürftigen alten Verwandten verübten Tötungsversuchen: die Opfer waren überwiegend Frauen, die Täter zu etwa einem Drittel Söhne; unter ihnen waren unverheiratete Männer deutlich überrepräsentiert; es war auch ihnen wegen der alten Mutter schwer gefallen, eine Ehepartnerin zu finden, und auch sie zeigten die charakteristische Ambivalenz, wenn sie die Tötung der Mutter zwar planten, die Tat aber oft entweder nicht vollendeten oder rasch Feuerwehr oder Rettung riefen, um die bereits verletzte Mutter zu retten (Takeda 1995:143).

<sup>126</sup> Der *ukiyoe*-Händler Sudō Yoshizō notiert 1840 in sein Tagebuch, wie ein gewisser Aoki Kenjirō mit einem gewissen Tsuji Onoemon die Residenz tauschte und noch vom selben Abend an im neuen Haus des Aoki Katzen zahlreich auftauchten und große Verwirrung stifteten: ähnliche Vorkommnisse ereigneten sich gleichzeitig im neuen Zuhause des Tsuji. Daraus, so zieht der Autor das Fazit, war klar zu ersehen, dass ein Katzendämon der Familie der Aoki grollte und sie mit einem Fluch belegt hatte, aus Rache dafür, dass diese drei, vier Generationen zuvor eine Katze in einem Kessel grausam zu Tode gekocht hatte (Suzuki und Koike 1987:2:138).

belletristischen Versionen häufig die Rede von Gerüchten ist, die über die alten Frauen entstehen.<sup>127</sup>

Freilich war die Vorstellung von „Wandelwesen“ (*bakemono*, *henge*) nicht nur im Zusammenhang mit alten Frauen verbreitet. Neben Katzen galten auch Füchse und Dachse als Wesen, die menschliche Gestalt annehmen und so die Menschen foppen konnten. Füchse trieben ihr Unwesen in Edo-zeitlichen Gespenstersammlungen und Volkslegenden eher in Gestalt junger, sexuell attraktiver Frauen. Bei allen Wandelwesen galt allerdings, dass ihre Schlaueit und Verwandlungskunst mit dem Alter zunimmt – junge Füchse etwa verraten sich gelegentlich noch durch einen Schwanzzipfel (Lewinsky-Sträuli 1989:25) –, und bei der Katze steigern sich mit dem Alter auch die ihr zugeschriebenen vampirischen Qualitäten. Doch nicht nur aufgrund dieser Analogie des Alters ist die typische Gestalt, die die zauberische Katze annimmt, die einer alten Frau. Wie sehr Autoren und Leser all das wirklich „glaubten“, ist natürlich schwer zu beantworten;<sup>128</sup> manche Autoren fühlten sich jedoch berufen, den Ursachen dieser von ihnen zum Teil als Aber-

---

<sup>127</sup> „Von dieser Zeit an hieß es, ob sie nicht zu einem Katzendämon geworden war, von denen man doch manchmal hört“, merkt das *Toen shōsetsu* (1825) an (Kyokutei et al. 1994:274); im *Mimibukuro* (1781–1815) „war [der Sohn] von den Leuten oft grausam gehänselt worden, seine Mutter sei eigentlich eine verwandelte Katze,“ wie allgemein „unter Leuten von niederem Stand erzählt wird, dass alte, zauberische Katzen des Öfteren betagte Frauen töten, auffressen und dann ihre Gestalt annehmen“ (Negishi 1972:116). Das *Shōzan chomon kishū* (1850) verlieh seiner Katzensgeschichte eine Art von Öffentlichkeit gar durch eine behördliche Überprüfung der Vorfälle, betonte die Vertrauenswürdigkeit der Augenzeugen und rief seine Leser auf, sich den materiellen Beweis der Geschichte, den Stein, den der Sohn über dem Hügel aufstellte, an dem er die Katze begrub, doch selbst anschauen zu gehen (Miyo-shi 1903:639–640).

<sup>128</sup> Yokoyama (1995:250, 478) vertritt in der Nachfolge Fujisawas (1928) die Meinung, Theaterstücke mit Katzenspenstern in Gestalt alter Frauen seien deswegen so gut beim Publikum angekommen, weil sie im realen Leben verbreitete Vorstellungen bühnengerecht aufbereiteten, und weist auf deren Fortwirken bis ins 20. Jahrhundert hin: in der seit 1917 erscheinenden Detektivroman-Reihe *Hanshichi toraemonochō* von Okamoto Kidō (1872–1939) ist der Band *Neko sōdō* („Katzen-Aufruhr“) der Geschichte einer alten Frau gewidmet, die Katzen liebt und gewaltsam ums Leben kommt; Hanshichi, der Detektiv, findet heraus, dass der pietätvolle Sohn der Täter ist; er tötete seine Mutter, weil er sie für ein Katzenspenst hielt, das sie aufgefressen hatte; es gibt Zeugen für die Umtriebe des Gespenstes, und so ist das Verbrechen „aufgeklärt“. Glaubhaft genug, um die Motivation abzugeben für die Ermordung einer Mutter, die tatsächlich kein Wandelwesen ist, war dieselbe Vorstellung in einer der Versionen des *Mimibukuro* gewesen (s.S. 283).

glauben des gewöhnlichen Volkes nicht ganz ernst genommenen Vorstellungen nachzuspüren: Das *Kokon hyakumonogatari hyōban* (1686), das Erklärungen und Zitate aus älteren chinesischen und japanischen Quellen zu diversen Gespenstergeschichten seines Autors enthält, gibt, ohne sich in Bezug auf ihren Wahrheitsgehalt zu äußern, eine perfekt sexistische Erklärung für die landläufige Vorstellung, Katzengespenster nähmen gern die Gestalt alter Frauen an, indem es ihnen denselben „verdrehten“ Charakter wie Katzen ausgerechnet in Bezug darauf zuschreibt, dass beide abhängig sind, ihrem Wohltäter, der sie ernährt, aber nicht dankbar sind, sondern sich wie ungezähmte Tiere verhalten:

Ein Mann sagte: „... In der letzten Zeit hört man immer wieder davon, dass Katzengespenster sich in andere Gestalt verwandeln und dort und da alle möglichen grauenhaften Dinge sich ereignen. Mir scheint es doch seltsam, dass Katzen sich verwandeln können sollten.“ Da sagte der Meister: „... Auch in China sind viele Geschichten aufgezeichnet, in denen eine Katze sich verwandelt und ihren Herrn tötet. Betrachtet man ihren Charakter, so ist sie nicht weise, sie hat auch keinerlei Tugend, betrachtet man, wie sie sich verhält, so liegt sie gern in jemandes Schoß und schmiegt sich an seine Haut, sodass einer denken mag, sie hätte sich dem Menschen hingegen, doch wenn man sie ruft, so kommt sie nicht gern, versucht man, sie mit einer Leine zu sich zu ziehen, so läuft sie sicherlich davon. Sie lebt letztlich von den Menschen, doch sie hat einen verdrehten Charakter, der leicht Verdacht schöpft, und so ähnelt sie ihrem Wesen nach einer Frau. Nicht umsonst heißt es, dass sie sich in alte Frauen verwandeln und in dieser Gestalt den Menschen so manchen Streich spielen kann... Zumeist hält man sie sich, damit sie Mäuse fängt, doch meist richtet sie mehr Schaden an als die Mäuse, und so ist es das Beste, sich erst gar keine zu halten...“ (Yamaoka 1927:528–529)

Nicht alle Zeitgenossen hatten derlei Vorurteile gegen Katzen. Alte Menschen galten als große Katzenliebhaber, und als deren Lieblings-schoßtier stand die Katze sinnbildhaft auch für deren von der jüngeren Generation neidvoll betrachtete finanzielle Unabhängigkeit.<sup>129</sup> Hioki

---

<sup>129</sup> Die Aufzählung in *Saikaku oridome* (1694) der ausgefallenen Dienstleistungsberufe, die sich die Zeitgenossen ausgedacht haben, um ein Auslangen zu finden, führt das Beispiel eines Mannes an, der eine eigentümliche, aber wirkungsvolle Methode zum Entlausen von Katzen entwickelt hatte; ihn, so heißt es, „rufen alte Leute im Ausgedinge, die ihre Hauskatzen besonders lieben, zu sich“ (Ihara 1971e:390, Übs. Nosco 1980:144). Wenn Saikaku in *Seken munesan'yō* vor dem begehrlischen Auge von Passanten wie Lesern ganze Wagenladungen Geld vorbeiziehen lässt, die ein reicher Kaufmann sich bei seinem Schritt ins Ausgedinge als persönlichen Barbesitz zurückbehalten hat, neidet so mancher, um wie viel besser es sogar noch seine



(1988:377) berichtet, in der mittleren Edo-Zeit sei die Geschichte einer alten Frau kursiert, der Großmutter eines Arztes, die Katzen über alles liebte und in Edo, Honjo, lebte. Nie weniger als 30 Katzen auf einmal soll sie gehalten, ein eigenes Zimmer für sie eingerichtet und eigens für sie eine Zofe angestellt haben. Diese alte Frau nun habe, sei es, weil sie mit den Jahren vergesslich geworden oder weil sie über alle Maße habgierig war, Geborgtes niemals zurückgegeben und das, was man ihr anvertraute, um es jemand anderem weiterzugeben, immer sich selbst behalten. So sei es schließlich dazu gekommen, dass man Leute, die Geliehenes nie zurückgeben, *nekobaba*, Katzenalte, nannte.<sup>130</sup> Auf dieselbe Figur, egal ob historische Persönlichkeit oder Gerücht, beziehen könnte sich die Geschichte von der „Katzenalten“ im *Edo chirihroi* (1767) mit ihrer übereinstimmenden Ortsangabe: auch diese über 70jährige Mutter des Suwa Gendayū aus Honjo, eine Frau von äußerst heftigem Charakter, liebte Katzen über alles, hielt mehrere Dutzend davon, und bewahrte, wenn eine starb, ihre sterblichen Überreste in einer Truhe auf; Monat für Monat bereitete sie an ihrem Todestag ein feines Essen, tat es in die Truhe und am nächsten Tag war immer alles aufgefressen. Die Leute sprachen von ihr als der *nekobaba*, der Katzenalten von Honjo, und berühmt war sie bis zum Ekōin, als sie im Herbst des Jahres 1762 eines Abends heftigen Sturms mitsamt ihren Katzen verschwand. Als man in der Truhe nachsah, erwies sich diese als absolut leer (Shiranshitsu 1927:171).<sup>131</sup> Ob dies eine Belegstelle für Hiokis „kursierende“ Geschichte ist oder nicht, verbreitet waren derlei Geschichten eben nicht nur als „Märchen“, sondern zumindest als „Gerüchte“ allemal. So scheint es nicht übertrieben, anzunehmen, dass alte Frauen in der „realen“ Welt unter einen solchen Verdacht geraten oder zumindest mit der

---

Katzen haben als so mancher arme Schlucker, der dem Gefolge begegnet: „Diese Geldschatullen da sind die letzte Ladung, die übersiedelt wird... Und gleichzeitig mit ihm übersiedelten sieben Katzen, die in einer Sänfte getragen wurden, ganz so als wären es Menschen“ (Ihara 1971d:272, Übs. Takatsuka und Stubbs 1977:91).

<sup>130</sup> Der Ausdruck, der allgemeiner die Unschuldsmine bezeichnet, die jemand aufsetzt, obwohl er sich etwas zuschulden kommen hat lassen, wird alternativ zu dieser Etymologie auch im Sinn von „Katzenkot“ interpretiert, weil Katzen gewöhnlich ihren Kot mit den Hinterpfoten vergraben (NKD 15:624).

<sup>131</sup> Das *Chūryō manroku* (1826) schildert ein ähnliches Vorkommnis, nur dass die alte Frau hier gewaltsam zu Tode kommt und ihr Leichnam sich wie so oft in den einer alten Katze verwandelt (Satō 1976:327). Auch hier belegt der Autor die Wahrscheinlichkeit seiner Aussagen mittels eines glaubhaften Zeugen, eines steinalten Zen-Mönchs, der einst in der Nachbarschaft der alten Frau wohnte.

Androhung dieses Verdachts in die Schranken gewiesen werden konnten, so wie in den Texten der Theaterstücke alte Frauen immer wieder als *nekomatababa* beschimpft werden, auch wenn die Handlung nichts mit einem Katzenspuk zu tun hat.<sup>132</sup>

Weil sie Mäuse fing und damit eine helfende Funktion in der dem weiblichen Aufgabenbereich zufallenden Vorratswirtschaft hatte und aufgrund ihrer Eigenschaften wie Mutterliebe und Reinlichkeitssinn war die Katze in ländlichen Gesellschaften Mitteleuropas häufig Sinnbild für weibliches Rollenverhalten, gleichzeitig aber dort, wo das Weibliche mit Magie und Dämonie in Zusammenhang gebracht wurde, das Symboltier der Hexe (Mitterauer 1989:837). Ebenso setzen die pervertierte mütterliche Zuwendung zu ihren Katzen und das übertriebene Horten, wie sie in den genannten Gerüchten um dämonische Katzenaltden alten Frauen zugeschrieben werden, an diesen Punkten weiblicher und vor allem mütterlicher Zuschreibungen an.<sup>133</sup> So kommt in ihnen ein ähnlicher Mechanismus zum Tragen, wie ihn (Willis 1994:46–47) für manche Aspekte des europäischen Hexenglaubens beschreibt: Erwachsene, bei denen die Integration der von Melanie Klein beschriebenen frühkindlichen Aufspaltung in eine „gute“ und eine „böse“ Mutter nur mangelhaft gelungen ist, können Ambivalenz gegenüber mütterlichen Figuren nur schwer ertragen, greifen, wenn sie Zorn oder Ärger gegen eine solche Figur empfinden, in dem Versuch, das internalisierte Bild der „guten“ Mutter zu schützen, auf diese Aufspaltung zurück und projizieren die „bösen“ Aspekte der Mutter auf diese Frau. Diese erscheint umso bedrohlicher, als die Person dann wie als Kleinkind erwartet, dass diese „böse“ Mutter ihr die im Zorn zugefügte imaginierte Attacke in gleicher Münze heimzahlen wird, also besonders in jenen „mütterlichen“ Aspekten gefährlich werden oder einen negativen Einfluss üben wird, auf die sich Neid und Zorn des Kleinkindes gerichtet haben. Wie gut oder schlecht diese Integration vollzogen wird, hängt von Hef-

---

<sup>132</sup> Wie in *Ashiya Dōman ōuchi kagami* (1734) (s.S. 326) und in *Itozakura honchō sodachi* (1777) (s.S. 327).

<sup>133</sup> Auch die Katzendämonen in Gestalt alter Frauen in Theaterstücken und Romanheften kosen in „mütterlichster“ Weise ihre Enkelkinder, während die Katze in ihnen nur darauf wartet, diese fressen zu können. Issetsu berichtet im *Shin chomonjū* (1749) von dem Dorfvorsteher Ōtsuka Shichinosuke im Dorf Ōgo-mura in der Provinz Kōzuke, dessen 70jährige Mutter ihren dreijährigen Enkel über alles liebte und ihn Tag und Nacht herzte, bis sie ihn eines Nachts [ganz nach Katzenart, obwohl das nicht gesagt wird] fraß. Als sie herzeigte, wie sie nur die Hände übrig gelassen hatte, erkannte ihr Sohn, was passiert war, fing sie und ließ sie einkerkern (Issetsu 1974:350).

tigkeit und Dauer des kindlichen Zorns ab, der wie besprochen, durch Erziehungspraktiken verstärkt werden kann, ebenso wie davon, ob Personen über genügend Selbstwertgefühl verfügen, um nicht allzu anfällig gegen eine innere Verfolgung durch jenen Aspekt ihres Über-Ichs zu sein, der die attackierte und deswegen bedrohliche Mutter repräsentiert. In manchen Aspekten des spätmittelalterlichen, frühneuzeitlichen europäischen Hexenwahns ist es eine solche Reaktion Erwachsener auf den Ärger und Zorn, den sie gegenüber älteren Frauen ob deren Forderungen nach Versorgung, Almosen und ähnlichem verspürten, dass sie sie der Hexerei bezichtigten, die ihrerseits die Form einer pervertierten Mütterlichkeit annahm. Für das Edo-zeitliche Japan könnte nebenbei bemerkt ein solches negatives und nur ungenügend mit dem Bild der „guten Mutter“ integriertes Imago der „bösen Mutter“ gerade bei Frauen, denen es sicherlich nicht leicht gemacht wurde, ein solides Selbstwertgefühl zu entwickeln, im Verkehr mit der Schwiegermutter als einer mütterähnlichen Gestalt leicht virulent geworden sein und die Frauen veranlasst haben, das Bild der „bösen Mutter“ auf sie zu projizieren. Und derselbe Mechanismus ist offenkundig in den beschriebenen Katzenschichten am Werk, gleich, ob er in tatsächlichen Anschuldigungen resultierte<sup>134</sup> oder nur auf der Ebene der (literarischen) Fantasie ausgelebt wurde: alte Frauen, fordernde Mütter, die ihre Söhne in arge Verlegenheit bringen und so zu wenn auch vielleicht nur verdecktem Zorn reizen, oder solche, die durch ihr aufbrausendes, herrisches Benehmen oder einen ihnen nicht gegönnten Wohlstand das Missfallen ihrer Umgebung erregen, geraten in den Verdacht, Katzendämonen zu sein, die ihrer Umgebung unsäglichen Schaden zufügen. Das internalisierte Bild der „guten“ Mutter wird in diesen Vorkommnissen umso besser geschützt, als die Mutter ja nicht mehr die Mutter selbst ist, sondern vor langer Zeit von einem Katzendämon gefressen wurde. Hinter diesen Vorstellungen offenbaren sich so feindselige Reaktionen der Zeitgenossen auf ältere Frauen, die den Prozess ihrer bedrohlichen

---

<sup>134</sup> Auf der Ebene des Gerüchts kam es wie dargelegt mit Sicherheit zu derlei Anschuldigungen; ob es auch Fälle gab, in denen wie in Miyoshi Shōzans Geschichte (s.S. 437, FN 127) der „Katzendämon“ tatsächlich gefangen genommen und getötet wurde, oder, wie in *Katakiuchi futamatazuka* (s.S. 284), das ganze Dorf loszog, um die Vernichtung des „Katzendämons“ in Gestalt der alten Frau zu fordern, konnte ich nicht verifizieren. Erhalten sind *kawaraban*, Einblatt-Drucke als Vorläufer der heutigen Zeitungen zur Verbreitung von Neuigkeiten, die von Unruhen im Zusammenhang mit Katzendämonen berichten, die in gewissen Landstrichen für den Tod zahlreicher Menschen verantwortlich gemacht wurden (Fujisawa 1928:42–43).

Wahrnehmung in Gang setzten und hielten. Ihr ambivalenter gesellschaftlicher Status trug dazu wohl ebenso bei wie ihre eigenen Handlungen. Gerade Kritik oder als solche empfundenen Verhalten ist dazu angetan, die entsprechenden Verfolgungsängste wachzurufen: die wie beschrieben häufig fordernde Haltung der alten Mütter, die ihre Rolle durchaus nicht hauptsächlich als gebend betrachteten, sondern auf ihre Rechte pochten, wurde vermutlich umso heftiger als Kritik verstanden, als die Kinder tatsächlich meinten, sie zufrieden stellen zu müssen, was unter den gegebenen demographischen und wirtschaftlichen Bedingungen sicher nicht immer leicht war und was sie auch nicht immer gerne taten.

#### 5.3.2.8 Alte (alleinstehende) Frauen in (außerhäuslichen) Erwerbstätigkeiten: Bedroht-bedrohlich wahrgenommene Existenzen

Während so ein breiter Grundstock für schwierige Beziehungen alter Frauen zu jüngeren Familienmitgliedern gegeben war, die sich am besten im Sinne ihrer labilen und von den gesellschaftlichen Normen ebenso bestärkten wie gleichzeitig untergrabenen Dominanz beschreiben lassen, bedeutete für ältere Frauen aus den städtischen ebenso wie den ländlichen Unterschichten die schlichte Tatsache, erwachsene Kinder zu haben, nicht, dass diese unbedingt für ihren Lebensunterhalt aufkamen oder dazu in der Lage waren,<sup>135</sup> und noch nicht einmal, dass sie in einem gemeinsamen Haushalt leben würden: viele mussten, ob alleinstehend oder nicht, bis ins hohe Alter arbeiten.

---

<sup>135</sup> Schon Saikaku hatte in seinen Novellen verschiedentlich geschildert, wie der Ruin oder Niedergang des Familiengeschäfts auch für Frauen aus Kaufmannsfamilien Arbeit im Alter bedeuten konnte, die dem angestrebten Ideal eines mußevollen Ausgedinges zuwiderlief: in *Saikaku oridome* (1694) lässt ein Mann, der das beträchtliche ererbte Familienvermögen in den Freudenvierteln verprasst hat, „seine verwitwete Mutter sich ihren Lebensunterhalt verdienen, indem sie dem ihr ungewohnten Broterwerb des Baumwollspinnens gegen Lohn nachgeht“ (Ihara 1971e:388, Übs. Nosco 1980:141), und in *Seken munesan'yō* bessert ein Tunichtgut sein Einkommen dadurch auf, dass „er seine alte Mutter Reis in einer Handmühle zerstampfen lässt“ (Ihara 1971f:248, Übs. Takatsuka und Stubbs 1977:68). Die später noch näher zu nennende 70jährige Mitsu (s.S. 461), die im Versuch an Geld zu kommen ein Kleinkind tötete, hatte zwar eine Tochter, bei der sie aber nicht lebte und deren Mann allem Anschein nach nur zeitweise bereit war, die alte Frau bei sich aufzunehmen; und die 80jährige Kame (s.S. 469), die sich der Vertuschung eines Raubmordes schuldig machte, war zwar die Mutter eines Bauern, musste sich aber offenbar dennoch ein Zubrot als Dienstmagd in einem Tempel verdienen.

Allgemein kam es in der späteren Edo-Zeit zu einer Ausweitung der Erwerbsmöglichkeiten für Frauen, die im Rahmen der fortschreitenden Kommerzialisierung beispielsweise immer stärker an der Stoffproduktion in Verlagsarbeit beteiligt waren und dort allmählich auch verhältnismäßig gut verdienten.<sup>136</sup> In den Städten konnten sie vom Handel mit den verschiedensten Konsumgütern Geld verdienen. Den Zeitgenossen war dies nicht entgangen: Ueda Akinari (1734–1809) bemerkte ironisch im *Tandai shōshinroku*, in dem er die Sitten in Ōsaka in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschrieb, Frauen seien nicht mehr nur in den typischen Frauenberufen wie dem der Hebamme anzutreffen, sondern in die verschiedensten Berufe vorgedrungen; die einzigen, unter denen sie noch nicht zu finden seien, seien Schiffskapitän zu hoher See und Sumō-Ringer (Wakita, Hayashi und Nagahara 1988:165). Manche dieser neuen Erwerbstätigkeiten, die die traditionellen hausfraulichen Tätigkeiten im Bereich der Bekleidungs- und Naturalienproduktion auf einer spezialisierteren, einträglicheren Ebene fortsetzten, waren durchaus angesehen, wie auch das *Fujin ichidai shusse sugoroku* mit seiner Zuweisung gehobener Positionen etwa an die Seidenraupenzüchterin oder die Weberin nahe legt (s.S. 397).

Die in den Romanheftchen so häufig beschriebene Tätigkeit des Drehens von Hanfschnüren erweist sich in diesem Zusammenhang als typische ungelernete und quasi altmodische Erwerbstätigkeit von Frauen, mit der sie gegen Lohn kleine Nebeneinkünfte zum Familieneinkommen erzielen, sich als Witwen mühsam über Wasser halten<sup>137</sup> oder auch noch im fortgeschrittenen Alter zur häuslichen Subsistenzproduktion beitragen konnten: Das *Ehon hanakatsura* (1764) mit Illustrationen von Suzuki Harunobu, das jeweils eine Genreszene einem Gedicht und einem vorwiegend an Frauen gerichteten moralisierenden Text in losem inhalt-

---

<sup>136</sup> Die Seidenraupenzucht weitete sich etwa im 19. Jahrhundert beträchtlich aus; sie lag fast ausschließlich in der Hand von Frauen, die damit in manchen Gebieten einen so beträchtlichen Teil des Familieneinkommens erwirtschafteten, dass es hieß, dort sei die Hausfrauen-Herrschaft (*kakā tenka*) ausgebrochen (Wakita, Hayashi und Nagahara 1988:165–172, bes. 171).

<sup>137</sup> Die junge Koman aus *Tanba Yosaku matsuyo no komurobushi* (1708) versucht durch das Drehen von Hanfschnüren in Verlagsarbeit Geld aufzubringen, um die Schulden ihres Vaters begleichen zu können (Chikamatsu 1971b:105–109). „Als Witwe musste ich mich um mein Auslangen kümmern und habe lang genug Staub angesetzt beim Drehen von Hanfschnüren gegen Lohn, von dem ich mir dann ein paar Felder kaufte“, sagt eine Figur aus dem *dangibon Bakemono hantorichō* von 1755 (NKD 13:597).



Abb. 109

lichen Zusammenhang zuordnet, zeigt auf seiner vorletzten Abbildungsseite vor einer letzten allgemeinen Bemerkung über das Frau sein und damit als letzte Station auf dem weiblichen Lebensweg eine alte Frau im typischen *arare komon*-Kimono, mit Tuch auf dem Kopf und Brille auf der Nase, vor dem runden Fässchen sitzen und unter Zuhilfenahme des Mundes Hanfschnüre drehen, während neben ihr ein Kätzchen mit einer Masche um den Hals sich gerade putzt (Abb. 109).<sup>138</sup> Der beigefügte moralisierende Text<sup>139</sup> unterstreicht ein-

mal mehr, dass Frauen im Alter sich dem Willen anderer überlassen sollten, und bedauert, dass nicht alle sich damit begnügen, wie sie es sollten im Stillen zum Wohlergehen der Familie beizutragen.

Die visuelle Nähe dieser harmlosen Darstellung einer alten Frau, die Hanfschnüre dreht, zu der der Leichname fressenden *kokuri babā* aus Toriyama Sekiens *Konjaku hyakki shūi* aus dem Jahr 1781 (s.S. 245, Abb. 98), die durchaus nicht zufällig sein mag, – Sekien könnte ganz bewusst die Darstellung seines berühmten Kollegen paraphrasiert haben –, macht deutlich, wie sehr der alltägliche Anblick alter Frauen bei verschiedenen Verrichtungen den Autoren Anlass zu einer negativen oder nachgerade grauenerregenden Interpretation lieferte, besonders dann, wenn sie ihren Tätigkeiten eben nicht im Schoße der Familie nachgingen, sondern, wie die alte Köchin und Dienstmagd (*kuri baba*), um sich alleine durchzuschlagen.

<sup>138</sup> Das beigefügte, berühmte Gedicht aus dem Altertum (Wenn zu Ende sich neigt / der Herbst, als Andenken / was lässt er zurück / auf meinem Haar / der Raureif ist's) thematisiert mit seiner Anspielung auf die weißen Haare ebenfalls in klassischer Manier das Alter; vgl. dazu Formanek (1994:100–106).

<sup>139</sup> „So ist es auf der Welt, so wie die Zeit vergeht, verändern sich alle Dinge, und bald ist das, was es einst gab, verschwunden. So sollte man, je älter man wird, sich umso weniger um den Gang der Dinge kümmern und ihn den anderen überlassen. Und doch, wie oft kommt es gerade in dieser Hinsicht vor, dass Ideal und Praxis auseinanderklaffen!“ (Tokusōshi 1983:316).

Die außerhäusliche Erwerbstätigkeit älterer und alter Frauen war so für die Zeitgenossen gleichzeitig auch Ausdruck einer Art Normverstoß, wie allgemein weibliche Erwerbstätigkeit, wenn sie wirtschaftliche Unabhängigkeit bedeutete, zum Stein des Anstoßes wurde. Entsetzt bemerkt der Autor des *Asukagawa* (1810) in seiner Aufzählung jener Dinge, die sich seit dem frühen 18. Jahrhundert zum Schlechteren verändert hatten, „früher, so dachte ich, kam es doch eigentlich kaum vor, dass Witwen allein lebten, höchstens in den Vergnügungsvierteln und ähnlichem konnte man derlei manchmal sehen. Doch nun gibt es unter den gewöhnlichen Bürgern allein lebende Witwen allerorts in der Stadt. Auch Frauen als Schreiblehrerinnen sind häufig, das ist schon eine Sache!“ (Shibamura 1927:10). Waren aber Schreiblehrerinnen, weil sie den Kindern der Bürger die ersehnte Bildung vermittelten, verhältnismäßig angesehen, fielen den Zeitgenossen unangenehm jene Frauen auf, die, zumal im stark auf Konsum ausgerichteten Edo, die Möglichkeit ergriffen, als Hausiererin tätig zu sein. Ältere und alte Frauen waren laut *Morisada mankō*, das zahlreiche spezialisierte Formen des Hausierens und des Straßenverkaufs vorstellt, besonders unter den *hanauri*, den Blumenverkäufern, die Pflanzen und Zweige für Gräber oder sonstige buddhistische Opferriten feilboten, und unter den *noriuri*, die mit *himenori* hausierten, einer aus Reis hergestellten Wäschestärke, in allen drei Städten [Ōsaka, Kyōto und Edo] zahlreich vertreten (Asakura 1988:93).

*Noriuri babā* war allem Anschein nach das allerletzte, was eine Frau sich zu werden wünschte. Einem Freier, den sie nicht mag, der sie aber unbedingt freikaufen will, antwortet die Geisha Okiku aus *Shōhon jitate* (1820), lieber als die Frau eines reichen Mannes zu werden, würde sie mit einem Mann leben, den sie liebt, auch wenn sie dann in einem engen Hinterzimmer hausen und gar als *noriuri* arbeiten müsste (Ryūtei 1926b:729). Die Mischung aus Verachtung und Furcht, mit der die Zeitgenossen diesen Kleieverkäuferinnen begegneten, wird in Hiraga Genais *Nenashigusa* (1763) deutlich, wenn es dort von der *Shōzuka no babā*, der Dämonin der Unterwelt, heißt, käme sie auf Erden, würde sie *noriuri babā* (Hiraga 1971:47), und basierte wohl darauf, dass die *noriuri*, ähnlich wie andere alte Frauen in außerhäuslichen Erwerbstätigkeiten, zwar einerseits am unteren Ende der sozialen Hierarchie angesiedelt waren, aber durch den Tratsch, den sie als Hausiererinnen verbreiten konnten, auch eine gewisse Macht über ihre Kunden hatte. Im besonderen Fall der *noriuri* wurde dies noch verstärkt durch ihre Nähe zum Wäschewaschen – der *nori*, den sie verkaufte, diente ja zum Stärken der

Wäsche, und wahrscheinlich bot sie auch ihre Dienste beim Wäschewaschen an. Wäschewaschen gegen Lohn ist eine der Erwerbstätigkeiten, der in Edo besonders häufig Frauen nachgingen, die selbständig ihren Lebensunterhalt verdienen mussten (Wakita, Hayashi und Nagahara 1988:158); wenn man bedenkt, welche Emotionen das gemeinschaftliche Großwäschewaschen noch in unserem Jahrhundert etwa in dem von Verdier (1982:114–127) untersuchten französischen Dorf hatte, könnte es auch in Japan ähnlich mit diversesten das gesamte Leben aufs Spiel setzenden Assoziationen befrachtet gewesen sein – die Datsueba, die Dämonin der Totenwelt, galt so auch als große Wäscherin,<sup>140</sup> gleichzeitig erlangten die alten Frauen, die gegen Lohn zum Wäschewaschen kamen, unter Umständen Kenntnis über intimste Details des Familienlebens, ebenfalls ein Stoff, aus dem Bedrohlichkeit gewebt ist. Der Ausspruch *noriuri babā no nori o koboshita yō noriuri babā no koronda yō*, „He, die Stärke-Alte hat ihre Stärke verschüttet, he die Stärke-Alte ist hingefallen!“, belegt aus dem späten 18. Jahrhundert in der Sammlung *Rigen shūran* (NKD 16:66) als Metapher für große Aufregung um eine

---

<sup>140</sup> Vgl. die Bedeutung, die dem Waschen beim Übergang vom Leben zum Tod und umgekehrt zukommt (s.S. 156); s.a. die boshaft gemeinte Bemerkung einer Theaterfigur, die alten Weiber seien gerade gut, nach ihrem Tod mit der Datsueba am Fluss der Drei Furten die Wäsche zu waschen (s.S. 237). Als am untersten Ende der sozialen Hierarchie angesiedelt weist solche alten Wäscherinnen die moralisierende *shingaku*-Schrift *Baiboku sensei anraku denju* (1796) aus, wenn es darin von einem Lebemann heißt, er verstehe es „sogar noch der Witwe, die für Nährarbeiten bezahlt wird, und den alten Weibern, die zum Wäsche waschen kommen“, aufmerksam zu begegnen (Wakisaka 1911:31). Vielleicht betrieben manche der *noriuri* das Hausieren auch nur als Deckmantel für verschiedenste Vermittlertätigkeiten, wie die der dort *himenoriuri* genannten Figur gewidmete Passage in *Ehon imayō shokuninzu-kushi* (1841) nahe legt, das verschiedene Erwerbstätigkeiten ironisierend beschreibt: sie zeigt sie, den *nori* aus dem großen runden Tragefass portionsweiße in eine kleinere Schale umfüllen; der kurze Text, der wiedergibt, was sie dabei sagt, enthält den Satz, „Stärke“ würde sie wohl durch den Schriftzug ankündigen, doch sei sie auf Kommissionen in einem nicht näher genannten, doch vermutlich mit Prostitution in Verbindung stehenden Vermittlungsgeschäft aus (Shikatsube 1841:17o). Dies mag wohl der Grund dafür sein, warum auf Eisens *Shinpan musume teikin sugoroku* (s.S. 395ff.) das Feld der *noriuri babā* das einzige ist, von dem man nur ins Ziel des *raku inkyo* gelangen oder den negativen Gegenpol dazu in Gestalt der alten Bettlerin erreichen kann: am untersten Ende der sozialen Hierarchie stehend mag der *noriuri babā* eben dank solcher Vermittlungstätigkeiten das (unverdiente) Glück widerfahren, dass, wie der Text auf ihrem Feld vermerkt, „die Tochter, die sie an Kindesstatt angenommen hat, Karriere macht, und sie so unverhofft ins mußevolle Ausgedinge gehen kann.“



Kleinigkeit oder dafür, wie jemand, der ohnehin schon schwer sein Auslangen findet, noch einen zusätzlichen Verlust erleidet, hört sich an wie ein Schmäher, wie ihn Kinder der wenig geliebten Alten auf den Straßen nachgerufen haben mögen. Gemeinsam mit dem analogen *hachibabā ga kome koboshita yō ni*, „als ob eine alte Bettelnonne den Spendenreis ausgeschüttet hätte“ (NKD 6:285),<sup>141</sup> macht er die soziale Antipathie gegen beide Gruppen von Frauen ebenso deutlich wie deren Armut und die Lautstärke, mit der sie ihre Zeitgenossen auf sich aufmerksam machten.

Ebenso wie die *noriuri* als lautstark ihre Ware anpreisende Hausiererinnen waren auch alte Bettlerinnen Teil des Straßenbildes Edo-zeitlicher Städte. Das *Jinrin kinmō zui* (1690) illustriert beispielsweise die *hachihiraki*-Bettler auch anhand einer wie in zwei gefaltet so krummen Alten (NKD 16:286). Den magischen Kräften, die ihnen mitunter zugesprochen wurden, werden selten positive Aspekte abgerungen (s.S. 164, FN 32) und die alten Bettlerinnen bedrohlicher denn je zuvor. Ōta Nanpo (1749–1823), der *gesaku*-Autor, erzählt in seinen Miszellen, wie sich eine hässliche, ausgemergelte Alte über den Zaun springend Zutritt zum Zimmer der Ehefrau eines Samurai verschafft: Hunger habe sie, drum habe sie es gewagt, herzukommen und um Essen zu bitten; alles sei ihr recht, nur Weihrauch verabscheue sie, sagt sie, bevor sie der Frau in die Gurgel beißt, die verzweifelt nach der Dienerin schreit und erst gerettet ist, als diese endlich den Weihrauch bringt und die alte Bettlerin sich in Luft auflöst (Ōta 1975:220). *Mon no uba ni mo yō ari*, „Sogar die Alte draußen vor dem Tor kann irgendwann einmal von Nutzen sein“ (NKD 19:392), oder selbst das nutzloseste Ding ist für irgendetwas zu gebrauchen, war wohl ursprünglich auch auf solche hausierende oder bettelnde alte Frauen gemünzt, die, lästig wie sie gewöhnlich sind, manchmal mit einer kleinen Handlung oder Gefälligkeit dienlich sein können.

Diese älteren und alten Frauen fielen den Zeitgenossen so dadurch auf, dass sie sich alles andere als zurückhaltend verhielten und als Hausiererinnen und Bettlerinnen, die zwangsläufig viel herumkamen, in den Städten das fortsetzten, was auch in den Dörfern, aus denen sie vielfach erst vor geraumer Zeit fortgezogen waren, ihre gefürchtetste Waffe war: der Tratsch. *Onna sannin yoreba kashimashi*, „wo drei Frauen zusammenkommen, wird es laut“, untermauert nicht nur das Stereotyp weiblicher Geschwätzigkeit, sondern auch, dass Frauen aus den Unterschichten sich nicht durch leises, sanftes Sprechen auszeichneten. Noch die

---

<sup>141</sup> In dieser Bedeutung auch auf männliche Bettler gemünzt vorkommend.

Bäuerinnen, die Ella Lury Wiswell im Dorf Suemura in den 1930er Jahren beobachtete, beteiligten sich nicht nur lautstark an Gesprächen, sondern maßen dem Tratsch ebenso wichtige einigende Funktionen wie ein gefährliches Konfliktpotential zu. Als die bösesten und lautesten Zungen galten dort zwei, drei alte Frauen, die die Handlungen der anderen Dorfbewohner ständig lautstark und meist unliebsam kommentierten (Smith und Wiswell 1982:5, 58–59, 199). Kein Wunder also, dass alte Frauen vielfach als „Donner-Alte“, *kaminari babā*, galten, von denen Bakin in *Kumo no taema amayo no tsuki* 1808 scherzhaft meint, „auf den Wolken reiten sie nicht und bringen auch keinen Regen; nur laut und viel reden sie, dass es sich anhört wie der Donner“ (Bakin 1927:378).

Die arbeitenden alten Frauen verbreiteten nicht nur Gerüchte, sondern benahmen sich dabei auch alles andere als „schamhaft“. Auf den Feldern sah man sie ohnehin häufig mit entblößtem Oberkörper, ein über der Brust, wie auf den diversen Darstellungen mordender alter Frauen auf Holzschnitten, weit geöffneter Kimono war erst recht keine Seltenheit, und während in Suemura bei diversesten geselligen Anlässen alle ausgiebig dem Alkohol zusprachen und danach sehr freizügige Tänze aufführten und viele erotische Anspielungen fielen, zeichneten sich auch dabei die älteren Frauen durch besonders freizügiges Benehmen und zotige Witze aus (Smith und Wiswell 1982:9, 198). Frauen tranken allgemein viel, nicht immer nur aus Jux und Laune, sondern wie manche der älteren Witwen vor allem auch aus Einsamkeit (Smith und Wiswell 1982:199–200).

#### 5.3.2.8.1 Die alte *yarite* als Verkörperung der Schattenseiten der Prostitution

Daneben fielen alte Frauen in einigen spezielleren Erwerbstätigkeiten auf. Was im allgemeinen Diskurs die Schwiegermutter der jungvermählten Braut, war in nicht nur einer Hinsicht im Freudenviertelmilieu die *yarite* der jungen Prostituierten: ebenso wie weibliche Solidarität zwischen den Generationen innerhalb der Familie als ausgeschlossen dargestellt wurde und die beiden von Alter und Stand her unterschiedlichen Frauen förmlich gegeneinander gehetzt wurden, ähnlich ist die ältere *yarite* die Hauptfeindin der jungen Prostituierten. In zahllosen Theaterstücken ließen die Autoren zartbesaitete Prostituierte unter dem harten Regime der *yarite*, der Geschäftsführerin des Bordells, stöhnen. Nicht nur in der Belletristik wird die *yarite* zum Synonym für die Un-

terdrückung der Prostituierten, auf der das System letztlich basiert. Trotz des allgemeinen Verbots von Menschenhandel, waren die Prostituierten quasi Eigentum der Bordellbesitzer: sie waren entweder bereits als Kinder, häufig von verarmten Bauern, gegen Zahlung einer gewissen Summe als Abfindung für „die Kosten ihrer bisherigen Erziehung“ mit einem fiktiven Adoptionsvertrag über die Vermittlung professioneller Ankäufer ins Bordell gelangt und dort ausgebildet worden, oder sie arbeiteten auf der Grundlage eines zumeist auf 10 Jahre abgeschlossenen „Dienstvertrags“, in dessen Rahmen sie ein gewöhnlich ihren Eltern ausbezahltes Darlehen abzuarbeiten hatten. So stand die Kurtisane von Anfang an in der Schuld ihres Arbeitsgebers, den sie vor Abzahlung dieser Schuld nicht verlassen durfte. Der Patron war seinerseits nur für Verpflegung und Unterkunft zuständig, für alle anderen Ausgaben wie für Kleidung und Ausstattung musste die Kurtisane selbst aufkommen, und bei der Abrechnung darüber konnte der Patron Sorge tragen, dass sie auch bei gutem Umsatz nicht so leicht aus den roten Zahlen herauskam. Wurde die Prostituierte krank oder musste/wollte aus sonst einem Grund pausieren, wurde ihr das, was ein Freier in derselben Zeit für sie hätte bezahlen müssen, auf ihrem Konto als Minus verbucht (Stein 1997:380–387).

Die alltägliche Arbeit überließen die Patrone aber häufig einer *yarite*. Wie das *Seji kenmonroku*, das sich allgemein sehr kritisch zur Prostitution seiner Zeit äußert, vermerkt, geschah dies unter anderem, weil „es bei diesem Geschäft um Sexualität ging, und beim Empfang der Gäste und allem anderen ... Männer störend gewirkt hätten.“ Dennoch repliziert das Werk den Diskurs von Frauen und alten Frauen im Besonderen als Wesen, die wenn sie endlich Macht über andere hätten, weitaus brutaler vorgehen als Männer:

Man sagt, die Dirnen zum rechten Umsatz zu bringen, das könne nur eine Frau, und zwar sind alte Frauen tatsächlich dafür am geeignetsten. Deswegen stellen die Chefs ihre Frauen, Mätressen oder giftige alte Weiber an, die man *yarite* oder *mawashi-onna* nennt, und überlassen ihnen die Betriebsleitung... Die schikanieren die Dirnen, indem sie ihnen, auf dass ihr Eifer nicht in Faulheit erlahme, fortwährend gar die Nahrung entziehen, und kontrollieren sie ständig, damit sie auch des Nachts, ohne schläfrig zu werden, die Kunden zu ihrer Zufriedenheit bedienen (Buyō 1969:727, Übs. Stein 1997:355–356).

Dabei war die *yarite* zumindest in den offiziellen Freudenvierteln nicht Herrin ihrer selbst.<sup>142</sup> Sie führte die Geschäfte nur stellvertretend für den Patron und erhielt von diesem zumeist nicht einen fixen Lohn, sondern eine geringfügige Gewinnbeteiligung (Stein 1997:355), ein System, das sicherlich nicht dazu angetan war, Solidarität zu fördern; im Gegenteil, die Abhängigkeit der *yarite* vom Patron machte sicher einen Gutteil der Rigorosität aus, mit der sie ihren Verpflichtungen nachkam, denn, wie das *Seji kenmonroku* bestätigt, waren es vor allem mittellose, alleinstehende alte Frauen, die die Patrone für sich arbeiten ließen (Buyō 1969:727). Viele *yarite* waren selbst frühere Prostituierte, was in diesem Diskurs dazu dient, nicht ihre mögliche Solidarität mit den Prostituierten zu betonen,<sup>143</sup> sondern ihre besondere Eignung für die Aufsicht über sie, weil sie aus eigener Erfahrung deren Tricks kannten.

Zur Aufrechterhaltung der Autorität des Patrons über die Prostituierten dienten neben der strengen Kontrolle auch mitunter geradezu sadistische Züchtigungsmaßnahmen. Die ärgsten Foltern wurden, so weiß das *Seji kenmonroku* zu berichten, vom Patron selbst angewandt, vor allem, wenn eine Prostituierte einen Fluchtversuch unternommen hatte und um Nachahmerinnen abzuschrecken; alle anderen Formen der Bestrafung, wie Nahrungsentzug, Schmutzarbeiten und Prügel, oder die immer wieder erwähnten Messerstiche in Gesäß oder Schenkel, führte die *yarite* durch, und dies stellt dieselbe Quelle so dar, als wären sie dieser ihrer Verpflichtung mit Freude nachgekommen:

Wenn es in der Betreuung der Kunden Mängel gibt ..., wenn [die Dirne] vor Ekel den Dienst verweigert oder die Kunden ausbleiben ..., in all diesen Fällen ist sie reif für eine Tracht Prügel. Das obliegt den genannten alten Weibern, oder auf Geheiß von Gattin, Mätresse oder Tochter des

---

<sup>142</sup> Ihre dem Patron untergeordnete Stellung kommt zum Ausdruck in dem Wort *yarite bōkō*, „Dienst als *yarite*“, in den sich etwa die Heldin von Saikakus *Kōshoku ichidai onna* sehr zu ihrer Schmach begeben muss, als sie zu alt geworden ist, um weiter selbst als Kurtisane zu arbeiten (Ihara 1971b:443–444).

<sup>143</sup> Die Heldin des *Kōshoku ichidai onna* lässt Saikaku umgekehrt betonen, sie hätte sich als *yarite* besonders darum bemüht, dass ihr Patron ein gutes Geschäft mache, doch weil sie nur allzu gut wusste, wie sich die Prostituierten fühlten, hätte sie zwar immer bald durchschaut, wenn eine einen heimlichen Liebhaber hatte und ihr entsprechend das Fürchten gelehrt, bis der heimliche Gast ihr Geld für ihr Stillschweigen zusteckte, wie man Geld in den Sarg eines Toten legt, um ihn vor dem Zorn der Datsueba im Jenseits zu schützen, doch nie hätte sie es so weit kommen lassen, dass es ein böses Ende für die beiden nahm, und so habe der Patron sie bald davon gejagt (Ihara 1971b:44).

Patrons prügeln sie [die Dirnen] mit der Inbrunst leibhaftiger Teufel. Wenn [die Dirne] dann noch immer ungehorsam sein sollte, wird ihr wegen Faulheit entweder tagelang das Essen entzogen und sie wird zum Säubern der Abort-Bottiche und anderer schmutziger Dinge gezwungen. [...] Die[se] alltäglichen Züchtigungen führen die genannten Ehefrauen, Mätressen oder alten Weiber aus (Buyō 1969:727, Übs. bei Stein 1997:355–356).

Unter den zum Teil haarsträubenden Zuständen, wie sie in manchen Bordellen herrschten, kommt es auch immer wieder zu Verzweiflungstaten der Kurtisanen, wie jener, von der das *Fujiokaya nikki* berichtet: 1846 zündeten drei Prostituierte aus dem Hause Kawazuya Tetsugorō in Shin-Yoshiwara, Tamagiku, Himegiku und Komeura, das Haus ihres Patrons an, obwohl auf Brandstiftung die Todesstrafe stand. In ihren Aussagen betonen alle drei mehrfach, dass sie sich zu der Tat haben hinreißen lassen, weil die Ehefrau des Bordellbesitzers, Dai, mit den Züchtigungen, die sie ihnen wegen des Vorwurfs der Faulheit immer wieder zufügte, zu weit gegangen sei. Der Autor des Tagebuchs vermerkt, über 40 Menschen seien so schwer in Mitleidenschaft gezogen worden, nur wegen der Boshaftigkeit der Frau des Bordellbesitzers (Suzuki und Koike 1987:3:32–33).

Während so Folterszenen, wie sie in den Romanheftchen so oft beschrieben werden, einen Teil der Realität in den Freudenvierteln ausmachten und als Teil des Systems sich eben auch Frauen ihrer schuldig machten, fiel die *yarite* den Außenstehenden, etwa den die Freudenviertel besuchenden Männern nicht nur oder wahrscheinlich nicht einmal vorwiegend, als die Prostituierten mit eiserner Hand führend unangenehm auf. Ihr Eingreifen diente ja, glaubt man dem *Seji kenmonroku*, gerade der Aufrechterhaltung jener Fiktion, von der die Popularität der Freudenviertel zum Teil lebte, dass nämlich der zahlende Freier mehr als käufliche Liebe, und zwar tatsächliche Zuneigung der Prostituierten, durch ausgesuchtes Auftreten und „Treue“ erwerben konnte; der Logik der Sache nach spielten sich ihre diesbezüglichen Aktivitäten wie brutale Maßregelungen eher hinter den Kulissen und nicht vor den Freiern ab. Tatsächlich hatte die *yarite* nicht nur gegenüber den Prostituierten „unangenehme“ Pflichten. Als „Geschäftsführerin“ des Bordells musste sie darüber wachen, dass die Kunden auch zahlten; wie man mit Zechprellern verfuhr, offenbart ebenfalls den beinhart kommerziellen Charakter der Prostitution, der sonst so gern heruntergespielt wurde.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Sie wurden zum Pfandhaus eskortiert und bis aufs Lendentuch entkleidet. Wenn die Kleiderpfändung zum Ausgleich der Schuld nicht ausreichte, stülpte man

Auch war die *yarite* stellvertretend für den Patron für die Verhandlungen mit den Prostituiertenhändlern zuständig, mit denen sie sich über die „Taxierung“ der Neueingänge einigen musste; und sie hatte Sorge zu tragen für die Einhaltung des ungeschriebenen Gesetzes, dass Stammkunden hochrangigen Kurtisanen „treu“ zu sein hatten, also für die Dauer ihrer „Beziehung“, die sie den Regeln nach nur durch Zahlung einer ordentlichen Abfindungssumme beenden konnten, keine andere aufzusuchen hatten, sowie für die entsprechenden Maßregelungen – wie dem ertappten „Untreuen“ den Haarknoten abzuschneiden oder, bei neuerlichem „Fremdgehen“, das Gesicht mit Tusche anzuschwärzen oder ihn in Unrat zu tunken – entweder indem sie sie selbst durchführte oder veranlasste und überwachte (Stein 1997:373). Zur Erfüllung ihrer Pflichten brauchte die *yarite* so eine gute Portion Kaltschnäuzigkeit, und aufbrausendes Verhalten und lautes Schreien waren dabei sicherlich eher gefragt als das sonst von Frauen erwartete zurückhaltende Benehmen. So nimmt es nicht wunder, dass viele der unfreundlichen Epigramme, die über die *yarite* kursierten, weniger ihr Verhalten gegenüber den Prostituierten als gegenüber zahlungsunwilligen Freiern aufs Korn nahmen. „Wer immer ihren Weg kreuzt, den faucht sie an, die alte *yarite*“, resümierte das Auftreten der *yarite* für viele auch männliche Zeitgenossen, und so „machte man einen respektvollen Bogen um sie, die alte *yarite*“ (Nishiyama 1979:166 und 99, zitiert nach Stein 1997: 356).

Schließlich führte die alte *yarite* als selbst einstige Prostituierte den Freiern noch eines vor Augen, an dem ihre romantischen Erwartungen an einen Besuch im Freudenhaus ernüchtert wurden: die Aufgesetztheit der von ihnen erwarteten Zartheit und Feinfühligkeit der Prostituierten. So erfasst viele Grauen angesichts der nicht wegzuleugnenden Tatsache, dass sie in ihr sahen, was aus der schönen, liebreizenden Kurtisane im Alter werden würde: unfassbar, aber wahr, wie ein *haikai* besagt, „die alte *yarite* ist, was im Alter von der gefeierten Kurtisane bleibt“ (NKD 19:596).

So verschloss der allgemeine Diskurs der Zeit die Augen ebenso wie es die Trivilliteratur tat davor, dass die alte *yarite*, so sehr sie sich tatsächlich mitschuldig machte, ebenso ein Opfer des Systems war wie die jungen Prostituierten, die ihr unterstanden. Dies war umso bequemer,

---

dem „faulen“ Kunden eine hölzerne Wanne über und hielt ihn so lange fest, bis er jemand nannte, der seine Schuld beglich. Wenn auch das nichts nutzte, schnitt man ihm den Haarknoten ab und überschüttete ihn mit Fäkalien.

als die Männer, die eigentlichen Profiteure des Systems, mit der Dämonisierung der alten Frau noch eine zweite Fliege auf denselben Schlag treffen konnten: die Fiktion aufrechtzuerhalten, dass die junge, schöne Prostituierte eben nicht selbst auf Gewinn aus war, sondern von der alten Frau auf brutale Weise angehalten wurde, mit möglichst vielen Freiern zu verkehren, und ihren Treueschwüren, die ebenso zum System gehörten,<sup>145</sup> daher zumindest auf der emotionalen Ebene zu trauen war.

Ähnliches gilt im Übrigen für die Mütter der Trivilliteratur, die ihre Töchter nur als Ware zu betrachten scheinen. Seki (1987:30–34) spricht in diesem Zusammenhang von einer allgemeinen Kommerzialisierung der Sexualität in der späteren Edo-Zeit, die Frauen wichtige Einkommensquellen eröffnete. Zweitfrauen, Konkubinen, Mätressen, *kakoimono* leistete man sich so, sofern man genügend Geld dafür besaß, in allen Schichten, von den Samurai über die Händler zu den reichen Bauern. Dies führte häufig zu einer gewissen auch in den Quellen der Zeit beklagten Umkehr der Verhältnisse, in denen Töchter wirkten, als wären sie das Familienoberhaupt, schlicht und einfach, weil sie mit dem Geld, das sie auf diese Weise verdienten, wesentlich zum Familieneinkommen beitrugen. Das hob aber die Verfügungsgewalt der Eltern über die Tochter, auch als Ware im Rahmen dieser Vermarktung der Sexualität, nicht auf, im Gegenteil, Eltern und eben auch Mütter konnten ihre Töchter „verkaufen“, Nährboden genug für die in der Trivilliteratur so gern ausgeschlachteten Generationenkonflikte.

Die Welt der Vergnügungsviertel in Edo und den anderen großen Städten bot alten Frauen auch außerhalb der legalen Freudenviertel, sowohl in den sogenannten *okabasho*, wie dem von Fukagawa, dem Tamemaga Shunsuis *Shunshoku tatsumi no sono* gewidmet war, und in der Geheimprostitution. In Gestalt der Takenoko baba berichtet das *Tōsei buya zokudan* von einer alten Frau, die wohl einige Historizität und auch Notorietät zu ihrer Zeit besaß,<sup>146</sup> die sich über die Geheimprostitu-

---

<sup>145</sup> Um „ehrbar“ zu werden, also von einem Freier losgekauft und geheiratet zu werden, musste die Kurtisane einen der Freier davon überzeugen, dass sie unter den zahlreichen Männern, die sie empfangen musste, ihn und nur ihn aufrichtig liebte. Dazu diente eine Reihe „institutionalisierter“ *shinjū*, „Liebesbeweise“, zu denen das Abrasieren der Haare oder das Abschneiden eines Fingers ebenso gehörten wie die Beteuerung, Selbstmord begehen zu wollen, wenn man nicht vereint werden könnte (Rogers 1994).

<sup>146</sup> Anspielungen auf sie und wie sie durch ihre Finanzkraft das Nakamura-za beherrschte finden sich im *Nenashigusa* (s.S. 211) und in *Momotarō hottanbanashi*, wenn es dort von der Alten, die wie im Märchen dem Spatzen die Zunge abschneidet,

tion aus dem Nichts zu einer überaus reichen Frau gemausert hatte: die einstige Köchin oder Dienstmagd des Theatermachers Nakamura Jūsuke<sup>147</sup> war zu einem Startkapital gekommen, als ihr eines Tages, als sie sich auf einen Stock gestützt auf dem Weg zum Tempel von Asakusa befand, das Totengewand eines Leichenzugs ins Gesicht geweht wurde und sie darüber ein derartiges Aufsehen veranstaltete, dass der Hauptleidtragende ihr, um der peinlichen Szene ein Ende zu setzen, 15 *ryō* Gold zusteckte, von denen sie einen Teil in ein Geheimbordell<sup>148</sup> investierte und, „weil sie überhaupt kein Mitleid kannte“, auch alsbald beträchtliche Profite erzielte. Den Tod eines angesehenen Mannes beim Beischlaf mit einer ihrer Prostituierten nutzte sie, nicht nur das Geld, das er eingesteckt hatte, zu behalten, sondern sich von seiner um seinen Ruf besorgten Familie Stillschweigen abkaufen zu lassen. Mit dem Geld erwarb sie eine Bühne, Geishas, junge Tänzer<sup>149</sup> und Strichjungen,<sup>150</sup> und das Nakamura-za verschuldete sich bei ihr schwer. Sie eröffnete eine Kette von Altkleiderläden, „bis sie an den verschiedensten Geschäften Geld verdiente, eine schier unglaubliche Veränderung gegenüber ihrem ursprünglichen Stand“. Zu ihrem Spitznamen Bambussprossen-Alte kam sie, weil sie einen ihrer Strichjungen zur Züchtigung solange schlug, bis er tot war, seinen Eltern aber sagen ließ, er sei am Verzehr von Bambussprossen gestorben. Etwa 1756 verstarb sie und wurde im Ryōgen'in des Zōjōji begraben (Baba 1927:360–361).<sup>151</sup>

---

heißt, sie war nicht anders als jene Takenoko babā, die dem „Spatzen“, Nakamura Kanzaburō VII in Anspielung auf seinen Schauspielernamen Jakudō mit dem Element „Spatz“, so zugesetzt hatte (Santō 2000:138).

<sup>147</sup> Trotz anderer Schreibweise (十助 statt 重助) wohl der Manager des Nakamura-za Nakamura Jūsuke I, vgl. NSK:1613.

<sup>148</sup> Ein *bikuni-yado*, „Nonnenherberge“, Geheimbordelle, in denen niedere Prostituierte teils in der Aufmachung von Nonnen ihre Dienste anboten (NKD 16:650).

<sup>149</sup> *Butaiko*, junge Männer, die im Kabuki Tänze aufführten, daneben aber meist auch der Prostitution nachgingen (NKD 17:400).

<sup>150</sup> *Kageuma*, auch *kageuma*, junge Burschen aus dem Schauspielermilieu vor einer Bühnenkarriere, die häufig auch als Strichjungen gehandelt wurden (NKD 4:461).

<sup>151</sup> Nach ihrem Tod folgte ihr ihre Tochter, „eine starke unnachgiebige Frau“, die eine Indigo-Färberei betrieben hatte, als Financier der Theaterwelt nach: „So war sie“, schließt das Werk, „eine Takenoko II, doch weil sie ihrer Mutter doch nicht ganz gleichkam, einigten sich die Leute darauf, sie Hange baba zu nennen“, soviel wie „Mittsommer-Alte“, da *hange* den elften Tag nach der Sommersonnenwende und letzten Tag für das Säen bezeichnete, an dem man kein Gemüse aß, weil galt, dass sich an diesem Tag giftige Dämpfe auf die Erde senkten, und vor allem keine Bambussprossen, in denen sich zu dieser Zeit Schädlinge entwickelten (NKD 16:510).



Solche „Erfolgsstories“ waren sicher nicht an der Tagesordnung, doch zeigt die Geschichte, dass die Denkmöglichkeit, aggressive alte Frauen könnten, wie ihre Schwestern aus Theaterstücken und Romanheftchen, dank Kaltschnäuzigkeit und Brutalität ein Vermögen machen, die Zeitgenossen auch fernab trivialliterarischer Fantastik nachhaltig beschäftigte. Ihre Präsenz im Bewusstsein der Zeitgenossen im Bereich der Vermarktung weiblicher Sexualität wird zudem belegt durch die Vielzahl der Ausdrücke für ältere Frauen im entsprechenden Vermittlungsgeschäft, von den *nokogiribaba*, denen das *Morisada mankō* im Abschnitt über Prostitution eine Abbildung widmet (Asakura 1988: 342a), älteren Frauen, die sich als Vermittlerinnen von Geschäften aller Art betätigten und von beiden Seiten Geld für ihre Dienste nahmen, insbesondere aber auch Prostituierten Freier vermittelten,<sup>152</sup> über die, wie das *Kiyū shōran* berichtet, gern zu zweit durch die Straßen ziehenden, eigentlich illegalen *hitookikaka* oder *hitookibaba*, „Menschen-Platzierinnen“, die Stellen als Prostituierte, Konkubinen oder Mägde vermittelten und den dazu frisch vom Land angereisten jungen Mädchen vorübergehend Quartier gaben und als deren Bürge auftraten (Kitamura 1979:351; NKD 17:38), bis hin zu den verwandten Bezeichnungen *kimoiribaba* (NKD 6:50) und *sewayakibaba* (NKD 12:88), die die mit dem „Beruf“ einhergehende Fürsorglichkeit dieser Alten ebenso wie ihren Hang thematisieren, sich überall einzumischen, um einen persönlichen Nutzen daraus zu ziehen, und *kuchiirebaba* (NKD 6:515), das ihr verbales Anpreisen der zu Vermittelnden betonte.

Zur Durchsetzung ihrer in diesen Geschäften nur informell bestehenden Ansprüche benötigten diese Alten so einmal mehr „Qualitäten“, die in diametralem Gegensatz zu den von Frauen geforderten Tugenden wie Zurückhaltung und leisem, bescheidenem Auftreten standen. Im Gegenteil, Durchsetzungsvermögen und eine laute Stimme waren gefragt, wie sie etwa die vom *Tōsei buya zokudan* beschriebene, einst als Hebamme stadtbekannte Kirishima-Alte besaß, wenn sie, im Alter völlig verarmt, „um halbwegs über die Runden zu kommen“, als *kimoiri* schreiend und keifend mit den jungen Mädchen, die sie erst noch irgendwo unterbringen musste, im Gefolge durch die Straßen von Edo zog und „mit kräch-

---

Der Name, der mit dem Zeichen 半 „halb“ ausdrückt und gleichzeitig einen negativen Zusammenhang mit Bambussprossen hat, deutet geschickt an, dass die Tochter zwar auch schlimm, aber eben nur halb so schlimm wie ihre Mutter war.

<sup>152</sup> Wörtl. „Säge-Alte“, in Analogie dieser Art sich Geld zu verdienen mit der Säge, die in beide Richtungen, beim Her- und beim Hinziehen, schneidet (NKD 16:7).

zender Stimme (*karakara to*)<sup>153</sup> in einem fort auf sie einredete, sodass es niemanden gab, dem sie nicht aufgefallen wäre“ (Baba 1927:376).

Besonders stieß den Zeitgenossen dabei wohl auch auf, dass all diese Tätigkeiten in persönliche, intime Bereiche vordrangen, gleichzeitig aber stark kommerzialisiert waren. Das gilt nicht nur für die Vermittlung im eigentlichen Prostitutionsgewerbe, sondern im selben Maße für die traditionelle Rolle alter Frauen beim Anbahnen von Heiraten oder von weniger formellen Liebesbeziehungen. Alte Frauen als Heiratsvermittlerinnen waren schon in Saikakus Novellen zum Leben im Bürger-tum allgegenwärtig, von jener als gewerbsmäßige Heiratsvermittlerin stadtbekanntes *nakōdo kaka*, die weithin für ihre Überredungskünste berühmt war und einem Almanachhersteller bald seine Auserwählte als Braut zuführte (Ihara 1971a:266, Übs. de Bary 1961:128), über die, die jedem, der es hören wollte, ins Ohr flüsterte, der Nadelmacher aus Ikenokawa, dem man so ein großes Vermögen gar nicht zugetraut hätte, wäre sicherlich bereit, wenn man ihn ein bisschen drängte, die Mitgift seiner Tochter von 2000 Silberstücken gar auf 100 *kanme* zu erhöhen (Ihara 1971d:66, Übs. Sargent 1969:42) bis hin zu der alten Kupplerin, die es als Gegenleistung dafür, dass er ihr versprochen hat, sie bis an ihr Lebensende mit Brennholz zu versorgen, geschickt einfädelt, dass ein Küfer endlich seine Geliebte Osen zur Frau bekommt (Ihara 1971a: 242–253, Übs. de Bary 1961:77–103). Bei alledem spielte Geld ausgesprochen oder unausgesprochen eine Rolle, und Saikaku hatte bedauernd festgehalten, Heiratsvermittler seien eben keine schlicht wohlmeinenden Menschen mehr, sondern beanspruchten als Kommission für ihre Dienste bis zu einem Zehntel der Mitgift (Ihara 1971d:50, Übs. Sargent 1969:29).

#### 5.3.2.8.2 Ammen und Hebammen als Verkörperungen der sozialen Problematik von (postnataler) Geburtenkontrolle und Kindeshandel

Dass Hebammen einen schlechten Ruf hatten, mag vielen angesichts der Tatsache, dass sie „berufsmäßig“ mit der tabuisierten Verunreinigung durch Blut zu tun hatten und sich daher vielfach aus den gesell-

---

<sup>153</sup> Zu der Figur allgemein s.S. 457. Die mittlerweile auch als Satsuma-Alte bekannte Frau soll dazu selbst scherzhaft gemeint haben, nun sei sie eher die Ryūkyū-Alte, da *karakara* Assoziationen zu *kara*, „chinesisch“, weckt und die Ryūkyū-Inseln zu dieser Zeit ein China tributpflichtiges Königreich bildeten.

schaftlich diskriminierten Gruppen der *eta* oder *hinin* rekrutierten (Steger 1997), als Binsenweisheit erscheinen. Allerdings, sosehr aus manchen Edo-zeitlichen Quellen ein von einer Mischung aus nahezu religiöser Ehrfurcht und Abscheu geprägtes Bild der Hebamme hervortritt, sosehr weicht die religiöse Tabuisierung zusehends einer rationalistischeren Betrachtungsweise,<sup>154</sup> die die Hebamme vor allem brandmarkt als eine Frau, die einem schlechten Gewerbe nachgeht, weil sie als Frau gescheitert ist, den Normen des weiblichen Lebenslaufs nicht entspricht: „Diesem schmutzigen Gewerbe, das wohl keiner gern ausübt, gehen [Frauen] nach“, so vermerkt ein Autor 1833, „denen früh der Ehemann gestorben ist und die keine Kinder haben, die sie versorgen, um sich mühsam über Wasser zu halten“ (Yamanaka 2001:6).<sup>155</sup>

Das *Tōsei buya zokudan* erzählte von einer angeblich stadtbekanntem Hebamme aus Edo, die diese Tätigkeit ausübte, weil das Geschäft ihres Mannes nicht gut ging; an ihr wird deutlich, wie sehr die Hebammen in der Wahrnehmung ihrer Zeitgenossen das hierarchische Gefüge der Gesellschaft in der realen Welt ebenso durcheinander brachten wie in der Trivilliteratur: zu ihr waren ursprünglich nur die Frauen jener armen Schlucker gekommen, die ihr Mann vermittelte, doch eines Tages war sie rein zufällig zur Entbindung der geheimen Konkubine des Gouverneurs der Provinz Hizen im *inkyō* gerufen worden; wie bei solchen Anlässen üblich, war sie dann auch zur Feier des 7. Tages nach der Geburt geladen gewesen, und der berühmte Schauspieler Ichikawa Hakuen<sup>156</sup> hatte geruht, über ihren Namen zu scherzen;<sup>157</sup> von da an „erlebte jene

---

<sup>154</sup> Die Bürger der Edo-zeitlichen Städte scheinen die diversen Tabuvorstellungen und entsprechenden Handlungen nur mehr sehr teilweise geteilt bzw. eingehalten zu haben. Während traditionell der erste Besuch des Neugeborenen im örtlichen Schrein einen wesentlichen Übergangsritus dargestellt hatte, riet Katsuki Gyūzan in seinem viel gelesenen Werk zur Kindererziehung *Shōni hitsuyō sodategusa* (1703) von diesem ersten Schreinbesuch mit dem aufklärerischen Argument ab, das Kind könnte sich dabei verkühlen oder durch die Erschütterung im Gefährt krank werden (Honda 1986:43–44).

<sup>155</sup> Wie schon Saikaku eine Figur im *Nippon eitaigura* bedauernd und neidisch hatte sagen lassen, musste man schon Judō-Lehrer oder Hebamme sein, um auch ohne das geringste Startkapital ein Geschäft betreiben zu können (Ihara 1971d:89, Übs. Sargent 1969:61).

<sup>156</sup> Ichikawa Danjūrō II (1688–1758).

<sup>157</sup> Sie hieß landläufig Kirishima-Alte, nach den Kirishima-Azaleen, mit denen ihr Mann hausierte, und die Hebamme, die eigentlich vorgesehen gewesen war, hörte auf den Namen Satsuma-Alte. Da Kirishima im Norden von Satsuma liegt, war die

Alte einen unerhörten Aufstieg, ging bei den Daimyo und Hatamoto ein und aus und machte ein Vermögen.“ Außerdem, weiß das *Tōsei buya zokudan* zu berichten, tat sie sich mit einem betrügerischen Mönch zusammen und pries überall seine Fähigkeit, das Geschlecht des Kindes im Mutterleib in das eines Knaben umwandeln zu können. „Den Neugeborenen, die sie gerade entbunden hatte, drückte sie ein Amulett jenes Priesters in die linke Hand und bemerkte dazu, seht nur, sogar die Neugeborenen kennen die Amulette von Akiba schon, solange sie noch im Bauch der Mutter sind. So betrog sie die Menschen, und vielleicht war es die Strafe des Himmels“, dass ihre Kunden so rasch wieder ausblieben wie sie sich eingefunden hatten. Doch noch im Alter und völlig verarmt war sie stolz darauf, einst mit Hakuen verkehrt zu haben (Baba 1927:375–376).

Dass Hebammen als geldgierig und mitleidlos galten, hing aber nicht nur wie hier damit zusammen, dass sie, da sie mit der Gebärenden ja meist allein waren, auch leicht allerlei Betrügereien verdächtigt wurden. Auf die Verbreitung des *mabiki* ist schon verschiedentlich zu sprechen gekommen worden, und die Aufgabe, das Neugeborene zu töten, fiel dabei oft der Hebamme zu.<sup>158</sup> Natürlich war die Hebamme dabei nur Ausführende einer Familienentscheidung, dennoch stilisierten die Versuche der herrschenden Schichten, die Praxis der Kindestötung über eine moralische Unterweisung des Volkes einzudämmen, neben der Kindesmutter auch und gerade die Hebamme zur „Bösen“ schlechthin. Die in zahlreichen Versionen im 19. Jahrhundert gedruckten Mahnschriften *Shison hanjō tebikigusa* („Anleitung zur Prosperität von Kindern und Enkel“) illustrierten das Übel der Kindestötung in der Gestalt einer Frau, die ein Neugeborenes unter ihrem Knie erdrückt; in einer Art Sprechblase, die sich aus ihrer Brust heraus entfaltete, offenbarte sie ihre wahre „Gestalt“, ihr wahres „Herz“ als alte Dämonin, und der dazugehörige Text erläuterte, ob „diese Frau [...] nun ihr eigenes Kind

---

Kirishima-Alte, die zudem aus Satsuma stammte, der „logische“ Ersatz für die Satsuma-Alte.

<sup>158</sup> Nishikawa Joken vermerkte beispielsweise in *Hyakushō bukuro* (1721), dass die Eltern die Neugeborenen entweder selbst töteten oder sie von „der Hebamme erwürgen“ ließen. Andere Texte bestätigten, es sei üblich gewesen, dass der Hebamme im vorhinein gesagt wurde, wie sie mit dem Neugeborenen je nach seinem Geschlecht verfahren konnte, und wieder andere betonten die ritualisierte Form, in der dies von statten gehen konnte, wenn die Hebamme die Familie vor der Entbindung fragte: „Soll es aufgehoben (*okimasu ka*) oder zurückgegeben (*modoshimasu ka*) werden?“ (Takahashi 1981:112; Formanek 1986:20–21, 35).

tötet oder aber, noch schlimmer, das einer anderen Frau, gleichviel, sie hat in Wahrheit das Herz eines Dämons“ (Formanek 1986:69, Abb. 5). Hängerollen, die im 19. Jahrhundert im Auftrag der herrschenden Schichten zeigten, wie Frauen, die sich der Kindestötung schuldig gemacht hatten, nach ihrem Tod der Hölle anheim fallen würden, stellten den Akt der Kindestötung als ausschließliche Tat der Kindesmutter und einer alten Frau dar, die dieser entweder helfend zur Seite steht oder selbst das Kind erdrückt (Kōdate und Matsuoka 1987). Als treibende böse Kraft des Geschehens wies ein Motivbild (*ema*) eine alte Frau aus (Sutō 1992:187 und Abb. 90), bei der es sich wohl um die Schwiegermutter handelt: es zeigt, wie die Mutter sich über das Neugeborene beugt, um es zu erdrücken, während ein alter Mann, aller Wahrscheinlichkeit nach der Schwiegervater, versucht, sie daran zu hindern, und eine alte Frau ihn seinerseits am Kinn packt und wegdrängt; im Hintergrund ist ein jüngerer Mann zu sehen, der mit gemeinem Gesichtsausdruck einen Spaten in der Hand hält, wohl um das Kind später zu begraben; um den Hals dieser drei „Bösen“ schlingt sich als eine Art Irrlicht die Seele des Kindes. Die alte Frau ist hier nicht die Ausführende, aber die tonangebende Figur, der als Ausdruck ihrer Unmenschlichkeit Hörner auf der Stirn und tierähnliche Ohren gewachsen sind.

Ebenso wurde die Tätigkeit von Hebammen und „anderen Frauen aus dem niederen Volk“ als Abtreibungsspezialistinnen angeprangert. Schwangerschaftsunterbrechung war wie Kindestötung im 17. Jahrhundert von den Behörden verboten worden, wobei man erst allmählich eine Bestrafung der Frauen, die an sich eine Interruptio vornehmen ließen, ins Auge zu fassen begann, und sich zunächst darauf konzentrierte, gegen die „Anbieter“ vorzugehen. Zwar verfügten auch Ärzte über Methoden der Schwangerschaftsunterbrechung, gaben aber vor, sie nur dann anwenden zu wollen, wenn sie vom rein medizinischen Standpunkt aus indiziert war, und diskutierten, ob sie Frauen, die aus anderen Gründen versucht hatten, an sich eine Abtreibung vorzunehmen, überhaupt behandeln sollten, wenn sie sich in der Folge Hilfe suchend an sie wandten. „Dass es Frauen niederer Herkunft gibt, die daraus ein Gewerbe machen“, erschien ihnen, wie Kagawa Ransai (1771–1833) in seinem *Sanka hiyō okujutsuben* aus dem frühen 19. Jahrhundert, „höchst unmoralisch“ (Formanek 1986:42).

Zunehmend war durch all dies ein Bewusstsein entstanden, dass diese Methoden der Geburtenkontrolle unmoralisch waren, und obwohl sich die entsprechenden Praktiken noch bis in die Meiji-Zeit hielten, hatten wohl auch manche Eltern, die ihre Kinder „auslichteten“,

schlechtes Gewissen ob des Unrechts ihrer Tat. Auf der Ebene des allgemeinen Diskurses den Hebammen, die sich aus Geldgier dazu hinreißen ließen, dabei Hand anzulegen, die Schuld am Weiterbestehen dieses „gesellschaftlichen Übels“ zuzuschieben, war sicher ein probates Mittel, den sozial schwächsten den schwarzen Peter zuzuschieben.

Verbreitet zumindest in den Städten war auch, dass Eltern, die sich außerstande sahen, ihre Kinder großzuziehen, sie gegen ein geringes Entgelt zu anderen Leuten in Pflege gaben, und häufig scheinen die „Pflegeeltern“ sich zumindest nur außerordentlich nachlässig um diese Kinder gekümmert zu haben, wenn sie sie nicht aktiv töteten. Schon Saikaku hatte in *Nippon eitaigura* (1688) in seiner Aufzählung der unlauteren Wege, mit denen man zu Geld kommen kann, verhältnismäßig nüchtern „vorzugeben, nicht abgestillte Kinder zu adoptieren und sie verhungern zu lassen“ aufgeführt (Ihara 1971d:128–129, Übs. Sargent 1969:96). Die gesamte Edo-Zeit hindurch berichten Tagebucheinträge ebenso wie Gerichtsakten immer wieder von Fällen, in denen Pflegeeltern die Pflegekinder zu Tode brachten, nachdem sie das Geld für ihre Aufzucht kassiert hatten, sei es von deren leiblichen Eltern oder von den Behörden, die Kinder, die ausgesetzt worden war, auf diese Art versorgt wissen wollten (Ujiie 1994:87–91).

1687 erregte ein solcher Fall in Kyōto das Aufsehen der Behörden. Vier Männer, zwei Ehepaare und zwei Witwen, alle aus der unteren Schicht der kleinen Zuarbeiter für die Textilindustrie in Nishijin, hatten sich zu einer Bande zusammengetan, die 50 Kinder als vorgebliche „Ziehkinder“ angenommen und letztlich zu Tode gebracht haben soll: die Frauen, die zumeist selber Kinder hatten, gaben vor, die Säuglinge zu stillen, die Aufgabe der beiden Witwen war es offenbar gewesen, zwischen den leiblichen Eltern, die ihre Kinder aus wirtschaftlichen Gründen weggaben, und der Bande zu vermitteln (Sugawara 1994:327–328). So kamen die Ammen in Verruf,<sup>159</sup> aber auch jene Frauen, die die Vermittlerrolle spielten, offenbar aufgrund ihrer besonderen Rolle in

---

<sup>159</sup> *Saikaku oridome* führte neben Lastenträgern und Schiffskapitänen auch die Ammen unter jenen an, denen man „einem selbst wichtige Dinge anvertraut, die diese aber dann zu ihrem eigenen Profit ausnutzen“ (Ihara 1971e:454). Laut *Fujiokaya nikki* hatte 1840 der als niedere Beamte tätige Yoshimura Gosaburō aus Ushigome in Edo sein nicht ganz ein Jahr altes Kind zur Amme, die er schon längere Zeit beschäftigt, in Pflege gegeben und ihr dafür 3 *ryō* gezahlt. Als er einige Zeit darauf nach dem Kind sehen wollte, sagte sie, sie hätte es hergegeben, weil man sie so darum gebeten hatte, doch als er weiter in sie drang, gestand sie schließlich, dass sie es erwürgt und den Leichnam fortgeworfen hatte (Suzuki und Koike 1987:2:147).

allen Sparten dieser Art von Erwerbstätigkeit häufig wiederum ältere Frauen. Das *Kiyū shōran* (1828) berichtet von sogenannten *chigokai*, „Säuglingsankäufern“, Vermittlerinnen (*kimoiri*), die für Leute, die, „weil sie in Schwierigkeiten sind“, ihr Kind in Pflege weggeben wollen, aber nicht wissen wohin, Frauen ausfindig machen, die Milch haben und ein Kind annehmen wollen, und mit diesen „Kaufen Säugling (*chigo kaō*)!“ rufend durch die Straßen zögen (Kitamura 1979:350–351).<sup>160</sup> Das *Jinrin kinmō zui* von 1690, ein bebildertes Lexikon zu Sitten und Gebräuchen, illustriert die *chigokai* als alte Frau mit typischem Kopftuch und Gewand (NKD 13:349).

Freilich waren in diese Art des Kinderhandels nicht vorwiegend ältere Frauen verwickelt. Männer machten sich entsprechender Verbrechen schuldig ebenso wie Ehepaare mit eigenen Kindern, die insofern „vertrauenswürdig“ erschienen, als die Frau Milch hatte, und auch alte Ehepaare wurden im Zusammenhang mit ähnlichen Verbrechen angeklagt.<sup>161</sup> Ältere und alte Frauen fungierten eher als Vermittlerinnen (vgl. dazu auch Seki 1987:42–48), oder gaben sich als solche aus. 1840 ging Mitsu, die über 70jährige Mutter von Kano, der Frau des Denzō aus Honjo Matsukura-chō in Edo, zu einem gewissen Ichibē, wohl selbst ein Vermittler von Ziehkindern, und machte ihm weis, ein gewisser Tai Shuma hätte sich mit der Bitte an sie gewandt, einen einjährigen Knaben für ihn zu finden, den er an Kindesstatt annehmen wolle. Ein gewisser Kin'ichirō gab ihr daraufhin seinen kleinen Sohn nebst etwas Geld und Gewand, Mitsu gab Ichibē als Kommission etwas von diesem Geld ab und verabschiedete sich. Unterwegs erwürgte sie das Kind und warf seinen Leichnam in den Fluss. Das Gewand verpfändete sie, doch das Geld war für Essen und Wein bald ausgegeben. Sie hielt sich bei ihrer Tochter und deren Ehemann Denzō auf, von denen sie sich hatte aufnehmen lassen, als Kin'ichirō und Ichibē kamen, sich nach dem Verbleib des Kindes zu erkundigen. Sie sagte zunächst, es täte ihr leid,

---

<sup>160</sup> Als weitere Spielart desselben Gewerbes schildert das *Kiyū shōran*, mitunter seien die Vermittlerin auch allein unterwegs gewesen und hätten sich gegen etwas Geld Kinder geben lassen, um sie dann weiter zu „verkaufen“; dies sei verboten worden, weil es vorkam, dass die Kinder getötet wurden, wenn sich kein Abnehmer fand.

<sup>161</sup> Gegen Ende des 18. Jahrhunderts erregte der Fall eines über 70jährigen Ehepaars die Gemüter, das Pflegekinder annahm und „sich nach außen hin besonders freundlich um sie kümmerte“, sie aber in Wirklichkeit angeblich, „wenn es Nacht wurde, Essig trinken ließ, in das Kohlebecken legte und darin zu Tode schmorte“. Sie wurden, als ihr Verbrechen entdeckt wurde, zum *haritsuke* verurteilt (nach Ujiie 1994:89).

doch unterwegs habe sie kurz einmal austreten müssen, und da sei eine ihr unbekannte Frau mit dem Kind verschwunden. Man glaubte ihr nicht, und sie wurde zum Tod am Kreuz bei vorherigem durch die Straßen führen verurteilt (Suzuki und Koike 1987:2:150).<sup>162</sup>

Für die Einwohner von Edo waren solche Pflegekindmorde zwar vielleicht nicht gerade etwas völlig Gewöhnliches, doch in dem Maße, als solche Geschichten und Gerüchte immer wieder zu hören waren, dürften sie ihnen immerhin recht vertraut gewesen sein;<sup>163</sup> der Hergang vieler Fälle legt nahe, dass den Eltern der so in „Pflege“ gegebenen Kinder, auch wenn sie sich beizeiten nach ihnen erkundigten, zumindest Blauäugigkeit angelastet werden muss beziehungsweise ein auffälliger Mangel an Sorgfalt bei der Wahl der Pflegeeltern. Wenn sie selbst zu arm waren, um die Kinder großzuziehen, war wohl auch vielfach klar, dass Leute, die Geld dafür entgegennahmen, es an ihrer Statt zu tun, kaum besser gestellt waren, und damit das Problem der Betreuung der Kinder und der Verantwortung für sie verschoben, aber nicht eigentlich gelöst war. Auch von Seiten der Nachbarn, die Pflegekinder an „Krankheiten“ dahinsterven sahen, ohne sich viel dabei zu denken, muss angenommen werden, dass sie den Pflegekindern ohnehin keine besonders guten Überlebenschancen einräumten. Die Schuld dafür auch den Vermittlerinnen und ihrer Gier, die aber Ausdruck derselben Armut war, zuzuschreiben, personalisiert in den alten Frauen, – wie sehr sie sich darin auch tatsächlich schuldig machten –, ein soziales Problem auf eine ähnliche Weise wie es die Trivilliteratur tut.

Wie stark ältere Frauen in solche Vermittlungstätigkeiten eingebunden waren, wie sehr sie damit die bestehende hierarchische Ordnung sowohl der Geschlechter als auch der Stände auf verwirrende und wohl schon allein deshalb bedrohliche Weise unterliefen, auch wenn sie sich dabei nichts zuschulden kommen ließen, und wie erstaunlich selbstsicher sie dabei unter Umständen auftraten, beweist der folgende Fall aus dem Jahr 1835. Eine ältere Frau, Yasuo, Mutter des Minosuke, Unter-

---

<sup>162</sup> Solche Fälle ereigneten sich bis in die Meiji-Zeit hinein, als 1885 die *Asano shinbun* unter der Schlagzeile „Noch nie da gewesener Kindsmord“ von der Ehefrau eines Herbergswirtens in Mita, Shun (53 Jahre alt), „einer Schrecken erregend bösen Alten (*akuba*)“, berichtete, die 70 Pflegekinder quasi geschäftsmäßig ermordet haben soll. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass es offenbar auch einen Handel mit menschlichen Organen gab; aktenkundig ist der Mord an einem Knaben, dessen Leber als Arznei verkauft werden sollte (Ujii 1994:75–76).

<sup>163</sup> In den Stücken des Tsuruya Nanboku IV wurden sie häufig als Geschäft wie selbstverständlich auf die Bühne gebracht (Matsuda 1977:394–398).



mieter bei Heihachi, in 2-chōme, Kaji-chō, Kanda, Edo, wegen einer Krankheit vertreten durch einen gewissen Zensaburō, also eine einfache Frau aus den städtischen Unterschichten, klagte zwei im Dienst des Daimyo Honda Nakatsuka Tayū stehende Samurai auf Auszahlung jener 100 *ryō* Gold, die sie ihr schriftlich im Falle ihrer gelungenen Vermittlung der Adoption eines Sohnes des Daimyo Matsudaira Sanuki no kami durch Honda Nakatsukasa Tayū zugesagt hatten. Sie gab an, im Besitz eines Schriftstücks zu sein, in dem die beiden ihr dies mit ihrem Siegel bestätigt hatten. Sie hatte sich voll und ganz der Sache gewidmet, darüber sogar, wie die Klageschrift hervorhebt, ihr Geschäft vernachlässigt, bis schließlich tatsächlich ein Sohn des Matsudaira Sanuki no kami von Honda Nakatsukasa Tayū adoptiert worden war und mittlerweile auch dessen Nachfolge angetreten habe. Sie selbst habe zwar von den beiden Samurai in der Zwischenzeit außertourlich 20 *ryō* als Entschädigung für die ihr in der Angelegenheit erwachsenen Ausgaben erhalten, und als sie ein Monat danach in das Haus des Daimyo gegangen war, um ihre Glückwünsche auszusprechen, hätten ihr die beiden Samurai das Geld nach wie vor baldigst zugesagt. Einige Zeit später hätten sie ihr aber ein Schreiben zugesandt, in dem es hieß, ein Mann namens Denzō nähme mittlerweile für sich in Anspruch, die Adoption vermittelt zu haben, und sie würden erst bezahlen, wenn seine Ansprüche geklärt seien. Da sie nun mehrere Monate später und trotz wiederholter Bitten das Geld immer noch nicht bekommen habe, bitte sie den Richter, die beiden vorführen zu lassen und ihren Anspruch auf eine Kommission für die gelungene Vermittlung der hochehrwürdigen Adoption zu prüfen. Interessant ist daran nicht nur die Tatsache, dass die alte Frau überhaupt etwas mit den innerfamiliären Angelegenheiten eines Daimyo zu tun gehabt hatte und dass sie versuchte, ihre Ansprüche auch gegen Samurai durchzusetzen, sondern auch, wie sich die Behörden angesichts dieser recht unerhörten Klage wanden und sich gegenseitig konsultierten: Man konnte keine Präzedenzfälle finden und wusste nicht, wie der Streit zwischen den vom Stand so ungleichen Parteien beizulegen war. Immerhin war da das Schriftstück, das Yasuo zur Untermauerung ihres Anspruchs beibringen konnte, mit den Siegeln der Samurai, die darin bestätigten, dass Yasuo von ihrer beider Herr Geld in der genannten Höhe erhalten sollte, und somit „war die Sache kein rein privates Abkommen.“ Nichtsdestotrotz befanden die Beamten der für Prozesse zuständigen Abteilung des nördlichen Stadtmagistrats, an die eine diesbezügliche Anfrage von ihren ursprünglich damit befassten Kollegen des südlichen Magistrats ergangen war, in ihrer Antwort an dieselben, dass

es ein Memorandum seiner Exzellenz Matsudaira Ukon no shōgen an die drei Magistrate der Hauptstadt aus dem Jahr 1766 gab, in welchem angeordnet wurde, dass Klagen auf Rückstände in der Auszahlung von Lohn an Bedienstete in keinem der Magistrate, noch einer sonstigen Behörde behandelt werden sollten. Zwar schränkten sie ein, dass der vorliegende Fall etwas anders geartet war, aber doch – wohl weil Yasuo zwar keine Bedienstete, aber doch im Status so weit unter den von ihr Geklagten stand – in eine vergleichbare Kategorie fiel und schlugen vor, den Fall daher ebenfalls nicht zu behandeln (Wigmore 1982:88–92).

#### 5.3.2.8.3 Die Pfand- und Geldleiherin als Symbol für die finanziellen Nöte der kleinen Leute

Ebenso galten alte Frauen nicht nur in den fantastischen Romanheftchen und Theaterstücken als besonders unbarmherzige Geld- oder Pfandleiherinnen. Selbstverständlich lebten in Edo und anderen Städten der Edo-Zeit zahlreiche Geschäftsleute vom Geldverleih oder -wechsel,<sup>164</sup> und auch in den Dörfern zogen reiche Bauern weiteren Profit aus den Zinsen auf Kredite, die ärmere immer häufiger bei ihnen aufnehmen mussten, etwa um ihre Steuern zahlen zu können. So war das Geldverleihgeschäft mit Sicherheit nicht eines, das vorwiegend alte Frauen ausübten, dennoch waren sie in vergleichbaren Geschäften vor allem in den informelleren Bereichen zu finden. Noch im Mittelalter war Geldverleih sogar vorwiegend eine Sache von Frauen gewesen, da sie es waren, die das Vermögen ihrer Familien verwalteten (Gotō 1996b),<sup>165</sup> und auch später ließen ältere Frauen ihren mit fortschreitendem Alter wachsenden Anteil am Barvermögen ihrer Familien im Kreditgeschäft arbeiten, wie die alte Mutter der wohlhabenden Dorfvorsteherfamilie

---

<sup>164</sup> Saikaku hatte beschrieben, wie die Welt neuerdings zu einer geworden war, in der nur Geld Geld gebar, das durch Verleih und die entsprechenden Zinsen in den Händen derer, die welches hatten, mehr und mehr wurde (Ihara 1971e:457).

<sup>165</sup> Hino Tomiko (1440–1496) ging so nicht nur in die Geschichte ein, weil sie den Ōnin-Erbfolge-Krieg auslöste, sondern auch und vor allem, weil sie den Feudalherren, die ihre Kriegsausgaben decken mussten, Geld zu hohen Zinsen lieh und dadurch reich wurde. Sie war damit ihrer Zeit voraus, doch blieb ihr der üble Leumund einer unehrenhaften, geldgierigen Person. Auf sie mag ein Sprichwort gemünzt sein, *onna sakashikute ushiuri sokonau* („Für so klug hält sich die Frau, dass sie am Ende doch den Verkauf des Ochsen vermasselt“), das auf mangelnden Weitblick wegen der Orientierung auf einen momentanen Gewinn anspielt.

Sekiguchi (s.S. 407), oder jene alte Frau aus einer gut situierten Familie des Dorfes Suemura, die in den 1930er Jahren einem Mann 100 Yen vorgestreckt hatte und, als er die Schulden nicht zurückzahlen konnte, nicht zögerte, sein Haus zu verkaufen, das er ihr als Hypothek überschrieben hatte, und damit zwang, samt seiner Familie das Dorf zu verlassen (Smith und Wiswell 1982:182).

Gleichzeitig boten Geld- und Pfandleihgeschäfte Frauen zumal in den Städten die Möglichkeit, ein kleines Geschäft zu betreiben, auch wenn sie keine nennenswerten Eigenmittel hatten. Wie sie dabei sicherlich nicht zu den reichsten, dafür aber aus Not zu den unbarmherzigsten zählend betrachtet wurden, legt der Ausdruck *goke no shichiya* nahe, der nicht nur für ein „von einer Witwe geführtes Pfandleihhaus“ stand, in dem man für die eingesetzten Gegenstände besonders wenig Geld bekam, sondern im übertragenen Sinn auch für jegliche Schätzung unter dem tatsächlichen Wert (NKD 8:49).

Daneben gab es auch an der Grenze zur Illegalität stehende Geschäfte mit Geld, die von Leuten betrieben wurden, die dazu keine zunftmäßige Berechtigung hatten, und bei denen die Kreditnehmer Geld für anrüchige Vergnügungen wie Bordellbesuche oder als Kapital für die verbotenen Glücksspiele und ähnliches benötigten. Baba Bunkō erzählt in *Tōsei buya zokudan* von einer vorgeblich historischen Figur einer alten Frau, auf die er die Bezeichnung *karasukane* für eine Form des illegalen Kreditgeschäfts zurückführt, den Geldverleih mit Fälligkeit nach einer Nacht. Diese soll, so berichtet er, die Witwe eines öffentlich bediensteten Fußsoldaten namens Takeuchi Isaemon gewesen sein, deren Sohn das Amt des Vaters hatte übernehmen sollen, wegen nicht näher bekannter Vergehen aber unehrenhaft aus dem Dienst entlassen wurde, jedoch als Abfindung 150 *ryō* erhielt, um seine momentane Notlage zu überbrücken. Teile dieses Geldes begann die Familie mit Bordellen, Teehäusern und Schaustellern als Kunden zu hohen Zinsen zu verleihen, „etwa 12 *monme* pro Monat pro *ryō*, wobei sie aber bereits im voraus 3 *monme* als Vermittlungsgebühr und dergleichen, also insgesamt 15 *monme*, abzogen. Von dem einen *ryō* hatten sie so gleich ein Drittel Reingewinn. Dieser Kredit hatte jeweils nur eine Laufzeit von 30 Tagen, und wenn ein Schuldner diese Frist verlängern wollte, dann änderten sie den Vertrag auf die ursprüngliche Summe samt den fälligen Zinsen, sodass die Summe mehr und mehr wurde... So manch eine Familie hatten sie so schon zugrunde gerichtet und all ihrer Besitztümer beraubt.“ Bemerkenswerterweise war es aber, laut Baba Bunkōs Bericht, nicht der Sohn Gunjirō, der nominelle Haushaltsvorstand, sondern

seine Mutter, die „Tag für Tag zu ihren Schuldnern ging, egal ob es stürmte oder regnete, immer konnte man sie sehen, wie sie in einem grünen Gewand mit einem Ueda-Streifen-Gürtel und ihrem Tuschkästchen um die Hüfte von Nezu über die Asakusa-Allee, Mishima mon-mae, Beni Yokochō bis Tamachi die Runde machte, um die Schulden einzutreiben. Zunächst schrie diese Alte allein herum, doch vielleicht weil ähnliche Charaktere einander anziehen,“ tat sie sich später mit einer anderen Alten aus demselben Viertel zusammen, die bei der Sparlotterie (*mujin*) des Kannōji von Yanaka gewonnen hatte und „bald sah man sie gemeinsam ihre Runden drehen.“ Diese beiden seien dann dazu übergegangen, vor allem an Bordellbesucher und Leute im Glücksspielgeschäft Geld zu extrem hohen Zinsen, 200 *mon* pro Tag für ein *ryō*, und mit Fälligkeit nach einem Tag zu verleihen; der für diese mittlerweile verbreitete Form des Kreditgeschäfts gebräuchliche Ausdruck *karasukane* rühre daher, dass die eine Alte die Mutter eines Fußsoldaten war, die man im Volksmund insgeheim Krähen nennt, weil sie Gewänder aus schwarzem Kreppstoff tragen. Wie ihre Schwestern aus der Trivalliteratur war auch sie, in der Sicht des Kolumnisten, „so böseartig, dass sogar ein Dämon sie nicht hätte erweichen können. Es heißt, wenn man sie sah, liefen einem kalte Schauer über den Rücken; beide zusammen sahen aus, als ob die Alte vom Fluss der Drei Furten sich verdoppelt hätte.“ Ob es diese beiden tatsächlich gab oder nicht, mag dahingestellt bleiben; für die Zeitgenossen, so belegt Bunkōs Bericht, waren sie jedenfalls wahrscheinlich genug, um eine glaubhafte Etymologie abzugeben. Darüber hinaus belegt Bunkōs Bericht, dass die Zuweisung generischer Namen an solche alten Weiber, über die man sich das Maul zerriss, über die Verleihung von Spitznamen in der „Realität“ des Tratsches genauso funktionierte wie in der Trivalliteratur; für die beiden Geldverleih-Alten hatten die Zeitgenossen eine ganze Palette solcher Spitznamen parat: „Ob es daran lag, dass sie Wagengeld verliehen, oder daran, dass die beiden wie die zwei Räder eines Wagens wirkten, oder daran, dass sie auch bei Wind und Wetter immer ihre Runden drehten, auf jeden Fall nannten die Leute sie die Rad-Alten. Als nur die zweite der beiden, die Shibugami babā<sup>166</sup> übrig geblieben war, machten die Leute den Witz, nun sei sie ein einrädiger Wagen (*katawaguruma*).

<sup>166</sup> *Shibugami* bezeichnet raues, grobes Papier, das aus mehreren zusammengeklebten Schichten besteht und mit dem adstringierenden Saft der Kaki behandelt wurde, um es wetterfest zu machen (NKD 10:57); der Spitzname kann sich so auf ihren Charakter, der sich von nichts rühren lässt, an dem alles „abrinnt“, ebenso beziehen wie auf ihre raue, faltige Haut.

Nun nennen die Frauen der Teehäuser von Kaya-chō jene Alte neuerdings sogar Takada baba. Fragt man warum, so liegt dies daran, dass der einrädige Wagen das Wappen der Sakakibara ist; diese sind aber die Herren der Burg von Takada in Echigo“ (Baba 1927:374–375).

Von solchen *karasu babā*,<sup>167</sup> älteren Frauen im illegalen „Krähengeld“-Kreditgeschäft mit überhöhten Zinsen, hatte freilich nicht nur Baba Bunkō „gerüchteweise“ gehört. Die bereits erwähnte Isa, die 1795 in Edo auf falschen Namen ein Geschäft anmietete (s.S. 379), war zuvor wegen ihrer Verwicklung in ein Darlehensgeschäft aus Edo verbannt worden. 1825 wurden fünf weitere Frauen im Zusammenhang mit Geldverleih zu überhöhten Zinsen von den Behörden bestraft. Unter ihren Schuldnern fanden sich nicht nur einfache Bürger, sondern auch Samurai; eine der fünf Frauen hatte zu Lebzeiten ihres ersten Mannes auf seinen Namen und Rechnung gearbeitet, danach aber, als sie wieder geheiratet hatte, die Zügel der Geschäftsleitung nicht mehr aus der Hand gegeben (Wakita, Hayashi und Nagahara 1987:182).

Es versteht sich von selbst, dass die Gläubiger in diesen eigentlich illegalen Geldgeschäften zur Durchsetzung ihrer Forderungen, die nur eine dünne rechtliche Basis hatten und daher nicht gut mithilfe der Behörden durchzusetzen waren, sich nicht auf den guten Willen der Schuldner verlassen konnten, die entweder so wenig besaßen, dass sie die Schulden eben nicht leicht zurückzahlen konnten, oder aus dem Rotlichtmilieu und anderen wenig angesehenen sozialen Gruppen stammten, sondern zu diversen Formen der Einschüchterung greifen mussten, und sei es nur das ständige, lautstarke Einmahnen der Schulden. Während so die schiere Existenz solcher Geldverleihgeschäfte bearedtes Zeugnis ablegt von der Härte der Lebensbedingungen in den Städten für die weniger begüterten Schichten, wird ein weiteres Mal deutlich, wie die sich nicht zuletzt daraus ergebende Härte, die die Menschen selbst an den Tag legen mussten, nur allzu gern verkörpert in keifenden, unbarmherzigen alten Weibern gesehen wurde, und diese zu Sündenböcken einer Situation gestempelt wurden, unter der sie selbst ebenso zu leiden hatten. So fiel auch Kyōsai in seiner Bildfolge zu hundert Sprichwörtern (ab 1863) zur Illustration der Redewendung *kaeru no tsura e mizu*, „Wasser ins Gesicht eines Frosches“, als böswillige Metapher dafür, wie jemand so ungerührt bleibt wie ein Frosch, dem

---

<sup>167</sup> Wie der in Kanagaki Robuns *Seiyō dōchū hizakurige* (1870–1876), in dem eine Figur beklagt, der Krähen-Alten von Ōtamachi nun leider das geliehene Geld zurückzahlen zu müssen (NKD 5:198).

man Wasser ins Gesicht spritzt, und sich weder durch gutes Zureden von seinen bösen Absichten abbringen noch durch verständliche Einwände erweichen lässt, auch sofort die alte Geldverleiherin ein: im Zentrum des Bildes thront ein Frosch, der sowohl einen unverschämten Schuldner repräsentiert, der nicht mit der Wimper zuckt, während ihm ein blinder Geldverleiher mit komisch-verzweifelter Grimasse die Liste seiner Schulden bei ihm vor Augen hält, als auch den Geschäftsführer eines Pfandleihhauses, der sich ungerührt davon zeigt, wie ein junger Tunichtgut, bei dem wohl auch ins Gewissen reden nicht viel helfen wird, wieder einmal etwas bei ihm versetzen will; diesem noch boshaft nachschauend verlässt eine armselige alte Geldverleiherin gerade den Schauplatz des Geschehens, die angesichts all dieses unnützen Geredes kurzerhand zur Tat geschritten ist; anstatt auf Rückzahlung der Schulden zu warten, nimmt sie sich als Entschädigung, was sie zwischen die Finger bekommt, einen Kochtopf und ein altes Gewand; auch sie hat das bekannte knöchrig-faltige Gesicht, den weit aufgerissenen eingefallenen Mund und die zwischen dem nachlässig offenen Gewand sichtbare knöchrige, schlaffe Brust (Kitamura 1991:179–183).

#### 5.3.2.8.4 Kleinkriminelle

Eine Reihe alter Frauen, die entweder ganz alleinstehend waren oder Familien hatten, die sich kaum über Wasser halten konnten, waren so in Städten wie Dörfern von Verarmung und Verwahrlosung bedroht und gingen entsprechend nicht nur Tätigkeiten nach, die an der Grenze der Legalität standen, sondern diese auch überschritten. Eine in den letzten Jahren verstärkt einsetzende Forschung zur Frauenkriminalität in der Edo-Zeit zeigt, dass Frauen zunehmend auch für Verbrechen angeklagt wurden, die nicht typisch weibliche waren (Mega 1995): Ursprünglich hatten die Gesetze Frauen bei „normalen“ Verbrechen mildernde Umstände zugebilligt, da man davon ausging, dass sie sich die Tat nicht selbst ausgedacht hatten, sondern im Auftrag oder Schutz eines Mannes handelten, den dann die volle Härte des Gesetzes traf; dafür hatten sie frauenspezifische Verbrechen definiert, insbesondere solche im Zusammenhang mit illegaler Prostitution sowie Ehebruch und anderen unerlaubten sexuellen Beziehungen. Derlei Vergehen machten noch im 17. Jahrhundert eine überwiegende Mehrheit der Frauen zur Last gelegten Delikte aus, seit dem 19. Jahrhundert geht ihre Zahl aber insbesondere was bürgerliche Frauen betrifft deutlich zurück. Stark vertreten sind weiterhin Straftaten wie Kindesaussetzung und -tötung, mittlerweile

aber dicht gefolgt von Diebstahl und verwandten Straftaten: Junge Frauen, die, aus ihren Dörfern in die Stadt gegangen waren, um dort Arbeit zu suchen, sehen sich plötzlich in einer Lage, in der sie, weil sie offiziell zu keinem Haushalt mehr gehören, auch nirgendwo angestellt werden, und beginnen, nahezu routinemäßig zu stehlen. Wieder andere, als Bedienstete angestellt, können irgendeinem Gegenstand im Haus ihres reichen Dienstgebers nicht widerstehen, lassen ihn „mitgehen“ und legen am „Ort ihres Verbrechens“ Feuer, sei es zur Vertuschung ihrer Tat, aus Angst vor Repressalien oder schlicht aus Wut über Demütigungen, die sie erfahren haben: aus einer eher harmlosen Tat wird so ein Kapitalverbrechen, denn Feuerlegen wurde, auch wenn es unabsichtlich geschah, zumindest mit Verbannung bestraft,<sup>168</sup> bei Absicht mit der Todesstrafe.

Ältere Frauen sind häufiger bei der Beihilfe zum Diebstahl oder in der Hehlerei anzutreffen, obwohl sie auch unter den Diebinnen zu finden sind. 1798 entwendet die 47jährige heimatlose Mume aus dem Haus ihres Dienstherrn Münzen und Geldscheine; sie wird zunächst eingekerkert, dann verbannt. Die 36jährige Kinu, eine Witwe oder geschiedene Frau und ältere Schwester eines Bauern aus dem Distrikt Waki, versetzt 1826 auf die Bitte des heimatlosen Yasuke aus Edo Ushigome Diebsgut im Pfandleihhaus und wird daraufhin in ihr Heimatdorf zurück verfrachtet, wo sie festgesetzt wird. 1852 gewährt die 46jährige Yone, Mutter des Kawazakiya Minzō aus Okayama, wohl wissend, dass es sich um einen Räuber handelt, dem heimatlosen Iwakichi Unterkunft und wird vor Ort festgesetzt. 1804 wird die 51jährige Shina in der Stadt Okayama, ihres Zeichens Witwe des Yakichi, die sich einen spärlichen Lebensunterhalt verdient durch Lohnarbeit und den Anbau von Gemüse, mit dem ihr Sohn hausiert, zunächst eingekerkert und danach aus dem Distrikt verbannt: sie hatte einem gewissen Yasujirō, einem als Dieb bekannten Mann ohne festen Wohnsitz, Unterkunft gewährt und sich um den Vertrieb des Diebsguts gekümmert (Mega 1995:205). Im Sinne der Vertuschung eines Raubmords macht sich Kame, die Mutter eines Bauern, 1791 schuldig; sie hatte sich gerade im Tempel Fukuzōji aufgehalten, als die ortsansässigen Kumehachi und Yōemon sowie ein weiterer Mann aus einem anderen Dorf den Tempelpriester ermordeten und sich das erbeutete Geld teilten; Kame hatte gesehen, wie Yōemon

---

<sup>168</sup> Von den in der späteren Edo-Zeit auf eine der Izu-Inseln verbannten Frauen waren zwei Drittel wegen Feuerlegens bestraft worden (Wakita, Hayashi und Naga-hara 1987:135–136).

den schwer verletzten Priester in den Oberstock getragen hatte, bei der polizeilichen Vernehmung aber auf dessen Bitte zugunsten Yōemons gelogen; sie wurde mit der Begründung, dass dies außerordentlich unbotmäßig sei, auch wenn sie eine Frau war, zu 50 Tagen verschärftem Hausarrest verurteilt (Higuchi 1995:94). Kame war nicht aus religiösen Gründen im Tempel gewesen, sondern, obwohl sie einen erwachsenen Sohn hatte, der ihrem Haushalt vorstand, als bezahlte Dienstmagd. Die wirtschaftlichen Verhältnisse ihrer Familie dürften entsprechend schlecht gewesen sein, und es ist gut denkbar, dass sie sich eine pekuniäre Entschädigung für ihre Falschaussage erhofft hatte.

Welches auch immer das Vergehen war, dessen eine über 80jährige 1794 angeklagt wurde, wofür sie mit derselben Strafe von 50 Tagen verschärftem Hausarrest bestraft werden sollte, der Magistrat, an den eine diesbezügliche Anfrage wegen des hohen Alters der Beklagten ergangen war, erwiderte, dass es keine Präzedenzfälle dafür gab, bei Hausarrest mildernde Umstände wegen hohen Alters zu gewähren, und ordnete den Vollzug der Strafe an (Ōtake 1990:188). Dieser Fall beweist, dass man im Edo-zeitlichen Strafvollzug trotz einiger, den chinesischen Gesetzen nachgeahmten Formulierungen bezüglich der geminderten Zurechnungsfähigkeit überaus Betagter und den ihnen deswegen zu gewährenden mildernden Umständen in der Praxis wenig Neigung zeigte, sie tatsächlich milder zu bestrafen; und dass sogar so betagte Frauen noch als gefährlich genug eingeschätzt wurden, um die dem Vergehen angemessene Strafe an ihnen zu exekutieren.

Welchen Verbrechens jene alte Frau angeklagt gewesen war, an deren Körper die erste belegte wissenschaftliche Sezierung in Japan vorgenommen wurde, ist nicht weiter bekannt (LaFleur 1999:20); jedenfalls war sie an jenem 4. Tag des 3. Monats des Jahres 1771 hingerichtet worden, an dem ein Mann mit dem Arzt Sugita Genpaku und Freunden verabredet hatte, für sie den Leichnam eines Hingerichteten zu sezieren, damit sie sich über die tatsächliche menschliche Anatomie informieren konnten. Sie war in ihren Fünfigern und aus Kyōto gebürtig, und, was auch immer sie getan oder auch nicht getan hatte, die Zeitgenossen, und nicht erst ihre Richter, hatten sie nicht ins Herz geschlossen: landläufig war sie unter dem wenig schmeichelhaften Spitznamen Aocha babā, „Grüntee-Alte“, bekannt gewesen (Sugita 1963:337), eine gängige Schmähebezeichnung für alte Frauen in Anspielung auf ihre ungesund aschgrau-grüne Gesichtsfarbe (NKD 1:74).

Beinahe zum Tod verurteilt worden wäre auch Iyo, die Mutter des im Hause des Ihē in Shitayanagibara Dōmonchō ansässigen Sensuke, 1788.



Sie hatte den Bordellbetreiber Zenzō aus Shin-Yoshiwara Miyako-chō, der im selben Viertel wohnte wie sie, aufgesucht mit dem Plan, ihn zu erpressen: völlig unzusammenhängende Geschichten soll sie vorgebracht, wild herumgeschrien und falsche Anschuldigungen erhoben haben, bis es zu einem üblen Streit kam. Später drang sie auch in Zenzōs Bordell ein und verursachte dort großen Aufruhr. Danach suchte sie Zenzō abermals zu Hause auf, bat ihn, ihr doch Geld zu borgen, sonst würde sie für einen weiteren unliebsamen Auftritt sorgen. So erpresste sie tatsächlich ein *ryō* Gold von ihm. Daneben hatte sie allerlei Taschendiebstähle begangen, manchmal Diebe oder Heimatlose bei sich übernachten lassen, und sich, wohl wissend, dass es gestohlenen Geld war, das sie so einnahm, damit reichlich Essen und Sake schmecken lassen. Das erpresste Geld hatte sie völlig verbraucht. Überliefert ist der Fall, weil die Richter Schwierigkeiten hatten ihn einzuordnen. Auf Unruhestiften stand Auspeitschen und Vertreibung von dem Ort, doch Erpressung stellte keinen Tatbestand dar. Vergleichbar war wohl Betrug, der genauso nach dem Wert des dadurch unrechtmäßig erworbenen Geldes zu ahnden war wie Diebstahl. Dieben Unterschlupf zu gewähren, ihr Diebsgut zu verkaufen oder zu versetzen und sich davon einen Anteil zu nehmen, darauf stand eigentlich die Todesstrafe; weil sie ihre Verbrechen allein geplant hatte, bestand auch kein Grund, so wurde befunden, sie milder zu bestrafen, weil sie eine Frau war. Weil es aber Präzedenzfälle gab, in denen eine zum Tod Verurteilte nur in die Verbannung auf die Inseln geschickt worden war, beschloss man, hier auch so vorzugehen (Higuchi 1995:161–163). Verblüffend an diesem Fall ist sowohl, dass Iyo mit ihrer Erpressung Erfolg gehabt haben sollte und wie die Behörden um eine Lösung des Falles rangen, als auch wie ähnlich die der Iyo zur Last gelegten Delikte, ihre Handlungsweise der vieler ihrer Zeitgenossinnen der Trivialliteratur ist, die polternd in die Bordelle eindringen, um von den verschiedensten Seiten Geld zu erpressen. Auch wenn ältere Frauen wie Iyo nicht Legion waren, auffällig und bedrohlich, weil nicht wirklich einordenbar, war ihr Verhalten, wie dieser reale Rechtsfall es konstruiert, allemal.

Man schenkt sich gegenseitig nichts. 1791 sitzt die 59jährige Tayo, Mutter des im Jahr zuvor verstorbenen niederen Samurai Hoshino Satarō, im Frauengefängnis von Edo im Zusammenhang mit der Untersuchung der ungeklärten Umstände des Todes ihres Sohnes ein. Ob sie mit diesem Tod etwas zu tun hat, ob sie mehr weiß, als sie zugeben will oder was auch immer man ihr anlastet, ist nicht näher bekannt. Jedenfalls nutzen die zwei Samurai, die in der Zwischenzeit ihr Haus bewa-

chen sollen, die Gelegenheit, um sie auszurauben, weil sie, wie sie später gestehen werden, nicht annehmen, dass sie je wieder das Gefängnis verlassen würde (Higuchi 1995:67). Egal, ob sie sie für schuldig hielten oder für zu alt und schwach, um das Gefängnis zu überleben, das Beispiel macht einmal mehr deutlich, dass sich alte Frauen auch im gewöhnlichen Leben, selbst wenn sie eher die Opfer waren, gut als Sündenböcke eigneten.