

Katja Triplett

# Steinfrauen, defekte Männer und Asketen

## Gewollte und ungewollte Kinderlosigkeit in buddhistischen Quellen des japanischen Mittelalters

### Kontakt

PD Dr. Katja Triplett,  
Universität Leipzig, Kolleg-Forschungs-  
gruppe „Multiple Secularities – Be-  
yond the West, Beyond Modernities“,  
Nikolaistraße 8–10,  
D–04109 Leipzig,  
katja.triplett@uni-leipzig.de

**Abstract** What was being ‘childless’ supposed to mean and what did it actually mean to those living in medieval Japan? Buddhist texts from the Japanese medieval and early modern periods describe childlessness as a desirable state for ordained people. Buddhist ordination rules prescribed the renunciation of sexual acts, sexual reproduction, and thus children. At the same time, normative texts of the period describe childlessness as a source of grief for Buddhist laypeople. In Japan, having one’s own offspring was primarily important for ensuring the ritual care of deceased ancestors: living family members had to ensure that the deceased obtained enlightenment in the beyond. This contrast between the ordained who abstained from sexually reproductive acts and the sexually reproductive families who supported the monastics’ livelihood reflected a societal model that did not correspond wholly to social reality from the early Japanese medieval period onward. Nevertheless, an analysis of the interpretations and intra-religious debates about aspects of childlessness found in the normative sources of that period is worthwhile because the sources provide valuable information about the worries and needs of women and men of a specific region at a specific time. For this reason, they also provide a window on the local reality of life in medieval Japan that might be of interest for comparative studies on the topic of ‘childlessness’ in other religions such as Catholicism, and in other parts of the medieval world.

**Keywords** Japan; Buddhism; Childlessness; Japanese Christianity; Infertility

## 1 Einführung

In seinem Jahresbrief für das Jahr 1596 berichtet der Jesuit Luís Fróis von einer Frau in Japan, die nach zehn oder zwölf Jahren Ehe immer noch kinderlos war. Sie habe deswegen viele Probleme gehabt, vor allem mit der Schwiegermutter. Die Schwiegerfamilie hätte die Frau, wären sie nicht Christen gewesen, verstoßen und in das Haus ihrer Eltern zurückgeschickt. Die Frau habe so stark in der Kirche gebetet – gleich Hanna, der Mutter des Samuel –, dass sie von diesem Mangel befreit wurde und schließlich doch ein Kind empfangen habe, einen Sohn. Dieser Sohn habe dann später die ganze Familie im Glauben bestärkt.<sup>1</sup> Luís Fróis (1532–1597), der eine wichtige Rolle für die etwa 100 Jahre andauernde katholische Mission in Japan spielte, spricht vom Stigma der kinderlosen Ehefrau, der in Japan gesellschaftliche Ächtung zuteil geworden sei. Kinderlosigkeit habe normalerweise eine Auflösung der Ehe zur Folge, die christliche Familie des Ehemanns der ‚japanischen Hanna‘ jedoch konnte diesem Brauch wegen des Sakraments der Ehe nicht folgen – so stellt es der Jesuit dar. Man kann sich vorstellen, dass das Wunder der späten Geburt des Sohnes, der der katholischen Kirche später in Japan eine Stütze wurde, als ein Erfolg für die Mission in dem fernen Land Ostasiens galt.

Dass Kinder nach einer göttlichen Intervention geboren wurden, war jedoch keine neue Botschaft für die Menschen in Japan. Denn Quellentexte der frühen und mittelalterlichen buddhistischen Mission in Japan priesen ihre Gottheiten bereits als wirkmächtig auch für Frauen (und Männer), denen ein Kinderwunsch versagt geblieben war. Dieser Umstand war den Jesuiten vermutlich nicht verborgen geblieben, ebenso wenig wie die Tatsache, dass die Leitreligion Buddhismus in Japan eine gewollte Kinderlosigkeit der buddhistischen Mönche und Nonnen vorsah. So ist leicht nachzuvollziehen, dass der römische Katholizismus in Japan zunächst als eine Form des Buddhismus mit seinen vielfältigen Ausrichtungen angesehen wurde. Die Jesuiten hatten in den religiösen Disputationen mit Vertretern verschiedener buddhistischer Schulen alle Mühe, nicht als Gleiche unter Gleichen zu erscheinen, gerade auch weil die Debattenkultur innerhalb des japanischen Buddhismus über Jahrhunderte gepflegt wurde und die buddhistischen gelehrten Mönche und Nonnen in der Argumentation entsprechend geschult waren.<sup>2</sup> Die Jesuiten hatten aber zunächst recht große Erfolge zu verzeichnen. Vielleicht war

---

1 Froes [Fróis] 1599, S. 51 f.; Hay 1605, S. 429f. Ich danke Pia Jolliffe für den wertvollen Hinweis auf diese Passage im Jahresbrief des Jesuiten und dessen Übersetzungen. Mein Dank gilt auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Förderung meines Forschungsprojekts ‚Christentum, Transkulturalität und Übersetzungskulturen im 16./17. Jahrhundert‘ im Schwerpunktprogramm 2130 ‚Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit‘.

2 Zu diesem Thema siehe z. B. Repp 2019, S. 241–261. Speziell zu einer Disputation über kinderlos gebliebene Paare und die Ansicht, dass die Kinderlosigkeit „ein Instrument des Numinosen sei“, siehe Winnerling 2014, S. 309.

auch gerade ein Grund des Erfolgs die Ähnlichkeit der gesellschaftlichen Aufteilung – im Sinne einer Klassenäquivalenz – sowohl im katholischen Europa als auch im buddhistischen Japan in diejenigen, die *gewollt* kinderlos sein sollten und diejenigen, die Kinder auf die Welt bringen sollten und bei denen Kinderlosigkeit daher als *ungewollt* angesehen wurde.

Eine Analyse schriftlicher und bildlicher Quellen, die im Rahmen einer buddhistischen Institution oder sonst mit Bezug auf die buddhistische Religion entstanden sind, vermittelt Einsichten darüber, was es im mittelalterlichen Japan heißen sollte und hieß, ‚kinderlos‘ zu sein. Im Folgenden charakterisiere ich zunächst normierte Vorstellungen von freiwilliger und unfreiwilliger Kinderlosigkeit und frage danach, inwiefern normierte Konzepte – in Form von Geboten und Verboten in Bezug auf geschlechtliche Reproduktion und sexuelle Handlungen – mit der lokalen Lebenswirklichkeit im japanischen Mittelalter gekoppelt waren.<sup>3</sup> Als Quellen dienen die traditionellen buddhistischen Ordensregeln, die im alten Indien entstanden waren und im Verlauf der Geschichte an die innerbuddhistischen Entwicklungen in Ostasien durch Kommentarwerke angepasst wurden. Daneben beleuchte ich Auslegungen des Lotos-Sutra, einer der wichtigsten buddhistischen Lehrreden (Sanskrit: *sūtra*, hernach Sutra) in Japan, sowie dessen Verarbeitung in der spätmittelalterlichen japanisch-buddhistischen Erzählliteratur. Das Lotos-Sutra trägt in Japan den Titel *Myōhō renga-kyō* 妙法華經, wörtlich ‚Das Sutra des Lotos des wunderbaren Gesetzes‘.<sup>4</sup> Das im Titel angesprochene ‚Gesetz‘ ist die Übersetzung von Sanskrit *dharmā*, die Lehre des Buddha, des ‚Erwachten‘. Der *dharmā* ist die ordnungsgemäße Lebensführung, die zur Erleuchtung bzw. zum ‚Erwachen‘ (Sanskrit: *bodhi*) führen soll. Auch der im Titel erwähnte Lotos deutet auf die Lehre des Buddha hin und symbolisiert deren Reinheit. Das Lotos-Sutra wurde bereits im 6. Jahrhundert n. Chr. in Japan eingeführt und wirkte dort kulturprägend wie kein anderes Sutra. Es zeichnet sich durch seine eindrucksvollen Parabeln und seine Sprachgewalt aus. Wichtig ist noch einleitend zu erwähnen, dass nicht nur das Rezitieren und Zuhören des Lotos-Sutra, sondern auch das Abschreiben eine zentrale buddhistische Praxis war. In der japanisch-buddhistischen Erzählliteratur finden sich, wie unten weiter erläutert wird, häufig Zitate aus dem Lotos-Sutra sowie Bezüge zu dieser allseits bekannten Lehrrede.

Anschließend wende ich mich spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen (also der europäischen Zeitrechnung folgend aus dem 16./17. Jahrhundert stammenden) Bildwerken zu, anhand derer buddhistische Nonnen für die Durchführung

3 Zur Frage der Beziehung zwischen sozialen Normen, sozialer Stigmatisierung und Selbstbild siehe die Beiträge in Sappleton 2018; ausführlich zum Thema in Bezug auf das europäische Mittelalter siehe Toepfer 2020.

4 Von den zahlreichen Übersetzungen ins Chinesische ist die Version des Übersetzers Kumārajīva in Japan beliebt (T [= Taishō shinshū daizōkyō], Nr. 262).

verschiedener buddhistischer Rituale warben. Diese Verarbeitungen ‚klassischer‘ buddhistischer Schriften geben Auskunft über die Sorgen und Nöte der Frauen, aber auch der Männer, einer bestimmten Region und Zeit und erlauben daher auch Aussagen über ihre Lebenswirklichkeit. Die Bildwerke kamen aus dem fernen und ‚fremden‘ Indien bzw. China nach Japan und wurden dort indigenisiert.

Der Verzicht auf sexuelle Handlungen, geschlechtliche Reproduktion und damit auf Kinder, also kinderlos zu bleiben, ist in den buddhistischen Ordensregeln vorgeschrieben, aber – wie unten ausgeführt werden wird – oft eine Sache der Form und nicht der tatsächlichen Praxis gewesen. Die Ordensregeln (Sanskrit: *vinaya*) bilden den ältesten Teil des Schrifttums des Buddhismus, der gemäß der Tradition im 6. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist,<sup>5</sup> und galten nominell auch in Japan. Es gibt aus historischen Gründen unterschiedliche *vinayas*, wobei für Ostasien, d. h. China, Korea, Japan und auch Vietnam, der *Dharmaguptaka-vinaya*<sup>6</sup> gültig war – und bis heute ist. Alle *vinayas* untersagen jegliche, auch nicht-reproduktive sexuelle Aktivitäten. Die in den *vinaya*-Ordensregeln angeführte Begründung ist, dass das Entsagen die angestrebte Befreiung vom Leiden möglich macht, nicht aber durch körperfeindliche Askese. Denn nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung halte die menschliche Tat (*karma*) einen verhängnisvollen Kreislauf von Abhängigkeiten in Gang, der besonders wirkungsvoll an der Stelle unterbrochen werden könne, an der im menschlichen Geist das Verlangen, der ‚Durst‘ auftaucht. Die chinesischen buddhistischen Texte, die zumeist aus dem altindischen Sanskrit übersetzt sind, übersetzen *tr̥ṣṇā* (‚Durst‘) mit einem chinesischen Schriftzeichen, das ‚Lust, Liebe‘ bedeutet. Hier ist also auch gerade das sexuelle Verlangen gemeint.

Im Verlauf des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bis zum 6. Jahrhundert bildete sich der Mahāyāna-Buddhismus aus, der sich durch die Betonung der Einsicht auszeichnete, dass letztlich die Daseinsbestandteile, und damit auch der ‚Durst‘, substanzlos und leer seien. Das geht soweit, dass auch der Kreislauf der bedingten Abhängigkeiten, ja die gesamte Lehre des Buddha im Grunde leer seien, man also auch ‚Durst‘ gegenüber den Regeln empfinden könne, die eigentlich den Weg zur Befreiung vom ‚Durst‘ und dem Leiden aufzeigen. Charakteristisch für den Mahāyāna-Buddhismus ist sein Anspruch, universell zu sein – daher die Eigenbezeichnung ‚Großes Fahrzeug‘ (Sanskrit: *mahāyāna*) – und die Idee einer zweifachen Wahrheit: einer ‚relativen‘ Wahrheit, in der die Menschen noch in der Welt der Illusionen gefangen sind und dadurch Leid erfahren, und einer

5 Die heutige Forschung geht von einem Sterbedatum des Buddha zwischen 420 und 386 v. Chr. aus.

6 Der *Dharmaguptaka-vinaya* ist in Japan als der ‚Vierteilige vinaya‘ bekannt (jap. *Shibun-ritsu* 四分律), T 1428.

‚absoluten‘ Wahrheit, in der die Menschen die Substanzlosigkeit und Leerheit aller Daseinselemente (Sanskrit: *dharmas*) erkannt haben.

Zahlreiche Lehrschriften und Kommentarwerke beschäftigen sich mit dem Verhältnis dieser beiden Wahrheiten, und mit der Frage, ob der Weg zur ‚absoluten‘ Wahrheit spontan oder graduell sei. Vor diesem Hintergrund ist das Entstehen von Lehrrichtungen in Asien zu verstehen, deren Mitglieder antinomische, vermeintlich ‚irrationale‘, gar ‚verrückte‘, Verhaltensweisen und Tabubrüche befürworteten, die die Erkenntnis der wirklichen, leeren Natur der Dinge spontan hervorbringen sollten. Diese Verhaltensweisen sollten – durch den Bruch mit den Konventionen – auf die ‚absolute‘ Wahrheit hinweisen, bei der es keine Dualität zwischen Subjekt und Objekt gebe. Da sexuelle Handlungen ebenso zur Befreiung führen konnten wie sexuelle Enthaltensamkeit, so der Ansatz,<sup>7</sup> könne man ebenso – oder sogar besser – zu der wahren Natur der Dinge durchdringen, indem man sexuelle Handlungen vollführt, Kinder zeugt usw., nur eben im Geiste der Leerheit und des Mitgefühls und nicht aus einer egoistischen Haltung heraus. Auch in Japan war dieser Ansatz bekannt, aber im Gegensatz etwa zu Tibet wenig prägend.<sup>8</sup> Dennoch erkennen wir die Idee der spontanen Erleuchtung durch ‚irrationale‘ Handlungen oder Sprachspiele durchaus im japanischen Zen-Buddhismus, wie unten weiter ausgeführt werden wird. Andere buddhistische Strömungen innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus orientieren sich eher an der Lehre von einem graduellen, stufenweisen Weg zur Erleuchtung. Insgesamt ist der japanische Buddhismus aufgrund dieser unterschiedlichen Auslegungen des Wegs zur Erleuchtung von einer großen Diversität und Pluralität gekennzeichnet.

Die Kinderlosigkeit galt in Japan entgegen der erwähnten antinomischen Strömungen weiterhin als ein erstrebenswerter Zustand für Ordinierte (jap. *shukke* 出家, wörtlich ‚die Hauslosen‘) in den meisten monastischen Traditionen der Leitreligion Buddhismus. Für die männlichen und weiblichen Laien (jap. *zaiki* 在家, wörtlich ‚Haushaltsvorstand‘) hingegen war die eigene Kinderlosigkeit eine Quelle des Unglücks. Denn im konfuzianisch-buddhistisch geprägten Japan war (und ist bis heute) der eigene Nachwuchs vor allem auch wichtig für die Sicherstellung der rituellen Versorgung der verstorbenen Ahnen: Die lebenden Familienmitglieder müssen dafür sorgen, dass es den Verstorbenen im Jenseits gut geht und sie dort – nach buddhistischer Vorstellung – die Erlösung erlangen. Der Gegensatz zwischen den sexuell und reproduktiv enthaltsamen Ordinierten und den sie versorgenden sexuell reproduktiven Familien ist jedoch ein Gesellschaftsentwurf mit Vorbildcharakter, der schon im frühen Mittelalter in Japan – etwa seit dem späten 10. Jahrhundert – nicht der gesellschaftlichen Realität entsprach. So war

---

7 Zu sexuellen Praktiken als Methoden zur Befreiung von schädlicher Leidenschaft siehe Samuel 2008, S. 271, 275. Siehe auch Young 2004.

8 Faure 1998, S. 49.

es nicht unüblich, dass Mönche Kinder zeugten. Weder die Mütter dieser Kinder noch die Kinder selbst hatten jedoch Erbrechte. Die Heirat des buddhistischen Mönchs Shinran (1173–1262), der sich als ‚weder Mönch, noch Laie‘ bezeichnete, war einschneidend; sie markiert die Entwicklung von Shinrans Lehren zu einer eigenständigen Schulrichtung innerhalb des japanischen Buddhismus. In dieser Schulrichtung sollen idealerweise Ehepaare die Übungsorte leiten, an denen die Mitglieder der Gemeinschaft die Lehren hören und besprechen.

Begünstigt wurde diese Entwicklung durch das im 8. Jahrhundert erfolgte Ersetzen der bis dahin gültigen Ordinationsregeln durch ein Verfahren, das auf Vorschriften für Laien-Buddhisten und -Buddhistinnen beruhte. Das neue Verfahren sollte Prinzipien des universal gedachten Mahāyāna-Buddhismus, nach denen alle Lebewesen schon die Erkenntnis (Erleuchtung) in sich tragen, angemessener widerspiegeln. Diese Reform der Ordination hatte weitreichende Auswirkungen auf das buddhistische Japan, nicht zuletzt, weil sie die Grenzen zwischen Laien- und Ordensgemeinschaften im Grunde verwischte. Verheiratete Mönche erscheinen wie ein Oxymoron. Vor dem Hintergrund der besonderen Geschichte und des Status der Ordinierten in Japan ist es jedoch plausibel, dass zumindest in manchen buddhistischen Lehrrichtungen bei einem Familienvater der Status der Ordination bestehen blieb. Dennoch empfanden im Mittelalter Einzelne den Zustand als unhalbar und versuchten die Gemeinschaft der Ordensleute zu ‚reignen‘, indem sie neue Regeln einführten. Die Nonnen scheinen das Ideal des Zölibats eher eingehalten zu haben. Quellen über das Leben in einem Konvent sind jedoch nur spärlich vorhanden. Die Erforschung der Nonnenorden ist bislang noch in den Anfängen,<sup>9</sup> so dass an dieser Stelle nicht näher bestimmt werden kann, ob ordinierte Frauen in der Regel tatsächlich enthaltsamer gelebt haben als ordinierte Männer.

Im Folgenden soll zunächst die unfreiwillige Kinderlosigkeit bei den japanischen Laien thematisiert werden. Unfreiwillige Kinderlosigkeit von Frauen erfuhr nicht nur gesellschaftlich, sondern auch im allgemeinen Sprachgebrauch eine Stigmatisierung. Frauen, die keine Kinder gebären konnten, wurden als ‚Steinfrauen‘ bezeichnet – eine Bezeichnung, die den ‚Stein‘ als Inbegriff von Sterilität verwendet. Solche Frauen sollten sogar im Jenseits Höllenqualen wegen ihrer Unfruchtbarkeit erleiden. Ich wende mich nach kurzen Einblicken in die Welt der buddhistischen Laien der Welt der Ordinierten und Gedanken zweier buddhistischer Mönche des japanischen Mittelalters zu. Letztere thematisierten den

---

9 Zur Erforschung monastischer Frauen in der Vormoderne und Frauen in japanisch-buddhistischen Traditionen siehe u. a. die bahnbrechenden Arbeiten von Nishiguchi Junko (z. B. Nishiguchi 1987) und den Sammelband von Ruch 2002. Siehe auch Heidegger 1995 und Faure 1998, S. 189–197. Anmerkung: Bei japanisch-sprachigen Veröffentlichungen folge ich der japanischen Namensreihenfolge mit dem Familiennamen vor dem Vornamen.

Wortgebrauch der ‚gebärenden Steinfrau‘ als Metapher für etwas absolut Unmögliches, was eine Illustration der tief verankerten Stigmatisierung der Bezeichnung ‚Steinflrau‘ im Mittelalter belegt. Schließlich stelle ich zentrale buddhistische Ideen zum reproduktiven Körper des Mannes vor, die aus Indien über China und Korea nach Japan kamen und dort rezipiert wurden und, wenn auch eher als Randerscheinung, handlungsanleitend wirkten. In einem abschließenden Fazit führe ich die Ergebnisse meiner Analysen zusammen.

## **2 Kinderlosigkeit und das Motiv des ‚Wunschkind‘ in der japanisch-buddhistischen Erzählliteratur**

Seit der offiziellen Einführung des in China geprägten Buddhismus aus Korea nach Japan im 6. Jahrhundert n. Chr. bildeten sich bis zum späten Mittelalter im 16. Jahrhundert unterschiedliche Typen von Tempeln bzw. Klöstern heraus, deren Gründungen häufig an Orten lokaler, vor-buddhistischer Kulte erfolgte. Dabei wurde, ähnlich wie in anderen Teilen Asiens, der Kult für die lokalen Gottheiten selten komplett ersetzt, sondern vielmehr mit buddhistischen Frömmigkeitsformen kombiniert. Auf diese Weise entstanden buddhisierte Pilgerorte, die zunächst von Asketinnen und Asketen genutzt, später Teil großer Pilgerrundwege auch für Laien wurden, die auf Heilung und zum Beispiel auch auf die Erfüllung eines Kinderwunschs hofften. Dabei standen als besonders wirkmächtig geltende buddhistische Gottheiten im Zentrum des Pilgergeschehens, die fortan als ursprüngliche Gestalten hinter der vordergründigen Manifestation der indigenen Gottheiten angesehen wurden oder werden sollten.

Den Menschen Japans die Wesensgleichheit der ‚eigenen‘ Göttinnen und Götter mit den buddhistischen aus Korea, China und dem fernen Indien, dem Ursprungsland des Buddhismus, nahezubringen, war dann auch ein wesentliches Anliegen früher buddhistischer, noch stark missionarisch ausgerichteter Erzählliteratur Japans. Auch fanden als kompliziert angesehene Passagen aus den autoritativen Schriften, bei denen es sich durchweg um Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Chinesische handelte, Aufnahme sowohl in die Erzähl- und Predigtliteratur als auch in die religiöse Bilderwelt und Architektur Japans. Gerade die mittelalterliche Predigtliteratur verbreitete Stoffe aus den buddhistischen Lehrreden des Mahāyāna und kombinierte sie mit den mitreißenden Erzählungen der Leidenswege der Protagonistinnen und Protagonisten, die sich durch ihre Entbehrungen für die am Schluss vollzogene Apotheose als buddhistische Gottheit in Japan qualifizierten. Dabei betonen die meist anonymen Erzählungen die Segenskraft der buddhistischen Gottheiten, die die Menschen von allen Leiden und Krankheiten zu befreien vermögen. Am Beginn der frühen Neuzeit, die in Japan ab dem 17. Jahrhundert angesetzt wird, sind diese Erzählungen als Manuskripte in Form von Querrollen

oder gebundenen Büchern, später auch als Drucke, weiterhin populär. Sie sind noch ganz der religiösen Tradition des Spätmittelalters verhaftet. Im Verlauf des späten 17. und dann 18. Jahrhunderts jedoch stehen dann andere Themen im Vordergrund. Statt der Leidensgeschichten der Gottheiten in ihrem menschlichen Leben liegt nun die Betonung auf Themen der zunehmend neo-konfuzianisch geprägten Gesellschaft, in der die Familie (jap. *ie* 家, wörtlich ‚Haus‘) und das Alltagsleben noch mehr im Mittelpunkt des Geschehens stehen sollten.

Aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, also aus der Zeit unmittelbar nach gesellschaftlichen wie auch politischen und religiösen Umbrüchen, sind eine Vielzahl von Büchern erhalten, die ein noch reges Interesse an den spätmittelalterlichen Erzählstoffen bezeugen. Darunter ist ein reich illustriertes Manuskript aus dem 17. Jahrhundert, das in Buchform in drei kleinen Bänden vorliegt und vermutlich einst zu einer Brautgabe gehörte.<sup>10</sup> Es erzählt die abenteuerliche Geschichte einer frommen und sich später als die buddhistische Göttin Chikubushima-Benzaiten manifestierenden Tochter. Am Anfang der Erzählung heißt es über ihren Vater:

Aber weil er bei solch einem blühenden Glück kein einziges Kind hatte, weder einen Sohn, noch eine Tochter, rief er seine Frau Gemahlin herbei und hatte folgende traurige Unterredung: „So höre mir bitte zu. Man redet überall darüber, dass wir beide keine Kinder haben, obwohl wir schon so viele Frühlinge und Herbstes miteinander verbracht haben. Das ist gewiss beschämend.<sup>11</sup> Also lasst uns beide zu Kanzeon von Hase pilgern, recht viele Schätze darbringen und unsere Sorge vortragen“, sprach er. Als seine Frau Gemahlin das hörte, freute sie sich über alle Maßen. „Ja, das ist auch mein Wunsch!“, sagte sie, und bald hörte man, dass das Ehepaar, begleitet vom gesamten Hausgesinde und dem ganzen Gefolge, auf Wallfahrt in den Bergen zu Hase sei. Als sie bald Hase [selbst] erreicht hatten, traten sie vor die Gottheit, schlugen den Gong bis er laut erklang und vollführten die dreiunddreißigfache Verehrung. „Ehre sei dir, Kanzeon des Großen Mitgeföhls! Sei deinem Gelübde treu, [auch] einem verdorrten Baume Blüten zu bescheiden, und verhilf uns zu einem Kind, ganz gleich, was es sei, ein Sohn oder eine Tochter.“<sup>12</sup>

10 Frankfurt am Main, Sammlung Voretzsch des Museums für Angewandte Kunst, Inv.-Nr. 12 784 (a–c). Vollständige Bearbeitung, Übersetzung ins Deutsche und Edition in Triplett 2004; siehe auch Triplett 2017.

11 Zu einer kurzen Darstellung der Stigmatisierung der kinderlosen Frau in Japan seit dem 17. Jh. siehe Tanaka u. Lowry 2018.

12 Übersetzung nach Triplett 2004, S. 66.



Dem Ehepaar erscheint während des Tempelschlafs im Hase-Tempel in Nara, einem der einflussreichsten frühen buddhistischen Tempel Japans, die zentrale Gottheit, Kanzeon, auch Kannon genannt.<sup>13</sup> Kanzeon kündigt dem Ehepaar in einer Traumbotschaft den Nachwuchs an. Schließlich wird das Ehepaar mit der Geburt einer Tochter gesegnet, die sich später für das Seelenheil ihres Vaters aufopfert. Diese Erzählung, die nach dem Namen der Tochter mit ‚Sayohime‘ betitelt ist, beginnt mit dem beliebten literarischen ‚Motiv des Wunschkind‘ (*mōshigo-dan*): Das ‚Wunschkind‘ wird kinderlosen Paaren nach einer Pilgerfahrt zu einem buddhistischen Tempel geboren und vollbringt im Verlauf des Lebens Heldentaten, wobei es sich zum Schluss stets als Gottheit offenbart. Am Ende erlöst das Wunschkind, Sayohime, durch die Kraft des Lotos-Sutra ein Ungeheuer von seiner leidvollen Existenz. Sayohime manifestiert sich als Göttin Benzaiten des Heiligtums auf der Insel Chikubushima und das erlöste Ungeheuer als die Gottheit Kannon des Tempels Tsubosakadera. Beide Orte sind, neben dem im Zitat oben erwähnten Hase, reale buddhistische Pilgerorte in Japan.

An allen drei Pilgerorten – Hase, Chikubushima und Tsubosakadera – wirkt Kanzeon/Kannon (Sanskrit: *Avalokiteśvara*). Die außergewöhnliche Beliebtheit dieser buddhistischen Heilsgestalt (*bodhisattva*, wörtlich ‚Erleuchtungswesen‘, hernach Bodhisattva) hängt mit deren Hilfe bei der Überwindung von Kinderlosigkeit zusammen. Zurückzuführen ist dies nicht zuletzt auf ein Kapitel des Lotos-Sutra, das ganz dem Bodhisattva Kanzeon gewidmet ist. Das Kapitel wurde (und wird) auch als gesondertes Sutra tradiert. In diesem Kapitel, das den Titel ‚Das universelle Tor des Bodhisattva Kanzeon‘<sup>14</sup> trägt, erläutert der Buddha den Grund für den Namen Kanzeon, „Der die Rufe der Welt beachtet“: Wenn die unermesslich vielen Wesen verschiedene Leiden und Schmerzen ertragen, und wenn diese von dem Bodhisattva hören und mit ganzem Herzen dessen Namen rufen, so achtet er sofort auf ihre Hilferufe und erscheint, in welcher Gestalt auch immer – als Mensch oder Nicht-Mensch, in männlicher oder weiblicher Gestalt. Er bzw. sie bewirkt, dass die Leidenden alle aus Situationen wie den folgenden gerettet werden:

Wenn jemand, der sich auf diesen Namen des Bodhisattva Avalokiteśvara verlässt, in ein großes Feuer hineingehen würde, dann könnte ihn das Feuer nicht verbrennen. Dies ist so wegen der übernatürlichen Kraft dieses Bodhisattva. Wenn einer in einer großen Wasserflut davongetrieben würde und er würde dessen Namen ausrufen, so erlangte er

13 Diese buddhistische Heilsfigur trägt, je nach Übersetzung des Namens *Avalokiteśvara* aus den unterschiedlichen, auf Sanskrit verfassten Lehrschriften, unterschiedliche Namen, darunter *Kanjizai*, *Kanzeon* und *Kannon* (chin. *Guanyin*) als Kurzform von *Kanzeon*.

14 ‚Fumon Kannon-gyō‘.

sogleich eine seichte Stelle. [...] Oder wenn da ein Mensch, der von einem Angriff bedroht wäre, den Namen des Bodhisattva Avalokiteśvara ausrufen würde, so würden die Schwerter und Stöcke seiner Angreifer sofort in einzelne Stücke zerbrechen, und er würde davon erlöst werden. [...] Wenn da eine Frau wäre, die sich einen Sohn wünschte und den Bodhisattva Avalokiteśvara verehrt und ihm Spenden darbringt, dann würde sie einen tugendhaften und weisen Sohn gebären. Wenn sie sich eine Tochter wünschte, dann würde sie eine Tochter gebären, die mit allen Merkmalen der Anmut ausgestattet wäre, einst die Wurzel des Heils gepflanzt hat und von den Menschen liebend verehrt wird.<sup>15</sup>

Diejenigen, die die Erzählung ‚Sayohime‘ kannten, verknüpften die Erzählung vom heldenhaften Wunschkind namens Sayohime mit dieser berühmten Passage aus dem Lotos-Sutra über die Erfüllung des Kinderwunsches. Damit erhielt die Erzählung einen missionarischen, handlungsanleitenden Charakter. Die Verwendung des Motivs des Wunschkindes propagiert nicht zuletzt den Besuch des Pilgerorts in Hase, an dem das ‚Wunder‘ des Kindersegens stattgefunden hat. Ein literarisches Motiv ist natürlich noch lange kein Beleg für eine historische gesellschaftliche Praxis. Frühneuzeitliche Quellentexte wie Pilgerführer, die massenhaft gedruckt wurden, bezeugen jedoch, dass einzelne Wallfahrtsorte und Stationen auf den Pilgerrundgängen für bestimmte, ‚diesseitige Vorteile‘ (*genze riyaku*) angesteuert wurden.<sup>16</sup> So ist der Kinderwunsch ebenso auf der Liste von erhofften Wunscherfüllungen wie etwa Heilung von Krankheit, eine sichere Geburt und Schutz vor Katastrophen und Gefahren.

Der Bodhisattva Kanzeon/Kannon (Avalokiteśvara) entfaltet seine Erlösungskraft auch für die Rettung von Frauen, die nach ihrem Tod im Jenseits wegen Unfruchtbarkeit oder ihres ‚unreinen‘ Körpers (Menstruation, Blutfluss beim oder nach dem Gebären) Höllenqualen erleiden. Im Folgenden soll diese Vorstellung anhand eines Bildwerks erläutert werden, das neben der Welt, in der die Menschen geboren werden, noch weitere neun nachtodliche Welten mit ihren verschiedenen Unterbereichen, einschließlich frauenspezifischer Höllen, zeigt.

<sup>15</sup> Das Lotos-Sūtra. Deeg [Übers.] 2007, S. 306 f.

<sup>16</sup> Triplett 2018.

### 3 Kinderlosigkeit als Höllenqual

Neben Erzählungen wie ‚Sayohime‘, die zum Genre der ‚Geselligkeitsgeschichten‘ (*otogizōshi*) gehören, sind auch großformatige narrative Bildwerke, anhand derer insbesondere Spenden sammelnde Nonnen Pilgerreisen zu bestimmten Tempeln und Schreinen anpriesen, Ausdruck der religiösen Alltagskultur für die buddhistischen Laien. Dieses Bildgenre gibt ebenso wie die und in Ergänzung zu den oben genannten Quellen Auskunft über die Sorgen und Nöte der Menschen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Neben den narrativen Karten für bestimmte Pilgerorte verwendeten umherwandernde Nonnen im späten Mittelalter und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch Bildwerke für ihre Vorträge an Wegkreuzungen und anderen öffentlichen Orten, die eher generelle Aspekte der buddhistischen Kosmologie und der Heilswege illustrieren sollten.<sup>17</sup>

Diese umherwandernden Nonnen sammelten Spenden speziell für das Pilgerheiligtum in Kumano. Heute sind etwa dreißig ehemals von den Nonnen als Hängerollen gebrauchte Bildwerke über die ‚Kumano Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘ erhalten.<sup>18</sup> Das Bildwerk ‚Kumano Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘ zeigt Heilswege auf, um sich selbst oder, noch wichtiger, die Verstorbenen der eigenen Familie aus schrecklichen Höllen und anderen leidvollen Jenseitsbereichen zu retten. Häufig werden solche Bilder auch als ‚Höllen- und Paradiesbilder zur Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘ bezeichnet. Das Bildwerk zeigt ‚Zehn Welten‘ (*jikkai*), d. h. Bereiche im buddhistischen Kosmos, in die die Lebewesen geboren werden können, von denen sechs Welten von Verlangen und Ignoranz und damit von großem Leid gekennzeichnet und vier Welten von Erkenntnis geprägt sind:

Die sechs von Leid gekennzeichneten Welten sind: Menschen, Tiere, Hungergeister (*gaki*), Höllen, Gottheiten (*ten*, Sanskrit: *deva*) und eifersüchtige Krieger (*ashura*). Die Geburt in die Welt der Menschen wird als glückliches Ereignis angesehen, denn nur die Menschen können die Lehre des Buddha verstehen, fördern und damit aus dem leidvollen Geburtenkreislauf entkommen. Auch eine Geburt als Gottheit (*deva*) wird traditionell als günstig angesehen. Allerdings können die Gottheiten dem leidvollen Geburtenkreislauf nicht entfliehen.

Die vier von Erkenntnis geprägten Welten sind: Hörer/Hörerinnen der buddhistischen Lehre, Bodhisattvas, für sich bleibende Buddhas (*pratyeka-buddhas*) und sich für andere einsetzende, die Lehre verbreitende Buddhas (siehe Abb. 1 und 2).

Die in den sechs leidvollen Welten erlittenen Qualen sind laut verbreiteter buddhistischer Lehren Ausdruck eines psychischen Zustands, der durch die

<sup>17</sup> Zu der Praxis des öffentlichen Vortrags anhand von Bildern (*etoki*) siehe Hayashi 2016.

<sup>18</sup> ‚Kumano kanshin jikkai mandara‘. Siehe die Abhandlungen zum Bildwerk von Kuroda 2005, S. 222f.; Moerman 2005, S. 222f.

Kontemplation des eigenen Geistes (*kanshin*) erforscht werden kann. Für die Interpretation des Bildwerks ist daher der zentrale Gedanke wichtig, dass der Trichiliokosmos – das gesamte Universum – in einem einzigen Gedanken erfasst werden kann. Dieser Gedanke wird abgekürzt als ‚Dreitausend Bereiche in einem Einzigem Lebensmoment‘ (*ichinen sanzen*) bezeichnet. Davon abgeleitet wird auch die Lehre, dass kein einzelner Gedanke, der von einem Lebewesen in seiner derzeitigen Welt – ob nun in einer der Höllen oder in einem der paradiesischen reinen Buddha-Länder – gedacht wird, nicht auch alle anderen Erfahrungen in den übrigen neun der Zehn Welten einschließt. Diese Lehre der universalen Verknüpfung ist im Bild mit roten Linien dargestellt, die das Schriftzeichen für ‚Geist‘ (oder ‚Herz‘) im Zentrum mit den Darstellungen der Zehn Welten verbinden (Abb. 1). In der oberen Bildhälfte sehen wir Verbindungslinien zu den beiden Welten einer eher günstigen Geburt als Mensch oder Gottheit sowie den vier von Erkenntnis geprägten Welten, in denen man als Bodhisattva und Hörer/Hörerin der Buddhalehre, *pratyeka-buddha* und als lehrender Buddha geboren wird. In der unteren Bildhälfte sind die vier übrigen von Leid gekennzeichneten Welten einer klar als ungünstig definierten Geburt als Tier, Hungergeist, eifersüchtiger Krieger und Höllenwesen dargestellt.

Besonders die Qualen von Frauen sind den Betrachtenden in eingängiger Weise vor Augen geführt: Während das Bild herkömmliche Darstellungen der Welten der guten und schlechten Geburten zeigt, kommen in der unteren Bildhälfte, die den zahlreichen ‚Höllen‘ (*jigoku*) der älteren Tradition gewidmet ist, zwei neue Höllendarstellungen dazu. In diesen beiden Höllen erleiden nur Frauen Qualen. Zwischen dem Höllenrichter und dem Eingangstor zur Welt der Hungergeister sehen wir zwei jämmerlich weinende, weiß gekleidete Frauen mit offenen Haaren auf einem blutroten Flecken sitzen (Abb. 2, A). In der einen Hand halten sie Lampendochte, mit denen sie Bambusschösslinge (*takenoko*, ‚Bambus-Kinder‘) ausgraben müssen – ein unmögliches Unterfangen. Dies ist die Qual der *umazume*, derjenigen Frauen, die gestorben sind, ohne ein Kind geboren zu haben.<sup>19</sup> Das Wort *umazume* ist durchaus pejorativ, gerade, wenn es mit den Schriftzeichen für ‚Stein‘ und ‚Frau‘ geschrieben wird.<sup>20</sup> Die unfruchtbaren bzw. nicht gebärfähigen ‚Steinflauen‘ leiden, weil sie in ihrem Menschenleben ihre von der konfuzianischen Gesellschaftsordnung auferlegte Rolle als Mutter nicht erfüllt haben.

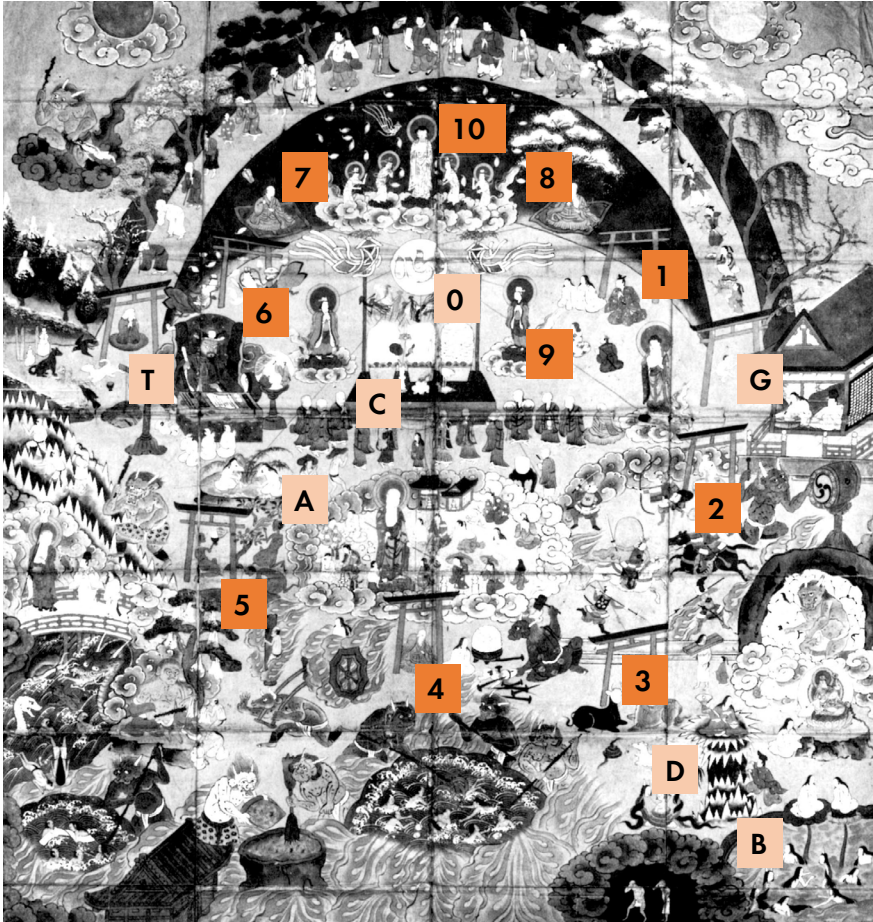
Den Frauen, die Mütter sind, ergeht es jedoch nicht viel besser als den kinderlosen Frauen, wie die Abbildung der Blutteich-Hölle (*chi no ike jigoku*, *ketsubonchi jigoku*) im Bildwerk (Abb. 2, B) zeigt. Für Hideo KURODA ist die Vorstellung einer

<sup>19</sup> Saitō 2003.

<sup>20</sup> Es existieren weitere Lesungen des Schriftzeichenkompositums. Schreibweisen von *umazume* mit anderen Schriftzeichen deuten objektiver darauf hin, dass die so bezeichnete Frau nicht gebärfähig ist. Eine weitere abwertende Bezeichnung ist ‚leere Frau‘ (*kyonyo*).



**Abb. 1** | ‚Höllen- und Paradiesbilder zur Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘, Hängerolle, Farbe auf Papier [ohne Maßangabe], Rokudōchinnōji-Tempel, Kyoto. Aus: Ōsaka shiritsu hakubutsukan 1987, vor S. 1.



**Abb. 2** | ‚Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘, Falttafel, Farbe auf Papier, 138,5 × 128 cm [ohne Ortsangabe].  
Aus: Ōsaka shiritsu hakubutsukan 1987, S. 23.

- (G) Geburt eines Menschen: der Lebensweg von Frau und Mann beginnt  
 (T) Tod eines Menschen: der Lebensweg endet und die (Wieder-) Geburt in den Zehn Welten beginnt
- (1) Kokoro 心 (Schriftzeichen für Herz/ Geist)  
 (2) Menschen  
 (3) Eifersüchtige Krieger  
 (4) Tiere

- (5) Höllen  
 (6) Hungergeister  
 (7) Gottheiten  
 (8) Hörer/ Hörerinnen der buddhistischen Lehre  
 (9) *Pratyeka-buddhas*  
 (10) Bodhisattvas  
 (11) Buddhas
- (A) ‚Hölle der Unfruchtbaren Frauen‘ (*umazume jigoku*)  
 (B) Blutteich-Hölle  
 (C) Hölle ‚Wald der Schwertklingenbäume‘  
 (D) Altar für die Verehrung der verstorbenen Ahnen

Blutteich-Hölle nichts anderes als ein diskriminierender Ausdruck des Leidens der Frauen in einer Zeit der Hinwendung zum neo-konfuzianischen Familiensystem der frühen Neuzeit.<sup>21</sup> In der Blutteich-Hölle werden alle Frauen geboren, die ein Kind zur Welt gebracht oder die Blut in ihrem Menstruationszyklus verloren haben. Im Grunde müssen also alle Menstruierenden nach ihrem Tod in einem Teich aus Blut Qualen erleiden. Die Botschaft der Nonnen des Heiligtums zu Kumano, die diese Abbildungen in ihren öffentlichen Vorträgen erläuterten, war jedoch, dass Frauen schon zu Lebzeiten durch rituelle Handlungen und Frömmigkeit diesem schrecklichen Schicksal entrinnen können. So tauchen im Bild an den schlimmsten Höllenorten mitfühlende künftige Buddhas, die Bodhisattvas, auf, die die leidenden Wesen erretten.

Alle Zehn Welten, in die ein Lebewesen geboren werden kann, sind nach dieser Lehre verbunden, d. h. man kann grundsätzlich das Gefühl des Versagens, das den Wesen in der ‚Hölle der Unfruchtbaren Frauen‘ (*umazume jigoku*) zugeschrieben wird, fühlen und so der Verstorbenen durch Sutra-Lesungen und andere rituelle Handlungen ihre Befreiung vom Leiden im ‚Jenseits‘ ermöglichen. Dieser Weg zur Befreiung vom Leiden soll allen Menschen offenstehen, so die Botschaft der Kumano-Nonnen.

#### 4 Die ‚unfruchtbare Frau‘ als Metapher in japanisch-buddhistischen Texten

Während das Bildwerk der missionierenden Kumano-Nonnen und andere Quellen Auskunft darüber geben, wie die schmerzvolle Erfahrung der ungewollten Kinderlosigkeit verheirateter Frauen rituell gelindert werden kann (und soll), begegnet uns die unfruchtbare ‚Steinflau‘ in buddhistischen Abhandlungen japanischer Mönche als Metapher für unterschiedliche Sachverhalte. Als Beispiele sollen hier Ausschnitte aus Apologien dienen, die zwei bekannte japanische buddhistische Mönche verfasst haben. Die beiden vertraten sehr unterschiedliche buddhistische Lehrmeinungen in einer politisch turbulenten Zeit. Über die Jahrhunderte bildeten sich nämlich mitunter konkurrierende Lehrsysteme innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus heraus. Wenngleich schon in China einzelne buddhistische Denker Systematisierungen der zahlreichen Lehren vornahmen, schlugen einige mitunter den Weg des Exklusivismus ein: Von allen Lehren wird eine einzige in den Mittelpunkt gestellt und eine Alleingültigkeit der ausgewählten Lehre beansprucht. Nichiren (1222–1282) etwa propagierte die Tradition des Lotos-Sutras, das eines der wichtigsten Sutras im buddhistischen Japan war. Er betrachtete sich selbst als

---

21 Kuroda 2004, S. 117f. Siehe auch Kōdate 2004.

Heilsbringer, der den Menschen in der ‚Zeit des Verfalls des Buddhismus‘ (*mappō*) eine einfache Botschaft vermittelte. Nicht zuletzt wegen seiner scharfen Kritik an anderen Praktiken und Lehren, die er als falsch und schädlich entlarven wollte, wurde er als Aufrührer immer wieder verfolgt und ins Exil verbannt. Wiederholt legte Nichiren in zahlreichen Briefen und Abhandlungen seine Lehre dar, darunter auch in seinem einflussreichen Aufsatz ‚Das Öffnen der Augen‘ (*Kaimoku-shō*), den er 1272 während seiner Verbannung vollendete. In seiner Darlegung der Überlegenheit des Lotos-Sutras kontrastiert Nichiren die Unterlegenheit und Wertlosigkeit der anderen Sutras, indem er mehrere Bilder benutzt:

Dennoch enthält von allen Sutras, die der Buddha in seiner Lebenszeit darlegte, allein das *Lotos-Sutra* dieses Juwel der Lehre von den Dreitausend Bereichen in einem Einzigem Lebensmoment. Die Lehren der anderen Sutras sind bloß gelbe Steine, die uns als Juwelen erscheinen. Sie sind wie Sand, aus dem man kein Öl gewinnt, wie fest man ihn auch pressen mag, oder eine unfruchtbare Frau, die niemals ein Kind erwarten wird.<sup>22</sup>

Das Bild der unfruchtbaren Frau, die niemals ein Kind erwartet, steht auf derselben Ebene wie falsche Edelsteine und Wüstensand; diese Metaphern weisen auf eine grundlegende und vollkommene Wertlosigkeit hin.

Auch der etwa zur selben Zeit lebende buddhistische Mönch Dōgen (1200–1253) kontrastiert seine Auslegung mit der von anderen Männern, die sich seiner Ansicht nach nur wie Mönche geben, aber nichts verstehen. In ‚Das Sutra von Bergen und Wassern‘ (*Sansui-gyō*)<sup>23</sup> legt Dōgen dar, dass die Natur und das ganze Universum die Lehren und der Körper des Buddha sind. Berge und Wasser (*sansui*) sind eine Metapher für die natürliche Umwelt. Für Dōgen sind Berge und Wasser ein Sutra, in dem die Wahrheit, also der Dharma, in die Praxis umgesetzt wird, und in dem die Berge und Wasser selbst zu Heiligen und Weisen werden. Der Text geht auf eine Belehrung einer Versammlung von Schülerinnen und Schülern im Jahr 1240 zurück. Dōgen, der sich als Erneuerer des Buddhismus sah, kommentiert darin die Interpretation eines Lehrsatzes des chinesischen Meisters Kai (1043–1118). Dieser Meister gehört zu der von Dōgen nach Japan eingeführten Tradition des Zen-Buddhismus. Der Lehrsatz des Meisters, den Dōgen auf

22 此の一念三千も我等一分の慧解もなし、而ども一代経経の中には此の経計り一念三千の玉をいだけり、余経の理は玉に・にたる黄石なり沙をしばるに油なし石女に子のなきがごとし。Nichiren: *Kaimoku-shō* 開目抄。In: Tabata 1964. Jäger et al. [Übers.] 2014, S. 357.

23 Der Aufsatz ist Teil der Sammlung Dōgens ‚Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges‘ (*Shōbōgenzō*). Das Werk liegt in verschiedenen Ausgaben und Editionen vor. Zu einer aktuellen Abhandlung über das Werk, siehe Heine 2020, S. 123–124, 153–154.



Chinesisch zitiert, lautet übersetzt: „Meister Kai vom Dayangshan belehrte die Versammlung indem er sagte: ‚Die grünen<sup>24</sup> Berge laufen alle Tage. Die Stein-Frau gebiert ihr Kind des Nachts‘“. <sup>25</sup> Dass Berge – ein Inbegriff der Unbeweglichkeit – stets zu Fuß laufen, scheint ebenso absurd bis unmöglich wie eine unfruchtbare Frau, die ein Kind zur Welt bringt.

Eine unfruchtbare Frau, die ein Kind bekommt, ist in der buddhistischen Hermeneutik ein Bild für die Natur der Lebewesen als zwar lebendig, zugleich aber substanzlos und leer. Dōgen möchte in seinem Kommentar vor allem das Festhalten an der vermeintlichen ‚Unverständlichkeit‘ überwinden, die ‚törichte‘ Mönche den Lehrsätzen des chinesischen Meisters anhängen: Nicht ohne Wortwitz gerät die ‚Steinflau‘, die unfruchtbare Frau, bei Dōgen zur Stein-Frau, zum weiblichen Stein, der neben anderen Arten von Steinen in der Natur zu finden ist und erforscht werden kann. Dōgen führt sein Publikum zu einer ‚tieferen Wahrheit‘ nach Art eines Eulenspiegels. Die Passage lautet übersetzt:

Es gibt männliche Steine, weibliche Steine, und Steine, die weder männlich noch weiblich sind. Sie erwählen den Himmel und sie erwählen die Erde. Es gibt Himmelssteine und Erdsteine. Obwohl dies in der säkularen Welt gesagt wird, wird es selten verstanden.<sup>26</sup>

Sodann kommentiert er den letzten Teil des Satzes:

Wir sollten den Grund dafür verstehen, „ein Kind zur Welt zu bringen“. Werden Eltern und Kind zum Zeitpunkt der Geburt gemeinsam verwandelt? Wir sollten nicht nur untersuchen, dass die Geburt dadurch verwirklicht wird, dass das Kind Eltern wird. Wir sollten auch untersuchen und vollständig verstehen, dass die Praxis und Überprüfung der Kindsgeburt verwirklicht wird, wenn der Elternteil das Kind wird.<sup>27</sup>

24 Das Schriftzeichen kann auch ‚blau‘ bedeuten. Die englischen Übersetzungen nennen daher stets ‚blue mountains‘. ‚Laufende‘ Berge, die ‚blau‘ sind, lassen im Deutschen das Bild von Trunkenheit entstehen, das so im chinesischen Text nicht angesprochen ist, daher meine Übersetzung als ‚grün‘. Die ‚blauen/ grünen Berge‘ deuten auf den Rückzugsort der Einsiedler in China hin.

25 大陽山楷和尚示衆云、青山常運歩、石女夜生兒。Dōgen 1965, S. 301. Soweit nicht anders angegeben, sind die Übersetzungen von mir.

26 おほよそ男石女石あり、非男女石あり。これよく天を補し、地を補す。天石あり、地石あり。俗のいふところなりといへども、人のしるところまれなるなり。Dōgen 1965, S. 302.

27 生兒の道理しるべし。生兒のときは親子並化するか。兒の親となるを生兒現成と參學するのみならんや、親の兒となるときを生兒現成の修證なりと參學すべし、究徹すべし。Dōgen 1965, S. 304. Ich habe mich an der Übersetzung von Bielefeldt orientiert: Bielefeldt 2001, S. 10–17.

Die konventionelle Auffassung von einem Unterschied zwischen männlich und weiblich, zwischen Kind und Eltern, ist aufgehoben. Was bedeutet die Aufhebung der Unterschiede zwischen Kind und Eltern für die Bewertung von Kinderlosigkeit? Zunächst einmal geht es Dōgen um die Aufhebung der Dualität Kind–Eltern. Dualitäten wie Eltern–Kind, Mann–Frau, gut–böse, Tag–Nacht usw. erscheinen im täglichen Leben als absolut gültig, aber nach der Mahāyāna-Philosophie der ‚zwei Wahrheiten‘, der auch Dōgens Denken folgt, sind sie nur vorläufig wahr. Denn auf der Ebene der ‚absoluten Wahrheit‘ gibt es keine Dualität, da alle Phänomene und alle Wesen letztlich keinen Bestand haben und damit leer und eigentlich eins sind. Es geht Dōgen darum, durch Sprachbilder und Sprachspiele die konventionellen Denkweisen aufzulösen und so seine Schülerinnen und Schüler an die Einsicht der ‚absoluten Wahrheit‘ heranzuführen. Auf der Ebene der vorläufigen ‚relativen Wahrheit‘ bleiben das Leid der ungewollten Kinderlosigkeit und die damit verbundenen Emotionen wie Trauer, Neid auf Kinderreiche, Wut, Schuldgefühle und Scham bedeutend für die Menschen; sie werden also im Mahāyāna-Buddhismus nicht weggedacht. Der Gedanke ist, dass das Leid die Menschen inspiriert, den Weg zur Erkenntnis und damit zur Befreiung vom Leid einzuschlagen. Es wird hier also ein Weg der Erlösung jenseits von Reproduktion aufgezeigt: Die Menschen können sich entweder selbst dem Weg als Mönch oder Nonne widmen oder sich an die von allumfassendem Mitgefühl erfüllten Bodhisattvas wenden und gute Werke tun.

Wie Simone HEIDEGGER feststellt, sind von Dōgen zahlreiche Textstellen überliefert, die „eine Gleichwertigkeit von Mann und Frau voraussetzen und betonen“,<sup>28</sup> die sicherlich eine Folgerung aus seinem nicht-dualistischen Verständnis von der grundsätzlichen Erleuchtungsmöglichkeit für alle Lebewesen ist. Dies ist offenbar nicht nur eine abgehobene Lehrmeinung eines privilegierten Mönchs gewesen. Dōgen ist bekannt dafür, dass er die vorherrschende Regelung gegenüber Frauen scharf kritisierte, die es ihnen aufgrund ihrer rituellen sowie vermeintlichen körperlichen ‚Unreinheit‘ verbot, bestimmte Tempel und Bergheiligtümer Japans zu betreten (*nyonin kinzei*, *nyonin kekkaï*). Dōgen kritisierte damit die Ausgrenzung und Herabwürdigung der Frau aufgrund ihres Geschlechts und ihres ‚blutenden‘ reproduktiven Körpers, wie sie etwa in der Idee der Blutteich-Hölle ihren Ausdruck fand. Frausein an sich war nach dieser Auffassung, die sich auf die ‚relative‘ im Unterschied zur ‚absoluten‘ Wahrheit mit ihrer Aufhebung der Dualität von Mann und Frau bezieht, an sich schon ein Defekt. Dennoch war die Erfüllung der Norm, Nachkommen auf die Welt zu bringen, gerade mit dem weiblichen reproduktiven Körper und seinem problemlosen Funktionieren verbunden.

---

<sup>28</sup> Heidegger 1995, S. 78. Zu ihrer differenzierten Darstellung von Dōgens Äußerungen über Frauen in den überlieferten Quellentexten insgesamt siehe ebd., S. 77–88.

Nach gängiger buddhistischer Vorstellung muss bei einer Empfängnis nicht nur das Blut der Mutter (das ‚Rote‘) und der Samen des Vaters (das ‚Weiße‘) zusammenkommen, sondern sich auch eine Art Zwischenwesen,<sup>29</sup> das auf karmische Bewusstseins Spuren zurückgeht, zur Geburt hingezogen fühlen. Man könnte sich fragen, ob nun auch der Mann, der keinen Samen und damit keine Nachkommen produzieren kann, in ähnlicher Weise wie die ‚unfruchtbare Frau‘ mit pejorativen Begriffen bezeichnet oder sein Leiden dem einer Höllequal gleichgesetzt wird.

## 5 Der ‚defekte Mann‘ in buddhistischen Quellentexten

In den buddhistischen Quellentexten finden sich etliche Hinweise auf einen ‚defekten Mann‘, den *paṇḍaka*. Zwei frühe chinesische Lexika mit Erläuterungen buddhistischer Terminologie, die auch in Japan benutzt wurden, führen auf, dass die aus Indien stammenden buddhistischen Schriften zwischen fünf Klassen von *paṇḍaka* unterscheiden.<sup>30</sup> Die Klassen unterscheiden sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Grade von Impotenz: (1) *ṣaṇḍha paṇḍaka*, schon von Geburt an impotent, (2) *ruṇḍa paṇḍaka*, verstümmelte, d. h. kastrierte Knaben oder Männer, (3) *īrṣyā paṇḍaka*, bei denen nur Eifersucht zur sexuellen Erregung führt, (4) *paṇḍaka*, die sowohl ein männliches als auch ein weibliches Geschlechtsorgan besitzen (meist mit Hermaphrodit übersetzt) und (5) *paḥṣa paṇḍaka*, die eine Hälfte des Monats impotent sind und in der anderen nicht. Eine gängige Unterscheidung in klassischen Texten ist auch zwischen Männern mit unvollständigen Geschlechtsorganen (1, 2) und denen mit vollständigen (3, 4), wobei im Fall des *paḥṣa paṇḍaka* (5) nur eine Funktion des Gliedes herbeigeführt wird, wenn er badet, uriniert oder Stuhlgang hat, er also sowohl vollständig als auch unvollständig ist.

<sup>29</sup> Das ‚Zwischenwesen‘ (*chūu* oder *chūin* als Übersetzung von Sanskrit *antarābhava*) bezeichnet den Status direkt nach dem Tod, bevor man in einem der Geburtsbereiche erneut geboren wird. Dieser Status hält gemäß der Tradition sieben bis 49 Tage an. Japanische Quellen beschäftigen sich jedoch allgemein nicht mit diesem Gedanken eines Zwischenzustands, siehe Dolce 2016, S. 267. Zu den Todes- und Jenseitsvorstellungen im japanischen Buddhismus siehe Stone u. Namba 2008.

<sup>30</sup> Das erste Wörterbuch ist das Tang-zeitliche ‚Yiqie jing yinyi‘ 一切經音義, ‚Die Aussprachen und Bedeutungen [von Wörtern] aus allen Sutras‘ (T 2128.54.311a–933b). Es wurde im Jahr 807 vom chinesischen Mönch Huilin 慧琳 stark erweitert und umfasste buddhistische Begriffe aus insgesamt 1220 Texten. Das Werk führt auch die ursprünglichen Sanskritquellen auf. Beim zweiten Wörterbuch handelt es sich um das ‚Fanyi mingyi ji‘ 翻譯名義集, ‚Die Sammlung der Namen und Begriffe der übersetzten Texte [des Buddhismus aus dem Sanskrit ins Chinesische]‘ (T 2131.54.1083a9), herausgegeben von Fayun 法雲, der das Werk im Jahr 1143 fertigstellte.

Diese außerordentlich differenzierte Darstellung in dem Regelwerk für die Ordinierung legt nahe, dass die Klassifizierung auf Beobachtungen nicht zuletzt im medizinischen Bereich gründet. Weshalb war es den indisch-buddhistischen Mönchen und Nonnen wichtig, so präzise Beschreibungen eines *paṇḍaka* vorliegen zu haben? Die Klassifizierungen sollten den Ordensvorstehern und -vorsteherinnen erlauben, genau festzustellen, wer ‚Mensch‘ sei, wer ‚Mann‘, wer ‚Frau‘ und wer *paṇḍaka*. Nur ‚intakte‘ männliche und weibliche Menschen waren zugelassen. Für einen Mönch wäre es theoretisch von Vorteil, aufgrund körperlicher oder psychischer ‚Störungen‘ kein Lustempfinden zu haben und damit ‚rein‘ zu bleiben. Dennoch sind die Ordensregeln eindeutig darin, dass ‚impotente‘ Männer nicht in den Orden aufgenommen werden dürfen. So darf der Knabe oder Mann kein *paṇḍaka* sein, wenn er Aufnahme in den Orden sucht.<sup>31</sup> Im Fall des *paṇḍaka* könnte der Übende sich nach dem Zustand eines *paṇḍaka* sehnen, der sich hier nicht durch seine Zeugungsunfähigkeit auszeichnet, sondern durch seine Unfähigkeit sexuell erregt zu sein. Damit begegnete der Übende einem Mann, der vom Hindernis der sexuellen Begierde befreit sei und könnte neidisch auf dessen Zustand werden. Meines Erachtens liegt es nahe, dass hier das offenbar nicht seltene Problem angesprochen wird, dass sich Angehörige des Männerordens nach einer Kastration sehnen. Sie wünschen, den im Mönchsargon so bezeichneten *māra* (Penis), angelehnt an das Sanskritwort *māra* für ‚Hindernis‘,<sup>32</sup> als vermeintlichen Ursprung der Pein zu entfernen.

In verschiedenen in Japan bekannten buddhistischen Texten werden Praktiken wie Selbstverstümmelung und Suizid von Mönchen kritisiert und verurteilt. Ein Beispiel ist das frühe ‚Sutra in Vierundzwanzig Abschnitten‘ (*Sishierzhang-jing*, jap. *Shijūnishō-kyō* 四十二章經, Jin-Dynastie [265–420]), das ein Gespräch zwischen einem Mönch und dem Buddha aufführt. Dabei soll der Buddha einen Mönch von diesem Eingriff abgehalten haben, indem er den Mönch belehrte, dass die Lösung im Abschneiden der falschen Gedanken, nicht des Körperorgans, bestehe. Der Dialog legt nahe, dass eine körperliche Lösung eines mentalen Problems zumindest debattiert worden ist.<sup>33</sup> Auch das einflussreiche Reisetagebuch ‚Bericht über die buddhistischen Praktiken, von der südlichen See in die Heimat gesendet‘ (*Nanhai jigui neifa zhuan*, jap. *Nankai kiki naihō-den* 南海寄歸內法傳, 691) des

31 Die Übersetzung von *paṇḍaka* ins Chinesische mit den Schriftzeichen in der Bedeutung ‚gelbes Tor‘ ist die in China gängige Bezeichnung für Eunuch. Der Eunuch in China arbeitete in den Frauengemächern des Palasts, die man durch ein ‚gelbes Tor‘ betrat. In Japan gab es die Kastration von Männern für den Dienst in einem Frauen-Harem nicht. Eine andere geläufige Übersetzung von *paṇḍaka* ins Chinesische bedeutet einfach ‚unvollständiger, unmännlicher Mann‘, ‚Un-Mann‘ (*funan*).

32 *Māra* ist auch der Gegenspieler des Buddha, der versuchte ihn vom Erwachen (Erleuchtung) abzuhalten, was ihm natürlich nicht gelang. Häufig wird *Māra* mit ‚Teufel‘ übersetzt.

33 T 784.17.722–724.

chinesischen Pilgermönchs Yijing (635–713) enthält eine scharfe Kritik.<sup>34</sup> Dennoch sind einzelne Fälle von extremer Askese in Form von Selbstkastration sowohl in China als auch in Japan belegt.<sup>35</sup>

Bernard FAURE weist auf eine Ritualpraxis hin, die die Überwindung des Hindernisses der sexuellen Begierde und Umwandlung dieser Emotion in Tatkraft für die Linderung der Leiden aller Lebewesen zum Ziel hat. Im Mittelpunkt steht eines der insgesamt 32 Merkmale des Körpers eines Buddha. Diese Merkmale stehen für die Überwindung der Unwissenheit, dem Ursprung des Leidens. Der perfekte Buddha-Körper hat zum Beispiel ein nach innen gezogenes Glied,<sup>36</sup> wie bei einem Elefantenbullen oder einem Hengst. Für das japanische Mittelalter ist eine Ritualpraxis mit Bezug auf den „eingezogenen Pferdepenis [eines Buddha]“ (*meonzō*) für die Auslöschung der sexuellen Begierde durch Umwandlung der sexuellen Begierde in den Wunsch nach Erleuchtung bezeugt.<sup>37</sup> Dies war jedoch nicht etwa ein Ritual ausschließlich für Männer, wie man meinen könnte, sondern auch für Frauen. Das Verhältnis zum reproduktiven Körper des Buddha mit seinem besonderen Geschlechtsmerkmal war im monastischen Kontext offenbar nicht mit Tabus belegt und diente als Anhaltspunkt für die religiöse Übung. Damit ist der Körper des Buddha, um mit FAURE zu sprechen, ein ‚semiotischer‘ Körper,<sup>38</sup> in den die Bedeutungen der Befreiung vom Verlangen und der Begierde eingeschrieben sind. Das Ritual für die Umwandlung der sexuellen Begierde in der meditativen Versenkung war im Mittelalter jedoch nur einer kleinen Gruppe von Praktizierenden zugänglich, sicher nicht den Laien-Buddhistinnen und -Buddhisten. Ihnen blieben die Gebete, Pilgerfahrten und Spenden, um ihr Los und das ihrer Familie zu verbessern und ‚diesseitige Vorteile‘ zu erlangen, wie oben dargelegt.

---

34 Yijing beurteilt diese Praktiken negativ und schreibt, dass sie keinerlei Erwähnung in den *vinaya*-Regeln finden. T 2125.54.231b; übersetzt ins Englische von Li, Yijing 2000.

35 Faure 1998, S. 35; Groner 2012, S. 46 f.

36 Diese Auffassung stellt ein Problem für die Annahme der Heilserlangung der Frau in ihrem Frauenkörper dar, denn der Buddha-Körper ist zwar ein transzendierter Körper, aber dennoch der eines geschlechtlich intakten Mannes. Die Lösung wurde in rituellen Praktiken gesucht, die den Frauen- in einen Männerkörper umwandeln sollen. Diese Umwandlung ermöglicht dann die Heilserlangung. Die Literatur zu diesem Thema der Idee der Geschlechtsumwandlung der Frau ist umfangreich; siehe Triplett 2019, S. 114–116.

37 Im Zentrum dieser Praxis des Esoterischen Buddhismus steht die Gottheit „Lusterfüllter Mantra-König“ (*Aizen myōō*); siehe Goepper 1996.

38 Faure 1998, S. 60.

## 6 Fazit

Auch wenn die buddhistische Ordinierung nicht lange nach der offiziellen Einführung des Buddhismus in Japan dem Laiengelübde angepasst und damit die Grenze zwischen ordiniertem Klerus und den Laien-Buddhistinnen und -Buddhisten undeutlich wurde, funktionierte die mittelalterliche Gesellschaft in Japan nach dem Prinzip einer ‚Ökonomie der religiösen Verdienste‘:<sup>39</sup> Die nominell nach dem Gebot der sexuellen Enthaltensamkeit und damit leiblichen Kinderlosigkeit lebenden ordinierten Mönche und Nonnen waren durch ihre ‚Reinheit‘ prädestiniert, für die Laiengemeinschaft die Rituale durchzuführen, Pilgerorte zu gestalten und zu betreuen, die Sutras zu rezitieren und abzuschreiben, und andere verdienstvolle Handlungen zu vollführen, die die leidenden Lebewesen zur Befreiung führen sollten. Die Laiengemeinschaft gab dafür die Rituale zur Begleitung wichtiger und auch gefahrenvoller Ereignisse im Leben in Auftrag, wie etwa die Geburt eines Kindes, spendete für die Tempelgebäude und den Unterhalt des Klerus. Gleichsam sollten sowohl die Hauslosen als auch die Haushaltsvorstände (*shukke, zaike*), aber besonders die Hauslosen, dem Ideal der von Mitgefühl erfüllten Bodhisattvas folgen. Die religiösen Verdienste wurden, dem Bodhisattva-Ideal folgend, nicht für einen selbst, sondern für andere verwendet, um Selbstlosigkeit weiter einzuüben (*ekō*, ‚Verdienstübertragung‘).

Interessant ist dabei, dass gerade bestimmte Stigmatisierungen, die sich aus der konzeptuellen Leitdifferenz ‚rein–unrein‘ ergaben, zu großem Leid führten. Eine ‚gesunde‘ geschlechtsreife Frau musste nach dem Vortrag der Kumano-Nonnen und ihrer Höllenbilder fürchten, aufgrund ihres reproduktiven Körpers furchtbar zu leiden. So konnte der Spendenaufruf für die Rituale und eine Pilgerfahrt nach Kumano vor allem bei Frauen Gehör finden. ‚Funktionierte‘ ein Frauenkörper nicht und gebar eine Frau keine Kinder, so war sie nicht nur ‚unrein‘, sondern wurde sie als ‚unfruchtbare Frau‘ auch mit gesellschaftlicher Ächtung gestraft. Dies fand gemäß der traditionellen Interpretation der buddhistischen Kosmologie und ihrer zahlreichen ‚Welten‘ Ausdruck in der ‚Hölle der unfruchtbaren Frauen‘, aus der die Frauen jedoch von den Bodhisattvas und der rituellen Verehrung durch ihre lebenden Verwandten (Abb. 2, C) gerettet werden konnten. Die traditionelle buddhistische Interpretation sah die multiplen ‚Höllens‘, also die Welt der Höllenwesen, und die anderen fünf von Leid gekennzeichneten Welten vor dem Hintergrund des *ichinen sanzen*-Gedankens als Sinnbild verschiedener leidvoller Geisteszustände und Emotionen an.

Die zweifache Wahrheit des Mahāyāna-Buddhismus bezieht sich auch auf die Körperkonzeption: Der ‚perfekte‘ Körper, in den die Erleuchtung eingeschrieben

---

<sup>39</sup> Dieser Begriff ist entlehnt von Robinson, Johnson u. Ṭhānissaro Bhikkhu 2005, S. 143–146 (*economy of merit*).

ist, ist der Körper des Buddha, der ein Männerkörper mit besonderen Merkmalen ist. Beim Buddha-Körper ist das Glied vorhanden, aber gleichsam in das Körperinere eingezogen, als Zeichen dafür, dass die Gier, die zum Leiden in der Welt führt, überwunden wurde. Dahingegen sind auf der ‚relativen‘ Ebene der Wirklichkeit ‚defekte Männer‘, die unter Umständen durch Funktionsstörungen nicht in der Lage sind, Kinder zu zeugen, vom Orden ausgeschlossen. Sie lenken laut des Lotos-Sutra und seines wichtigen mittelalterlichen Kommentars die in die religiöse Praxis versunkenen Asketen ab, da die ‚defekten Männer‘ den ‚vollständigen Männern‘ gegenüber den – vermeintlichen – Vorteil hätten, nicht durch sexuelle Erregung und Gedanken von der Praxis abzuschweifen. Ob ‚defekte Männer‘ im japanischen Mittelalter gesellschaftlich geächtet waren, muss noch näher erforscht werden. Den ‚lüsternen‘ Männern ist eine eigene Hölle vorbehalten, die auch auf dem oben vorgestellten Bildwerk zu den Zehn Welten zu sehen ist: Die Männer müssen auf einen Baum aus Schwertklingen klettern, um eine Frau, nach der sie gieren, zu erreichen (Abb. 2, D). Wenn die Männer oben angekommen sind, befindet sich die Frau nicht mehr auf dem Baumwipfel, sondern am Fuße des Baums, und sie müssen wieder hinunterklettern und so fort, bis die Leidenden aus dieser Hölle in eine andere der Zehn Welten geboren werden.

Auf einer intellektuellen Ebene finden wir Diskurse über die grundsätzliche Aufhebung der Unterschiede zwischen ‚männlich–weiblich‘, ‚rein–unrein‘, ‚sündig–tugendhaft‘ usw., wie etwa beim Zen-Mönch Dōgen, der anhand von Sprachspielen über die ‚Steinfrau‘ auf die Nicht-Dualität der Wirklichkeit und damit auf die ‚absolute‘ Wahrheit hinweist.

Die buddhistische Religion des mittelalterlichen Japan hielt also unterschiedliche Lösungen für das Leid bereit, das manche unfreiwillig kinderlosen Menschen empfundenen haben mögen. Besonders die Rituale, die bei religiösen Spezialist\*innen in Auftrag gegeben werden konnten, spielten eine herausragende Rolle. Ordinierte, die selbst dem Ideal der Kinderlosigkeit folgen sollten, führten Rituale für die Erfüllung des Kinderwunschs, eine sichere Schwangerschaft und Geburt und den Schutz des Kindes durch.<sup>40</sup> So wurde das System der ‚Ökonomie der religiösen Verdienste‘ weiter aufrechterhalten.

---

40 Lomi 2017; Andreeva 2018, S. 64; siehe auch Triplett 2019, S. 111–133.

## Literaturverzeichnis

## Abkürzung

T (= **Taishō shinshū daizōkyō**).

**Takakusu Junjirō** 高楠順次郎 (Hg.): **Taishō shinshū daizōkyō** 大正新脩大藏經. Tokyo 1924–1932. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT> (Zugriff: 21.08.2020).

## Quellen

**Dōgen** 道元: **Sansui-gyō** 山水經. In: **Shōbō genzō**. **Shōbō genzō zuimonki** 正法眼藏; 正法眼藏隨聞記 (**Nihon koten bungaku taikei** 日本古典文學大系 81). Tokyo 1965, S. 299–314.

**Fanyi mingyi ji** 翻譯名義集, ‚Die Sammlung der Namen und Begriffe der übersetzten Texte [des Buddhismus aus dem Sanskrit ins Chinesische]‘, T 2131.

**Froes, Luigi** [**Luís Fróis**]: **Lettera annua del Giappone dell’anno 1596** scritta a Claudio Acquaviva (da porto di Nangasachi a 13. di Dec. 1596.). Übers. ins Italienische v. Francesco Mercati. Padova 1599.

**Hay, John**: **De rebus Iaponicis, Indicis et Peruanis epistolae recentiores / a Ioanne Hayo Dalgattiensi Scoto Societatis Iesu in librum vnum coaceruatae**. Antwerpen 1605.

**Myōhō renga-kyō** 妙法華經, ‚Das Sutra des Lotos des wunderbaren Gesetzes‘, T 262.

**Nichiren** 日蓮: **Kaimoku-shō** 開目抄. In: **Tabata Ōjun** 名畑應順, **Taya Raishun** 多屋頼俊, **Kabutogi Shōkō** 兜木正亨 u. **Shinma Shin’ichi** 新聞進一 (Hgg.):

**Shinran-shū, Nichiren-shū** 親鸞集 日蓮集 (**Nihon koten bungaku taikei** 日本古典文学大系 82). Tokyo 1964, S. 327–484.

**Sayohime**, Frankfurt am Main, Sammlung Voretzsch des Museums für Angewandte Kunst, 17. Jh., Inv.-Nr. 12 784 (a–c).

**Shibun-ritsu** 四分律, ‚Vierteiliger vinaya‘ (= *Dharmaguptaka-vinaya*), T 1428.

**Sishierzhang-jing** 四十二章經, ‚Sutra in Vierundzwanzig Abschnitten‘, T 784.

**Yijing**: **Nanhai jigui neifa zhuan** 南海寄歸內法傳, ‚Bericht über die buddhistischen Praktiken, von der südlichen See in die Heimat gesendet‘, 691, T 2125.

**Yijing**: **Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia. A Record of the Inner Law Sent Home From the South Seas** (Taishō volume 54, number 2125. BDK English Tripitaka 93–1). Übers. aus dem Chinesischen v. Li Rongxi. Berkeley CA 2000.

**Yiqie jing yinyi** 一切經音義, ‚Die Aussprachen und Bedeutungen [von Wörtern] aus allen Sutras‘, T 2128.



## Forschungsliteratur

- Andreeva, Anna:** Devising the Esoteric Rituals for Women. Fertility and the Demon Mother in the *Gushi nintai sanshō himitsu hōshū*. In: Karen M. Gerhart (Hg.): Women, Rites, and Ritual Objects in Premodern Japan. Leiden u. a. 2018, S. 53–88.
- Bielefeldt, Carl:** Shōbōgenzō sansui kyō 正法眼藏山水經. The Mountains and Waters Sutra. In: Dharma Eye (Hōgen 法眼) 9 (2001), S. 10–17.  
Das Lotos-Sūtra. Übers. v. Max Deeg. Darmstadt 2007.
- Dolce, Lucia:** The Embryonic Generation of the Perfect Body. Ritual Embryology from Japanese Tantric Sources. In: Anna Andreeva u. Dominic Steavu (Hgg.): Transforming the Void. Embryological Discourse and Reproductive Imagery in East Asian Religions (Sir Henry Wellcome Asian Series 16). Leiden u. a. 2016, S. 253–310.
- Faure, Bernard:** The Red Thread. Buddhist Approaches to Sexuality. Princeton NJ 1998.
- Goepper, Roger:** Aizen-myōō. The Esoteric King of Lust. An Iconographical Study (Artibus Asiae Supplementum 39). Zürich 1996.
- Groner, Paul:** Extreme Asceticism, Medicine and Pure Land Faith in the Life of Shuichi Munō (1683–1719). In: Japanese Religions 37, 1–2 (2012), S. 39–62.
- Hayashi, Masahiko** 林雅彦: Etoki to denshō soshite bungaku 絵解きと伝承そして文学. Kyoto 2016.
- Heidegger, Simone:** Die Frau im japanischen Buddhismus der Kamakura-Zeit. Copenhagen 1995.
- Heine, Stephen:** Readings of Dōgen's Treasury of the True Dharma Eye. New York 2020.
- Kōdate, Naomi:** Aspects of Ketsubonkyō Belief. In: Susanne Formanek u. William R. LaFleur (Hgg.): Practicing the Afterlife. Perspectives from Japan (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens). Wien 2004, S. 121–143.
- Kuroda, Hideo:** The *Kumano kanshin jikkai mandara* and the Lives of the People in Early Modern Japan. In: Susanne Formanek u. William R. LaFleur (Hgg.): Practicing the Afterlife. Perspectives from Japan (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens). Wien 2004, S. 101–120.
- Lomi, Benedetta:** The Ox-Bezoar Empowerment for Fertility and Safe Childbirth. Selected Readings from the Shingon Ritual Collection. In: C. Pierce Salguero (Hg.): Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources. New York 2017, S. 351–357.
- Moerman, D. Max:** Localizing Paradise. Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan (Harvard East Asian Monographs). Cambridge MA u. a. 2005.
- Nichiren:** Das Öffnen der Augen – Teil 2. Übers. v. Armin Jäger, Marianne Acker, Katrin Engelmann u. a. In: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.): Die Schriften Nichiren Daishonins, Bd. 1. Freiburg 2014, S. 317–371.
- Nishiguchi, Junko** 西口順子: Onna no chikara. Kodai no jōsei to bukkyō 女の力 古代の女性と仏教. Tokyo 1987.
- Ōsaka shiritsu hakubutsukan (Hg.):** Shaji sankei mandara. E wa sasou, basho no nigiwai 社寺参詣曼荼羅—絵は誘う、場所のにぎわい. Tokyo 1987.
- Repp, Martin:** Die Begegnungen der Jesuiten-Missionare mit Buddhisten und Konfuzianern im 16./17. Jh. in Japan und

- China. Eine Untersuchung zu theoretischen Verhältnisbestimmungen und praktischem Verhalten. In: Max Deeg, Oliver Freiberger u. Christoph Kleine (Hgg.): *Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte. Kritische Reflexionen über ein etabliertes Konzept*. Göttingen 2019, S. 241–261.
- Robinson, Richard H., Willard L. Johnson u. Thānissaro Bhikkhu:** *The Buddhist Religions. A Historical Introduction (Religious Life in History)*. 5. Aufl. Belmont CA, London 2005.
- Ruch, Barbara (Hg.):** *Engendering Faith. Women and Buddhism in Premodern Japan*. Ann Arbor MI 2002.
- Saitō, Ken'ichi 斉藤研一:** *Kodomo no chūsei-shi 子どもの中世史 (歴史文化セレクション 24)*. Tokyo 2003 [ND Tokyo 2012].
- Samuel, Geoffrey:** *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge u. a. 2008.
- Sapleton, Natalie (Hg.):** *Voluntary and Involuntary Childlessness. The Joys of Otherhood?* Bingley 2018.
- Stone, Jacqueline u. Mariko Namba (Hgg.):** *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu 2008.
- Tanaka, Kimiko u. Deborah Lowry:** *Stigma and Childlessness in Historical and Contemporary Japan*. In: Natalie Sapleton (Hg.): *Voluntary and Involuntary Childlessness. The Joys of Otherhood?* Bingley 2018, S. 337–353.
- Toepfer, Regina:** *Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter*. Berlin 2020.
- Triplett, Katja:** *Menschenopfer und Selbstopfer in den japanischen Legenden. Das Frankfurter Manuskript der Matsura Sayohime-Legende (Studies in Modern Asian Religions. Religiöse Gegenwart Asiens 2)*. Münster 2004.
- Triplett, Katja [トリブレット、カティア]:** *Fōretchi-hon ‚Sayohime‘ kaidai, honko-ku フォーレッチ本「さよひめ」解題・翻刻*. In: *Kōbe joshi daigaku koten geinō kenkyū sentā 神戸女子大学古典芸能研究センター (Hg.): Sekkyō – hito wa shinbutsu ni nani wo takusō to suru nowa 説経 一人は神仏に何を托そうとするのか*. Osaka 2017, S. 275–323.
- Triplett, Katja:** *Approaching Emptiness. Buddhist Pilgrimage in Japan*. In: Ute Luig (Hg.): *Approaching the Sacred. Pilgrimage in Historical and Intercultural Perspective (Berlin Studies of the Ancient World)*. Berlin 2018, S. 59–89.
- Triplett, Katja:** *Buddhism and Medicine in Japan. A Topical Survey (500–1600 CE) of a Complex Relationship (Religion and Society 81)*. Berlin 2019.
- Winnerling, Tobias:** *Vernunft und Imperium. Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542–1574*. Göttingen 2014.
- Young, Serinity:** *Courtesans and Tantric Consorts. Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography and Ritual*. New York 2004.