

Gewalt diesseits und jenseits: Zur Entwicklung der buddhistischen Höllenvorstellungen in Japan

SUSANNE FORMANEK (Wien)

1. Einleitung

Der Fragenkomplex japanischer Buddhismus und Jenseitsvorstellungen ruft meist unverzüglich zwei einander widersprechende Stereotype auf den Plan, die auch die Forschung über weite Strecken beherrschen. Das eine besagt, dass in der einheimischen Religion, die meist gleichgesetzt wird mit Shintō, der Tod vor allem tabuisiert wurde, es daher in ihr kaum oder keine Totenrituale und parallel dazu auch keine expliziten Jenseitsvorstellungen gegeben habe. Der Buddhismus, der mit seiner Betonung des Leids, das Leben als solches bedeutet, der japanischen Mentalität in ihrer postulierten Lebensbejahung und Diesseitsorientiertheit im Grunde fremd sei, habe daher in Japan vor allem, ja nahezu ausschließlich wegen seiner Fähigkeit, mit dem Tod umzugehen, Fuß fassen können.

Entsprechend sei der japanische Buddhismus aber in Wahrheit gar kein richtiger Buddhismus und sei deswegen allmählich zu einem so genannten *sōshiki bukkō* 葬式仏教, einem „Begräbnis-Buddhismus“, gekommen:¹ Die meisten Laien machten sich im normalen Leben kaum Gedanken, ein den buddhistischen Lehren entsprechendes Leben zu führen, wendeten sie sich nur in der Stunde des Todes um Beistand an ihren Gemeindetempel, damit dieser die Totenrituale für den Verstorbenen vollführe. Diese verfolgten aber für sie überwiegend keinen im engeren Sinn buddhistischen Zweck, sondern dienten vor allem der Befriedung des Totengeistes, auf dass er den Lebenden keinen Schaden zufüge und in weiterer Folge in einen verehrten und verehrungswürdigen Ahnen transformiert werde. Im besten aller Fälle würde dies im Sinne seiner Aufnahme in die Gemeinschaft der Schüler Buddhas interpretiert.

Vor dem Hintergrund eines als alles beherrschend postulierten Ahnenkults werden so die genuin buddhistischen Jenseitsvorstellungen häufig als solche gehandelt, an die in Japan keiner so richtig „glaubt“, die sich in Japan nie wirklich durchgesetzt hätten. Sowohl die Vorstellung vom Zyklus der Wiedergeburten, den alle Lebewesen so lange

¹ STEFÁNSSON (1995:83) formuliert diesen Standpunkt so: „Japanese scholars often express the view that Buddhism only became Japanese by ‚invading‘ an area that was taboo in the native culture. Through its capacity to deal with the pollution of death, previously so strictly avoided, it became *sōshiki bukkō*, or Funeral Buddhism.“

durchlaufen müssen, bis sie endlich Erleuchtung und damit Erlösung daraus gefunden haben, als auch die von den „Übten Welten“, in die Sünder wiedergeboren werden, hätte es in Japan quasi nur an der Oberfläche gegeben, einen entscheidenden Einfluss auf die japanische Mentalität hätten sie jedoch nie ausgeübt,² da dieser im Sinne einer Kultur der Scham³ das Bewusstsein von Schuld und Sühne im Grunde fremd sei.

Für das heutige Japan mögen solche Aussagen zum Teil zutreffen. Seit der Meiji-Restauration 1868 hatten sich die politischen und religiösen Eliten eifrig bemüht, den Shintō mit dem Tennō als seinem obersten Priester als die ewig und einzig wahre Religion Japans darzustellen und entsprechend die bis dahin gängige, alles durchziehende Verquickung, den offenkundigen Synkretismus, den er mit dem Buddhismus eingegangen war, gründlich – und teilweise gewaltsam – auszumerzen. Da der Shintō sich aber über weite Strecken der Geschichte zum Tod nicht oder kaum geäußert hatte, setzte sich die Vorstellung von der reinen Lebensbejahung der Japaner durch, der ein Nachdenken über nachtodliches Geschehen fremd sei, und die einer Mentalität, die in religiöser Betätigung hauptsächlich die Beförderung des Wohlbefindens auf dieser Welt anstrebt. Das gängigste Schlagwort für diese Diesseitsgerichtetheit des religiösen Erlebens der Japaner lautet *genze riyaku* 現世利益, oder das Erbitten von „Nutzen und Hilfe für das Leben in dieser Welt“.⁴

Eine historische Betrachtungsweise zeigt jedoch vielmehr, dass es selbstverständlich auch vor der Einführung des Buddhismus im 5. Jh.u.Z. Totenrituale und einen Totenkult gegeben hatte, über den sich aber, weil nur über archäologisches Material rekonstruierbar, wenig mit Sicherheit sagen lässt, außer dass es Vorstellungen einer Wiedergeburt gab, deren Ort – also ob sie in dieser Welt oder einer anderen vorstatten ging –, sich jedoch nicht eindeutig bestimmen lässt.⁵ Der Shintō seinerseits hatte sich vorwiegend deshalb in früheren Jahrhunderten kaum zum Jenseits geäußert, weil er, solange er sich weder selbst als eigenständiges religiöses System verstand noch sich als solches profilieren wollte, im Rahmen einer Art Arbeitsteilung mit dem Buddhismus Totenrituale getrost diesem überlassen konnte und hatte.⁶ Vorstellungen einer Vergeltung guter und schlechter Taten im Jenseits hielten aber tatsächlich wohl erst mit

² Was die buddhistischen Höllen betrifft, bemerkt der Doyen der Erforschung des japanischen Ahnenkults, Robert SMITH (1974:54), beispielsweise: „There are few things so unlikely to the Japanese as the suggestion that one’s own ancestors might be suffering in hell for the misdeeds of life.“

³ Vgl. dazu die berühmten Thesen Ruth BENEDICTS (1967, dt. 2001).

⁴ Vgl. dazu das einflussreiche Werk von READER und TANABE (1998).

⁵ Vgl. dazu NAUMANN (2004).

⁶ Vgl. dazu SCHEID (2004).

dem Buddhismus in Japan Einzug, blieben dann allerdings zumindest bis zur Meiji-Restauration (1868) bestimmend.

Von der Forschung wurden jedoch vor allem die für die Laienpraxis relevanten Vorstellungen relativ wenig beachtet. Der Buddhismus mag zwar allgemein mit seiner Lehre davon, dass keine einmal gesetzte Tat ohne Folge bleibt, als die Religion mit dem lückenlosesten System postumer Belohnung guter und Vergeltung böser Taten betrachtet werden. Dennoch besteht, in Japan selbst wie im Westen, eine starke Tradition, die entsprechenden Vorstellungen und Praktiken entweder gar nicht einer eingehenderen Betrachtung zu würdigen, oder wenn doch, so vorwiegend mit dem Ziel, sie anzuprangern. Zwar mildern die buddhistischen Konzepte der Wiedergeburt und der solcher Art begrenzten, wenn auch unter Umständen außerordentlich langen Verweildauer eines Sünders in den „Üblen Welten“ die Vorbehalte, die man gegen eine Religion hegen mag, die Sündigen oder Ungläubigen gar mit ewiger Verdammnis drohen. Dennoch, angesichts der grundlegenden buddhistischen Lehre davon, dass Leben Leid ist, wirkt die Vorstellung von spezifischen „Üblen Welten“, denen anheim zu fallen Sündler für ihre bösen Taten verdammt seien, redundant und nachgerade widersprüchlich. Ebenso widersprüchlich ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung von himmlischen Gefilden, die allerlei Wonnen bereithalten, aber nicht das Erlöschen allen Karmas bedeuten und daher letzten Endes nicht erstrebenswert sind.

Wann und wo immer Buddhisten dennoch solche Vorstellungen propagierten, geraten sie aus heutiger Sicht nur allzu leicht unter den Verdacht, entweder die wahre Lehre selbst nicht verstanden oder Vorstellungen verbreitet zu haben, die sie selbst unmöglich teilen konnten. In der wohlwollendsten Sicht gelten derlei Konzepte von Höllen hie und paradiesischen Gefilden da als einfache *hōben* 方便 (Skt. *upāya*) oder wohlgemeinte „Mittel“, die die Eliten zur Erbauung und Unterweisung der unbedarften und für die wahre Lehre nicht empfänglichen Massen angewandt hätten. Diese Art von Vorbehalt wiederum räumt nur allzu leicht die Form an, dass einem korrupten Klerus absichtliche Täuschung der Laien unterstellt wird: Er hätte Höllenängste vorwiegend zu dem Zweck geschürt, sich aus der Abhaltung von Ritualen, die derlei düstere nachtodliche Schicksale verhindern sollten – oder besser, von ihm als einziges Mittel dafür propagiert wurden – Einkommen zu sichern.⁷ Wie

⁷ Eine solche Sicht durchzieht zahlreiche westliche Schriften zum buddhistischen Umgang mit dem Tod, beispielsweise VETTER (1996:296–7), hat aber auch in Japan Tradition. Als ein Beispiel harscher Kritik an den buddhistischen Höllenlehren sei hier auf die Arbeiten UMESAO Tadaos verwiesen. Nachdem er die Verbreitung religiöser Ideen in epidemiologischer Terminologie beschrieben hat im

in der Folge zu zeigen sein wird, waren jedoch die Jenseitsvorstellungen, die der buddhistische Klerus in Japan propagierte, nicht nur zutiefst buddhistisch und für den Klerus selbst zumindest genauso wichtig wie für die Laien, sondern sie boten umgekehrt auch den Laien ein willkommenes Feld religiöser Betätigung bis weit in die Moderne hinein, wenngleich sie umgekehrt natürlich weder gänzlich unverändert noch völlig unbestritten blieben.

2. Zur Entwicklung der buddhistischen Höllenvorstellungen in Japan bis zum *Ōjō yōshū*: Bedrückende Gewaltwelten markieren das buddhistische Ideal

Jenseits- und insbesondere Höllenvorstellungen wurden so seit der Einführung des Buddhismus in Japan mit rezipiert und spielten eine wichtige Rolle in der Wahrnehmung der „neuen“ Religion, sowohl von Seiten der Mönche als auch der Laien. Ebenso waren buddhistische Bildwerke in Japan auch den Bildern vom Jenseits, darunter den Höllen, gewidmet. So fand sich beispielsweise auf der Rückseite des Heiligenscheins der Hauptkultfigur des Tōdaiji-Tempels in Nara, einer Kannon-(Avalokiteśvara-)Figur, die zumindest auf das 8. Jahrhundert zurückgehen dürfte, eine Höllendarstellung, die Sünder in Flammen brennen zeigt, während dämonische Figuren neben ihnen stehen. Sie diente wohl zur Visualisierung der Höllenqualen, die Sünder im Jenseits erwarteten, bei einer religiösen Zeremonie, im Rahmen derer die Gläubigen ihre Sünden in der Hoffnung auf Vergebung beichteten (WAKABAYASHI 2004:286).

Dem Adel dienten bemalte Stellschirme zur nahezu intimen und oft geübten Visualisierung dieser Furcht einflößenden Sühnewelten; viele der herausragenden Dichter des Altertums hielten ihre Eindrücke von deren Anblick in Gedichten fest, die deutlich machen, wie die Höllen vor allem im Sinne physischer Gewalt gegen die Sünder wahrgenommen wurden. Nicht nur die berühmte Hofdichterin Izumi Shikibu 和泉式部 (974-?) hinterließ Gedichte, die ihr Schauern vor der postumen Bestra-

Sinne einer Infektionskrankheit, verursacht durch pathogene Keime, die zunächst von Trägern eingeführt werden und sich dann dank bestimmter gesellschaftlicher Umstände ausbreiten, die die Menschen für eine Ansteckung anfällig machen, verwendet UMESAO (1989) diese fragwürdige Metapher, um zu erklären, warum das Christentum sich in Japan nicht auf breiter Basis durchsetzen konnte: aufgrund ihres jahrhundertlangen Kontaktes mit dem Buddhismus wären die Japaner längst „immun“ gewesen gegen Religionen, die Höllenängste schüren.

fung zum Ausdruck bringen,⁸ auch der Mönch Saigyō 西行 (1118–90) zeigte sich vom Anblick von Höllensbildern tief bestürzt, wenn er eine Folge von nicht weniger als 27 entsprechender Gedichte schuf (ISHIBA 1992:11–27), aus der hier zwei vorgestellt werden sollen:

Auf diesem Körper, / der da sah die schwerternen Äste, / sie zu besteigen gezwungen, / als eine Peitsche aus Wassernusszweigen / wächst mir vor Entsetzen eine Gänsehaut (*Ko no mi mishi / tsurugi no eda ni / nobore to te / shimoto no hishi wo / mi ni tatsuru kana*)

Schwere Felsbrocken / hundert Klafter, tausend Klafter / hoch heben sie zuhauf / zu zermalmern, zu zerquetschen / als Strafe wofür mag es nur geschehen? (*Omoki iwa wo / momohiro chihiro / kasaneagete / kudaku ya nani no / mukui naruran*)

Bezug nehmen die Höllendetails dieser Gedichte wohl auf den Klassiker unter den japanischen buddhistischen Jenseitsbeschreibungen, das 985 von Genshin 源信 (942–1017), Mönch des Tendai-Tempels Enryakuji in Kyōto, verfasste *Ōjō yōshū* 往生用集, dessen Inhalte über weite Strecken der japanischen Geschichte bestimmend bleiben sollten. Ähnlich wie zu den buddhistischen Jenseitsvorstellungen im Allgemeinen kursieren auch zu diesem Werk im Besonderen zwei, den schwierigen Diskurs zum Thema widerspiegelnde, einander diametral entgegengesetzte Meinungen.

Wie schon in seinem Titel anklingt, der mit „Kompendium der Wiedergeburt im Reinen Land“ zu übersetzen ist, hat es einen eindeutig amidistischen Charakter, der die Entwicklung des mittelalterlichen japanischen Buddhismus in diese Richtung vorweg zu nehmen scheint: Viele der dann entstehenden buddhistischen Sekten postulierten bekanntermaßen die Möglichkeit einer Erlösung auch der Laien durch die von außen kommende, auf sie einwirkende erlösende Kraft des Amida (Amitābha). Das notwendige Vertrauen in diese erlösende Kraft des Amida Buddha ist dabei die für alle, Mönche wie Laien gleichermaßen, bestimmende Voraussetzung für eine Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Im Westen wurde über diese japanischen Richtungen des Buddhismus häufig etwas schmunzelnd berichtet, so als ob sie in ganz einfacher und nahezu populistischer Art und Weise den Gläubigen vorgegaukelt hätten, es reiche völlig, den Namen Amidas anzurufen, um Erlösung zu finden.⁹ Auch die entsprechenden Vorstellungen vom Reinen

⁸ „Schrecklich / die ehernen Schwertäste biegen sich durch / schon am Baum / unter der Last der Körper: / Früchte welcher Sünden wohl? (*Asamashi ya / tsurugi no eda no / tawamu made / ko wa nani no mi no / nareru naruramu*)“ (ISHIBA 1992:6), schreibt sie, wohl über die Hölle des Schwertblattbaums, siehe unten, S. 7.

⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden etwa BRAUN (1996:385).

Land als einem paradiesischen Ort in der Nähe des Amida wurden häufig als volkstümelnde Verfremdung der wahren Lehre gedeutet, welche den anzustrebenden Zustand nicht als einen paradiesischen, sondern als einen des Nichts, in dem sich alles Karma aufgelöst hat, definiert. Solche Anschauungen, die das einfache Anrufen von Amidas Namen, das *nenbutsu* 念仏, zu einer volkstümlichen Verkürzung der wahren Lehre abstempeln, übersehen, dass es eben kein „Lippenbekenntnis“ ist, sondern Ausdruck eines durchaus schwer zu erringenden, grenzenlosen Vertrauens in Amida ist.

Ähnlich wurde auch Genshins *Ōjō yōshū* interpretiert als ein Werk, dass Erlösung möglichst vielen Menschen nahe bringen wollte und ihnen umgekehrt, um sie zu motivieren, diese auch anzustreben, die Qualen der Hölle vor Augen führte, die sie erwartete, wenn sie Erlösung nicht fänden. Tatsächlich besteht das Werk aus zwei etwa gleich wichtigen Teilen, einem ersten, der einer ausführlichen, sehr detailreichen Schilderung der diversen Höllen und anderen Üblen Welten gewidmet ist, und einem zweiten, der ebenso ausführlich die Totenbetrituale beschreibt, die dazu angetan sind, dem Gläubigen die Wiedergeburt im Reinen Land zu ermöglichen und die im ersten Teil beschriebenen schrecklichen nachtodlichen Schicksale zu ersparen.

Neuere Untersuchungen haben allerdings gezeigt, dass Genshins Motivation für seine Darlegung der Höllen weit komplizierter und vielschichtiger war, als die „volkstümelnde“ Interpretation nahe legt. Genshin machte für sein Werk nicht nur zahlreiche Anleihen bei den relevanten buddhistischen Schriften, dem *Kusharon* 俱舍論 (*Abidharma-kośa*), *Yugaron* 瑜伽論 (*Yogācāra-bhūmi*) und *Shōbō nenjogyō* 正法念所經 (*Saddharma-smṛty-upasthāna*). Aus diesen übernahm er die hierarchische Anordnung der Höllen, mit acht Haupthöllen, denen je 16 Nebenhöllen zugeordnet sind, die danach auch in Japan bestimmend blieben. Hier wird den Sündern Gewalt angetan von verschiedensten Teufeln, Dämonen und anderen höllischen Kreaturen, die die Sünder zerstückeln, ihnen die Zunge aus dem Mund reißen, sie über schwertbewachsene Berge treiben, ihnen die Gliedmaßen zerschneiden, geschmolzenes Blei bei diversen Körperöffnungen eingießen und dergleichen mehr, besonders sadistisch etwa auch in der so genannten *tōkatsu jigoku* 等活地獄, der „Hölle der sofortigen Wiederbelebung“, in der die Sünder, kaum sind sie durch derlei Folter zu Tode gekommen, wieder zum Leben erweckt werden, nur um dieselben Qualen erneut durchleben zu müssen.

Dass es Gewalt ist, die den Sündern in diesen Höllen angetan wird, erhellt auch daraus, dass Genshin bei seiner Darstellung einer weiteren Hölle explizit festhält, dies sei die einzige, in der der Sünder sich die Schmerzen selbst zufüge. Dies ist die auch später immer wieder darge-

stellte „Hölle des Schwertblattbaumes“ (*tōyōju jigoku* 刀葉樹地獄), der die anheim fallen, die ihre sexuellen Gelüste nach dem anderen Geschlecht nicht in Zaum zu halten vermochten: ihre Qual besteht darin, einen Baum mit Blättern aus Schwertern hinaufsteigen zu müssen, nicht aber, weil ein Dämon sie dazu zwingt, sondern weil sie selbst es wollen, um zu der Schönen zu gelangen, die obenauf sitzt; kaum oben angekommen, müssen sie jedoch feststellen, dass die Schöne mittlerweile unten sitzt und das grausame Spiel von vorne beginnt (ISHIDA 1971:16).

Neben diesen Formen körperlicher Gewalt, die den Sündern angetan wird, kennt das *Ōjō yōshū* auch psychologische Gewalt und Qualen als Vergeltung böser Taten. Vergewaltiger beispielsweise werden nicht etwa selbst vergewaltigt, ihre Strafe besteht vielmehr darin, mit ansehen zu müssen, wie ihre eigenen Kinder es werden.

Kreativ war Genshin aber auch bei der Zuordnung der diversen Höllen zu bestimmten Sünden: Er beschrieb nicht nur die Qualen, sondern auch die schlechten Taten, die den Menschen jeweils dafür qualifizierten. Die Gradation ist dabei eine, die in ihrem Fundamentalismus offenbar das Ideal markieren will. So zieht das Töten von Tieren ebenso schlimme oder vielleicht noch schlimmere Höllenqualen nach sich als an Menschen begangener Mord. Beides ist aber nahezu noch lässlich und verdammt „nur“ zur ersten und mildesten aller Höllen (*tōkatsu jigoku*), im Vergleich zu weiterem sündhaften Verhalten – Stehlen, Wollust, Völlerei, falsches Zeugnis, Häresie und die Vergewaltigung von Nonnen –, das genau in dieser Reihenfolge jeweils erschwerend hinzukommt, bis die achte und übelste aller Höllen (*abi jigoku* 阿鼻地獄) erreicht ist. So wie Genshin allgemein relativ zu seinen Vorbildern auffällig stark auf solche Sünden abhob, die im Speziellen Mönche und Nonnen betreffen, sei es, dass sie an oder von Mönchen und Nonnen begangen werden, schmoren hier, neben jenen, die das buddhistische Prinzip von Ursache und Wirkung leugneten oder sich gar gegen den Buddhismus selbst wandten, vor allem auch Priester, die es sich in ihrer Habgier und Geltungssucht auf Kosten der Gläubigen haben gut gehen lassen (MOCHIZUKI 1989:95).

Das hat jüngst Forscher dazu veranlasst, das *Ōjō yōshū* in einem neuen Licht zu sehen:¹⁰ nicht für die große Masse der Laien schrieb Genshin, sondern gerade für die Mönche, unter denen es zu seiner Zeit mehr und mehr zu einer Entwicklung gekommen war, die solche aus einflussreichen Familien mit erheblichem Vermögen im Rücken gegenüber anderen – wie Genshin selbst –, die nur ihre buddhistische Bildung auf ihrem Konto zu verbuchen hatten, favorisierte. Seine Beschreibung der Höllenqualen, die solche geldgierigen Mönche erdulden würden, hätte

¹⁰ Vgl. dazu MCMULLIN (1999); ähnlich auch HAYAMI (1998).

ihm so vor allem dazu gedient, eben diese aus seiner Sicht bestehenden Missstände anzuprangern.

Das bedeutet gleichzeitig auch, dass Genshin die Höllen nicht hauptsächlich für „ungebildete Laien“ beschrieb, sondern sie für ihn als gebildeten Mönch selbst von Bedeutung waren ebenso wie allgemeiner für den Klerus. Parallel dazu erscheint der zweite Teil des *Ōjō yōshū* bei näherer Betrachtung eben auch nicht als Unterfangen, Erlösung jedermann leicht zugänglich zu machen. Seine peinlich genaue Beschreibung der Riten, die Erlösung auf dem Totenbett bringen sollen, offenbart, dass es sich dabei keineswegs um eine von jedermann leicht durchzuführende Sache handelte, im Gegenteil. Genshin initiierte Bruderschaften, die sich ganz dem gegenseitigen Beistand in der Todesstunde widmeten, sich also gewissermaßen ein Leben lang auf diesen einen, alles entscheidenden Moment vorbereiteten. Den Hintergrund dafür bildete die durchaus nicht simplistische Vorstellung, dass Erlösung etwas so Erhabenes ist, dass sie in diesem Leben vielleicht gar nicht erreicht werden kann, und nur das Vertrauen in Amida, unterstützt durch entsprechende Visualisierungen und Anrufungen, unter Umständen einen Prozess in Gang zu setzen vermag, an dessen Ende eine allmähliche, wenn auch postume, Auflösung des Karmas steht (DOBBINS 1999:167).

Der Einfluss des *Ōjō yōshū* auf die japanischen Jenseitsvorstellungen kann gar nicht überschätzt werden. Es war das einzige Buch, das noch in der Heian-Zeit, erstmals 1168, in gedruckter Form erschien, und das einzige religiöse Werk, das in dieser Zeit über den Bereich der Klöster hinaus Verbreitung fand (KORNICKI 2001:121, 124). Während der Edo-Zeit (ca. 1600–1868), als sich ein blühendes, stark kommerzialisiertes Verlagswesen entwickelt hatte, wurde es darüber hinaus in zahlreichen, oft auch umgangssprachlichen und illustrierten Ausgaben aufgelegt, für ein Laienpublikum aus dem gewöhnlichen Volk, das sich für seine diesbezügliche Erbauung ihren Erwerb zu leisten gewillt war (MIYA 1991). Zahllose Bildwerke in seiner Nachfolge, Bildrollen so wie Hängebilder, hielten sich in ihrer Ikonografie eng an die Ausführungen des *Ōjō yōshū*, etwa die Bildrolle des *jigoku zōshi* 地獄草紙 (Mitte 12. Jh.) oder die 15-teilige Bildfolge der sechs Wiedergeburtswelten (*rokudō* 六道, neben den Höllen die Welt der Preta, der Shura, der Tiere, der Menschen und die Paradiese) des Shōju raigōji 生衆来迎寺-Tempels (etwa 13. Jh.), die sich so eng an das *Ōjō yōshū* anlehnt, dass angenommen werden kann, dass es direkt zur Visualisierung seiner Inhalte verwendet wurde. So beispielsweise im Fall des für die Wollüstigen vorgesehenen *shūgō jigoku* 集合地獄 (Abb. 1),¹¹

¹¹ Hier wegen der besseren Erkennbarkeit der Details in einer Kopie aus dem Jahr 1823.

- 1) einander gegenüber liegende Eisenberge, zwischen die Sünder von oxsen- und pferdeköpfigen Dämonen getrieben werden und die sie dann zermalmen;
- 2) der Schwertblattbaum;
- 3) ein Eisenmörser, in dem die Sünder zerstampft werden;
- 4) Felsen, zwischen denen die Sünder zerrieben werden;
- 5) ein Sünder, dem von Dämonen geschmolzenes Blei durch den Anus in den Körper gefüllt wird;
- 6) ein Vergewaltiger, der zusehen muss, wie seiner eigenen Tochter von Dämonen mit einem Speer die Vulva zerstoichen wird;
- 7) ein Homosexueller, der in den Flammen brennt, die von seinem Liebhaber ausgehen und später in Erinnerung dieser Tortur vor ihm die ausweglose Flucht in ein Flammenmeer antritt, in das er sich, an den Abgrund eines Felsens gedrängt, stürzt.
- 8) ein Fluss voller Angelhaken, in den Sünder geworfen werden, und in dessen Fluten aus geschmolzenem Kupfer sie ständig am Ertrinken sind (Toyama-ken „Tateyama hakubutsukan“ 2001:110, 150).



Abb. 1 *Shūgō jigoku* aus der Bildfolge der *rokudō-e* des Shōju raigōji-Tempels (Kopie von 1823) (nach TOYAMA-KEN „TATEYAMA HAKUBUTSUKAN“ 2001:18, Abb. 5-3)

3. Gewaltandrohung aus Mitleid: Die Hölle als Fegefeuer, die Hoffnung auf Erlösung im Rahmen des Glaubens an die Zehn Richter und die „ewige“ Hölle

Etwa zur selben Zeit begann sich in China, wie von TEISER (1994) beschrieben, die Vorstellung herauszubilden, dass der Tote im Jenseits nach und nach zehn Richtern vorgeführt wird, die jeweils über sein weiteres Schicksal entscheiden, bis er entweder in die Gemeinschaft der Buddhas aufgenommen oder nach Durchleiden von Höllenqualen in eine erneute Wiedergeburt entlassen wird. Gebete an diese Zehn Richter (*jūō* 十王) sowie Spenden an die die entsprechenden Riten durchführenden Tempel sollten dabei deren Richterspruch günstig beeinflussen. Die Vorstellung wurde nach Japan zunächst in Form einiger Bildzyklen importiert, die je einen der Zehn Richter mit den entsprechenden Höllen zeigten, danach aber dort, wohl im Laufe des 12. Jahrhunderts, in einem apokryphen Sutra systematisiert, dem *Bussetsu Jizō bosatsu hosshin innen jūōkyō* 仏説地藏菩薩発心因縁十王経 oder „Sutra von den Zehn Königen in ihrer Erleuchtung durch das Gelübde des Bodhisattva Jizō nach der Lehre des Buddha“ (Text in ISHIDA 1986).

Der von TEISER (1994) für China angestrengte Vergleich mit der christlichen Vorstellung vom Fegefeuer hat für diese japanische Version des Glaubens an die Zehn Richter vielleicht noch größere Berechtigung als für ihr chinesisches Vorbild, werden in ihr die Zehn Richter doch zu je einer Erscheinungsform eines Buddhas (Tab. 1), der den Sündern die auf ihn wartenden Höllenqualen zunächst nur vor Augen führt, sie letztlich nur aus Mitleid unter Umständen dazu verurteilt, um sie zu läutern, zu später Einsicht zu bringen, Reue in ihnen hervorzurufen und sie so ihrer letztendlichen Erlösung näher zu bringen. Seit der Bildfolge der *Jūōzu* des Jōfukuji (datiert 1489–90) (SHINBO 1988) bis hin zu Bildfolgen wie der des Myōchōji-Tempels in Kanagawa aus dem Jahr 1782 (Abb. 2) wurden seither in Japan die Zehn Richter immer je gemeinsam mit ihrer wahren Buddha-Natur dargestellt¹² ebenso wie mit den entsprechenden

¹² Diese „Idee“, die die Problematik der Existenz dieser strafenden Instanzen, die durch ihren Mangel an Mitleid, ihre notwendige Brutalität, ein solches Maß an schlechtem Karma anhäufen, dass es einem nur Angst und Bang werden kann, wie diese jemals zu beseitigen seien, wie auf einen Schlag löst, konnte in Japan vielleicht umso leichter entstehen, als sie dem Muster des *honji suijaku* 本地垂迹 („wahre Buddha-Natur - japanische Erscheinungsform“)-Theorems folgte: Nach der Einführung des Buddhismus war das Dilemma um die Existenz einheimischer Gottheiten, die scheinbar mit dem Buddhismus nichts zu tun hatten, ebenfalls dadurch aufgehoben worden, dass man sie zu einheimischen Erscheinungsformen der Buddhas umgedeutet hatte.

Höllen, die aber in einer solchen Sicht wie selbstverständlich weniger real sind denn eine Bedrohung darstellen für den, der, obwohl sie ihm buchstäblich vor Augen geführt werden, sich weiter hartnäckig weigert, ihre Existenz anzuerkennen.

Durchgeführt werden konnten diese Riten sowohl von der jeweiligen Person für sich selbst noch zu Lebzeiten (*gyakushū kuyō* 逆修供養) oder, üblicherweise, von den hinterbliebenen Verwandten und Freunden für den Verstorbenen nach dessen Tod (*tsuizen kuyō* 追善供養). Nicht genug betont werden kann in diesem Zusammenhang, dass auch

Nummer der jeweiligen Messe	seit dem Tod verstrichene Zeit	Name des Königs	Buddhistische Gottheit
1	7 Tage	Shinkōō 秦広王	Fudō myōō 不動明王 (Acalanātha vidyārāja)
2	14 Tage	Shokōō 初江王	Shaka nyorai 釈迦如来 (Śākyamuni Tathāgata)
3	21 Tage	Sōteiō 宋帝王	Monju bosatsu 文殊菩薩 (Mañjuśri Bodhisattva)
4	28 Tage	Gokan'ō 五官王	Fugen bosatsu 普賢菩薩 (Samantabhadra Bodhisattva)
5	35 Tage	Enmaō 閻魔王	Jizō bosatsu 地藏菩薩 (Kṣitigarbha Bodhisattva)
6	42 Tage	Henjōō 變成王	Miroku bosatsu 弥勒菩薩 (Maitreya Bodhisattva)
7	49 Tage	Taisan'ō 太山王	Yakushi nyorai 薬師如来 (Bhaiṣajyarāja Tathāgata)
8	100 Tage	Byōdōō 平等王	Kanzeon bosatsu 観世音菩薩 (Avalokiteśvara Bodhisattva)
9	1 Jahr	Toshiō 都市王	Seishi bosatsu 勢至菩薩 (Mahāsthāmaprāpta)
10	3 Jahre	Godō tenrin'ō 五道転輪王	Amida nyorai 阿弥陀如来 (Amitābha Tathāgata)
11	7 Jahre		Ashuku nyorai 阿閼如来 (Akṣobhya Tathāgata)
12	13 Jahre		Dainichi nyorai 大日如来 (Mahāvairocana Tathāgata)
13	33 Jahre		Kokūzō bosatsu 虚空蔵菩薩 (Ākāśagarbha Bodhisattva)

Tab. 1



Abb. 2
Enmaō (mit seiner wahren Natur als Jizō oben rechts) aus der Jūōzu-Folge des Chōmyōji in Kanagawa (1782) (nach KAWASAKI-SHI SHIMIN MYŪJIAMU 1989:16, Abb. 23-5)

diese Riten sich zunächst eben nicht unter Laien durchsetzten, sondern vor allem von und für den buddhistischen Klerus, und hier wiederum nahezu jeder Denomination, durchgeführt wurden, auch sie also keine „volkstümelnnde“ Verfremdung darstellen (TEISER 1989:61). Erst allmählich setzten sie sich auch unter den Laien durch, denen sie als Verwandten oder anderen in einer bestimmten Beziehung zum Verstorbenen stehenden Personen ein Feld religiöser Betätigung boten, das sie offenbar gern annahmen, nicht zuletzt auch, weil es ihnen die Möglichkeit gab, über die relevanten postumen Riten die verschiedenen Beziehungsbande immer wieder aufs Neue zu definieren und in der Öffentlichkeit zu betonen (GOODWIN 1989).

Da die Verweildauer in ihnen zwar mit mehreren Kalpas bemessen sein, also Zeiträume umfassen kann, die sich der Unendlichkeit annähern, sich aber dennoch gerade dadurch auszeichnen, dass sie eben nicht unendlich sind, können die buddhistischen Höllen freilich, im Gegensatz zur christlichen Hölle, die ewige Verdammnis meinte, allgemein als „Fefefeuer“ betrachtet werden. Die zunehmende Bedeutung, die der Läuterung, der Einsicht in begangenes oder begehbares Unrecht im Zusammenhang mit den überkommenen Höllenvorstellungen zukam, generierte aber offenbar eine Nachfrage nach einer absolute(re)n Hölle, zu der die wahrhaft Sündigen und Uneinsichtigen ewiglich verdammt sein sollten. Volkstümliche Formen des Buddhismus in Japan scheinen so tatsächlich die Vorstellung einer unendlichen, ewigen Hölle entwickelt zu haben, aus der es im Unterschied zu den anderen kein Entrinnen mehr gibt. Belegt ist eine solche unentrinnbare Hölle etwa in volksnahen Bildquellen, den in zahlreichen, zumindest in das 17. Jahrhundert zurückreichenden Varianten erhaltenen *jōdo sugoroku* 浄土双六 („Reines Land“-*sugoroku*) (Abb. 3).

Sie sind die Urahn eines Spiels, das danach in Japan in völlig säkularisierter Form außerordentlich populär werden sollte, tatsächlich aber viele Charakteristika dieser seiner religiösen Vorläufer beibehielt (FORMANEK 2004a). Bei diesen bebilderten, dem europäischen Gänsepiel verwandten Brettspielen geht es darum, seine Spielfigur von einem Startfeld weg über die weiteren Spielfelder als erster ins Ziel zu führen. Wie aus dem Titel hervorgeht, war das Ziel der *jōdo sugoroku* das Erlangen einer Wiedergeburt im Reinen Land als Metapher für die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Gezogen wurde je nach der gewürfelten Augenzahl: auf jedem Spielfeld war vermerkt, bei welcher Augenzahl auf welches nächste Feld weiter zu ziehen war. Das Wort „Augenzahl“ ist dabei *cum grano salis* zu nehmen, da der Würfel, der für das Spiel verwendet wurde, auf seinen sechs Seiten je eines der Zeichen *namu-bun-shin-sho-butsu* 南無分身諸仏 aufwies und somit als Ganzes einer Gebetsformel entsprach, die eine Anrufung aller Buddhas darstellt. Das Würfeln bei diesem Spiel kam demnach einer Art Gebet um Erlösung gleich. Den Start bildete die Welt der Menschen; je nach Würfelglück gelangten die Spieler mit ihren Spielfiguren näher ans Ziel oder entfernten sich von diesem wieder. Die Spielfelder selbst sind streng hierarchisch angeordnet: die Üblen Welten, allen voran die Höllen, sind in der unteren Reihe angeordnet, gefolgt von der Welt der Hungergeister, der Tiere, der Shura und der Welt der Menschen, bis hin zu verschiedenen Rängen von Mönchen, den bereits Erleuchteten und schließlich in der letzten Reihe dem Reinen Land als oberstes Ziel.

Eine Analyse der möglichen Spielverläufe offenbart, dass von den Feldern in den unteren Reihen ein wie zufälliges rasches Aufsteigen

nach oben ebenso möglich ist wie ein weiteres Absinken. Je höher man aufgestiegen ist, desto unwahrscheinlicher wird ein Zurückfallen in niederere Regionen; doch vorwärts zu rücken geht immer langsamer vor sich, schließlich nur mehr von einem Feld zum direkt benachbarten. Ab einem gewissen Grad der Einsicht wird es so immer unwahrscheinlicher, den Üblen Welten anheim zu fallen, auf dem Pfad der Erleuchtung weiter fortzuschreiten jedoch erfordert mühsame und langwierige religiöse Übung. Aus den Üblen Welten ist es stattdessen möglich, ruckartig in bessere Regionen vorzurücken, und den einfachen Menschen von der Straße kann ein plötzlicher Erkenntnissschub direkt zur Erleuchtung und damit ins Reine Land führen (IWAKI 1995) – alles in allem in mahayana-buddhistischer und insbesondere amidistischer Sicht mit ihrer Betonung der von außen kommenden erlösenden Kraft des Amida durchaus Sinn machende Szenarien, mit einer wichtigen Ausnahme: der als *yōchin jigoku* 永沈地獄 oder „Hölle des ewigen Anheimfallens“ bezeichneten Hölle. Für diese, seit dem *Ōjō yōshū* neben *abi jigoku* vor allem auch als *muken jigoku* 無間地獄 oder „Hölle ohne Intervall“ bekannte, übelste und unterste aller Höllen, sieht die Spielanleitung ausnahmsweise kein Weiterziehen vor: Aus dieser Hölle gibt es somit, zumindest im Spiel, kein Entrinnen, und der Spieler scheidet aus.

Betont muss in diesem Zusammenhang werden, dass die Vorstellung einer ewigen Hölle, oder zumindest, wie RAMBELLI (2005) formuliert, einer in alle Zeiten bestehenden Unfähigkeit, Erlösung zu erlangen, eines auf ewig unerlöst Bleibens, durchaus nicht nur in diesen volkstümlichen Quellen anzutreffen war, sondern auch im scholastischen Diskurs mancher buddhistischer Denominationen in Japan eine nicht unwesentliche Rolle spielte. Die Shingon 真言 oder „Wahres Wort“-Schule beispielsweise, die seit dem frühen 9. Jahrhundert grundsätzlich das Prinzip universeller Buddhaschaft anerkannte, entwickelte parallel dazu bis ins 16. Jahrhundert hinein ein Lehrsystem, das Kategorien verschiedener *icchantika* (Japanisch *issendai* 闍提) oder „verfluchter Wesen“ definierte, denen Erlösung unerreichbar ist: während für manche, etwa die Bodhisattvas, aufgrund ihres Gelübdes anderen bei ihrem Pfad zur Erleuchtung beizustehen, dieser Zustand jedoch nur ein temporärer war, gab es für andere kein Entrinnen aus dieser fatalen Lage. Es gehört mit Sicherheit zu den dunkelsten Kapiteln der Geschichte des japanischen Buddhismus, dass er am Schnittpunkt zwischen Doktrin, Ritual und diffusen gesellschaftlichen Haltungen, zu diesen auf ewig Verdammten nicht nur deklarierte Feinde des Buddhismus zählte, die mittels Ritualen, die „Buddhas Strafe“ (仏罰) auf sie lenkten, in diesen Zustand versetzt werden konnten, sondern auch Mitglieder gesellschaftlich diskriminierter Randgruppen wie *eta*, Bettler, Behinderte oder Schwerkranke, allen



Abb. 3 *jōdo sugoroku* (wohl vor 1826) mit der Hölle des ewigen Anheimfallens in der untersten Reihe Mitte links (nach Tōkyō-to Edo Tōkyō hakubutsukan 1998:13, Abb. A-3)

voran Leprapatienten, deren Leidensweg auf Erden als Ausdruck eben der Tatsache gedeutet wurde und zum Teil noch heute wird, dass ihnen ausnahmsweise der Samen zur Buddhaschaft so von Grund auf fehlt, dass sie auch im nächsten Leben nichts Besseres zu erwarten haben.

4. Ideologische Gewalt gegen Frauen: Diskriminierung im Diesseits und im Jenseits und das Angebot einer postumen Erlösung

Die Darstellung dieses *yōchin jigoku* 永沈地獄 auf den *Jōdo sugoroku* ähnelt jener auf einem gänzlich anderen Bildmaterial, den so genannten *Kumano kanjin jikkai mandara* 熊野観心十界曼荼羅 oder „Kumano-Mandalas der Zehn Welten in der Betrachtung des Herzens“ (Abb. 4).¹³ Bilder dieses Typs sind mittlerweile an die 50 entdeckt worden. Sie bildeten das Anschauungsmaterial für das in Mittelalter und früher Neuzeit weit verbreitete *etoki* 絵解 (Bilderläuterung), eine Form der Predigt, bei der teils nur lose mit bestimmten Tempeln affilierte Mönche und Nonnen mit entsprechenden Hängebildern ausgerüstet durchs Land zogen, sie vor wechselndem Publikum erläuterten und dafür von den Zuhörer Spenden erhielten.¹⁴ Im Falle der *Kumano kanjin jikkai mandara* waren dies Nonnen, die mit dem Heiligtum von Kumano affiliert waren. Dieses hatte sich seit dem ausgehenden Altertum zu einem wichtigen Pilgerzentrum entwickelt, das wie andere Berge in Japan auch, als irdische Repräsentation des buddhistischen Kosmos galt und dessen Gipfel in diesem Sinn das Reine Land darstellte.¹⁵ Die *Kumano kanjin jikkai mandara* sind entsprechend häufig paarweise mit so genannten *Kumano Nachi sankei mandara* 熊野那智參詣曼荼羅, „Kumano-Nachi-Pilger-Mandalas“, erhalten, die die Pilgerfahrt als sich quasi selbst erfüllendes Omen einer Wiedergeburt im Reinen Land bildlich nachvollzogen (FORMANEK 2000).

Die Ikonografie der *Kumano kanjin jikkai mandara* entspricht in vielen Teilen den seit dem *Ōjō yōshū* klassischen vier Erlösungs- und sechs Wiedergeburtswelten, die hier kreisförmig um ein Herzzeichen angeordnet sind, von welchem rote Striche zu den Torii ausgehen, die jeweils die „Eingänge“ zu den verschiedenen Welten markieren. Diese Anordnung verweist auf Sung-zeitliche chinesische Vorbilder in Form der *Enton kanjin jippōkaizu* 円頓観心十法界図 sowie auf den besonders in der Tendai- (Chin. T'ientai) 天台-Schule ausgeprägten Gedanken des *jikkai gogu* 十界

¹³ Um die Entschlüsselung der Ikonografie der *Kumano kanjin jikkai mandara* hat sich besonders Kuroda Hideo in zahlreichen ihnen gewidmeten Publikationen verdient gemacht; jüngst in einer europäischen Sprache auch KURODA (2004).

¹⁴ Dem *etoki* und seinen Bildern ist ein mittlerweile sehr umfangreiches japanisches Schrifttum gewidmet; auf Deutsch vgl. FORMANEK (1995).

¹⁵ Gleichzeitig war Kumano auch mit einer anderen wichtigen Jenseitsvorstellung verbunden, der vom Reinen Land im Westen, das von seinen Ufern aus erreichbar gedacht wurde. So hatten sich im Mittelalter Mönche von den Küsten Kumanos aus nach Westen zu einer als *Fudaraku tokai* 補陀落渡海 bekannten Fahrt ohne Wiederkehr zum Reinen Land, etwas paradoxerweise allerdings nicht Amidas, sondern der Kannon, dem Potalaka (Jap. Fudaraku), aufgemacht.

互具, wonach jede der zehn Welten jeweils in jeder der anderen neun mit enthalten ist und alle letztlich auch nur Illusion sind. Das Bild lässt so eine den kanonischen Lehren völlig entsprechende Interpretation ebenso zu wie es seine Volksnähe damit unter Beweis stellt, dass die vier dem Geburtenkreislauf enthobenen Welten nur zeichenhaft präsent sind, die Welt der Menschen hingegen besonders betont wird, indem sie das Bild am oberen Ende umrahmt. In den Üblen Welten treffen wir den Mörser, in dem die Toten zerstampft (32),¹⁶ den Höllenkessel, in dem sie von grimmigen Dämonen gekocht (8), oder den Schwertberg, über den sie getrieben werden (26), ebenso wieder wie eine vereinfachte Darstellung des Schwertblattbaumes (34). König Enma mit dem Spiegel, in dem sich die früheren Taten des Toten spiegeln, und der Karmischen Waage, auf der seine Sündenlast gemessen wird, tritt als deren höchster stellvertretend für die Zehn Richter der Totenwelt auf (25).

Viele Darstellungen wenden sich nun aber direkt an Laien und gehen auf deren Gefühlswelten ein: Sünder treten häufig als Ehepaar auf oder es wird dem die Leiden Erduldenden je sein Ehepartner als mitfühlender Beobachter hinzugesellt, beispielsweise in der „Hölle der Schwarzen Seile“ (*kokujo jigoku* 黒繩地獄) (33). Die Figur einer Toten in Halseisen, an deren Gewand sich ein kleines Kind festhält (38), verbildlicht die Vorstellung, dass Eltern und Kinder, durch die Liebe, die sie zueinander empfinden, sich gegenseitig Stolpersteine auf dem Weg zur Erlösung sind, oder: „In den drei Welten sind Kinder wie Halseisen (*ko wa sangai ni kubikase* 子は三界に筈).“

Bei dem Mönch, der weinend unter dem Torii kniet, das den Eingang zur Welt der Höllen markiert, und von einem Dämon mit einer aufgespießten verkohlten Figur konfrontiert wird (26), handelt es sich umgekehrt mit größter Wahrscheinlichkeit um die Figur des Mokuren 目連 (Maudgalyayana), einen der zehn großen Schüler Buddhas. Nach der wohl in China entstandenen *Urabongyō* 盂蘭盆經 (*Ullambana-sūtra*) hatte er aus Sorge um seine Mutter, von der er wusste, dass sie nach ihrem Tod den Üblen Welten anheim gefallen war, Buddha um Hilfe bei ihrer Erlösung angerufen. Buddhas Antwort folgend, gilt er als Begründer des Urabon, Vorläufer des so wichtigen Obon お盆-Festes, aus Anlass dessen sich noch heute jährlich ein Großteil der Japaner auf die Reise zum elterlichen Grabmal macht (*ohakamairi* お墓参り), um dort die entsprechenden Riten abzuhalten: ursprünglich ein gemeinschaftliches *segaki(e)* 施餓鬼(会), eine „Messe zur Nahrung der Hungergeister“ (PAYNE 1999), dem auch auf dem Mandala ein zentraler Platz (4) zugewiesen ist.

¹⁶ Zahlen in Klammern beziehen sich jeweils auf die Bildbeschriftung in Abb. 4.

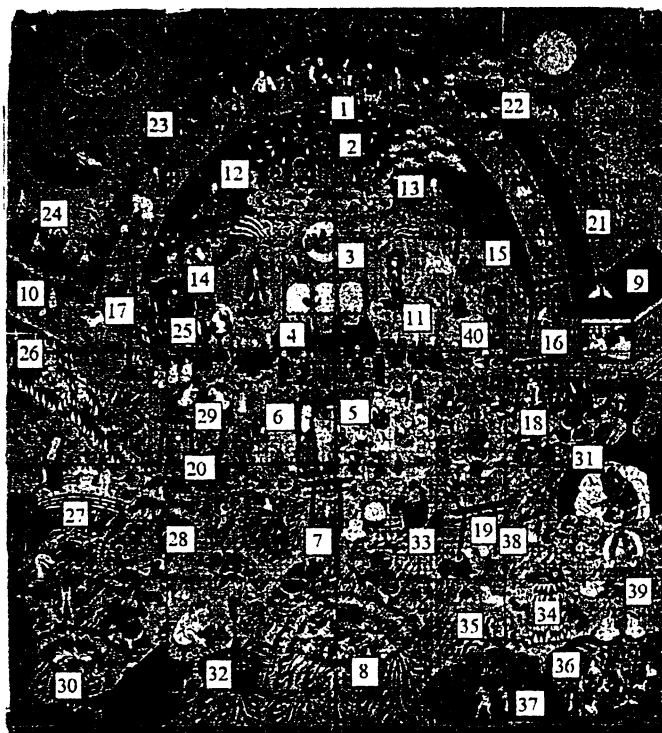


Abb. 4 Kumano kanshin jikkai mandara (Okayama Präfektur-Museum) (nach Kuroda 2004:106, Fig. 1)

- 1) Apex des menschlichen Lebens 2) Weg der Buddhas 3) Schriftzeichen „Herz“ (*kokoro*) 4) *segaki*-Messe 5) Sai no kawara 6) Bodhisattva Jizō 7) Tor zur Hölle und weinender Mokuren 8) Eisenkessel 9) Haus eines Adligen
- 10) Friedhof 11) Weg der Bodhisattvas 12) Weg der *shōmon jū* (shravakas) 13) Weg der *engaku* 縁覚 (*pratyeka-buddhas*) 14) Weg der Himmelswesen
- 15) Weg der Menschen 16) Geburt und Eingang zum Hügel, der den menschlichen Lebensweg symbolisiert 17) Tod 18) Weg der *shura* (*asura*)
- 19) Weg der Tiere 20) Weg der *gaki* (*preta*) 21) Kindheit und blühende Pflaumenbäume 22) Heirat und blühende Kirschbäume 23) hohes Alter (Nonne mit Enkel) und herbstliche Laubbäume 24) kahle Hügel und schneebedeckte Gipfel 25) Gerichtshof des Enma 26) Schwertberg
- 27) Fluss der Drei Furten 28) Datsueba 29) Hölle der Unfruchtbaren 30) Hölle ohne Intervall 31) acht Kältehöhlen 32) Eisenmörser 33) Hölle der Schwarzen Seile 34) Schwertblattbaum 35) Hölle der Zwei Gemahlinnen 36) Blutteich-Hölle 37) Hölle der Finsternis (*anketsu jigoku*) 38) enge Bande zwischen Mutter und Kind 39) Kannon mit *Ketsubonkyō*
- 40) Mokuren betet zu Buddha

Der solcher Art repräsentierten (Ob-)Sorge der Kinder für das Heil der verstorbenen Eltern steht mit dem prominent im Mittelteil des Bildes platzierten Sai no kawara (5), einer spezifischen Hölle für Kinder, eine Ikone der Sorge der Eltern für die toten Kinder gegenüber. Japanischen Schriften wie den mittelalterlichen (*Sai no kawara*) *Jizō wasan* (賽の河原) 地藏和算, „Hymne auf den Bodhisattva Jizō (vom Flussbett Sai)“, zufolge waren Kinder, die vor dem zehnten Lebensjahr verstorben waren, dazu verdammt, aus den Kieselsteinen eines Flussbettes (Grabmal)-stupaartige Türmchen zu errichten: Diese sollten als Ersatz dafür dienen, dass die unglücklichen Kinder sich in ihrem nur allzu kurzen Leben noch keine Verdienste für eine künftige Erlösung erwerben und vor allem auch ihren Eltern die ihnen für ihr Dasein gebührende Schuld nicht zurückzahlen hatten können. Doch noch bevor sie sie vollenden können, werden diese Türmchen das eine ums andere Mal von Dämonen gewaltsam zerstört, so dass nur der Bodhisattva Jizō sie von der Sisyphus-Qual zu erretten und schlussendlich doch zur Buddhaschaft zu führen vermag. So ist diese Darstellung nun umgekehrt als Aufforderung an Eltern zu verstehen, zum Wohl der toten Kinder dem Jizō Opfer darzubringen.

Neben dieser Hölle für Kinder wohnen wir auf dem Mandala aber vor allem auch den Qualen bei, denen Frauen nach ihrem Tod scheinbar unentrinnbar ausgeliefert sind.¹⁷ Jene unter ihnen, die fruchtbar waren, sind zur Bluteich-Hölle (*chi no ike jigoku* 地の池地獄) (36) verdammt. Dem *Ketsubonkyō* 血盆経, einem wohl im 10. Jahrhundert in China entstandenen kurzen apokryphen Sutra, zufolge hätte Mokuren auf seinen Wanderungen auf der Suche nach seiner Mutter diese Hölle entdeckt, in der Frauen wegen der Verunreinigung, die sie, sei es durch das während ihrer Menstruation oder während der Entbindung, vergossene Blut hervorgerufen hatten, nach ihrem Tod von Höllenvächtern drei Mal am Tag dazu gezwungen werden, das Blut des Teichs auszutrinken. Erlösung daraus brächte nur das *Ketsubonkyō*-Sutra selbst und seine Darbringung, die im Bluteich Lotosblüten wachsen und die Sündigen im Reinen Land wiedergeboren werden ließe.

Eine verwandte Szene ist die, die Frauen weinend in einem Bambushain zeigt, dem *umazume jigoku* 石女 (oder 不産女) 地獄¹⁸ oder Hölle der

¹⁷ Ambivalent etwa in der Hölle der zwei Gattinnen (*futame jigoku*) (35): ihr fallen zwar Männer anheim, die zwei Frauen hatten, und müssen dort erleiden, dass sich die beiden, zu Schlangen geworden, um sie winden; gleichzeitig mit ihnen aber auch die beiden Frauen, die die Qualen der Eifersucht im Körper der Schlangen, zu denen sie sie hat werden lassen, auch nach dem Tod immer weiter erdulden müssen.

¹⁸ Ursprung und genauere Bedeutung dieser Höllenvorstellung sind bislang nicht eindeutig geklärt.

Unfruchtbaren (29), in der Frauen, die kinderlos geblieben sind, dazu verdammt sind, mit Dochten, die dafür zu weich sind, blutender Hand die Wurzeln des Bambus' auszugraben.

Warum Frauen, die Kumano-Nonnen, für ihre religiöse Unterweisung von Frauen¹⁹ ausgerechnet Bildwerke verwendeten, die sie so eindeutig und allein aufgrund ihrer Physiologie diskriminierten, und warum umgekehrt die Frauen selbst genau diese Lehren offenbar begierig annahmen, gehört wohl zu den (auch aus feministischer Sicht) haarigsten Problemen der japanischen Religionsgeschichte. Gern wurde in diesem Zusammenhang die im Shintō so wichtige Vorstellung ritueller Reinheit/Unreinheit, im Rahmen derer besondere Abscheu vor der an Verletzung und Tod gemahnende Verunreinigung durch Blut besteht, und ihre „logische“ Folge, die der Unreinheit der Frauen, bemüht und das buddhistische Konzept der Bluteich-Hölle als eine volkstümlich japanisierende Verfälschung der wahren Lehre gedeutet. Wie aber KŌDATE (2004) eindrucksvoll nachgewiesen hat, wurde das *Ketsubonkyō*-Sutra nicht nur fertig aus China übernommen, sondern fasste in Japan ebenfalls zunächst nicht unter den Laien, sondern im Klerus Fuß, gerade weil es der seit seinen indischen Ursprüngen im Buddhismus tief verwurzelten Sicht der Frauen als von Einsicht und Erlösung besonders weit entfernten Wesen entsprach.²⁰ So bot der buddhistische Klerus in Sachen Laienpraxis den Frauen eben oft nicht viel mehr an als eben diese auch noch im Jenseits frauenfeindlichen Vorstellungen, und die Frauen hatte in diesem Sinn wenig Wahlmöglichkeit (KŌDATE 2004:139). Zudem ist mit KURODA (2004:117–8) auch eine psychologische Wirkung zu vermuten: die mit den *Kumano kanjin jikkai mandara* im ausgehenden 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts entstehenden neuen frauen- und, das sollte nicht vergessen werden, kinderspezifischen Höllen entsprachen so genau jenen „Qualen“, die Frauen und Kinder von da an in der zeitgleich entstehenden oder zumindest sich vermehrt durchsetzenden patriarchalen *ie* 家-Familie zu erdulden hatten, dass sie sich mit dem Dargestellten nur allzu leicht identifizieren konnten: Frauen waren zunehmend auf eine Rolle als Ehefrauen und Nachwuchsproduzentinnen festgelegt, für Kinder stellte kindliche Pietät, also Gehorsam gegenüber und

¹⁹ Die wichtigsten Quellen, in denen das Wirken der Kumano-Nonnen beschrieben wird, betonen allesamt, dass ihr Publikum zum überwiegenden Teil aus Frauen und Kindern bestand. Diese meist frühneuzeitlichen Werke offenbaren allerdings gleichzeitig, wie ISHICURO (2004:26–7) treffend bemerkt, „einen überheblich männlichen Blick, der sich am Anblick der Frauen als Publikum des *etoki* vor allem als unter ihrer in ihrem Geschlecht angelegten Sündhaftigkeit leidend ergötzt.“

²⁰ Vgl. dazu PAUL (1981); WÖSS (1981).

Sorge für die Eltern, eine über den Tod hinaus absolut gültige ethische Verpflichtung dar. Und schließlich boten die Nonnen ja auch die Möglichkeit einer postumen Erlösung, etwa durch Darbringung des *Ketsubonkyō*-Sutras, an, und so wäre umgekehrt nur allzu leicht verständlich, dass Frauen, die sich im Diesseits wie im Jenseits diskriminiert sahen, Zuflucht in einem Glauben suchten, der ihnen zumindest für das Jenseits ein Entrinnen daraus versprach (KÓDATE 2004:139).

Erhellend mögen in diesem Zusammenhang die in zahlreichen Varianten erhaltenen *Tateyama mandara* 立山曼荼羅 (Abb. 5) und das entsprechende Pilgerwesen sein (FORMANEK 1995; 1998; SEIDEL 1996–7). Ein Berg, der seit dem Altertum als Ort galt, an dem sich die Hölle befand, war der Tateyama im Mittelalter und in der frühen Neuzeit zu einem wichtigen Pilgerzentrum geworden, und die *mandara* zeigen ihn als einen die verschiedenen buddhistischen Welten umfassenden Kosmos. Durch rituelle Besteigung des Berges (*zenjō* 禪定) sollten die Gläubigen zunächst symbolisch die Höllen mit eigenen Augen schauen, sie am eigenen Körper erleben, um dann am „Beichthang“ (Zange-zaka 懺悔坂), einem starken Anstieg hoch in den Bergen, ihre Sünden zu bereuen und zu beichten, bis sie, mit entsprechend verringerter Sündenlast am Gipfel angelangt, das Reine Land erblicken und so die Gewissheit einer Wiedergeburt als dort erlangen würden. Auch unter den am Tateyama repräsentierten Höllen nahmen frauenspezifische nicht nur eine prominente Stelle ein – wieder sind die Hölle der Zwei Gemahlinnen, die Hölle der Unfruchtbaren (2) und der Sai no kawara (3) dargestellt –, sondern es galt auch als besonders wirksam, von Mönchen Kopien der *Ketsubonkyō* in den realen so genannten Blutteich (*chi no ike*) (2) am Tateyama werfen zu lassen, um die in dieser Hölle leidenden Frauen zu erlösen.

Es ist nur scheinbar ein Paradoxon, dass Frauen als unreinen Wesen, wie an anderen heiligen Orten in Japan auch, die rituelle Besteigung des Berges jedoch auch am Tateyama untersagt war. Dafür stand ihnen die Teilnahme am so genannten *Nunohashi kanjō* 布橋灌頂 (10), der „Weihe der Stoffbrücke“, offen: Jährlich zum Herbstäquinoktium versammelten sich dabei in weiße Totengewänder gekleidete Frauen zunächst in der Enma-Halle (9), wo sie ihre Sünden beichteten, gingen dann von dort über die mit weißen Stoffbahnen ausgelegte Nunohashi-Brücke bis zur Uba-dō oder „Altweiber-Halle“ (10), einem der Datsueba 奪衣婆 (12), der „Entkleidungs-Alten“, geweihten Tempelgebäude, wo sie eine Zeitlang in völliger Dunkelheit verharrten, bis die Türen abrupt geöffnet wurden und die Teilnehmerinnen plötzlich in Licht getaucht wurden, so als wären sie im Reinen Land des Amida wiedergeboren. Genau wie die rituelle Besteigung des Berges vollzog also auch diese *Nunohashi kanjō* die Jenseitsreise der Toten auf einer fiktiven Ebene nach.

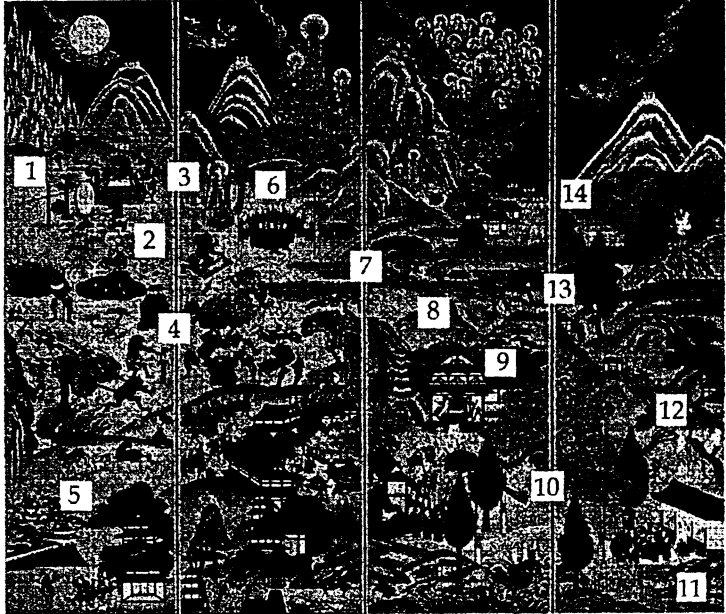


Abb. 5 *Tateyama mandara* (Okayama Präfektur-Museum) (nach Kuroda 2004:106, Fig. 1)

1) Gerichtshof des Enma 2) Hölle der Unfruchtbaren, Blutteichhölle und Hölle der Zwei Gemahlinnen 3) Sai no kawara 4) andere Höllen 5) Weg der Tiere 6) *segaki(e)* 7) – 8) Weg der rituellen Besteigung 9) Enma-Halle 10) Zeremonie der Stoffbrücke 11) Uba-dō 12) Datsueba 13) Kiefer des Jungen Mädchens und Kiefer der Schönen 14) Altweiberstein

Wenn auch nicht rein japanischen Ursprungs, hatte die Figur der Datsueba doch vor allem in Japan eine ungeheure Prominenz erhalten, die sie nahezu gleichberechtigt an die Seite des Königs der Unterwelt, Enma-ō, stellte. Apokryphen Sutren wie dem schon erwähnten *Jūōkyō* (vgl. S. 10) zufolge war sie eine alte Dämonin, die die Toten am anderen Ufer des so genannten Flusses der Drei Furten (*sanzu no kawa* 三途の川) erwartete. Je nach Schwere ihrer Sündenlast mussten die Toten diesen Fluss an unterschiedlich tiefen Stellen durchwaten, sodass ihre Kleidung unterschiedlich stark durchnässt wurde. Diese nun nahm ihnen die Datsueba ab und hängte sie an einen Baum, um ein erstes Maß ihrer Sündenbeladenheit zu erhalten.

So sehr die Figur vom Buddhismus vereinnahmt worden war, so sehr legen manche Quellen nahe, dass wir es bei ihr mit einer wohl sehr

alten Muttergottheit zu tun haben. In der Muromachi-zeitlichen Erzählung *Tengu no dairi* 天狗の内裏 beispielsweise durchlebt der jugendliche Held eine initiatorische Höllenfahrt und gelangt zum Gerichtshof des Enma, als dort gerade ein Sünder in die Hölle geschickt werden soll. Da taucht die Datsueba auf und fordert, man solle ihn zuerst ihr übergeben. „Hör mir gut zu, Sünder“, sagt sie, „als du in diese Welt geboren wurdest, da war es meine Aufgabe, dich mit der Glückshaube²¹ auszustatten, und nun will ich, dass du sie mir zurückgibst.“ Der Sünder bittet um Nachsicht, sei er doch arm geboren und habe die Welt ebenso nackt verlassen wie er sie betreten habe, er besitze nichts, was er zurückgeben könnte. Die Datsueba jedoch bleibt ungerührt: „Du armer Tor, in der irdischen Welt, wo es viel Geiz und Dummheit gibt, magst du damit durchkommen, doch hier in der Totenwelt ist das anders. Wenn du also sonst nichts hast, dann gib mir die Haut auf deinem Körper!“, und sie zieht ihm die Haut ab, hängt sie auf den Baum und trocknet sie. In dieser Fassung hat die Datsueba noch Gewalt über Leben und Tod: Sie fordert vom Toten nicht nur die „sterbliche Hülle“ zurück und besiegelt damit endgültig seinen Tod, sondern sie war es auch, die ihm diese Leben spendende Hülle bei seiner Geburt verliehen hat.²²

Wohl nicht umsonst wehrt sich der Autor des *Tateyama tebikigusa* 立山手引草 (1854), eines für die Bilderläuterung der *Tateyama mandara* verwendeten Textbuchs, gegen die offenbar noch zu dieser späten Zeit verbreitete Vorstellung, die Datsueba sei in Wahrheit die „On’uba-sama“, die große Muttergottheit des Berges selbst. Und nicht umsonst befindet sich tief in den Bergen, nahe dem Gipfel des Tateyama, ein „Altweiberstein“, der wohl einst eine ihr geweihte Kultstätte gewesen sein könnte. Das *Tateyama tebikigusa* hingegen erklärte den Zuhörern, dies ebenso wie die Kiefer des Jungen Mädchens (*kamuro-sugi* かむろ杉) und die Kiefer der Schönen (*bijo-sugi* 美女杉) (13) seien die versteinerten respektive baumgewordenen Überreste dreier Frauen, die sich dem Verbot der Besteigung des Berges durch Frauen widersetzt hatten und die solcherart die Strafe für ihre frevlerische Tat ereilt hatte. „Doch“, so fragt das

²¹ Zusammenfassender Ausdruck für Fruchtblase und Plazenta.

²² Diesen Aspekt der Datsueba unterstreicht die aus vielen Gegenden Japans überlieferte Vorstellung, die Mongolenflecken der Neugeborenen rührten daher, dass ihnen die Datsueba, bevor sie sie ins Leben schickt, kräftig auf den Hintern haut und zu ihnen sagt: „Nun geh, und lass dich hier nicht mehr so rasch blicken!“ (FORMANEK 2005:153–6). Auch konnten die Frauen, die am *Nunohashi kanjō* teilgenommen hatten, die bei der Zeremonie verwendeten Stoffe käuflich erwerben, um sie bei ihrem Tod in ihren Sarg legen zu lassen, auf dass sie der Datsueba die von ihr eingeforderte sterbliche Hülle zurückgeben und, von ihr unbehelligt, weiter ins Reine Land ziehen könnten (SEIDEL 1996–7).

Tateyama tebikigusa und demonstriert damit auf eindrucksvolle Weise, wie diese Art der ideologischen Gewalt gegen Frauen funktionieren konnte, „dass der heilige Berg den Frauen, die so tief sündig sind, versperrt bleibt, geschieht es denn, weil ihm die Frauen verhasst sind und er sich nicht um sie kümmert? Nein, ganz im Gegenteil, es ist nur ein wohlgemeintes Mittel, damit sie bereuen, ein gläubiges Herz entwickeln und nach ihrem Tod, ganz gleich wie Männer, im Reinen Land wiedergeboren werden mögen!“ (HAYASHI 1984:63).

5. Waffengewalt gegen die ideologische und behördliche Gewalt der Höllenandrohung: Weltliche Helden im Kampf gegen „falsche“ Höllen

Dieses ständige Schüren von Schuld- und Angstgefühlen durch eine Lehre, gemäß welcher unheilvolle Taten oder nur, wie im Fall der Frauen, eine unheilvolle Physiologie, die frau doch nicht verhindern oder ablegen kann, üble Jenseitsfolgen haben, ist mit SCHMITHAUSEN (2003:92) „generell als massive ‚ideologische Gewalt‘ zu werten“. Als eine Form ideologischer Gewaltausübung durch den buddhistischen Klerus wurden die Höllenvorstellungen auch bald von manchen Zeitgenossen wahrgenommen, die dagegen in den so genannten *jigoku yaburi* 地獄破り- oder „Höllens-Zerstörungs“-Erzählungen rebellierten, einem Genre, das seit der späten Kamakura-Zeit (1185–1392) florierte.

In der dem für seine besondere Unkonventionalität berühmten Zen-Mönch Ikkyū Sōjun 一休宗純 (1394–1481) zugeschriebenen Bildrolle des *Bukkigun emaki* 仏鬼軍絵巻 („Die Schlacht zwischen Buddhas und Dämonen“) ist es niemand geringerer als die Buddhas und Bodhisattvas selbst, die sich mit einer aus den Schriftzeichen des Lotus-Sutra gebildeten Armee aufmachen, die Höllen zu zerstören, weil in ihnen gar zu viele Menschen für geringfügige Missetaten wie das Fangen von Karpfen schmoren. Die überwältigten Höllenfürsten erlangen alsbald Buddhaschaft, und die Hölle wird in ein Reines Land umgewandelt, nachdem die Sünder in eine neue Wiedergeburt entlassen worden sind.

Kaum jedoch wird die Hölle als solche abgeschafft. Kraftstrotzende, waghalsige Helden dringen in sie ein, reißen ihre Tore nieder, zumeist jedoch hauptsächlich, um sie später wieder zu verlassen und über das Gesehene zu berichten. In *Asaina jigoku yaburi* 朝日奈地獄破 gelingt es dem Helden Asahina, in die Hölle zu gelangen und ihre Bewohner zu bezwingen, doch als er die Dämonen zur Feier seines Sieges ein Fest veranstalten lässt, murmeln diese: „Dieser Besucher hier / ist nun in seiner Blüte / doch wartet nur / bis der Herbstwind weht, / dann holen wir ihn uns! (*Marebito wa / hana no sakari to / miyuru zo ya / kaze dani fukaba /*

waga mono ni sen).“ Er erkennt, dass er denselben Sieg nicht noch einmal erringen wird, wenn er erst tot ist, und kehrt mit dem festen Vorsatz, sich von da an des Guten zu befleißigen und nach Erleuchtung zu streben, in die Welt der Lebenden zurück.

In *Yoshitsune jigoku yaburi* 義経地獄破 drängt es den Helden Minamoto no Yoshitsune (1159–89), seinen Mut an der Einnahme der Hölle zu erproben, auch ihn, weil er befindet, dass die Qualen, die dort den Sündern auferlegt werden, in keinem Verhältnis mehr zu den Sünden stehen, die sie begangen haben. Und auch hier wird zwar Kritik laut an buddhistischen Denominationen und ihrem selbst proklamierten Monopol über *postmortem*-Schicksale, doch, wie GORAI (1991:76–87) demonstriert, auch diese Erzählung endet mit der Anerkennung der „wahren“ Hölle, ist die „falsche“ erst zerstört.

In den populären Literaturgenres der *ukiyozōshi* 浮世草紙 und der *kibyōshi* 黄表紙 der Edo-Zeit (1600–1868) fanden diese Erzählungen ihre Fortsetzung unter geänderten Voraussetzungen. Aus Sorge um eine Ausbreitung des Christentums, das im 16. Jahrhundert in Japan vor allem unter der Elite Fuß zu fassen begann, hatte die Militärregierung, das *bakufu* 幕府, den Buddhismus insofern zur Quasi-Staatsreligion erhoben, als es von jedem im Lande verlangte, eingetragenes Gemeindemitglied eines buddhistischen Tempels zu sein. Dies nutzte der buddhistische Klerus offenkundig dazu, von den Gemeindemitgliedern verpflichtende – und großzügige – Opfergaben anlässlich der zahlreichen Totengedenkfeiern im Rahmen des Glaubens an die Zehn Richter (vgl. S. 10ff.) einzufordern; weigerten sie sich, drohte man ihnen mitunter, sie als „heimliche“ Christen zu denunzieren (TAMAMURO 1997).

Die Höllenandrohung war so nicht länger „nur“ ideologische Gewalt, sondern in gewisser Hinsicht auch staatliche Gewalt geworden. Als ein sprechendes Beispiel sei hier die Tatsache erwähnt, dass die Regierungsbehörden im 18. und 19. Jahrhundert in ihrem Kampf gegen die Entvölkerung der ländlichen Regionen, die sie ihrer Steuerbasis zu berauben drohte, ebenfalls buddhistische Höllenvorstellungen ihren Zwecken dienlich abwandelte. Nachdem Kindestötung als Ursache für die geringe eheliche Fruchtbarkeit ausgemacht worden war, beauftragte ein Feudalherr, Matsudaira Sadanobu 松平定信 (1758–1829), um 1790 einen berühmten Künstler, Tani Bunchō 谷文晁 (1763–1840), ein Bild zu malen, dass die unerlaubte Sitte den ihr entsprechenden Höllenqualen gegenüberstellte, und veranlasste, dass das Bild auch entsprechend öffentlich erläutert wurde (KODATE und MATSUOKA 1987).

So nimmt es nicht Wunder, dass ein sozial engagierter Schriftsteller wie Santō Kyōden 山東京田 (1761–1858) mit seinem *kibyōshi* aus dem Jahr 1789, *Ippiyaku sanjō imo jigoku* 一百三升芋地獄, „103 Scheffel Kartoffelhölle“ – bei dem schon der Titel ein Wortspiel über die traditionellen

136 Höllen und Nebenhöllen (vgl. S. 6) darstellt – eine der respektlosesten Parodien auf die buddhistischen Höllenvorstellungen schuf. Wenn er die mannigfachen Zubereitungsmethoden, denen verschiedene Kartoffelsorten in der japanischen Küche unterworfen werden, beschreibt als Höllenqualen, die sie erdulden müssen, suggeriert Kyōden, dass in Stücke gehackt, in Kesseln gekocht, in Mörsern zerstampft und gehäutet zu werden, eine für menschliche Wesen zu unpassende Behandlung ist, als dass man ihre Androhung wirklich ernst nehmen könnte. Welche Sünde haben darüber hinaus die armen Kartoffeln begangen? Keine, selbstverständlich, als die, schlicht das zu sein, was sie eben sind: Kartoffeln. So scheint Kyōden mit seiner Schilderung der „Kartoffelhölle“ seinem Gefühl Ausdruck verliehen zu haben, dass das, was seine Zeitgenossen im Schnitt taten, auch wenn es Sünden gemessen an religiösen Standards waren, nichts weiter als ganz gewöhnliches Verhalten im säkularen Bereich war und daher keine allzu strenge Bestrafung im Jenseits nach sich ziehen sollte. Tatsächlich wird am Ende des Werkes offenbar, dass diese Kartoffelhöllen nichts weiter als die Erfindung eines Oktopus (*tako*) sind, der sich als König Enma ausgegeben hat. Er wird folgerichtig von dem wahren Enma bestraft, der gekochten Oktopus aus ihm zubereitet. Da *tako nyūdō* 蛸入道 oder *tako bōzu* 蛸坊主 redensartliche, auf ihren kahlgeschorenen Kopf anspielende Ausdrücke für buddhistische Priester waren, suggeriert Kyōden so, dass die Höllenvorstellungen an sich auch nichts weiter sind als Erfindungen des Klerus', der erpicht darauf ist, sich die Ängste der Menschen zunutze zu machen. Doch sogar bei ihm, und ohne sichtbare Notwendigkeit, wird die „wahre“ Hölle, was auch immer das sein mag, wieder in ihre angestammten Rechte eingesetzt.

6. Ausblick und Schluss: Rückzugsgefechte der Höllen und die fröhliche Urständ der Gewalt aus dem Jenseits

Bei aller Kritik, die die als überzogen wahrgenommene Androhung von Höllenqualen durch den buddhistischen Klerus unter den Laien wachrief, blieben die buddhistischen Höllenvorstellungen doch ein wichtiger, ja zum Teil unverzichtbarer Bestandteil des Weltbildes vieler Japaner. Selbst Santō Kyōden bemerkte am Ende eines anderen seiner Werke, *Jigoku ichimen kagami no jōhari* 地獄一面照子淨顔梨 („Ein Blick auf die Hölle, im Kristallinen Spiegel der Wahrheit“, 1790), in dem er die Leiden, die Prostituierte durchzumachen hatten, mit den traditionellen buddhistischen Höllenqualen gleichsetzte:

Einmal fragte mich ein Mann: „Warum verbringst Du Deine Zeit damit, Unsinn zu schreiben?“ Da antwortete ich: „Einmal war da ein Mann, der betete zu Amida und hoffte, Buddhaschaft zu erlangen. Ein anderer

verbrachte seine Zeit damit, sein Geld in der Hölle [d.h. in den Vergnügungsvierteln] auszugeben. Beide waren Opfer desselben Irrtums. Ich selbst habe nur eine schlechte Angewohnheit, die, leichte Literatur zu schreiben. Und obwohl es mit Sicherheit eine schwere Sünde ist, Lügen wie die Wahrheit aussehen zu lassen, um Kinder zu betrügen, ist das doch ein Weg, das Gute gut sein zu lassen und das Böse böse. So mag mir Enma getrost die Zunge herausreißen lassen, wenn es ihm denn so beliebt, ich fürchte mich nicht.

Die Passage ist zweifellos nicht ohne Doppeldeutigkeiten. So ist das Herausreißen der Zunge zwar die traditionelle und wiedererkennbare Höllenstrafe für Lügner, steht aber hier auch für die behördliche Zensur, die tatsächlich so manchem *kibyōshi*-Autor wegen der politischen Aufmüpfigkeit seiner Werke einige Jahre nach Niederschrift dieser Zeilen teils wörtlich, teils nur im übertragenen Sinn zumindest knebeln und dem Genre selbst ein Ende bereiten sollte. Dennoch blieben die Autoren in anderen Genres ihren Werten treu, auch wenn ihnen zunehmend bewusst wurde, dass sie selbst zu entscheiden hatten, was gut und was böse, was richtig und was falsch war, und sie zunehmend selbst die Architekten ihrer eigenen Höllen und Paradiese sein würden, die sich mehr und mehr in ihren eigenen Hirnen und Herzen befänden (FORMANEK 2004b).

Nach der erzwungenen Öffnung Japans und der Meiji-Restauration von 1868 schuf ein begnadeter Holzschnitt-Künstler wie Kawanabe Kyōsai 河鍋狂斎 (1831–89), der dem neuen Regime eher feindlich gegenüberstand, innerhalb einer *Kyōsai rakuga* 狂斎楽画, „Kyōsais vergnügliche Bilder“, betitelten Serie von 15 Farbholzschnitt-Karikaturen aus dem Jahr 1874, in der er die Auswüchse der zu dieser Zeit staatlicherseits massiv vorangetriebenen Modernisierung und Verwestlichung Japans aufs Korn nahm, auch mehrere Bilder, die sich buddhistischer Jenseitsikonografien bedienten (LINHART 2004:356–60).

Das erste Bild der Serie trägt den Titel *Jigoku no kaika* 地獄の開花, „Die Zivilisierung der Hölle“, oder, in japanischer Silbenschrift unter Weglassung der Lauttrübungszeichen homoskript, *Jikoku no kaika* 自国の開花, „Die Zivilisierung unseres Landes“, und scheint anzudeuten, dass die sich „zivilisatorisch-aufklärerisch“ gebende *bunmei kaika* 文明開化-Bewegung letztlich Japan in eine Hölle der Identitätslosigkeit verwandeln wird. König Enma lässt sich Haare und Bart nach westlicher Manier schneiden und kleidet sich fortan in einen dunklen westlichen Anzug und Zylinderhut. Überreicht wird ihm dieses neue Gewand, in Abweichung von ihrer sonstigen Tätigkeit, den Toten die Kleider abzunehmen, von der selbst bereits in ein westliches Rüschenkleid gewandeten Datsueba. Die Eisenstäbe der Dämonen werden *en gros* an einen Altwarentandler verscherbelt, ihre Hörner abgesägt und bündelweise verstaut.

Die Parallele zu den neuen Bekleidungs- und Haartrachtvorschriften ist offenkundig, und, wie LINHART (2004:357) es ausdrückt, so mancher derart neu aufgemachte japanische Mann dürfte sich ebenso ungläubig ob seines Anblicks im Spiegel betrachtet haben wie der Dämon auf dem Bild es im Kristallinen Spiegel der Wahrheit tut. Die Hölle verliert ihre Eigenart so wie die Japaner ihre Identität verlieren.

Könnte man dieses Bild aber noch gleichzeitig im Sinne einer Befreiung von der buddhistischen Höllenandrohung interpretieren – tatsächlich belegen viele volkstümliche Quellen, dass die ebenfalls staatlicherseits im Zuge der Meiji-Restauration betriebene Zurückdrängung des Buddhismus zugunsten des Shintō von vielen auch und vor allem als eine „Abschaffung“ der Hölle gesehen wurde –, lässt das Bild *Gokuraku no bunmei kaika* 極楽の文明開化, „Die Zivilisierung des Paradieses“ (Abb. 6), aus derselben Serie keinen Zweifel daran, wie zumindest in der Sicht Kyōsais die Verwestlichung Japans der Verwandlung des Paradieses in eine Hölle gleichkam. Auf diesem Bild ist das Paradies bevölkert von jenen dämonischen Figur, die sonst in der Hölle ihr Unwesen treiben. Ein pferdeköpfiger Dämon verkauft Enmas Insignien, während ein stierköpfiger sinnigerweise Rindfleisch zubereitet. Der Bodhisattva Jizō verpeist gemeinsam mit einer Gruppe von Kindern – denen, denen er normalerweise in der Sai no kawara-Hölle beisteht – anstatt der sonst als Wegzehrung für die Toten auf dem Weg ins Jenseits gedachten Reisklöße westliche Fleischbällchen. *Mirume Kaguhana*, die beiden Köpfe, deren Aufgabe es gewesen war, die Sünden der Toten zu erschnuppeln und zu erspähen, befinden sich anstatt auf der üblichen Säule an einen Telegraphenmast montiert. Ein Buddha hat die Stelle des Richters der Totenwelt eingenommen, ein anderer drischt brutal auf die als Pferde wiedergeborenen Toten, die das Gespann seiner Kutsche bilden, ein, und zwei weitere lassen sich von einem Dämon im zur Rikscha mutierten Höllenfeuerwagen herumkutschieren: das neue Japan, eine verkappte Hölle?

Während die religiösen Eliten auch in Japan eine ähnliche Kehrtwendung vollzogen wie die christlichen es taten, als sie im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Konzepte der Hölle und der ewigen Verdammnis neu definierten als einen „zweiten Tod“, von dem darüber hinaus noch nicht einmal mehr sicher war, ob er überhaupt je einen Menschen ereilen würde, und die Erwachsenen vielleicht zunehmend Zweifel hatten, für die Erziehung der Kinder blieben ihnen die buddhistischen Höllenvorstellungen zumindest bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs lieb und teuer, bildete doch in Japan wie anderswo auch die Androhung von Strafe bei Fehlverhalten eine beliebte Erziehungsstrategie. Der Schriftsteller Dazai Osamu 太宰治 (1909–48) hält in *Omoide* („Erinnerung“, 1933) wie folgt Rückschau:



Abb. 6
Kawanabe Kyōsai: *Gokuraku no bunmei kaika* („Die Zivilisierung des Paradieses“, 1874) (nach LINHART 2004: Plate 9)

Die Erinnerung an die Zeit als ich sechs, sieben Jahre alt war, ist dann schon sehr deutlich. Unser Hausmädchen Take brachte mir das Lesen bei, und gemeinsam lasen wir die verschiedensten Bücher... Take lehrte mich auch Moral. Immer wieder nahm sie mich zum Tempel mit und zeigte mir die dort aufgehängten Höllen- und Paradiesesbilder. Menschen, die eine Feuersbrunst entfacht hatten, mussten dort Körbe mit rot glühender Glut auf dem Rücken tragen, Männer, die eine Konkubine gehabt hatten, wurden von einer zweiköpfigen grünen Schlange umschlungen. Als sie mir erklärte, dass man, wenn man log, in die Hölle käme und einem von den Dämonen die Zunge herausgerissen würde, da brach ich vor lauter Angst in Tränen aus (FORMANEK 1995:38).

Mittelalterliche Bilder der buddhistischen Höllen als grausame, fremde Gefilde hatten seit derselben Zeit umgekehrt auch ein Bild fremder Länder entstehen lassen, das sie als von Teufeln regierte und von die Menschen quälenden, kannibalischen Dämonen bevölkerte diesseitige Höllen interpretierte, gegen die ebenso mit Waffengewalt

vorzugehen war, wie Helden Strafexpeditionen gegen die ungerechten jenseitigen Höllen unternahmen. Auf die entsprechenden Ikonografien und Denkmuster konnte die japanische Kriegspropaganda während des Pazifischen Krieges zurückgreifen, wenn sie die Alliierten als höllische Dämonen porträtierte und Kindern, Jugendlichen und Soldaten den Helden des Märchens von *Momotarō*, der eine Dämoneninsel eingenommen und von dort Schätze mit nach Hause gebracht hatte, den Zeitläufern entsprechend zum japanischen Nationalhelden umfunktionierte als nachahmenswertes Beispiel ans Herz legten (WAKABAYASHI 2004:314–6).

So wird umso verständlicher, warum, wie LAFLEUR (1997) aufgezeigt hat, jene, die Hitze und Horror der Atombombenabwürfe in Hiroshima und Nagasaki erfahren mussten, das Erlebte nur über den Vergleich mit den buddhistischen Höllenbildern in ihr bisheriges Weltbild einzuordnen in der Lage waren, und dass dies in der Folge einen zwar kaum merklichen, aber dafür umso stetigeren Einfluss auf japanische Intellektuelle ausübte, der ihnen allmählich die vielleicht allzu einfache Verabschiedung der Hölle im Zuge der Moderne problematisch und in gewisser Weise sogar gefährlich erschienen ließ.

Viele der heute in Japan sich ausbreitenden Neu-Neu-Religionen werben Anhänger mit einer starken Betonung der Konzepte karmischer Vergeltung und höllischer Gefilde, wenn auch in gegenüber früheren Vorstellungen oft bizarr verdrehter Weise. Das gilt für das auch hierzulande oft zitierte *mizuko kuyō*, den Totenkult um Abgetriebene,²³ ebenso wie für die von religiösen Gruppierungen wie Agonshū und World Mate angebotenen Rituale.²⁴ In ihrem Rahmen werden die Toten beschrieben als „Gespenster“ oder „Geister“, denen Unrecht getan wurde, die in verschiedenen Höllen schmachten, sich dafür aber an den Lebenden dadurch, dass sie ihnen allerlei berufliche, familiäre oder gesundheitliche Probleme bereiten, rächen und daher erst besänftigt und erlöst werden müssen.

In der Jugendkultur allgemein nehmen Manga, die sich buddhistischer Paradies- und Höllenikonografien bedienen und mit Konzepten wie Wiedergeburt und dem Erinnern vergangener Leben operieren, einen wichtigen Platz ein (YAMADA et al. 2001:363–407). Einer Untersuchung unter japanischen Studenten aus dem Jahr 1996 zufolge spielen zwei Drittel von ihnen mit der gedanklichen Möglichkeit einer Wiedergeburt als Mensch und damit etwa doppelt so viele als in der französischen Vergleichsgruppe. Die Frage aber, ob sie an die Hölle glaubten, bejahten über ein Drittel von ihnen, und ebenso ein Drittel erklärte, mehr oder weniger diffus an einen postumen Richtspruch zu glauben, im

²³ Vgl. dazu jüngst zusammenfassend TSUJI (2004).

²⁴ Vgl. dazu beispielsweise die Analyse von PROHL (2004).

Gegensatz zu den französischen Studenten, die trotz ihres überwiegend christlichen Hintergrunds derlei in deutlich höheren Prozentsätzen verneinten (YAMADA et al. 2001:219–20).

Ein japanischer Student stellte seine Sicht vom wahrscheinlichen Geschehen rund um seinen Tod folgendermaßen dar: Vom Professor gescholten, begeht er Selbstmord, nur um in der Unterwelt spiegelbildlich von einem Dämon verprügelt zu werden (Abb. 7). Gewalt in ihren verschiedenen Erscheinungsformen ist aus dem Diesseits keineswegs und wohl noch lange nicht verschwunden; so werden wir wohl auch noch für einige Zeit Gewalt auch im Jenseits zu gewärtigen haben.

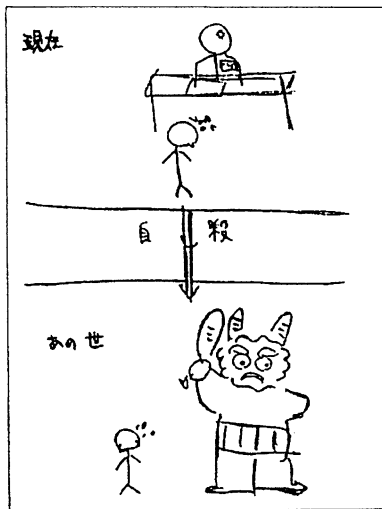


Abb. 7
Zeichnung eines japanischen Studenten zum Geschehen rund um den Tod (nach YAMADA et al. 2001:345)

LITERATURVERZEICHNIS

- BENEDICT, RUTH. 1967. *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. London: Routledge & Kegan Paul. [Dt. Übers.: *Chrysantheme und Schwert. Die japanische Kultur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001].
- BRAUN, HANS-JÜRGEN. 1996. *Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod*. Zürich: Artemis & Winkler.
- DOBBINS, JAMES C. 1999. „Genshin’s Deathbed Nembutsu Ritual in Pure Land Buddhism“, in Tanabe 1999, 166–75.

- FORMANEK, SUSANNE. 1995. „Etoki. Mittelalterliche religiöse Welten erklärt in Bildern“, in *Buch und Bild als gesellschaftliches Kommunikationsmittel in Japan einst und jetzt*, hrsg. von Susanne Formanek und Sepp Linhart, 11–43. Wien: Literas Verlag.
- 1998. „Pilgrimage in the Edo Period: Forerunner of Modern Domestic Tourism? The Example of the Pilgrimage to Mount Tateyama“, in *The Culture of Japan as Seen through Its Leisure*, hrsg. von Sepp Linhart und Sabine Frühstück, 165–93. Albany: State University of New York Press (= SUNY Series in Japan in Transition).
- 2000. „*Shaji sankei mandara*. Pilger-Bilder zwischen Heilsobjekt und religiösem Werbeplakat und ihre Beziehungen zum Edo-zeitlichen Pilgerwesen“, in *Informationssystem und kulturelles Leben in den Städten der Edo-Zeit. Symposium München, 11.–14.10.1995*, hrsg. von Shiro Kohsaka und Johannes Laube, 97–119. Wiesbaden: Harrassowitz (= Okamatsu bunko, Japanwissenschaftliche Beiträge zur interkulturellen Kommunikation 3).
- 2004a. „Erfolg im Leben – Ein Kinderspiel? Modelle gelungener Lebensläufe auf bebilderten Brettspielen der ausgehenden Edo-Zeit“, in *Sünden des Worts. Festschrift für Roland Schneider zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Judit Árokay und Klaus Vollmer, 323–358. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. (= Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. Hamburg 141).
- 2004b. „Paradise-and-Hell-Metaphors in Edo *Gesaku* Literature“, in Formanek und LaFleur 2004, 319–42.
- 2005. *Die „böse Alte“ in der japanischen Populärkultur der Edo-Zeit. Die Feindvalenz und ihr soziales Umfeld*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (= Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 47).
- und WILLIAM R. LAFLEUR (Hg.). 2004. *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (= Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 42).
- GOODWIN, JANET R. 1989. „Shooing the Dead to Paradise“, *Japanese Journal of Religious Studies* 16/1:63–80.
- GORAI SHIGERU 五来重. 1991. *Nihonjin no jigoku to gokuraku* 日本人の地獄と極楽 [Höllen und Paradiese der Japaner]. Kyōto: Jinbun shoin.
- HAYAMI TASUKU 速水侑. 1998. *Jigoku to gokuraku. Ōjō yōshū to kizoku shakai* 地獄と極楽 : 『往生要集』と貴族社会 [Hölle und Paradies. Das Ōjō yōshū und die Adelsgesellschaft]. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan (= Rekishi bunka raiburari 歴史文化ライブラリー 51).

- HAYASHI MASAHICO 林雅彦. 1984. *Zōho Nihon no etoki. Shiryō to kenkyū* 増補 日本の絵解き：資料と研究 {Bilderläuterung in Japan. Materialien und Studien. Erw. Aufl.}. Tōkyō: Miyai shoten.
- ISHIBA HIROSHI 石破洋. 1992. *Jigoku'e to bungaku. Etoki no sekai* 地獄絵と文学：絵解きの世界 [Höllensbilder und die Literatur. Die Welt der Bilderläuterung]. Tōkyō: Kyōiku shuppan sentā (= Kōten senshō 古典選書 12).
- ISHIDA MIZUMARO 石田瑞麿 (Hg.). 1971. *Genshin*. Tōkyō: Iwanami shoten (= Nihon shisō taikai 日本思想体系 6).
- 1986. „*Bussatsu Jizō bosatsu hosshin innen jūōkyō* 仏説地藏菩薩発心因縁十王經“, in *Minshū kyōten* 民衆經典 [Volkstümliche Sutren], hrsg. von Ishida Mizumaro 石田瑞麿, 183-277. Tōkyō: Chikuma shobō (= Bukkyō kyōtensen 仏教經典選 12).
- ISHIGURO KUMIKO 石黒久美子. 2004. „*Kumano kanjin jikkai-zu wo meguru josei hyōshō no kinō* 「熊野観心十界図」をめぐる女性表象の機能 [Zur Funktion der Frauen-Symbolik auf den *Kumano kanjin jikkai-zu*]“, *Etoki kenkyū* 絵解き研究 18:23-52.
- IWAKI NORIKO 岩城紀子. 1995. „*Jōdo sugoroku-kō* 浄土双六考 [Überlegungen zu den ‚Reines-Land‘-sugoroku]“, *Tōkyō-to Edo Tōkyō hakubutsukan kenkyū hōkoku* 東京都江戸東京博物館研究報告 1:157-94.
- KAWASAKI-SHI SHIMIN MYŪJIAMU (Hg.). 1989. *Enma tōjō*. *Enma tōjō-ten kaisetsu zurōku* 閻魔登場一閻魔登場展解説図録 [Yamas Auftritt. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung]. Kawasaki: Kawasaki-shi shimin myūjiamu.
- KÓDATE NAOMI 高遠奈緒美. 2004. „*Aspects of Ketsubonkyō Belief*“, in Formanek und LaFleur 2004, 121-43.
- und MATSUOKA HIDEAKI 松岡英明. 1987. „*Shirakawa Jōgiji Juku-zu o megutte. Gyōsei kan'yoka de okonawareta etoki* 白河常宣寺「受苦図」をめぐる一行政関与下で行われた絵解き [Zum „Qualen erleiden“-Bild des Jōgiji-Tempels in Shirakawa. Bilderläuterung unter Beteiligung der Behörden]“, *Etoki kenkyū* 絵解き研究 5:62-84.
- KORNICKI, PETER. 2001. *The Book in Japan. A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1998¹.
- KURODA HIDEO. 2004. „*The Kumano kanshin jikkai mandara and the Lives of the People in Early Modern Japan*“, in Formanek und LaFleur 2004, 101-20.
- LAFLEUR, WILLIAM R. 1997. „*Hiroshima as Hell. The Bomb and Japan's Temporal Dislocation*“. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, Association for Asian Studies, 13.-16.3.1997, Chicago, Illinois.

- LINHART, SEPP. 2004. „Hell and its Inhabitants in *Ukiyoe* Caricatures of the Late Tokugawa and the Early Meiji Period“, in Formanek und LaFleur 2004, 345–62.
- MCMULLIN, NEIL. 1999. „The Construction of the Afterlife and the Present Life in the *Ōjō yōshū*“. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, Symposium „Popular Japanese Views of the Afterlife“, Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 14.–17.4.1999.
- MIYA TSUGIO. 1991. „Waji e'iri *Ōjō yōshū* ni tsuite [Umgangssprachliche illustrierte *Ōjō yōshū*-Ausgaben]“, *Chōsa kenkyū hōkoku* <Kokubungaku kenkyū shiryōkan> 12:1–125.
- MOCHIZUKI HITOKI 望月一樹. 1989. „Jigoku no fūkei to meido no tabi 地獄の風景と冥途の旅 [Höllenlandschaften und Jenseitsreisen]“, in Kawasaki-shi shimin myūjiamu 1989, 90–113.
- NAUMANN, NELLY. 2004. „Death and Afterlife in Early Japan“, in Formanek und LaFleur 2004, 51–62.
- PAUL, DIANA Y. 1981. *Die Frau im Buddhismus. Das Bild des Weiblichen in Geschichten und Legenden*. Hamburg: Papyrus Verlag.
- PAYNE, RICHARD KARL. 1999. „Shingon Services for the Dead“, in Tanabe 1999, Jr., 159–65.
- PROHL, INKEN. 2004. „Solving Everyday Problems with the Help of Ancestors: Representations of Spirits in the New Religions Agonshū and World Mate“, in Formanek und LaFleur 2004, 461–83.
- RAMBELLI, FABIO. 2005. „The Limits of Buddhist Salvation: Icchantikas, Bodhisattvas, and Lepers in Medieval Japan“. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, 11th Conference of the European Association for Japanese Studies, Universität Wien, 31.8.–3.9.2005.
- READER, IAN, und GEORGE J. TANABE. 1998. *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- SCHEID, BERNHARD. 2004. „Overcoming Taboos on Death: The Limited Possibilities of Discourse on the Afterlife in Shinto“, in Formanek und LaFleur 2004, 205–30.
- SCHMITHAUSEN, LAMBERT. 2003. „Zum Problem der Gewalt im Buddhismus“, in *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, hrsg. von Adel Theodor Khoury, Ekkehard Grundmann und Hans-Peter Müller, 83–138. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- SEIDEL, ANNA. 1996–7. „Descente aux enfers et rédemption des femmes dans le bouddhisme populaire Japonais – le pèlerinage du Mont Tateyama“, *Cahiers d'Extrême-Asie* 9:1–14.
- SHINBO TŌRU 真保亨. 1988. „Meido no sabaki. Jūō shinkō no teichaku 冥途の裁き—十王信仰の定着 [Richterspruch im Jenseits. Die Etablierung des Glaubens an die Zehn Richter]“, in *Jigoku hyakkei* 地獄百景

- [Hundert Ansichten der Hölle], 36–43. Tōkyō: Heibonsha 1988 (= Bessatsu Taiyō Nihon no kokoro 別冊太陽日本のこころ 62).
- SMITH, ROBERT J. 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- STEFÁNSSON, HALLDÓR. 1995. „On Structural Duality in Japanese Conceptions of Death. Collective Forms of Death Rituals in Morimachi“, in *Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrialized Society*, hrsg. von Jan van Bremen und D.P. Martinez, 83–107. London und New York: Routledge.
- TAMAMURO FUMIO. 1997. „*Jidan*. Idéologie des rapports qui liaient monastères bouddhiques et familles paroissiales à l'époque d'Edo“, *Cahiers d'études et de documents sur les religions du Japon* 9:85–108.
- TANABE, GEORGE J., JR. (Hg.). 1999. *Religions of Japan in Practice*. Princeton: Princeton University Press (= Princeton Readings in Religions).
- TEISER, STEPHEN F. 1994. *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press (= Studies in East Asian Buddhism 9).
- TŌKYŌ-TO EDO TŌKYŌ HAKUBUTSUKAN 東京都江戸東京博物館 (Hg.). 1998. *E-sugoroku. Asobi no naka no akogare* 絵すごろく一遊びの中のであこがれ [Bebilderte *sugoroku*-Brettspiele. Sehnsucht im Spiel]. Tōkyō: Tōkyō-to Edo Tōkyō hakubutsukan.
- TOYAMA-KEN „TATEYAMA HAKUBUTSUKAN“ 富山県[立山博物館] (Hg.). 2001. *Jigoku yūran. Jigoku zōshi kara Tateyama mandara made. Kaikan 10-shūnen kinen shiryōshū* 地獄遊覧:地獄草紙から立山曼荼羅まで:開館10周年記念資料集 [Höllen-Sightseeing. Vom *Jigoku zōshi* bis zu den *Tateyama mandara*. Materialsammlung anlässlich des 10jährigen Jubiläums der Museumseröffnung]. Tateyama-chō (Toyama-ken): Toyama kenritsu Tateyama hakubutsukan.
- TSUJI, YOHKO. 2004. „*Raise* as a Mirror of *Gense*: From Legally Sanctioned Ancestor Worship to Modern Mortuary Rituals in Japan“, in Formanek und LaFleur 2004, 417–36.
- UMESAO TADAO 梅棹忠夫. 1989. „Hikaku shūkyōgaku e no hōhōron-teki obogaki 比較宗教学への方法論的覚え書き [Methodologisches zur vergleichenden Religionswissenschaft]“, in *Umesao Tadao chosakushū* 梅棹忠夫著作集 5. *Hikaku bunmeigaku kenkyū* 比較文明学研究 [Umesao Tadao. Gesammelte Werke 5. Vergleichende Zivilisationswissenschaften], hrsg. von Sugita Shigeharu 杉田繁治. Tōkyō: Chūō kōronsha.
- VETTER, TILMAN. 1996. „Tod im Buddhismus,“ in *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, hrsg. von Constantin von Barloewen 296–328. München: Diederichs.
- WAKABAYASHI, HARUKO. 2004. „Hell Illustrated: A Visual Image of *Ika*: that Came from *Ikoku*,“ in Formanek und LaFleur 2004, 285–318.

- WOSS, FLEUR. 1981. „Die Frau im Amida-Buddhismus - vom ‚Boten der Hölle‘ zum bevorzugten Erlösungsobjekt,“ in *Die Japanerin in Vergangenheit und Gegenwart*, 27–45. Wien: Institut für Japanologie der Universität Wien (= Beiträge zur Japanologie 17).
- YAMADA YŌKO 山田洋子 et al. 2001. *Gendai nichifutsu seinen no takaikan no shōgai hattatsu shinrigakuteki kenkyū* 現代日仏青年の他界観の生涯発達心理学的研究—平成10年度-12年度科学研究費補助金基盤研究 (C) (2) 研究成果報告書 課題番号 10610110. [Eine Untersuchung zu Jenseitsvorstellungen von heutigen japanischen und französischen Jugendlichen aus entwicklungspsychologischer Perspektive. Forschungsbericht].