

Frauen und Frauenbilder
im japanischen Buddhismus

Dr. Judit Árokay
Universität Hamburg

Frauen und Frauenbilder im japanischen Buddhismus

„Aber in Wirklichkeit ist das Wesen der Frauen verdreht und schief. Sie sind von heftiger Selbstsucht, habgierig, unfähig zu vernünftigen Erwägungen und geraten immer leicht auf Abwege. ... Unaufrichtig und minderwertig – so sind die Frauen.“

Yoshida Kenkō 吉田兼好 (1283–1350): *Tsurezuregusa* 徒然草

(*Betrachtungen aus der Stille*, übers. Oscar Benj)

Auch in Japan haben Religionen, der Shintōismus, der Buddhismus und der Konfuzianismus, erheblich dazu beigetragen, Geschlechterrollen und die Ungleichheit der Geschlechter zu etablieren und zu bewahren. Bis heute propagieren sie ein hierarchisches Verhältnis, das dem patriarchalen System entsprechend die Frauen als den Männern untergeordnet und konkret am liebsten in der Rolle der dienenden Hausfrau und Mutter sieht. Die jeweilige Erscheinungsform dieser Diskriminierung ist je nach Epoche und der untersuchten Religion unterschiedlich und ergibt ein äußerst komplexes Bild. Ich möchte im folgenden einen historischen Überblick über die Behandlung der Frau und von spezifischen Frauenbildern im japanischen Buddhismus geben und am Ende zwei konkrete Beispiele für diskriminierende Praktiken in Japan vorstellen, die Verbannung von Frauen aus bestimmten heiligen Bezirken und den Glauben an das „Bluthöllen-Sūtra“.

Um den Ausgangspunkt für den Umgang mit der Frau im japanischen Buddhismus aufzuzeigen, möchte ich eine Periodisierung vorstellen, die von Kajiyama Yuichi für den Buddhismus in Indien entworfen wurde.¹ Kajiyama unterscheidet fünf historische Phasen in der Frage der Erleuchtungsfähigkeit der Frau:

- 1.) Im primitiven Buddhismus zur Zeit des historischen Buddha wurde keine Unterscheidung in der Heilerwartung von Männern und Frauen gemacht trotz der massiven gesellschaftlichen Diskriminierung der Frau.
- 2.) Etwa im 1. Jahrhundert v.u.Z. taucht im Kontext des Theravada-Buddhismus die Aussage auf, dass es in einem weiblichen Körper nicht möglich sei, die Buddhaschaft zu erlangen.
- 3.) Um die Jahrtausendwende etablierte sich die Mahāyāna-Richtung, deren Grundthese war, dass die Buddha-Natur allen empfindsamen Wesen innewohnt (*tathāgatagarbha*) und sie daher alle erlösungsfähig sind. Der Mahāyāna-Buddhismus sah durch den Begriff der Leere (*śūnyatā*) wesensmäßige Unterscheidungen ausgehebelt, vertrat daher die letztendliche Gleichheit der Geschlechter und sah in der Person des mitfühlenden Amitābha den Erretter auch der Frauen. Das Problem besteht allerdings darin, dass das Reine Land oder das Westliche Paradies an zahlreichen Stellen explizit als ein Land ohne Frauen geschildert wird.² An diesem Punkt taucht die Idee der Geschlechtsumwandlung auf, die im japanischen Buddhismus so wichtig werden sollte: Amithāba hat aus Mitleid für die physischen Leiden und die soziale

¹Kajiyama Yuichi: „Women in Buddhism“, in: *The Eastern Buddhist*, New Series Vol. XV No. 2, Autumn 1982: 53–70.

²So zum Beispiel im Lotos-Sūtra (*Saddharma-pundarikā-sūtra*) oder im Reinen-Land-Sūtra (*Sukhāvastu-vyūha-sūtra*).

Diskriminierung der Frau den Eid geleistet, sie bei ihrer Hinübergeburt ins Paradies in Männer zu verwandeln.³

4.) Frühe Mahāyāna-Sūtren wie das Lotos- (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*) oder das Reine-Land-Sutra (*Sukhāvati-vyūha-sūtra*) entwickelten die Idee weiter, dass eine Frau errettet werden kann, wenn sie sich in einen Mann verwandelt. Das Lotos-Sūtra ist aber gleichzeitig die Quelle für eine der beständigsten diskriminierenden Motive. Hier werden zum ersten Mal die sog. Fünf Hindernisse der Frau aufgezählt, eigentlich fünf Stufen oder Wesensformen, die sie nie erlangen kann: die des Brahma, Indra, Māra, eines Weltenherrschers und des Buddha.⁴

5.) Die reife Lehre von *śūnyatā* (Leere) und von der allen Wesen innewohnenden Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*)⁵ im zweiten und dritten Jahrhundert u.Z. vertrat die Position, dass Frauen in ihrer Frauengestalt die Erleuchtung erlangen könnten.⁶

So weit Kajiyama und die Theorie. Dass sich der Buddhismus innerhalb der Gesellschaft nicht als Hüter der Rechte von Frauen ausgezeichnet hat und sich für die rigorose und konsequente Diskriminierung der Frau vereinnahmen ließ, möchte ich im folgenden am Beispiel Japans zeigen.

Der Buddhismus kam etwa im sechsten Jahrhundert durch chinesische und koreanische Vermittlung nach Japan. Nur der Mahāyāna-Buddhismus wurde in Japan wirksam, und daher kann man – etwas verallgemeinert – die folgenden Einstellungen zur Frau im japanischen Buddhismus finden: 1. Im Lichte der Erlösbarkeit aller Lebewesen ist die Erlösungsfähigkeit der Frau in jeder Epoche ein Thema. 2. Die Auffassung, dass die Frau sich erst in einen Mann verwandeln müsse und dass Amidas Paradies nur Männern offen stünde, war in Japan weithin akzeptiert. Sūtren aus der *śūnyatā*-Tradition des Mahāyāna-Buddhismus wie das *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* (jap. *Yūmakyō*) und das *Śrī-mālādevī-simhanāda* wurden in Japan nicht in dem Maße rezipiert, dass sie zur Relativierung des negativen Frauenbildes hätten beigetragen können. 3. Der starke Einfluss des Amida-Buddhismus hat die oben erwähnte Möglichkeit, mit Hilfe von Amida ins Westliche Paradies zu kommen, auch unter Frauen sehr erstrebenswert und Amida sehr beliebt gemacht. 4. Dass das Karma entscheidend sei und ein schlechtes Karma die Erleuchtung ausschließe, war der Ansatz dafür, Frauen die Erleuchtungsfähigkeit trotz *tathāgatagarbha* zu verwehren. Das schlechte Karma, als Frau geboren worden zu sein, war ausreichend, um Heilsversprechungen auszuhebeln.

³Hier handelt es sich konkret um das 35. Gelübde des Amitābha, damals noch Bodhisattva Dharmakāra: „Wenn ich Erleuchtung erlange, werden die Frauen in den unzähligen Buddhaländern der zehn Richtungen, sobald sie meinen Namen hören, die Freuden des Glaubens entdecken, den Erleuchtungsgedanken in sich erwecken und ihre Weiblichkeit verabscheuen lernen. Sollten sie nach ihrem Tod erneut als Frauen wiedergeboren werden, so soll meine völlige Erleuchtung aufgeschoben werden.“ (Zit. bei Minamoto: 114)

⁴In der Erzählung von der Nāga-Prinzessin, i.e. der Erzählung von der Buddhawerdung der achtjährigen Tochter des Drachenkönigs.

⁵Das Wort *garbha* bedeutet sowohl Schoß als auch Embryo und ist daher von Natur aus mit dem Weiblichen verbunden. Wodurch sich Aspiranten für die Buddhawerdung auszeichnen müssen, sei vor allem Weiblichkeit, so Kajiyama. Vgl. Kajiyama: 69f.

⁶Kajiyama erwähnt die Sūtren *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* und *Śrī-mālādevī-simhanāda*.

Frauen im jap. Buddhismus

Die Anfänge des Buddhismus in Japan bis zur Nara-Zeit (710–792)

Übernommen wurde der Buddhismus nach Japan ab dem 6. Jahrhundert, die herrschende Schicht und der Kaiserhof identifizierte sich ab dem 7. Jahrhundert zunehmend mit der neuen Religion. Als Staatsreligion wurde er stark durch die Diesseitigewandtheit der Japaner geprägt: Man erhoffte sich Hilfe im Diesseits in Form von Wundern (Regenbittzeremonien auf kaiserlichen Befehl, Hilfe durch Yakushi nyorai, den Buddha der Heilkunst u.ä.) und sah darin eine weitere Stütze für die Harmonie innerhalb der Familien und innerhalb des Staates. Bis zum 9. Jahrhundert etablierten sich sechs Schulen in Japan (namentlich: Sanron, Jōjitsu, Kusha, Hossō, Ritsu, Kegon), die mit dem kaiserlichen Hof eng verbunden waren und wahrscheinlich nur einen sehr geringen Einfluss auf die Religionsausübung des Volkes hatten. In den Provinzen war der Buddhismus durch sog. Provinztempel (*kokubunji*) vertreten.⁷ Den Mönchen und Nonnen war allerdings das Predigen verboten, Betteln durften sie nur unter strengen Auflagen, und ihre Hauptaufgaben lagen im Bereich der Erziehung und der Krankenpflege. Die Bedeutung des Buddhismus wurde in Japan gerade nicht im Asketentum gesehen.

Wie Simone Heidegger erwähnt waren die ersten ordinierten Personen in Japan Frauen, und bis zum 7. Jahrhundert war die Zahl der Nonnen recht hoch. Bereits im 8. Jahrhundert ist jedoch der Anteil der Mönche weitaus höher. Durch die Gesetze des *Ritsuryō* wurden zu Anfang des 8. Jahrhunderts die Stellung der Mönche und Nonnen als Beamten, ihre Privilegien und ihre Aktivitäten geregelt. Hier zeichnet sich die Tendenz zu einer strengen räumlichen Trennung der beiden Gruppen ab – so durften sie nicht im Kloster des anderen Geschlechts übernachten –, wichtiger jedoch ist, dass die höchsten Verwaltungsämter ausdrücklich nur mit Männern zu besetzen waren.

Die Ordination war der nächste Punkt, an dem Frauen und Männer unterschiedlich behandelt wurden: Einerseits war die Zahl der einzuhaltenden Regeln den allgemeinen buddhistischen Vorschriften entsprechend für Frauen höher, 348 Regeln gegen 250 für Männer. Andererseits wurde die Zeremonie der Ordination zuerst vor 10 Nonnen vollzogen und hinterher quasi als Bestätigung vor 10 Mönchen. Als in Japan in der Mitte des 8. Jahrhunderts die Ordination geregelt wurde, wurde den Nonnen viel weniger Aufmerksamkeit geschenkt als den Mönchen, so dass eine vorschriftsmäßige Ordination nicht möglich war. Auch dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, dass für Nonnen höhere Ordensränge nicht oder kaum zugänglich waren. Ab der Heian-Zeit werden explizit nur noch Mönchs-ränge erwähnt. Nonnen waren den Mönchen eindeutig untergeordnet: noch die erfahrenste Nonne musste einem Novizen ihren Respekt bezeugen.

Auch die innere Verwaltung der einzelnen Tempel ging spätestens ab der Heian-Zeit ganz auf Männer über, auch die der Nonnentempel. Dazu kam, dass kleinere Tempel als Zweigtempel Haupttempeln zugeordnet wurden. Gerade Nonnentempel genieten auf diese Weise gänzlich in Abhängigkeit von Mönchstempeln. Die Arbeitsteilung, die daraus resultierte, war die für patriarchale Gesellschaften übliche: Kultische und Verwaltungsaufgaben lagen bei den Mönchen, Wäschewaschen und sonstige hauswirtschaftliche Tätigkeiten bei den Nonnen. Sogar die Leitung von Zeremonien in Nonnentempeln ging allmählich auf Mönche über. Die gemeinsame Teilnahme von Mönchen und Nonnen an staatlichen Zeremonien am kaiserlichen Hof wurde im Laufe des 8. Jahrhunderts unterbunden und Nonnen schließlich ganz ausgeschlossen.

⁷Im Jahre 624 wurden insg. 46 Tempel, 861 Mönche und 569 Nonnen gezählt. Vgl. Heidegger: 28. Die *kokubunji* bzw. *kokubunji* (Provinz-Nonnentempel) wurden 741 von Shōmu tennō ins Leben gerufen. (a.a.O.: 29)

Heian-Zeit (792–1185)

Anfang des 9. Jahrhunderts kam es dann zur Gründung der zwei großen Schulen, die die Heian-Zeit über bestimmend bleiben sollten und bis heute aktiv sind: der Tendai-Schule 天台宗 auf dem Berg Hiei 比叡山 durch Saichō 最澄 und der Shingon-Schule 真言宗 auf dem Berg Kōya 高野山 durch Kūkai 空海. Beide Schulen waren mit dem höfischen Adel eng verbunden und prägten die religiösen Bräuche des Adels der Hauptstadt. Für diese Epoche war die Privatisierung der Religionsausübung und die Aufweichung der Grenze zwischen Nonnen und Laien charakteristisch. Für oder von adligen Frauen wurden private Tempel gegründet, die natürlich nicht die umfangreichen Funktionen eines Klosters mit Ausbildung u.ä. übernehmen konnten und sich oft nur kurze Zeit hielten; das waren quasi Alterssitze von adligen Frauen. Daneben konnten sich Frauen Nonnentempeln anschließen, deren Zahl und Aufnahmefähigkeit jedoch begrenzt war. Häufig wurden sie privat in den Buddhismus eingewiesen ohne eine formale Ordination. Falls sie nicht wohlhabend waren und nicht zuhause wohnten, blieb ihnen oft nichts anderes übrig, als in kleinen Klausen zu leben oder auf Wanderschaft zu gehen. In der Literatur der späten Heian-Zeit und des Mittelalters wird in mehreren Fällen berichtet, wie einst gefeierte Hofdamen und Dichterinnen am Ende ihres Lebens einsam, heruntergekommen als bettelnde Nonnen durchs Land ziehen.

Ab der zweiten Hälfte der Heian-Zeit spielte der Glaube an Amida-Buddha eine zunehmend wichtigere Rolle, besonders unter Frauen. Der Amida-Glaube geht davon aus, dass das Leben von Frauen eine einzige Folge von Leiden sei, so wie das Gebären, die Menstruation und alle anderen Beschwerlichkeiten des Alltags, und dass ein so leidgeprüftes Wesen aus dem Reinen Land ausgeschlossen sein müsse. Weil Frauen also das Leiden verkörpern, haben sie keinen Platz im Paradies. Ohne eine Umwandlung in einen Mann können sie nicht Eingang ins Reine Land finden. Ein Mittel zu ihrer Errettung ist zunächst das Rezitieren und Kopieren des Lotos-Sūtra gewesen⁸ und des Sūtra von der Umwandlung des weiblichen Geschlechts, *Temmyōshingyō* (s.: *Striivivarta-vyākarama-sūtra*).⁹

Kamakura- (1185–1336) und Muromachi-Zeit (–1603)

Im 12. Jahrhundert bekam das buddhistische Leben durch die aufeinanderfolgende Gründung von vier großen Schulen (Jōdo, Jōdo shin, Nichiren, Zen) und einigen weiteren kleineren eine volksnahe Note: Es waren Schulen, die sich gegen elitäre Tendenzen der alten Schulen wandten, die Erlösung teilweise durch sehr einfache Praktiken in Aussicht stellten, durch Wanderprediger im ganzen Land auch unter der einfachen Bevölkerung buddhistische Ideen verbreiteten und durch die Gründung von zahlreichen Tempeln den Buddhismus in Japan allpräsent gemacht haben. Diese Schulen werden als *shinshū* 新宗, neue Schulen, bezeichnet. Japanische Buddhisten haben mehrfach behauptet, dass sie auch in Bezug auf

⁸Hierbei kam der Geschichte von der Buddhawerdung der Nagā-Prinzessin besondere Bedeutung zu, die mit acht Jahren bereits befähigt war, Buddha zu werden. Nachdem sie Skeptikern wie Śāriputra gegenüber ihr profundes buddhistisches Wissen offenbart hatte, verwandelte sie sich in einem Augenblick in einen Mann und ging ins Nirwana ein.

⁹Auch: *Temmyō jōbutsu kyō* (Sūtra von der Umwandlung und Hinübergeburt der Frau) genannt. Eine mit einem Mädchen schwangere Frau hört den Buddha predigen, auch das Kind hört zu. Buddha sagt, das Mädchen sei unbeschmutzt und strahlend, woraufhin es um eine Möglichkeit der Umwandlung in einen Mann bittet. Dies geschieht auch, und es verwandelt sich augenblicklich in einen Bodhisattva.

Frauen im jap. Buddhismus

Frauen den Bruch mit der streng diskriminierenden Tradition bewirkt hätten. Wie wir aber gerade gesehen haben, wurden auch in früheren Epochen Möglichkeiten zur Heilsedangung der Frau bereitgestellt. Tatsächlich wurden Frauen von den neuen Schulen stärker in religiöse Aktivitäten wie das Rezitieren des *nenbutsu*, meditatives Sitzen (*zazen*) oder Verehrung des Lotos-Sûtra einbezogen, was aber, wie Simone Heidegger in ihrem Schlusswort hervorhebt, nicht mit der Verbesserung der Situation der Frauen gleichzusetzen ist – weder im Dogma geschweige denn in der Gesellschaft. Gemeinsam ist den Schulgründern, dass sie in ihre Argumentation die bekannten Vorurteile wie die Fünf Hindernisse der Frau oder die Notwendigkeit der Geschlechtsumwandlung einbezogen werden. Daneben sind bei diesen neuen Schulen in Bezug auf Frauen abweichende Einstellungen zu beobachten, deren wichtigste ich im folgenden kurz skizzieren möchte.

Hōnen 法然 (1133–1212), der Begründer der Jōdo-Schule 浄土宗, der Schule des Reinen Landes, entwickelte die Konzeption, dass in der Zeit des Niedergangs des Buddhagesetzes (*mappō* 末法 = Endzeit), das ab der Mitte des 12. Jahrhunderts angesetzt wurde, das Aussprechen des Namens Amida mit dem Vertrauen auf seine Gelübden der einzige Weg zur Hinübergebur in sein Paradies sei. „Namu Amida butsu“ hieß die Formel, die als *nenbutsu* 念仏 bezeichnet wird. Hōnen vertrat die Ansicht, die wahre buddhistische Übung müsse eine sein, die für alle Menschen durchführbar ist.¹⁰ Er übte Kritik an der gängigen gesellschaftlichen Einstellung den Frauen gegenüber, an ihrer Ausgrenzung in Tempeln, auf Bergen und ihrem Ausschluss von Heilszielen. Anhand der vorliegenden Texte kann aber nicht eindeutig belegt werden, dass Hōnen die Thesen von den Fünf Hindernissen der Frau und von der Notwendigkeit ihrer Umwandlung in einen Mann verworfen hätte, sondern im Gegenteil, er bezieht diese teilweise in seine Argumentation ein.¹¹ Auch bei ihm sind Frauen durch die Fünf Hindernisse und Drei Folgsamkeiten¹² gezeichnet, sind sündig und charakterlich minderwertig und haben ein leidvolles Leben, was sie für die Wiedergeburt in Amidas Paradies nicht gerade prädestiniert. Er war also auch ein Vertreter der „Heilsedangung *zogō* der Frau“. Wichtig ist zudem, dass in der Nachfolge Hōnens – so u.a. bei Zonkaku (1290–1374) und Kōa (1261–1345) – die negativen Eigenschaften der Frau wieder verstärkt diskutiert wurden.

Die Wahre Schule des Reinen Landes 浄土真宗 (Jōdo shinshū)¹³, gegründet von Shinran 親鸞 (1173–1262), vertritt ähnliche Positionen, wobei sich Shinran noch weniger zum Thema Frauen geäußert hat. Er

¹⁰Heidegger: 54.

¹¹Vgl. Heidegger: 56ff.

¹²Die Drei Folgsamkeiten bedeuten den absoluten Gehorsam, den eine Frau ihren Eltern (dem Vater), ihrem Ehemann und ihrem Sohn schuldet.

¹³Der Unterschied zwischen der Schule des Reinen Landes und der Wahren Schule des Reinen Landes liegt in der Vertiefung des Glaubens an Amida: Die Errettung des Menschen hängt nicht von seinem eigenen Willen ab, sondern allein von dem Amidas, des Erretters. Dem Menschen bleibt einzig der Glaube in Hoffnung auf Errettung, die jedoch unergründlich ist und ihm als prädestiniert erscheinen muss. Für Shinran waren also die sündigsten Menschen der Erlösung näher, da sie keinerlei eigene Anstrengungen für die Errettung unternahmen, sondern sich allein auf die Hilfe Amidas verlassen konnten. „Du sollst nicht zweifeln, weil Du selbst schlecht bist, ob Amida sich Deiner annehmen wird. Genausowenig soll man glauben, daß man erlöst werden könne, weil man guten Herzens ist. Denn durch die eigene Kraft kann man nicht im Wahren Paradies wiedergeboren werden.“ (Zitiert in Katō Shūichi: *Geschichte der japanischen Literatur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990: 172.)

wird aber häufig im Zusammenhang mit einem Frevel genannt, mit der Aufgabe des Zölibats. Er ist zwar nicht der erste Mönch in Japan gewesen, der Frau und Kinder hatte – dieser Brauch ist seit der Nara-Zeit belegt und war einigermaßen geduldet –, aber er hat sich eindeutig im Sinne der Rechtfertigung sexueller Begierden, die er als karmisch bedingt gesehen hat, ausgesprochen.¹⁴ Daraus lassen sich zwar kaum Konsequenzen für die Behandlung der Frau auf der Ebene der Theorie ziehen, auch wird die soziale Unterlegenheit der Frau dadurch nicht in Frage gestellt. Für die Anhängerinnen dieses Glaubens aber bedeutete es eindeutig eine psychische Erleichterung, keine extreme Ablehnung als unreines, bedrohliches und für die männliche Heilserlangung gefährliches Wesen erfahren zu müssen und von Mönchen nicht gemieden und verstoßen zu werden.

Als letztes möchte ich Dōgen 道元 (1200–1253) erwähnen, den Gründer der Sōtō-Zen-Schule. Die Sōtō-Schule 曹洞宗 hat heute die größte Anzahl von Nonnen und hat auch in der Edo-Zeit in Bezug auf Frauen eine wichtige Rolle gespielt, wie wir noch im Abschnitt über das Bluthöllen-Sūtra sehen werden. Dōgen hat sich am eindeutigsten gegen die Diskriminierung der Frau im buddhistischen Diskurs ausgesprochen. Im *Shōbō genjō* (1240) stellt er fest, dass sowohl Männer als auch Frauen den Weg erkennen können. Dies sollte das Ziel sein ohne Rücksicht auf das Geschlecht. Er kritisiert in Zusammenhang mit der Erleuchtungsfähigkeit die hierarchische Unterscheidung von Amtsträgern und Laien, Herren und Knechten, Alten und Jungen und eben auch Frauen und Männern. Angesichts der Tatsache, dass es erleuchtete Nonnen oder Frauen gibt, sei es völlig falsch, wenn Mönche Frauen meiden, sich einer Lehrerin nicht anschließen mögen oder das Gelübde ablegen, Frauen nicht einmal anzusehen. Er spricht sich aus gegen das Eintrittsverbot für Frauen als etwas Lächerliches und weist die Fünf Hindernisse zurück. Obwohl Dōgen in seinen späteren Jahren aus bisher nicht bekannten Gründen einige seiner egalitären Thesen revidiert hat, ist er in der Zurückweisung der auch gesellschaftlich verankerten Diskriminierung der Frau am weitesten gegangen.

Von der Edo-Zeit (1603–1867) zur Moderne

Vom 17. Jahrhundert an wurde der Buddhismus als Philosophie und moralische Instanz scheinbar durch den Konfuzianismus in den Hintergrund gedrängt, in Wirklichkeit überschritten sich diskriminierende Tendenzen der beiden und verstärkten sich gegenseitig. In der Edo-Zeit wurden ab den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts alle Japaner verpflichtet, sich bei einem Haustempel registrieren zu lassen, und die Tempel selbst wurden unter die direkte Kontrolle des Shōgunats gestellt. Diese Maßnahme war eine Reaktion auf das Eindringen des Christentums und folgte auf dessen Verbot im Jahre 1637. Die gesamte Bevölkerung wurde so nach Familien (*ie*) erfasst, mit einem männlichen Haushaltsvorstand, dem alle Familienangehörigen untergeordnet waren und der die Familie als einziger nach außen hin repräsentieren konnte, was zur Festigung des patriarchalen Familiensystems beigetragen hat. In Bezug auf den Buddhismus wurde die Hierarchie von professionellen Buddhisten und den Laien erneut etabliert, nachdem sie – wie wir gesehen haben – im Mittelalter durch die führenden Schulen aufgeweicht worden war. Die Verbreitung des Glaubens an das Karma, der so unglückliche Daseinsformen wie die von Frauen oder Behinderten als Ergebnis früherer Sünden erklärt, hat die Diskriminierung von Frauen, Behinderten und den Unberührbaren (*eta* und *hinin*) weiter bestätigt. So wurden konfuzianische Ideen durch

¹⁴In einer Traumvision erschien ihm der Bodhisattva Kannon und tat ein Gelübde: Wenn ein Gläubiger als Ergebnis seines schlechten Karma eine sexuelle Erfahrung machen sollte, dann würde Kannon selbst sich in eine schöne Frau verwandeln und sich ihm hingeben. (Vgl. Heidegger: 74)

Frauen im jap. Buddhismus

buddhistische Riten und das Wirken buddhistischer Mönche in der gesamten Bevölkerung verbreitet und gefestigt: die unbedingte Unterordnung der Frau, die Notwendigkeit von streng getrennten sozialen Klassen oder die Wichtigkeit der Ahnenverehrung, die sich nur auf die männliche Ahnenlinie bezog.

Als Reaktion auf die gesellschaftliche Situation, auf Hungersnöte, Aufstände und Kriege in der ausgehenden Edo-Zeit und wegen des Vertrauensverlustes der alten Religionen, wurden in der Meiji-Zeit (1868–1912) neue Sekten gegründet, diesmal auch von Frauen. Deren Sicht ist eindeutig frauenfreundlich, vermeint jegliche Unreinheit und Benachteiligung im Prozess der Heilsedangung und unterscheidet sich darin auch von neuen Gründungen durch Männer, wie Okano in ihrem Aufsatz darstellt. Und trotzdem konnten auch diese Gruppen nicht zur Speerspitze der Emanzipationsbewegung werden. Sie mussten sich, um als Sekten zu überleben, in die patriarchalische Ordnung des erstarkenden Tennô-Systems einordnen: Daraus resultierte die Anpassung an traditionell japanische Werte wie die Folgsamkeit dem Familienoberhaupt gegenüber, Beachtung der traditionellen Aufgabenteilung innerhalb der Familie, was die Ordnung und den Frieden sichern sollte.

In einem thematischen Abschnitt möchte ich noch auf zwei Erscheinungsformen der Diskriminierung eingehen, die die Vorstellungen gerade im Volk stark beeinflusst haben: die Unreinheit der Frau durch ihren natürlichen Kontakt mit Blut durch Menstruation und Entbindung und in Zusammenhang damit ihre Ausgrenzung aus bestimmten Bereichen, sei es von Tempeln oder vom Besteigen von Bergen.

Der Ausschluss von Frauen aus heiligen Bereichen

Als der Buddhismus im 6. Jahrhundert durch die Vermittlung von Koreanern und Chinesen nach Japan kam, traf er auf regional äußerst unterschiedliche und, da Japan über keine Schrift verfügte, schriftlich nicht fixierte volksreligiöse Praktiken. Parallel zur Entwicklung des japanischen Buddhismus und zur Festigung der zentralen Staatsmacht bildete sich das heraus, was seit dem 7. Jahrhundert als Shintô, als Weg der Götter, bezeichnet wird. Unter solchen Umständen ist es besonders schwierig zu bestimmen, welche Ideen oder Vorurteile in Bezug auf Frauen buddhistischen und welche shintôistischen Ursprungs waren. So ist es bis heute umstritten, ob und wie weit der Buddhismus bestehende Vorurteile gegenüber Frauen verstärkt hat oder ob er bestimmte Ansätze in Japan erst eingeführt hat. Hier möchte ich die eindeutig buddhistischen Begründungen vorstellen sowohl für das Eintrittsverbot für Frauen als auch für ihre angeborenen Unreinheit.

Aufgrund ihrer Unreinheit (*kegare*) und der Bedrohung, die sie für die Religionsausübung der Mönche bedeuten, wurden Frauen von Tempeln, Klöstern und anderen heiligen Orten wie z.B. Bergen ausgeschlossen. Auf Bergen wurden Grenzsteine (*kekkaishi* 結界石) aufgestellt mit der Aufschrift *nyonin kekkaizai* (女人結界). Belegt ist diese Praxis bereits in Chroniken und literarischen Werken der Heian-Zeit.¹⁵ Dôgen, Hônôn und Zonkaku gelten als die schärfsten Kritiker dieser Praxis.

Das berühmteste Beispiel für den Ausschluss von einem heiligen Berg ist der vom Kôya-san. Der in der Nara-Präfektur gelegene Tempelberg der Shingon-Schule wurde zu Anfang des 9. Jahrhunderts von Kûkai 空海, postum Kôbô daishi 弘法大師, nach seiner Rückkehr aus China begründet. Man geht davon aus, dass der Ausschluss von Frauen tatsächlich seit dem 9. Jahrhundert bestanden hat, die legendenhafte

¹⁵Wie zum Beispiel *Das Kopfkissenbuch der Hofdame Sei Shônagon* (Üb. von Mamoro Watanabe, Zürich: Manesse 1988) vom Anfang des 11. Jahrhunderts. Der bis heute übliche Ausdruck *nyonin kinzei* 女人禁制 taucht aber erst in der Muromachi-Zeit auf.

J. Árokay

Ausschmückung des Ursprungs jedoch erst im Laufe des Mittelalters, das in Japan vom Ende des 12. Jahrhunderts bis 1600 angesetzt wird, erfolgte.

Kūkais dreiundachtzigjährige Mutter wollte als religiöse Übung unbedingt den Berg besteigen, ihr Sohn hielt sie jedoch am Fuß des Berges auf. Sie wollte sich von ihrem Vorhaben auf keinen Fall abbringen lassen, so dass Kūkai schließlich nachgab und ihr nur zur Bedingung stellte, dass sie über seine Mönchkutte (*kesa*) treten muss. Er warf den Umhang auf einen Felsen, und seine Mutter, hoch erfreut über die leicht zu bewältigende Aufgabe, stieg darüber. In dem Augenblick tropfte jedoch Blut, Menstruationsblut der dafür viel zu alten Frau, auf die Kutte. Die Kutte ging zusammen mit dem Felsen in Flammen auf, versengte die Erde, vom Himmel fiel ein Flammenregen, so dass Kūkai seine Mutter nur mit Mühe vor den Flammen retten konnte. Die Mutter, bestürzt über ihre eigene Frivolität, brach in Tränen aus, daher heißt der dort verlaufende Fluss seitdem Namidagawa.¹⁶ Kūkai ließ später für seine Mutter am Fuße des Berges den Jison-Tempel errichten.

Ähnlich erging es der Mutter des anderen heianzeitlichen Sektengründers Saichō, postum Dengyō daishi 伝教大師, für die der Sohn den Hanatsumidō 花摘堂 am Fuße des für Frauen ansonsten verbotenen Hieizan für eine besondere Zeremonie zugänglich machte. An Buddhas Geburtstag, dem 8. Tag des vierten Monats, durften Frauen diese Halle aufsuchen und sie im Rahmen einer Zeremonie mit Azaleenblüten (*tsutsuji*) schmücken.

Später wurden auf dem Kōya-Berg an allen sieben Eingängen des heiligen Bezirkes sog. *nyonindō*, Hallen für Frauen, errichtet, über die die Frauen nicht hinausgehen durften. Den Berg durften sie also besteigen, der heilige Bezirk selbst blieb ihnen versperrt, und zum Beten standen ihnen nur diese sieben Hallen zur Verfügung, von denen heute noch eine erhalten ist.

Die vier berühmtesten Berge, die bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert auf dem Ausschluss von Frauen beharrten, sind der Kōya-san, Hieizan, Kinbusen 金峰先 und der Tateyama 立山. Einige Tempel wie das Tōdaiji, Yakushiji, Hōryūji oder Zenkōji verbieten nur den Zugang zu ihrem innersten Bereich. Bis heute gibt es einige wenige heilige Berge, die von Frauen nicht betreten werden dürfen, wie die höchste Bergspitze des Ōmine in der Nara-Präfektur, die Heimat der Bergasketen, der Shugendō-Sekte.

Der Ausschluss von Frauen aus bestimmten Bereichen lebt auch in der modernen japanischen Gesellschaft weiter, obwohl oft eher in einem shintōistischen Kontext: so ist es Frauen verboten, während der Errichtung eines Tunnels anwesend zu sein, da man befürchtet, die Berggottheit (Göttin) könnte zornig oder eifersüchtig werden und einen Unfall verursachen. 1989 kam es zu einer Auseinandersetzung bei der Überreichung des Preises an den Sieger eines Sumō-Wettkampfs: Die zuständige Ministerin durfte den Sumō-Ring nicht betreten, weil er traditionell Männern vorbehalten ist.¹⁷ Sehr umstritten ist heutzutage das angebliche Privileg der Frauen, an einem Tag im Monat wegen ihrer Menstruationsbeschwerden Urlaub nehmen zu dürfen. Und als letztes Beispiel: Frauen dürfen in Lokalen nicht Sushi zubereiten, weil ihnen nachgesagt wird, eine höhere oder für das Formen der Reisbällchen zu hohe Körpertemperatur zu haben. Dies sind nur einige wenige Beispiele, in denen das Vorurteil über die Unreinheit der Frau fortlebt.

¹⁶Fowler: 57ff. In anderen Versionen starb die Mutter an Ort und Stelle, und Kūkai ließ den Tempel am Fuße des Berges zu ihrem Andenken errichten.

¹⁷Okano 1995: 15.

Frauen im jap. Buddhismus

Der Glaube an das Bluthöllen-Sûtra

Und zum Schluss möchte ich ein in Japan gängiges Sûtra vorstellen, das die Unreinheit der Frau plastisch und eindringlich vorstellt, das *Ketsubon kyô* 血盆経¹⁸, das Sûtra des Blutteiches.

Kern des Glaubens an das *Ketsubon kyô* ist, dass alle Frauen, ob von hohem oder niederem Stand, nach ihrem Tod in die Bluthölle kommen werden. Moggattana (sansk. Maudgalyāna; jap. Mokuren 目連), ein Schüler Buddhas, erfährt auf seiner Reise durch die Hölle, dass alle Frauen und eben auch seine eigene Mutter in dieser Hölle leiden müssen als Strafe dafür, dass sie mit ihrem Blut, das sie bei der Entbindung – und in späteren Versionen der Geschichte durch Menstruation – verlieren, die Erdgottheit beschmutzen. Da sie ihre blutige Wäsche dann auch noch in den Flüssen waschen, beschmutzen sie alle, die mit diesem Wasser in Berührung kommen: Männer, darunter Mönche und Heilige, die sich darin waschen oder denen von diesem Wasser Tee gekocht wird. So laden Frauen unaufhörlich eine unermessliche Sünde auf sich. Ihr Blut sammelt sich in der Hölle in einer riesigen Schale oder zu einem riesigen See von 560 Tausend Kilometern Breite. In diesem Blut schwimmen sie umher, mit Hand- und Fußschellen, und werden dreimal täglich dazu gezwungen, davon zu trinken. Die furchtbaren Schreie, die Mokuren in dieser Hölle hört, stammen von den Frauen, die von ihren männlichen Wächtern durch Schläge zum Trinken gezwungen werden.

Moggattana fragt dann Buddha, in manchen Versionen aus Dankbarkeit seiner eigenen Mutter gegenüber, wie er diese Frauen von ihrem Leiden erlösen könnte. Buddha zählt eine Reihe von Ritualen auf,¹⁹ wie die Anrufung seines Namens und eine Zeremonie zur Befreiung aus der Bluthölle, bei der dieses Sûtra gelesen wird. Daraufhin würde ein Boot die Mutter von Mokuren aufnehmen, eine fünffarbige Lotosblüte in der Mitte des Sees erscheinen, und alle Sünderinnen würden errettet.

In Japan ist diese Geschichte in diversen Formen im Umlauf gewesen, teils buddhistisch, teils shintôistisch oder taoistisch beeinflusst. Sie geht zurück auf ein kurzes Sûtra, das allein in Japan in 16 Versionen nachgewiesen ist. Es ist wohl in China entstanden auf der Grundlage von volkstümlichem und taoistischem Glauben, war in China seit der Ming-Dynastie (1368–1644) bekannt, tauchte in Japan gegen Ende der Muromachi-Zeit (1336–1603) auf und fand in der Edo-Zeit (1603–1867) Verbreitung.²⁰ Das Motiv der Verschmutzung durch Menstruationsblut kam erst in der Edo-Zeit dazu und wurde von da an das Hauptmotiv. Damit gerieten natürlich auch kinderlose Frauen und Nonnen, also alle Frauen in seinen Wirkungskreis. Von Anfang an wurde dieses Sûtra, das zunächst über die Sôtô-Zen-Sekte verbreitet wurde, die damals auch viele weibliche Anhänger hatte, als eine heilige Schrift zur Erlangung der Erleuchtung von

¹⁸Pool of Blood Hell Sûtra; wörtl. Blood Bowl Sutra. Kurzes Sûtra von etwa 400 Schriftzeichen auf Seite 2999 Teil 1, Abschnitt 87, 4. Band des *Dai Nihon zoku zôkyô* 大日本統経.

¹⁹Sie müssen die drei Schätze achten (den Buddha, das Gesetz und die Gemeinschaft der Mönche samgha), den Namen Buddhas anrufen, eine Zeremonie zur Befreiung aus der Bluthölle vornehmen, bei der das Ketsubon-Sûtra gelesen wird, woraufhin ein Boot erscheinen wird, auf dem die Mutter Moggattanas (und andere Mütter) den Sanzu-Fluss überqueren kann. Takemi: 230f., Nakano 71f.

²⁰Takemi referiert die Datierung von Soymîé, der das Sûtra bereits zwischen 1250 und 1350 in Japan vermutet. Vgl. Takemi 238f. mit Bezug auf Michel Soymîé: *Dôkyô kenkyô* 道教研究, Vol. 1. Tôkyô: Shôshinsha 1965. Einer Überlieferung nach soll das Sûtra im 14. Jahrhundert in Japan im Shôsenji der Sôtô-Zen-Schule entstanden sein. (Minamoto: 95)

Frauen verstanden und hat in dieser Richtung diverse Rituale angeregt. Verwendet wurde dieses Sūtra später in fast allen Schulen. Die speziellen Predigtbücher für Frauen aus der Jōdo shinshū z.B. enthalten dieses Sūtra seit Ende des 17. Jahrhunderts neben der Auflistung der Fünf Hindernisse, der Drei Folgsamkeiten und aller schlechten Eigenschaften von Frauen.

Konkrete Erklärungen, warum Frauen dieses Schicksal ereilt, sind vom Anfang des 19. Jahrhunderts erhalten: „Weil sie als Frauen geboren sind, haben sie nur einen schwachen Drang zur Buddhaschaft, aber ihre Eifersucht und ihr schlechter Charakter sind stark ausgeprägt. Diese Sünden zusammengenommen werden zu Menstruationsblut, das die Frauen jeden Monat verlieren, wodurch die Gottheit der Erde und alle anderen Gottheiten (Geister der Berge und Flüsse) beschmutzt werden. Dafür müssen Frauen unendliche Qualen in der Bluthölle erleiden.“²¹

Einige dieser Sūtrenversionen sind bereits mit *dhāraṇī* (Beschwörungsformeln in Sanskrit) und Gebeten schriftlich festgehalten worden, woraus man teils auch auf die Erwartungen, die mit diesem Glauben verknüpft waren, schließen kann. 1. Errettung der Seelen von Frauen, die bei der Entbindung verstorben sind. Es gibt Darstellungen in Mandala²² von Mönchen, die den toten Frauen dieses Sūtra zuwerfen und solche von Frauen, die durch dieses Ritual errettet auf Lotosblüten wiedergeboren werden. In einigen Tempeln in Japan werden bis heute als Teil des Rituals Kopien von diesem Sūtra in den Fluss geworfen. Der Glaube an dieses Sūtra ist im heutigen Japan im Aussterben begriffen. Es sind eher spezielle Formen, wie z.B. Rituale für die Seelen von Frauen, die während der Entbindung gestorben sind, die eine Verwandtschaft mit diesem Glauben zeigen.

2. Es lassen sich Verbindungen herstellen zu Ritualen, die die Hinübergeburts von Männern und Frauen ins Westliche Paradies sichern sollen. Es handelt sich um die Überquerung der Nunobashi-Brücke – symbolisch über den Fluss Sanzu, den die Toten überqueren²³ –, die angeblich den schwersten Sündern und sogar den sündigen Frauen die Hinübergeburts ermöglichen würde. Im Laufe der Edo-Zeit wurde diese an verschiedenen Tempeln beheimatete Zeremonie nur noch für Frauen durchgeführt, und die Heilsversprechen änderten sich: Die damit verbundenen Erwartungen waren nun eine sichere Entbindung und die Errettung von Frauen, die während der Entbindung verstarben, vor der Bluthölle. Das Kopieren dieses Sūtras durch Frauen in Verbindung mit Gebeten zur Hinübergeburts ins Westliche Paradies sind für die Edo-Zeit ebenfalls belegt.

3. Drittens konnte das *Katsubon kyō* als Amulett dienen. Bis in die sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts ist das folgende Ritual für Schwangere belegt: Wenn eine Frau schwanger wird, holt sie sich beim Tempel ein *Katsubon kyō*-Amulett, das sie dann bis zur Entbindung unter ihrem Gürtel trägt. Danach schneidet sie an sieben aufeinanderfolgenden Tagen sieben einzelne Zeichen²⁴ aus diesem Sūtra heraus,

²¹Takemi: 235.

²²Es handelt sich hier konkret um das Tateyama-Mandala. Der Tateyama gehört zu den Bergen, die bis ins zwanzigste Jahrhundert für Frauen verboten waren.

²³三途: (auch *kaketsutou no sanzū*) die drei schlechten Wege (*akudō*), die Hölle, die Welt der Hungergeister und der Bestien. Der Sanzu-Fluss entstammt nicht dem ursprünglichen Buddhismus, sondern taucht erst in einem in China verfassten Sūtra, dem (jap.) *Jizō bosatsu hosshin innen jūō kyō* auf.

²⁴Die sieben Zeichen stehen in Verbindung mit Jizō bosatsu 地蔵菩薩 (sansk. Kṣitigarbha). Jizō bosatsu war in Japan seit der Nara-Zeit bekannt, erlangte aber erst mit der Entwicklung des Jenseitsglaubens ab dem 11.

Frauen im jap. Buddhismus

löst die Papierschnipsel in Wasser auf und trinkt dieses Wasser. Danach tauscht sie das Sūtra beim Tempel gegen ein neues Exemplar aus und trägt dieses dann bis zu ihrer vollständigen Wiederherstellung an ihrem Körper.

In einem etwas anderen Kontext steht das *Ketsubon keyō* als Amulett der Sôtō-Schule (Zen), wo es bei der Initiation von Nonnen (in bestimmten Tempeln in der Präfektur Nüigata) als Amulett gegen Unreinheit dienen soll, aber auch, als Amulett am Körper getragen, das Beten zu Buddha an den unreinen Tagen ermöglicht. In letzterer Funktion wird das Sūtra bis heute von älteren Frauen verwendet. In den Vorschriften für den Initiationsritus der Sôtō-Schule war die entsprechende Passage 1967 noch enthalten, erst bei der Neuauflage 1989 war sie wegen sexueller Diskrimination gestrichen worden. Aber noch für 1991 gibt es Belege dafür, dass es im Tempel Sōji benutzt wurde.²⁵

Diskriminierende Praktiken sind also auch im modernen Japan gang und gäbe. Es ist nicht so, dass in erster Linie der Konfuzianismus zur Erniedrigung der Frau beigetragen hätte, wie oft salopp behauptet. Die Religionen Japans haben in dieser Hinsicht erfolgreich eine synergetische Wirkung entfaltet. An einigen Stellen haben wir aber auch gesehen, dass die Schwerkraft der sozialen Verhältnisse den Frauen wohl gesonnene Reformen in ihrem emanzipatorischen Eifer gebremst hat. Heutzutage sind durch die Gleichstellung der Frau, die teilweise durch Gesetze erzwungen wird, Thesen über die angeborene Minderwertigkeit und Unreinheit der Frau unhaltbar geworden. Das Dogma der Religionen folgt jetzt einmal mehr der gesellschaftlichen Wirklichkeit und passt sich an die zwar immer noch nicht egalitären, aber zumindest nicht mehr offen diskriminierenden Verhältnissen an.

Jahrhundert besondere Beachtung und wurde durch die Literatur verbreitet (*Konjaku monogatari*, *Shasekishū*, *Jizō bosatsu rigenki*). Seine heilvollen Taten bestehen darin, dass er die Schuld der in den Höllen gelandeten Menschen auf sich nimmt, die Wünsche von Gläubigen erfüllt oder in gefährlichen Situationen in Erscheinung tritt und sogar in die Haut des Bedrängten schlüpft, um ihm zu helfen.

²⁵Nakano: 74.

Literatur

Dobbins, James C.: „Women’s Birth in Pure Land as Women. Intimations From the Letters of Eshinni“, in: *The Eastern Buddhist* XXVIII, 1 (Spring 1995): 109–122.

Fowler, Sherry: „Setting Foot on the Mountain: Mt. Murô as a Women’s Alternative to Mt. Kôya“, in: *Asian Journal of Women’s Studies*, Vol. 3, No. 4 (1997).

Hardacre, Helen: „The Cave and the Womb World“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 10/2–3 (1983).

Heidegger, Simone: *Die Frau im japanischen Buddhismus der Kamakura-Zeit*, Copenhagen: The Seminar for Buddhist Studies 1995.

Kajiyama Yuichi: „Women in Buddhism“, in: *The Eastern Buddhist*, New Series Vol. XV No. 2, Autumn 1982: 53–70.

Minamoto Junko: “Buddhism and the Historical Construction of Sexuality in Japan”, in: *U.S.-Japan Women’s Journal*, English Supplement, No. 5, 1993: 87–115.

Nakano, Yuko: „Women and Buddhism – Blood Impunity and Motherhood“, in: Akiko Okuda, Haruko Okano (eds.), *Women and Religion in Japan*, (Studies in Oriental Religions 42) Wiesbaden: Harrassowitz 1998: 65–86.

Okano Haruko: „Women’s Image and Place in Japanese Buddhism“, in: Kumiko Fujimura-Fanselow, Atsuko Kameda (eds.), *Japanese Women: New Feminist Perspectives on the Past, Present, and Future*, New York: The Feminist Press at the City University of New York 1995: 15–28.

Okano Haruko: “A Feminist Critique of Japanese Religions”, in: Okuda Akiko, Okano Haruko (eds.), *Women and Religion in Japan*, Wiesbaden: Harrassowitz 1998.

Okano Haruko: *Die Stellung der Frau im Shintô. Eine religionsphänomenologische und -soziologische Untersuchung*, Wiesbaden: Harrassowitz 1976.

Paul, Diana Y.: *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahayana Tradition*, Berkeley: Asian Humanities Press 1979.

Takemi Momoko: “Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 10/2–3 (1983): 229–246.

Hinweisen möchte ich auf den neu erschienenen und äußerst umfangreichen Band von Barbara Ruch, der sich sehr ausführlich dem Verhältnis von Frauen und Buddhismus in Japan widmet. Leider stand mit dieser Band nicht rechtzeitig zur Verfügung.

Ruch, Barbara (gen. ed.): *Engendering Faith. Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan 2002, 706 S.