

# Mizuko kuyō: Moderne Ausprägungen und historische Hintergründe der buddhistischen Totenrituale für Ungeborene in Japan

SUSANNE FORMANEK

## 1. Einleitung

„Die Begriffe *mizuko*, wörtlich ‚Wasserkind‘, und *mizuko kuyō*, die religiösen Riten, die für eben jene abgehalten werden, werden zumeist mit Schwangerschaftsunterbrechung in Zusammenhang gebracht und haben, in eben diesem Sinnzusammenhang, bereits unverhältnismäßig viel Aufmerksamkeit sowohl in der allgemeinen Öffentlichkeit der Presse als auch in wissenschaftlichen Publikationen auf sich gezogen. Es kommt sicherlich nicht all zu oft vor, dass sich gleich zwei namhafte Forscher ein und desselben Themas annehmen und dass ihre entsprechenden Bücher in einem Abstand von nur fünf Jahren von einander erscheinen.“

Das sind die Worte, mit denen George J. Tanabe, Jr. (1998:377), ein ebenso namhafter Forscher auf dem Gebiet der japanischen Religionswissenschaft, seine Rezension zu dem zweiten der von ihm angesprochenen Bücher einleitet, dem von Helen Hardacre, erschienen 1997 unter dem provokanten Titel *Marketing the Menacing Fetus*. Bei dem älteren handelt es sich um William LaFleurs *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan* (1992), das Tanabe (1994) ebenfalls und sehr kritisch rezensiert hatte. Angesichts dieser hochkarätigen Ahnenreihe von Aussagen zum Thema könnte die Diskussion um das Phänomen der Riten für die WasserKinder in Japan vielleicht als beendet gelten. George G. Tanabe, Jr., jedoch war, meines Erachtens zu Recht, mit keinem der beiden Bücher so recht einverstanden, wiewohl er dem jüngeren etwas wohlwollender gegenüberstand, auf die Gründe wofür ich noch eingehen werde. Auseinander gehen die Meinungen dabei vor allem bezüglich der Frage, ob *mizuko kuyō* als Totenritual für Abgetriebene denn tatsächlich buddhistisch sei oder nicht, umgekehrt einem „wahren“ buddhistischen Grundverständnis sogar zuwider laufe, ja ob es überhaupt als religiöse Handlung bezeichnet werden kann. Gemein ist den kontroversen Positionen, die die einzelnen Forscher zum Thema einnehmen, vor allem, dass sie *mizuko kuyō* im Sinn einer verhältnismäßig modernen „Erfindung“ deuten, umgekehrt die als dahinter liegend postulierten Einstellungen zu Ungeborenen und Kleinkindern als „traditionell“ darstellen, eine Sicht der Dinge, die wohl in beide Richtungen etwas zu relativieren ist. Bevor diesen Fragen jedoch näher nachgegangen wird, ist an dieser Stelle zu-

nächst eine Darstellung der modernen Ausprägungen von *mizuko kuyō* geboten.

## 2. Zur Entwicklung von *mizuko kuyō* in Japan seit dem Ende des 2. Weltkriegs

Ungeachtet des Zeitpunkts, seit dem entsprechende Rituale tatsächlich durchgeführt wurden, errang das Phänomen *mizuko kuyō* mediale Aufmerksamkeit und drang damit auch erst ins öffentliche Bewusstsein vor, seitdem das japanische Fernsehen im Jahr 1975 im Rahmen einer Sendung über eigentümliche lokale Gebräuche eine filmische Dokumentation eines solchen Rituals ausstrahlte (Brooks 1981:120). Kurze Zeit darauf begannen auch Zeitschriften, von einem *mizuko kuyō*-Boom zu sprechen und detailliert über die entsprechenden Tempel sowie die von ihnen angebotenen Rituale zu berichten.<sup>1</sup> Die Frage danach, ob diese authentisch buddhistisch sind oder nicht zunächst beiseite lassend, muss jedenfalls festgehalten werden, dass sie, zumindest von ihrem Namen ebenso wie ihrer Durchführung her gesehen, fest in der Tradition des (japanischen) Buddhismus stehen. Abgesehen von wenigen Ausnahmen<sup>2</sup> von und in regulären buddhistischen Tempeln, die mit einer der bestehenden buddhistischen Schulen affiliert sind oder einer der so genannten Neureligionen, die auf dem Buddhismus basieren, ist auch das Wort *kuyō* 供養 (Skt. *pūjā*) in *mizuko kuyō* 水子供養, wörtl. das „Spenden und Nähren“, das Bezug nimmt auf die von den Gläubigen den das Ritual durchführenden Priestern gespendeten Opfer eben so wie auf das Wohl, das den dermaßen Gedachten dadurch zu Teil werden soll, die übliche Bezeichnung für buddhistische Totenfeiern.

Das zugrunde liegende Prinzip besteht dabei allgemein darin, dass auf diese Weise durch einen Transfer von Verdienst (*ekō* 回向, Skt. *pariṇāma*) vom Priester (oder einem Buddha) auf den Verstorbenen diesem postum zur Erlangung von Buddhaschaft bzw. ein Eingehen ins Nirvana verholphen werden kann, ein Prinzip, das, wie Gregory Schopen (1997) aufgezeigt hat, bereits im alten indischen Buddhismus vorhanden war. Die Rituale für die „Wasserkin-

<sup>1</sup> Vgl. dazu die ausführliche Medienanalyse in „Mizuko kuyō no bunka to shakai“ kenkyūkai (2000).

<sup>2</sup> Einige wenige Tempel wurden ausschließlich zur Durchführung von *mizuko kuyō* gegründet, so etwa der Shiunzan Jizōji Tempel in Chichibu (s.u. S. 4, 16–18), der keinerlei Affiliierung mit einer der existierenden buddhistischen Schulen oder Neureligionen hat. Der offizielle Shintō ist *mizuko kuyō* gegenüber eher reserviert, doch gibt es auch Shintō-Schreine, die vergleichbare Zeremonien zum Gedenken an Abgetriebene abhalten (Werblowsky 1991:300–301; Hardacre 1997:237–240).

der“ selbst können zwar recht unterschiedliche Formen annehmen, doch stehen alle deutlich in einem buddhistischen Zusammenhang, greifen andere buddhistische Rituale auf und/oder stützen sich auf buddhistische Texte.

Eine Form von *mizuko kuyō* besteht in einer Messe (*hōyō* 法要), bei der der Priester im Tempel vor den versammelten Gläubigen ein Sutra rezitiert – um welches es sich dabei handelt, hängt davon ab, welches in der jeweiligen Denomination allgemeiner für Totengedenkfeiern verwendet wird (häufig etwa das *Hannya shingyō* 般若心經 [Skt. *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*], eine nur 262 Zeichen umfassende Kurzfassung der Lehre der *prajñāpāramitā*, der „Weisheit, die die Reise über das Meer von Geburt und Tod zur Küste des Nirvana“ ermöglicht, die in Japan im öffentlichen Bewusstsein allgemein für Totenfeiern und die Besänftigung von bösen Geistern steht) – und im gemeinsamen Gebet die Hilfe der Buddhas für den Toten im Jenseits, ihren Beistand für seine Wiedergeburt im Reinen Land und seine Erlangung von Buddhaschaft erbittet.

Spezifischer verwenden viele Tempel im Rahmen von *mizuko kuyō* *hōyō* die *Sai no kawara Jizō wasan* 賽の河原地蔵和算 („Hymne an den Jizō vom Sai-Flussbett“). Sie soll der Tradition nach auf Kūya Shōnin 空也上人 (903–972), einen bedeutenden Mönch der Reinen Land-Lehre (*Jōdo shū* 浄土宗), zurückgehen, dürfte aber frühestens im ausgehenden Mittelalter in Japan entstanden sein.<sup>3</sup> Diesem Text zufolge müssen Kinder, die verstorben sind, bevor sie ihren Eltern oder der Gemeinschaft gegenüber ihre Schuldigkeit getan haben, in einem Flussbett, dem *Sai no kawara*, Steine zu kleinen Pagoden auftürmen. Dies wäre eine gute Tat, die sie schließlich zur Erlangung von Buddhaschaft oder ein Eingehen in Buddhas Reines Land führen sollte, doch erscheinen regelmäßig Dämonen, die die Türmchen wieder zerstören. Nur dank der Hilfe der Erlöserfigur des Jizō Bosatsu 地蔵菩薩 (Skt. *Kṣitigarbha Bodhisattva*), der die Kinder beschützt und ihnen beisteht, können sie Errettung aus dieser Art Sonderhölle erfahren, und die Zeremonie dient entsprechend der Anrufung des Jizō und dem Erbitten seiner Hilfe für die Kinder.

So beherbergen die meisten Tempel, die *mizuko kuyō* durchführen, auch eine Jizō-Statue als Kultfigur. Da Jizō<sup>4</sup> in Japan seit Jahrhunderten die Erlöserfigur aus Höllenqualen schlechthin darstellt und wegen seiner kindlich-jugendlichen Erscheinungsform in der Volksfrömmigkeit häufig mit Kindern in Zu-

<sup>3</sup> Zur Entstehung dieses Textes und seinen Vorläufern siehe unten, S. 24ff.

<sup>4</sup> Allgemein zur Figur des Jizō in Japan vgl. Kraatz (1994). Mittelalterliche Bildrollen zeigten ihn häufig, wie er Sündern in der Hölle beistand, indem er vorübergehend ihren Platz einnahm, und in dem *Jizō bosatsu hosshin innen jūgyō* (s.u. S. 20) wurde er zu jenem Buddha, der den Schwur getan hat, alle Lebewesen, die der Hölle anheim gefallen sind, zu erretten.

sammenhang gebracht wurde, etwa in Form des Koyasu Jizō 子安地藏, der für Kindersegen und Geburtserleichterung steht, oder des Kosodate Jizō 子育地藏, der beim Großziehen der Kinder hilft, existierte eine solche Kultfigur häufig ohnehin in vielen Tempeln. In anderen wurde sie jedoch erst im Zusammenhang mit der Einführung der *mizuko kuyō*-Riten angefertigt, dann häufig mit einer spezifischeren Ikonografie in diversen Varianten. Die Jizō-Figur des Shiunzan Jizōji 紫雲山地蔵寺-Tempels in Saitama beispielsweise (Abb. 1), die Vorbild für viele andere wurde, hält den für Jizō typischen Priesterstab in der



Abb. 1 Jizō-Statue des Shiunzan Jizōji in Saitama

rechten Hand, ein Baby in seiner linken, während andere Kleinkinder zu seinen Füßen krabbeln und versuchen, sich an ihm hochzuziehen.

Eine noch deutlichere Sprache spricht die neue Mizuko Jizō-Ikonografie, die sich beispielsweise in der Mizuko Jizō-Triade am Kōyasan 高野山, dem Zentrum der Shingon 真言-Lehre in Japan, findet und die die Perle der Wunscherfüllung (*nyoi hōju* 如意宝珠, Skt. *cintāmaṇi*), die Jizō normalerweise in seiner Linken hält, zum Uterus umdeutet und durch eine durchsichtige Kugel mit einem Fötus samt Plazenta darin ersetzt (Werblowsky 1991:334–335).

Andere Tempeln gliedern Kannon Bosatsu 観音菩薩 (Skt. Avalokiteśvara Bodhisattva) in *mizuko kuyō* ein: in Japan häufig als weibliche

Figur dargestellt und mit einer der des Jizō ähnlichen Schutz- und Erlöserfunktion auch von nachtodlichen Höllenqualen insbesondere von Frauen ausgestattet,<sup>5</sup> wurde sie, vor allem in ihrer Erscheinungsform als Nyoirin Kannon 如意輪観音 (Skt. *Cintāmaṇi-cakra-avalokiteśvara*), oft zur Mizuko Kannon umgewandelt, entweder indem sie mit bei ihr Schutz suchenden Kleinkindern dargestellt wird oder, ähnlich wie im Fall des Jizō, die Perle der Wunscher-

<sup>5</sup> Zur Figur der Kannon in Japan vgl. Pauly (2003); zu ihrer Funktion als Erlöserin aus „frauenspezifischen“ Höllen, etwa der Blutteichhölle (s.u. S. 23), vgl. Kōdate (2004:131–132).

füllung, mit der sie die Lebewesen erlösen kann, zum Uterus umgedeutet wird, aus dem der Fötus zu ihr mit zum Gebet gefalteten Händen aufsieht (Abb. 2).

Auch was den Zeitpunkt der Durchführung der Riten betrifft, steht *mizuko kuyō* fest in der Tradition des japanischen Buddhismus. Außer in den wenigen Tempeln, die auf *mizuko kuyō* spezialisiert sind und die Riten täglich, monatlich oder schlicht gegen Voranmeldung durchführen, werden sie vorwiegend an jenen Tagen abgehalten, die im japanischen Buddhismus dem Gedenken an und Beistand für die Toten

allgemein gewidmet sind, also zu den Frühjahrs- und Herbstäquinosen (*higan* 彼岸), und vor allem zu Obon お盆 Mitte August, das dem Besuch der Familiengräber und entsprechenden Riten gewidmet ist, darunter auch solchen, die kollektiv der Toten gedenken, zu denen dann eben auch die Ungeborenen gezählt werden, und Sutrenrezitation sowie Gebete für deren Erlösung beinhalten.

So hält etwa der Katsuoji 勝尾寺 in der Nähe von Ōsaka, ein Tempel der wichtigen Pilgerroute des *Saigoku sanjūsanban reijō* 西国三十三霊場, zu Obon ein *segaki daihōyō* 施餓鬼大法要, eine „große Zeremonie zur Nahrung der Hungergeister“ ab, bei dem kollektiv der Ahnen einerseits und explizit auch der *mizuko* gedacht wird. Stellvertretend für diese werden dabei *tōba* (Abb. 3) angefertigt, in denen, wie die Tempel-Homepage<sup>6</sup> erklärt, die Seelen der Toten ihren Sitz nehmen können, in dieser Form dann an der Sutrenrezitation zu ihrer Erlösung teilnehmen und in der Haupthalle des Tempels von den Gläubigen mit den ihnen gemäß erscheinenden Gaben und Gebeten bedacht werden können. Freigestellt bleibt den Gläubigen, ob sie diese *tōba* nach der Zere-



Abb. 2

Mizuko Kannon  
in einem Tempel  
der Pilgerroute  
der 88 Tempel in  
Shikoku; links im  
Vordergrund die  
Perle als Uterus

<sup>6</sup> Siehe <http://www.katsuo-ji-temple.or.jp/special/obon/> (Zugriff 15.6.2006). Die meisten (größeren) Tempel verfügen heutzutage über Webseiten, auf denen sie auch einen Überblick über die von ihnen durchgeführten Rituale bieten.

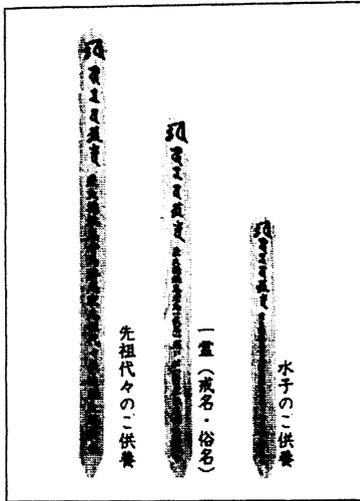


Abb. 3 Tōba zur Verwendung beim *segaki daihōyō* im Katsuoji-Tempel  
(von rechts nach links für *mizuko*,  
für eine Erwachsene Seele und  
für alle Ahnengenerationen)

monie im Tempel belassen wollen oder zur weiteren Andacht entweder zur jeweiligen Grabstätte bringen oder mit nach Hause nehmen wollen.

In dieser Formulierung wird deutlich, dass die Totenriten für Abgetriebene von gewöhnlichen Totenfeiern eben insofern notwendigerweise abweichen müssen, als jene normalerweise mit der Totenwache beginnen, um dann über Leichenbegängnis, Einäscherung, Einsammeln der Gebeine, Grablegung und in bestimmtem zeitlichen Rhythmus abzuhaltenden Messen zur endgültigen Erlösung des Toten schließlich im jährlichen Grabbesuch und der Verehrung des Toten/Ahnen am Hausaltar (*butsudan* 仏壇) in Form der *ihai* 位牌, der Ahnentäfelchen, zu münden.<sup>7</sup> Da abgetriebene Föten normalerweise weder in den Familiengräbern noch sonst in den Fried-

höfen bestattet werden, improvisierten die Tempel für *mizuko kuyō* häufig insofern, als sie bemüht waren, diese notwendige Bruchstückhaftigkeit des Rituals auszugleichen.

Dem Versuch, geeignete „Grabmale“ für die Wasserkinder zu schaffen, entspricht so, dass viele Tempel, die *mizuko kuyō*-Riten anbieten, den Erwerb kleiner *Jizō*-Statuen anregen, die im Tempelbereich um die große *Jizō*-Kultfigur aufgestellt werden können, wie etwa im berühmten Hasedera 長谷寺 in Kamakura (Abb. 4), und dann das individuelle Ungeborene bzw. explizit sein „Grab“ (*mizuko no haka* 水子の墓) repräsentieren („*Mizuko kuyō no bunka to shakai*“ *kenkyūkai* 2000: Kap. 4-4). Häufig werden diese Figuren folgerichtig personalisiert, beispielsweise indem auf den Sockel Name und Präfektur des Wohnorts der Familie, für dessen Ungeborenes das Mal steht, eingraviert wird.

Andere Tempel hingegen verbinden *mizuko kuyō* mit Erwerb und Aufstellen der schon erwähnten *tōba* 塔婆 und vollziehen damit in gewisser Weise das

<sup>7</sup> Für eine Beschreibung dieses vielstufigen Ablaufs vgl. Kenney und Gilday (2000).



Abb. 4  
Mizuko Jizō-Statuetten im  
Hasedera in Kamakura (im  
Hintergrund eine große  
Jizō-Figur)

nicht stattgehabte Begräbnis nach. *Tōba*, Holztäfelchen mit stupaförmigem Abschluss, werden normalerweise beim Begräbnis am Grab aufgestellt und repräsentieren die Seele des Toten bzw. ihren Aufenthaltsort, solange sie als noch nicht ganz die friedliche Wiedergeburt im Reinen Land erreicht habend gedacht wird und für diese ihre Erlösung Riten durchgeführt werden. Im Fall von *mizuko kuyō* werden solche *tōba* im Tempelbereich aufgestellt und nach Ablauf einer bestimmten Zeit, eben der für die endgültige Erlösung notwendigen, feierlich verbrannt. Bentenshū 弁天宗, eine auf buddhistischen Grundlagen basierende, seit 1934 bestehende Neureligion hat in jedem ihrer Tempel eine große *mizuko*-Halle mit einer Jizō-Kultfigur, in der die *tōba* für die Ungeborenen aufgestellt werden, bis sie einmal im Jahr in einer großen Zeremonie verbrannt werden. Diese *tōba* können jeweils für individuelle *mizuko*, die einer Familie oder alle aus allen Generationen einer Familie stehen, respektive mit den Inschriften *mizuko no rei* 水子の霊, „Seele des Wasserkindes“, *mizuko sōhōkai* 水子総法界, „kollektive Welt der Seelen der Wasserkinder“ und dem Namen des erwerbenden Gläubigen, oder *mizuko sōhōkai ... ke* 水子総法界 ... 家, „kollektive Welt der Seelen der Wasserkinder der Familie ....“. Ein ähnliches Ritual für *mizuko* führt auch der der Jōdoshū 浄土宗, der Reinen Land-Lehre, angehörige Adashino Nenbutsuji 化野念仏寺 in Kyōto durch (Brooks 1981: 126).

Der Einsatz von neben Grabmal und *tōba* sonst allgemein üblichen Paraphernalia buddhistischer Totenrituale, nämlich die Anfertigung von *ihai* 位牌, Ahnentäfelchen mit dem postumen Namen des Verstorbenen (*kaimyō* 戒名), der ihn als nunmehr in die Gemeinschaft der von den Buddhas Ordinierten und damit in ihre Gemeinschaft Eingegangenen ausweist, im Rahmen von *mizuko kuyō* war in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren, als Anne Page

Brooks (1981) die damals erste Studie zu *mizuko kuyō* in einer westlichen Sprache veröffentlichte, noch eher die Ausnahme. Stattdessen empfahlen die Tempel, eine kleine Jizō-Statue am Hausaltar im Gedächtnis an das ungeborene Kind aufzustellen. Im Laufe der 1980er Jahre scheint jedoch auch das Anfertigen von Ahnentäfelchen für *mizuko* weitere Verbreitung gefunden zu haben (Tsuji 2004:430). Diese werden entweder wie die gewöhnlichen Ahnentäfelchen zu Hause am Hausaltar aufgestellt, so dass ihnen auch regelmäßig Opfergaben, wie sonst beim Ahnenkult üblich, daselbst dargebracht werden können. Alternativ können sie aber auch in Tempelhallen aufgestellt werden, dort dann häufig im Schutz einer Buddhafigur (Abb. 5).<sup>8</sup>



Abb. 5  
Tempelhalle mit  
Jizō-Kultfigur und  
an den Wänden  
rundherum unter-  
gebracht *mizuko*  
*ihai* im Shōgakuji  
正覚寺-Tempel in  
Kagawa

Ebenso scheint sich, entsprechenden Internet-Recherchen zufolge, eine andere Praktik, die zunächst nur marginal vertreten war und vor allem in den Besonderheiten der japanischen Gesetzgebung zur Schwangerschaftsunterbrechung begründet war, in der Zwischenzeit vermehrt durchzusetzen. Das Eugenische Schutzgesetz (*Yūsei hogohō* 優生保護法) von 1948, das unter dem Eindruck der Nachkriegsarmut erlassen worden war, erlaubte Schwangerschaftsunterbrechung unter bestimmten Indikationen, darunter einer auch sehr breit auslegbaren wirtschaftlichen, bis zur 28. Schwangerschaftswoche, während umgekehrt Föten ab dem 4. Schwangerschaftsmonat von Gesetzes wegen eingäschert werden mussten. Eine der Firmen, die in Tōkyō von den Kliniken mit der Entsorgung der Nachgeburten und eben auch abgetriebener Föten beauftragt war, ging daher seit 1955 dazu über, deren Asche in einer

<sup>8</sup> <http://www2.netwave.or.jp/~shogakuji/right.html> (Zugriff am 15.6.2006).

eigens von ihr zu diesem Zweck gestifteten Halle im auch als *akachan no otera* 赤ちゃんのお寺, „Tempel der Kinder“, bekannten Shōjuin 正受院 aufbewahren zu lassen („Mizuko kuyō no bunka to shakai“ kenkyūkai 2000:Kap. 2-3).

Ein solches *nōkotsu* 納骨, das Aufbewahren der Gebeine oder besser der nach der Einäscherung verbliebenen Knochenteile, in einer Tempelhalle in der Nähe einer buddhistischen Kultfigur oder des Grabes eines wichtigen Sektengründers oder Mönchs entspricht durchaus einer gängigen Praktik des japanischen Buddhismus. Beispiele sind etwa der Kōyasan 高野山, das Zentrum der Shingon-Schule, mit seinem Oku no in 奥の院, dem Grabmal des Gründers der Shingon-Schule in Japan, Kūkai 空海, seinem Kolumbarium (*nōkotsu-tō* 納骨塔) und der Tatsache, dass am Kōyasan auch Firmen gemeinsame Grabmale für ihre Angestellten errichten lassen, die einen Teil ihrer sterblichen Überreste enthalten. Die Frist für künstliche Schwangerschaftsabbrüche wurde zwar seit 1976 mehrfach bis 1991 auf 22 Wochen heruntersetzt, doch bieten mittlerweile manche Kliniken den Abtreibungspatientinnen an, auf Wunsch und gegen entsprechende Bezahlung auch Embryos vor dem vierten Schwangerschaftsmonat einäschern und deren sterbliche Überreste in einem Tempel aufbewahren zu lassen.<sup>9</sup>

Eine Firma in Tōkyō wiederum hat sich darauf spezialisiert, nach dem Eingriff auch in den frühen Stadien der Schwangerschaft den Embryo für eine spätere Beisetzung in einem Tempel in der Klinik zu übernehmen und stellt auf ihrer Homepage die für den Transport verwendeten Behältnisse mit ihrer von buddhistischer Reinen-Land-Ikonografie inspirierten Lotosblütensymbolik vor (Abb. 6).<sup>10</sup>

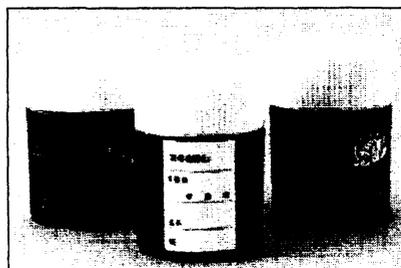


Abb. 6 Döschen für den Transport des Embryos von der Klinik zum Tempel

Seitdem im Jahr 2004 der „unwürdigen“ Behandlung der Embryos als „Abfall“ großes mediales Interesse entgegengebracht wurde, hat sich im zuständigen Ministerium für Wohlfahrt und Arbeit (Kōsei rōdōshō 厚生労働省) die Meinung durchgesetzt, dass auch Embryos vor der 12. Schwangerschaftswoche getrennt in Krematorien einzuäschern seien, und es plant, die notwendi-

<sup>9</sup> So beispielsweise die Akaeda Roppongi Shinryōjo-Klinik in Tōkyō; vgl. [www.akaeda.com/chuzetsu/index.html](http://www.akaeda.com/chuzetsu/index.html) (Zugriff am 13.6.2006).

<sup>10</sup> Siehe die Website <http://www.consentjp.com/personal-4monthearly.html> (Zugriff am 13.6.2006).

gen Schritte dafür zu setzen.<sup>11</sup> Diese Entwicklungen stehen im Kontext eines allgemein zunehmenden Interesses an der geeigneten „Beisetzung“ der *mizuko*. Damit ist auch die zunächst offenbar vielen nicht bekannt gewesene, jedoch bestehende Möglichkeit, den Fötus ab der vollendeten 12. Schwangerschaftswoche selbst einäschern und beisetzen zu lassen, stärker ins Bewusstsein gerückt,<sup>12</sup> und Tempel bieten zunehmend eben auch Beisetzung bzw. *nōkotsu* für individuelle *mizuko* an, so etwa der für *mizuko kuyō* nun schon lange berühmte, zur Shingon-Schule gehörige Enmanji 円満寺-Tempel in Suita im Großraum Ōsaka, der die sterblichen Überreste der *mizuko* in kleinen Flügelschreinen in einer Jizō-Halle aufbewahrt (Abb. 7 und 8).<sup>13</sup>



Abb. 7 Jizō-Halle des Enmanji mit Flügelschreinen für individuelle *mizuko*

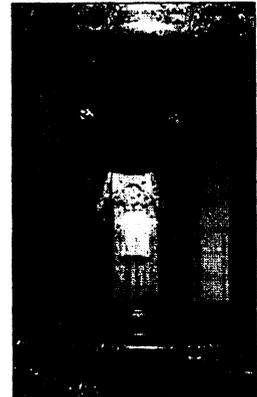


Abb. 8 Inneres eines Flügelschreines

Es versteht sich von selbst, dass von diesem Angebot wohl am ehesten Frauen und Familien Gebrauch machen, die ihr Kind aufgrund eines Spontanaborts, einer Totgeburt oder einer späten Schwangerschaftsunterbrechung aufgrund medizinischer Indikationen wie schwerer fötaler Missbildungen verlor.

<sup>11</sup> Siehe die Resultate der entsprechenden Enquete und die davon abgeleiteten Empfehlungen an die zuständigen Regionalbehörden auf <http://www.mhlw.go.jp/houdou/2004/09/h0924-3.html> (Zugriff am 13.6.2006).

<sup>12</sup> Siehe etwa die Website „Über die richtige Beisetzung im Fall von Abort oder Totgeburt“ ([plaza.rakuten.co.jp/harahope/5002](http://plaza.rakuten.co.jp/harahope/5002); Zugriff am 13.6.2006), die den Lesern genau den Vorgang und die notwendigen Schritte erläutert, von der Einholung einer Bestätigung der Totgeburt und der der Einäscherungs- bzw. Beisetzungserlaubnis über die Einäscherung selbst, das Sammeln der Asche bis hin zu den Möglichkeiten der Beisetzung.

<sup>13</sup> Siehe <http://www.enmanji.com/mizukonoukotu.html> (Zugriff am 23.6.2006).

ren haben, und weniger solche, die eine unerwünschte Schwangerschaft durch eine Abtreibung beendet haben. Das oben erwähnte Tōkyōter Dienstleistungsunternehmen wendet sich aber auch und vielleicht sogar vorwiegend an ein solches Publikum, und die Rhetorik vieler *mizuko kuyō*-Tempel verwischt implizit oder explizit die Grenzen zwischen künstlicher Schwangerschaftsunterbrechung und dem frühen Verlust eines Kindes aus anderen Gründen. Der Myōsenji 妙泉寺-Tempel in Chiba, besser als Chiba Koyasu Jizō-son 千葉子安地藏尊, bekannt, suggeriert auf seiner Homepage, dass *mizuko kuyō* erst mit der Beisetzung vollständig wird, wenn es dort heißt „Wenn ein Mensch stirbt, wird er feierlich bestattet. Nach 49 Tagen erlangt er Buddhaschaft und wird in einem Grab beigesetzt. Auch ein *mizuko* ist ein Mensch, wenn auch einer, der nicht in diese Welt geboren werden konnte... Deshalb beginnt *mizuko kuyō* damit, dass die Eltern für ihr Kind Trauerfeierlichkeiten abhalten und es beisetzen lassen. Dann lassen sie ihm einen postumen Namen verleihen und *tōba* mit diesem darauf errichten und Sutrenrezitationen durchführen, bringen es so ins Reine Land und zur Erlangung von Buddhaschaft, um es danach an einem geeigneten Ort in alle Zeiten zu verehren.“ Im Falle dieses Tempels ist ein solcher Ort ein *eitai kuyōbo* 永代供養墓, wörtl. ein „ewig verehrtes Grab“,<sup>14</sup> entweder ein Gemeinschaftsgrab, also die Bestattung unter der Hauptkultfigur des Tempels, oder ein individuelles Grab in Form einer kleinen Jizō-Statue.<sup>15</sup>

So wächst sich *mizuko kuyō* immer stärker zu einem „kompletten“ buddhistischen Totenritual für Ungeborene aus. Der ursprünglich mit dem Zen-Tempel des Saijōji 最乗寺 affiliierte, mittlerweile unabhängige Daiyūin 大雄院 in der Präfektur Aichi bietet in der Langfassung seines *mizuko kuyō* eine ziemlich umfassende Miniatur des gewöhnlichen Ablaufs buddhistischer Totenfeiern an.<sup>16</sup> Wenn auch vielleicht fallweise nur symbolischer Totenwache, Leichenbegängnis und Totenmesse des 7. Tages folgt eine Sutrenrezitation, die die Seele des *mizuko* auf ihrem Weg zu Buddha unter den Schutz der

---

<sup>14</sup> Der Begriff des „ewig verehrten Grabmals“ hat jüngst in Japan allgemeine Verbreitung gefunden. Während die Pflege des Grabes der Ahnen ursprünglich eine Angelegenheit der Nachfahren war, sind im heutigen Japan mit der zunehmenden Auflösung des post-Meiji-zeitlichen Familiensystems, das grundsätzlich jedes Individuum nur im größeren Verband einer Familie wahrnahm, immer mehr Menschen auf der Suche nach einer nachtodlichen Ruhestätte, die unabhängig von Existenz und/oder Sorge der Nachkommen darum betreut wird, so dass immer mehr Tempel und Friedhöfe solche *eitai kuyōbo* und deren Betreuung denjenigen Personen zum Erwerb anbieten, die sich eine solche Grabstätte noch zu Lebzeiten sichern wollen (Tsuji 2004:423–424).

<sup>15</sup> Siehe <http://www.mizuko-kuyo.com/newpage1.html> (Zugriff 15.6.2006).

<sup>16</sup> Siehe [http://www.nippon.or.jp/cgi-local/02\\_Dispcgi](http://www.nippon.or.jp/cgi-local/02_Dispcgi) (Zugriff 15.6.2006).

Kannon und des Jizō stellen und sie sicher dorthin begleiten soll, bevor eine kleine Jizō-Statue im Sinn des Grabmals des *mizuko* bei der Mizuko Kannon-Kultfigur im Tempelbereich aufgestellt wird, bei der Priester des Tempels täglich Sutren rezitieren und die die „Hinterbliebenen“ zur Andacht und zur Darbringung von Opfern aufsuchen können.

### 3. Kontroversen um die Bedeutung von *mizuko kuyō*

Aus dem Gesagten ist unmittelbar offensichtlich, warum *mizuko kuyō* so viel Aufmerksamkeit sowohl von der Presse als auch von der Wissenschaft erhalten hat, impliziert es doch eine Reihe von scheinbaren Paradoxa, die der Erhellung bedürfen. Das Offenkundigste dieser Paradoxa besteht in der Tatsache, dass im Rahmen von *mizuko kuyō* – und das im Laufe der Zeit sogar zunehmend – der abgetriebene Fötus behandelt wird, als sei er ein vollwertiger Mensch, umgekehrt das übliche Prinzip hinter Abtreibung genau darin liegt, den Embryo eben nicht als eigenständiges Wesen, sondern als Teil des Körpers der Mutter zu begreifen. Nicht umsonst ist im deutschsprachigen Raum die entsprechende Gesetzgebung auch als „Fristenlösung“ bekannt, eben weil sie Schwangerschaftsunterbrechungen innerhalb jener Frist erlaubt, in der der Embryo als noch nicht außerhalb des Körpers seiner Mutter lebensfähig gilt. Aus dieser Perspektive mutet es schizophoren an, zunächst eine Abtreibung vornehmen zu lassen, umgekehrt danach an einem Ritual teilzunehmen, das dem Fötus eine eigenständige Persönlichkeit zuschreibt und damit die Abtreibung nachträglich in die Nähe von Mord rückt. Nicht selten waren dabei die Forscher durchaus, wenn auch zumeist unausgesprochen, voreingenommen, indem sie das Angebot des *mizuko kuyō* durch die buddhistischen Tempel mitverantwortlich machten dafür, dass Schwangerschaftsunterbrechung eine häufig geübte Form der Geburtenkontrolle in Japan war und ist.

Wenn Samuel Coleman (1983) beispielsweise in seinem Buch über Familienplanung in Japan von „traditioneller Geburtenkontrolle in einer modernen städtischen Kultur“ spricht, so will er auf einen von ihm wahrgenommenen Widerspruch aufmerksam machen: in seiner Sicht sollte Familienplanung in einer modernen Gesellschaft mittels Verhütungsmitteln, vor allem der Pille, geschehen; Schwangerschaftsunterbrechung ist für ihn insofern eine „traditionelle“ Form der Familienplanung, als sie erst dann greift, wenn bereits eine Schwangerschaft vorliegt, und sie damit eine Form der „nachträglichen Geburtenregelung“ ist, die sie in die Nähe „postnataler Geburtenkontrolle“ rückt.

„Postnatale Geburtenkontrolle“ meint Kindestötung. Heute ist sich die Wissenschaft bewusst, dass sie in vielen vormodernen Gesellschaften praktiziert wurde, auch im christlichen Europa, und zwar nicht nur von ledigen Müttern

in verzweifelten Situationen, sondern auch innerhalb aufrechter Ehe: So schliefen beispielsweise Kleinkinder meist im Bett der Eltern, und nicht immer geschah es unabsichtlich, wenn Eltern sie im Schlaf erdrückten.<sup>17</sup> Auch bewusste Vernachlässigung sorgte dafür, dass bis ins 18. Jahrhundert hinein die Wahrscheinlichkeit des Überlebens für Spätgeborene in längeren Geschwisterfolgen sehr viel geringer war als für die Frühergeborenen und der Tod im Säuglingsalter eine von der Gemeinschaft akzeptierte, von den Eltern in stillschweigendem Einverständnis vollzogene Form der nachträglichen Geburtenregelung war (Ariès 1982:54; Pfeil 1979:190-191). Für das vormoderne Japan wurde die Praktik der Kindestötung besonders akribisch dokumentiert, unter anderem deswegen, weil sie mit ein Grund dafür war, warum die japanische Bevölkerung ab der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Öffnung des Landes während der Meiji-Restauration Ende des 19. Jahrhunderts stagnierte und damit eine Voraussetzung für die danach rasch einsetzende Modernisierung des Landes schuf. Während in der heutigen japanischen Polemik um Abtreibung und *mizuko kuyō* oft der Kontrast zwischen dieser als *mabiki* 間引き oder „Auslichten“ bezeichneten Form der postnatalen Geburtenkontrolle als einer Verzweiflungstat im Angesicht bitterer Armut und dem heutigen Phänomen der Schwangerschaftsunterbrechung, das im Kontext zunehmenden Wohlstands steht, betont wird, geht der wissenschaftliche Konsens in den letzten Jahrzehnten jedoch eher in die Richtung, dass auch die vormodernen japanischen Formen der Familienplanung und darunter auch das *mabiki* nicht nur im Zeichen von Hunger und Not standen, sondern durchaus auch den Zweck erfüllten, durch Beschränkung der Kinderzahl den eigenen Wohlstand bzw. den der vorhandenen Kinder zu heben und in ihre Ausbildung investieren zu können.<sup>18</sup>

Ohne Schwangerschaftsunterbrechung und Kindestötung gleichsetzen zu wollen, muss doch gesagt werden, dass dem vormodernen *mabiki* und der Schwangerschaftsunterbrechung bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in Japan gemein war, dass sie im Umfeld eines Mangels an sicheren Alternativen standen.<sup>19</sup> Bis 1999 standen weder Intrauterinpressare noch die Anti-Baby-Pille, die

---

<sup>17</sup> Darauf geht im übrigen wohl zurück, dass Hebammen lernen, Eltern, die, im Sinne eines gelungenen Aufbaus eines Grundvertrauens und nach japanischem Vorbild im übrigen, Neugeborene oder besser Säuglinge bei sich im Bett schlafen lassen wollen, dringend davon abzuraten, aus Angst, sie könnten sie erdrücken.

<sup>18</sup> Eine Zusammenfassung des Forschungsstandes auf Deutsch bietet Formanek (2004).

<sup>19</sup> Dazu gehört auch, dass im vormodernen Japan das Neugeborene außerhalb seiner Familie kaum einen Platz in der Gesellschaft hatte, und auch im heutigen Japan das öffentliche Adoptionswesen relativ unterwickelt ist.

nicht als solche, sondern nur als Medikament gegen hormonelle Störungen verordnet werden durfte, zur Verfügung. Dabei war die öffentliche Diskussion darüber, warum das so sein sollte, allgemeiner aufschlussreich: Während japanische Ärzte, denen man getrost auch unterstellen kann, dass sie nicht auf das einträgliche Geschäft mit der Abtreibung verzichten wollten, vor tiefgreifenden hormonellen Störungen bei länger anhaltender Einnahme der Anti-Baby-Pille und anderen Nebenwirkungen warnten, befürchteten viele Politiker einen völligen Verfall der Sexualmoral, fiel das Risiko einer unerwünschten Schwangerschaft weg, ebenso wie eine Entvölkerung des Landes.

Dass die japanische Öffentlichkeit aber nicht vehementer nach freierer Verfügbarkeit der Pille verlangte, dafür wurden „traditionelle“, nicht- oder vorbuddhistische Einstellungen zu Kindern einerseits verantwortlich gemacht.<sup>20</sup> Häufig war dabei die Rede davon, dass in der traditionellen Gesellschaft Kinder bis sieben als nicht ganz zur Welt der Menschen gehörig, sonder eher dem Jenseits verhaftet galten, woraus viele ableiteten, dass Schwangerschaftsunterbrechung oder gar Kindstötung in Japan eben traditionell nicht als Mord betrachtet wurde. So galt beispielsweise der erste Schrei des Neugeborenen (*ubugoe* 産声) als Zeichen seiner postnatalen „Beseelung“, vor der das Kind, wie der gängige Euphemismus *kogaeshi* 子返し es nannte, der jenseitigen Welt „zurückgegeben“ werden konnte (Formanek 1986:142–145). Zudem war die Vorstellung einer baldigen diesseitigen Wiedergeburt von im Kindesalter Verstorbenen stark verwurzelt. In vorbuddhistischen Zeiten wurden Säuglinge und Kleinkinder in eigener Weise bestattet, in Geburtshaltung in plazentaähnlichen Töpfen, denen der Boden ausgeschlagen wurde, um die Wiedergeburt zu erleichtern (Naumann 2004:52). Solche Vorstellungen hielten sich auch wider buddhistischen Einfluss. Aus dem 18., 19. Jahrhundert sind als „Kindergräber“ (*kobaka*) bezeichnete Friedhöfe erhalten, in denen Kleinkinder mit einem Fisch im Mund oder im Sarg beigesetzt wurden; diese Grabbeigabe aus rohem Getöteten sollte sie genau daran hindern, Buddhaschaft zu erlangen und ihnen damit eine baldige Wiedergeburt in dieser Welt sichern (Chiba und Ōtsu 1983: 20–24).

---

<sup>20</sup> Dass die Dinge bei weitem nicht so einfach liegen, hat jüngst Tiana Norgren (2001) in einer aufschlussreichen Untersuchung verdeutlicht: In einem politischen Klima, das Geburtenkontrolle insgesamt eher feindlich war, nutzten Ärzte und Familienplaner während der Besatzungszeit die sich kurzfristig eröffnende Möglichkeit, Schwangerschaftsunterbrechung zu legalisieren; der Beginn der Diskussion um die Pille fiel umgekehrt genau in die Zeit, in der zahlreiche Gruppen die entsprechende Gesetzgebung wieder verschärfen wollten, sodass viele Frauenorganisationen in der Einführung der Pille eine Gefahr für ihr Recht auf Abtreibung sahen und sie auch deswegen ablehnten.

Solche Vorstellungen sind selbstverständlich weit entfernt von einer buddhistischen Position. Damien Keown (1995) etwa folgert aus Texten des Pali Kanons und der Kommentartadition des Buddhaghosa,<sup>21</sup> dass der Buddhismus grundsätzlich Eingriffe in den natürlichen Gang des Lebens wie Abtreibung, Selbstmord oder Euthanasie verbietet. Die Position offizieller Vertreter des japanischen Buddhismus war und ist dabei weit weniger eindeutig. Unter dem Eindruck einer Anprangerung Japans von innen wie von außen als „Abtreibungsparadies“ (*datai tengoku Nihon* 墮胎天国日本) wurde zwar im Rahmen der World Buddhist Conference 1978 unter japanischer Beteiligung eine „Verfassung für das Leben“ aufgestellt, die auch eine Stellungnahme gegen Abtreibung enthält. Doch bleibt in Japan Abtreibung eindeutig als Mord zu bezeichnen eher eine Minderheitenposition, die nur zuweilen formuliert wurde, etwa von Nakagaki Masami 中垣昌美, seines Zeichens Professor an der der Jōdo shinshū nahe stehenden Ryūkoku Universität in Kyōto, in der publizierten Fassung einer öffentlichen Diskussionsrunde zu aktuellen Problemen der Gesellschaft im Jahr 1973 (Brooks 1981:132–133).

Viele andere moderne buddhistische Stimmen sind jedoch weit weniger unzweideutig. Ochiai Seiko etwa, eine buddhistische Nonne, führt folgendermaßen aus: „Für uns Buddhisten steht fest, dass ein Fötus ‚Leben‘ ist. Welche Bedingungen auch immer eine Abtreibung nötig machen, ganz können wir sie nicht rechtfertigen. Aber für uns geht es nicht nur um Föten; alle Formen des Lebens verdienen unseren Respekt. Wir dürfen sie nicht behandeln, als wären sie unser Privatbesitz. Auch Tiere nicht. Sogar Reis und Weizen haben ihren Anteil an der Heiligkeit des Lebens. Dennoch, solange wir am Leben sind, bleibt uns oft nichts anderes übrig, als manchen dieser Wesen das Leben zu ‚nehmen‘. Unter Umständen geschieht es sogar im Bemühen darum, Widersprüche und Ungleichheiten in unserer Gesellschaft zu beseitigen, dass wir aus unseren Körpern das entfernen, was das Lebenspotential eines Säuglings ist. Wir Frauen müssen dies als eines der Probleme unserer Gesellschaft ins öffentliche Bewusstsein bringen, doch gleichzeitig muss gesagt werden, dass das Leben aller menschlichen Wesen voller Dinge ist, die man nicht einfach schönfärben kann. Das Leben ist voller Wunden und Verwundungen“ (LaFleur 1992: 170).

Ebenso wenig festlegen wollte oder konnte sich die Japan Buddhist Federation in ihrer Veröffentlichung *Understanding Japanese Buddhism* (Tokyo: Kyodo Obun Center, 1978), wenn sie zum Thema zwar einerseits schrieb, dass „in den

---

<sup>21</sup> Zur methodologischen Schwierigkeit, solche Schlussfolgerungen aufgrund von Aussagen in Texten zu ziehen, die in einem vom heutigen völlig unterschiedlichen historisch-sozialen Zusammenhang stehen, vgl. McKenny (1997).

buddhistischen Schriften, insbesondere dem für die Frage relevanten *Kusharon* 俱舍論 (*Abhidharmakośa*), eindeutig die Position vertreten wird, dass Leben vom Moment der Empfängnis an gegeben ist und nicht gestört werden sollte, weil es das Recht zu Leben hat“, im gleichen Atemzug aber zwischen verschiedenen Formen des Lebens unterschied, wenn sie festhielt, dass „der Mahayana Buddhismus zwar Ehrfurcht vor dem Leben einfordert, aber gleichzeitig lehrt, dass es für den Menschen unumgänglich ist, manche Formen von Leben zu opfern, um sich selbst schützen und nähren zu können, so etwa Bauern Tiere töten müssen, um ihre Pflanzen zu beschützen, und es manchmal notwendig ist, ein Leben zum Wohl vieler zu opfern“, um mit dem Bild zu enden, dass „beispielsweise eine Blume, die gebrochen wird, zwar selbst nicht leidet, weil sie keine Nerven hat, den Schmerz zu spüren, dafür aber das Herz desjenigen, der sie bricht“ (Brooks 1981:134–137).

In diesem Zusammenhang und angesichts der Tatsache, dass *mizuko kuyō* sehr stark kommerzialisiert ist – die verschiedenen Riten, die die Tempel anbieten, ebenso wie die Paraphernalia, deren Erwerb sie empfehlen, haben ihren zum Teil nicht unbeträchtlichen Preis – und den Tempeln im Umfeld einer zunehmenden Individualisierung des religiösen Lebens<sup>22</sup> neue Einkommensquellen verschafft, ist ihnen häufig eine scheinheilige Haltung unterstellt worden (Tanabe 1997:439): Zwar sind sie gegen Abtreibung, bieten aber Rituale an, die der Tat gewissermaßen den Stachel nehmen, indem sie eine Art Wiedergutmachung anbieten und damit aus dem schlechten Gewissen der Gläubigen, oder schlimmer noch, aus animistischen Ängsten um Totengeister Profit ziehen.

Diese Diskussion wurde auch in Japan zum Teil heftig geführt, insbesondere während der 1980er Jahre, in denen die Vorstellung vom Fluch der Wasserkinder, *mizuko no tatari* 水子の祟り, eine starke mediale Präsenz erlebte. Zeitschriften veröffentlichten Bilder, auf denen vorgeblich die Astralaura von *mizuko* zu erkennen war, die ihre Familien verfolgten, und ihre erzürnten Geister wurden für die verschiedensten Schwierigkeiten in Familie und Beruf verantwortlich gemacht. Ein vehementer Vertreter der These vom Fluch der Wasserkinder war nicht umsonst der Gründer des schon erwähnten Shiunzan Jizōji, Hashimoto Tetsuma, der in seinen Veröffentlichungen zahlreiche Fälle „schilderte“, in denen die Seelen der Abgetriebenen, in ihrem Groll (*urami*) über das, was man ihnen angetan hatte, ihren Familien allerlei Leid antaten, das von Herzbeschwerden über Epilepsie, Alpträume, Selbstmordneigung,

---

<sup>22</sup> Das seit dem 17. Jahrhundert bestehende System der Tempelgemeinden, in dessen Rahmen eine Familie üblicherweise über Generationen hinweg zur Gemeinde eines bestimmten Tempels gehörte, löst sich zunehmend auf.

Neurosen und Krebs bis hin zu Eltern-Kind-Konflikten reichen könne und nur durch die aufrichtige Praxis von *mizuko kuyō* aus der Welt zu schaffen sei (Brooks 1981:135).

Die Vorstellung vom Fluch der Wasserkinder propagierten nicht nur Tempel, sondern auch viele selbsternannte „Spezialisten der Geisterwelt“, Vertreter eines modernen Spiritismus, wie er in Japan etwa gleichzeitig mit der „Entdeckung“ von *mizuko kuyō*, also seit Mitte der 1970er, einen zum Teil bis heute anhaltenden Boom erlebte (Prohl 2004). Nakaoka Shun'ya (1987), ein prominenter Vertreter dieser Richtung, veröffentlichte zahlreiche Bücher über das Wirken von Totengeistern in dieser Welt, darunter auch über *mizuko kuyō*, in denen er einerseits „Berichte“ von Opfern des Fluches der *mizuko* vorlegte und gleichzeitig eine ganze Palette von Tempeln und ihren Ritualen vorstellte, die dazu angetan seien, dieses negative Karma zu durchbrechen.

Japanische Feministinnen wie Mizoguchi Akiyo (1991) haben in diesem Kontext *mizuko kuyō* als ein Instrument zur Domestizierung der Frauen angepöngert. *Mizuko kuyō* helfe nicht den Frauen, mit ihren Schuldgefühlen umzugehen, sondern schaffe diese erst durch seine Existenz und mediale Propagierung. Tatsächlich ist nicht zu übersehen, dass gerade jene Tempel, die *mizuko kuyō* am aggressivsten und eben mittels der Vorstellung vom rächenden Geist der „Wasserkinder“ propagierten, wie der Shiunzan Jizōji-Tempel in der Person seines Gründers Hashimoto Tetsuma, eine enge Verbindung zu rechtsgerichteten Organisationen wie Seichō no ie 生長の家 („Haus des Wachstums“) aufweisen, die auch parlamentarisch eine Revision der liberalen Gesetzgebung zur Schwangerschaftsunterbrechung betrieben.

So hat Helen Hardacre, die wie Mizoguchi das Recht der Frauen auf Abtreibung in den Vordergrund stellt, in ihrem *Marketing the Menacing Fetus* (1997) die These vertreten, dass die meisten japanischen Frauen eine grundsätzlich entkrampfte Haltung zur Schwangerschaftsunterbrechung als einer Form der Familienplanung hätten, jedoch nachträglich zu Opfern der aggressiven *mizuko kuyō*-Werbekampagnen „mächtiger Industrien“ würden, vor allem dann, wenn sie angesichts diffuser Probleme, etwa schwer diagnostizierbarer psychosomatischer Erkrankungen, Schwierigkeiten in Ehe und Partnerschaft oder in der Kindererziehung, bereits verunsichert sind<sup>23</sup> und die moderne Medikalisation der Schwangerschaft ein übriges zu einem neuen Fötözentrismus bei-

---

<sup>23</sup> Ähnliche Gründe werden zumeist auch für den Zulauf genannt, dessen sich jene Neureligionen in Japan erfreuen, die ebensolche Probleme allgemein auf das Wirken von unbefriedeten Totengeistern zurückführen und sie durch Rituale für diese lösen wollen (Prohl 2004).

trägt, indem etwa Ultraschalluntersuchungen und -bilder dem Ungeborenen eine bisher unbekannte Sichtbarkeit und damit Eigenständigkeit verleihen.<sup>24</sup>

Ob allerdings wie Pepping (1997) meint, die Angst vor dem Fluch der Wasserkinder und damit der Versuch, sie durch *mizuko kuyō* zu befrieden, der alleinige oder wesentliche Grund für die Verbreitung von *mizuko kuyō* im heutigen Japan ist, darf dennoch bezweifelt werden. Zwar finden sich natürlich Aussagen von Teilnehmerinnen an *mizuko kuyō*, die eine solche Angst vor dem rächenden Geist des Abgetriebenen als Hauptmotivation für die Durchführung der Riten erscheinen lassen, nicht zuletzt natürlich an jenen Tempeln, die genau diese Vorstellung propagieren. Eine Frau, die Brooks (1981:136) im Shiunzan Jizōji interviewte, gab an, ihre frühere Abtreibung für eine grausame Tat gehalten zu haben, nun aber glücklich zu sein, „etwas tun zu können, um sie wieder gut zu machen. Mein Sohn hat die Oberstufe abgeschlossen und die Aufnahmeprüfung an die Universität geschafft, und ich glaube, das liegt daran, dass wir hier im Tempel gebetet und so verhindert haben, dass ihm etwas Übles zustößt“. Eine andere junge Frau sagte andernorts: „Ich habe mein erstes Baby abgetrieben, und ich will nicht, dass der Groll dieses ersten Babys dem schadet, mit dem ich jetzt schwanger bin. Ich habe das Gefühl, mit der Abtreibung etwas Böses getan zu haben, und deswegen bin ich heute hierher zur Messe gekommen.“

Dabei ist die Vorstellung vom „Fluch der Wasserkinder“ alles andere als traditionell. Wenn Pepping (1997:257) schreibt, eine Stelle aus Ihara Saikakus 井原西鶴 (1642–1693) Roman *Kōshoku ichidai onna* 好色一代女, der eine gealterte Prostituierte rückblickend von ihrem Leben erzählen lässt, belege, dass die Vorstellung schon damals dem Durchschnittsleser geläufig gewesen sei, so geht aus der Passage eigentlich viel mehr Bedauern darüber hervor, was hätte sein können, wenn die Abgetriebenen ausgetragen worden wären:

So blickte ich beim Fenster meiner Selbstbetrachtung hinaus, und ... da sah ich auf einmal Kinder stehen.... Sie trugen alle den Mutterkuchen auf dem Kopf wie ein Lotosblatt und von den Hüften abwärts waren sie blutbeschmiert... Ich erkannte, dass es die unehelichen Kinder waren, die ich mit Willen zu früh zur Welt gebracht hatte. Und jedes führte Klage gegen mich: „Mein unmenschliches Mütterlein!“ Es schnitt mir ins Herz, das zu hören. Zugleich aber wurde ich voll Sehnsucht meiner Vergangenheit inne. Hätte ich meine zu früh geborenen Kinder leben lassen und großgezogen, ... wie wäre ich jetzt glücklich (Formanek 1986:37).

Während so häufig betont wurde, dass „der Sinn des heutigen *mizuko kuyō* darin liegt, Schuldgefühle zu mildern ebenso wie die Angst vor einem Fluch“ (Hoshino und Takeda 1993:186), sind die dafür ins Treffen geführten

<sup>24</sup> Vgl. dazu Duden (1991) und ihre Rezeption in Japan (1993).

Passagen nicht immer überzeugend. Die Aussage einer Frau, die sowohl eine Abtreibung als auch eine Fehlgeburt hinter sich hatte und schrieb: „Ich fühle mich untröstlich, wenn ich an dieses Kind (das ich abgetrieben habe) denke und daran, wie es sein könnte, wenn es jetzt am Leben wäre“, scheint, wie Anderson und Martin (1997:132) zu Recht betonen, ebenfalls eher Trauer und Bedauern als Angst vor Vergeltung auszudrücken. Die Interviews, die die beiden Forscher 1993 in einem kleinen Tempel in Tōkyō durchführten, spiegeln ebenfalls eher ein solches Bedauern, gepaart mit Reue, wider, denn erdrückende Schuldgefühle oder Angst vor einem Fluch.

Zudem kann man nicht behaupten, dass die Tempel *mizuko kuyō* den Gläubigen in jedem Fall aggressiv aufgedrängt hätten. Der Zōjōji 増上寺-Tempel in Tōkyō, das Zentrum der Reinen Land-Schule (Jōdoshū 浄土宗) in Ost-Japan, ist beispielsweise berühmt für die tausenden von kleinen Mizuko Jizō-Statuen, die auf seinem Gelände stehen (Abb. 9). Sowohl den Erwerb dieser Statuen als auch das Gebäude, in dem die Riten durchgeführt werden, leitet jedoch eine Laienorganisation, die an den Abt des Jōzōji herangetreten war, damit er ihr einen Priester für die Durchführung von *mizuko kuyō* zur Verfügung stelle, was er auch tat. Darüber hinaus scheint der Jōzōji aber keine Kontrolle über die *mizuko kuyō*-Aktivitäten der Laienorganisation zu haben (Brooks 1981:121).



Abb. 9  
Mizuko Jizō-Statuetten im  
Jōzōji in Tōkyō

#### 4. Historische Vorformen des *mizuko kuyō*

So mag an dieser Stelle ein Blick auf historische Vorformen von *mizuko kuyō* und seine Beziehung zum Buddhismus aus Sicht der Laien angemessen sein. Aus buddhistischer Perspektive ist Leben nicht nur von der Zeugung an vorhanden, sondern dies in dramatischer Form, ist ein Grundpfeiler der Lehre

doch, das ein Leben in ein nächstes mündet, solange Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten nicht erreicht ist. Gerade das Stadium zwischen Tod und Wiedergeburt, die Zeugung also in gewisser Weise, hat in verschiedenen buddhistischen Schriften deswegen folgerichtig viel Aufmerksamkeit erhalten. Wie das Tibetische Totenbuch beschreibt, bewirkt in diesem Zwischenstadium das angehäuften Karma, dass die körperlose Persönlichkeit mehr und mehr weg von einem möglichen Eingehen ins Nirvana und hin zu einem Uterus gezogen wird, bis sie in einer der sechs Wiedergeburtswelten in einem Körper als Himmlisches Wesen, als Kämpfender Titan, als Mensch, Tier, Preta oder Höllenbewohner wieder erstet. Zeugung ist entsprechend ein schmerzvoller Prozess, in dem sich vorhandenes Leben wegen seiner karmischen Belastung neu konstituiert.

Einige tibetische buddhistische Schriften fügen dieser Beschreibung der Zeugung auch eine der weiteren Entwicklung des Embryos hinzu, der verschiedene schmerzvolle Phasen des Werdens durchläuft, bis das Baby noch die Qualen der Geburt zu durchleiden hat. Im Allgemeinen sehen sie bis zu acht verschiedene Entwicklungsstadien während der Schwangerschaft vor, die jeweils eine Woche bis zehn Tage in Anspruch nehmen, um in die nächste überzugehen. Dabei gilt aber die eigentliche Menschwerdung mit der fünften Phase, ab der die Gliedmaßen als ausgebildet betrachtet werden, als mehr oder weniger abgeschlossen, jedenfalls aber mit der achten, wenn auch Haare und Nägel sowie Sinnesorgane als komplett ausgebildet gelten. Das weitere Fortschreiten der Schwangerschaft ist in diesem Sinne kein Entwicklungsprozess mehr, sondern einfach einer des Wachstums.

Im japanischen Buddhismus entstand daraus, vor allem unter dem Einfluss der esoterischen Shingon-Lehren von der immanenten Buddhaschaft, die Vorstellung einer fötalen Buddhaschaft, im Rahmen derer die einzelnen Entwicklungsstadien des Fötus während der Schwangerschaft mit dem Wirken und Wesen von Buddhas gleich gesetzt wurden. Die frühen embryonalen Phasen wurden so in einigen esoterischen Schriften in der Form eines buddhistischen Priesterstabs (*shakujō* 錫杖) sowie eines ein-, drei und fünfzackigen *vajras* (*tokko* 独鈷, *sanko* 三鈷 und *gokko* 五鈷) imaginiert. Unter dem Einfluss des Glaubens an die Zehn Richter der Totenwelt, der seit dem Mittelalter für die buddhistischen Totenriten in Japan bestimmend wurde, stellte ein der Shingon-Lehre nahestehender Text wohl des frühen 17. Jahrhunderts, das *Sangai issinki* 三界一心記 („Schrift über die drei Welten in einem Herzen“), auch das Wachstum des Fötus im Mutterleib jeweils unter die Ägide eines Buddhas. So wie laut dem für den Glauben an die Zehn Richter maßgeblichen *Jizō bosatsu hosshin innen jūōgyō* 地藏菩薩発心因縁十王經 („Sutra von den Zehn Königen in der Erleuchtung durch das Gelübde des Bodhisattva Jizō“) der Tote im Jenseits

einer Reihe von zehn, in der Langform 13, Richtern vorgeführt wurde, als deren wahre Natur je einer von 13 Buddhas galt, deren Beistand für den Toten erbittet werden konnte, stellte diese Schrift eine Analogie zwischen jedem Monat der fötalen Entwicklung und dem Wesen je eines Buddhas in genau der Reihenfolge der Totenrituale her, nämlich 1. Fudō Myōō 不動明王 (Acalanātha vidyārāja), 2. Shaka nyorai 釈迦如来 (Śākyamuni Tathāgata), 3. Monju bosatsu 文殊菩薩 (Mañjuśrī Bodhisattva), 4. Fugen bosatsu 普賢菩薩 (Samantabhadra Bodhisattva), 5. Jizō bosatsu 地藏菩薩 (Kṣitigarbha Bodhisattva), 6. Miroku bosatsu 弥勒菩薩 (Maitreya Bodhisattva), 7. Yakushi nyorai 薬師如来 (Bhaiṣajyarāja Tathāgata), 8. Kannon bosatsu 観音菩薩 (Avalokiteśvara Bodhisattva), 9. Seishi bosatsu 勢至菩薩 (Mahāsthāmaprāpta) und schließlich 10. Amida nyorai 阿弥陀如来 (Amitābha Tathāgata) (Sanford 1991).

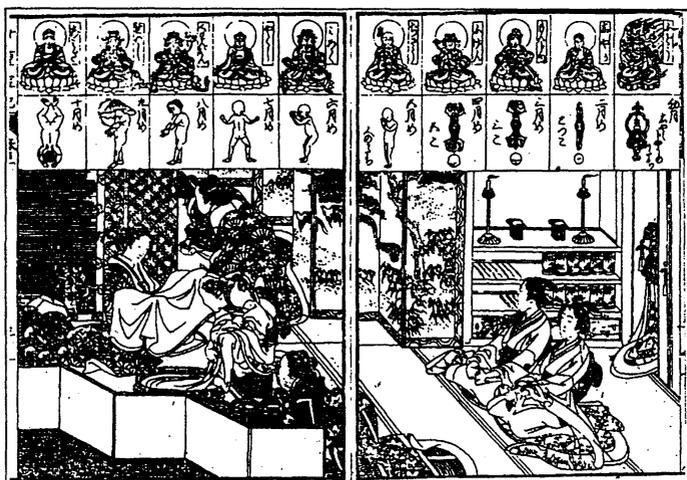


Abb. 10 Darstellung der fötalen Entwicklung von der Zeugung bis zur Geburt im *Orna chōhōki* mit den zehn Buddhas in der obersten Reihe, beginnend rechts mit Fudō myōō, und der Gestalt des Fötus in den entsprechenden Schwangerschaftsmonaten darunter, beginnend beim Priesterstab im 1. Monat (Yamashita 2003: 13, Abb.1)

Volkstümliche Versionen dieser Vorstellungen von der fötalen Buddhaschaft bildeten zumindest seit dem frühen 17. Jahrhundert einen wichtigen Bestandteil der Anschauungen rund um Schwangerschaft und Geburt auch der Laien, sodass etwa Frauenlehrbücher den Verlauf der Schwangerschaft mit eben jenen Buddhas als Schutzgottheiten für die einzelnen Schwangerschaftsmonate erläuterten und darstellten (Abb. 10). Diese Vorstellungen waren

offenbar so verbreitet, dass ein Autor wie Takai Ranzan 高井蘭山 sie in seinem *Onna chōhōki* 女重宝記 von 1826 perpetuierte, obwohl er sie für Aberglauben hielt, umgekehrt aber meinte, die Frauen, die fest daran glaubten, dass Gebete zu den jeweiligen Buddhas den Fötus beschützen würden, nicht dieser religiösen Stütze während der schwierigen Zeit der Schwangerschaft berauben zu wollen (Yamashita 2003).

Die Vorstellung, dass Zeugung auf das Wirken der Buddhas zurückzuführen ist und die vorzeitige Beendigung einer Schwangerschaft daher Höllenstrafen nach sich zieht, ist in einer Passage des Stücks *Shume no hōgan Morihisa* des Chikamatsu Monzaemon (um 1686) belegt, in dem eine Szene eine literarische Aufarbeitung der von Nonnen durchgeführten Bilderläuterung der *Kumano kanjin jikkai mandara* 熊野観心十界曼荼羅 („Kumano-Mandalas der Zehn Welten in der Betrachtung des eigenen Herzens“) darstellt. Die so genannte Bluteichhölle hätten die Kumano-Nonnen demzufolge so erläutert: „Menschliche Wesen werden durch das Leiden der Buddhas erschaffen, und darum, wenn sie abgetrieben werden, wehklagen die Buddhas laut, ihre Tränen werden zur Bluteichhölle, werden zu Flammen, in denen der Körper brennt.“ Zwar ist historisch gesehen nicht ganz klar, ob der verwendete Ausdruck, *datai* 墮胎, der heute Abtreibung bedeutet, sich in der Zeit der Entstehung dieses Textes nicht auch auf Spontanaborte sowie Früh- oder Totgeburten beziehen konnte. Jedenfalls belegt die Passage auf eindrucksvolle Weise, dass Laien in dieser Zeit den Buddhismus als eine Religion wahrnahmen, die den Schutz des einmal gezeugten Lebens wichtig nahm (Kōdate 2004:130).

Das dies besonders im Zusammenhang mit den *Kumano kanjin jikkai mandara* belegbar wird, ist durchaus nicht verwunderlich. Bildwerke, die ab dem beginnenden 16. Jahrhundert produziert wurden und deutlich dem Versuch des Pilgerzentrums von Kumano und ihm nahe stehender Tempel entsprangen, neue Laienschichten aus dem gewöhnlichen Volk anzusprechen, stellten diese, wie ihr Name besagt, die Zehn Welten des buddhistischen Kosmos, also die vier der Wiedergeburt entthobenen Welten etwa der Buddhas und Bodhisattvas einerseits dar, legten andererseits aber das Schwergewicht auf die Sechs Wiedergeburtswelten und unter diesen besonders auf die Üblen Welten wie die Höllen sowie auf Möglichkeiten der Erlösung daraus. Eine genaue Analyse der Ikonografie dieser in zahlreichen Exemplaren erhaltenen *Kumano kanjin jikkai mandara*<sup>25</sup> macht deutlich, dass es Erlösung für die Laien vor allem im und durch den Familienverband vorsah, indem die aufeinander folgenden Generationen zwar einerseits gegenseitig karmisch miteinander verstrickt waren, sie andererseits aber für ihre Erlösung von einander abhängig waren: die zen-

<sup>25</sup> Vgl. dazu Ishiguro (2004) und in einer westlichen Sprache Kuroda (2004).

trale Darstellung auf den Bildern ist einem *segakie*, einer „Zeremonie zur Nahrung der Hungergeister“, gewidmet, wie sie beispielsweise noch heute vom Katsuoji eben auch für *mizuko* angeboten wird (s.o. S. 5). Symbolisch für die „nachfolgenden Generationen“ ist dabei der Hauptakteur ein kleiner Bub, der die Zeremonie zum Wohl seiner toten Eltern abhalten lässt, und die zu ihrer Erlösung Eilenden ein durch ihre Nacktheit als Tote gekennzeichnetes Elternpaar (Abb. 11).

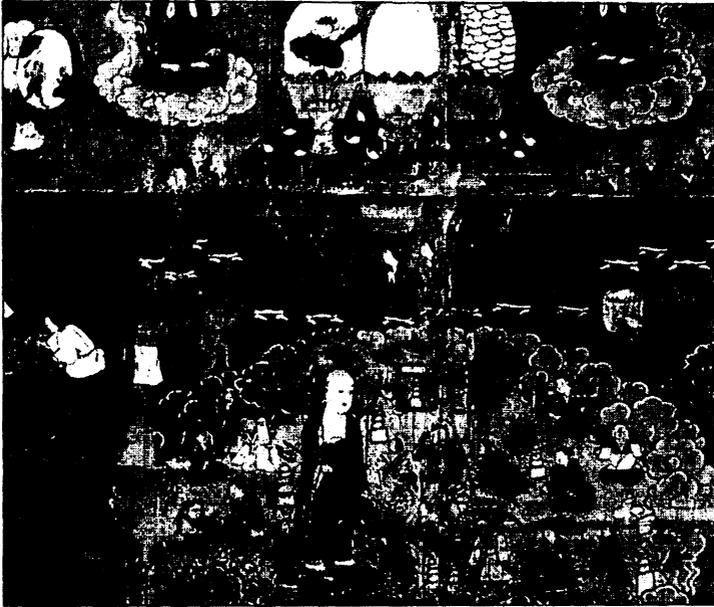


Abb. 11 *Kumano kanjin jikkai mandara*, zentraler Ausschnitt mit dem *segakie* oben und dem Buben in der Mitte als Hauptakteur, darunter der *Sai no kawara*, links davon die Hölle der Unfruchtbaren und das tote Ehepaar, das zum *segakie* eilt (Privatbesitz, Wien)

Entsprechend nehmen auf diesen Bildern aber auch Darstellungen von Situationen, die diesem Schema der Verstrickung der Generationen zuwiderlaufen, relativ viel Platz ein. So wird nicht nur die erwähnte Bluteichhölle (*chi no ike jigoku* 地の池地獄) dargestellt, zu der dem apokryphen *Ketsubonkyō* 血盆經-Sutra zufolge Mütter aufgrund der Verunreinigung, die sie durch ihr Menstruations- und Geburtsblut verursacht hatten, verurteilt waren, sondern auch eine so genannte Hölle der Unfruchtbaren, *umazume jigoku* 不産女地獄, in der Frauen, die keine Kinder in die Welt gesetzt, also keine Nachkommen gezeugt

haben, die sich um ihr nachtodliches Schicksal kümmern könnten, mit weichen Dochten Bambuswurzeln ausgraben müssen, sodass sie ganz blutige Hände bekommen,<sup>26</sup> sowie der schon erwähnte Sai no kawara (s.o. S. 3), in dem kleine Kinder dazu verdammt sind, kleine Stupas, Grabmale also, aus den Steinen des Flussbetts zu erbauen, eben weil, wie aus dem vorhergehend Gesagten erhellt,<sup>27</sup> sie wegen ihres verfrühten Todes nicht in der Lage sind, entsprechende Riten zur Erlösung ihrer Eltern durchführen zu lassen.

Wie Saitō (2003:173–180) aufgezeigt hat, sucht man in den frühen japanischen Höllendarstellungen nach Kindern vergeblich, es sei denn als Erscheinungsform von Menschen kurz vor ihrer Wiedergeburt, nicht jedoch als Sünder, was wohl dafür sprechen dürfte, dass der japanische Buddhismus zunächst nicht unbedingt viel über das nachtodliche Schicksal von im Kindesalter Verstorbenen zu sagen hatte. Dies änderte sich etwa ab dem 15., 16. Jahrhundert, als einzelne Bildwerke begannen, kleine Kinder einem zunächst noch recht unspezifischen Sai no kawara zuzuweisen. Die frühesten Texte, die diesen Limbo beschreiben, sprechen von einem Flussbett, in dem die Steine von Zeit zu Zeit zu lodernnden Flammen werden und die Kinder bis auf das Skelett niederbrennen, worauf hin Dämonen erscheinen, *katsukatsu* 活々<sup>28</sup> rufend mit

---

<sup>26</sup> Ursprung und Bedeutung dieser Hölle sind nicht ganz geklärt. Jedenfalls hat Bambus allgemein eine starke Assoziation zu Fruchtbarkeit, und Dochte waren unter anderem auch als mechanisches Abortivum bekannt (Saitō 2003:196–214).

<sup>27</sup> Explizit auch in den meisten Varianten des *Sai no kawara Jizō wasan*: „Was sie tun, diese Kleinkinder, ist die Steine des Flussbetts zu Saiin zu sammeln und aus ihnen Stupas zu errichten, Schicht um Schicht, die erste für den Vater, die zweite für die Mutter, die dritte für die Brüder in der Heimat und als Verdienst für sich selbst. Untertags sind sie für sich, wenn aber die Nacht hereinbricht, da tauchen die Dämonen aus der Hölle auf: ‚Ja, was macht ihr denn da? Eure Väter und Mütter, die auf Erden zurückgeblieben sind, tun nichts für euer Heil nach dem Tod, stattdessen weinen sie sich nur tagein tagaus die Augen aus, ist das nicht schrecklich, ja ganz abscheulich! Die Trauer eurer Eltern ist der Samen dafür, dass ihr Qualen erleiden müsst, uns dürft ihr es nicht vorwerfen!‘, so schreien sie und erheben ihre eisernen Stöcke und zerstören sämtliche gerade errichteten Stupas“ (Wataru 1999:199).

<sup>28</sup> Dies erinnert stark an die zweite der acht Hitzehöllen, die *tōkatsu jigoku* 等活地獄 oder „Hölle der sofortigen Wiederbelebung“, wie sie schon das *Ojō yōshū* 往生用集 („Kompendium der Wiedergeburt im Reinen Land“, 985) beschrieben hatte und deren Charakteristikum es war, dass in ihr die Sünder, kaum sind sie durch diverse Folter zu Tode gekommen, wieder zum Leben erweckt werden, nur um dieselben Qualen erneut durchleben zu müssen (Formanek 2006:112). Die Vermutung liegt nahe, dass die Vorstellung dieser Hölle auf den Limbo der kleinen Kinder übertragen wurde, weil volkstümlichen Vorstellungen gemäß kleine Kinder nach ihrem Tod besonders rasch in eine neue Wiedergeburt entlassen würden, doch ist diese Frage nicht geklärt.

ihren Eisenstäben auf sie einschlagen, so dass sie wieder dieselben kleinen Kinder wie zuvor werden (Wataru 1999:204–205).

Erst allmählich, vielleicht unter konfuzianischem Einfluss,<sup>29</sup> verfestigte sich das bis heute bekannte Bild vom Sai no kawara als einer Sonderhölle für Kinder, in der diese Abbitte dafür leisten müssen, wegen ihres vorzeitigen Todes nichts zum Seelenheil ihrer Eltern haben beitragen zu können. Santō Kyōden zitiert in seinem 1809 erschienenen Roman *Honchō suibodai zenden ein Sahi no kawara no sekkyōbushi* 佐比河原の説教節 betiteltes Predigtlied wie folgt:

Doch da, wie furchtbar, kommen Dämonen mit Augen wie Feuerkugeln und funkeln die Kinder böse an: „Was ihr da für Stupas baut, das ist ja nicht mit anzusehen! Und das ständige Weinen wird euch wohl kaum zum Verdienst gereichen! Schnell, schnell, baut das alles neu und betet darum, Buddhaschaft zu erlangen!“, so schimpfen sie mit ihnen, schwingen ihre eisernen Peitschen und zerstören die Stupas restlos. Wie schmerzlich, da werfen sich die Kleinen zu Boden und weinen und klagen, doch die Dämonen schimpfen nur ständig weiter auf sie ein. Sündig sind wir alle, doch die besondere Sünde der Kinder ist, dass sie während der 10 Monate im Leib der Mutter ihr schon unzählige Qualen zugefügt haben, sie unter Qualen dann das Licht der Welt erblickt haben, dann aber bereits mit 3, 5 oder 7 Jahren ihr Leben noch vor Vater und Mutter endeten und jenen so großes Leid zufügten, das ist ihre erste schwere Sünde. An der Brust ihrer Mutter hielten sie sich fest, und nun, da die Milch nicht herauskommen kann, schlagen sich die Mütter auf die Brust, und die Mütter müssen es zwar ertragen, doch wenn sie sich so gegen die Brust schlagen, die nun gar keinen Sinn mehr hat, da donnert es am Grund der Unterwelt und es hört sich an, wie die Trommeln der Shura. Die Tränen der Väter werden zu Feuerregen, die auf ihre Leiber herabregnen. Die Tränen der Mütter werden zu Eis, und die Trauer, die ihnen die Leiber verschließt, beschimpft und quält die Kinder in der Finsternis. Weil sie solche Sünde auf sich geladen haben, irren sie im Flussbett im Westen umher und müssen dort für lange Zeit Qualen erdulden. Im Flussbett ist ein Rinnsal, und darin spiegeln sich die quälenden Gedanken der Väter und Mütter, die auf Erden um ihre Kinder trauern, und die Kinder sehen ihre Väter und Mütter und sehnen sich umso mehr nach ihnen, sie hoffen, sie mögen ihren Hunger stillen, kriechen auf die nährenden Brüste zu, doch dann sind sie mit einem Mal wieder verschwunden, und das Wasser lodert zu Flammen auf, verbrennt ihre Leiber... Die besonders klugen unter den Kindern wollen, um den Qualen wenigstens für einige Zeit zu entkommen, bunte Blumen pflücken und sie Jizō Bosatsu darbringen; so versuchen sie auf die da und dort blühenden Bäume zu klettern, aber, wie arm sind sie doch, die Kleinen, sie sind ja noch so klein, drum rutschen sie ab und stechen sich da und dort an den Dornen, sodass sie ganz blutüberströmt sind, bis es ihnen endlich gelingt, Blüten

---

<sup>29</sup> Wie ihn Teiser (1988) für die chinesischen buddhistischen Totenriten nachgewiesen hat, von denen die japanischen stark beeinflusst sind.

zu brechen und sie dem Buddha darzubringen (Santō 2003: 211; Wataru 1999:201-202) (Abb. 12).



Abb. 12 Sai no kawara aus Santō Kyōdens *Honchō suibodai zenden* (1809) (Santō 2003:212-213)

Besonders deutlich wird in dieser Schilderung die über den Tod hinaus reichende, gegenseitige Abhängigkeit von Eltern und Kind, die den Jenseitsqualen der Kinder zugrunde liegt und infolgedessen einen eindringlichen Appell an die Eltern darstellt, diesen Kindern im Sai no kawara beizustehen.

Relativ explizit werden in diesem Text in der weiteren Folge auch *mizuko* mit ein bezogen, bei denen es sich um Föten handeln muss, also um Kinder, die gestorben sind, bevor der natürliche Geburtsvorgang ein glückliches Ende genommen hat, wobei offen bleibt, ob es sich dabei um Tot- oder Frühgeburten handelt oder um Opfer willentlicher Abtreibung, obwohl zweitere mit großer Wahrscheinlichkeit mit gemeint sind, da der Roman selbst an dieser Stelle die erfolgreichen Bemühungen eines Priesters schildert, eine Frau von einer künstlichen Schwangerschaftsunterbrechung abzuhalten: „Die *mizuko*“, so führt der Text weiter aus, „die dazwischen herumkrabbeln, tragen ihre Glückshaube<sup>30</sup> auf dem Kopf, und weil sie noch nicht einmal Blumen pflücken

<sup>30</sup> *Enakin* 胞衣, eine zusammenfassende Bezeichnung für Plazenta und Fruchtblase.

können, nehmen sie die vertrockneten Blüten, die im Flussbett herumliegen, mit ihren Mündern auf, wie arm, und so krabbeln sie vor den Buddha und bringen sie dem Jizō Bosatsu dar, sie klammern sich an seinem Priesterstab fest und bitten, er möge ihnen doch helfen.“

Eine ähnliche Darstellung, mit einem Kind mit der Glückshaube auf dem Kopf, das dem Jizō Blumen darbringt, findet sich auf einem Grabstein für ein Kind im Dairyūji-Tempel 大龍寺 in der Stadt Sakura 佐倉, der mit Kan'ei 15 (1638) datiert ist, sodass entsprechende Vorstellungen zumindest bis in die frühe Edo-Zeit zurückreichen (Wataru 1999:202), jedoch auch hier nicht klar ist, was zum frühzeitigen Tod dieses Fötus geführt haben mag. Deutlich wird, dass von buddhistischer Seite zunehmend auch Föten als Erlösungsbedürftige in den Blick genommen wurden, wenn etwa auch *Tateyama mandara* seit dem 19. Jahrhundert eine vergleichbare Ikonografie in ihr Bildprogramm aufnehmen. Ähnlich wie die *Kumano kanjin jikkai mandara* dienten auch diese der Bild-erläuterung und regten zu einer Pilgerfahrt zum Tateyama an, einem Berg, der als irdische Repräsentation des buddhistischen Kosmos galt, und stellten entsprechend auch verschiedene Höllen als auf den Flanken des Berges liegend dar, darunter von Anfang an auch den *Sai no kawara*. Erst im frühen 19. Jahrhundert jedoch finden sich in seiner Darstellung auf den *Tateyama mandara* auch vergleichbare Gestalten krabbelnder Kleinkinder mit der Glückshaube auf dem Kopf (Abb. 13).

So stellte der japanische Buddhismus allmählich auch vor der Geburt zu Ende gegangenes menschliches Leben als einer nachtodlichen Betreuung bedürftig dar. Indem er ihm aber ein spezifisches, von im Erwachsenenalter Verstorbenen deutlich unterschiedenes postumes Schicksal zusprach, wies er es in gewisser Weise auch als ein grundsätzlich vom älteren Leben unterschiedenes aus. Dem entspricht auch die Tatsache, dass die Kombination der Schriftzeichen *mizu* 水 und *ko* 子, aus denen der heutige Terminus *mizuko* abgeleitet ist, bereits seit einigen Jahrhunderten in den so genannten *kakochō* 過去帳 der buddhistischen Tempel auftaucht. Diese Totenbücher führen jeweils die zu einer Tempelgemeinde gehörigen Verstorbenen samt der ihnen vom Tempel verliehenen postumen Namen (*kaimyō*) auf. Wie schon erwähnt, sollen diese *kaimyō* den Toten als in die Gemeinschaft der von den Buddhas Ordinierten aufgenommen ausweisen, und sie enden gewöhnlich geschlechtsspezifisch für Männer und Frauen respektive auf *shinji* 信士 und *shinnyo* 信女. Davon abweichend wurde, sofern ihnen überhaupt ein postumer Name verliehen wurde, für im Säuglings- oder Kleinkindalter Verstorbene das Wort *suiji* 水子, also die sino-japanische Lesung der Zeichenkombination *mizuko*, verwendet. Ob dies



Abb. 13  
*Tateyama mandara*, Ausschnitt mit dem Sai no kawara; das Kind links außen mit der Glückshaube auf dem Kopf (Nagashima 1983: F)<sup>31</sup>

allerdings der sonst weitgehend vermisste Beleg für LaFleurs (1994) Überlegung ist, der japanische Buddhismus betrachte menschliches Leben in seinen Anfangsstadien als „flüssiges“ Leben, als eines, das sich noch nicht „verfestigt“ hat, begreife Abtreibung so im Sinne der Verhinderung seiner Verfestigung und vermöge sie daher eher zu akzeptieren als beispielsweise das Christentum, bleibt fraglich, denn genauso gut ist denkbar, dass mit dieser Bezeichnung nur präexistenten Vorstellungen Rechnung getragen wurde.<sup>32</sup>

Böse Zungen stellten früh den Buddhismus als mehr am nachtodlichen Schicksal der Kinder als an ihrem diesseitigen interessiert dar. Das *Shikatabanashi* 私可多咄 (1659), eine Sammlung von Ulkgeschichten, erzählte etwa, wie eine Frau sich im Anschluss an die Bilderläuterung eines *Kumano kanjin jikkai mandara* bezüglich ihrer Ausführungen über die Hölle der Unfruchtbaren

<sup>31</sup> Dieses Exemplar dürfte aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts stammen (Toyama-ken „Tateyama hakubutsukan“ 1991:32).

<sup>32</sup> So ist eine Hypothese über den Ursprung des Begriffs *mizuko* jene, die ihn von der berühmten Kindesaussetzung in den japanischen Mythen herleitet: den alten Chroniken zufolge soll das Schöpfergottheitenpaar Izanagi und Izanami ihr erstes (aufgrund der Initiative des weiblichen Partners gezeugtes) verunstaltetes Kind, ein „Wasseregelkind“ (*mizuhiruko* 水蛭子), ausgesetzt haben, indem sie es auf den Wassern davon treiben ließen (Takahashi 1981:38).

an die Nonne wandte und fragte, ob es denn das Selbe sei, als hätte man keine Kinder geboren, wenn man zwar welche geboren hätte, sie aber nicht großgezogen hätte. Diese kaum verschlüsselte Anspielung auf die Kindestötung quittiert die Nonne in diesem Werk mit der zynischen Antwort: „Nun ja, in einem solchen Fall ist die Sünde nicht ganz so groß und die Frau darf statt der Dochte [die etwas härteren] Schilfhalmes [aus denen Dochte gemacht werden] verwenden“ (Formanek 1995:26).

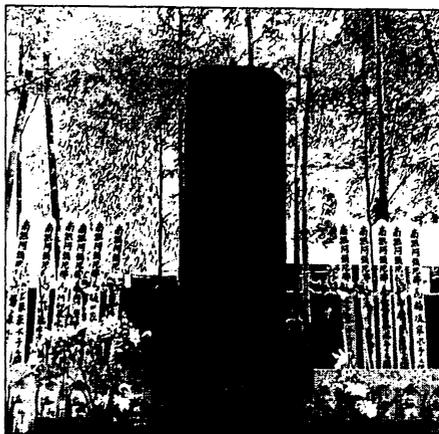


Abb. 14  
Mizuko-zuka des Ekōin in Tōkyō  
(1793)

Dies ist freilich böswillige Fiktion und darf nicht für bare Münze genommen werden, doch begann der japanische Buddhismus gegen Abtreibung (und Kindestötung) erst relativ spät explizit Stellung zu nehmen.<sup>33</sup> Ein an die heutige Praxis von *mizuko kuyō* gemahnender Zeuge befindet sich im Ekōin 回向院-Tempel in Tōkyō. Das als *mizuko-zuka* 水子塚 gekennzeichnete Steinmonument mit der Darstellung einer sitzenden Jizō-Figur (Abb. 14) wurde laut Inschrift im Jahr Kansei 5 (1793) vom 12. Abt des Tempels errichtet und eingeweiht, um

<sup>33</sup> Der Objektivität halber sollte an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass auch das Christentum nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort die eindeutige und explizite Verdammung von Abtreibung als Mord auf seine Banner geheftet hatte, wie dies heute der Fall ist. Die protestantischen Kirchen in Amerika nahmen beispielsweise die Tatsache, dass Frauen in ihren Gemeinden Abtreibungen, gewöhnlich als medizinische Korrektur von „Unregelmäßigkeiten“ im Menstruationszyklus betitelt, vornehmen ließen, bis in die 1840er Jahre ebenfalls stillschweigend hin, als Befürchtungen um einen Rückgang der protestantischen Bevölkerung angesichts zunehmender katholischer Einwanderung aus Europa schließlich zu einer heftigen öffentlichen Anprangerung künstlicher Schwangerschaftsunterbrechung führten (LaFleur 1995:191).

für die 10.000 in diesem Tempel begrabenen abgetriebenen Föten, Totgeburten und kurz nach der Geburt verstorbenen Neugeborenen eine ewige Ruhestätte zu schaffen sowie einen Ort, an dem für ihr Heil gebetet werden kann. Die Umstände der Errichtung dieses Monuments zeigen eine charakteristische Doppelgleisigkeit. Wie sich aus anderen zeitgenössischen Quellen erschließen lässt, war es bereits vor der Errichtung dieses Monuments üblich, dass die betroffenen Familien die Hebammen beauftragten, *mizuko* in diesem Tempel für ein gar nicht so geringes Entgelt von etwa 1 *shu*<sup>34</sup> beisetzen zu lassen, sie also von sich aus eine postume Betreuung der *mizuko* veranlassten (Takahashi 1981: 38–39). Umgekehrt wurde das Monument selbst aber im Auftrag von Matsudaira Sadanobu 松平定信 (1758–1829) errichtet, einem wichtigen Staatsmann seiner Zeit, der in seinem Lehen für seine bevölkerungspolitischen Maßnahmen bekannt war und der Entvölkerung der ländlichen Regionen, die freilich neben der Geburtenkontrolle noch zahlreiche andere Ursachen hatte, den Kampf angesagt hatte. Diesen führte er einerseits mittels materieller Unterstützung bedürftiger Bauern, andererseits auch durch Moralisierungskampagnen, die der Bevölkerung das Übel von Abtreibung und Kindestötung nahe bringen sollten.

Die Methoden, derer er sich dabei bediente, waren vielfältig. Zum einen beauftragte er Schamaninnen, wie sie im Nordosten Japans, wo sein Lehen lag, häufig zu Totenritualen zugezogen wurden, um durch ihren Mund von den letzten Wünschen des Verstorbenen und seiner Befindlichkeit zu erfahren, im Rahmen ebensolcher *kuchiyose* 口寄せ<sup>35</sup> die Geister der *mizuko* zu beschwören und sie von ihrem jenseitigen Leid und Groll erzählen zu lassen. Zum anderen holte er aus anderen Lehen, in denen die Jōdo shinshū viele Anhänger hatte und angeblich unter diesen einen Verzicht auf Geburtenkontrollmaßnahmen wie Abtreibung und Kindestötung durchgesetzt hatte, Bräute für ledige Bauern seiner Region (Formanek 1986:63, 66).

Der zur Reinen-Land-Schule gehörige Jōsenji 常宣寺-Tempel in Matsudaira Sadanobus Lehenhauptstadt Shirakawa 白河 beherbergt noch heute eine Hängerolle, die ganz in der Tradition der buddhistischen Höllendarstellungen<sup>36</sup> Kindestötung ihrer postumen Bestrafung zuführt. Während im oberen Bildteil der Akt selbst dargestellt ist, fällt von dort die Übeltäterin (sei es nun die Kindesmutter oder die beteiligte Hebamme) kopfüber in die Unterwelt, wo

---

<sup>34</sup> Edo-zeitliche Währung in heutige Zahlen umzurechnen ist meist schwierig, doch dürfte dieser Betrag etwa 50 € entsprechen.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Knecht (2004).

<sup>36</sup> Vgl. zu diesen zusammenfassend auf Deutsch Formanek (2006:110–115).

König Enma<sup>37</sup> im Spiegel aus Reinem Kristall ihre Tat sieht und sie zu den entsprechenden, darunter dargestellten Höllenqualen verurteilt. Dass dieses Bild von Matsudaira Sadanobu selbst bei Tani Bunchō 谷文晁 (1763–1840), einem berühmten Maler seiner Zeit, in Auftrag gegeben worden sei, ist zwar Legende. Tatsächlich war es ein Geschenk eines anderen Tempels derselben Denomination, des Reiganji 靈巖寺 in Tōkyō, dessen Abt damit das Übel der Kindestötung anprangern wollte und aus dessen Werkstatt wohl zumindest noch ein weiteres Bild nahezu identischen Inhalts hervorgegangen sein dürfte, das unter ungeklärten Umständen in einer ganz anderen Gegend Japans, in Ōzu auf Kyūshū, landete. Das Bild des Jōsenji hingegen, hervorgegangen aus der Eigeninitiative eines Tempels und seines Abtes zur Moralisierung der Bevölkerung, erfuhr gleichzeitig obrigkeitliche Unterstützung insofern, als Matsudaira Sadanobu die Bevölkerung seines Lehens als Publikum für seine Bilderläuterung zwangsrekrutieren ließ (Kōdate und Matsuoka 1987).



Abb. 15  
Farbholzschnitt des Kuniaki mit Darstellung des *mabiki* (um 1860)  
(Privatbesitz, Wien)

In diesem gesellschaftlichen Klima, in dem die Obrigkeit immer stärker versuchte, den Geburtenkontrollmaßnahmen in der Bevölkerung einen Riegel vorzuschieben, entstand eine wachsende Zahl von Werken, die in mehr oder minder großer Nähe zum Buddhismus und seinen Institutionen gegen Kindes-

<sup>37</sup> Einer der zehn Richter der Totenwelt (s.o. S. 20) und als deren wichtigster oft stellvertretend für sie.

tötung auftraten.<sup>38</sup> Während ein Holzschnitt wie der des Kuniaki (Abb. 15) die Rache der getöteten Kinder noch im Jenseits stattfinden ließ, wo sie sich beim Gerichtshof des Enma auf die Täterin stürzen, beginnen Texte wie die im späten 19. Jahrhundert zahlreich verlegten *Shison hanjō tebikigusa* 子孫繁盛手引草 („Anleitung, die Nachkommenschaft blühen und gedeihen zu lassen“) auch von einem Fluch der grollenden Geister der Kinder zu sprechen (Nakamura 2003:60).

Während diese „offiziellen“ Formen von *mizuko kuyō* zumindest genauso der Anprangerung der Geburtenkontrollmaßnahmen der gewöhnlichen Bevölkerung dienten wie einer Verbesserung des nachtodlichen Schicksals der *mizuko* selbst, praktizierten die Laien zum Teil ihr eigenes *mizuko kuyō*, das stärker dem Beistand der *mizuko* im Jenseits gewidmet war. Ein kunsthandwerkliches Produkt der Tōhoku-Gegend im Nordosten Japans, die bis ins späte 19. Jahrhundert hinein wiederholt von schweren Hungersnöten heimgesucht worden war, während derer es vermehrt zu Kindestötungen kam, wurde häufig mit dem Wunsch der Eltern assoziiert, einem getöteten Kind im Jenseits beizustehen. So könnten die *kokeshi*-Puppen, deren Name von *ko*, „Kind“, und *keshi*, „Auslöschen“ abgeleitet scheint, mit ihren zylindrischen Körpern und runden Köpfen mit friedlich lächelnden Gesichtern ursprünglich entsprechende Opfergaben an Jizō gewesen sein (Brooks 1981:130) und wie die heutigen *Mizuko Jizō*-Statuetten sowohl Jizō als auch das seiner Obhut anempfohlene „zurückgegebene“ Kind repräsentieren.

Nicht in einem Tempel, sondern entlang einer Landstraße ebenfalls in Tōhoku befinden sich jene sechs Jizō-Statuen, die laut Inschrift 1729 angefertigt und von den Einwohnern der Gegend errichtet worden waren, um den Kinder im Jenseits beizustehen, die während der Hungersnot dieses Jahres ums Leben gekommen oder gebracht worden waren. Sie tragen Kimonos, Lätzchen und Mützen, und zu ihren Füßen liegen zu kleinen Stupas aufgehäufte Steine, die die Menschen im Vorübergehen dorthin gelegt haben als Unterstützung für die „Arbeit“ der Kinder im jenseitigen Sai no kawara (Brooks 1981:130).

Andere Formen des Beistands für *mizuko* waren noch lakonischerer Natur. So wurden beispielsweise am Eingang der Friedhöfe mancherorts so genannte *Jizō-sha* 地藏車, „Jizō-Räder“, aufgestellt, Vorrichtungen, die mit einem Rad

---

<sup>38</sup> So entstanden auch Votivbilder (*ema*) wie jenes im Kikusuiji 菊水寺-Tempel in Chichibu 秩父, das rechts unten eine wunderschöne Frau zeigt, wie sie ihr Neugeborenes erdrückt, links oben dafür dieselbe Frau als Dämon, mit einem Text, der das „Zurückgeben“ der Kinder als furchtbare Sünde beschreibt und damit endet, dass dies überall in den Tempeln gepredigt wird und jene, die diese Sünde schon begangen haben, dafür Abbitte mit Sutren und Gebeten leisten müssen (Tanabe 1994:439).

versehen waren, durch das ein Stock hindurch gesteckt wurde; an die beiden Enden dieses Stabes wurden kleine Bambuskörbchen gehängt, und die Vorbeikommenden konnten in diese Körbchen immer wieder neue Steinchen legen, um den *mizuko* bei ihrer Sisypthusarbeit beizustehen (Formanek 1986:149–150).

Als mit der Meiji-Restauration 1868 dann sowohl Abtreibung als auch Kindstötung staatlicherseits unter Strafe gestellt wurde und auch ein moderner Staat entstand, der willens und in der Lage war, solche Verbote durchzusetzen, geriet, da auch Verhütungsmittel verpönt waren, Geburtenkontrolle in die völlige Illegalität, und dort, wo sie dennoch weiter praktiziert wurde, setzten Frauen *mizuko kuyō* geheim oder verschlüsselt fort, beispielsweise indem sie bei existierenden, nominell einem anderen Zweck dienenden Jizō-Statuen, und seien es Koyasu Jizō (s.o. S. 4), ebensolche Steintürmchen errichteten oder kleine Jizō-Statuetten darbrachten. So weiß der Priester eines kleinen Tempels im Bereich des Kōyasan zu berichten, dass die Jizō-Statue in einem versteckten Winkel des Tempelbereichs seit der Meiji-Zeit vor allem von Prostituierten eines nahe gelegenen Freudenviertels in dieser Weise aufgesucht worden war, um ihren „Kindern, mit denen es das Schicksal nicht gut gemeint hatte (*megumarenai ko* 恵まれない子)“ im Jenseits beizustehen („*Mizuko kuyō no bunka to shakai*“ kenkyūkai 2000:Kap.1-4, Nr.6) (Abb. 16).



Abb. 16  
Koyasu Jizō in einem Tempel  
am Kōyasan mit kleinen Jizō-  
Statuen als Opfergaben für  
*mizuko*

Ähnlich setzten auch die so genannten *nyonin-kō*, buddhistische Laienorganisationen von Frauen, wie sie seit dem 18., 19. Jahrhundert in Japan überliefert sind, ihre Tätigkeit bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs und teilweise darüber hinaus fort. Diese *nyonin-kō* trafen meist in regelmäßigen Abständen, häufig jeweils an einem bestimmten Tag jeden Monats, zusammen, um Sutren zu rezitieren und Gebete zu sprechen. Dass es sich bei diesen zumeist sowohl um *Mizuko kuyō wasan* 水子供養和算, Hymnen auf die Wirksamkeit eines postumen Beistands für die *mizuko*, als auch um *Ketsubonkyō wasan* 血盆経和算,

Hymnen auf die Wirksamkeit des *Ketsubonkyō*-Sutra für die Erlösung der Frauen aus der Bluteich-Hölle (s.o. S. 23), handelte, macht überdeutlich, dass diese religiösen Vereinigungen damit sämtliches Leid rund um Schwangerschaft und Geburt thematisierten. Die Frage nach dem Warum des Glaubens der Frauen an das *Ketsubonkyō*, ein Sutra, das sie nur aufgrund ihrer Physiologie und gerade im Zusammenhang mit dem reproduktiven Verhalten auch noch im Jenseits diskriminierte, gleichzeitig aber postume Erlösung versprach, ist eine haarige; doch in Zeiten, als die Frauen unter dem herrschenden Familiensystem auf die Rolle des Kindergebärens festgelegt waren und viele von ihnen auch selbst im Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt ihr Leben ließen, war ihnen der Tod vielleicht ebenso nah wie das Leben und erhofften sie so Erlösung im Jenseits eher als im Diesseits, in dem sie ja ebenfalls diskriminiert waren (Kōdate 2004:136–137). Ebenso vertraut war ihnen aber in einer Zeit, in der die Lebenserwartung vor allem durch hohe Säuglings- und Kleinkindsterblichkeitsraten niedrig gehalten wurde, wohl auch die leidvolle Erfahrung, Kinder früh zu verlieren, wobei es wohl wenig Unterschied machte, ob dies nun aufgrund eines Spontanaborts, eines frühen Kindstodes oder des Entschlusses der Familie geschah, ein Kind nicht großziehen zu wollen oder zu können. Verbunden fühlten sie sich mit ihnen allemal, und bezogen so auch sie in ihre Hoffnung auf postume Erlösung mit ein.

##### 5. Zum Schluss: *Mizuko kuyō* im sozialen Kontext

Wie aus den Interviews, die Anderson und Martin (1997) in einem kleinen Tempel in Tōkyō führten, hervorgeht, ist eine ähnliche Haltung auch heute noch im Zusammenhang mit *mizuko kuyō* verbreitet.<sup>39</sup> Wiewohl freilich nicht auszuschließen ist, dass solche Personen am ehesten bereit waren, über ihre Motivationen zu sprechen, fanden sich unter den TeilnehmerInnen viele, die selbst keine Abtreibung im Sinn einer Geburtenkontrollmaßnahme hatten durchführen lassen. Ein Schwesternpaar beispielsweise nahm an den Riten im Gedächtnis an ihre Großmutter, die einen Spontanabort gehabt hatte, teil ebenso wie im Gedenken an ein ungeborenes Geschwister, das ihre Mutter wegen einer befürchteten Missbildung hatte abtreiben lassen. Eine andere Frau gab an, aus gesundheitlichen Gründen und eigentlich gegen ihren Willen abgetrieben zu haben, und angesichts des Wohlergehens, dessen sich ihre später gebore-

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch Harrison (1995), die neben anderen Formen auch nur von Frauen, abseits einer religiösen Infrastruktur wie der eines Tempels, durchgeführte *mizuko kuyō*-Praktiken beschreibt, mit denen die Frauen generell den „Verlust“ eines Kindes ritualisieren, egal, wodurch er hervorgerufen wurde.

nen Kinder nun erfreuten, das Gefühl zu haben, diesem abgetriebenen Kind etwas schuldig zu sein. Charakteristisch scheint in diesem Zusammenhang, dass diese Frau wenig Unterschied machte zwischen einem Spontanabort und einer künstlichen Schwangerschaftsunterbrechung, die sie beide als Sünde (*tsumi* 罪) wahrnahm, als einen Vorgang, der dem Erstrebenswerten zuwiderläuft, aus verschiedenen Gründen aber eben manchmal nicht zu vermeiden ist.

Es ist selbstverständlich unmöglich, genaue Aussagen darüber zu treffen, wie viele Frauen, die eine Abtreibung haben vornehmen lassen, dann auch tatsächlich an *mizuko kuyō* in der einen oder anderen Form teilnehmen. Hardacre (1997:99) schätzt die Zahl derer, die mit Abtreibung zu tun gehabt haben, also nicht nur der Frauen selbst, sondern etwa auch Verwandter oder Partner, die das Ereignis danach mittels *mizuko kuyō* ritualisieren, auf 15 bis 20%. Schränkt man diese Schätzung auf die eigentlichen Abtreibungspatientinnen ein, so kommt man mit Tanabe (1998:378) auf eine Zahl um die 10%, sodass man ihm zustimmen möchte, wenn er *mizuko kuyō* zu einem Minderheitenphänomen erklärt: „Abtreibung“, so schreibt er, „wurde in der Vergangenheit wenig ritualisiert, und wird es auch heute nur selten.“

Dennoch ist das Phänomen freilich vorhanden. Nicht übersehen sollte in diesem Zusammenhang werden, dass viele Frauen offenbar trotz Kinderwunsches abtreiben. Denn obwohl die allgemeinen Geburtenraten nunmehr seit Jahrzehnten dramatisch sinken und seit einiger Zeit unter der Reproduktionsrate liegen, wünschen sich japanische Frauen eigentlich mehr Kinder. So gaben sie bei einer landesweiten Umfrage im Jahr 1996 ihre Wunschkinderzahl im Durchschnitt mit 2,5 an, während im Jahr davor die allgemeine Fruchtbarkeitsrate bei nur 1,4 Geburten pro Frau lag (Breslin 1997). Zudem muss betont werden, dass Schwangerschaftsunterbrechung eben nicht, wie Autoren wie Peter Crome (1998) suggerieren, „Japans meistgeübte Praxis der Geburtenkontrolle“ ist, sondern den rund zwei Drittel der verheirateten Frauen, die in der oben genannten Umfrage angaben, in absehbarer Zeit keine Kinder bekommen zu wollen, eben solche zwei Drittel gegenüber standen, die verschiedene Formen von Empfängnisverhütung praktizierten; bei den Unverheirateten lag dieser Prozentsatz naturgemäß noch wesentlich höher. Überwiegend ist dabei die Verwendung des Kondoms, gefolgt von oder kombiniert mit Coitus interruptus und sexueller Enthaltbarkeit an den mittels diverser Methoden errechneten fruchtbaren Tagen der Frau. Das bedeutet, dass eine Schwangerschaft häufig das Resultat unter Mitwirkung des Mannes geführter und trotz erheblichen Einsatzes gescheiterter Empfängnisverhütung ist. In Anbetracht der Tatsache, dass die Wunschkinderzahl bei weitem höher liegt als die Zahl der tatsächlichen Geburten, liegt so die Vermutung nahe, dass viele verheiratete Frauen –

und diese stellen in Japan die Mehrheit der Abtreibungspatientinnen<sup>40</sup> – künstliche Schwangerschaftsunterbrechung als ein notwendiges Übel wahrnehmen, dem sie sich unterwerfen, obwohl sie das Kind eigentlich bekommen möchten, sei es nun, weil das Ehepaar meint, vor allem im Anfangsstadium der Ehe sich ein Kind noch nicht leisten zu können<sup>41</sup> oder aber weitere Kinder nicht mehr, vor allem auch zum Wohl der bereits vorhandenen.<sup>42</sup> Schwangerschaftsunterbrechungen finden daher häufig in einem Klima statt, indem die Mutterschaft von der Frau selbst erwünscht wäre. Dies legen auch die Begründungen nahe, die viele japanische Frauen für ihre Ablehnung der Anti-Baby-Pille gaben und zum Teil heute noch geben, wenn auch in sinkendem Maße, seitdem sie 2000 nun doch freigegeben wurde: die Nebenwirkungen, die sie befürchten, sind weniger jene, von denen die Ärzte sprechen, denn die Vorstellung, die Kontrolle über den eigenen Körper zu verlieren, wenn er künstlich unfruchtbar gemacht wird (Jitsukawa 1997). So nimmt es nicht Wunder, dass Frauen in der japanischen Gesellschaft, die Weiblichkeit weiterhin sehr stark über Mutterschaft definiert, Schwangerschaftsunterbrechung mitunter als den von außen, von der Familie und den gesellschaftlichen Umständen aufgezwungenen „Verlust“ eines Kindes wahrnehmen und diesem „Kind“ etwas Gutes tun wollen, ohne sich deswegen als besondere Stünderinnen oder gar Mörderinnen zu begreifen.

Dem entsprechen auch die typischen Gaben, die den Mizuko Jizō-Statuetten als Repräsentanten des abgetriebenen Kindes oder als seinem Grabmal dargebracht werden. Während das typische, an das Neugeborenen angezogene Gewand gemahnende rote Lätzchen und die rote Mütze nicht unbedingt auf Mizuko Jizō beschränkt sind – auch anderen volkstümlichen Gottheiten, wie etwa der On'ubasama, einer alten Muttergottheit am Tateyama, werden einmal im Jahr solche „neuen Kleider“ genäht und angezogen –, sind die dargebrachten Gegenstände alles solche, die dem Ungeborenen das zuteil werden lassen sol-

---

<sup>40</sup> Vor allem, weil vorehelicher Geschlechtsverkehr nach wie vor eher seltener als beispielsweise in Europa ist, und sexuell aktive Unverheiratete heute besonders stark auf Verhütung setzen.

<sup>41</sup> Unter den *ema*, den Votivtafeln, die in vielen *mizuko kuyō*-Tempeln von den Gläubigen aufgehängt werden, sind Aufschriften wie „Verzeih, es war zu früh für uns!“ besonders häufig. Tatsächlich sind viele japanische Ehepaare in der Aufbauphase des gemeinsamen Haushalts auf die Erwerbstätigkeit und das Einkommen der Frau angewiesen, während es gleichzeitig weiterhin ein ungeschriebenes, aber nichtsdestotrotz häufig eingehaltenes Gesetz ist, dass Frauen mit Eintritt der Mutterschaft ihren Arbeitsplatz aufzugeben zu haben.

<sup>42</sup> Die Kosten für adäquate Erziehungseinrichtungen sind in Japan vergleichsweise horrend.

len, was sie erlebt hätten, wären zu Kindern herangereift: selbst gestrickte warme Mützen oder Schals für den Winter, Baseball-Leibchen, allerlei Spielzeug von Windrädern bis hin zu Plüschtieren, sowie Milchprodukte, vor allem die die Abwehrkräfte steigernden Joghurt-Getränke (Abb. 17). Und auch die Tempel selbst tragen dazu bei, den Gedenkstätten für *mizuko* zum Teil das Flair eines überdimensionalen Kinderspielplatzes zu geben, so etwa der Kōzōji betsuin 高蔵寺別院 in Machida-shi, Tōkyō, der zur Zeit des Knabenfestes im Mai die dafür typischen, Mut und Durchhaltefähigkeit symbolisierenden Karpfenwimpel in der Nähe der Jizō-Kultfigur aufstellt (Abb. 18).<sup>43</sup>



Abb. 17 Mizuko Jizō-Statuette am Shiunzan Jizōji



Abb. 18 Kōzōji betsuin Jizōdō in Machida-shi, Tōkyō

Damit rückt *mizuko kuyō* aber auch sehr stark in die Nähe eines Brauchtums, das in ganz Ostasien verbreitet gewesen sein dürfte, den so genannten *shiryō kekkon* 死霊結婚 (oder *meikon* 冥婚), wörtlich „Totenseelen-Hochzeiten“ beziehungsweise „Jenseitshochzeiten“.<sup>44</sup> Diese bestanden darin, dass die Hinterbliebenen, zumeist die Eltern selbstverständlich, für Söhne oder seltener auch Töchter, die verstorben waren, bevor sie hatten heiraten können, eine fiktive

<sup>43</sup> <http://www.jizoudo.jp/mizuko.html> (Zugriff am 19.7.2006).

<sup>44</sup> Vgl. dazu van Bremen (1998) und Schattschneider (2001).

Hochzeit im Jenseits arrangierten, auf dass sie die wesentlichen Schritte des menschlichen Lebens nachvollziehen und derart zufrieden gestellt leichter den Weg ins Reine Land antreten könnten. In der ausgedehntesten Form, wie sie beispielsweise im Jizō-Tempel in Kawakura 川倉 auf der im äußersten Norden der japanischen Hauptinsel gelegenen Tsugaru 津軽-Halbinsel, aber auch andernorts in Japan, vor allem seit Ende des Zweiten Weltkriegs im Gedenken an die im Krieg Gefallenen vermehrt praktiziert wird, repräsentiert dabei wie im Fall von *mizuko kuyō* eine Jizō-Figur den Toten, dem eine *hanayome ningyō* 花嫁人形, eine „Brautpuppe“, die zuvor geweiht wurde und ebenfalls als Jizō repräsentierend gedacht wird, zur jenseitigen Braut gegeben wird. Eine noch länger zurückreichende Tradition hat das Darbringen von Totivbildern, so genannten *mukasari ema* ムカサリ絵馬, in dafür vorgesehenen Tempelräumen. Diese *mukasari ema* stellten entweder die (jenseitige) Hochzeit des früh Verstorbenen oder sein auf andere Weise erfolgreiches reifes Erwachsenenleben dar und dienten ebenfalls dem Zweck, seine möglicherweise noch offenen Wünsche zu erfüllen, sodass sie ihn nicht länger an diese Welt binden und er endlich Buddhaschaft erlangen kann.

Es versteht sich von selbst, dass diesen Praktiken weniger Schuldgefühle im eigentlichen Sinn zugrunde liegen als vielmehr ein Gefühl der Verbundenheit über das Leben hinaus, beziehungsweise eine Ahnung davon, denen, die ihr Leben nicht haben erfüllen können, etwas schuldig zu sein. Wie Werblowsky (1991:296–297) zu Recht betont, muss es sich bei den „Toten“, für die *kuyō* abgehalten werden, auch nicht notwendigerweise um Menschen handeln; gedacht kann im Rahmen von *kuyō* auch anderer als beseelt verstandener Entitäten werden, die ihre Bestimmung in der diesseitigen Welt nicht oder nicht mehr erfüllen können. Stark verbreitet haben sich so neuerdings eben auch *petto kuyō* ペット供養, Totenriten für verstorbene Haustiere, die von verschiedenen, durchaus auch alt eingesessenen Tempeln nunmehr angeboten werden und in verschiedenen Ausformungen ebenfalls von Einäscherung über Totenmesse mit Verleihung eines postumen Namens (*kaimyō*) und Anfertigen eines Ahnentäfelchens (*ihai*) bis hin zu Beisetzung in einem Grabmal oder Aufbewahren der Asche in entsprechenden Kolumbarien unter dem Schutz und Schirm einer buddhistischen Gottheit reichen können.

Der der Sōtō-shū 曹洞宗-Zen-Schule angehörige Taishunji 太春寺 in der Stadt Minoo im Raum Ōsaka beispielsweise verfügt über einen Tierfriedhof mit der Kultfigur einer Hōjō Kannon 放生観音 (Abb. 19).<sup>45</sup> Diese offenkundig an die buddhistischen Tierfreilassungs-Zeremonien (*hōjōe* 放生会) angelehnte Figur wird auf der Homepage des Tempels vorgestellt als die Kannon, die den

<sup>45</sup> <http://gokuyo.com> (Zugriff am 19.7.2006).

Wunsch hegt, alle Tiere Buddhaschaft erlangen zu lassen und das Gelübde abgelegt hat, alle Lebewesen zur Buddhaschaft führen zu wollen. Der auch im Bereich von *mizuko kuyō* tätige Shōgakuji in Kagawa (s.o. S. 8) bietet analog zur Jizō-Halle mit den *ihai* der *mizuko* neben Tierfriedhof und -kolumbarium auch eine Halle zur Aufbewahrung der *ihai* von Haustieren an, die er sinnigerweise unter den Schutz einer Kultfigur des Enma taiō 閻魔大王 stellt, des großen Richters der Unterwelt, der bestimmt, wo Lebewesen wiedergeboren werden. Das zugrunde liegende Prinzip dabei ist natürlich, dass auch Tiere beseelte Wesen sind und es nur verständlich und gut ist, wenn ihre Besitzer ihnen, als langjährige Familienangehörige und aus Dankbarkeit für die Liebe, die sie ihnen entgegengebracht haben, im Jenseits beistehen wollen und ihnen daher im Rahmen von Totenmessen und -gedenkeiern durch die Hilfe von Priestern und das Segen bringende Wirken von Sutrenrezitationen entweder zur Erlangung von Buddhaschaft oder zumindest einer besseren Wiedergeburt verhelphen wollen.



Abb. 19 Hōjō Kannon des Taishunji-Tempels in Minoo

Ebenso werden auch Puppen, die zum Teil als beseelt insofern betrachtet werden, als sie als einen Teil der Liebe, die ihre Besitzer für sie empfinden oder empfunden haben, quasi in sich aufgenommen habend gedacht werden, häufig nicht einfach weggeworfen, sondern im Rahmen von *ningyō kuyō* 人形供養, „Puppentotenmessen“, rituell gereinigt und feierlich verbrannt oder besser eingeäschert, ebenso wie es zahlreiche „Totenmessen“ für eine Vielzahl anderer Gegenstände längerer, intimen Gebrauchs, wie beispielsweise Nadeln,

Kämme, Esstäbchen oder Kimonos, gibt, die in Würde bis zur Unbrauchbarkeit gealtert sind und denen auf diese Weise die ihnen gebührende Dankbarkeit und Verbundenheit erwiesen wird (Kretschmer 2000).

Nicht zu übersehen ist in diesem Zusammenhang die Parallele zwischen diesen Arten von „Totenmessen“, die häufig im Auftrag von den mit Herstellung oder Gebrauch dieser Gegenstände befassten Berufsgruppenverbänden oder Innungen abgehalten werden, und manchen Formen von *mizuko kuyō*. So erinnert die Tatsache, dass die landesweite Gynäkologinnenvereinigung einmal im Jahr *mizuko kuyō* durchführen lässt, stark an jene Messen, die die Besitzer von Spezialitätenrestaurants ein-, zweimal pro Jahr für die Seelen jener Tiere wie etwa Aale abhalten, die sie von Berufs wegen haben töten müssen (Anderson und Martin 1997:129).

So ist *mizuko kuyō* heute alles andere als ein einheitliches Phänomen. Während manche Tempel nach wie vor den Fluch der Wasserkinder betonen, die nur durch *mizuko kuyō* besänftigt und davon abgehalten werden können, ihren „Familien“ in ihrem Groll Schaden zuzufügen, scheint diese Rhetorik mittlerweile wieder eher in den Hintergrund getreten zu sein. Viele Tempel, die *mizuko kuyō* anbieten, verneinen explizit die Existenz eines solchen Fluches, betonen aber die Sündhaftigkeit der Abtreibung und wollen *mizuko kuyō* im Sinn eines Aktes der Reue und Buße verstanden wissen („Mizuko kuyō no bunka to shakai“ kenkyūkai 2000:Kap. 4/3). Wieder andere, wie der Myōsenji (s.o. S. 11), stellen schlicht die Erlösungsbedürftigkeit der *mizuko* in den Vordergrund und die Tatsache, dass ihnen postumer Beistand gebührt, um sie sicher ins Reine Land zu bringen. Der oben erwähnte Enmanji (s. S. 10) hingegen spricht von der Reinheit der *mizuko*, die, von den Begierden der Erwachsenenwelt unbefleckt, sofort den Weg ins Reine Land fänden; das einzige, das ihnen zum vollkommenen Glück fehle, sei das Unglück ihrer einstigen Mütter *in spe* über ihren Verlust. Durch *mizuko kuyō* könne eine Verbindung zwischen beiden hergestellt werden, so dass dem *mizuko*, das sich ganz besonders um seine Eltern sorgt, schließlich das Glück zu Teil werden kann, dass „seine Mutter lächelt und sich bei ihm bedankt für den Schutz, das es ihr aus dem Jenseits angedeihen lässt.“<sup>46</sup> Der Enman’in 円満院 in Shiga, der sich auf seiner Homepage als der mit den 270.000 *mizuko* aus aller Welt, die er betreut, größte *mizuko*-Tempel bezeichnet, hingegen setzt stark auf, auch im Zeichen von New Age in Japan wieder erstarkenden Vorstellungen einer baldigen diesseitigen Wiedergeburt von *mizuko*.<sup>47</sup> So bietet er unter anderem auch *ekō kuyō* エコ一供養 an, wobei *ekō* (s.o. S. 2) hier nicht nur für den Transfer von Verdienst von einer Person (oder

<sup>46</sup> <http://www.enmanji.com/mizukoqa.htm>

<sup>47</sup> Vgl. dazu Komatsu (2003).

einem Buddha) auf eine andere, mit dem Ziel, dieser zu einer Wiedergeburt im Reinen Land zu verhelfen, meint, sondern vor allem im Sinn von *ekō shashin* エコー写真, den Ultraschallbildern des Ungeborenen, zu verstehen ist. Bei dieser Zeremonie sollen die Eltern dem *mizuko* seine ihnen noch verbliebenen Ultraschallbilder „opfern“, mit dem ausdrücklichen Ziel, dass die Eltern es nicht länger dadurch, dass sie diese Aufnahmen behalten, ihr Herz zu sehr an das *mizuko* hängen, es nicht „loslassen“, daran hindern, in eine neue Wiedergeburt einzugehen.<sup>48</sup>

Ebenso breit gefächert sind die Motivationen derer, die *mizuko kuyō* durchführen lassen. Sie reichen von denjenigen, die sich in einer, wie Helen Hardacre (1997:195) es ausdrückt, „einmaligen Geldtransaktion“ vom möglichen Fluch der *mizuko* freikaufen möchten, über jene, die ohne allzu großen emotionalen Aufwand das Ritual mehr im Sinne eines zwar einem guten Zweck dienenden, daneben aber auch interessanten Erlebnisses einfach ausprobieren möchten,<sup>49</sup> bis hin zu jenen, die jahrelang Abbitte für ihre Entscheidung gegen das Kind leisten, und anderen, die *mizuko* einbeziehen in ein allgemeines Gedenken allen zu Ende gegangenen Lebens, dem sie nach Kräften durch ihren Beistand zur postumen Erlösung verhelfen möchten. So steht *mizuko kuyō* nicht zuletzt auch in engem Zusammenhang damit, dass der japanische Buddhismus, auch wenn er dies heute offiziell eher zu negieren tendiert, über Jahrhunderte hinweg, neben einer allgemein von Mitleid geprägten Lebenshaltung, religiöse Betätigung der Laien vorwiegend im Sinne des Strebens nach jenseitiger Erlösung und der Abhaltung entsprechender Riten wie Totenmessen und -gedenkenfeiern vorsah. Gleichzeitig haben viele Studien gezeigt, dass viele Japaner sich selbst nicht so sehr als eigenständige Wesen begreifen, sondern sich viel mehr über die Beziehungen zu anderen definieren, wobei die „Ahnen“, oder vielleicht besser die im Tod vorausgegangenen Verwandten oder andere wichtige Bezugspersonen eine wichtige Kategorie dieser „Anderen“, über die das Selbst sich definiert, repräsentieren und den Totenritualen insgesamt große Bedeutung für die Definition und Verankerung des Selbst in den Beziehungen zu Verwandten, Nachbarn und Kollegen zukommt (Tsuji 2004:431). So

<sup>48</sup> Siehe <http://www.enmanin.jp/~mizuko/eko.html> (Zugriff am 14.6.2006).

<sup>49</sup> Wie dies beispielsweise Prohl (2004:470, 475) auch bei den Teilnehmern an den von manchen Neu-Religionen angebotenen Ritualen zur Befriedung erzürnter Totengeister konstatiert. Im Zusammenhang mit *mizuko kuyō* vgl. den comicitigen „Führer“, den der der Rinzaï 臨濟-Schule angehörige Tōfukuji Reigen in 東福寺靈源院 in Kyōto im Internet veröffentlicht und der *mizuko kuyō* eher im Sinn einer romantischen Reise eines Paares zur Erinnerung an sein ungeborenes Kind und zu einem Tempel, in dem es fortan in Frieden und umgeben von einer lieblichen Natur ruhen mag, zu interpretieren scheint ([http://www12.ocn.ne.jp/~reigen/web\\_guide.htm](http://www12.ocn.ne.jp/~reigen/web_guide.htm); Zugriff am 13.7.2006).

nimmt es nicht Wunder, dass viele eben auch Kinder, gegen die sie sich entschieden haben, in den Kreis derer aufnehmen, die ihre Persönlichkeit letztlich ausmachen, und ihrer gedenken. Vieles davon ist durchaus traditionell, doch hat sicherlich ein durch die moderne medizinische Technik mitbedingter Fötuzentrismus dazu beigetragen, dass ebenso wie die japanische Gesellschaft allgemein der Intaktheit des Körpers eines Toten große Aufmerksamkeit schenkt,<sup>50</sup> zunehmend auch um eine geeignete „Bestattung“ von *mizuko* gerungen wird.

Egal, ob er Abtreibung nun als Mord betrachtet oder nicht, begreift der Buddhismus neues menschliches Leben als durch eine verbleibende karmische Belastung bedingt und daher als noch der Erlösung bedürftig, und so ist es nur folgerichtig, wenn er den Gläubigen die entsprechenden Riten, deren Grundprinzip, der Transfer von Verdienst, bereits im alten indischen Buddhismus bestand, eben auch für Abgetriebene anbietet. Selbstverständlich bleibt ein gewisser Widerspruch in der Hinsicht bestehen, als der japanische Buddhismus Abtreibung vielleicht nicht so eindeutig verdammt wie das Christentum es tut, jedenfalls aber auch nicht eigentlich gutheißt, dennoch nicht vehementer gegen künstliche Schwangerschaftsunterbrechung auftritt, obwohl sie ein „Leben“ der Möglichkeit einer eigenständigen Weiterentwicklung in Richtung einer Auflösung allen schlechten Karmas beraubt, sondern sich statt dessen im Rahmen von *mizuko kuyō* auf das postume Schicksal der Abgetriebenen konzentriert. Als ebenso widersprüchlich, wenn auch im umgekehrten Sinn, mag man jedoch auch die Haltung des Christentums zur selben Problematik sehen, da es Abtreibung, auch unter den Gläubigen, natürlich nicht wirklich verhindern kann, sie gleichzeitig zwar als Mord an unschuldigem Leben verdammt, sich aber um das postume Schicksal dieses Lebens überhaupt nicht kümmert, obwohl es ansonsten weiterhin das Sakrament der Nottaufe für früh zu Ende gegangenes menschliches Leben kennt und empfiehlt.

---

<sup>50</sup> Offenkundig ist dies etwa an den großen Bemühungen, die um die vollkommene Bergung von Unfallopfern, etwa bei Flugzeugabstürzen oder Bergunfällen, gesetzt werden, ebenso wie an der verbreiteten Ablehnung von Organtransplantationen von Hirntoten.

## LITERATURVERZEICHNIS

- ANDERSON, RICHARD W., und ELAINE MARTIN. 1997. „Rethinking the Practice of Mizuko Kuyō in Contemporary Japan: Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo“, *Japanese Journal of Religious Studies* 24/1-2:121-143.
- ARIÈS, PHILIPPE. 1982. *Geschichte der Kindheit*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- BRESLIN, MEGAN. 1997. „Japanese women want more children than their total fertility rate suggests“, *Family Planning Perspectives* Nov/Dec 1997.
- BROOKS, ANNE PAGE. 1981. „Mizuko Kuyō and Japanese Buddhism“, *Japanese Journal of Religious Studies* 8/3-4:119-147.
- CHIBA TOKUJI 千葉徳爾 und ŌTSU TADAO 大津忠男. 1983. *Mabiki to mizuko. Kosodate no fōkuroa* 間引きと水子—子育てのフォークロア [„Auslichten“ und „Wasserkinder“. Zum Brauchtum rund um das Großziehen von Kindern]. Nōsangyoson bunka kyōkai.
- COLEMAN, SAMUEL. 1983. *Family Planning in Japanese Society: Traditional Birth Control in a Modern Urban Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- CROME, PETER. 1998. „Mizuko – Die Kinder des Wassers: über Japans meistgeübte Praxis der Geburtenkontrolle“, in *Japan in interkulturellem Kontext*, hrsg. von Caroline Y. Robertson-Wensauer, 129–138. Baden-Baden: Nomos (= Schriften des Instituts für Angewandte Kulturwissenschaft der Universität Karlsruhe (TH) 5).
- DUDEN, BARBARA. 1991. *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*. Hamburg: Luchterhand-Literaturverlag.
- , TAMURA UNKYŌ 田村雲供 (Übs.). 1993. *Taiji e no manazashi. Seimei ideorogī o yomitoku* 胎児へのまなざし : 生命イデオロギーを読み解く [Der Blick auf den Fötus. Eine Analyse der Ideologie vom „Schutz des Lebens“]. Kyōto: Aunsha 阿咩社 (= Panse sensho パンセ選書 1).
- FORMANEK, SUSANNE. 1986. *Fortpflanzungskontrolle im vormodernen Japan*. Wien: Universität Wien, Dipl.Arbb.
- 1995. „*Etoki*: Mittelalterliche religiöse Welten erklärt in Bildern“, in *Buch und Bild als gesellschaftliche Kommunikationsmittel in Japan einst und jetzt*, hrsg. von Susanne Formanek und Sepp Linhart, 11–43. Wien: Literas (= Reihe Japankunde).
- 2004. „Familie und Bevölkerungsentwicklung in Japan und China 1600–1900“, in *Ostasien 1600–1900. Geschichte und Gesellschaft*, hrsg. von Sepp Linhart und Susanne Weigelin-Schwiedrzik, 159–182. Wien: Promedia (= Edition Weltregionen).

- , 2006. „Gewalt diesseits und jenseits: Zur Entwicklung der buddhistischen Höllenvorstellungen in Japan“, in *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. Band 10. Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus. Vorlesungen aus dem Wintersemester 2005*, hrsg. von Lambert Schmithausen, 107-144. Hamburg: Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Geschichte und Kultur Indiens und Tibets.
- 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).
- HARDACRE, HELEN. 1997. *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. Berkeley: University of California Press.
- HARRISON, ELIZABETH. 1995. „Women’s Responses to Child Loss in Japan: The Case of Mizuko Kuyō“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 11:67-94.
- HOSHINO EIKI und TAKEDA DŌSHŌ. 1987. „Indebtedness and Comfort: The Undercurrents of Mizuko Kuyō in Contemporary Japan“, *Japanese Journal of Religious Studies* 14/4: 305-20.
- 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-Symbole auf den Kumano kanjin jikkai-zu]“, *Etoki kenkyū* 18:23-52.
- JITSUKAWA, MARIKO. 1997. „In Accordance with Nature: What Japanese Women Mean by Being in Control“, *Anthropology & Medicine* 4/2 (= Special Issue: Anthropology of Contraception):177-222.
- KENNEY, ELIZABETH, und EDMUND T. GILDAY. 2000. „Mortuary Rites in Japan: Editors’ Introduction (including an outline of a ,typical Japanese funeral’)“, *Japanese Journal of Religious Studies* 27/3-4:163-78.
- KEOWN, DAMIEN. 1995. *Buddhism and Bioethics*. London: Macmillan Press, und New York: St Martin’s Press.
- KNECHT, PETER. 2004. „Kuchiyose: Enacting the Encounter of This World with the Other World“, in Formanek und LaFleur 2004, 179-201.
- KŌDATE NAOMI 高達奈緒美. 2004. „Aspects of Ketsubonkyō Belief“, in Formanek und LaFleur 2004, 121-143.
- und MATSUOKA HIDEAKI 松岡英明. 1987. „Shirakawa Jōsenji 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 Jōsenji-Tempels in Shirakawa. Bilderläuterung unter Beteiligung der Behörden]“, *Etoki kenkyū* 絵解き研究 5:62-84.
- KOMATSU KAYOKO. 2003. „Mizuko Kuyō and New Age Concepts of Reincarnation“, *Japanese Journal of Religious Studies* 30/3-4:259-278.
- KRAATZ, MARTIN (Red.). 1994. *Jizō Bosatsu: Ein buddhistischer „Heiliger“ in Japan. Photographien und Gegenstände*. Begleitheft zur Ausstellung in der Universi-

- tätsbibliothek Marburg, 6. September – 23. Oktober 1994. Marburg: Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg (= Veröffentlichungen der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg 3).
- KRETSCHMER, ANGELIKA. 2000. „Mortuary Rites for Inanimate Objects: The Case of *Hari Kuyō*“, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4:379-404.
- KURODA HIDEO. 2004. „The *Kumano kanshin jikkai mandara* and the Lives of the People in Early Modern Japan“, in Formanek und LaFleur 2004, 101-120.
- LAFLEUR, WILLIAM R. 1992. *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- 1995. „Silences and Censures: Abortion, History, and Buddhism in Japan. A Rejoinder to George Tanabe“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1-2:185-196.
- MCKENNY, GERALD P. 1997. „Rezension zu: *Buddhism and Bioethics*, by Damien Keown. *The Journal of Religion* 77/2:341-343.
- MIZOGUCHI AKIYO 溝口明代. 1991. „Mizuko kuyō to josei kaihō 水子供養と女性解放 [Mizuko kuyō und die Befreiung der Frau]“, in *Bosei o kaidoku suru. Tsukurareta shinwa o koete 母性を解読する—つくられた神話を超えて* [Eine Dechiffrierung der Mutterschaft. Jenseits des Mythos], hrsg. von Gurūpu bosei kaidoku kōza グループ母性解読講座, 74-94. Yūhikaku.
- „MIZUKO KUYŌ NO BUNKA TO SHAKAI“ KENKYŪKAI 「水子供養の文化と社会」研究会 [FORSCHUNGSGRUPPE „KULTURSOZIOLOGIE DES MIZUKO KUYŌ]. 2000. *Tanjōmae no „shi“? Gendai Nihon no mizuko kuyō 誕生前の「死」? 現代日本の水子供養* [Ein „Tod“ vor der Geburt. Mizuko kuyō im heutigen Japan]. <http://www.ne.jp/asahi/time/saman/index.htm#mokuji>, zuletzt geändert am 2004.11.01; Zugriff am 20.7.2006)
- NAGASHIMA KATSUMASA 長島勝正. 1983. *Tateyama mandara shūsei. Dai1ki 立山曼荼羅集成 第一期* [Sammlung von *Tateyama mandara*. Erste Auslieferung]. Bunken shuppan.
- NAKAMURA KAZUMOTO 中村一基. 2003. *Takai no kodomotachi 他界の子どもたち* [Kinder im Jenseits]. Seishidō.
- NAKAOKA SHUN'YA 中岡俊哉. 1987. *Mizuko kuyō de sukuwareta. Akuin wo zen'in ni kae wazawai no genkyō o tatsu 水子供養で救われた—悪因を善因に変え災いの元凶を断つ* [Durch *mizuko kuyō* errettet. Schlechtes Karma in gutes umwandeln und die üblen Wurzeln des Unheils durchtrennen]. Futami shobō.
- NAUMANN, NELLY. 2004. „Death and Afterlife in Early Japan“, in Formanek und LaFleur 2004, 51-62.
- NORGREN, TIANA. 2001. *Abortion before Birth Control: The Politics of Reproduction in Postwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.

- PAULY, ULRICH. 2003. *Kannon: Wandel einer Mittlergestalt*. München: Iudicium.
- PEPPING, HANS-JOACHIM. 1997. „Totenrituale für Wasserkinder – Beute der Verunsicherungsindustrie“, in *Japanologie und Wirtschaft – Wirtschaft und Japanologie: Referate des 5. Japanologentags der OAG in Tokyo, 28./29. März 1996; [eine Veröffentlichung der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG), Tokyo]*, hrsg. von Werner Schaumann, 257–269. München: Iudicium-Verlag.
- PFEIL, SIGURD GRAF VON. 1979. *Das Kind als Objekt der Planung. Eine kulturhistorische Untersuchung über Abtreibung, Kindestötung und -aussetzung*. Göttingen: Schwartz.
- 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, 461–483.
- SANFORD, JAMES H. 1997. „Wind, Waters, Stupas, Mandalas. Fetal Buddhahood in Shingon“, *Japanese Journal of Religious Studies* 24/1–2:1–38.
- SAITŌ KEN'ICHI 齊藤研一. 2003. *Kodomo no chūsei-shi 子どもの中世史*. Yoshikawa kōbunkan.
- SANTŌ KYŌDEN 山東京傳. 2003. „Honchō suibodai zenden 本朝酔菩提全伝“, in *Santō Kyōden zenshū. Dai17maki = Yomihon 3 山東京傳全集. 第17巻 = 読本 3 {Santō Kyōden: Gesammelte Werke. Bd. 17 = Lesebücher Bd. 3}*, hrsg. von Santō Kyōden zenshū iinkai 山東京傳全集編集委員会, 139–446. Perikansha.
- SCHATTSCHEIDER, ELLEN. 2001. „'Buy Me a Bride': Death and Exchange in Northern Japanese Bride-Doll Marriage“, *American Ethnologist* 28/4:854–880.
- SCHOPEN, GREGORY. 1997. *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- TAKAHASHI BONSEN 高橋梵仙. 1981. *Datai mabiki no kenkyū 墮胎間引の研究 [Untersuchungen zu Abtreibung und Kindestötung]*. Daiichi shobō.
- TANABE, GEORGE J., Jr. 1994. „Rezension zu: *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan* / William R. LaFleur. Princeton: Princeton University Press, 1992“, *Japanese Journal of Religious Studies* 21/4:437–40.
- 1998. „Rezension zu: *Marketing the Menacing Fetus in Japan* / Helen Hardacre. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997“, *Japanese Journal of Religious Studies* 25/3–4:377–80.
- TEISER, STEPHEN F. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.
- TOYAMA-KEN „TATEYAMA HAKUBUTSUKAN“ 富山県[立山博物館] (Hg.). 1991. *Tateyama no kokoro to katachi. Tateyama mandara no sekai. Toyama-ken „Tateyama hakubutsukan“ kaikan kinenten 立山のこころとカタチ：立山曼荼羅の世界：富山県[立山博物館]開館記念展 [Der Tateyama in Sinn und Gestalt. Die Welt der*

- Tateyama mandara*. Jubiläumsausstellung anlässlich der Eröffnung des Tateyama-Museums der Präfektur Toyama]. Tateyama-chō: Toyama-ken „Tateyama hakubutsukan“.
- TSUJI, YOHIKO. 2004. „Raise as a Mirror of Gense: From Legally Sanctioned Ancestor Worship to Modern Mortuary Rituals in Japan“, in Formanek und LaFleur 2004, 417–436.
- VAN BREMEN, JAN. 1998. „Death Rites in Japan in the Twentieth Century“, in *Interpreting Japanese Society: Anthropological Approaches*, second edition, hrsg. von Joy Hendry, 131–144. London: Routledge.
- WATARU KŌICHI 渡浩一. 1999. „Osanaki bōshatachi no sekai. Sai no kawara no zuzō o megutte 幼き亡者たちの世界—賽の河原の図像をめぐる [Die Welt der kleinen Toten. Zur Ikonografie des Sai no kawara],“ in „Sei to shi“ no zuzōgaku 「生と死」の図像学 [Zur Ikonographie von „Leben und Tod“], hrsg. von Meiji daigaku jinbun kagaku kenkyūjo 明治大学人文科学研究 所, 197–236. Meiji daigaku jinbun kagaku kenkyūjo (= Meiji daigaku kōkai bunka kōza 明治大学公開文化講座 18).
- WERBLOWSKY, R. J. ZWI. 1991. „Mizuko kuyō: Notulae on the most important ‚New Religion‘ of Japan,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 18/4:295–354.
- YAMASHITA TAKUMI 山下琢己. 2003. „Takai Ranzan-hen Onna chōhōki shosai ,Tainai jūgatsu no zu’ kō 高井蘭山編『女重宝記』所載<胎内十月の図>考 [Überlegungen zum „Bild der zehn Monate im Mutterleib“ im Frauenlehrbuch *Onna chōhōki* des Takai Ranzan“, *Tōkyō seitoku tanki daigaku kiyō* 東京成徳短期大学紀要 36:11–23.