

Monika Schrimpf

Schicksalsdeutung und -beeinflussung im japanischen Buddhismus der Gegenwart¹

Inhalt

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Beobachtung, dass viele Japaner in religiösen Institutionen oder bei religiösen Spezialisten Hilfe für die Bewältigung alltäglicher Lebenssituationen suchen. Auch in buddhistischen Tempeln oder in Publikationen buddhistischer Autoren wird den Gläubigen eine breite Palette von Schicksalserklärungen und daraus abgeleiteten Vorschlägen zur Lebensgestaltung geboten. Diese Hilfe zur Lebensbewältigung ist der Gegenstand des Aufsatzes. Konkret wird nach Modellen der Schicksalsdeutung gefragt sowie nach dem ›Instrumentarium‹, mit dem im heutigen Buddhismus versucht wird, Schicksal positiv zu beeinflussen. Als Beispiele werden zwei Karma-Deutungen zeitgenössischer buddhistischer Autoren vorgestellt sowie das religiöse Leben an Tempeln und in den Familien im Hinblick darauf untersucht, welche Formen der Schicksalsbeeinflussung hier zu beobachten sind.

Im heutigen Japan ist es nicht unüblich, sowohl in Krisen- und Entscheidungssituationen als auch für mehr oder weniger alltägliche Belange Beistand in religiösen Institutionen oder bei religiösen Spezialisten zu suchen. Religiöse Schicksalsdeutung und -beeinflussung scheinen sich trotz der verbreiteten Akzeptanz wissenschaftlicher Rationalität großer Beliebtheit zu erfreuen. Auch buddhistische Tempel werden von zahlreichen Gläubigen aufgesucht, die individuelle Lebensberatung, Schutz vor Unglück und die Gewähr für einen erfolgreichen Lebensweg suchen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie buddhistische Autoritäten diesem Bedürfnis nach Orientierung und Lebenshilfe begegnen. Mit welchen Modellen wird Schicksal erklärt? Und in welcher Weise versuchen buddhistische Gläubige, ihr Schicksal zu gestalten?

Das sind die Leitfragen, die im Folgenden anhand ausgewählter Beispiele beantwortet werden sollen. Dafür werden zunächst einige Termini beleuchtet, die Schicksal und verwandte Aspekte im buddhistischen, vor allem japanisch-buddhis-

¹ Dieser Beitrag ist im Rahmen eines von der DFG geförderten Forschungsprojektes über »Schicksalsdeutung und Lebensgestaltung in den japanischen Religionen der Gegenwart« im Fachgebiet Religionswissenschaft der Philipps-Universität Marburg entstanden. Er ist eine Art Vorstudie zu einer umfassenderen Darstellung mehrerer Autoren, in der auch andere Religionen Berücksichtigung finden werden.

tischen Kontext benennen. Daran schließt sich die Betrachtung zweier Werke der zeitgenössischen, buddhistischen Aufklärungs- und Ratgeberliteratur an. Beide zielen darauf, den Gläubigen darzulegen, was ihr Schicksal bestimmt und wie sie darauf Einfluss nehmen können. Neben dieser Art von Schrifttum soll auch die religiöse Praxis in den Tempeln beziehungsweise in den Familien Berücksichtigung finden. Der dritte Teil beschäftigt sich daher mit populären Riten und Praktiken, mit deren Hilfe versucht wird, sich eines positiven Lebensverlaufes zu vergewissern.

Zunächst jedoch einige allgemeine Überlegungen zum Begriff ›Schicksal‹ als Gegenstand religionswissenschaftlicher Betrachtung. Schicksal wird hier im weitesten Sinne verstanden als Bezeichnung für solche Situationen und Erfahrungen des menschlichen Lebens, die zwar als bedeutsam für den weiteren Lebensweg empfunden werden, in denen aber im Erleben oder im Selbstverständnis der betreffenden Person die bewusste willentliche Gestaltung nicht selbstverständlich gegeben ist.² Aus der Sicht des Menschen ergeben sich insbesondere folgende Anliegen: Die Ursachen für eine bestimmte Situation oder Entwicklung zu verstehen, das heißt die Schicksalsdeutung; Zukünftiges vorherzusagen, den glücklichen Verlauf der eigenen Biographie zu gewährleisten und das als schicksalhaft Erlebte zu bewältigen, das heißt die Schicksalsbeeinflussung und -bewältigung. Der Themenkomplex ›Schicksal‹ kann somit im Hinblick auf folgende Aspekte untersucht werden:

1. Die theoretischen Modelle, mit denen individuelle Lebensverläufe vor dem Hintergrund eines spezifischen Welt- und Menschenbildes erklärt werden.
2. Das religiöse Handeln, das heißt die Methoden und Praktiken, die darauf zielen, Schicksal vorherzusagen und zu beeinflussen.
3. Die subjektive Ebene der individuellen Erfahrung und Bewältigung von Schicksal.
4. Die soziale Dimension des Umgangs mit individuellem und kollektivem Schicksal innerhalb einer Gesellschaft.³

Die westliche religionswissenschaftliche Annäherung an den Begriff versteht Schicksal häufig vor allem im erstgenannten Sinne als Schicksalskonzepte. So zielen die Einträge in den einschlägigen Fachlexika meistens darauf, die Vorstellungen über die Ursachen von Schicksal in den verschiedenen Religionen zu typisieren.⁴ Kategorisierungen von Schicksalskonzepten sind sinnvoll, um die Vielfalt

2 Diese vorläufige Definition geht zurück auf den Vorschlag von Simone Heidegger.

3 Siehe auch Michael Pyes Bestimmung der vier Dimensionen des Gegenstandes religionswissenschaftlicher Forschung, und zwar »the behavioural, the conceptual, the subjective and the social«; M. Pye, »Methodological Integration in the Study of Religions«, in: T. Ahlbäck (Hg.), *Approaching Religion*, Part I, Åbo 1999, 188-205, hier: 195.

4 Siehe z. B. H. Ringgren, »Schicksal I. Religionsgeschichtlich«, in: K. Galling; H. Frhr. von Campenhausen; E. Dinkler et al. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 5, Tübingen³ 1961, 1404 f.; G. Ahn, »Schicksal«, in: C. Auffahrt; J. Bernard; H. Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Bd. 3: Paganismus – Zombie*, Stuttgart; Weimar 2000, 248-251; K. W. Bolle, »Fate«, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, New York; London 1987, 290-298.

vorhandener Vorstellungen zu strukturieren. Sie dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich in der Realität der gelebten Religionen häufig Elemente unterschiedlicher Typen miteinander verbinden. Das gilt in besonderer Weise für Japan: Die Koexistenz von Shintō, Buddhismus und Christentum, ergänzt und durchdrungen von einer lebendigen ›Volksreligiosität‹⁵, macht die religiöse Landschaft Japans zu einem anschaulichen Beispiel für wechselseitige Beeinflussung und Integration.

I. Zur Terminologie im buddhistischen beziehungsweise japanisch-buddhistischen Kontext

Im Mittelpunkt buddhistischer Schicksalsdeutungen stehen die Konzepte von Karma. Das Sanskritwort *karman* steht in seiner ursprünglichen Wortbedeutung für »Tat, Handlung, Werk«. ⁶ Die Ursprünge des Karma-Denkens reichen zurück in die frühe Geistesgeschichte Indiens. In den Brāhmaṇas und teilweise in den Upanishaden ist es vor allem der rituelle Akt, der über die Existenz und das weitere Schicksal nach dem Tod entscheidet. Die *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* und die *Chāndogya Upaniṣad* äußern die Vorstellung, Taten besäßen ein inhärentes Vergeltungspotential, das in einem Leben nach dem Tod zur Wirkung kommt. Sie implizieren damit die Überzeugung, dass frühere Handlungen beziehungsweise Taten früherer Existenzen die Wiedergeburt beeinflussen. Karmisch relevante Taten sind hier nicht mehr ausschließlich auf das Opferritual beschränkt: ⁷ »The *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4.4.5-6) says that Karma is what determines one's good or evil rebirth, Karma surely designating action including but not limited to sacrifice.« ⁸ Von einer kohärenten Karma-Lehre der Upanishaden kann jedoch nicht gesprochen werden. Ihr Beitrag zur Begriffsentwicklung überschreitet nach Wilhelm Halbfass nicht das Stadium der »Vorstufen«, »frühe[n] Varianten« oder »vorläufigen und mehr oder weniger isolierten Formulierungen.« ⁹ Der Ursprung von Karma- und

5 Dieser Begriff wird in der aktuellen, europäischsprachigen Forschung weitgehend vermieden. Ian Reader und George Tanabe kritisieren die Bezeichnung ›Volksreligion‹ (*folk religion*), da sie eine Differenzierung zwischen dem religiösen Leben der Eliten und dem des ›einfachen Volkes‹ impliziere. Sie unterstelle, dass die ›populäre‹ Religiosität schriftliche und doktrinäre Traditionen aus Unwissenheit ignoriere. Daher ersetzen sie *folk religion* durch *common religion* im Sinne von ›gemeinsamer Religion‹. Siehe I. Reader; G. Tanabe, *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu 1998, 23-29. Demgegenüber verwendet Michael Pye den Ausdruck *primal religion* (Primärreligion). Damit bezeichnet er bestimmte, allgemein akzeptierte und praktizierte Formen religiösen Lebens innerhalb einer geographisch oder verwandtschaftlich begrenzten Gemeinschaft. Sie bildeten ein Fundament religiöser Vorstellungen und Riten, auf das die institutionalisierten Religionsgemeinschaften in unterschiedlichem Ausmaß zugriffen. Siehe M. Pye, »Religion. Shape and Shadow«, in: *Numen* 41, 1994, 51-75, 60 ff.

6 W. Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Kreuzlingen 2000, 29.

7 Siehe W. Halbfass, *Karma...*, 41-63.

8 W. D. O'Flaherty, »Introduction«, in: W. D. O'Flaherty (Hg.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley; Los Angeles; London 1980, ix-xxv, hier: xiii.

9 W. Halbfass, *Karma...*, 26.

Wiedergeburtstheorien wird daher häufig nicht in den Veden, sondern außerhalb ihres Einflusses, etwa in indischen Stammesreligionen oder populärem Gedankengut, gesehen.¹⁰ Wesentliche Impulse zur Entwicklung eines theoretischen Konzeptes sind hingegen von Jainismus und Buddhismus ausgegangen. Die rituelle Korrektheit, die ursprünglich das entscheidende Kriterium für den Tatbegriff war, wird in den frühen Schriften des Theravāda-Kanons¹¹ durch moralische Kriterien ersetzt. Entscheidend für die Folgen einer Tat ist nun ihr moralischer Wert, der unabhängig von der Kastenzugehörigkeit für alle Handelnden gilt. Neben dem Vollzug rückt damit die Tatabsicht (skt. *cetanā*) in das Blickfeld: Die Intention einer Tat bestimmt ihre karmische Relevanz. Auch die zentrale Rolle, die im frühen Buddhismus dem Kausalitätsprinzip beigemessen wurde, schlug sich in den Karma-Theorien nieder: Sie postulieren einen viel strikteren Kausalzusammenhang zwischen Tat und Wiedergeburt als etwa die Upanischaden. Eine weitere Besonderheit der buddhistischen Karma-Konzepte besteht darin, dass die Existenz eines dauerhaften Selbst als Subjekt karmisch bedingter Wiedergeburten abgelehnt wird. Die Frage, wie karmische Vergeltung ohne Subjekt möglich sei, ist daher innerhalb des Buddhismus immer wieder diskutiert worden.¹² Im frühen Buddhismus bezeichnete Karma somit das moralisch begründete Kausalitätsprinzip, das den Kreislauf der Wiedergeburten aufrecht erhält und gestaltet.

Welche Begriffe bezeichnen im heutigen japanischen Buddhismus ›Schicksal‹ und damit zusammenhängende Aspekte? Im Kontext des karmischen Schicksalsverständnisses greifen die Termini auf die chinesischen Übersetzungen des indisch-buddhistischen Vokabulars zurück. So umfasst *gō* als japanische Bezeichnung für das Sanskrit-Wort *karman* im Wesentlichen vier Bedeutungen:

1. ›Tat‹, und zwar die mentalen (*igō*), die körperlichen (*migō*) und die sprachlichen Taten (*gogō/kugō*). Damit verknüpft ist
2. das Verständnis der Tat als Ursache (*gōin*), und zwar für ein Resultat, das in diesem Leben oder einer späteren Existenz auftritt.
3. Drittens steht *gō* auch für das Kausalitätsprinzip als Ganzes, das heißt die Gesetzmäßigkeit, derzufolge vergangene Taten im jetzigen oder einem späteren Leben abgegolten werden.
4. Schließlich wird *gō* verwendet, um den genannten Kausalzusammenhang aus der Perspektive des individuellen Lebens auszudrücken, und zwar als das durch frühere Existenzen bestimmte Schicksal eines Menschen.¹³

¹⁰ Siehe W. Halbfass, *Karma...*, 37.

¹¹ Halbfass nennt als Beispiele für buddhistische Schriften, die Elemente einer frühen Karma-Lehre beinhalten, die folgenden Texte: *Mahāsaccasutta* (MN 36), in dem Buddha von den Erkenntnissen während seines Erwachens berichtet; *Sāleyyakasutta* (MN 41), in dem Buddha die Taten erläutert, die zur Wiedergeburt in einem Himmel oder einer Hölle führen; *Cūlakammavibhangasutta* (MN 135), in dem der Brahmane Subha nach den Ursachen für die unterschiedlichen Anlagen und Lebensumstände der Menschen fragt; *Mahākammavibhangasutta* (MN 136), in dem Buddhas Karma-Verständnis mit dem anderer Zeitgenossen kontrastiert wird. Daneben weist er auf die *Jātaka*-Erzählungen über die früheren Existenzen Buddhas hin. Eine systematische Darstellung sei jedoch erst im *Abhidhammapiṭaka* sowie in späteren Kommentaren erfolgt. Siehe W. Halbfass, *Karma...*, 94-99.

¹² Siehe W. Halbfass, *Karma...*, 100-104.

¹³ Siehe Iwamoto Yutaka, *Nihon bukkyōgo jiten*, Tōkyō 1993 (3. Nachdruck), 252 f.

Inga und *innen* bezeichnen jeweils bestimmte Aspekte der Karma-Theorien. Der Begriff *inga* (skt. *hetu-phala*) setzt sich zusammen aus *in* = Ursache und *ga* = Resultat. Er betont die Relation von Ursache und Wirkung, das heißt von Tat und Tatfolge.¹⁴ Daneben verweist er in zweifacher Weise auf die negative Seite dieses Kausalgesetzes: In der Bedeutung von »Unheil, Unglück« hebt er die negativen Resultate hervor, als »Verfehlung« (*zaigō*) deren mögliche Ursachen.¹⁵

Den Begriff der Ursache konkretisiert *innen* (skt. *hetu-pratyaya*): *in* bezeichnet die direkten, *en* die indirekten Ursachen, die zusammenwirken müssen, um ein spezifisches Resultat hervorzurufen. Beispielsweise ist der Same einer Pflanze die direkte Ursache für ihr Keimen, Wachsen und Blühen. Damit sie keimt, wächst und blüht, bedarf sie aber auch indirekter Bedingungen wie Wasser, Wärme und Erde.¹⁶ Darüber hinaus wird *innen* in der buddhistischen Gegenwartsliteratur als Allgemeinbegriff verwendet, um Schicksal in seiner karmischen Begründung zu benennen.

Im Mittelpunkt dieses Denkens steht das Moment der Bedingtheit. In Gestalt der Theorie über die »Entstehung in Abhängigkeit« (*jūni innen, jūni engi*; skt. *pratītya-samutpāda*)¹⁷ ist es das Fundament des frühbuddhistischen Menschen- und Weltbildes. So wie alle Erscheinungen bedingt, temporär und damit vergänglich sind, ist auch das menschliche Leben in seiner individuellen Ausprägung dem Gesetz der Kausalität unterworfen. Die Verantwortung für individuelles Schicksal trägt der einzelne Mensch, dessen frühere Taten die Ursache für seinen jetzigen Lebensverlauf sind.

Daneben gibt es eine weitere Wortgruppe um den zentralen Begriff *un*, »Schicksal, Los, Geschick«. Die Bedeutung von *un* umschreibt eine japanische Standard-Enzyklopädie folgendermaßen: »Das Wirken, welches Glück und Unglück des Einzelnen oder einer Gemeinschaft herbeiführt. Eine Art transzendenten Tuns, das Gegebenheiten evoziert. [...] Glück (Gegenteil: Unglück).«¹⁸ Charakteristisch für diesen Ausdruck ist einerseits die positive Konnotation im Sinne von Glück; andererseits die Vorstellung, es gebe eine schicksalsprägende Macht jenseits des Menschen. Das impliziert nicht, dass der Mensch notwendig dazu verdammt ist, das ihm bestimmte Schicksal passiv zu erdulden. Redewendungen wie »Schicksal öffnen« (*un o hiraku*) im Sinne von »das Schicksal zum Positiven wenden« oder »das Schicksal herausfordern beziehungsweise versuchen« (*un o tamesu*)¹⁹ machen die Möglichkeit deutlich, durch eigenes Bemühen zu einem gelungenen Leben beizutragen. Im Gegensatz zu den Karma-Ideen kommt hier eine Haltung zum Ausdruck, die Schicksal mit dem Wirken jenseitiger Mächte in Zusammenhang bringt, ohne den Einzelnen seiner Verantwortung und Einflussmöglichkeiten völlig zu entbinden.

14 Siehe Nakamura Hajime, *Bukkyōgo daijiten. Jōkan*, Tōkyō 1975, 69 f.

15 Siehe Iwamoto Y., *Nihon...*, 68 f.

16 Siehe Iwamoto Y., *Nihon...*, 72 f.

17 Dieser zentrale Lehrsatz findet sich in verschiedenen Versionen in mehreren Texten des Theravāda- und des Mahāyāna-Buddhismus, z. B. in *Bodhikathā*, *Mahānidānasutta*, *Pratītyasamutpādasūtra* oder in Vasubandhus Kommentar zu diesem Sūtra, *Pratītyasamutpādayākyā*.

18 *Nihon Daijiten Kankōkai* (Hg.), *Nihon kokugo daijiten*, Bd. 3, Tōkyō 1973, 107.

19 Siehe *Nihon Daijiten Kankōkai* (Hg.), *Nihon...*, 107.

II. Zwei Karma-Interpretationen im zeitgenössischen japanischen Buddhismus

Als Beispiel für Schicksalskonzepte im heutigen Buddhismus werden im Folgenden zwei Bücher herangezogen, die sich nicht an ein akademisches Fachpublikum wenden, sondern an buddhistische Gläubige. Sie sind typische Beispiele für moderne religiöse Populärliteratur, die wesentliche Lehrinhalte einer Religion und deren praktische Konsequenzen auf eine allgemein verständliche Art zu erklären versucht. Auf diese Weise schlägt sie eine Brücke von der gelehrten Welt religiösen Expertentums zu den Anhängern oder Gläubigen einer Religion. Daher sind buddhistische Ratgeber aufschlussreiche Quellen über die Lebens- und Glaubenswelt buddhistischer Gläubiger. Rückschlüsse über die Rezeption der hier behandelten Werke lassen sich aus den Auflagenzahlen ziehen: Beide Werke sind in mehreren Nachdrucken beziehungsweise Auflagen erschienen.²⁰ Die beiden Autoren vertreten verschiedene Sichtweisen: Shimasue schreibt als literarisch und religiös interessierter Laie; seine Ausführungen können daher als Ausdruck eher allgemein vorherrschender Vorstellungen gelten. Suda dagegen ist akademisch ausgebildeter Mönch der Sōtō-Schule des Zen-Buddhismus. Er repräsentiert damit die spezifische Schicksals-Auffassung seiner Schule.

Die Intention der Bücher kommt bereits in den Titeln zum Ausdruck, *Innen. Jinsei o hiraku michi* (»Karmische Bedingtheit. Der Schlüssel zum Leben«) und *Shukugō o koeru michi* (»Anleitung zur Überwindung von Karma«): Beide verstehen sich als praktische Orientierungshilfe und Ratgeber für die aktive Lebensgestaltung. Ihr Anliegen ist es deutlich zu machen, wie individuelles Schicksal in der karmischen Kausalität begründet ist und welche Konsequenzen sich daraus für das rituelle und moralische Verhalten ergeben.

Als buddhistischer Priester greift Suda stärker auf die Explikation philosophischer Modelle zurück als Shimasue, für den die Frage der praktischen Implikationen im Vordergrund steht.

Betrachten wir zunächst, wie die Autoren das Wirken von Karma erklären. Suda beruft sich für seine Erläuterungen auf die Lehre vom »Nur-Geist« (*yuishin*; skt. *cittamātra*) oder »Nur-Bewusstsein« (*yuishiki*; skt. *vijñānamātratā*) des Yogācāra-Buddhismus. Diese Lehre gelangte mit Paramārtha im 6. Jahrhundert nach China. Im 7. Jahrhundert wurde sie als Fāxiàng-Schule – nach Verdu als »neue« Fāxiàng-Schule – vor allem von Xuánzàng (jap. Genjō; 596-664) tradiert und weiterentwickelt.²¹ Schon wenige Jahre nach ihrer Etablierung in China führte sie der Mönch Dōshō (629-700), der bei Xuánzàng studiert hatte, unter der Bezeichnung Hossō-Schule auch in Japan ein. Zu den ausschlaggebenden Texten für die Nur-

20 Suda Dōki, *Innen. Jinsei o hiraku michi*, Tōkyō 1989 (5. Nachdruck); Shimasue Takuzō, *Shukugō o koeru michi. Jōge gapon*, Tōkyō³1988.

21 Siehe A. Verdu, *Dialectical Aspects in Buddhist Thought. Studies in Sino-Japanese Mahāyāna Idealism*, New York 1974, 29 und V. Zotz, *Geschichte der buddhistischen Philosophie*, Reinbek 1996, 186.

Bewusstseinslehre der Hossō-Schule zählt Bruno Petzold die Sūtras *Gejimmikkyō* (skt. *Samdhinirmocanasūtra*) und *Daijōmitsugongyō* (skt. *Ghanavyūhasūtra*).²²

In ihrer frühen Form findet sich die Vorstellung vom Nur-Bewusstsein in den Mahāyāna-Sūtras *Samdhinirmocanasūtra* und *Lankāvatārasūtra* (jap. *Ryōgakyō*). Ihr liegt die Beobachtung zugrunde, dass für den Menschen die Gegebenheiten seiner Lebenswirklichkeit nur insofern existieren, als er sich ihrer bewusst ist. Über ihre Existenz unabhängig von menschlichem Gewahrsein kann er nichts aussagen. Demzufolge ist die Wirklichkeit, als deren Teil sich der Mensch empfindet, nichts anderes als das Produkt ihrer Schöpfung und Gestaltung durch das Bewusstsein eben jenes Menschen. Die Welt der Erscheinungen ist somit eine vorgestellte Welt. Sie entsteht aus dem sogenannten »Speicherbewusstsein« (skt. *ālayavijñāna*, jap. *arayashiki*), in dem alle menschlichen Eindrücke der Vergangenheit und Gegenwart gespeichert sind. Sie stellen das Potential dar für alle zukünftigen Projektionen. Aus diesem Erfahrungs-Reservoir bildet das »Denkbewusstsein« (skt. *manovijñāna*; jap. *ishiki*) eines Menschen die von ihm erlebte Wirklichkeit. Gleichzeitig generiert es die Illusion, er existiere als Subjekt unabhängig von den Eindrücken des Speicherbewusstseins.²³

Auf der Grundlage dieser Theorie erläutert Suda, wie der menschliche Geist in verschiedenen Bewusstseinsstufen strukturiert ist und funktioniert. Die fünf Sinne (Augen, Ohren, Nase, Zunge, Haut) sammeln Informationen, indem sie mit der Außenwelt in Berührung kommen. Das Denkbewusstsein (*ishiki*) koordiniert die vielfältigen Sinneswahrnehmungen. Es ordnet sie und bewertet sie durch ihre Benennung, etwa als schön oder gut, angenehm oder deprimierend. Das Denkbewusstsein funktioniert auf der Grundlage des direkten Kontaktes der Sinne mit der Außenwelt sowie der Erinnerung an frühere Sinneseindrücke. Die Bewertung der sinnenfälligen Welt beruht jedoch nicht ausschließlich auf diesem Bewusstsein: Ihm liegt das so genannte *mana*-Bewusstsein zugrunde (*manashiki*; skt. *manas*), eine Art Unterbewusstsein (*senzai ishiki*)²⁴, welches Suda als die »Wurzel des menschlichen Instinktes, die Quelle des Selbsterhaltungs- und Selbstentfaltungstriebes«²⁵ beschreibt. Vier Eigenschaften bestimmen sein Wirken: Verblendung bezüglich des Selbst (*gachi*), Egozentrismus (*gaken*), Eingebildetheit (*gaman*) und Egoismus (*ga'ai*). Es bringt selbstbezogenes Denken und Handeln hervor und hält die Vorstellung eines realen Subjektes aufrecht. Voraussetzung hierfür ist der Rückgriff auf das Speicherbewusstsein, die letzte Stufe des Geistes. In ihm wurzelt letztlich die menschliche Wahrnehmung der Wirklichkeit, da hier die Lebenserfahrungen der gesamten Menschheit in Form von Samen gespeichert sind und bei Bedarf zu einer Erscheinung heranreifen könnten. Biologisch kommt das in Sudas

22 Daneben führt er die Sūtras *Kegongyō* (chin. *Huáyán jīng*; skt. *Avatamsakasūtra*), *Nyorai (shutsugen) kudoku shōgongyō* (chin. *Rúlái [chuxian] gōngdé zhuāngyén jīng*), *Abidatsumagyō* (chin. *āpidámó jīng*, skt. *Abhidharmasūtra*), *Ryōgakyō* (chin. *Léngjiā jīng*; skt. *Lankāvatārasūtra*) sowie elf Śāstra als grundlegende Texte dieser Schule an. B. Petzold, *The Classification of Buddhism Bukkyō Kyōhan. Comprising The Classification of Buddhist Doctrines in India, China and Japan*, Wiesbaden 1995, 354 ff.

23 Siehe V. Zotz, *Geschichte...*, 90 ff.

24 Suda D., *Innen...*, 81.

25 Suda D., *Innen...*, 81.

Augen darin zum Ausdruck, dass ein Embryo vor der Geburt alle Entwicklungsstadien der menschlichen Evolution durchläuft.²⁶

Die Vorstellung, dass sich eine imaginäre Wirklichkeit immer wieder aus dem Erfahrungsfundus früherer imaginärer Wirklichkeiten entfaltet, bildet nach Sudas Verständnis den Hintergrund für das Wirken der karmischen Gesetze. Ausgangspunkt sind die menschlichen Taten (*gō*), und zwar geistige, das heißt Absichten oder Wünsche, physische und verbale. Wirksam wird jedoch nicht nur das eigene Wünschen, Denken und Handeln, sondern auch das der Ahnen. Die Taten im oben genannten Sinne erschöpfen sich nicht mit ihrem Vollzug. Sie erzeugen einen Impuls, der als Same im Speicherbewusstsein gelagert wird.²⁷ Um in veränderter Gestalt wieder in Erscheinung treten zu können, bedürfen die Samen der Einwirkung äußerer Faktoren (*en*). Ohne sie entsteht kein Resultat, sondern sie verbleiben als reine Potenzen im Speicherbewusstsein. Es ist unbestimmt, wie lange sie heranreifen, bis sie eine Wirkung erzeugen. Tausende von Jahren können vergehen, bis die Zeit für das Keimen eines Samens gekommen ist.²⁸

Auch Shimasue sieht die Wechselfälle des Lebens bestimmt durch die »karmische Bedingtheit« (*innen*). Dabei unterscheidet er zum einen zwischen dem angeborenen Karma, das in den Erfahrungen der Vorfahren wurzelt (*shukugō*). Das entspricht in seinem Denken den direkten Ursachen (*in*). Zum andern erzeugen die Menschen auf dieser ererbten Grundlage durch ihr Denken und Handeln selbst Karma (*gōen*). Es wirkt auf die Samen früherer Taten und Ideen ein und führt so dazu, dass Resultate in Erscheinung treten. Diese selbst verursachten Bedingungen sind für ihn die indirekten Ursachen (*en*). Gemeinsam bringen sie eine Folge (*ka*) hervor, die selbst wiederum zur Ursache wird und so den Kreislauf bedingten Entstehens fortsetzt. Handeln und Denken besitzen somit eine latente Wirkmacht, die sich nach einer gewissen Zeit in neuem Handeln und Denken manifestiert.²⁹

Den Entfaltungsbereich solcher karmisch wirksamen Samen weiten beide Autoren über die einzelne Person und ihre früheren beziehungsweise späteren Existenzen hinaus aus. Im Gegensatz zu den klassischen Theorien des frühen indischen Buddhismus stellen sie ihre Karma-Theorien in den Kontext der Familiengeschichte. Indem sie die Vererbbarkeit von Karma postulieren, betonen sie die Wechselwirkung zwischen dem Karma der Ahnen, dem Schicksal der Zeitgenossen und dem ihrer Nachfahren.³⁰

26 Siehe Suda D., *Innen...*, 74-87.

27 Siehe Suda D., *Innen...*, 88-93.

28 Siehe Suda D., *Innen...*, 49-51.

29 Siehe Shimasue T., *Shukugō o koeru michi. Jōkan*, Tōkyō³ 1988, 42-44, 47.

30 Nach Helen Hardacre hat schon die frühe indische Philosophie die Vorstellung gekannt, Karma sei vererbbar. Ihre Belege für diese Auffassung lassen sich jedoch so nicht bestätigen. Sie schreibt in *Lay Buddhism in Contemporary Japan. Reiyūkai Kyōdan*, Princeton 1984, 128: »The idea that Karma can be inherited was present in Indian philosophy from early times and may be found in the Rg Veda (RV 5,7,86), the Braçmanas [sic] (Aita Br. 7, 29); Satapatha Br. 1,2,3, 21, the Laws of Manu (iv 74, 172; vii 28, 111) and is conspicuous in the Mahābhārata (i, 80, 2f; xii 22, 139; xiii 48, 42-43)«. Weder existiert die angegebene Textstelle im *Rg-Veda* noch die in *Satapatha-brāhmana*; die angeführten Zitate aus »Laws of Manu« dagegen beziehen sich nicht auf die Frage nach der Vererbbarkeit von Karma. Das bedeutet jedoch nicht, dass Hardacres Behauptung falsch ist. Sie wird unterstützt durch Wendy D. O'Flaherty, die im Epos *Mahābhārata* und in den *Purānas* die Vorstellung findet,

Für Suda zeigt sich die Vererbbarkeit karmischer Gegebenheiten besonders auffällig in physischer Hinsicht, etwa in der erblichen Veranlagung zu bestimmten Krankheitstypen in einer Familie.³¹ In seinen Augen trägt jeder Mensch die Lebenserfahrung nicht nur seiner Vorfahren, sondern der gesamten Menschheit in sich. Denn die Lebenswirklichkeit eines jeden Menschen erwächst für ihn aus dem universalen Speicherbewusstsein als Quelle aller Phänomene, als das eigentliche Wesen des Lebens. In diesem Sinne sind für ihn Ahnen und zeitgenössische Menschen keine unabhängigen und individuellen Existenzen. Vielmehr verkörpert der Ahne nichts anderes als den Zeitgenossen selbst in der Vergangenheit, so wie dieser sich in der Zukunft in Gestalt seiner Nachfahren wiederfindet.³²

Suda erklärt die Vererbbarkeit von Karma, indem er das Speicherbewusstsein als ein kollektives darstellt, in dem die Erfahrungen und Taten aller Menschen seit Beginn der Menschheit gespeichert sind. Er weist auf die Nähe dieser Auffassung zu C. G. Jungs Psychologie des Unbewussten hin und folgert daraus, dass sich die moderne Psychologie immer mehr den psychologischen Konzepten des Buddhismus nähert: »Die Konzeption, der zufolge es unterhalb des Bewusstseins das ›Denkbewusstsein‹ gibt und darunter eine noch tiefere Schicht, in der die Samen der Menschheitsgeschichte unbegrenzt angehäuft werden, ähnelt sehr der Jung'schen Psychologie vom Unbewussten.«³³ Gleichzeitig steht Suda im Einklang mit der Vorstellung der Fāxiàng-Schule des Xuánzàng, das *ālayavijñāna* sei kein individuelles Bewusstsein, sondern »[...] an infinite storehouse which expands beyond all individual boundaries.«³⁴

Shimasue Takuzō richtet sein Augenmerk weniger auf die Frage, wie Vererbung von Karma möglich ist. Er begnügt sich mit dem Hinweis, dass früheres Karma durch den Zeugungsakt an Kinder und Enkel weitergegeben werde.³⁵ Ihn interessieren vielmehr die Konsequenzen, die sich daraus für die eigene Lebensgestaltung ergeben. Der rituelle Umgang mit den Ahnen ist für ihn ein zentraler Faktor der Schicksalsbeeinflussung. Er erklärt die Bedeutung der Ahnen anhand einer Metapher. Die Vorfahren sind für einen Menschen wie die Wurzeln für einen Baum: unsichtbar, aber gleichzeitig unverzichtbares Fundament des sichtbaren Lebens. So wie Stamm, Äste und Zweige eines Baumes nicht ohne die Wurzeln existieren können, kann auch der Mensch nicht unabhängig von seinen Vorfahren agieren. Ebenso verdeutlicht er die Notwendigkeit und Wirkung des rituellen Umgangs mit den Ahnen anhand eines botanischen Vergleichs: So wie Pflanzen besser

es gebe eine karmische Wechselwirkung zwischen Eltern und Kindern. Siehe W. D. O'Flaherty, »Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas«, in: W. D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth...*, 3-37, hier: 33-36.

31 Siehe Suda D., *Innen...*, 22 f.

32 Siehe Suda D., *Innen...*, 88.

33 Suda D., *Innen...*, 85.

34 A. Verdu, *Dialectical Aspects...*, 41. Die Behauptung, das Speicherbewusstsein sei kollektiv und passiv, ist nach Verdu der Hauptunterschied zwischen dem *ālayavijñāna*-Konzept der ›neuen‹ Fāxiàng-Schule und dem der ›alten‹, von Paramārtha begründeten Fāxiàng-Schule. Diese charakterisiere das Speicherbewusstsein als individuell und sehe es aktiv an der Wirklichkeitsprojektion beteiligt. Siehe A. Verdu, *Dialectical Aspects...*, 29-43.

35 Siehe Shimasue T., *Shukugō... Jōkan...*, 49.

wachsen, wenn man ihre Wurzeln behandelt, wenn man sie düngt und Schädlinge beseitigt, so dient die Ahnenpflege der Reinigung der Samen, die auf das Karma der Vorfahren zurückgehen. Nur auf dieser Grundlage kann das eigene rechtschaffene Denken und Handeln die Wendung des Schicksals zum Guten herbeiführen. Gleichzeitig kommt die rituelle Betreuung der Ahnen auch zukünftigen Generationen zugute, indem ihre karmische ›Grund-Ausstattung‹ verbessert wird.³⁶

In Übereinstimmung mit ihrer Intention, den Gläubigen eine Handhabe zu geben, ihr Schicksal selbst zu lenken, betonen beide Autoren die grundsätzliche Möglichkeit, karmisches Wirken zu beeinflussen. Schon im frühen Buddhismus gab es die Vorstellung, bestimmte Taten hätten unterschiedliche Wirkintensität, so dass ›leichte‹ Taten durch ›schwere‹ überdeckt und ihre Resultate so aufgeschoben werden könnten.³⁷ In den ersten Jahrhunderten nach Buddhas Leben etablierte sich das Sündenbekenntnis als Mittel, um das Heranreifen schlechten Karmas zu unterbinden.³⁸ Die von Suda und Shimasue vorgeschlagenen Methoden, in den Prozess der Karma-bedingten Abläufe einzugreifen, verfolgen zwei Richtungen: Zum einen zielen sie auf die Veränderung der »direkten Ursachen« (*in*) für die Aktualisierung von Tatfolgen, das heißt auf die gespeicherten Samen vergangener Taten; zum anderen verfolgen sie die Beeinflussung der »indirekten Ursachen« (*en*), das heißt der äußeren Bedingungen, die dazu führen, dass die Wirkpotenz der Samen sich aktualisiert.

Um das karmische Fundament, also die »direkten Ursachen« zu verändern, sehen beide die Notwendigkeit, das tatsächliche Wesen der von den Menschen wahrgenommenen Wirklichkeit zu erkennen. Shimasue betont ausdrücklich, dass »Erwachen« (*satori*) die beste Methode ist, um die Wirkung schlechten Karmas zu verhindern. Erwachen bedeutet für ihn, die Prinzipien des bedingten Entstehens zu erkennen und so ihre Wirksamkeit aufzuheben.³⁹ Daneben hebt er die Bedeutung der rituellen Ahnenpflege hervor: Er bezeichnet sie als »Selbstreinigung« (*jiko jōka*), das heißt als Mittel, um sich von dem schlechten Karma der Vergangenheit zu befreien. Die Wirkung dieser Reinigung zeigt sich für ihn auch auf physischer Ebene: Indem sie die Zellaktivitäten des menschlichen Körpers belebt, kann sie eine Erneuerung beispielsweise von Haut und Nägeln herbeiführen und ihnen ein strahlendes, gesundes Aussehen verleihen.⁴⁰

Für Suda bedeutet »Erwachen«, die Realität des Speicherbewusstseins zu erkennen. Denn im Speicherbewusstsein sieht er das Schicksal eines Menschen festgeschrieben. Daher muss er bestrebt sein, das Speicherbewusstsein zu vergegenwärtigen. Suda nennt zwei Wege, um dorthin zu gelangen: Glaube (*shinkō*) und

36 Siehe Shimasue T., *Shukugō... Jōkan...*, 95-101.

37 McDermott führt als Beleg für diese Auffassung das *Mahākammavibhaṅgasutta* an. Siehe J. P. McDermott, »Karma and Rebirth in Early Buddhism«, in: W. D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth...*, 165-192, hier: 176.

38 Siehe T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden 1988, 87. Zur Bedeutung des Sündenbekenntnisses im japanischen Buddhismus siehe M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Century a. D. and their History in Later Times*, Vol. I, Leiden 1935, 249-409.

39 Siehe Shimasue T., *Shukugō... Jōkan...*, 38.

40 Siehe Shimasue T., *Shukugō o koeru michi. Gekan*, Tōkyō³1988, 20-22.

Meditation (*zazen*, *zenjō*).⁴¹ In der Zen-buddhistischen Kontemplation erfährt der Übende sukzessive die verschiedenen Bewusstseins Ebenen bis hin zur letzten Realität des Speicherbewusstseins.⁴² Mit Glaube dagegen bezeichnet Suda in diesem Kontext die Riten der Sündenbekenntnishandlungen (*senbō*), insbesondere die Sūtra-Rezitation. In seiner praktischen Lebensberatung empfiehlt er besonders häufig das Lesen von *Hannya shingyō* (beziehungsweise *Hannya haramitta shingyō*; skt. *Prajñāpāramitāhrdayasūtra*)⁴³, des »Herz-Sūtra« aus dem Fundus der Literatur der Vollkommenen Weisheit (*Hannyagyō*; skt. *Prajñāpāramitāsūtra*). Die Rezitation ist in seinen Augen die »populäre«, da weniger schwierige Methode. Auch sie kann dazu führen, die Realität der karmischen Bedingtheit zu realisieren.⁴⁴

Das für Suda ausschlaggebende Moment für die Befreiung von karmischen Behinderungen ist die »Reinigung« des Geistes von allen »Befleckungen« (*bonnō*; skt. *kleśa*). Nur der reine Geist ist imstande, die Realität des Speicherbewusstseins zu vergegenwärtigen und die Einheit mit ihr zu erfahren. Diese Art der Reinheit wirkt direkt auf das Speicherbewusstsein und verändert zwangsläufig die dort angelegten karmischen Bedingungen. Sie kann sowohl innerhalb der Meditation als auch durch die Sūtra-Rezitation erreicht werden. Um über den Weg der Sūtra-Rezitation zu diesem reinen Geisteszustand zu gelangen, muss der Übende zunächst erkennen, dass das Speicherbewusstsein der alles umfassende Lebensstrom ist, der in Reaktion auf bestimmte äußere Bedingungen Erscheinungen hervorbringt. Die fortgesetzte Rezitation lässt den Praktizierenden schließlich seine Einheit mit dieser universalen Lebensgrundlage erfahren. In diesem Stadium ist sein Geist rein von den Befleckungen illusionärer Vorstellungen und der Zustand des Erwachens erreicht.⁴⁵

Die positive Beeinflussung der äußeren Bedingungen (*en*) erfordert es nach beider Auffassung, mit Hilfe religiöser Übung Verdienst zu erwerben. Es kann rituell erworben werden oder durch moralisches Verhalten. Während Suda die rituelle Seite in Gestalt der Sūtra-Rezitation betont, hebt Shimasue die Notwendigkeit der moralischen Übung hervor. Sie soll sich am Beispiel der sechs Tugenden des Bodhisattva⁴⁶ orientieren und Selbstlosigkeit zur Maxime des Handelns machen.⁴⁷

Zentrale Faktoren für das Schicksalsverständnis beider Autoren sind somit die *Einsicht* in die schicksalsprägenden Wirkmechanismen von Karma sowie die *Eigenverantwortung* und das *eigene Bemühen* in Gestalt rituellen oder moralischen Handelns. Entsprechend der Lehrmeinung seiner Schule bettet Suda seine Erläuterungen des karmischen Wirkens in die Nur-Bewusstseinslehre der chinesischen Fāxiàng- beziehungsweise der japanischen Hossō-Schule ein. Gleichzeitig verknüpfen beide auf je eigene Weise das Prinzip der Selbstverschuldung mit der Idee

41 Siehe Suda D., *Innen...*, 115 ff.

42 Siehe Suda D., *Innen...*, 84 ff.

43 Takakusu Junjirō (Hg.), *Taishō shinshū daizōkyō* (100 Bde.), Bd. 8, Nr. 251, Tōkyō 1924-1934 (im Folgenden *Taishō daizōkyō*).

44 Siehe Suda D., *Innen...*, 223.

45 Siehe Suda D., *Innen...*, 222-227.

46 Die sechs Übungen des Bodhisattva (*roku haramitsu*, *rokudo*) sind: Almosen geben (*fuse*), Einhaltung der Vorschriften (*jikai*), Beharrlichkeit/Geduld (*ninniku*), Eifer (*shōjin*), Versenkung (*zenjō*) und Weisheit (*chie*).

47 Siehe Shimasue T., *Shukugō... Gekan...*, 23-28.

einer wechselseitigen Beziehung zwischen Lebenden und Ahnen. Schicksal wird nicht auf den Kreislauf der eigenen Wiedergeburten beschränkt, sondern im Rahmen einer Familie gesehen, die verstorbene und noch nicht geborene Mitglieder mit einschließt. Die Idee des Familienkarma verbindet die Generationen in gegenseitiger Abhängigkeit und Verantwortung. Shimasue verdeutlicht die praktischen Implikationen dieses Konzeptes anhand eines drastischen Beispiels: Wird jemand ermordet, bedeutet das, dass einer seiner Vorfahren in den vier vorangehenden Generationen selbst einen Menschen getötet hat. »Denn die Potenz des vollzogenen Mordes vererbt sich auf die Enkel, von denen einer nach dem Gesetz der karmischen Vergeltung zum Opfer werden muss.«⁴⁸

Anders als in den hier vorgestellten Beispielen spielt in den Schulen des Reinen-Land-Buddhismus weniger die Eigenverantwortung, als vielmehr die unterstützende Macht des Buddha Amida (skt. Amitābha) als »andere Kraft« (*tariki*) eine wesentliche Rolle für das Schicksal des Gläubigen. Als primäres Ziel der Schicksalsbeeinflussung gilt in dieser buddhistischen Richtung die Wiedergeburt im Reinen Land des Amida. Die dafür erforderliche Befreiung von negativem Karma bedarf der Unterstützung durch eben diesen Buddha: Indem er das durch seine religiöse Übung erworbene Verdienst auf die Menschen überträgt, hebt er die Wirkung von deren schlechtem Karma auf. Dennoch muss auch der einzelne Gläubige durch eigenes Bemühen zu diesem Ziel beitragen, indem er mittels moralisch und rituell angemessenem Verhalten positives Karma schafft und mit aufrichtigem Herzen die Wiedergeburt im Reinen Land anstrebt.⁴⁹

III. Zur Praxis von Schicksalsprophezeiung und -beeinflussung

Um die Bedeutung religiöser Schicksalskonzepte für zeitgenössische buddhistische Gläubige zu untersuchen, sollte neben dem Schrifttum auch die gelebte religiöse Praxis in den Tempeln und innerhalb der Familien berücksichtigt werden. Auf welche Weise wird hier Schicksal vorhergesagt, gedeutet oder beeinflusst? Diesen Fragen wird im Folgenden anhand einiger Riten und Praktiken nachgegangen, denen aufgrund ihrer Popularität eine große Bedeutung für die Lebenswelt der Gläubigen zugesprochen werden kann.

Eine der beliebtesten Formen der Weissagung im heutigen Buddhismus – ebenso wie im Shintō – ist das schriftliche Horoskop, *omikujī*.⁵⁰ *Omikujī* sind nur ein Beispiel aus einer Vielzahl von Divinationspraktiken, die im heutigen Japan in

48 Shimasue T., *Shukugō... Gekan...*, 42.

49 Siehe Inagaki Hisao, *The Three Pure Land Sutras. A Study and Translation from the Chinese*, Kyōto ²1995, 32-37, 75, 109-114.

50 Je nach Schreibweise bedeutet *omikujī* entweder »göttliche Lotterie« oder »ehrwürdige Lotterie«.

großem Ausmaß nachgefragt werden. Sie zählen jedoch zu den wenigen, die in einem institutionell religiösen Umfeld angesiedelt sind.⁵¹

Die Orakelkunst hat in Japan eine lange Tradition: Die Anwendung diverser Weissagungstechniken in Japan ist schon seit dem 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. belegt.⁵² Einige wurden in offiziellen Belangen des Kaiserhauses, andere in privatem Interesse angewandt.⁵³ Bis in die Moderne wurden sie gehandhabt von umherreisenden Spezialisten, buddhistischen Mönchen oder shintoistischen Priestern. Drei der populärsten historischen Formen des Orakelwesens sind das aus China übernommene Schildkröten-Orakel (*kiboku*), das als offizielle Weissagungstechnik des Kaiserhauses vom 7. bis ins 19. Jahrhundert im Rahmen des shintoistischen Kultes Anwendung fand; das im Mittelalter übliche Traumorakel (*reimu*), bei dem Gläubige Tempel oder Schreine besuchten, um von Bodhisattvas (vor allem Kannon; skt. Avalokiteśvara) oder shintoistischen Gottheiten (*kami*) im Schlaf Antworten auf ihre Fragen zu erhalten; schließlich die Weissagung über ein Medium (*takusen*), die ebenfalls sowohl im shintoistischen Kontext als auch im buddhistischen praktiziert wurde. Letztere wird noch heute in seltenen Fällen durchgeführt.⁵⁴ Aus der Zeit vor der Einführung des Schildkröten-Orakels ist das offensichtlich in Japan entstandene Orakel aus den Schulterblättern von Rotwild überliefert, die Skapulamantie (*futomani*). Keine dieser klassischen Formen der Weissagung hat ihren Ursprung im Buddhismus, doch wurden sie soweit integriert, dass sie in Tempeln und von buddhistischen Mönchen ausgeübt wurden.

Über die Ursprünge der buddhistischen Orakel-Lotterie werden unterschiedliche Auffassungen vertreten: Buddhistische Lexika sehen sie in China beheimatet, da in Texten des chinesischen Buddhismus vergleichbare Praktiken beschrieben werden. In dem Sūtra *Sensatsu zenaku gōhōkyō*⁵⁵ beschreibt der Bodhisattva Jizō eine Weissagungstechnik, bei der aus einer Art Holzwürfel Aussagen über den ›karmischen Zustand‹ des Fragenden und damit über bevorstehendes Glück oder

51 Die heutige Praxis der Wahrsagerei unabhängig von religiösen Institutionen macht Suzuki Kentarō zum Gegenstand einer grundlegenden Studie. Darin untersucht er die am häufigsten nachgefragten Arten von ›face-to-face-‹ und ›non-face-to-face-channels‹. Siehe Suzuki Kentarō, »Divination in Contemporary Japan. A General Overview and an Analysis of Survey Results«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22, 1995, 249-266.

52 Schon das *Wei zhi* – ein chinesisches Geschichtswerk, das im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. kompiliert wurde – berichtet, dass in Japan geröstete Tierknochen als Orakel befragt wurden; siehe C. Blacker, »Japan«, in: C. Blacker; M. Loewe (Hg.), *Oracles and Divination*, Boulder 1981, 63-86, hier: 64.

53 Einen Überblick über die Vielfalt der in der Geschichte Japans praktizierten Divinationspraktiken bietet Raymond Lamont Brown: Er hat die vom »Ministerium für göttliche Angelegenheiten« (*Jingikan*) im japanischen Altertum autorisierten 26 Orakeltechniken zusammengetragen und beschreibt einige weitere, ›inoffiziell‹ ausgeübte Verfahren. Siehe R. L. Brown, *The Magic Oracles of Japan. How to divine your future with these thousand year old systems*, London 1972, 10-14.

54 Siehe C. Blacker, »Japan...«, 64-84.

55 *Taishō daizōkyō* 17, Nr. 839. Dieser Text ist vermutlich im China der Sui-Dynastie (ca. 581-618) entstanden und fand zur Zeit der Táng-Dynastie (ca. 618-907) weite Verbreitung. Innerhalb der Tiántái-Schule gewann er besondere Popularität. Er behandelt die Hilfestellungen, die der Bodhisattva Jizō den Menschen angesichts der Entfremdung ihrer Epoche von den ursprünglichen buddhistischen Lehren gibt, indem er sie bestimmte Weissagungs- und Visualisierungsmethoden lehrt. Siehe Sōgō Bukkyō Daijiten Henshū Inkai (Hg.), *Sōgō bukkyō daijiten. Gekan*, Kyōto 1988 (Nachdruck), 848.

Unglück abgelesen wird.⁵⁶ Als weitere Quelle wird der zehnte Band der zwölfbändigen Sammlung *Daikanjōgyō*⁵⁷, *Kanjō bonten shinsakugyō*, angeführt. Darin ist eine Orakel-Lotterie mit Bambusstäben beschrieben, auf denen kurze Verse, verstanden als Worte der Gottheit Brahmā, notiert sind.⁵⁸

Demgegenüber erklärt die Tendai-Schule auf einer ihrer Internet-Seiten den Tendai-Mönch Ganzan Jie Daishi Ryōgen (912-985) zum Urheber dieser Sitte: Er habe sich als erster mit einer Bitte beziehungsweise Frage an den Bodhisattva Kannon gewandt und als Antwort ein beschriftetes Holzstück gezogen.⁵⁹

Heute sieht diese Art der Lotterie anders aus: Zunächst schüttelt der Besucher eines Tempels oder Schreins, nachdem er ein kleines Entgelt entrichtet hat, einen Holzkasten und zieht daraus einen Bambusstab. Dabei konzentriert er sich auf seine Bitte oder Frage. Der Stab ist mit einer Nummer versehen, die das Horoskop bestimmt, das er ausgehändigt bekommt. Verschiedene Typen versprechen ein unterschiedliches Ausmaß an Glück oder Unglück.⁶⁰ Die Zettel beinhalten unter anderem eine allgemeine Vorhersage über bevorstehende positive oder negative Entwicklungen, zum Beispiel: »Wenn Du Deinen Verwandten mit Sanftmut begegnest, wird in der Familie eine gute Atmosphäre herrschen. Selbst wenn es in anderen Bereichen Schwierigkeiten gibt, so bleibt doch die Familie ein Ort des Glücks. Setze Dich für andere Menschen ein.«⁶¹ Spruchweisheiten vermitteln allgemeine Einsichten in das menschliche Leben: »Die Welt ist wie eine Leiter. Einige Menschen erklimmen sie, andere steigen sie herab.«⁶² Andere geben Orientierungshilfe für rechtes und unrechtes Handeln: »An Worten übertreffen die Menschen die Tiere. Doch wenn Du nicht recht sprichst, können Tiere Dir überlegen sein.«⁶³ Schließlich werden Vorhersagen zu einzelnen Lebensbereichen getroffen, die häufig mit der Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten verbunden sind. Dabei werden unter anderem folgende Kategorien berücksichtigt: Wünsche (*negaigoto*), Menschen, auf die man wartet, Verlorenes, Reisen, Gewerbe, Ausbildung, Richtungen, die man meiden oder einschlagen sollte, Streitfälle, Umzüge, Geburt, Krankheit und Heiratspläne (*endan*).⁶⁴

56 Oda Tokunō, *Oda bukkyō daijiten*, Tōkyō 1988 (Überarbeiteter Nachdruck der Neuauflage von 1954), 295, 1039: Ca. 3 cm lange, fingerdicke Holzstäbe werden auf vier Seiten geglättet, die Kopfen gespitzt. Auf eine der Seiten wird ein Schriftzeichen der zehn guten Taten geschrieben, auf die gegenüberliegende Seite ein Schriftzeichen der zehn schlechten Taten. Auf diese Weise werden zehn würfelähnliche Holzstücke angefertigt und vor dem Bodhisattva hingeworfen. Anhand der Zahl der positiven oder negativen Schriftzeichen lässt sich das Ausmaß an gutem und schlechtem Karma des betreffenden Menschen erkennen.

57 *Taishō daizōkyō* 55, Nr. 2157, 924. Diese Sammlung 12 kürzerer Sūtras ist wohl erst in China entstanden; siehe Sōgō Bukkyō Daijiten Henshū Iinkai (Hg.), *Sōgō bukkyō daijiten. Jōkan*, Kyoto 1988 (Nachdruck), 218.

58 Siehe Tsukamoto Zenryū (Hg.), *Mochizuki bukkyō daijiten. Dai ikkan*, Tōkyō 1968, 662.

59 Siehe <http://www.niji.or.jp/home/myoho/ganzan/omikuji-1.html> vom 7. 10. 2003.

60 Siehe auch A. Muschg, »Die Kunst des Wunschzettels«, in: *Japanische Glückszettel*, Bilder: Ingeborg Lüscher, Text: Adolf Muschg und Ōba Minako, Frankfurt a. M.; Leipzig 1996, 7-15, hier: 7.

61 Siehe Anhang.

62 Siehe Anhang.

63 Siehe Anhang.

64 Siehe Anhang.

Die *omikuji* erfüllen somit mehrere Funktionen. Mit dem Moment der Vorhersage tragen sie dem Bedürfnis ihrer Leser nach einem möglichst großen Maß an Gewissheit über ihre Zukunft Rechnung. Gleichzeitig geben sie ihnen Handlungsanweisungen, um diese möglichst positiv zu gestalten. Darüber hinaus propagieren sie konkrete moralische Maximen, das heißt sie dienen auch der sittlichen Orientierung ihrer Leser. Auf diese Weise stellen sie einen Zusammenhang her zwischen ethisch korrektem Verhalten und einem positiven Lebensverlauf, sie verknüpfen Schicksal mit Moral. In diesem Sinne verbinden sie das Moment der Schicksalsprophezeiung mit dem der Schicksalsbeeinflussung. Zugrunde liegt dabei die Überzeugung, der Einzelne könne auf sein Schicksal selbst einwirken. Dazu gesellt sich das Vertrauen auf das wohlwollende Wirken einer übermenschlichen Macht: Denn nach der Lektüre werden die Zettel im Schrein- oder Tempelbezirk an Bäume oder dafür vorgesehene Holzgestelle gebunden, um so die Erfüllung der positiven und die Abwendung negativer Vorhersagen den hier verehrten Gottheiten, Buddhas oder Bodhisattvas zu überantworten.

Trotz des stark kommerzialisierten Charakters, den der Erwerb von *omikuji* inzwischen angenommen hat, handelt es sich dabei nicht um einen reinen Geld-Waren-Transfer. Nicht umsonst werden die Horoskope ausschließlich in Tempel- und Schreinbezirken – beziehungsweise deren virtueller Repräsentation im Internet – gekauft und auch dort belassen. Durch die symbolische Präsenz von Buddhas, Bodhisattvas oder *kami* in Tempeln und Schreinen verliert das Ziehen des Holzstäbchens mit der Nummer des Horoskops seinen willkürlichen Charakter. Es wird zur göttlichen Antwort auf Fragen nach dem individuellen, unmittelbar bevorstehenden Schicksal.

In dem Bestreben, den eigenen Lebensweg positiv zu beeinflussen, liegt die Ursache für die Popularität der zahlreichen Riten und Praktiken, die mit der Idee des »diesseitigen Nutzens« (*genze riyaku*) zusammenhängen. Sie verfolgen die Absicht, Glück herbeizuführen, Schutz zu erfahren und Unglück abzuwehren. Trotz seiner ursprünglich buddhistischen Konnotation⁶⁵ wurde der Begriff *genze riyaku* in Japan auf alle Religionen angewandt. Seit der Übernahme des Buddhismus in Japan wies das Kaiserhaus den Tempeln und Priestern primär »diesseitige« Aufgaben zu. In erster Linie oblag es ihnen, bestimmte Sūtra-Texte zu rezitieren, um den Schutz der Buddhas für das Wohl des Landes herbeizurufen. Bis ins Mittelalter hatten rituelle Bitten um »diesseitigen Nutzen« vor allem das Kollektivwohl im Auge – Schutz des Landes vor äußeren und inneren Feinden, Sicherung des Kaiserhauses, gute Ernten, Schutz vor Epidemien und Ähnlichem. Demgegenüber sind

65 Folgender Eintrag zu dem Begriff findet sich in Nakamura Hajimes Lexikon zum Buddhismus: »Wohltaten von Buddhas oder Bodhisattvas, die in der gegenwärtigen Welt empfangen werden. Vorteile für das aktuelle Leben. Sie werden erworben, indem man an die Sūtras glaubt, sie rezitiert, [...] Buddha-Namen und Mantras intoniert. Diesseitiger Nutzen wird vor allem in den Mahāyāna-Texten Lotus-Sūtra, Goldglanz-Sūtra und im *Yakushi-gyō* [skt. *Bhaiṣajyaguru vaidūryarājasūtra*] erläutert. Die Bitten um diesseitigen Nutzen nennt man »diesseitige Bittgebete«; vor allem im esoterischen Buddhismus gibt es zu diesem Zweck verschiedene religiöse Praktiken. Im Reinen Land-Buddhismus heißt es, dass derjenige, der den Namen Amida-Buddhas ausspricht, verschiedene Arten von diesseitigem Nutzen empfängt, ohne darum zu bitten«; Nakamura H., *Bukkyōgo daijiten*, Tōkyō 1991 (7. Nachdruck), 338.

in der Gegenwart individuelle Anliegen in den Vordergrund gerückt.⁶⁶ Tempel und Schreine bieten Unterstützung für so vielfältige Belange wie »von Krankheit zu genesen« (*byōki heiyu*), »Prüfungen zu bestehen« (*gōkaku*), »eine Wahl zu gewinnen« (*senkyo tōsen*), »Sicherheit im Haushalt« (*kanai anzen*), »Erfolg in Handel und Gewerbe« (*shōbai hanjō*), »Gesundheit und Frieden« (*mubyō sokusai*), »Sicherheit im Straßenverkehr« (*kōtsū anzen*), »guter Fischfang« (*taigyō*), »sichere Geburt« (*anzan*), »erfolgreiches Studium« (*gakugyō jōju*), »die Erfüllung von Herzenswünschen« (*shingan jōju*), »sicheres Reisen« (*ryokō anzen*), »sichere Überfahrt« (*kaijō anzen*) und anderes mehr.⁶⁷ Institutionell sind vor allem die so genannten »Bittgebet-Tempel« (*kitō-dera*) Anlaufadressen für persönliche Bitten. Im Gegensatz zu den »Verdienstübertragungstempeln« (*ekō-dera*) haben sie keinen festen Gläubigenstamm und sind daher nicht durch die Pflege von Ahnengräbern materiell abgesichert.⁶⁸ Sie verehren jeweils bestimmte Buddhas oder Bodhisattvas⁶⁹ und bieten ihre Unterstützung für spezielle Lebensbereiche an. So werden beispielsweise im Tempel Hōzansi in der Nähe von Nara die Bodhisattva Monju (skt. Mañjuśrī) und Kannon sowie Kankiten, eine Gottheit indischen Ursprungs, verehrt. Jährlich besuchen etwa drei Millionen Besucher – so die Statistiken des Tempels – diesen Ort, um hier geschäftlichen Erfolg und die notwendige Willensstärke für Abstinenzvorhaben (vor allem von Alkohol, Tabak, Drogen) zu erbitten.⁷⁰ »Guidebooks« (*gaido bukku*), sortiert nach Regionen oder nach Kategorien von diesseitigem Nutzen, informieren den Leser über die besonderen »Zuständigkeitsbereiche« von Tempeln und Schreinen.

Verschiedene Praktiken in den Tempel- und Schreinbezirken dienen dazu, sich des gewünschten Effektes zu vergewissern: Beispielsweise können Amulette (*omamori*) erworben werden, die Schutz für bestimmte Lebensbereiche versprechen (wie Sicherheit im Haushalt oder im Straßenverkehr). In kleinen Brokattäschchen befindet sich ein kurzer buddhistischer Text, von dem angenommen wird, dass sich in ihm die Kraft des jeweiligen Buddha, Bodhisattva oder der Gottheit des Tempels manifestiert. Dank dieser besonderen spirituellen Qualität wird den Amuletten die Fähigkeit zugesprochen, Unglück abzuwehren. Ähnliche Funktionen erfüllen Glücksbringer in Form von länglichen Papier- oder Holzstreifen (*ofuda*), beschriftet mit einem Gebet oder einer Anrufung.⁷¹ Sie werden gewöhnlich in einem

66 Siehe Hikita Seishun, »Jiin no kinō. Mikkyōkei«, in: Ono Yasuhiro; Shimode Sekiyo; Sugiyama Shigetatsu et al. (Hg.), *Nihon shūkyō jiten*, Tōkyō 1985, 250-255, hier: 251.

67 Siehe Hikita S., »Jiin...«, 251; Kuriyama Shūjun, »Kaji«, in: Ono Y.; Shimode S.; Sugiyama S. (Hg.), *Nihon...*, 275-281, hier: 280.

68 Siehe Fujii Masao, »Jiin no kinō. Sōsetsu«, in: Ono Y.; Shimode S.; Sugiyama S. (Hg.), *Nihon...*, 243 f.

69 In der Tendai- und Shingon-Schule werden insbesondere 13 Buddhas und Bodhisattvas als Helfer verehrt: Fudō myōō, die Buddhas Shaka nyorai (skt. Śākyamuni), Yakushi nyorai (skt. Bhaisajyaguru), Amida nyorai (skt. Amitābha), Ashuku nyorai (skt. Akṣobhya), Dainichi nyorai (skt. Vairocana) und die Bodhisattva Monju (skt. Mañjuśrī), Fugen (skt. Samantabhadra), Jizō (skt. Kṣitigarbha), Miroku (skt. Maitreya), Kannon (skt. Avalokiteśvara), Seishi (skt. Mahāsthāmaprāpta) und Kokūzō (skt. Ākāśagarbha); siehe Hikita Seishun, »Jiin...«, 252.

70 Siehe I. Reader; G. Tanabe, *Practically Religious...*, 37-45.

71 Siehe I. Reader, *Contemporary Religion in Japan*, London 1991, 168-193.

Gebäude aufgehängt, um die dort Anwesenden zu schützen und Glück, Erfolg und Gesundheit zu gewährleisten. Daneben gibt es die Möglichkeit, formalisierte Bittgebete bei den Tempelpriestern in Auftrag zu geben. Wer auf die Vermittlung eines Spezialisten verzichten möchte, kann eine kleine Holztafel, *ema* (»Pferdebild«)⁷², erwerben, persönliche Wünsche oder auch Dankesworte darauf notieren und sie den Buddhas, Bodhisattvas oder Gottheiten präsentieren, indem er/sie diese im Tempelbezirk aufhängt. Solche und ähnliche Praktiken sind immer begleitet von einem kurzen Gebet vor dem Buddha oder Bodhisattva des Tempels. Neben den *ema* dienen verschiedene Bittgebete dazu, persönliche Anliegen und Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Die japanischen Bezeichnungen dafür sind *kigan*, *kaji* und *kitō*.

Die hier angeführten Praktiken und Riten sind nur eine kleine Auswahl aus einer Vielzahl von Handlungen (etwa das Kopieren von Sūtra-Texten, die Anrufung bestimmter Buddhas und anderes mehr), die dazu dienen, sich eines sicheren und möglichst gelungenen Lebens zu vergewissern. Solche Praktiken sind keineswegs nur auf den Buddhismus beschränkt. Schon die shintoistischen rituellen Gebete (*norito*) aus dem *Engishiki* (927) beinhalten Bitten um Friede, Gesundheit und materielles Wohlergehen. Riten für diesseitigen Nutzen sind heute in Tempeln ebenso präsent wie in Schreinen: Hier wie dort werden *omikuji*, *ema* und *omamori* verkauft, Bittgebete für bestimmte Anlässe sowie Schutz und Beistand für spezielle Bereiche angeboten und Ähnliches mehr.

Eine Art Legitimierung des Strebens nach ›weltlichem‹ Wohlergehen innerhalb des Buddhismus sehen Ian Reader und George Tanabe in den buddhistischen Schriften selbst gegeben. So werde im fünften Kapitel des Lotus-Sūtra (jap. *Hokkekyō*), dem Gleichnis von den Kräutern, berichtet, dass diejenigen, die die Predigt des Buddha gehört haben, »Friede und Sicherheit in dieser Welt gewonnen hätten und die Wiedergeburt an einem guten Ort erwarten könnten« (*genze an'non goshō zensho*).⁷³ Reader und Tanabe betrachten diese Textstelle und ähnliche Passagen – etwas später wird von den »Freuden des Lebens als Laie«⁷⁴ gesprochen – als Beleg dafür, dass in dem Sūtra ein glückliches Leben im Diesseits befürwortet wird.

Daneben führen sie die Schrift *Milindapañha*⁷⁵ an: König Menandros fragt darin den Mönch Nāgasena, welchen Nutzen der Rückzug aus der Welt hat, wie

72 Während *ema* heute von unterschiedlichen Motiven geschmückt werden, waren auf ihnen ursprünglich nur Pferde dargestellt. Ihr Gebrauch leitet sich ab aus der Verbindung von Pferd und *kami*: Das Pferd galt als Reittier der Gottheiten. Schon Quellen aus dem 8. Jahrhundert berichten davon, dass Schreine Pferde geschenkt bekamen, um bestimmte Götter herbeizurufen oder fortzuschicken. Diese Geschenke waren mit Bitten verbunden: So schenkte man einen Rappen, um Regen herbeizuführen, einen Schimmel, um die Sonne hervorzulocken. Da der Unterhalt der Pferde für die Schreine sehr kostspielig war, bürgerte sich die Sitte ein, anstelle lebender Pferde Pferdedarstellungen – zunächst als Holz- oder Tonskulpturen – zu schenken. Trotz der Herkunft aus dem shintoistischen Umfeld werden *ema* heute sowohl in Schreinen als auch in Tempeln verwendet, um individuelle Wünsche zu äußern. Siehe Iwai Hiromi, »Goriyaku to ema«, in: Tsuji Nobuo (Hg.), *Zusetsu Nihon no bukkō, 5: Shōmin bukkō*, Tōkyō 1990, 298-316, hier: 298 f. Siehe auch I. Reader, »Letters to the Gods. The Form and Meaning of Ema«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 18, 1991, 23-50.

73 *Taishō daizōkyō* 9, Nr. 262, 19; siehe I. Reader; G. Tanabe, *Practically Religious...*, 73.

74 *Taishō daizōkyō* 9, Nr. 262, 20; siehe I. Reader; G. Tanabe, *Practically Religious...*, 73.

75 Diese außerkanonische Schrift schildert den fiktiven Dialog zwischen dem historischen indogriechischen König Menandros und dem buddhistischen Mönch Nāgasena über das buddhistische Gesetz. Der Original-Text wurde möglicherweise in Gāndhāri verfasst. Siehe O. von

ihn die buddhistischen Mönche praktizieren. Darauf nennt Nāgasena zunächst das »(hohe) Ziel«, das Leiden dauerhaft zu beenden. Zusätzlich zählt er eine Reihe von ausschließlich weltlichen Vorteilen auf, um derentwillen Menschen den Mönchsstand wählen: Freiheit von königlicher Tyrannei, Schutz vor Dieben, Immunität gegenüber Gläubigern und eine sichere materielle Lebensgrundlage.⁷⁶

Mit diesen und weiteren Zitaten aus buddhistischen Sūtras untermauern Reader und Tanabe ihre Behauptung, dass die Schriften des frühen Buddhismus ebenso wie die des Mahāyāna nicht nur von geistigen, sondern auch von materiellen und diesseitigen Vorteilen der buddhistischen Lehre sprechen.⁷⁷ Es ist fraglich, inwieweit die hier zitierten Textstellen tatsächlich die Argumentation Readers und Tanabes unterstützen: Im *Milindapañha* zählt Nāgasena zwar die genannten Vorteile auf, degradiert jedoch die Mönche, die dem Orden um solcher Ziele willen beitreten, als solche, die nicht das »rechte Mönchtum befolgen.«⁷⁸ Er nimmt damit eine kritische Haltung gegenüber denjenigen ein, die sich von religiösem Engagement weltliche Vorteile erhoffen.

Welches Schicksalsverständnis äußert sich in den skizzierten Riten und Praktiken? Bitten an Buddhas oder Bodhisattvas zu richten, Glücksbringer zu kaufen oder Wünsche auf Votivtafeln zu schreiben – solche Handlungen implizieren die Überzeugung, es existiere ein Gegenüber, das die vorgebrachten Wünsche erfüllen kann. Sie bringen die Auffassung zum Ausdruck, dass der Mensch nicht alleine seines Glückes Schmied sei, sondern dazu übermenschlicher Unterstützung bedürfe. Diese zu gewinnen, ist die Intention der rituellen Handlungen. Nicht selten sind sie mit einem moralischen Impetus verbunden. Nicht nur, indem zum Beispiel *omikuji* zu bestimmten Verhaltensweisen aufrufen. Bitten um Beistand zu äußern, verpflichtet den Bittenden gleichzeitig, sich selbst um die Erfüllung des Gewünschten zu bemühen und vor allem, Dankbarkeit für die erfahrene Hilfe – etwa in Form von Opfergaben, *ema* oder Ähnlichem – zum Ausdruck zu bringen. Indem sie menschliches Zutun und göttlichen Beistand zusammenführt, bietet die religiöse Praxis in den Tempeln einen Mittelweg zwischen Ergebenheit in ein fremdbestimmtes Schicksal und der Bürde absoluter Selbstbestimmung.

Ein weiterer Bereich der religiösen Praxis, der mit Schicksalsvorstellungen eng verbunden ist, ist der rituelle Umgang mit den Ahnen (*senzo kuyō*). Als Ahnen gelten zum einen die verstorbenen Familienangehörigen der väterlichen Linie, die noch individuell bekannt sind, also Eltern, Großeltern, Urgroßeltern; zum andern die Vorfahren der Familie bis hin zu ihrem Begründer.⁷⁹ Zu den Riten dieses Bereichs zählen die mit Tod und Bestattung verbundenen Zeremonien sowie die Gedenkriten, die heute vor dem buddhistischen Hausaltar oder am Grab meist nur noch bis zum 33. oder 37. Todestag anstatt wie früher bis zum 50. oder 100.

Hinüber, *A Handbook of Pāli Literatur* (Indian Philology and South Asian Studies 2), Berlin; New York 1996, 82-86.

76 Siehe I. Reader; G. Tanabe, *Practically Religious...*, 77 f.; siehe auch *Die Fragen des Königs Menandros*, übers. von Otto Schrader, Berlin 1907, 21.

77 Siehe I. Reader; G. Tanabe, *Practically Religious...*, 73.

78 *Die Fragen des Königs Menandros...*, 21.

79 Siehe Bukkyō Bunka Kenkyūkai (Hg.), *Zoku butsuji no shikitari. Senzo kuyō*, Ōsaka; Tōkyō 1977, 20.

Todestag begangen werden.⁸⁰ Danach verlieren die Verstorbenen ihren individuellen Charakter und gehen im Kollektiv der Ahnen auf. Dieser Übergang findet seinen symbolischen Ausdruck darin, dass die Ahnentafel (*ihai*) mit dem persönlichen, posthumen Namen (*kaimyō*) aus dem buddhistischen Hausaltar entfernt wird. Der Verstorbene wird nun durch die Tafel der Ahnengemeinschaft repräsentiert.

In den ersten 49 Tagen nach dem Tod zielen die Riten darauf, den Geist des Toten von dessen Körper zu lösen und seine Bindung an die Welt der Lebenden aufzuheben. Zu diesem Zweck wird der Sarg beispielsweise im Kreis getragen, oder die Trauergäste kehren von der Verbrennungsstätte über einen anderen Weg zurück als dem, auf dem sie hingegangen sind. Am Ende der 49 Tage soll der (unreine) Geist des Verstorbenen (*shirei*) in einen (reinen) Ahnengeist (*sorei*) transformiert sein, der nun eine eigene Ahnentafel im buddhistischen Altar des Haushaltsvorstandes erhält.⁸¹ In der Bedeutung, die den 49 Tagen nach dem Tod in Japan zugesprochen wird, vermischen sich buddhistische und shintoistische Vorstellungen: Nach buddhistischem Verständnis handelt es sich um den so genannten Zwischenzustand, das heißt die Zeit bis zur nächsten Wiedergeburt des Verstorbenen. Im japanischen Sprachgebrauch erreicht er damit einen neuen Status: Er »wird Buddha« (*hotoke ni naru*) und trägt fortan (bis zu seiner Aufnahme in die Ahnengemeinschaft) diese Bezeichnung.⁸² Gleichzeitig gelten 49 Tage als die Frist, an deren Ende der Geist des Verstorbenen die Welt der Lebenden endgültig verlässt und damit ein neues Stadium der Reinheit erreicht. Auch die Angehörigen haben nach dieser Zeit die mit Tod und Leichnam verbundene Unreinheit überwunden. Entsprechend bezeichnet man den Abschluss dieser Trauerphase als *imiake* (»Aufhebung der Unreinheit«) und gibt ihr damit eine shintoistische Interpretation.⁸³ Die Toten werden daraufhin sowohl im Sinne der buddhistischen Wiedergeburtstheorie als Bewohner einer der sechs Existenzstufen betrachtet als auch als Geister, die weiterhin in Beziehung zu ihren Familien stehen.⁸⁴

Die Bedeutung der Ahnenpflege für das Schicksalsverständnis ergibt sich aus den Vorstellungen über das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten. Ein schulübergreifender, buddhistischer Ratgeber über die richtige Durchführung der Gedenkriten benennt die Motive, die in den einzelnen Schulen dem rituellen Umgang mit den Ahnen zugrundeliegen. In den meisten Schulen dienen die Riten dazu, gutes Karma zu erwerben, das auf die Verstorbenen übertragen wird. Besonders in der Shingon-Schule ist die Idee der Verdienstübertragung (*ekō*) an die Verstorbenen von zentraler Bedeutung. Denn diese bedürfen, um die Buddhaschaft zu erlangen (*jōbutsu*), der Unterstützung seitens ihrer Nachfahren. Gerade solche verstorbenen Angehörigen, die infolge ihres schlechten Karma in Höllen, als Hungergeister oder als Tiere wiedergeboren wurden, sind darauf angewiesen, dass die

80 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford 1974, 69, oder auch Bukkyō Bunka Kenkyūkai (Hg.), *Zoku...*, 38.

81 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship...*, 71 ff.

82 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship...*, 50. Diese »Buddha-Werdung« ist nicht wörtlich zu verstehen. Tatsächlich wird häufig die Wiedergeburt der Verstorbenen in einem der als Paradies vorgestellten Reinen Länder des Buddhismus erhofft.

83 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship...*, 50 f.

84 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship...*, 54.

Lebenden ihnen positives Karma zuwenden. Nur so können sie aus ihrer leidvollen Existenz befreit werden.⁸⁵ Etwas anders sieht es im Reinen-Land-Buddhismus aus. Hier geht es nicht darum, durch Verdienstübertragung die eigenen Vorfahren auf dem Weg zur Erlösung zu unterstützen. Vielmehr ist es das Ziel, durch die aufrichtige Hingabe an Amida-Buddha alle Menschen zu befreien. Im Gegensatz dazu richten sich die Riten der Ahnenpflege im Nichiren-Buddhismus primär an die Eltern. Denn ihnen schuldeten die Kinder in besonderer Weise Dankbarkeit für die von ihnen empfangenen Wohltaten. Ebenso sieht ein Repräsentant der Zen-buddhistischen Sōtō-Schule im rituellen Umgang mit Ahnen den Ausdruck von Dankbarkeit für erfahrene Wohltaten. Sie sollte sich jedoch nicht nur auf die sieben vorangehenden Generationen beschränken, sondern alle Ahnen mit einbeziehen.⁸⁶

Zwei wesentliche Aspekte des rituellen Umgangs mit Ahnen kommen hierbei zum Ausdruck: Die moralische Verpflichtung gegenüber den Eltern, ihre Mühen und Wohltaten zu vergelten. Dieses Moment der Kindesliebe zählt zu den konfuzianischen Tugenden, die seit dem 17. Jahrhundert von Seiten der Obrigkeit in unterschiedlicher Form und Intensität propagiert wurden. Sie ist mithin ein fester Bestandteil ›traditioneller‹ japanischer Moralvorstellungen. Daneben tritt die Übertragung von Verdienst auf die Ahnen, um ihnen so zur Erlösung beziehungsweise Befreiung (*gedatsu*) zu verhelfen. Dieser Wunsch ist das Hauptmotiv für das *urabon-* oder kurz *o-bon*-Fest. Es wird seit dem 6. Jahrhundert in China, seit dem 7. Jahrhundert in Japan begangen.⁸⁷ Der Ursprung dieses Festes liegt im *Avalambanasūtra* (oder *Ullambanasūtra*; chin. *Yúlánpén-jīng*, jap. *Urabon-gyō*)⁸⁸, das die Darbringung von Speisen an die Mönchsgemeinde zur Erlösung der Hungergeister behandelt. Erzählt wird die Geschichte des Buddha-Schülers Mokuren (skt. Maudgalyāyana), der dank seiner übernatürlichen Fähigkeiten sieht, wie seine verstorbene Mutter als Hungergeist leiden muss. Seine Versuche, ihr eine Schale Reis zu bringen, scheitern, da das Essen verbrennt, bevor sie es verspeisen kann. Verzweifelt wendet er sich an Buddha und erfährt von ihm, dass er aus eigener Kraft die Sünden seiner Mutter nicht tilgen kann, sondern der Hilfe der Mönchsgemeinde bedarf. Buddha fordert ihn auf, am letzten Tag der Regenperiode für das Wohl seiner Eltern und der vorangehenden sieben Generationen den Mönchen Speise- und andere Gaben darzubringen. Dafür sollen sie zugunsten dieser Ahnen rezitieren, meditieren und einen Teil der Speisen Buddha opfern, bevor sie selbst das übrige Mahl verspeisen. So würden die Vorfahren der letzten sieben Generationen aus ihrer leidvollen Existenz als Hungergeister befreit und in einem Himmel wiedergeboren werden. Auf diese Weise wird Maudgalyāyana Mutter erlöst und die Speiseopfer an die Mönche als jährlicher Ritus etabliert.⁸⁹

85 Siehe Bukkyō Bunka Kenkyūkai (Hg.), *Zoku...*, 45 f.

86 Siehe Bukkyō Bunka Kenkyūkai (Hg.), *Zoku...*, 44-47.

87 Siehe M. W. de Visser, *Ancient Buddhism...*, 58, 75.

88 Das *Avalambana-* oder *Ullambanasūtra* existiert nur in zwei chinesischen Übersetzungen unter den Titeln *Bussetsu urabongyō* (*Taishō daizōkyō* 16, Nr. 685) und *Bussetsu hōon bubon gyō* (*Taishō daizōkyō* 16, Nr. 686).

89 Siehe M. W. de Visser, *Ancient Buddhism...*, 68-71 und Bukkyō Bunka Kenkyūkai (Hg.), *Zoku...*, 93-96.

Auf der Grundlage dieses Textes wurde das *Ullambana*-Fest in China zunächst als Speisegabe an die Mönche zugunsten der verstorbenen Vorfahren begangen. Später wurde es sowohl in China als auch in Japan mit der Zeremonie zur direkten »Speisung der Hungergeister« (*segaki*) verknüpft. Während diese Zeremonie ursprünglich dazu dienen sollte, die Hungergeister aus ihrem Leiden zu befreien, verfolgt sie nach Smith im heutigen Japan den Zweck, »wandernde Geister«⁹⁰ zu befrieden. Diesen Begriff bezieht er auf solche Geister, denen keine Angehörigen das Verdienst ritueller Betreuung zukommen lassen, die so genannten »*hotoke* ohne Beziehungen« (*muen botoke*), sowie auf solche, die unerwartet, gewaltsam, mit einem Gefühl des Zorns, des Neides, der Verbitterung oder in ähnlich »übelwollender« Verfassung gestorben sind. Wandernde Geister heißen sie deshalb, weil sie noch zu stark in der Welt der Lebenden verhaftet sind und hier unheilbringend wirken. Aufgrund ihrer Präsenz in der diesseitigen Welt und ihrer negativen Emotionen werden sie als potentielle Gefahr betrachtet.⁹¹

Heute wird *o-bon* vor allem als Anlass betrachtet, die Vorfahren zu empfangen, zu bewirten und wieder zu verabschieden. Besondere Aufmerksamkeit gilt den Geistern derer, die nach dem letzten *o-bon* verstorben sind. Ihre Befreiung aus der diesseitigen Welt muss unterstützt werden, damit sie den Weg beschreiten können, der sie zu reinen Ahnengeistern macht.⁹²

Das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten, wie es hier zum Ausdruck kommt, ist keine einseitige Kommunikation, in der lediglich die Taten der Lebenden Auswirkungen auf die Verstorbenen haben. Gleichzeitig erwarten die Nachfahren, dass die Vorfahren ihr Leben schützend begleiten. Zwar weist der bereits erwähnte buddhistische Ratgeber zur Ahnenpflege ausdrücklich darauf hin, dass von den Ahnen keine Reaktionen erwartet werden dürfen; doch gibt es nicht wenige Beispiele dafür, dass von den Vorfahren sehr wohl eine Art wohlwollende Unterstützung erhofft wird. So beobachtet Smith, dass in den morgendlichen Riten am buddhistischen Hausaltar nicht selten um den Beistand der Ahnen gebeten wird, ebenso wie vor außergewöhnlichen Ereignissen wie Reisen, Prüfungen oder in Krisensituationen. Gleichzeitig berichtet man ihnen von beruflichen oder privaten Erfolgen und dankt ihnen für ihre Hilfe.⁹³ In solchem Verhalten äußert sich der Wunsch, die Verstorbenen weiterhin am Leben ihrer Nachfahren teilhaben zu lassen sowie die Überzeugung, sie könnten die Lebenswege ihrer Enkel sowohl positiv begleiten als auch negativ behindern.

Der Umgang mit den Ahnen spielt mithin auch für heutige Schicksalsvorstellungen eine Rolle: Primäres Ziel ist die Gewährleistung des positiven Schicksals der Verstorbenen im Jenseits beziehungsweise in einer angenehmen Wiedergeburt. Das kommt jedoch nicht nur den Ahnen selbst zugute, sondern auch deren Nachfahren, denen sie ihren Beistand zukommen lassen. Zwei Modelle kommen hierbei zum Tragen: Zum einen die Vorstellung, das Schicksal sei durch Karma bestimmt. Daraus ergibt sich das Bestreben, durch Riten Verdienst zu erwerben und auf die

90 R. Smith, *Ancestor Worship...*, 41.

91 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship...*, 19 f., 41-50.

92 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship...*, 98-104.

93 Siehe R. Smith, *Ancestor Worship...*, 140 ff.

Vorfahren zu übertragen, um so deren schlechtes Karma zu tilgen. Zum anderen werden die Ahnen als Wirkmächte betrachtet, die – wenn auch nicht in dem Umfang wie Buddha oder Bodhisattvas – auf das Leben ihrer Kinder und Enkel Einfluss nehmen können.

IV. Schlussbetrachtungen

Die Beispiele aus dem Bereich der buddhistischen Ratgeberliteratur sowie der Blick auf die religiöse Praxis in Tempeln und Familien haben deutlich gemacht, dass sich Schicksalsdeutung und -beeinflussung im heutigen Buddhismus Japans nicht in Form eines einzigen Vorstellungsmusters und darin begründeter Handlungen beschreiben lassen. Vielmehr vereinen sich darin unterschiedliche Elemente, die den Einfluss sowohl der buddhistischen Philosophiegeschichte als auch japanischer ›Primärreligion‹ widerspiegeln.

Die aus der geistesgeschichtlichen Tradition des Buddhismus erwachsene Schicksalsdeutung, wie sie Suda und Shimasue den Gläubigen nahe bringen möchten, betont an erster Stelle die Verantwortung des Einzelnen für sein Schicksal. Den Hintergrund bildet das frühbuddhistische Menschen- und Weltbild, das in der Bedingtheit aller Erscheinungen – und der daraus resultierenden Unbeständigkeit – deren wesentliches Charakteristikum sieht. Das Leben des Menschen ist das Ergebnis einer Kette von Faktoren, die sich gegenseitig bedingen. Das Schicksal eines Menschen unterliegt daher der strengen Kausalität des karmischen Kreislaufs von Tat zu Tatfolge zu Tat usw. Die Möglichkeiten der Schicksalsbeeinflussung richten sich zum einen darauf, diesen Kreislauf zu durchbrechen. Dazu bedarf es des Erwachens, das heißt der Einsicht in die Bedingtheit allen Seins. Zum anderen – und das ist der praktikablere Weg – kann das karmische Wirken vorübergehend beeinflusst werden, indem bestimmte Riten die Folgen schlechten Karmas tilgen. Die Gesetzmäßigkeit des Karma sehen die beiden Autoren nicht nur in den Wiedergeburten eines einzelnen Menschen am Werk. Sie bestimmt in ihren Augen auch die Geschehnisse einer Familie über mehrere Generationen hinweg. Die Eigenverantwortung für Schicksal überführen sie in eine Familienverantwortung, indem jedes Handeln Folgen für die Nachfahren hat.

Ihre Vorstellung davon, wie die Ahnen auf das Leben ihrer Enkel Einfluss nehmen, bewegt sich im Rahmen der Karma-Ideen. Die Verstorbenen wirken nicht in Form einer direkten Beeinflussung, sondern indirekt, indem sie die geistige und physische Disposition ihrer Nachfahren mitgestalten. So integrieren die beiden Autoren Aspekte der Ahnenverehrung, ohne das dahinterstehende Weltbild japanischer ›Primärreligion‹ mit zu übernehmen.

Ein etwas anderes Bild ergibt sich aus den Beispielen der religiösen Praxis in den Tempeln. Hier kommt eine erweiterte Kausalität zum Tragen, die auch Wirkmächte mit einschließt, die jenseits der Menschen existieren. Buddhas, Bodhisattvas und Gottheiten können das Schicksal eines Menschen positiv oder negativ beeinflussen. Das bedeutet nicht, dass ihnen die gesamte Verantwortung für die

Lebensgeschicke zugesprochen wird. Sie handeln in Reaktion auf menschliches Bemühen in Form bestimmter ritueller Akte oder moralischen Verhaltens. Die Schicksalsdeutung bewegt sich hier im Rahmen eines Weltbildes, das die Wechselwirkung zwischen einer diesseitigen (*genze* oder *genkai*) und einer jenseitigen (*reikai*) Sphäre voraussetzt. Vor diesem Hintergrund stellen formale Bittgebete, private Gebete oder die Beschriftung von Holztafeln (*ema*) Formen von Schicksalsbeeinflussung dar. Denn sie kommunizieren die Bitten um ein gelungenes Leben in die jenseitigen Welten der Buddhas und Bodhisattvas. Schutzamulette (*omamori*) und glückbringende Papier- oder Holzstreifen (*ofuda*) dagegen sind Ausdruck der Interaktion in die umgekehrte Richtung, das heißt der Zuwendung von Schutz und Wohlwollen aus dem Jenseits in das Diesseits.

Auch die Riten der Ahnenpflege bewegen sich innerhalb des genannten Weltbildes. Doch machen gerade sie deutlich, wie durchlässig die Grenzen der beiden Bereiche sind: Die Lebenden nehmen Einfluss auf das Wohl ihrer Vorfahren, während jene die Geschicke ihrer Nachfahren mit – oder ohne – Wohlwollen begleiten. Sie verweisen auf einen weiteren Aspekt von Schicksalsdeutung: Die aktive Teilhabe der verstorbenen Familienmitglieder am Leben ihrer Kinder und Enkel sowie deren Verantwortung für ihre eigenen Nachkommen. Als Moment der Schicksalsbeeinflussung fungiert in diesem Zusammenhang der rituelle Umgang mit den Ahnen als Erfüllung der emotionalen und moralischen familiären Verpflichtungen.

Verlassen wir zum Abschluss die Ebene der konkreten Beispiele und fragen danach, welche Bedeutung religiöse Schicksalsdeutung und -gestaltung in modernen Gesellschaften überhaupt haben kann. Die hier vorgestellten Modelle und Handlungsmöglichkeiten sind ein Beispiel dafür, wie Religionen zur Lebensbewältigung und -gestaltung beitragen können. Modelle, die Schicksal erklären, konstruieren einen Kausalzusammenhang, der *alle* Situationen des menschlichen Lebens erfasst. Sie greifen daher weiter als die Welterklärungen der Wissenschaften und reduzieren das Moment der Willkürlichkeit und des Zufalls im individuellen Leben. Konkret helfen sie, Krisensituationen wie Krankheit oder Tod zu ertragen, indem sie deren Ursachen erklären. Erträglicher werden solche Situationen deshalb, weil sie durch die Erklärung einen Sinn erhalten und – je nach Begründungszusammenhang – beeinflussbar werden. Die Art und Weise der Kausalität, auf die Schicksal zurückgeführt wird, ergibt sich aus dem Welt- und Menschenbild der jeweiligen Religion.

Während Schicksalsmodelle dazu beitragen, die Geschicke des Lebens als begründet und sinnhaft akzeptabel zu machen, bietet die religiöse Praxis Möglichkeiten, sie mitzugestalten. Sie wirkt dadurch dem Gefühl der Ausgeliefertheit und Passivität entgegen.

Die Schicksalsdeutung in den Religionen bietet damit einen Weg, sich in einer immer komplexer werdenden Umgebung zu orientieren. Ihre Attraktivität in einer so modernen, industrialisierten Gesellschaft wie der japanischen liegt – einmal abgesehen von ihrer langen Geschichte in Japan – gerade hierin begründet. Die Selbstverständlichkeit, mit der Konzepte und Handlungsvorgaben aus den Religionen hier in das alltägliche Leben vieler Menschen integriert sind, macht deutlich, dass moderne Gesellschaften keineswegs ›entzaubert‹ sein müssen.

Glossar

Japanisch	Chinesisch	Sanskrit	Schriftzeichen
Abidatsumagyō	Āpídámó jīng	Abhidharmasūtra	阿毘達磨經
Amida nyorai		Amitābha-tathāgata	阿彌陀如來
anzan			安產
arayashiki	ālāiyē shí	ālayavijñāna	阿賴耶識
Ashuku nyorai		Akṣobhya-tathāgata	阿閼如來
bonnō	fánnāo	kleśa	煩惱
byōki heiyu			病氣平癒
chie		prajñā	智慧
Daijōmitsugongyō	Dàchéng miyán jīng	Ghanavyūhasūtra	大乘密嚴經
Daikanjōgyō	Dàguándǐng jīng		大灌頂經
Dainichi nyorai		Mahāvairocana-tathāgata	大日如來
Dōshō			道昭
ema			繪馬
ekō			回向
ekō-dera			回向寺
endan			緣談
Engishiki			延喜式
Fudō myōō		Acala	不動明王
Fugen bosatsu		Samantabhadra-bodhisattva	普賢菩薩
fuse		dāna	布施
futomani			太占
gai			我愛
gachi			我痴
gaken			我見
gakugyō jōju			學業成就
gaman			我慢
Ganzan Jie Daishi Ryōgen			元三慈惠大師良源
gedatsu			解脫
Gejimmikyō	Jiēshēn mì jīng	Samdhinirmocanasūtra	解深密經

Japanisch	Chinesisch	Sanskrit	Schriftzeichen
Genjō	Xuánzàng		玄奘
genkai			現界
genze			現世
genze an'non goshō zensho			現世安穩後生善處
genze riyaku			現世利益
gō	yè	karman	業
gōen			業緣
gogō			語業
gōin			業因
gōkaku			合格
Hannyagyō	Bōrē jīng	Prajñāpāramitāsūtra	般若經
Hannya haramitta shingyō	Bōrē xīnjīng bzw. Bōrē bōluómiduō xīnjīng	Prajñāpāramitā- hṛdayasūtra	般若波羅蜜多心經
Hokkekyō	Miàofā liánhuā jīng	Saddharmapuṇḍarīka- sūtra	法華經
Hossōshū	Fǎxiàng zong		法相宗
igō			意業
ihai			位牌
imiake			忌開
inga	yīnguǒ	hetu-phala	因果
innen	yīnyuán	hetu-pratyaya	因緣
ishiki	yīshì	manovijñāna	意識
jikai		śīla	持戒
jiko jōka			自己淨化
Jingikan			神祇官
Jizō bosatsu		Kṣitigarbha- bodhisattva	地藏菩薩
jōbutsu			成仏
jūni engi			十二緣起
jūni innen		pratītya-samutpāda	十二因緣
kaijō anzen			海上安全
kaimyō			戒名

Japanisch	Chinesisch	Sanskrit	Schriftzeichen
kaji	jiāchí		加持
kanai anzen			家内安全
Kanjō bonten shinsakugyō	Guāndīng fāntiān shéncè jīng		灌頂梵天神策經
Kannon bosatsu		Avalokiteśvara- bodhisattva	觀音菩薩
Kegongyō	Huáyán jīng	Avatamsakasūtra	華嚴經
kiboku			龜卜
kigan	qíyuàn		祈願
kitō	qídǎo		祈祷
kitō-dera			祈祷寺
Kokūzō bosatsu		Ākāśagarbha- bodhisattva	虛空藏菩薩
kōtsū anzen			交通安全
kugō			口業
manashiki		manas	マナ識
migō			身業
Miroku bosatsu		Maitreya-bodhisattva	弥勒菩薩
Mokuren		Maudgalyāyana	目連
Monju bosatsu		Mañjuśrī-bodhisattva	文殊菩薩
mubyō sokusai			無病息災
muen botoke			無縁仏
Myōhō rengekyō			妙法蓮華經
negaigoto			願事
norito			祝詞
Nyorai (shutsugen) kudoku shōgongyō	Rúlái (chuxian) gōngdé zhuāngyén jīng		如来功德莊嚴經
o-bon			お盆
o-fuda			お札
o-mamori			お守り
o-mikuji			御神籤
o-mikuji			お御鬮
reikai			霊界

Japanisch	Chinesisch	Sanskrit	Schriftzeichen
reimu			靈夢
rokudo			六度
roku haramitsu			六波羅蜜
Ryōgakyō	Léngjiā jīng	Lankāvatārasūtra	楞伽經
ryokō anzen			旅行安全
satori			悟
segaki			施餓鬼
Seishi bosatsu		Mahāsthāmaprāpta- bodhisattva	勢至菩薩
senbō			懺法
senkyo tōsen			選挙当選
Sensatsu zenaku gōhōkyō	Zhānchá shànè yèbào jīng		占察善惡業報經
senzai ishiki			潛意識
senzo kuyō			先祖供養
Shaka nyorai		Śākyamuni-tathāgata	釈迦如来
shingan jōju			心願成就
shinkō			信仰
shirei			死靈
shōbai hanjō			商売繁昌
shōjin		vīrya	精進
shukugō			宿業
sorei			祖靈
taigyo			大魚
takusen			託宣
tariki			他力
un			運
un o hiraku			運を開く
un o tamesu			運を試す
Urabongyō	Yúlánpén-jīng	Avalambanasūtra oder Ullambanasūtra	盂蘭盆經
Yakushigyō			藥師經
Yakushi nyorai		Bhaisajyaguru- tathāgata	藥師如来

Japanisch	Chinesisch	Sanskrit	Schriftzeichen
yuishiki	wéishí	vijñānamātrā	唯識
yuishin		cittamātra	唯心
zaigō			罪業
zazen			座禪
zenjō		dhyāna	禪定

小吉 運勢

なごやかな心をもち親類の人達とつきあえば家の中はよくなり、ほかのところで困ることがあっても、あなたの家は幸運です。他人のためにつくすことです。

第 17 番

おみくじ

「言」
言葉もて、人は獣にまさる。されど正しく話さざれば、獣汝にまさるべし。

願事 思いのままになります。人の世話をす
○待人 かくれませんが必ず来るでしょう。
○失物 男性に手をつけるとろいでもし
○旅行 早く行くことがよいが、交通事故に
○商売 利があり、損はないでしょう。
○字問 困難です。大いにお力して下さい。

○方向 いろいろよいでしょう。
○争事 争いがあります。人にたのんだ方がま
○求人 中人以上の人がよいでしょう。
○転居 支障はありません。
○お産 心配ありません。
○病氣 よい薬は探してもらいます。
○縁談 やすいかみをもつてれば、縁いが
晴れてまらまらします。

小吉 運

なごやかな心をもち親類の人達とつきあえば家の中はよくなり、ほかのところで困ることがあっても、あなたの家は幸運です。他人のためにつくすことです。

教 え

世間は階段のようなもの
ある人は登り、ある人は
降りる。

天のみこえ

たらちねの親の心をなぐさめよ
国につとむる暇ある日は

小吉 運

なごやかな心をもち親類の人達とつきあえば家の中はよくなり、ほかのところで困ることがあっても、あなたの家は幸運です。他人のためにつくすことです。