

Nelly Naumann
Die Mythen des alten Japan

Die Mythen des alten Japan

Übersetzt und erläutert
von Nelly Naumann

Mit einer Karte und
16 Abbildungen im Text

Anaconda

*Für Wolfram
zum fünfundsechzigsten Geburtstag*

Dieses Buch ist ein textlich unveränderter Nachdruck der Originalausgabe, die 1996 unter dem selben Titel bei C. H. Beck erschien. Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung
© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1996



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© dieser Ausgabe 2011, 2021 by Anaconda Verlag, einem Unternehmen der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH, Neumarkter Straße 28, 81673 München
Alle Rechte vorbehalten.

Umschlagmotiv: Hiroshige, Ando oder Utagawa (1797–1858), »View from Satta Suruga Province«, Ashmolean Museum, University of Oxford / Bridgeman Images

Umschlaggestaltung: Druckfrei. Dagmar Herrmann, Bad Honnef
Satz und Layout: InterMedia – Lemke e. K., Heiligenhaus
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-86647-589-2
www.anacondaverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einführung	11
Was verstehen wir unter Mythos?	11
Die japanischen Mythen	13
Die Quellen und ihr historischer und politischer Hintergrund	13
Die religiöse Situation	21
Das mythische Material und der Prozeß seiner Verarbeitung	26
Die japanischen Mythen als Gegenstand der Forschung	30
Vormoderne Forschung: Motoori Norinaga (1730–1801) und die »Nationale Schule«	30
Moderne Forschung: von Tsuda Sökichi (1873–1961) bis zur Gegenwart	33
Das eigene Vorhaben	38
Theogonie, Kosmogonie, Kosmologie	40
Der Anfang	40
Die drei Schöpfergottheiten des Kojiki	42
Der Beginn der Welt im Nihongi	47
Zahlenkategorien und kosmogonische Bilder	48
Die Ureltern	49
Himmelspeiler und Acht-Klafter-Halle	53
Das Umwandeln des Himmelspeilers und das Blutegelkind	59
Zeugung und Geburt der Welt	62
Die Geburt des Feuergottes und der Tod der Urmutter Izanami	65
Der Feuergott	67
Die Urmutter stirbt	70

Der Totenweltbesuch des Urvaters	72
Tod und Totenwelt	77
Die magische Flucht	81
Die Reinigung	83
Die Drei Erlauchten Kinder	85
Die mythische Weltordnung	87
Zwei mythische Modelle	87
Die Herrschaftsgebiete der Drei Erlauchten Kinder ...	89
Die Bestallung der Drei Erlauchten Kinder	92
Der Tod der Nahrungsgöttin und die Trennung von Sonne und Mond	93
Das Weinen des Susa no Wo	95
Susa no Wo steigt zum Himmel hinauf	95
Die feierliche Beschwörung	98
Die Kinder und ihre Verteilung	99
Izanagi tritt ab	100
Der Tod des Lichts	101
Die üblen Bubenstreiche des Susa no Wo	103
Das umgekehrte Schinden	104
Das himmlische gescheckte Pferd	109
Die Heilige Webehalle	110
Die Weberin des Lichts	111
Amaterasu verbirgt sich	114
Das Herauslocken der Sonnengöttin	115
Das Lachen der Götter	117
Das Gott-Besessensein der Ame no Uzume	120
Kultgegenstände, Kultprivilegien und ihr mythischer Präzedenzfall	121
Der Himmels- oder Weltbaum	123
Die Himmelsgeographie	125

Das harahe in seiner doppelten Bedeutung	127
Wiedergutmachung und Strafe	129
Ausreißen von Haaren und Nägeln – Strafe oder Exorzismus?	131
Der weinende Gott	133
Der Speichel	140
Das Ritualgebet der Großen Reinigung	143
Der Gott Susa no Wo und seine Bestimmung	146
Die bedrohte Welt und ihre Rettung	148
Die himmlischen und irdischen Gottheiten	151
Der Kampf mit dem achtgabeligen Ungeheuer	153
Das <i>kusanagi</i> -Schwert und der Doppelaspekt der Schlange	156
Die Heirat mit Kushinada-hime und die Zeugung eines Sohnes	158
Die Herrschaft über das Mittelland der Schilfgefilde	160
Der weiße Hase von Inaba	164
Dreimal dem Tod entronnen	167
Dreimal auf die Probe gestellt	168
Der Auftrag zur Herrschaft über das Mittelland der Schilfgefilde	170
Gattinnen, Nachkommen	171
Das unvollendete Land – Sukunabikona und der Gott von Miwa	172
Susa no Wo, sein Sohn Itakeru und die grünen Berge ..	176
Sukunabikona	177
Das Land Immerwährenden Lebens	178
Heil und Segen	179
Ohonamuji, Ohokuni-nushi, Utsushikunitama, Ohomono-nushi	181

Der politische Mythos	185
Die Unterwerfung des Mittellandes der Schilfgefilde	185
Eine Götterversammlung wird einberufen	193
Die Bestattung des Ame no Waka-hiko	194
Die Söhne des Ohokuni-nushi	195
Die Forderungen des Ohokuni-nushi	196
Ohokuni-nushi verbirgt sich	200
Der Speer des Ohokuni-nushi	200
Der Abstieg des Himmelskels – zwei divergierende Modelle	201
Der Himmelskel	205
Der Herrschaftsauftrag – Kojiki-Version	206
Der Spiegel als Kultobjekt	207
Der Herrschaftsauftrag der Sonnengöttin und die Drei Kleinodien	209
Die Investitur durch den Himmelsgott	213
Die Begleiter des Himmelskels	215
Der Abstieg des Himmelskels	217
Die wartenden Krieger	218
Der Große Berggott und seine Töchter	221
Kamu-Atatsu-hime	225
Ohoyamatsumi, die Große Berggottheit	226
Die Schwestern Konohana no Sakuya-bime und Ihanaga-hime	227
Die webenden Schwestern	228
Die Feuerprobe	231
Der Himmelskel Ninigi stirbt	231
Das Kosten des Neuen	232
Bergglückprinz und Meerglückprinz	233
Ho no Akari und die Wohari no Muraji	241
Bergglückprinz und Meerglückprinz	242
Der Meeresherr und seine Tochter	244
Der verfluchte Angelhaken und die Unterwerfung des älteren Bruders	245

Die Hayato	246
Die Trennung von Meer und Land	247
Die Nachkommen	248
Vom Mythos zur Pseudogeschichte	
Die Eroberung Yamatos und die Reichsgründung...	249
Bemerkungen zum Text	258
Der Feldzug gen Osten	260
Die ersten Kämpfe	261
Die Eroberung Yamatos	262
Magie und Opferdienst	264
Die Reichsgründung	269
Die Legitimation der kaiserlichen Herrschaft	271
Nachwirkungen des Mythos	275
Mythos und Ritus	275
Die Opferfeste	276
Gottheiten und Kultstätten	279
Die Kulthandlungen	281
Mythos und Religion	282
Das Wort ›shintō‹ im vormodernen Verständnis	283
Synkretismus und politischer Mythos	284
Staatsshintō und Staatsmythos	288
Nach dem Krieg – lebt der Mythos weiter?	290
Anhang	292
Literaturverzeichnis	292
Verzeichnis der Bildquellen	300
Glossar der japanischen und chinesischen Termini ..	302
Namen- und Sachregister	305

Einführung

Was verstehen wir unter Mythos?

Mit den Betrachtungen von Religionshistorikern wie Raffaele Pettazzoni oder Mircea Eliade hat zur Mitte unseres Jahrhunderts eine neue Sicht, ein neues Verständnis des Mythos Einzug gehalten. »Wir haben erst jetzt zu verstehen gelernt, daß der Mensch auf jeder Stufe der Kultur in seiner Religion, und also auch in seiner Mythologie, das Tiefste und Wesentlichste über seine Existenz in der Welt ausgesprochen hat«, wie Jan de Vries 1961 in seiner *Forschungsgeschichte der Mythologie* (S. 296) hierzu feststellte. Vereinzelt Stimmen, die wichtige Erkenntnisse zum Wesen und Sinngehalt des Mythos beitragen, gab es jedoch bereits im 19. Jahrhundert. So wies Karl Otfried Müller schon 1825 in seinen *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (S. 305) darauf hin, daß Ritus und Mythos zusammengehören: »Cultusgebrauch und Mythos sind nur verschiedene Äußerungen desselben Gedankens.« Philipp Buttmann wiederum sah es in seinen 1828–29 (II, 34) veröffentlichten Abhandlungen als Irrtum an, »die abenteuerlichen Begebenheiten und Taten der mythischen Welt als zufällige Geburten einer reichen und mannigfaltigen, auf Seltsames ausgehenden Fantasie« zu betrachten – denn es sei »ein echter Mythos, im edelsten Sinn, ... nie erdichtet, sondern überliefert« (I, 210). Diese Erkenntnisse fußten auf den Sagen des Altertums, den griechischen Götter- und Heldensagen, einer längst vergangenen Welt. Den Mythos als »gelebte Realität« konnten demgegenüber freilich erst Ethnologen in unserem Jahrhundert bei fernen Naturvölkern aufspüren, wie etwa Bronislaw Malinowski (1926) bei den Trobriand-Insulanern.

Daß jedoch auch die klassische Mythologie unser Verständnis vom Wesen des Mythos vertiefen kann, haben die

Arbeiten von Karl Kerényi gezeigt. Er spricht vom »Begründen« als der wesentlichen Funktion des Mythos (Kerényi 1951, 15–16). Mythen statuieren einen Präzedenzfall als Ideal und Gewähr für die Fortsetzung, ein Präzedenzfall allerdings nicht nur für Ritus und Kult, sondern, wie vor allem Eliade betont, ein Präzedenzfall für die Modalitäten der Wirklichkeit überhaupt. Eliade wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß die Ereignisse, von denen der echte Mythos berichtet, alle *in illo tempore* stattgefunden haben, in einer Ur-Zeit vor der Zeit. Was damals geschah, bestimmt alles weitere Geschehen, seien es heilige Handlungen, sei es das Wesen dieser Welt und aller Dinge, einschließlich der menschlichen Existenz (vgl. z. B. Eliade 1963, 14 ff.; 1981, 109 ff.).

Lassen wir nach den Religionswissenschaftlern auch den Philosophen zu Wort kommen. Franz Vonessen (1972, 18. 77) spricht vom Mythos als der »Übersetzung der Sprache des Seins«, doch diese Übersetzung ist uns in einer Sprache übermittelt, die uns fremd geworden ist. »Darum kann man den Mythos nicht verstehen, wenn man ihn in die Welt des rationalen Begriffs überträgt, sondern nur, wenn man selbst in die Wahrheit des Mythos hinübersetzt, wenn man sich auf den Standpunkt des Mythos stellt.« Wollen wir den Mythos verstehen, so müssen wir »die Sache selbst zum Sprechen kommen lassen«. Es geht also nicht darum, den Mythos zu »erklären«, sondern ihn zu »verstehen«.

Nicht jede Götter-Geschichte ist ein Mythos. Jenseitige Wesen, Götter, Geister, Dämonen treiben auch in Sagen und Märchen ihr Wesen. Doch während der Mythos uns eine existentielle Wahrheit vermittelt, erscheint das Märchen selbst da, wo es die Motive des Mythos tradiert, sinnentleert und »entmachtet«, wie Max Lüthi (1968, 64) es ausdrückt: »Was einst mythisches Erlebnis war, ist zum bloßen Formelement geworden.« Auch das Numinose hat sich im Märchen verflüchtigt: »Die Begegnung mit dem Jenseitigen ist da, aber das Erlebnis des Jenseitigen fehlt« (Lüthi 1968, 65). Die Sage

wiederum berichtet von der Begegnung eines individuellen Menschen mit dem Jenseitigen; sie ist *historisch*, insofern sie sich in der *Zeit* und nicht *in illo tempore* ereignet, und sie erzählt von einem *einmaligen* und nicht wiederholbaren Ereignis.

Es gehört zum Wesen des Mythos, bildhaft zu sein; der rationale Begriff, die Spekulation, beides sind Fremdkörper in der Sprache des Mythos. Wo sie uns im mythischen Kontext begegnen, kann es sich nur um Zusätze einer nachmythischen Zeit handeln. Das gleiche gilt für rationale Erläuterungen mythischer Episoden, deren Verständnis den Erzählern und Kompilatoren einer späteren Zeit bereits abhanden gekommen war.

Wir werden gut daran tun, bei der Betrachtung der japanischen Mythen auf diese Dinge zu achten.

Die japanischen Mythen

Die Quellen und ihr historischer und politischer Hintergrund

Die japanischen Mythen – soweit sie überhaupt der Nachwelt überliefert wurden – sind fast ausnahmslos in den beiden ältesten japanischen Literaturdenkmälern enthalten, in dem zu Beginn des Jahres 712 dem Thron vorgelegten *Kojiki* (*Aufzeichnungen alter Geschehnisse*) und dem 720 vollendeten, offiziellen Geschichtswerk *Nihongi* bzw. *Nihon shoki* (*Annalen Japans*). Wenige verstreute Spuren sind noch in den *Fudoki* zu finden, im Jahre 713 von der kaiserlichen Regierung angeforderte *Landesbeschreibungen* der einzelnen Provinzen, die nur teilweise erhalten sind. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte verfaßt, sollten sie auch all das aufzeichnen, was den Alten an Überlieferungen noch geläufig war. Fast alle Berichte dieser Art gehören jedoch in den Bereich der Sage.

Es muß erstaunen, daß nur acht Jahre nach der Niederschrift des *Kojiki* mit dem *Nihongi* ein weiteres historisches Werk vorgelegt wurde, das sich inhaltlich über weite Strecken mit dem *Kojiki* deckt, wenngleich die Ereignisse zeitlich bis zum Jahr 697 dargelegt werden, während das *Kojiki* zwar noch die Regierungszeiten, Gattinnen, Nachkommenschaft und Grablegung mehrerer Herrscher bis 628 erwähnt, *de facto* aber seinen Bericht mit Ereignissen vom Ende des 5. Jahrhunderts beschließt. Die Doppelgleisigkeit wird verständlich, sobald man die politischen Vorgänge vor allem des 7. Jahrhunderts ins Auge faßt. Nur so lassen sich auch die Varianten zu den Mythen, die das *Nihongi* gegenüber dem *Kojiki* bietet, in ihrer speziellen Bedeutung würdigen:

Wann und unter welchen Umständen sich in der alten Provinz Yamato, dem Kernland Japans, ein eigener Staat bildete, ist bis heute heftig umstritten. Ebenso strittig bleibt, ob der in den chinesischen Annalen des 3. Jahrhunderts beschriebene Staat ›Yamatai‹ mit diesem Yamato identisch ist oder doch im Nordwesten von Kyūshū gesucht werden muß, der südwestlichsten der vier japanischen Hauptinseln. Mit einiger Sicherheit können wir indessen davon ausgehen, daß sich der Yamato-Staat im 5. Jahrhundert beträchtlich ausdehnte, wobei die letzten dort regierenden kleinen Territorialherren unterworfen wurden. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts fand im Königshaus von Yamato ein Dynastiewechsel statt, der letzte in der japanischen Geschichte. Ihm folgten allerdings Machtkämpfe unter den führenden Adelssippen, als deren Exponenten jeweils Thronanwärter aus den verschiedenen Linien des Königshauses anzusehen sind.

Viele Verbindungen führten von diesem frühjapanischen Staat nach Korea. Yamato-Truppen kämpften als Verbündete von Paekche gegen Silla, beides verfeindete frühkoreanische Staaten, und das Yamato-Reich selbst hatte sich ein kleines Gebiet am Südende Koreas, Mimana, einverleibt. Auf dem Weg über Korea hatte schon der oben genannte Staat ›Yama-

taik auch Beziehungen zu China gepflegt, die allerdings wegen der Ende des 3. Jahrhunderts in Nordchina einsetzenden Kriegswirren nicht fortgesetzt werden konnten. Nachdem China sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts in ein Nord- und Süd-Reich gespalten hatte, nahmen nunmehr die Yamato-Herrscher Beziehungen zur südchinesischen Liu-Sung-Dynastie auf.

Für die Entwicklung des Yamato-Staates waren die Beziehungen zum Festland, insbesondere die zu Korea, von entscheidender Bedeutung. Etwa vom Beginn des 5. Jahrhunderts an strömten aus Korea, dessen Bevölkerung unter den kriegerischen Auseinandersetzungen sehr zu leiden hatte, zahlreiche Einwanderer nach Japan. Viele verließen freiwillig ihre Heimat, doch wurden auch ganze Dörfer von den Yamato-Truppen zur Umsiedlung gezwungen. Vom Königshof von Paekche erbat der Yamato-Staat qualifizierte Handwerker, schriftkundige und gelehrte Männer. So bildete sich im frühen Japan eine Gruppe von Schreibern koreanischer Abkunft, die mit dem amtlichen Schriftverkehr betraut wurden.

Im Laufe des 6. Jahrhunderts war der Yamato-Hof – wiederum über Korea – erstmals mit dem Buddhismus bekannt gemacht worden; gleichzeitig wurde auch der Boden für eine chinesische Bildung bereitet. In dieser Zeit hat man wohl auch die ersten Herrscherlisten und »alten Begebenheiten« aufgezeichnet, die dann zur Grundlage der späteren Geschichtswerke wurden.

Das Gebiet von Mimana im Süden Koreas war 562 an Silla verlorengegangen. Zwar griffen japanische Truppen als Verbündete von Paekche immer noch in die Auseinandersetzungen auf der Halbinsel ein, doch als sich im Jahr 589 auch die Truppen des unter der Sui-Dynastie wiedervereinigten China in die Kämpfe einmischten, fand sich der Yamato-Hof allmählich mit den neuen Verhältnissen ab. Die Annalen der Sui-Dynastie verzeichnen eine erste Gesandtschaft aus Japan schon für die Zeit zwischen 581–600; das *Nihongi* er-

wähnt demgegenüber erst die Gesandtschaft von 607, die im folgenden Jahr, begleitet von einer chinesischen Gesandtschaft, zurückkehrte. Von nun an folgte eine Gesandtschaft der anderen, und mit jeder Gesandtschaft begaben sich gleichzeitig auch zahlreiche Studenten nach China, die ihren Wissensdurst an dieser Quelle der Gelehrsamkeit stillen wollten. Sie brachten nach oft jahrzehntelangem Aufenthalt umfassende Kenntnisse auf allen Gebieten mit nach Hause; ihrem Einfluß dürften die reformerischen Bestrebungen des 7. Jahrhunderts zu danken sein, die der Schaffung eines zentralen Beamtenstaates nach chinesischem Vorbild galten.

In diesem für die Entwicklung des japanischen Staates unerhört wichtigen Zeitraum begegnen wir der ersten großen historischen Persönlichkeit, Kronprinz Shōtoku, von 593 bis zu seinem Tod im Jahre 622 Regent für die Kaiserin Suiko. Er hatte eine sorgfältige Erziehung durch koreanische Gelehrte genossen und war mit dem klassischen chinesischen wie auch mit dem buddhistischen Schrifttum auf das beste vertraut. Er erließ 604 erstmals ›Gesetze‹, nämlich eine ›Verordnung in siebzehn Artikeln‹, von denen Artikel 2 die Anforderung enthält, Buddha zu verehren, während die übrigen Artikel vollständig auf chinesischen Moral- und Staatslehren basieren. Das in diesen »siebzehn Artikeln« zutage tretende neue staatliche Selbstwertgefühl fand weiterhin Ausdruck in einer neuen Titulatur des Souveräns, den wir daher von diesem Zeitpunkt an als ›Kaiser‹ mit seinem postumen Namen bezeichnen. Nach außen zeigte es sich im diplomatischen Verkehr mit China: Der chinesischen Gesandtschaft, die 608 an den Yamato-Hof gekommen war, wurde bei ihrer Rückkehr ein Staatsschreiben mitgegeben, das mit den Worten beginnt: »Der Kaiser des Ostens grüßt respektvoll den Kaiser des Westens«, oder wie es in den chinesischen Sui-Annalen leicht variiert berichtet wird: »Der Himmelssohn des Ortes, wo die Sonne aufgeht, schreibt an den Himmelssohn des Ortes, wo die Sonne versinkt.« Es ist

verständlich, daß sich der chinesische Kaiser eine derart ungebührliche Gleichstellung mit einem Barbarenfürsten für die Zukunft verbat.

Das neue Selbstwertgefühl, das mit der Propagierung eines Staats- und Kaisergedankens nach chinesischem Vorbild Hand in Hand ging, fand weiteren Ausdruck in der Abfassung einer Geschichte der Kaiser und des Landes. Vielleicht war das Werk beim Tode des Kronprinzen noch nicht vollendet, es verblieb jedenfalls bei der federführenden Familie Soga, die tief in die nachfolgenden Machtkämpfe verstrickt war. Als 645 der letzte Soga vor den Augen der regierenden Kaiserin ermordet worden war und sein Vater mit der ganzen Familie der Exekution entgegenschau, »verbrannte er die Geschichte der Kaiser und die Geschichte des Landes«. Was davon tatsächlich aus den Flammen gerettet und dem späteren Kaiser Tenchi übergeben werden konnte, und was hiervon am Ende in das *Nihongi* Eingang fand, wird sich nie mit Gewißheit feststellen lassen.

Der Untergang der Soga machte den Weg frei für die Verwirklichung der Ideen des oben erwähnten Kronprinzen Shōtoku – der Reform des Staatswesens stand nichts mehr im Wege. Bei alledem spielte Prinz Naka no Ōe, der bereits genannte spätere Kaiser Tenchi, eine wesentliche Rolle. Er hatte den Soga-Mord nicht nur geplant, sondern selbst zum Schwert gegriffen, als seine Komplizen versagten. Die regierende Kaiserin Kōgyoku, seine Mutter, dankte ab; ihr Bruder, Kaiser Kōtoku, bestieg den Thron, und Naka no Ōe wurde Kronprinz. Die neue Ära erhielt erstmals eine Jahresdevise nach chinesischem Vorbild: *Taika*, »Großer Wandel«, und nach dieser Devise bezeichnet man die noch im selben Jahr 645 erlassenen Verordnungen und Gesetze als »Taika-Reform«. Es liegt nahe, daß Kronprinz Naka no Ōe hierbei die treibende Kraft war. Kaiser Kōtoku starb 654; seine Schwester, die 645 zu seinen Gunsten abgedankt hatte, folgte ihm unter dem Namen Saimei erneut auf dem Thron, wobei die

eigentlichen Regierungsgeschäfte in der Hand des Kronprinzen, ihres Sohnes, lagen. Diese führte er auch nach ihrem Tod (661) weiter, bestieg jedoch erst 668 offiziell den Thron als Kaiser Tenchi.

Als Kaiser Tenchi 671 starb, vollzog sich ein tiefgreifender Wandel. Kurz zuvor hatte er seinen jüngeren Bruder, den designierten Thronfolger und späteren Kaiser Temmu, dazu veranlaßt, zugunsten eines Tenchi-Sohnes auf den Thron zu verzichten. Dies führte zu einem Thronfolgekrieg, in dem schließlich Temmu siegte. Doch dem Sieger kam offensichtlich zum Bewußtsein, welche Gefahr in der chinesischen Kaiseridee mit ihrer Lehre vom »Mandat des Himmels« lauerte, denn es war offenbar, daß auch jedem erfolgreichen Usurpator dieses Mandat verliehen war – anders wäre ja sein Erfolg nicht zu verstehen. Dafür bot die chinesische Geschichte ausreichend Beispiele, war doch dort erst 618 die Sui-Dynastie von den T'ang abgelöst worden. Sollte die Macht der eigenen Dynastie für alle Zeit gesichert werden, bedurfte es daher einer anderen Legitimation. Er fand sie in den Überlieferungen seines Hauses, sie mußten nur entsprechend aufbereitet werden.

In diesem Zusammenhang erlangt das *Kojiki* seine besondere Bedeutung. Es enthält ein Vorwort, das uns recht genau über seine Entstehung informiert. Schon bald nachdem Temmu 673 offiziell den Thron bestiegen hatte, beauftragte er einen persönlichen Gefolgsmann von außerordentlicher Gedächtniskraft namens Hieda no Are mit der Aufgabe, »die Sonnenerbfolge der Kaiser und die alten Worte der früheren Generationen auswendig zu lernen«. Hierbei sollte das »Falsche«, das sich in die »Kaiserannalen« und die in Familienbesitz befindlichen Überlieferungen eingeschlichen hatte, samt und sonders »ausgemerzt« und »die Wahrheit festgelegt« werden. Was Wahrheit sein sollte, wurde bestimmt durch die »Allerhöchste Absicht«, denn sie hatte als »Kette und Schuß« im Gewebe des Staates und als Grundlage des

Königtums zu gelten. Die »Allerhöchste«, d. h. kaiserliche Absicht würde zunichte, hätte man die Irrtümer nicht berichtigt – so die zugrundeliegende Idee.

So enthält das Memorat des Hieda no Are und damit das *Kojiki* ausschließlich die von Temmu gewünschte und redigierte Version der Überlieferung, deren Zweck und Ziel darauf gerichtet war, seinen Herrschaftsanspruch zu legitimieren und die Herrschaft seines Hauses für alle Zeit zu sichern. Doch erst im November 711, lange nach Temmus Tod (686), wurde Oho (Ō) no Yasumaro, ein hoher Beamter, dessen Grab erst vor wenigen Jahren durch Zufall entdeckt wurde, mit der Niederschrift des memorierten Textes beauftragt.

Es bleibt unklar, warum diese schriftliche Fixierung nicht schon von Temmu veranlaßt worden war. Temmu hatte statt dessen im Frühjahr 681 in einem feierlichen Staatsakt mehreren Prinzen und hohen Beamten befohlen, eine Chronik der Kaiser sowie die Geschehnisse aus alter Zeit aufzuzeichnen. Es ist ziemlich sicher, daß sich diese Nachricht auf die Kompilation des *Nihongi* bezieht, die schließlich 720 abgeschlossen werden konnte.

Der Grund für diesen zweiten Ansatz zur Abfassung einer Reichsgeschichte ist wohl im neuerlichen Erstarken gerade der hervorragendsten Adelsgeschlechter zu sehen, die im Thronfolgekrieg gegen den Kaiser gekämpft hatten. Wenn denn eine Landesgeschichte geschrieben werden sollte, so mußte dieser hochgebildeten und ausschließlich an China orientierten Partei daran liegen, ein Annalenwerk zu schaffen, das sich der chinesischen Geschichtsschreibung an die Seite stellen ließ. Das bescheidene Memorat des Hieda no Are konnte dem nicht genügen. Gleichzeitig lag den Adelsfamilien sehr viel daran, diejenigen Überlieferungen festgeschrieben zu sehen, mit deren Hilfe sie ihre jeweiligen eigenen Rechtsansprüche und Privilegien begründen konnten. Daß hierbei gerade auf die *mythische Begründung*, den *mythischen Präzedenzfall*, besonderes Gewicht gelegt wurde,

zeigt eine 808 beim Thron eingereichte Schrift, das *Kogo-shū* (*Gesammelte Reste alter Geschichten*), eine Art Kurzfassung der Mythen mit eigenen Zusätzen. Der Verfasser des *Kogo-shū*, Imbe no Hironari, bezweckte damit einzig die Wiederherstellung von Familienprivilegien aufgrund eben dieses mythischen Präzedenzfalles. Kaiser Temmu wirft er vor, er habe seinerzeit den althergebrachten Privilegien keine Beachtung geschenkt und statt dessen Familien bevorzugt, die sich erst zu seiner Zeit Verdienste erworben hatten.

Die Grundtendenz der beiden Werke, *Kojiki* und *Nihongi*, bleibt die gleiche: Herrschaftsanspruch und Legitimation des Herrscherhauses sollen durch den mythischen Präzedenzfall, nämlich die göttliche Abstammung und den göttlichen Auftrag, begründet und durch die ununterbrochene Folge der »Einen Dynastie durch alle Generationen« bestätigt werden. Doch im einzelnen werden verschiedene Positionen sichtbar. Ist im *Kojiki*, wie schon das Vorwort nahelegt, der persönliche Einfluß Kaiser Temmus durchaus spürbar, so ist man überrascht, in den Mythenvarianten des *Nihongi* nicht nur die Überlieferungen verschiedener Adelsgeschlechter integriert zu finden, sondern auch von der offiziellen *Kojiki*-Version abweichende Überlieferungen aus dem Kaiserhaus selbst.

Es dürfte keine einfache Aufgabe gewesen sein, Überlieferungen, die mehr oder weniger Allgemeinbesitz mit lokalen Bindungen waren, mit solchen, die zur Tradition einzelner Familien gehörten, und mit den Genealogien dieser Familien in Übereinstimmung und zudem in eine chronologische Ordnung zu bringen. Die Schwierigkeiten lassen sich zum Teil an den Varianten des *Nihongi* ablesen. Der Notwendigkeit, einen chronologischen Zusammenhang herzustellen, muß dabei manches zum Opfer gefallen sein, wovon nur noch spärliche Spuren Zeugnis ablegen. Anderes mußte zu eben diesem Zweck durch willkürliche Zusätze ergänzt und verbunden werden (ganz abgesehen von den politisch

bedingten Manipulationen), und wo die Kompilatoren des *Nihongi* es für notwendig erachteten, fügten sie auch ihre eigene rationale Erklärung bei. Für beide Werke gilt indes, daß für sie der Beginn der Welt mit dem Beginn der Geschichte zusammenfällt, daß Mythen folglich nichts anderes sind als die Fortsetzung der Geschichte zurück in die Vergangenheit bis hin zu eben diesem Beginn. Für die Kompilatoren des *Nihongi*, deren Aufgabe es war, die historischen Fakten in annalistischer Form zu präsentieren, bedeutete das zudem, daß sie eine fiktive Chronologie selbst bis in das Zeitalter der Götter hinauf zurückzuführen hatten.

So verdanken die japanischen Mythen ihre Aufzeichnung politischer Absicht, und sie wurden niedergeschrieben als Teil der Geschichte.

Die religiöse Situation

Folgt man den Angaben des *Nihongi*, dann steht das Jahr 552 für den Beginn des Buddhismus in Japan, denn in diesem Jahr sandte der König des koreanischen Staates Paekche eine vergoldete Buddha-Statue und buddhistische Schriften an den Yamato-Hof. Doch dies ist eine *ideale*, errechnete Jahreszahl, die auf buddhistischer Geschichtsspekulation beruht; vermutlich ist man schon einige Jahrzehnte zuvor mit der neuen Lehre bekannt geworden. Was hier interessiert, ist die Reaktion auf dieses Geschenk. Sollte man den goldglänzenden fremden Gott, von dem der Brief des Paekche-Königs behauptete, er erfülle alles, was man erbitte, verehren? Die Meinungen waren geteilt, doch am Ende wurde der Gott der schon oben erwähnten Adelsfamilie der Soga zur Verehrung übergeben.

Dies entsprach einem vorgegebenen Muster. Die Verehrung einer bestimmten Gottheit lag üblicherweise in den Händen einer Familie, die mit dieser Gottheit in einer beson-

deren Beziehung stand. Dies konnte ein mythisch begründetes Abstammungsverhältnis sein; möglich war indessen auch eine lokale Bindung an die Gottheit der Region. Verhältnisse dieser Art konnten immer wieder aufs neue entstehen, indem Gottheiten sich selbst ›offenbarten‹, sei es im Traum oder in der Trance eines Mediums. Sie verlangten Opfer und Verehrung, und meist wurde derjenige, dem sie sich offenbart hatten, zu ihrem Priester gemacht. Nicht anders verfuhr man mit dem fremden Gott.

Die Gegner des fremden Gottes wurden alsbald in ihrer ablehnenden Haltung bestätigt; eine Seuche trat auf und brachte vielen den Tod, und das konnte nur Ausfluß des Zorns der eigenen Götter sein. So verbrannte man den Tempel des neuen Gottes und warf die Statue in den Naniwa-Kanal. »Da gab es plötzlich, ohne daß am Himmel Wind und Wolken waren, eine Feuersbrunst im Palast.« Dies war natürlich die Reaktion des fremden Gottes auf den Frevel. Ereignisse ähnlicher Art wiederholten sich, wie das *Nihongi* berichtet, doch es versteht sich, daß wir es hier nicht mit historischen Fakten, sondern mit einem Topos der Legende oder der historischen Sage zu tun haben. Indessen gilt gerade für die historische Sage, die sich geschichtlicher Ereignisse oder geschichtlicher Persönlichkeiten bemächtigt, daß sie das »Beispielhafte« vermittelt (vgl. Röhrich 1971, 49 f.). Hier ist es sowohl in der Vorstellung der rächenden Gottheit wie auch in der Parteilung zu erkennen, die sich stets auf den gleichen Personenkreis stützt. Daraus ergeben sich zwei wichtige Einsichten. Zum einen ist zu ersehen, daß mit dem »fremden Gott« die gleiche mechanistische Auffassung der Rache übenden Gottheit verbunden und ein Unterschied zu den eigenen Göttern nur in seiner Herkunft erblickt wurde – so erkämpfte er sich die Gleichberechtigung mit den Mitteln der einheimischen Götter. Zum anderen zeigt es sich, daß das Für und Wider im Hinblick auf den fremden Gott mit den oben (S. 14 f.) erwähnten Machtkämpfen der führenden

Adelssippen gegen Ende des 6. Jahrhunderts verknüpft wurde.

Man war zu diesem Zeitpunkt weit entfernt von einem Bewußtsein, einem Verständnis für eine eigentliche, kohärente religiöse Lehre. Kronprinz Shōtoku, von dem wir oben gesprochen haben, war wohl der erste, der die buddhistische Lehre in ihrem eigentlichen Wesen als Religion begriff. Er hinterließ die ersten Kommentare zu buddhistischen Schriften aus japanischer Hand. Der Buddhismus erwies sich damit als etwas völlig anderes als die Götterverehrung, wie man sie bislang in Japan kannte, denn in bezug auf die *eigenen* Götter gab es eben *keine Lehre* und *kein System*, dem man den Namen einer Religion geben könnte. Über die Kulte oder die religiösen Vorstellungen von Gottheiten, die in den Mythen eine wesentliche Rolle spielten und die mit bestimmten Heiligtümern und bestimmten Familien verbunden waren, über die mehr oder weniger bedeutenden lokalen Kulte altüberlieferter oder neu offenbarter Gottheiten hatte man sich bis dahin keine weiteren Gedanken gemacht.

Nach allem, was man weiß, waren diese Kulte einfach genug. Manchenorts bestanden die Kultplätze nur aus einem sakralen Bezirk, vielleicht mit Baum oder Fels als markantem Punkt. Andernorts gab es bescheidene Bauwerke als Wohnstätten der Gottheit, deren Symbol, Sitz oder ›Körper‹ in Form eines Steins oder eines anderen schlichten Gegenstandes wie Kamm, Schwert, Spiegel o. a. dort aufbewahrt wurde. Große und kleine derartige ›Schreine‹, manchmal sogar nur kleine, auf einem Sockel stehende Kästchen, sind bis heute allenthalben in Japan anzutreffen. Den Gottheiten wurden an bestimmten Festen Speise- und Trankopfer dargebracht, an erster Stelle Reis und Hirse (roh und gekocht) und das eigens aus diesen Cerealien gebraute alkoholische Getränk, dessen profaner Name auch hierzulande bekannt ist: Sake; ferner Gemüse, Früchte, Fische, Vögel und Wild. Unter dem Einfluß des Buddhismus, der das »Töten von Le-

bändigem« verbietet, verschwanden mit wenigen Ausnahmen Vögel und Wild von der Liste der Opfertgaben. Wichtigstes Gebot im Umgang mit der Gottheit war und blieb das der kultischen Reinheit, des Freiseins von Befleckung durch die Berührung mit Blut oder Tod.

Wieweit an diesen Kulturen auch das einfache Volk – die Bauern, Fischer, Jäger – teilhatte, bleibt ungewiß. Nur wenige zufällige Nachrichten deuten an, daß gerade von diesem Personenkreis zahlreiche namenlose Götter und Geister verehrt wurden, die Wald und Feld, Flüsse und Meere, Baum und Fels bewohnten und streng darüber wachten, daß vor allem ihre Tabu-Vorschriften peinlich genau beachtet wurden. Das reiche Brauchtum, das sich mit diesen Gottheiten verbindet, kennen wir erst aus neuerer Zeit. Ebenso ist erst aus späteren Nachrichten zu erschließen, daß die Handwerker ihre eigenen, zum Teil wohl auch aus ihrer ursprünglichen koreanischen Heimat mitgebrachten Gottheiten verehrten.

Die Götter selbst erscheinen zwar als Wesen, die über dem Menschen stehen, doch auch die höchsten Gottheiten sind weder allwissend noch allgegenwärtig und auch nicht allmächtig. Sie bringen Unheil, Seuchen, Naturkatastrophen über die Menschen, um auf sich aufmerksam zu machen, kultische Verehrung und entsprechende Opfer bis hin zu Ländereien und Kultstätten zu fordern. Hat man sich ihren Zorn zugezogen, so muß der göttliche Wille durch Orakel oder im Traum erforscht werden. Weil aber die Götter so unberechenbar sind, tut man gut daran, sie durch Opfer und Verehrung schon im Vorhinein zu versöhnen und bei guter Laune zu halten.

Zwar mögen die Mythen den Anschein erwecken, es gäbe eine feststehende Hierarchie der Götter, doch der Schein trügt. So vermutet man zunächst die Sonnengöttin als kaiserliche Ahnherrin an der Spitze des Pantheons, doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß sie diese Stellung erst später erringt. Im 8. Jahrhundert wird, mehr oder weniger analog

zum Rangsystem für Beamte, ein Rangsystem für Götter eingerichtet, in dem diese, je nach Verdienst, sogar nach oben aufrücken dürfen. Eine andere, ganz und gar willkürliche und wiederum von politischen Absichten bestimmte Einteilung in »himmlische« und »irdische« Gottheiten wurde schon früher angestrebt, jedoch nie vollständig durchgeführt. Im Hinblick auf den eigenständigen Charakter der Gottheiten hat weder das eine noch das andere etwas zu bedeuten.

Ob diese Gottheiten nun Naturgottheiten oder Ahnengottheiten sind, wie man immer wieder liest, soll vorerst offenbleiben; die genaue Analyse der Mythen wird darüber bessere Auskunft geben.

Die Primitivität der Gottesvorstellung, der Mangel jeden religiösen Bewußtseins, wie sie bei der Schilderung der ersten Begegnung zwischen Buddhismus und einheimischen Göttern zum Ausdruck kommen, waren für die Kompilatoren des *Nihongi* offenbar nichts Befremdliches – es war die ihnen vertraute Situation. Man kann daraus schließen, daß das religiöse Denken des Buddhismus noch nicht zum festen geistigen Besitz der durch die Kompilatoren repräsentierten Oberschicht geworden war. Für die Degradation, ja die Infantilität, die zum Teil aus der mechanistischen, erfolgsorientierten Gottesvorstellung des *Nihongi* sprechen, waren gewiß mehrere Ursachen verantwortlich, die weiter unten zur Sprache kommen werden. Der tiefgreifende Einfluß des chinesischen Denkens, das diesseitsbezogen, pragmatisch und spekulativ erscheint, jedoch frei von eigentlich religiösem Bewußtsein, dürfte indessen für die Oberschicht ausschlaggebend gewesen sein. China war das große Vorbild, dem man auch hierin nacheiferte.

Wir können nicht erwarten, daß die Kompilatoren aus einer solchen geistigen Disposition heraus in der Lage waren, den ursprünglichen, jedoch weitgehend wenn nicht ganz vergessenen, religiösen Gehalt der tradierten Mythen zu erkennen und zu verstehen. Gewiß, die handelnden Perso-

nen waren Götter, deren Realität man anerkannte, deren Zorn man fürchtete und die man deshalb mit Opfern zu besänftigen suchte. Doch im übrigen nahm man die Geschichten einfach wörtlich, um daraus politische und soziale Vorrechte abzuleiten. Diejenigen, denen diese rein diesseits-bezogene Haltung nicht genügte, wandten sich in der Folge dem Buddhismus zu.

Das mythische Material und der Prozeß seiner Verarbeitung

Sobald man sich mit den japanischen Mythen etwas näher befaßt, ja wenn man nur den Schöpfungsbericht sorgfältig liest, wird man gewahr, daß hier ganz verschiedenartige, in keiner Weise zusammengehörige Dinge vermischt wurden.

Von der Überlieferung des Kaiserhauses, angefangen mit den »Herrscherlisten«, und auch von der Familienüberlieferung verschiedener Adelsfamilien war bereits die Rede. Doch darüber hinaus gab es offensichtlich Erzählungen von der Entstehung der Welt und den Taten von Göttern, die von einzelnen Volkgruppen tradiert wurden. Hierbei ist nicht nur an die Nachkommen der Einwanderer aus Korea zu denken: Japan war auch in früh- und vorgeschichtlicher Zeit keineswegs so isoliert, wie aufgrund der insularen Lage oft angenommen wird.

Die geschichtlich bedingte Heterogenität, die sich hier andeutet, läßt erkennen, daß im vor- und frühgeschichtlichen Japan, in dem die Mythen ihre erste Ausformung erhielten, keine einheitliche, einförmige Kultur zu erwarten ist. Eine solche Schein-Einheit ist die Folge eines Prozesses, der erst in der Neuzeit seinen Abschluß gefunden hat. Selbst im Neolithikum, der *Jōmon*- oder »Schnurmuster«-Zeit, wie sie die japanischen Archäologen nennen, trifft man bereits auf regional geprägte Kulturen, und anhand der Symbolik, die

im überaus reichen Schmuck an sakralen Gefäßen und Figuren zutage tritt, läßt sich die Verbreitung und der Wandel von Ideen verfolgen, die auch in den Mythen erkennbar werden. Jagd, Fischerei und Sammeltätigkeit sind die Kennzeichen dieser neolithischen Kultur, doch möglicherweise ist in einigen Regionen mit dem ersten Anbau von Kulturpflanzen (z. B. von verschiedenen Hirse-Arten) zu rechnen, wenn auch von Ackerbau im eigentlichen Sinne noch keine Rede sein kann. Dieser setzt zu Beginn des ersten Jahrtausends v. Chr. zunächst punktuell ein, um vom dritten vorchristlichen Jahrhundert an, von Kyūshū ausgehend, rasch das ganze alte Japan zu erobern. Die Impulse gingen vom Festland aus, vermutlich von Südchina, doch auf dem Umweg über Korea. Mit dem Ackerbau kamen auch die ersten Metallgeräte nach Japan, erst Bronzewaffen, dann Bronzespiegel, und fast gleichzeitig wurde man auch mit dem Eisen bekannt. In welchem Ausmaß dieser Innovationsschub von Einwanderern ausging, ist eine strittige Frage, er kam jedoch einer kulturellen Revolution gleich.

Nicht alle Gebiete Japans eignen sich in gleichem Maße zum Anbau von Reis auf Naßfeldern, die der künstlichen Bewässerung bedürfen; auf den Trockenfeldern der höheren Lagen gedeihen dafür Hirse, Gerste, Bergreis, Bohnen und andere Nutzpflanzen. Tiefer in den Bergen gewann man durch Brandrodung Ackerland, das nach wenigen Jahren der Nutzung wieder sich selbst überlassen wurde, während man neue Rodungen anlegte. Diese Art der Brandfeldwirtschaft, die zum Teil auch mit Jagd verbunden war, blieb in manchen Gegenden Japans bis in das vorige Jahrhundert üblich. Naßreisbau, Trockenfeldbau, Brandfeldwirtschaft entstammen jeweils verschiedenen Herkunftsgebieten; sie besitzen ihre eigenen Traditionen und erscheinen mit spezifischen mythischen wie auch religiösen Vorstellungen verbunden, die sich noch im heutigen Brauchtum aufspüren lassen. Neben dem Ackerbau spielten Fischerei und Jagd weiterhin eine

bedeutende Rolle, und so ist es nicht verwunderlich, daß in den Bräuchen der Fischer und Jäger sich teilweise noch ältestes Gedankengut erhalten hat.

Der trotz aller Fährnisse des Seeweges in den nachchristlichen Jahrhunderten zunehmende Kontakt mit dem Festland bewirkte weiteren Wandel. Die chinesischen Annalen, vor allem das vor dem Ende des 3. Jahrhunderts verfaßte *Wei-chih*, die *Geschichte des Wei[-Reiches]* (221–265), geben Kunde von einem Prozeß der Staatenbildung innerhalb Japans, vom Zusammenschluß kleiner dörflicher Gemeinschaften zu größeren Einheiten. Auf dem Umweg über die damalige chinesische Präfektur Tai-fang in Korea sollen dreißig dieser »Staaten« mit dem Wei-Reich verkehrt haben. Die Tendenz zu weiterer Konzentration äußerte sich laut *Wei-chih* in kriegerischen Auseinandersetzungen; ihnen entsprechen mit Wällen, Gräben und Palisaden geschützte Siedlungen der Zeit, die durch neue archäologische Grabungen freigelegt wurden. Im Folgenden kennzeichnen Gruppierungen von Hügelgräbern mit reichen Grabbeigaben einzelne lokale Machtzentren; diese geraten vom 5. Jahrhundert an nacheinander unter die Herrschaft des erstarkenden Yamato-Staates.

Die Heimat der Hügelgräberkultur wie auch der ihr zugrundeliegenden religiösen und politischen Gedanken liegt in Korea; vor allem an die enge Verbindung des Yamato-Hofes zum Königshaus des altkoreanischen Staates Paekche ist zu denken, wenn schließlich im japanischen Reichsgründungsmythos Elemente koreanischer Herkunft aufscheinen. Auch die koreanischen Einwanderer, die sich in Japan niederließen (s. o. S. 15), brachten ihr eigenes religiöses und mythisches Gedankengut mit, das sich vorwiegend in Mythen und Legenden um einzelne lokale Gottheiten niedergeschlagen hat.

Vieles, was im 7. Jahrhundert an alten Überlieferungen noch lebendig war, mag nicht nur Kaiser Temmu bei der Re-

daktion des *Kojiki*, sondern auch den Kompilatoren des *Nihongi* entgangen, vieles absichtlich beiseite gelassen worden sein. Häufig kann man erkennen, daß und wie sie das Material manipulierten, das sie schließlich in den Text aufnahmen. Neben der Notwendigkeit chronologischer Ordnung ist es dabei immer wieder die politische Absicht, die von Anfang bis Ende der Schilderung des mythischen Geschehens wahrnehmbar ist.

Das Aufeinandertreffen identischer, ähnlicher, abweichender bis gegensätzlicher religiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen, bedingt durch die hier kurz skizzierte historische und kulturelle Entwicklung, verhinderte offensichtlich die Entstehung eines einheitlichen religiösen Weltbildes. Hierin ist auch die Hauptursache für den Mangel an religiösem Bewußtsein, die Verflachung und Veräußerlichung des religiösen Empfindens zu sehen, wie sie die Quellen belegen. Es ist ein besonderer Glücksfall, daß sich dennoch gerade in den Mythen Reste erhalten haben, die den ehemaligen Reichtum zumindest ahnen lassen.

Von der religiösen Vorstellungswelt der Menschen, die vor Jahrtausenden die »Sprache des Seins« zu verstehen und in Bilder und Worte zu übersetzen versuchten, bis hin zu den Kompilatoren eines historischen Annalenwerkes, denen die Reste dieser Vorstellungswelt als Material zur Propagierung und Durchsetzung politischer und persönlicher Interessen diente, führt ein langer Weg, der durch vielfältige geschichtliche Ereignisse gekennzeichnet ist. Die historischen Vorgänge wie ihre Wirkungen lassen sich weitgehend nur schemenhaft fassen, und doch haben sie die Mythen, die uns am Ende dieses Weges erreichen, geprägt. Die Mythen selbst sind somit auch das Produkt eines langwierigen historischen Werdegangs, dem Rechnung zu tragen ist.

Die japanischen Mythen als Gegenstand der Forschung

Vormoderne Forschung: Motoori Norinaga (1730–1801) und die »Nationale Schule«

Das in Nachahmung chinesischer Geschichtsschreibung konzipierte *Nihongi* ist in chinesischer Sprache verfaßt. Als offizielles Annalenwerk, dem fünf weitere folgten, genoß es in Japan nicht nur allseits höchste Wertschätzung, es wurde auch bei Hofe in speziellen Vorlesungen behandelt und schon im 8. Jahrhundert kommentiert und erläutert. Ganz anders das *Kojiki*, das als private Schrift angesehen und offensichtlich kaum beachtet wurde.

Zur Geringschätzung trug bei, daß das *Kojiki* nicht in chinesischer Sprache abgefaßt war. Dies mag ein Indiz dafür sein, daß man das Werk von Anfang an als naiv und nicht auf der Höhe der intellektuellen Bildung seiner Zeit stehend ansah. Noch schwerer wogen die kaum zu überschätzenden Schwierigkeiten, die dem Verständnis dieses Textes entgegenstanden. Sie entsprachen denjenigen, mit denen Oho no Yasumaro selbst zu kämpfen hatte, als er das japanische Memorat des Hieda no Are zu Papier zu bringen hatte (S. 19).

Da man keine eigene Schrift besaß, bediente man sich im schriftlichen Verkehr üblicherweise der chinesischen Sprache und Schrift. Das Chinesische aber war, wie Oho no Yasumaro im Vorwort zum *Kojiki* bemerkt, ganz ungeeignet, um die einfachen Reden und Gedanken der Zeit des höchsten Altertums wiederzugeben. Wollte man den Text aber japanisch niederschreiben, ergaben sich andere Schwierigkeiten. Würde man nämlich in diesem Falle die chinesischen Schriftzeichen semantisch, ihrer Bedeutung nach, gebrauchen, »so würden die Worte nicht zum ursprünglichen Sinn passen«; würde man sie statt dessen zur phonetischen Schreibung der einzelnen Silben verwenden, so würde bei

den vielsilbigen japanischen Wörtern der Text viel zu lang. Oho no Yasumaro behalf sich, indem er das eine willkürlich mit dem anderen kombinierte, wobei er sich bunt gemischt einmal der chinesischen, einmal der japanischen Syntax bediente. Das Ergebnis ist ein verwirrendes, kompliziertes Gemisch, in dem dennoch bedeutende Fragmente des ursprünglichen, mündlich überlieferten altjapanischen Textes in Phonogramm-Schreibweise festgehalten sind. Dieser Text war nur schwer zu entschlüsseln, und daß er für uns heute eine lesbare Gestalt erhalten hat, verdanken wir zum großen Teil Motoori Norinaga*, dem großen Gelehrten des 18. Jahrhunderts, der ihn in über dreißigjähriger Arbeit philologisch aufbereitet und umfassend kommentiert hat; auf diesem Kommentar fußen alle späteren Studien zum *Kojiki*.

Man hatte schon im 17. Jahrhundert mit dem philologischen Studium altjapanischer Texte begonnen, doch Motoori gab diesen Studien eine neue Richtung. Zwar schätzte Motoori auch das *Nihongi* als historische Quelle, die in mancher Hinsicht weit mehr konkrete Fakten überliefert als das *Kojiki*, aber er vermißte dort, was seiner Meinung nach dem *Kojiki* seinen wahren, unvergleichlichen Wert verleiht: den »reinen Geist unseres Landes«. Ihm galt es nachzuspüren, ein Unterfangen, das mit der totalen Ablehnung des »chinesischen Geistes« Hand in Hand zu gehen hatte. Der philologischen Untersuchung wurde damit ein ideologischer Rahmen verpaßt.

Im *Kojiki* sah Motoori einen Spiegel, der den Idealzustand im »Zeitalter der Götter« reflektierte. Verhaltensweisen und Bräuche dieses Zeitalters, wie sie die Mythen berichten, waren für ihn der »Weg des Altertums« und gleichzeitig der »Weg der Götter«. In *Naobi no mitama (Geist der Erneuerung)*, einem Aufsatz, den er später seinem *Kojiki*-Kommentar vor-

* Wir folgen durchgehend der japanischen Gewohnheit: Der Familienname steht voran, der persönliche Name folgt.

anstellte, gibt er eine Beschreibung: »Dieser Weg ist nicht der naturgemäße Weg von Himmel und Erde; man unterscheide wohl und denke ja nicht, er sei dasselbe wie die Lehren jenes Lao-tzu oder Chuang-tzu in China; es ist durchaus kein von Menschen erdachter Weg. Dieser Weg ist vielmehr durch den Geist des erhabenen Gottes Takamimusubi entstanden, und ebenso sind alle Angelegenheiten und Dinge dieser Welt sämtlich durch den Geist dieser erhabenen Gottheit geworden. Die göttlichen Ahnen Izanagi und Izanami haben ihn begonnen, und alle Dinge auf dieser Welt haben durch diese beiden Götter begonnen. Es ist der Weg, den die Große Gottheit Amaterasu empfangen hat, den sie bewahrt und weitergibt. Dies ist der Grund, warum man ihn Weg der Götter nennt« (*Motoori Norinaga zenshū* 9, 57; vgl. Stolte 1939, 204).

Hier zeigen sich die theologischen Interessen Motooris; es sind die Götter und ihre Taten, die ihm wichtig sind. So rational Motoori sich bei seinen peniblen linguistischen Studien zeigt, so irrational erweist sich seine Einstellung gegenüber den mythologischen Berichten. Er vertritt zwar die vernünftige Auffassung, daß dem Wissen des Menschen Grenzen gesetzt sind und das Prinzip der Wahrheit sich seinem Ermessen entzieht, wie er im Vorwort zu seinem *Kojiki*-Kommentar bemerkt (*Motoori Norinaga zenshū* 9, 9); doch dann zieht er den Schluß, daß es einzig die wortgetreue Überlieferung von den Göttern und ihrem Tun ist, die verlässliche Auskunft geben kann. Wenn die Taten der Götter irrational oder abstrus erscheinen, so deshalb, weil sich deren Ratio dem Menschen verschließt.

Die philologischen Studien zu den altjapanischen Texten faßte man zur Abgrenzung gegenüber den üblichen sinologischen Studien unter der Bezeichnung *kokugaku*, »Nationale Schule«, zusammen. Hatten diese Studien schon bei Motoori neben der rein philologischen eine ideologische Richtung gewonnen, so verstärkte sich nun diese Tendenz.