

Karl Florenz und die Wertung der japanischen Mythen als Quellen der Shintô-Religion

Nelly Naumann (Freiburg)

Über ein Vierteljahrhundert lang hat sich Karl Florenz mit der japanischen Mythologie und der japanischen Religion befaßt. 1901 legte er unter dem Titel „Japanische Mythologie. Nihongi ‚Zeitalter der Götter‘“ die erste deutsche Übersetzung der Faszikel I und II des Nihongi vor.¹ Ihr war in den Jahren 1892–97 seine Übersetzung der Faszikel XXIII–XXX desselben Werkes in fünf Heften vorausgegangen.² Dieser folgte bereits 1903 eine 2. Auflage in Buchform,³ und hier legt Florenz im Vorwort (S. II) seinen bisherigen Plan dar, „dem deutschen Leser zuerst diejenigen Bücher darzubieten, welche einerseits für den Mythenforscher, andererseits für den Historiker die wichtigsten sind“.

Auf die ursprünglich beabsichtigte Gesamtübersetzung des Nihongi (vgl. Vorrede 1892) hat Florenz in der Folge verzichtet, nur Faszikel III schloß er an, als er 1919 die Mythologie in neuem Gewande präsentierte. Vereint mit dem mythologischen Teil des Kojiki sowie mit sämtlichen religionsgeschichtlich bedeutsamen Stellen beider Werke, dazu der Gesamtübersetzung des Kogoshûi, erschien sie nun unter dem Titel „Die historischen Quellen der Shintô-Religion“.⁴ Jetzt spricht Florenz nicht mehr nur den Mythenforscher an; in der Einleitung (S. VIII) verleiht er direkt seiner Hoffnung Ausdruck, „den Religionsforschern, welche nicht Japanologen sind, ein klares Verständnis der oftmals schwierigen Materie anzubahnen“.

Wir müssen uns hier zunächst die Frage vorlegen, welches Mythenverständnis Florenz diesen Arbeiten zugrunde gelegt hat. Ein Vergleich der beiden 18 Jahre auseinanderliegenden Werke – der „Japanischen Mythologie“ von 1901

-
- 1 Karl Florenz, *Japanische Mythologie*. Nihongi „Zeitalter der Götter“. Nebst Ergänzungen aus andern alten Quellenwerken. Tôkyô 1901. Supplement der MOAG.
 - 2 Karl Florenz, *Nihongi oder Japanische Annalen*. Übersetzt und erklärt. Dritter Teil: Geschichte Japans im 7. Jahrhundert.
 - I. Buch 22–24. Supplementheft II und III zu MOAG Bd. 5. Tôkyô 1892.
 - II. Buch 25–26. Supplementheft I zu MOAG Bd. 6 Tôkyô 1894.
 - III. Buch 27–28. Supplementheft II ebd. 1895.
 - IV. Buch 29. Supplementheft III ebd. 1896.
 - IV. Buch 30. Supplementheft III ebd. 1897.
 - 3 2. Auflage unter dem Titel: *Japanische Annalen* A. D. 592–697. Nihongi von Suiko-tennô bis Jitô-tennô. (Buch XXII–XXX). Tôkyô 1903. Supplement der MOAG.
 - 4 Karl Florenz, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt. Göttingen 1919. (Quellen der Religionsgeschichte)

und der „Historischen Quellen der Shintô-Religion“ von 1919 – zeigt in der Übersetzung kleinere Verbesserungen, die laut Florenz „den engeren Fachgenossen einen nicht geringen Fortschritt in der Genauigkeit und Schärfe der Auffassung offenbaren“ (1919: VIII). Dies gilt auch im Hinblick auf Chamberlain's und Aston's Übersetzungen des Kojiki bzw. des Nihongi.⁵ Im Kommentar ist Florenz zurückhaltender und kritischer geworden; er läßt gegenüber 1901 Namensklärungen fallen, rafft vieles beträchtlich zusammen und verzichtet auf die erneute Dokumentation der benützten japanischen Sekundärliteratur im einzelnen. Der Leser findet sie im älteren Werk, auf das Florenz öfters verweist. Sein Grundkonzept, seine Haltung gegenüber dem behandelten Gegenstand scheinen indessen unverändert die gleichen. Von Anfang an hat Florenz die japanischen Mythen als Requisite der Shintô-Religion betrachtet, wie aus Anmerkungen, vor allem aber aus seinen eigenen Darstellungen dieser Religion zu ersehen ist. Die erste dieser Darstellungen schrieb Florenz für das Werk „Die Kultur der Gegenwart“, wo sein Artikel „Der Shintoismus“ im Band „Die Orientalischen Religionen“ (1906) zu finden ist (S. 194–219).⁶ Weit umfangreicher ist sein Beitrag „Die Japaner“ in der 4. Auflage des *Chantepie de la Saussaye* begründeten „Lehrbuch(s) der Religionsgeschichte“ von 1925.⁷ (Shintô: S. 264–348). Wir müssen demnach als zweites zu erfahren trachten, was Florenz unter Shintô-Religion verstand.

Für die Mythenforscher, an die sich Florenz zuerst mit der „Japanischen Mythologie“ wandte, hatte das 19. Jh. erheblich erweiterte Kenntnisse und neue Impulse gebracht.⁸ Diese führten zu ausgiebiger Theorienbildung, vor allem hinsichtlich der Mythenentstehung und der Mythendeutung. Florenz griff in diese Diskussion nicht ein; ihm galt auch hier, was er in der Vorrede von 1892 ausgesprochen hatte, daß nämlich die mühsame Arbeit der Übersetzung „recht eigentlich nur ein Handlangerdienst für den europäischen Forscher“ sei. Indessen dürfen wir wohl annehmen, daß die Ausbildung in Allgemeiner Sprachwissenschaft und in Sanskrit (neben seinem Studium der ostasiatischen und anderer orientalischer Sprachen) den jungen Florenz fast zwangsläufig auch mit den sprachwissenschaftlichen und mythologischen Denkbauwerken von Adalbert Kuhn, F.W.L. Schwartz, Max Müller und anderer Sprachwissenschaftler und

5 Basil Hall Chamberlain, *The Kojiki*. Records of Ancient Matters. Tôkyô 1882. Supplement to Vol. X of Transactions of the Asiatic Society. (Reprint der Ausg. von 1919/1920: Tôkyô: Tuttle 1982.)

6 Karl Florenz, *Die Religion der Japaner*. 1. *Der Shintoismus*. In: *Die Kultur der Gegenwart*. Die Orientalischen Religionen. Berlin 1906. (S. 194–220)

7 Karl Florenz, *Die Japaner*. A. *Der Shintô*. In: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Begründet von Chantepie de la Saussaye. 4., vollständig neubearbeitete Aufl. 1. Bd. Tübingen 1925. (S. 264–348)

8 Vgl. Hierzu Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg 1961. Hier: S. 199 ff.

Sanskritisten bekannt gemacht hatte.⁹ Deren bald nach der Mitte des 19. Jh. entstandene Theorien weichen zwar im einzelnen voneinander ab, doch vereint sie alle die naturmythologische Erklärungsweise. Gleichzeitig spielte bei den üblichen Mythenvergleichen das sprachliche Element, insbesondere die Etymologie der Götternamen, eine hervorragende Rolle. Beide Sachverhalte finden im Werk von Florenz ihren Widerhall.

In seinem Vorwort zur „Mythologie“ von 1901 (S. III) hebt Florenz hervor, daß „Vergleichungen mit Mythen anderer Völker ... in einer Reihe von Fällen herbeigezogen worden“ seien, daß ihm Literatur hierzu aber nicht in wünschenswertem Maße zur Verfügung gestanden habe. Dem läßt er unmittelbar „ein offenes Wort ... in Sache der Etymologien“ folgen, eine wortreiche Klage nämlich über den desolaten Zustand der gegenwärtigen japanischen Sprachwissenschaft, die „jetzt vieles erklärt, was von einer entwickelteren kritischen Wissenschaft als unerklärbar einfach aus der Tagesordnung gestrichen wird“. Doch auch 1919 (S. VIII) muß Florenz in der Einleitung als „mich persönlich wenig befriedigenden Teil meines Kommentars ... die etymologischen Erklärungen, besonders die Götternamen, bezeichnen“.

Wie selbstverständlich sich für Florenz zur Etymologie die naturmythologische Deutung gesellt, belegt seine Anmerkung (19) zur Gottheit Susanowo (1901: 29). Er favorisiert eine Herleitung des Namens aus dem „Stamm des Verbuns *susamu* ‚vorwärts drängen, ungestüm sein‘“; diese „altüberlieferte“ Hypothese sieht er bestätigt durch „die einzig richtige Deutung *Susa no Wo's* ... als *Sturm-gott*“, auf die, wie er weiter bemerkt, „keiner der japanischen Kommentatoren verfallen zu sein“ scheint. Das Verdienst, sie als erster gegeben zu haben, gebühre E. Buckley. Die Deutung fußt auf der Herkunft des Gottes aus Izanagi's Nase, dem „Organ des Atmens und Schnaubens“, sie wird für Florenz bestätigt durch die Angewohnheit des Gottes, zu weinen und zu wehklagen“, was „wohl auf das Heulen des Sturmwindes zu deuten ist“. Was aber Florenz 1901 noch als Deutung kennzeichnet, erscheint schon 1906 (S. 198) als unbestreitbare Feststellung. Bis auf den heutigen Tag tobt seither Susanowo als Sturmgott durch die Sekundärliteratur, sei sie japanisch oder außerjapanisch, obwohl die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit dieser Deutung spätestens in den Fünfzigerjahren von der japanischen Forschung erkannt wurde. Freilich wußte ihr diese nicht viel Besseres entgegenzusetzen.

Die naturmythologischen Erklärungen des 19. Jh. fanden ihre Ergänzung in evolutionistischen Theorien. Auch mit diesen zeigt sich Florenz vertraut. Er zitiert Tylor's „Primitive Culture“¹⁰ ebenso wie die Schriften von Andrew

9 Vgl. Adalbert Kuhn, *Mythologische Studien*, 2 Bde., hg. 1886–1912; F.L.W. Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage*. Berlin 1860; Max Müller, *Essays*, 4 Bde. Leipzig 1869–76.

10 Edward Burnett Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. London 1871.

Lang¹¹ doch zieht er diese Werke vorwiegend heran, um – in der Manier der Zeit – auf Parallelen aus aller Welt für einzelne Motive hinzuweisen. Aber auch hier beschäftigen ihn nicht so sehr die Erzählmotive als solche; seine Hinweise gelten vorzugsweise Gewohnheiten, Bräuchen, kulturellen Zuständen, die sich mit ihnen in Verbindung bringen lassen. Für Florenz, wie für viele nach ihm, wird die Mythologie so zum Spiegelbild altjapanischen Alltagslebens. Da z.B. die Seidenraupe in einer Version des Mythos von der Naturgottheit gemeinsam mit fünf Körnerfrüchten erscheint, ist für Florenz „das chinesische Kolorit dieser Stelle und somit ihre historische Wertlosigkeit für die Charakteristik echter altjapanischer Zustände erwiesen“ (1901: 73 Anm. 106). In völliger Verkennung *mythischer* Realität liefern ihm dann für anderweitig nicht Belegbares gerade die Mythen den Beweis. So gerät das Umschreiten des Himmelspfeilers durch das Urpaar zum altjapanischen Hochzeitsritus (1901: 15 Anm. 8), und im „achtfachen Zaun“, den der Gott Susanowo in Izumo für seine Gattin baut, liegt seiner Meinung nach „zweifelloos ... eine Anspielung auf Errichtung einer Vermählungshütte vor“ (1901: 125 Anm. 19).

Dem Umsetzen des Mythos in *diesseitige* Realität kommt die Lokalisierung mythischer Orte und Ereignisse im Diesseits entgegen. So hält es Florenz für notwendig anzumerken, daß eine „authentische Überlieferung darüber, wo man sich das Land [der Toten] dachte“, nicht existiert, daß die Meinungen der Gelehrten darüber folglich auseinandergehen (1901: 47 f. Anm. 29). Einige Seiten weiter kann er dann befriedigt feststellen, daß laut Kojiki der flache Hügel der Totenwelt „im Distrikt Ou der Provinz Izumo zu denken“ ist (1901: 53 Anm. 41) und daß der Kommentator Shikida Toshiharu den Felsen, womit dieser Paß zur Totenwelt versperrt wurde, zwischen den Distrikten Ou und Nogi vermutet, aber weitere Nachfrage bei den Einwohnern jener Gegend für nötig hält (1901: 57 Anm. 53).

In einem solchen Lokalisierungsprozeß, soweit er in den Texten greifbar wird, kann man einen Übergang vom Mythos zur Sage erkennen, ein Stadium, in welchem die tiefere Bedeutung des Mythos bereits der Vergessenheit anheimgefallen ist. Florenz und seinen Zeitgenossen lag allerdings auch nur der Versuch einer begrifflichen Scheidung dieser Gattung gänzlich fern. So verwendet Florenz die Begriffe „Mythe“ und „Sage“ alternierend, und wo ihm die Version einer Erzählung die „wohlgesetzteste ist“ ist, „liest [sie] sich wie ein richtiges Märchen“ (1901: 210 Anm. 105). Einschränkend fügt er jedoch hinzu, daß dies dann wohl auch die „jüngste ... Überarbeitung der Mythe“ sei. Derlei kritische Bemerkungen zur „Sagenbildung“ (1901: 225 Anm. 21) erlaubt sich Florenz relativ selten. So sind ihm z.B. Izanagi und Izanami „echte Gestalten der ältesten Mythe“, „während die vier ihnen vorangehenden Paare zweifellos spätere Erfindungen der Kosmogonen sind“ (1901: 12 Anm. 38) – ein Urteil, das Florenz später modifiziert (1925: 280). Auch deutet ihm gelegentlich etwas

11 Andrew Lang, *Custom and myth*, London 1884; *Myth, ritual and religion*, 2 Bde. London 1887.

geradezu auf „Mache“, „auf bewußt systematische Mache und somit einen jüngeren Ursprung“ einer Version (1901: 63 Anm. 76), doch auch hier hält er sich später mit seinem Urteil weise zurück. Die Nihongi-Version der Geburt der Sonne(ngöttin), des Mond(gott)es und Susanowos beim Waschen der Nase des Izanagi entstanden, als dieser aus der Totenwelt zurückkehrte, scheint für Florenz dagegen eine „Anpassung an die Sage von *P'an-ku*“. Das müsse zwar nicht unbedingt eine Anleihe bei den Chinesen sein, da auch die germanische Mythologie eine Parallele bietet, aber die „Doppelform der Sage“ scheint ihm verdächtig (1901: 60 f. Anm. 69). Es ist jedoch gerade diese, seiner Meinung nach „chinesisch beeinflusste“ Version (1919: 29 Anm. 29), die seine Sturmgott-Deutung des Susanowo stützt! Eine weitere Version des Nihongi (Var. I), nach welcher Sonne und Mond entstanden, als Izanagi jeweils einen Spiegel in eine Hand nahm, ist Florenz keine eigene Anmerkung wert (1901: 31).

In der Tat vertritt Florenz bereits 1892 (S. III) in seiner Kritik an Chamberlain's Geringschätzung des Nihongi gegenüber dem Kojiki die Ansicht, daß „schon länger bestehende Verschiedenheiten in der Überlieferung“ selbst vorlägen, weshalb Kojiki und Nihongi „eine ziemlich glückliche Ergänzung zueinander“ bildeten. Andernorts stellt Florenz weiterhin fest, die japanische Mythologie weise schließlich „vielfache Verwirrungen und Widersprüche auf; sie entbehrt überhaupt einer festen planmäßigen Entwicklung“ (1901: 34 Anm. 30). So sieht er es 1901 (S. V) auch als „eine Aufgabe der Zukunft“ an, „aus den vorliegenden Rohstoffen eine wirklich geordnete japanische Mythologie zu gestalten“, während ihm gleichzeitig gerade der „Reichtum an Varianten ... von immer wieder thätiger mythischer Schöpferkraft des Volkes“ zeugt (1901: 34 Anm. 30).

Florenz folgt auch hierin einer allgemeinen Ansicht, denn „seit Jacob Grimm hat man, freilich auf eine verschwommene Weise, die Mythologie als ein Erzeugnis des Volkes betrachtet“ (Vries 1961: 281). Die Übereinstimmung mit den Ansichten der Zeitgenossen zeigt sich aber auch im Mangel: nirgends taucht die Frage nach einem wesentlich religiösen Gehalt der Mythen, einer religiösen Wahrheit, die sie vermitteln können, auf. Zur Sphäre des Religiösen gehören sie, weil sie von den Taten der Götter erzählen und diejenigen, die sich dafür zuständig halten, die Geschichten für wahr ansehen.

Wenn Florenz im Ganzen seine Ansichten zu Mythos und Religion im Laufe der Jahre auch kaum geändert hat, so mußte er doch im einzelnen sein Urteil gelegentlich revidieren. Die reife Frucht seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Gegenstand liegt dann in seinem Beitrag „Shintô“ im „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ von 1925 vor uns. Hier faßt er auch erstmals seine Ansichten zum Mythos und dessen Rolle innerhalb der Religion zusammen: „Das religiöse Leben äußert sich in erster Linie in den Bräuchen, im Kultus, und die Mythen sind gewöhnlich etwas Nachfolgendes, oft nur durch Reflexion über die Kultgebräuche, die sie erklären und begründen wollen, Hinzugekommenes“ (1925: 271). Wiederum schließt sich Florenz der Meinung seiner Zeitgenossen an,

diesmal der Schule der Ritualisten, vertreten durch Namen wie William Robertson Smith, James George Frazer, Jane Ellen Harrison.¹²

Die dazumal ebenfalls herrschende Ansicht, in den Mythen käme die „reine Lust am Fabulieren“ zum Vorschein,¹³ weist Florenz nicht prinzipiell, wohl aber für die japanischen Mythen zurück: „Was sie sein wollen und sind, ist die chronikmäßige nüchterne Erzählung alles dessen, was seit undenklicher Zeit über Leben und Taten der Götter, über die religiösen Bräuche und deren Entstehung im Umlauf war und nach der naiven Auffassung der damaligen Menschen als zuverlässige Geschichte der frühesten Vergangenheit galt“ (1925: 271). Doch die Überlegungen von Florenz führen, wie wir teilweise schon gesehen haben, darüber noch hinaus. So fährt er auch hier fort: „In der Tat ist in den mythischen Erzählungen des japanischen Götterzeitalters weit mehr enthalten als bloße Mythe. Erinnerungen an wirkliche historische Vorgänge der Urzeit, wenn auch verschwommen, lassen sich hier und da entdecken und leidlich deuten, und ein ziemlich umfassendes, oft mit genauen Einzelheiten ausgestattetes Bild des Kulturzustandes der vorgeschichtlichen Japaner läßt sich aus den zerstreuten Angaben entnehmen und zeichnen“: Es ist also, will man es von der anderen Seite her betrachten, laut Florenz „in erster Linie das Bestreben, die dem primitiven Menschen seltsam erscheinenden Phänomene in Natur und Menschenleben, Bräuche, Sitten, Kulte usw. zu erklären“, das zur Entstehung der Mythen führte (1925: 284). Wenn die Mythen dann in den ältesten Schriften einen so großen Raum einnehmen, ist dies „ihrer ausnehmend großen Bedeutung angemessen“ (1925: 272).

Die Leistung eines Wissenschaftlers ist an mehreren Kriterien zu messen, zunächst an den von ihm selbst aufgestellten Maximen und Forderungen. Hier können wir nicht umhin, Florenz den Vorwurf der Inkonsequenz zu machen, und zwar umso mehr, als seine Forderungen nach wie vor Gültigkeit besitzen. Dies trifft im Kleinen zu für seine Mahnung, man habe sich „namentlich ... vor der euhemeristischen Auffassung zu hüten“ (1925: 268), denn schon die eben zitierte Andeutung, die Mythen enthielten Erinnerungen an wirkliche historische Vorgänge, die man leidlich deuten könne, verstößt gegen sie. Erst recht gilt dies im konkreten Fall, wenn Florenz z.B. den Abstieg des Himmelskels Niningi auf den Gipfel des Takachiho als „Erinnerung an die Ureinwanderung der Süd-stämme nach dem südlichen Kyûshû“ (1925: 283) interpretiert, oder wenn er im mythischen Antagonismus zwischen Sonnengöttin und Susanowo die mythologische „Verkörperung“ eines politischen Antagonismus zwischen Kyûshû-Stämmen, die den Amaterasu-Kult brachten, und Izumo-Stämmen sieht (1925: 270).

12 Vgl. William Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, Edinburgh 1889; James George Frazer, *The golden bough*, 2 Bde. 1890, 12 Bde. 1907–1915 (3. Aufl.); Jane Ellen Harrison, *Ancient art and ritual*, Cambridge 1913. Zu den „Ritualisten“ vgl. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 55.

13 So etwa Wilhelm Wundt in seiner *Völkerpsychologie* (II, Mythos und Religion, 1. Teil, 1905, S. 579. Vgl. hierzu Vries 1961: 335 ff.).

Weit schwerer wiegt jedoch ein anderer Vorwurf, da er sich nicht nur auf die Interpretation der Mythen, sondern auf sein gesamtes Verständnis der „Shinto-Religion“ auswirkt. Schon in seiner Nihongi-Übersetzung von 1892 (S. III, wörtlich in die 2. Aufl. von 1903: V f. übernommen) macht Florenz darauf aufmerksam, daß die Verfasser von Kojiki und Nihongi, „die von kritischer Forschung, von Evolution etc. keine Ahnung hatten, das gegenwärtig Bestehende als ein immer so Gewesenes, wohl in Kleinigkeiten, aber nie im Wesentlichen Verändertes“ betrachteten, während schon das Wenige, was europäische Forschung bisher über die altjapanischen Zustände anzudeuten vermochte, uns belehre, daß deren historische Darstellung in Kojiki und Nihongi „von falschen Prinzipien bis ins Mark durchdrungen ist. Die neueren ... Verhältnisse werden [nämlich] ohne deutliche Unterscheidung auf die älteren reflektiert, und es entsteht ein verwirrtes Bild, in welchem der kritische Forscher zwar noch vielfach das Ursprüngliche vom später hinzugekommenen unterscheiden kann, aber auch oft hoffnungslos die Hände sinken lassen müssen.“ Ausgerechnet in den von ihm hier so scharf gezeißelten Fehler verfällt Florenz selbst bei der Behandlung des Shintô.

Da ihm durchaus bewußt war, daß Entwicklungen und Wandlungen stattgefunden haben, hat sich Florenz formaliter seit 1906 (S. 194) bemüht, zu einer verbindlichen Periodisierung des Shintô zu gelangen. Die erste der drei von ihm damals schon vorgeschlagenen Perioden, die des alten Shintô, unterteilt er 1925 (S. 266) zusätzlich in eine Periode der Alleinherrschaft bis 552 und in eine des Konflikts zwischen Shintô und Buddhismus bis gegen Anfang des 9. Jh. Diesen läßt er als zweite Periode die des „lokalisierten Reinen Shintô“ und des „buddhaisierten oder Zoku-Shintô“ (Vulgär-Shintô) folgen; ab 1868 schließlich rechnet er die dritte Periode des „Reform-Shintô“ mit dem offiziellen Staats- und dem „sektarischen Volksshintô“.

Doch diese Einteilung wird alsbald obsolet. Denn der Shintô, durch den Buddhismus, der die geistigen Bedürfnisse des Volkes voll befriedigte, an einer Entwicklung zu höherer geistiger Stufe gehindert, konnte sich – wie Florenz meint – „bis auf den heutigen Tag das urtümlichste Gepräge bewahren“ (1925: 265). Folglich treffen wir, laut Florenz, „im allgemeinen die Züge der alten Religion in der neueren Zeit so wohl erhalten wieder an, daß wir es wagen können, den alten und neuen Shintô als ein Ganzes zu behandeln und die Lücken unserer Kenntnis des alten Glaubens durch Beobachtungen am neuen zu ergänzen“ (1925: 266).

Florenz geht es dabei hauptsächlich um den „Reinen Shintô“, d.h. sowohl um den „Shintô unserer alten Urkunden“, wie um den 1868 restaurierten offiziellen Shintô ..., da letzterer ja im Grunde nichts anderes als eine Wiederbelebung der in diesen Urkunden ausgeprägten religiösen Vorstellungen und Bräuche sein will und es, trotz einiger tendenziöser Änderungen, die mehr die Theorie als die Praxis betreffen, auch ist“ (1925: 266). Etwa vorliegende Abweichungen will Florenz wohl berücksichtigen, doch mit einer Ausnahme, auf die wir zurückkommen werden, haben diese letztlich kein Gewicht. Eine sehr viel

distanziertere und kritischere Sicht dieser Verhältnisse ist in Chamberlain's Einleitung zu dessen *Kojiki*-Übersetzung von 1882 (1982: lix) zu finden, auf die Florenz seine Leser übrigens anderweitig immer wieder mit Nachdruck hinweist. Chamberlain schreibt: „In Japan, as elsewhere, it has been impossible for men really to turn back a thousand years in religious thought and act; and when we try to discover the primitive opinions that were entertained by the Japanese people prior to the introduction of the Chinese culture, we are met by difficulties that at first seem insuperable. The documents are scanty, and the modern commentaries untrustworthy, for they are all written under the influence of a preconceived opinion.“

Es ist jedoch nicht nur die Spanne des Jahrtausends vom 9. bis zum 19. Jh., in der sich immense Veränderungen im geistigen und religiösen Bereich vollzogen haben. Auch wenn wir im Umfeld der alten Quellen bleiben, ist gerade diejenige kritische Haltung erforderlich, die Florenz bei den Verfassern dieser Quellen hinsichtlich historischer Zustände vermißt. Wenn diese auf staatlich/politischem Gebiet das gegenwärtig Bestehende ohne Bedenken als ein immer so Gewesenes angesehen haben, so ist kaum anzunehmen, daß sie auf dem religiösen Sektor anders verfahren sind. Auch hier wurden die neueren Verhältnisse ohne deutliche Unterscheidung auf die älteren reflektiert. Müssen wir daher, sowohl wegen der gewaltigen innerstaatlichen Umwälzungen seit der Taika-Reform von 645 wie auch wegen der beiden Werken zugrundeliegenden politischen Absichten, schon innerhalb des *Kojiki* und des *Nihongi* mit gewollten und ungewollten Verfälschungen rechnen, so können wir erst recht nicht das hundert Jahre jüngere *Kogoshûi* von 808 oder gar die zu Beginn des 10. Jh. aufgezeichneten Ritualgebete (*Norito*) als gleichwertige Zeugen für die älteste Zeit heranziehen, wie es Florenz für richtig hält (1925: 268). Nicht die Veränderungen einer älteren Zeit, die aber in *Kojiki* und *Nihongi* nicht faßbar sind, reflektiert das *Kogoshûi*, wie Florenz (1919: VII) annimmt, sondern die Veränderungen, die das 8. Jh. brachte.

Desgleichen sind die *Norito* im Zusammenhang mit der Ausbildung des Staatskultes zu sehen, die im Anschluß an die Neuregelung des gesamten Staatswesens in Gang gebracht wurde. Sie sind damit das Ergebnis einer Entwicklung, die erst mit dem Ende des 7. Jh. einsetzte und bis in das 9. Jh. hinein andauerte. Wie bei der japanischen Gott-Kaiser-Idee, die auf das Vorbild des „heiligen Herrschers“ zurückgeführt werden kann, aber mit neuem Inhalt erfüllt wurde, so sind auch hier gewisse Grundvorstellungen des chinesischen Staatskultes übernommen, aber den eigenen Bedürfnissen und Vorstellungen gemäß umgestaltet worden.

Aus dem ungeschiedenen Gemisch all dieser Quellen wird uns so durch Florenz als Religion der ältesten Zeit ein Konglomerat vor Augen geführt, in dem das Bild des entstehenden oder schon vollendeten Staatskultes dominiert, durchsetzt mit einigen älteren Vorstellungen, die diesem eingepaßt wurden. Auch in einem solchen Gefüge hat die Mythologie einen sinnvollen Platz, berichtet sie doch von den Göttern, die man nach wie vor nach dem Prinzip des *do ut des*

verehrt. Wichtiger noch in dieser Zeit des Umbruchs: in diesen alten Geschichten sind die Präzedenzfälle vorgegeben, die Privilegien des Adels, vorab die Legitimation des Herrscherhauses, verankert. Grund genug sie zu bewahren, auch wenn ihre eigentliche Aussage nicht nur längst vergessen, vielmehr auch ein tieferer Sinn gar nicht erst erwartet wird; auch wenn sie längst ihren religiösen Charakter verloren haben und zum Instrument politischer Ziele verkommen sind, zu Stützen politischer Macht und familiärer Vorrechte herabgewürdigt wurden. Letzteres ist dann das einzige Ziel des Kogoshûi.

Im Grunde ist es erstaunlich, in welchem Umfang es den Verfassern von Kojiki und Nihongi gelungen ist, diese ihre Auffassung jedermann aufzudrängen, dieses ihr politische Anliegen bei der Niederschrift der Mythen voll zu verwirklichen. Florenz ist ja nicht der einzige, der sich auf diese Weise gefangen nehmen ließ. Er befindet sich in bester Gesellschaft. Die Gelehrten der Nationalen Schule, der *kokugaku*, haben gerade darin die Grundlage für ihre pseudoreligiös fundierten politischen Ziele gefunden, zu denen die Wiedererweckung des alten Staatskultes gehörte. Sie sind die Kommentatoren und Interpreten der Texte, zu denen sie aufgrund ihrer nationalistischen Gesinnung den einzig passenden Schlüssel zu besitzen wähnen. Daß ihnen kritische Distanz und historisches Bewußtsein gerade im Hinblick auf die religiösen Erscheinungen fehlen, stört niemanden. Die weitere politische Entwicklung, nachdem das Nahziel der Meiji-Restauration erreicht war, verlieh ihrer Interpretation den Nimbus der Orthodoxie, und es ist ihre Auffassung, die Florenz teilt – bis auf einen Punkt.

Aufgrund seiner Vertrautheit mit den alten Quellen hat Florenz klar erkannt, daß die „unter offizieller Begünstigung seit einigen Jahrzehnten geflissentlich“ verbreitete Theorie, „daß der Shintô wesentlich oder gar ausschließlich Ahnenkult sei und von Anfang an gewesen sei“, nicht den Tatsachen entspricht. Zu dessen späterer Ausbildung hätten vielmehr chinesisch-konfuzianische und buddhistische Vorstellungen beigetragen (1925: 296). Es scheint mir wie eine Ironie des Schicksals, daß diese richtige und wesentliche Erkenntnis ebenso in den Wind geschlagen wurde wie Chamberlain's kritische Anmerkung zur Wiedererweckung des Reinen Shintô. Daß Florenz im übrigen der eigentliche Zugang zum Mythos verschlossen blieb, daß er dem Religiösen gegenüber in derselben Haltung verharrte wie seine japanischen Fachgenossen, lag schließlich am Geist dieser Zeit: der Positivismus, der den Weg hierzu versperrt, reicht weit in unser Jahrhundert hinein.

Florenz' Darstellung des Shintô wurde bald überschattet von Wilhelm Gunderts „Japanische(r) Religionsgeschichte“, die 1935 erschien.¹⁴ Sie geht in vielem weit über Florenz hinaus. Sofern wir aber das erste Kapitel ins Auge fassen, das dem „ursprünglichen Shintoismus“ gewidmet ist und auch von der Mythologie handelt, scheint Florenz gegenüber eher ein Rückschritt vorzuliegen. Von Gundert wurde noch unkritischer übernommen, was inzwischen von japanischer

14 Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*. Die Religionen der Japaner und Koreaner im geschichtlichen Abriß dargestellt. Tôkyô 1935.

Seite als ein verbindliches Idealbild der alten Religion entworfen und propagiert worden war.

Doch auch darüber sind inzwischen fünfzig Jahre vergangen. Florenz' Übersetzungen in den „Historischen Quellen der Shinto-Religion“ haben dank der „äußersten Treue“, die Florenz zum Prinzip seiner Übersetzertätigkeit erhoben hatte (1892: XXI), bis heute ihren Wert behalten, mag auch da und dort die moderne Philologie ein Schrittchen vorangekommen sein. Seine Interpretationen dagegen teilen das Schicksal anderer wissenschaftlicher Arbeiten: sie sind in vielen Fällen überholt. Lebendig geblieben sind wie immer die einmal etablierten falschen Klischees – unter anderem das der Übereinstimmung von altem und neuem Shintô, das zu der üblichen ahistorischen Behandlung des Stoffes beitrug, obwohl auch hier, und zwar gerade von shintoistischer Seite, schon 1958 festgehalten wurde, es sei eine Illusion zu glauben, der einige hundert oder einige tausend Jahre zurückliegende Shintô sei heute in exakt gleicher Weise lebendig wie damals; lebendig sei lediglich der Geist jenes Shintô.¹⁵ Wobei man auch dies füglich bezweifeln darf.

So versucht die moderne Shintô-Theologie, sofern sie sich überhaupt mit ihr befaßt, die Mythologie spekulativ zu bewältigen. Hirai Naofusa z.B. erklärt, im 20. Jh. könne man die Mythen nicht mehr beim Buchstaben nennen, man müsse sie von einem modernen Blickwinkel her neu interpretieren.¹⁶ Eine etwas andere Haltung bringt Nishida Nagao zum Ausdruck, wenn er sagt, keinesfalls könne oder dürfe man Kojiki und Nihongi als „sogenannte heilige Schriften für eine Religion“ bezeichnen; den Charakter eines Fundaments für den Glauben nähmen sie nur dann an, wenn man sie mit einem aus freien Stücken gläubigen Herzen lese. Ohne einen solchen Glauben würden sie möglicherweise zu bloßen, von den Japanern des Altertums zusammen phantasierten Ammenmärchen.¹⁷ Die Freiheit im Umgang mit Kojiki und Nihongi, die Nishida sowohl den Shintoisten wie den Gelehrten zubilligt, wurde und wird noch immer von einigen genutzt, um in der von Florenz vorgezeichneten Weise die Mythen zur Erhellung altjapanischer Zustände heranzuziehen; andere sind vorwiegend bemüht, ausgehend von Chamberlain's Idee der Mythenkreise,¹⁸ die Herkunft der Mythen und im Anschluß hieran die Herkunft des japanischen Volkes und der japanischen Kultur zu ermitteln – Forschungen, die durchgehend dem eben erwähnten positivistischen Geist verpflichtet sind.

15 *An Outline of Shinto teachings*, compiled by Shinto Committee for the IXth International Congress for the History of Religions. Tôkyô 1958, S. 7.

16 Hirai Naofusa, *Japanese Shinto*. Bulletin of the International Society for Educational Information. Tôkyô 1966, S. 22.

17 Nishida Nagao, *Zôka sanshin*. In: Nishida Nagao, *Nihon shintô-shi kenkyû* Vol. 2, S. 399 f. (Tôkyô 1978; der Aufsatz stammt aus dem Jahr 1946.)

18 Vgl. Chamberlain 1982: lxxxv. Chamberlain's Einleitung, Abschnitt V: Religious and political ideas of the early Japanese, beginnings of the Japanese nation, and credibility of the national records, steckt voller Anregungen, die auch heute noch von größtem Interesse sind.

Verglichen mit dem „boom“, den aus solchen Bestrebungen hervorgegangene Bücher und Schriften zur Mythologie in Japan vor einigen Jahren erlebten, nimmt sich der deutsche Beitrag zur weiteren Erforschung der japanischen Mythologie bescheiden aus. Hier steht seit einiger Zeit die Frage nach der religiösen Aussage der Mythen im Mittelpunkt, und daraus erst ergibt sich dann die Möglichkeit, sie in der Tat als Quellen für frühe religiöse Vorstellungen in Japan heranzuziehen. Daß damit wiederum der Blick auf kulturelle Zusammenhänge gelenkt wird, die über Japan hinausweisen, liegt in der Natur der Sache begründet. Die so ermittelten Vorstellungen lassen sich allerdings nicht unter dem Begriff des Shintô subsumieren, denn Shintô ist, wenn der Begriff erstmals im Nihongi auftaucht (und auch noch lange danach), nicht als die Bezeichnung einer „einheimischen Religion“ zu verstehen. Eine solche zusammenfassende, systematisierende Schau des Religiösen liegt dieser Zeit noch völlig fern. Der Kontext zeigt es klar: Shintô ist der Weg oder das Wirken des Kaisers in seiner Eigenschaft als Gott, es ist die Bezeichnung der Ende des 7. Jh. ausgereiften japanischen Idealvorstellung des Gott-Kaisertums. Insofern allerdings können uns die Mythen mit Florenz erneut zu „Quellen des Shintô“ werden, wenn wir sie nämlich ausschließlich in dem äußerlichen, politisch inspirierten Sinn fassen, der in der Absicht der Kompilatoren des Kojiki und des Nihongi lag.