

Buchbesprechungen

Nelly NAUMANN: *Die Mythen des alten Japan. Übersetzt und erläutert von Nelly Naumann.* München: C.H. Beck 1996. 231 S.

Mit diesem schönen Buch veröffentlicht die renommierte, bis 1986 in Freiburg lehrende Japanologin Nelly Naumann gewissermaßen einen Extrakt aus der *summa* ihres Lebenswerks zur Erforschung der religiösen Vorstellungen und Mythologie des vor- und frühgeschichtlichen Japan. Von einem Fachpublikum seit Beginn der 90er Jahre überwiegend sehr positiv aufgenommen, „zur Pflichtlektüre der Japanologie und Religionswissenschaftler“¹ erklärt und 1994 um einen Fortsetzungsband ergänzt, stellt Naumanns Arbeit über *Die einheimische Religion Japans* ohne Zweifel ein bleibendes Monument in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Religionen Japans dar.² Das vorliegende Buch lehnt sich nun eng an jene Abschnitte des ersten Bandes dieses Werks an, welche sich mit den japanischen Mythen beschäftigen,³ um deren Grundzüge und Charakteristika auch einem breiteren, an Mythologie und ihrer Interpretation interessierten (Fach)publikum zugänglich zu machen. M.W. ist solch ein Versuch in deutscher Sprache zum letzten Mal in den sechziger Jahren unternommen worden, als der Japanologe und Hagenauer-Schüler E. Dale Saunders im Rahmen einer von Pierre Grimal herausgegebenen, dreibändigen Übersicht der *Mythen der Völker* eine leicht verständliche und sehr populäre Zusammenfassung der mythischen Berichte Japans vorlegte, die zwar ein breites Publikum erreichte, aber auch damaligen wissenschaftlichen Standards kaum genügen konnte.⁴

Nach einer ziemlich knappen „Einführung“ (S. 1–22), in der sowohl begriffliche Fragen („Was verstehen wir unter Mythos?“, S. 1–2), als auch die Quellen der japanischen Mythologie, vornehmlich also *Kojiki* 古事記 („Aufzeichnungen alter Geschehnisse“, 712) und *Nihongi* 日本紀 („Annalen Japans“, 720) vorgestellt (S. 3–15) und ihre historische Erforschung referiert werden (S. 15–22), gliedert Naumann ihre interpretierende Darstellung der japanischen Mythologie in drei große Teile: Der Abschnitt „Theogonie,

1 So Johannes Laube in seiner Rezension zu *Die einheimische Religion Japans. Teil 1*, in: *OE* Vol. 33, Nr. 2 (1990), S. 186–192; S. 186. Weitere Besprechungen dieses Werks in *NOAG* 149–150 (1991) [1993], S. 191–194 und *The Journal of Japanese Studies*. Vol. 17, Nr. 2 (1991), S. 358–361.

2 Nelly NAUMANN: *Die einheimische Religion Japans. Teil 1: Bis zum Ende der Heian-Zeit.* Leiden (u. a.): Brill 1988 (= Handbuch der Orientalistik, 5. Abt., 4. Bd., 1. Abschnitt, Teil 1) und dies.: *Die einheimische Religion Japans. Teil 2: Synkretistische Lehren und religiöse Entwicklungen von der Kamakura- bis zum Beginn der Edo-Zeit.* Leiden (u. a.): Brill 1994 (= Handbuch der Orientalistik, 5. Abt., 4. Bd., 1. Abschnitt, Teil 2).

3 Abschnitt II B und III (S. 48–105) in NAUMANN 1988.

4 E. D. SAUNDERS: „Die Mythologie der Japaner“, in: Pierre GRIMAL: *Mythen der Völker. Band 2: Perser, Inder, Japaner, Chinesen.* Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1967 (23.–40. Tsd. 1977), S. 174–260. Saunders behandelt hier jedoch auch die Einführung des Buddhismus und die „Hauptpersonen des buddhistischen Götterhimmels in Japan“ (S. 221ff.)

Kosmogonie, Kosmologie“ (S.23–56) beinhaltet Schöpfungsmythos und Beginn der Welt sowie das Wirken des Urelternpaares Izanagi und Izanami. Er endet mit der nach dem Besuch der Totenwelt notwendig gewordenen Reinigung Izanagis, bei der die sog. „drei erlauchten Kinder“ entstehen. Neben dem Mondgott Tsukuyomi sind dies bekanntlich Susanoo und Amaterasu, das göttliche Geschwisterpaar, deren weiteres Geschick für die „mythische Weltordnung“ bestimmend wird, die Naumann im Zentralteil ihres Buches untersucht (S.57–129). Stets steht der Analyse eine ebenso wortgetreue wie zugleich von unnötigen Archaismen befreite Übertragung der Quellen voran, die künftig zumindest gleichberechtigt neben die betreffenden Passagen der klassischen Florenz'schen *Nihongi*-Übersetzung zu stellen sein wird und dieser aus stilistischen Gründen vielfach vorzuziehen ist.

Mit der Auseinandersetzung zwischen Amaterasu und ihrem ungehorsamen Bruder Susanoo, seinen „üblen Bubenstreichen“, dem Verbergen der Sonnengöttin und dem Herauslocken aus der Felsenhöhle, der Buße des Susanoo, schließlich der Herrschaft seines Sohnes Ōnamuchi (oder Ōkuninushi) über das „Mittelland der Schilfgefilde“ (der Erde), eilt nicht nur die Dramaturgie der mythischen Berichte von Höhepunkt zu Höhepunkt, sondern auch das interpretative Geschick der Autorin, die hier die Erträge zum Teil zwanzigjähriger Forschungsarbeit in kondensierter Form präsentiert. Auf diese wird im Laufe der Untersuchung auch immer wieder Bezug genommen.⁵ Nach Übersetzung der relevanten Passagen aus *Kojiki* und *Nihongi* werden nun die darin enthaltenen Ereignisse oder Mythologeme analysiert, ja geradezu seziert, um „den reinen Mythos“ (S.21), dem Vorhaben Naumanns entsprechend, „nicht ... zu »erklären«, sondern ihn zu »verstehen«“ (S.2), wie in Anlehnung an Franz Vonessen formuliert wird.⁶ Eindrücklich bleibt etwa in Erinnerung, wie Naumann hier aus dem Gewirr verschiedenster Mythenstränge ganz unterschiedlicher Herkunft, die überdies von einer Schicht politischer und ideologischer Interessen bei der Konstruktion der Mythologie im 8. Jahrhundert überlagert werden – „die japanischen Mythen (verdanken) ihre Aufzeichnung politischer Absicht“ (S.8)! –, die Charakteristika des Gottes Susanoo als „weinende Gottheit“ herausarbeitet.⁷ Er birgt in sich die Ambivalenz eines todbringenden wie auch lebenspendenden Gottes von großer Kraft:

Mit seinen Tränen, mit dem Wasser des Todes hatte Susa no wo der Natur den Tod gebracht, doch diese Natur darf nicht für alle Zeit in der Starre des Todes verharren, sie muß neu belebt werden. Dem Wasser des Todes muß notwendigerweise das Wasser des Lebens folgen. Speichel, Nasenfluß und Tränen des Gottes, dessen negative, dämonische Kräfte nunmehr ausgetrieben sind, werden jetzt zum Wasser des Lebens, das der Natur das Leben zurückgibt. Der ewige Kreislauf vom Leben zum Tode, vom Tod zum Leben, ist damit in Gang gesetzt. (S.93)

5 Das eher knappe Literaturverzeichnis enthält mit 21 Titeln auch alle wichtigen, zum Teil entlegenen erschienenen Veröffentlichungen der Autorin.

6 Franz VONESSEN: *Mythos und Wahrheit. Bultmanns »Entmythologisierung« und die Philosophie der Mythologie*. 2. Aufl. Frankfurt: Klostermann 1972.

7 Erstmals hatte Naumann ihre Interpretation jōmon-zeitlicher Plastiken 1977 vorgelegt („Zu einigen religiösen Vorstellungen der Jōmon-Zeit“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Bd.127, S.398–425) und 1979 dann in die Deutung die dem Susanoo in der Mythologie auferlegte Buße einbezogen („Zur ursprünglichen Bedeutung des *harah-e*“, in: *Bonner Zeitschrift für Japanologie* Bd.1, S.169–190).

Die Autorin versteht es hier nicht nur, den scheinbar widersprüchlichen Charakter des Susanoo aufgrund der schriftlichen Quellen kohärent zu deuten, sondern auch das mutmaßlich hohe Alter der in dieser Gestalt bewahrten Vorstellungen zu zeigen: Figuren, Masken und Plaketten, die in das 3. vorchristliche Jahrtausend (die Mittlere Jōmon-Zeit) datiert werden, sind bereits als schematische Darstellungen mit „weinenden Gesichtern“ interpretierbar, die Naumann unter Berufung auf die Studien Carl Hentzes zu Kult, Religion und Archäologie Alt-Chinas⁸ mit einer in vorgeschichtlicher Zeit über China bis nach Vorderasien weitverbreiteten Mondgottheit in Zusammenhang bringt, „die das Wasser des Lebens besitzt und damit generell Lebensspender ist“ (S.95). Auch die Schlange, deren Fähigkeit sich zu häuten als sinnfälliger Ausdruck der Regeneration anzusehen ist, gehört in diesen Kontext, der weit in die Vorgeschichte zurückreicht und den japanischen, ja den ostasiatischen Kulturkreis transzendiert.

So kann die japanische Mythologie durch die souveräne Deutung Nelly Naumanns nicht nur an einzelne Motive anderer Mythologien angeschlossen werden, sondern es werden in diesem Buch auch immer wieder bleibende Ergebnisse japanologischer Forschung einem breiteren Leserkreis zugänglich und verständlich gemacht. Dies gilt nicht nur, wie oben bereits erwähnt, für die Arbeiten der Autorin selbst, sondern, wie im abschließenden Kapitel des Mittelteils z.B. für die Studie Klaus Antonis über den Mythos des „weißen Hasen von Inaba“ (S. 114ff.).⁹

Im dritten Abschnitt (S.130–193) wird dann der „politische Mythos“ anhand der wichtigsten Passagen von *Kojiki* und *Nihongi* in Übersetzung vorgestellt und kommentiert. Hier geht es schließlich um den Übergang vom „Mythos zur Pseudogeschichte“ (S. 176ff.) und mit dem Abstieg des Himmelskels Ninigi sowie dem Herrschaftsauftrag der Sonnengöttin immerhin um die Grundlegung der Legitimation zur kaiserlichen Herrschaft, die nicht nur für die Redakteure der Mythologie im 8. Jahrhundert von äußerster Relevanz waren – bis ins 20. Jahrhundert wurden diese Mythen bekanntlich immer dann bemüht, wenn es um Belege für den Tennō „in seiner Eigenschaft als Gott“ (*kannagara*) ging. Der erste dieser »Menschenkaiser« mit gleichwohl göttlichen Ahnen betritt mit Kamu-Yamato Iwarebiko, postum Jimmu Tennō genannt, die Bühne und erweist sich sogleich als erfolgreicher Feldherr, der während seiner Landnahme gen Osten nicht nur feindliche Gruppen unterwirft, sondern nach der Eroberung Yamatos sich in Kashiwara niederläßt und das Reich begründet.

Zum Abschluß dieses Teils skizziert Nelly Naumann noch einmal die verschiedenen „roten Fäden“, die das mythische Gewebe durchziehen und ihrerseits für unterschiedliche Kulturtraditionen stehen, die spätestens seit der Yayoi-Zeit (ca. 300 v.Chr. – 300 n.Chr.) die Vor- und Frühgeschichte Japans prägten. Es geht hier nicht nur darum, die

8 Naumann bezieht sich nicht nur an dieser Stelle immer wieder auf folgende Werke Carl HENTZES: *Mythes et symboles lunaires* (Anvers: De Sikkel 1932), *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Antwerpen: De Sikkel 1937), *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Antwerpen: De Sikkel 1951), „Das Ritual der Wiederbelebung durch die »neue Haut« (Altchina – Oceanien – Amerika)“, in: *Sinologica* Vol. 6, Nr. 2 (1959), S. 69–82, „Gods and Drinking Serpents“, in: *History of Religions* Vol. 4, Nr. 2 (1965), S. 179–208 und *Funde in Altchina* (Göttingen 1967).

9 Klaus ANTONI: *Der weiße Hase von Inaba. Vom Mythos zum Märchen. Analyse eines japanischen »Mythos der ewigen Wiederkehr« vor dem Hintergrund altchinesischen und zirkumpazifischen Denkens*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1982 (= Münchener Ostasiatische Studien Bd. 28).

mythische Unterwerfung unbotmäßiger Stämme als Indiz für die bis in geschichtliche Zeiten nachweisbare kulturelle oder ethnische Heterogenität der Bewohner des japanischen Archipels zu werten, sondern – und dies ist immer eines der Hauptanliegen der Autorin gewesen – zwei Überlieferungsstränge, die grundsätzlich unterschiedlicher Herkunft sein dürften, aus dem aufgrund politischer Interessen harmonisierten mythischen Gewebe gewissermaßen herauszupräparieren. Wie Naumann zeigen kann, steht der »nördlichen« Überlieferung, die u. a. mit dem Himmelsbaum Züge nordostasiatischer Kosmologie trägt und auch Einflüsse des sibirischen Schamanismus nach Japan gebracht haben dürfte, eine »südliche« gegenüber, in der u. a. der Reisanbau eine zentrale Rolle (auch) in den Glaubensvorstellungen einnahm. Diese Traditionen werden in der Mythologie durch zwei Gottheiten repräsentiert: die »nördliche« durch Takamimusubi, der im *Kojiki* schon im Rahmen der Schöpfung erscheint, wobei dies „jedoch nur den Auftakt für sein späteres Eingreifen (bildet), wann immer sich Entscheidendes im Hinblick auf Abstammung und Legitimation des Kaiserhauses ereignet“ (S. 192). Die »südliche« Tradition wird durch die Sonnengöttin Amaterasu verkörpert, welche aber – zumindest nach der Naumann'schen Analyse – nicht „die ... auf Herrschaft und Legitimation bedachte mythische Tradition ... des Kaiserhauses ist“ (S. 193), eine im Hinblick auf spätere Entwürfe der Ursprünge japanischer Geschichte und der überragenden Rolle der Sonnengöttin darin wohl nicht gering zu bewertende Erkenntnis. Naumann resümiert:

Gerade dem Kaiserhaus mußte jedoch daran liegen, die »südliche« Komponente, für welche der Reisanbau und die Verehrung der Sonnengöttin im Mittelpunkt standen, unauflöslich einzubinden und so die eigene Macht zu festigen. Im Himmelsenkel [Ninigi, K. V.] sind Takamimusubi und die Sonnengöttin, »nördliche« und »südliche« Tradition, zur Einheit verschmolzen (S. 193).

Dieser Befund hat Auswirkungen weit über die Beschäftigung mit der Mythologie des alten Japan hinaus. Denn Nelly Naumann hat damit einmal mehr auf den unübersehbar mächtigen Einfluß der maritimen sibirischen Kulturen auf das frühe Japan hingewiesen, eine Blickrichtung, die der Ethnologe Ôbayashi Taryô (übrigens unter dem für japanische Verhältnisse äußerst seltenen Hinweis auf das Werk der deutschen Japanologin) seinen japanischen Fachkollegen dringend empfiehlt, wenn es auf dem Gebiet der japanischen Ethnogenese weitere Erkenntnisfortschritte geben soll: „We may conclude that a prerequisite for further progress in research is that more scholars direct their attention to the north.“¹⁰

Die Beschäftigung mit der eigenen Ethnogenese ist in Japan aber nicht nur Sache von Fachleuten, sondern stößt auf ein weitverbreitetes, allgemeines Interesse und wird in den Medien an entsprechend prominenter Stelle gepflegt. Abgesehen von archäologischen Befunden sind immer wieder auch die mythologischen Texte von *Kojiki* und *Nihongi* herangezogen worden, um das politische Geschehen der japanischen Frühgeschichte zu entschlüsseln. Wohl aus Platzgründen ist darauf verzichtet worden, näher auf die Relevanz der Mythen für die Interpretation ethnogenetischer Fakten einzugehen. Für eine Neuauflage, die dem Band zu wünschen wäre, sollte diese Thematik unbedingt auch im Literaturverzeichnis berücksichtigt werden, das bedauerlicherweise nicht einmal die aktuelle, leicht verständliche und auf deutsch geschriebene Übersicht Ôbayashis ent-

¹⁰ ÔBAYASHI Taryô: „The Ethnological Study of Japan's Ethnic Culture: A Historical Survey“, in: *Acta Asiatica* 61 (1991), S. 1–23; S. 11.

hält.¹¹ Ohnehin scheint die vierseitige Literaturlauswahl am Ende des Buches allzu bescheiden. Wünschenswert wäre es, wenn hier Hinweise auf neuere und bahnbrechende Forschungen gegeben worden wären. Gerade wenn man wie Naumann mit vollem Recht und überzeugend die Lehrmeinung untermauert, daß „die japanischen Mythen ihre Aufzeichnung politischer Absicht (verdanken)“ (s.o.), kommt man beispielsweise um die 1989 publizierte Studie von Gary Ebersole eigentlich nicht herum, die u. a. die Funktion der Texte von *Kojiki* und *Nihongi* für die politische Praxis im Japan des 7. und 8. Jahrhunderts untersucht.¹²

Das abschließende Kapitel des Buches, „Nachwirkungen des Mythos“ (S.194-206), enthält eine prägnante und glänzend geschriebene Zusammenfassung zum Begriff „Shintō“ 神道, die zugleich einen weiteren Beleg dafür liefert, wie wenig die japanische Mythologie von politischen Interessen zu trennen ist, ja hier offenbar ihre eigentlichen »Stärken« entfaltet. Aus diesem Grund fragt es sich allerdings, ob das religionswissenschaftliche Werk von Mircea Eliade oder Karl Kerény – Autoren, auf die sich Naumann bezieht – zur Interpretation gerade der japanischen Mythologie besonders tauglich ist. Gilt doch insbesondere Eliades Interesse dem Religiösen in einer archaischen Zeit vor aller Geschichte; nicht selten sind bei ihm Züge einer mit dem »Heiligen« und Archaischen verbundenen, „rückwärtsgewandte(n) Utopie“ ausgemacht worden.¹³ Es wäre daher sicher lohnend, auch andere Modelle der Mytheninterpretation heranzuziehen, die die mythischen Texte stärker mit ihren historischen Entstehungsbedingungen verknüpfen. In seiner Vieldeutigkeit ist der Mythos-Begriff bis heute sehr produktiv. Im 20. Jahrhundert schließlich hat sich der Diskurs über Mythologie derartig vervielfacht, „daß klare Entwicklungslinien schon durch die zahlreichen Querbeziehungen auch zwischen Autoren unterschiedlicher Provenienz nur schwer ausgemacht werden können“.¹⁴ Von Kerény scheint die Autorin die Unterscheidung in »echte« und »unechte« Mythen zu übernehmen, von Eliade die Ansicht, der Mythos sei „die Geschichte dessen, was sich in

11 ÔBAYASHI Taryô: „Aktuelle Theorien zu Ursprung und Herkunft des japanischen Volkes“, in: *NOAG* 153 (1993), S.5–24. Dieser Beitrag stellt eine gekürzte Fassung des von Ôbayashi 1991 in *Acta Asiatica* publizierten Beitrages dar und geht auf einen an der Universität Trier 1994 gehaltenen Vortrag zurück.

12 Gary L. EBERSOLE: *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*. Princeton: Princeton University Press 1989. Zur Bedeutung seiner Forschungen für künftige Untersuchungen schreibt Ebersole: „The extant texts do not reveal a »primitive« or »prelogical mentality« in early Japan but rather an operative court rationality that, if Elias is correct, is similar to that found in all court societies. This rationality was one of the central principles that organized the perceptions of all members of the society, and it pervaded the public rhetoric and the thoroughgoing ritual nature of the daily life of the court. Few of the narratives found in the *Kojiki* or the *Nihonshoki*, or many poems in the *Man'yôshû*, can be understood without recognizing its influence. All future studies of these texts must consider the significance not only of the modes of textual production in early Japan but also of the textual practices of the court itself.“

13 Ulrich IRION: „Religiosität ohne Religion. Rudolf Otto, Rudolf Bultmann, Klaus Heinrich, Mircea Eliade“, in: Peter KEMPER (Hrsg.): *Macht des Mythos — Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1989 (Sozialwissenschaft Fischer; 6643). S.289–309, S.302.

14 Axel HORSTMANN: „Mythos, Mythologie“, in: Joachim RITTER/Karlfried GRÜNDER (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.6. Basel (u.a.): Schwabe & Co. 1986. Sp.281–318, Sp.300.

illo tempore zugetragen hat, der Bericht über das, was die Götter oder die göttlichen Wesen am Anbeginn der Zeit getan haben.“¹⁵ So schreibt die Autorin in ihrer Einführung:

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. (S. 1f.)

Nur in der Bildhaftigkeit offenbart sich ferner der »echte« Mythos:

... 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. (S. 2)

Dieses Programm wird von Nelly Naumann dann in meisterlicher Weise realisiert. Trotz der also immer wieder durch beeindruckende Erfolge gekrönten Arbeit des Entschlackens von „rationalen Begriffen“, des Abtragens von Schichten „einer späteren Zeit“ auf der Suche nach dem »echten« Mythos, äußern sich die damit verbundenen Mühen gelegentlich in der Klage über die Korruptheit und das Nicht-mehr-Verstehen der Nachgeborenen. So schreibt Naumann z.B. über die „Korrumpierung“ der mit dem lebenspendenden Wasser in Beziehung gesetzten Sekrete des Susanoo (die sog. grünen und weißen weichen Opfertagen, s.o.):

Die kostbaren Fragmente eines früheren Mythos, welcher über die göttliche Herkunft und damit über das wahre Wesen der »grünen« und der »weißen weichen Opfertagen« berichtet hatte, wurden wohl nicht nur von den Kompilatoren nicht mehr verstanden. So wurden sie weiter zerstückelt und korrumpiert, und damit der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Mythos und Ritus endgültig zerstört. Weit wichtiger war es für die Beteiligten, über die Herstellung dieser Opfertagen aus Hanffasern und dem Bast des Papiermaulberbaums als Privileg einer bestimmten Familie zu berichten. (S. 199)

Die elementare, ursprüngliche Einheit von Mythos und Ritus, auf die hier Bezug genommen wird, gehört ja zum Lehrgebäude Eliades. Naumann weist aufgrund ihrer Orientierung an Eliade also mit Recht auch im Hinblick auf dieses Verhältnis bei der Gestaltung des Staatskults auf den instrumentellen Charakter der Mythen hin:

Vergeblich sucht man daher nach einer ursprünglichen Identität von Ritus und Mythos, nach gegenseitiger Ergänzung und Erhellung. Der Mythos wird indessen *verwendet*, um den gültigen Präzedenzfall zu liefern, indem man einen Ritus, der keinen mythischen Ursprung besitzt – wie etwa das Kosten des Neuen Reises – einfach in den Mythos *transponiert*, ohne ihn

15 Mircea ELIADE: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1990 (= st 1751), S. 85.

jedoch damit mythisch zu *begründen*; andererseits werden einzelne Mythen herangezogen, um in den bewußt und absichtsvoll gestalteten Ritualgebeten nützliche Verwendung als eine Art Versatzstück zu finden. (S. 194f.)

Angesichts der offenkundig instrumentellen, durch *historische* Umstände motivierten Intentionen der japanischen Mythologie wäre es von hier aus nur noch ein kleiner Schritt, die begrenzten Anwendungsmöglichkeiten der Eliade'schen Theorie zu postulieren. Denn Eliade schwebte eine im Vergleich zur japanischen viel »ursprünglichere«, »echte« Mythologie vor, ging es ihm doch um die Charakteristik des „Religiösen“ schlechthin, das für ihn bezeichnenderweise fast ausschließlich in den „primitiven und archaischen Gesellschaften“ verankert war. Er führt dazu aus:

Für den religiösen Menschen der primitiven und archaischen Gesellschaften bedingt die ewige Wiederholung exemplarischer Handlungen, die ewige Begegnung mit derselben durch die Götter geheiligten mythischen Ursprungszeit [im Ritual, K. V.] keineswegs eine pessimistische Lebensansicht; im Gegenteil, nur diese »ewige Rückkehr« zu den Quellen des Heiligen und Wirklichen rettet in seinen Augen die menschliche Existenz vor dem Nichts und dem Tod.¹⁶

Verbirgt sich nicht hier aber auch die Sehnsucht nach der Erlösung von den „Schrecken der Geschichte“¹⁷ in einem ahistorischen Raum »reiner Religiosität«? Wie dem auch sei – die Mythologie des alten Japan bietet solchen Sehnsüchten vergleichsweise wenig Projektionsfläche. Aber sollte man aufgrund diesen Befundes gleich einen „Mangel jeden religiösen Bewußtseins“ konstatieren? So bleibt die vielleicht zu stark an Eliade gebundene Argumentation Nelly Naumanns an dieser Stelle differenzierungsbedürftig, solange die Begrifflichkeiten nicht weiter reflektiert werden:

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 ...

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. (S. 11f.)

Genau diese Arbeit bleibt nun der Autorin vorbehalten und in dieser Form der »Archäologie« liegt ihr Verdienst. Die dabei vorgenommenen Bewertungen der Befunde jedoch scheinen zumindest streckenweise weniger im Gegenstand selbst begründet, als vielmehr in jenem Interpretationsrahmen, in der er bei der Deutung eingespannt wird. Mit anderen Worten: Wenn diese Mythologie, also der Interpretationsgegenstand, gewissermaßen nurmehr in einer Sprache der Defizienz, des Verfalls, des „Nicht-mehr“ gedeutet

16 ELIADE 1990, S. 94f.

17 IRION 1989, S. 303.

tet werden kann (oder muß), dann sagt das u.U. mehr über den interpretativen Kontext, also die Mythologie-Modelle von Eliade und Kerény aus, als über die japanische Mythologie selbst. Anderes wiederum gerät so in seiner ganzen Bedeutung nur ganz am Rande ins Blickfeld: Denn der oft nur zwischen den Zeilen spürbare Gestus, der der japanischen Mythologie die genannten Defizite zuweist und diese gewissermaßen »rückwärts«, auf die mythischen und religiösen Ursprünge gerichtet, zu beheben sucht, verstellt zugleich den Blick nach vorn. Von Beginn an aus politischer Absicht formuliert, offenbaren die Mythologie und ihr vielfältiger Gebrauch auch im weiteren Verlauf der japanischen Geschichte aber gerade auf diesem Gebiet ihren eigentlichen Wert als ideologisches und politisches Instrument. Naumann geht darauf kurz im letzten Kapitel ihres Buches ein, wenn sie z.B. auf Kitabatake Chikafusas (1293–1354) Schrift *Jinnō shōtōki* 神皇正統記 („Buch von der wahren Gott-Kaiser-Herrschaftslinie“) und seinen bleibenden Einfluß auf eine Bewegung hinweist, „die im faschistisch-ultranationalen Denken der dreißiger und vierziger Jahre unseres Jahrhunderts ihren Schlußpunkt findet“ (S.202f.). In dieser Hinsicht erweist sich also die japanische Mythologie gerade mittels ihres instrumentellen Charakters als äußerst modern. Schließlich ist nach einer von Horkheimer und Adorno diagnostizierten „Dialektik der Aufklärung“¹⁸ und den Aufzeichnungen der „Mythen des Alltags“ durch Roland Barthes¹⁹ am Ende des 20. Jahrhunderts bekannt, daß Mythologien keine Sache allein der „primitiven und archaischen Gesellschaften“ sind. Und ist nicht gerade die Sehnsucht nach einer in der Archaik des Primitiven mit dem „Wesen des Religiösen“ ganz vereinigten Menschen zugleich eine der stärksten mythischen Vorstellungen, die die (westliche) Moderne von der in unerreichbare Ferne gerückten »Kindheit des Menschen« entworfen hat?

Klaus Vollmer, Hamburg

18 Max HORKHEIMER/Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1971.

19 Roland BARTHES: *Mythen des Alltags*. 7. Aufl. 27. Tsd. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.