

MOAG  
MITTEILUNGEN

der  
Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde  
Ostasiens e.V.

HERAUSGEGEBEN

von  
Roland Schneider, Hans Stumpfheldt, Klaus Wenk

Band 100

---

**REFERATE DES VI. DEUTSCHEN JAPANOLOGENTAGES**

**IN KÖLN**

**12. - 14. APRIL 1984**

Herausgegeben

von

**G. S. DOMBRADY UND FRANZISKA EHMCKE**

Hamburg

1985

Erstlingsopfer und sakramenteller Trank  
in der frühen japanischen Religion

Klaus J. Antoni  
München

Im Spätsommer und Herbst des Jahres 1981 fand im Rautenstrauch-Joest Museum für Völkerkunde der Stadt Köln eine vielbeachtete Sonderausstellung unter dem Thema "Rausch und Realität - Drogen im Kulturvergleich" statt. Im September 1982 erschien daraufhin ein dreibändiges Materialwerk mit insgesamt 107 Aufsätzen zur tieferen Durchleuchtung der Problematik.<sup>1</sup>

Da, wie die Herausgeber einleitend bemerken, "im Gesamtrahmen des Projekts ... der interkulturelle Vergleich des Gebrauchs von Alkohol und Tabak besonders wichtig erscheint, wurden diesen Drogen eigene Kapitel zugestanden."<sup>2</sup>

Somit finden wir im Kapitel "Die weltweit verbreitete Droge Alkohol"<sup>3</sup> Einzelabhandlungen beispielsweise über 'alkoholische Getränke bei südamerikanischen Indianern'<sup>4</sup> oder 'Palmwein im rituellen Gebrauch auf Bali'<sup>5</sup>. Ein weiterer Abschnitt berichtet u.a. über 'Wein im Urteil der Römer'<sup>6</sup> oder 'Alkoholische Getränke im alten China'<sup>7</sup>. Man war offensichtlich bemüht, ein geographisch wie historisch umfassendes Bild des Problembereiches zu entwerfen.

Suchen wir aber nach einem Japan betreffenden Beitrag, so findet sich lediglich eine Abhandlung über die 'Teeceremonie in Japan'<sup>8</sup>. Das

1 Gisela Völger und Karin v. Welck (Hrsg.): Rausch und Realität; Drogen im Kulturvergleich, 3 Bde., Reinbek 1982.  
2 Völger, v. Welck (Hrsg.) 1982, Bd.1:16.  
3 Völger, v. Welck (Hrsg.), S.134-372.  
4 Günther Hartmann: Alkoholische Getränke bei südamerikanischen Indianern, in: Völger, v. Welck (Hrsg.) 1982, Bd.1:289-305.  
5 Danker H. Schaareman: Palmwein im rituellen Gebrauch auf Bali, in: Völger, v. Welck (Hrsg.), S.352-361.  
6 Gert Preiser: Wein im Urteil der Römer, in: Völger, v. Welck (Hrsg.) Bd.2:521-529.  
7 Brigitte Majlis: Alkoholische Getränke im alten China, in: Völger, v. Welck, S.537-548.  
8 Gerhardt Staufenbiel: Die Teeceremonie in Japan, in: Völger, v. Welck, S.1012-1023.

Wort sake, immerhin eines der wenigen japanischen, die auch außerhalb des Landes bekannt sind, erscheint dagegen auf den insgesamt 1580 Seiten des Werkes nicht ein einziges Mal.

Dies ist um so bedauerlicher, als gerade auch in Japan dem alkoholischen Getränk in der Religion, d.h. im Ritual des Shintō, eine traditionell wichtige Rolle zukommt. Aus diesem Grunde möchte ich versuchen, im folgenden einige Aspekte des sake als Kultmittel näher zu durchleuchten.

Fester Bestandteil der religiösen Feierlichkeiten eines Schreines ist das Darbringen von Nahrungsmitteln als Opfergaben. Dazu gehört auch in jedem Falle sake, der meist direkt nach dem Reis überreicht wird. Hier kommt dem Trank keine eigene, herausgehobene Bedeutung zu - er ist reines Nahrungsmittel. Am Ende des Gottesdienstes aber findet sake oftmals noch einmal Verwendung. Jedem der Teilnehmer der Zeremonie wird dann beim Hinausgehen ein Schälchen gereicht, das schweigend zu leeren ist.

Der hier aufscheinende doppelte Aspekt - sake als Opfergabe sowie als sakramenteller Trank - spiegelt sich bereits in der Schreibung des im religiösen Bereich verwendeten sake, des miki. Der sich herstellungstechnisch heute nicht mehr vom profanen sake unterscheidende miki wird alternativ mit den Zeichen 御酒 oder 神酒 geschrieben, wobei die Kombination der Zeichen 神 "Gottheit" und 酒 "Alkoholisches Getränk" dem religiösen Bereich vorbehalten ist. Miki, das ist somit ein "Göttlicher Trank", ein "Heiliger Trank".

Was aber haben wir unter der Göttlichkeit des Trankes zu verstehen? Ergibt sie sich aus der Verwendung des sake als eines Speiseopfers für die Gottheit? Oder weist die Heiligkeit des Trankes vielmehr auf dessen göttlichen Ursprung hin - handelt es sich also um einen sakramentellen Trank von der Gottheit? Diese grundsätzliche Frage läßt sich nicht einfach beantworten, etwa an Hand einer bestimmten Überlieferung, fehlt es in Japan doch an einer verbindlichen Ursprungslegende oder gar Mythologie des sake.

Es bleibt somit nur die historisch orientierte Quellenanalyse, um einen tieferen Einblick in die Grundlagen der religiösen Funktion des alkoholischen Getränks zu gewinnen.

Hier bietet vor allem das heinanzzeitliche Engi-shiki (ES) aus dem Jahre 927 eine reiche Quelle, deren Schilderungen des Zeremoniells am Kaiserhof und anderer Örtlichkeiten Aufschlüsse auch zu dem hier aufgeworfenen Problem bieten.

Sake wurde demnach vom kaiserlichen Brauamt (miki-tsukasa), einer der Behörden des Haushaltsministeriums (kūnai-shō) für alle Belange des Hofes bereitgestellt.<sup>9</sup> Die Getränke, ihrer Herstellung nach im wesentlichen identisch mit den noch heute allgemein produzierten, waren unverzichtbarer Bestandteil kaiserlicher Bankette, aber auch im religiösen Ritual durfte sake nicht fehlen. Hier gehörte er zu den mannigfachen Opfergaben, die im Rahmen des höfischen Jahresbrauchtums gespendet wurden. Über Anlässe und jeweils zu opfernde Mengen unterrichten peinlich genau die Listen des ES.<sup>10</sup> Diese zeigen aber auch, daß dem sake hier keine eigene Bedeutung zukam, handelte es doch einfach um eine der Speiseopfergaben - analog zum eingangs erwähnten Usus im rezenten Shintō.

Einer anderen Kategorie gehören jedoch besondere Sakralgetränke an, die als shiroki-kuroki (Weißer und Schwarzer Sake) bezeichnet werden. Deren Herstellung<sup>11</sup> unterscheidet sich vom üblichen sake, und sie können nicht als reine Speiseopfergaben verstanden werden. Diese Sakralgetränke spielen eine wesentliche Rolle im Ritual des jährlichen Erntefestes (miname bzw. shinjōe) wie auch bei dessen erweiterter Fassung, dem daijōsai, das anlässlich der Inthronisation eines neuen Herrschers begangen wird. Da in diesem zeremoniellen Rahmen dem Heiligen Trank eine Funktion zukommt, die weit über die eines bloßen Speiseopfers hinausgeht, sollen deren Hintergründe im folgenden betrachtet werden.

Im siebten Buch<sup>12</sup> des ES liegt eine erschöpfende Darstellung zum Ablauf des daijōsai vor. Werden angeschlossene Rituale wie das chinkon-

<sup>9</sup> Vgl. ES 40 = Kokushi taikai (KT) 26:883-895.

<sup>10</sup> Vgl. insbes. ES 1-7 = KT26:9-157; F. Bock: Engi-Shiki; Procedures of the Engi-Era. 2. Bde., Tōkyō 1970/72: passim.

<sup>11</sup> Zur Herstellungsweise dieser Sakralgetränke vgl. ES 40 = KT 26:887.  
<sup>12</sup> ES 7 = KT 26:143-157; Bock 1972:31-56, Manabu Waida: Sacred King-ship in Early Japan, Ph.D. Chicago 1974:453-498; vgl. Robert S. Eliwood: The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan, (MN-Monograph). Tōkyō 1973:101-148.

sai außer Betracht gelassen, so können wir eine generelle Dreiteilung des Geschehens erkennen:

1. Die öffentlichen Vorbereitungszeremonien, die mit Anbau, Ernte und feierlicher Übergabe des im Ritus verwendeten Reises verbunden sind,
2. den geheimen Zentralritus, in dessen Verlauf der Kaiser bzw. der zukünftige Herrscher, in tiefer Seklusion ein gemeinsames Mahl mit den Gottheiten abhält,
3. das abschließende Festbankett.

Die öffentlichen Vorbereitungszeremonien beginnen im achten Monat, wenn kaiserliche Beamte durch Divination die Lage der heiligen Reisfelder yuki und suki, der rituellen Gebäude sowie die beteiligten Personen bestimmen. Hier ist äußerst aufschlußreich, daß die für alle Tätigkeiten der Vorbereitungszeremonien wichtigste Person ein Mädchen ist, das den Titel sakatsuko (Tochter des Sake) trägt. Als Heiferin steht ihr eine onsakanami (Erlauchtes Mädchen des Sake) zur Seite. Ihre Hauptaufgabe besteht, wie in der Amtsbezeichnung andeutet, im Brauen des Schwarzen und Weißen Sake, der sowohl in der geheimen Zentralzeremonie als auch beim abschließenden Bankett eine zentrale Rolle spielt. Ihre Aufgaben gehen jedoch weit darüber hinaus. So eröffnet sie das zeremonielle Ziehen des ersten Reises<sup>13</sup> wie auch die Arbeiten zum Bau der heiligen Gebäude in der Hauptstadt (daijōgū)<sup>14</sup>; sie beginnt mit dem Graben der Quelle<sup>15</sup> und eröffnet das Reisstampfen für die Zubereitung von Schwarzem und Weißem Sake<sup>16</sup> und schließlich auch die Zubereitung für das Heilige Mahl.<sup>17</sup>

Ihre zentrale Stellung<sup>18</sup> kommt jedoch am deutlichsten in der Tatsache zum Ausdruck, daß sie, die "Tochter des Sake", bei der feierlichen

<sup>13</sup> KT 26:145; Bock 1972:35.

<sup>14</sup> KT 26:145 u. 146; Bock 1972:36 u. 37.

<sup>15</sup> KT 26:146; Bock 1972:37.

<sup>16</sup> KT 26:148; Bock 1972:40.

<sup>17</sup> KT 26:153; Bock 1972:49.

<sup>18</sup> Vgl. Wada 1974:122-125; die Stellung der Sakatsuko zeigt sich auch daran, daß sie in den Listen des zu bestimmenden Personals immer an erster Stelle genannt wird (ES 7 = KT 26:144; vgl. auch Nakatomi no Yogoto = NKBT (Nihon koten bungaku taikai) 1:460/461; Donald L. Philippi: Norito. Tōkyō 1959:76-79, insbes. S. 77, 85). Zum Amt der Sakatsuko vgl. Toki Masanori: Sakatsuko-kō, in: Shintō-Shūkyō 21, 1960:37-50.

Übergabe des Reises bei Hofe in der festlichen Prozession noch vor dem Reis selbst erscheint.<sup>19</sup> Diese Gegebenheiten zeigen die Bedeutung ihres Amtes für das gesamte Ritual.

Nach Abschluß der Vorbereitungsarbeiten beginnt der eigentliche Teil des Festes im Heiligen Bezirk des daijōgū. Diesen Feierlichkeiten liegt ein außerordentlich kompliziertes und ausgedehntes Ritual zugrunde, das hier nicht referiert werden kann und soll. Wenden wir uns statt dessen dem wichtigsten Teil der Zeremonie, dem Heiligen Mahl selbst zu.

Es findet in jeweils identischer Weise im Inneren der yuki- und der suki-Halle statt. So ausführlich die Quellen jedoch die Vorbereitungszeremonien schildern, so schweigsam geben sie sich in bezug auf die zentralen Teil des Festes, während dessen der angehende Herrscher und die beteiligten Gottheiten - deren Identität unklar bleibt - in intimer Kommunion miteinander verbunden sind. Dem ES ist zu entnehmen, daß die Speisezeremonien, beginnend mit der in der yuki-Halle abgehaltenen, in der Nicht des mittleren Hasentages des elften Monats stattfinden.<sup>20</sup> Über die Handlungen im Inneren des Raumes verliert der Text jedoch kein Wort. Dennoch kann aus der Aufzählung der für das Mahl bereitgestellten Utensilien zumindest auf den wesentlichen Gehalt des Rituals geschlossen werden, der sich im Umstand zu erkennen gibt, daß in der feierlichen Prozession neben den diversen Nahrungsmitteln ausdrücklich auch jeweils eine Speisematte für den Kaiser sowie die Gottheit(en) genannt werden.<sup>21</sup> An anderer Stelle findet der "göttliche Sitz" der yuki-Halle Erwähnung<sup>22</sup> - auch dies ein Hinweis auf die gedachte Anwesenheit des Göttlichen.

Direkt vor Beginn der geheimen Zeremonie werden sake sowie der heilige Schwarze und Weiße Trank in das Innere des Raumes getragen. Erst aus einer wesentlich späteren Quelle, den Glückwünschworten der Nakotomi,<sup>22</sup> die nur in einer Fassung aus dem Jahre 1142 erhalten sind, erfahren wir Näheres zum Speiseritus. Hier zeigt sich,

<sup>19</sup> KT 26:154; Bock 1972:47.

<sup>20</sup> KT 26:154; Bock 1972:52.

<sup>21</sup> a.a.O.; 神食禮 kami no sugomo, 御食禮 on-sugomo.

<sup>22</sup> KT 26:153; Bock 1972:49.

daß der gemeinsame Genuß vom Schwarzen und Weißen Trank den eigentlichen Kern der Handlung markiert. Da auch im ES diese heiligen Getränke schon allein dadurch hervorgehoben sind, daß sie als letzte, d.h. erst unmittelbar vor Beginn der Handlung hereingetragen werden, kann vermutet werden, daß dieser Passus des Nakatomi no Yogoto im wesentlichen schon zu jener Zeit - und früher - gegolten haben wird.

Vorgetragen wurde das norito, als amatsu-kami no yogoto (Glückswunschworte der himmlischen Gottheiten), zwar erst nach Abschluß der Speiszeremonien, zusammen mit der Übergabe der herrschaftlichen Insignien am folgenden Tag des Drachen, der inhaltliche Bezug dieses Passus ist jedoch auf den Speiseritus der vorangegangenen Nacht gerichtet.<sup>23</sup> Fassen wir den Kern der Handlung zusammen, so

<sup>23</sup> Von diesem Norito ist als älteste Version nur das Nakatomi no Yogoto (NY) bekannt. Frühere Quellen verweisen lediglich auf das zu verlesende Amatsu-kami no Yogoto (AY) (s.u. Anm.34/35), vgl. NKBT 1:459, Anm.13. Als problematisch erweist sich dagegen die Identität des im ES enthaltenen Norito Nr.14 zum 'Oho-nihe no matsuri' (Daijōsai) (ES 8 = KT 26:171-172; Bock 1972:92; NKBT 1:417). Bock (1972:91, Anm.418 u. 53, Anm.266) stellt fest, dies sei mit dem am Drachentag zu verlesenden AY identisch. Philipp (1959:9) dagegen bemerkt: "This norito was pronounced by the Nakatomi priest before the priests assembled from throughout the country in order to receive the offerings which they had brought. This ceremony was probably only a small part of the rites connected with the festival; this fact accounts for the relative brevity and perfunctory diction of the norito."

Unberührt von diesem Problem bleibt jedoch der Umstand, daß der Kern beider Ritualgebete inhaltlich auf den nächtlichen Speiseritus zielt. Dies geht auch aus dem in beiden Norito genannten übereinstimmenden Termin (Mittlerer Hasentag des 11. Monats) hervor, der kaum die, wie Philipp bemerkt, untergeordnete Zeremonie - zu Beginn dieses Tages, vgl. Bock 1972:46 - meint, sondern den wichtigsten Ritus des Tages. Da das NY (= AY), obgleich am folgenden Tag des Drachen verlesen, ebenfalls diesen Termin nennt, beziehen sich beide Ritualgebete in diesem Passus auf denselben Anlaß. Überdies zeigt der Inhalt der Texte selbst den Bezug auf das Mahl des neuen Kaisers, und die gesamte Diskussion um den idealen Gehalt des Mahles beruht zu einem wesentlichen Teil auf Interpretationen zum ES-norito Nr.14 (vgl.: Mayumi Tsunetada: Daijōgū no saishin, in: Daijōsai no kenkyū, 1978:61-98, insbes. S.92-94). Ellwood (1973:49ff.) wiederum legt seinen Ausführungen das NY zugrunde und läßt keinen Zweifel daran, daß dessen inhaltlicher Bezug auf den nächtlichen Speiseritus zielt. Schließlich führt Blümmel (1979:143) das "Ritualgebe(ES-KT 26:172; Bock 1972:92)" als einen der Belege für die Ansicht an, daß man in der nächtlichen Zeremonie "ein gemeinsames Mahl mit den Gottheiten" sieht; hier aber ist wieder

zeigt sich, daß der neue Herrscher beim gemeinsamen Mahl, in dessen Verlauf dem Trank eine wesentliche Rolle zufällt, mit den beteiligten Gottheiten in intimer Kommunion versammelt ist. Die zentrale Handlung ist somit 1. geheim, privat und intim - eine Angelegenheit nur des Kaisers und der beteiligten Gottheiten, 2. der Kaiser reicht die empfangenen Opfergaben nicht lediglich den Gottheiten hinauf - im Sinne eines Speiseopfers - sondern hat gemeinsam mit den Gottheiten Anteil an diesen im sakramentalen Mahl.

Den Abschluß der Feierlichkeiten bildet ein großes Bankett, gemeinsam vom Kaiser und der hohen Beamtenschaft abgehalten, das im Shoku-Nihongi (SN) als naorai (Aufheben der Enthaltsamkeit) bezeichnet wird.<sup>24</sup> Der überlieferte dreiteilige Ablauf folgt, wie Blümmel darlegt, einer Form, die sich vollständig erst unter der Regierungszeit Kaiser Kammu (781-806) ausgebildet hat.<sup>25</sup> Daß aber bereits wesentlich früher ein toyo-no-akari-Bankett zum Fest gehörte, zeigen mehrere Manyōshū-Lieder,<sup>23</sup> semmyō des SN<sup>27</sup> und schließlich ein Eintrag im Nihongi (NG) unter Nintoku 40<sup>28</sup>. Daß das Ereignis tatsächlich unter Nintoku anzusiedeln ist, erscheint äußerst fraglich, aber die Erwähnung im NG zeigt, daß zumindest zur Zeit der Abfassung dieses Werkes im frühen achten Jahrhundert ein solches Bankett fester Bestandteil des Festes war.

Andererseits darf die Bedeutung des Banketts nicht überbewertet werden, da derartige Empfänge den Abschluß diverser Staatszere-

Norito Nr.14 gemeint.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die jeweiligen, inhaltlich übereinstimmenden Passagen des ES-Norito Nr.14 und des NY, obgleich wahrscheinlich zu unterschiedlichen Anlässen vorgetragen, übereinstimmend die nächtliche Speiszeremonie zum Thema haben. Da es sich somit um für den Inhalt zentrale Aussagen handelt, kann m.E. mit Sicherheit angenommen werden, daß diese Passage einen unverzichtbaren Teil auch des AY in seiner frühen, nicht überlieferten Form darstellte. Für diese Ansicht spricht auch, daß bereits zur Zeit Kaiserin Jitōs das AY sowohl bei der offiziellen Inthronisation (soku) als auch beim Erntefest verlesen wurde.

<sup>24</sup> Shoku-Nihongi (SN), Semmyō 38 und 46 = KT 2:326 u. 373; Herbert Zacht: Semmyō, die kaiserlichen Erlasse des SN, Berlin 1950: 131 u. 156f.

<sup>25</sup> Maria-Verena Blümmel: Hofzeremonien im japanischen Mittelalter. Wiesbaden 1979:113-114, 144.

<sup>26</sup> Manyōshū, Ged. Nr. 4273-4278.

<sup>27</sup> SN-Semmyō Nr.38 und 46, s.o. Anm. Nr.25.

<sup>28</sup> Nihongi (NG), Nintoku 40 = NKBT 67:407.

monien darstellten und nicht an einen bestimmten Anlaß, etwa das daijōsai, gebunden waren.<sup>29</sup> Für das niiname/daijōsai ist jedoch ein Punkt bemerkenswert, von dem wir erstmals im Manyōshū und im SN erfahren: Die wesentliche Bedeutung des Schwarzen und Weißen Göttertrankes auch in diesem Teil des Festes.<sup>30</sup> Die Getränke werden den Festteilnehmern - als sog. tametsu-mono<sup>31</sup> - gereicht, sie gelten jedoch auch als Geschenk an bestimmte ausgezeichnete Beamte.<sup>32</sup> Auch hier also spielt der Heilige Trank eine wesentliche Rolle.

Der hier grob zusammengefaßte Verlauf der Feierlichkeiten spiegelt den Zustand im 10. Jh. wider. Es stellt sich nun die Frage nach den Anfängen der gesamten Zeremonie wie auch nach den der tragenden Elemente. Hier ist sich die Forschung weitgehend einig, daß der Person Kaiser Temmu eine zentrale Rolle für die Entwicklung des höfischen Rituals zufällt. Sie ist gegründet im Streben nach Festigung und eigenständiger Legitimation des neuen Staatswesens und der Funktion des Herrschers in diesem.<sup>33</sup> So findet sich auch die erste Erwähnung der Provinzen yuki und suki unter seiner Regierungszeit.<sup>34</sup> Daß andere wesentliche Elemente zumindest gegen Ende des 7. Jh. ausgeprägt waren, zeigt der bereits erwähnte Eintrag zum niiname des Kaisers Nintoku wie auch zwei weitere Eintragungen aus der Regierungszeit Kaiserin Jitō.<sup>35</sup> Demnach wurde das für die Zeremonie so bedeutsame norito der Nakatomi bereits zu ihrer Zeit zweimal verlesen. Die erste Erwähnung findet sich anläßlich der Inthronisation der neuen Kaiserin, gefolgt von der feierlichen Übergabe der

29 Ryō no Gige X/30 = KT 22:341; vgl. Blümmel 1979:133, Anm.9; vgl. Tanaka T.: Maza-jidai ni okeru 'Nihinaha' to 'Ohonihe' ni tsuite, in: Daijōsai no Kenkyū, Tōkyō 1978:249.

30 S.o. Anm.23 u. 25.

31 Es handelt sich um die Speisen und Getränke, die anläßlich des Festes den Beamten gereicht werden; sie sind ebenfalls von den zwei heiligen Provinzen zu erbringen; vgl. Nihon kokugo daijiten (NKDJ) 13, 1975:202, tame-tsu-mono u. tame-tsu-yone.

32 Vgl. SN-Semmyō 39 = KT 2:326; Zschert 1950:133.

33 Laut NKBT 68:414, Anm.10 wird die Unterscheidung in jährliches Erntefest und Daijōsai seit Temmu getroffen (vgl. Jingiryō 14 = KT 22:79). Zur Bedeutung Kaiser Temmu für die Ausbildung einer eigenen Legitimation des japanischen Kaisergedankens vgl. Nelly Naumann: Einige Bemerkungen zum sog. Ur-Shintō, in: NOAG 107/108, 1970 und dies.: Die webende Göttin, in: NOAG 133, 1983:30ff.

34 Temmu 5/9/21 = NKBT 68:426/427.

35 Jitō 4/1/1 = NKBT 58:500/501 und Jitō 5/11/24 = NKBT 68:512/513.

Herrschaftsinsignien Schwert und Spiegel. Diese Reihenfolge, festgelegt im Taihō-Kodex<sup>36</sup>, wird auch im ES anläßlich des daijōsai genannt. Verlesung des norito und Verleihung der herrschaftlichen Insignien gehören somit zusammen.

Hier sind wir auf einen essentiellen Aspekt des Festes gestoßen, der weit über die Bedeutung eines reinen Erstlingsfestes hinausgeht: die Verbindung von Fest und Herrschaft. Da die Verlesung des norito der Übergabe von Schwert und Spiegel vorangeht, zeigt sich, daß die Intention nicht auf einen bloßen Segens- und Glückwunsch für den Kaiser zielt, sondern tatsächlich dessen Legitimierung für das Amt meint.

In der Kommunion erhält der Herrscher die Zustimmung der Gottheiten, die er benötigt, um das Amt antreten zu können. Aus dieser Erkenntnis ergeben sich wesentliche Fragen:

1. Ist die Verbindung der Konzepte 'Erstlingsfest' und 'Legitimation von Herrschaft im sakramentalen Mahl' autochthon oder im Rahmen der Sinisierung des Staates importiert worden?
2. Wie erklärt sich die zentrale Rolle des Heiligen Trankes in diesem Zusammenhang?

Es ist somit zunächst nach einem entsprechenden Fest im chinesischen Festkalender zu fragen, das sich tatsächlich im chinesischen ch'ang-fest findet. Im Li-chi, Kap. Yüeh-ling, heißt es zum 7. Monat:

"In diesem Monat bringen die Bauern das Getreide dar. Der Himmelssohn kostet das neue Korn, nachdem er zuvor im Ahnentempel [davon] geopfert hat."<sup>37</sup>

Dies ist das Erstlingsfest im Herbst. Eine Entsprechung hat es im Fest des ersten Sommermonats, bei dem die Erstlinge des Weizens in derselben Weise dem Herrscher dargebracht werden. Beide Feste sind Bestandteil der Feste der vier Jahreszeiten, die bereits im Shi-ching<sup>38</sup>

36 Jingi-ryō 13 = KT 22:79; vgl. Ellwood 1973:55.

37 Zit. Morohashi, T.: Dai kan-wa jiten, Nr.4205/25; vgl. James Legge: Li Chi: Book of Rites, Vol.1, 1967:285; Richard Wilhelm: Frühling und Herbst des LüBuWe, Neuausg. Düsseldorf, Köln, 1979:81.

38 Tatsächlich genannt werden nur die Feste des Winters und des Herbstes, Legge meint jedoch: "and while only two of the seasonal sacrifices are mentioned, we must extend them so as to include the other two". (James Legge: The Chinese Classics, vol.IV: The She King, repr. Taipei 1983:369).

erwähnt sind. Hier gilt das Fest noch ausdrücklich der Präsentation der neuen Hirse.<sup>39</sup> Aus dem chinesischen Material wird weiterhin ersichtlich, daß das Zeichen *ch'ang* "kosten" für sich allein genommen bereits das 'Herbstfest' meint, wie aus einer Reihe alter Quellen hervorgeht.<sup>40</sup>

Es zeigt sich also, daß wesentliche Elemente der chinesischen und der japanischen Zeremonien übereinstimmen. Sowohl das Übergeben der Erstlinge an den Kaiser - dies entspricht den Vorbereitungszeremonien im japanischen Bereich - als auch das Kosten sind dem chinesischen Ritual bekannt. Es könnte somit argumentiert werden, daß die Zeremonie bewußt und gezielt aus China übernommen wurde; dafür spricht auch die Verwendung des Zeichens *ch'ang* im japanischen Bereich. Damit ist aber das andere wesentliche Problem nicht geklärt, die Frage nach der Herkunft des Legitimationscharakters des zentralen Teiles des Festes. Darüber hinaus existieren deutliche Zeichen für eine auch in Japan seit alters her gepflegte Tradition von Erstlingsfesten. Vor einer endgültigen Wertung sind deshalb auch diese, soweit dokumentiert, in Betracht zu ziehen.

Im *NG* findet sich die früheste Erwähnung eines mit den Zeichen 新 geschriebenen Erstlingsfestes, sieht man von den in der Mythologie genannten Fällen ab, denen wir uns anschließend widmen werden, im besagten Kapitel über Kaiser Nintoku. Wie bereits gesagt, kann dieser Fall jedoch nicht als quellenmäßig einwandfreier Beleg gewertet werden. Auch die folgenden drei Erwähnungen (Seinei 2/11; Kenzō 2/11; Yōmei 2/4/2)<sup>41</sup> sind mit Vorsicht zu behandeln. Die Daten erscheinen konstruiert, da es sich jeweils um das zweite Jahr der Regierungszeit handelt und damit erst den wesentlich später festgesetzten Terminen entspricht. Hier soll offensichtlich suggeriert werden, daß das im zweiten Jahr einer Regentschaft abgehaltene Erstlingsfest schon seit frühesten Zeiten die Funktion einer Krönungsfeierlichkeit gehabt habe. Auch die Erwähnung des *niiname*-Festes unter Jomei 11/1/11<sup>42</sup> besagt nichts Konkretes. Gemeinsames Merkmal

<sup>39</sup> Vgl. Anm. 39; Legge 1983: 620ff., 633, 635.

<sup>40</sup> Vgl. Morohashi Nr. 4205/V.

<sup>41</sup> Seinei 2/11 = NKBT 67:506/507; Kenzō 2/11 = NKBT 67: 510/511; Yōmei 2/4/2 = NKBT 68:158/159.

<sup>42</sup> Jomei 11/1/11 = NKBT 68:233.

all dieser frühen Belege ist der Umstand, daß lediglich der Name des Festes erwähnt wird, nichts aber zu Gehalt oder gar Durchführung gesagt wird.

Dies ändert sich erst mit Kōgyoku (1/11/16).<sup>43</sup> Dort heißt es zwar auch lapidar, die Kaiserin begehe das Erstlings- bzw. Herbstfest; anschließend wird jedoch bemerkt, die Prinzen und hohen Würdenträger vollzogen ebenfalls - jeder für sich - das Erstlingsfest. Dies ist ein wesentlicher Aspekt, wird doch auf den Umstand verwiesen, daß neben der Staatstradition auch eine private Form des Erstlingsfestes bestand, von der es ausdrücklich heißt, ein jeder vollzöge sie allein für sich.<sup>44</sup>

Daß diese Bemerkung nicht von belangloser Natur ist, wird später zu zeigen sein.

Wirklich greifbar wird die Staatszeremonie erst unter Kaiser Temmu, in dessen Regentschaft sich gleich drei Erwähnungen finden.<sup>44</sup> Hierher scheint, wie bereits gesagt, der tatsächliche Beginn des Erstlingsfestes als einer Staatszeremonie zu fallen.

Fassen wir zusammen: Die ersten Erwähnungen des Festes als Staatszeremonie unter z.T. Igendären Herrschern können nicht als historisch einwandfreie Belege gewertet werden, sie lassen eher vermuten, der Zeremonie sollte durch Rückdatierung größere Würde und damit Autorität verliehen werden. Dafür spricht - paradoxerweise - gerade auch die Tatsache der mythischen Verankerung des Festes.

In den Mythen um die Untaten des Gottes Susanoo gegenüber der Sonnengöttin, heißt es an einer Stelle lapidar:

"Als er (Susanoo) sah, wie Amaterasu-ōmikami den Erstlingsritus vollzog, da verrichtete er heimlich seine Notdurft im Neuen Palast".<sup>45</sup>

Der neue Palast meint das temporäre Gebäude zur Durchführung des Ritus. Gerade aber dieser Punkt erweckt kritisches Mißtrauen. Offensichtlich soll mit der Erwähnung des Erstlingsritus und des Neuen Palastes wie auch besonderer Reisfelder, von denen der Reis stammt,

<sup>43</sup> Kōgyoku 1/11/16 = NKBT 68:243.

<sup>44</sup> Temmu 2/12/5 = NKBT 68:414/415; 5/9/21 = NKBT 68:425/427; 6/11/21

-27 = NKBT 68:430/431.

<sup>45</sup> NG, Götterzeitalter = NKBT 67:112/113; vgl. S. 114/115.

eine mythische Begründung des Festes gegeben werden. Wird der Mythos aber einer genaueren Betrachtung unterzogen, so ergeben sich Zweifel an dieser Sicht der Dinge. Wäre es tatsächlich eine echte mythische Begründung für dieses Fest der Feste, so fehlt eben gerade das von der Logik des Mythos geforderte, die Begründung nämlich. Amaterasu wird lediglich als Vollziehende eines Ritus geschildert, der zum sonstigen mythischen Geschehen in keiner irgendwie erkennbaren Beziehung steht. Sie begründet das Fest nicht, sondern handelt lediglich. Das aber ist keine echte mythische Aussage.

Unter Beachtung des bereits zu den frühgeschichtlichen 'Belegen' Gesagten ist somit der Schluß zwingend, daß diese frühen Erwähnungen, inklusive der Episoden im Götterzeitalter, Anachronismen darstellen, eingefügt, um der Staatszeremonie mit hohem Alter ein ebensolches Ansehen zu verschaffen. Daß gerade Amaterasu in diesem Zusammenhang genannt wird, deckt sich dabei vollkommen mit den sonstigen Erkenntnissen der Forschung zum Bemühen gerade Kaiser Temmus, die Position der Sonnengöttin - in eigenem Interesse - zu erhöhen.<sup>46</sup> Wie problematisch dies gerade im Falle von niiname/daijōsal ist, zeigt der Umstand, daß die Gottheiten Amaterasu und Takami-musubi, wie Blümmel es formuliert, erst "etwa vom Ende der Heian-Zeit an allmählich in den Vordergrund" treten.<sup>47</sup>

Nachdem die bisher besprochenen Wege zur Lösung der Frage nach Herkunft des Legitimationscharakters des historischen Staatsfestes weder aus der offiziellen japanischen Überlieferung noch der chinesischen zu beantworten war, bleibt als letzte der Möglichkeiten nur die Betrachtung der Überlieferung außerhalb des höfischen Bereichs. Und dieser Weg scheint mir tatsächlich der erfolgversprechende zu sein.

Aus dem NG, Kōgyoku 1/11/16 erfahren wir den bemerkenswerten Umstand, daß das Fest bzw. ein Erstlingsfest, dessen Gestaltung wir nicht kennen, auch privat durchgeführt wurde. Ein wesentliches Merkmal dieser privaten Feiern war offensichtlich die Erfordernis persönlicher Seklusion, d.h. es handelte sich um eine private, intime Feier. Einen Hinweis darauf, daß solche Feiern auch im Volk üblich

<sup>46</sup> s. o., Anm. 32.

<sup>47</sup> Blümmel 1979:143.

waren, geben u.a. zwei Gedichte des Manyōshū (Nr. 3386 und 3460). Der m.W. einzige ausführliche Bericht aber, in dessen Mittelpunkt das Fest der Volkstradition steht, findet sich im Hitachi-Fudoki, in der außerhalb der offiziellen, höfischen Tradition stehenden Legende von den Gottheiten des Fuji- und des Tsukuba-Berges.<sup>48</sup> Hier wird berichtet, daß erstmals die Gottheit Mioya no kami (Eltern-Gottheit, Mutter-Gottheit) das Land bereiste. Als es dunkel wurde, hatte sie gerade den Fuji erreicht und bat den Gott des Berges um eine Bleibe für die Nacht. "Da antwortete der Gott des Fuji: 'Ich vollziehe den Erstlingsritus der neuen Hirse und das Innere des Hauses ist rein. Heute kann ich Deiner Bitte nicht entsprechen.'" Voller Zorn über die Zurückweisung belegt Mioya no kami den Berg mit dem Fluch, von nun an auf ewig mit Eis und Schnee bedeckt zu sein.

Dann wendet sie sich dem Tsukuba zu und bittet ebenfalls um Obdach. Der Gott dieses Berges antwortet: "Obgleich ich in dieser Nacht den Erstlingsritus der neuen Hirse vollziehe, werde ich es wagen, Dir Herr, zu dienen."

Hier stellt sich das Erntefest, in Analogie zu dem unter Kōgyoku Gesagten, als private Zeremonie dar, so geheim und intim, daß die Gottheit des Fuji sich darin nicht einmal von der Elterngottheit stören lassen will.

Aus diesem Bericht ergeben sich interessante Erkenntnisse: Daß die privaten Zeremonien bei Hofe wie auch die Staatszeremonie auf den Reis bezogen waren, ist nur selbstverständlich. Die Legende des Hitachi-Fudoki zeigt aber, daß derartige Riten nicht ausschließlich im Reisbau begründet sind, handelt es sich hier doch um die awa-Hirse (Kolbenhirse, setaria italica). Es ist weiterhin bemerkenswert, daß dieser einzige ausführliche und vor allem authentische Bericht der Überlieferung nicht auf den Reisbau bezogen ist, während die Überlieferungen zu den Erstlingsriten des Reises zumindest fragwürdig erscheinen.

Die Legende des Hitachi-Fudoki beweist somit, daß in Japan Erstlingsfeste eine eigene, vom chinesischen Hofbrauchtum unabhängige Tradition aufzuweisen haben, deren Beziehungen zum Reisbau jedoch un-

<sup>48</sup> Hitachi-Fudoki = NKBT 2:38-41.



Beide Gottheiten weisen nun ihrerseits eine besondere Beziehung zum sake auf, wobei die des SB sich jedoch wesentlich ausgeprägter darstellt, als die der komplexen Gestalt der Nahrungsgöttin.<sup>52</sup> SB erscheint in der nachmythischen Überlieferung als "Herr des kushi", das 'Heil-Trankes' in seiner doppelten Bedeutung, wie Naumann den Begriff einmal charakterisierte.<sup>53</sup> kushi und kusuri (Heilmittel, Medizin) gehören demselben Wortstamm an. Auch die Mythen bestätigten das Wesen des SB als eines Gottes des kushi und kusuri, kennen sie ihn doch auch als einen der Begründer der Heilkunst.<sup>54</sup>

Jener 'Heil-Trank' ist nun von gänzlich anderer Qualität als der eines reinen Opfertrankes. Es wird nicht der Gottheit dargereicht im Sinne einer Gabe, sondern ist vielmehr selbst von göttlicher Herkunft, da, wie es ein Lied offenbart,<sup>55</sup> die Gottheit den Trank braut und den Menschen hinabreicht. Die hinter diesem Konzept verborgene religiöse Ideenwelt erschließt sich aus dem Wesen des SB selbst. Er residiert im Lande Tokoyo, einem jenseitigen Ort über oder weit hinter dem Meere. Von dort kam er, dem Mythos zufolge, in einem Boot, um der Gottheit Ōnamuji (ON) bei der Schaffung der Welt, die wir als eine Welt des Lebendigen zu verstehen haben, beizustehen.<sup>56</sup> Erst die Hilfe des SB ermöglicht es dem ON, sein Werk zu vollenden. Der hilfreiche Gott aber kehrt nach Tokoyo zurück. Über dieses Land erfahren wir aus den Quellen wenig, genug aber, um es als eine 'Lebenspendende Andere Welt' zu erkennen. So heißt es in einem Lied des Manyōshū:

Du, meine Liebste / hast im Lande Tokoyo / offenbar gelebt /  
vergleich ich Dich mit früher / wie jung bist Du geworden.  
(M 650)

<sup>52</sup> Vgl. Legende des Nagu-Schreines im Tango-Fudoki = NKBT 2:466-468; dies ist die Gottheit des Gekū von Ise. Sie gilt auch später als eine, die einen guten (heilwirkenden) Sake braut (vgl. Yamato-hime no mikoto seiki = Nihon shisō taikēi 19:34; H. Hammitzsch: Yamato-hime no mikoto seiki, Leipzig 1937:43).

<sup>53</sup> N. Naumann: Umgekehrt, umgekehrt ... Zu einer Zauberpraktik des japanischen Altertums, in: Oriens Extremus 26, 1/2, 1979:62.

<sup>54</sup> Vgl. Klaus J. Antoni: Der Weiße Hase von Inaba, (MOS 28), München 1982.

<sup>55</sup> Nihongi, Jingū Kōgō 13/2/17 = NKBT 67:350; Kojiki (Chūai) = NKBT 1:237.

<sup>56</sup> Vgl. Kojiki = NKBT 1:107-109; Nihongi = NKBT 67:128-133.

deutlich bleiben bzw. als nachträglich aufgesetzt erscheinen, während die Verbundenheit zum kulturhistorisch älteren Hirsebau quellenmäßig belegt ist.

Darüber hinaus weist diese Form des Festes, fernab jeden pomphaften öffentlichen Zeremoniells, verblüffende phänomenologische Übereinstimmungen mit dem zentralen Teil des Staatsfestes auf, d.h. der Seklusion des Kaisers in geheimer Kommunion mit den Gottheiten. Es stellt sich nun die Frage, da dieser Gedanke weder aus der chinesischen noch der offiziellen japanischen Überlieferung her zu erklären ist, ob hier, im Bereich des einheimischen, nicht auf den Reisbau bezogenen Brauchtums, der Schlüssel zum Verständnis verborgen liegt.

Daß die mit Reis- und Hirsebau verbundenen religiösen Vorstellungen ursprünglich nicht identisch, sondern vielmehr voneinander zu unterscheiden sind, wird schon seit geraumer Zeit von der Japan betreffenden kulturhistorischen Forschung postuliert und dargestellt.<sup>49</sup> Es wäre also eine unzulässige Simplifizierung, würden wir den hier zutage tretenden Unterschied in den betreffenden Anbauprodukten übergehen. Hier bietet sich m.E. vielmehr der Schlüssel zum Verständnis des vorliegenden Problems.

Den sakralen Trank als Bindeglied zwischen Gott und Mensch, als "göttliche Gabe" an die Menschen und deren herausragendsten Vertreter, den Herrscher, finden wir in einem geschlossenen Komplex innerhalb der Überlieferung des Landes, der kaum eine Verbindung zum Reisbau erkennen läßt, dagegen Beziehungen zur awa-Hirse aufweist. Als mit dem Anbau dieses Getreides verbundene Gottheit bezeichnet bereits Ōbayashi Taryō die Gottheit Sukunabikona (SB) des Izumo-Mythenkreises.<sup>50</sup> Darüber hinaus ist nach Ōbayashi auch die Nahrungsgöttin, die in der Überlieferung unter diversen Namen erscheint, ursprünglich mit dem Hirsebau verbunden.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Vgl. u.a.: Ōbayashi Taryō: Nihon minzoku bunka kigen-ron no gen-dankai (The present situation of research on the ethnogenesis of the Japanese), in: Minzokugaku-kenkyū XXX, 4, 1966; ders.: Yakhata no bunka to seitai, in: ders. (Hrsg.): Sanmin to Kaimin, Tōkyō 1983:219-274; ders.: Ina-saku no shinwa, Tōkyō 1981: passim.

<sup>50</sup> Ōbayashi T.: Nihon shinwa no kigen, Tōkyō 1973, S.197-209, insbes. S.203.

<sup>51</sup> Vgl. Ōbayashi 1981:23ff., insbes. S.46-53.

Besondere Beachtung verdient hier der Ausdruck *wochi* (an den Anfang, Ursprung zurückkehren; wieder jung werden).<sup>57</sup> Das Land *Tokoyo*, die Domäne des SB, ist demnach ein Ort der Lebenskraft, an dem die Jugend zurückkehrt.

*Kushi*, der Trank des SB, offenbart sich somit als Lebenselixier, das dem Empfänger 'Kraft' gibt - Lebenskraft. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist der Umstand, daß einer weiteren Überlieferung zufolge der 'Mondmann' *Tsukiyomi* Besitzer des Jungwassers *wochimizu*, des Lebenselixiers, ist.<sup>58</sup> *Mond*, *Tokoyo*, Lebenselixier und SB gehören ideell zusammen, sie bilden eine Einheit.

Hier ist es an der Zeit, eine weitere Gottheit in die Überlegungen mit einzubeziehen: *Ômononushi* (OM), den Gott des Miwa-Berges. Dessen Beziehungen zu SB sind derart eng, daß beide Götter nur gemeinsam verstanden werden können. In Analogie zum Erscheinen des SB im Mythos der Landschaft tritt auch der spätere Gott des Miwa-Berges als Helfer und 'Kraftquelle' des ON auf.<sup>59</sup> Er erscheint jedoch in keiner faßbaren Gestalt, sondern als ein leuchtendes Etwas, das vom Meer her kommt und sich selbst als *kushi-mitama-saki-mitama* des ON zu erkennen gibt. In jener Bezeichnung, die sich nur in diesem Kontext in den Quellen findet, lassen sich unschwer die Verknüpfungen mit SB und dem Heiligen Trank erkennen. *kushi* ist Heiltrank und Lebenselixier, *saki*- leitet sich von derselben Wortwurzel her wie *sake*, die von namhaften Linguisten auf einem Stamm *sak-* mit der Grundbedeutung "erblühen" zurückgeführt wird.<sup>60</sup>

Aber die Gottheit von Miwa ist nicht nur durch ihren Namen in diesen Kontext gestellt. Ihre Verbindung zum Heiligen Trank ist vielmehr essentiell, ja, sie geht soweit, daß Trank und Gottheit eine Einheit bilden.

Das *NG* berichtet von einer Feier am Hofe des Herrschers *Sujin* (*mimaki iri biko*)<sup>61</sup>, einer Dankfeier anlässlich der Rettung des Landes vor Seuchen und Chaos. Im Zentrum der Feier steht ein Gesang, der formal und inhaltlich nahezu identisch ist mit dem des SB. Hier aber

<sup>58</sup> Vgl. *Manyôshû Ged.* Nr. 3245.

<sup>59</sup> *Kojiki* = NKBT 1:108/109; *Nihongi* = NKBT 67:130/131.

<sup>60</sup> Vgl. NKDJ 8, Tôkyô 1974:691 *sake*, *Ety.* Nr. 6; Ôno Susumu: *Nihongo no seiritsu* (*Nihongo no sekai*, Bd. 1), Tôkyô 1980:111ff.

<sup>61</sup> *Sujin* 8/12/20 = NKBT 67:242/243.

stammt der göttliche Trank nicht vom 'Herrn des *kushi*', sondern von OM, dem Gott von Miwa. Sein Trank ist Unterpfand für den Beistand des Gottes bei der Überwindung des Chaos. Er gibt dem Herrscher die Kraft zur guten Regierung. Aber die Konzeption ist noch umfassender, denn der Trank und *miwa* sind identisch, *miwa* selbst der Name des Trankes.

In Liedern des *Manyôshû* finden wir *miwa* als Namen des Heiligen Tranks;<sup>62</sup> im *NG* lautet, nach dem *Wamyôshû*<sup>63</sup>, der Name ebenfalls *miwa*. *Miwa* ist aber schließlich auch eine alternative Bezeichnung für 神 "Gottheit" schlechthin. Diese Bedeutung hat sich im Namen des Schreines erhalten, des Ô-miwa-jinja 大神神社 (Schrein der Großen Gottheit), wie auch im Namen des ihm ursprünglich verbundenen Adelsgeschlechts der *Miwa no kimi* 神君<sup>64</sup>. Daß es sich aber nicht um eine Bezeichnung von lediglich lokaler Bedeutung handelt, zeigt eine Überlieferung des *Tosa-Fudoki*<sup>65</sup>. Dort finden wir einen Fluß *Miwa-gawa* - *miwa* auch hier mit dem Zeichen für "Gottheit" 神 geschrieben. Es heißt darüber hinaus, mit dem Wasser dieses Flusses ließe sich guter *sake* brauen. Auch hier also, auf der von Yamato aus entlegenen Insel *Shikoku*, kannte man die Identität von *Miwa*, dem Gott und dem Trank.

Fassen wir zusammen. OM, dem Gott von Miwa, liegt eine ursprünglich tiefe religiöse Idee zugrunde. Als *kushi mitama-saki mitama* des welterschöpfenden ON stellt er die von allem Anthropomorphen und überhaupt Materielle befreite dynamistische Wirkkraft dar, die zur Schöpfung erst befähigt. Es ist diese Kraft, die im Wort *miwa* ihren Namen hat. *Miwa*, sowohl Gottheit als auch Trank, verleiht somit dem Gotte ON die Kraft zur Schaffung der Welt und dem Menschen die zu ihrem Erhalt. Wir erkennen, daß *miwa/kushi*, das Lebenselixier, die Qualität eines sakramentalen Tranks hat. Indem der Menschen den Trank *miwa* zu sich nimmt, nimmt er die Gottheit *miwa* in sich auf.

Kehren wir zum *niiname/daijôsai* zurück. Die Aufdeckung des religiösen Konzeptes, das ich *miwa*-Komplex nennen möchte, zeigt, daß in

<sup>62</sup> Vgl. u. a. *Manyôshû Ged.* Nr. 202, 3229.

<sup>63</sup> *Wamyô-ruijushô* V/14 = Omodaka Hisataka (Hrsg.): (*senchû*-) *Wamyô-ruijushô*, Tôkyô 1943:243 *miwa*.

<sup>64</sup> Vgl. Ôta Akira: *Seishi kakei daijiten*, Bd. 3, Tôkyô 1936:5981 *miwa*.

<sup>65</sup> NKBT 2:499-500.

Heiligen Tranks erschließt sich somit m.E. erst vollständig vor dem Hintergrund des Konzepts der den Göttertrank brauenden Mädchen.

Es gäbe noch weitere Argumente für die Einbeziehung des Trankes miwa in den Korpus der Erstlings- und vor allem Krönungsfeierlichkeiten in historischer Zeit (u.a. Lied der Kuzu), aber leider fehlt hier die Zeit zur Darstellung des Materials. Ich hoffe jedoch, es in absehbarer Zeit komplett vorlegen zu können.

Hier möchte ich statt dessen das Gesagte zu einer These zusammenfassen, die zwar nicht im Sinne eines endgültigen Urteils zu sehen ist, sich jedoch beim gegenwärtigen Stand der Untersuchung als notwendig ergibt. Es zeigte sich, daß im ausgehenden 7. Jahrhundert, in Anlehnung an das chinesische Hofbrauchtum, unter mehreren anderen ein Staatsfest installiert wurde, das neben der primären Intention, ein Erstlingsfest des neuen Reises zu sein, im Kern die Bestätigung kaiserlicher Macht durch das Göttliche im Rahmen eines gemeinsamen Mahles zum Ziel hatte. Dieser Aspekt ist weder aus der chinesischen noch der offiziellen japanischen Überlieferung her zu verstehen. Dagegen findet sich, verkörpert im Trank miwa, eine einheimische und offensichtlich sehr alte religiöse Konzeption, in deren Zentrum die Idee der Übertragung göttlicher Lebenskraft in die Welt des Lebendigen stand.

Die These, daß diese alte Konzeption Eingang in das niiname/daijōsai gefunden hat, erklärt somit 1. den Legitimationscharakter der Zentralzeremonie als einer Kommunion, und 2. die besondere Bedeutung des alkoholischen Getränks in diesem Rahmen.

Im 7. Jahrhundert scheint diese alte Konzeption - bewußt? - aktiviert worden zu sein, um im Rahmen der Bemühungen um eine eigene Form der Legitimation von Macht, in Ergänzung zur genealogischen Herleitung derselben (Ninigi), das errichtete sakrale Herrschertum göttlich zu legitimieren. Dies zeigen auch die Versuche, das betreffende Fest mythisch in die Tradition der Sonnengöttin zu stellen.

Tatsächlich aber handelt es sich im Kern um ein religiöses Gebäude, das bereits in frühester Zeit errichtet und lediglich der neuen Ideologie dienstbar gemacht wurde.

Japan eine eigene, offensichtlich sehr alte religiöse Tradition bestand, deren Kerngedanke die Übertragung göttlicher 'Kraft' in die Welt des Lebendigen war, d.h. eine dynamistische Sicht der Welt. Als Medium dieser Übertragung fungierte der Heilige Trank, in dem sich das Göttliche selbst manifestierte und offenbarte.

Hier sei nur am Rande bemerkt, daß, vorerst vom rein phänomenologischen Standpunkt aus gesehen, frappierende Übereinstimmungen zwischen dem Kern des miwa-Komplexes und der indisch-vedischen Konzeption des Soma-Trankes bestehen.<sup>66</sup> Soma ist, wie miwa, personalisierte Gottheit und Lebensstrank in einem, er hat die Kraft zur Heilung Kranker, gibt Lebenskraft und ist, in den nachvedischen Texten, sogar identisch mit dem Mond - all dies Kriterien auch des miwa/kushi-Konzeptes.

Ich habe in einer früheren Untersuchung<sup>67</sup> bereits auf die hohe Wahrscheinlichkeit verwiesen, daß dieser Trank miwa ursprünglich zu den sog. 'gekauten' sakralen Getränken gehörte, die noch in jüngster Zeit bei Altvölkern Taiwans und ausgeprägt im Ryūkyū-Archipel anzutreffen waren. Diese 'Götterweine' wurden nun ausschließlich von Frauen bzw. jungen Mädchen hergestellt. Mit ihnen war die Bitte um Jugend, d.h. Lebenskraft verbunden. So berichtet Iwa Nantetsu<sup>68</sup> von der Insel Ishigaki im Yaeyama-Archipel, wenn man von jungen Mädchen gekauten miki trinke, dann bessere sich die Farbe des Blutes und die Jugend kehre zurück.

Diese zentrale Bedeutung von Mädchen bei der Herstellung des Göttertrankes scheint mir nun auch in bezug auf das Amt der sakutsuko bemerkenswert zu sein. Zwar wird der 'Götterwein' des daijōsai/niiname in historischer Zeit nach - altertümlichen - Verfahren des 'Reisweines' hergestellt, aber allein die Linguistik zeigt, daß auch in Japan einst den 'gekauten' Getränken eine grundlegende Bedeutung zukam.<sup>69</sup> Die überragende Bedeutung der sakutsuko und mit ihr des

<sup>66</sup> Vgl. Jan Gonda: Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus (Die Religionen der Menschheit, Bd.11), Stuttgart 1978: 62-67.

<sup>67</sup> Klaus J. Antoni: Deer and Wine. Abstract in: Bulletin of the European Association for Japanese Studies 18, 1982:66.

<sup>68</sup> Iwa Nantetsu: Okinawa Fudoki, Tōkyō 1959.

<sup>69</sup> Vgl. Etymologie von kamosu "brauen" (kamu "kauen"); vgl. NKDJ 5, Tōkyō 1974:157; Maruyama T.: Jōdaigo Jiten, Tōkyō 1967:344, kamu. Vgl. Osumi-Fudoki = NKBT 2:526-527.