



KLAUS ANTONI

MIWA - DER HEILIGE TRANK

ZUR GESCHICHTE UND RELIGIÖSEN BEDEUTUNG
DES ALKOHOLISCHEN GETRÄNKES (SAKE) IN JAPAN



FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH · STUTTGART

KLAUS ANTONI

MIWA - DER HEILIGE TRANK

ZUR GESCHICHTE UND RELIGIÖSEN BEDEUTUNG
DES ALKOHOLISCHEN GETRÄNKES (SAKE)
IN JAPAN



FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
STUTT GART 1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Antoni, Klaus J.:

Miwa – der heilige Trank : zur Geschichte u. religiösen
Bedeutung d. alkohol. Getränkes (Sake) in Japan / Klaus

Antoni. – Stuttgart : Steiner-Verl. Wiesbaden, 1988

(Münchener ostasiatische Studien ; Bd. 45)

ISBN 3-515-04837-5

NE: GT

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. © 1988 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart.

Druck: Proff GmbH & Co. KG, Starnberg

Printed in the Fed. Rep. of Germany

INHALTSVERZEICHNIS

A. Einleitung	1
B. Zur Geschichte der Herstellung alkoholischer Getränke in Japan	7
1. Definitionen	7
1.1. Das chinesische Schriftzeichen <i>chiu</i>	7
1.2. Zur Etymologie des Wortes <i>sake</i>	8
1.3. Grundtypen alkoholischer Getränke.....	11
1.3.1. Wein	12
1.3.2. Alkoholika aus stärkehaltigen Grundstoffen	12
1.3.2.1. Bier (Gerstenbier).....	13
1.3.2.2. Sake	13
1.3.2.3. Ptyalin-Verzuckerung: Die ‚gekauten‘ Biere	15
1.4. Kurze Zusammenfassung	16
2. Zur Geschichte des <i>kôji-sake</i>	16
2.1. Neuzeit und Mittelalter	17
2.1.1. Edo-Zeit.....	17
2.1.2. Kamakura- und Muromachi-Zeit	20
2.2. Der sake im japanischen Altertum	22
2.2.1. Heian-Zeit.....	22
2.2.2. Ritsuryô-Epoche	23
2.2.2.1. Reishu	27
2.2.2.2. Die drei Sorten <i>kasu</i>	31
2.2.2.3. <i>Shiroki</i> und <i>kuroki</i>	35
2.3. Theorien zur Herkunft des <i>kôji-sake</i>	41
2.3.1. Zur Theorie des autochthonen Ursprungs	41
2.3.2. <i>Sasukori</i> und die Einführung des sake aus Korea	42
2.3.2.1. Das chinesische <i>Ch'i min yao shu</i>	45
2.3.3. Naßreisbau und <i>kôji</i>	48
3. Zum sake der <i>Jômon-Zeit</i>	50
3.1. Mittleres <i>Jômon</i>	51
3.2. Spät- und End- <i>Jômon</i>	52
4. Gekaute Biere in Japan	54
4.1. Der sakrale Trank auf den <i>Ryûkyû-Inseln</i>	54
4.2. <i>Kuchi-kami no sake</i> im japanischen Altertum	58

5.	Zusammenfassung	62
	C. Der Heilige Trank	64
1.	Einführung	64
2.	Miwa	66
2.1.	Der Ômiwa-Schrein	66
2.2.	Die Quellen	69
2.3.	Miwa – der Trank	75
2.4.	Kushimitama und sakimitama	82
2.4.1.	Die Gottheiten Ômononushi, Ônamuchi und Sukunabikona	82
2.4.2.	Die Wirkkraft	85
2.5.	Die Schlange	91
2.5.1.	Die heilige Legende: Miwa-densetsu	91
2.5.2.	Ômononushi als Schlange und göttlicher Gatte	97
2.6.	Miwa – die Gottheit	106
2.6.1.	Ôtataneko und die Miwa no kimi	106
2.6.2.	Miwa als Name des Numinosen	108
2.7.	Sukunabikona – der ‚Herr des kushi‘	112
2.7.1.	Schöpfergottheiten	112
2.7.2.	<i>Kushi</i> und <i>kusuri</i> – der medizinische Aspekt	114
2.7.3.	Die Attribute des Sukunabikona	118
2.7.3.1.	Das Boot	118
2.7.3.2.	Das ‚Federkleid‘	121
2.7.3.3.	Das Lebenswasser	123
2.7.3.4.	Die heiligen Steine	125
2.7.3.5.	Sukunabikona als Zwerg und Kind	132
2.7.4.	Die Kultpersonen	137
2.7.4.1.	Zur Genealogie der Okinaga-tarashi-hime (Jingû-Kôgô)	137
2.7.4.2.	Das Lied des Takeshi-uchi und die Kuzu von Yoshino	142
2.7.4.2.1.	Susanoo und die ‚Achtgabelige Schlange‘	149
2.7.4.2.2.	Mörser und Trommel	151
2.7.5.	Der kulturhistorische Hintergrund	152
3.	Toyouka – die Vermischung zweier Konzepte	158
3.1.	Das Schwanenmädchen	158
3.2.	Die Göttin in Ise	161
3.3.	Die verschiedenen Überlieferungswege zur Herkunft der Gottheit	163
3.4.	Zu Installation des Toyouke-Kultes in Ise	168
3.5.	Toyouke als Dienerin	173

4.	Die Sake-Gottheiten des Umenomiya-Schreines	175
5.	Niiname und Daijôsai: Erstlingsopfer und Herrschaft	177
5.1.	Zur Frage der mytisch-legendären Grundlagen	177
5.2.	Das chinesische Erntefest Ch'ang	182
5.3.	Das Staatsfest in Japan	182
5.3.1.	Zur Durchführung von Niiname und Daijôsai	183
5.3.2.	Zur Intention des Daijôsai	185
5.4.	Die einheimische Tradition	186
5.4.1.	Die Legende von Fuji und Tsukuba	187
5.5.	Zusammenfassung und Ergebnisse	189
5.5.1.	Shiroki und kuroki	191
5.5.2.	Zur Funktion der sakatsuko	194
6.	Der Matsunoo-taisha	196
7.	Profaner Trank und religiöse Erhöhung	197
D. Ergebnisse und Ausblick		200
1.	Miwa	201
1.1.	Phänomenologie	201
1.2.	Relative Chronologie	202
1.3.	Absolute Chronologie	203
2.	Miki	204
2.1.	Phänomenologie	204
2.2.	Relative Chronologie	204
2.3.	Absolute Chronologie	205
3.	Nihonshu	206
Anhang		211
Zeittafel		211
Maße und Gewichte		212
Abkürzungen		213
Bibliographie		215
Index		235

A. EINLEITUNG

Aus dem Japanischen haben nur wenige Wörter den Weg in die Sprachen der Welt gefunden. Meist handelt es sich um klischeebildende Begriffe wie Samurai, Geisha oder auch Kamikaze und ‚Harakiri‘. Auch der sake, das ‚Nationalgetränk der Japaner‘, gehört dieser Gruppe an¹.

So verweist die renommierte Brockhaus-Enzyklopädie unter dem allgemeinen Stichwort „Reiswein“ auf den japanischen Terminus sake (vgl. Brockhaus Bd. 15 : 618; Bd. 16 : 361), unter der stillschweigenden Voraussetzung, dies sei der Gattungsname für alle weltweit vorhandenen alkoholischen Getränke auf der Basis von Reis. Umgekehrt wird impliziert, der japanische sake sei ein notwendigerweise aus Reis bereitetes Getränk und darüberhinaus auch noch zu den ‚Weinen‘ zu rechnen.

Schon bei oberflächlichster Beschäftigung mit dem Thema zeigt sich jedoch die Problematik derartiger Schlußfolgerungen. Es ist für den Interessierten jedoch kaum möglich, weiterführende Informationen zu erhalten, da eine eingehende Behandlung des Themas sake in einer nicht-japanischen Sprache bislang noch aussteht.

Zwar stammt die insgesamt erste naturwissenschaftliche Abhandlung zu den Grundlagen des japanischen sake von dem Amerikaner Atkinson (1881)², in deren Nachfolge sich einige weitere Zeitschriftenpublikationen, z.T. auf populärer Ebene, demselben Thema widmen³, doch fand der historische und kulturelle Aspekt neben den herstellungstechnischen Problemen kaum Beachtung. Wird vereinzelt dennoch der Versuch unternommen, auch diese Seite des Problems zu würdigen, ergeben sich teilweise erhebliche Probleme in bezug auf die Quellentreue des Gesagten⁴.

- 1 Roy Andrew Miller befaßt sich im Rahmen seiner Untersuchungen zur japanischen Sprache auch mit der Verbreitung japanischer Wörter im außerjapanischen Sprachraum. Zum Wort *sake* bemerkt der Autor (Miller 1980a : 257):
„The word *sake* is attested as early as 1687, as *Saque*, followed by *Sakki* in 1797 and *Saki*, or *Sake* in 1878, and from 1901 on *sake*, the elegant spelling *saké* is as old as 1884“. Der Ausdruck findet sich jedoch bereits im portugiesischen *Vocabulario da Lingoa de Iapam* aus dem Jahre 1603 (*sage*, p. 437, *miqui*, p. 322.).
- 2 Sakaguchi (1981a : 181) verweist ausdrücklich auf diesen Umstand und bringt in einer Abbildung das Deckblatt der Atkinson'schen Untersuchung. Diese Analyse hatte zum Ziel, verbesserte Verfahren zur Haltbarmachung des sake in Japan einzuführen.
- 3 Vgl. Schiewek 1897; Okumura 1897–98; Yabe 1897–98; Kozai 1900; Higasi (= Higashi) 1937. Früher noch als Atkinson veröffentlichte J.J. Hoffmann Materialien zur Sakeherstellung auf Niederländisch (1870), Englisch (1870–72) und Deutsch (1874). Nur wenig später verfaßte O. Korschelt einen Aufsatz mit dem Titel „Über Sake“ (1878). Die Arbeit von E. Huber (1928), veröffentlicht in der Reihe ‚Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit‘, stellt die bis heute umfangreichste Abhandlung zum Thema dar.
- 4 Huber (1928) stellt seinen Ausführungen zum Herstellungsprozeß eine kurze historische Einführung voran, die jedoch eine geringe Vertrautheit mit den Quellen vermuten läßt. So ist bei-

Wie wenig der sake ein Thema gerade auch der Japanologie zu sein scheint, zeigt der Umstand, daß im jüngst erschienenen Japan-Handbuch jeglicher Hinweis darauf fehlt⁵.

In Japan existiert demgegenüber eine umfangreiche Literatur zur Geschichte des sake sowie eine reiche Fachliteratur zur Sakeherstellung.

In jüngerer Zeit legten vor allem die Gelehrten Yunoki und Sakaguchi Gesamtdarstellungen zur Geschichte des sake vor⁶, die jedoch die Anfänge und Grundlagen, d.h. den vorgeschichtlichen Zeitraum vor der Ritsuryô-Zeit nahezu gänzlich außer Betracht lassen.

Diese Lücke füllen die Ausführungen Katôs (1976), denen das Studium umfangreichen archäologischen Materials zugrundeliegt. Katô kann zum einen zeigen, daß Ursprung und Herkunft des alkoholischen Getränks in Japan weitgehend ungeklärt sind; andererseits aber wird deutlich, daß die Geschichte des sake nicht mit dem Naßreisbau der Yayoi-Zeit beginnt, sondern daß vielmehr überzeugende Argumente auf eine Kenntnis gegorener Getränke bereits zur Mittleren Jômon-Zeit weisen.

Ein wesentlicher Aspekt bleibt aber auch bei Katô, wie bei den anderen Autoren, weitgehend unberücksichtigt: die ursprünglich religiöse Gebundenheit des alkoholischen Getränks. Hier kann die Archäologie keine ausreichende, d.h. alleinige Quelle bieten, es muß stattdessen die älteste greifbare schriftliche Überlieferung zur Rate gezogen und ausgewertet werden. Als Quellen kommen die frühesten literarischen Denkmäler Japans ebenso in Frage wie die – spärlichen – chinesischen ethnographischen Skizzen. Auch spätere Werke, wie beispielsweise das Engi-shiki, geben wertvolle Auskünfte, so sie älteres Material bewahrt haben.

Aus diesen Quellen wird ersichtlich, daß sake in der Frühzeit kaum als profanes Getränk, sondern nahezu ausnahmslos als in einem religiösen Rahmen stehendes Kultmittel in Erscheinung tritt. Weiterhin wird deutlich, daß eine Anzahl bestimmter Gottheiten in inniger Verbundenheit mit dem alkoholischen Getränk erscheinen.

Angesichts dieser Erkenntnisse erweist sich ein theoretisches Axiom in den Ausführungen Katôs als äußerst hinderlich und irreführend. Der Autor zeigt zwar, daß die

spielsweise die folgende Feststellung quellenmäßig nicht gedeckt: „Für die erste Zeit der Berührungen Chinas mit dem Inselreiche wird es uns in chinesischen literarischen Dokumenten ausdrücklich bestätigt, daß man auch in Japan aus der Hirse ein Getränk bereitet hat, genau wie in China“ (Huber 1928 : 62). Die vorliegende Arbeit zeigt, daß die Beweisführung gerade in diesem Punkt außerordentlich kompliziert ist. Auch den teilweise aufschlußreichen Ausführungen von U.A. Casal (1940), in deren Mittelpunkt die Beschreibung diverser Trinkschalen (*sakazuki*) steht, mangelt es oft an der Quellentreue des Gesagten.

5 Auch in der neuen ‚Encyclopedia of Japan‘ (1983, Bd. 7 : 1a) steht bereits im ersten Satz die folgende korrekturbedürftige Behauptung: „Malted rice (*kôji*) is used as the fermenting agent in both refined sake and shôchû“.

6 Vgl. Sakaguchi 1957, 1969, 1981a, 1981b. Die Untersuchung von Yunoki (1975) basiert in wesentlichen Teilen auf dem Werk Sakaguchis. Weiteres wertvolles Material liefern Wakamori (1979) und Nishitsunoi (1967 : 180–200), sowie eine Reihe von Fachlexika (Yanatori 1979; Tonoike 1975; Motoyama 1958). Die umfangreichste Analyse der Geschichte des sake liefert Katô (1976). Andere, bereits ältere Werke (Hayashi 1942; Miyazawa 1956; Suminoe 1962) waren leider nicht mehr greifbar; deren Ausführungen fanden jedoch weitgehend Beachtung in den genannten Werken.

Geschichte des sake nicht mit dem Naßreisbau beginnt, vertritt andererseits jedoch die Meinung, die mit dem sake verbundenen Gottheiten gehörten sämtlich dieser kulturellen Schicht, d.h. der Yayoi-Zeit (ca. 300v.–300n. Chr.), an. Der in den frühen literarischen Überlieferungen – Mythen und semi-historischen Sagen und Legenden – erscheinende sake müßte demnach notwendigerweise auch bereits ein Reisgetränk gewesen sein.

Diese Prämisse übersieht jedoch vollkommen die Erkenntnisse der neueren vergleichenden Kulturgeschichtsforschung⁷, die nachweisen konnte, daß der Niederschlag der trockenbauenden Kulturen auf japanischem Boden weit tiefgreifender in der Überlieferung nachwirkte, als es die traditionelle, im wesentlichen auf Yanagita⁸ gründende Ansicht einer homogenen, auf dem Naßreisbau basierenden ‚japanischen Kultur‘, je vermuten ließ.

Auch die vorliegende Untersuchung ergibt, daß ein wesentlicher Teil der mit dem alkoholischen Getränk verbundenen Gottheiten und religiösen Konzepte kaum aus dem kulturellen Komplex des Naßreisbaus zu verstehen ist. Diese Erkenntnis führt nicht nur zu einer differenzierenden Sicht dessen, was sich jeweils hinter dem Wort sake verbirgt, sondern ermöglicht auch einen Einblick in die historische und geistige Tiefe der mit dem Trank verbundenen Konzeptionen des Göttlichen.

Die Untersuchung hat demnach zum Thema, die mit alkoholischen Getränken verbundenen religiösen Konzeptionen, soweit sie in der schriftlichen Überlieferung bewahrt wurden, zu erkennen und zu beschreiben. Dafür muß das äußerst heterogene Material kritisch geordnet werden, sollen zusammengehörige Gruppen als solche erkannt werden können. Dies bildet die Grundlage für das letzte Ziel der Untersuchung, die – deutlich erkennbaren – religiösen Komplexe in Korrelation zu den archäologischen und historischen Erkenntnissen zu bringen, und so auch einen Beitrag zur Erforschung der frühen religiösen Anschauungen auf japanischem Boden zu leisten.

Als Methode eignet sich folglich nur eine historische, diachrone Arbeitsweise, die nicht von statischen Gegebenheiten – beispielsweise der Prämisse, sake sei von Anfang an ein Reisgetränk in der überlieferten Art gewesen – ausgeht, sondern dem

7 Zu diesem Thema vgl. vornehmlich die Arbeiten des Ethnologen und Religionsforschers Ōbayashi Taryō, insbesondere Ōbayashi 1983 : 219–274. Vgl. auch Ōbayashi 1981 : 23–103, 1973 : 203, 1964b : 439, 1977a : 8f.; vgl. Naumann 1971 : 230; Oka 1965. S.u. Kap. C.2.7.5.

8 S.u. Anm. 106. Ishida Eiichirō (1963 : 42) bemerkt in einem kritischen Beitrag zur Volkskunde des Yanagita Kunio:

„The Japanese people as Yanagita saw it were from the start a single, homogeneous ethnic group. All his arguments and methods are based on this, as a kind of self-evident premise. Many anthropologists, however, are doubtful about this premise in itself. The marked disparities of dialect and cultural characteristics which divide the Japanese archipelago into regions, the various layers of ancient culture revealed by archaeology, the pluralistic structure of Japanese myths and the Japanese language itself – all these things suggest that the Japanese did not come to the Japanese archipelago in the homogeneous form in which Yanagita believes almost as a matter of dogma“.

Ishida betont insbesondere die Verschiedenheit des volkskundlichen methodischen Ansatzes bei Yanagita, der sich nur der eigenen Kultur zuwendet, vom völkerkundlichen der vergleichenden Ethnologie.

Wandel ökonomischer Bedingungen und damit der gesamten kulturellen, auch weltanschaulich-religiösen, Gegebenheiten Rechnung trägt.

Da lediglich eine begrenzte Anzahl schriftlicher Quellen⁹ zur Verfügung steht, stellt deren gewissenhafte Auswertung die Grundlage der Arbeit dar. Somit ist eine weitgehend hermeneutische Arbeitsweise geboten, die Verstehen und, wo nötig, kritische Auslegung der Quellen zum Ziel hat¹⁰.

Die Eigentümlichkeit des Materials – keine der japanischen Quellen stammt aus der Zeit vor dem achten Jahrhundert – wirft jedoch Probleme auf. Die Erkenntnisse bewegen sich innerhalb des quellenmäßig vorgegebenen Systems; Aussagen etwa zum historischen Verlauf bestimmter Phänomene geben zunächst nur Aufschluß über eine *relative* Chronologie innerhalb der Überlieferung, sagen jedoch noch nichts über deren Verhältnis zu einer *absoluten* Chronologie. Aus diesem Grunde werden in der vorliegenden Untersuchung die Erkenntnisse zur Geschichte der Alkoholbereitung in Japan abschließend mit den Ergebnissen der Textanalyse verglichen. So soll der Versuch unternommen werden, zu objektiven historischen Erkenntnissen zu gelangen.

Die Untersuchung zeigt überdies, daß das vorliegende Thema keinesfalls ein rein alttumskundliches darstellt, sondern Aufschluß auch über Aspekte der rezenten japanischen Kultur vermittelt.

Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß alle der im folgenden behandelten Gottheiten auch heute noch ungebrochene religiöse Verehrung genießen. Die mit der sakralen Überhöhung des sake verbundenen Schreine von Matsunoo, Umenomiya und Ōmiwa u.a. sind keine musealen Reste einer untergegangenen Kultur, sondern höchst vitale Elemente der japanischen Gegenwartskultur. In diesen Schreinen wird der Kult jener

9 Als wesentliche Quellen kommen in Frage: *Kojiki* (= NKBT 1; Chamberlain: 1981, Kinoshita 1976, Philippi 1969, Florenz 1919). *Nihon-shoki* (= NKBT 67-68; Aston 1956, Florenz 1901, Florenz 1903). *Fudoki* (= NKBT 2; vgl. Aoki 1971, Sakai 1940). *Norito* (= NKBT 1; Philippi 1959, Bock 1972, II). *Manyōshū* (= NKBT 4-7, NKZS 11-15; Pierson 1929-54). „*Rikkokushi*“ (= Asahi-shinbun-Edition, 12 Bde.; Kokushi-taiki (KT); vgl. Lewin 1962a, Snellen 1934-37, Zachert 1950). *Kogoshūi* (= KGS 1, NSS 2; Katō 1925). *Kōtaijingū-gishiki-chō* und *Toyokegūgishiki-chō* (= GR 1, Arakida 1938). *Engi-shiki* (= KT 26; Bock 1970-72) u.a.

10 Mit der „Dialektik von Erklären und Verstehen“ befaßt sich eingehend die Untersuchung von Paul Ricoeur (1978) in der von H.-G. Gadamer und G. Boehm herausgegebenen Sammlung ‚Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften‘ (1978). Zur Definition von *Hermeneutik* bemerkt der Verfasser: „Ich gehe davon aus, daß die primäre Bedeutung des Wortes ‚Hermeneutik‘ mit den Regeln zu tun hat, die für die Interpretation von schriftlichen Dokumenten unserer Kultur erforderlich sind. Insofern bleibe ich dem Begriff *Auslegung* treu, wie er von Wilhelm Dilthey gefaßt wurde“ (Ricoeur 1978 : 83).

Doch kann die Auslegung historischer Quellen nicht allein auf einem *intuitiven* Verstehen beruhen. Bereits Friedrich Schleiermacher (1768-1834) betonte, daß neben das kongeniale (*divinatorische*) Verstehen ein objektives Moment treten müsse, welches er als *komparatives* Verstehen bezeichnete.

Dies bedient „sich aller zugänglichen sachlichen, historischen und philologischen Kenntnisse zur Identifikation des artikulierten Sinnes“ (Hufnagel 1976 : 10f.) und „verzichtet auf das unmittelbare Sich-Hineinversetzen in den produzierenden Urheber“ (a.a.O.).

Es wird damit auf notwendige Grenzen der Auslegung verwiesen, soll das Verstehen eines Textes nicht in rein spekulative, nur subjektiv gültige Sphären abgleiten.

Gottheiten vollzogen, denen unsere Untersuchung vornehmlich gilt. Die genannten Schreine von Matsunoo, Umenomiya und Ômiwa stellen anerkanntermaßen die bedeutendsten ‚Sake-Schreine‘ Japans dar. Diesem Umstand trägt die formale Gliederung der Arbeit Rechnung.

Der ursprüngliche Arbeitsplan sah eine Konzentrierung auf den religionswissenschaftlichen Aspekt des Themas vor. Es zeigte sich jedoch, daß ohne eine ausführliche Behandlung auch der historischen Entwicklung des alkoholischen Getränks in Japan – unter besonderer Berücksichtigung herstellungstechnischer Fragen – dieses Ziel nicht zu erreichen sein würde. Da überdies, wie bereits erwähnt, eine derartige Übersicht in einer nichtjapanischen Sprache bislang noch aussteht, erschien es geboten, diesen Teil der Untersuchung wesentlich ausführlicher zu gestalten als vorgesehen. Dennoch kann das Gesagte nur als Abriß verstanden werden, mit dem sich die Hoffnung verbindet, damit das Interesse für dieses wichtige Thema geweckt zu haben.

B. ZUR GESCHICHTE DER HERSTELLUNG ALKOHOLISCHER GETRÄNKE IN JAPAN

1. DEFINITIONEN

Bevor jedoch die geschichtliche Entwicklung des sake nachgezeichnet wird, ist zu prüfen, ob die Methode der Etymologie Aufschlüsse über Wesen und Alter des so benannten Getränkes vermitteln kann. Dabei sind zwei Bereiche zu unterscheiden:

1. Das chinesische Schriftzeichen
2. Das japanische Wort *sake*.

1.1. Das chinesische Schriftzeichen 酒 *chiu*

Das Schriftzeichen 酒 *chiu* erscheint bereits in den chinesischen Knocheninschriften (Morohashi, Nr. 39776)¹¹. Zur Bedeutung des Zeichens bemerkt Schenk: „*Chiu* bezeichnet keine bestimmte Getränkeart innerhalb der alkoholischen Getränke, sondern ist nichts weiter als eine vulgäre Bezeichnung für die Termini ‚Bier‘ und ‚Wein‘. Deshalb dürfte *chiu* treffender mit ‚berauschendes Getränk‘, ‚alkoholisches Getränk‘ oder ‚Alkoholica‘ wiederzugeben sein“ (Schenk o.J.: 16).

Diese Stellungnahme trifft auch auf das japanische Wort *sake* zu, das ebenfalls die Gesamtheit der alkoholischen Getränke umfaßt, das einheimische ebenso wie die importierten Biere, Weine oder andere Alkoholika.

Überlegungen zu Herkunft und ursprünglicher Bedeutung des chinesischen Zeichens können jedoch zum vorliegenden Problem keinen Beitrag leisten, da die Einführung der chinesischen Schrift in Japan erwiesenermaßen zu einem Zeitpunkt erfolgte, als alkoholische Getränke in Japan bereits bekannt waren.

Abgesehen von archäologischen Erkenntnissen beweisen dies die Eintragungen in den chinesischen ethnographischen Berichten der Geschichtswerke Wei-chih und Hou-han-shu, die von der Trinkfreudigkeit der Wa-Bevölkerung der japanischen Inseln berichten¹². Zur Bezeichnung der betreffenden Alkoholika verwenden die Chronisten

11 Das Zeichen stellt nach traditioneller Lesart eine Kombination der Klassenzeichen 水 R85 und 酉 R164 dar. Allerdings bezweifeln neuere Untersuchungen die Schlüssigkeit dieser Ansicht (vgl. Tôdô 1974 : 210). R164 meint, in bezug auf alkoholische Getränke, ein „Gefäß zur Aufbewahrung alkoholischer Getränke“ (Morohashi, Nr. 39763/2). Da es somit ein Gefäß kennzeichne, lehnt Tôdô (1974 : 207 f.) den Bezug zum Getränk ab; stattdessen sei 酉 *ch'iu* (u.a. „alkoholisches Getränk“) als ursprüngliches Zeichen anzusehen.

12 Vgl. Wei-chih, ch. 31 (= CHSC 3 : 856); (= Tsunoda/Goodrich 1951 : 12; Wedemeyer 1930 : 180) und Hou-han-shu, ch. 85 (= CHSC 10 : 2821); (= Tsunoda/Goodrich 1951 : 2; Wedemeyer 1930 : 173).

das chinesische Zeichen 酒, womit jedoch, wie wir gesehen haben, keine Aussage über deren Zusammensetzung getroffen ist.

Da die Kenntnis alkoholischer Getränke in Japan somit nicht an das Schriftzeichen gebunden ist, stellt sich die Frage, ob die Etymologie des japanischen Wortes *sake* zum tieferen Verständnis des Problems beitragen kann.

1.2. Zur Etymologie des Wortes *sake*

Im Sinne von ‚Etymologie‘ als einer ‚Lehre von der genetischen Herkunft der Wörter‘ (Hempel 1975 : 64) muß die Herkunft des Wortes *sake* als ungeklärt bezeichnet werden.

In jüngerer Zeit lieferte der japanische Sprachwissenschaftler Ôno Susumu im Rahmen seiner Ausführungen zum „Ursprung der japanischen Sprache“ (1980) auch eine Etymologie des Wortes *sake*. Ôno führt es als ein Beispiel für Begriffe an, deren Herleitung aus anderen Sprachen Probleme aufwirft. Deshalb versucht er, eine Deutung aus dem Bereich der japanischen Sprache selbst herzuleiten.

Ôno stellt fest, daß die ursprüngliche Form von *sake* *saka* gewesen zu sein scheine, die sich noch in diversen Komposita erhalten hat (*sakazuki*, *sakatsubo*, *saka-bito* etc.) und richtet sein Augenmerk folglich auf Wörter, die ebenfalls das Element *saka-* beinhalten: *sakari* 盛 „Blüte, höchste Lebenskraft“, *saka(y)e* 榮 „erblühen, Erblühen der Pflanzen“ etc. Da das nominale *saki* 咲 „in Blüte stehen“ ebenfalls dieser Gruppe angehört, gelangt er zu dem Schluß, daß der allen gemeinsame Wortstamm *sak-* die Bedeutung habe: „Erblühen der Lebenskraft der Vegetation“¹³. Auch der moderne Ausdruck *saiwai*, „Glück, Segen“ geht nach Ôno auf den Wortstamm *sak-* zurück (*sakiFaFi* > *saihahi* > *saiwai*), da eine blühende Vegetation reiche Ernte und somit ‚Glück und Segen‘ für den Menschen bedeutet¹⁴.

Das Wort *sake* selbst hat sich laut Ôno folgendermaßen entwickelt: *saka.mi* > *saka* > *sake*. *Saka.mi* habe sich aus *sakamitsuki* abgeleitet, das in mehreren Gedichten des Manyôshû erscheint (M4059, M4116, M4254) (Ôno 1980 : 113). Pierson gibt die Übersetzung: „To be soaked in sake“ und setzt für die Manyôgana 左可彌豆伎 *sa-ka-mi-tsu-ki* (M4059) die Kanji 酒見附¹⁵. NKZS (15:7) verwendet die Zeichen 酒宴 „Trinkgelage“ und NKBT (7:264/265) setzt 酒みづき mit der Erläuterung: „In sake ‚eingeweicht‘ (hitasu), d.h. mit sake gesättigt sein. Ob *mizuku* wohl die Bedeutung von ‚Wasser‘ *mi* 水 und ‚einweichen‘ *tsuku* 漬 hat?“ Die Herausgeber des NKBT-Textes, zu denen Ôno Susumu selbst gehört, formulierten diese Etymologie noch als vorsichtige Vermutung; Ôno (1980 : 113) aber

13 Ôno 1980 : 112. Miller 1980b : 91f. führt den Stamm *sak-* in seiner Diskussion möglicher Beziehungen zwischen den tungusischen Sprachen und dem Japanischen auf, ohne jedoch auch das Wort *sake* in diesen Kreis einzubeziehen.

14 Ôno 1980 : 113; vgl. Miller 1975 : 128f.

15 Pierson 1929–54, XVIII–28 (M 4059).

stellt sie als Faktum dar und bemerkt abschließend, daß der Ausdruck *sakami* ursprünglich ein Kompositum der Elemente *saka* 盛, 栄 und *mi* 水 darstelle. *Sakami* sei dasjenige Getränk gewesen, aus dem die Menschen Lebenskraft und Freude über reiche Ernte geschöpft hätten – ein „Wasser der höchsten Lebenskraft“, ein Lebenselixier also. Schließlich habe man nur noch *saka* zu dem Getränk gesagt und die Bezeichnung habe sich dann in späteren Zeiten zu *sake* gewandelt (Ôno 1980 : 113). Soweit die Spekulation Ôno Susumus.

So elegant und einleuchtend diese Etymologie erscheint, so bringt Ôno damit doch keinen wesentlich neuen Gesichtspunkt in die Diskussion ein.

Bereits das Manyôshû-chûshaku (1269) des Sengaku (1203–1273) leitete *saka* 酒 von *sakayu* 栄 ab, meinte allerdings das Erblühen der Fröhlichkeit bei Trinkgelagen¹⁶. Auch unter den insgesamt 13 etymologischen Deutungen des Wortes *sake*, die das NKDJ (8 : 691) auflistet, verzeichnet dieser Ansatz die meisten Anhänger.

Hier sei in diesem Zusammenhang nur auf das Tôga des Arai Hakuseki (zenshû Bd. 4, 1906 : 255) verwiesen, der dem Thema *sake* einen auch heute noch bemerkenswerten Beitrag widmet. Arai Hakuseki greift ausdrücklich die Etymologie des Manyôshû-chûshaku auf.

Es erweist sich somit, daß Ôno bewußt, allerdings ohne dies zu vermerken, auf die traditionelle japanische Form der Etymologie im allgemeinen sowie die überkommene Deutung des Wortes *sake* im besonderen zurückgreift¹⁷. Dieses Verfahren erstaunt um so mehr, als derselbe Autor in früheren Untersuchungen in bezug auf das Wort *sake* eine gänzlich andere Position vertreten hat.

Wird in der neueren Arbeit die Ansicht vertreten, für das Wort sei kein Anschluß an außerjapanische Sprachen zu finden, so betonte Ôno in einer früheren Schrift, daß gerade dem Wort *saku* 咲 ein koreanisches Äquivalent *sak-* zur Seite stehe (Ôno 1957 : 176). Auch ein weiteres Wortpaar – korean. *sil* 酒 – jap. *shiru* 汁 „Saft“ (Ôno 1957 : 176) – wird im neueren Werk nicht mehr angeführt. Dabei könnte gerade die letzte Gleichung einen interessanten etymologischen Ansatz bilden.

Bereits das Itsu no Kotowake (Izu no Chiwaki) (1834) schlägt nämlich vor, *sake* von *shiruke* 汁食 „flüssige Nahrung“ abzuleiten, da im Altertum nur ungeläutertes *sake* getrunken worden sei und zu den Speisen gehört hätte¹⁸. Das Daigenkai sieht in *-ke* ebenfalls eine Ableitung, allerdings von der gut dokumentierten alten

16 Vgl. Yanatori 1979 : 149; NKDJ 8 : 691(6); zur Quelle vgl. KSSMR 7 : 505.

17 Den wahrscheinlich einzigen Beleg für die Ansicht, das Element *-mi* in *sakamizuki* als „Wasser“ aufzufassen, führt Ôno jedoch nicht an. Im ES (40) erscheinen unter den Gottheiten des Mikitsukasa (s.u. Kap. 7) die Gottheiten *Sakemitsuwo no kami* und *Sakemitsume no kami*, deren Namensbestandteil *-mitsu*, in Analogie zu Manyôshû (s.o.) mit den Manyôgana 彌豆 geschrieben wird. Nishitsunoi (1967 : 187) identifiziert *mitsu* als *mizu* „Wasser“ und bringt die Gottheiten in Verbindung mit zahlreichen Legenden, die ‚sake‘ und ‚Wasser‘ in Form von ‚Sake-Quellen‘ (s.u. Anm. 266) zum Thema haben. Hier wäre somit die Kombination *sake + mitsu* (*mizu*) dokumentiert; jedoch gerät dadurch Ônos Etymologie ins Wanken, da er das Element *-tsu* (in *mit-su*) bereits dem nächsten Wort *tsuku* zuordnet.

An diesem Fall zeigt sich exemplarisch die Problematik derartiger Etymologien.

18 Vgl. NKDJ 8 : 691(1); zum Werk vgl. KSSMR 1 : 259

Benennung des sake als *-ki* – u.a. in *miki, shiroki, kuroki* (s.u.C.5.5.1.)-: *sa-* sei ein reines Präfix (vgl. Daigenkai, *sake*, (1958 : 792).

Hier bewegen wir uns jedoch in den luftigen Höhen der Spekulation, und es bleibt festzuhalten, daß der traditionelle etymologische Ansatz zu viele Fragen offen läßt, um als beweiskräftig gelten zu können.

Wird nach anderen etymologischen Verfahren gesucht, sind in erster Linie die Arbeiten von Samuel E. Martin und Roy A. Miller zu nennen. Miller greift die Thesen Martins zu einer ‚Proto-Koreanisch-Japanischen Ursprache‘ auf, die er auch 1976 noch kritisch unterstützt¹⁹. In einer Liste von koreanischen und alt-japanischen Wörtern aus dem Bereich der materiellen und technologischen Kultur (Miller 1980a : 67) findet sich auch das Wort *sake*:

Old Japanese sake, „liquor“	Korean sul < suul < suil	Proto-Kor.-Jap. *swalgye
--------------------------------	-----------------------------	-----------------------------

Wie bei Ôno (1957) wird auch hier der koreanische Begriff *suil* bzw. *sil* zum Vergleich herangezogen, allerdings nicht in Parallele zu *shiru it*, sondern zu *sake* direkt.

Ich sehe mich außerstande, die hier aufgeworfene Problematik in bezug auf die Konstruktion einer Proto-Kor.-Jap.-Ursprache zu entscheiden und verweise stattdessen auf die ausführliche Kritik von Lewin (1976 : 401ff.). Als bemerkenswerte Erkenntnis ergibt sich jedoch, daß, unter der Voraussetzung, die Theorie Martins sei stichhaltig, eine immanente Deutung des Wortes *sake* im Sinne der neueren Arbeiten Ônos sinnlos wäre, ginge das Wort selbst doch auf viel weiter zurückliegende Ursprünge zurück, die sich dann jeder interpretativen Etymologie entzögen. Auch die historische Dimension ist von Interesse. Miller führt glottochronologische Untersuchungen an, denen zufolge die postulierte Sprachtrennung sich vor ca. 4700 Jahren vollzogen hätte (4632± 379 Jahre), d.h. ungefähr während des Mittleren Jōmon²⁰. Sollen derartige Aussagen nicht rein abstrakt und unverbindlich bleiben, bedeutet dies für unser Problem, daß bereits zu dieser Zeit die Trennung in die Begriffe *sake* und *suil* sich hätte vollzogen haben müssen, daß also ein derartiges Getränk den Trägern dieser Ursprache – als *swalgye – schon seit langem bekannt war. Sowohl das Wort selbst als auch der Gegenstand würden ihrem Ursprung nach in fernste historische Tiefen entschwinden.

Es sind zu viele unbewiesene, und wahrscheinlich unbeweisbare, Voraussetzungen angeführt, als daß eine vorbehaltlose Zustimmung zu einer der Theorien gerechtfertigt wäre.

19 Vgl. Miller (1976 : 370): „Martin’s reconstruction is not without its problems, but too often his work has been simply ignored by scholars who might very well have had constructive comments to make upon it“.

20 Miller (1980a : 83) betont jedoch, daß diese Methode ungeeignet sei, eine Verwandtschaft zu beweisen. Die Datierung „sometime around the Middle or early Middle Jōmon period“ (Miller 1980a: 82f.) orientiert sich offensichtlich an dem von Edward Kidder vertretenen Schema; tatsächlich aber ist die Chronologie der Jōmon-Zeit stark umstritten (vgl. Antoni 1977 : 402–404).

So kommt darüberhinaus beispielsweise das *Nihon kogo daijiten* zu einer Herleitung des Wortes *sake* aus einem gänzlich anderen als dem koreanisch-altaischen Sprachraum. Hier wird auf Wortparallelen aus dem ozeanischen Bereich (Mikronesien) verwiesen und die Frage aufgeworfen, ob nicht hier die gemeinsamen Wurzeln mit dem japanischen *sake* zu suchen seien (NKGD, 1 : 618). So heißt der alkoholische, bzw. Rausch-Trank auf Kusaie (heute Kosrae) *seko* セコ und auf Ponape *shoko* ショコ. Der Weltreisende David Stanley bemerkt zum Trank der Ponape-Insulaner, der demnach *Sakau* heißt: „*Sakau* wird aus einem Wurzel hergestellt, die auf einem flachen Stein weich geklopft und dann durch Hibiskusblätter gepreßt wird. Der so gewonnene leicht narkotisierende Saft ähnelt dem *Kava* auf Fid-schi, ist aber viel stärker. *Sakau* wird in der Schale einer halben Kokosnuß serviert“ (Stanley 1982 : 492)²¹.

Es zeigt sich, daß die Herkunft des Wortes *sake* als ungeklärt bezeichnet werden muß, da dieses Problem in die grundsätzliche Frage nach den Ursprüngen der japanischen Sprache eingebettet ist. Die von der traditionellen japanischen Etymologie postulierte genetische Verbindung der Wörter *saku* „erblühen etc.“ und *sake* dagegen sollte dennoch nicht vorschnell zurückgewiesen werden, so sie nicht als Aussage zur Herkunft gemeint ist, sondern lediglich auf eine gemeinsame Wortwurzel weist, deren Ursprung jedoch unbekannt ist²².

Da *sake* weder durch das Zeichen noch die Etymologie hinreichend zu definieren ist, soll im folgenden eine Bestimmung über das Verfahren der Herstellung versucht werden.

1.3. Grundtypen alkoholischer Getränke

Nicht nur die Etymologie des Wortes *sake* bereitet Probleme, sondern auch dessen Übersetzung. In den europäischen Sprachen findet sich ein ständiger Widerstreit der Termini ‚Reis-Bier‘ und ‚Reis-Wein‘. Hier zeigt sich die Unsicherheit in der Einschätzung des Getränkes²³.

Es wurde bereits betont, daß das Wort *sake* im Japanischen jede Art von Alkohola bezeichnet. Im engeren Sinne meint es jedoch das traditionelle Reisgetränk. Zur

21 Da das NKGD (1 : 618) bereits im Jahre 1929 derartige Parallelen anführt, ist auch der denkbare Einwand, *Sakau* u.ä. seien Lehnwörter, die möglicherweise erst infolge des Pazifischen Krieges auf diese Inseln gelangten, nicht stichhaltig.

22 Grundsätzlich denkbar wäre auch die Ansicht, im Falle von *sake/saku* von einer Angleichung auf volksetymologischer Basis in entsprechend früher Zeit auszugehen.

23 So betitelt beispielsweise Huber seine Untersuchung (1928) „Das Reisbier (Sake) in Japan“, während ansonsten die Übersetzung *Reiswein* üblich ist. Auch Hoffmann (1870) spricht von *De Rijstbier* bzw. (1870–72) von *Ricebeer*.

besseren Unterscheidbarkeit spricht man in diesem Falle auch von *nihonshu*, „Japanischem sake“²⁴.

Sake gehört zu den gegorenen, alkoholischen Getränken. Den zentralen Vorgang der Herstellung bildet die Gärung. „Unter alkoholischer Gärung versteht man die Umwandlung von Kohlenhydraten in Kohlendioxyd und Alkohol durch Hefepilze“ (Jenette, Franik 1977 : 194).

Jedoch bilden nicht lebende Hefezellen, sondern die Enzyme der Hefe die wirksamen ‚Biokatalysatoren‘. Aus verschiedenen wirksamen Enzymen der Hefe setzt sich der Zymase-Komplex zusammen, der die in mehreren Stufen verlaufende Vergärung von Zucker bewirkt (vgl. Beyer 1968 : 856).

Dieser chemische Prozeß liegt jeder Alkoholherstellung zugrunde.

1.3.1. Wein

Bei der Herstellung von Wein wird der Zucker zuckerhaltiger Pflanzen (z.B. Früchte, Beeren, Trauben etc.) direkt in Alkohol und Kohlensäure vergoren. Beim Traubenwein wird nach dem Keltern der Traubensaft (Most) der Gärung überlassen. Hier erfolgt eine „alkoholische Gärung des Traubenzuckers (Glucose) durch die Hefepilze, die bereits auf den Trauben vorhanden sind“ (Beyer 1968 : 88).

Alle Weine unterliegen somit einer einstufigen Gärung, d.h. der unmittelbaren Umwandlung von Traubenzucker in Alkohol.

1.3.2 Alkoholika aus stärkehaltigen Grundstoffen

Finden als Ausgangsmittel nicht zuckerhaltige Früchte Verwendung, sondern stärkehaltige Getreide oder Melassen, ist bei der Alkoholherstellung ein weiterer Verfahrensschritt notwendig, die Umwandlung von Stärke (Polysaccharide) in Zucker (Monosaccharide) als Voraussetzung für die eigentliche Gärung. Die Verzuckerung geschieht wiederum durch die Wirkung eines Enzyms, der Amylase (veraltet Diastase). Amylase spaltet Stärke in das Disaccharid Maltose (Malzzucker). Um das für die Gärung notwendige Monosaccharid Glucose zu erhalten, wird Hefe zugesetzt, die u.a. das Enzym Maltase enthält, das die Umwandlung in Glucose bewerkstelligt.

Diese allgemeinen Bemerkungen zur Biochemie der Gärung sind notwendig, um verstehen zu können, daß der japanische sake, dessen Ausgangsprodukt stärkehaltiger Reis ist, nicht als Wein bezeichnet werden kann, sondern eher zu den Bieren zu rechnen ist. Dennoch liegen große Unterschiede auch zu den eigentlichen Bieren vor.

²⁴ Deutlich kommt die Unterscheidung in den Titeln zweier wichtiger Nachschlagewerke zum Ausdruck. Das *Sake no jiten* von Tonoike (1975) behandelt alle weltweit verbreiteten Alkoholika, während das *Nihonshu-daijiten* von Yanatori (1979) nur den eigentlichen japanischen sake zum Thema hat. Die Mehrdeutigkeit des Begriffes äußert sich auch in der japanischen Gesetzgebung. Es werden unter diesem Begriff, der revidierten Fassung der Alkoholsteuer vom April 1964 folgend, alle Alkoholika in 10 Klassen zusammengefaßt, japanischer sake ebenso wie etwa Bier oder Likör (vgl. DHJ 8 : 85).

1.3.2.1. Bier (Gerstenbier)

Beim europäischen Bier geschieht die Verzuckerung infolge von Keimung der Gerste durch Feuchtigkeit (Mälzen), durch die Amylase frei wird, die die Stärke der Gerste zu Maltose verzuckert.

„Nach der Keimung der Gerste wird das Malz geröstet (gedart), zerkleinert (geschrotet) und durch Mischen (Maischen) mit Wasser bei 40° – 70° verzuckert. Die entstehende Würze befreit man durch Filtrieren von den unlöslichen Bestandteilen des Malzes und kocht nach Versetzen mit Hopfen im Sudhaus, wobei die Enzyme zerstört und die Geschmacksstoffe des Hopfens gelöst werden. Dann läßt man die Würze abkühlen, setzt reißrassige Hefe zu und führt bei 7° – 12° die mehrere Tage andauernde alkoholische Gärung aus“ (Beyer 1968 : 88).

Im Falle der Bierbereitung ist somit die *Keimung* des Getreides für die Verzuckerung von zentraler Bedeutung. Getrennt davon verläuft die Gärung, die, nachdem die Amylasen durch Kochen vernichtet wurden, von der Hefe hervorgehoben wird.

1.3.2.2. Sake

Ähnlich der Bierbereitung geht auch beim sake²⁵ der eigentlichen Gärung die Verzuckerung des Getreides, d.h. der Reisstärke voran. Jedoch besteht ein wesentlicher Unterschied zu dem oben beschriebenen Verfahren. Amylase wird nicht durch Mälzen gewonnen, sondern durch ‚Impfen‘ nur eines Teils des verwendeten Brauguts mit Sporen des Schimmelpilzes *Aspergillus oryzae*. Dieser Unterschied ist nicht willkürlich, sondern ergibt sich aus der Bearbeitung des verwendeten Getreides. „Der Reis kann nur geschält als Braugut dienen. Er wird nie anders verwendet, denn seine Schale erteilt dem Bier einen schlechten Geschmack. Da nun beim Schälen des Reises der Keimling abspringt oder verletzt wird, läßt sich aus Reis kein Malz gewinnen“ (Maurizio 1933 : 101).

Somit geht der eigentlichen Sakebereitung die Herstellung eines Ersatzstoffes für Malz voraus, der ebenfalls Amylase liefert, des sog. „Reisferments“ *kōji* 麹. Die Fermentierung von Getränken und auch Speisen (u.a. *shōyū* „Soja-Sauce“, *miso* „Bohnenmus“, *nattō* „Gedämpfte Bohnen“, *tsukemono* „Eingemachtes“, vgl. Motoyama 1958 : 190) ist in ganz Ostasien, westlich bis Nepal reichend, verbreitet. Da neben Reisferment auch Fermente auf der Basis von Bohnen, Weizen und anderen Getreiden Verwendung finden, scheint mir die Erklärung, Fermente würden aufgrund der zerstörten Keimfähigkeit des polierten Reises hergestellt, eine sekundäre zu sein. Fermentierung der Nahrung ist seit dem höchsten chinesischen Altertum bekannt und stellt eine typisch ostasiatische Art der Aufbereitung von Nahrungsmitteln dar. So gibt Sakaguchi (1981b) einer seiner Untersuchungen auch den programmatischen Titel „Fermentierung – die Weisheit Ostasiens“.

25 Literatur zur Sakeherstellung: vgl. Anm. 3,4,6. Meine eigenen Kenntnisse wurden während eingehender Führungen durch die Produktionsanlagen und das Museum einer großen Sake-Brauerei in Nada (Kôbe) vertieft. Ich danke Herrn Sakimoto Tetsuji für die geduldigen Erklärungen.

Regional liegen jedoch erhebliche Unterschiede vor, vornehmlich in bezug auf die Art des verwendeten Schimmelpilzes. Bei der Alkoholbereitung liegen die deutlichsten Unterschiede in der chinesischen und der japanischen Herstellungsmethode begründet. Stellt man in China sog. ‚Ferment- oder Schimmelbrote‘ her, die getrocknet jahrelang haltbar sind, liegt der japanischen Sakebereitung sog. *barakôji*, „loser *kôji*“ zugrunde (zu den Unterschieden vgl. unten Kap. 2.3.2.). Daß die Bereitung von Bierbroteten jedoch nicht auf China oder Ostasien beschränkt ist, zeigt die Untersuchung von Hartmann (1982), der von der Herstellung von „Schimmelbroteten (Bierbroteten)“ auch bei Indianern Südamerikas berichtet. Und bereits Maurizio (1933 : 101) bemerkt zu den chinesischen Bierbroteten: „Kiu-tze (d.i. *chiu-ch'ü* oder *chiu-mu*, die „Mutter des alkoholischen Getränks“, d. Verf.) entspricht wohl vollständig den babylonischen und ägyptischen Bierbroteten, wovon die amerikanischen gerösteten Mandiokafladen und die Dauerhefekugeln unseres Sauerteigs in den Alpengegenden, nicht wesentlich abweichen.“

Kehren wir zum sake zurück. Dessen Grundbestandteile sind Reis und Wasser von jeweils ausgesuchter Qualität. Der Reis wird geschält, d.h. die Kleie (*nuka*) entfernt und nach einem Reinigungsbad in Wasser eingeweicht, um das Korn für den Prozeß der *Kôjibereit*ung vorzubereiten. Infolge des anschließenden Dämpfens wird die Stärke des Reiskorns gelatinisiert. Vom abgekühlten Reis nimmt man einen kleinen Teil für die *Kôjibereit*ung – beim Bier wird das gesamte Braugut gemälzt – und legt ihn in einem abgesonderten Raum von beständig warmer Temperatur (ca. 30°) aus – daher der Name ‚loser *kôji*‘. Dieser Reis wird mit Sporen des die sog. *Taka-Diastase* (= Amylase) liefernden Hefepilzes *Aspergillus oryzae* vermenget. Die *Kôjibereit*ung ist abgeschlossen, wenn das gesamte Gemenge mit einem feinen ‚Pelz‘ des Schimmels überzogen ist. Bei den chinesischen Hefebroteten dagegen wird der gedämpfte oder gekochte Reis nicht mit *Aspergillus oryzae*, sondern mit *Rhizopus* oder *Mucor* vermenget und anschließend zu Klößen geformt. Diese werden spinnenwebartig von Schimmel durchsetzt, daher auch der japanische Name für *Rhizopus kumonosu-kabi* „Spinnenweb-Schimmel“. Nach dem Trocknen erhält man die Hefebroteten, deren Oberfläche *nicht* von Schimmel bedeckt ist (vgl. Sakaguchi 1981b : 45–51).

In der japanischen Sakeherstellung dient der feuchte *barakôji* somit als Amylasenträger und Malzersatz. Zur Bereitung der Maische wird im nächsten Arbeitsgang, der sog. *moto* 酵母, gedämpfter Reis mit Wasser vermischt und mit *kôji* versetzt; auf diese Weise wird immer mehr Reistasärke der Verzuckerung unterworfen. Mischungsverhältnisse, Temperaturen und Zeiten unterliegen zwar lokalen Traditionen, grundsätzlich aber verläuft der Prozeß überall nach diesem Schema. Nun wird die Maische erwärmt, wodurch Hefe (*Saccharomyces oryzae*) kultiviert wird; d.h. der Abbau von Stärke zu Zucker und die Vergärung zu Alkohol verlaufen *parallel* zueinander infolge der Wirkung des *kôji*, das sowohl Amylase als auch die Zymase des Hefepilzes liefert.

Die abschließende Hauptgärung – *moromi* 諸味 – besteht lediglich aus einer mehrfachen, meist dreimaligen Wiederholung dieses Prozesses, bis der gesamte Reis, unter Zusatz von Wasser, verzuckert und vergoren ist.

Nach der Filterung durch Pressen – traditionell wird die Masse in Leinenschläuche gefüllt, die in einer mechanischen Presse starkem Druck ausgesetzt werden – und

Läuterung des Gebräus ist die Herstellung des „Klaren Sake“ *seishu* 清酒 abgeschlossen. In den modernen Produktionsverfahren schließt sich daran noch eine Pasteurisierung zur Haltbarmachung des Getränks an.

Die Unterschiede zum Bier liegen offen zutage:

- Keine Mälzung des Getreides, stattdessen Verwendung von *kōji*
- Verzuckerung und Gärung verlaufen parallel zueinander.

Beim sake handelt es sich also weder um ein Reisbier noch um einen Reiswein, er gehört vielmehr zu den Alkoholika aus Zerealien, denen *Fermentierung* zugrundeliegt.

Gemälztes Bier in Ostasien

Eindeutig von *Reisbier* könnte in solchen Fällen gesprochen werden, in denen der ungeschälte Reis angefeuchtet und der Keimung überlassen würde. Ein solches Verfahren ist in der Literatur jedoch m.W. nicht belegt. Finden sich dagegen Biere in Ostasien, so handelt es sich nahezu ausnahmslos um Hirsebiere. „Nur in der Mandchurei findet sich in merkwürdiger Isoliertheit noch einmal Hopfenbier aus Gersten- oder Weizenmalz, der *Tarasun*“²⁶.

Auf die Tatsache, daß im chinesischen Altertum ebenfalls Hirsebier bekannt war, macht der Autor aufmerksam; auch wir werden darauf noch zurückkommen.

Die beschriebenen Methoden der Sake- und Bierbereitung setzen ein höheres Maß an Naturbeherrschung voraus als die Herstellung von Wein, da das Getreide für die Gärung erst vorbereitet werden muß. Es existiert jedoch ein weiteres Verfahren der Bierbereitung, das ebenfalls aufgrund der Erfahrung der Naturvorgänge angewendet werden konnte und damit ursprünglicher (primitiver) als Mälzen und Fermentieren ist, das Kauen des Getreides.

1.3.2.3. Ptyalin-Verzuckerung: Die ‚gekauten‘ Biere

Wer Vollkornbrot lange genug kaut, wird die Erfahrung machen, daß die Masse süß wird. Dies beruht darauf, daß der Speichel u.a. das Enzym Ptyalin (Amylase, Speicheldiastase) enthält, das ebenfalls die Spaltung von Stärke in Zucker, d.h. in eine Mischung aus Maltose und Glucose bewirkt. Durch die ebenfalls im Speichel enthaltene Maltase kann die Maltose dann zu einem großen Teil in gärungsfähige

26 Bücheler 1934 : 62. Der Autor bemerkt, Tibet sei ein äußerster „östlicher Vorposten der Bierbereitung aus ‚gemälztem Getreide‘“ (a.a.O.), d.h. aus Hirse. Dem widersprechen jedoch Büchelers eigene Angaben zur Hirsebierbereitung bei den Altvölkern Taiwans (Bücheler 1934 : 70), sowie die ebenfalls vom Autor selbst angeführte Tatsache, daß auch im chinesischen Altertum Hirsebier gebraut wurde.

Glucose abgebaut werden. Als Gärungserreger des gekauten Grundstoffes können diverse Kräuter, wilde Hefen oder auch einfach nur die verkrusteten Restbestände verschmutzter Gefäße Verwendung finden. Auch dieses Verfahren ist aus Japan bekannt²⁷.

1.4. Kurze Zusammenfassung

Bei der Herstellung alkoholischer Getränke aus stärkehaltigen Grundstoffen sind mehrere Verfahrenswege möglich, das Mälzen, die Fermentierung und das Kauen. Darüberhinaus hat auch das reine Kochen des zerkleinerten Materials eine ähnliche, jedoch sehr schwache Wirkung²⁸. Es hat sich gezeigt, daß die japanische Art des *kôji* von der chinesischen abweicht. Darüberhinaus liegen Hinweise vor, daß im Japan früherer Zeiten der Begriff *sake* auch andere als das bekannte Getränk bezeichnete. Deshalb ist für eine vertiefende Betrachtung die historische Untersuchung unerlässlich.

2. ZUR GESCHICHTE DES KÔJI-SAKE

An neueren, ältere Darstellungen verarbeitenden Untersuchungen zur Geschichte des *sake* sind vor allem die Arbeiten von Yunoki (1975) und Sakaguchi (1981), sowie die grundlegende Untersuchung von Katô (1976) zu nennen. Sakaguchi Kinichirô gilt als Nestor der japanischen Sakeforschung. Auch die folgende Darstellung orientiert sich im wesentlichen an Sakaguchis historischem Gerüst, das jedoch für Fragen des Altertums und der Herkunft der alkoholischen Getränke in Japan nicht mehr ausreichen vermag. Hier gibt die Darstellung Katôs wertvolle Aufschlüsse und Hinweise.

Sakaguchi unterteilt die Geschichte des *sake* in mehrere Epochen:

1. *Minzoku no sake*, „Sake des Volkes“ von den ‚Anfängen‘ bis zum
2. *Chôtei no sake*, „Höfischen Sake“, der Nara-Heian-Zeit.
3. *Sakaya no sake*, „Sake der Brauhäuser“, Kamakura-Muromachi-Zeit;
4. *Inaka no sake*, „Ländlicher Sake“ und *Homba no sake*, „Sake der (Herstellungs-) Zentren“, Edo-Zeit.

27 S.u. Kap. B. 4. ‚Gekaute Biere in Japan‘.

28 Hartmann (1982 : 300) bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das alleinige Kochen von zerkleinertem, stärkehaltigem Material verursacht bei natürlichem Säuregehalt bzw. Fermenteinwirkung zwar auch eine Umwandlung in Zucker, ist aber sehr zeitaufwendig und liefert nur sehr schwach-alkoholische Getränke, die alsbald verbraucht werden müssen. Die Gärung kann beschleunigt werden durch Zuführung zuckerhaltiger Substanz oder durch teilweises intensives Kauen des Materials“.

Für uns ergibt sich die Darstellung der Geschichtlichkeit des sake aus den oben genannten Gründen. Um die historische Entwicklung transparenter zu machen, wird jedoch, im Gegensatz zu Sakaguchi oder Yunoki, in der Zeit zurückgeschritten. Die Probleme der Frühzeit lassen sich nur mit Kenntnis der späteren Entwicklungen richtig würdigen.

2.1. Neuzeit und Mittelalter

2.1.1. Edo-Zeit

Im Jahre 1623 berichtete der englische Geistliche Arthur Hatch ihm äußerst Befremdliches von den Trinksitten der Japaner:

„They will sometimes drinke largely, especially at their Feasts and meetings, and being moved to anger or wrath in the heate of their Drinke, you may assoone persuade Tygres to patience and quietnesse as them, so obstinate and wilful they are in the furie of their impatience“²⁹.

Angesichts seiner Empörung hatte der erboste Gottesmann verständlicherweise kein Interesse für die *Art* der solcherart genossenen Getränke. Wir können jedoch davon ausgehen, daß die Teilnehmer dieser Trinkgelage ihren Zustand der Wirkung eines sake verdankten, der keine wesentlichen Unterschiede zu den heutigen Arten aufwies. Denn bis auf den heutigen Tag wird in der traditionellen Sakeherstellung nach Methoden gebraut, die sich im ausgehenden Mittelalter vollständig entwickelt hatten.

Auch die Zentren der Edo-zeitlichen Sakeproduktion konnten ihre dominierende Stellung bewahren: die Orte Itami und Ikeda mördlich Ôsakas, sowie Nada, heutzutage ein Stadtteil Kôbes³⁰. Alle Orte liegen in der ehemaligen Provinz Settsu. Jeder von ihnen vereinigte wesentliche Standortvorteile: 1. Gute Wasserqualität, 2. gute Reisqualität, 3. Verkehrsgünstige Lage. Nada trat als letzter in den Kreis der konkurrierenden Orte ein, gewann jedoch eine führende Stellung, die bis heute behauptet werden konnte. Immer noch prägen die vielen alten *sakagura* – Speicher und Brauhäuser in einem – das Ortsbild, werden langsam jedoch von modernen Produktionsanlagen verdrängt³¹.

Hier, wie auch in Itami und Ikeda, wurde spätestens seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert das sog. „Winterbrauen“ durchgeführt, das die Produktion auf die Zeit von November bis März beschränkt. Die übrige Jahreszeit bleibt der Lagerung vorbehalten.

29 Aus: Cyril Wild: *Purchas. His Pilgrimages in Japan*. London. Laut Auskunft d. Bayer. Staatsbibliothek in den zuständigen Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland nicht vorhanden. Zitat aus Casal 1940 : 80.

30 Vgl. Sakaguchi 1981a : 103 ff.; die Provinz Settsu lieferte das Hauptkontingent des in Edo verbrauchten sake (vgl. Motoyama 1958 : 226).

31 Bedingt durch fortschrittlichere Produktionsverfahren wurde in den Brauereien Nadas in den Jahren 1979–1982 quantitativ mehr sake hergestellt als in den gesamten vorangegangenen 100 Jahren (mündliche Mitteilung).

Da das Winterbrauen auf die führenden Orte konzentriert war, belegt Sakaguchi (1981a : 104) jenen Sake mit dem Ausdruck Homba (no) sake, „Sake der Zentren“.

Merkmal des „Ländlichen Sake“, Inaka no sake, dagegen ist das Aufrechterhalten der Produktion während des ganzen Jahres. Obgleich noch im Jahre 1799 das Nihon sankai meisan zue, ein unter anderem für seine reichhaltigen Abbildungen zu den einzelnen Verfahrensschritten der Sakeherstellung berühmtes Werk, verschiedene Jahreszeiten für das Brauen nennt³², gelangt Sakaguchi dennoch zur Auffassung, spätestens seit Mitte des 17. Jahrhunderts sei der im Winter gebraute sake in der Homba-Gegend dominierend gewesen (vgl. Sakaguchi 1981a : 104).

Eine recht eingehende Beschreibung dieses Produktionsverfahrens gibt das Wakan-sanzai zue aus dem Jahre 1712. Es werden zwei Sorten sake unterschieden: Für den stärkeren koki-sake 醇酒 bzw. morohaku 諸白 seien für 8 koku sake nur 6 to, 5 shô Wasser zu verwenden, für die leichtere Qualität dagegen, den usuki-sake bzw. katashiro 片白 7–8 to Wasser. Die Herstellungsverfahren der beiden Sorten unterscheiden sich jedoch nicht voneinander und entsprechen den eingangs dargestellten Produktionsschritten. Lediglich der Wasseranteil entscheidet über die Stärke des Getränks³³.

Bemerkenswert ist allerdings ein Detail des letzten der genannten Schritte, des Pressens der moromi. Vor dem Pressen wird einem Teil der Masse Kräuterasche 桑灰 *kusuri-hai* zugefügt, das ganze Gemisch dann in Leinensäcke gefüllt und ausgepresst; so erhält man einen besonders klaren sake³⁴. Über den Ursprung der Sitte, kusuri-hai zur Klärung beizufügen, wird folgende Geschichte überliefert (vgl. Motoyama 1958 : 226).

Ein unzufriedener Arbeiter in einer der Brauereien Settsus habe in der Ära Keichô (1596–1614) aus persönlichem Groll einmal Asche in die moromi gestreut, um den sake zu verderben. Aber erstaunlicherweise erzielte er den gegenteiligen Effekt. Das Getränk wurde nach dem Pressen ganz klar und rein. Daß er Böses beabsichtigte, doch Glückhaftes bewirkte, war bald in aller Munde. Motoyama verweist allerdings

32 NSMZ I; das Werk, verfaßt von Shitomi Kangetsu (1747–1797), liefert eine Darstellung der wichtigsten Landesprodukte der japanischen Provinzen jener Zeit. Ein Exemplar, insgesamt 5 Bände, der Erstausgabe von 1799 befindet sich in der Staatsbibliothek Berlin. Vgl. auch Yunoki 1975: If., (Abb.), Sakaguchi 1981a : 105, Hoffmann 1870–72b : 2f., Katô 1976, Abb. 1–5.

33 WSZ II (1970): 1458 sake; vgl. Hoffmann 1870–72a : 201. Die Lesungen *koki-sake* und *usuki-sake* folgen dem WSZ (a.a.O.). Morohashi liest *junshu* (Nr. 39901/19) und *rishu*, bzw. *usui-zake* (Nr. 40001/1).

34 Hoffmann (1870–72b : 2) führt zur Asche interessante Anmerkungen an, die hier wiedergegeben werden sollen:

„The ashes, which under the name of *kusuri-hai* 桑灰, or ‚medicinal ashes‘ are used in the breweries, are obtained from elm, oak, and camelia wood, an important article of export from Kumano, in the country of Kii. They are – the writer forgets to say, as soon as they have been burned, – sprinkled with water, kept covered during a night with mats, and then sifted. They may not be exposed to the wind or sunlight. They are used also for the improvement of Sake which has become bitter or sour“.

auf den Umstand, daß der Begriff „Reiner sake“ *seishu* 清酒 schon wesentlich früher in den Schriften erscheint³⁵. Wir können hinzufügen, daß bereits das Heianzeitliche Kôtaijingû-gishiki-chô diesen Begriff kennt (*kiyo-sake* 清酒). Auch die Methode, Asche zur Herstellung zu verwenden, ist laut Motoyama bis in die Zeit vor der Momoyama-Periode zurückzuverfolgen. Hinzuzufügen wäre jedoch, daß bereits dem „Schwarzen Sake“ *kuroki* 黒酒 der Heian-Zeit Asche beigelegt wurde. Allerdings bewirkte dies den gegenteiligen Effekt, die Schwärzung des Getränks, wie es der Name selbst besagt. Dieser Unterschied ist nur so zu erklären, daß der *kuroki* im Gegensatz zum *seishu* nicht gepreßt wurde, die Aschenbestandteile also im ungeklärten Getränk verblieben (S.u. Kap. B. 2.2.2.3.).

Wie bereits erwähnt, braute man außerhalb der Zentren nicht nur im Winter und belegte die jeweiligen Produkte mit eigenen Bezeichnungen. So vermerkt das Nihon-sankai meisan zue vier jahreszeitlich bedingte Sorten:

1. *shinshu* „Neuer Sake“, nach dem Herbstäquinoktium
2. *aishu* „Zwischenzeit-Sake“, zwischen Neuem Sake und
3. *kanmaeshu* „Vorwinter-Sake“
4. *kanshu* „Winter(Frost-)-Sake“³⁶

Die Sorten unterscheiden sich jedoch nicht in der Herstellung, sondern nur durch den Zeitpunkt zwischen Herbst- und Frühlingsäquinoktium. Da Hoffmann die wesentlichen Punkte bereits zusammengefaßt hat, brauchen wir hier nicht näher darauf einzugehen (vgl. Hoffmann 1870–72 : 2–4).

Einen wesentlichen Unterschied nicht im Herstellungsprozeß, sondern im verwendeten Grundstoff, weist der sog. *mirin* 味醂 auf. Es handelt sich um einen süßen sake, der anstelle von Reis (*uruchi*) mit Klebreis (*mochigome*) hergestellt wird³⁷. Ein weiteres Getränk, *shôchû* 焼酎, der japanische ‚Branntwein‘, ist ein Destillat auf der Basis von Reis, Weizen, Hirse, Buchweizen, Süßkartoffeln oder Schwarzem Zucker. Es heißt, er sei im Jahre Keichô 17 (1612) eingeführt worden und stehe in enger Beziehung zum *awamori* 泡盛 der Ryûkyû-Inseln³⁸.

Die eigentliche und wesentliche Neuerung in der Herstellung von sake waren jedoch Methoden zur Haltbarmachung des schnell verderblichen Getränks, die, wie Sakaguchi (1981a : 103) nicht ohne Stolz vermerkt, das spätere europäische Pasteurisierungsverfahren vorwegnahmen.

35 Motoyama verweist auf die bereits in der Heian-Zeit angewandte Technik, Rückstände und Flüssigkeit durch Pressen in Leinenbeuteln voneinander zu trennen. S.u.Kap. B.2.2.2.

36 Laut Sakaguchi (1981a : 106) wurde der „Neue Sake“ *shinshu* im siebten Monat gebraut.

37 Vgl. Tonoike 1975 : 253–255; *mirin* ist erstmals aus der Periode Keichô (1596–1615) dokumentiert (Motoyama 1958 : 577).

38 Zum *shôchû* vgl. Yanatori 1979 : 184, zum *awamori* Anm. 101. Das ehemals als ‚Arme-Leute-Getränk‘ angesehene Getränk erlebt gegenwärtig in Japan eine unerwartete Renaissance; vor allem die japanische Jugend scheint ihm verneht zuzusprechen, sodaß *shôchû* im Jahre 1983 bereits an dritter Stelle – nach Bier und sake – in der Statistik des japanischen Alkoholkonsums rangiert (Cole 1984 : 40).

In der Edo-Zeit setzte sich infolge des enormen Anwachsens der Sakeproduktion allgemein die Sitte durch, den sake in großen Zedernholzfässern anstatt, wie bis dahin üblich, in Krügen (*tsubo*) zu lagern (vgl. Ishige 1981 : 6; Ono 1941 : 186). Da beim Winterbrauen die Lagerung in die warme Jahreszeit fällt, wodurch das Wachstum der Fäulniserreger in den Holzfässern beschleunigt wird, wandte man ein Niedertemperaturverfahren, d.h. Erhitzung auf ca. 60°, zur Haltbarmachung an. Da jedoch der sake immer wieder in die alten Fässer gefüllt wurde, ergab sich die Notwendigkeit, den Prozeß ständig zu wiederholen³⁹. Dieses sog. *hi-ire* 火入 -Verfahren wird bereits in einem Werk der frühen Edo-Zeit beschrieben⁴⁰.

Jedoch scheint die leichte Verderblichkeit des Getränks noch lange Zeit ein Problem dargestellt zu haben. Beispielsweise wird noch aus dem Jahre 1850 berichtet, daß Pilger auf dem Weg zum Kompira-Schrein auf Shikoku einen großen Umweg in Kauf nahmen, um sog. *homeishu* zu erwerben. Dieser sake war nicht nur seines guten Aromas wegen berühmt, sondern mehr noch aufgrund der großen Haltbarkeit (vgl. Casal 1940 : 42, Anm. 167).

Im Jahre 1881 schließlich publizierte R.W. Atkinson, wie bereits erwähnt, die insgesamt erste und noch heute gerühmte chemische Analyse des sake. Dies geschah in der erklärten Absicht, das Hochtemperaturverfahren nach Pasteur auch für den japanischen sake zu nutzen.

2.1.2. Kamakura- und Muromachi-Zeit

Die Forderung nach Haltbarkeit des ansonsten nachgärenden und leicht verderblichen Getränks bringt Sakaguchi in einen direkten Zusammenhang mit den politischen und ökonomischen Umwälzungen des japanischen Mittelalters. Der Aufschwung von Städten und Märkten bewirkte einen prosperierenden Handel und auch der sake war zum Handelsgut geworden. Produziert wurde er in einer Vielzahl von Brauhäusern (*sakaya* 酒屋). Aus diesem Grunde nennt Sakaguchi den sake dieses Zeitalters auch ‚*Sakaya no sake*‘ (vgl. Sakaguchi 1981a : 100 ff.).

Während der Muromachi-Zeit bestanden allein in Nara ca. 200 Brauereien, in Kyōto zeitweise gar über 300 (vgl. Ono 1941 : 141 ff.; Yunoki 1975 : 22, Abb. 1; vgl. Schwind 1981 : 112 f.). Aufgrund ihrer Wirtschaftsmacht kam den Brauhäusern Kyōtos seit der frühen Moromachi-Zeit eine Schlüsselstellung für die Einnahmen des Bakufu zu. Hatten während der vorangegangenen Kamakura-Zeit noch ca. 80% der städtischen *sakaya* unter Kontrolle des Klosters Enryakuji auf dem Berg Hiei und die

39 Huber bemerkt zur Lagerung in Holzfässern: „Die Ablagerungen des in die Fässer gefüllten Sake auf dem Boden des Fasses enthalten Bakterien, die, wie die chemischen Analysen ergeben haben, auch bei unseren Bieren vorhanden sind und das Bier faulen lassen“. (Huber 1928 : 74)

40 *Tamonin nikki*, vgl. KSSMR 5 : 586; der Berichtszeitraum des Werkes erstreckt sich über die Zeit von 1478–1618; es gilt u.a. als bedeutende Quelle zur Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters. Vgl. Ono 1941 : 175 ff., Yunoki 1975 : 25ff., Sakaguchi 1981a : 103.

restlichen unter der des kaiserlichen Kebiishi-chô gestanden (vgl. Toyoda, Sugiyama 1977 : 132), verfügte Ashikaga Yoshimitsu in einem Dekret von 1369 die Unterstellung aller Sakebrauer und Geldverleiher unter die Gerichtsbarkeit und vor allem Besteuerung des Bakufu⁴¹. Infolge ihres Reichtums fungierten die meisten Brauer auch als Kreditgeber (*dosô*), so daß sie unter dem Begriff *sakaya-dosô* zusammengefaßt werden (vgl. Toyoda, Sugiyama 1977 : 132 ff.). Mangels anderer Einnahmequellen für das Bakufu wurden diese Betriebe bald zur wichtigsten ökonomischen Stütze der Militärregierung.

Einige der *sakaya-dosô* wurden zu *nosen-gata* „Steuereinnehmern“ ernannt, denen das Eintreiben der Steuern von den übrigen Brauern und Geldverleihern oblag (vgl. Kuwayama 1964 : 5–17; Toyoda, Sugiyama 1977 : 132).

Mit dem Niedergang des Bakufu als nationaler Regierung nach den Ônin-Wirren mußte sich die Militärregierung gegen ein Unterlaufen der Monopole und vor allem gegen mangelnde Steuermoral der Betriebe mit ständig neuen Erlassen zur Wehr setzen⁴². So untersagt beispielsweise ein Dekret aus dem Jahr 1511 ausdrücklich die Einfuhr von sake aus den Provinzen⁴³.

In den mittelalterlichen Brauereien wurden auch die Grundlagen für die spätere, in der Edo-Zeit in voller Blüte stehende Vielfalt der verschiedenen Variationen und Sorten des sake gelegt. Jedoch fließen die Informationen über die Brauverfahren jener Zeit wesentlich spärlicher als aus der nachfolgenden Edo-Zeit. Daß dennoch Einiges über die Herstellungsmethoden des Mittelalters bekannt ist, muß vornehmlich den Forschungen von Ono Hitoshi (1941), ehemals Professor an der Kansai-Universität, gedankt werden.

Zwei umfangreiche Kapitel seiner „Forschungen zur Entwicklung der japanischen Industrie“ sind dem Braugewerbe des Mittelalters, insbesondere dem der Muromachi-Zeit gewidmet (Ono 1941 : 128–266).

●no verweist insbesondere auf ein Werk mit dem Titel *Goshu no nikki* 御酒之日記 (Ono 1941 : 179 ff.; vgl. Yunoki 1975 : 24 ff.), das mir jedoch leider nicht zugänglich war. Demnach beschreibt dieses Werk bereits ein Herstellungsverfahren, das der noch heute üblichen Standardmethode weitgehend entspricht, d.h. es wurde das mehrmalige Mischen von Reis, *kôji* und Wasser zur Herstellung der Maische angewendet. Als übliche Methode des ausgehenden 16.

41 Die Erlasse und Gesetze des Ashikaga-Bakufu sind als *Kemmushikimoku* und *tsuikahô* überliefert. Ausgaben: GR 22: 33–68; textkritische Ausgabe: Sato/Ikeuchi 1974 : 3–150; vgl. Grossberg 1981.

Das betreffende Dekret besteht aus den Artikeln 146–150 d. *tsuikahô* (= GR 22 : 52f., Sato/Ikeuchi 1974 : 59–61; Grossberg 1981 : 81f.)

42 Das Dekret von 1393 (Meitoku 4/11/26) wurde erneuert in den Jahren 1408, 1432 und 1460; vgl. auch Art. 250–254 (Erlasse bezüglich der Sake-Brauereien von 1455), Art. 300 (Erlaß zur Sake- und Kôji-Steuer von 1486), Art. 315 (bezüglich Steuerhinterziehungen durch Sake-Brauer von 1498), Art. 349 (bezüglich mangelnder Steuermoral der Brauhäuser von 1508), Art. 378 (Neufassung der Soya- und Sake-Steuer von 1511).

43 *tsuikahô* Art. 380 aus dem Jahre Eishô 8/3/23 (1511) (= Sato/Ikeuchi 1974 : 122; Grossberg 1981: 140).

Jahrhunderts wird eine Herstellungsweise beschrieben, die statt des späteren dreimaligen das zweimalige Mischen der Ingredienzien kennt. Sie stellt also ein Zwischenstadium zwischen dem modernen sake und dem ungeklärten *nigori-zake* 濁酒 des Altertums dar, obgleich hier betont werden muß, daß bereits im Engi-shiki von mehrfachem Mischen berichtet wird. Im Goshu no nikki (GN) werden als Quantitäten angegeben: 1 to polierter Reis, 6 shô kôji und 1 to Wasser, daraus stellt man die moto her. Dann wird von neuem 1 to polierter Reis zugefügt⁴⁴.

Laut Ono (1941 : 178) ist das Werk vor 1566 (Eiroku 9) entstanden; Sakaguchi verlegt jedoch die Entstehung bis in die Namboku-chô-Periode (1336–1392) zurück und nennt als frühestes mögliches Erscheinungsdatum das Jahr 1355 (Bunwa 4) (Sakaguchi 1981 a : 102). Damit läge der Bericht genau zwischen den Edo-zeitlichen Schriftwerken und dem Heian-zeitlichen Engi-shiki das, neben dem Kôtaijingû-gishiki-chô (804), unsere älteste Quelle zur Herstellung des kôji-sake darstellt.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß das Mittelalter für die Geschichte des sake einen bedeutenden Zeitraum darstellte. Im Zuge der allgemeinen Entwicklung von Handel und Verkehr wurde auch sake zum Handelsgut, und zwar zu einem äußerst wichtigen, wie es die mächtige Stellung der Brauhäuser erkennen läßt. Der Handel verlangte nach besserer Haltbarkeit des Getränkes. Dies führte zur Entwicklung der Niedertemperatur-Methode im ausgehenden 16. Jahrhundert.

Geht man nun weiter zurück in der Geschichte auf der Suche nach den Anfängen des kôji-sake in Japan, so stellt sich die Quellenlage als immer problematischer dar.

2.2. Der sake im japanischen Altertum

2.2.1. Heian-Zeit

Von der Beliebtheit des sake in der Heian-Zeit zeugen die mannigfachen Erwähnungen von Trinkgelagen und anderen Anlässen für, meist gemeinsames, Trinken in der Literatur. Berühmt ist die Klage der Murasaki Shikibu über die häufige Trunkenheit des Fujiwara Michinaga⁴⁵; und zumindest in der Oberschicht kam dem sake – neben Wasser – die Rolle des Getränks schlechthin zu. So bemerkt Natsuyama Shigeki im Ôkagami, wie gut er es im Leben doch getroffen habe, da er nie Mangel an Speise und sake habe leiden müssen (NKBT 21 : 242). Bankette waren populär, und der Genuß von Alkohol führte, nach Ansicht von L. Frederic (1972 : 70) aufgrund der fett- und proteinarmer Speisen, schnell zur Trunkenheit.

44 Vgl. Ono 1941 : 178f., Yunoki (1975 : 25) zitiert ebenfalls den von Ono wiedergegebenen Text, jedoch mit einer fehlerhaften Angabe (6 to kôji anstelle von 6 shô).

45 Vgl. u.a. NKBT 19 : 505, 470–71. Wakamori bemerkt, daß auch im Altertum die Gefahr, „vom sake besiegt zu werden“, sehr groß gewesen sei. Laufe man heutzutage Gefahr, in einem derartigen Zustand einem Verkehrsunfall zu erliegen, so war es früher die mangelnde Reaktionsfähigkeit, die einen nicht schnell genug zum Schwert greifen ließ, mit für den Beteiligten u.U. tödlichen Folgen (Wakamori 1979 : 22f.).

So umfangreich die Berichte zum Sakegenuß auch sind, zur Frage nach Art und Herstellung der konsumierten Getränke erfahren wir aus der Literatur jedoch nichts. Es heißt meist lapidar ‚sake‘, was immer man zu jener Zeit darunter verstanden haben mag. Aber dieser Umstand ist nicht erstaunlich, sind derartige technische Fragestellungen doch niemals Gegenstand einer schönen Literatur⁴⁶.

Dennoch sind wir über diverse Sorten und deren Ingredienzien aus jener Zeit recht gut unterrichtet. Lediglich die Details der Herstellung verbleiben weitgehend im Dunkel. Als Quellen dienen die Ausführungsbestimmungen und Kommentare zu den Vorschriften des Yōrō-Kodex, sowie weitere Zeremonialhandbücher wie das Kōtaijingūshiki-chō (KJGC) des Ise-Schreines.

Diese Werke fallen historisch zwar in die Heian-Zeit, geprägt sind sie jedoch vom Geist der vorangegangenen Epoche, des Ritsuryō-Staates⁴⁷.

2.2.2. Ritsuryō-Epoche

Die große Bedeutung des sake im gesellschaftlichen Leben jener Zeit ist unbestritten. Daß auch den unteren Volksschichten Abstinenz ferngelegen haben dürfte, ist naheliegend; jedoch lag es im Interesse des Staates, den Alkoholkonsum des Volkes soweit wie möglich einzudämmen. Dies zeigt bereits ein Erlaß aus der Taika-Ära, der den Feldbauern wohlgeschmeckende Speisen und den Genuß von sake während der Monate der Feldbestellung untersagte⁴⁸.

In Hofkreisen dagegen wurde reichlich Alkohol konsumiert⁴⁹. Mit dessen Herstellung war das „Amt zur Herstellung von sake“ *Sake* (bzw. *Miki*) (*no tsukasa* oder *Zōshushi* 造酒司) betraut. Daneben existierte ein weiteres Amt bei Hof, das

46 Sakaguchi 1981a: 84 sieht den Grund dafür im Selbstverständnis der Gebildeten als ‚Edle‘, denen die Beschäftigung mit praktischen Dingen – gar der Nahrungszubereitung – undenkbar schien.

47 Damit soll nicht der gesellschaftliche und ökonomische Wandel negiert werden, der dem Japan des 10. Jahrhunderts ein gänzlich anderes Gepräge gab als dem des 8. Jahrhunderts. Auch kann das Engi-shiki nur mit Vorsicht zur Analyse des Ritsuryō-Staates herangezogen werden, da wesentliche Inhalte des Gesamtkorpus ein Produkt erst jenes Wandels darstellen. Andererseits aber gründen die administrativen, zeremoniellen u.a. Regulationen in den Vorschriften der Ritsuryō-Gesetzgebung und sind damit tatsächlich ‚vom Geist der vorangegangenen Epoche‘ geprägt.

48 Taika 2/3/22 = NKBT 68 : 298/299; Florenz 1903 : 132. Sakaguchi (1981a : 93) verweist auf die ‚Klassennatur des sake jener Zeit‘; so fände sich beispielsweise im Manyōshū eine große Anzahl an Gesängen, die anlässlich von Hofbanketten rezitiert wurden; in Liedern von der Art der Sakamori- oder Azuma-Lieder dagegen sei keines – mit einer Ausnahme (s.u. Kap. B.2.2.2.2., M 892) – thematisch auf sake bezogen.

49 Davon zeugen bereits mehrere Einragungen im NG bezüglich Banketten bei Hofe (vgl. z.B. Bankette unter Tenchi 10/5/5 und Temmu 9/1/8, Trinkgelage anlässlich der Neujahrsbankette unter Temmu 10/1/7, vgl. auch Temmu, Shuchō 1/1/17, Jitō 5/3/3 usw.). Unter Temmu 11/10/8 findet sich der Eintrag 大饗 „Großes abendliches Mahl“; laut NKBT (68 : 454 und 67 : 508) bezeichnet dieser Ausdruck jedoch ein *sakanomi* „Trinkgelage“. In diesem Zusammenhang wird auf ein sich über fünf Tage hinstreckendes Trinkgelage verwiesen, das unter Seinci 4/5 im NG (= NKBT 68: 508/509) vermerkt ist; dies folgt einem im Hou-han-shu belegten Vorbild (NKBT 67 : 508, Anm. 1).

„Amt für sake“ *Sake(no)tsukasa* oder *Shushi* 酒司 ; dies kann jedoch hier vernachlässigt werden⁵⁰.

Über die Organisation des Beamtenstaates informieren die Kommentare zum Yôrô-Kodex, *Ryô no Gige* (RG) von 834 und *Ryô no Shûge* (RS) von ca. 880. Von den insgesamt 10 Büchern mit Verwaltungsvorschriften (ryô 令) befaßt sich das zweite (Shoku-in-ryô) u.a. mit dem Aufbau der acht Ministerien. Als letztes in der Reihe dieser Ministerien erscheint das *Kunaishô* 宮内省 „Palastministerium“, das mit den diversen Aufgaben zur Führung des kaiserlichen Haushaltes betraut war. Mit ca. 1300 Beschäftigten Personen war es personell das zweitgrößte der Ministerien. Unter den insgesamt sechzehn nachgeordneten Ämtern erscheint an sechster Stelle das „Amt zur Herstellung von sake“. Es lag innerhalb der äußeren Palastanlage (Dai-dairi)⁵¹.

Als organisatorisches Vorbild diente das Liang-yün-shu, das Amt zur Bereitung von Opfertränken der T'ang-Administration. In einem Werk namens Hyakuryô-kunyôshô 百寮訓要抄 des Nijô Yoshimoto (1320–1388) heißt es dazu:

„*Sake(no)tsukasa* (Liang-yün-shu). Dies ist die Behörde zur Herstellung alkoholischer Getränke (*sake* 酒). Sie verwaltet die Sakekrüge (*sakatsubo*); die verschiedenen sake, klare und trübe, sowie ein *kosake* (d.i. reishu 醴酒) genannter, der innerhalb einer Nacht bereitet wird, werden an die verschiedenen Stellen (des Palastes) gesandt; es sind sämtlich alkoholische Getränke, die im Sake (no) *tsukasa* hergestellt und (von diesem) bereitgestellt werden“⁵².

Zum Vergleich der chinesischen und japanischen Ämter sei auf Iwahashi⁵³ verwiesen.

Laut RG (1 = KT 22 : 52) und RS (5 = KT 23 : 131 –132) stand das Amt unter der Leitung eines *kami* 正 „Dienststellenleiter“ vom Wirklichen Oberen 6. Rang, der für die Herstellung von „sake 酒, reishu 醴酒 und sake-Essig 酢“ in seinem Amt verantwortlich war. Ihm unterstand als Personal ein *suke* 祐 „Assistent“ vom Folgenden Unteren 7. Rang und ein *reishi* 令史 „Sekretär“. Direkt mit der Her-

50 Das Shushi bzw. Sake(no)tsukasa gehörte ursprünglich zu den 12 Ämtern (tsukasa) des den Kaiserinnen, Konkubinen und weiblichen Angehörigen des Hofes vorbehaltenen Palastbezirkes (Kôkyû „Rückwärtiger Palast“), vgl. Reischauer 1967, B: 207, 168. Unter Mommu-tennô im Jahre Taihō 1 (701) begründet, wurde es in späteren Zeiten jedoch der Verwaltung durch das Sake-Brauamt des Haushaltsministeriums (*Kunaishô*) überstellt, vgl. KD: 1196.

51 Den Aufbau der ‚Acht Ministerien‘ behandeln RG 1 (= KT 22 : 29–63), RS 2–6 (= KT 23: 27–181). Zum „Amt zur Herstellung von sake“ vgl. RG 1 (= KT 22 : 52) und RS 5 (KT 23 : 131–132). *Der früheste Hinweis* auf die Einrichtung von 8 Ministerien findet sich NG, Taika 5/2 (649) (= NKBT 68 : 306/307; vgl. Florenz 1903 : 142 mit Verweis auf das chinesische Vorbild). Es bleibt jedoch fraglich, ob die Ministerien bereits zu diesem Zeitpunkt eingerichtet worden sind (möglicherweise erst unter Temmu (Shuchō 1/9/28, vgl. NKBT 68 : 482, Anm. 4). Zu Aufbau und Organisation der Ministerien vgl. Asakawa 1963 : 268–272, Miller 1979, Zum *Sake (Miki) no tsukasa* vgl. Iwahashi 1962 : 191, Miller 1979 : 160f., Yanatori 1979 : 158–160.

52 GR 5 : 656; vgl. Yanatori 1979 : 159; zum Werk vgl. KSSMR 6 : 821.

53 Iwahashi (1962 : 281–284) gibt eine synoptische Übersicht über die japanischen Behörden-Titel und ihre T'ang-chinesischen Äquivalente. Asakawa (1963 : 270f.) betont, daß die japanischen Behörden nur in *Anlehnung* an das chinesische Vorbild geschaffen wurden und verweist auf die in Japan vorgenommenen Modifizierungen. Vgl. auch Florenz 1903 : 142, Anm. 2.

stellung betraut waren insgesamt 60 Brauer *sakabe* 酒部 „Mitglieder der Sake-Berufsgruppe“. Unter diesen rangierten noch 12 „Dienstmannen“ *shibu* 使部 sowie schließlich ein „Wachmann“ *jiki-tei* 直丁. Das RG nennt abschließend noch *sake-be* 酒戸 „Sake-Haushalte“, ohne jedoch näher darauf einzugehen.

Um einiges ausführlicher sind die Angaben des RS zu diesem Punkt. Demnach gab es insgesamt 185 Sake-Haushalte, 90 in Yamato, 70 in Kawachi und 25 in Settsu. Von den 160 Haushalten in Yamato und Kawachi werden 80 Personen als Arbeiter (*tomobe* 品部) bereitgestellt, die dafür von Steuern und Abgaben befreit sind. Aus den 25 Haushalten Settsus werden 10 Haushalte bestimmt, um bei Hoffestlichkeiten aufzuwarten. Da wir diese Fragen später noch einmal aufgreifen werden, soll zunächst erörtert werden, welche Informationen die Quellen zu Sorten und Herstellungstechniken der alkoholischen Getränke liefern.

Zu diesem Punkt schweigt die knappe Liste der Quellen RG/RS. Außer der Bemerkung, der Dienststellenleiter leite die Herstellung von sake, reishu und Essig, werden keine diesbezüglichen Angaben gemacht.

Recht detaillierte Anweisungen gibt dagegen das Engi-shiki (ES) von 928, das Ausführungsbestimmungen (*shiki* 式) zu den Ritsuryô-Gesetzen enthält. Das 40. der insgesamt 50 Bücher des ES gilt den Aufgaben dreier Ämter des Kunaishô: *Sake(no)tsukasa*, *Uneme(no)tsukasa* und *Mohitori(no)tsukasa*⁵⁴.

Zu Beginn der Ausführungen zum *Sake(no)tsukasa* werden die in diesem Amt verehrten Gottheiten samt der ihnen zustehenden Opfergaben aufgeführt: *Sakemitsuwo no kami*; *Sakemitsume no kami*⁵⁵; vier *Kamado no kami* (Herdgottheiten); *Ôtôme*, *Kotôme* und *Sukitôme*⁵⁶. Anschließend wird eine Reihe verschiedener Sakesorten namentlich genannt, von denen heute jedoch nicht mehr alle identifizierbar sind:

54 Reischauer 1967, B: 241: *Uneme no tsukasa* = „Palace Women Office“, p. 184: *Mohitori no tsukasa* = „Water Office“.

ES 40 = KT 26 : 883–903, *Shinten*: 1639–1655 (gekürzt); vgl. Sakaguchi 1981a : 95ff., Nishitsunoi 1967 : 189–191, Yunoki 1975: 14–19, Katô 1976 : 154–167.

55 KT (26 : 883) liest (*Sake*) *no mitsu wo no kami*/*(Sake) no mitsu me no kami*; *Shinten* 81982 : 1639) liest *Sake-no-mizu wo no kami*/*Sake-no-mizu me no kami*; SDJ (II : 100) liest *Sakamizuwo-/Sakamizume no kami*.

56 Unter diesen Namen – bzw. *Ôtojime*, *Kotojime* und *Sukitojime* – wurden drei große Krüge (*mika*) in der „Sake-Halle“ *sakadono* 酒殿 des Amtes aufbewahrt und deifiziert. Zur Zeit des Kaisers Sanjô (1011–1016) soll ein Taifun die Sakehalle mitsamt der darin befindlichen Krüge zerstört haben (vgl. KD 3 : 1172; NRD 11 : 242); vgl. Nishitsunoi 1967 : 187.

Außerordentlich interessant ist der Namensbestandteil *toji* 刀自. Der Ausdruck meint im Altjapanischen eine honorative Benennung für Frauen (vgl. z.B. NG, Tenchi 9/4/30 =NKBT 68: 374/375, Ise-Fudoki =NKBT 2 : 436). Arakida (1938, I: 715) führt den Ausdruck auf *toji* 戸主 („Hausherrin“) zurück, er besage, daß die Frauen die Angelegenheiten des Hauses geleitet hätten. Wakamori (1979 : 19f.) sieht darin ein Indiz für die Ansicht, im Altertum habe die Herstellung des sake unter der Obhut der Frauen gestanden, die den dazu verwendeten Reis im Munde gekaut hätten. Einen Nachhall dieses Konzepts sieht er im Niiname-Ritual des späteren Kaiserhofes, in welchem der *sakatsuko* eine zentrale Funktion zukommt (auch wir sind im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu einem entsprechenden Ergebnis gelangt, s.u. Kap. C.5.5.2.). In späteren Zeiten ging der Name *toji* auch auf die männlichen Sake-Brauer über, die noch heute *toji* 杜氏 bzw. *sakatoji* heißen.

1. miki	„Erlauchter Sake“
2. mii-sake	„Sake der erlauchten Quelle“ ⁵⁷
3. kachikasu ⁵⁸	„Geriebener <i>kasu</i> “
4. reishu (kozake)	„Süßer Sake“
5. san rui kasu	„Drei Sorten <i>kasu</i> “
6. sakazu	„Sake-Essig“
7. tonshu	„?“ ⁵⁹
8. jukushu	„Reifer Sake“
9. jusô	„Flüssiger <i>kasu</i> “
10. shiroki	„Weißer/Zermonial-/Sake“
11. kuroki	„Schwarzer/Zermonial-/Sake“

Wird der Essig außer acht gelassen, waren, inkl. der drei Sorten *kasu* (s.u), insgesamt zehn verschiedene Sorten in Gebrauch.

Miki, der „Erlauchte Sake“, ist hier im Sinne des normalen sake zu verstehen. Da er bei Hofe dem Kaiser serviert wurde, wäre eine bloße Bezeichnung als sake unangemessen gewesen. Zur Herstellung benötigt man innerhalb eines Jahres ca. 212 koku Reis, der sämtlich aus den fünf Kinai-Provinzen bezogen wird. Dazu kommen ca. 19 koku für mii-Sake, 48 koku für kachikasu, ca. 3 koku für reishu und 8 to für die drei Sorten kasu. Tonshu, jukushu und jusô verbrauchen insgesamt ca. 615 koku, d.h. den größten Anteil an der Sake Produktion. Übertroffen wird dieser Wert nur von dem für die Essig-Herstellung benötigten Quantum von 688 koku. Somit ergibt sich allein für die Alkoholproduktion eine Menge von ca. 900 koku Reis pro Jahr. Zusammen mit dem Reisbedarf für Essig ergibt sich eine Menge, von der Nishitsunoi (1967 : 189) bemerkt, sie gereichte auch heute noch einer Brauerei zu Ehren.

Welche Informationen werden zur Herstellung gegeben? Offensichtlich vertraute man in diesem Punkt der Sachkunde der im Amt tätigen Brauer, denn über die Techniken wird nichts ausgesagt. Lediglich die jeweiligen Quantitäten an Reis, Wasser und kôji werden exakt vermerkt.

So heißt es für den sake (miki):

„Materialien für 8 to sake: 1 koku Reis (kome)
4 to Ferment (yone no moyashi)
9 to Wasser“. (ES 40 = KT 26 : 885)

Dies bedeutet, daß das Verhältnis von Reis, Wasser und Ferment (yone no moyashi, s.u.) 44% : 39% : 17% betrug. Wird dies mit Mengenangaben im mittelalter-

57 *Mii*, die „Erlauchte Quelle“, befand sich im südöstlichen Teil der Äußeren Palastanlage (*daidairi*), vgl. Reischauer 1967, B: 32, Nr. 56.

58 KT (26 : 884) liest *suri* (-*kasu*), KGS (3 : 806) liest *kachi* (-*kasu*).

59 Keines der einschlägigen Nachschlagewerke kennt das Kompositum. Handelt es sich, der Zeichenbedeutung folgend, um einen „schnell, plötzlich (reifenden) sake“? Die Lesung *tonshu* wird von Sakaguchi (1981a : 98) gegeben. Seinen Ausführungen zufolge stellen *tonshu*, *jukushu* und *jusô* Sorten dar, die von den niederen Beamten bei Hofe konsumiert wurden.

lichen Goshu no nikki verglichen – ca. 40% : 40% : 20% – so zeigt sich, daß das Mischungsverhältnis bereits zur Zeit des Engi-shiki – und sicherlich schon früher – auf etwa diese Werte eingependelt war.

Annähernd die gleiche Menge wird für den mii-sake benötigt, allerdings erhält man daraus lediglich 4 to des Getränks, entgegen 8 to miki. Dieser sake war also erheblich stärker.

In der gleichen Weise gibt die Quelle auch für die übrigen Sorten die jeweiligen Mengenangaben, die sich vom sake (miki) nur durch unterschiedliche Quantitäten, nicht aber durch andere Grundstoffe unterscheiden⁶⁰.

Bei kachikasu, tonshu, jukushu beträgt der Anteil des Reises jedesmal genau 1 koku. Die Unterschiede ergeben sich nur aus jeweils abweichenden Anteilen von kôji und Wasser. So erhalten die Getränke ihre jeweilige Stärke. Auch der Sake-Essig, über den ansonsten nichts weiter zu erfahren ist⁶¹, verfügt über dieselben Zutaten:

Für 1 koku Essig werden benötigt: 6 to, 9 sho Reis
4 to, 1 sho Ferment
1 koku, 2 to Wasser

Unser Interesse erwecken jedoch die übrigen Sorten: reishu, die drei Sorten kasu, shiroki und kuroki.

2.2.2.1. Reishu

Hier vermerkt das ES (40 = KT 26 : 885) folgende Zutaten:

„Materialien für 9 sho reishu: 4 sho Reis
2 sho Ferment
3 sho sake“

Sicherlich hat die Verwendung von sake anstelle von Wasser ein wesentlich stärkeres Getränk ergeben als die übrigen Sorten. Bei näherer Betrachtung jedoch ergeben sich Probleme.

⁶⁰ *kachikasu*: für 1 koku werden benötigt: 1 koku Reis, 7 to Ferment (*yone no moyashû*), 1 koku 7 to Wasser.

tonshu : für 8 to werden benötigt: 1 koku Reis, 4 to Ferment (*yone no moyashû*), 9 to Wasser.

jukushu : für 1 koku 4 to werden benötigt: 1 koku Reis, 4 to Ferment (s.o.), 1 koku 1 to 7 shô Wasser.

⁶¹ „Die Essig-Bereitung ist so alt wie die Erkenntnis, daß sich Alkohol beim Stehenlassen in Essig verwandelt“ (Brockhaus 5 : 730). Dieser Schluß gilt, laut Motoyama 1958 : 301, auch für Japan. Es werden in der Hauptsache *sakazu* 酒酢, d.i. „Essig“, der auf „Klarem Sake“ (*seishu*) basiert, *kasuzu* 粕酢 auf der Basis der Sake-Rückstände sowie *funezu* 米酢, der direkt aus Reis und kôji hergestellt wird, unterschieden.

Im Kommentar des RS (KT 23 : 131) wird, älteren Quellen folgend, *rei* 醴 als „süßer sake“ 甘酒 bzw. 甜酒 *amazake* erklärt, zu dessen Herstellung viel *kôji* aber wenig Reis verwendet würden. Er sei innerhalb einer Nacht gereift. Diese Angaben stehen jedoch in offensichtlichem Widerspruch zu den Herstellungsvorschriften des Engi-shiki. Auch nach Ansicht moderner Kommentare handelt es sich aber bei dem *reishu* des ES um einen sog. *hitoyo-zake* 一夜酒 „sake einer Nacht“, d.h. um eine Art ‚Jungbier‘⁶².

Nishitsunoi (1967 : 190) versucht, den Widerspruch dahingehend zu klären, daß der *rei* 醴 sowohl ‚Jungbier‘ als auch stark alkoholhaltig sein könne, eben weil bereits sake als einer der Grundstoffe Verwendung findet. Anderenfalls wäre es tatsächlich nur ein *amazake*.

Da dieses Problem auch Fragen zur Herkunft des alkoholischen Getränks in Japan berührt, wollen wir uns etwas näher damit auseinandersetzen.

Auch das *Wamyôshô*⁶³ definiert 醴 im obigen Sinne:

„醴: Im *Ssu-sheng tzu-yüan*⁶⁴ heißt es: 醴 ist das alkoholische Getränk eines Tages und einer Nacht. Der japanische Name lautet *kosake*“.

Eindeutig referiert das *Wamyôshô* hier die Definition eines chinesischen Getränks. Es stellt sich somit die Frage, was in China unter einem solchen Getränk *Li* 醴 verstanden wird.

Der chinesische Li 醴

Zum Problem der alkoholischen Getränke im alten und ältesten China liegt eine umfangreiche Arbeit von Ling Shun-sheng (1958) vor. Die unpublizierte Arbeit von Marta Schenk (o.J.) basiert in den entsprechenden Kapiteln auf Lings Untersuchungen.

Es werden vier verschiedene Typen alkoholischer Getränke für das chinesische Altertum unterschieden:

1. Lo : es existieren drei unterschiedliche Arten
 - Früchte-Lo, ein Fruchtwein
 - Milch-Lo, eine Art Kumys
 - Getreide-Lo, eine Art gesäuertes Bier (Ling 1958 : 888 f.; Schenk o.J.: 19–25)

62 Vgl. Katô 1976 : 146. Der Autor räumt jedoch an anderer Stelle (1976 : 159f.) ein, daß es sich bei dem betreffenden Getränk im ES nicht um einen echten *hitoyo-zake* gehandelt haben könne, da jenes bereits mit sake versetzt gewesen sei. Vgl. auch Tonoike 1975 : 191; Yanatori 1979 : 250 f.

63 *Wamyô-ruijûshô* IV/11/51 (=Omodaka 1943 : 196); vgl. NKBT 67 : 373, Anm. 17.

64 Ein Werk dieses Namens ist auch mit Hilfe der einschlägigen sinologischen Indices (*Chung-kuo ts'ung shu tsung lu*, 3 Bde., Shanghai 1959, Nr. 6021; *Ssu k'u ch'üan shu tsung mu t'i yao*, 4 Bde., Shanghai 1933, Nr. 6021) nicht mehr nachzuweisen.

2. Li : s.u.
3. Lao : ein dickflüssiges Getränk, bei dem Saft und Bodensatz vermischt sind; Vorläufer von Li und Lo; dreimalige Gärung; No-Reis als Gärstoff. (Ling 1958 : 893–896; Schenk o.J.: 33–37).
4. Ch'ang : Li, Lo und Lao wurden vom Volk hergestellt, dem die Produktion von Ch'ang verboten war; ein Opfervier aus schwarzer Hirse; Hirse ist auch sonst als Grundstoff der Bierbereitung belegt. (Ling 1958 : 896–905; Schenk o.J.: 38–44).

Li, Lo und Ch'ang stellen die ältesten Alkoholika dar, alle drei Zeichen erscheinen bereits in den Knocheninschriften. Zum hier zu diskutierenden Li bemerkt das Shuo-wen, es sei das süße Getränk, welches innerhalb einer Nacht reift. (Shuo-wen (SPPY) Ch. 14b : 24b; vgl. Schenk o.J.: 25). Die japanischen Kommentare referieren also die *chinesische* Definition. Zur Herstellung des Li vermerkt der Kommentar zum Lü-shih ch'un-ch'iu:

„Li wird mit Malz (*nieh* 蘖) und Hirse (*shu* 黍) bereitet, man verwendet kein Ferment (*ch'ü* 麴); er ist trüb (*cho* 濁) und süß (*t'ien* 甜)“⁶⁵.

Beim Getränk Li handelt es sich somit um ein echtes Jungbier, hergestellt aus Hirse und Malz. Li gilt, neben Lo, als ältestes Getränk. Im Kapitel Ming-t'ang-wei des Li-chi heißt es, unter der Hsia-Dynastie habe man klares Wasser gespendet, unter der Shang-Dynastie das süße Jungbier Li und unter der Chou-Dynastie das alkoholische Getränk chiu 酒“. In Bezug auf die Herstellung bringt Ling (1958 : 892) einen hochinteressanten Gesichtspunkt ein. Unter Hinweis auf die verbreitete Methode des Kauens des Getreides – Ling (1958 : 891) führt Beispiele aus dem japanischen Altertum, China, Ryûkyû, Taiwan, Süd-Amerika an – zitiert er das Pen-ts'ao kang-mu, in dem es heißt, die Taoisten nennen den menschlichen Speichel „Goldene Flüssigkeit“ 金漿 oder „Jade-Li“ 玉醴!⁶⁷

Ling wie auch Schenk schließen aus diesen Belegen und den übrigen Beispielen, daß zumindest die Möglichkeit besteht, vor der Verwendung von Malz sei Li durch ‚Kauen‘ hergestellt worden.

Beim chinesischen Li handelt es sich somit um ein ungeläutertes Hirsebier, das mit Malz hergestellt wurde; Ferment fand keine Verwendung. Das Schriftzeichen ist bis in die dokumentierbaren Anfänge der chinesischen Geschichte belegt. Möglicherweise wurde es, bevor man auf die Verwendung von Malz überging, durch Kauen der Hirse bereitet. In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß auf diese Art und Weise noch in der Gegenwart bzw. jüngsten Vergangenheit die sakralen Hirsebiere der Altvölker Taiwans hergestellt werden.

65 Lü-shihch'un-ch'iu ch. 1 (=SPPY-Ausg., ch. I : 8a); vgl. Ling 1958: 890, Schenk o.J. : 30, Wilhelm 1979 (1928): 8.

66 Li chi 6/14 (=Ming-Druck (1642), Heft 6 : 33a, b); vgl. Ling 1958 : 889, Schenk o.J.: 48.

67 Pen ts'ao kang mu ch. 52 (= Shanghai 1959, 6 : 101); vgl. Ling 1958 : 892.

Es ist somit erwiesen, daß der kosake bzw. reishu des Engi-shiki ein gänzlich anders geartetes Getränk darstellt als der chinesische Li, und daß das Getränk des Engi-shiki mit den bereits im RS angeführten japanischen Definitionen nicht übereinstimmt; diese referieren lediglich die chinesischen Erklärungen.

Es stellt sich nun aber die Frage, ob es in Japan nicht doch Getränke von der Art des Li gegeben hat. Hier bietet das Nihongi eine aufschlußreiche Eintragung.

Ein Getränk 醱酒 erscheint im Nihongi (NG) Ôjin 19/10/168. Diesen kosake reichen die Kuzu, Bewohner des im südlichen Yamato gelegenen Berglandes von Yoshino, als Gabe dem Herrscher Homuda (Ôjin) anlässlich eines Besuches bei Hofe dar. Während sie dem Herrscher den Trank reichen, stimmen sie folgendes Lied an:

„Im Hain der Eichen
 machten wir den Quermörser
 im Quermörser
 brauten wir den Großen Edlen Trank
 köstlich soll er
 dir munden, nimm und trinke,
 unser Vater!

Und als sie mit dem Singen zu Ende waren, schlugen sie auf ihren Mund, blickten auf und lachten. Daß jetzt die Kuzu, wenn sie ihre Landesprodukte darbringen, auf ihren Mund schlagen, aufblicken und lachen, sobald sie zu Ende gesungen haben, das ist wahrscheinlich eine aus sehr alter Zeit verbliebene Regel“.

Auf die Kuzu wird im Laufe der Untersuchung noch eingegangen werden (s.u. Kap. C 2.7.4.2.), es wäre somit verfrüht, bereits hier die Diskussion zu beginnen. Hier nur soviel: von welcher Art das Getränk der Kuzu war, bleibt unklar, es existieren jedoch Gründe zur Annahme, darin einen ‚gekauten‘ Trank auf der Basis von Baumfrüchten (Nüssen) zu sehen⁶⁹.

Wir können abschließend feststellen, daß der reishu/kosake des Engi-shiki nichts gemein hat mit dem Trank der Kuzu oder dem chinesischen Li. Auf diese Diskrepanz macht auch der Kommentar der NKBT-Ausgabe aufmerksam (NKBT 67 : 373, Anm. 17). Der Trank der Kuzu steht dagegen dem chinesischen Li näher und gehört damit nicht in die Reihe der bislang ausschließlich behandelten kôji-sake.

68 NKBT 67 : 372/373; vgl. Naumann 1981 : 75, Aston 1956, I: 264.

69 Bereits Aston (1956, I: 245, Anm. 1) bemerkt zum Lied des Takeshi-uchi (s.u.S. 71): „The Japanese word for brew is kamu, which also means to chew. Was chewing ever a part of the process of making strong drink in Japan as it is in some of the South Sea islands at the present time“?

2.2.2.2. Die drei Sorten kasu

Die nächste Kategorie der außergewöhnlichen Getränke im ES zeigt jedoch eindeutig, daß auch noch in historischer Zeit alkoholische Getränke gebraut wurden, die nicht ausschließlich auf der Basis von Reis beruhen.

Beim Ausdruck *san rui kasu* 三種糟 bleibt zunächst unklar, ob es sich um ein Getränk „Drei-Arten-kasu“ oder um drei verschiedene Getränke *kasu* handelt. Die Herstellungshinweise klären jedoch das Problem; hier werden die Zutaten für drei verschiedene Sorten kasu aufgeführt.

„Für jeweils 5 to der drei Sorten kasu gilt:

Materialien für eine Sorte: 5 to Reis; 1 to Ferment;
1 to Weizenmalz; 5 to sake

Materialien für eine Sorte: 5 to Klebreis (*mochigome*);
1 to Ferment; 1 to Weizenmalz;
5 to sake

Materialien für eine Sorte: 5 to enthülster *awa no urushine* (s.u);
1 to Ferment; 1 to Weizenmalz;
5 to sake“. (ES 40 = KT 26 : 885)

Auffällig sind (a) wiederum die Verwendung von sake, (b) die Ingredienzien Klebreis, Weizen (*komugi* 小麦) bzw. Weizenmalz und *awa no urushine* 粟米, (c) die Benennung des Getränks als kasu.

Kasu „Satz, Rückstand“ bezeichnet die festen Bestandteile, die beim Pressen des ungeläuterten sake zurückbleiben. Auf eine Wiederverwendung der sake-Rückstände im Brauverfahren läßt jedoch nichts schließen. Auch die beiden Sorten *ju*● und *kachikasu* führen *kasu* als Namensbestandteil; und auch hier ergibt sich kein Hinweis auf eine Verwendung von Rückständen. Als Grundstoffe dienen lediglich Reis, Wasser und kôji.

In Japan kennt man zwar ein *kasutori shôchû* genanntes Getränk, das jedoch ein Destillat darstellt. Da die Kunst der Destillation jedoch erst seit dem ausgehenden Mittelalter (s.o.) und auch in China erst seit der Yüan-Zeit bekannt ist, kommt jenes Getränk als Vergleichsobjekt nicht in Frage⁷⁰. Wakamori (1979 : 27 f.) und Sakaguchi (1981a : 93) verweisen andererseits beide in diesem Zusammenhang auf ein Lied des Manyôshû (M 892), das von einem *kasuyu* 糟湯 spricht: Die Sakerückstände wurden in heißem Wasser (*yu*) aufgelöst und getrunken. Abgesehen von der interessanten Information, daß bereits zur Zeit der Lieder des Manyôshû sake, d.h.

70 Marta Schenk (o.J. : 14) bemerkt, im frühen China seien Destillate noch unbekannt gewesen. „Sie sind erst eine Errungenschaft der Yüan-Dynastie (1271–1368)“. Vgl. Tonoike 1975 : 54.

die Maische ausgepreßt wurde – sonst ergäben sich keine Rückstände – zeigt das Lied diesen Trank als ein Getränk armer Volksschichten⁷¹.

Sakaguchi (1981a : 94) berichtet, daß noch in der Edo-Zeit *kasuyusake* von den Armen getrunken wurde. Die Frauen der Brauereiarbeiter von Itami gaben ihren Männern das Wasser zu trinken, in welchem deren Berufskleidung eingeweicht worden war.

Beim Einweichen hatten sich die Sakerückstände in der Kleidung mit dem Wasser vermischt; dieses Gebräu war eine Art *kasuyusake*.

Wakamori (1979 : 27) dagegen erinnert sich an seine Jugendzeit, in der er gem *kasuyusake* von der bereits im *Manyôshû* beschriebenen Art getrunken hat.

Diese Erläuterungen führen uns jedoch nicht weiter, da es absolut undenkbar ist, daß das kaiserliche Brauamt auf die Herstellung eines derartigen Arme-Leute-Getränks so viel Energie hätte verwendet haben sollen⁷².

Das Namensproblem ist heute jedoch nicht mehr lösbar. Am sinnvollsten erscheint hier die von Motoyama (1958 : 298) vorgeschlagene Lösung. Demnach bezeichnet *kasu* einfach ein süßes Getränk. Als Beleg führt der Autor den Umstand an, daß der süße *shirozake* laut Honchô-shokkan *shirakasu* 之良加須 heißt⁷³. Diese Erklärung trifft auch den Charakter der im Engi-shiki genannten Getränke, die durch den Malzanteil sicherlich süßer waren als der normale sake.

Weit interessanter als die mit der Namengebung zusammenhängenden Fragen erscheint jedoch der Umstand an sich, daß Weizenmalz verwendet worden sein soll. Diese Tatsache steht in fundamentalem Gegensatz zu allem, was bisher über sake gesagt wurde. Eine eingehendere Betrachtung ist somit angeraten.

In einer neueren Untersuchung befaßt sich Sakaguchi (1981b) recht ausführlich mit dem „Rätsel des Zeichens 麴“.

Im Engi-shiki erscheint dieses Zeichen, das mit Ferment übersetzt wurde, nahezu ausschliesslich anstelle des Zeichens 麴 *kôji*. Laut Textausgabe (KT) ist es aber *yone no moyashi* zu lesen, d.h. „Reis-Malz“. Aber handelt es sich hier tatsächlich um Malz, d.h. gekeimtes Getreide?

Im Falle des chinesischen Li zeigte sich, daß dieses Getränk tatsächlich mit Malz anstelle von Ferment hergestellt wurde. Es handelt sich also um ein echtes Bier. Andererseits erscheint schon im Shu-ching das Zeichen-Kompositum 麴 蘖 *ch'ü*

71 M 892 =NKBT 5 : 98–99; vgl. Pierson 5 : 159 ff., NGS Nr. 626. Eine sehr einfühlsame Übersetzung liefert Gundert (1952 : 401–403).

72 Yunoki (1975 : 18) wirft die Frage auf, ob nicht eine Beziehung zum Chinesischen bestünde. Dort bezeichnet *tsao* 糟 (vgl. Morohashi Nr. 27104) entweder „ungeläuterten alkoholischen Trank“ oder „(sake-) Rückstände“.

73 Vgl. Motoyama 1958 : 298; *shirozake* 白酒, nicht zu verwechseln mit dem sakralen *shiroki* 白酒, wird traditionell anlässlich des *Momo no sekku* („Puppenfest“ *Hinamatsuri*) am 3.3. des Mondkalenders genossen. Das Getränk, erstmals erwähnt im *Teijô-zakki* (1843), gilt als außerordentlich süß. Es verfügt über einen Alkoholanteil von 9% (vgl. Yanatori 1979 : 186 f.; Tonoike 1975 : 121f.).

*nieh*⁷⁴; man hat also im chinesischen Altertum zwischen ‚Ferment‘ und ‚Malz‘ unterschieden. Ob es sich dabei hauptsächlich um Weizenmalz *moya* 麥芽 handelte, wie einige Kommentare meinen⁷⁵, mag dahingestellt bleiben (interessant scheint mir dagegen die Ähnlichkeit der Begriffe chin. *moya* und jap. *moyashi* (kun-Lesung!) ‚Malz‘). Für den japanischen Bereich gilt Sakaguchis Resümee: man hat keinen Unterschied zwischen der Verwendung der beiden Zeichen 麴 und 麩 gemacht (Sakaguchi 1981b : 55). Erscheint im Engi-shiki auch *nieh*, so meint dies doch *kôji*, das Reiserferment. So vermag auch der Hinweis von Ling (1958 : 891) nicht zu überzeugen, auch in Japan sei der Li bzw. kosake mit Malz hergestellt worden, da in der besagten Stelle des Engi-shiki das Zeichen 麩 erscheint. Sakaguchi (1981b : 55) führt u.a. als Argumente an, noch heute gäbe es Menschen in Japan, die statt *tanekôji tanemoyashi* sagten, oder überhaupt nur *moyashi*. Außerdem sei die Verzuckerungsfähigkeit von gekeimtem Reis (Reismalz) viel zu gering, um für die Alkoholherstellung in Frage zu kommen.

Bei seinen Ausführungen scheint mir Sakaguchi jedoch ein wesentliches Argument nicht anzuführen. Die Mengenangaben im Engi-shiki (40 = KT 26 : 884) belegen die Identität von 麴 und 麩: Bei den drei Sorten kasu heißt es ergänzend: „Materialien: 8 to“. Mit „Materialien“ im Anschluß an die Sortenbezeichnungen ist immer der Bedarf an Reis gemeint, wie es aus den Gesamtaufstellungen hervorgeht. Die 8 to werden im Nachsatz folgendermaßen aufgegliedert: „5 to für *kasu*; 3 to für *kôji* 麴; /für die/ drei Sorten jeweils 1 to“. Diese Angabe deckt sich genau mit den Mengenangaben bei den Herstellungsvorschriften (s.o.). Dort wurden für die erste Sorte kasu 5 to Reis benötigt und für jede der drei Sorten jeweils 1 to 麩, d.h. insgesamt 3 to. Hier zeigt sich, daß kein Unterschied zwischen 麴 und 麩 gemacht wurde.

Daß man aber dennoch Malz kannte und deutlich von *kôji* unterschied, zeigt die Erwähnung des oben angeführten ‚Weizenmalzes‘.

Im Chinesischen bezeichnet *meng* 萌 „Keimling; sprießen etc“. Es ist identisch mit *ya* 芽⁷⁶.

Abschließend kann somit festgestellt werden, daß jap. 麥萌 *moyashi* identisch ist mit chin. 麥萌 *moya*; 麩 *nieh* ‚Malz‘ meint dagegen in Japan 麴 *kôji* ‚Reiserferment‘.

Als letzte der bemerkenswerten Ingredienzien bleibt *awa no urushine* zu untersuchen.

Bei der Nennung der Sorten heißt es 梁米, bei den Verarbeitungsanweisungen dagegen 精梁米 ‚gereinigter *awa no urushine*‘. Morohashi vermerkt (Nr. 26962/8) 梁米 sei *ryôbei* ‚guter Reis‘ oder ‚ôawa 梁⁷⁷ und 米 Reis‘. Da im

74 Vgl. Shu-ching IV/8 =Legge III : 260

75 Sakaguchi (1981b : 52) referiert hier u.a. die Ausführungen Shinoda Osamus, demzufolge hier Malz angesprochen sei.

76 Shuo-wen, zit. Morohashi Nr. 30747/I.

77 Die botanische Identität von *ôawa* („Große Hirse“) bleibt unklar; auch Ogura (1962 : 20, *awa*) gibt kein wissenschaftliches (lateinisches) Äquivalent des Begriffs. Möglicherweise handelt es sich um eine Form aus der Familie der *Andropogon oiden* (Sorghum).

Engi-shiki nicht von zwei Getreidesorten die Rede ist, muß es sich hier um ‚guten Reis‘ handeln.

Eigenartigerweise führen sowohl Yunoki (1975 : 17) als auch Nishitsunoi (1967 : 189) jeweils abweichende Begriffe an. Yunoki verwendet 精梁 „gereinigte Hirse“, Nishitsunoi nur 梁 „Hirse“. Da vollkommen unklar bleibt, ob den Autoren andere Ausgaben des Engi-shiki vorlagen – es werden keinerlei bibliographische Angaben gemacht – müssen wir uns an die KT-Ausgabe halten, die eindeutig 梁米 anstelle von Hirse 梁 anführt⁷⁸.

Auch hier also bildet Reis den Grundstoff.

Nur in einem einzigen Fall existiert eine Abweichung von dieser Regel, beim Klebreis der zweiten der drei Sorten kasu. Auch in der modernen Sakeherstellung benutzt man nahezu ausnahmslos den Glutin-freien uruchi-Reis⁷⁹.

Interessantes berichtet die Quelle auch über die näheren Umstände der Sakeherstellung:

„Mit dem Brauen des sake beginnt man im zehnten Monat, mit dem Brauen des Essigs im sechsten Monat. Nach einer Dauer von zehn Tagen sind sie gegoren. Es wird viermal durchgeführt (insgesamt ist es auf viermal begrenzt). Jene drei Sorten kasu werden schon vorher gebraut und man reicht sie zu den ‚Drei Festbanketten‘ (Sansechie) zu Neujahr. Für den kosake: vier shô Reis, 2 shô kôji und 3 shô sake. Man vermischt sie und erhält 9 shô kosake. Derart wird diese Menge zubereitet. Pro Tag wird nur einmal produziert (gebraut). Beginn ist am ersten Tag des sechsten Monats, Ende am 30. Tag des siebten Monats. Am Tag des Darreichens 6 shô // Im Mittleren Palast verfährt man genauso //. Den mii-sake braut man in der letzten Hälfte des siebten Monats. Am ersten Tag des achten Monats wird er erstmals dargereicht; täglich 5 shô“ (ES 40 = KT 26 : 885f.).

Es zeigt sich, daß die Unterschiede zu den modernen Braumethoden nicht grundsätzlicher Art sind. Als Rohstoffe finden Reis, Wasser und kôji Verwendung. Auch scheint der sake abschließend geklärt worden zu sein. Dies wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, ergibt sich aber aus einer im Text folgenden Liste der „verschiedenen Gerätschaften der Sakeherstellung“. (ES 40 = KT 26 : 886) Darunter finden sich auch 320 *sakabukuro*. Derartige Säckchen verwendet man noch heute in der traditionellen Sakebrauerei zum Pressen der moromi, die in die Beutel gefüllt und großem Druck ausgesetzt wird⁸⁰.

Ein erhebliches Problem stellt jedoch die kurze Bemerkung im oben zitierten Text dar, der Brauvorgang sei auf insgesamt ‚viermal‘ begrenzt 並限四度. Was hat man darunter zu verstehen? Bedeutet der Passus lediglich, daß man während einer Brausaison viermal braute, wobei der jeweilige Brauvorgang 10 Tage in Anspruch nahm, oder meint der Text, man habe den Brauvorgang viermal wiederholt? Zu diesem Problem vertreten die Kommentare eine einhellige Meinung. Sowohl Sakaguchi, Yuno-

78 Die Ausgabe KGS (3 : 807) bringt dieselben Zeichen wie KT.

79 Klebreis wird nur zur Herstellung des süßen minin verwendet (vgl. Anm. 37).

80 Vgl. Yunoki 1975 : 18, Sakaguchi 1981a : 99. Der Verfasser konnte sich bei Besuchen eines Brauerei-Museums in Nada (Kôbe) selbst ein Bild von diesem Vorgang machen.

ki als auch Katô verstehen den Text in dem Sinne, daß innerhalb *eines* Brauvorganges viermal angesetzt wurde. Katô (1976 : 158) schreibt dazu: „Nun, die Gärung nahm zehn Tage in Anspruch, weil es aber heißt, deren Häufigkeit sei ‚auf viermal begrenzt‘, ergibt sich, daß die moromi des *goshu* 御酒 einen Zeitraum von insgesamt 40 Tagen in Anspruch nahm“.

Auch Sakaguchi und Yunoki verstehen die Stelle in diesem Sinne und bemerken, dieser sake unterscheide sich praktisch in nichts mehr von der heutigen Produktionsweise (vgl. Yunoki 1975 : 18; Sakaguchi 1981a : 99).

Diese Erkenntnis ist für die Geschichte des sake von größter Bedeutung, zeigt sie doch, daß im kaiserlichen Brauamt bereits nach Methoden produziert wurde, die sich im wesentlichen bis auf den heutigen Tag erhalten haben.

Von diesem fortschrittlichen Verfahren weichen jedoch zwei Sorten ab, die im folgenden zu betrachten sind.

2.2.2.3. Shiroki und kuroki

Im Anschluß an die allgemeinen Ausführungen zu den verschiedenen Sakesorten und deren Zusammensetzung führt das ES40 eine Reihe von zeremoniellen Anlässen im Jahresablauf an, die mit den Produkten des Miki-tsukasa zu beliefern sind⁸¹. Für unsere Frage nach Sorten und Herstellungsmodalitäten bieten diese spröden Listen – mit einer Ausnahme – jedoch keine weiterführenden Informationen. Lediglich die Liste der „Materialien für den Weißen und Schwarzen sake des Shinjôe (Niiname)“ gibt wichtige Auskünfte.

Die Bereitung dieser beiden rein kultischen Getränke – sie finden lediglich im Ritual des Niiname sowie des Daijôsai Verwendung – stellt die wichtigste Aufgabe des kaiserlichen Brauamtes im Rahmen des Hofzeremoniells dar.

Die kultische Bedeutung der beiden Getränke wird an gegebener Stelle diskutiert (S. 191 ff). Da diese jedoch auch in der Herstellung von den übrigen Sorten abweichen, vermag es nicht zu verwundern, daß das ES in diesem Falle vom üblichen Verfahren, lediglich trockene Listen aufzuführen, abweicht und eingehende Durchführungsbestimmungen vorschreibt. Es heißt dazu:

„Materialien für den Weißen und Schwarzen sake des Shinjôe.

- 20 Garben (soku) Reis von Regierungsfeldern (kanden) /werden von Orten im Kinai dargebracht/.
- 3 Stück (jô) große Siebe aus grobem Seidenstoff (ashiginu) /Ein Stück zum Sieben der Asche; zwei Stück zum Seihen des sake. Außerdem 5 shaku/.
- Jeweils 4 Bahnen groben Seidenstoffes zum Einwickeln der Sakekrüge sowie Steuer-Hanfleinchen (tsuki no nuno) für das Innenfutter der Stoffe /außerdem 1 shaku 3 sun/.
- 2 Bahnen *tobari* „Planen“ aus Steuer-Hanfleinchen zum Auslegen des kôji /außerdem 2 jô 1 shaku/.
- 2 Bahnen Steuer-Hanfleinchen zum Einwickeln der Krüge (mika) /außerdem 6 shaku/.
- 2 Personen *mikatori* „Krugholer“ (für diese:)

81 KT 26 : 886 ff., Shinten (1982 : 1640 ff., gekürzt).

- 2 leichte Gewänder (hitoeginu) aus Steuer-Hanfleinen /außerdem 2 jô 6 shaku/
- 2 Stück chihaya-Übergewänder /außerdem 6 shaku
- 2 reine maetare-Gewänder /außerdem 4 shaku/
- 1 Person sakonami (für diese:)
 - 1 Stück chihaya-Übergewand aus Steuer-Hanfleinen
 - 1 reines maetare-Gewand
 - 1 Stück Handtuch aus Steuer-Hanfleinen /Länge 2 shaku/
- 2 shu Nähseide
- 2 chinesische Truhen
- 2 Krüge (mika)
- 2 Weihekrüge (yuka)
- 6 irdene Krüge /4 Stück um den sake aufzunehmen, 2 Stück um Wasser zu schöpfen/.
- 4 kleine Sakeschälchen
- 4 kleine Schalen (kohazafu)
- 3 helle Truhen
- 1 Opfertisch (Nakatori no tsukue)
- 1 Mörser
- 2 Getreideschwingen
- 2 Behälter (fune 槽)
- 2 chinesische Herde (karakama)

Am zweiten Tag des neunten Monats versammeln sich (die Beamten) des (Kunai-) shô und des Jingikan im ((Sake-Brau-)) Amt und führen eine Divination durch. Beamte (kannin) und Diener (shichô) der sakabe: jeweils 2 Personen. /Sollte es auf den Tag der Ratte fallen, so hole man eine Verfügung des Ministeriums ein. Sollte es sich um Namensträger (fumyô) handeln, so wähle man zunächst durch Divination die Beamten aus und mache sie dann den sakabe gleich/.

Inatsukime (Mädchen zum Stößeln des Reises): 4 Personen; sie opfern der Gottheit des Ortes, an dem die Hallen erbaut werden. Es werden benötigt:

- Jeweils 1 shaku dünner Seide (usuginu) von fünf Farben.
- 1 shaku shidori-Tuch
- 1 kin 5 ryô Papiermaulbeer-Bast (yufu)
- 1 jo 4 shaku Steuer-Hanfleinen (chikara no nuno)
- 1 Spaten
- 10 ryô „Ostland-Seeohr“ (azuma awabi)
- 1 kin 5 ryô Bonito
- 2 kin Trockenfleisch (kitai)
- 2 gô Salz
- 1 kin 5 ryô Meerzwiebeln
- jeweils 2 shô Reis und sake

Nach Beendigung des Opfers erstellt das Moku-ryô

- die Sakehalle (sakadono)
- die Mörserhalle (usudono) /jeweils in der sangen-Bauweise
- die kôji-Kammer/ mit Schilfbedeckung/.

Zum Bauen verwende man unentrindetes Holz; die zwei Hallen decke man mit 8 Binsenmatten aus dem Kamori-ryô /jeweils 4 zum Decken/. In der 1. Dekade des zehnten Monats wähle man einen glücklichen Tag und beginne mit dem Brauen; man schließe es innerhalb von zehn Tagen ab.

Den zwei Beamten der sakabe werden reine Stoffe gewährt:

- 1 Rolle (hiki) groben Seidenstoffes
- 2 ton Flockseide (wata)

Den zwei Bediensteten (shichô) jeweils:

- 1 tan Steuer-Hanfleinen (chikara) /außerdem 2 shaku/
- 6 Stück chihaya-Übergewänder /außerdem 6 ku/.

Am Tage des Brauens gewährt man Zwischenmahlzeiten /Dies gilt auch für die inatsukime/.

Um diesen sake herzustellen, wird 1 koku Reis benötigt/Die Mädchen erhalten den Auftrag, den Reis der Regierungsfelder zu stößeln/. Es werden davon 2 to 8 shô 6 gô (ca. 51, 61 l) genommen, um daraus Reiserment (糲) herzustellen und 7 to 1 shô 4 gô (ca. 128,5 l) für gekochten Reis; dann werden 50 to Wasser hinzugefügt; schließlich teilt man alles in gleiche Teile und macht daraus zwei Krüge (mika). Pro Krug erhält man 1 to 7 shô 8 gô 5 shaku (ca. 32 l) sake. Nach dem Reifen nehme man 3 shô Pflanzenasche (kusaki no hai) /man wähle dafür Holz aus der erlauchten belebenden Richtung aus und mische sie in einen der Krüge. Dies nennt man den „Schwarzen sake“. Weil der andere Krug nicht (mit Asche) vermischt ist, nennt man diesen den „Weißen sake“ /anlässlich des Sensô-Daijôsai werden zwei Personen des sakabe zum Saijôin („temporärer Palast der geweihten Stätte“) der zwei Provinzen (yuki und suki) gesandt, um die Leitung der Angelegenheit zu übernehmen.

Ein weiteres koku sake /es ist gleichmäßig in zwei Krügen (hotogi) aufzuteilen/ ist in der Nacht des (buddh.) Saie („Sakrale Versammlung“) sowie am Tage des Gesai („Auflösen des Sakralen, d.i. naorai“) zu reichen.

Nach Abschluß (der gesamten Zeremonien) sind die beiden Hallen den Nakatomi des Jingikan von den Stellvertretern an aufwärts zu gewähren, die kôji-Kammer dem Miyaji“ (ES 40 = KT 26 : 887).

In den Ausführungsbestimmungen zum Shinjôe haben sich laut Sakaguchi (1981a : 97) altertümliche Braumethoden erhalten, ohnedas aber dieser Gedanke vom Autor näher spezifiziert würde. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist jedoch anhand der Herstellung der beiden Getränke ersichtlich. Als Rohstoffe werden zwar ebenfalls Reis, Wasser und kôji – wiederum alternativ mit den Zeichen 麴 und 糲 geschrieben – verwendet, die Herstellung geschieht jedoch nicht nach dem für den normalen sake vorgeschriebenen Muster. Hier werden die Zutaten lediglich in Krügen vermengt und der Gärung überlassen.

Zumindest aber wurde der Satz offensichtlich von der Flüssigkeit getrennt, wie es die Erwähnung der Siebe aus *ashiginu* zum Seihen des sake erkennen läßt. Da man aber sowohl die Asche als auch das Getränk mit Hilfe des gleichen Stoffes siebte bzw. seihte, muß der Stoff recht grobmaschig gewesen, d.h. das Endprodukt noch recht trübe gewesen sein.

Bei dem hier gebrauten sake handelt es sich somit weder um einen „trüben“ (*nigori-zake*) noch um einen geklärten sake; deshalb empfiehlt sich zu seiner Kennzeichnung der Begriff „halbgeklärt“.

Motoyama vertritt die Ansicht, man habe Asche des kusagi⁸² hinzugefügt, um mittels der alkalischen Asche den bitteren Geschmack des trüben Getränks zu eliminieren. Diese rationalistische Deutung erklärt jedoch nicht, warum man nur einen Teil, und zwar genau die Hälfte des Getränks, mit Asche versetzte. Da shiroki und kuroki rein sakrale Getränke sind, muß die Antwort eher im ideellen Bereich gesucht werden, in einem Dualismus von schwarz und weiß (s.u. C 5.5.1.).

Erwähnung finden der Schwarze und der Weiße Trank auch außerhalb des Engishiki, so bereits im Manyôshû (M 4275), in den Semmyô des Shoku Nihongi (Nr. 38 und 46), im Dairishiki u.a.⁸³.

82 Motoyama 1958 : 298; *kusagi* = *Clerodendron trichotomum* (Ogura 1962 : 121, 569).

83 M 4275 (= NKBT 7 : 382/383); Semmyô Nr. 38 (= SN 26, Shôtoku, Tempyô-jingo 1/11/23 = KT 2 : 326; Zachert 1950 : 130–133), Semmyô Nr. 46 (= SN 30, Shôtoku, Jingo-keiun 3/11/28 = KT 2: 373; Zachert 1950: 156 f.); DS, 11. Monat, Niiname (= KGS 32 : 52). Vgl. Motoyama 1958 : 292 f.; vgl. Kap. C. 5.

Jedoch sind die Begriffe nicht auf das höfische Brauchtum beschränkt. Auch in den beiden Ise-Schreinen, die ihren Bedarf an „Götter-sake“ *miki* 神酒 selbst deckten, werden schwarzer und weißer sake hergestellt und verwendet. Das Kōtaijingû-gishiki-chô⁸⁴ vermerkt beispielsweise zum ‚Fest des Kostens der göttlichen Nahrung‘ *Kanname-sai* 神嘗祭⁸⁵ des 9. Monats im Inneren Schrein von Ise:

[16. Tag, Stunde des Ebers bis 17. Tag, Stunde des Rindes: Darbringen von Speisopfergaben]. „Von der Stunde des Ebers bis zum Beginn der Stunde des Rindes werden das morgendliche Speiseopfer sowie das abendliche Speiseopfer gereicht; darüberhinaus *shiroki* 白酒, welchen die „Sake-herstellende Monoimi“ (*saka-tsukuru-monoimi*) hergestellt und dargereicht hat, (sowie) *kuroki* 黒酒, welchen die „Klaren-sake-herstellende Monoimi“ (*kiyosaka-tsukuru-monoimi*) hergestellt und dargereicht hat. Schließlich werden die zwei verschiedenfarbigen erlauchten sake dem Großen Erlauchten Speiseopfer hinzugefügt und dargereicht.

Als nächstes wird der Götter-sake (*miki* 神酒), welchen die „Wurzel-Speicher-Monoimi“ hergestellt hat, dargereicht“ (KJGKII: 348–350).

Was besagt die Quelle nun zum Problem der Herstellung?

Als Herstellende werden die Monoimi-Mädchen genannt. Dazu lesen wir im 18. Faszikel des Kōtaijingû-gishiki-chô (KJGC):

„Die „Sake-herstellende-Monoimi“: Yamagebe no Furotojime, ohne Rang. (Ihr) Vater: Yamagebe no Mushimaro, ohne Rang. Die genannten zwei Personen führen (ehrfürchtig) an einem durch Divination (Schildkrötenorakel) bestimmten und übermittelten Tag die rituelle Läuterung des rückwärtigen Hauses von den mannigfachen Sünden durch.

Ihre Tätigkeit besteht darin, in drei Krügen (*sakagame*), welche von den Töpfer-*uchibito* hergestellt wurden, den Erlauchten sake 御酒 brauend 醸 herzustellen und ihn darzureichen. Weiterhin üben Vater und Kind beim Darreichen Enthaltensamkeit. Dies wird eingehend erläutert im Kapitel „Chronik der Monate“.

– Die „Klaren-sake-herstellende Monoimi“: Isobe no Ôkawame, ohne Rang. (Ihr) Vater: Isobe no Inamori, ohne Rang. Die oben genannten zwei Personen ... (s.o.) Ihre Tätigkeit besteht darin, in drei Krügen (*mika*), welche von den Töpfer-*uchibito* hergestellt wurden, Weißen Erlauchten sake

84 Das Kōtaijingû-gishiki-chô, das Zeremonialhandbuch des Inneren Ise-Schreines, erschien gemeinsam mit dem des Äußeren Schreines (*Toyo(u)kegû-gishiki-chô*) in der Urfassung im Jahre 804, verfaßt unter der Leitung des Daijingûji Ônakatomi Sanetsugu. Die kommentierte Ausgabe (*Kōtaijingû-gishiki-kai* und *Gekû-gishiki-kai*) beider Werke wurde von Arakida Tsunetada (1743–1805) besorgt (Arakida 1938). Textausgabe: GR 1 : 1–51. Vgl. *Gunsho kaidai* 1 : 3 ff.

85 Vgl. Nishitsunoi 1958 : 241; Anzu 1973 : 282 f. Blümmel (1979 : 139) bemerkt in diesem Zusammenhang: „Gewöhnliche Opferstäbe. Hinter diesem Namen verbirgt sich das „Fest des göttlichen Kostens“ (*Kanname-sai*), das als Hauptfest der Ise-Schreine der zweiten Kategorie angehört (ES-KT 26 : 9) und somit ein Ruhen der Regierungsgeschäfte bedingt. Der Charakter des Festes ist der eines Erntefestes, bei dem die Erstlingsfrüchte eines eigenen Götterfeldes – als Reisspeise und Reiswein – geopfert werden“. Zum Ursprung des Festes schreibt Naumann (1983 : 33): „Vielleicht um dieselbe Zeit (706, d. Verf.), und möglicherweise in der Absicht, hierdurch der von Temmu erstrebten Aufwertung und engen Bindung der Ise-Schreine an das Kaiserhaus auch im Kult adäquaten Ausdruck zu verleihen, dürfte in Anlehnung an das ‚Kosten des Neuen‘ das ‚Fest des Göttlichen Kostens‘, das *kamu-nihe no matsuri*, an den Ise-Schreinen ins Leben gerufen worden sein“.

白御酒 im Mörser stößelnd herzustellen und ihn darzureichen. Weiterhin ... (s.o.)“ (KJGK, I: 715–722).

Monoimi waren enthaltsam lebende Knaben und Mädchen, die in den Ise-Schreinen dienten; sie assistierten den uchibito (auch uchindo) bei der Herstellung der Opfertagen. Aufgrund ihres jugendlichen Alters wurden sie von ihren Vätern begleitet. Das Engi-shiki erwähnt für Ise einen Knaben und acht Mädchen (ES 4 = T 26 : 75; Bock 1970, I: 123). Die „Sake-herstellende Monoimi“ stammte traditionell aus der Familie Yamage (vgl. KJGK, I: 716). Nach der Ara Kenkyû (1190–1199), d.h. zum Ende der Heian-Zeit, allerdings erlosch dieser Brauch; danach wird nur noch von „Sake-herstellenden Uchibito“ gesprochen. Die Monoimi-Kinder treten seit diesem Zeitpunkt nicht mehr in Erscheinung (vgl. KJGK, I: 717).

Laut obiger Quelle handelt es sich beim weißen sake um klaren sake. Problematisch aber sind die Eintragungen zum Kanname-Fest (s.o.). Dort heißt es, die „Klaren-sake-herstellende Monoimi“ braut den schwarzen sake, den weißen sake aber stellt die „Sake-herstellende- Monoimi“ her. Hier wird die Verwirrung perfekt. Auch der Kommentar zum KJGC (KJGK, I: 722) kann als Erklärung nur an einen Schreibfehler denken, heißt es an anderer Stelle doch wiederum korrekt: „Der „Klaren-sake-herstellende Uchibito“ stellt den shiroki her⁸⁶.

Im Parallelwerk zum KJGC, dem Toyokegû-gishiki-chô des Äußeren (Watarai-) Schreines erscheinen darüberhinaus wiederum andere Termini:

Hier heißt es: (a) „Klarer sake ohne Feuer“ 火無淨酒
(b) „Götter-sake (mit) Feuer“ 火向神酒 (GR, 1 : 63)

Der Kokugaku-Gelehrte Hirata Atsutane meint dazu im Koshiden (zit. Koji-ruien, 8 : 586), (a) sei shiroki und (b) kuroki. „Feuer“ kann hier nur im Sinne von ‚Asche‘ verstanden werden, wie im ES geschildert. Interessant ist jedoch die Unterscheidung in „Götter-sake“ und „Klaren sake“. Demnach wäre der Göttertrank der trübe sake mit Asche, entsprechend dem kuroki des ES.

Die Bestimmung von shiroki und kuroki gestaltet sich somit komplizierter als zunächst zu vermuten war:

Im ES 40: shiroki = „halbgeklärter“ sake
kuroki = shiroki mit Asche versetzt

Im KJGC: shiroki = geklärt „klarer sake“
kuroki = ungeklärt trüber sake

86 Vgl. KJNG: 195. An dieser Textstelle dokumentiert sich der bereits eingetretene Wandel: nicht mehr die weiblichen Monoimi-Kinder stellen den Trank her, sondern vielmehr die männlichen uchibito, die ehemals den Monoimi in der Hierarchie des Schreines vorstanden.

Dazu kommen die z.T. widersprüchlichen Angaben des KJGC sowie die eigene Terminologie des Toyokegû-gishiki-chô.

Schließlich ist hier noch auf einen Eintrag im Engi-shiki (ES, 1 : KT 26 : 18; Bock 1970, I: 73f.) zu verweisen, der den Angaben des KJGC nahekommt. In der Abteilung „Feste der vier Jahreszeiten 1, Hanashizume“ heißt es u.a.:

„Ômiwa-Schrein: shiroki 清酒 (sumeru „klar“) ...
kuroki 濁酒 (nigoru „trüb“) ...

Nakayama (1982 : 127) verweist hier auf den Umstand, daß sake im Engi-shiki zwar unzählig oft erwähnt würde, aber nur an dieser Stelle von klarem und trübem sake gesprochen wird. Daß allerdings, wie der Autor weiter meint, diese shiroki/kuroki deshalb den miwa-Trank (s.u.) meinten, vermag angesichts der KJGC-Eintragen, die sich auf Ise beziehen, nicht zu überzeugen.

Als positives Ergebnis der insgesamt aufscheinenden definitiven Unsicherheiten kann jedoch gewertet werden, daß in der Heian-Zeit offensichtlich unterschiedliche Ansichten über die Identität des Schwarzen und Weißen Trankes bestanden.

Wird allerdings die historische Schichtung mit in Betracht gezogen – das KJGC entstand bereits 804, das ES erst 927 – ergibt sich der Schluß, daß im KJGC die ältere, d.h. ursprünglichere Form sich erhalten hat. Der Zusatz von Asche erscheint als eine sekundäre Form, entstanden aus dem Unvermögen, die ursprüngliche Bedeutung von weißem (hellem = farblosem) und schwarzem (= dunklem) sake i.S.v. geklärtem und ungeklärtem Trank noch zu verstehen.

Daß die Begriffe selbst erhalten blieben, ihre Inhalte sich aber änderten, zeigt überdeutlich auch der Umstand, daß man in späteren Zeiten nicht mehr Asche sondern Sesam hinzufügte, um kuroki zu erhalten⁸⁷.

Auf die Sonderstellung der beiden Getränke verweist darüberhinaus noch ein weiterer Umstand. Sowohl ES 40 als auch KJGC zeigen übereinstimmend die hervorragende Bedeutung von Mädchen für die Herstellung des *sakralen* Getränks. Im Bericht zum Shinjôe erscheinen inatsukime und sakanami. In den Vorbereitungszeremonien zum Daijôsai steht, wie wir sehen werden (s.u. C 5.5.2.), die weibliche sakatsuko im Zentrum des Geschehens.

Gänzlich anders dagegen gestaltet sich die personelle Situation im kaiserlichen Braamt, in dessen Liste keine Frau aufgeführt ist. Die Bereitung des hier gebrauten sake obliegt gänzlich den männlichen Beamten und Brauern der Behörde. Lediglich im rituellen Bereich treten Frauen in Erscheinung.

Diese Gegebenheiten weisen auch auf unterschiedliche Ursprünge der bereiteten Getränke. Wir werden im folgenden sehen, daß die Tradition des Miki-tsukasa in direkter Nachfolge koreanischer Einwanderer steht, während shiroki/kuroki der älteren, mit dem Naßreisbau verbundenen Kulturstufe zuzurechnen sein dürften (s.u. C 5.5.1.).

87 Vgl. Arakida 1938, I: 722; Zachert 1950 : 132, Anm. 6.

Zwangsläufig führen diese Probleme zur Frage nach den Ursprüngen des kôji-sake in Japan, auf die nun näher eingegangen werden soll.

2.3. Theorien zur Herkunft des kôji-sake

Die Eintragungen in den behandelten Quellen stellen die ältesten fundierten Berichte zum Problem der Sakeherstellung im Altertum dar. Zwar spielt sake auch in der ältesten Literatur eine große Rolle, hier erfahren wir jedoch nichts Konkretes mehr zum vorliegenden Thema. Insbesondere die Ursprünge des mit kôji gebrauten sake verbleiben im Dunkel. Dazu existieren im wesentlichen drei konkurrierende Theorien:

1. Herstellung und Anwendung von kôji wurden im Lande selbst entdeckt und weiterentwickelt.
2. Die Kenntnis wurde durch koreanische Einwanderer wahrscheinlich im 5. Jh. nach Japan übermittelt.
3. Kôji gehörte bereits zum kulturellen Inventar der Yayoi-Zeit.

2.3.1. Zur Theorie des autochthonen Ursprungs

Die in Ostasien übliche Methode der Bereitung alkoholischer Getränke ist die Fermentierung mittels Schimmels. Der Ansicht, daß sich diese Methode dennoch unabhängig von der kontinentalen Entwicklung auch in Japan entwickelt habe, liegt eine kurze Textstelle im Harima-Fudoki zugrunde:

„Dorf *Niwato* / der ursprüngliche Name lautet *Niwaki* 庭酒 /. Die erlauchte Speise der Großen Gottheit wurde feucht und es entstand 梅 (s.u.). Da erging der Befehl, sake zu brauen; man reichte ihn als „Hof-sake“ (niwa-ki 庭酒 ‚Opfertrank‘) dar und genoß ihn. Aus diesem Grunde heißt das Dorf *Niwaki* 庭酒. Heutzutage nennt man es *Niwato*“⁸⁸.

Katô bestreitet energisch die Ansicht, dieser Bericht spiegele die eigenständige Entdeckung von Reis-kôji in Japan und setzt dem seine eigene Theorie entgegen (s.u. 2.3.3.).

Tatsächlich ist es wenig überzeugend, aus diesem Bericht zu folgern, wie es Yunoki (1975 : 14f.) und Sakaguchi (1981b : 49) erwägen, daß der kôji-sake in Japan autochthon sei und aufgrund reiner Naturbeobachtung erfunden worden wäre, konnte man das Besondere des Ereignisses, wie es im Fudoki dargestellt wird, doch nur erkennen und verstehen, da man bereits wußte, daß von Schimmel überzogener Reis zur Herstellung von alkoholischen Getränken taugt!

Hier erhebt sich jedoch noch eine gänzlich andere Frage. Wird in dem Bericht überhaupt von kôji gesprochen? Das Zeichen 梅 meint tatsächlich kôji (vgl. Morohashi Nr. 26956). In der NKBT-Textausgabe wird jedoch auf den Umstand verwiesen, daß es sich hier um eine Interpolation handelt und ursprünglich das Zeichen

88 NKBT 2 : 318; vgl. Yunoki 1975 : 17, Sakaguchi 1981b : 49.

麴 erscheint (vgl. NKBT 2 : 318, Anm. 4). Laut Morohashi (27027) ist jenes Zeichen identisch mit 麴 *mugiko* „Weizenmehl“ (Morohashi 47742). Laut NKBT-Kommentar muß es sich hierbei um eine Fehlschreibung handeln (a.a.O.). Interessant scheint mir allerdings, daß das zugeordnete Verbum 生 *haeru* u.a. die Bedeutungen „wachsen, aufschließen, aufkeimen“ hat. Liegt hierin ein Hinweis verborgen, daß gar kein *kôji* „gewachsen“ ist, sondern, daß die Nahrung keimte, d.h. Malz entstand? Allerdings ergeben sich auch hier Probleme, von der Wortstellung her, wie auch aufgrund der Tatsache, daß Mehl nicht keimfähig ist.

Nimmt man das Zeichen 麴 nicht als Schreibfehler, so liegt die nächste Parallele jedoch in der klassischen *chinesischen* Alkoholbereitung, in der Weizenmehl mit Wasser vermischt und zu einem Fladen geformt wird, in welchem dann der Schimmel gedeiht. Diese Herstellungsart ist jedoch in Japan nie gebräuchlich gewesen. Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß der Text zu viele Fragen offenläßt, um eine sichere Quelle abzugeben; auf keinen Fall aber eignet er sich als Beleg für eine autochthone Entdeckung und Entwicklung des *kôji-sake* in Japan.

2.3.2. Susukori und die Einführung des sake aus Korea

Nach allgemeiner Ansicht wurde die Kunst des Brauens mit Reisferment aus Korea nach Japan eingeführt. Bekanntlich berichten die Quellen, daß zur Regierungszeit des Herrschers Homuda (Ôjin) eine starke Einwanderungswelle vom Kontinent her nach Japan brandete. Spezialisten verschiedener Handwerke wie auch der Schreibkunst führten wesentliche Elemente der kontinentalen, d.h. chinesischen Kultur im Lande ein⁸⁹.

Im *Kojiki* wird nun, gemeinsam mit der Einwanderung der Geschlechter der Aya und Hata, auch von der Ankunft eines Mannes berichtet, der sake zu brauen verstand.

„Weiterhin kamen der Ahn der Hata no Miyatsuko, der Aya no Atae sowie ein Mann, der sake zu brauen wußte mit Namen Niho alias Susukori und andere herüber.

Dieser Susukori braute einen Großen Ehrentränk und reichte ihn (dem Herrscher) dar. Nun wurde der Kaiser von diesem dargebotenen Großen Ehrentränk beschwingt und geruhte, ein Lied zu rezitieren:

Von Susukori
gebrauter Ehrentränk
mich hat er trunken gemacht
Heil-Trank des Friedens
Heil-Trank des Lächelns
mich hat er trunken gemacht.

Als er derart singend dahinging, nahm er einen Stock und schlug inmitten des Weges von Ôsaka auf

89 Es darf jedoch in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß gerade die Historizität des Homuda-wake (Ôjin) Gegenstand heftiger und kontroverser wissenschaftlicher Diskussion ist. Nach der sog. Reitervolk-Theorie ist Homuda der erste „Reichsciniger“ (Egami 1967 : 184–190; Ledyard 1975 : 251 ff.); andere sehen in diesem Herrscher den ersten historischen Herrscher überhaupt (vgl. u.a. Tsuda 1953, I: Kap. 2), oder aber zumindest den Begründer einer neuen Dynastie (u.a. Naoki 1972). Yoshii (1967 : 81) dagegen hält Homuda für eine gänzlich legendäre Figur.

einen großen Stein. Da lief jener Stein fort. Deshalb sagt man im Sprichwort: ‚Selbst der harte Stein meidet den Betrunkenen‘⁹⁰.

Im Nihongi fehlt jede Erwähnung dieser Episode wie überhaupt des Namens Susukori oder Niho. Dennoch wird diesem legendären Bericht für die Frage nach den Ursprüngen des kôji-sake große Bedeutung zugemessen, da hierin die Einführung einer überlegenen Braumethode vom Festland her gesehen wird.

Die Kommentare⁹¹ vertreten die Ansicht, Susukori habe vom Kontinent her eine neue Methode mitgebracht, die der ursprünglichen, vertreten durch die Kuzu von Yoshino (s.u.), außerordentlich überlegen gewesen sei.

Ob das Ereignis allerdings tatsächlich zur Zeit Ôjins stattgefunden hat, ist jedoch zweifelhaft, da im Adelsregister Shinsen-shôjiroku eine – auch zeitlich – etwas abweichende Überlieferung gegeben wird. Dort heißt es in der Abteilung „Kôbetsu (kaiserliche Linie), rechte Hauptstadt, unten“:

„*Sakabe no kimi* 酒部公: Nachkommen des Prinzen Tarashihikoohoe no miko, des Nachkommen in dritter Generation von demselben kaiserlichen Prinzen (d.i. Kamu-kushi-wake no mikoto). Zur erlauchten Regierungszeit des Kaisers Osazaki (d.i. Nintoku) kamen aus Korea Menschen herüber, (und zwar) die Geschwister E-Sosohori (Älterer Sosohori) und Oto-Sosohori (Jüngere(r) Sosohori; (s.u. C7.). Vom Kaiser erging die Frage nach ihren Fähigkeiten. Sie sagten, sie beherrschten die Braukunst. So befahl er ihnen, erlauchten sake zu bereiten.

Daraufhin wurde dem Maro der Name Sakemitsuko verliehen, und der Yamagahime wurde der Name Sakemitsume verliehen. Folglich nahm man Sakemitsu und machte es zu einem uji“⁹².

Wie Aiso Teizô (1943 : 185) zu Recht bemerkt, schildert diese Überlieferung dasselbe Ereignis wie die obige Legende des Kojiki. Die abweichende historische Zuordnung der Berichte erklärt der Autor mit unterschiedlichen Überlieferungszweigen und stellt anschließend die bemerkenswerte Vermutung an, im Kojiki sei Susukori mit Ôjin nur deshalb in Beziehung gesetzt worden, weil in dessen Regierungszeit die Hauptmasse der Einwanderungen fiel. Von größerer Bedeutung als diese letztlich unlösbaren Spekulationen sind in diesem Zusammenhang jedoch zwei Aspekte der Berichte:

1. Die Geschwister Sosohori (bzw. Susukori) erscheinen als Ahnen der sakabe bei Hofe
2. Er (sie) braute(n) einen neuartigen, offensichtlich starken Trank, der sogar den Kaiser betrunken machte.

90 NKBT I : 248/249: Die Übersetzung der Zeilen 4 und 5 des Lieds („Heil-Trank des Friedens, Heil-Trank des Lächelns“) lehnt sich an die von Philippi vorgelegte an (Philippi 1969 : 285 f.). Der Autor nahm jene Zeilen auch als Titel einer Anthologie japanischer Lieder des Altertums (D. Philippi: *This Wine of Peace, This Wine of Laughter*. 1968).

91 Vgl. Aisô 1943 : 186, Motoyama 1958 : 226, Sakaguchi 1981a : 88, Wakamori 1979 : 17.

92 KGS 4 : 141; vgl. Ôta 1934, II: 2528, *sakabe no kimi* (Nr. 13). Ein Zweig des Geschlechts residierte in Izumi (KGS 4 : 156; vgl. Ôta 1934, II: 2529/Nr. 15).

Wie bereits erwähnt, oblag die Herstellung des sake im Miki-tsukasa des Kunaishô insgesamt 60 Brauern der ‚Sake-Berufsgruppe‘ *sakabe*. Yunoki (1975 : 14f.) und Sakaguchi (1981a : 95) verweisen in diesem Zusammenhang auf den Umstand, daß die meisten der *tomobe* (Berufsgruppen) sich aus den Reihen naturalisierter Einwanderer rekrutiert hätten. Ob dies auch auf die *sakabe* zutrifft, darauf gehen die Autoren jedoch nicht ein. Die Antwort vermittelt die zitierte Stelle des Shinsen-shôjïroku. Demnach leitete sich die Familie der adligen Führer dieser Berufsgruppe, d.h. die *tomo no miyatsuko* der *sakabe*, von einem kaiserlichen Prinzen *Kamu-kushi-wake* her. Im *Kojiki* heißt es dazu im Abschnitt über *Keikô-tennô*, des Vaters des Prinzen: „*Kamu-kushi no miko / der Ahn der Sakabe no Abiko in Ki und der Sakabe in Uda*“⁹³.

Möglicherweise ist dessen Familie identisch mit den *kuni no miyatsuko* von Sanuki (vgl. Ôta II: 2528, Nr. 6).

Den *Sakabe no kimi* unterstand die Berufsgruppe der Sakebrauer. Deren Herkunft nun schreibt das Shinsen-shôjïroku eindeutig den Geschwistern *Sosohori* zu. Die zeitlichen Ungereimtheiten der Berichte – die Ära *Keikô* liegt weit vor der Regierungszeit *Nintokus* – erscheint bei näherer Betrachtung jedoch von untergeordneter Bedeutung, ist die Authentizität bzw. historische Verifizierbarkeit genealogischer Stammbäume doch bereits im frühen Altertum Gegenstand heftigen Zweifels gewesen⁹⁴. Auch liegt unser Interesse weniger bei den *Sakabe no kimi* als vielmehr bei der Herkunft der Berufsgruppe selbst. Und hier bleibt festzuhalten, daß eine direkte Linie von *Susukori* alias *Sosohori* zum *Miki-tsukasa* des Hofes besteht. Im kaiserlichen Brauamt wurde somit die Tradition des ‚neuen‘, aus Korea eingeführten sake gepflegt, der dann im japanischen Mittelalter schließlich seinen Weg auch ins Volk fand.

Ein Hauptargument muß jedoch noch zurückgestellt werden: die Geschwister *Sosohori* erfuhren im *Miki-tsukasa* darüberhinaus religiöse Überhöhung, indem sie zu Göttheiten des Brauamtes wurden (s.u. C7.).

Wenden wir uns nun dem zweiten der genannten Aspekte zu.

Daß der sake des *Susukori* tatsächlich etwas ganz Neues dargestellt haben muß, zeigt die drastisch beschriebene Trunkenheit des Herrschers. Hier erscheint das alkoholische Getränk zum ersten Male in den Quellen nicht in einer irgendwie gearteten religiösen Gebundenheit, sondern als ein ganz weltliches, offenbar sehr starkes alkoholisches Getränk, das in seiner Wirkung die bislang bekannten in den Schatten stellte. Man denkt dabei sofort an das viermalige Brauen im *Miki-tsukasa*. Zwar verwendet das Lied altertümliche Begriffe aus dem Bereich des sakralen Tranks (*kushi*, s.u. C2. 8.2.), die Kommentierung der Episode im Text zeigt aber, daß hier keinerlei kultischer Bezug vorliegt. Wie negativ kaiserliche Trunkenheit oder gar Trunksucht, beeinflusst

93 NKBT 1 : 204/205. Augenscheinlich ist die ad-hoc-Konstruktion dieses „Ahn“ *Kamu-kushi-wake*, passen *kami* und *kushi* doch allzu gut in das *Sakabe*-Konzept.

94 In den Quellen wird bereits für die Regierungszeit des 19. Herrschers *Ingyô* von einem Heißwasser-ordal (*kukatachi*) zur Überprüfung der Abstammungslinien der einzelnen ‚Adligen‘ berichtet. (*Kojiki* = NKBT 1 : 292/293; *Nihongi*, *Ingyô* 4/9/28 = NKBT 67 : 438/439; vgl. auch Florenz 1919 : 117 f., 293 f.).

von chinesischen ethischen Normen, gesehen wurde, zeigen beispielsweise die Charakterisierungen des Nihongi zum Kaiser Buretsu⁹⁵. Ein solches Verhalten galt als moralisch äußerst verwerflich. Im Falle Ôjins dagegen wird der unwürdige Zustand des Herrschers nur durch den Umstand erklär- und entschuldbar, daß der dargebotene Trank neuartig und sehr stark war.

Die Ansicht, daß der Bericht über die Ankunft des Susukori die Einführung des kôji-sake zum Thema habe, scheint deshalb wohlbegründet. Hier müssen jedoch weitere Quellen hinzugezogen werden.

2.3.2.1. Das chinesische Ch'i min yao shu

Auf eine historisch fundiertere Grundlage als sie der legendäre Bericht des Kojiki bieten kann, verweisen einige der Kommentare. Sakaguchi (1981a : 84 ff.) wirft in einer seiner Arbeiten die Frage auf, ob nicht ein chinesisches Werk namens Ch'i min yao shu (CMYS) einen Einfluß auf die japanische Sakeherstellung gehabt haben könne, ohne das Problem jedoch weiter zu verfolgen. Dabei ergeben sich daraus wesentliche Gesichtspunkte.

Susukoris Einwanderung wird in die Zeit Ôjins, d.h. in das fünfte Jahrhundert angesiedelt. Er kam aus Korea, wahrscheinlich aus Paekche⁹⁶. Gegenüber, auf der

95 Wakamori (1979 : 24 ff.) führt die Schilderungen der Herrscher Buretsu und Ankô als Beispiele für die starke Beeinflussung des NG seitens chinesischer Vorstellungen an. Buretsu, als besonders eklatantes Beispiel, entspricht dem Muster des ‚verworfenen letzten Herrschers‘, dem als ‚neuer guter Herrscher‘ (Begründer einer neuen Dynastie?) in Japan Keitai folgt. Buretsu wird als Ausbund an Schlechtigkeit skizziert; und es heißt u.a. über ihn, er habe sich auch Alkoholexzessen ergeben. (Bekanntlich veranlaßten die geschilderten Untaten den Übersetzer des NG, W.G. Aston, bestimmte Passagen des Textes ins Lateinische anstelle von Englisch zu übersetzen ..., Aston 1956, I: 406 f.).

Ebenso wird von einem wahrhaften Besäufnis des Herrschers Anaho (Ankô) berichtet (vgl. NG, Buretsu 8/3 NKBT 68 : 16/17; Yûryaku 3/8 NKBT 67 : 456/457), das mit dessen gewaltsamem Tod endet. Wakamori meint, das NG bringe diese Fälle als Beispiele für die zerstörende Wirkung des Alkohols, eines Weges, der direkt ins Verderben führe. Eindeutig seien die Berichte aus dem Denken des 8. Jahrhunderts heraus verfasst worden, ein Urteil über eine etwaige historische Faktizität sei heute nicht mehr möglich. Die genannten Schilderungen führten einen Teil der Frühgeschichtsforschung zur Postulierung eines Dynastiewechsels beim Übergang von Buretsu auf Keitai (vgl. Ledyard 1975).

Handelt es sich somit eher um literarische topoi, dem chinesischen Denken entstammend – nach überkommener chinesischer Lesart war Alkoholgenuß nur im Rahmen von Opferhandlungen statthaft; verworrene Zeiten oder das Ende einer Dynastie zeigten sich u.a. durch Fälle exzessiven Alkoholkonsums auch außerhalb des sanktionierten Rahmens (vgl. Shu-ching X =Legge III: 399-403) – so zeigt deren Übernahme doch überdeutlich die Einstellung der gebildeten Kreise jener Zeit gegenüber kaiserlicher Trunkenheit.

96 Laut Kojiki (Ôjin-tennô =NKBT 1 : 248/249) erging vom Herrscher Yamatos eine Bitte an den Herrscher von Paekche um Übersendung eines „weisen Mannes“. Im Rahmen der anschließenden Übersiedlung gelangt auch besagter Niho, alias Susukori nach Japan.

chinesischen Seite, erstreckt sich die Halbinsel Shantung in das Gelbe Meer. Von hier stammte Chia Ssu-hsieh aus Ch'i, der Verfasser des genannten Werkes; er lebte zur Zeit der Toba-Wei (386–535)⁹⁷. Wird nach einer Beschreibung der Methode des Susukori gesucht, so kommt m.E. diesem Werk eine ungemein wichtige Bedeutung zu. Sowohl der historische als auch der geographische Rahmen verbinden beide Bereiche im weitesten Sinne. Ob Susukori, so es sich überhaupt um eine historische Persönlichkeit handelt, jedoch das CMYS im Reisegepäck mit sich führte, scheint unerheblich, da es lediglich die zu jener Zeit im nördlichen China und wahrscheinlich auch in Korea üblichen Verfahren der Alkoholbereitung behandelt, deren sich ein erfahrener Brauer bediente.

Das Werk beschreibt mehrere verschiedene Herstellungsmethoden des *chiu* 酒⁹⁸. Als Grundstoffe für die Gärungserreger der Reis- und Hirsegetränke finden jedoch erstaunlicherweise ausschließlich solche Verwendung, die *nicht* auf Reis basieren, sondern auf Weizen und Roggen.

Noch bedeutsamer aber ist, daß die Herstellung der Gärungserreger genauso vor sich ging, wie noch heute in China: Statt des in Japan verwendeten *barakôji* (s.o.B 1.3.2.2.) stellt man Hefebrote her, die getrocknet jahrelang haltbar sind. Bei Bedarf werden diese zermahlen, dem Braugut untergemischt und es wird so die Gärung in Gang gesetzt.

Nur in Südchina mit Taiwan und auf den Ryûkyû-Inseln benutzt man ebenfalls „losen kôji“. In der ersteren Region wird Rote Hefe (*Monascus purpureus*) zur Herstellung eines blutroten Getränks verwendet⁹⁹. „Roter ‚Wein‘“ 紅酒 ist in

97 Vgl. Huang/Chao/Davis 1945 : 24 f.

98 CMYS ch. 7/64–67 (=SPPY-Ausg. Heft 3 : 3b–21a); vgl. Huang/Chao/Davis 1945.

99 Tabelle zur Verwendung diverser Hefe-Typen (Sakaguchi 1981b : 49):

Alkoholika	Ferment	Hefe
chinesischer <i>chiu</i>	„Hefebrot“	Rhizopus, Mucor (unvollständige Hefen: Absidia, Endomycopsis, Monilia)
chin. „Roter <i>chiu</i> “	barakôji	Monascus purpureus
jap. sake	barakôji	Aspergillus oryzae
jap. shôchû	barakôji	Aspergillus oryzae
awamori		Aspergillus awamori
chin. „Bohnen-Sauce“	barakôji	Aspergillus oryzae
		Rhizopus
„Eingelcgtes“		
jap. miso-Sauce	barakôji	Aspergillus sojae

China angeblich seit der Chou-Zeit in der Literatur erwähnt¹⁰⁰. Auf den Ryûkyûs wird ein säuerliches Getränk (*awamori*) mittels schwarzer Hefe (*Aspergillus Awamori*) bereitet¹⁰¹. Nur in Japan verwendet man zur Alkoholherstellung die Gelbe Hefe (*Aspergillus oryzae*). Sie hat den Vorteil, sowohl stark stärkeabbauend (amylolytisch) als auch eiweißverdauend (proteolytisch) zu sein.

Jedoch kennt man auch in China seit alters her die Gelbe Hefe bei der Herstellung fermentierter Speisen. In Japan dagegen wird dieser Unterschied nicht gemacht, man stellt mit Hilfe desselben Gärstoffes sowohl fermentierte Speisen als auch sake her¹⁰².

Welche Schlußfolgerungen sind aus dem Gesagten zu ziehen? Wird, entsprechend der Lehrmeinung, davon ausgegangen, daß im fünften Jahrhundert, durch Vermittlung koreanischer Einwanderer, die Herstellungsmethoden für kôji-sake in Japan eingeführt worden sind, so ergibt sich das Problem, daß die kontinentale von der japanischen Methode grundverschieden ist. Es gibt keinerlei Hinweise auf eine einstmalige Verwendung von Hefebrot als Gärungserreger in Japan.

Wenn aber der Import vom Festland gar nicht stattgefunden haben sollte, wie ist dann andererseits die unleugbare, mit Susukori verbundene festländische Komponente im Miki-tsukasa zu erklären?

Als Erklärung scheint mir vorerst nur folgende Antwort sinnvoll: Da auch in China die fermentierten *Speisen* mit Gelbem Schimmel hergestellt werden und nur die Alkoholika mittels *Rhizopus* und *Mucor*, muß während oder nach der Übernahme diese Unterscheidung in Japan verschwunden sein. Möglicherweise kam jedoch auch eine südchinesische Komponente hinzu. Dort verwendete man zwar dieselbe Methode wie in Japan auch, allerdings wiederum eine andere Hefeart. Oder aber kannte man in Japan bereits lange vor dem fünften Jahrhundert die Sakeherstellung mittels kôji, beeinflußt von Südchina?

Diese Ansicht legen die Ausführungen Katôs nahe, der die ‚koreanische Theorie‘ rundweg ablehnt und eine Übernahme im Gefolge des Naßreisbaus postuliert.

¹⁰⁰ Diese Aussage trifft Sakaguchi (1981b : 49), belegt sie jedoch leider nicht. Morohashi (Nr. 27243/178) und CW 25 (Nr. 27849/223) kennen zwar das Kompositum, verweisen jedoch nicht auf dessen angeblich so hohes Alter. Ling (1958) und Schenk (o.J.) führen den Begriff überhaupt nicht an, ebenso fehlt er in den Indices der Klassiker-Ausgaben. Sakaguchis Bemerkung läßt sich somit nicht verifizieren.

Im rezenten China ist das Getränk von Südchina bis Taiwan verbreitet; der südchinesische Name lautet *antyu* (Tonoike 1975 : 26).

¹⁰¹ Beim *awamori* handelt es sich um ein Destillat, das ausschließlich auf der Basis von Reis beruht; möglicherweise wurde die Kunst der Destillation in Japan aus dem Gebiet der Ryûkyû-Inseln eingeführt. Das Getränk ist seit dem 16. Jahrhundert literarisch belegt; zu jener Zeit erfolgte die Herstellung noch nach rein chinesischen Methoden (Verwendung von ‚Hefebrot‘). Laut Tonoike (1975: 25) brachte erst das beginnende 18. Jahrhundert die Übernahme japanischer Herstellungsverfahren, jedoch unter Beibehaltung der „schwarzen Hefe“.

Der Namensbestandteil *awa* deutet auf eine einstmalige Bereitung mit Hirse (*awa*), Yanatori 1979 : 66.

Zur weiteren Diskussion vgl. Iha 1959 : 166–170.

¹⁰² Sakaguchi macht jedoch auf einen erst jüngst erkannten marginalen Unterschied aufmerksam: demnach ist der „gelbe Schimmel“ korrekterweise in *Aspergillus oryzae* und *Aspergillus sojae* zu unterscheiden (Sakaguchi 1981b : 46). S.o. Anm. 99.

2.3.3. Naßreisbau und kôji

Berühmt sind die Bemerkungen des Wei-chih und des Hou-han-shu, der ältesten authentischen schriftlichen Quellen zur Kultur des ausgehenden Yayoi, die Bewohner der japanischen Inseln seien dem alkoholischen Getränk (酒) sehr zugetan¹⁰³. Auch im Totenkult spielten derartige Getränke eine Rolle:

„Zuerst bei einem Sterbefall hält man eine Vorbestattungstrauer für zehn oder mehr Tage, in dieser Zeit ißt man kein Fleisch, der Haupttrauernde weint und klagt, die andern Leute kommen, singen und tanzen und trinken Alkohol“¹⁰⁴.

Eine mythische Parallele dieses Brauches findet sich noch im Kojiki, in der Erzählung um die Trauerfeierlichkeiten für den verstorbenen Amewakahiko¹⁰⁵.

Von welcher Art war nun aber der sake, den die Wa so liebten und der bei ihren Festen eine wichtige Rolle spielte? Handelte es sich bereits um sake aus Reis und kôji?

Katô (1976 : 65 ff.) ist von einer frühen Einführung des kôji-sake nach Japan überzeugt. Der Autor denkt an zwei Einführungswege:

1. Da sich der Naßreisbau nicht im Lande selbst entwickelte, muß angenommen werden, daß auch die Braukunst dem Weg des Naßreis folgte.

103 Hou-han-shu ch. 85 (=CHSC 10 : 2821); vgl. Tsunoda/Goodrich 1951: 2, Wedemeyer 1930 : 173.

Wei-chih ch. 31 (= CHSC 3 : 856); vgl. Tsunoda/Goodrich 1951 : 12, Wedemeyer 1930 : 180.

104 Hou-Han-shu ch. 85 (= CHSC 10 : 2821); vgl. Wedemeyer 1930 : 173, Tsunoda/Goodrich 1951 : 2.

Wei-chih ch. 31 (= CHSC 3 : 855); vgl. Wedemeyer 1930 : 179 f., Tsunoda/Goodrich 1951 : 11.

105 Vgl. NKBT 1 : 116/117. Florenz (1919 : 64) verweist in seinem Kommentar zur Amewakahiko-Erzählung auf die angesprochenen chinesischen Quellen und bemerkt dazu: „Die erwähnten ‚lustigen Vergnügungen‘ sind Musik, Tanz und Gesang, womit die Seele des Verstorbenen erfreut werden sollte. Motowori’s und Hirata’s Hypothese, man habe dadurch die Seele wieder ins Leben zurückrufen wollen, ist vollkommen aus der Luft gegriffen“.

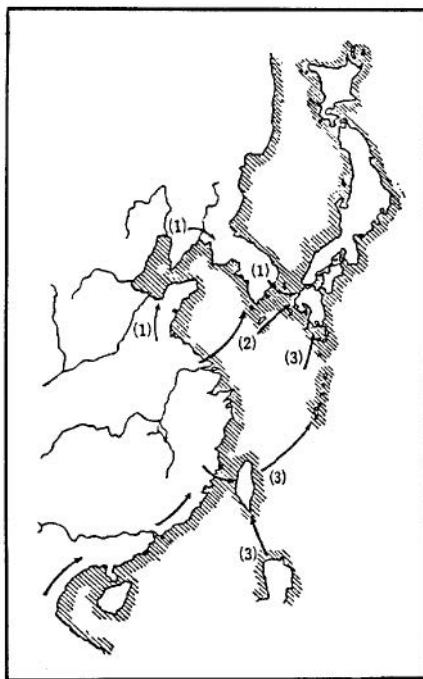
Norinaga (MNZ 2 : 645, Kojikiden) verweist in diesem Zusammenhang auf die Trauerfeierlichkeiten für den Herrscher Ingyô (vgl. NG, Ingyô 42/1/14 =NKBT 67 : 448/449) während derer Musikanten aus Silla abwechselnd weinten und klagten, dann aber sangen und tanzten. Gesungen und getanzt wurde auch anlässlich der Trauerfeierlichkeiten für den verstorbenen Kaiser Temmu (NG, Temmu, Shuchô 1/9/30 =NKBT 68: 482/483).

Motoori Norinagas Hypothese, obzwar von Florenz generell zu Recht verworfen, scheint dennoch ihrer Begründung wegen zumindest diskussionswert. Norinaga verweist auf den Umstand, daß der Tod eines Kaisers mit dem Euphemismus „die Felsentür des himmlischen Gefildes verschließen“ umschrieben wurde (gemeint ist hier offensichtlich das Lied M 199, verfaßt anlässlich des Todes des Kaisers Temmu). Dies bezöge sich eindeutig auf die mythische Episode von der im Felsen verborgenen Sonnengöttin; da auch jene durch Tanz und komische Darbietungen wieder hervorgehört werden konnte – d.h. wieder ins Leben zurückkehrte – schließt Norinaga, daß diese Intention auch den Belustigungen anlässlich kaiserlicher Bestattungen zugrundelag. Auch Naumann (1978a : 141) erkennt einen Zusammenhang zwischen dem Mythos von der verborgenen Sonnengöttin und der Konzeption des ‚Felsengrabes‘: „Ihagakuru – sich im Fels, d.h. in einr Felsenkammer verbergen, ist ein euphemistischer Ausdruck für Sterben innerhalb der Oberschicht, die ihre Toten in Steinkammern bestattete“.

Von den drei ernsthaft zu erwägenden Theorien zur Einführung des Naßreisbaus und seiner Verbreitungswege¹⁰⁶ folgt Katô der von Andô¹⁰⁷ vertretenen Erklärung, der Naßreis sei aus der Region südlich des Yangtse zur gleichen Zeit sowohl nach Südkorea als auch nach Nordkyûshû gelangt, aus den Gebieten der nichtchinesischen Ethnien Südchinas, die im Gefolge der chinesischen Expansion nach Süden zur Flucht aufs Meer gezwungen worden waren¹⁰⁸. Um 300–200 v. Chr. hätten diese Gruppen in den genannten Gebieten den Naßreis eingeführt. Als archäologische Belege, daß sich mit dem Naßreisbau auch die Braukunst verbreitet habe, gelten dem Autor Funde von Holzmörsern, Längsstößeln (tatekine), Krügen (kame) und Töpfen (tsubo).

2. Eine weitere Methode, das Brauen mit kôji kennenzulernen habe der Handel geboten. Dem Hou-han-shu ist zu entnehmen, daß Seefahrer der Wa bereits

106 1. „Nordchina-Theorie“: Nordchina – Koreanische Halbinsel – Kyûshû. 2. „Yangtse-Theorie“: Südchina (südlich des Yangtse) – Ostchinesisches Meer – Kyûshû. 3. „Seeweg-Theorie“: Taiwan – Ryûkyû – Kyûshû. Vgl. Yanagita et al. 1969 : 269–296; Yanagitas Theorie der Einführung auf dem Seeweg (3) (vgl. *Kaijô no michi* =YKS 1 : 3–34, insb. p. 31) gilt als widerlegt (vgl. Katô 1976 : 65 ff.)



Karte aus: Katô 1976: 65

107 Katô 1976 : 65 ff., Andô 1951; vgl. Yanagita et al. 1969 : 269–296; vgl. auch Pauly 1980 : 106.

108 Es handelt sich um die historischen Ereignisse des Jahres 333 v. Chr., während derer der südchinesische Staat Yüeh, bewohnt von nicht-chinesischen Ethnien, durch seinen bereits früh sinisierten Nachbarstaat Ch'u annektiert und der chinesischen Hochkultur erschlossen wird. Eine große Anzahl an Bewohnern weicht nach Süden aus, in das Gebiet des heutigen Vietnam (Nan-Yüeh, d.i. „Südliches Yüeh“), ein anderer Auswandererstrom hätte sich demnach in nördliche Richtung begeben, um schließlich, von Kyûshû ausgehend, Japan der Naßreisbau-Kultur zu erschließen. Vgl. Eberhard 1968 : 432, Antoni 1982a : 369, Anm. 472.

in vorchristlicher Zeit Kontakte mit der Präfektur Lo-lang unterhalten haben¹⁰⁹. Bei diesen Fahrten müssen sie, nach Katô (1976 : 71 f.), auch wein' kennengelernt und die Kenntnis der Zubereitung nach Wa-Japan mitgebracht haben. Beide Traditionslinien hätten sich schließlich in Japan miteinander vermischt und dasjenige Getränk hervorgebracht, das die Wa „so liebten“.

Die Ausführungen stellen vom methodischen Ansatz her, archäologisches Material in die Überlegungen mit einzubeziehen, einen Fortschritt gegenüber der ausschließlich philologischen Auswertung der japanischen Quellen dar. Insbesondere der Grundgedanke, daß mit der Einführung des Naßreises aus Südchina auch die Kenntnis alkoholischer Getränke einhergegangen sein müsse, scheint überzeugend.

Dennoch bleibt ungeklärt, warum in historischer Zeit die koreanisch-kontinentale Komponente (Susukori) so dominierend werden konnte, wenn mit dieser Einwanderung nicht auch tatsächlich die Einführung von etwas Neuem verbunden gewesen wäre.

Als einzig sinnvolle Antwort ergibt sich m.E. nur die Annahme einer *zweimaligen* Einführung:

1. Einführung des sake aus Reis im Gefolge des Naßreisbaus
2. Einführung wesentlich verbesserter Braumethoden in historischer Zeit – wahrscheinlich im fünften Jahrhundert – durch Einwanderer vom Festland.

Die Theorie erklärt auch die Unterschiede in den Braumethoden anlässlich des Shinjôe. Demnach hat sich in diesem Bereich das ältere Verfahren erhalten, während die übrigen Produkte des Miki-tsukasa nach dem verbesserten, neuen Verfahren hergestellt wurden.

Da zu einer tieferen Durchdringung dieser Fragen jedoch die Ergebnisse des Hauptteils der vorliegenden Untersuchung benötigt werden, soll die Argumentation an dieser Stelle unterbrochen und erst am Ende der Untersuchung wieder aufgenommen werden.

Im folgenden wird stattdessen der Frage nachgegangen, ob die Bewohner der japanischen Inseln bereits vor der Einführung des Naßreisbaus Kenntnis von alkoholischen Getränken hatten.

3. ZUM SAKE DER JÔMON-ZEIT

Zur Frage nach der Alkoholbereitung bereits während der Jômon-Zeit stellt wiederum Katô die umfangreichsten Überlegungen an.

¹⁰⁹ vgl. Hou-han-shu ch. 85 (= CHSC 10 : 2820); Wedemeyer 1930 : 171 f., Tsunoda/Goodrich 1951:1. Nach Auskunft der Quelle unterhielten mehr als 30 japanische „Staaten“ Gesandtschaftsverkehr mit der Präfektur seit deren Errichtung im Jahre 108v. Chr.

3.1. Mittleres Jōmon

Die Geschichte des sake beginnt laut Katō (1976 : 45) mit Töpferwaren des Mittleren Jōmon aus Tōnai in der Präfektur Nagano. Besondere Bedeutung kommt dabei einem ca. 35 cm hohen Gefäß zu, in dessen exakt kreisförmigem Rand sich insgesamt 10 kleine Löcher befinden (daher auch der archäologische Fachterminus „Keramik mit durchlöcherter Rand“)¹¹⁰.

Anfangs als reine Aufbewahrungsbehälter angesehen, ergab der Fund von Samen wilder Bergtrauben (yama-budō) in diesem und ähnlichen Gefäßen, daß es sich um Behälter zur Herstellung von *Wein* gehandelt haben muß. Katō bemerkt, daß noch heute das Hochland von Yatsugatake reich an wildwachsenden Beeren sei. Im Jōmon habe man wohl deren Gärfähigkeit erkannt. Die Keramiken hätten als Gärbehälter gedient; die Löcher im Rand ermöglichten das Verschließen der Gefäße mit Schnüren¹¹¹. Der Autor bemerkt, daß die Gefäße auch im Dekor eine wesentliche Übereinstimmung aufweisen. Oft findet sich die vollplastische Darstellung einer Schlange auf der Außenseite der Gefäße. Katō folgert daraus, daß es sich hier nicht um eine jägerische, sondern um eine selbsthafte Sammlerkultur gehandelt habe, da Schlangen, Eidechsen, Frösche nicht zum Dekor jägerischer Kulturen gehörten.

Hier sei auf die Untersuchung Naumanns (1977) „Zu einigen religiösen Vorstellungen der Jōmon-Zeit“ verwiesen, in der eben jene Kultur, die ‚Katsusaka-Kultur‘, zur Diskussion gelangt. Naumann (1977 : 420) bemerkt: „Ganz abgesehen davon, daß die Schlange schon in jägerischen Kulturen dargestellt wird, darf man sie hier doch keineswegs losgelöst von der restlichen Ikonographie betrachten. Hier aber zeigt sich ein deutlich ausgeprägter Komplex von Vorstellungen und zugehörigen Ausdrucksmitteln, für den man keine selbständige Entstehung annehmen kann“.

Als „zentrales Thema“ dieser Kultur wird der Gedanke von ‚Tod und Wiedergeburt‘ erkannt, dargestellt im Bild der Schlange, verbunden mit lunaren Konzeptionen und der Vorstellung vom ‚Wasser des Lebens‘. Hier handele es sich um einen zusammengehörigen „Komplex archaischer, religiöser Symbole (...), zu welchem in allen Einzelheiten Entsprechungen im neolithischen oder frühbronzezeitlichen China gefunden werden können (...) Gleichzeitig kann kein Zweifel darüber bestehen, daß

110 Fundort: Nagano-ken, Fujimi-chō, Suwa-gun, Tōnai. Vgl. Katō 1976 : 45 ff.; Aikens/Higuchi 1982 : 152–155 (Idojiri); Kidder 1968 : 89 ff. (Kapitel „Middle Jōmon“), Fundort 109 in Kidder 1968.

111 Über die Funktion der Löcher im Rand der Gefäße besteht in der wissenschaftlichen Diskussion jedoch keine verbindliche Ansicht. Kidder hält die erstmals von Fujimori Eiichi et al. (1962) formulierte Interpretation, es handele sich um Gefäße zur Alkoholherstellung, und die Löcher dienten dem Verschnüren der Gefäße, für wenig stichhaltig – allerdings ohne diese Meinung näher zu begründen – und bemerkt: „They have been explained in several ways, notably as drums, the stretched skin perhaps fastened in place by little wooden pegs in the holes; or as jars for fermenting grape wine (which seems rather unlikely); or perhaps as cooking pots“. Kidders Kritik könnte jedoch, vom Autor unbeabsichtigt, als Beleg unserer Interpretation dienen, da, wie in Kap. C.2.7.4.2.2. ausgeführt, die Funktionen der Trommel, des Gefäßes zur Bereitung alkoholischer Getränke und der Verspannung mit Tierhaut einander nicht widersprechen müssen, sondern sich vielmehr ergänzen.

nicht China die früheste Heimat dieser Symbolik war, sondern der Alte Orient“ (Naumann 1977 : 421).

Stehen die Keramiken der Katsusaka-Kultur tatsächlich in einem derart weitreichenden religiösen Zusammenhang, so muß auch deren Inhalt, der Wein aus Beeren, in diesem begriffen werden. Diesen Fragen wird bei der Behandlung des alkoholischen Getränks im sakralen Bereich unsere Aufmerksamkeit gelten

Bemerkenswert sind auch die weiteren Ausführungen Katôs. An einem der Fundorte¹¹² des Komplexes fand man drei ganze Stücke und zwei Teile karbonisierten ‚Brotens‘ (koppe-pan = coupé-Brot). Es läßt sich jedoch nicht mehr feststellen, auf welchem pflanzlichen Grundstoff es beruhte (Katô 1976 : 50). In Frage kommen jedoch diverse Nüsse, Kastanien und Knollenfrüchte. In Wasser eingeweichtes Mehl, zu Klößen geformt, so bemerkt der Autor, biete die Grundsubstanz für eine weitere Art alkoholischer Getränke, die ‚gekauten‘ Biere. Zwar läßt sich nicht mehr zweifelsfrei feststellen, ob im Mittleren Jômon tatsächlich auch auf diese Weise Alkohol bereitet wurde, jedoch zeigen die Keramiken, daß die Angehörigen dieser Kultur es verstanden, die naturgegebenen Mittel umzuwandeln und sie nutzbar zu machen. Deshalb gelangt der Autor zu dem Ergebnis, daß die Menschen jener Zeit und Kultur nicht nur Beerenwein, sondern auch sake aus Baumfrüchten zu brauen in der Lage waren.

Diese Erkenntnisse erweisen sich als äußerst aufschlußreich auch für die Analyse der Quellentexte, in denen wir ebenfalls alkoholische Getränke auf der Basis von Beeren bzw. Baumfrüchten kennenlernen werden (s.u. C 2.8.4.2.).

3.2. Spät- und End-Jômon

Vom archäologischen Standpunkt aus ergibt sich der Schluß, daß während des Spät-End-Jômon in Ostjapan (Kantô bis Tôhoku) Wein aus den Früchten der *gamazumi* (*Viburnum dilatatum*), die außerordentlich gärfähig sind, sowie des Papiermaulbeerbaumes (*kajinoki*, *Hydrangea macrophylla* var. *Thunbergii*) hergestellt wurde.

In Westjapan, insbesondere auf Kyûshû, dagegen scheint bereits Alkohol auf der Grundlage von Zerealien bereitet worden zu sein.

112 Nagano-ken, Fujimi-chô, Idojiri, Fundstelle Nr. 3 (Sori), Schacht Nr. 5. Katô bezieht seine Angaben aus den folgenden Forschungsberichten: Fujimori E., Muto Y., *Shinano Sakai Sori iseki chôsa hôkoku*, in: Nagano-ken, Kôko-gakkai shi, Bd. 1, 1964.

Mit den karbonisierten ‚Brotten‘ befaßt sich auch Kidder 1968: 90. Aikens/Higuchi 1982 : 153 berichten von Tests zur Bestimmung der verwendeten Rohstoffe, die jedoch insgesamt negativ verliefen: „In order, the foodstuff that yielded cakes most closely resembling the original artifacts were rice, wheat, corn, and chestnut. However, none of the preparations resulted in a really good replica of the archaeological specimen, and it must be concluded that the original primitive recipe has not yet been learned. It scarcely needs to be added that these experiments are not a sufficient basis from which to conclude that rice and wheat were under cultivation in Middle Jômon times.“

Katō folgt im wesentlichen den Ausführungen Sasaki Kōmeis, denen zufolge im Spät-End-Jōmōn in Kyūshū die aneignende Wirtschaftsweise durch die Kultivierung von Trockenbaupflanzen auf Brandrodungsfeldern von Südostasien herkommend überlagert wurde. Es wurden neben imo, hie-Hirse, awa-Hirse und Bohnen auch Weizen und Trockenreis (okabo) angebaut. Katō vermutet, daß man aus diesen Zerealien, vornehmlich aus Hirse, bereits Alkoholika braute¹¹³.

Es stellt sich jedoch die Frage nach den Modalitäten der Herstellung. Katō verweist auf den südostasiatischen Bereich, wo Reisbiere, aber auch Hirsebiere auf der Basis von Gärungsstoffen von der Art des *kōji* hergestellt werden¹¹⁴.

Diese Feststellung trifft bereits Bücheler (1934 : 62–70). Das Getreide wird zu Beginn des Prozesses gekocht – nicht der Keimung überlassen – wodurch die Keime zerstört werden. Anschließend wird das abgekühlte Material mit Hefe versetzt. „Nachdem die Hefe mit dem gekochten Sorghum vermischt ist, rührt man gut um und stellt das Ganze für eine Nacht in einem fein geflochtenen Bambuskorb (Djeu heu p'eud'ou) weg. Am folgenden Morgen gibt man es in den Krug (djeu ou-t'en), den man im Winter mit einer Ziegenhaut zudeckt“¹¹⁵. Auch verweist Bücheler (1934 : 63) in diesem Zusammenhang bereits auf die Ähnlichkeiten mit der japanischen Sakeherstellung.

Muß somit geschlossen werden, daß bereits im Spät-End-Jōmon in Westjapan Getreide-*kōji* bekannt war? Festzuhalten bleibt zunächst, daß der Anbau von Trockenpflanzen betrieben wurde; ob und wie daraus sake gebraut wurde, muß letztlich ungeklärt bleiben, wie auch Katō bemerkt. Jedoch erscheint die Annahme, daß man Alkohol zumindest aus Hirse bereitete, plausibel, da sich auch in der Mythologie häufige Berührungspunkte zwischen sake und Hirse ergeben (s.u.).

Jedoch kann das Argument, man habe zu dessen Bereitung bereits Getreide-*kōji* verwendet, weniger überzeugen. Denn bereits Bücheler stellt fest, daß „es sich in Asien bei den Gebieten, in denen Bier aus gedämpftem bzw. gekochtem Getreide hergestellt wird, meist um Reisbier, seltener um Sorghum-, Hirse- oder Maisbier“ (Bücheler 1934 : 64) handelt.

Die auch in Südostasien verbreitete archaische Methode der Herstellung von Zerealienbieren ist dagegen das ‚Kauen‘. An dieses Verfahren muß m.E. gedacht werden, zieht man eine Spät-jōmonzeitliche Alkoholherstellung in Betracht. Bezeichnender-

113 Zur Ostjapan-Theorie: Murakami Hideya: *gamazumi no sake ni tsuite*, in: *Jōkyō*, Bd. 67, 1, 1972: 77. Esaka Teruya: *Nihon burka no kigen* 1967 : 152–159.

Zur Westjapan-Theorie: Sasaki 1971 : 57–81.

114 Die genannten Ausführungen sind Teil einer als „Lorbeerwaldkultur-Theorie“ bekannten kulturhistorischen Theorie, die einen sog. ‚Ostasiatischen Halbmond‘ postuliert. Demnach gehört die *kōji*-Bereitung zum Inventar jener, Japan und das südostasiatische Festland miteinander verbindenden Kultur (vgl. die diesbezüglichen reinen Meinungsäußerungen in Ueyama 1969 : 125–127). Diese, in Japan intensiv diskutierte Theorie (eher: Hypothese) wurde in hiesigen Breiten erstmals von Wolfgang Muntzschick (1985) einer kritischen Analyse unterzogen.

115 Bücheler 1934 : 67, zit. Beschreibung des Herstellungsverfahrens bei den Lolo nach Alfred Lietard.

weise hat sich gerade in Kyûshû diese Methode der Herstellung bis in historische Zeiten erhalten (s.u.). Jedoch wurde hier Naßreis verarbeitet, ein eindeutiges Substitut für andersartige Grundstoffe.

Das Kauen des Rohmaterials läßt Katô nur für den Bereich der Baumfrüchte gelten. Im folgenden zeigt sich aber, daß auch – und gerade – Zerealienbiere mittels Kauens hergestellt wurden.

4. ‚GEKAUTE‘ BIERE IN JAPAN

4.1. Der sakrale Trank auf den Ryûkyû-Inseln

Während der Ming-Zeit (1368–1644) erreichten insgesamt 15 chinesische Gesandtschaften den Hof von Shuri auf Okinawa, um die Einsetzung eines neuen Königs zu bestätigen. Unter diesen befand sich die Mission des Ch'en K'an, der im Jahre 1534 ca. vier Monate auf Okinawa verbrachte und anschließend einen Bericht darüber verfaßte. (Shih Liu-ch'iu lu)¹¹⁶. Ch'en K'an widmete seine Aufmerksamkeit auch den Sitten und Gebräuchen der Inselbewohner, und ihm ist einer der frühesten Berichte über die charakteristische Herstellungsweise alkoholischer Getränke im Ryûkyû-Archipel zu danken:

„Wenn sie alkoholische Getränke (酒) herstellen, dann wird eine Nacht lang Reis in Wasser eingeweicht; daraufhin erhalten Mädchen den Auftrag, ihn im Munde zu kauen und einen knorrigen Ast in die Hand zu nehmen; der Name lautet mi-ch'i米奇“¹¹⁷ (Zit. Okusato 1926 : 9).

Die Herstellung alkoholischer Getränke mittels Kauens des Grundstoffes fand sich noch in der jüngsten Vergangenheit auf den südlichen Ryûkyû-Inseln (Yaeyama und Miyako). Iha Nantetsu berichtet, er habe in seiner Kindheit auf der Insel Ishigaki (Yaeyama-Archipel) mehrmals derartige Getränke zu sich genommen:

„In der Yaeyama-Region nennt man das (Getränk) *mishu* od. *mishagu*, auf Miyako *miki*. Die Mädchen, die den Götterwein kauen, müssen jung und gesund sein und gute Zähne haben. Die ausgewählten Mädchen vollziehen die Reinigung und polieren mit Salz die Zähne, wenn sie dann den rohen Reis im Mund kauen, ist dieser von allem Schmutz befreit ... Ältere Frauen füllen Reis, den sie in großen Kesseln gekocht haben, in Kübel (*tarai*) um; die umstehenden Mädchen füllen Wasser in ihre Handhöhlen, und indem sie darin den Reis einweichen, formen sie in ihrer Hand ein Reisköllchen und nehmen es schließlich in den Mund. Wenn es sorgfältig durchgekaut ist, spucken sie es vor sich aus, und nachdem alles durchgekaut ist, mischen sie es mit ein wenig Wasser und stampfen alles in einem Steinmörser. Wenn es dann breiig geworden ist, füllen sie (die Masse) in einen Krug, versiegeln ihn fest und lassen ihn stehen. Nach ca. 4–5 Tagen ist die Gärung abgeschlossen und daraus *miki* (神酒) von süßem Aroma geworden“ (Iha 1959 : 11 f.)

Für Iha bedeutet diese Art der Herstellung also keine historische Überlieferung, sondern vielmehr persönliches Erleben. Er erinnert sich an Episoden seiner Kindheit,

¹¹⁶ Vgl. Sakamaki 1963 : 76. Die im folgenden übersetzte Textstelle ist dem Aufsatz von Okusato Shôken (1926 : 9) entnommen.

¹¹⁷ jap. *miki*; nach südchinesischer Lesart dürfte auch der chinesische Terminus *mi-ki* gelesen werden.

als er neben den Mädchen hockte und sie bei der Arbeit betrachtete. Einmal spielten sie dem Jungen einen Streich, indem sie ihm den speichelgetränkten Reis zum Scherz in den Mund stopften. Der Ekel und das Entsetzen des Jungen kommen noch in der Erinnerung des erwachsenen Autors zum Vorschein.

Anders der Bericht eines weiteren Augenzeugen, Okusato Shôken (1926 : 8 f.), der ebenfalls Kindheitserinnerungen anführt. Okusato, dessen Ausführungen ich auch den chinesischen Text des Shih Liu-ch'iu lu entnahm, bemerkt ebenfalls, daß das Kauen des Reises auf den Ryûkyûs üblich gewesen sei. Er jedoch war Zeuge eines anderen Herstellungsprozesses. Leider erfahren wir aus dem Text nicht, wo der Autor seine Jugend verlebte, doch scheint es sich um den Dorfbezirk Ginowan an der Westküste der Hauptinsel Okinawa gehandelt zu haben (vgl. Okinawa-Encyclopedia Bd. 1, 1983: 596):

„In meinen jungen Tagen war ich oft Zeuge der Herstellung von miki 神酒. Man hat Reis, der von den einzelnen Haushalten geliefert wurde, sorgfältig gewaschen, gemahlen und gekocht. Der gekochte Reis wurde in einen Mörser gefüllt und zerstampft, dann in einen Kübel umgefüllt und schließlich mit Wasser vermischt. Daraufhin hat man alles mit Gärstoff 酵母 durchmischt und eine Nacht lang stehengelassen. Auf diese Weise erhielt man einen weißlichen aromatischen Trank. Den solcherart gebrauten sake nennt man miki ミキ oder auch umusaku ウムサク (amazake 甘酒?)“.

Ein weiterer Autor, Higa Shuncho, bemerkt zur ‚gegenwärtigen‘ (1938) Herstellungsweise:

„Man weicht polierten Reis eine Nacht lang in Wasser ein und zerstampft ihn dann in einem Steinmörser. Nachdem auf diese Weise ein Brei entstanden ist, füllt man ihn in einen Bottich (oke), mischt eine kleine Menge Reis-kôji hinzu und beläßt es so bis zum nächsten oder übernächsten Tag, bis das Ganze vergoren ist. Die Farbe ist dann weiß und der Geschmack süßsauer – ein gutes Getränk. Dies ist der miki ミキ ...

In früheren Zeiten soll man, statt kôji hineinzutun, den Reis gekaut, ausgespien und so die Gärung herbeigeführt haben; aber heutzutage ist dieser Brauch nur noch ganz selten anzutreffen. Man hört, daß nur noch pro forma gekauter Reis dreimal hinzugefügt wird, dann aber sofort die Stellen, die mit Speichel in Berührung gekommen sind, abgeschöpft werden. Jedenfalls hat man auch heute noch die Ausdrücke miunjaku und kanmiki „gekauter miki“カンミキ(Higa 1938 : 2 f.).

Schließlich sei noch ein Bericht von Josef Kreiner angeführt, der in den Jahren 1962/63 den Noro-Kult auf Amami-Ôshima studierte. Von der Insel Kakeroma berichtet Kreiner:

„Für die meisten Feste werden 1 gô (= 0,181) oder 5 shaku (= 0,091) Reis auf jedem Haushalt des Dorfes eingesammelt und von den atari drei Tage vor dem Fest zu miki-Sakralwein verarbeitet. Auch shuki und die Speisen der Sakralgruppe werden unter Verwendung dieses Reises bereitet. Der miki „kami-sake“ oder mishaku wird drei Tage vor dem Fest im toneya der Dorfhälfte Satu zubereitet. Dieser Tag wird mishaku-zukuri no hi „mishaku-bereiten-Tag“ genannt. Die Zubereitung ist folgende: Der Reis wird einige Zeit in Wasser aufgeweicht und dann zerstampft. Dem Brei wird eine dreifache Menge Wasser zugesetzt und eine zerriebene Süßkartoffel beigemischt. Nach kurzem Aufkochen wird das Gemisch in zwei Krüge gefüllt, die mit einem Bananenblatt verschlossen und an einem der Mittelpfeiler in beiden ashige bis zum Fest aufbewahrt werden. Es tritt eine leichte Gärung ein, doch bleibt der Alkoholgehalt des weißlichen Getränks gering“ (Kreiner 1965 : 136).

Für Ryûkyû lernten wir somit drei verschiedene Herstellungsmethoden des miki

kennen. Dabei sei noch einmal betont, daß *miki* in allen Berichten den leichten *sakralen* Trank meint; als starkes alkoholisches Getränk kennt man den *awamori*, von dem ebenfalls bereits Ch'en K'an berichtet. (Vgl. Okusato 1926 : 10; s.o. Anm. 101).

Das von Kreiner berichtete Versetzen mit geriebener Süßkartoffel dient offensichtlich demselben Zweck wie das dokumentierte Kauen und Versetzen mit *kôji*, d.h. die Verzuckerung in Gang zu setzen. Von speziellen Hefezusätzen wird nirgends berichtet; diese dürften sich auch erübrigt haben, da schon die leichteste Verunreinigung der benutzten Gefäße die Gärung veranlaßt. Es stellt sich nun die Frage, bei welcher der Methoden es sich um die ursprünglichste gehandelt haben mag.

Daß die Verwendung von *kôji* hier nicht in Betracht kommt, zeigt eindrucksvoll Higas Bericht. Trotz Fermentierung mit *kôji* hat man den alten Namen – *kanmiki* – in Erinnerung behalten und fügt, als sinnentleertes *survival*, noch ein wenig gekauten Reis hinzu. allerdings ist der kulturelle Abstand zu der ursprünglichen Form bereits so groß, daß das Moment des Ekels vor dem Speichel überwiegt.

Auch ein weiterer Autor, Heishiki (1983), sieht in einer kurzen Abhandlung in der jüngst erschienenen Okinawa-Enzyklopädie zum Thema *miki* die Bereitung mit *kôji* als jüngste, seit der Meiji-Zeit jedoch dominierende Herstellungsmethode an. In der Gegenwart werden gekaute Getränke, so Heishiki, in den Dörfern nicht mehr hergestellt.

Bei den Herstellungsverfahren des *miki* führt der Autor jedoch interessanterweise neben dem Kauen und Fermentieren eine weitere Methode an: „Das Rohmaterial wird gekocht, danach läßt man es abkühlen; nun fügt man ungekochtes Rohmaterial (meistens Gerstenmehl 大麥の粉) hinzu und überläßt es der Gärung“ (Heishiki 1983 : 552).

Der Autor verwendet den Ausdruck „Rohmaterial“ deshalb, weil, wie er an anderer Stelle betont, auch andere Zerealien als Reis zur Herstellung verwendet werden. Leider gibt Heishiki keinerlei Literaturhinweise, so daß wir diese Herstellungsmethode nicht verifizieren können, auf die sich in keinem der verfügbaren Quellenberichte ein Hinweis findet.

Eine Ausnahme bildet jedoch eine äußerst alte Quelle, das Kapitel Liu-ch'iu im chinesischen Sui-shu, der Chronik der Sui-Dynastie (589–618). Hier wird, eingebettet in die, insgesamt älteste, Beschreibung der Kultur der Inseln, auch ein Hinweis auf die Bereitung alkoholischer Getränke gegeben¹¹⁸. Die korrekte Übersetzung des kurzen Passus erweist sich jedoch als kompliziert: 釀米麩爲酒 „Sie versetzen 米麩 in Gärung und machen es zum alkoholischen Getränk. Dessen Aroma (Geschmack, Stärke) ist sehr schwach“.

Der Ausdruck 米麩 (jap. beimei) bedeutet laut Morohashi (Nr. 26832/89): 1. Reismehl (= 米粉), 2. Reis und Getreidemehl. Daß reines Reismehl als Gärstoff verwendet wurde, erscheint als unwahrscheinlich, auch Heishiki spricht von anderen Zerealien als Reis. Dies deckt sich mit der zweiten von Morohashi gegebenen Be-

118 Sui-shu ch. 81 (= CHSC, Heft 6 : 1824, Z. 4). Sakamaki (1963: 71–73, vgl. p. 67–70) diskutiert intensiv die Hypothese, der Eintrag im Sui-shu habe sich nicht auf die Ryûkyû Inseln bezogen, sondern vielmehr auf Taiwan. Der Autor gelangt zu einer überzeugenden Ablehnung dieses Gedankens.

deutung. Gerste kann hier nicht gemeint sein, da dieses Getreide in der auf die obige Textstelle folgenden Liste der Anbaupflanzen im Sui-shu nicht erscheint. Im vorliegenden Fall kommen nur Hirse-Sorten als Grundmaterialien des ‚Getreidemehls‘ in Frage. Als Problem ergibt sich jedoch der bereits an anderer Stelle diskutierte Umstand, daß reines Mehl als Gärstoff kaum vorstellbar ist, es bedürfte vielmehr des Mehles aus Hirsemalz. Letztlich bleibt dieses Problem unlösbar; da aber jeder Hinweis auf kôji einerseits und das Kauen andererseits fehlt, muß m.E. in diesem Falle doch an eine Mälzung gedacht werden. Demnach hat seit alters her auf den Ryûkyûs eine zweite Methode der Alkoholbereitung neben dem Kauen existiert.

An dieser Stelle ist es geraten, zum Vergleich kulturelle Gegebenheiten aus einem geographisch wie kulturell naheliegenden Bereich, dem der Altvölker Taiwans, hinzuzuziehen.

Bücheler (1934 : 70) berichtet von Taiwan, daß bei dortigen Altvölkern¹¹⁹ zwei Herstellungsmethoden des Hirsebieres gleichzeitig Verwendung finden:

- Das sakrale Getränk wird von Frauen hergestellt, welche die Hirse kauen und anschließend in Rehhäute speien,
- das profane Getränk wird durch Anfeuchten der Hirse, d.h. Mälzen, zur Gärung vorbereitet.

Beide Methoden können also durchaus nebeneinander existieren. Bemerkenswert ist, daß in beiden Bereichen, Taiwan wie Ryûkyû, das Kauen auf die Herstellung des sakralen Tranks beschränkt ist.

Zur Frage nach den kulturellen Beziehungen der beiden benachbarten Regionen betont Lebra zwar deren grundsätzliche Problematik, erkennt jedoch einige Elemente als unzweifelhafte Merkmale eines *gemeinsamen* kulturellen Substrates. Unter einer Anzahl von „specific traits shared by Okinawa and Taiwan“ führt der Autor (Lebra 1966 : 11) bezeichnenderweise auch an: „Fermentation of ceremonial wine by chewing grain“. Lebra bemerkt anschließend, es sei nicht seine Absicht, generell ein indonesisches Substrat für Okinawa (d.h. die Ryûkyû-Inseln) zu postulieren, es seien jedoch u.a. gerade im Bereich der Anbaupflanzen enge Übereinstimmungen zwischen Taiwan und den Ryûkyû-Inseln zu verzeichnen. Für Okinawa schreibt der Autor: „The older food complex appears to have consisted of millet, taro, wheat and rice, as among the Taiwan tribes“ (a.a.O.).

An anderer Stelle habe ich die Möglichkeit einer Beziehung des Taiwan-Komplexes

¹¹⁹ Leider bleibt die Identität der betreffenden Ethnie unbekannt; aus Anmerkungen Büchelers kann jedoch die Vermutung gewonnen werden, es handele sich um Atayal. Zu deren Alkoholherstellung bemerkt Wiedfeldt (1914 : 10) – ganz der Diktion seiner Zeit verhaftet –: „Ihr Getränk ist frisches Wasser (...). Bei besonderen Gelegenheiten trinken sie ein Gärungserzeugnis der Hirse; die Weiber kauen einen Mund voll Hirse gut mit Speichel durch und befördern das Ergebnis dieser Arbeit in einen hohlen Holzstumpf, worin es nach einiger Zeit gärt und dann bleibt, bis es mit Wasser vermischt getrunken wird. Neuerdings wird Reisschnaps auf gleiche Art hergestellt“. Nach Heine-Geldern (1923 : 814) gilt diese Methode der Herstellung für „einige(n) Stämme(n) Formosas“. Vgl. auch Antoni 1986.

zu Bereichen der japanischen Überlieferung diskutiert (Antoni 1986). Die hier aufscheinende Einbeziehung der traditionellen Kultur(en) der Ryûkyûs erfährt auch von anderer Seite her weitere Unterstützung. Hier bleibt festzuhalten, daß das ‚Kauen‘ des Sakralgetränks ein gemeinsames Element der Kulturen der Altvölker Taiwans und der Ryûkyû-Inseln darstellt.

4.2. *Kuchi-kami no sake* im japanischen Altertum

Im Jahre 1922 veröffentlichte Edmund Simon einen Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Riukiu, ein Spiegel für Altjapan“. Die Ansicht, altjapanisches Material durch Vergleiche mit kulturellen Zuständen der südlichen Inseln erklären zu können, ist weit verbreitet¹²⁰. Allerdings hat Kreiner berechtigterweise vor allzu großer Simplifizierung gewarnt: „Der von historischer und volkskundlicher Seite vertretenen Methode, kulturelle Verhältnisse in den Ryûkyû auf das japanische Altertum zu übertragen, muß also der Vorwurf zu großer Vereinfachung gemacht werden“ (Kreiner 1965 : 14).

Im Falle des ‚gekauten sake‘ jedoch darf der Bezug tatsächlich hergestellt werden. Dies geht aus dem Text eines im Kamakura-zeitlichen Chiribukuro (ca. 1264–88) erhaltenen Fragments des Ôsumi-Fudoki aus dem frühen 8. Jh. hervor:

„*kami-sake* („gekauter alkoholischer Trank“) 醸酒. In der Provinz Ôsumi werden in jedem Haushalt Wasser und Reis vorbereitet; und nachdem es dem ganzen Dorf mitgeteilt wurde, versammeln sich die Männer und Frauen an einem Platz, kauen den Reis, speien ihn in das Sakefaß und begeben sich schließlich ein jeder wieder nach Hause. Wenn sich dann das Aroma des sake entfaltet hat, versammeln sie sich erneut, und alle, die gekaut und gespien haben, trinken ihn dann. Man nennt dies *kuchi-kami no sake*, den „im Munde gekauten sake“, usw. So findet man es in der Landesbeschreibung“. (NKBT 2: 526 f./NKTZ 4/2 : 622).

Bereits der Gelehrte Arai Hakuseki wies in diesem Zusammenhang auf den – zu seiner Zeit – immer noch bestehenden Brauch der Bewohner der Ryûkyû hin und bemerkte: „Dies ist dem im Fudoki Beschriebenen gleich“ (Tôga, Ch. 12 : 226a).

Auch die geographischen Gegebenheiten passen zueinander, da Ôsumi die den südlichen Inseln am nächsten gelegene japanische Provinz war. Ohne spekulieren zu müssen, kann somit festgestellt werden, daß in diesem Falle die Gegebenheiten auf den Ryûkyû Zustände Altjapans – zumindest in dessen südlichem Teil – bewahrt haben, tatsächlich dessen „Spiegel“ sind.

Aus dem Fudoki-Fragment ergeben sich darüberhinaus weitere interessante Fragestellungen. Dessen Nachsatz belegt, daß das Wort *kamu* ‚kauen‘ im Sinne von ‚Sakeherstellen‘ Verwendung fand.

120● Bereits Okusato (1926 : 7) erklärt, auf den Ryûkyû-Inseln hätten sich Bräuche und Vorstellungen erhalten, die denen des ‚Yamato-Volkes‘ im Altertum geglichen hätten. Auch für Origuchi war diese Feststellung axiomatische Grundlage für weite Teile seiner Forschungen (vgl. u.a. *kodai-seikatsu no kenkyû*, in OSZ Bd. 2, 1955 : 16–41.). Grundsätzlich ist die gesamte *marebito*-Theorie ohne diesen theoretischen Ansatz undenkbar. Kritische Anmerkungen und Einwände bringt Lebra 1966 : 13.

So erkennt die moderne Sprachwissenschaft hier auch die Wurzel für das altj. *kamu* „brauen“ (*kamosu* „brauen“)¹²¹. Tatsächlich findet sich in einer Reihe von Quellen *kamu* als Äquivalent für das moderne *kamosu* „brauen“¹²². Nur geht aus keinem dieser Berichte zweifelsfrei hervor, daß dort *kamu*, neben der allgemeinen Bedeutung „brauen“, dezidiert i.S.v. „kauen“ zu verstehen sei. So ist beispielsweise gerade die Herstellungsmethode des *Susukori*, wie wir sahen, durch Anwendung neuartiger Techniken gekennzeichnet; gleichwohl heißt es im Liede dazu *Susukori ga kamishi miki* (NKBT 1 : 248/249).

Hier verbietet sich jedoch eine etwaige Übersetzung „Von *Susukori* gekauter Ehrentrank“, es muß vielmehr ganz allgemein heißen: „Von *Susukori* gebrauter ...“. Es ist auf keinen Fall möglich, von der Verwendung des Wortes *kamu* auf das Brauverfahren zu schließen. Als einziger echter Beleg der auch inhaltlich begründeten lautlichen Übereinstimmung von *kamu* „kauen“ und *kamu* „brauen“ verbleibt der Text des Ôsumi-Fudoki-Fragments. Basierend auf dieser Quelle vertreten derzeit m.W. alle in Frage kommenden Wörterbücher und Lexika die Ansicht, *kamu* „brauen“ leite sich her vom ursprünglich geübten „Kauen“ des Getreides. Maruyama (1967 : 344) erklärt darüberhinaus, *kamosu* „brauen“ sei eine Abwandlung von *kamusu* (*kamu* < *kamusu* < *kamosu*).

In älteren etymologischen Abhandlungen dagegen war die wechselseitige Beziehung von „kauen“ und „brauen“ noch nicht als verbindliche Erklärung anerkannt. Hier wurde die Verwandtschaft eher in *kabi* „Schimmel“ gesehen, gründend auf der Erklärung des *Wamyôshô*, der ursprüngliche japanische Name für *kôji* sei (*kabitachi*) *kamu-tachi* (*Wamyôshô* IV/49 = Omodaka 1943 : 204). Demnach fände sich der Stamm *kam-*sowohl in den Wörtern für „kauen“ als auch „Schimmel“. Vor dem Hintergrund des bisher zu den Herstellungstechniken Gesagten, ist es jedoch nicht unerheblich, ob sich *kamu* „brauen“ von „kauen“ oder „Schimmel“, d.h. *kôji* herleitet, markieren beide Begriffe doch zwei gänzlich unterschiedliche Methoden.

Wie schwierig sich die Verifizierung etymologischer Deutungen gestalten kann, sahen wir bereits am Beispiel des Wortes *sake*; auch im Falle von *kamu* ist ein eindeutiges Ergebnis nicht zu erzielen. M.E. ist jedoch der modernen Erklärung („kauen“ > „brauen“) der Vorzug zu geben, da einerseits keine Lautänderungen zur Erklärung bemüht werden wie im Falle *kabi* < *kami* < *kamu* und andererseits den kulturhistorischen Fakten Rechnung getragen wird, denzufolge das Kauen tatsächlich das ältere Verfahren kennzeichnet. Überdies liegt im Fragment des Ôsumi-Fudoki ein echter textlicher Beleg vor. Und schließlich lernten wir den ‚gekauten *miki*‘ als *kan-miki* auf den *Ryûkyû* kennen. Gerade hier ergibt sich jedoch ein weiteres Problem.

121 Vgl. NKDJ 5 : 143, 157; Daigenkai (Ôtsuki 1958 : 700, 723); Maruyama 1967 : 344

122 In *Kojiki* und *Nihongi* im Mythos vom Schlangenkampf des *Susanoo* (= NKBT 1 : 86/87; NKBT 67 : 122/123), in den Liedern der *JK* und des *TU* (= NKBT 1 : 236/237; NKBT 67 : 250/251), im Lied der *Kuzu* (= NKBT 1 : 246/247; NKBT 67 : 372/373); im *Kojiki* im Lied des *Homuda* (NKBT 1 : 248/249), im *Nihongi* im Lied des *Mimaki-iri-biko* (*Sujin*) (= NKBT 67 : 242/243). Im Ôsumi-Fudoki (= NKBT 2 : 526–527), in den *Manyôshû*-Liedern M 555, 3810.

Miki bezeichnet sowohl in Japan als auch auf den Ryûkyû den „Götter-Trank“ 神酒; diese Zeichenkombination wäre in der japanischen Lesung *kami-sake* zu lesen. Laut Tonoike ist jedoch auch die Überschrift des behandelten Fudoki-Fragments *kami-sake* zu lesen, hier aber in der Bedeutung „gekauter sake“, nicht „Göttlicher sake“ (Tonoike 1975 : 250). Auch Kreiner bemerkt, der miki heiße *kami-sake*, ein Ausdruck, der hier nur als „gekauter sake“ zu verstehen ist, angesichts des sonst üblichen Terminus *kan-miki*. Besteht also eine Verbindung zwischen den Wörtern für „kauen“ und „Gottheit, göttlich“, zumal das „Göttliche“ in Komposita häufig in der Form *kamu* erscheint¹²³? Festzustellen bleibt zumindest, daß das Wort *kami/kamu* in Bezug auf das alkoholische Getränk die Bedeutungen (1) „kauen“ 醸酒, jedoch auch (2) „göttlich“ 神酒 haben kann. Handelt es sich hier um keine zufällige Homonymie, so stellt sich die Frage, ob nicht der „gekauter Trank“ *per se* identisch ist mit dem „Göttlichen Trank“.

In den Berichten zum gekauten Trank erfuhren wir, daß diese Technik für den sakralen Trank Verwendung findet. Dies gibt möglicherweise einen Hinweis auf eine ursprünglich tiefe gegenseitige Beziehung der Bereiche „Kauen des Getreides für sakrale Zwecke“ und „Gottheit“. in dem Sinne, daß beide Bedeutungsfelder im Wort *kamu/kami* konnotiert sind. Gegen eine derartige These spricht allerdings ein linguistisches Argument.

Im Jahre 1924 entdeckte der Linguist Hashimoto Shinkichi aufgrund einer Analyse der Phonetik des Kojiki, daß im Altjapanischen die Vokale i, e und o in zwei Varianten erscheinen können, welche er in als *kô-* und *otsu-* bezeichnete Reihen ordnete¹²⁴. Aus dieser Systematik geht hervor, daß *kami* „Gottheit“ der *otsu*-Reihe angehört (*kami*), *kami* „brauen“ dagegen der *kô*-Reihe. Somit wäre eine Verwandtschaft der beiden Wörter auszuschließen. Hier ist jedoch auf das Lied Nr. 4380 des *Manyôshû* zu verweisen, in welchem *kami* „Gottheit“ in der Schreibung 可美 *kami* erscheint, d.h., das Phonem *-mi* gehört der *kô*-Reihe an¹²⁵.

Der Kommentar (Takeda 1957, 12 : 475) bemerkt lediglich, hier handele es sich um eine abweichende Schreibweise. Es läßt sich jedoch m.E. heute überhaupt nicht mehr entscheiden, ob das Element *-mi* in *kami* „Gottheit“ ursprünglich zur *kô*- oder *otsu*-Reihe zählte. Ebenso gut wie das Kojiki könnte das *Manyôshû*-Ged. Nr. 4380 die korrekte Schreibung bewahrt haben. Eine dogmatische Aussage über eine linguistische Unvereinbarkeit von *kami* „kauen“ und *kami* „Gottheit“ hält einer eingehenden Prüfung nicht stand.

123 Vgl. NKDJ 5 : 296, SDJ 1 : 360 (*kamu-* in Komposita); *Manyôshû*-Lieder M 199, 217, 517, 894, 907, 910, 1927, 3234, 3516, 4026, 81, 167.

124 Vgl. Hashimoto 1970a, 1970b; Tidten 1980 : 44 ff., Miller 1980a: 176 ff., Lange 1973 : 99 ff., 23–24.

125 Die abweichende Schreibung im Falle des Liedes M 4380 beruht möglicherweise auch auf einem im Laufe der Sprachentwicklung eingetretenen phonetischen Wandel; es wäre jedoch auch eine bloß fehlerhafte Tradierung denkbar. Andererseits ist die rein phonetische Schreibung des Wortes *kami* „Gottheit“ ausserordentlich selten anzutreffen, üblich dagegen ist die semantische mit dem Kanji 神 (u.a. M 29, 38, 156, 157, 158, 220, 304, 1023, 1773, 3335, 3888). Im Kojiki erscheint die angeblich einzig korrekte Schreibung u.a. in zwei Liedern des Abschnittes *Yûryaku* (NKBT 1 : 312/313, 314/315; NKBT 3 : Nr. 94/96).

Bemühen wir uns um eine Erklärung für eine derartige Einheit der beiden Begriffe, kommt m.E. nur die Funktion des menschlichen Speichels als eines ‚Lebenspendenden Saftes‘ in Betracht. Der Begriff *kami* ‚Gottheit‘ müßte demnach einer Zeit und Kultur entstammen, als sich in der Veränderung der rohen Nahrung durch bewußtes Kauen, d.h. in deren unbegreiflicher Wandlung durch Einwirkung des Speichels – dies bildet die Voraussetzung für die Gärung, ein, wie Hartmann betont, den Naturvölkern unbegreiflicher Vorgang – göttliches Wirken am unmittelbarsten, wunderbarsten äußerte. Von dieser Warte aus betrachtet würde auch der alte japanische Name für alkoholisches Getränk *kushi* verständlich; er bedeutet ‚Wunder, wunderbar‘. Vorerst bleibt dies jedoch nur eine vorsichtig zu formulierende Hypothese, deren linguistische Basis, d.h. die Sonderschreibweise des Wortes *kami*, ‚Gottheit‘, für eine fundierte Theorie nicht auszureichen vermag.

Die Ansicht jedoch, daß das Kauen des Grundstoffes das kulturell kennzeichnende Merkmal und nicht an einen bestimmten pflanzlichen Grundstoff gebunden ist, wird von der Forschung bestätigt. So sprengen die Untersuchungen Büchellers (1934) den bisher angesprochenen begrenzten geographischen Rahmen. Der Autor gelangt zu dem Ergebnis, daß eine auffallende Übereinstimmung bestehe zwischen der Verbreitung des Bieres aus gekautem Getreide und dem engeren Verbreitungsgebiet des Kauens von Betelpfeffer und Ersatzmitteln in Ostasien und Ozeanien¹²⁶.

Bücheler (1934 : 71) führt bereits, in der Nachfolge Florenz‘ (1901 : 122, Anm. 9), das ursprünglich geübte Kauen auch in Japan an. Seine weitergehenden Beispiele zeigen jedoch, daß bei dieser Zubereitung nicht die Art des Getreides im Vordergrund steht, sondern vielmehr die Tatsache des Kauens an sich. So werden bei der Kaschiribereitung des tropischen Südamerika Mandiokafladen quellen gelassen und danach gekaut. Am nächsten Tag ergibt sich ein harmloses Getränk *Payauru*. ‚Eigentliches Kaschiri wird es erst nach zweitägiger Gärung und enthält dann genug Alkohol, um einen tüchtigen Rausch zu bekommen‘ (Bücheler 1934 : 72). Außer Mandioka verwendet man auch Cara (Taro), süße Bataten, Mais und verschiedene Palmfrüchte zur Kaschiribereitung. Hartmann bemerkt in diesem Zusammenhang: ‚Mittel- und Südamerika waren die Hauptgebiete der sogenannten Speichel-Biere. Bei der Ptyalin-Verzuckerung wird entweder die gesamte zu vergärende Masse intensiv eingespeichelt oder ein Teil davon. Es dürfte sich bei diesem Verfahren um eine der ursprünglichsten Methoden handeln‘ (Hartmann 1982 : 301).

Daß in Polynesien die Kava von jungen Mädchen durch Kauen der Wurzeln des Piperazeen-Strauches ‚*Piper methysticum* Forster f.‘ (vgl. Koch 1982) erzeugt wurde, wird als Vergleich zum gekauten japanischen sake ebenfalls bereits seit langem angeführt (Florenz 1901 : 122, Anm. 9). Bücheler führt hier seine Theorie an, daß das Kavakauen in Gegenden verbreitet sei, in denen früher Biere aus gekautem Reis oder Hirse hergestellt wurden (Bücheler 1934 : 72 f.).

¹²⁶ Vgl. Bücheler 1934 : 70 und Karte p. 69. Laut Schenk (o.J. : 12) war in Südchina auch die Bereitung von Weinen aus Kokusnuß und Betel bekannt. Munro (1911 : 5678) erachtet es als wahrscheinlich, daß Betelkauen auch in Japan zumindest bekannt war, bemerkt jedoch einschränkend: ‚This is not indigenous and appears to have been rather an expensive luxury‘.

Zu Verbreitung und Alter des Betelkauens vgl. Stöhr 1982 : 9671 ff.

Der Gedanke, daß das kulturell bedingte Verfahren, d.h. die Tatsache des Kauens, im Zentrum steht und nicht die Art des Getreides, ist in der Tat bestechend. So ist beispielsweise in ganz Ostasien das gemeinsame Trinken des Brautpaares der wichtigste Akt im Zeremonial einer Hochzeit. In Siam dagegen kann der Betel diese Stellung einnehmen; dort lautet der Ausdruck für Hochzeit „Eine Schale Betel“ (Graebner 1927 : 295). Auch in Neu-Guinea kann das Betelkauen den Hauptteil der Hochzeit kennzeichnen¹²⁷, während auf Taiwan u.a. das Brautpaar Hirsebier gemeinsam aus einem Fein-essschädel trank¹²⁸. Auch in Japan ist es das gemeinsame Trinken, welches das Brautpaar miteinander verbindet. Wakamori sieht diesen Brauch bereits im Kojiki verankert, in den Liebesliedern der Gottheiten Ôkuninushi und Suseribime¹²⁹.

5. ZUSAMMENFASSUNG

Beim japanischen sake im engeren Sinne (nihonshu) handelt es sich um ein gegorenes Getränk auf der Basis von Reis. Die Verzuckerung des Getreides geschieht durch Zusatz eines „Fermentes“, *kôji* 麹, im Gegensatz zum bei der Bierbereitung üblichen Mälzen. Historisch läßt sich diese Herstellungsweise eindeutig bis in die Heian-Zeit zurückverfolgen. Bereits im ES erscheint sake mit allen wesentlichen Attributen, darunter auch dem mehrmaligen Mischen der Maische. Problematisch bleibt die postulierte Übernahme vom Kontinent. Die Genealogie der sakabe des kaiserlichen Brauamtes zeigt, daß den Berichten über die Einwanderung des Susukori (bzw. Sosohori d.J. und d.Ä.) zumindest ein historischer Kern innewohnt, und daß diese Form der

127 Graebner 1927 : 295.

Stöhr (1982 : 965) belegt anhand einer Reihe von Beispielen aus dem gesamten insularen Südostasien, „wie eng Betel mit dem Komplex der Liebe, Sexualität und Hochzeit verbunden ist“. In der religiösen Funktion nimmt Betel eine ähnliche Rolle ein, wie wir sie in dieser Untersuchung für den Trank miwa erkannt haben. Stöhr (1982 : 967/968) schreibt zu einem Mythos der Ngadju-Dayak von Borneo: „Die Ingredienzien des Betels stehen ohne Zweifel im Vordergrund des Schöpfungsaktes, der im Grunde besagt, daß jeder Genuß eines Betelpriems zugleich eine *communio* mit den beiden göttlichen Wesen der Urzeit ist“. Und weiter: „Betel ist die einzige Nahrung der altindonesischen Götter, eine wahre ‚Götterspeise‘ also, oder vollständig ausgedrückt: Lebenswasser, das Unsterblichkeit verschafft, ist der Götter Nektar, doch Betel ihr Ambrosia“.

128 Bücheler 1934 : 147.

129 Wakamori 1979 : 18; NKBT 1 : 104/105. Der Gott Ôkuninushi und seine Gemahlin Suseribime besiegeln ihr Gelöbniß durch gemeinsames Trinken aus einer Sake-Schale. Auch Yamato-takeru und Miyazu-hime besiegeln ihre Verbindung durch eine Schale sake, welche die Braut dem Bräutigam überreicht (NKBT 1 : 216–217). Der Trank dient als Unterpfand eines Gelübdes, besiegelt einen ‚Vertragsabschluß‘. Auch in der späteren Literatur findet der Rechtsbrauch, einen Schwur mit sake zu besiegeln, Erwähnung, so im Nihon-ryôiki (III, 38 = NKBT 70 : 43t; Bohner 1934: 216). Noch im rezenten Volksbrauch etwa dokumentiert das Überreichen von sake die Aufnahme in einen Jungmännerbund (Wakamori 1963 : 298).

Objedoch die traditionelle Form der Eheschließung durch Austausch von drei Sakeschälchen zwischen dem Brautpaar (Sansankudô), erstmals kodifiziert im *Sangi-utô-ôshôshi* (1358–1408), vgl. Frederic 1972: 48, KSSMR 3 : 763, ausschließlich aus der einheimischen Überlieferung heraus zu verstehen ist, bleibt zweifelhaft.

Sakebereitung mit der Einführung neuartiger Braumethoden – wahrscheinlich im Laufe des fünften Jahrhunderts – verbunden ist.

Die ursprüngliche Methode dagegen, die im einfachen Mischen der Ingredienzien Reis, Wasser und *kôji* bestand, hat sich in der Bereitung der Sakralgetränke *shiroki* und *kuroki* erhalten. Diese Methode kam möglicherweise bereits im Gefolge der Einführung des Naßreisbaues auf die japanischen Inseln.

Neben der *kôji*-Bereitung hat sich bis in historische Zeit die archaische Methode der Ptyalin-Verzuckerung („Kauen“) erhalten. Es existieren überzeugende Argumente, diese Methode zeitlich bis in das Mittlere Jômon zurückzuverfolgen. Als Grundstoffe hätten demnach Wurzeln und vor allem Baumfrüchte (Nüsse, Kastanien) Verwendung gefunden. Daß bereits auf der wirtschaftlichen Stufe des Trockenbaus auf Brandrodingfeldern Getreide-*kôji* benutzt worden wäre, erscheint dagegen zweifelhaft, da auch hier eher an die Ptyalin-Verzuckerung zu denken ist.

Die etymologische Übereinstimmung der Wörter *kamu* „kauen“ und *kamu* „brauen“ verweist darüberhinaus auf eine tiefe, genetische Verbindung der beiden Komplexe.

Schließlich weist die Einbeziehung des Elements *kamu/kami* „Gottheit“ in diesen Kontext auf eine möglicherweise ursprünglich per se gegebene sakrale Bedeutung des „Göttlichen gekauten Gebräuten“ hin.

Neben den gekauten Alkoholika aus stärkehaltigen Grundstoffen scheint in frühester Zeit, ebenfalls im Mittleren Jômon, Wein aus Beerenobst vergoren worden zu sein.

Für den japanischen sake ergibt sich also die Erkenntnis, daß der traditionellen Herstellungsweise eine Reihe anderer Methoden vorausging bzw. noch in historischer Zeit parallel dazu Verwendung fand. Diese differenzierte Betrachtungsweise muß auch Eingang in die Untersuchung der religiösen Überlieferung finden. Es vermag beispielsweise nicht zu überzeugen, von der Voraussetzung ausgehend, alle Gottheiten der japanischen Mythologie etwa gehörten der Kultur des Naßreisbaues an und ‚sake‘ meine somit in jedem Falle den traditionellen „Reiswein“, jegliche Erwähnung des Getränks auf diese Wirtschaftsstufe zu beziehen, ist doch die axiomatische Grundlage einer solchen Sicht nicht unumstritten. Überdies dürfte der eigentliche sake, als jüngste der hier diskutierten Sorten, die geringsten sakralen Bezüge aufweisen, da die wesentlichen Gottheiten des japanischen Pantheons nicht erst im fünften Jahrhundert ‚entstanden‘ sind.

C. DER HEILIGE TRANK

1. EINFÜHRUNG

Anders als in China, das einen gewissen I Ti 儀狄 als Erfinder des berauschenden Getränks kennt – er lebte der Legende gemäß zur Zeit des Herrschers Yü der Hsia-Dynastie¹³⁰ – existieren in Japan keine Legenden, ätiologischen Sagen oder gar Mythen zum Ursprung des alkoholischen Getränks. Sake gab es anscheinend vom Anbeginn der Welt an, seit dem Zeitalter der Götter. Bereits der Gott Susanoo *verwendete* den Trank als ein Mittel zur Bezwingung des übermächtigen Feindes (s.u. C. 2.7.4.2.1.). Jedoch tritt er nicht als einer in Erscheinung, dem die Erfindung des Alkohols zuzuschreiben wäre; vielmehr nutzt er lediglich etwas schon längst Vorhandenes. Während den Nahrungsmitteln – Reis, Bohnen, Hirse etc. – als göttlichen Gaben an die Welt des Lebendigen eine mythische Verankerung und Begründung zuteil wird, gilt den Ursprüngen des sake keine geheiligte Überlieferung – das Getränk scheint so alt wie die Gottheiten selbst. Seit Anbeginn ist es ein Bestandteil *ihrer* Welt, nicht beschränkt auf den menschlichen Bereich oder gar durch einen menschlichen Erfinder eingeführt.

Im Izumo-Fudoki wird von einem Fest der Gesamtheit der Götter berichtet, in dem der sake im Zentrum des Geschehens steht:

„... Die 180 Gottheiten versammelten sich im Tal des Flusses Saka 左香, erstellten eine erlauchte Speisehalle (mikuriya) und ruhten, sake zu brauen. Nun vergnügten sie sich 180 Tage lang und gingen schließlich von dannen. Aus diesem Grunde sagt man *saka* 左香¹³¹“ (NKBT 2 : 168/169; vgl. Aoki 1971 : 110).

Handelt es sich bei dem Trank somit lediglich um ein kulturelles Requisite, verlagert aus dem Bereich menschlichen Erlebens in die Sphäre des Sakralen, um diese dem beschränkten menschlichen Verstand näher zu bringen, sie in der Anthropomorphisierung verwandter und somit begreifbarer zu gestalten?

Ist sake möglicherweise überhaupt kein Thema einer religionswissenschaftlichen Untersuchung, da nur banale Staffage in einer auf menschliches Maß gebrachten Sphäre des Göttlichen? Diese, an den Anfang der Untersuchung zu stellende grundsätzliche Frage erinnert an ein ähnliches Problem aus dem Bereich der Erforschung der Mythen: Handelt es sich bei den Mythen lediglich um Illustrationen menschlicher Verrichtungen, um dramatisch-phantastische Inszenierungen menschlicher Kulte, wie es die

130 Vgl. Shuo-wen ch. 14 (= SPPY-Ausgabe, p. 24a); Lü-shih ch'un-ch'iu ch. 17 : 9a. Schenk (o.J. : 73) schließt jedoch nicht aus, daß es sich bei diesem *legendären* ‚Erfinder‘ um eine Frau handelt. „Sicher ist jedenfalls, daß die Herstellung der alkoholischen Getränke in alter Zeit auch in China Sache der Frauen war und nur in seltenen Fällen den Männern oblag. Somit ist nicht ausgeschlossen, daß I Ti ein weibliches Wesen war“.

131 Im Sinne von sake („Alkoholisches Getränk“).

ritualistische Deutung der Mythen propagiert¹³², oder bildet vielmehr das im Mythos Gesagte und mehr noch Gedachte das Fundament des lediglich wiederholenden Rituals, das allein mit der Absicht einer ständigen Belebung und Erneuerung der einmal gesetzten religiösen Wahrheit zur Aufführung gelangt¹³³? Hier ist festzustellen, daß der Ritualismus die tiefe geistige Aussage der Mythen verkennt und sich der Möglichkeit begibt, in Bereiche des menschlichen Denkens, Spekulierens und Fühlens vorzudringen, die aus keinem anderen Artefakt der überlieferten Kultur zu erschließen sind.

Auf die gestellte Frage nach dem ‚Sinn‘ des alkoholischen Getränks für Religion und Kultur Japans bezogen bedeutet dies, daß jeder Zugang zur Erkenntnis der mit dem alkoholischen Getränk verbundenen religiösen Gedanken verbaut wäre, würden wir den Trank lediglich im Sinne eines reinen Genußmittels verstehen.

Eine Analyse nur der *gegenwärtigen* Situation jedoch kann nicht die vermuteten geistigen Hintergründe erschließen. Zwar existiert eine Anzahl shintoistischer Schreine, denen landesweit eine besondere Beziehung zum sake zugesprochen wird – allen voran der Matsunoo-Schrein in Kyôto-, doch handelt es sich hier gewissermaßen nur um „Schutzpatrone“ des Braugewerbes, zuständig allein für den göttlichen Beitrag zur Sicherung von Produktion und Ertrag. Den heute noch – auch von den modernen Bierbrauereien – diesen Schreinen von den ‚Sake-Häusern‘ dargebrachten Opfergaben, es handelt sich um große, mit dem sake des ersten Brauvorgangs einer Saison gefüllte Fässer, haftet die Intention eines Opfers im Sinne des *do ut des* an. Mit einer eigentlichen ‚Heiligkeit‘ des alkoholischen Getränks lassen sich diese Praktiken nicht verbinden. Ebenso ist im Brauch, sake gemeinsam mit anderen Nahrungsmitteln im Rahmen eines Gottesdienstes als Speiseopfer darzubringen, keine eigenständige Idee der Göttlichkeit des alkoholischen Getränks zu erkennen. Es sind die Lebensmittel, die im Sinne eines Erntedanks dargereicht werden, und zwar, wie es in den Quellen heißt, „in fester und in flüssiger Form“. Also darf der aus Reis gebraute Trank hier nicht fehlen.

Die Vermutung, daß dem alkoholischen Getränk ursprünglich – wobei zunächst vollkommen unklar bleiben muß, wann diese ‚Ursprünglichkeit‘ historisch anzusetzen wäre – dennoch eine eigene und eigentümliche religiöse Qualität zukam, nährt sich zunächst nur aus der Erkenntnis, daß das alkoholische Getränk in den ältesten Quellen

132 S.G.F. Brandon faßt in einer kritischen Analyse dieser, vom Hauptvertreter der Richtung, S.H. Hooke (1958 : 4), selbst als „Myth and Ritual movement“ gekennzeichneten Schule, die Kerngedanken folgendermaßen zusammen: „But now attention was given to the close connexion holding between ritual and myth, and since the former was generally believed to be prior in order of appearance, myth in its original form was held to be an explanation of the ritual, a kind of libretto designed to make intelligible sacramental acts when the original emotions which prompted them were no longer remembered or understood“ (Brandon 1958 : 263; für weiterführende Literatur vgl. a.a.O.: Anm. 1).

133 Der Kult gilt Jensen (1966 : 126) als „ewige Form der Erziehung“, er dient der Wiederholung (d.i. Vergegenwärtigung) des mythischen Geschehens und dem Erhalt der Seinsordnung. Preuß (1933 : 7) bemerkt: „Vom Mythos hängt die Beglaubigung des Ritus ab. Er weist in die Vergangenheit, wo die heilige Handlung zum erstenmal vorgenommen wurde“.

mit verschiedenen Bezeichnungen belegt wird; hier findet das Wort *sake* kaum Verwendung, dagegen lesen wir von *kushi*, dem „wunderbaren Heiltrank“ und *miki*, dem „Göttlichen Trank“.

Es ergibt sich die Frage, wie denn der Trank „wunderbare Heilkraft“ hätte haben und „göttlich“ sein sollen, wenn er nicht zugleich auf irgendeine Weise etwas verkörperte, das dem bloßen Getränk nicht immanent ist, sondern erst durch eine mit dem Trank verbundene Idee wirksam werden konnte. Daraus ergibt sich die Frage, worin die „Göttlichkeit“ des *miki* 神酒 besteht. Handelt es sich um einen Heiligen Trank, weil er den Göttern als Speise hinaufgereicht wird, oder resultiert seine sakrale Natur eher aus der Zugehörigkeit des Trankes zum Bereich des Göttlichen, von wo er den Menschen im Sinne eines Sakraments hinabgereicht wird?

Diesen Fragen versucht die Untersuchung auf den Grund zu gehen. Als Ziel hat sie sich gesetzt, Erkenntnisse über die spezifischen mit dem Heiligen Trank verbundenen religiösen Anschauungen zu gewinnen.

Da, wie bereits erwähnt, eine eigene Überlieferung zu diesem Thema fehlt, ist es methodisch geboten, die Quellen unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, was zu Handlungen und Charakter der in einem besonderen Verhältnis zum alkoholischen Getränk stehenden Gottheiten überliefert wird. Aus dem ‚Wesen‘ dieser *Gottheiten*, so das methodische Axiom, kann dann auf die mit dem Trank selbst verbundenen religiösen Vorstellungen geschlossen werden. Die Analyse hat tatsächlich ergeben, daß im wesentlichen ein bestimmtes Götterpaar der Überlieferung: Ômononushi no kami (OM) und Sukunabikona no kami (SB) – mit dem Heiligen Trank genetisch verbunden ist und hier die Wurzeln für die Einschätzung des Trankes als eines „wunderbaren heilkräftigen“ und „göttlichen“ zu suchen sind. Da dieses religiöse Konzept, das ich *Miwa-Komplex* nenne, bis auf den heutigen Tag zumindest dem Namen nach im Schrein von Miwa sein Denkmal bewahrt hat, schien es mir geboten, in der formalen Gliederung der Untersuchung dieser Gegebenheit Rechnung zu tragen. Auf diese Weise soll auch betont werden, daß das hier behandelte Thema kein rein altertumskundliches darstellt, sondern direkt bis in die Kultur der japanischen Gegenwart nachwirkt. In noch höherem Maße gilt dies für die ebenfalls zu behandelnden Schreine Matsunoo und Umenomiya und deren ‚Sake-Gottheiten‘.

2. MIWA

2.1. Der Ômiwa-Schrein

Drei große Shintô-Schreine beanspruchen für sich die Ehre, „erster“ und „bedeutendster“ unter denjenigen Schreinen zu sein, die ein besonderes Verhältnis zum sake aufweisen: Matsunoo, Umenomiya und Ômiwa.

Wird als Kriterium das quellenmäßig belegte Alter der jeweiligen Schreine zugrundegelegt, so reklamiert zweifellos der Schrein von Ômiwa diese Position zu Recht. Zwar ist auch die Gottheit von Matsunoo bereits im mythischen Abschnitt des *Kojiki* erwähnt, doch ihre Beziehung zum sake und dessen Herstellung nimmt erst seit dem

ausgehenden Mittelalter erkennbare Konturen an. In der Gegenwart jedoch hat es den Anschein, als erfreue sich Matsunoo größerer Popularität als etwa Umenomiya oder Ômiwa. Dafür spricht auch, daß sogar die modernen Bierbrauereien die Gottheit von Matsunoo als Schutzpatron ihres Gewerbes ansehen, nicht aber die des altehrwürdigen Ômiwa-Schreines¹³⁴.

Ômiwa beansprucht jedoch nicht nur die Ehre, ältester der Sake-Schreine zu sein, sondern der älteste Schrein des Landes überhaupt. Als Beleg wird die mythische Episode vom Wunsch des dem Gott Ônamuchi erschienenen ‚wunderbaren Geistes‘, seinen Wohnsitz auf dem Miwa-Berg in Yamato zu nehmen, angeführt. Doch können diese Textstellen sicher nicht als Aussagen zum tatsächlichen Alter des Schreines gewertet werden. Andererseits hat die archäologische Forschung ergeben, daß der Berg Miwa zumindest seit der Yayoi-Zeit ein lokales Kultzentrum darstellte. Auf die frühe politische Bedeutung des Ortes weist die Tatsache, daß die Residenzen der frühesten mehr oder weniger als historisch betrachteten ‚Kaiser‘ der Überlieferung hier gelegen haben sollen, was einen Teil der japanischen Frühgeschichtsforschung zur Postulierung einer sog. ‚Miwa-Dynastie‘ veranlaßte¹³⁵.

Der Schrein¹³⁶ selbst liegt in der Präfektur Nara, Stadt Sakurai, Ortsteil Miwa, direkt an dem ehemaligen ‚Yama no be no michi‘, dem „Pfad entlang der Berge“ – dem angeblich ältesten Verkehrsweg Japans. Dieser Weg, nach Angaben des Manyôshû rekonstruiert und heute der Öffentlichkeit zugänglich gemacht, führt von Sakurai im Süden bis zum Isonokami-Schrein (Tenri) und weiter nach Norden bis Nara, dem Saum der Berge des alten Yamato-Tales folgend. Der Verfasser unternahm im Sommer des Jahres 1982 mehrere Wanderungen auf diesem Pfad, der, gesäumt von Kaisergräbern und anderen historischen Stätten, tatsächlich noch etwas von der Atmosphäre des Altertums bewahrt zu haben scheint (vgl. Antoni 1984b).

134 Mündliche Mitteilung von Herrn Ogayama Toshio, Mitarbeiter einer großen japanischen Bierbrauerei, am 24.11.1983.

135 Demzufolge wird die Periode vom 10. Herrscher Sujin bis zum 15. Herrscher Ôjin als ‚Miwa-Dynastie‘, die nachfolgende Epoche als ‚Kawachi-Dynastie‘ und die vorangehende als ‚Kazuraki-Dynastie‘ bezeichnet. Diese Hypothese wird von den Forschern Naoki Kôjirô (1972 : 173–189, er postuliert einen Dynastiewechsel während der Perioden Ôjin/Nintoku und bezeichnet die vorangehende Epoche als „Vor-Ôjin-Hof“, p. 196), Okada Seiji (1970) und Ueda Masaaki (1967) als Hauptvertreter postuliert. Vgl. auch Mitani 1974 : 323–331.

136 Wichtige Literatur zum Ômiwa-Schrein: Nakayama 1982; Ômiwa-jinja-shiryô (OJSR); Ômiwa-jinja-shi (OJS); Zeitschrift Shintôshi-kenkyû (SSK), IX, 1961, 6; Zeitschrift Ômiwa; Yoshii 1970. Vgl. auch Ponsonby-Fane 1964; englischsprachiges Pamphlet des Ômiwa-Schreines ‚Ômiwa Shrine‘.

137 Generell besteht ein Shintô-Schrein aus *haiden* „Gebets-, Kulthalle“ und *shinden* „Götterhalle“, bzw. *honden* „Haupthalle“, dem Allerheiligsten, das den „Göttlichen Leib“ *shintai* birgt. Da in Miwa der Berg selbst als *shintai*, bzw. als dessen Träger aufgefaßt wird, verfügt der Schrein nur über eine Kulthalle. Eine Hypothese (Yamamoto 1962) postuliert jedoch, daß der Schrein in ältester Zeit dennoch auch über ein *honden* verfügt hätte; deren Begründung vermag jedoch nicht zu überzeugen. Noch in historischer Zeit existierten Schreine, die gänzlich ohne Gebäude waren, vgl. Nishitsunoi 1966 : 282, Bock 1970–72, II: 103, Anm. 468.

Ômiwa stellt mit seinen ausgedehnten Schreinanlagen den eigentlichen Ausgangspunkt des Pfades im Süden dar. Als wesentliches Merkmal der Anlage gilt der besondere Umstand, daß, abweichend von der üblichen Gestaltung der Shintô-Schreine, dem Schrein ein *shinden*¹³⁷ fehlt, das Zentrum dagegen von der Andachtshalle *haiden* 拝殿 gebildet wird. Dieser Bau, die gegenwärtige Konstruktion datiert aus dem Jahre 1664¹³⁸, liegt zu Füßen des Miwa- bzw. Mimoro-Berges, der selbst als *shintai-yama*, „Berg des göttlichen Leibes“ gilt, daher das Fehlen eines *shinden*. Der dem Schrein zugewandte Teil des Berges ist somit nicht zugänglich und gilt als Heiliger Bezirk.

Daß Ômiwa als einem Schutzschrein der Sakebrauer Verehrung gezollt wird, ist bereits an der großen Zahl der von den diversen Brauereien des Landes dargebrachten und im Schreinbezirk – auch werbetätig – ausgestellten Sakefässer ersichtlich. Die Brauereien weihen dem Schrein ein Faß des ersten sake des Jahres und erhalten dafür, zum Zeichen der Weihe, sog. *sugi-dama*, geflochtene Bälle aus den getrockneten Zedernblättern des Miwa-Berges¹³⁹. Diese Bälle werden daraufhin in den Brauhallen der jeweiligen Betriebe unter die Decke gehängt. Dieser Brauch wird noch heute sogar von den größten Brauereien des Landes gepflegt¹⁴⁰.

Im Gegensatz zu den Schreinen von Matsunoo und Umenomiya ist der Ursprung des Charakters Ômiwas als eines ‚Sake-Schreines‘ quellenmäßig dokumentiert. Aus der Überlieferung wird jedoch ersichtlich, daß die Beziehung Miwas und seiner Gott-

138 Kanbun 4 (1664), vgl. OJS 1975 : 297 f.

139 Shimizu 1974 wirft in diesem Zusammenhang eine zwar gewagte, aber zumindest geistreiche Hypothese auf. Der Autor verweist auf einen Brauch in den Weinbaugebieten Österreichs, der rein äußerlich Ähnlichkeiten mit dem von Miwa aufweist.

Demnach wird auch in jenen Regionen neuer Wein durch das Aufhängen von Bällen, die aus Tannenzweigen geflochten wurden, angezeigt. Doch ist dazu einschränkend festzustellen, daß mit diesen Zeichen nicht der neue Wein, sondern der private Ausschank „selbst gewonnenen Weines drei Monate im Jahr ohne Konzession durch den Erzeuger in seiner Wohnung“ (Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 18 : 216) angezeigt wird. Derartige Kranzwirtschaft, Straußwirtschaft, bzw. Buschen- oder Heurigenschank finden sich ebenfalls in Württemberg, an Rhein und Mosel, in Baden und in der Pfalz.

Shimizu selbst erklärt, an keine direkten Beziehungen zu denken, hält aber eine Verbindung im Rahmen eines Kulturflusses von Ost nach West für nicht ausgeschlossen.

Die „Göttlichen Zedern“ des Miwa-Berges werden bereits im *Manyôshû* erwähnt (M 156, 712, 3229).

Nakayama (1982 : 132 ff.) verweist auf die alternative Bezeichnung *kusu-dama* für *sugi-dama* und betont die enge Übereinstimmung zwischen diesen Namen und den in Miwa verehrten Gottheiten, d.h. deren Beziehung zu Medizin und Heiltrank. Noch im rezenten Volksglauben hat sich der Brauch erhalten, Rindenstücke der Miwa-sugi zu kochen und den Sud als Arznei gegen Leibschmerzen zu trinken (Nakayama 1982: 133). Außerhalb des auf Miwa bezogenen Brauchtums bezeichnet *kusu-dama* die anlässlich der Festlichkeiten des fünften Tages im fünften Monat gebundenen „Kräuterkugeln“ (Blümmel 1979 : 133 f.), die bereits im *Makura no sôshi* (NKBT 19: 85-86) erwähnt werden.

Interessanterweise berichtet Pache (1964 : 53) vom Stamm der Paiwan auf Taiwan, daß bei deren „Fünfjahresfest“ Bälle aus Rinde und „Hirsewein“ im Mittelpunkt standen.

140 Von diesem Umstand konnte sich der Verfasser in Sake-Brauereien von Nada (Kobe) selbst überzeugen.

heit Ômononushi zum alkoholischen Trank ursprünglich eine weitaus tiefere war, als die einer bloßen Schutzgottheit des Braugewerbes. Gottheit und ‚Heiliger Trank‘ stellten einstmals eine untrennbare Einheit dar, das eine war Manifestation des anderen. Schon der Name *miwa* läßt die Komplexität der zugrundeliegenden Anschauungen ahnen. Er ist Bezeichnung für den Ort, den Berg Miwa, aber auch für dessen Gottheit. Der Name des Schreines, wie andere Belege auch, zeigen jedoch, daß die entsprechende religiöse Idee eine noch umfassendere gewesen sein muß als die einer lediglich lokalen Gottheit: *Ômiwa-jinja* „Schrein der Großen Gottheit“ zeigt den Begriff *miwa* als eine Bezeichnung für „Gottheit“ schlechthin. Und schließlich ist es auch der Trank selbst, der den Namen *miwa* trägt.

Im folgenden wird somit versucht, anhand der überlieferten Quellen, die hier aufscheinende existentielle Verbundenheit von Gott und Trank zu erhellen. Untersuchungen zu verschiedenen Aspekten des Themas ‚Miwa‘ liegen zwar in reichlicher Zahl von Seiten japanischer Gelehrter vor, eine eingehende Analyse der zugrundeliegenden religiösen Ideenwelt wurde m.W. bislang jedoch noch nicht angestellt. Aus diesem Grunde ist es geboten, gänzlich von den Quellen auszugehen und Sekundärliteratur nur da zu berücksichtigen, wo sie einen wesentlichen Beitrag zum Thema leisten kann¹⁴¹.

2.2. Die Quellen

Im Jahre 1924 entdeckte Sasaki Nobutsuna in der Bibliothek des Fürsten Konoe die Abschrift einer Liedersammlung mit dem Titel *Kinkafu*. Die aus dem Jahre Tengen 4 (981) stammende Handschrift, ihrerseits die Kopie einer nicht erhaltenen Vorlage aus dem Kaiserhof, stellt das älteste erhaltene Manuskript einer japanischen Lied-Anthologie dar¹⁴².

Unter den 22 Gesängen, von denen 13 nicht aus anderen Quellen bekannt sind, erweckt eine Gruppe von zwei Gesängen unser Interesse. Es heißt dort:

- 1.) Dieser Göttertrank,
er ist nicht mein Göttertrank
der Herr des Heiltranks¹⁴³,

141 Vgl. Anm. 136. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang u.a. die Untersuchungen von Doht 1974; Higo 1974; Inoue 1971, 1974; Ikeda 1977; Lämmerhirt 1955, 1956; Megawa 1978; Miller 1975; Nakayama 1982; Naumann 1979b; Nishitsunoi 1967, 1974; Origuchi 1955; Ouwehand 1964; Philippi 1968; Rotermund 1973; Seki 1940; Tsuchihashi 1959, 1972–1976, 1980.

142 Ausgaben: KKT 1 : 77–80, NKBT 3 : 460–474; Übersetzungen: Brannen 1968, Brannen/Elliott 1969. Tsuchihashi (in NKBD 2 : 236 f.) vermutet die Urschrift für ca. 810. Zur Quelle vgl. auch Dettmer in Kindlers Literatur Lexikon, 1974, 12 : 5245–5246.

143 „Herr des Heiltranks“ *kushi no kami*, im *Kojiki* (NKBT 1 : 236) 久志能加美, (237) 酒の司, zum Heiltrank als einem „Heil-Trank“ im vorliegenden Kontext vgl. Naumann 1979b : 62; bereits Motoori Norinaga (*Kojikiden* MNZ 3 : 1633) erkannte den durch die phonetische Schreibung gegebenen Unterschied zu *kami* „Gott“. Es stellt sich in diesem Zusammenhang

der in Tokoyo weilend
 wie ein Fels dasteht,
 der erlauchte Gott Sukuna
 mit reichem Segen
 segnend umschreitend,
 mit Götterseggen
 segnend in wildem Tanz
 brachte diesen Göttertrank dar,
 trink aus ohne Rest!

sa sa

- 2.) Diesen Göttertrank
 haben wohl Leute gebraut,
 die ihre Trommel
 als Mörser aufstellen;
 während sie singen,
 haben sie da wohl gebraut?
 Während sie tanzen,
 haben sie da wohl gebraut?
 Dieser Göttertrank –
 wie sorglos wächst die Freude!
 sa sa

Die Überschrift läßt darauf schließen, daß die Lieder anlässlich des *Tôka no sechie*, des „Stampflieder-Festes“ am 16. Tag des Neujahrsmonats gesungen wurden¹⁴⁴.

Daß diese Gesänge jedoch nicht dem Heian-zeitlichen höfischen Neujahrsbrauch-
 tum entstammen, sondern lediglich Aufnahme in dieses Zeremoniell fanden, geht aus
 dem Umstand hervor, daß sie bereits – in gänzlich anderem Kontext – sowohl in
 Kojiki als auch Nihongi erscheinen¹⁴⁵.

Das Nihongi berichtet unter dem Datum Jingû 13/2/8 (NKBT 67 : 242/243) von
 einer Reise des Takeshi-uchi no sukune, des langjährigen Begleiters der Kaiserin und
 einer der mysteriösesten Gestalten der Überlieferung (s.u. C 2.8.4.2.), die er mit dem
 Kronprinzen Homuda-wake; dem späteren Herrscher Ôjin, nach Tsunuga unternom-
 men hatte, um dort den großen Gott von Kehi zu verehren. Am 17. Tag des Monats
 kehren sie zurück:

jedoch auch sofort der Gedanke an *kami* „Brauen“ ein (vgl. Anm. 125); Sukunabikona wäre dann
 nicht „Herr des *kushi*“ sondern „Brauer des *kushi*“, ein Zug, der vorzüglich zum Charakter dieses
 Gottes paßt (vgl. auch NKBT 3: 472, Anmerkung; Philippi 1969 : 270, Anm. 4).

144 Textquelle: KKT 1 : 78, NKBT 3 : 472–474; Brannen 1968 : 253–254 und 293–295, Bran-
 nen/Elliott 1969 : 56 (mit der fehlerhaften Übersetzung „The God of Wine“, Brannen 1968 : 253
 korrekt „Lord of Wine“).

Tôka no sechie: Blümmel (1979 : 122) bemerkt: „Bei dieser Glückwunschkereemonie zum Kleinen
 Neujahr (die erste Vollmondnacht im neuen Jahr) kann beispielhaft die Übernahme chinesischen
 Guts nach Japan beobachtet werden. An diesem Tag, (...), führen Chinesen in den Jahren 693 und
 694 (NS-NKBT 68 : 519, 524) einen Gratulationsritus aus ihrer Heimat vor, der spätestens seit
 739 (SN-KT 2 : 121) von Japanern nachgeahmt wird“. Vgl. Charlier 1975 : 77, 154 f.; Nishitsu-
 noi 1958 : 515 f.

145 Dies wird bereits in einem Nachwort (Kommentar in Prosa) zum Kinkafu selbst angemerkt, in
 dem auf die Version des NG als Quelle verwiesen wird (NKBT 3 : 473, Anm.).

„An diesem Tage gab die Großkaiserin dem Kronprinzen ein Bankett in der großen Halle. Die Großkaiserin erhob die erlauchte Sakeschale und wünschte ihm mit dem sake ein langes Leben und segnete ihn. Aus diesem Grunde sang sie ein Lied mit den Worten:

Lied Nr. 1

Takeshi-uchi no sukune sang für den Kronprinzen ein Antwort-Lied:

Lied Nr. 2

(mit unwesentlichen Abweichungen, vgl. Anm.)¹⁴⁶

Die entsprechende Begebenheit verzeichnet auch das Kojiki (NKBT 1 : 236–239):

„Als sie (d.i. Takeshi-uchi und Homuda zur Residenz) zurückgekehrt waren, da braute dessen erlauchte Mutter, die Prinzessin Okinaga-tarashi-hime „Erwartungs-sake“ *machi-zake* 待酒 und reichte ihn ihm dar. Daraufhin geruhte die erlauchte Mutter ein Lied anzustimmen:

Lied Nr. 1

(mit unwesentlichen Abweichungen, vgl. Anm.)¹⁴⁷

So sang sie. Nachdem sie solcherart gesungen hatte, reichte sie Großen Erlauchten Trank dar. Daraufhin sang Takeshi-uchi no sukune ein Antwort-Lied:

Lied Nr. 2

So sang er. Dies sind die Lieder der „Sake-Freude“¹⁴⁸.

Läßt das Nihongi noch eine gewisse Distanz der Sängerin zum Vorgebrachten verspüren, indem die chinesische Floskel „sie erhob den Becher“¹⁴⁹ verwendet wird, so zeigt sich im Kojiki die direkte Beziehung zwischen Inhalt des Liedes und Sängerin. Die ‚Kaiserin‘ erscheint nicht als Rezitierende eines beliebigen Gesanges, es wird vielmehr offenbar, daß dieses Lied eine notwendige Begleitung des Brauens darstellt. Zwar bereitet sie selbst den Trank, im Lied aber wird die Identität des eigentlichen, göttlichen Urhebers offenbart. Die Sängerin erscheint als bloßes Medium, als Mittlerin zwischen Gottheit und Menschen, und das Brauen selbst als göttlicher Akt.

Denselben religiösen Gedanken, in nahezu identische Worte gekleidet, finden wir auch in einer weiteren Passage des Nihongi. Jenes Lied, gemeinsam mit den zugehörigen Begleitgesängen, stellt die überlieferte Quelle des Glaubens dar, der Gott Ōmo-

146 Lied Nr. 1 identisch mit der Version des Kinkafu. Lied Nr. 2: es fehlen die Zeilen „.../während sie tanzen/haben sie da wohl gebraut/...“ (*mahitsutsu kamikerekamoshi*...).

147 Hier ist Lied Nr. 2 identisch mit dem des Kinkafu. Lied Nr. 1: Die Zeilenpaare 7/8 und 8/9 des Kinkafu-Liedes erscheinen im Kojiki in umgekehrter Reihenfolge.

148 Der Text hat 此者酒菜之歌也 „Dies sind (die) Lieder der Wein-(sake!) Freude“ (NKBT 1 : 238, Z. 1). Laut edierter Ausgabe ist das Kompositum *sakakura* zu lesen, unter Hinweis auf den entsprechenden Begriff im Kinkafu (酒坐歌 i.S.v. „Sake-Fest (Freude)“, vgl. Morohashi Nr. 9319/IIIc). Eine weitere Lesung *sakahogai* (d.i. *saka pokapi*) geht auf das Kojikiden (MNZ III: 1632/1642) zurück. Lämmerhirt bemerkt im Rahmen seiner aufschlußreichen Ausführungen zum Begriff *hogu*: „Religiös gedeutet werden muß auch *hogi*, wie es mehrere Male in dem *Sakahogai no uta* 酒菜歌 vorkommt (...). Die Tatsache, daß eine Gottheit als Spender des Weines auftritt, berechtigt dazu, *hogi* jeweils nicht nur als Beglückwünschung, sondern als ‚Segnung‘, ‚Segen erteilen‘ aufzufassen“. Andererseits aber werden „im Kojiki (...) Lieder ganz profanen Inhaltes *hogiuta* 保伎歌 genannt; es sind „Glückwunschlieder“, die zeigen, dass *hogu* nicht nur religiös gebraucht wurde“ (Lämmerhirt 1955 : 53).

149 Vgl. NKBT 67 : 351, Anm. 22, 23. Gemeint ist ein entsprechender Ausdruck im Shih-chi ch. 126/65, Hua-chi, Shun-yü (CHSC 10 : 3199).

nonushi von Miwa stehe in einem besonderen Verhältnis zum ‚Heiligen Trank‘. Unter dem Datum Sujin 8/12/20 (NKBT 67 ; 242/243) heißt es:

„Der ‚Kaiser‘ ließ Ôataneko die Große Gottheit verehren. An diesem Tag reichte Ikuhi den Göttertrank in eigener Person dar und bot ihn dem Kaiser dar. Aus diesem Grunde sang er:

- 3.) Dieser Göttertrank,
er ist nicht mein Göttertrank
der Yamato hervorbrachte
Ômononushi
von ihm gebrauter Göttertrank,
Auf ewig!
Auf ewig!

Nachdem er so gesungen hatte, wurde im Götterschrein geschmaust. Als die Schmauserei beendet war, sangen die hohen Würdenträger alle:

- 4.) Köstlichen Sakes
Halle von Miwa –
zum Morgentore
laßt uns hinaustreten
aus dem Tor der Halle von Miwa!

Hierauf sang der ‚Kaiser‘:

- 5.) Köstlichen Sakes
Halle von Miwa –
das Morgentor,
stoßt es auf, öffnet es!
Das Tor der Halle von Miwa

Daraufhin öffnete man das Tor des Götterschreines und ging von dannen. Der genannte Ôataneko ist der Ahn der jetzigen Miwa no kimi“.

Auf die Übereinstimmung zwischen den Gesängen der Okinaga-tarashi-hime (d.i. Jingû Kôgô) (*Lied Nr. 1*) und des Ikuhi (*Lied Nr. 3*) wurde von der Forschung bereits mehrfach verwiesen¹⁵⁰. Tatsächlich handelt es sich im Grunde um identische Lieder, nur ist es einmal Sukunabikona, das anderemal Ômononushi, der sich als göttlicher Brauer zu erkennen gibt.

Tsuchihashi Yutaka (1972/1976, I : 169–179, 1972/1976, II : 64–76; 1980 : 123–130, 131–148) widmet den Gesängen recht umfangreiche Kommentare, die dennoch Fragen offenlassen und zur Diskussion einladen. Vor allem scheint zweifelhaft, ob Tsuchihashis Schlußfolgerung, die Miwa-Lieder – und auch die der Jingû Kôgô und des Takeshi-uchi – hätten keinen religiösen Gehalt (Tsuchihashi 1980 : 141), als zutreffend angesehen werden darf. Der Autor vertritt die Ansicht, daß beide Gruppen lediglich Ausdruck einer bestimmten Etikette anlässlich festlicher Gelage gewesen seien. Zu Beginn eines Bankettes sei es demnach erforderlich gewesen, daß der Gastgeber ein „Lied des Anbietens“ rezitiere, dem die Gäste mit einem Lied des Dankes zu antworten hätten. Diesem Schema entsprächen die Lieder Nr. 1 und 2. Die Miwa-Lieder (Nr. 3, 4, 5) enthielten demnach nur das „Lied des Anbietens“ (Lied Nr. 3), die Lieder Nr. 4 und 5 dagegen erfüllten die Erfordernisse einer weiteren Kategorie von Festgesängen, den sog. „Liedern des Aufstehens“ sowie „Liedern des Fort-

150 Vgl. Nakayama 1982 : 129, Tsuchihashi 1980 : 140 f., Hirata Atsutane: *Shizu no iwaya* (= HAZ I, 1911 : 14), Aisô 1943 : 151).

geleitens“. Mit diesen würde das Ende eines Bankettes angezeigt (Tsuchihashi 1972/1976, II : 71–75; 1980 : 142 ff.).

Demnach müßte es sich bei den Gesängen um rein zeremonielle Trinklieder handeln, und vom rein formalistischen Standpunkt aus betrachtet, erscheint diese Kategorisierung als korrekt. Doch eine derartige Betrachtungsweise übersieht vollkommen den Inhalt des jeweiligen Gesanges wie auch das eigentümliche Verhältnis von Rezitierendem und Lied.

Daß in späterer Zeit tatsächlich eine Verflachung eingetreten ist und die Gesänge folglich zu zeremoniellen Beiwerk absanken, zeigt die Einbindung der Lieder Nr. 1 und 2 in das höfische Neujahrsbrauchtum der Heian-Zeit. Damit ist jedoch über deren ursprünglichen Gehalt keinerlei Aufschluß gewonnen.

Wenn es im Lied Nr. 1 heißt, der Gott Sukunabikona habe den Trank segnend dargebracht, so besteht kein Grund, daran zu zweifeln, dies als Ausdruck einer echten religiösen Überzeugung zu werten. Dies gilt vor allem auch dann, wenn der Charakter des Gottes, ersichtlich an weiteren, meist mythischen Berichten zusätzlich Beachtung findet.

Von einem Standpunkt aus, der formalistischen Fragen geringere, dem Inhaltlichen dagegen große Bedeutung zumißt, ergibt sich nach der ersten Betrachtung folgendes Bild:

Die Lieder der Jingû Kôgô (Lied Nr. 1) und des Ikuhi (Lied Nr. 3) erweisen sich als nahezu identisch, unbeschadet aller Unterschiede im Detail und der Rahmenhandlungen: Einer, der sake braut, erklärt, nicht er habe das Getränk hergestellt, sondern vielmehr eine Gottheit, deren menschliches Medium er lediglich sei. Es handelt sich somit um einen wirklichen *miki* 神酒 im Sinne eines „Göttlichen, d.h. Heiligen Trankes“. Wesentlich ist hierbei die Feststellung, daß der Trank nicht als eine Libation der Gottheit hinaufgereicht wird; es handelt sich vielmehr um eine göttliche Gabe an den Menschen, verbunden mit Glück- und Segenswünschen – der Verheißung eines langen Lebens! – für den Adressaten.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß besagter Adressat der göttlichen Gabe in beiden Fällen dieselbe gesellschaftliche Funktion erfüllt – die des Herrschers. Während Sujin tatsächlich ‚Kaiser‘ ist, erscheint Homuda als designierter Herrscher. In Wirklichkeit aber stellt der Bericht von der Reise des Takeshi-uchi und des Thronfolgers den Abschluß der vorangegangenen Epoche Chûai/Jingû dar, und Homuda wird nicht nur als Kronprinz erwartet und begrüßt, sondern de facto als der *neue* Herrscher¹⁵¹.

151 Im Kojiki bilden die Episode vom Namenstausch des Thronfolgers Homuda-wake (Ôjin) und die anschließende Bewirtung durch seine Mutter den Abschluß der Ära Chûai/Jingû Kôgô. Der nächste Abschnitt ist bereits Homuda als dem neuen Kaiser gewidmet.

Im Nihongi folgen noch weitere 30 Jahre der Herrschaft der Jingû Kôgô. Die Berichte sind jedoch äußerst knapp gehalten, wenig aussagekräftig und bestehen darüberhinaus größtenteils aus Zitaten koreanischer und chinesischer Quellen. Dies erklärt sich aus der Überzeugung der Kompilatoren, Jingû Kôgô sei identisch mit der ‚Königin Himiko‘ der chinesischen Annalen. Somit ergab sich die Notwendigkeit, die Regierungsdaten der JK mit den überlieferten Daten der ‚Himiko‘ in Einklang zu bringen.

Die Gabe der Gottheit ist somit nicht an einen beliebigen Menschen, oder gar die Menschheit allgemein gerichtet, sondern ausdrücklich an den hervorragendsten unter den Menschen, den Herrscher. Die ‚Menschheit‘, d.h. die übrigen Teilnehmer der Zeremonie, dürfen erst von dem Trank kosten, nachdem jener vom Herrscher in Empfang genommen wurde. Der Segensstrom verläuft von der Gottheit über den Kaiser zu den Menschen,

Gott --> Kaiser → Mensch

während beim Gabenopfer¹⁵² die Intention in gerade die entgegengesetzte Richtung zielt

Mensch → (Kaiser) → Gott.

Es handelt es sich um eine grundlegende Erkenntnis, daß der Heilige Trank in diesem Kontext *keinen* Opfertrank darstellt, sondern vielmehr eine Gabe der Gottheit an die Menschen. In einem derart wesentlichen Akt göttlicher Selbstentäußerung aber kann das Erscheinen gerade eines alkoholischen Trankes kein zufälliges Element darstellen, wie es auch im Liede Nr. 1 direkt zum Ausdruck gebracht wird, indem Sukunabikona als Herr des Heiltrankes apostrophiert wird. Der Heilige Trank stellt vielmehr einen zentralen Aspekt der Gottheit dar. Wäre lediglich der Umstand angesprochen, daß sake an sich, wie alle Nahrung auch, göttlichen Ursprungs ist, dann hätte dieser Gedanke in den Liedern seinen Niederschlag gefunden. Hier aber ist es ausdrücklich *kono miki*, „dieser Göttertrank“, der dem Herrscher gereicht wird. Der Trank ist nicht von einer lediglich mittelbaren göttlichen Herkunft, sondern stammt vielmehr unmittelbar von der Gottheit selbst: Kaiser und Gott treten durch den Trank in Kommunion¹⁵³ miteinander.

152 Eine allgemein verbindliche Theorie des Opfers ist (noch?) nicht entwickelt worden. Auch beruht die Unterschiedlichkeit der Theorien auf der Vielzahl verschiedener Typen des Opfers. Nach begründeter Ansicht liegt dem Gabenopfer die Idee des Geschenks zugrunde (Edward Tylor). Da Geschenke Gegengeschenke erfordern, begründen sie ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit (vgl. Bourdillon 1980 : 17). Dem Gabenopfer unterliegt somit die Absicht der Beeinflussung des Willens (bzw. der Handlungen) eines numinosen Gegenübers (*do ut des*). Jakob Grimm nennt es „ein mit Gaben dargebrachtes Gebet“ (1939 : 82), Bertholet (1942 : 18) ergänzt: „Gebet im Sinne des Bittens, wie ein Opfergebet der Tobabatak in Sumatra es nicht unzutreffend formuliert: ‚Ein Gruß, mit dem wir bitten‘“.

Van der Leeuw (1977 : 396–399) sieht als Elemente der Gabe Berechnung (*do ut des*), Freundschaft, sowie „eine mystische Kraft, die an der Gabe haftet und eine *communio* stiftet“.

153 Nach Van der Leeuws Argumentation (s.o. Anm. 152) bestehen zwischen dem „Gaben- und Kommunionopfer keine Gegensätze“ (1977 : 399). Dennoch wird in der Theorie des Opfers allgemein zwischen beiden Bereichen unterschieden (vgl. Bourdillon 1980 : 16).

M.E. besteht der wesentliche Unterschied in der jeweiligen Zielrichtung: Ist im Gabenopfer das Ziel der Gabe das numinose Gegenüber (Gott), dem die Gabe vom Menschen ‚hinaufgereicht‘ wird, so steigt die Gottheit in der Kommunion ‚herab‘ und manifestiert sich dem Menschen in bestimmten Erscheinungsformen, Gegenständen etc. (Sakrament). Vgl. Anm. 237, 338 und 339.

Im historisch überlieferten Shintô, ersichtlich etwa an den Regulationen des Heianzeitlichen Engi-shiki, nimmt der sake als Opfertgabe eine zwar wichtige, jedoch keineswegs überragende Rolle ein. Er gehört in die Reihe der dargebrachten Nahrungsmittel, ohne indessen eine besondere Funktion zu erfüllen¹⁵⁴. Inwieweit sich, von dieser Regel abweichend, im zentralen Speiseritus der Inthronisationsfeierlichkeiten des Daijôsai der ursprüngliche Sinngehalt des sake als eines *sakramentellen* Tranks erhalten hat, ist an gegebener Stelle zu diskutieren.

Es kann somit geschlossen werden, daß das Verhältnis von Gott und Mensch, das sich in den genannten Liedern offenbart, gekennzeichnet ist, durch

- * den Segensfluß von der Gottheit zum Menschen über die Person des Herrschers
- * die zentrale Bedeutung des alkoholischen Getränks innerhalb dieser Konzeption
- * das Wesen der Gottheiten Ômononushi und Sukunabikona als Spendern des Segens.

Zur weiteren Vertiefung ist es somit unerläßlich, die genannten Gottheiten einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen. Da Miwa auch heute noch als Schrein der ‚Sake-Gottheit‘ Ômononushi existiert, scheint es sinnvoll, mit der Behandlung dieses Komplexes zu beginnen und erst anschließend eine Analyse der Gottheit Sukunabikona zu unternehmen. Die Behandlung Miwas erfolgt unter den sich aus dem Material ergebenden Gliederungspunkten.

2.3. Miwa – der Trank

Die überlieferte Bezeichnung für den ‚Heiligen Trank‘ lautet *miki* 神酒¹⁵⁵. Betrachten wir jedoch die Miwa-Lieder des Nihongi, so zeigt sich, daß im Originaltext in

154 Bezeichnenderweise handelt Katô in seiner ausführlichen Dokumentation zu den Opfertgaben des Shintô (1973 : 93–119) den sake mit wenigen Zeilen ab (1973 : 101).

155 *miki* 神酒, 御酒 auch *ômiki* 大神酒, 大御酒 „Gôucr-Trank“, „Erlauchter Trank“ (bzw. „Großer ...“): sake, der den Gottheiten und dem Tennô gereicht wird, darüberhinaus eine allgemein ehrende Bezeichnung für sake. Aus diesem Grunde impliziert der Begriff keine bestimmte Herstellungsart. Laut Tonoike (1975 : 250) war *miki* ursprünglich ein neutraler ●berbegriff wie *sake*; später erst reduzierte sich die Bedeutung auf den Trank, den man den Gottheiten und/oder dem Herrscher reicht (vgl. auch Yanatori 1979 : 272 f.).

Die Etymologie des Wortes ist ungeklärt (vgl. NKDJ 18 : 517). Auf den Ryûkyû-Inseln heißt der gekaute sakrale Trank ebenfalls *miki*; der Begriff soll nach allgemeiner, jedoch vollkommen unbewiesener Ansicht von Japan auf die Ryûkyû übertragen worden sein. Interessant scheint mir in diesem Zusammenhang die von Ch'en K'an gegebene Schreibung *mi-ch'i* 米奇 (s.o., Anm. 117). Mag es sich auch um eine rein phonetische Fixierung handeln, so ergibt sich doch die Frage, ob die Verwendung gerade des Zeichens *ch'i* 奇, jap. *kushi* und damit äquivalent zu dem Trank *kushi* des SB, nicht auch semantisch begründet war.

Eine informative Etymologie bietet NKDJ (18 : 517, *miki*, Nr. 5): *-ki* von *kami* (kauen).

den Liedern phonetisch *miki* 彌枳 geschrieben und im Rahmentext das Zeichenkompositum 神酒 verwendet wird, letzteres jedoch laut ediertem Text *miwa* zu lesen wäre¹⁵⁶. Es stellt sich somit die Frage nach der Herkunft dieser abweichenden Lesung.

Im Nihongi wird *miwa* als Name des Heiligen Trankes auch an anderer Stelle in den edierten Ausgaben vorgegeben. So heißt es im Abschnitt Jōmei 4/10/4 (NKBT 68: 230/231), anlässlich eines Empfanges zu Ehren von Gesandten des T'ang-Reiches, man habe ihnen *miwa* 神酒 zur Begrüßung gereicht. Der chinesische Originaltext hat jedoch lediglich semantisch „Götter-Trank reichen“ ... 給神酒, ohne eine bestimmte phonetische Lesung vorzuschreiben; erst in der Kamakura-zeitlichen Textfassung des Kitano-bon erscheint das Kompositum 神酒, das laut NKDJ (18: 697) *miwa* zu lesen ist¹⁵⁷.

Daß diese Lesung dennoch korrekt ist, zeigt das Wamyō-ruijūshō (V/14 = Omodaka 1943 : 243); dort heißt es zum Heiligen Trank: „神酒, das Nihongi-shiki¹⁵⁸ sagt: 美和 *miwa*“.

Demnach wäre der Begriff *miwa* für den Heiligen Trank gar keine abweichende Lesung, sondern vielmehr die einzig richtige. Diese Lesung ist jedoch auch quellenmäßig belegt.

In einem Zyklus von drei Liedern des Manyōshū (M 3227, 3228, 3229), in deren Mittelpunkt der Mimoro-Berg, d.i. der Miwa-yama, steht, heißt es in Lied M 3229:

Die heiligen Stäbe errichtend
miwa hinstellend opfert
 der Priester;
 die Beerenranken in seinem Haar
 zu sehen – wie erquickend.
 (NKBT 6 : 339; Pierson XIII-9; NGS 962).

Aber auch hier hat der Urtext lediglich 神酒座奉, ohne eine besondere Lesung nahelegen. Daß der Ausdruck aber tatsächlich *miwa suwe* „Heiligen Trank hinstellen“ zu lesen ist, und darüberhinaus nicht nur phonetisch, sondern auch inhaltlich mit dem Berg Miwa in Yamato in Beziehung steht, zeigt das Lied M 202 (NKBT 4:112/113; Pierson II-104a):

Mag ich zu Nakisawa
 im heiligen Hain auch *miwa* hinstellen
 und flehen,
 mein Prinz, er
 herrscht bereits in den Hohen Gefilden.

156 Laut KT (1/1 : 162, Z. 7) geht die Lesung *miwa* auf die Handschrift Kitano-bon (14. Jhdt.; vgl. NKBT 67 : 28) des NG zurück.

157 Vgl. NKDJ 18 : 697, *miwa*; NKBT 67 : 28.

158 KSSMR (6 : 381) führt unter diesem Titel insgesamt acht Werke auf, von denen, angesichts des Abfassungsdatums des Wamyōshō (ca. 934), nur fünf als potentielle Quellen in Frage kommen, (aus den Jahren Kōnin 3-4 (812-813), Yōrō 5 (721), Shōwa 10-11 (843-844) und Genkei 2-6 (878-882), sowie Engi 4-6 (904-906)). Vgl. KT 8. Am interessantesten wäre das dem Ō no Yasumaro zugeschriebene Werk aus dem Jahre 721; es ist jedoch nur dem Titel nach überliefert. Ob dieses Werk die Quelle des Wamyōshō dargestellt hat?

Anders als in M 3229 gibt hier der Urtext phonetisch 三車須惠 *miwa suwe*. Die Wahl der Zeichen – das Wamyôshô verwendet 美和 – verweist dabei auf den Ort Miwa, der laut Kojiki mit denselben Zeichen 三輪 zu schreiben ist. Auch die Lokalisierung des – inhaltlich hochinteressanten – Liedes weist auf die Region; Nakisawa liegt in unmittelbarer Nähe des Berges Miwa¹⁵⁹.

Während das Wamyôshô generell für den Heiligen Trank die Lesung *miwa* vorschreibt, legen die Gedichte des Manyôshû den Gedanken nahe, hier handele es sich lediglich um einen lokal bedingten Ausdruck. Auf dessen tatsächliche Verbreitung und damit auch auf die übergreifende Bedeutung des Begriffes und der zugrundeliegenden Idee weisen jedoch die Berichte zweier Fudoki aus den entfernten Provinzen Harima und Tosa. Im Harima-Fudoki heißt es (NKBT 2 : 325; vgl. Nakayama 1982 : 124):

„Iwa-mura 伊和村 /der ursprüngliche Name lautete 神酒 (*miwa*)/. Die Große Gottheit 大神 geruhte, in diesem Dorf zu brauen; aus diesem Grunde heißt das Dorf 神酒 (*miwa*)“.

Auch hier sind im chinesischen Urtext lediglich die Zeichen 神酒 und 酒 enthalten; der NKBT-Kommentar vermerkt jedoch zu Recht, daß sich angesichts des Ortsnamens Iwa die Lesungen *sake* oder *miki* verböten.

Daß ungeachtet der Lokalisierung in Harima auch hier der direkte Bezug zu Ômononushi, dem Gott von Miwa, gegeben ist, zeigt die Bemerkung, die Große Gottheit 大神 habe den *miwa* gebraut. Der Ausdruck „Große Gottheit“ findet in den Quellen zwar auch als Bezeichnung anderer Götter Verwendung¹⁶⁰, hier aber ist eindeutig Ômononushi alias Ônamuchi – alias Ômiwa! (s.u.) – gemeint, heißt es doch im Anschluß an obigen Text:

„Das Dorf heißt weiterhin auch Ôwa. Nachdem die große Gottheit das Landschaften beendet hatte ...“

Dies ist ein Hinweis auf die mythische Erschaffung des Landes durch Ônamuchi (s.u. 2.4.). Der Heilige Trank erscheint also auch hier in innigster Beziehung zum Gott von Miwa. Neu ist indessen die Lokalisation in einer entfernten Region wie Harima sowie die Tatsache, daß die Verehrung des Gottes auch unter der Landbevölkerung verbreitet war.

Noch abgelegener ist von Yamato aus gesehen die Provinz Tosa auf Shikoku. Und doch heißt es an einer Stelle des Tosa-Fudoki (-itsubun):

„Die Zeichen 神河 liest man *miwa-gawa* 三輪川. Der Fluß, in den nördlichen Gebirgen entspringend, fließt in das Land Iyo hinein. Weil das Wasser desselben rein ist, benutzt man das Wasser dieses Flusses, wenn man für den Großen Gott *sake* braut. Daher kommt der Flußname“¹⁶¹.

159 Noch heute existiert der Nakisawa-Schrein, verehrt wird die Göttin Nakisawa-me no kami (vgl. SDJ III: 59).

160 Insbesondere als Kennzeichnung der Sonnengöttin Amaterasu. Jedoch erscheint auch Ôkuninushi als „Großer Gott von Izumo“ (z.B. Kojiki, Suinin =NKBT 1 : 198/199 oder Harima-Fudoki (= NKBT 2: 294/295). Im Hitachi-Fudoki (=NKBT 2 : 64/65) wird der „Große Himmlische Gott von Kashima“ genannt; dessen Identität verbleibt jedoch unklar (vgl. Ouwehand 1964 : 61).

161 NKBT 2 : 499–500. Dieses Fragment entstammt dem Manyôshû-chûshaku; in einem Nachwort, das nicht zum ursprünglichen Fudoki-Text zu rechnen ist (NKBT 2 : 500, Anm. arab. 1) wird erklärt, warum das Zeichen für „Gottheit“ 神 hier *miwa* zu lesen sei. Zur Begründung wird auf die Miwa-Legende (vgl. Kap. C.2.5.1., Legende 1) verwiesen.

Diese Passage ist aus mehreren Gründen bemerkenswert:

- 1) Das Wort *miwa* wird mit dem Zeichen für „Gottheit“ geschrieben, in Analogie zum Gebrauch im Namen des Schreines in Yamato. *Miwa* als generelle Bezeichnung für „Gott“ war somit nicht auf die Region des Miwa-Berges beschränkt.
- 2) Die ‚Große Gottheit‘ fand auch in Tosa Verehrung
- 3) Auch hier ist die Beziehung zum Brauen von sake evident. Eben weil mit dem klaren Flußwasser sake hergestellt werden kann, trägt der Fluß den Namen *miwa*; als Kanji wird jedoch das Zeichen für „Gottheit“ (神) verwendet.

Bevor wir uns der sich hier abzeichnenden Problematik – *miwa* als Bezeichnung sowohl für Trank als auch Gott und den Ort – zuwenden, soll zunächst die wesensmäßige Beziehung von *Miwa* und Trank weiter durchleuchtet werden.

In den Wechselgesängen des Herrschers Sujin und der Festgemeinde (Lieder Nr. 4 und 5) heißt es:

uma sake	Des köstlichen Sake
miwa no tono no	Halle von Miwa
...	...

Bezieht sich diese emphatische Bezeichnung nur auf den Augenblick, den Umstand, daß man hier einen flüchtigen Moment gemeinsamer Freuden beim ‚Wein‘ gehabt hat? Oder ist *Miwa* nicht eher ein Ort, der selbst durch den köstlichen Trank, den heiligen *miwa* gekennzeichnet ist? Hier geben wiederum Lieder des Manyōshū Aufschluß. Diese sind zwar sämtlich jüngeren Datums als die archaischen Gesänge in Kojiki und Nihongi, ihnen ist jedoch zu entnehmen, daß der Ausdruck *uma sake* zur entsprechenden Zeit emblematisch als Epitheton ornans (*makurakotoba*) für *Miwa*, den Berg und Schrein, üblich war. Anhand der Lieder wird ersichtlich, daß *Miwa* per se eine Stätte des köstlichen Trankes war; und wie wir gesehen haben, sind Ort und Trank derart untrennbar miteinander verbunden, daß beide denselben Namen tragen. Im Lied M 17 des Manyōshū heißt es (NKBT 4 : 18–19; Pierson I–17; NGS: 27):

Des köstlichen Trankes
 Berg von *Miwa*,
 in grüner Erde Schönheit
 Berge von Nara,
 bis zwischen Euch
 er verborgen sein wird,
 bis daß die Wegbiegungen
 sich aufhäufen,
 unverwandt
 schauend will ich gehen,
 aber nach und nach,
 den Berg, den ich zu schauen trachte,
 müssen die herzlosen
 Wolken
 ihn verhüllen?

Der Verfasserin, Nukata no Ôkimi¹⁶², war in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts die wesensmäßige Beziehung von Trank und Ort offensichtlich nicht mehr bewußt. Hier ist *uma sake* nurmehr reines Emblem¹⁶³. Dennoch führt uns auch dieses Lied die ursprüngliche Tiefe der Beziehung vor Augen. Kein anderer Aspekt ist für Miwa so charakteristisch wie der, ein Ort des ‚köstlichen Tranks‘ zu sein. Zu Zeiten der Lieder des Manyôshû aber erscheint die Assoziation als formalisiert, zum reinen Emblem erstarrt. Wir finden es sämtlich in Liedern mit wehmütigem Unterton, Abschied und Vergänglichkeit sind die Themen. So singt Prinz Nagaya (684–729), ein Enkel des Kaisers Temmu, in M 1517 (NKBT 5 : 312/313; Pierson VIII-100):

Wie schade, das
Herbstlaub, das den Berg des
Priesters von Miwa,
des köstlichen Trankes, erstrahlen läßt,
wird sich wohl verstreuen

Von göttlichem Schutz, der Verheißung langen Lebens und dem Glauben, das enge menschliche Dasein in der Kommunion mit der Gottheit durch den Genuß *ihres* ‚köstlichen Trankes‘ zu überwinden, ist hier nichts – mehr – zu spüren. Es scheint, als spende der Schrein von Miwa keinen Trost und keine Hoffnung mehr, vermag nur noch den Gedanken an sich verstreutes Herbstlaub, das ersterbende Leben also, zu wecken.

Derselben Intention folgt auch M 1094 (NKBT 5 : 204/205; Pierson VII-27). Hier ist nicht Miwa, sondern dessen weitere Bezeichnung Mimoro (bzw. Mimuro)¹⁶⁴ mit dem makurakotoba belegt:

162 Prinzessin Nukata dichtete dieses Lied anlässlich der Verlegung der Residenz ihres Gemahls Tenchitennô nach Afumi (Ômi, Ôtsu-miya) im Jahre Tenchi 6/3/19 (= 17. April 667, Gundert 1957 : 380 fälschlich 665).

Quelle: NKBT 4 : 14–18. Eine ansprechende Übertragung des Liedes in Gundert 1957 : 380.

163 ‚Emblem‘ hier im Sinne von „Merkmal (Kennzeichen) für etwas anderes“ (Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 20 : 596, *Zeichen*) verstanden.

164 Mimoro-yama ist ein Synonym für den Berg Miwa, kann jedoch auch andere Berge bezeichnen (z.B. Mimoro no oka in Asuka). Die Etymologie ist unklar; meist wird *mi* als honoratives Präfix oder auch in der Bedeutung „Gottheit“ *mi* gedeutet. *Moro* wird von *mori* („Wald“, „Hain“) abgeleitet, aber auch von *muro* („Höhle“, „Haus“, „Behausung“), vgl. insbes. Ikeda 1965: 35. Matsumura 1954–58, IV: 95 identifiziert *mimuro* 御室 mit *miya* 御屋 宮 im Sinne eines Ortes, an welchen Gottheiten verehrt werden, „Kultstätte“. Vgl. auch Müller 1971 : 42

Laut NKBT 67 : 130, Anm. 4 ist *moro* genetisch mit korean. *mori* (Berg) verwandt. Anzumerken ist, daß auch korean. *maru* als Äquivalent zu jap. *muro* („Haus“) angeführt wird (Ôno 1957 : 177). Ein interessanter Blickwinkel eröffnet sich durch eine Feststellung von Hori (1966 : 6): „Similarly, many conically shaped mountains in the Ryûkyû and Amami archipelagos are called *a-mori* or *a-furi* („Descent from heaven“), and the peaks of the mountains were venerated by these islanders“.

Mein Kleid, es
wird sich nun wohl färben,
da des köstlichen Trankes
Mimuro-Berg
die Farben des Herbstlaubes angenommen hat.

M 2512 (NKBT 6 : 190/191; Pierson XI-162) schließlich bringt die ganze Wehmut des Abschieds zum Ausdruck

Wie den über des köstlichen Trankes
Mimuro-Berg
aufgehenden Mond
wünschte ich Dich zu sehen,
aber, ach, es klingen Deines Pferdes Hufe

Miwa scheint zu einem Sehnsucht assoziierenden Ort geworden zu sein. Daß er dennoch seine Würde bewahren konnte, zeigt M 712 (NKBT 4 : 302/303; Pierson IV-229):

Köstlichen Trankes
Miwa – seines Priesters
geheilte Zedern
berührt zu haben, ist es dieser Schuld¹⁶⁵ wegen
so schwer, Dir zu begegnen?

Der Bergwald hinter dem Schrein ist bis auf den heutigen Tag ein geheiligter Bezirk. Die Dichterin des Liedes aber beging den Frevel, die Barriere zu durchbrechen – sie berührte die heiligen Zedern. Aber gerade die Tatsache, daß sie das Verbot übertrat, zeigt, wie wenig ihr die Heiligkeit des Ortes letztlich sagte. Ihre Furcht vor Vergeltung mutet oberflächlich an, denn wirklich verehrt werden die heiligen *sugi* nur noch von den Priestern Miwas – auch hier also ein Abschied. Das Emblem wirkt fort, die innere Beziehung aber scheint weitgehend zerstört.

Wahrscheinlich ist auch nur so, d.h. mit der endgültigen Distanz der Menschen, ein bestimmtes, sich aus einem Lied ergebendes Problem zu klären: In M 3229 lernten wir den Trank miwa kennen; auch M 3228 spricht von den Zedern des Mimuro-Berges. Aus dem ebenfalls zu diesem Zyklus gehörenden M 3227 geht jedoch hervor, daß in diesem Falle nicht der Berg Miwa gemeint ist, sondern der weiter südlich, in der Landschaft Asuka gelegene Asuka no kamunabi¹⁶⁶.

165 Zur Diskussion des Begriffes *tsumi* „Schuld“ vgl. Harada 1970 : 117, Naumann 1978b.

166 *Kamunabi* bezeichnet in Analogie zu *mimoro* bestimmte religiös hervorgehobene Berge. Ikeda Genda (1971 : 662) sieht bedeutungsmäßig keinen Unterschied zwischen den beiden Begriffen. Es handele sich jedoch nicht um ‚Heilige Berge‘, sondern um solche, auf denen seit alters her religiöse Kulte abgehalten wurden. *Kamunabi* und *Mimoro* gehörten zu den ältesten Formen des japanischen Schreins *yashiro* 社.

Die Etymologie ist, wie bei den meisten der hier behandelten Begriffe, ungeklärt (vgl. die mannigfachen Deutungsversuche in NKDJ 5 : 412; vgl. auch NKBT 2 : 117, Anm. 17, Aoki 1971 : 118, Anm. 147 u.a.).

Der Miwa-Berg ist laut IKM (NKBT 1 : 454/455) der *Kamunabi* von Yamato (vgl. Nakayama 1982 : 46), daneben nennt die Quelle die *Kamunabi* von Kazuraki (Kamo) und Asuka. Das Izumo-

Bekanntlich sind *mimoro* und *kamunabi* Begriffe, die nicht auf den Berg Miwa beschränkt sind, und auch die *sugi* wird nicht nur in Miwa verehrt¹⁶⁷. Es muß dennoch erstaunen, daß in diesem Zusammenhang gerade auch der Trank *miwa* Erwähnung findet.

Origuchi (Manyôshû-jiten = OSZ 6 : 121) vertritt die Ansicht, alle *kamunabi*-Berge, ihr gemeinsames äußerliches Merkmal ist die kegelförmige Gestalt, gehörten zur Izumo-Linie der alten japanischen Religion. Es stellt sich somit die Frage, ob aus diesem Grunde der Trank *miwa* mit allen zu dieser Gruppe gehörigen Bergen in Beziehung stand. Für eine Einbeziehung zumindest des *kamunabi* von Asuka in diesen Vorstellungskreis könnte das im *Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto* (IKM), dem Ritualgebet der *kuni no miyatsuko* der Provinz Izumo, Gesagte sprechen. Dort heißt es, daß die Gottheit des Asuka-Berges, *Kayanarumi no mikoto*, zur selben Zeit wie *Ômononushi* des Miwa-Berges ihre neue Wohnstatt bezog, und zwar ebenfalls auf Anweisung des Izumo-Gottes *Ônamuchi*, als dessen ‚spirituelles Doppel‘ *Ômononushi* erscheint. Es sind somit Verbindungen der Berge Asuka und Miwa untereinander wie auch beider zum Izumo-Gott *Ônamuchi* quellenmäßig belegt.

Da jedoch weiteres Material fehlt, ist es m.E. zutreffender, im Falle des besagten Manyôshû-Liedes an eine Verwechslung zu denken, entstanden aus der inneren Distanz des Dichters sowie der Mehrdeutigkeit des Begriffes ‚*mimoro*‘, der auch den Berg von Asuka bezeichnet. Hier ist überdies die Nachschrift zu M 3229 zu beachten: „Vorstehend 3 Lieder; aber dieses *tanka* (3229) ist in einigen Schriften (oder: einer gewissen Schrift) nicht aufgenommen“. Bereits hier zeigt sich also die Unsicherheit in bezug auf die Zuordnung des betreffenden Liedes (vgl. NKBT 6 : 338/339).

Das vorliegende Material zeigt dagegen, daß die tiefe Beziehung von Trank und Ort auf Miwa bezogen ist, und daß darüberhinaus das Wort *miwa* die Bedeutungen ‚Ort‘, ‚Trank‘ und ‚Gott‘ konnotiert. Diese Bedeutung ist zu Zeiten der Lieder des Manyôshû zwar noch erhalten, jedoch in den Bereich des rein Emblematischen abgesunken. Im Volk dagegen, dokumentiert durch die Eintragungen in den Topographien von Harima und Tosa, hat sich die Vorstellung offensichtlich länger lebendig erhalten.

Nur in einem der Lieder, M 202, ist der Nachhall einstiger religiöser Tiefe noch zu verspüren. Denn hier wird mit dem Trank nicht nur um die Rückkehr eines Abwesenden gefleht, sondern um die Wiederkehr eines Toten. Mit dem Hinstellen des Trankes ist der Wunsch nach Revitalisierung, d.h. nach *Lebenskraft* verbunden. Daß der Intention die bessere Einsicht entgegensteht, der Wunsch sei nicht erfüllbar, fügt sich in den Rahmen des skeptisch-wehmütigen Zeitgeistes. Doch zeigt allein die vorgebrachte Bitte, welche Kraft dem Trank einstmals zgedacht worden war. Analoge Gedanken und Praktiken finden sich im Manyôshû auch in bezug auf die sog.

Fudoki kennt vier verschiedene *Kamunabi*-Berge. Offensichtlich sind die Begriffe *mimoro* und *kamunabi* mit den Gottheiten der sog. Izumo-Linie verbunden; der Berg als Kultstätte scheint hier eine besondere Rolle gespielt zu haben.

167 Vgl. Anm. 139; *sugi*, *sakaki* und *matsu* werden als heilige Bäume betrachtet. *Sugi* finden Verehrung auch auf dem Inari-Berg des Fushimi-Inari-Schreines (Kyôto), im Isonokami-jingû und Kashima-Schrein u.a. (vgl. Okada 1982 : 38 f.).

„Weihekrüge“ *iwaibe*. Auch diese werden hingestellt, um für einen nicht Anwesenden Glück herbeizubitten¹⁶⁸.

Zeigen die Lieder des Manyôshû den Trank miwa zwar nur noch als einen Anachronismus, dessen geistige Grundlagen zumindest fragwürdig geworden sind, so lassen sie doch ahnen, wie existentiell bedeutend das mit dem Trank verbundene Konzept einmal gewesen sein muß. Die Lieder aber können das Material zu dessen Durchdringung nicht abgeben; es müssen vielmehr Quellen herangezogen werden, die einen Einblick in die zugrundeliegenden Glaubensvorstellungen ermöglichen.

2.4. Kushimitama und sakimitama

2.4.1. Die Gottheiten Ômononushi, Ônamuchi und Sukunabikona

Derartige Material vermitteln die ersten Abschnitte von Kojiki und Nihon-shoki, in denen die als japanische Mythologie bezeichnete älteste Überlieferung erhalten ist. Obgleich der mythologische Korpus als Gesamtheit erst im frühen achten Jahrhundert redigiert und systematisiert wurde und weniger die Glaubenswirklichkeit denn die politischen Intentionen jener Zeit offenbart, dürfen wir in den Mythen doch Dokumente sehen, die Aufschluß über religiöse Vorstellungen im Japan früher und frühester Zeiten geben können¹⁶⁹.

In den mythischen Kapiteln der genannten Werke erscheint auch die Gottheit Ômononushi des Miwa-Berges. Die Begebenheiten selbst sind zu bekannt, als daß sie in extenso referiert zu werden bräuchten. Aus diesem Grunde möchte ich mich hier auf das Wesentliche beschränken.

Im Nihongi 1, Kap. 8, Var. VI, im ersten Teil des ‚Götterzeitalters‘, heißt es: „Ôkuninushi no kami heißt auch Ômononushi no kami. Ferner heißt er auch Kunitakuri Ônamuchi no mikoto. Ferner heißt er auch Ashihara no shikoo. Ferner heißt er auch Yachihoko no kami. Ferner heißt er auch Ôkunitama no kami. Ferner heißt er auch Utsushi-kuni-tama no kami“. (NKBT 67 : 128/129; vgl. Florenz 1901 : 139 f. mit abweichender Kapitelzählung).

Den verschiedenen Namen des Ônamuchi ist von seiten der Forschung her großes Interesse entgegengebracht worden. Die Untersuchungen kreisen dabei im wesentlichen um das Problem, ob die Namen lediglich unterschiedliche Benennungen für eine einzige Gottheit darstellten, oder aber ursprünglich verschiedene, eigenständige Gott-

168 Vgl. Anm. 271 zu *iwaibe*; vgl. die Lieder M 379, 420, 1790, 3284, 3583, 3927.

169 Die herrschende Zwiespältigkeit in bezug auf dieses Problem verdeutlicht ein Beitrag Ôbayashis (1982 : 14). Der Gelehrte betont zwar, „daß die Mythen in ihrer heutigen Form unabhängig von ihrer Herkunft in ein bestimmtes System eingeordnet wurden“, und daß „die verschiedenen Elemente dieser Mythen durch die höfische Kultur vereinheitlicht und systematisiert“ wurden, andererseits aber wird betont: „Der Aufbau dieser Mythen ist vom Typ und Ursprung charakteristisch japanisch“. Vgl. auch Antoni 1984a.

heiten bezeichneten, die im Laufe einer Systematisierung des japanischen Pantheons zu einer einzigen zusammengefaßt wurden¹⁷⁰.

Auch im vorliegenden Falle erhebt sich dieses Problem. Das Nihongi berichtet im Anschluß an obige Namensliste Genaueres über die Beziehungen zwischen Ômononushi und Ôkuninushi. Demnach schufen Ônamuchi und Sukunabikona gemeinsam die Welt. Sie bestimmten die Methoden der Krankenheilung und die der majinai-Worte (‚Hinwegbeschwörung‘)¹⁷¹. Bevor jedoch das Werk vollendet werden konnte, begibt sich der Gott Sukunabikona in das jenseitige Land Tokoyo (Var. VIa). Ônamuchi versucht, alleine fortzufahren, aber die Aufgaben erscheinen ihm übermächtig, und er bittet fragend um Hilfe:

„Hierauf erleuchtete ein göttlicher Glanz das Meer, und plötzlich war da Etwas (*mono*¹⁷²), das auf ihn zugetrieben kam und sprach: „Wenn ich nicht hier wäre, wie könntest du dann dieses Land ordentlich unterwerfen? Nur darum, weil ich hier bin, ist es Dir möglich geworden, eine so große verdienstliche Tat zu leisten“. Hierauf erkundigte sich Ônamuchi und sprach: ‚Wenn dies so ist, wer bist Du dann?‘ die Antwort lautete: ‚Ich bin Dein *sakimitama*, Dein *kushimitama*‘. Ônamuchi sprach: ‚Wohlan denn, ich weiß es nun. Du bist mein *sakimitama*, mein *kushimitama*. An welchem Orte wünschst Du nun zu wohnen?‘ Die Antwort lautete: ‚Ich wünsche auf dem Berge Mimoro in der Provinz Yamato zu wohnen‘. Daher also baute er eine Wohnstatt an diesem Orte und ließ (den ‚Geist‘) dahin gehen und dort wohnen. Dieses ist der Gott von Ômiwa.

Die Kinder dieser Gottheit waren die Kamo no kimi und die Ômiwa no kimi, und ferner auch Hime-tatara-isuzu-hime no mikoto“ (NKBT 67 : 130/131; Florenz 1901 : 145 f.).

Im Kojiki wird die Begebenheit ähnlich dargestellt, jedoch mit wesentlichen Abweichungen im Detail; so fehlt hier auch die Erwähnung von kushimitama-sakimitama. Nach einer längeren Passage über das gemeinsame Wirken der Götter Ôkuninushi und Sukunabikona und der Herkunft des kleinen Gottes stellt Ôkuninushi ebenfalls die Frage, wer ihm nun wohl helfen könne, da Sukunabikona in das Land Tokoyo gegangen ist:

„Da erschien ein Gott, der sich leuchtend vom Meer her dem Lande näherte. Dieser Gott sprach: ‚Wenn

170 Vgl. Matsumura 1954–58, III: 263–280; NKBT 67 : 564. Torigoe (1977 : 175 f.) vertritt die Ansicht, erst die Kompilatoren von Kojiki und Nihongi hätten verschiedene lokale Traditionen zusammengefügt. Ôta (1934–36, I : 1130) interpretiert OK als „Herrn von Ôkuni“ (Ôkuni, Nima-gun im heutigen Shimane-ken) – ein eklatantes Beispiel für Euhemerismus in der mythologischen Forschung. Einer identischen geistigen Grundhaltung ist auch die Deutung Tsugitas (1970 : 5) verpflichtet, der Gott sei aufgrund von Deifizierung eines mit magisch-medizinischen Fähigkeiten ausgestatteten Königs ‚entstanden‘.

Hier ist noch anzumerken, daß im Kogoshûi (Shinten 1982 : 893) auch der Name Ômiwa no kami 大三輪神 als einer der Namen des OK erscheint.

171 Zum Begriff des *majinai* vgl. die erschöpfenden Ausführungen von Lämmerhirt (1956 : 59–63). Zur vorliegenden Textstelle bemerkt der Autor kritisch: „Die Zeichen 禁厭之法 werden zwar heute gewöhnlich *majinai no nori* gelesen. Diese Lesung aber ist nicht authentisch und wird dadurch sehr zweifelhaft, dass in einem *Shiki* (KT 8 : 85) dafür die Lesung „*imushi-yamuru*“ vorgesehen ist. Als Belegstelle kommt obiger Text also nicht in Frage“ (Lämmerhirt 1956 : 60). Vgl. Rotermond 1973.

172 Das Wort *mono* stellt, seiner Mehrdeutigkeit wegen, ein außerordentlich vielschichtiges Problem dar; vgl. NKDJ 19 : 329 f., Maruyama 1967 : 948. Zur Diskussion der religiösen Relevanz des Begriffes vgl. Naumann 1971 : 159, Anm. 704. Vgl. Miller 1971 : 216 f.

Du mich geziemend verehrst, so will ich gut mit Dir zusammen das Land schaffen; ohne mich kann das Land nur mit unsäglicher Mühe vollendet werden! Da sprach Ôkununushi: ‚Wenn dem so ist, und ich Dich verehren soll – in welcher Weise soll dies geschehen?‘ Da antwortete jener: ‚Verehere mich auf dem östlichen Berge (innerhalb) der grünen Bergketten von Yamato‘. Dieser Gott ist der auf dem Berge Mimuro wohnende Gott“ (NKBT 1 : 108/109; Kinoshita 1976 : 62 f.).

Diese Berichte werfen eine Anzahl interessanter Fragen auf. Zuerst ist dem Problem nachzugehen, wer denn eigentlich die Gottheit des Mimoro-Berges, bzw. von Ômiwa ist.

Der Name Ômononushis wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Es heißt lediglich, Ônamuchi/Ôkununushi sei einem sonderbaren Gott begegnet, der, vom Meer her voller Glanz herübergekommen, sich als eine Art ‚spirituelles Doppel‘¹⁷³ zu erkennen gibt. Ein Name wird nicht genannt, lediglich der Wohnort: Miwa.

Daß aber der Gott des Miwa-Berges tatsächlich den Namen Ômononushi trägt, ist ebenfalls den Quellen zu entnehmen. Nicht nur im Traum des Herrschers Sujin (s.u.) offenbart sie sich ihm, vielmehr trifft das Kojiki an anderer Stelle eine gänzlich eindeutige Feststellung. Im Abschnitt über Iware-biko heißt es lapidar: „Der Gott Ômononushi von Miwa“¹⁷⁴.

Problematischer gestalten sich dagegen die Beziehungen zwischen Ônamuchi und Ômononushi. Führt das Nihongi in der besagten Liste Ômononushi als zweiten der sieben Namen des Ônamuchi auf, so fehlt gerade dieser Name in einer entsprechenden Liste des Kojiki. Dort heißt es: „Ôkununushi no kami, mit anderem Namen Ônamuchi no kami, mit anderem Namen Ashihara no shikoo no kami, mit anderem Namen Yachihoko no kami, mit anderem Namen Utsushi-kuni-tama no kami. Es sind im ganzen fünf erlauchte Namen“ (NKBT 1 : 90/91).

Im Nihongi erscheint ein Gott Ômononushi zum ersten Male – abgesehen von der Nennung in der Namensliste – im zweiten Teil des Götterzeitalters, im Rahmen der Landübergabe-Mythen. Und hier scheint Ômononushi *nicht* identisch mit Ônamuchi zu sein¹⁷⁵.

Genauere Auskunft zu dieser Frage gibt eine weitere Quelle, die bereits erwähnten, alljährlich bei Hofe vorgetragenen IKM. Hier werden der Verzicht des Ônamuchi auf die Herrschaft über das Land und sein Rücktritt zugunsten des Himmelsenkels geschildert¹⁷⁶.

„Seinem (d.i. Ame no Hohi mikoto) eigenen erlauchten Kinde gab er den Futsunushi no mikoto bei

173 Der Begriff ist in diesem Zusammenhang von Aston (1905 : 30) in die Diskussion eingeführt worden. Aston sieht einen klaren Unterschied zwischen Ônamuchi „and his spiritual double“ Ômononushi. Zur Diskussion der wissenschaftlichen Termini ‚Spirituelles Doppel‘, ‚Doppelgänger‘, ‚Alter Ego‘ und ‚Nagual‘ s.u. Anm. 184.

174 Kojiki, Iware-biko = NKBT 1 : 160/161; vgl. Kap. C.2.5.1., Legende III.

175 Vgl. NKBT 67 : 150/151; Florenz 1901 : 194 f., Aston 1956, I: 81.

176 Quelle: NKBT 1 : 454/455; Bock 1972, II: 103, Philippi 1959 : 74. Das tatsächliche Alter und damit die Relevanz jener Schrift sind jedoch umstritten (vgl. NKBD 1 : 145; Bock 1972, II: 102, Anm. 458, Philippi 1959: 12). Aufgrund der ersten Erwähnung im SN (Genshō-tennō, Reiki 2/2/10 (716) = KT 2 : 64, Z. 9) ist ein hohes, jedoch nicht in die Zeit vor Temmu-tennō reichendes Alter anzunehmen.

und sandte beide vom Himmel herab; da vertrieben und befriedeten sie die ungestümen Gottheiten. Auch dem Großen Gott, welcher das Land geschaffen hat, schmeichelten sie und beruhigten ihn; dann veranlaßten sie ihn, der sichtbaren und gegenwärtigen Dinge zu entsagen. Nun geruhte Ônamuchi zu verkünden: ‚Dies ist des erlauchten Enkels befriedetes Land Groß-Yamato‘. Sein eigenes *nigimitama* richtete er in einem großen ‚Achtspennen-Spiegel‘ ein und gab ihm den Namen Yamato no Ômononushi-kushi-mika-tama no mikoto und ließ ihn sich auf dem Göttlichen Berge (kamunabi) von Ômiwa niederlassen“.

Ônamuchi bestimmt anschließend die Aufenthaltsorte weiterer Gottheiten – seiner Söhne – u.a. den des aus anderen Quellen nicht bekannten Kayanarumi, als dessen Wohnort der kamunabi-Berg von Asuka bestimmt wird. Er selbst, so die Verkündung, zieht sich in den Palast, bzw. Schrein von Kizuki zurück, den späteren Großschrein von Izumo¹⁷⁷.

Die Begebenheiten der Herrschaftsübergabe und der Installierung des Izumokultes in Yamato werden meist in euhemeristischer Manier als legendäre Verbrämungen eines historischen Vorganges interpretiert¹⁷⁸. Es hieße jedoch, sich jeder Möglichkeit zu begeben, tiefer in das Problem einzudringen, wollten wir uns voreilig mit einer derartig oberflächlichen Deutung zufriedengeben.

Halten wir das bisher Gesagte fest: Der Gott von Miwa und Ômononushi sind identisch. Die Beziehungen zwischen dieser Gottheit und Ônamuchi/Ôkuninushi dagegen gestalten sich komplizierter. Im Bericht des Nihongi bezeichnet sich der Gott selbst als eine Art Geistwesen, er kommt als ein ‚Etwas‘ leuchtend über das Meer als kushimitama-sakimitama des Ônamuchi, ohne dessen Hilfe jener sein Werk nicht vollenden könne. Im IKM dagegen bezeichnet Ônamuchi den Ômononushi von Yamato als sein *nigimitama*. Das Verständnis dieser Begriffe – kushimitama, sakimitama, *nigimitama* – scheint somit grundlegend für die Beziehung der beiden – des einen? – Gottes zu sein.

2.4.2. Die Wirkkraft

Theologen des Shintô haben die Frage nach Identität und gegenseitigem Verhältnis der verschiedenen *tama* des Gottes in eine Gesamtkonzeption eingebracht, die einem jedem der *tama* seinen eigenen Charakter zuweist¹⁷⁹. Demnach können die insgesamt vier „erlauchten *tama*“ – als viertes kommt das *aramitama*¹⁸⁰ hinzu – entweder eigen-

177 Zur Diskussion des Izumo-taisha als eines „Achtklafterpalastes“ vgl. Naumann 1971 : 204–209.

178 Vgl. u.a. Tsuda 1953, I: 569–571, NKBT 67 : 563 f.

179 Vgl. SDJ II: 309 f., Anzu 1973 : 470; Florenz 1901 : 145, Anm. 470. Ogawa Tsunehito (1962) betont den historischen Wandel, der in den diesbezüglichen theologischen Auffassungen erkennbar sei. So habe während der Edo-Zeit das Hauptinteresse der Interpretation von *nigi-* und *aramitama* gegolten, unter weitgehender Vernachlässigung von *kushi-* und *sakimitama*. Erst in unserem Jahrhundert, während der frühen Shôwa-Zeit, habe sich die Ansicht durchzusetzen vermocht, daß jedem der vier *tama* eine gleichrangige Bedeutung zukomme.

180 *Aramitama* 荒魂 der „wilde oder rauhe erlauchte Geist“ (Florenz), polares Gegenstück zu *nigimitama* 和魂, dem „sanften erlauchten Geist“; zur Stichhaltigkeit dieses bipolaren Gegensatzpaares vgl. Naumann 1971 : 161 f.

ständig und unabhängig voneinander agieren, oder aber gemeinsam, im Sinne einer einzigen, komplexen Identität auftreten; in diesem Falle bilden sie zusammen den *gozentai*, den „erlauchten ganzen Leib“ der Gottheit (vgl. Ponsonby-Fane 1942 : 383, 497; 1964 : 63). Dieser theologischen Spekulation gemäß stellt Ôkunitama des Izumotaisha den *gozentai* der Gottheit(en) dar. Sein *nigimitama*, mit den untergeordneten *kushimitama-sakimitama*, bildet Ômononushi des Miwa-Berges, und das *aramitama* schließlich ist in der Gottheit Yamato-Ôkunitama des Ôyamato-Schreines¹⁸¹ existent. Diese Sicht basiert vornehmlich auf dem Text des IKM, indem die dort gemachten Angaben einfach mit denen des Nihongi kombiniert und um die Konzeption eines *aramitama* erweitert werden. Das eigentliche Wesen dieser *tama* bleibt jedoch hinter einer derartigen, rein mechanistischen Verknüpfung verborgen.

Die moderne auf Japan bezogene Religionswissenschaft hat sich eingehend mit dem Problem des *tama* befaßt (Matsumura 1954–58, IV: 262–281; Naumann 1971 : 157–182). Dabei ist insbesondere die Frage diskutiert worden, ob *tama* als Ausdruck einer animistischen Konzeption, d.h. im Sinne einer *Seele*¹⁸² zu verstehen sei, oder aber als dynamistische Kategorie zur Bezeichnung einer *Kraft*¹⁸³. Da die Problematik im deutschen Sprachraum bereits umfassend von Naumann (a.a.O.) abgehandelt wurde, erübrigt sich hier eine eingehende Diskussion. Festzuhalten bleibt, daß im *tama* als einer Kategorie des Göttlichen beide der genannten Konzeptionen aufgefunden

181 Ôyamato-jinja 大和神社, Nara-ken, Tenri-shi, Shinsen-chô, als *myôjin-taisha* im ES aufgeführt; es werden neben Ôkunitama no kami auch Yachihoko no kami (eine weitere Erscheinungsform des Ônamuchi/Ôkunitama) und Mitoshino kami verehrt. Vgl. Okada 1982 : 281.

182 Die Problematik der Begriffe Animismus im allgemeinen und Seele im speziellen bedarf keiner ausdrücklichen Betonung. Einen erschöpfenden Abriss der diversen ‚Seelen-Theorien‘ bietet Fischer 1965 : 1–44; er kritisiert generell „das Fehlen einer klaren Begriffsbestimmung ‚des europäischen‘, bzw. ‚des modernen‘ Seelenbegriffs“ (1965 : 52 f.), welcher den meisten der komparatistischen Untersuchungen zugrundegelegt wird. Eine religionsphilosophische Durchdringung des Seelenbegriffs leistet Van der Leeuw 1977 : 311–381.

183 Die Verwendung religionswissenschaftlich strittiger und theoretisch meist überstrapazierter Begriffe wie ‚Seele‘, ‚Kraft‘, ‚Macht‘ impliziert im vorliegenden Fall keinen Ansatzpunkt zu theoretischen Überlegungen etwa zur Frage nach Ursprung und Wesen ‚der‘ Religion. Der Begriff der ‚Kraft‘, hier synonym verwendet mit dem der ‚Macht‘, liefert lediglich einen nützlichen terminus technicus zur begrifflichen Fassung der zu beschreibenden Phänomene. Vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet ergibt sich darüberhinaus noch ein weiteres Problem: der dynamistische Kraftbegriff dient strenggenommen zur Kennzeichnung einer *unpersönlichen* Macht; demnach wäre er in unserem Falle nicht schlüssig anwendbar, da es sich bei OM um eine *Gottheit* handelt. Hier weist jedoch Van der Leeuws tiefgründige Analyse des Machtbegriffs (1977 : 3–207, „Das Objekt der Religion“) aus den Beschränkungen einer bloß dogmatischen Theorie. Zum Problem von *Macht* und *Gottheit* wird ausgeführt: „Der Machtbegriff ist auch eine *vox media* zwischen „heiliger Substanz“ und „Gott“. Daher bedeutet z.B. die hebräische Bezeichnung ‚el sowohl „Gott“ wie auch „Macht“; man sagt: ‚es hängt vom ‚el meiner Hand ab‘, d.h. von der Macht meiner Hand. Andererseits sind die ‚elim persönliche Gottheiten“. Van der Leeuw wendet sich des Weiteren auch gegen eine zu strenggefaßte Trennung der Begriffe ‚Macht‘ und ‚Seele‘: „Natürlich bedeutet das nicht, daß jede Mächtigkeit ein Seelenwesen ist, sondern, umgekehrt, daß die Seele immer eine Mächtigkeit bedeutet“. (1977 : 312).

werden können: „Animatistisch ist die Vorstellung des *tama* als einer Seelenkraft (dem Mana ähnlich), animistisch diejenige einer ‚Seele‘ als geistiger Einheit“ (Naumann 1981b : 1632).

Kehren wir zum vorliegenden Fall zurück, so zeigt sich, daß diese Feststellung auch auf den konkreten Fall zutrifft. Die traditionelle dualistische Deutung der Begriffe *nigimitama* und *aramitama* im Sinne von „sanfter Seele“ und „rauer, ungestüme Seele“ ist von der Forschung als späte Spekulation erkannt und weitgehend aufgegeben worden (Naumann 1971 : 161 f.). Werden die Begriffe jedoch in animistischem Sinne aufgefaßt, so kommt hier nur die Konzeption der nach E. Arbmänn so bezeichneten ‚Freiseele‘ (bzw. ‚Bildseele‘, vgl. Arbmänn 1926 : 96) in Betracht. Haeckels Beschreibung der Freiseele scheint dabei geradezu auf den vorliegenden mythischen Bericht gemünzt: „Sie (d.i. die ‚Freiseele‘, d. Verf.) hat nämlich die Eigentümlichkeit, nur lose am Körper zu haften oder gar außerhalb desselben zu existieren, kann sich also von der Leibgebundenheit weitgehend freimachen und hat sehr mobilen Charakter. Sie gilt manchmal als Art Kopie oder Spiegelbild des lebenden Menschen ... Außerdem wird angenommen, daß die Freiseele als *Licht*, *Flamme* (Hervorhebungen vom Verf.), in Tier- oder Pflanzengestalt in Erscheinung tritt“ (Haeckel 1971 : 83).

Überaus instruktiv ist die nachfolgende Feststellung, daß in der Konzeption der Freiseele der theoretische Ansatz für andere Vorstellungen liege, die mit der Seele „nur indirekt etwas zu tun haben... Es sind dies die Auffassungen vom Doppelgänger oder Alter Ego und vom Nagual, deren Abgrenzung voneinander aber nicht immer klar gegeben erscheint“¹⁸⁴.

Die Vorstellung einer leuchtenden, mobilen Freiseele einerseits und eines ‚Doppelgängers‘ andererseits läßt an die Schilderung von der Ankunft des Gottes, der später auf dem Miwa-Berg residiert, denken.

Noch überzeugender jedoch gerät der Anschluß dieser speziellen Begebenheit an universelle religionsphänomenologische Kategorien, wird das Problem unter der Konzeption der ‚Macht‘ betrachtet.

Der Gott, der sich leuchtend vom Meer her nähert, erklärt, Ônamuchi könne ohne seine Unterstützung das Werk nicht vollenden. Jedoch hatte Ônamuchi dies bereits selbst erkannt, und deshalb um Hilfe gebeten – d.h., er bat um die *Kraft*, sein Werk fortsetzen zu können, nachdem sein Begleiter Sukunabikona ihn verlassen hatte. Seine

184 Die hier angeführten Begriffe ‚Alter Ego‘, ‚Doppelgänger‘, ‚Nagual‘ (vgl. auch ‚Tonal‘) sind religionsethnologisch festgelegte, dem Bereich des ‚Individualtotemismus‘ zugehörige Kategorien; ihre Verwendung im vorliegenden Zusammenhang wirft somit ähnliche Probleme auf wie die der Begriffe ‚Seele‘ und ‚Kraft (Macht)‘. Vajda (1962 : 272 f.) bemerkt zur Funktion der „tierischen Alte regos“ im Schamanismus: „Ihre Hauptfunktion ist: die Lebenskraft des Schamanen aufzunehmen (Nagualismus), den Ablauf seiner Laufbahn wie eine Art Lebens-Uhr zu zeigen und in jeder Hinsicht sein Doppelgänger zu sein“. Da diese Beschreibung grundsätzlich auch das Verhältnis der beiden Gottheiten Sukunabikona und Ônamuchi zueinander trifft, scheint mir die Verwendung des Begriffs ‚Doppelgänger‘ auch im vorliegenden Falle angemessen. Es ist jedoch zu betonen, daß mit der Verwendung dieser Kategorie keine theoretische Aussage zu etwaigen individualtotemistischen Vorstellungen im Verhältnis der Gottheiten Sukunabikona und Ônamuchi getroffen wird.

Bitte wurde erhört, der Gott erhielt die ‚Kraft‘; sie kam als ‚Etwas‘, als körperliches, jedoch gänzlich unbestimmtes ‚Ding‘ (mono) vom Meere her.

Die spätere Gottheit des Miwa-Berges offenbart sich somit als Manifestation der *Schöpferkraft* des Ônamuchi!

Obgleich *Soelenglaube* und der Begriff der Kraft/Macht im dynamistischen Sinne zwei eigenständige Konzeptionen darstellen, kann, wie Haekel es formuliert, „zuweilen eine ideologische Annäherung erfolgen“ (Haekel 1971 : 91). Eine solche ‚ideologische Annäherung‘ liegt in unserem Falle vor. Der Gott von jenseits des Meeres hat in bezug auf Ônamuchi sowohl die Qualitäten einer ‚Freiseele‘ als auch die einer personifizierten ‚Macht‘ des Gottes, die ihrerseits im Sinne eines ‚Doppelgängers‘ aufgefaßt werden kann.

Angesichts dieser Erkenntnisse an eine spätere, willkürliche Verknüpfung zweier ursprünglich verschiedener Götter, etwa aus politischen Motiven, zu denken, wäre tatsächlich absurd. Das Verhältnis von Ônamuchi und Ômononushi folgt nahezu lehrbuchmäßig universellen religiösen Konzepten; es müßte also das Wissen um die Gültigkeit dieser Konzepte bei den hypothetischen Konstrukteuren eines solchen synthetischen Gottes vorausgesetzt werden, wollte man die Begebenheit unter diesem rational-ehemeristischen Blickwinkel deuten. Die Einheit der Gottheiten Ômononushi und Ônamuchi erweist sich vielmehr als eine wesensmäßige.

Dem Leser der mythischen Berichte wird bei genauer Betrachtung der dargestellten Begebenheiten ein besonderer Aspekt nicht entgehen, der mittels Reduzierung der Handlung auf konstitutive Elemente sichtbar wird:

1. Ônamuchi ist fähig, sein Werk durchzuführen, solange Sukunabikona als sein Begleiter anwesend ist.
2. Sukunabikona begibt sich nach Tokoyo, in das Land jenseits des Meeres.
3. Als Folge davon kann Ônamuchi das Werk nicht fortführen.
4. Vom Meer her erscheint der ‚leuchtende Gott‘.
5. Als Folge davon kann Ônamuchi das Werk vollenden.

Der in der Handlung liegende Parallelismus liegt deutlich zutage: nur gemeinsam mit Sukunabikona oder (Ômononushi) ist Ônamuchi zur Schöpfung fähig

Ônamuchi + Sukunabikona → Schöpfung
 Ônamuchi + (Ômononushi) → Schöpfung

Allein ist Ônamuchi nicht in der Lage, die Aufgabe zu bewältigen, nur wenn Sukunabikona *oder* (Ômononushi) ihm zur Seite stehen, d.h. vom Begriff der ‚Kraft‘ her gesehen ihn *ergänzen*, hat er die Qualität einer wirklichen Schöpfergottheit. Sukunabikona und (Ômononushi) erfüllen somit dieselbe Funktion.

Es folgt zwangsläufig die Frage nach einer möglichen Identität von Sukunabikona und Ômononushi. Hier ist die Lokalisation des Geschehens näher zu betrachten. Sukunabikona geht über das Meer davon, nach Tokoyo; ein anderer kommt aus dieser Richtung, vom Meer her, um an die Stelle des Sukunabikona zu treten. Tokoyo ist von der

Forschung als ein jenseitiger Ort bezeichnet worden, von dem die Lebenskraft ausgeht, kein dunkler Ort des Todes wie etwa Yomi no kuni, sondern eher ein Land, das dem Typus des ‚Leben-spendenden Inseljenseits‘ (Antoni 1982a : 201–213, 296 f.) zuzurechnen ist (s.u. Anm. 257). Da die ‚Kraft‘ im Falle des Sukunabikona dort begründet liegt, kann zumindest vermutet werden, daß sie auch im Falle des Ômononushi in Tokoyo ihr Zentrum hat, beide Gottheiten somit identisch sind, bzw. Manifestationen ein und derselben Idee.

Diese Ansicht wird indiziert auch durch das Nihongi (NKBT67 : 130–132; Florenz 1919 : 174 f.) gestützt, das in einer Variante die *Ankunft* des Sukunabikona beschreibt:

„(Ônamuchi) war gerade im Begriff, Speise und Trank zu sich zu nehmen, als auf der Oberfläche des Meeres sich plötzlich eine menschliche Stimme vernehmen ließ. Als er darüber erstaunt Nachsueche hielt, war nichts zu sehen. Nach einer Weile kam ein Zwerg zum Vorschein, welcher sich aus kagami-Rinde ein Schiff verfertigt hatte und aus Gänsefedern ein Kleid gemacht hatte. Er kam mit der Flut auf ihn zugeschwommen und Ônamuchi nahm ihn und setzte ihn auf seine Handfläche. Als er mit ihm spielte, sprang (der Zwerg) empor und biß ihn in die Wange“.

Bei aller Unterschiedlichkeit im Detail überraschen doch die Übereinstimmungen mit der Schilderung von der Ankunft des ‚leuchtenden Gottes‘; in beiden Fällen kommt der Andere – in sonderbarer Gestalt – über das Meer getrieben; er erscheint unter ungewöhnlichen Umständen, die den Ônamuchi in Staunen versetzen. Vor allem aber kommen beide nur zu dem einen Zweck, *dieselbe* Aufgabe zu erfüllen: den Ônamuchi zu ergänzen, ihm die ‚Kraft‘ für die Aufgabe zu geben, bzw. zu *sein*.

Sukunabikona ist von der Forschung (Ôbayashi 1973 : 198) als Alter Ego des Ônamuchi bezeichnet worden; dies trifft ebenso auf Ômononushi zu. Beide erscheinen als Manifestationen der Lebenskraft des Ônamuchi – und sind damit identisch. Diese Erkenntnis wirft ein neues Licht auch auf die beiden Lieder (Lied Nr. 1 und 3), die am Anfang der Untersuchung standen.

Im Lied der Jîngû Kôgô wird Sukunabikona als „Herr des *kushi*“ apostrophiert; mit den damit zusammenhängenden Problemen werden wir uns an gegebener Stelle auseinandersetzen (C 2.7.2.). Hier nur soviel: *kushi* „wunderbar“ stellt nur eine der Bedeutungen des Begriffes dar, der außerdem auch die Bedeutungen „alkoholischer Trank“ und – in *kusuri* – „Heilmittel“ (vgl. auch *kusa* „Heilkraut“) konnotiert. Sukunabikona ist somit „Herr des *kushi*, d.h. des wunderbaren, wie (oder als) Medizin heilenden Trankes“. Eben dieses *kushi* finden wir jedoch auch in der Benennung des Ômononushi als *kushi-mitama*, d.h. „geistige Wirkkraft des *kushi*“ wieder. Die üblichen Übersetzungen¹⁸⁵ übersehen deshalb die Weite des Bedeutungsfeldes wie auch die Tiefe des Gehalts.

Auch der zweite Begriff wird nun verständlich: *sakimitama*. In der eingangs angestellten Diskussion um die Etymologie des Wortes sake zeigte sich, bei aller Problematik im Detail, daß das Wort den Stamm *sak*-beinhaltet, der das ‚Erblihen, Erstarke‘ im weitesten Sinne konnotiert. Dieser Wortstamm findet sich auch im *sakimitama* wieder, das dennoch nicht einfach als „erlauchte Wirkkraft des sake“ zu über-

¹⁸⁵ Florenz (1919 : 173) „wunderbarer Geist“; Aston (1956 : 61): „Wondrous spirit“.

setzen ist, sondern ebenfalls unter Einbeziehung sämtlicher Bedeutungen: „Wirkkraft des Erblühens und Erstarkens“.

Bezeichnenderweise taucht das Begriffspaar *kushimitama-sakimitama* nur in diesem einen Fall in der Überlieferung auf, es handelt sich um eine *persönliche* Kennzeichnung des Ômononushi allein. Daß er das *nigimitama* des Ônamuchi sei (IKM), ist dagegen eine weitaus allgemeinere und viel weniger aussagekräftige Apostrophierung.

Auch in diesem Sinne erweisen sich Ômononushi und Sukunabikona also als identisch, Sukunabikona ist „Herr des *kushi*“, Ômononushi die „Wirkkraft des *kushi*“.

Auch ein weiteres Merkmal der mythischen Überlieferung wiederholt sich in den Liedern. Ungeachtet der Übereinstimmungen besteht doch ein wesentlicher Unterschied in der Erscheinung der beiden Gottheiten Sukunabikona und Ômononushi. Sukunabikona tritt in Zwergengestalt auf, d.h. in zwar eigenartiger, dennoch eindeutig anthropomorpher Gestalt; auch im Lied deutet sich sein in menschlichen Kategorien gedachtes Erscheinungsbild an: er ist ein „Herr, Meister“ des *kushi*. Ômononushi dagegen bleibt von der Gestalt her unfaßbar, er ist ein ‚leuchtendes Etwas‘ und eine ‚Wirkkraft‘, Ômononushi erscheint somit als die Manifestation der Kraft selbst, als die *Lebenskraft* des Ônamuchi deren anthropomorphisierte Erscheinung uns in Sukunabikona entgegentritt.

Auch später ist der Gott von Miwa in seiner Gestalt nicht festgelegt; er ist sowohl Schlange, Pfeil als auch edler Mann im Traum, je nach Anlaß seines Erscheinens. Seine ‚wahre‘ Gestalt aber scheint so unergründlich wie die der Kraft, aus der das Leben schöpft. Ômononushi erweist sich somit als eine wahrhaft ‚mächtige‘ Gottheit, als ein Schöpfergott. Er ist die Ur-Kraft, die, in Ônamuchi, die Welt des Lebendigen (vgl. dazu S. 114) erschaffen kann. Diese ‚Macht‘ manifestiert sich als „Wirkkraft des *kushi-saki*“. Wenn Ômononushi in der Zeremonie zu Miwa den Trank braut und diesen durch Ikuhi dem Herrscher reichen läßt, dann übermittelt er ihm eben dieses *kushi-saki*, welches er selbst ist. Er gibt dem Herrscher die ‚Kraft‘, seiner Aufgabe, das zu regieren und zu verwalten, was die Gottheit geschaffen hat, gerecht zu werden, wie er sie einst dem Ônamuchi gab. Der Herrscher nimmt dynamistisch teil an der Macht der Gottheit und ist damit vor allen anderen Menschen ausgezeichnet.

Auf die übereinstimmende Wortwurzel *kushi* der Begriffe ‚Trank‘, ‚Medizin‘ und ‚wunderbar‘ im Zusammenhang mit dem Namen des Ômononushi macht bereits Nakayama (1982 : 124) aufmerksam. Seine Ausführungen orientieren sich an dem im IKM genannten Namen, der auch heute noch der offizielle des Gottes von Miwa ist: (Yamato-)Ômononushi-kushi-mika-tama no mikoto. Nakayama entwirft die interessante Hypothese, daß *kushi-mika*, im Sinne von ‚Wein-Krug (mika)‘ gleichbedeutend sei mit *miwa*, dem Heiligen Trank. Daß man sowohl ein Gefäß als auch dessen Inhalt mit ein und demselben Namen belege, käme auch in anderem Zusammenhang vor, so bei *mohi*, das einmal eine Schale 碗, zum anderen aber Wasser 水 meint (vgl. NKDJ/19 : 238). So könne auch *miwa* den Trank wie auch ein Gefäß (das mit jenem Trank gefüllt ist) bezeichnen. Nakayama stellt diese Überlegungen an, um den Ausdruck *miwa suwe* „miwa hinstellen“ des Manyôshû zu erklären. Auch andere Interpreten sehen in *miwa* sowohl den Trank als auch das Gefäß zu dessen Aufbewahrung¹⁸⁶.

186 Vgl. Yanatori 1979: 276; NKDJ 18 : 697, *miwa*. Vgl. Anm. 228

Diese Frage muß letztlich ungeklärt bleiben, erscheint jedoch auch als sekundär, da der Heilige Trank in jedem Falle gemeint ist.

Wesentlich dagegen ist, daß auch der Name des im IKM als nigimitama des Ônamuchi bezeichneten Ômononushi einen eindeutigen Bezug zum Heiligen Trank miwa aufweist.

Nachdem bisher dem gegenseitigen Verhältnis vornehmlich der Gottheiten Ômononushi und Ônamuchi nachgegangen wurde, erhebt sich nun die Frage, warum Ômononushi, der ‚Geist‘ vom *Meer*, sich auf einem *Berg* im Binnenland niederließ, und ob dieser Umstand weiteren Aufschluß über die behandelte Problematik vermitteln kann.

2.5. Die Schlange

Wird der ‚Umzug‘ des Ômononushi nach Yamato einer rationalistischen, euhermeristisch orientierten Mythendeutung folgend erklärt, so reduziert sich der Vorgang auf eine mythische Reflexion historischer Ereignisse, d.h. der Unterwerfung der Izumo-Kultur und ihrer Religion unter das Herrschaftszentrum Yamato. Hier gibt das IKM mit der Aussage, der Gott solle als eine Art geistiger, bzw. geistlicher Beistand des Himmelskells fungieren, einen scheinbar eindeutigen Hinweis.

Ohne endgültig über den Realitätsgehalt derartiger Spekulationen urteilen zu wollen – und zu können –, muß doch warnend auf die Gefahren hingewiesen werden, die sich aus einer solchen, sich mit dem vordergründigen zufriedene Deutung erwachsen können. Die Möglichkeit, Ômononushi als eine Gottheit zu erkennen, in deren transzendtem Charakter die Bereiche *Meer* und *Berg* sinnvoll und notwendig miteinander verbunden sind, wird von vornherein um einer platten Übertragungstheorie willen geopfert.

Wird jedoch der Versuch unternommen, mittels einer hermeneutischen Analyse der überlieferten Texte, d.h. nur vom Gegebenen ausgehend das Wesen der Gottheit zu erfassen, so stellt sich das Problem zwar in ähnlicher Formulierung, jedoch mit gänzlich anderem Sinngehalt: *warum verlangt* der Gott, d.h. die Wirkkraft des Ônamuchi, von jenseits des *Meeres* kommend, auf einem *Berg* angesiedelt zu werden? Ist dieses Ansinnen aus dem Wesen der Gottheit selbst herzuleiten? Und weiter: In welchem Verhältnis steht die Gottheit zum Herrscher, dem sie ihren Beistand gewähren soll?

Die letzte Frage ist im Vorangegangenen schon weitgehend beantwortet worden. Indem Ômononushi als Wirkkraft des Schöpferischen in Erscheinung tritt, ist er auch dem Herrscher zur Durchführung seiner Aufgabe unverzichtbar; dies manifestiert sich im dargereichten Heiligen Trank.

Wenden wir uns somit zur näheren Wesensbestimmung der Gottheit der ersten Frage zu.

2.5.1. Die heilige Legende: Miwa-densetsu

Über einen langen Zeitraum schweigen die Quellen von der Gottheit des Miwa-

Berges. Erst im nachmythischen Teil tritt sie wieder in Erscheinung, erstmals in einer Legende aus der ‚Regierungszeit‘ des Iware-biko (Jimmu-tennô) im Kojiki (s.u. Var. III). Eine wesentliche Rolle aber spielt der Gott in den Abschnitten über den Herrscher Mimaki-iri-biko (Sujin).

Hier findet sich auch die Erklärung des Namens Miwa. Da die betreffenden Erzählungen und Legenden zu den bekanntesten der japanischen Überlieferung gehören¹⁸⁷, können wir uns bei deren Darstellung kurz fassen.

Übereinstimmend berichten Kojiki und Nihongi, wie zur Regierungszeit des Sujin das Land von Seuchen heimgesucht wurde und ins Chaos stürzte. Dem verzweifelten Herrscher erscheint im Traum der Gott Ômononushi und verkündet, die Plagen würden erst dann enden, wenn ihm Verehrung zuteil geworden wäre. Als Priester verlangt er nach einem gewissen Ôtataneko. Nachdem der Herrscher diesem Befehl – um einen solchen handelte es sich in der Tat – entsprochen und überdies allen Gottheiten des Landes geopfert, sowie die Schreine der himmlischen und irdischen Gottheiten bestimmt hatte, hörten die göttlichen Plagen vollständig auf.

Im Nihongi schließt sich hieran unmittelbar die Schilderung der Feier von Miwa an, in deren Verlauf der Brauer Ikuhi das Lied des sake brauenden Ômononushi anstimmt und Ôtataneko wunschgemäß den Kult der Gottheit vollzieht.

Hier zeigt sich erneut die Notwendigkeit, daß Herrschaft nur in Übereinstimmung mit dem Göttlichen erfolgen kann. Dem Trank als Manifestation dieser Übereinkunft kommt dabei eine weit über das rein Symbolische hinausreichende Rolle zu. In ihm materialisiert sich vielmehr die tatsächliche Essenz der Gottheit.

Wenden wir uns im folgenden der Person des Ôtataneko zu, so zeigt sich, daß dessen Bestattung genau in den hier behandelten Kontext fällt. Als Grund, warum der Mensch Ôtataneko als Nachkomme des Ômononushi, einer Gottheit, anerkannt wurde, führt das Kojiki (NKBT 1 : 180–183) die Miwa-Legende an, die von der Vermählung des Ômononushi mit Ikutamayori-hime, der Vorfahrin des Ôtataneko handelt.

I. Miwa-Legende

Ikutamayori-hime wird des Nachts von einem schönen Jüngling besucht und wird schwanger. Den erstaunten Eltern berichtet sie, sie kenne den Namen des Besuchers nicht, er sei jedoch jede Nacht gekommen. Die Eltern geben den Rat, einen Hanffaden am Saum seines Gewandes zu befestigen. Am Morgen sind vom Faden nur noch drei Windungen übrig, er führt durch das ‚Schlüsselloch‘ aus dem Raum. „Als sie dem Faden nachgingen, um ihn (den Jüngling) zu suchen, sahen sie, daß der Faden auf den Berg Miwa führte und im Heiligtum des Gottes endete. Daraus erkannten sie, daß ihre Tochter das erlauchte Kind des Gottes in ihrem Leibe trug.

Da von dem Hanffaden nur drei Windungen (mi wa 三勾) im Zimmer übriggeblieben waren, nannte man den Ort Miwa 美和 – Dieser Ôtataneko no mikoto ist der Ahn der Miwa no kimi und der Kamo no kimi“.

Im Nihongi fehlt diese Episode. Unter dem Datum Sujin 7/8/7 (NKBT 67 : 240/241) wird lediglich berichtet, daß man den Ôtataneko im Dorf Sue im Distrikt Chinu auffand. In Bezug auf die Genealogie des Ôtataneko ergibt sich jedoch eine bemerkenswerte Abweichung zum Text des Kojiki. Laut Nihongi handelt es sich bei

187 Vgl. Seki 1940 und 1963; Yanagita in YKS 9 : 41–62 (*Tamayori-hime-kô*); Matsumura 1954–58, IV: 707 ff., Ouweland 1964 : 147 ff., Philippi 1969 : 415 f., Naumann 1964 : 86 ff.

dem Paar Ikutamayori-hime und Ômononushi um die Eltern des Ôtataneko, nicht um bloße Vorfahren.

Ômononushi als Bräutigam einer menschlichen Frau, der er in eigenartiger Gestalt erscheint, tritt jedoch auch im Nihongi auf, ebenfalls im Kapitel Sujin (10/9/27 = NKBT 67 : 246/247).

Dort heißt es:

II. Die Schlange im Kammkasten

Ômononushi nimmt Yamoto-totohimomosu-hime zur Frau. Da er nur des Nachts erscheint, möchte sie seine Gestalt einmal sehen. Der Große Gott antwortet, sie solle am nächsten Morgen in ihren Kammkasten sehen, sich jedoch nicht von seiner Gestalt erschrecken lassen. Als sie hineinblickt, ist da eine kleine Schlange, und sie erschrickt. Der Große Gott ist beschämt, verwandelt sich in menschliche Gestalt und verläßt sie, um sich auf den Berg Mimoro zurückzuziehen. Von Gewissensbissen geplagt, fällt sie auf ihren Sitz, sticht sich mit einem Stäbchen in die Scheide und stirbt (vgl. Anm. 200).

Von der relativen Chronologie her gesehen noch früher als zur Zeit des Sujin erscheint Ômononushi im Kojiki als göttlicher Bräutigam im Abschnitt über Iwarebiko (Jimmu) (NKBT 1 : 160–163). Der ‚Kaiser‘ befindet sich auf der Suche nach einer Hauptgemahlin; Ôkume no mikoto (vgl. Naumann 1981a : 48–53) berichtet von einem Mädchen, welches das Kind einer Gottheit sei.

III. Der rote Pfeil

Ômononushi liebt Seyadatara-hime; als sie auf dem Abtritt ist, dringt er ihr von unten als rotlackierter Pfeil in die Scheide. Sie erschrickt und stürzt davon. Auf dem heimischen Lager wird der Pfeil zum schönen Mann, sie schlafen zusammen. Die Tochter aus dieser Verbindung trägt den Namen Hoto-tatara-isusugi-hime (bzw. Hime-tatara-isuke-yori-hime).

Aus diesen Erzählungen ergeben sich für das vorliegende Problem – die Bestimmung des Wesens des Ômononushi – mehrere Fragen. Bei den Erzählungen handelt es sich um Varianten eines weltweit verbreiteten Typs, der unter dem Gattungsnamen des ‚Tierbräutigams‘ zusammengefaßt wurde¹⁸⁸. Röhrich (1974 : 92) bemerkt zu dem zugrundeliegenden Schema: „Von keiner anderen Erzählung sind auf der ganzen Welt wohl so viele Varianten aufgezeichnet worden“.

Angesichts dieser Tatsache erhebt sich die Frage nach Bedeutung und Aussagekraft eines derart allgemeinen Motivs für den speziellen Fall des japanischen Gottes. Handelt es sich bei der Beschreibung Ômononushis als eines in *menschlicher* Gestalt in Erscheinung tretenden Gottes, als *Schlange* sowie als *roter Pfeil* um Elemente, die an das Motiv als solches gebunden sind, oder sind es vielmehr wesensmäßige Erscheinungen des Gottes selbst, die lediglich in ein gegebenes Motiv eingearbeitet sind?

Dieses Problem läßt sich nur mittels vergleichender Betrachtung lösen. In Japan sind Erzählungen des Miwa-Typs (*odamaki*) in der Volksüberlieferung weit verbreit-

188 Vgl. AT-Nr. 400–459 („Supernatural or enchanted Husband (Wife) or other Relatives“), insb. Nr. 425–449 (Husband) – 425: „The search for the Lost Husband“, 425A „The Monster (Animal) as Bridegroom (Cupid and Psyche)“.

189 Vgl. Ik-Nr. 411C; Seki-Taisei Nr. 101A (Bd. 2 : 13–45). Bereits Seki 1940(: 2–20) bringt 67 Varianten der mündlichen Volksüberlieferung aus Japan und Ryûkyû; vgl. als Zusammenfassung Seki 1963.

tet¹⁸⁹; sie gehören zur großen Gruppe von Erzählungen, die von Schlangenmännern, -frauen und -kindern handeln. Diese reihen sich ihrerseits in die große Gruppe von Typen ein, die allgemein übernatürliche Ehepartner und Kinder zum Thema haben und innerhalb der japanischen Volkstradition den größten Raum einnehmen¹⁹⁰.

Somit ist im japanischen Märchen die Figur des tierischen Partners auch nicht auf die Schlange¹⁹¹ beschränkt; dies reflektiert die weltweit gegebenen Umstände: „Die gestalt des (Un-)tieres im Tierbräutigammärchen kann ein Drache, Löwe, Wolf oder ein Rabe einnehmen, aber auch ein Igel oder gar ein Glühwürmchen. Im dänischen, schwedischen, isländischen und finnischen Märchen finden sich als Tierbräutigam ein weißer Hund, ein Bär, Pferd, Hirsch, Ratte und Schlange“ (Röhrich 1974 : 92). Röhrich (1974 : 94) betont weiterhin, wie mythisch ernst das Tiermann-Motiv im Naturvölkermärchen behandelt wird und erkennt das Moment der Erlösung des Bräutigams aus seiner Tiergestalt, das im europäischen Volksmärchen dominierend ist, als späten Ausdruck „einer strengen ethischen Einstellung gegen die Sodomie“ (Röhrich 1974 : 96). Im europäischen Märchen gewinnt der Held durch die Liebe seine menschliche Gestalt zurück, im Naturvölkermärchen dagegen verwandelt sich häufig ein Tier kurzzeitig in einen Menschen. So ist in einem Schlangenmann-Märchen von Ceram die Schlange kein verwandelter Mensch, sondern ganz im Gegenteil der Mensch ein verwandeltes Tier (vgl. Jensen 1939 : 256, Nr. 217; Röhrich 1974 : 268, Anm. 64).

Wir können aus diesen Gegebenheiten folgende Schlüsse ziehen:

- 1.) Die Gestalten des Ômononushi sind nicht an den erzählerischen Typ gebunden. Die Erscheinung des Gottes als Schlange kann somit nur darauf beruhen, daß man ihn sich in dieser Gestalt dachte.
- 2.) Bei der anthropomorphen Erscheinung der Gottheit kann es sich nicht um die primäre handeln. Das Moment der Erlösung fehlt vollständig in den betreffenden Erzählungen.

Zum tieferen Verständnis ist es folglich geraten, die Erscheinungsform der Gottheit einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Auf den ersten Anschein hin mag das Auftreten Ômonushis als Schlange und roter Pfeil im Sinne einer eindeutig sexuell, d.h. phallisch begründeten Symbolik begriffen werden. Der in das Mädchen dringende Pfeil bedurfte demnach keiner weiteren Interpretation, handelte es sich doch um die Manifestation des männlich zeugenden Charakters der Gottheit. Eine *ausschließlich* sexuell motivierte Symbolik des roten Pfeiles wird jedoch durch die Einbeziehung weiterer, in diesen Kontext gehöriger Erzählungen in Frage gestellt.

190 Vgl. Ik-Nr. 400 (*tennin-nyôbô*); 408 B (*uriko-hime*); 411 A-E; 425 A, B; 433 B; 451; 465; 470*; 470 B; 470 C; 312 A-C; 413 A-G; 812 B; 302; Motive: u.a. B 601.2– B 656. 2; D 981. 2; T 543; T 543.3.; T 550. 2.; T 554. 7.; T 676; T 294. Vgl. Thompson 1955–58

191 Schlange (Ik-Nr. 411 A-C, 413 C), Hund (411 D), Pferd (411 E), Kranich (413 A), Fisch (423 B), Fuchs (413 D), Frosch (413 E), Baumgeist (413 F), Schnecke (425 A).

Hier ist vor allem die bekannte Ursprungslegende des Kamo-Schreines im Yamashiro-Fudoki¹⁹² zu nennen.

IV. Kamo-Legende

Tamayori-hime, die Tochter des Gottes Take-tsunumi, befindet sich an einem Bach, als ein mit roter Erde bestrichener Pfeil dahergeschwommen kommt. Sie nimmt ihn an sich und steckt ihn neben ihr Nachtlager. Daraufhin wird sie schwanger und gebiert einen Jungen.

Als der Knabe groß geworden war, errichtete der Gott einen Palast, braut sake und fordert den Jungen auf, demjenigen den Becher zu reichen, den er für seinen Vater hält. Da erhebt der Knabe den Becher zum Himmel, durchbricht den Dachfirst und steigt zum Himmel hinauf.

Er trägt den Namen Kamo no Waki-ikazuchi („Zerteilender Donner von Kamo“), sein Vater, der rote Pfeil, ist die Gottheit Ho no Ikazuchi („Feuer-Donner“).

Wir lassen an dieser Stelle interessante Aspekte der Legende – die Verwendung des sake (ukehi-sake) sowie die Lokalisation in Kamo – außer acht, werden sie später jedoch wieder aufgreifen.

Hier erscheint der Pfeil als Inkarnation des Donner-Gottes Ho no Ikazuchi, und eine naturmythologische Deutung des Motivs (Pfeil = Blitz) liegt nahe. Oder aber liegt auch hier der Grund für das Erscheinen des Pfeiles im Sexuellen begründet? Dann handelte es sich um ein stabiles Motiv, dem austauschbare Göttergestalten zugeordnet werden können, um eine bestimmte *Situation* zur Darstellung zu bringen. In diesem Zusammenhang muß eine weitere *Legende* angeführt werden.

Das NG berichtet unter dem Datum Yûryaku 7/3/7 (NKBT 67 : 472/473):

V. Sûgaru

Der Kaiser wünscht, die Gottheit des Mimoro-Berges zu sehen und beauftragt Sûgaru, die Gottheit herbeizubringen. Sûgaru kehrt mit einer großen Schlange zurück. „Der Kaiser hatte jedoch keine rituelle Enthaltensamkeit geübt. Der Donner(-gott) leuchtete und blitzte, seine Augäpfel glühten. Der Kaiser fürchtete sich ... und befahl, die (Schlange) auf dem Hügel freizulassen. Im Anschluß gab er (dem Sûgaru) einen neuen Namen und nannte ihn Ikazuchi ‚Donner‘“.

Da diese Legende weithin als Beleg für eine Einschätzung Ômononushis, des Gottes von Miwa (Mimoro), als einer Donnergottheit gewertet wird, ist es angesichts der weitreichenden Erkenntnisse und auch Spekulationen, die von der Forschung – basierend auf Yanagita Kunio – in bezug auf die Motive ‚Donner – Schlange‘ und ‚Donner – Schlange – Kind‘ gewonnen wurden, und die sich bis in den großen Komplex der ‚Mutter-Kind-Gottheiten‘¹⁹³ erstrecken, von wesentlicher Bedeutung, festzustellen, ob der Gott von Miwa tatsächlich in diesen Kontext einzureihen ist.

192 NKBT 2 : 414-415; vgl. Naumann 1964 : 118, 115-122; Ouwehand 1964 : 153 ff.,

193 Vgl. Ishida 1971a, 1971b, 1971c; Yanagita in YKS 8 : 1-315 (*Momotarô no tanjô*); Ouwehand 1964: 162 ff., Naumann 1963 : 145, Naumann 1964 : 119.

Das gemeinsame Merkmal der Gruppe ist, daß ein Knabe von übernatürlicher Herkunft in diese Welt gelangt und gute Taten begeht. Die „Kleinen Helden“ sind immer mit dem Wasser verbunden. An erster Stelle führt Ishida in diesem Zusammenhang den kleinen Gott Sukunabikona an.

Mit dem Motiv des „Kleinen Helden“ ist laut Ishida weiterhin eine weibliche Figur verbunden, die meist seine Mutter ist, ein Zug, der den Sukunabikona-Mythen vollkommen fremd ist. Schließlich wird auch das im japanischen Märchen außerordentlich weit verbreitete Motiv der „wunderbaren Geburt“ diesem Komplex zugeordnet.

Die Gestalten des Ômononushi als Schlange, und zwar *kleine* Schlange, wie auch als Pfeil sind evident; rechtfertigt dagegen die Einbeziehung der Kamo- und der Sugaru-Legende den Analogieschluß, Ômononushi darüberhinaus auch als Donnergottheit zu begreifen? Diese Frage ist schwer zu entscheiden, da Argumente sowohl für als auch gegen eine ‚Donner-Natur‘ des Gottes greifbar sind. Für eine derartige Einschätzung spricht: (1) die Sugaru-Legende; der Gott des Mimoro-Berges ist sowohl Schlange als auch Donner. (2) Die Übereinstimmung zwischen der Kamo-Legende (Nr. IV), in der sich der ‚rote Pfeil‘ als Donnergott erweist und der Legende Nr. III. (3) Die Kamo-Legende, obgleich in Yamashiro angesiedelt, weist enge Bezüge zu Kazuraki in Yamato auf, dem Ursprungsgebiet des Kamo-Geschlechts. Dessen Ahn ist nun ebenfalls besagter Ôtataneko, Ahn der Miwa no kimi. Hier zeigt sich die enge Verbundenheit von Miwa und Kamo in Kazuraki/Yamato, die sich auch in den beiden Legenden äußern könnte. (4) Das Motiv ‚Schlange – Donner‘ ist auch anderweitig quellenmäßig belegt, so im Hitachi-Fudoki (s.u.) und im Nihon-ryôiki (Nr. 1, 3)¹⁹⁴.

Gegen die Donner-Natur des Ômononushi sprechen die folgenden Argumente: (1) Bereits den Kompilatoren des Nihongi war die wirkliche Identität des Donnergottes in der Sugaru-Legende unklar. Eine Glosse (Yûryaku 7/7/3 = NKBT 67 : 472/473) vermerkt: „Es heißt, der Gott dieses Berges ist Ômononushi no kami. Andere meinen, es sei der Gott des *sumisaka* von Uda“. In der Tat ist nirgends belegt, daß es sich bei dem betreffenden Mimoro-Hügel um den Berg Miwa handelt. Wie bereits festgestellt wurde, erscheint Mimoro als Gattungsname für ‚Götterberge‘ auch auf andere bezogen als den Miwa.

In einer Variante der Legende von Sugaru im Nihon-ryôiki (Nr. I, 1)¹⁹⁵ schließlich ist die Handlung *nicht* auf Miwa bezogen, sondern auf den Donnerhügel ‚Ikazuchi no oka‘ in Asuka. Obgleich das Nihon-ryôiki eine jüngere Quelle darstellt als das Nihongi¹⁹⁶, ist dennoch nicht auszuschließen, daß sich hier ein alter Legendenzug erhalten hat. Auch heute noch ist der betreffende Hügel in Asuka unter diesem Namen bekannt. Der Nachweis, daß es sich bei der schlangengestaltigen Donnergottheit des Mimoro-Berges um Ômononushi handelt, ist somit nicht zu erbringen.

(2) ad Kamo – Miwa: Bei gewissenhafter Wertung der Quellen kann lediglich festgestellt werden, daß in zwei Legenden zwei Gottheiten sich jeweils in Gestalt eines roten Pfeiles einem Mädchen nähern. Bei einem der Götter handelt es sich um einen Donnergott. Der Analogieschluß, bei dem anderen müsse es sich deshalb ebenfalls um einen solchen handeln, kann vor dem Hintergrund des unter (1) Gesagten nicht mehr überzeugen.

Es läßt sich somit feststellen, daß das Problem der Donner-Natur des Ômononushi und des ‚roten Pfeiles‘ nicht befriedigend zu klären ist. Die zu erhebenden Einwände sind derart, daß zumindest festgestellt werden muß, daß ein etwaiger Donner-Aspekt

194 NKBT 70–71; Böhner 1934 : 66–69. Ein Donner fällt vor einem Mann auf die Erde und verwandelt sich in ein Kind. Dem Manne prophezeit es die Geburt eines Kindes. Das Neugeborene trägt um den Kopf eine zweifach gewundene Schlange. In einem Kampferbaum-Boot (*kusu-bune*) entschwindet der Donner gen Himmel. Das Neugeborene ist mit übernatürlichen Körperkräften ausgestattet.

des Ômononushi keinen *wesentlichen* Zug der Gottheit darstellt, sondern vielmehr mit Hilfe von Analogieschlüssen hergeleitet werden muß.

Daß der rote Pfeil *per se* eine Verkörperung des Donners sei, scheint mir ebenfalls zweifelhaft. Die näheren Umstände der beiden Legenden legen doch den Schluß nahe, im Pfeil tatsächlich ein sexuelles Symbol zu sehen, d.h. ein Muster, das auf unterschiedliche Gottheiten zur Darstellung einer einzigen Situation Anwendung fand.

Indem der Donner-Aspekt des Ômononushi als nicht stichhaltig, bzw. eindeutig zurückgewiesen wird, ergeben sich weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Gottheit. Gerade die von Yanagita postulierte Beziehung des Donnerkomplexes zum Motiv des Donnerkindes und des Kindes allgemein (s.o. Anm. 193), hätte uns wieder zu Sukunabikona zurückführen können, dessen prägnantestes physisches Merkmal die Zwergenhaftigkeit, d.h. ein kindliches Erscheinungsbild ist. Da jedoch die Grundlagen für derart weitreichende Spekulationen von den Quellen nicht ausreichend in bezug auf Ômononushi gedeckt sind, kann dieser Weg nicht beschritten werden. Überdies sind die Beziehungen zwischen Ômononushi und Sukunabikona quellenmäßig zur Genüge dokumentiert.

Zum Donnerkind ist abschließend festzustellen, daß die Verbindungen zum Motiv der Schlange nicht genetisch gegeben sind, sondern daß hier eher eine Verschmelzung und Überlagerung zweier Komplexe stattgefunden hat¹⁹⁷. Konzentrieren wir uns somit im folgenden auf die Schlangen-Natur des Ômononushi.

2.5.2. Ômononushi als Schlange und göttlicher Gatte

Kehren wir wieder zu den auf Ômononushi bezogenen Erzählungen zurück, so erweist sich ein bestimmter Aspekt als primär: Die Beziehung des Gottes zu Frauen.

Nach der traditionellen, von Yanagita begründeten Ansicht liegt diesen Erzählungen ein schamanischer Grundgedanke zugrunde: die von der Gottheit besessene Frau als Prototyp der *miko*. Yanagita erklärt in diesem Zusammenhang auch den Namen Tamayori-hime, den viele der Frauen in vergleichbaren Fällen tragen. Demnach handelt es sich hier nicht um individuelle Namen, sondern um eine Bezeichnung, die das Wesen der betreffenden Frauen zum Ausdruck bringt. *Tama* bezeichnet den „Geist“

195 NKBT 70 : 65–67; Bohner 1934 : 64–65.

196 Die Datierung ist ungesichert. Das Werk wird der ausgehenden Nara-, bzw. der beginnenden Heian-Zeit zugerechnet (ca. 787–823); vgl. Diskussion in Nakamura 1973 : 9–14.

197 Naumann 1964 : 158 spricht in diesem Zusammenhang von der „Überlagerung oder gegenseitige(n) Durchdringung mehrerer Vorstellungskomplexe (...), die ihrer Herkunft oder ihrer Anlage nach zwar miteinander verwandt waren, die aber nichtsdestoweniger in ihrer Grundform deutliche Unterschiede aufweisen. Die Verwandtschaft oder die Ähnlichkeit von Einzelementen begünstigte die gegenseitige Adaption. Ihren Höhepunkt und ihren Abschluß erreichte diese Entwicklung etwa im 7. oder 8. Jahrhundert, als die führende Schicht der Hata, kurz vor ihrem völligen Aufgehen im japanischen Volksganzen, eine einflußreiche Position im religiösen Leben der Zentralprovinzen errungen hatte“.

der Gottheit, *yoru* die Tatsache, daß jemand von diesem Geist „besessen“ ist. Tamayori-hime ist somit eine im Liebesakt von einer Gottheit besessene Frau¹⁹⁸.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Erklärung das tatsächliche Verhältnis zwischen dem Gott Ômononushi und dessen Partnerinnen auszuloten vermag.

Betrachten wir noch einmal die Kernaussagen der drei Erzählungen:

- Nr. I: Ômononushi schläft mit Ikutamayori-hime – sie wird schwanger – er zieht sich zurück.
 Nr. II: Ômononushi schläft mit Yamato-totohimomosu-hime – er zeigt sich als Schlange – er zieht sich zurück – sie stirbt.
 Nr. III: Ômononushi dringt als Pfeil in Seyadatara-hime – er verwandelt sich in einen Mann – sie gebiert ein Kind.

Alle drei Versionen variieren ein gemeinsames Thema, den Liebesakt zwischen Ômononushi und einer menschlichen Frau. In den Erzählungen I und III wird sie schwanger und gebiert ein Kind, in Nr. II fehlt dieser ‚folgerichtige‘ Schluß, die Erzählung endet mit dem Tod des Mädchens. Nr. I und II haben jedoch miteinander gemein, daß der Gott sich schließlich völlig zurückzieht. Als Generalthema der Erzählungen kann formuliert werden:

‚Die Gottheit Ômononushi schläft in verschiedenen Gestalten mit mehreren Frauen; dies hat Schwangerschaft oder den Tod der Frau zur Folge; der Gott zieht sich zurück‘.

Die sich hier äußernde Sexualität ist eine zielgerichtete, sie dient dem Zweck des Zeugens und Gebärens. Nicht die Besessenheit des Mädchens im Akt steht im Zentrum des Geschehens, sondern dessen Folgen. Der Zweck der Vereinigung besteht im Hervorbringen neuen Lebens.

Unter diesem Blickwinkel betrachtet erhalten auch die Erscheinungsformen des Ômononushi ein ganz anderes Gewicht. Mag der rote Pfeil noch als Symbol einer rein lustvollen Sexualität gelten, was mit dem Gedanken der Besessenheit korrespondieren würde, so ist dies im Falle der Schlange nicht mehr möglich. Die geistigen Beziehungen der Schlange zum Gedanken einer Erneuerung des Lebens sind zu eindeutig, als daß sie hier außer acht gelassen werden dürfen.

In der Religionsphänomenologie wird dieser Umstand vornehmlich auf die Regenerationsfähigkeit der Schlangen zurückgeführt. Mircea Eliade schreibt in seiner Untersuchung über „Die Religion und das Heilige“ (1954), die auch der Schlange und ihrer religiösen Symbolik umfangreiche Betrachtungen widmet, zum Verhältnis von Frau und Schlange: „Die Beziehungen zwischen Frau und Schlange sind vielgestaltig, aber sie können in keinem Fall zur Gänze aus einem nur erotischen Symbolismus erklärt werden. Die ‚Gestalt‘ der Schlange hat viele Wertigkeiten, und zu den wichtigsten muß man ihre ‚Regeneration‘ rechnen“ (Eliade 1954 : 196).

Damit sind wir unvermittelt in einem Themenbereich angelangt, der bereits in einer früheren Untersuchung (Antoni 1982 a) zur Diskussion stand, dem Motiv der ‚Erneu-

198 Vgl. Yanagita in YKS 9 (*Tamayori-hime-kô*, in: *Imôto no chikara*); vgl. Ouweland 1964 : 155 f., Blacker 1975 : 116 ff.,

erung‘ und seiner geistigen Konnotationen, die unter Vorbehalt als ‚lunare Welt‘ umrissen werden können.

Eliade (1954 : 198) verweist auf den „Polysymbolismus“ der Schlange, aus dem ihr lunarischer Charakter hervorgehe, „das heißt ihre Fähigkeit zu Fruchtbarkeit, Regeneration, Unsterblichkeit durch Metamorphose“ (a.a.O.). Wie in der genannten Arbeit (Antoni 1982a : 211 f.) bereits betont, kann bei einer derartigen ‚lunaren‘ Deutung jedoch nicht die Wiedererweckung einer zu Recht als überholt geltenden ‚mondmythologischen‘ Sicht der Dinge beabsichtigt sein. Vielmehr gilt es, religionsphänomenologische Erkenntnisse, die um das Thema der ‚Fruchtbarkeit‘ und letztlich um den Kreislauf von Tod und Leben kreisen, kritisch auf ihre Relevanz für das vorliegende Material hin zu prüfen.

Hier erweckt eine Bemerkung Eliades unsere besondere Aufmerksamkeit: „Der Mond kann auch als männliches und schlangenhaftes Wesen personifiziert sein, aber diese Personifikationen (...) sind zuletzt der Auffassung des Mondes als Quelle allen realen Lebens und als Urgrund der Fruchtbarkeit und der periodischen Regeneration zuzuschreiben“ (Eliade 1954 : 195 f.).

Die Beziehungen zwischen *männlichem* Mond als Schlange und Frauen behandelt auch Briffault. Aufgrund zahlreicher Belege gelangt er zu der Auffassung, daß die phalliche Form der Schlange nicht die primäre Begründung für die vielen Erzählungen um sexuelle Beziehungen zwischen Schlangen und Frauen darstellen müsse, „for the same thing is imagined, in parts of the world where there are no serpents, with references to lizards and other animals which are understood to change their skins. In most of the myths which describe women as being assaulted by serpents or other reptiles, those animals are, in fact, regarded as impersonations of a moongod“ (Briffault 1927 : 667 f.).

Eine Begründung für die Konzeption des männlichen Mondes als Gatten führt Hermann Baumann (1955 : 244) an: „Der Mond, der zwar zumeist bei Naturvölkern als Frau, als Gattin der Sonne, gedacht wird, hat doch – ähnlich wie in arischen und semitischen Mythologien – oft auch bei Naturvölkern männliches Geschlecht. Er gilt dann als Verursacher der Menstruation, als mythischer Gatte der Frauen, denen er beiwohnt und die Konzeption vermittelt“.

Daß auch im japanischen Altertum der Glaube an den die Menstruation bewirkenden Mond bekannt war, ist quellenmäßig belegt. Dies ergibt sich aus zwei Liedern des Kojiki, die dem Yamato-takeru und der Miyazu-hime zugeschrieben sind. Als Miyazu-hime dem Yamato-takeru anlässlich eines Festmahls zu dessen Begrüßung eine Schale sake reicht, erblickt er Monatsblut am Saum ihres Obergewandes und stimmt daraufhin ein Lied an, in dem es unter anderem heißt: „An Deines Gewandes Saum / ist der Mond aufgegangen“. Im Antwortlied der Miyazu-hime heißt es dann entsprechend: „An meines Gewandes Saum / ist der Mond aufgegangen“¹⁹⁹.

199 Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit hier noch ein echter Glaube an die vom Mond bewirkte Menstruation vorliegt, ob das Bild nicht als bloße Metapher Anwendung findet. Dessen ungeachtet zeigt die Stelle jedoch, daß eine Beziehung von Mond und Menstruation einstmals angenommen worden sein muß, bliebe ansonsten auch die Metapher unverständlich.

Es stellt sich nun die Frage, ob auch Ômononushi als schlangengestaltiger Liebhaber in den hier umrissenen Komplex einzureihen ist.

Zunächst ist festzuhalten, daß der schlangengestaltige Gott von Miwa bereits durch seine Verbundenheit mit dem Heiligen Trank miwa in den betreffenden Kontext gestellt ist, gehört es doch zu einem weit verbreiteten Wesensmerkmal von Schlangen, im Besitz von Kräutern oder auch Tränken zu sein, welche langes Leben oder gar die Unsterblichkeit – ‚Lebenskraft‘ also – verleihen²⁰⁰. Aber nicht nur mit Hilfe derartiger Analogieschlüsse, sondern vielmehr durch direkten Quellenbeleg ist die Zugehörigkeit des hier diskutierten Götterpaares Ômononushi und Sukunabikona zum Kreis der lunaren Lebensspender erwiesen.

Mit dem als männlich gedachten Mond verbinden sich weitere interessante Vorstellungen, die vornehmlich von Ishida Eiichirô in seiner Arbeit über den „Mond und die Unsterblichkeit“ (*tsuki to fushi*) behandelt werden (Ishida 1950 : 1–10, 1971 : 11–38; vgl. Nevsky 1928 (1971)). Am Anfang steht das berühmte Manyôshû-Lied M 3245 (NKBT 6 : 348/349), dem auch andere Autoren bereits ihre Aufmerksamkeit widmeten²⁰¹.

Die Himmelsbrücke
wäre sie doch länger
die hohen Berge,
wären sie doch höher –
des Mondmannes
Wasser der ewigen Jugend
nähm' ich und käme,
es Dir zu reichen, Geliebter,
daß es Deine Jugend wahre.

Dieses Gedicht führt in reinster Form die Vorstellung vom lebensspendenden Mond vor Augen, ohne daß es einer ‚lunaren‘ Interpretation bedürfte: Tsukiyomi, der Mondgott²⁰², besitzt das Wasser des Lebens.

200 Vgl. u.a. Antoni 1982a : 254 ff.; unter dem Blickwinkel der Schlange als Träger der ‚Lebenskraft‘ erscheint auch ein Detail der oben angeführten Legende Nr. II in einem anderen Licht. OM verbirgt sich als Schlange im ‚Kammkasten‘ *kushige* (NKBT 67 : 246/247). Dieser Begriff erscheint als *tama-kushige* oder *tama-tebako* jedoch in anderem Zusammenhang (Sage von Urashima no Ko, bzw. -Tarô) als Behälter der Lebenskraft *tama* des Helden der Erzählung. Da Ômononushi in der betreffenden Legende in Gestalt einer Schlange – ein Tier, das weithin mit ‚Lebenskraft‘ in Zusammenhang gebracht wird – erscheint und darüberhinaus von uns als Träger der Lebenskraft des Ônamuchi erkannt wurde, ist m.E. der Schluß berechtigt, den „Kammkasten“ der Legende im Sinne eines *tama-kushige* aufzufassen. Weiterhin scheint es sinnvoll, auch das Element *kushi* in diesem Kompositum neu zu interpretieren, indem nicht *kushi* „Kamm“ als die primäre Bedeutung aufgefaßt wird, sondern vielmehr *kushi* im Sinne des Miwa-Komplexes (Heil-Trank, Medizin – Lebenskraft).

Auch in der Urashima-Sage meint deshalb *tama-kushige* nicht primär einen „Kammkasten des *tama*“, sondern vielmehr einen „Behälter der Lebenskraft (*kushi*) (des) *tama*“.

201 Vgl. Origuchi 1971 und 1955 (*Wakamizu no hanashi*, in OSZ 2: 110–137); Nevsky 1928 (1971); Ishida 1950; Naumann 1977 : 408, Waida 1977.

202 Tsukiyomi no kami, eine der drei Gottheiten der Mythologie, die bei der Reinigung des Izanagi entstanden, erscheint im Manyôschû auch als *Tsuku-yomi-wotoko* „Mond-Mann“ und *Tsuku-hito-*

Wie eng dieser Vorstellungskomplex gerade auch mit dem hier behandelten Thema verknüpft ist, zeigt ein weiteres Lied (M 650 = NKBT 4 : 288/289):

Du, meine Liebste
hast im Lande Tokoyo
offenbar gelebt
vergleich ich Dich mit früher
wie jung bist Du geworden

Tokoyo no kuni, der Platz ewiger Jugend (*wochi*)²⁰³, ist nun aber die Domäne des Sukunabikona, des „Herrn des *kushi*“! Somit schließt dieses Lied den Kreis und stellt die Verbindung her zwischen den Bereichen ‚Sukunabikona – Ômononushi – Schlange – Heiliger Trank – Tokoyo‘ einerseits und ‚Tokoyo – ewige Jugend – Wasser des Lebens – Mond‘ andererseits. Der Heilige Trank offenbart sich auch hier als Lebensspender, als *wochimizu*, ein wirkliches „Lebenswasser“ (vgl. Kap. C. 2.7.3.3.). Das ‚aqua vitae‘²⁰⁴ gibt Lebenskraft und vertreibt das Alter. Weiterhin hat der Trank lunaren Charakter, Tsukiyomi und Sukunabikona stellen zwar verschiedene göttliche Individuen dar, doch ist die zugrundeliegende religiöse Idee identisch.

Weitere Annäherungspunkte zwischen Tsukiyomi und Sukunabikona werden später zur Darstellung kommen, so der Umstand, daß auch der Mondgott in einem Boot, im Mondboot, dahintreibend gedacht wird (M 2223, 3611), ein Zug, der sich auch in den Attributen des Sukunabikona findet.

Kehren wir zu Ômononushi zurück. Ishida (1950 : 2 f.) zeigt, daß auch die Schlange ihren natürlichen Platz innerhalb der Vorstellungen um das Jungwasser einnimmt. Dies ergibt sich aus einer Erzählung von der Insel Miyako im Ryûkyû-Archipel, die von dem russischen Forscher N. Nevsky (1971 : 12) dort aufgezeichnet wurde. Es handelt sich um eine Variante des weltweit verbreiteten ‚Mythos von der mißglückten Unsterblichkeitsbotschaft‘²⁰⁵: Sonne und Mond hatten beschlossen, dem Menschen die Unsterblichkeit, der Schlange aber die Sterblichkeit zuzugedenken; durch ein Versehen des Boten kann aber die Schlange das Lebenswasser (*silimizû*, jap. *shichimizu*) stehlen, und die Menschen erhalten an ihrer Stelle das Todeswasser (*sinimizû*, jap. *shinimizû*).

wotoko „Mond-Mensch-Mann“ (vgl. M 3611, 1068, 2010, 2051, 2223, 985). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Verwendung des Wortes *wotoko*; es meint (Maruyama 1967 : 2205) einen „kleinen Mann“ im Sinne eines „Knaben“. Es kann sich m.E. nicht um einen Zufall handeln, daß gerade dem „Mondmann“ dieses Attribut zukommt, der, wie gezeigt werden kann, wesentliche Züge mit dem zwerghaften, d.h. kindlichen SB gemein hat.

203 Zum Begriff *wochi* (*wôti*) vgl. Ishida 1950 : 2 f., Origuchi (s.o. Anm. 201). *Wochimizu* (*wôimizu*) erscheint in M 627, 628, der Verbstamm *wôt-* in M 331, 650, 847, 848, 1034, 1046, 2689, 3043, 3245, 4446; vgl. Waida 1977 : 408. Volksüberlieferung: Ik-Nr. 734.

204 Nicht nur dem in Skandinavien verbreiteten Akvavit (Aquavit) liegt diese Bedeutung zugrunde, auch der irisch-schottische Whisky (Whiskey) meint „Lebenswasser“ (aus gälisch *uisge beatha*): Brockhaus-Enz., Bd. 20 : 285.

205 Vgl. Briffault 1927, II: 654 ff., Peuckert 1951: 311, Naumann 1977: 408, Antoni 1982a: 258–261; oft ist der Mond Absender der Botschaft, so auch in Afrika (Nama-Hottentotten, vgl. Baumann 1936 : 268 ff., 276).

Der denkbare Einwand, Schlangenvorstellungen von den südlichen Ryûkyû dürften nicht ohne weiteres mit dem hier behandelten Miwa-Komplex in Beziehung gesetzt werden, wird durch eine Erzählung widerlegt, die Seki anführt. Sie entstammt einer schriftlichen Quelle (Miyako-kyûki, 1701) von der nämlichen Insel Miyako. Der Inhalt läßt sich folgendermaßen umreißen:

Ein Mädchen aus gutem Hause wird plötzlich schwanger und behauptet, im Traum sei ein junger Mann erschienen und habe mit ihr geschlafen. Auf Geheiß ihrer Eltern steckt sie in der kommenden Nacht dem Besucher eine Nadel mit einem langen Faden in den Kragen. Gemeinsam mit den Eltern folgt sie dem Faden bis zu einer Felsenhöhle, wo eine Schlange mit einer Nadel im Nacken liegt. Mutter und Tochter wollen sich das Leben nehmen, doch in der Nacht erscheint die Schlange dem Mädchen und sagt, sie sei die Inkarnation des himmlischen Gottes Kuitinu, der diese Insel geschaffen hat. Sie werde drei Töchter gebären und solle mit ihnen, wenn die Kinder drei Jahre alt sind, nach Harimizu kommen. Als die Frau dies erfüllt, nimmt die Schlange die Kinder zu sich. Sie und die Schlange werden Schutzgötter der Insel²⁰⁶.

Diese Legende von den südlichen Ryûkyû, bereits 1701 in ein literarisches Werk aufgenommen, stellt die denkbar nächste Variante der Miwa-Legende dar. In ihrem Mittelpunkt steht die Schlange als Schöpfergöttheit und Schutzpatronin der Insel. Darüber hinaus befindet sich im Besitz der Schlange, wie gezeigt werden konnte, auch das Wasser des Lebens. Origuchi verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß dieses *shichi no wakamizu* genau dem *wakamizu*, das die japanische Überlieferung kennt (vgl. Anm. 202), entspricht.

Fassen wir die bisherigen Erkenntnisse schematisch zusammen, so ergibt sich das folgende Bild:

Mond	Skunabikona	===== Ômononushi	Miyako
wochimizu	kushi	===== miwa	shichimizu
Boot	Boot	Schlange	Schlange
Tokoyo	===== Tokoyo	odamaki	===== odamaki

Die vier Komplexe ‚Mond‘, ‚Skunabikona‘, ‚Ômononushi‘ und ‚Miyako‘ sind mehrfach miteinander verknüpft. Um jedoch ganz sicher zu gehen und dem Vorwurf der Spekulation entgegenzuwirken, sind lediglich die Aspekte, die quellenmäßig unzweifelhaft miteinander verbunden sind, durch Doppelstriche (====) gekennzeichnet. Das sich ergebende Bild ist dennoch klar: alle vier Komplexe sind Variationen eines einzigen Themas; es besagt, die Kraft des Lebens ist göttlichen Ursprungs, sie kommt von außen und manifestiert sich im als Lebenswasser begriffenen Heiligen Trank.

Exkurs: Bekanntlich wird in Japan die Schlange mit dem Wasser in Beziehung gesetzt²⁰⁷. Wasser aber ist dasjenige Element, ohne das kein Leben möglich wäre, wie

206 zit. Seki 1940 : 28 f., vgl. Seki 1963 : 277 f.; zur Quelle vgl. Sakamaki 1963 : 58 ff., hier wird als Abfassungsdatum das Jahr 1707 angegeben.

207 Vgl. Yanagita 1964: 304 f., *suijin* 水神; DeVisser 1969 (1913): 152 ff., Daniels 1960: 156.

es auch die Begriffe ‚Jungwasser‘ etc. zeigen. Da nun Sukunabikona und Ômononushi dem *kushi* verbunden sind, erhebt sich die Frage, inwieweit die Schreibung *kushi*, „Kamm“ 櫛, die in diesem Zusammenhang Verwendung findet, auch inhaltlich dem Komplex zuzuordnen ist, oder ob es sich hier, wie allgemein angenommen, lediglich um ein *ateji* handelt²⁰⁸.

Nach allem bisher Gesagten ist in diesem Zusammenhang auf eine Untersuchung zu verweisen, die ein Licht auf die aufgeworfene Problematik wirft: Der Kamm gilt weithin als Symbol des Regens, wie M. Weyersberg und H. Lommel in ihrer Arbeit „Regenkamm und Himmelsrind“ (1938) ausführen. Das Motiv ist bis in die Keramik der altiranischen Kultur von Susa (Susa I, 4. Jts. v. Chr.) belegt. Daß altiranische Konzeptionen um das regenspendende Himmelsrind ihrerseits möglicherweise in einer Beziehung zu den japanischen Schlangenvorstellungen stehen, zeigt bereits Naumann (1977) mit einer Untersuchung religiöser Vorstellungen der Jômon-Zeit, vornehmlich der Katsusaka-Kultur des Mittleren Jômon. Da die Frage nach der Relevanz der Katsusaka-Kultur jedoch bereits in den historischen Bereich weist, soll sie an dieser Stelle vorerst nicht weiter verfolgt werden. Festzuhalten bleibt, daß auch der Kamm, in Japan archäologisch bis in die Jômon-Zeit nachgewiesen²⁰⁹, weithin in einen inneren Zusammenhang mit dem Wasser und damit auch der Schlange gestellt ist. *Kushi*, „Kamm“ muß also keineswegs zwingend ein *ateji* darstellen. Für unsere Fragestellung ist dieses Problem jedoch nur von sekundärer Bedeutung, ist der religiöse Komplex doch bereits durch eindeutigeres Material hinreichend umrissen.

Wenden wir uns wieder der Miwa-Legende zu. Das ‚ewige Leben‘ der Schlange ist genau besehen kein ewiges in statischem Sinne, sondern ein sich ständig erneuerndes – darin liegt die phänomenologische Parallele zum Mondzyklus. Der Mensch aber muß sterben; seine ‚Unsterblichkeit‘ liegt in der Fortpflanzung begründet. Diese fundamentale Erkenntnis bringen die Mythen von der mißglückten Unsterblichkeitsbotschaft in einem archaisch einfachen Bild zum Ausdruck. Sie thematisieren damit das Problem von Tod und Sexualität: ohne Tod keine Fortpflanzung, ohne Sexualität kein Tod. Jensen kleidet diese Tatsache in folgende Worte: „Tod und Zeugung gehören nicht nur in einen logischen Zusammenhang, sondern ihre enge Verbundenheit ist ein wesentliches Merkmal allen Lebens, das sich den Menschen in einem schöpferischen Urzeit-Vorgang offenbart und zur Gestaltung von Mythen und Heiligen Handlungen führte“ (Jensen 1960 : 67).

Wenn Yamato-totohimomosu-hime nach der Vereinigung mit Ômononushi, dem schlangenhaft Unsterblichen, stirbt (s. S. 93), dann ist dies kein simples Opfer an einen gefräßigen Schlangengott oder gar ein Selbstmord aus Scham; vielmehr handelt es sich um die unerbittliche Konsequenz aus einem Akt mit der Gottheit. Die my-

²⁰⁸ Laut Matsuoka (1963 : 204, *kushi*) sind die Begriffe *kushi* 串 „Spieß“ und 櫛 „Kamm“ ihrerseits aus der gemeinsamen Wortwurzel *kushi* 奇 „wunderbar“ hervorgegangen; demnach würde es sich bei den entsprechenden Zeichen nicht um *ateji* handeln, sondern um eine der ursprünglichen Wortbedeutung angemessene Wahl der Zeichen. Doch vermag eine derartige rein spekulative Etymologie wissenschaftlich nicht zu überzeugen.

²⁰⁹ Lackkämme sind aus diversen End-Jômon-zeitlichen Funden aus Nord- und Ostjapan bekannt (Kidder 1968 : 227).

thische Logik fordert dieses Ende geradezu, denn Sexualität und Tod sind lediglich die zwei Seiten derselben Medaille. In jeder Begegnung mit einer menschlichen Frau konstituiert demnach der Gott das Prinzip *menschlichen Lebens* auf Neue. Und so zynisch es klingen mag, mythisch gesehen erscheint es als unerheblich, ob die Partnerin nach dem Akt stirbt oder ein Kind zur Welt bringt, dient doch beides derselben Botschaft: Die Schlange, nicht der Mensch, besitzt das ‚Wasser des Lebens‘.

In der Miwa-Legende offenbart sich somit ein zutiefst ernster, mythischer Kern. Der häufige Verkehr des Ômononushi bzw. Ôkuninushi beruht nicht auf einer Lüsternheit des Gottes, sondern dient der ständigen Wiederholung der immer gleichen Idee.

Auch von dieser Seite her scheint ein Berührungspunkt zum Mond gegeben. Wie es die Lieder des Yamato-takeru und der Miyazu-hime zeigen, steht der Mond in untrennbarem Verhältnis zur weiblichen Menstruation. Wo aber wäre der Zusammenhang zwischen Tod – dem Blut – und der Fortpflanzung anschaulicher gegeben, als im Phänomen der Menstruation? So scheint es auch durchaus sinnvoll, daß sich im japanischen Volksglauben bis heute die strengsten Meidungsvorschriften und Tabus auf die kultische Verunreinigung mit Blut – insbesondere Menstruationsblut und Geburtsblut – (*akafujo*) sowie durch Totes (*kurofujō*) beziehen²¹⁰.

Abschließend sei noch darauf verwiesen, daß auch im rezenten (Volks-)Glauben der Gott von Miwa in Gestalt einer Schlange gedacht wird. Jedem Besucher des Ômiwa-jinja fällt beim Betreten des Schreinbezirkes ein alter sugi-Baum auf, der sich vor dem haiden des Schreines erhebt. Dieser Baum trägt den Namen „Göttliche Zeder der Schlange“. Nakayama Wakei, derzeitiger Oberpriester des Schreines, berichtet, daß sich im Wurzelbereich des Baumes eine Höhlung befindet, die von Schlangen bewohnt wird. In diesen Schlangen sieht man eine Inkarnation (*keshin*) des Gottes von Miwa. Man tritt ihnen mit großem Respekt entgegen und bringt ihnen rohe Eier als Opferspeise dar (Nakayama 1982 : 156). Bei den Schlangen handelt es sich um vier oder fünf ca. zwei Meter lange Exemplare (*Elaphis virgatus*) von schöner Körperzeichnung. In den ersten Morgenstrahlen sollen die Körper goldgelb schimmern, manchmal wechselt die Farbe nach Blau (Nakayama 1982 : 160). Die Schlangen haben angeblich keine Angst vor Menschen – und umgekehrt – und es kommt vor, daß sie im Sommer den Pilgern über die Füße kriechen und in ihrer Gegenwart die Eier austrinken.

Auch in der Nähe des berühmten Torii von Miwa, des *Mitsu-torii*²¹¹, lebt seit Jahren eine Schlange, und auf dem Berg selbst gibt es zahlreiche *mamushi* (Ottern).

In Miwa, das zeigen sowohl die alten Überlieferungen als auch der rezente Glaube, bilden Gottheit, Schlange und Heiliger Baum eine untrennbare Einheit. Daß die Zedern des Berges nicht banale Bäume darstellen, sondern als Götterzedern begriffen wer-

210 Vgl. NMJ 1978: 4 (*akafujō*) und p. 229 (*kurofujō*), NKDJ 17 : 375 f., 1 : 118, 7: 33.

211 „Dreifaches Torii“, bzw. *Miwa-torii*; wegen seiner besonderen Konstruktionsmerkmale berühmt (jede der drei Abteilungen ist mit einer Tür ausgefüllt). Die gegenwärtige Konstruktion stammt aus dem Jahre 1884. Der Ausdruck *Mitsu-torii* bezeichnet alternativ auch die drei *iwakura* „Steinsitze“ des Miwa-Berges (vgl. Anm. 254). Vgl. Okada 1971 : 396, Nakayama 1982: 145–155, 57–72.

den, entnahmen wir bereits den Liedern des Manyôshû. Eine spätere Quelle aus dem Jahre Tenei 2 (1111) bemerkt dazu:

„Der Hohe Schrein (Taka no miya), auch oberer Schrein (Kami no miya) /genannt/, befindet sich auf der Spitze des Miwa-Berges inmitten des Zauns der Blauen Berge. Es gibt kein *shinden*, sondern nur die göttlichen Zedern *kami-sugi* 神杉. Wenn man von *oku-sugi* 奥杉 „entlegenen Zedern“ spricht, meint man diese damit“²¹².

Dieser ‚Schrein in der Höhe‘ heißt laut Jimmyôchô (Verzeichnis der Götternamen) des Engi-shiki *Miwa ni masu himuka-jinja*, in ihm wird Yamato-Ôkuninushi verehrt²¹³. Es handelt sich um einen Zweigschrein des Ômiwa-jinja auf der Spitze des Miwa-Berges. Im Jahre 1874 schreibt Kubo Sueshige in diesem Zusammenhang:

„Der Hohe Schrein, der den Berg Miwa krönt, hat kein *shinden*, sondern nur die Göttlichen Zedern. Ôkuninushi geruhte auf diese herabzusteigen, deshalb nimmt man sie als Göttlichen Leib (*shintai*)“²¹⁴.

Abgesehen vor der interessanten Tatsache, daß hier nur von Ôkuninushi, nicht aber von Ômononushi, die Rede ist, zeigen diese Berichte eindrücklich die Verbundenheit des Gottes von Miwa zu den Zedern des Berges.

Wir sind damit wieder bei der eingangs gestellten Frage angelangt, warum der Gott von jenseits des *Meeres* auf einem *Berg* zu wohnen wünschte; die Antwort ergibt sich aus dem bisher Gesagten. Es hat sich gezeigt, daß die Gottheit sowohl in sinnvoller wie auch notwendiger Beziehung zum Meer (Tokoyo) wie zum Berg (Baum) steht. Wesentlich ist dabei, daß ein echter Berg-Kult auch in Ansätzen nicht erkennbar ist; es sind ausschließlich die *Bäume* des Berges, die als *shintai* bzw. Wohnstätte des Gottes angesprochen sind. Hier sei auch daran erinnert, daß in Japan der Berg meist den Bergwald meint (vgl. Naumann 1963 : 137 f.). Die Schlange zeigt sich demnach als integrierendes Element. In ihrem chthonischen Aspekt dem Baum (Berg), d.h. dem *Lande* verbunden, ist sie als Inkarnation der Gottheit selbst, in ihrem aquatischen Aspekt dem Meer (Tokoyo) zugeordnet. Als Besitzerin des Lebenswassers / Heiligen Trankes vereinigt sie beide Bereiche zu einem sinnvollen Ganzen. Auf kosmischer Ebene tritt der Mond hinzu. in Gestalt des das Jungwasser besitzenden Tsukiyomi; den menschlichen Bereich repräsentieren die topoi Frau / Schwangerschaft / Tod.

Der Umzug des Ômononushi auf einen Berg, d.h. in einen Bergwald, weist somit eine innere Logik auf, die durch eine euhemeristische Deutung nur verschüttet wird. Die Schöpfung, vom Meer her begonnen, findet hier ihren Abschluß und ihre Vollendung in der Konstituierung der Modalitäten menschlicher Existenz. Indem Ômononushi zu Beginn ‚reiner Geist‘ und Wirkkraft des Schöpferischen, hier am Berg Miwa eine menschliche Frau schwängert – oder zu Tode bringt! – ist vom mythischen Standpunkt aus gesehen die Handlung abgeschlossen. Und tatsächlich zieht sich der Gott

212 Aus dem *Ômiwa-shûhisho* (Tenei 2 = 1111); der Textauszug ist OJSR 1 : 922 entnommen; vgl. Nakayama 1982 : 163.

213 Daß eine Gottheit Yamato-Ôkuninushi hier verehrt wird, geht auf die genannte Quelle zurück, die sich ihrerseits auf das ES (IX) bezieht. In den überlieferten Ausgaben des ES (IX = KT 26 : 187) fehlt dagegen die namentliche Nennung der Gottheit.

214 Zit. OJSR 1 : 916 (Kubo Sueshige: Ômiwa no jinja goyurai-ryakki, in OJSR 1 : 916-917).

danach auch zurück. Er tritt erst dann wieder in Erscheinung, als das Werk gefährdet scheint, das Land im Chaos zu versinken droht, da man ihm nicht mehr die notwendige Verehrung hat zuteil werden lassen. Die Feier in Miwa erweist sich somit als eine echt kultische Handlung, die der Erinnerung (Besinnung) auf den göttlichen Ursprung allen Seins dient. Ihr folgerichtiges Ende findet sie in der Überreichung des Heiligen Tranks an den Herrscher. Damit ist auch das Eingeständnis verbunden, daß ohne göttliche ‚Kraft‘ menschliche Existenz und menschliche Gesellschaft nicht möglich sind.

Es ist schließlich darauf hinzuweisen, daß die Kombination der Motive ‚Schlange – Baum – Berg – Heiliges Wasser/Trank des Lebens‘ religionsphänomenologisch eine untrennbare Einheit bilden. Dieser Aspekt wird in der abschließenden Analyse zu behandeln sein.

Im folgenden soll, vor dem Hintergrund des bisher Erkannten, dem letzten und umfassendsten Aspekt des Wortes *miwa* nachgegangen werden.

2.6. Miwa – Die Gottheit

2.6.1. Ôtataneko und die Miwa no kimi

Die Miwa-Legende, deren religiöser Gehalt bisher im Mittelpunkt unseres Interesses stand, hat im *Kojiki* auch die Funktion, eine genealogische Linie zu begründen: die des Priestergeschlechts der *Miwa no kimi*. Von Ôtataneko, dem Nachkommen aus der Verbindung des Ômononushi und der *Ikutamayori-hime* heißt es in einer Glosse:

„Der besagte Ôtataneko ist der Ahn der *Miwa no kimi* und der *Kam●no●kimi*“ (NKBT 1 : 182/183).

Im *Nihongi* heißt es dagegen lediglich:

„Der besagte Ôtataneko ist der Vorfahr der jetzigen *Miwa no kimi*“ (NG, Sujin 8/12/20 = NKBT 67 : 142/143).

Wesentlich später, im Abschnitt *Temmu-tennô*, erscheint dieses Geschlecht unter den 52 Häusern, denen infolge der Neuregelung der Standestitel²¹⁵ das *kabane ason* verliehen wurde; seither trug die Familie den Namen Ômiwa no ason (=Temmu 13/11/1) (NKBT 68 : 465). Die Ômiwa (no) ason 大神朝臣 erscheinen dann folgerichtig im *Shinsen-shôjïroku* unter dem Abschnitt *Yamato-shinbetsu*, in der Abteilung der „Landesgottheiten“²¹⁶. Der Bericht dieser Quelle ist außerordentlich instruktiv, fließen hier doch offensichtlich mehrere Überlieferungen ineinander:

²¹⁵ Die Neuregelung der Standestitel ist unter Temmu 13/10 im NG vermerkt. Es wurden die folgenden acht Titel festgelegt: *mahito*, *asomi* (d.i. *ason*), *sukune*, *imiki*, *michinoshi*, *omi muraji*, *inagi*.

²¹⁶ *Shinsen-shôjïroku*, Ausg. KGS 4 : 180, vgl. Ôta 1934–36, I: 1307–1313, insb. p. 1308 (2).

„*Ômiwa-ason*: Nachkommen des *Ôkuninushi no mikoto*, des Nachfahren des *Susano no mikoto* in sechster Generation.

Am Anfang heiratete der Gott *Ôkuninushi* die Tochter des *Mishima no Mizokuhi-mimi* (namens) *Tamakushi-hime*. Er ging immer des Nachts, bevor es tagte, und der Tag war noch nicht angebrochen. Aus diesem Grunde flocht *Tamakushi-hime* einen Hanffaden und befestigte ihn an seinem Gewande. Als sie am Morgen, dem Faden folgend, auf die Suche ging, da erreichte sie, nachdem sie durch das Dorf *Sue* im *agata Chinu* gekommen war, direkt den *Maho-Mimuro-Berg* in der Provinz *Yamato*. Bei der Rückkehr bemerkte sie, daß von dem Faden nur noch ein Rest von drei Windungen übrig war. Aus diesem Grunde wurde das Geschlecht *Ômiwa* „Groß-Drei-Windungen“ benannt“.

Diese Überlieferung verknüpft Züge der verschiedenen behandelten Legenden um die ‚Heiraten‘ des *Ômononushi*. Der Vater des Mädchens *Tamakushi-hime* – in der *Miwa-Legende* des *Kojiki* trägt sie den Namen *Ikutamayori-hime* – erscheint im *Kojiki* als Vater der *Seyadatarahime*, welcher *Ômononushi* als roter Pfeil erschien.

Die Ortsangabe *Sue-mura* im *agata Chinu* erinnert dagegen an das *Nihongi*. Dort heißt es zu *Ôtataneko*:

„Meines Vaters Name ist *Ômononushi no Ôkami*, meiner Mutter Name lautet *Ikutamayori-hime*, Tochter des *Sue-tsumimi* (sie heißt auch *Kushihikata-amehikata*, Tochter des *Take-chinu-tsumi*)“.
(NG, Su jin 7/8/8 = NkBT 67 : 240/241)

Schließlich erscheint hier als göttlicher Gatte des Mädchens anstelle von *Ômononushi* der Gott *Ôkuninushi*, und die Familie wird folgerichtig direkt auf *Susano* zurückgeführt. Es läßt sich nicht mehr feststellen, ob mit der Legende des *Shinsen-shôjïroku* ein eigener Überlieferungszweig vorliegt, oder ob es sich um einen späten, apokryphen Text handelt. Interessant scheint mir jedoch die Intention, darin mit dem *IKM* und anderen Quellen übereinstimmend (vgl. S. 128), *Miwa* direkt mit dem *Izumo-Gott Ôkuninushi* in Verbindung zu bringen.

Auch das im *Kojiki* genannte *Kamo-Geschlecht* erscheint im *Shinsen-shôjïroku*, im direkten Anschluß an die *Ômiwa-ason*²¹⁷. Auch dieser Familie war im Jahre *Temmu 13/11/1* das *Kabane ason* verliehen worden. Im *Shinsen-shôjïroku* heißt es:

„*Kamo-ason*: Derselbe Ahn wie *Ômiwa*; in der Nachfolge von *Ôkuninushi no kami*; Nachkommen des *Ôtataneko*. *Ôkamotsumi no mikoto* (ein anderer Name lautet *Ôkamo no sukune*). Kultort ist der *Kamo-Schrein*“.

Ein Gott *Ôkamotsumi* erscheint weder in *Kojiki* noch *Nihongi*, dagegen finden wir ihn im bereits erwähnten Bericht des *Yamashiro-Fudoki*. Dort heißt es, *Kamo-take-tsunomi no mikoto* sei in *Himuka* vom Himmel herabgestiegen und vor *Iware-biko* getreten; seinen Wohnort habe er auf dem Berg *Kazuraki* in *Yamato*, den er schließlich nach *Kamo* in *Okada* in *Yamashiro* verlegt habe. Er ist der Vater jener *Tamayori-hime*, der in der *Kamo-Legende* ein zunächst ungenannter Gott in Gestalt des roten Pfeils erschien. Hier sind offensichtlich ebenfalls mindestens zwei Überlieferungsströme zusammengefloßen. *Ôkamotsumi* als Himmels-gott und Gottheit der *Kamo-Schreine* einerseits, *Ôkuninushi* als Ahn der *Kamo no kimi* andererseits. Ein Licht in dieses genealogische Labyrinth bringt wiederum das *IKM*. Dort heißt es, wie bereits berichtet, ein Sohn des *Ônamuchi* namens *Ajisuki-takahikone* habe auf dem *Kamo-*

217 *Shinsen-shôjïroku*, Ausg. KGS 4 : 181.

kannabi in Kazuraki seinen Wohnort bezogen, nachdem Ômononushi sich auf dem Miwa niedergelassen hatte. Auch hier also liegt eine direkte Verbindung von Kamo (Kazuraki), Miwa und Izumo vor.

Die dem Einwanderergeschlecht der Hata verbundene Gottheit Kamo-take-tsunomi, eine Himmelsgottheit, die wie Ninigi einst in Hyûga herabstieg, dagegen hat mit der ursprünglichen, zur ‚Izumo-Linie‘ gehörigen Gottheit von Kamo in Kazuraki nichts gemein. Dieser Fall liefert ein klares Beispiel für die Überlagerung älterer Glaubenskomplexe durch jüngere, vom Kontinent her eingeführte²¹⁸.

In den Quellen (Kojiki, Yûryaku = NKBT 1 : 314–317) erscheint der Berg Katsuragi (Kazuraki) erst wieder im Abschnitt über Kaiser Yûryaku, als Schauplatz einer mysteriösen Episode, in welcher dem Herrscher und seinem Gefolge ein Zug vollkommen übereinstimmender Doppelgänger erscheint. Deren Führer offenbart sich als der Gott Hitokoto-nushi von Kazuraki. Jedoch erscheinen weder dieser Gott noch Ajisukitakahikone jemals wieder in den Quellen. Man mag dies als Beleg dafür nehmen, daß das ältere Kamo-Substrat endgültig von der nun dominierenden koreanisch-kontinentalen Schicht überlagert und aufgesogen worden ist.

2.6.2. Miwa als Name des Numinosen

Die Genealogien der Geschlechter Ômiwa und Kamo stellen für das vorliegende Thema jedoch nur ein Problem von nachgeordneter Bedeutung dar. Von größter Relevanz dagegen ist die Schreibung des Namens Miwa in diesem Zusammenhang.

Wir lernten für *miwa* bislang mehrere Schreibungen kennen²¹⁹. In besagter Glosse des Kojiki ist nun zum ersten Male jene Schreibung dokumentiert, die bis auf den heutigen Tag auch im Namen des Schreines Verwendung findet. Gesprochen wird der Name *miwa*, geschrieben jedoch mit dem Zeichen für *kami* 神 „Gottheit“²²⁰. Auch im Shinsen-shôjîroku (Anm. 216) findet sich dieser Zeichengebrauch im Namen des

218 Die ursprünglich enge Anbindung Kamos an Izumo wird auch im Izumo-Fudoki dokumentiert. Dort erscheint in der Liste der Götterhaushalte *kamube* 神戸 des Distriktes Ou in Izumo im Anschluß an den Izumo-kamube (Gottheiten: Kumano Kamuro und Ônamochi) der Kamo-Götterhaushalt, welcher dem Ajisuki-takahiko im Kamo-Schrein zu Katsuragi (Yamato) verpflichtet war (NKBT 2 : 110/111).

Laut Imai (1962) ist der Wandel des Kamo-Geschlechts von *chigi* („Irdische Gottheiten“) zu *ten-shin* („Himmliche Gottheiten“) erst während der Übergangszeit von Nara- zu Heian-Zeit vonstattegegangen, als Folge der außerordentlich gestiegenen Bedeutung des Kamo-Schreines in Yamashiro für die neue Hauptstadt. Diese Sicht erachtet jedoch die Funktion der Hata im fraglichen historischen Prozeß zu gering.

219 Im Kojiki 美和 (NKBT 1 : 160/161, 182/183); im Nihongi (NKBT 67 : 242/243) 三輪, 神酒, 神; im Tosa-Fudoki (NKBT 2 : 499/500) 三輪, 神; im Manyôshû (M 17, 18, 712, 1095, 1517) 三輪.

220 Trotz der definitorischen Probleme wird der Begriff *kami* in der vorliegenden Untersuchung mit „Gottheit“ übersetzt. Textstelle: NKBT 1 : 182/183. Auch im Manyôshû findet sich die Lesung *miwa* des Zeichens 神 (M 157 =NKBT 4 : 92/93).

Miwa-Geschlechts (大神朝臣), und der korrekte Name des Miwa-Schreines in Sakurai lautet „Schrein der Großen Gottheit“ 大神神社 *Ômiwa-jinja*.

Das Wort *miwa* erhält damit eine wesentliche Erweiterung seines Bedeutungsfeldes:

- 1.) Miwa = Heiliger Trank
- 2.) Miwa = der Berg
- 3.) Miwa = die Gottheit des Berges (*Ômiwa*)
- 4.) Miwa = „Gottheit“ schlechthin.

Die beiden letzten Aspekte des Wortes haben zu Überlegungen Anlaß gegeben, deren Intention folgendermaßen umschrieben werden kann: Seit Alters her lebte im Gebiet des Miwa-Berges ein Geschlecht, das den Namen Miwa trug. Da die *uji* äußerst selbstgenügsam waren, verehrten sie ihre Klan-Gottheit als höchsten und einzigen Gott. Aus diesem Grunde waren für die Miwa-Leute die Begriffe ‚Gottheit‘ und ‚miwa‘ identisch; daß der Klan sich *Ômiwa*, „Groß-Miwa“ nannte, zeigt dessen Stolz und Vormachtstellung in der Region. Soweit die Hypothese von Harada Toshiaki (1971).

Daß der Berg tatsächlich seit alters her ein Ort kultischer Handlungen war, wird durch archäologische Funde bestätigt²²¹. Im Jahre 1918 wurde bei Urbarmachungen am Fuße des Miwa-Berges ein bedeutender Zufallsfund gemacht. An einer Stelle nordöstlich des zu Miwa gehörigen Sai-Schreines, am Oberlauf des Sai-Flusses, in ca. 140 m Höhe, hatte man beim Verrücken eines großen Natursteines mehrere sog. *usu-dama* (Schmuckstücke aus Talk) sowie gebrannte *tsubo*-Krüge freigelegt. Die Provinz-Verwaltung betraute daraufhin den Gelehrten Higuchi Kiyoyuki mit den weiteren Untersuchungen, in deren Verlauf eine große Anzahl Miniaturspiegel, Messerklingen, Steinperlen (*tama*), aber auch Gebrauchsgegenstände wie kleine Mörser, Stößel etc. zum Vorschein kamen. Da die meisten der Gegenstände aufgrund ihrer geringen Abmessungen für einen tatsächlichen Gebrauch ungeeignet waren, schloß der Forscher, es müsse sich um Zeremonialutensilien handeln (vgl. Higuchi 1974 : 1078 ff.).

In neuerer Zeit befaßte sich der Archäologe Ôba Iwao im Rahmen seiner Untersuchungen zur archäologischen Religionsforschung wieder mit den Gegenständen des ‚Yama-no-kami‘ ‚Berggottheit‘ genannten Fundortes. Er stellte fest, daß einige davon aus anderen Funden nicht bekannt sind: *usu* ‚Mörser‘, *kine* ‚Stößel‘, *hishaku* ‚Schöpflöffel‘, *hyôtan* ‚Flaschenkürbis‘, *tsukue* ‚Tischchen‘ und *mi* ‚Worfelschwinge‘ (Ôba 1970 : 107–109). Da es sich lediglich um Miniaturen der genannten Objekte handelt, müssen auch diese Zeremonialutensilien dargestellt haben. In einer vergleichenden Untersuchung stellt Ôba diese Gegenstände solchen aus dem Engishiki bekannt gegenüber, das im Abschnitt ‚Feste der vier Jahreszeiten‘ zu jedem der Anlässe umfangreiche Angaben bezüglich der benötigten Utensilien gibt (Ôba 1970 : 108 f., ES I/II = KT 26 : 9–47; Bock 1970, I : 59–100). Darüberhinaus fanden sich noch zwei weitere Belege im Kapitel 40 (Sake no tsukasa). Wie Ôba ausführt, stehen

²²¹ Zur Miwa-Archäologie vgl. Ôba 1970 : 105–110; Nakayama 1982: 73 ff., Sakaguchi 1981a : 89, Higuchi 1971 und 1974.

alle zeremoniellen Anlässe, bei denen Gerätschaften von der in Miwa gefundenen Art verwendet wurden, in einer Beziehung zum Brauen von sake²²².

Unter Hinweis auf die quellenmäßig belegten Beziehungen Miwas zum sake schließt der Autor, daß, obgleich sake auch andernorts gebraut und geopfert worden sei, in Miwa seit alters her eine besonders enge Beziehung zum Brauen des Heiligen Tranks bestanden haben müsse.

Eine konkrete Datierung der Funde zu geben, unterläßt Ôba aus gutem Grunde; es bleibt Nakayama (1982 : 77) vorbehalten, diese ganz allgemein auf die Yayoi-Zeit zu datieren, ohne dafür jedoch stichhaltige Belege vorweisen zu können²²³. Obgleich Ôbas methodischer Ausgangspunkt, der Vergleich mit dem wesentlich späteren Engi-shiki, problematisch erscheint²²⁴, sind die Schlußfolgerungen dennoch nicht von der Hand zu weisen und stellen zumindest einen möglichen archäologischen Beleg für die enge Beziehung von Miwa, dem Ort, und miwa, dem Trank, dar.

222 Ôba 1970: 108 f. Der Autor faßt seine Ergebnisse in einer tabellarischen Übersicht zusammen:

Zeremonielle Anlässe:	Kasuga-Fest, Bereitung des miki ES 1	Kasuga-Fest Gerätschaften ES 1	Archäolog. Funde von Miwa	Geräte
	—	—	x	Mörser
	—	—	x	Stößel
	x	x	x	Flaschenkürbis
	x	x	x	Schöpflöffel
	—	—	x	Tischchen
	—	x	x	Worfelschwinge
	—	—	x	runde Schale
	x	x	—	Sieb
	—	—	—	Fäßchen
Gerätschaften zur Sake-Herstellung ES 40	Shiroki-kuroki des Nüname-Festes ES 40	Ônaobi-no-kami-Fest ES 2	Hirano-Fest Bereitung des miki ES 1	
x	x	x	x	Mörser
x	x	x	x	Stößel
x	—	—	x	Flaschenkürbis
—	—	x	—	Schöpflöffel
x	x	x	x	Tischchen
x	x	—	x	Worfelschwinge
—	—	—	—	runde Schale
—	—	—	—	Sieb
x	x	x	x	Fäßchen

223 Der Archäologe Higuchi (1971 : 867) gelangt aufgrund seiner genauen Kenntnis des Materials zu dem Schluß, eine Datierung auf die Yayoi-Zeit sei nicht ausgeschlossen.

Nakayama (1982 : 74) vertritt weiterhin die Ansicht, daß die Menschen, die hier ihren Kult vollzogen haben, sicherlich zum Geschlecht der Ômiwa gehörten. Hier klingt wiederum das Argument an, Ômononushi sei lediglich die ‚Klan-Gottheit‘ eines bestimmten Geschlechts gewesen, dessen Name den Ort, die Familie und auch den Gott bezeichne. Abgesehen davon, daß das Nihongi das Brauen des sake einem Mann namens Ikuhi, der nicht der Miwa-Familie entstammt, zuschreibt, führt, wie eingangs dargelegt, unter anderem der Bericht des Tosa-Fudoki aus diesem begrenzten geographischen Raum hinaus. Der dortige Miwa-Fluß wird ebenfalls mit dem Zeichen 神 *kami*, „Gottheit“ geschrieben. Auch andere Quellen führen uns die weite geographische Verbreitung des Begriffs *miwa* im Sinne von „Gottheit“ vor Augen. So heißt es im Manyôshû (M 1226 = NKBT 5 : 228/229; Pierson VII-159):

Des Kaps von Miwa
wilder Fels ist nicht zu sehen,
da sich die Wellen erhoben haben.
Wohin sollen wir uns wenden,
ist doch kein Fluchtweg mehr da

Dieses Lied bezieht sich auf das Kap Miwa 神 in Kii²²⁵, das laut Pierson (III-28) in M 265 auch *kami no saki* heißt, jeweils mit dem Zeichen „Gott“ geschrieben, obgleich die Ausgabe NKBT (4 : 155) auch in diesem Fall die Lesung *miwa* vorschreibt.

Die Enzyklopädie NKDJ (18 : 697) bemerkt, es gäbe eine Reihe von ortsnamen, in denen das Zeichen 神 *miwa* gesprochen würde, und die einschlägigen Fachlexika führen eine große Zahl von entsprechenden Beispielen an²²⁶.

Damit erweist sich wiederum, daß der vorliegende Komplex sein Zentrum zwar im Miwa-Berg gehabt hat, nicht jedoch auf diese Region beschränkt war. Den landschaftföndenden Schöpfergott Ômononushi/Ônamuchi/Ôkuninushi auf die Dimensionen eines nur lokal bedingten *ubusunagami*²²⁷ stützen zu wollen, erscheint mir der hier zutage-

224 Bleibt die Datierung de Funde von Miwa auch ungewiß, so ergibt sich in jedem Falle ein zeitlicher Abstand von mehreren hundert Jahren bis zur Abfassung des ES. Überdies fällt in diesen Zeitraum die Einführung neuer Herstellungsverfahren vom Kontinent. Eine direkte Bezugnahme der archäologischen Funde von Miwa auf die im ES genannten Gerätschaften ist somit durch eine Reihe unbekannter historischer Faktoren belastet.

225 In der heutigen Stadt Shingû-shi, die am 10. Januar 1933 aus der Zusammenlegung der Orte Higashimuro und Miwasaki-chô hervorgegangen ist; vgl. NCD 3 : 228.

226 Vgl. DNCJ 1911 : 2446, 2457, 2179, 2202, 779, siehe auch p. 272, 433, 466, 866.

NCD führt alle Fälle von *miwa* als Ortsname (in diversen Schreibungen) auf (Bd. 1, Kyûshû, p. 46, 446; Bd. 2, Chûgoku, Shikoku, p. 97, 126, 149, 164, 436; Bd. 3, Kinki, p. 54, 208, 413, 229, 103, 414, 202; Bd. 4, Chûbu, p. 148, 317, 363, 434, 218, 388, 433, 480, 476; Bd. 5, Kantô, p. 94, 423, 453; Bd. 6, Tôhoku p. 60, 69; Bd. 7, Hokkaidô, p. 96.)

Vgl. (Nihon shobô) Nihon chimei daijiten, Bd. 6, 1938 : 5440–5444.

227 *ubusunagami* 産土神 „Gottheit des Geburtsortes“, zu unterscheiden von *ujigami*, der Gottheit einer konsanguinen Gruppe; vgl. Yanagita (Hrsg.) 1951 : 61. Seit der Meiji-Restauration ist die Unterscheidung weitgehend hinfällig geworden.

tretenden Gotteskonzeption nicht angemessen. Eher führt uns Motoori Norinaga mit seinen im Kojikiden (MNZ 3 : 1214–1216; vgl. Harada 1971 : 411) niedergelegten Gedanken auf einen vielversprechenden Weg. Demnach wäre jener Gott Miwa vormals der größte aller Götter bzw. der einzige Gott gewesen, und die Herrscher, die über Yamato regierten, hätten ihm größten Respekt gezollt.

An dieser Stelle soll die Argumentation vorerst unterbrochen werden, da für eine Diskussion derartiger, in den historischen Bereich reichender Fragen auch das im folgenden Abschnitt über Sukunabikona zu behandelnde Material heranzuziehen ist.

Abschließend ist hier festzuhalten, daß der Begriff *miwa*, der im Vorangegangenen inhaltlich ausgeleuchtet wurde, etymologisch nicht erklärbar ist. Wie die Etymologie der alten Quellen (*mi-wa* = drei Windungen) nicht als eine solche im wissenschaftlichen Sinne genommen werden kann, vermögen auch die von Seiten der Forschung vorgebrachten Deutungen nicht zu überzeugen²²⁸. Inhaltlich dagegen hat sich das Wort als ein äußerst tiefgründiger Begriff erwiesen. Er meint den Ort Miwa und dessen Gottheit Ômononushi. Jener Gott aber ist selbst *miwa*, d.h. „Gottheit“ schlechthin – ein Synonym für *kami* 神. Innerlich zusammengehalten werden diese Aspekte durch *miwa*, den Heiligen Trank, der von der Gottheit Miwa stammt und dem Herrscher am Orte Miwa überreicht wird.

Wenden wir uns nun, zur weiteren Durchdringung der Materie, dem Gott Sukunabikona zu.

2.7. Sukunabikona – der „Herr des kushi“

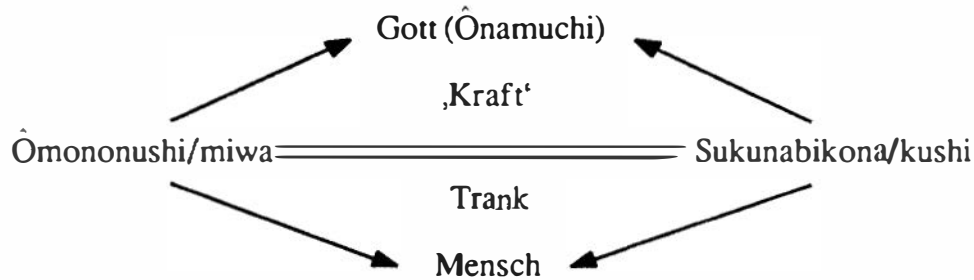
2.7.1. Schöpfergottheiten

Im Laufe der Analyse des Gottes Ômononushi zeigten sich die tiefen funktionalen wie auch wesensmäßigen Übereinstimmungen dieser Gottheit mit Sukunabikona, dem

228 Vgl. NKDJ 18 : 697. Die meisten Anhänger verzeichnet die Erklärung, *miwa* bezeichne ursprünglich ein Gefäß zur Aufbewahrung von sake (*mi-ha* 甕瓶; vgl. Anm. 186). Laut Arai Hakuseki (Tôga) ist der Name vom Fluß Miwa (vgl. Tosa-Fudoki) abgeleitet; eine andere Erklärung legt den Namen der Gottheit von Miwa zugrunde.

Eine andere, vorerst rein hypothetische Deutung wäre folgendermaßen denkbar: Unter den diversen Schreibungen des Begriffs *miwa* erscheint auch 大御和 *ômiwa* (vgl. z.B. IKM = NKBT 1: 454/455). Wird dieser Schreibung auch ein semantischer Gehalt zugestanden, ergeben sich interessante Aufschlüsse. Vernachlässigt man vorerst das honorative *-mi*, verbleibt das Kompositum 大和, das seinerseits eine der Schreibungen für Yamato (Japan) darstellt. Das Element *wa* gäbe sich damit als Bezeichnung für *Wa* (Japan) zu erkennen, d.h. für jenen Zeitraum der japanischen Kultur, der gerade mit Kaiser Sujin (Mimaki-iri-biko) engstens verbunden scheint. *mi-wa* wäre damit „Erlauchtes Wa – oder auch „Göttliches Wa“, da *mi* auch eine der Lesungen des Zeichens 神 „Gottheit“ darstellt – und bezeichnete demzufolge sowohl die Nation, die Gottheit als auch den Trank. Diese Deutung würde sich vorzüglich in das hier vorgetragene umfassende Verständnis von *miwa* einfügen. Da ihr jedoch letztlich der Beweis fehlt, kann sie nur im Sinne einer hypothetischen Erklärung vorgestellt werden.

in Tokoyo residierenden „Herm des kushi“. Schematisch kann beider Funktion folgendermaßen dargestellt werden:



Ehe wir uns jedoch eingehender mit Sukunabikona selbst befassen, ist es unerlässlich, der Frage nachzugehen, welche Bedeutung dem *kuni* „Land“ zugrundeliegt, das mit Hilfe der beiden Götter von Ônamuchi erschaffen wird.

Im Kojiki (NKBT 1 : 108/109) heißt es dazu lediglich:

„Hierauf ruhten die beiden Götter Ônamuchi und Sukunabikona gemeinsam, das Land zu erschaffen (*kuni wo tsukuri*) und zu befestigen“.

Im Nihongi lautet der vollständige Name des Ônamuchi *Kunitsukuri no Ônamuchi no mikoto*, „Der das Land erschaffende Ônamuchi“ (NKBT 67 : 128/129). Die Schaffung des Landes wird folgendermaßen dargestellt:

„Dieser Ônamuchi und Sukunabikona schufen mit einem Herzen und vereinter Kraft das ‚Unter dem Himmel Liegende‘, *tenka*“ (a.a.O.).

Im Izumo-Fudoki erscheint Ônamuchi als der „Große Gott, der das *tenka* erschaffen hat“²²⁹. *Tenka* und *kuni* werden alternativ gebraucht und sind im vorliegenden Kontext somit als Synonyme anzusehen.

Erschaffen wurde kein *kuni* etwa im politischen Sinne, sondern das ‚Unter dem Himmel Liegende‘, d.h. die Welt²³⁰. Ein Kommentar (NKBT 1 : 108, Anm. 4) verweist in diesem Zusammenhang auf die Erklärung, daß *kuni* im Sinne von *Ashihara no nakatsu-kuni* zu verstehen sei, als das „Mittlere Land des Schilfgefildes“²³¹. Mit *kuni*

229 Izumo-Fudoki, Distrikt Ihishi, Gemeinde Mitoya = NKBT 2 : 216/217. IKM = NKBT 1 : 452/453.

Auch im Manyôshû erscheinen Ônamuchi und Sukunabikona als Schöpfergottheiten mit der festen Floskel „seit dem Zeitalter der Götter Ônamuchi und Sukunabikona ...“ (M 1247, 4106).

230 *Tien-hsia* 天下, „Das unter dem Himmel“, stellt einen der Schlüsselbegriffe zum Verständnis des Konfuzianismus dar. Für die Konfuzianer war „die ‚Welt‘ (...) mit dem ‚Reich‘ (*tien-hsia*) tatsächlich identisch, die Erschaffung dieser Welt durch die kulturbringenden Heiligen – ein Vorgang unendlich viel wichtiger als die Erschaffung des Universums, über die sie sich keinerlei Gedanken machten – das erste und zugleich entscheidendste historische Ereignis“ (Bauer 1974 : 61). Der Begriff bezeichnet die Welt als (chinesisches) Reich, als die „zivilisierte Welt schlechthin“ (Bauer 1974 : 377). In diesem Sinne, d.h. als ‚bewohnte Welt unter dem Himmel‘, ist der Begriff auch in den zur Frage stehenden Bereichen der japanischen Überlieferung zu verstehen.

231 nach Ôbayashi (1977b : 124 f.) ist *kuni* im archaischen Sinne als ‚Kulturland‘ im Gegensatz zur wilden, nicht kultivierten Natur zu verstehen. *Kuni* meine die vom Menschen landwirtschaftlich genutzte Natur, während die wilde Natur – das Meer und die Berge – außerhalb der menschlichen

„Welt“ ist hier die Welt der Mitte zwischen Unterwelt und Oberwelt gemeint, d.h. die Welt des *Lebendigen*. Ônamuchi/Ômononushi/Sukunabikona erscheinen somit nicht als kosmogonische Schöpfergottheiten, vielmehr schufen sie dem Leben eine Welt.

Aus diesem Grunde ist es nur folgerichtig, daß diese weltschaffenden Gottheiten auch mit den Angelegenheiten des Lebens betraut sind. Ihre Fürsorge für das Erschaffene zeigt sich deutlich an einem der Aspekte der Göttetrias, dem der Heilkunst; denn Gesundheit ist Leben, Krankheit aber dessen Gefährdung und letztlich Negation.

2.7.2. *Kushi* und *kusuri* – der medizinische Aspekt

Für Motoori Norinaga noch war es eine unbestreitbare Tatsache, daß der Ursprung der Heilkunst bei den Gottheiten Sukunabikona und Ônamuchi liege (MNZ1: 472). Sein ‚Nachfolger‘ Hirata Atsutane wendete sich später in der programmatischen Schrift *Shizu no iwaya* noch vehementer gegen chinesische Medizin und Weltsicht, mit dem Ziel, die beiden Gottheiten, insbesondere aber Sukunabikona zu preisen. Er machte auf die, auch heutzutage noch anerkannte, gemeinsame Wortwurzel von *kushi* „wunderbar“ und/oder „Trank“ und *kusuri* „Heilmittel, Medizin“ aufmerksam und gelangte deshalb zu dem Schluß, *kushi no kami* sei identisch mit *kusuri no kami* (Hirata Atsutane *zenshû* I, 1911 : 14). Diese Gleichung läßt sich so heute nicht mehr aufrecht erhalten, da die Forschung, mit Entdeckung des *kô-otsu*-Systems im Altjapanischen nachweisen konnte, daß das Element *kami* in *kushi no kami* nicht identisch sein kann mit *kami* 神 „Gottheit“. Dies ändert jedoch nichts an der Verwandtschaft der Wörter *kushi* und *kusuri*.

Auch wir übersetzten den Begriff *kushi* mit Naumann als „Heil-Trank“ (Naumann 1979b : 62) mit den Konnotationen „wunderbarer, wie/als Medizin heilender heiliger Trank“²³².

Einflußsphäre liegt. Nach Wedemeyer ist der Begriff dagegen ausschließlich im politisch-territorialen Sinn aufzufassen. *Kuni* habe in der Frühzeit die Bedeutung „von Herrschafts wegen organisierte Landschaft, Distrikt“ gehabt (1930 : 238); zur Herkunft des Wortes bemerkt Wedemeyer (1930 : 238), er rechne mit der Möglichkeit, „daß *kuni* ein frühes Lehnwort, abgeleitet aus chinesischem chin. *kün*, *chün*, kor. *kun*, sinjap. *gun* „Distrikt, Landpflegerei“ ist“.

232 Naumann (a.a.O.) verweist auf die inhaltliche Übereinstimmung zwischen *kushi* und *kusuri* und betont den Aspekt des „Segens“, der im Lied der *Jingû Kôgô* sein Ausdruck findet. Vgl. dazu auch Lämmerhirt 1955:53 (s.o. Anm. 148). Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Schlüssigkeit des von Rudolf Otto definierten Begriffs des Numinosen (als Kontrastharmonie von *fascinosum* und *tremendum*) für die einheimische japanische Religion zu prüfen. Solange jedoch noch eine Theorie des ‚Heiligen‘ in der japanischen Religion aussteht, muß mit vorläufigen Definitionen Vorlieb genommen werden. In diesem Zusammenhang scheint mir eine von Van der Leeuw gegebene knappe Bestimmung sinnvoll zu sein. Ausgehend vom ‚Machtbegriff‘, der in unseren Überlegungen bereits eine Rolle spielte, bemerkt der Autor: „Das Verhalten des Menschen dieser Macht gegenüber endlich ist Staunen, Scheu, in extremen Fällen Furcht. MARETT gebraucht den schönen englischen Ausdruck: *Awe*. Dieses Verhalten wird dadurch bestimmt, daß man die Macht zwar nicht für übernatürlich, aber für außergewöhnlich, andersartig hält. Die von der Macht erfüllten Gegenstände haben ein Wesen an sich, das wir *h e i l i g* nennen“ (1977 : 9). Daß die Konzeption einer *unpersönlichen* Macht für den japanischen Bereich als wenig stichhaltig er-

Das Nihongi (NKBT 67 : 128/129) gibt Auskunft über die Grundlagen der Heilkraft der beiden Gottheiten. Dabei wird zwischen den Methoden zur Heilung von Tier und Mensch einerseits und Zaubersprüchen (*majinai*) zur Übelabwehr andererseits unterschieden. Diese Methoden sind im *mitama* der Gottheiten begründet²³³.

Der Glaube an die Heil-wirkende Kraft des Götterpaares war noch in historischer Zeit lebendig, mußte aber dann dem buddhistischen Konzept des Yakushi-nyorai weichen (vgl. Antoni 1982a : 31).

Daß dieser historische Prozeß bereits während der Nara-Zeit einen Höhepunkt, bzw. seinen Abschluß gefunden haben wird, zeigt eine vermutlich authentische Quelle aus jener Zeit. Es handelt sich dabei um eines der insgesamt 21 sogenannten „Lieder des Fuß (-abdruck) Steines des Buddha“, *bussokuseki-ka* – sie werden auf das Jahr 753 (Tempyô-shôhō 5) datiert –, die auf einer Stele im Yakushi-Tempel in Nara erhalten sind²³⁴.

Lied Nr. 15 dieser Sammlung thematisiert das Verhältnis der alten einheimischen Gottheiten der Medizin (Ômononushi und Sukunabikona) zum ‚neuen‘ buddhistischen „Meister der Heilkunst“.

Da die Erforschung der Lieder im wesentlichen Roy A. Miller (1975) zu danken ist, wird im folgenden dessen Übersetzung referiert²³⁵:

Poem 15:

kusurisi Fa
tunc nô mo aretô
mara Fitô nô

Even though there are also
the usual masters of medicine
still /how much more/ this master
of medicine

scheint, wurde bereits angemerkt (Anm. 183). Davon abgesehen bietet Van der Lecuws Bestimmung jedoch eine tragfähige Grundlage zum Verständnis des Begriffes „heilig“ auch im vorliegenden Fall. Ich verstehe den ‚Heiligen Trank‘ als einen ‚von der (göttlichen) Macht erfüllten Gegenstand‘. Er wird damit deckungsgleich mit der Konzeption des ‚geweihten Gegenstandes‘ (*sacramentale*), so dieser Begriff nicht auf den römisch-katholischen Bereich beschränkt wird.

233 Auch hierin dokumentiert sich die Unverzichtbarkeit der göttlichen Lebenskraft (-macht) für alles Lebendige. Der Heilige Trank nimmt eine sinnvolle, ja unverzichtbare Stellung in dieser Vorstellung ein.

234 In unmittelbarer Nachbarschaft des Steines, in dessen Oberfläche die Lieder mit phonetisch gebrauchten chinesischen Zeichen inskribiert sind, befindet sich ein weiterer, größerer Stein mit dem eigentlichen „Fußabdruck des (Sâkyamuni-) Buddha“. Derartige Steine sind aus Indien wohlbekannt. Beide Stelen befinden sich im Bussoku-dô des Tempels (Miller 1975: Introduction), doch bleiben ihre Vorgeschichte und genaue Datierung weitgehend ungeklärt (vgl. Miller 1975 : 3 ff.).

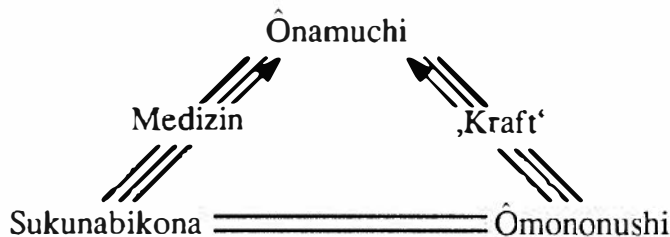
235 Sämtliche Lieder sind in der Sammlung *Kodai-kayô-shû* von Tsuchihashi Yutaka und Konishi Jinichi (NKBT 3) enthalten (NKBT 3 : 239–247). Übersetzungen: Douglas E. Mills: „The Buddha's Footprint Stone Poems“, in: *Journal of the American Oriental Society* 80, 1960 : 229–42. Miller (1975 : 5) bezeichnet diese Übersetzung in einer extrem kritischen Stellungnahme als das „third disaster that has befallen the poemstela“, nachdem („first disaster“) die Geschichte des Steines weitgehend unbekannt bleibt und („second disaster“) der Erhaltungszustand der Oberfläche sehr schlecht ist. Größere Anerkennung von Seiten des Autors findet dagegen die von Philippi (1968 : 92–96) vorgelegte Übersetzung. Die umfangreichste Arbeit zum Thema überhaupt stellt die von Miller selbst vorgelegte dar. Textbeleg: Lied Nr. 15 (= NKBT 3 : 244; Philippi 1968 : 95; Miller 1975: 137–145).

ima nō kusurisi
taFu /to/ kanikeri
medasikanikeri

from distant lands
is worthy of worship:
He is worthy of praise!

Miller (1975 : 139) führt in diesem Zusammenhang auch das Preislied auf den ‚Herrn des kushi‘, Sukunabikona des Kojiki, an und bemerkt: „its relevancy to poem 15 is immediate and striking“. Auch die weiteren Überlegungen des Autors scheinen mir so wesentlich, daß sie hier teilweise wiedergegeben werden sollen: „With this fact in mind, the relation of the diction and images of this *Kojiki* poem to poem 15 quickly takes on heightened meaning. Medicine is a divine art; brewing the elixirs by which life can be saved and prolonged is without question the province of deities. Until now we have had, in Japan, such ‚masters of medicine‘ as our native deities, particularly Sukuna, the god who is honored with (and represented by the phallic configuration of?) erect rocks (in the guise of his aroused or recovered *woti* ‚vigor‘?). These deities were good and sufficient in their time and place. But now a greater than they is come, a new ‚master of medicine‘ who supplies elixirs that are truly ‚spiritual‘ and not mere ‚spirits‘ in name only“ (Miller 1975 : 139 f.).

In den betreffenden Texten erscheinen Sukunabikona und Ônamuchi stets gemeinsam; Sukunabikona und Ômononushi sind ihrerseits durch den heilwirkenden Trank miteinander verknüpft, Ônamuchi schließlich mit Ômononushi durch dessen Wirkkraft, die auch Sukunabikona wieder in den Kreis zurückführt:



Von Ômononushi wird in den Quellen in bezug auf medizinische Heilkraft nichts Ausdrückliches vermerkt; eher trifft hier – vordergründig gesehen – das Gegenteil zu. Wir erinnern uns, daß die zur Einsetzung Ôtatanekos als Priester der Gottheit und schließlich zur Feier in Miwa führenden Ereignisse in von der Gottheit verhängten, das menschliche Leben verwüstenden Seuchen bestand. Ômononushi zeigt sich hier in ungünstigem, jedoch ambivalentem Licht. Er überzieht zwar die Menschheit mit Plagen, dies aber mit dem Ergebnis deren Aufhebung und Abwehr von Seuchen für die Zukunft.

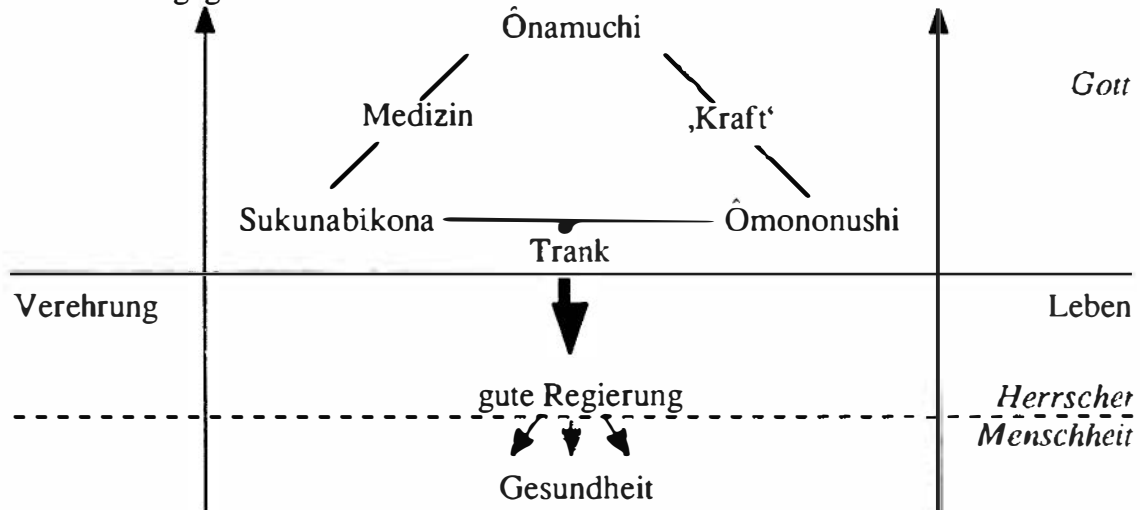
Dieses legendären Ereignisses wird alljährlich im Ômiwa-Schrein in Form des Hanashizume-Festes gedacht. Es bildete gemeinsam mit dem Saigusa-Fest des zu Ômiwa gehörenden Izakawa-no-yashiro das bedeutendste zeremonielle Ereignis des Schreines.

Anlässlich des *saigusa-matsuri* wurden sake-Fäßchen mit *saigusa* genannten Pflanzen geschmückt (RG II = KT 22 : 77; RS VII = KT 23 : 196; ES I = KT 26 : 19; vgl. Bock 1970–72, I: 73). Obgleich die ursprüngliche botanische Identität dieser Pflanzen unbekannt ist, weist doch eine der quellenmäßig dokumentierten Schreibweisen des Pflanzennamens auf eine tiefe Beziehung auch dieser Zeremonie zum

ursprünglichen Miwa-Komplex. Demnach wird die Pflanze mit den Zeichen 福草 bzw. 幸草, *sakikusa*, geschrieben (vgl. NG, Taika 2 = NKBT 68 : 288–289 u. 290/291 u.a.; Kojiruien, Bd. 59, pp. 790 ff. *sakikusa*, mit weiteren Belegen). Das Bild eines mit „Glück-“, „Gedeih-“, oder „Lebenskraut“ geschmückten sake-Fäßchens fügt sich harmonisch in die Konzeption des ‚Leben-spendenden‘ Trankes. Obgleich das *Hanashi-zume-Fest* historisch erst seit dem Taihō-Kodex dokumentiert ist, hat es doch als legendäre Begründung die hier behandelten Ereignisse aus der Zeit Mimaki-iribikos (Sujin). Die Aufhebung von Seuchen als Ergebnis der Verehrung der Gottheit ist Gegenstand auch des historischen Rituals, das alljährlich denselben Erfolg herbeiführen und vor Epidemien *schützen* soll²³⁶.

So erscheint Ômononushi letztlich als Garant menschlicher Gesundheit, sie demjenigen gewährend, der dem Gott den nötigen Respekt zollt, denjenigen aber vernichtend, der ihn mißachtet. Diese Ambivalenz und göttliche Macht über Leben und Tod fügen sich sehr gut in die bisher beschriebene Charakteristik des Gottes, d.h. einer göttlichen Wirkkraft, die den Kreislauf von Tod und Leben regiert. Die Heilkraft der göttlichen Trias Sukunabikona/Ônamuchi//Ômononushi vermag somit nicht bloß zu reagieren und reparieren, vielmehr gebieten die Gottheiten über Ursache und Wirkung. Sujins persönliche Betroffenheit über die Seuchen – darin chinesische Ideen kopierend – zeigt, daß Krankheit und *gute* Regierung einander ausschließen. Chaos und Tod sind die Folgen einer Regierung, welche die Verbindung zum Göttlichen verloren hat.

Das oben gegebene Schema kann somit erweitert werden:



236 *Hanashizume no matsuri* „Fest des Blütenberuhigens“. Es wurde im dritten Monat, zur Zeit der ‚fallenden Blüten‘, als eines der „kleinen Feste“ *sôshi* in den Parallelschreinen von Sai und Ômiwa zelebriert. Ein fester Termin war nicht ausgemacht (ES 1 = KT 26 : 18). Heutzutage wird das Fest, unter dem Namen *kusuri matsuri* am 18. April eines jeden Jahres in den beiden Schreinen zelebriert (Vgl. Nakayama 1982 : 185–190). Als Gottheiten nennt das ES die Götter von Sai und Ômiwa, beides Erscheinungsformen des Ômononushi. Im Sai-Schrein wird das aramitama des OM verehrt, daher der vollständige Name *Sainimasu Ômiwa Aramitama Jinja*, mit anderem Namen *Kechinsha* oder *Shizume no miya*; SDJ II: 87. Vgl. Nishida 1967.

Ohne der weiteren Argumentation vorgreifen zu wollen, kann bereits hier festgestellt werden, daß diese Konzeption von Herrschaft eine gänzlich andere darstellt als die ‚klassische‘ japanische, die allein das Gewicht auf die *genealogische* Abkunft des Kaisers legt.

2.7.3. Die Attribute des Sukunabikona

2.7.3.1. Das Boot

Die Beziehungen zwischen dem Sukunobikona/Ômononushi-Komplex und lunaren Vorstellungen sind bereits gestreift worden. Besonders deutlich werden sie anhand von Gedichten des Manyôshû um das ‚Jungwasser‘ *wochimizu*, das sich im Besitz des Mondgottes befindet. Durch das Gedicht M 650 wird die Verbindung zum Tokoyo-Komplex, in dessen Zentrum Sukunabikona steht, evident. Im folgenden sollen deshalb einige Details der zugrundeliegenden Vorstellungen diskutiert werden.

Zu den wesentlichsten Attributen des Sukunabikona gehört seine Verbindung zum *Boot*. Es zeigt sich nun anhand der Quellen, daß auch der Mondmann als in einem Boot die Meeresgefilde des Himmels durchquerend gedacht wird²³⁷. Der Mond als Barke, die auf dem Himmelsozean dahinzieht, stellt eine weit verbreitete Vorstellung dar²³⁸. Aus diesem Grunde ist es, vor dem Hintergrund des bisher Gesagten, von Interesse, welche Angaben die Quellen zum Boot des Sukunabikona machen.

Im Nihongi (NKBT 67 : 130/131) heißt es, Sukunabikona habe sich aus der Haut (Rinde) eines *kagami* 白鯨 ein Boot gemacht und aus den Federn eines *sasagi* ein Gewand. Das Kojiki (NKBT 1 : 106/107) vermerkt parallel dazu, Sukunabikona sei in einem himmlischen *kagami*-Boot 天之羅摩般 gekommen und habe ein Kleid aus einem vollständig abgezogenen Gänsebalg getragen.

Eine eingehende Untersuchung zeigt jedoch, wie problematisch der Begriff *kagami* ist. Nach dem Wamyôshô (XXIV/121 = Omodaka 1943 : 492) lautet der japanische Name der im Nihongi erscheinenden Pflanze 白鯨 *yamakagami*, die 羅摩 des Kojiki ist – ebenfalls laut Wamyôshô (a.a.O.) – *kagami* und identisch mit *gagaimo* (*Metaplexis japonica* Makino). Motoori bezieht sich im Kojikiden (= MNZ 2 : 566 f.) auf diese Definitionen und bemerkt, die Frucht der *kagami*, d.h. *gagaimo* (bzw. *kagarahi*), weise, wenn man sie zerteilt, eine außerordentlich große Ähnlichkeit mit

237 u.a. M 2223, 3611, vgl. Anm. 202.

238 So berichtet beispielsweise Ehrenreich (1905 : 35 f.) von einer „interessanten Mondsage“ der südamerikanischen Warrau. „Wowte (ein Mondwesen, d. Verf.) nimmt später wieder Froschgestalt an, d.h. erscheint wieder als Vollmondscheibe. Der schnell wachsende und auf dem Himmelsozean zu Schiff (Sichel des Neumonds) dahinsegelnde Aboré repräsentiert dagegen die Reihe der Phasengestalten“ (1905 : 36). Vgl. auch Claude Lévi-Strauss: *Mythologica III, Der Ursprung der Tischsitten*, Dritter Teil, „Des Mondes und der Sonne Reise im Einbaum“ (1976 : 137–206). „Recht sinnfällig ist die Ähnlichkeit des Halbmondes mit einem Boot, einem Nachen oder Schiff“. (Fries 1915 : 24).

einem Boot auf. Dasselbe Argument, darin offensichtlich Norinaga folgend, bringt auch Chamberlain (1981 : 104, Anm. 3) vor. Nur nennt er als modernes Äquivalent der antiken kagami-Frucht den lateinischen Begriff *Ampelopsis serinaefolia*. Florenz bemerkt zu Chamberlains Erklärung: „Kagami od. Kagamigusa, *Ampelopsis serjaniaefolia* Rgl., eine weintraubenartige Pflanze mit einer 3–4 Zoll langen Beere von Flaschenkürbis-ähnlicher Form, die, wie Chamberlain bemerkt, im ausgehöhlten Zustande mit einem Schiff in Miniatur ziemlich große Ähnlichkeit haben würde“²³⁹. Daß sich die exakte botanische Bestimmung als nicht einfach erweist, darauf verweist auch Matsumura Takeo (1954, III: 385 ff.). Laut NKDJ (4 : 356) sind beide Erklärungen statthaft.

Es zeigt sich also, daß, ungeachtet der exakten botanischen Identifizierung, die kagami, bzw. ihre rezenten Äquivalente, Assoziationen mit einem Boot hervorrufen. Die erkannte Ähnlichkeit mit Flaschenkürbissen veranlaßt Casal (1940 : 16) zu interessanten Überlegungen, die jedoch quellenmäßig leider nicht belegt werden. Der Autor bemerkt, daß das einfache Volk den sake nie aus Schalen, sondern nur aus Kalebassen (*hyôtan*) getrunken habe. Diese gäben ein hervorragendes Gefäß für alkoholische Getränke ab, da sie die Fuselöle absorbierten.

NMJ (1987 : 606) bestätigt die erste der Aussagen, demnach wurden *hyôtan* meist zur Lagerung des sake verwendet. Casal verweist in diesem Zusammenhang auch auf Sukunabikona als Gott des ‚Reisweines‘ sowie auf dessen „Kürbisboot“, das demnach in einer Art Kalebasse zu denken wäre.

Hier liegt der Anknüpfungspunkt an ein ganzes System religiöser Anschauungen, das unter dem Namen *utsubo*-Konzept von Yanagita und Origuchi entdeckt und auf europäischer Seite von Ouwehand weiterentwickelt wurde²⁴⁰. Für eine detaillierte Darstellung sei auf diese Arbeiten verwiesen. Dem *utsubo*-Konzept liegt, kurz gesagt, die Vorstellung zugrunde, daß ‚Kraft‘, d.h. Lebenskraft (*tama*), sich aus einem leeren (*utsubo*) Gefäß, einer Schachtel o.ä. entwickelt, um dann in die Welt zu treten. Dieser Gedanke manifestiert sich in vielen Volkserzählungen der japanischen Überlieferung, die von der übernatürlichen Geburt eines Kindes – z.B. aus einer Frucht²⁴¹ – handeln. Origuchi versteht folglich auch das Boot des Sukunabikona im Sinne eines derartigen *utsubo*-Gefäßes (vgl. Reikon no hanashi, in: OSZ 3, 1966 : 265 f.).

Ouwehand stellt seinerseits Untersuchungen zum *hyôtan* als einem *utsubo*-Gefäß an²⁴², und Blacker bemerkt schließlich, „the small deity Sukunabikona is said in the Kojiki to have appeared from a gourd. This quality of containing a supernatural principle is known as *utsubo*“ (Blacker 1975 : 98).

Die Entwürfe und Ausführungen zu diesem Konzept erscheinen insgesamt als außerordentlich geistreich und hilfreich zum Verständnis der fraglichen Märchenmotive.

239 Florenz 1901 : 150, Anm. 96. Zur weiteren Komplizierung verweist Ogura (1962 : 566) unter dem Stichwort *kagamigusa* auf das Stichwort *wikusa* (d.i. *Spirodela polyrhiza*).

240 Vgl. Yanagita: *Usubobune no hanashi*, in *Imôto no chikara* (YKS 9 : 169–187); Origuchi: *Reikon no hanashi* (OSZ 3 : 260–276); Ouwehand 1964 : 122–124.

241 Vgl. Seki-Taisei Nr. 134–148; ■-Nr. 425 A, B; 301 B; 302; 433 B; 408 B; 700; 768 B, C.

Ob allerdings der konkrete Fall des Bootes des Sukunabikona eine hinreichende Erklärung erfahren hat, muß bezweifelt werden, gilt es doch, hier auch die zugehörigen Details zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang scheint mir ein von Ouwehand (1964 : 187, Anm. 1) angeführtes *chinesisches* Konzept einen vielversprechenden Weg zu weisen, da es mit unserem Problem eine zumindest phänomenologisch erstaunliche Übereinstimmung aufweist.

Dieser Aspekt wird ausführlich von Rolf Stein (1943) diskutiert. Demnach besteht zwischen *Kürbis* (chin. 瓠, 葫), Vase oder Topf (hu 壺) und Unsterblichkeit, Wachstum und dem Elixier des Lebens eine derart innige Beziehung, daß die ‚Inseln der Unsterblichen‘ auch als „schwimmende *hu*“ bezeichnet werden²⁴³. Ouwehand (a.a.O.) bemerkt, es sei sehr schwer zu entscheiden, ob in den Vorstellungen um den japanischen *hyōtan* eine direkte Beeinflussung seitens taoistischer Ideen gegeben sei. Auch wir wollen diese Frage hier nicht intensivieren, sondern lediglich feststellen, daß diese Vorstellungen sich sowohl zu Sukunabikona im Boot als auch zum Mondmann – dem Besitzer des Jungwassers (= Lebenselixier) – im Boot fügen. Insbesondere erscheint die Vorstellung der Kalebasse *selbst* als einer Insel der Unsterblichen von Bedeutung. In einer bereits angesprochenen Arbeit (Antoni 1982a : 160 ff.) war ein entsprechender Gedankengang verfolgt werden, der auch die Identität von Fahrzeug und Ziel zum Thema hatte (Trommel = Boot = Toteninsel). Dieser Gedanke findet sich auch in den Gedichten des Manyōshū, die den Mond als Barke kennzeichnen. Auf Sukunabikona übertragen bedeutet dies: Tokoyo als Ort der Jugend und des Sukunabikona, des Herrn des *kushi*, und die Kalebasse (Kagami) als Behälter des Tranks sowie als Gefährt eben jenes Gottes.

Es stellt sich nun das Problem, inwieweit die exakte botanische Identität der Kagami als einer nur Kalebassen-*ähnlichen* Frucht in diesen Zusammenhang von Bedeutung ist. Diese Frage scheint mir jedoch von nur sekundärer Bedeutung, da es sich bei

242 Vgl. Ouwehand 1964 : 186 ff. Der Autor behandelt insbesondere das Motiv der ‚Geburt aus einem Kürbis‘ in der japanischen Sage. Dieses Motiv findet sich auch – in mythischem Kontext – in der Überlieferung der indochinesischen Wa (vgl. Ōbayashi 1966 : 57–61: „Emergence of Men from a Gourd“).

243 Vgl. Stein 1943 : 45–63, Kap. „Le Monde, un vase en forme de gourde“. In diesem Zusammenhang scheinen Ausführungen Bauers zum chinesischen Paradiesberg *Hu-ling* erwähnenswert, von dem es im Lieh-tzu (5 : 56–57, Ausg. CTCC, Lieh-tzu chu, zit. Bauer 1974 : 141) heißt: „Genau in der Mitte des Landes aber liegt ein Berg mit Namen ‚Urnenhals‘ (*Hu-ling*), dessen Gestalt einem Krug ähnelt. Auf seinem Scheitel ist eine Öffnung von kreisrunder Form, ‚Nährloch‘ genannt, aus dem Wasser hervorquillt, dem man den Namen ‚Geisterquelle‘ gegeben hat. Sein Duft ist betäubender als der von Orchideen und Pfeffer, sein Geschmack stärker als der von Wein und süßem Most. Diese Quelle teilt sich in vier Bäche, die den Berg hinabströmen und das ganze Land durchfließen, ohne einen Winkel auszulassen“. Auch die drei Inseln der Seligen im Osten, von ihnen ist vor allem der P’eng-lai auch in der japanischen Überlieferung als Synonym für Tokoyo bekannt, werden u.a. als die „Drei Urnen“ (*san-hu*) bezeichnet, „was beides wiederum an den ‚Urnenhals-Berg‘ (*hu-ling*) im Nord-Paradies erinnert“ (Bauer 1974 : 144). Vgl. auch Hentze (1964 : 73, Abb. 6 & 8); dort erscheint das Zeichen für „Berg“ 山 als dreifacher Krug gestaltet. Hentze (1964 : 18) erblickt darin eine „eine unverkennbare Verbindung von Berg und Gefäß(.) als Weltbild“.

der kagami des Mythos m.E. um eine den zwergenhaften Maßen des Sukunabikona angemessene Kalebasse handelt.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß die Vorstellung vom Mond als *Behälter* des Unsterblichkeitstrankes ebenfalls eine weite Verbreitung aufweist²⁴⁴.

In dem hier diskutierten Zusammenhang erweist sich eine Konzeption der Dayak von Borneo als aufschlußreich, „wonach der die kosmische Totalität darstellende Lebensbaum aus einem mit Lebenswasser gefüllten heiligen Krug emporwächst“ (Prunner 1975 : 103, Anm. 151). Dieser Lebensbaum befindet sich jedoch gleichfalls auf dem Schiff des die Seelen der Verstorbenen in das Jenseits tragenden Psychopomps Tempon Telon. Auch hier also liegt eine Übereinstimmung von ‚Krug mit Lebenselixier‘ und ‚Boot‘ vor, ergänzt durch das Motiv des *Lebensbaumes*. Unschwer nur sind die Parallelen zur ‚Heiligen *sugi*‘ des schlangengestaltigen Ômononushi erkennbar.

Zur tieferen Durchdringung des Problems soll im folgenden ein weiteres Attribut des Sukunabikona betrachtet werden, sein „Federkleid“.

2.7.3.2. Das „Federkleid“

Im Kojiki heißt es von dem im himmlischen kagami-Boot treibenden Sukunabikona:

„Er hatte sich ein Kleid gemacht aus einem unter vollständiger Abziehung abgezogenen Gänsebalg“ (a.a.O.).

Und entsprechend im Nihongi:

„Aus den Federn eines *sasagi* 鶯鶯 hatte /er sich/ ein Kleid gemacht“ (a.a.O.).

Sasagi, mod. *misosazai* meint den Zaunkönig (*Troglodytes fumigatus*), *gachô* die Gans (Okada 1961 : 98/466). Aufgrund der Überlegung Motooris (MNZ 2 : 567), ein Gänsebalg sei dem Zwerg Sukunabikona nicht angemessen, wird stattdessen auch *himushi* 蛾 „Nachtflatter“ gelesen (vgl. Ôbayashi 1973 : 195).

An der Gestalt des kleinen Gottes im Vogelkleid haben sich mannigfaltige Theorien entzündet, die von Ôbayashi (a.a.O.) in zwei Gruppen geteilt werden: (1) Sukunabikona stellt den (tierischen) Doppelgänger des Ônamuchi dar; (2) Sukunabikona ist die Verkörperung eines *marebito*. Nach der ersten Theorie wäre in Sukunabikona ein Geist (*reikon*) zu sehen, der als eine Art tierischer Schutzgeist das Alter Ego des Ônamuchi darstellt. Ôbayashi verweist auf die jägerischen Grundlagen dieser Konzeption, die sich besonders in Amerika entfaltet hat, jedoch eine insgesamt zirkumpazifische Verbreitung aufweist²⁴⁵.

244 Vgl. u.a. Spieß 1914 : 22 ff. In diesen Kontext gehört auch die chinesische Vorstellung vom Hasen im Mond, der das Unsterblichkeitskraut in einem Mörser stößelnd bereitet.

245 Vgl. Anm. 184. Die Vogelgestalt des kleinen Gottes läßt an einen Gesang von der malayischen Halbinsel denken:

Her, Seele, komm' her!
Her, Kleiner, komm' her!

Andererseits bestehen geistige Übereinstimmungen mit der Idee von sog. Besucher-gottheiten (*marebito*), die periodisch aus dem Jenseits erscheinen²⁴⁶.

Die Interpretation des *Sukunabikona* als eines tierischen, vogelgestaltigen Schutzgeistes scheint in der Tat bestechend, würde sich doch auch die *Funktion* des *Sukunabikona* als eines „Geistes“, der dem *Ônamuchi* die Durchführung seines Werks ermöglicht, erklären. Es ist jedoch festzustellen, daß dabei ein wesentlicher Aspekt ungeklärt bleibt: *Sukunabikona* erscheint nur in einem einzigen Fall in Gestalt eines Vogels bzw. in Vogelkleidung: als Passagier des *Kagami-Bootes*. Darüberhinaus existieren keine Hinweise auf eine etwaige Vogelnatur des Kleinen Gottes; die Vogelgestalt ist untrennbar an das Boot gebunden. Als grundlegend erweist sich somit die ikonographische Verbindung *Boot + Vogel*.

Die japanische Forschung hat in diesem Zusammenhang auf eine Darstellung im berühmten Steingrab des *Mezurashi-zuka-kofun* in Nord-Kyûshû verwiesen²⁴⁷. In der Wandmalerei findet sich u.a. ein stilisiertes Boot mit Ruder und dickem Mast, auf dessen Vordersteven eine Vogelgestalt zu erkennen ist. *Matsumae* (1961) sieht darin das Abbild eines Sonnenschiffes, da sich über dem Mast eine große Scheibe (Sonne?) befindet und setzt das Ganze in Beziehung zu Sonnenschiffsdarstellungen des alten Ägypten und Europas. Da auf keiner der zum Vergleich vorgelegten Abbildungen jedoch das Element Vogel erscheint, sehe ich den von *Matsumoto* und *Ôbayashi* angestellten Vergleich mit südostasiatischen Bootsdarstellungen als in die richtige Richtungweisend an.

Ôbayashi (1973 : 203) bemerkt, daß die südostasiatischen Totenschiffe oft teils in Gestalt eines Vogels gedacht werden, oder aber, daß das Boot Totenseelen trägt, welche die Gestalt von Vögeln haben. Der Autor gelangt zu dem Schluß, daß die Konzeption des Vogelbootes ursprünglich mit einer Metallkultur (*Dong-son-Kultur*) verbunden gewesen sei und vermutet, auch der *Sukunabikona*-Mythos liege im kulturellen Milieu einer Metall- und Ackerbaukultur (*Hirse*) begründet. *Matsumoto* (1959 : 79) verweist in seiner umfangreichen Untersuchung zu diesem Thema (*Ame no Toribune*) auf den Umstand, daß besonders in Indonesien die Vorstellung von vogelgestaltigen Jenseitsschiffen verbreitet ist und setzt diese in Beziehung zu Bootsdarstellungen der hinterindischen Bronzetrumpeln wie auch der Malerei des *Mezurashi-*

Her, Vogel, komm' her!

Her, Neblicher, komm' her!

Van der Leeuw (1977 : 325) bringt diesen Gesang mit der Bemerkung: Diese „Seelengestalt wird auf Malakka geglaubt, wo man die Seele, im Fall der Krankheit oder Bewußtlosigkeit, zurückruft“. Die Vorstellung der Seele als „kleines Männlein“ ist in Südostasien weit verbreitet. *Van der Leeuw* bringt diese Konzeption in Zusammenhang mit der des *Doppelgängers* und bemerkt abschließend: „Man soll sich den Schauer des Narzissuserlebnisses, das Grauen der Begegnung mit dem Doppelgänger vergegenwärtigen, wenn man die Menschengestalt der Seele in ihrem numinosen Wesen verstehen will“ (a.a.O.).

S.u. Kap. C 2.7.3.5.

246 Zum *marebito*-Komplex vgl. *Origuchi: Marebito no igi* (OSZ 1 : 3–62), *Kodai-seikatsu no kenkyû* (OSZ 2 : 16–41), *Tokoyo oyobi marebito* (1929, in *MZ* 4); *Takatori* 1973 : 155–194; *Slawik* 1954 und 1959; *Hori* 1963.

247 Vgl. *Ôbayashi* 1973 : 203 f.; *Matsumoto* 1959 : 67–89; *Matsumae* 1961; *Kidder* 1959 : 163 f.

zuka-kofun. Auf die Übereinstimmungen zwischen indonesischen religiösen Anschauungen (Dayak) und den Darstellungen auf hinterindischen Metalltrommeln machten als Erste Goloubew (1929) und Heine-Geldern (1932) aufmerksam.

Daß der Komplex ‚Boot‘ und ‚Ambivalentes Jenseits‘ auch in der japanischen Mythologie deutliche Spuren hinterlassen hat, habe ich anhand des Mythos vom „Weißen Hasen von Inaba“ nachzuweisen versucht (Antoni 1982a : 160 ff.). Hier muß nun die Problematik teilweise noch einmal aufgegriffen werden, jedoch unter besonderer Berücksichtigung des Elements ‚Vogel‘.

2.7.3.3. Das Lebenswasser

Als Prototyp des Jenseitsboots in Vogelgestalt kann in Indonesien das Nashornvogelboot der Dayak bezeichnet werden. Aber auch die hier zur Diskussion stehende Kombination ‚Vogel + Boot‘ ist im genannten Raum bekannt. Steinmann bemerkt zusammenfassend:

„Mit dem Seelenschiff sind vornehmlich aus Borneo und Sumatra oftmals kosmische Symbole verbunden, wie z.B. der *Baum*, allein oder in Kombination mit zwei Vögeln, oder halb vogel-, halb menschenähnlichen Gestalten (...). Dieser, wie wir später zeigen werden, auf lunar-mythologischen Ursprung hinweisende Baum wird in verschiedenen Varianten dargestellt: auf Borneo als der im Seelenland (Lewu liau) befindliche Garing- (Wunder- oder Zauberbaum), dessen Früchte Achate und Diamanten und dessen Zweigenden vortreffliche Lanzen darstellen, während die Blätter aus bunten Leinwandstücken und die Blüten aus Gold bestehen sollen. Schon Zemmrich hatte aus dessen Lage (der Baum wird meist von Sonne und Mond flankiert dargestellt), wie aus dem Umstand, daß das Wasser des Sees, in dessen Mitte er steht, verjüngende Eigenschaften, und sein Stamm zahlreiche, mit *Lebenswasser* gefüllte Knorren besitzt, erkannt, daß es sich um die Darstellung des Lebensbaumes handelt“ (Steinmann 1939/40 : 160 f.).

Wie bereits erwähnt, findet sich dieser Lebensbaum auf Bootsdarstellungen als Mast des Totenschiffes, und auch hier in Verbindung mit Vögeln. Auf einem Schiffstuch von Südsumatra „sind es wiederum halb menschliche, halb vogelähnliche Gestalten, die sich auf den obersten Zweigen des Weltbaumastes mitten im Schiff befinden“ (Steinmann 1939/40 : 169).

Es zeigt sich, daß in den genannten Fällen die Bereiche ‚Baum‘ – ‚Schiff‘ – ‚Vogel‘ – ‚Lebenswasser‘ untrennbar miteinander verbunden sind. Weit mehr als reine Zeichen (Symbole) zu sein, handelt es sich um Verdinglichungen der religiösen Idee, daß das Leben aus einem Todes-Raum stammt und wieder dorthin zurückkehrt, um diesen Kreislauf in einem nie endenden Zyklus stets neu zu durchlaufen (vgl. Antoni 1982 b).

Bei diesen Elementen handelt es sich jedoch auch um exakt die ‚Verdinglichungen‘ der hier diskutierten beiden Gottheiten Sukunabikona and Ômononushi! Betrachtet man die ersten drei (Baum, Schiff, Vogel), ergibt sich darüberhinaus eine weitere Erkenntnis: jedes der Elemente steht für einen Sektor der sich dem Menschen offenbarenden Welt:

Baum	–	Land (tellurisch)
Schiff	–	Meer (aquatisch)
Vogel	–	Luft (atmosphärisch).

Das ‚Lebenswasser‘ aber ist keinem dieser Bereiche zuzuordnen, es ist sowohl Ozean, in dem sich der Lebensbaum erhebt, als auch der Inhalt des Topfes (Bootes). Daß der Trank der Götter Sukunabikona und Ômononushi die Qualitäten eines ‚Lebenswassers‘ hat, bemerkten wir bereits; auch hier also zeigt sich eine Übereinstimmung mit den genannten Konzeptionen. Schließlich spricht Steinmann von einem „lunaren Charakter“, dessen Äquivalent in Tsukiyomi vorliegt.

Fassen wir die Erkenntnisse schematisch zusammen:

Lebenswasser		
Baum	Schiff	Vogel
Land	Meer	Luft
Ômononushi/Sukunabikona		

Der tellurische Baum, das aquatische Boot und der atmosphärische Vogel bilden erst zusammen die Ganzheit der *belebten* (Lebenswasser!) Welt. Hier liegt m.E. auch – ungeachtet aller kulturhistorischer Probleme (Yamato/Izumo) – die mythologische Antwort auf die Frage begründet, warum Ômononushi ein dem Lande (Baum) und dem Meer verbundener Gott ist, während Sukunabikona dagegen dem Meer und dem Himmel (Luft) zugeordnet ist, beide aber dieselbe Funktion erfüllen und auf übereinstimmende Art und Weise mit dem Trank verbunden sind. Erst zusammen bilden sie die erforderliche Ganzheit.

Steinmann (1939/40 : 176 f.) u.a. sehen in den Vögeln auf den indonesischen Abbildungen Omenvögel, andere bezeichnen sie als Totenseelen, die sich in Vögel verwandelt hätten. Angesichts der hier aufscheinenden kosmischen Dimensionen sind diese Deutungen in bezug auf Ômononushi und Sukanabikona jedoch unbefriedigend, zumal auch jeder Hinweis darauf fehlt, Sukanabikona sei etwa ein transformierter Mensch (ein Toter bzw. in das Leben Zurückkehrender). Vielmehr handelt es sich um einen echt mythischen Gott, der einen bestimmten Seins-Zustand der Welt begründet.

Welche Rolle spielt Ônamuchi in diesem Kontext? Er ist der schöpferisch-handelnde Aspekt der Trias. Zur Durchführung des Werkes aber bedarf er der Kraft des Sukunabikona und des Ômononushi. Wir können diese ‚Kraft‘ nun genauer definieren und überdies erklären, warum *beide* Götter – Sukunabikona und Ômononushi – dazu benötigt werden. Mit Sukunabikona erreicht demnach den Ônamuchi die ‚Lebenskraft des Meeres und der Luft‘, in Ômononushi erhält der dann auch folgerichtig die ‚Lebenskraft des Landes‘, und die Schöpfung kann vollendet werden.

Wenden wir uns wieder historischen Fragen zu. Ob die Darstellungen des Mezurashi-Grabes tatsächlich in einer Verbindung zu Sukunabikona stehen, muß offenbleiben. Vom Ikonographischen her gesehen sind die Parallelen jedoch unübersehbar. Der Bereich des alten Tsukushi (Kyûshû) liefert darüberhinaus noch weitere

248 Florenz 1919 : 285. Matsumura 1954–58, III: 390 erläutert, *tatsu sei* in der ursprünglichen Bedeutung als *jigen* 示現 „(Göttliche) Offenbarung“ zu verstehen; demnach offenbart Sukunabikona sich in Form eines/ als Stein.

aufschlußreiche Hinweise. Im Nihongi (Chûai 8/11/4 = NKBT 67 : 324–326) wird von der Ankunft des Chûai, des Gemahls der Jingû Kôgô, die in eine besonderen Beziehung zu Sukunabikona steht, in Tsukushi berichtet. Es heißt, daß zwei der dortigen lokalen Herrscher – von Oka und Ito – dem Kaiser entgegengekommen seien, um ihre Loyalität zu bekunden. Interessanterweise benutzten sie dazu Boote, deren Bug und Heck mit 500-zweigigen-Sakaki-Bäumen versehen waren, die mit Yasaka-Krümmljuwelen geschmückt waren. Im Norden Kyûshûs war somit die Kombination von Boot + Baum bekannt, und es scheint sich um ein Herrschaftssymbol gehandelt zu haben.

Diese Region spielt auch anderweitig eine immer wieder greifbare, doch mysteriöse Rolle im Rahmen des hier Diskutierten. So begründeten, der Überlieferung zufolge, Ônamuchi und Sukunabikona die lebenserneuernde Wirkung des Heilbadens im heutigen Beppu-onsen in Ôita (Iyo-Fudoki = NKBT 2 : 493); ein Umstand, der sich mit ihrem Charakter als Gottheiten der Medizin deckt. Eng sind auch die Beziehungen der Jingû Kôgô zu unseren Gottheiten in Kyûshû, wie später gezeigt werden wird.

Halten wir zunächst als Zwischenergebnis fest, daß sich die Attribute des Sukunabikona und des Ômononushi *sinnvoll* ergänzen. Bei der Frage der historischen und räumlichen Einordnung ist darüberhinaus eine weitere Region in die Diskussion hineingetragen worden: Kyûshû.

2.7.3.4. Die heiligen Steine

Bei der Behandlung der Attribute des Sukunabikona darf eine Stelle im Lied der Jingû Kôgô nicht übersehen werden, welche die mysteriöse Beziehung des Gottes zum ‚Stein‘ offenbart. Es heißt dort:

Tokoyo ni imasu / iwa tatasu / Sukunamikami no / ...

Tatasu stellt eine altjapanische honorative Form des Verbs *tatsu* 立 „stehen“ dar, und der gesamte Ausdruck ist Attribut zu Sukunamikami, d.i. Sukunabikona. Die Übersetzung der Stelle ist zwar umstritten, doch gilt noch heute Florenz‘ Interpretation (1919 : 285) als zutreffend: „Dem im Lande der Ewigkeit wohnenden / wie ein Fels feststehenden / erlauchten Gotte Sukuna“ (vgl. auch Kap. C. 2.2.).

Wie tief die gemeinsame Verbindung Sukunabikonas und Ônamuchis zu Steinen ist, zeigt auch der Bericht einer späteren Quelle. Im Montoku-jitsuroku, Saikô 3/12/29 (KT 3 : 86) heißt es, die beiden Gottheiten hätten sich in Steinen manifestiert:

„Die Provinz Hitachi berichtet: In Ôaraisono-saki im Distrikt Kashima kam es vor, daß die Gottheit erneut herabstieg. Zu Beginn waren da Leute des Distrikts, die Meerwasser kochten und so Salz herstellten. Als sie um Mitternacht auf das Meer blickten, gab es am Himmel ein Glänzen und Glitzern, und am nächsten Tag waren da zwei seltsame Steine; man sah sie bei der Station am Wasser; jeder war etwa ein shaku hoch. Die Form war eine, die von Göttern gemacht war; es waren keine üblichen Steine. Die alten Salzkocher wunderten sich insgeheim und gingen weg. Am nächsten Tag waren wiederum mehr als zwanzig kleine Steine da; sie lagen rechts und links der vorher erwähnten Steine. Es sah so aus, als ob sie dienend dasäßen, und ihre Färbung war außergewöhnlich. wiederum war die Gestalt die eines buddhistischen Priesters, nur ohne Augen und Ohren; da ergriff der Gott Besitz

von einem Menschen und sprach: ‚Wir sind Ônamochi und Sukunabikona. Vorzeiten haben wir dieses Land geschaffen und vollendet und haben uns fortgegeben zum östlichen Meer. Jetzt sind wir wieder zurückgekommen um dem Volk zu helfen‘“.

Das auffälligste Merkmal dieser Legende ist, daß die alten Salzkocher angeblich ein „Glänzen und Glitzern“ über dem Meer sahen – als Vorboten der beiden Gottheiten in Gestalt von Steinen. Dasselbe Phänomen – ein ‚glänzendes Scheinen‘ über dem Meer als Vorboten einer Gottheit – trafen wir jedoch bereits früher an, im Bericht vom Erscheinen des ‚kushimitama-sakimitama‘, d.i. Ômononushi!

Offensichtlich liegt hier dieselbe Idee zugrunde: Die Gottheiten erleuchten das Meer als Zeichen ihres Erscheinens. Da in obiger Legende Sukunabikona und Ônamuchi als Steine, im Nihongi dagegen Ômononushi als ‚kushimitama-sakimitama‘ erscheinen, stellt sich die Frage, ob es sich bei der hier auftretenden Parallelität um eine lediglich zufällige handelt, oder ob nicht zwischen den ‚beiden Steinen‘ und dem ‚kushimitama-sakimitama‘ eine tiefere Beziehung besteht. Zur Behandlung dieser Frage muß ein großer geographischer Bogen gespannt werden, der uns wieder in das nördliche Kyûshû, den Distrikt Ito, führt. Im Manyôshû singen die Lieder M 813/814 (NKBT 5 : 70–73) vom Feldzug der Jingû Kôgô nach Silla. Sie sind mit einer ausführlichen Vorrede des Dichters Yamanoe no Okura versehen.

Dort heißt es:

„Auf der Heide von Kofu im Dorfe Fukae des Distrikts Ito in der Provinz Chikuzen gibt es auf einem Hügel, der an der Küste des Meeres liegt, zwei Steine. Der größere von beiden mißt 1 shaku, 2 sun, 6 bu in der Länge, 1 shaku, 8 sun, 6 bu im Umfang und 18 kin, 5 ryô an Gewicht; der kleinere mißt 1 shaku, 1 sun in der Länge, 1 shaku, 8 sun im Umfang und 16 kin, 10 ryô an Gewicht. Beide sind oval und haben die Form eines Hühnereies. Ihre außerordentliche Schönheit entzieht sich jeder Beschreibung. Man bezeichnet sie als die ‚Einen-shaku-durchmessenden-Juwelen (tama)‘. ((Einige behaupten, dies seien die zwei Steine aus Hirashiki im Distrikt Sono in der Provinz Hizen, man holt sie bei einer Divination)). Ungefähr zwanzig Meilen von der Pferdestation in Fukae liegen sie am Rande der Straße. Niemand, mag er auch in öffentlicher oder privater Angelegenheit des Weges kommen, versäumt es, vom Pferd herabzusteigen und auf die Knie zu fallen, um sie anzubeten. Die Alten überliefern und berichten, daß in alter Zeit, als die erlauchte Okinaga-tarashi-hime das Land Shiragi zu unterwerfen gedachte, sie diese beiden Steine an sich genommen und in den Ärmeln ihres Gewandes verborgen hat. Auf diese Weise hat sie ihr Herz beruhigt. Deshalb, so heißt es, verehren die Reisenden die beiden Steine. Aus diesem Grunde habe ich das Lied gedichtet:

Was ich berichte,
ist überaus erhaben;
Als Tarashihime,
göttliche Herrscherin,
Koreas Reiche
bezwang und befriedete,
da, um des Herzens
Ruhe zu erlangen,
nahm sie wahrlich auf
und hielt kultisch völlig rein
– Juwelen sind es! –
diese beiden Steine hier.
Den Menschen der Welt
machte sie diese sichtbar,

damit auf ewig
davon berichtet werde.
Des Meeres Tiefen
überschaut Fukae, dort
überm Meer, auf der
Ebene von Kofu
geruhte sie selbst
die Steine hinzulegen.
Wahre Gottheiten,
von göttlicher Gestalt, Ihr
kushimitama!
In dieser Zeit, wie scheinen
sie doch edel und lieblich. (M 813)
Wie Himmel und Erde
gemeinsam wahren, so lang
überliefert, daß
diese *kushimitama*
wohl niedergelegt wurden! (M 814)

Der mir dies erzählte, war Takebe Ushimaro aus dem Dorf Ichi auf der Insel Mino im Distrikt Naka²⁴⁹.

Auch hier also wird von zwei göttlichen Steinen berichtet. Deren Benennung im Lied aber ist *kushimitama*, „Geist des *kushi*“. Die göttlichen Steine und *kushimitama* sind in diesem Falle somit identisch.

Ein Kommentar zu diesen Liedern (Takeda 1957, 5 : 426) erklärt den Ausdruck als den „göttlichen Geist der Steine“ 神靈 und verweist ausdrücklich in diesem Zusammenhang auf den Bericht des NG von der Ankunft des *kushimitama-sakimitama*, alias Ômononushi.

Glücklicherweise können der phonetischen Schreibung der Manyôshû-Lieder 久志能多麻 M 813) und 久斯能多麻 (M 814) die sowohl phonetisch als auch semantische Schreibung des Nihongi zum Vergleich gegenübergestellt werden: 俱斯能花磨 “奇魂”, das spricht man *kushimitama*“. (NKBT 67:133) Konsequenterweise gibt die NKBT (5: 73)-Ausgabe des Manyôshû auch die erklärenden Kanji 奇魂. NKTZ (MY II : 12, Anm. 10) dagegen verweist zwar auch auf den analogen Fall im Nihongi, schreibt in der edierten Version jedoch 奇しみ玉 „wunderbarer edler Stein (tama)“. In Übereinstimmung damit übersetzen Pierson (V-21 = p. 53, V-22 = p. 55): „wonderful gems“ (M 813) bzw. „wonderful precious stones“ (M 814) und NGS (1965 : 203) „sacred stones“ (M 813/814), während Levy (1981 : 358), in Übereinstimmung mit der eingangs gegebenen Erklärung, „mysterious spirit“ als Übersetzung vorlegt.

Hier zeigt sich mit aller Deutlichkeit, daß *tama* „Geist, Seele, Lebenskraft“ und *tama* „runder, edler Stein“ nicht zufällig lautlich identisch sind, sondern, wie Matsu-mura (1954, IV : 263 ff.) postuliert, über gemeinsame Qualitäten verfügen. Fassen wir die bisherigen Erkenntnisse zusammen:

249 Die Nachrede zeigt, daß dem Lied echte Volksüberlieferung zugrundeliegt, nicht bloß dichterische Phantasie des Autors.

- 1.) Sukunabikona = *kushi no kami*
- 2.) Ômononushi = *kushimitama* – sakimitama (Verdoppelung)
- 3.) Sukunabikona +
Ônamuchi = zwei Steine, die leuchtend über das Meer kommen
- 4.) Die zwei Steine der Jingû Kôgô = *kushimitama*, göttlich

Handelt es sich bei den Steinen der Jingû Kôgô also ebenfalls um Manifestationen der beiden Gottheiten, bzw. der hier diskutierten göttlichen Trias? Zu dieser Frage geben weitere Quellenberichte interessanten Aufschluß.

Die Vorrede der Manyôshû-Lieder 813/814 hat ihr Gegenstück in einem – im Shaku-NG (11) erhaltenen – Fudoki-Fragment (NKBT 2 : 500/501; Shaku-NG XI/7 = KT 8 : 151), in dem es heißt:

„Im Tsukushi-Fudoki heißt es: Auf der Heide von Kofu im Distrikt Ito gibt es zwei Steine. Der eine mißt in der Länge 1 shaku, 2 sun und im Umfang 1 shaku, 8 sun, der andere mißt in der Länge 1 shaku, 1 sun, im Umfang 1 shaku, 8 sun. Sie sind hart und von weißer Farbe, von runder Gestalt und glänzen wie poliert.

Die Leute erzählen dazu folgendes: Als Okinaga-tarashi-hime, die Unterwerfung Sillas vorbereitend, einmal ihre Truppen inspizierte, da begann sich das Kind in ihrem Bauche allmählich in Wehen zu regen. Da nahm sie die beiden Steine, befestigte sie in den Ärmeln ihres Gewandes und konnte schließlich so Silla schlagen.

Am Tage ihrer triumphalen Heimkehr wurde der Kronprinz geboren, gerade als sie in Umino angekommen war. Aus diesem Grunde sagt man Umino (Feld der Niederkunft)“.

Daß die Steine hier ausdrücklich als glänzend beschrieben werden, erinnert an die Legende des Montoku-jitsuroku. Wenden wir uns jedoch den weiteren Varianten der Legende um Jingû Kôgô zu.

Eine weitere, ebenfalls im Shaku-NG zitierte Version (NKBT 2 : 504; Shaku-NG XI// = KT 8 : 151) weicht inhaltlich von der obigen nicht wesentlich ab. Eine dritte Variante (NKBT 2 : 506/507) dagegen hat einen bemerkenswerten Zusatz. Sie besagt, daß die Kaiserin die betreffenden Steine auf den Ratschlag des *Mondgottes* hin aufnahm! Unvermutet ist damit wieder Tsukiyomi²⁵⁰, das Pendant zu Sukunabikona und Besitzer des Jungwassers, in die Handlung getreten. Die innere Beziehung der Kaiserin – dokumentiert in dem anfangs gegebenen Lied – auch zu Subunabikona erfährt dadurch eine weitere Untermuerung, wie auch die zwischen Tsukiyomi und Sukunabikona selbst.

Aber auch mit Ômononushi, dem Gott von Miwa, steht die Kaiserin in engster Verbindung. Von ihr heißt es im Nihongi, daß vor Beginn des Eroberungsfeldzuges nach Silla ein Befehl an *alle* Provinzen des Landes ergangen sei, Truppen und Schiffe bereitzustellen. Der Befehl zeitigte jedoch nicht die erwartete Resonanz. Daraufhin erklärte die Herrscherin:

„Das ist bestimmt der Wille einer Gottheit“. So sprach sie. Da errichtete sie den Schrein von Ômiwa und reichte Schwerter und Speere dar“. (Chûai 9/9/10 = NKBT 67 : 335)

250 Laut Kommentar (NKBT 2 : 506, Anm. 13) ist damit die Gottheit des Tsukiyomi-Schreines der Chikuzen vorgelagerten Insel Iki gemeint. Vgl. „Verzeichnis der Götternamen“ (ES X = KT 26 : 318); vgl. Anm. 202.

In der entsprechenden Legende des, wiederum im Shaku-NG zitierten, Chikuzen-Fudoki (NKBT 2 : 505; Shaku-NG XI/7 = KT 8 : 151), wird dazu berichtet, daß der Kaiserin, als sie Truppen für den Feldzug auszuheben gedachte, der Gott von Miwa (Ômiwa no kami 大三輪神), d.i. Ômononushi, erschienen sei. Sie errichtete ihm einen Schrein, der später auch im Engi-shiki genannt und mit einem noch heute existierenden, dem Ônamuchi geweihten Schrein identifiziert wird²⁵¹, und konnte darauthin Silla erobern.

Die aus Kyûshû überlieferten Fudoki weisen jedoch noch weitere instruktive Hinweise auf. Auch aus dem Süden, aus Hyûga, ist eine Jingû Kôgô-Legende überliefert. Hier geleitet der Gott des Tsuno no mine das Schiff der Kaiserin bei ihrem Eroberungszug. Bezeichnenderweise wird in diesem Gott Ônamuchi verehrt²⁵². Die Legenden berichten somit von einer engen, ja schicksalhaften Beziehung der Okinaga-tarashi-hime zu den Göttern Ômononushi und Ônamuchi. Daß diese Überlieferungen auch im südlichen Kyûshû auftreten, erscheint mir auch aus einem anderen Grunde als bemerkenswert, der hier jedoch noch nicht weiter verfolgt werden soll. Nur soviel: Ist es lediglich ein Zufall, daß aus dem Hyûga benachbarten Ôsumi unsere wichtigste Quelle zur Herstellung des *gekauten sake* stammt? Nachdem wir den Kult des Gottes von Miwa und seiner Erscheinungsformen bis in den Süden Kyûshû verfolgen konnten, darüberhinaus in Verbindung mit Jingû Kôgô, die ihrerseits in engster Beziehung zum Heiligen Trank des Sukunabikona steht, darf zumindest die Möglichkeit einer Beziehung nicht außer Acht gelassen werden.

Doch kehren wir zu den göttlichen Steinen zurück. Daß die Steine der Jingû Kôgô Erscheinungsformen der göttlichen Trias (Ônamuchi/Ômononushi/Sukunabikona), in Analogie zu deren späterer Erscheinung in Hitachi, darstellen, ist zwar nicht direkt quellenmäßig belegt, erscheint angesichts der vorliegenden Indizien jedoch als die einzig sinnvolle Erklärung. Direkt belegt dagegen ist die Verbundenheit Jingû Kôgôs zum Gott von Miwa, der hier – in Kyûshû – wiederum seine Macht offenbart. Wie zu Zeiten Sujins sind wesentliche, ja existenzentscheidende Angelegenheiten des *gesamten* Reiches vom Willen des Ômiwa-Gottes abhängig²⁵³.

Das Erscheinen der Gottheiten in Hitachi im Jahre 856 erfolgte demnach lediglich nach einem bekannten Muster, demzufolge sich das leuchtende *kushimitama* als *tama* „Geist, Lebenskraft“ bzw. *tama* „Stein“ vom Meer her kommend offenbart. Eine wichtige Erkenntnis ist somit, daß hier kein ‚Steinkult‘ (vgl. Ouwehand 1964 : 118) – oder

251 ES X = KT 26 : 315, Chikuzen, Distrikt Yasu, Ônamuchi-Schrein; heute Fukuoka-ken, Asakura-gun, *Miwa-mura* (!), SDJ I: 240.

252 Auch dieser Schrein existiert noch heute: Tsuno-Schrein Miyazaki-ken, Koyu-gun, Tsuno-chô; es wird Ônamuchi no mikoto verehrt; vgl. Okada 1982 : 296.

253 Es erhebt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob das Motiv der verzögerten Geburt mit Hilfe der Steine – Kojiki (NKBT 1 : 232/233 und Nihongi (NKBT 67 : 336/337) erwähnen jeweils nur einen Stein – nicht auch in Beziehung zum Mond gesetzt werden kann, bzw. muß. Wesentlicher jedoch scheint mir die Schutzfunktion der in den Steinen manifesten göttlichen *tama* für das Unternehmen der Okinaga-tarashi-hime zu sein; daß es gerade als göttliche *tama* der Gottheiten Sukunabikona/Ônamuchi ist, führt dann jedoch wieder sinnvoll zurück zum Motiv der verzögerten Geburt.

Kult eines phallischen Steines (vgl. S. 116) – vorliegt, denn nicht dem Stein als solchem wird die Verehrung zuteil, sondern dem *tama* der Gottheiten, das sich im edlen Stein (*tama*) verdinglicht hat.

Eliade bemerkt zum Thema der Heiligen Steine: „Man kann eigentlich nicht sagen, daß die Menschen jemals Steine ‚als Steine‘ verehrt hätten. Die Devotion des Primitiven bezieht sich immer auf etwas anderes als das, was der Stein ist und ausdrückt. Ein Felsen, ein Kiesel ist Gegenstand ehrfurchtsvoller Verehrung, weil er irgendetwas repräsentiert oder nachahmt, weil er irgendwoher kommt“ (Eliade 1954 : 247 f.). Und weiter: „Kultsteine sind *Zeichen* und künden immer von einer transzendenten Realität“ (Eliade 1954 : 268). Die psychologischen Ursachen für die Verehrung von Steinen als Erscheinungsformen des Göttlichen sieht Eliade in der „Härte, Rankheit und Unveränderlichkeit der Materie; ... nichts ist so unmittelbar und so autonom in der Fülle seiner ‚Macht‘“ (Eliade 1954 : 247).

Die „Macht“, von der Eliade hier spricht, ist nichts anderes als die ‚Kraft‘ oder ‚Lebenskraft‘ des Göttlichen, ihr *tama*. *Tama* „Stein“ und *tama* „Lebenskraft“ sind somit nicht nur verwandte, sondern kongruente Begriffe – Versuche des Menschen, das Unbeschreibliche unserer sinnlichen Wahrnehmung zu erschließen. Wenn Sukunabikona „wie ein Fels dasteht“, besser „als ein Fels“, bezeichnet dies nicht die bloße Tatsache einer Manifestation des Gottes im Stein, sondern stellt vielmehr den hilflosen Versuch des Menschen dar, die ‚Kraft‘ der Gottheit in faßbaren Kategorien auszudrücken. Die Lokalisation dieser Vorstellung in Tokoyo zeigt, daß hier das Zentrum gedacht wird.

Iwakura

Einen weiteren Hinweis auf die Beziehung nicht nur Sukunabikonas, sondern auch der Götter Ōnamuchi und Ōmononushi zu Steinen liefert der Berg Miwa in Yamato. Miwa ist u.a. bekannt für seine *iwakura*, natürliche Steinformationen, die neben, oder gemeinsam mit *himorogi*²⁵⁴ frühgeschichtliche Kultzentren markieren.

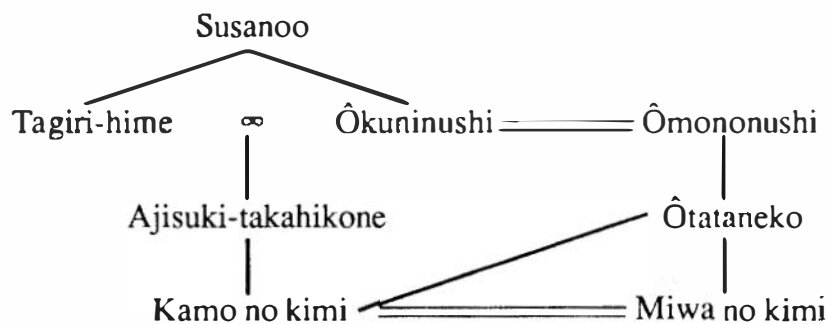
Drei *iwakura* des Miwa-Berges sind unserer Göttertrias geweiht:

Okitsu-iwakura dem Ōmononushi, *nakatsu-iwakura* dem Ōnamuchi und *hetsu-iwakura* dem Sukunabikona (vgl. Nakayama 1982 : 148; Higuchi 1971 : 871; Higuchi 1974; Ōba 1971 : 831). Sie liegen entlang einer imaginären Linie vom Fuß des Berges

²⁵⁴ *Iwakura* und *himorogi* bezeichnen „reine Orte“, die im japanischen Altertum als Kultstätten dienten. *Iwakura*, identisch mit *iwasaka*, meint einen von Felsen oder Steinen begrenzten ‚Heiligen Ort‘. Noch heutige Schreinnamen nehmen Bezug auf diese archaischen Vorstellungen (z.B. der *Iwakura-jinja* in der alten Provinz Suruga (Shizuoka-ken)). Auch *himorogi* bezeichnet ursprünglich eine Kultstätte; sie war, so die allgemeine wissenschaftliche Ansicht, gekennzeichnet durch einen *tokiwagi*, einen „immergrünen Baum“, der als temporärer *shintai* der jeweiligen Gottheit galt. In späteren Zeiten konnte auch ein im Hause aufgestellter *sakaki*-Baum oder -Zweig allein als *himorogi* dienen (Vgl. Anzu 1973 : 241; SDJ 3 : 203). Die tatsächliche Gestalt eines frühgeschichtlichen *himorogi* bleibt jedoch, mangels konkreter Hinweise, unbekannt. Auch die Etymologie des Wortes vermag keine Klärung zu liefern (das NKDJ vermerkt unter dem betreffenden Stichwort nicht weniger als zehn unterschiedliche etymologische Deutungen). Vgl. auch Florenz 1919 : 195, Anm. 42.

bis hinaus zur Spitze und sind seit alters her als die „Drei Torii“ *Mitsu-torii* von Miwa berühmt. Allerdings ist die Identifizierung der drei Steinsitze mit den genannten Gottheiten erst seit dem frühen Mittelalter (1226) dokumentiert (Nakayama 1982 : 148). Es handelt sich möglicherweise also um eine erst später, spekulativ erfolgte Zuweisung. Hier drängt sich jedoch eine Überlegung auf: Die Bezeichnungen hetsu-, nakatsu- und okitsu- erinnern an die Namen der drei Munakata-Schreine in eben jener Provinz Chikuzen, von der die meisten der oben genannten Jingû Kôgô-Legenden stammen. Hier werden drei weibliche Gottheiten verehrt, die als Kinder des Susanoo aus dessen Wettstreit (*ukehi*) mit Amaterasu hervorgegangen sind²⁵⁵. Der Schrein, welchen der Legende gemäß die Kaiserin dem Gott von Ômiwa in Chikuzen errichtete, liegt nur ca. 20 km südlich des Hetsu-miya, der seit alters her den Hauptschrein der drei Schreine markiert (SDJ III: 333–335; Okada 1982 : 236).

Von Tagitsu-hime, der Gottheit des Okitsu-miya, berichtet das Kojiki (NKBT 1 : 104/105), Ôkuninushi habe sie zur Frau genommen. Als erstes Kind gebar sie den Ajisuki-takahikone, zu dem das Kojiki ausdrücklich vermerkt: „Dieser Ajisuki-takahikone heißt heute der Große erlauchte Gott von Kamo“. Jener Gottheit begegneten wir bereits mehrmals als Gottheit des Katsuragi (Kazuraki) in Zusammenhang mit der Miwa-Legende. Hier tritt nun über Tagiri-hime (Tagitsu-hime) die Provinz Chikuzen in die Diskussion ein, und die Verbindungen zwischen dem Miwa/Kamo-Komplex in Yamato, Izumo und Nord-Kyûshû wird genealogisch geschlossen:



Auch ein weiteres wichtiges Detail der Überlieferung darf hier nicht übersehen werden. Tagiri-hime, ihre beiden Schwestern und die übrigen, infolge des *ukehi* entstandenen Gottheiten verdanken ihre Existenz dem *Kauen* der betreffenden Gegenstände. Erst das Kauen verwandelt den Rohstoff in göttliche Existenz, und es zeigt sich die eminente Bedeutung, die dem *Kauen* als einem sowohl Leben-spendenden als auch die Qualität des Grundstoffes verwandelnden – ihn erhöhenden – Prozeß zukommt. Es sei

255 Kojiki = NKBT 1 : 76–79. Zum Begriff des *ukehi* vgl. Lämmerhirt 1955 : 54–67. Der Autor (1955 : 59 f.) gelangt nach ausführlicher Diskussion der fraglichen Textstelle zur Ablehnung der üblichen Übersetzung von *ukehi* als „Schwur“ und schlägt stattdessen in diesem Zusammenhang den Begriff „Zeichen“ als Übersetzung vor, bemerkt dann jedoch einschränkend: „Es sei zugegeben, dass die Übersetzung des *ukefu* mit ‚schwören‘, wenn sie auch als gezwungen angesehen werden muss, nicht einfach als sinnwidrig abgelehnt werden kann“ (1955 : 60).

hier daran erinnert, daß bei einem anderen Fall von ukehi nicht das Kauen eines Grundstoffes den Ausgang bestimmte, sondern vielmehr das Emporheben einer Schale mit sake (s.o.). Der Zweck der Divination war dabei identisch mit dem des ukehi der beiden Gottheiten der Mythologie: ein bislang verborgen gebliebener Umstand sollte enthüllt werden.

Wieder stellt sich die Frage, ob nicht im genannten mythischen Bericht ein Hinweis auch auf das Kauen des Getreides bei der Sakeherstellung zu sehen ist. Auch bei diesem Verfahren wird für den in die Geheimnisse der Naturvorgänge nicht Eingeweihten infolge eines wahrhaft mysteriösen Prozesses aus dem einfachen Grundstoff durch das Kauen etwas gänzlich Anderes, Höherstehendes bereitet – ein Getränk, das berauscht und als miki dem Göttlichen zugehört. Es bleibt somit festzustellen, daß in der Mythologie dem Kauen eines Grundstoffes keine bloß zubereitende oder gar verdauende Funktion zukommt, sondern eine außerordentlich *schöpferische*. Daß dieser Vorgang im Kontext der hier behandelten Gottheiten angesiedelt ist, ergibt einen Hinweis auf die Bedeutung, die dem Kauen im betreffenden religiösen Denken zukam. Es würde eigenartig anmuten, sollte dieser Gedanke nicht auch bei der Herstellung des Heiligen Tranks zum Tragen gekommen sein.

2.7.3.5. Sukunabikona als Zwerg und Kind

Neben den beschriebenen ist die zwergenhafte Gestalt des Sukunabikona – er ist so klein, daß er zwischen den Fingern der Himmelsgottheit hindurchschlüpfen konnte – eines der wesentlichen charakteristischen Merkmale des Gottes.

Da in den späteren Kapiteln des Nihongi (u.a. Buretsu 8/3; NKBT 68 : 16/17; Temmu 4/2/9; NKBT 68 : 416/417) Zwerge, bzw. Liliputaner zur Unterhaltung bei Hofe ‚gehalten‘ werden, vermutet Takeda Yukichi (1954 : 40) in Sukunabikona eine Art Schutzgottheit dieser Gruppe. Diese, die religiöse Tiefe des Gottes vollkommen negierende Sicht bedarf keiner weiteren Diskussion. Interessant ist allerdings Takedas Hinweis auf eine Textstelle im Shoku-Nihon-kôki, in der es unter dem Datum Jôwa 11/3/15 (*Rikkokushi*, Bd. 7, 1940 : 274) heißt:

„Am 15. Tag landete eine Truhe an der Küste der Provinz Tajima an; darinnen waren eine Kopfbedeckung, ein *hitoe*-Gewand, ein Hüftgürtel, Ledersandalen sowie ein Erntemesser. Deren Maße waren sehr klein, und sie ähnelten keinem der Dinge unserer Zeit. Ob es gar Gegenstände sind, die aus dem ‚Land der Zwerge‘ *shuju-koku* herübergetrieben wurden“?

Takeda schließt aus diesem Bericht, daß damals die Vorstellung von einem „Land der Zwerge“ existent gewesen sein müsse. Was aber haben wir uns darunter vorzustellen? *Shuju-koku* 侏儒國 bezeichnete ursprünglich kein ideales Gefilde, sondern diente als rein ethnographischer Terminus in chinesischen Länderbeschreibungen. Im Hou-han-shu und Wei-chih bezeichnet er – heute nicht mehr eindeutig indentifizierbare – Inseln²⁵⁶ südlich des japanischen Hauptlandes, die von Menschen

256 Vgl. Tsunoda/Goodrich 1951 : 3 und 13. Wedemeyer (1930 : 213) bemerkt zu dieser Frage: „Amami Ôshima (...) muß als das Land der Zwerge angesehen werden“.

bewohnt werden, welche lediglich eine Größe von ca. 3–4 shaku (1–1,30 m) erreichen. In der Heian-Zeit dagegen dürfte dieser konkrete Bezug verloren und *shuju-koku* zu einer Art Fabelland geworden sein. Es ist damit vergleichbar etwa den „Inseln der Frauen, der Teufel“ etc. späterer Erzählungen der Volksliteratur²⁵⁷. So meint Takeda auch, hier manifestiere sich die Vorstellung eines ‚Landes der Zwerge draußen im Meer‘. Mit Sukunabikona und dem Lande Tokoyo aber hat diese Konzeption ursprünglich nichts gemein, und auch für eine spätere Identifizierung der beiden fehlt jeglicher Beleg.

Interessant scheint mir jedoch die Lokalisation des Geschehens an der Küste von Tajima, weist diese Region doch seit alters her, in der Person des Tajima Mori, einen Bezug zum ‚Land der Ewigkeit‘ auf (NG Suinin 90/2/11 = NKBT 67 : 279; (s.u.)). Dem Thema ‚Tokoyo‘ ist eine große Zahl von Untersuchungen zuteil geworden, die vornehmlich mit den Namen Origuchi, Matsumoto und Ishida Eiichiro, aber auch Ouwehand und Blacker verbunden sind. Es wäre deshalb sinnlos, die Argumentationen hier noch einmal referieren zu wollen²⁵⁸. Da es jedoch eine methodische Grundvoraussetzung darstellt, nur – auch historisch – vergleichbares Material zueinander in Bezug zu stellen, kann die Betrachtung beispielsweise jüngerer Volkserzählungen wie Issunbōshi²⁵⁹ keinen Beitrag zur Erhellung historisch weit älterer Vorstellungen, wie den Tokoyo/Sukunabikona-Komplex, leisten. Umgekehrt aber vermag eine genaue Analyse dieses älteren Substrates sehr wohl Aufschluß über den Gehalt späterer Stoffe zu geben.

Sukunabikona residiert im Lande Tokoyo, darüber geben uns die Quellen Auskunft. Wie aber wird dieses Land beschrieben? Im NG erscheint das „Land der Ewigkeit“ in unterschiedlichen Zusammenhängen²⁶⁰, jedoch werden kaum genauere Beschreibungen geliefert. Tokoyo bleibt ein verschwommenes Reich der Ewigkeit jenseits/im Meer, weit weniger faßbar als etwa Ne no kuni oder Yomi no kuni. Erst in den späteren, nachmythischen Teilen des Nihongi werden detailliertere Jenseitstopographien vermittelt. Im Lied des Tajima Mori, der vom Kaiser Suinin nach Tokoyo gesandt worden war, um von der Tachibana-Frucht zu bringen, und der erst 10 Jahre später wieder zurückkehrt, erscheint Tokoyo als ein Paradies taoistischen Zuschnitts.

257 Vgl. u.a. die in der Sammlung Otogizōshi enthaltene Sage von der Odyssee des Yoshitsune: *Onzōshi shima watari* (NKBT 38 : 102–123). Yoshitsune, auf der Suche nach der Insel Chishima, der Insel des Dämonen-Königs Kanehira, passiert eine Reihe seltsamer Eilande – u.a. die Insel der Katzen, der Hunde, der Kiefern, der Bögen etc. – und erreicht schließlich nacheinander die Insel der Riesen, die Insel der Nackten, die Insel der Frauen (Amazonen) und schließlich die Insel der langlebigen Zwerge.

258 Vgl. Anm. 246; vgl. drüberhinaus Blacker 1975 : 73 ff.; Ouwehand 1964 : 85 ff., Naumann 1963:322 f., Antoni 1982a : 296 ff., Matsumoto 1959.

259 Vgl. Ik-Nr. 425 B (und 700); Seki-Taisei-Nr. 136 A/B/C; NMB III: 22–24; Otogizōshi (= NKBT 38 : 319–326); vgl. auch Ik-Nr. 425 A, *tsubu nusuko*, „Der Schnecken-Sohn“.

260 Im ‚Mythos von der himmlischen Felsenhöhle‘ (NKBT 67 : 112/113); im ‚Sukunabikona-Mythos‘ (NKBT 67 : 129); im Kapitel ‚Iware-biko‘: der Bruder des späteren Herrschers (Jimmu) Mike-irino geht nach Tokoyo (NKBT 67 : 194/195); Suinin 25/3/10 – Amaterasu in Ise – (NKBT 67 : 270/271); Suinin 90/2/1 und 100/3/12 – ‚Tajima Mori‘ – (NKBT 279 u. 280); Yūryaku 22/7 – Urashima no ko, Tokoyo als Hōrai-zan (chin. P’eng-lai) – (NKBT 67 : 497); Kōgyoku 3/7 – Prophezeiung des ‚falschen Gottes von Tokoyo‘ – (NKBT 68 : 258/259).

tes²⁶¹. Diese Beschreibung findet ihre Parallele in der Erzählung von Urashima Tarô, der laut Nihongi (Yûryaku 22/7 = NKBT 67 : 497) den Berg Hôrai, d.i. der chinesische P'eng-lai, erreicht und dort die unsterblichen Genien sieht. In der entsprechenden Version des Tango-Fudoki (NKBT 2 : 471 f./476) erreichen der Held und seine Begleiterin das „Land der Ewigkeit“ Tokoyo, das als „eine weite, große Insel inmitten des Meeres“ beschrieben wird – ein prächtiger Jade-Ort des ewigen Lebens, voller Köstlichkeiten und Festgelage. Auch im Manyôshû leben die Protagonisten der Handlung in Tokoyo, wo sich der „Palast des Meergottes“ erhebt (M 1740 = NKBT 5: 484/485). Dort verbleibt Urashima „ohne alt zu werden und ohne zu sterben“.

Diese Schilderungen Tokoyos als eines Ortes ewigen Lebens fügen sich scheinbar problemlos zum Charakter des Sukunabikona als eines „Herrn des *kushi*“. Jedoch verbirgt sich hier ein grundsätzliches Problem: handelt es sich bei dem zutage tretenden chinesisch-taoistischen Gedankengut lediglich um eine jüngere Schicht, die sich über das – geistig verwandte – ältere Sukunabikona/Tokoyo-Konzept breitete, oder ist die Vorstellung vom lebenspendenden „Land der Ewigkeit“ gar zur Gänze chinesischen Ursprungs und damit auch die vom „Gott des Heil-Tranks“ Sukunabikona?

In China lassen sich die Bemühungen um Verlängerung des Lebens und Gewinnung eines Lebenselixiers historisch weit zurückverfolgen. Die Rolle des alkoholischen Getränks innerhalb dieses Vorstellungskreises wird besonders von Eichhorn betont. Der Autor bemerkt in seinen Ausführungen zum „alten Taoismus“ im Abschnitt über Methoden der „Lebensverlängerung“: „Die primitivste und vielleicht älteste Methode der Lebensverlängerung scheint die gesteigerte Aufnahme von Nahrungs- und Genußmitteln (Alkohol) gewesen zu sein“ (Eichhorn 1973 : 79). Und weiter: „Es scheint aber tatsächlich im 6. vorchristlichen Jh. ein Glaube an die die Lebensenergie stärkende Wirkung alkoholischer Getränke geherrscht zu haben“²⁶².

In der späteren taoistischen Literatur verliert sich die materielle Sicht des Trankes als eines Unsterblichkeitstrankes. Der ‚süße Wein‘ wird zu einem Topos innerhalb der taoistischen Inselparadiese. So heißt es von Ying-chou im Ostmeer, dort wüchsen ‚Götterkraut‘ und ‚Unsterblichkeitsgras‘. „Die Quellen, die dort sprudeln, schmecken wie Wein und duften süß. Sie heißen ‚Jademostquellen‘. Trinkt man auch nur einige Becher aus ihnen, so ist man alsbald völlig betrunken, aber dieses Wasser hat die Kraft, langes Leben zu verleihen. Auf der Insel leben viele Unsterbliche“²⁶³.

261 Suinin 100/3/12 (= NKBT 67 : 280); der Kommentar verweist auf eine entsprechende Stelle im chin. Lieh-hsien-chuan (Lieh-tzu); vgl. Bauer 1974 : 245 f., s.o. Anm. 243.

262 Eichhorn (1973 : 80) begründet diese Ansicht mit dem Hinweis: „Unter dem Jahr 532 v. Chr. lesen wir im Tso-chuan: ‚T'u K'uai (Hofküchenchef im Nordstaat Chin) trank mit sich selbst und sagte: Der Geschmack (des Weines) dient dazu, den Odem (Ch'i, eigentlich verdickte Luft) zu aktivieren. Mit diesem Odem füllt man dann den Willen (d.h. die Energie) ...‘“.

Vgl. Legge (repr. 1983), V: 626, *Chao-kung*, 9. Jahr (p. 623-626): „He also drank a cup himself, saying, ‚The combination of flavours (in diet) is to give vigour to the humours (of the body), the effect of which is to give fulness and stability to the mind‘“.

Im japanischen Honchô-monzui (XII = KT 29b : 293) findet sich folgende Aussage: „Fülle ich die Schale, habe ich Geschmack; neige ich sie zu mir, sehe ich sie ewig“.

263 *Hai-nei shih-chou chi*, 1b (ed. *wu-ch'ao hsiao-shuo ta-kuan*, 5 : 169b Shanghai 1926); zit. Bauer 1974: 251.

Auch Erzählungen vom Typ der Urashima-Legende finden sich. So in der Erzählung von der „Seelen-Höhle“, in die ein Mann eingedrungen war. Sie barg ein paradiesisches Land. Wunderschöne Mädchen schenken dem Kräutersammler „einen Becher zinnoberroten Weines“ als Abschiedstrunk ein. Als er zurückkehrt, sind – wie in den Urashima-Erzählungen – 300 Jahre vergangen (vgl. Bauer 1974 : 270).

Bauer (1974 : 278) bemerkt zum Motiv der Zeitverschiebung: „Es scheint sich hier eher um eine Erfahrung zu handeln, mit der man in den verschiedensten ekstatischen Zuständen, die entweder mystischer Verzückung oder einem durch äußere Mittel erzielten Rauschzustand entsprangen, unmittelbare Bekanntschaft machte“. Daß „mystische Entrücktheit“ und Trunkenheit sich im Taoismus „sehr wohl miteinander vertragen“, bemerkt der Autor auch an anderer Stelle; nicht zuletzt sei – in der T'ang-Zeit – der Tee das Getränk der Buddhisten gewesen, der Wein aber das der Taoisten (Bauer 1974 : 229).

In späterer Verflachung werden die taoistischen Paradiese sogar zu Paradiesen der Trunkenheit, und als Idealfigur erscheint der „ständig betrunkene Beamte“. Die Weinflasche gehört auch zu den Charakteristika der ‚Weisen vom Bambushain‘²⁶⁴. Elemente dieser weinseligen Philosophie finden wir auch im Japan des siebten und achten Jahrhunderts wieder, so in den berühmten ‚Sake-Gesängen‘ des Ôtomo no Tabito²⁶⁵, oder in den vielen historischen Sagen über Quellen, aus denen statt Wassers sake floß²⁶⁶.

Gerade aber weil in den – relativ – späten Liedern des Ôtomo no Tabito der chinesische Einfluß so eindeutig zum Vorschein kommt, kann die Tokoyo/Sukunabiko-

264 Bauers (1974 : 212f.) Beschreibung verdient es, zitiert zu werden: „Sehr viel anders als bei den Weisen des älteren Taoismus ist nämlich bei den ‚Weisen vom Bambushain‘ und noch mehr bei ihren Epigonen die Weinflasche in der Hand als eine Art (metaphorisch gesprochen) ikonographisches Charakteristikum nicht mehr wegzudenken. Der Beamte, der mit glasigen Augen hinter seinem Pult zusammenbricht, seine Amtsräume vorwiegend zu Trinkgelagen benützt und die Annahme von Posten in der Provinz von der Ausstattung des Weinkellers abhängig macht, wurde zu einer Art Idealfigur emporstilisiert, die Beifall und Bewunderung fand“.

265 vgl. M 338–350 (= NKBT 4 : 176–179); vgl. Florenz 1909 : 90 f. Ein besonders schönes Beispiel liefert M 343:

Wahrlich,
Kein Mensch zu sein, sondern ein
Sake-Krug zu werden,
das wünschte ich fürwahr;
ach, vom Trank durchdrungen zu sein!

266 Vgl. Harima-Fudoki, Inami no kôri, Kamuki no sato (= NKBT 2 : 266/267): Zur Etymologie eines Berges Saka-yama wird berichtet, daß zur Zeit des Keikô-tennô sich hier eine Quelle aufgetan habe, die berausenden sake verströmte. Noch aus vollhistorischer Zeit heißt es, in der Provinz Afumi (Ômi), im Distrikt Yasu, auf dem Berg Tsuga habe unvermittelt eine Kosake-Quelle zu sprudeln begonnen; von überall her strömten die Kranken, viele wurden geheilt (NG, Jitô (/3/11 = NKBT 68 : 524/525). Dasselbe Motiv findet sich auch im SN (Yôrô 1/11 = KT 2 : 70) als Begründung des Namens der Periode; es wird jedoch auf ein *chinesisches* Vorbild verwiesen. Auch im Volksmärchen ist das Motiv bekannt; vgl. Seki-Taisei Nr. 154 „Sake-Quelle“. Hier führt die Entdeckung einer Sake-Quelle zu materiellem Wohlstand: der Entdecker eröffnet einen Sake-Laden.

na/kushi-Konzeption nicht einfach als kontinentales Importgut abgetan werden. Dafür ist die Konzeption zu fest in der mythischen Überlieferung verankert. Auch zeigen die Aufzeichnungen, daß bereits im achten Jh. – zu Zeiten der Abfassung von Kojiki, Nihongi, Manyōshū etc. – Unklarheit über die tatsächliche Gestalt des Landes Tokoyo bestand. Exakte und farbige Schilderungen dagegen boten die so offensichtlich verwandten taoistischen Paradiese. Tokoyo, P'eng-lai und Drachenpalast konnten miteinander verschmelzen, weil die spröden Schilderungen des einheimischen Meerjenseits so gar nicht die Phantasie zu beflügeln vermochten. Tatsächlich ist Tokoyo, aller chinesischen Elemente entkleidet, durch nichts anderes gekennzeichnet als durch seine Gottheit Sukunabikona! Erst durch den „Herrn des Heil-Tranks“ wird es zu einem „Lande der Ewigkeit“. Hier muß noch einmal der Tsukiyomi-Lieder des Manyōshū gedacht werden, die in ein wesentlich weiteres, über die Grenzen des chinesischen Taoismus weisendes Gedankenfeld führen.

Den Mond als bootsförmige Jenseitsinsel lernten wir in einer früheren Untersuchung auch in China kennen, in Form des Berges Tu-shuo im östlichen Meer²⁶⁷. Das Zeichen 朔, dem u.a. Hentzes (1941 : 23) Aufmerksamkeit galt, gibt dabei erheblichen Aufschluß über den Charakter dieser Insel. Im vorliegenden Kontext nun fällt ein besonderer Aspekt auf: in seiner paläographischen Form erscheinen ein „Großer“ 大 und ein „Kind“ 子 als untrennbare Bestandteile der Boots-Mond-Insel. Ein Kind als Charakteristikum des Inseljenseits aber ist auch das Merkmal des Sukunabikona in bezug auf Tokoyo. Seine Zwergenhaftigkeit ist die des kleinen Kindes, als welches er durch die Finger der Gottheit rutschte. Daß die Kinder am Baum des Lebens im Jenseits wachsen, ist ein auch in Indonesien weit verbreiteter Glaube. Er fügt sich ideell vollständig in die Konzeption des ‚Lebenspendenden Jenseits‘, der Insel, des Bootes und des Mondes. Dieser Vorstellungskreis aber ist derart archaisch, daß er nicht ursächlich mit dem Taoismus in Verbindung gebracht werden kann²⁶⁸.

Sukunabikona kommt als Kind = Leben = Lebenskraft vom Meer her; nach Vollendung seines die Welt begründenden Werkes, d.h. nach Erfüllung des diesseitigen Lebenszweckes, geht er nach Tokoyo, zurück in das Leben-spendende Jenseits. Diese zyklische Weltsicht erscheint wesentlich archaischer als die farbigen, kunstvoll gestalteten taoistischen Paradiese mit ihren unsterblichen Genien, die in keiner ursächlichen Verbindung mehr zum Menschen stehen.

Daß Sukunabikona nicht einfach ein ‚Zwerg‘ ist, sondern tatsächlich ein ‚Kind‘, geht auch aus dem Nihongi (NKBT 67 : 131) selbst hervor. Als Takamimusubi dem Ōnamuchi die Herkunft des kleinen Gottes enthüllt, gibt er ihm abschließend den Auftrag: „Liebe ihn und ziehe ihn auf“!

267 Vgl. Antoni 1982a : 206–213; 1982b : 147–149. Zur Quelle vgl. Lun-heng, Kap. Ting-kuei (= Lun-heng chi-chieh, 22 : 451 f.); vgl. Forke 1907, I: 243.

268 Es scheint eher wahrscheinlich, daß auch der Taoismus aus dieser Quelle geschöpft hat, daß jene archaischen Konzepte Eingang in das taoistische Gedankengut gefunden und somit einen Beitrag zur Ausbildung ‚des‘ Taoismus geleistet haben.

So erscheint dem Ônamuchi die Lebenskraft in ihrer sinnfälligsten Form, in Gestalt eines kleinen Kindes²⁶⁹.

2.7.4. Die Kultpersonen

2.7.4.1. Zur Genealogie der Okinaga-tarashi-hime (Jingû Kôgô)

Ist im Falle Miwas der innere Zusammenhang zwischen Lied und Rahmenhandlung evident, so stellt sich im Falle des Liedes der Jingû Kôgô, d.i. Lied Nr. 1 (vgl. Kap. C. 2.2.), die Frage, ob diese Zuweisung lediglich zufälliger Art ist, ob nicht der Herrscherin ein Lied in den Mund gelegt wird, das nicht an eine bestimmte Person, sondern an eine Situation gebunden ist.

Jingû Kôgôs Lied wird als *machi-zake-Lied*, „Erwartungs-Trank“, apostrophiert. Wäre das Rezitieren des Liedes an eine bestimmte Situation, d.h. die Begrüßung eines nahestehenden Menschen gebunden, müßten die Quellen weitere Beispiele für den Vortrag des Liedes in vergleichbaren Situationen liefern. Tatsächlich aber ist dies nicht der Fall. Ein Eintrag in einer späteren Quelle, dem Nihon-kôki, verdient jedoch unsere besondere Aufmerksamkeit.

Dort heißt es unter dem Datum Enryaku 22/3/29 (24.4.803):

„Der ins T'ang-Reich beorderte Großgesandte Kadonomaro und der Vizegesandte Ishikawa no Michimasu erhielten von seiner Majestät (d.i. Kammu-tennô, d. Verf.) Abschiedsgeschenke. Die Anordnung des Banketts entsprach ganz chinesischer Sitte. Vom sake beschwingt rief seine Majestät den Kadonomaro zu Füßen der kaiserlichen Ruhestatt und reichte ihm sake. Der Kaiser machte ein Gedicht wie folgt:

Kono sake wa	Dieser sake hier
Oho ni wa arazu	Ist gar kein gewöhnlicher
Tairaka ni	Daß Ihr in Frieden
Kaerikimase to	Zurückkommen möget – dem
Iwaitaru sake	Zu Ehren ist der Reiswein

Dem Kadonomaro strömten die Tränen wie Regen. Unter all den Höflingen, die bei dem Bankett aufwarteten, gab es keinen, der nicht geweint hätte“²⁷⁰.

269 Es wurde bereits auf die hohe Wahrscheinlichkeit einer Verbindung dieser Vorstellung mit der Konzeption der Seele als eines ‚kleinen Mannes‘ (Kind) hingewiesen (Anm. 245). In diesen Kontext gehören auch Jenseitsvorstellungen der Kensiu-Semang von der malayischen Halbinsel. In deren idealem Totenland – einer Insel im Meere, die auch Ausgangspunkt des neuen Lebens ist – spielen die Verstorbenen „am Baum Mapi, sie flechten Stirbinden aus den Blüten Mapi und winden sie sich um die Stirne, Von Gestalt sind sie klein und werden niemals groß“ (Schebesta 1928 : 642). Skeat berichtet, daß im Glauben der östlichen Semang von Kelantan der Mensch eine Seele besitze „no bigger than a grain of maize“ (Skeat 1906, II: 194).

270 Diese Passage ist in der Ausgabe KT 3 nicht enthalten. Sie gehört zu denjenigen Abschnitten des Nihon-kôki, die nur als Zitate in andern Werken überliefert worden sind (vgl. Lewin 1962a : X) und entstammt dem Nihon-kiryaku (Ende 11. Jh.). Somit ist die Authentizität des Textes nicht restlos gesichert. Textquelle: *Rikkokushi* (ed. Asahi shinbun, 1941), 6 : 64; Übersetzung Lewin 1962a : 447.

Bereits Motoori Norinaga verweist im Kojikiden (MNZ 3 : 1633) auf dieses Lied als Parallele zu den hier behandelten.

Unschwer läßt sich der erste Teil des Liedes als Reminiszenz an die vorliegenden Lieder erkennen. Doch fallen auch die Unterschiede ins Auge. Ein religiöser Bezug ist nicht mehr gegeben; hier erscheint lediglich ein *sake*, kein *miki*, welcher, aus nicht näher genannten Gründen, nicht von üblicher Natur ist. Es hat ein archaisches Element der Form nach überlebt, ohne jedoch seinen Gehalt bewahren zu können. Wie zählebig die einmal fixierte Form sein kann, sahen wir darüberhinaus auch am Beispiel der Lieder des Kinkafu, in denen die Gesänge er Jingû Kôgô und des Takeshi-uchi, jeglichen persönlichen Bezugs entkleidet, überlebten.

Das Lied es Kammu-tennô ist darüberhinaus auch ein *machi-zake*-Lied. Anders als im Falle der Jingû Kôgô, die ihren Gesang bei der Ankunft des Kronprinzen vorträgt, bezeichnet der Terminus *machi-zake* meist den Trank, der anlässlich der Abreise einer nahestehenden Person bereitet und gemeinsam mit einem Lied dem Reisenden gereicht wird. In dieser Intention stimmt er überein mit dem in Liedern des Manyôshû bewahrten Brauch, sog. „Weihekrüge“ *iwaibe* niederzustellen, um so eines Abwesenden zu gedenken und ihm Glück zu wünschen. Wie eingangs gezeigt wurde, geschieht dies in analoger Weise zum Hinstellen des Tranks *miwa* (*miwa suwe*). Der Trank, mit dem Abwesenden Glück gewünscht und um eine gute Rückkehr gebeten wird, steht somit in der Tradition des Trankes *miwa*, und auch Jingû Kôgôs *machi-zake* ist Ausdruck des Glaubens an die segensreiche Kraft des Trankes²⁷¹.

Das Manyôshû enthält eine Reihe von Liedern, die den Terminus *machi-zake* verwenden. Deutlich kommt die damit verbundene Intention in M 555 (NKBT 4 : 264/265) zum Ausdruck. Ôtomo no Tabito sandte das Gedicht einem gewissen Tajihi

271 *Iwaibe* „Weihekrüge“ vgl. Lieder M 379, 420, 1790, 3284, 3583. Die Krüge werden mit der Bitte um die glückliche Wiederkehr eines Abwesenden aufgestellt, bzw. leicht eingegraben; damit erweisen sich die Lieder von der Intention her als echte *machi-zake*-Lieder. Es verbleibt jedoch unklar, welchen Inhalt die Krüge bargen. Daß es sich tatsächlich um Alkoholisches handelte, wird durch eine mit der ‚Reichsgründung‘ des Iware-biko (Jimmu-tennô) verbundene Sage nahegelegt. Der Herrscher gelobte (*ukehi*), *tagane* (d.i. *ame* „Süßes“ i.S.v. Malz) ohne Zutun von Wasser zu bereiten und dieses anschließend in Heiligen Krügen (*itsuhe*) im Wasser zu versenken. Sollten die Fische im Wasser davon betrunken werden, so würde er sicherlich die Feinde bezwingen können. Alles geschieht den Wünschen entsprechend. Das NG (Jimmu = NKBT 67 : 201/202) bemerkt abschließend „Damit begann das Aufstellen von Heiligen Krügen (*itsuhe*)“. Wie Nishitsunoi (1967 : 181) einleuchtenderweise bemerkt, wird hier zwar nicht ausdrücklich von Alkohol gesprochen, da aber die Fische betrunken werden, könne man davon ausgehen, daß in den Heiligen Krügen tatsächlich Alkohol gewesen sei. Hier ist jedoch anzumerken, daß die Bereitung von *sake* mit Malz – laut Florenz (1919 : 231, Anm. 29) „gewöhnlich aus Hirse bereitet“, Kôjien (1971 : 62) dagegen: Malz aus Klebreis – vollkommen aus dem Rahmen des aus der Überlieferung Bekannten fällt. Eine Verwendung von Hirse würde dagegen ebenfalls auf eine enge Beziehung zum Trank *miwa* weisen. *itsuhe* erscheinen in kultischem Rahmen auch in den Glückwunschwörtern der Kuni-no-miyatsuko von Izumo (IKM = NKBT 1 : 452/453), mit direktem Bezug auf die Izumo-Gottheiten Kushimikeno und Ônamuchi – auch hier also ist ein Anknüpfungspunkt an den *Miwa-Komplex* zumindest denkbar.

Insgesamt gesehen aber bleibt das tatsächliche Verhältnis von *itsuhe* und *iwaibe* ungeklärt, wie auch deren beider Beziehung zum Trank *miwa*. Aus diesem Grunde wurde der *Komplex* weigchend aus der Analyse ausgespart.

no Agatamori, der von Kyûshû, wo er als Stellvertreter des Ôtomo gedient hatte, in die Hauptstadt versetzt worden war:

Kimi ga tame	Um Deinetwegen
kamishi machi sake	gebrauter Erwartungstrank;
yasu no nu ni	in der Yasu-Heide
hitori ga nomamu	muß ich ihn allein trinken,
tomo nashi ni shite	ganz ohne meinen Freund?

Üblicherweise wird der sake in der Hoffnung auf eine glückliche Rückkehr (M 973) (NKBT 5 : 158/159) getrunken, oder es wird das gemeinsame Trinken für die erfolgreiche Rückkehr in Aussicht gestellt (M 4262) (NKBT 7 : 376/377). Das Moment des Segnens des Reisenden durch den Heiligen Trank, seine Überantwortung an die Macht der Gottheiten, scheinen dabei noch hindurch. In keinem der späteren Gedichte jedoch ist der persönliche Bezug des Vortragenden zur Gottheit so existenziell *gläubig* wie im Liede der Jingû Kôgô.

Im Nihongi wünscht die Herrscherin dem Thronfolger bei der Rückkehr ein langes Leben und überläßt dies dem segensreichen Wirken des Sukunabikona²⁷². Hat Jingû Kôgô laut Nihongi nach dieser Begebenheit nicht weniger als weitere 66 Jahre der Regierung vor sich, so endet im Kojiki mit den Liedern die Ära der Okinaga-tarashi-hime und des Chûai. Mit den Liedern wird hier somit nicht nur der Thronfolger von einer beliebigen Reise zurück erwartet, es ist vielmehr der *neue* Kaiser, der dem Segen des Gottes überantwortet wird. Hier tritt der religiöse Kerngedanke noch unverfälscht zutage: die Existenz selbst ist von der Gottheit abhängig, nicht nur die demgegenüber untergeordnete Frage nach einem ‚langen Leben‘.

Daß die Kaiserin zum Gotte von Miwa und zu Ônamuchi eine besondere Beziehung aufweist, wurde bereits dargestellt. Es gilt nun, ihren Verbindungen auch zum Gott Sukunabikona nachzuspüren.

Die Dominanz genealogischer Abstammungslinien im Kojiki zeigt die große Bedeutung, die der Abstammung im altjapanischen Denken zukam²⁷³. Da auch die weiblichen Linien in extenso aufgelistet sind, kann geschlossen werden, daß der patrilineare Aspekt nicht als der allein wesentliche erachtet wurde, sondern auch der matrilinearen Deszendenz eine Bedeutung zukam. Somit ist es für unsere Frage nicht unerheblich, die Abstammung der Jingû Kôgô näher zu betrachten²⁷⁴.

272 Der Wunsch nach ‚langem Leben‘ geht eindeutig aus der Wahl des Zeichens 壽 chin. *shou* ‚hohes Alter, langes Leben‘ hervor. Die Lesung *sakahokai-su* (NKBT 67 : 350) ist aus dem Kontext hergeleitet und ist m.E. dem wahren Sachverhalt nicht angemessen; denn es ist nicht Okinaga-tarashi-hime, die den Segen erteilt, sondern die Gottheit selbst. Im Text des Liedes erscheint *hoki* (phonetisch geschrieben!) folglich auch im Sinne von (göttlichem) ‚Segen‘ bzw. ‚segnen‘ (vgl. Anm. 148).

273 vgl. Umezawa 1976; der Autor zeigt, daß die Dominanz genealogischen Denkens eine Spezialität des Kojiki darstellt; er bringt sie in Verbindung mit den staatspolitischen Absichten Kaiser Temmus.

274 Genealogische Angaben zur Abstammung der Okinaga-tarashi-hime, posthum Jingû Kôgô, finden sich im NG, ausführlicher noch im KO. Weithin ungeklärt bleiben jedoch die Authentizität der Angaben sowie die Motive, die zu ihrer Abfassung (Konstruktion?) führten. Die starke

Okinaga-tarashi-hime, so der persönliche Name der Jingû Kôgô, war Tochter des Okinaga no sukune und der Kazuraki no Takanuka-hime. Väterlicherseits ging ihre Herkunft somit auf Kaika-tennô zurück. Jener Herrscher war aber auch Vater des Mimaki-iri-biko (Sujin).

Jingû Kôgôs Mutter stammte väterlicherseits aus der Familie der Tajima, deren berühmtester Sproß Tajima Mori, welcher im Auftrage des Kaisers Suinin nach Tokoyo reiste, war. Die Genealogie der Familie, obwohl seit jeher in Tajima ansässig, beginnt im Kojiki mit der Ankunft des Ame no Hiboko, eines Königssohnes aus Silla (vgl. Kojiki, Ôjin = NKBT 1 : 256/257). Der heiratete die Sakitsumi, Tochter des Tajima Matao; sein Nachkomme in 6. Generation ist Tajima Hitaka, Vater der Kazuraki no Takanuka-hime.

Angesichts dieser genealogischen Gegebenheiten, kann auch das angebliche Orakel der Jingû Kôgô über ein wunderbares Land im Westen nicht mehr erstaunen, stammt sie doch selbst von einem Königssohn aus Silla ab²⁷⁵. Für die vorliegende Frage jedoch ist die väterliche Linie von größerem Interesse.

Aus der Verbindung des Kôgen-tennô mit der jüngeren Schwester des Utsu-shikoo namens Utsu-shikome stammte Kaika-tennô. Dessen Brüder waren Obiko und *Sukuna-hiko-take-igokoro*, bzw. *Sukuna-hiko-wokokoro*²⁷⁶. Der Name *Sukuna-hiko* erscheint in den Quellen nur zweimal: als Name jenes Bruders des Kaika, sowie als Name der Gottheit. Das Erscheinen des Namens in der kaiserlichen Genealogie kann m.E. nur so interpretiert werden, daß hier ein ausdrücklicher Bezug zu der nämlichen Gottheit hergestellt wird, indem man einem Prinzen ihren Namen gibt.

Von Kaika führt die kaiserliche Linie über Sujin, Suinin, Keikô, (Yamato-takeru), Chûai bis Ôjin, dem Sohn der Jingû Kôgô.

Doch auch sie selbst stammt von Kaika ab, durch ihren Vorfahren Hiko-imasu, eines Sohnes des Kaika mit der Ôgetsu-hime. Und bezeichnenderweise stammt auch der Begleiter der Jingû Kôgô, Takeshi-uchi, von dem das Antwortlied vorgetragen wird, zwar nicht von Kaika, dagegen aber von dessen Vater Kôgen ab. Nachdem jener die jüngere Schwester des Utsu-shikoo geheiratet hatte, nahm, laut Kojiki (NKBT 1 : 172/173), Kôgen auch dessen Tochter Ikaga-shikome zur Frau. Aus dieser Verbindung ging als Sohn Hiko-futsu-oshi-no-mikoto hervor, der seinerseits Vater des Takeshi-uchi ist. Kaika und Hiko-futsu waren also Halbbrüder, deren Mütter aus derselben Familie stammten. Deren Söhne, Sujin und Hiko-imasu bzw. Takeshi-uchi, sind nun ent-

koreanische Komponente (s.u. Anm. 275) verliert jedoch auffällig an Gewicht gegenüber der Darstellung der gegen die koreanischen Staaten gerichteten Eroberungsfeldzüge. Offensichtlich beabsichtigten die Kompilatoren, das eigene koreanische Element zugunsten expansionistischer Ansprüche gegenüber dem Nachbarn zurückzudrängen. Aus der Analyse von Okamoto Kenji (1959: 4 ff.) geht hervor, daß eben jene Motive auch im Japan der Meiji-Zeit dominierend waren, daß die Jingû-Kôgô-Sage als ‚Beweis‘ für die ewigen Rechte Japans in Korea erhalten mußte. Kaum eine Überlieferung des Altertums hat eine derartige Aktualität in der neueren und neuesten Geschichte Japans bewiesen.

275 Der Sage nach stammt Jingû Kôgô in der weiblichen Linie von Tajima Mori, bzw. dem in Tajima heimisch gewordenen Ame no Hiboko, einem Königssohn aus Silla, ab (NKBT 1 : 256/257).

276 Kojiki, Kôgen = NKBT 1 : 172/173; vgl. Nihongi, Kôgen 7/2/2/ = NKBT 67 : 231 (*Sukuna-hiko-wokokoro no mikoto*).

weder direkt mit den vorliegenden sake-Liedern befaßt (Sujin, Takeshi-uchi) oder aber, als Vorfahr (Hiko-imasu) der Jingû Kôgô, genealogisch direkt damit verbunden.

Bleibt man innerhalb des genealogischen Systems, ohne zunächst nach der historischen Wirklichkeit zu fragen, zeigt sich, daß Sujin und Takeshi-uchi nicht nur derselben Generation angehören, sondern direkt, über den gemeinsamen Großvater, miteinander verwandt sind. Es ist somit nicht verwunderlich, wenn einerseits Sujin ein Lied an den Gott von Miwa richten läßt und Takeshi-uchi seinerseits bei der Rezitation des Parallel-Gesanges der Jingû Kôgô beteiligt ist. Hier aber erweist sich spätestens die Problematik der reinen Genealogie. Takeshi-uchi müßte über mehrere Generationen hinweg gelebt haben, sollte man den Angaben der Quellen Glauben schenken²⁷⁷. Aber diese offensichtliche Unmöglichkeit könnte auch als ein Positivum gewertet werden. Die Person des Takeshi-uchi, angeblich starb er im Alter von ungefähr 300 Jahren während der Regierungszeit des Nintoku²⁷⁸, dokumentiert dann die *Kontinuität* der Kultur des frühen Yamato-Staates.

So ergibt es auch einen tiefen Sinn, daß Sujin und Jingû Kôgô/Takeshi-uchi, obgleich durch Generationen voneinander getrennt, genealogisch jedoch so eng miteinander verbunden, in ihren Liedern eine gemeinsame religiöse Basis offenbaren: sie sind derselben Tradition verpflichtet, dem Glauben an die göttliche Trias Ômononushi/Ônamuchi/Sukunabikona.

Bezeichnenderweise fällt in die Regierungszeit des Ôjin, bzw. Nintoku, dann die Ankunft des Susukori, bzw. der Geschwister Sosohori, aus Korea. Mit ihnen gelangen nicht nur neue Braumethoden, sondern auch eine andere Einstellung zum alkoholischen Getränk ins Land. Das zu jener Zeit stattfindende Ende einer ganzen Epoche wird darüberhinaus von weiten Teilen der Frühgeschichtsforschung postuliert. Es scheint ein ‚Dynastiewechsel‘ stattgefunden zu haben, der, archäologisch mit dem Übergang in die Kofun-II-Periode identisch, das vorangegangene Gebilde ablöste²⁷⁹.

277 Ein anderer Aspekt ergibt sich aus der Betrachtung der Kojiki-Glossen zu den Regierungsdaten der frühen Herrscher. Laut Kojiki (Seimu = NKBT 1 : 226/227) wurde Takeshi-uchi unter Seimu erstmals zum ô-omi berufen; dies ist die erste Erwähnung seines Namens seit der Geburt in der Regierungszeit des Kôgen (NKBT 1 : 172/173). Die letzte Erwähnung findet sich unter Nintoku (NKBT 1 : 282/282), hier preist der Herrscher die Langlebigkeit des Takeshi-uchi (vgl. NG, Nintoku 50/3/5); als tatsächlich Handelnder in einem historischen Geschehen erscheint Takeshi-uchi dagegen letztmals unter Ôjin (NKBT 1 : 248/249), in direktem Anschluß an die Lieder der Kuzu von Yoshino. Das *Wirken* des Takeshi-uchi ist somit für die Zeit von Seimu bis Ôjin bezeugt; laut Kojiki-Glossen (nach Wødemeyer 1930 : 17) liegt zwischen den Todesdaten der beiden Herrscher (355 bzw. 394) ein Zeitraum von nur 39 Jahren. Eine solche Zeitspanne scheint wesentlich realistischer als die durch Konstruktion fiktiver Daten gewonnene ‚übernatürliche‘ Lebensdauer.

278 Das Todesdatum des Takeshi-uchi ist nicht überliefert; es wird von der letzten Erwähnung unter Nintoku (s.o. anm. 277) abgeleitet; vgl. Aston 1956, 1: 294, Anm. 4.

279 Vgl. Anm. 89. Naumann (1981 : 113) bemerkt in diesem Zusammenhang: „Es scheint, daß mit Tarashi Nakatsuhiko die Linie des Mimaki Iribiko ihr Ende fand und daß mit Homuda (Ôjin Tennô) eine neue Dynastie anhebt... Mit Homuda kommt jedoch nicht einfach eine neue Linie von Herrschern auf den Thron ...; mit Homuda beginnt der Yamato-Hof einen neuen Charakter anzunehmen ...“.

Diese historische Zäsur findet sich auch unschwer im hier behandelten Material widergespiegelt. Mit Sujin und Jingû Kôgô sind die Eckdaten jener Epoche gesetzt, in Takeshi-uchi ist ihre Kontinuität symbolisiert.

2.7.4.2. Das Lied des Takeshi-uchi und die Kuzu von Yoshino

Das Antwortlied des Takeshi-uchi, von ihm anstelle des minderjährigen, späteren Herrschers Ôjin vorgetragen, offenbart, über die oben angesprochenen Beziehungen hinaus, weitere wichtige Einblicke. Rufen wir uns deshalb den Gesang noch einmal ins Gedächtnis zurück:

„Diesen Göttertrank
haben wohl Leute gebraut,
die ihre Trommel
als Mörser aufstellen;
während sie singen,
haben sie da wohl gebraut?
während sie tanzen,
haben sie da wohl gebraut?
Dieser Göttertrank –
wie sorglos wächst die Freude!
Sa sa“
(Kojiki, Chûai = NKBT 1 : 236/237; s.o.S. 71)

Mit diesem Lied erhalten wir einen anschaulichen Eindruck von den die Herstellung des *miki* begleitenden Umständen. Der Brauvorgang wurde von Gesang und Tänzen begleitet; leider erfahren wir über das Brauen selbst nichts Näheres. Die indirekt zur Herstellung vermittelten Angaben sind jedoch von großem Wert.

Die Kommentare verweisen auf die Schwierigkeiten bei der Interpretation der Zeilen 3 und 4. Insbesondere stellt sich hier das Problem, ob die Trommel selbst als Mörser aufgestellt, oder ob sie neben dem Mörser – zur musikalischen Ergänzung – plazierte wurde. Da sich das Problem grammatikalisch nicht eindeutig lösen läßt, muß ihm auf anderem Wege beigegeben werden²⁸⁰.

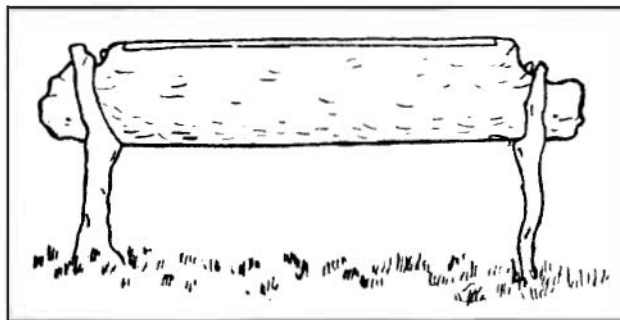
Die NKBT (1 : 237, Anm. 19)-Textausgabe versteht den Passus in dem Sinne, daß die Trommel als Mörser aufgestellt wurde und bemerkt in diesem Zusammenhang, daß man in alten Zeiten den sake offensichtlich in Mörsern braute. Als Paralleltext wird auf ein Lied in Ôjin 19/10/1 (NKBT 67 : 372/373; Naumann 1981 : 75) verwiesen, das diesen Vorgang detaillierter beschreibt. Jenes Lied ist nun aber für unsere Überlegungen von großem Interesse, handelt es sich doch um den eingangs bereits erwähnten Gesang der Kuzu, der anlässlich eines Besuches am Hofe des Herrschers (Ôjin) beim Überreichen des selbstgebrauten kosake angestimmt wurde. Dort heißt es:

²⁸⁰ Die Zeilen 3/4 *sônô tudumi/ usu ni tatete* sind aufgrund der Mehrdeutigkeit der Postposition *ni* problematisch; als Übersetzungen ergeben sich alternativ: (1) (Diesen Göttertrank/haben wohl Leute gebraut) / die ihre Trommel/beim Mörser aufstellen: lokal, direktional (Lewin 1975, § 106, 5, a) – (2) (...) / die ihre Trommel/ als Mörser aufstellen: final (Lewin 1975, § 106,1, g).

Im Hain der Eichen
 machten wir den Quermörser,
 im Quermörser
 brauten wir den Großen Erlauchten Trank;
 köstlich soll er
 Dir munden, nimm und trinke,
 unser Vater!

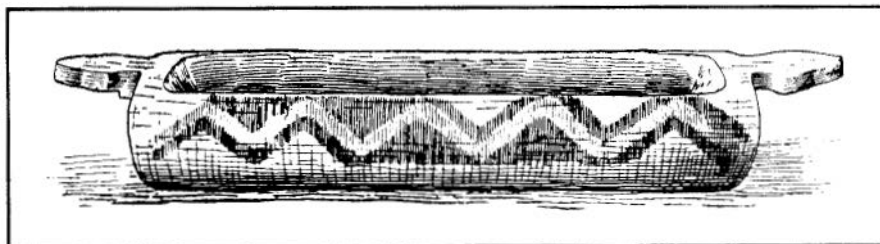
Offensichtlich handelt es sich, wie auch der erwähnte Kommentar bemerkt, um dieselbe Methode der Herstellung wie im Liede des Takeshi-uchi. Was aber hat man unter einem *yokusu*, „Quermörser“ zu verstehen? Außer der genannten Stelle gibt es m.W. keine Erwähnung eines „Quermörser“ in den Quellen, und es muß somit von der Wortbedeutung ausgegangen werden (横 *yoko* „Seite, horizontale Richtung“). Demnach handelt es sich um einen ‚horizontal‘ aufgestellten Mörser, wie bereits Motoori erklärt (MNZ 3 : 1709). Da im Lied ausdrücklich auf einen „Eichenhain“ Bezug genommen wird, muß es sich um einen Mörser aus (Eichen-?) Holz gehandelt haben; derartige ‚Quermörser‘ aus Holz, d.h. aus ausgehöhlten Baumstämmen, sind in der Ethnologie als Geräte zur Herstellung und Lagerung alkoholischer Getränke wohlbekannt.

Cooper (1949 : 543, Abb. 185) bringt die Abbildung eines derartigen Gerätes zur Herstellung von *chicha* bei den Indianern Südamerikas:



Aus: Cooper 1949: 543, Abb. 185

Zum Vergleich:



Ohne Probleme können 800 Liter des alkoholischen Getränks Chicha in den ausgehöhlten Baumstämmen aufbewahrt werden, die die Tukano-Indianer verwenden. Solche Tröge haben einen festen Platz in dem Gemeinschaftshaus, der Maloca. Zusammenrollbare Abdeckmatten verhindern Verschmutzungen, wenn in der Nähe getanzt wird. (Aus: Völger, v. Welck (Hrsg.) 1982, I: 286).

Diese Abbildung dürfte ein sicheres Bild auch vom *yokusu* der Kuzu Japans vermitteln. Es bedarf dabei keinesfalls der Postulierung hypothetischer Kontakte zwischen den beiden Regionen, da die Einfachheit des Gerätes direkt der beabsichtigten Funktion folgt. Cooper schreibt dazu: „The liquor is very commonly prepared and stored in large troughs made of hollowed tree trunks (fig. 185); sometimes, in earthen jars. Preparation of fermented beverages is predominantly the women's task. The women, too, ordinarily do the masticating, although here and there (*Mogux*, Guiana, Rio Airi region) the men or the children do all or part of it“ (Cooper 1949 : 543 f.).

Hartmann (1982 : 299) bemerkt übereinstimmend: „Als Gärbehälter überwiegen solche aus Holz (ausgehöhlte Baumstämme), während Kelebassenschalen vor allem als Trinkgefäße dienen. Die Herstellung fermentierter Getränke oblag meist den Frauen oder Mädchen, ganz selten den Männern . . . Die Gärung ist im Ganzen gesehen für die Indianer ein überaus geheimnisvoller, mystischer Vorgang. Dem menschlichen Speichel wird dabei eine besondere Zauberkraft zugesprochen“. Und weiter: „Mittel- und Südamerika waren die Hauptgebiete der sogenannten Speichel-Biere. Bei der Ptyalin-Verzuckerung wird entweder die gesamte zu vergärende Masse intensiv eingespeichelt oder ein Teil davon“ (Hartmann 1982 : 301).

Wiederum sind wir bei den ‚gekauten Getränken‘ angelangt. Der Blick auf die Herstellungsmethoden bei den Indianern Südamerikas zeigt, daß ausgehöhlte Baumstämme zur Herstellung derartiger Getränke Verwendung fanden, als Gärbehälter und zur Lagerung. Aus Coopers Bericht geht weiterhin hervor, daß diese Technik nicht an einen bestimmten Grundstoff gebunden ist: „The general rule seems to hold that in any given tribe or area the favorite beverage is made from the food that bulks largest in dietary“ (Cooper 1949 : 542). Die Methode richtet sich vielmehr nach der Art des verwendeten Grundstoffes:

- * stark *zuckerhaltige* Grundstoffe werden ohne Kauen,
- * stark *stärkehaltige* Grundstoffe dagegen mit Kauen zubereitet.

Es liegen somit Weine und Biere vor. Es überwiegen bei weitem die Biere aus gekauten Grundstoffen (Palmfrüchten, Bananen, Süßkartoffeln, Maniok, Mais, Algoroba).

Wenden wir uns wieder dem Getränk der Kuzu zu, so stellt sich folglich als erstes Problem die Frage nach dem verwendeten Grundstoff, d.h. liegt hier ein Hinweis auf Wein- oder Bierbereitung vor? Im ethnographischen Bericht des Nihongi (Ôjin 19/10/1 = NKBT 67 : 373) über die Kuzu heißt es u.a.: „Für gewöhnlich nähren sie sich von den Früchten des Berg(-waldes)“, und „ihre Landesprodukte bestehen aus Kastanien *kuri*, Pilzen und Forellen“. Dies stellen die einzigen uns zugänglichen Informationen dar. Bedeutet die Bemerkung des Textes, die Kuzu ernährten sich „für gewöhnlich“ von den Früchten des Waldes, daß ihr Speisezettel durch andere, nicht genannte Nahrungsmittel erweitert wurde, möglicherweise um Getreide, das im Tausch erworben wurde? Diese Frage läßt sich anhand der Quellenlage nicht mehr klären. Es erscheint jedoch als bemerkenswert, daß das Volk zwar zurückgezogen in den Bergen lebte, die Besuche bei Hof aber, sowie die gesamte hervorgehobene Erwähnung in den

Quellen zeigen doch, daß es sich nicht um ein derart primitives, von der Außenwelt abgeschlossenes Wildbeutervolk gehandelt haben kann, wie es die Berichte suggerieren. Auch daß die Kuzu im Adelsregister Shinsen-shōjōroku (= KGS 4 : 181) unter den Yamato-shinbetsu aufgeführt werden – ohne kabane – verweist auf ihre eigentümliche Stellung. Vor allem aber die Übereinstimmungen zwischen dem Lied des Takeshi-uchi und dem der Kuzu zeigen, wie wenig isoliert das kulturelle Inventar der Kuzu zu einem bestimmten Zeitpunkt der frühen japanischen hochkulturellen Entwicklung gewesen war.

In der Heian-Zeit waren ihre Aufwarte bei Hof bereits eine feste Einrichtung. Naumann (1981) bemerkt jedoch in ihrer umfassenden Untersuchung zu den Kume – einer weiteren quellenmäßig erwähnten Gruppe – in der auch das insgesamt spärliche Material zu den Kuzu zusammengetragen wurde, daß „wir keinen Anhaltspunkt finden können, daß die Lieder der Kuzu in einem wie auch immer gearteten Zeremoniell des Yamatohofes eine bestimmte Rolle gespielt hätten“²⁸¹.

Bleiben somit die Kultur und die Beziehungen der Kuzu zum Yamatohof weitgehend unklar, müssen wir bei der Behandlung der vorliegenden Frage nach dem Getränk der Kuzu vom Gegebenen ausgehen. Als mögliche Grundstoffe kommen demnach aufgrund der Angaben des NG die „Früchte des Berg (-Waldes)“ und aus der Liste der „Landesprodukte“ die besonders hervorgehobenen Kastanien in Frage. Lassen wir diese vorerst beiseite und wenden uns den „Früchten des Bergwaldes“ *yama no konomi* 山菓 zu.

Laut Morohashi (Nr. 31168) sind 菓 und 果 identisch. Im Shuo-wen heißt es: „果, das sind Baumfrüchte“ (Zit. Morohashi Nr. 14556). Demnach läge hier ein denkbarer Hinweis auf die Bereitung von Frucht-Wein vor, der grundsätzlich verschieden wäre von allen sake-Sorten.

Bücheler (1934 : 22) bemerkt zu den Weinen aus Baumfrüchten: „Diese Weine, außer dem Traubenwein, der wohl ein späteres und räumlich sehr begrenztes Produkt ist, und ihre Grundstoffe sind nicht an das Vorhandensein bestimmter Wirtschaftsformen gebunden, sie könnten sowohl von Völkern mit Sammelwirtschaft wie von solchen mit Ackerbau oder Viehzucht entdeckt oder erfunden werden, wenn nur die entsprechenden Baum- und Strauchbestände vorhanden sind“.

Es ist zwar nicht auszuschließen, daß die Kuzu einen solchen Fruchtwein herstellten, jedoch erscheint mir eine derartige Deutung als kaum wahrscheinlich. Ihr Lied zeugt von der hervorragenden Bedeutung des Trankes innerhalb ihrer Kultur. Er wird in den Quellen ausführlich erwähnt, sie reichen ihn dem Kaiser. Sollten Früchte oder Beeren als Grundstoffe gedient haben, müßte auch diesen eine entsprechende Würdigung zugekommen sein, d.h. auch sie müßten in der Liste der „Landesprodukte“ er-

281 Naumann 1981 : 78. Weiterhin läßt sich anhand der Quellen nicht erschließen, ob diese, wie auch andere dokumentierte Minoritäten, als ‚Fremdvölker‘ im ethnischen Sinn auszufassen sind. Insgesamt sind die Angaben zu den Kuzu noch spärlicher als diejenigen über die von Naumann untersuchten Kume, von deren Kultur sich immerhin ein Bild zeichnen läßt, „das sie als Bergbauern zeigt, die (mit großer Wahrscheinlichkeit auf Brandäckern) Hirse als Grundnahrung anbauten, die sie ergänzten mit im Garten beim Haus gezogenen Gemüse, Wildgemüse sowie Wild, das in Schlingen und Fallen gefangen wurde“ (Naumann 1981 : 36).

scheinen. Es ist undenkbar, daß einerseits dem Frucht-Wein eine so überragende Bedeutung zugekommen sein, den Früchten selbst aber so wenig Beachtung geschenkt worden sein sollte. Morohashi (a.a.O.) bringt hier eine weitere interessante Eintragung. Demnach verstand man unter dem Zeichen 果 im wesentlichen fünf Früchte: Pfirsich (*momo*), Pflaume (*sumomo*), Aprikose (*anzu*), Kastanie (*kuri*) und Brustbeere (*natsume*). Von diesen erfüllt nur eine die Forderung nach besonderer Erwähnung in den Quellen, die Kastanie. Es scheint mir deshalb der Diskussion wert, inwieweit die Kastanie den gesuchten Grundstoff geliefert haben könnte.

Kuri-shu „Kastanien-sake“, wird von Yanatori (1979 : 125) in einem eigenen Artikel behandelt. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen allgemeinen Gattungsnamen, sondern um das rezente Produkt einer bestimmten Brauerei in Sasayama, Hyōgo, im ehemaligen Tamba. Diese Region ist seit alters her für die Qualität ihrer Kastanien berühmt. Der *kuri-shu* hat eine blutrote Farbe und es heißt, er sei in Nachahmung eines Trankes hergestellt worden, den erstmals Affen aus Sasayama gebraut hätten. Übrigens kennt auch die chinesische Überlieferung Legenden um von Affen hergestellte alkoholische Getränke²⁸².

Bei genauer Betrachtung zeigt sich aber, daß es sich bei dem hier angesprochenen angeblichen „Kastanien-sake“ tatsächlich um einen aus Klebreis hergestellten und mit (gemahlener?) Kastanien versetzten sake handelt. Auf diese Weise erhält er, laut Yanatori, einen spezifischen Geschmack. Abgesehen davon, daß über das Alter dieses Getränkes nichts bekannt ist, kann jener *kuri-shu* somit zum Problem des Tranks der Kuzu keinen Beitrag leisten.

Wird die Frage von einem rein theoretischen Standpunkt her aufgegriffen, stellt sich zunächst wieder das Problem, ob ein alkoholisches Getränk aus Kastanien (*kuri*, Eßkastanien, die einsamigen Früchte der *Castanea*) als Bier oder als Wein zu bezeichnen ist. Hier ist entscheidend, ob die Kohlenhydrate (KH) der Frucht in Form von Stärke oder direkt vergärbarem Zucker eingelagert sind. Laut einschlägiger Tabellen verfügt unpolierter Reis in 100 g eßbarem Anteil über 75,4 g KH, davon 72,7 g Stärke (Mittelwerte); die Speisekartoffel enthält 18,9 g KH, davon 14,1 g Stärke. Beide eignen sich also nicht zur Weinherstellung (vgl. „Chemie in Lebensmitteln“ 1982 : 149, 144).

Die Eßkastanie verfügt über einen relativ hohen Anteil an KH von 42,8 g auf 100 g. Hier liegt der Anteil der Saccharose (Rohrzucker) bei 13,9 g und der der Stärke bei 27,3 g (ebd. S. 132 f.). Eine direkte Vergärung ist also auch hier nicht möglich, da auch das Disaccharid Saccharose erst durch Einwirkung bestimmter Enzyme in ein gärfähiges Monosaccharid umgewandelt werden muß. Der sehr hohe Stärkeanteil, wesentlich höher als bei unserem wichtigsten Stärkeproduzenten, der Kartoffel, bedarf darüberhinaus ohnedies der Verzuckerung. Es kann somit ein Trank aus Eßkastanien, obschon diese auch unter den Begriff der Früchte fallen, nicht als Wein bezeichnet werden.

282 Ling (1958 : 889; vgl. Schenk o.J.: 19 f.) führt literarische Belege an (aus dem Feng-lung yeh-hua und em Yüch-hsi ou-chi), demzufolge Affen im Frühling und Sommer aus Früchten Wein bereitet, bzw. ‚Affenwein‘ hergestellt hätten.

Die Verzuckerung könnte theoretisch in Form von Mälzen, d.h. Quellenlassen und Keimen der Frucht (bzw. des Samens) vonstattengehen. Als Sammlern aber diene den Kuzu die Eßkastanie als Nahrungsmittel, das zur Nahrungsaufnahme zerkaut werden muß. Es ist deshalb wesentlich wahrscheinlicher, daß das *Kauen* der Frucht, in der Nahrungsaufnahme eine tägliche Übung, auch hier den entscheidenden Produktionsschritt dargestellt haben wird. Darüberhinaus tritt beim Kauen die beabsichtigte Wirkung wesentlich schneller ein, als beim langwierigen Keimen, das des weiteren auch eine entwickeltere Kenntnis der Naturvorgänge voraussetzt.

Wieder sind wir also bei den ‚gekauten Getränken‘ angelangt. Unter der – unbeweisbaren, jedoch sinnvollen – Voraussetzung, daß die Eßkastanie den gesuchten Grundstoff darstellte, hat es sich bei dem Trank also aller Wahrscheinlichkeit nach um ein ‚gekautes‘ Kastanien-Bier gehandelt, das in ausgehöhlten Baumstämmen zur Gärung gelangte²⁸³.

Damit wird auch eine weitere, mysteriöse Bemerkung der Quellen verständlich:

„Und als sie mit Singen zu Ende waren, schlugen sie auf ihren Mund, blickten auf und lachten. Daß jetzt die Kuzu, wenn sie ihre Landesprodukte darbringen, auf ihren Mund schlagen, aufblicken und lachen, sobald sie zu Ende gesungen haben, das ist wahrscheinlich eine aus sehr alter Zeit verbliebene Regel“.

(NG, Ōjin 19/10/1 = NKBT 67 : 272/273)

Im Kojiki (NKBT 1 : 246/247) heißt es dementsprechend:

„Und ferner machten sie im Eichenhain von Yoshino einen Quermörser, und in diesem Quermörser brauten sie den großen Erlauchten Trank, und als sie diesen darbrachten, schlugen sie die Mundtrommel, machten Bewegungen und sangen“.

Da die Angaben des Nihongi insgesamt wesentlich genauer sind als die des Kojiki, ist anzunehmen, daß das vom Nihongi vermittelte Bild korrekt ist. Die „Mundtrommel“ des Kojiki ist deshalb in dem im Nihongi beschriebenen Sinne zu verstehen, d.h., daß sie den Mund *zur* Trommel machten, indem sie sich darauf schlugen.

Offen tritt hier die große kulturelle Distanz der Autoren des Nihongi zum Beschriebenen zutage; für sie war diese Sitte bereits das Relikt einer längst vergangenen Zeit. Ebenso eindeutig ist die Sitte des sich auf-den-Mund-Schlagens und des Lachens direkt mit dem besagten Lied verbunden und damit dem Brauen des *miki*. Dies stellt einen deutlichen Hinweis auf die Bedeutung des Mundes für den im Lied behandelten Vorgang dar – das Kauen also steht im Zentrum. Auch das Lachen erhält eine aufschlußreiche Erklärung, wird der eingangs bereits einmal erwähnte Bericht Iha Nantetsus zur Herstellung des gekauten Trankes auf der Insel Ishigaki (Yaeyama, Ryûkyû) zum Vergleich herangezogen. Iha betont, daß es von entscheidender Wichtigkeit war, daß die am Brauvorgang beteiligten Mädchen während der Prozedur viel lachten und bemerkt: „Warum lachen nun die Mädchen so viel? Weil beim Lachen viel Speichel entsteht“. Die jungen Leute beugen sich nach vorn und spucken gekrümmt, „daß sie dann

²⁸³ Eine weitere Möglichkeit wären eßbare Eicheln – der Trank wird ja im ‚Hain der Eichen‘ bereitet – da sie jedoch nicht unter den Produkten erwähnt werden, wurde diese Alternative nicht berücksichtigt.

gemeinsam fortgehen und lachen, hat den Grund, daß mehr Speichel produziert wird“ (Iha 1959 : 12, 13).

Auf-den-Mund-Schlagen und Lachen kennzeichnen sinnbildlich somit die wesentlichen Elemente des Prozesses, das Kauen und die Produktion von Speichel.

Man wird mit Hartmann (s.o.) übereinstimmend auch für die Kuzu annehmen dürfen, daß auch ihnen die Vorgänge bei der Alkoholherstellung zwar bekannt waren, das Ganze in ihren Augen aber doch einen geheimnisvollen Charakter gehabt haben muß. Durch Kauen und Speichel wird auf mysteriöse Weise aus dem einfachen und vertrauten Grundstoff etwas qualitativ gänzlich anderes, ein berauschendes Getränk. Und man wird dem NG zustimmen müssen, die beschriebene Sitte sei eine „aus alter Zeit verbliebene Regel“, einer Zeit, so können wir hinzufügen, in der der sake allgemein auf diese Weise hergestellt wurde.

Es sei noch einmal ausdrücklich betont, daß der Anlaß für unsere Beschäftigung mit dem Trank der Kuzu in dessen enger Beziehung zum Miwa-Komplex, ersichtlich an den betreffenden Liedern, gegeben war. Hier liegt nun der erste echte Hinweis auf den herstellungstechnischen Charakter des ursprünglichen miwa-Trankes vor. Es war zwar schon wiederholt in Laufe der Untersuchung die Vermutung geäußert worden, beim miwa hätte es sich ursprünglich um einen gekauten Trank gehandelt; erst mit dem kosake der Kuzu jedoch erhalten wir dazu stichhaltigeres Material. Aus diesem Grunde erscheint es auch als notwendig, weitere Beziehungen der Kuzu zum Miwa-Komplex zu untersuchen.

Zum einen weisen die geographischen Gegebenheiten in diese Richtung. Das Gebiet der Kuzu in den Bergen Yoshinos ist nur unweit südlich Miwas gelegen; die heutige Bahnstation am Fuß der Berge liegt nur ca. 15 km südlich des Ômiwa-Schreines. Auch in Zeiten mangelnder verkehrsmäßiger Erschließung war das keine große Distanz.

Vor allem aber der Name *Kuzu* erscheint bemerkenswert. Im Nihongi wird der Name u.a. mit den Zeichen 國禰 geschrieben, im Kojiki dagegen finden die Zeichen 國主 „Landes-Herr“ Verwendung (NKBT 1 : 246/247). Chamberlain übersetzt den Begriff folglich mit „Territorial Owners“. In den Komposita 國禰 bzw. 國栖 dagegen sieht er ‚semi-phonetische‘ Schreibungen²⁸⁴. Abgesehen von der Frage, welchen Landes Herren sie gewesen sind, die doch angeblich auf primitivster Kulturstufe verharrten, ergibt sich aus den nämlichen Zeichen eine überraschende Analogie zum Namen des Gottes Ôkuninushi, der mit denselben Zeichen geschrieben wird. Es muß, wie vieles, was mit den Kuzu zusammenhängt, ungeklärt bleiben, ob diese Parallelität 大國主 = 國主 lediglich einem Zufall entsprungen ist, oder ob ihr eine weiterreichende Bedeutung zukommt. M.E. liegt hier aber der Hinweis auf eine tiefe Verbindung der Kuzu zum Miwa-Komplex verborgen, ähnlich

284 Chamberlain 1981 : 169 f. Wedemeyer bemerkt – gänzlich positivistisch – zum Namen der Kuzu: „Vielleicht war *kuni-nushi* allgemeiner Titel der von Jimmu eingesetzten oder bestätigten ‚Landesherrn‘ “ (1930 : 335). Matsumura 1954–58, I: 159 f. diskutiert zwar die die Kuzu betreffenden Textstellen der Überlieferung, gelangt jedoch ebenfalls zu keiner schlüssigen Antwort in bezug auf Herkunft und Wesen dieser Gruppe.

wie im Falle des Prinzen Sukuna-hiko, der ebenfalls den Namen der Gottheit trug; denn in der Wahl der Schriftzeichen für einen gegebenen Namen offenbart sich das dahinterliegende Denken. Zur näheren Untersuchung der Problematik ist es geraten, für eine Weile die Kuzu zu verlassen und noch einmal den mythischen Kapiteln von Nihongi und Kojiki unsere Aufmerksamkeit zu schenken.

2.7.4.2.1. Susanoo und die ‚Achtgabelige Schlange‘

Die erste und von der relativen Chronologie her gesehen früheste Erwähnung von sake findet sich in der berühmten Mythe vom Schlangenkampf des Susanoo²⁸⁵. Im Verlauf der Handlung fordert Susanoo die Gottheiten Ashinazuchi und Tenazuchi auf, „achtfach gebrauten sake“ herzustellen. Das Ungeheuer trinkt den starken Trank und sinkt betrunken schlafend nieder. „Da zog Haya-Susanoo no mikoto das von ihm umgürtete zehnhandbreiten lange Schwert heraus und zerhieb die Riesenschlange in Stücke“ (KO = NKBT 1 : 86/87).

Zunächst erhebt sich die Frage, inwieweit dem sake hier eine besondere Bedeutung zukommt. Und weiterhin: ist der Gott aufgrund dieser Episode in den Kreis der sake-Gottheiten einzureihen? Die zweite der Fragen muß verneint werden. Eine besondere Beziehung des Gottes zum Trank, wie im Falle des Ōmononushi oder Sukunabikona gegeben, ist aufgrund der Texte nicht ersichtlich. Der starke Trank hat lediglich die *Funktion*, den Gegner durch Trunkenheit kampfunfähig zu machen. Damit wird eine offensichtlich im japanischen Altertum verbreitete Taktik gespiegelt, die auch in anderen Kontexten zu beobachten ist. So entnehmen wir etwa dem Nihongi die berühmte List des jungen, wilden Prinzen Wo-usu, des späteren Yamato-takeru, der die Trunkenheit der Kumaso-Führer ausnutzte, um sie töten zu können (NG, Keikō 27/12 = NKBT 67 : 298/299). Auch im Märchen hat sich dieses Motiv erhalten²⁸⁶.

Bezeichnend aber scheint mir, daß es wiederum ein Gott der Izumo-Linie, ja deren Stammvater ist, der mit sake in Verbindung gebracht wird. Es sei auch darauf hingewiesen, daß das Motiv eine erstaunliche Parallele aus dem Kreis der indogermanischen Mythen aufweist. Dieser Tatsache soll jedoch in einer gesonderten Untersuchung nachgegangen werden (vgl. Kap. D.4.).

Erscheint der alkoholische Trank im Mythos vom Schlangenkampf des Susanoo lediglich als ein Mittel der Kampfeslist, so ist doch durch die Identität des handelnden Gottes die Verbindung zum hier untersuchten Problembereich gegeben. Von dieser War-

285 vgl. NG = NKBT 67 : 121–122/123 (Haupttext), 124–127 (Varianten: Florenz 1919 : 164–170). KO = NKBT 1 : 84/85–88/89; Florenz 1919 : 42–44.

286 Vgl. ‚Momotarō‘ (Ik-Nr. 302). Unter den von Momotarō und seinen Begleitern angewandten Methoden, die Ungeheuer der Teufels-Insel zu besiegen, erscheint auch als List, die Gegner mit sake betrunken zu machen, um sie überwältigen zu können. *Motive: D 1364.7 „Sleeping potion: drink causes magic sleep“* und G 521 „Ogre made drunk and overcome“. Das Motiv G 521 erscheint im Märchen Oni no ko kozuna (Ik-Nr. 312 C (IV)): die Heldin erzählt dem Ungeheuer, sie sei schwanger (Lüge), das Ungeheuer betrinkt sich aus lauer Freude und wird im Schlaf getötet.

te aus betrachtet kommt dem im Text zum Herstellungstechnischen Gesagten eine gesonderte Bedeutung zu. In einer Variante heißt es nämlich:

„Hierauf belehrte sie Susanoo no mikoto und sprach: ‚Ihr sollt allerlei Früchte nehmen und daraus acht Krüge sake brauen, und ich will für Euch die Schlange töten“ (NKBT 67 : 124/125).

In einer anderen Variante dagegen heißt es:

„Susanoo no mikoto überlegte hierauf, braute giftigen sake und gab ihn (der Schlange) zu trinken. Die Schlange wurde betrunken und schlief ein“ (NKBT 67 : 126/127).

Der „giftige sake“ 毒酒 läßt sich nicht genauer deuten, wahrscheinlich verstand man darunter einen sake, der mit giftigen Ingredienzien versetzt war. Interessant dagegen ist der Hinweis in der ersten der angeführten Varianten, wonach der sake aus allerlei Früchten zu brauen sei. Wieder stehen wir vor demselben Problem wie im Falle des Tranks der Kuzu. Der Hinweis des NKBT (67 : 124/125, Anm. 11)-Kommentars, es habe sich wohl um Pflaumen- oder Traubenwein gehandelt, entspringt reiner Spekulation und ist textlich nicht zu belegen.

Da, wie gezeigt werden konnte, auch die Eßkastanie zu den Früchten zu rechnen ist, bleibt auch hier vollkommen unklar, ob in diesem Falle tatsächlich die Bereitung von Wein angesprochen ist. Ebenso kann es sich bei dem ‚Wein‘ des Susanoo um ein Bier aus Baumfrüchten gehandelt haben, das dann, in Analogie zum Trank der Kuzu, den gekauten Bieren zuzurechnen wäre.

Andererseits aber deutet die ausdrückliche Feststellung, es solle ein Trank aus ‚allerlei‘ Früchten bereitet werden, auf eine Vielfalt der zu verwendenden Sorten und damit doch auf die Herstellung eines Frucht-Weines.

Läßt sich dieses Problem auch nicht mehr lösen, so zeigt sich doch als unzweideutiges Faktum, daß keine der diskutierten Arten (gekautes Kastanien-Bier, Frucht-Wein) eine Ähnlichkeit mit dem traditionellen sake aus Reis und kôji aufweist. Wir sind mit dem Trank der Kuzu und dem des Susanoo somit an einen Punkt der Überlieferung gestoßen, der offensichtlich ältestes Kulturgut bewahrt hat und einem historischen Umfeld entstammt, das vor dem Naßreis oder gar dem kôji-sake anzusetzen ist.

Die Diskussion, ob ein gekauter Kastanien-Trank oder ein Frucht-Wein angesprochen ist, ruft darüberhinaus die eingangs vorgestellten Ergebnisse der archäologischen Forschung zu diesem Bereich ins Gedächtnis zurück. Wir erinnern uns, daß Katô *genau* diese beiden Arten als die Alkoholika der Mittleren Jômon-Zeit vorstellt, basierend auf den Untersuchungen zur sog. Katsusaka-Kultur. Damit sind wir unvermutet, von einer völlig anderen Richtung herkommend, in einem Bereich angelangt, den Naumann seit geraumer Zeit analysiert. Gegenstand dieser Untersuchungen sind vornehmlich die religiösen Anschauungen jener vorgeschichtlichen Epoche, sowie deren Weiterleben in der japanischen Mythologie. In diesem Zusammenhang nun kommt gerade dem Gott Susanoo eine zentrale Bedeutung zu. Wir werden diesen Faden in der abschließenden Analyse wieder aufzunehmen haben.

Festzuhalten bleibt, daß sowohl im Trank der Kuzu als auch im sake des Susanoo, die beide der Izumo-Miwa-Linie verbunden sind bzw. ihr angehören, eine Art von alkoholischem Getränk vorliegt, die nicht in der Tradition des kôji-sake steht und historisch bis in die Jômon-Zeit zurückzuverfolgen ist.

2.7.4.2.2. Mörser und Trommel

Kehren wir zunächst zum Lied des Takeshi-uchi zurück. Wie bereits erwähnt, bereitet das Verständnis der Zeilen 3 und 4 Probleme, da zunächst unklar bleibt, ob die Trommel dem Mörser zur Seite gestellt wird oder aber selbst als Mörser Verwendung findet.

Auch die Übersetzungen des Passus⁴ zeigen die Problematik. Chamberlain (1981 : 297) übersetzt entsprechend der ersten Deutung: „While with that drum on that mortar ...“ – ebenso Aston (1956 : 245): „Setting up on the mortar His drum ...“. Demnach wären Mörser und Trommel unterschiedliche Gegenstände. Der neueren philologischen Forschung folgend übersetzt Philippi jedoch: „Turning his drum/on one side for a mortar/...“ und erläutert in einer Anmerkung diesbezüglich: „*Tudumi*; corresponds to the modern *tsuzumi*, a hand-drum shaped like a hour-glass with the thick end hollowed out. Here, the drum was stood on end and wine made in the hollow end. Drums played an important part in Japanese religious ceremonies“ (Philippi 1969 : 271, Anm. 9).

Philippis Anmerkung basiert auf der historisch bekannten Form der Handtrommel. Eingedenk des Quermösers der Kuzu muß in diesem Falle jedoch an eine Trommel gedacht werden, die aus einem ausgehöhlten Baumstamm erarbeitet wurde. Nun liegt die formale Ähnlichkeit, bzw. Entsprechung, eines solchen Mörsers/Trommel mit einem Einbaum offen zutage, ja es handelt sich tatsächlich um dasselbe Gerät – einen ausgehöhlten Baumstamm – das nur verschiedenen Anwendungen nutzbar gemacht wird²⁸⁷. Somit fügt sich auch die Trommel in diesen Kreis ein. Ist beim ‚normalen‘ Mörser die formale Übereinstimmung zum bezeichnenderweise „Mörsertrommel“ genannten Instrument gegeben, finden Quermörser und Einbaum ihr formales Äquivalent in der sog. Schlitztrommel, von der Eberhard (1968 : 373) in bezug auf Süd-China schreibt:

„The slit-drum looked like a boat made of a single tree trunk. Such boats were known in the south (...), and drum and boat could be equated“.

Wir sind somit wieder beim Boot und damit Sukunabikona angelangt. Das Brauen des sakralen Trankes in der Trommel, die auch Mörser und potentiell Boot ist, erscheint vor dem Hintergrund des über diesen Gott Gesagten als außerordentlich aufschlußreich, fügt es sich doch zur Gänze in die betreffende religiöse Konzeption ein: Sukunabikona im Boot – das Boot als Trommel – die Trommel als Behälter des sakralen Tranks, wiederum in direkter Beziehung zu Sukunabikona – die Details fügen sich zu einem sinnvollen Ganzen zusammen.

Auch von dieser Seite her zeigt sich also der innere Zusammenhang zwischen den Liedern des Takeshi-uchi und dem der Kuzu. Es erhebt sich nun jedoch die Frage, in welchem Verhältnis die angesprochenen kulturellen Epochen – Jōmon-Zeit, Izumo-

²⁸⁷ Die Multifunktionalität wird auch vom Sprachlichen her bestätigt, bedeutet das Wort *fune* doch sowohl Boot (Einbaum) als auch Kübel (Kasten, Trog) zum Aufbewahren von Wasser, sake etc. („Faß“), Futterkrippe oder auch Sarg; vgl. NKDJ 17 : 470 f.; zum Problem von ‚Boot‘ und ‚Sarg‘ (Bootsbestattung?) vgl. Hosoi 1976 : 106.

Kultur, legendäre Regierungszeit der Herrscher Sujin und Jingû Kôgô – zueinander stehen und ob sie eine innere Verbindung miteinander aufweisen. Dieser Frage soll im folgenden, das Kapitel Miwa abschließenden Abschnitt nachgegangen werden.

2.7.5. Der kulturhistorische Hintergrund

Der Trank der Kuzu wie auch der sake aus ‚Früchten‘ im Mythos von der Riesenschlange, die Susanoo bezwingt, eröffnen den Ausblick in einen geistig wie historisch außerordentlich tiefen Raum. Da von Katô eben jene Alkoholika, aufgrund der archäologischen Analyse, der Mittleren Jômon-Zeit zugerechnet werden, ist es angeraten, diese Spur etwas genauer zu verfolgen.

Daß gerade der Gott Susanoo in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle spielt, kann als ein weiteres Indiz für die Zusammengehörigkeit beider Komplexe – des Tranks und der prähistorischen Epoche – gewertet werden, stellt Naumann doch diesen Gott ins Zentrum der Überlegungen zu einer möglichen Verbindung der Mittel-Jômon-zeitlichen Katsusaka-Kultur und der Izumo-Kultur. Bereits in ihrer Untersuchung aus dem Jahre 1977 betont Naumann die „lunaren“ Komponenten dieser Kultur, die sich dem Betrachter aus einer Vielzahl von bildlichen Darstellungen erschließen. Bereits von dieser Seite her ergaben sich tiefgreifende Übereinstimmungen mit dem hier diskutierten Komplex, wie vornehmlich die Analyse des schlangenhaften Charakters des Gottes von Miwa ergab. Aber auch Sukunabikona ist gänzlich erst aus einem gedanklichen Konzept heraus zu begreifen, in dessen Zentrum der Gedanke der ‚Lebenskraft‘, manifestiert im (lunar-jenseitigen) Lebenswasser – Heiligem Trank steht.

Eben jenem Gedanken verleihen nach Naumann figürliche Darstellungen der Katsusaka-Kultur gestalterischen Ausdruck. Im Zentrum steht eine Tonfigur aus Tônai, die Naumann als ‚weinende Gottheit‘ interpretiert. Vermutlich handele es sich um eine Mondgottheit, „die das Wasser des Lebens besitzt und damit generell Lebensspender ist“²⁸⁸. Und weiter: „Ein hiermit verbundener Komplex archaischer religiöser Vorstellungen findet in allen Einzelheiten Entsprechungen im neolithischen oder frühbronzezeitlichen China, dessen Erscheinungen daher in unsere Überlegungen einbezogen werden sollen. In diesem religiösen Komplex kommt dem Speichel offenbar besondere Bedeutung zu“²⁸⁹.

Es soll hier die Argumentation nicht detailliert nachgezeichnet werden, dafür sei auf die entsprechenden Publikationen verwiesen. Wesentlich für die vorliegende Frage erscheint jedoch der Schluß, daß auch der Gott Susanoo des Izumo-Mythenkreises in diesen Kontext gestellt wird, indem sein „Weinen“ und „Nasenfluß und Speichel“

288 Naumann 1979a : 176; vgl. Naumann 1977 : 399 ff.

289 Naumann 1979a : 176. W. Crooke betont in einer entsprechenden Abhandlung (*Saliva* in ERE XI: 100–104), daß Speichel weithin als Sitz des Lebens, entsprechend dem Blut, angesehen wird. So heißt es vom babylonischen Gott Marduk „Der Speichel des Lebens ist Dein“ (p. 102, zit. L.R. Farnell: *Greece and Babylon*, Edinburgh 1911 : 176).

ebenfalls als das „belebende Wasser, das dieses Leben neu ersprießen läßt“ aufgefaßt werden²⁹⁰. Naumann stellt eine direkte Verbindung zwischen diesen mythischen Konzepten und den Figuren der Jōmon-Zeit her und bemerkt darüberhinaus: „Nebenbei öffnet die Möglichkeit einer Verbindung des Izumo-Gottes Susanoo mit bildlichen Darstellungen der Jōmon-Zeit auch den Weg für neue Erkenntnisse im Hinblick auf die tieferen Wurzeln der Izumo-Kultur und die geographischen Räume, in die sie sich erstrecken“ (Naumann 1979a : 181).

Die Relevanz des Gesagten für unser Problem liegt auf der Hand. Wir hatten vermutet, daß es sich bei dem Trank miwa ursprünglich um einen ‚gekauten‘ Trank gehandelt haben müsse. Nun ist durch die Einbeziehung Susanoos in den Problembereich die Aussicht auf eine tiefe, auch ideelle Fundierung gegeben. Denn in einem Denken, das im Speichel „das belebende Wasser, das dieses Leben neu ersprießen läßt“, sieht, muß natürlicherweise dem *Kauen* und der damit verbundenen mysteriösen Wirkung des Speichels eine zentrale Rolle zufallen. Bereits im Falle des mythischen Streitfalls zwischen Amaterasu und Susanoo zeigte sich die lebensspendende Rolle des Kauens. Hier nun tritt der Speichel selbst in den Vordergrund, indem er als Inkarnation der Geheimnisse des Lebens erscheint. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang auch an die den Sakraltrank kauenenden Mädchen der Ryūkyū-Inseln; auch für sie war eine möglichst umfangreiche Speichelproduktion eine der Voraussetzungen ihres Handelns, und es darf vermutet werden, daß nicht nur praktische Erwägungen dabei im Vordergrund standen. Es ist die Wirkung des Speichels, die aus dem profanen Grundstoff das Heilige Getränk schafft. Damit liegt das Mysterium im menschlichen Speichel begründet, genauer gesagt, im Wirken der dafür begabten und ausgewählten Medien, die auf diese Weise das profane mit dem Sakralen zu verbinden imstande sind. Hier trifft sich die ‚primitive‘ Erkenntnis mit den Ergebnissen der modernen naturwissenschaftlichen Forschung, die mit der Entdeckung der Wirkung des Ptyalins in Speichel ein im Grunde identisches Ergebnis erzielte, indem die ‚verwandelnde Kraft‘ des Speichels ihre chemische Erklärung fand.

Sind ‚Speichel‘ und ‚Kauen‘ somit wesentliche Attribute des Gottes Susanoo, so ergibt sich als einzig sinnvoller Schluß, auch von dieser Seite her den zugeordneten Trank als einen gekauten aufzufassen. Das ‚Kauen‘ konnotiert damit einen ganzen Komplex religiöser Gedanken, die in der transformatorischen Wirkung des Speichels als eines ‚Lebenssaftes‘ ihr Zentrum haben. Stellt der Trank die Verbindung von Mensch und Gott her, so ist es im letzten Grund der Speichel, der diese Kommunikation ermöglicht. Damit stellt das ‚Kauen‘ keine bloß kulturelle Technik dar, sondern erschließt sich dem Verständnis erst vollständig durch die Kenntnis der zugrundeliegenden Ideen.

Können wir nun sowohl die religiöse Gedankenwelt als auch die Methoden der Herstellung zeitlich äußerst weit zurückverfolgen – beide Bereiche treffen sich, auf gänzlich unterschiedlichen Forschungen basieren, in der Katsusaka-Kultur des Mittleren Jōmon – so steht doch außer Zweifel, daß das Konzept vom sake als dem sakra-

290 Naumann 1979a : 180. W. Crooke (s.o. Anm. 289) berichtet von einem Schöpfungsmythos der Garo (Assam): Nostu spuckte auf die Lilien und das Gras im Wasser, so entstand das Land.

mentellen Trank miwa erst in späterer Zeit voll ausgeformt greifbar wird. In dessen Zentrum steht nicht Susanoo, sondern das Götterpaar Ômononushi/Sukunabikona. Aber auch hier bestätigt sich die postulierte kulturhistorische Entwicklung, d.h. die Einmündung in die Izumo-Kultur, stellen beide Gottheiten doch neben Susanoo die wichtigsten Götter des Izumo-Pantheons dar.

Es wäre aus diesem Grunde, d.h. der postulierten kulturellen Entwicklung ‚Jômon – Izumo‘, deshalb auch verfehlt, auf jener späteren Stufe der Entwicklung gleichfalls noch die Nutzung von Nahrungsmitteln zu erwarten, die in einer aneignenden Sammel-tätigkeit erworben wurden, wie etwa die Baumfrüchte mit der Kastanie. Es stellt sich somit die Frage nach den dem miwa-Trank zugrundeliegenden Nutzpflanzen.

Wie bereits angesprochen, scheidet der Reis aus diesen Überlegungen zum Ursprung des Trankes aus; an konkreten Hinweisen liegen nur die oben diskutierten, auf eine äußerst frühe historische Epoche weisenden Anhaltspunkte vor. Darüber hinaus ergeben sich aber auch für die Gottheit Sukunabikona Hinweise, die bereits von Ôbayashi im Sinne einer kulturhistorischen Zuordnung gewertet werden:

Im Nihongi (NKBT 67 : 129) heißt es in einer Variante des Sukunabikona-Mythos, „daß er sich auf die Insel Awa begab, wo er auf den Halm einer Kolbenhirse (*awa* 粟) hinaufkletterte. Er wurde jedoch (von dem sich wieder aufrichtenden Halm) fortgeschwemmt und begab sich daraufhin in das Land Tokoyo“. Im Hôki-Fudoki (NKBT 2 : 480) findet sich eine identische Erzählung, nur heißt es hier ausdrücklich, die Insel trage den Namen *Awa-shima* „(Kolben-)Hirse-Insel“ deshalb, weil jener Gott den Halm bestiegen hatte. Ôbayashi (1973 : 203) zieht daraus den berechtigten Schluß, daß in dieser Überlieferung ein Hinweis auf die Verbindung des Gottes zum Trockenbau der Hirse verborgen liege und erkennt Sukunabikona als einen Gott, in dem sich der Hirsebau widerspiegelt.

Der Autor betont wiederholt, auch in anderen Schriften (s.o. Anm. 7), daß der Anbau von Naßreis für die Entwicklung der japanischen Kultur zweifelsohne von grundlegender Bedeutung war, räumt jedoch ein, es dürfe darüber keinesfalls die Wichtigkeit des Trockenbaus auf Brandrodungsfeldern übersehen werden. Hier spielt der Hirsebau, dessen Anfänge aufgrund der archäologischen Forschungen in die ausgehende Jômon-Zeit gelegt werden können, eine wesentliche Rolle.

Wir widmeten uns bereits in der Diskussion über den ‚sake der Jômon-Zeit‘ diesen Fragen und verwiesen dabei auf den Umstand, daß in West-Japan, d.h. genau dem hier zur Diskussion stehenden geographischen Raum, im ausgehenden Jômon die aneignende Wirtschaftsweise durch die Kultivierung von Trockenbaupflanzen auf Brandrodungsfeldern überlagert wurde. Ôbayashi erkennt für den japanischen Trockenbau-Komplex als charakteristisches Merkmal die Kombination von Trockenbau und Jagd und bezeichnet ihn somit als „Jäger-Pflanzer-Komplex“ (Ôbayashi 1964b : 440). Dieser Aspekt findet seine Entsprechung in den Kulturen der Altvölker Taiwans, in deren religiösem Denken die Hirse und der Heilige Trank aus Hirse, der von Frauen durch Kauen hergestellt wird, eine charakteristische Rolle spielte. An anderer Stelle befaßten wir uns bereits mit möglichen Beziehungen zwischen diesem Komplex und der Miwa-Konzeption (Antoni 1986). Da nun auf Taiwan dem sakralen Hirsetränk eine so zentrale Funktion im religiösen Denken zukommt – bezeichnenderweise wurde im

Glauben der Saisyat das Hirse-Erntefest als wichtigstes Fest von einer Sippe von Zwergen gestiftet²⁹¹ – und deren Kulturen enge Berührungspunkte mit den Ryûkyû-Inseln zeigen, die ihrerseits tiefe Übereinstimmungen mit dem im Rahmen des Miwa-Komplexes Diskutierten aufweisen und sich letztlich, um den Kreis zu schließen, bereits im Denken der Katsusaka-Kultur widerspiegeln, erscheint es somit als einzig sinnvoll, eine *Entwicklung* zu postulieren, in deren Verlauf ältestes Gedankengut in die neue Kultur des Trockenbaus übergegangen ist.

Es ist außerordentlich schwierig, in diesen, die kulturhistorische Zuweisung betreffenden Fragen eine endgültige und befriedigende Antwort zu erhalten. Als gesichert darf jedoch erachtet werden, daß der Miwa-Komplex, dessen geistige Grundlagen wir aufgrund des Textstudiums auszuloten versuchten, Beziehungen sowohl zu ältesten Schichten der japanischen Kulturgeschichte aufweist als auch zu der von Ôbayashi als Trockenbau-Komplex mit Jagd bezeichneten Stufe. Als außerordentlich komplizierend kommt jedoch der Umstand hinzu, daß kaum eine der zugehörigen religiösen Ideen, wie etwa die vom ‚Leben-spendenden Meeresjenseits Tokoyo‘, im Laufe der Geschichte verschwunden wäre; vielmehr fand eine ständige Überlagerung statt, durch die Altes in Neues eingebunden wurde. Takeshi-uchi, Jingû Kôgô und der Herrscher Sujin sind mit Gewißheit keinem ‚Trockenbau-Komplex mit Jagd‘ zuzurechnen, und doch kommt gerade in ihren Liedern ein tiefer Glaube zum Ausdruck, welcher auf Gottheiten zielt, deren Wurzeln sich im Dunkel der Vorgeschichte verlieren. Und es darf auch nicht übersehen werden, daß eben jene Gottheiten noch in der Gegenwart, im Japan des 20. Jahrhunderts, Gegenstand religiöser Verehrung sind.

Andererseits wurde deren Kult schon früh überlagert durch den Glauben an andere Gottheiten, wie die Sonnengöttin, die ihrerseits ebenfalls bis heute Verehrung genießen. Soll also der Kern einer religiösen Konzeption freigelegt werden, so ist nach einem Zustand zu fahnden, in dem die betreffende Idee *entstanden* sein kann. Hier bieten sich die von Leo Frobenius entwickelten Kategorien von „Ausdruck“ und „Anwendung“ als nützliche Verständnishilfen an²⁹². Jensen erläutert den Gedanken in

291 Vgl. Pache 1964 : 37. Die Arbeit Alois Paches (1964) beruht im wesentlichen auf der Untersuchung von Ogawa/Asai (1935). Kaneko (1975 : 257) betont, daß dieses wichtigste Kultfest der Saisyat „thematisch dem Fünffjahresfest der Paiwan auffallend ähnelt“. Im Zentrum jenes Festes stehen – neben dem Hirsetrank – aus Rinde verfertigte Bälle, die in einem zereemoniellen Ballspiel Verwendung finden (vgl. Anm. 139 zur Frage nach einer möglichen Beziehung zu den Sugidama von Miwa); ein weiterer charakteristischer Zug der Paiwan-Religion zeigt sich in der Bedeutung von Schlangenmythen und der Schlange als ‚Ahn‘, die „in der bildenden Kunst der Paiwan eine besonders wichtige Rolle spielt“ (Kaneko 1975 : 269).

‚(Hirse-)Trank‘ – ‚Ball‘ – ‚Schlange‘ sind sämtlich Elemente, die auch im Miwa-Konzept erscheinen. Pache (1964 : 242) erkennt einen insgesamt „lunaren Charakter“ der Riten der Altvölker Taiwans und rechnet sie deshalb zum indonesischen Raum. Die Ausführungen Kanekos zeigen jedoch eine Differenzierung zwischen den einzelnen Kulturen. Insgesamt gesehen wäre es eine lohnende Aufgabe, das Verhältnis der Taiwan-Kulturen zu denen der Ryûkyû-Inseln einer eingehenden Analyse zu unterziehen, um auf diese Weise genaueren Aufschluß auch über mögliche Verbindungen zwischen den Taiwan-Kulturen und Japan zu gewinnen. Vgl. Anm. 245, 269 zum Motiv des Zweiges als Verkörperung der Seele (Lebenskraft).

292 vgl. Jensen 1960 : Einleitung, Haekel 1971 : 78; Kritik der Kulturmorphologie: Mühlmann (Geschichte der Anthropologie) 1968 : 127.

dem Sinne, daß in einer bestimmten Situation die „Ergriffenheit“ des Menschen von seiner Umwelt in einen „kulturschöpferischen Akt“ mündet (Jensen 1960 : 5). Aber „jede Kultur-Erscheinung, die einmal durch einen schöpferischen Akt hervorgebracht wurde, wird lehrend weitergegeben“, bemerkt der Autor. „Wenn der Glanz des schöpferischen Vorgangs erloschen ist, so begegnen uns die Gestaltungen meist nur noch als erstarrte und sinnentleerte Bestandteile eines kulturellen Gefüges. Ausnahmslos jede Kultur-Erscheinung unterliegt diesem Wandel vom ‚Ausdruck‘ zu ‚Anwendung‘“ (a.a.O.).

Spüren wir also, auf das vorliegende Problem übertragen, dem „Ausdrucks-Stadium“ nach, so findet es sich, bereits aus zeitlichen Überlegungen heraus, am ehesten auf der frühesten greifbaren Stufe, der des Mittleren Jômon. Da aber auch dort eine Diffusion von Gedanken, d.h. eine Beeinflussung und Übernahme von außen her, nicht ausgeschlossen werden kann, vielmehr als sehr wahrscheinlich angenommen werden muß, offenbart sich diese Suche – für den japanischen Bereich – als hoffnungsloses Unterfangen. Wir haben uns deswegen den verschiedenen, voneinander differenzierbaren Schichten der „Anwendung“ zuzuwenden.

Auch hier kommt, aus den nämlichen Gründen, zunächst die Katsusaka-Kultur in Betracht. Wirklich greifbare Gestalt aber gewinnt das Konzept erst in einem Bereich, in dem die betreffenden Gottheiten deutlich in Erscheinung treten. Diese Entwicklung scheint im ausgehenden Jômon, auf jeden Fall aber vor oder unabhängig von der Einführung des Reisbaues vonstatten gegangen zu sein. Das Verbreitungsgebiet dieser Kultur erstreckt sich über das westliche Japan, d.h. diejenige Region, die auch als Verbreitungsgebiet der Izumo-Kultur angesehen wird.

Es vermag aus diesem Grunde auch nicht zu verwundern, daß es ausschließlich Gottheiten der Izumo-Linie sind, die mit dem Heiligen Trank in inniger Verbindung stehen. Hier ergänzen sich Weltsicht – das Konzept der Schöpfung und die dynamistische Auffassung vom Ursprung göttlicher und menschlicher ‚Kraft‘ – und Reaktion des Menschen darauf – die Bereitung eines sakramentellen Trankes – zu einem sinnvollen, in sich geschlossenen Ganzen.

Den Quellen ist zu entnehmen, daß die – halbhistorischen – Herrscherpersönlichkeiten von Sujin bis Jingû Kôgô mit diesem religiösen Konzept und den betreffenden Legenden verbunden werden; andererseits zeigt sich im Falle der Kuzu, daß noch in früh-historischen Zeiten die Überlieferung auch auf einer ‚primitiven‘, d.h. ursprünglichen Schicht lebendig und intakt war. So ist es zu erklären, daß in den beiden konträren gesellschaftlichen Gruppen – hier ‚primitive Sammler‘ dort das Herrscherhaus – dieselbe religiöse Gedankenwelt bestimmend war. Auf deren tatsächliche Zusammengehörigkeit verweisen die Lieder des Takshi-uchi und der Kuzu.

Fassen wir das Gesagte zusammen im Versuch einer historischen Theorie: Die im Miwa-Komplex zutage tretende ‚lunare‘ Weltsicht findet ihren ersten greifbaren Ausdruck in Darstellungen der Mittel-Jômon-zeitlichen Kultur von Katsusaka. Wie die archäologische Forschung ergeben hat, ist genau hier auch die früheste Bereitung alkoholischer Getränke nachweisbar. Der Bogen in den Bereich der Izumo-Kultur wird mit der Gottheit Susanoô geschlagen, deren ‚Früchte-Trank‘ im Sinne eines gekauten Tranks aufzufassen ist. Im Zentrum der hier zugrundeliegenden religiösen

Ideen steht die Konzeption des Speichels als ‚Lebenssaft‘, dessen transformatorische Wirkung das Profane in den Bereich des Sakralen zu erheben vermag. Die Gottheit Sukunabikona, ebenfalls eine der zentralen Gestalten des Izumo-Pantheons, ist jedoch nicht mehr aus dem Bereich einer aneignenden Wirtschaftsweise heraus zu verstehen und wird mit gutem Grund einem ‚Trockenbau-Jagd-Komplex‘ zugerechnet. Die entscheidenden religiösen Ideen jedoch sind weiterhin greifbar, sogar wesentlich detaillierter ausgeformt. Gesellschaftlich bestimmend war diese Religion in einem frühen Stadium der ‚hochjapanischen‘ Kultur, die mit den Herrschern Sujin und Jingû Kôgô ihre prägnantesten Vertreter gefunden hat. Hier muß aber bereits mit dem Reisbau als wichtigster Subsistenz-Grundlage gerechnet werden – es sei auch an die ‚gekauten Getränke‘ im Ôsumi-Fudoki erinnert – und doch bleibt wiederum das überkommene Konzept bestimmend. Erst seit einer Ära, die in den Quellen durch den Beginn der Herrschaft des Ôjin gekennzeichnet ist und archäologisch dem Übergang von Kofun I zu Kofun II entspricht, treten die alten Gedanken in den Hintergrund. Eine andere Form der Legitimation von Herrschaft scheint Raum zu greifen, basierend nicht mehr auf der ständig zu erneuernden Übereinkunft von Gott und Mensch, sondern nun auf dem Gedanken der *genealogischen* Legitimation. Der Trank als Bindeglied zwischen ‚oben‘ und ‚unten‘ wird damit seines Wesens beraubt. Die Idee kann sich jedoch außerhalb der offiziellen Kultur weiter behaupten, wie die Erwähnungen des Trankes Miwa in den Fudoki und im Manyôshû zu erkennen geben. In der Heian-Zeit schließlich sind die Gottheiten Sukunabikona/Ônamuchi und Ômononushi jedoch endgültig ihrer umfassenden Macht beraubt und finden, mit teilweise geänderter Funktion, nur noch an ihren eigentlichen Kultorten Verehrung.

In historischer Zeit aber, d.h. im Rahmen des Ritsuryô-Staates, findet auch ein erstaunlicher Prozeß der offiziellen Revitalisierung ältesten Gedankengutes statt, wie im folgenden zu zeigen sein wird, indem die Konzeption des sakramentellen Trankes wieder in das Zentrum auch staatlicher Überlegungen tritt. In der wichtigsten Zeremonie der Krönungsfeierlichkeiten des Daijôsai finden wir von nun an wieder das Konzept der Kommunion von Gott und Mensch, ermöglicht durch den gemeinsam genossenen Trank.

Es zeigt sich somit, daß ein irgendwie zu bestimmendes Stadium der „Ergriffenheit“ nicht auszumachen ist, und auch die „Anwendungen“ ständiger Wandlung unterworfen sind, ohne dabei auf die Stufe eines sinnentleerten survivals zu sinken. Vielmehr überlebt der Gedanke vom göttlichen Ursprung auch menschlicher Lebenskraft, die sich im Heiligen Trank manifestiert, als eine *autonome Idee*, die erst dann zurücktritt, als eine stärkere, d.h. von mächtigeren Gruppen getragene Konzeption aufkommt. Es erscheint deshalb letztlich als ein sekundäres Problem, eine exakte kulturhistorische Zuordnung vornehmen zu wollen, in dem Sinne, daß bestimmte Anbau- und Wirtschaftsformen ebenso bestimmte religiöse Konzepte hervorbringen und damit berechenbar machen. Aufgrund des Gegebenen ergibt sich vielmehr das Bild, daß religiöse Ideen, die von einer bestimmten Wirtschaftsform weitgehend unabhängig sind, als menschliche Erkenntnisse über Jahrtausende weitergegeben werden können, bis sie irgendwann einmal von einer stärkeren, neuen überlagert und gar ersetzt werden.

Als Kern der hier diskutierten religiösen Idee offenbarte sich die Konzeption des sakramentellen Tranks²⁹³. Ihre sinnfälligste Umsetzung fand sie in einem kulturellen Umfeld, das dem ‚Kauen‘ der rohen Nahrung und damit dem Speichel eine besondere, *mystische*²⁹⁴ Qualität zuerkannte. Dieses Stadium war sowohl in der Katsusaka-Kultur als auch im ‚Trockenbau-Jäger-Komplex‘ gegeben. Dennoch blieb der Trank nicht an diese Zubereitungsart gebunden. Als Resümee kann deshalb formuliert werden: Bestimmend war immer die *Idee* ‚miwa‘, nicht deren materielle Umsetzung.

3. TOYOUKA – DIE VERMISCHUNG ZWEIER KONZEPTE

Galt unsere Aufmerksamkeit bisher der Göttertrias Ômononushi/Ônamuchi/Sukunabikona, so sollen im folgenden auch die weiteren bekannten Sake-Gottheiten einer Betrachtung unterzogen werden. Zunächst jedoch ist eine Gottheit zu behandeln, die zwar nicht als eine ausgesprochene ‚Gottheit des sake‘ firmiert, deren Analyse jedoch weiterführende Einblicke in das vorliegende Problem verspricht: Toyouke no kami, die Göttin des Äußeren Schreines (Gekû) von Ise.

3.1. Das Schwanenmädchen

Zur Herkunft dieser Göttin ist im Tango-Fudoki (NKBT 2 : 466–469) folgende Legende überliefert; sie stellt die Ursprungslegende des Nagu-Schreines in Tamba dar:

„In der Landesbeschreibung der Provinz Tango (Taniha no michi no shiri) heißt es: Provinz Tango, Distrikt Taniha (Tamba) – Nordwestlich der ‚Distrikthauptstadt‘ (kôri no miyake) liegt das Dorf Hiji. Auf dem Gipfel des Hiji-Berges dieses Dorfes befindet sich eine Quelle mit Namen *Manai*-Quelle. Heutzutage ist daraus aber bereits ein Sumpf geworden. An dieser Quelle sind einst acht Himmelsfrauen herabgestiegen, um hier ein Bad zu nehmen. Zu jener Zeit waren da ein alter Mann und eine alte Frau; er hieß mit Namen der Alte von Wanasa, und sie hieß die Alte von Wanasa. Diese Alten kamen nun zur Quelle, nahmen heimlich die Kleidung eines der Himmelsmädchen und verbargen sie. Als schließlich alle Wesen, die im Besitz ihrer Kleider waren, wieder hinauf in den Himmel flogen, da blieb nur das eine Mädchen ohne Kleidung zurück, verbarg seinen Leib im Wasser und schämte sich, so ganz allein. Da sprach der Alte zu dem Himmelsmädchen: „Ich habe kein Kind; deshalb, so bitte ich Dich, himmlische Tochter, werde Du mein Kind“. So sprach er. (Das Himmelsmädchen antwortete darauf: „Ich bin ganz allein bei den Menschen zurückgeblieben, wie könnte ich da so kühn sein und Dir nicht folgen. Ich bitte Dich aber um eines, gib mir doch mein Kleid zurück“. So sprach sie. Der Alte: „Himmels-Tochter, wie könnte ich das! Ich glaube, Du würdest mich hintergehen“. Als er so sprach, da erwiderte das Himmelsmädchen: „Im allgemeinen ist die Natur der Himmlischen so beschaffen, daß sie die Wahrhaftigkeit zu ihrem Grunde machen. Warum also ist Dein Herz voller Argwohn und läßt mir das Kleid nicht“? So sprach sie. Der Alte antwortete: „Großer Argwohn und keine Wahr-

293 Der Wortgebrauch „sakramentell“ orientiert sich an Van der Leeuw (1977 : passim); vgl. Anm. 232.

294 „mystisch“ verstanden im Sinne einer Intention, die persönliche Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen (Partizipation); Elemente wie Versenkung und Askese sind der behandelten Konzeption nicht immanent.

haftigkeit, das ist das Übliche in der Welt der Menschen. Allein aus diesem Grunde denke ich so und meinte, Dir die Kleidung nicht überlassen zu können“. So sprach er; schließlich aber gab er sie ihr doch zurück.)

Nun gingen sie gemeinsam voller Glück nach Hause und es wurden zehn Jahre, die sie zusammen verlebten. Hier braute das Mädchen nun viel sake; trank man auch nur ein Schälchen davon, so wurden wunderbarerweise die zehntausend Krankheiten vertrieben. Diesen ‚Schatz der einen Schale‘ verladen die Alten auf Wagen und verschickten ihn. Mit der Zeit wuchs so der Wohlstand des Hauses und sie wurden reich an Grund und Boden (*hjikata*)²⁹⁵; deshalb trägt das Dorf den Namen *Hjikata*. In der Zwischenzeit wurde der Name dann schließlich zu *hiji no sato*, dem Dorf *Hiji*.

Später aber sagten die Alten gemeinsam zum Himmelsmädchen: „Du bist gar nicht unser Kind; eine Zeitlang hast Du hier vorläufig gewohnt, das ist alles. Nun verschwinde schnell und gehe“! So sprachen sie. Da blickte das Himmelsmädchen zum Himmel empor und weinte bitterlich. Sie warf sich voller Verzweiflung auf den Boden und sprach endlich zu den Alten: „Ich bin doch nicht aus freien Stücken zu Euch gekommen, es war Euer Wunsch! Warum nur zeigt Ihr jetzt ein so unbarmherziges Herz? Wie schmerzhaft, so plötzlich fortgeschickt zu werden“. So sprach sie.

Der Ärger des Alten wuchs mehr und mehr, und er verlangte, sie solle endlich gehen. Des Himmelsmädchens Tränen flossen in Strömen, unsicher schritt sie durch das Tor und sprach zu den Dörflern: „Eine lange Zeit war ich versunken in der Welt der Menschen, und nun kann ich nicht mehr in den Himmel zurückkehren. Auch habe ich keine Anverwandten mehr dort – wie soll ich nur existieren? Ach, was soll ich nur tun? Was soll ich nur tun“? So sprach sie, trocknete sich die Tränen und seufzte; und als sie zum Himmel aufblickte, da sang sie ein Lied:

Himmliche Weiten
 sehe ich aus der Ferne,
 doch Nebel steigt auf;
 den Weg nach Haus find ich nicht
 und weiß nicht, wohin zu gehn

Schließlich zog sie von dannen und gelangte in das Dorf *Arashiho* (wilde Salz). Da sprach sie zu den Dörflern: „Seit ich das Denken der Alten erkannt habe, da ist mein Herz nichts anderes als eine wilde Salzflut (d.i. rauhes Meer)“. So sprach sie. Deshalb heißt das Dorf ‚Wildes Salz‘ in der Gemeinde *Hiji*. Weiterhin kam sie in das Dorf *Nakiki* (Tränenbaum) in *Taniha*. Weil es ein *Zelkova*-Baum war, da weinte sie. Aus diesem Grunde trägt das Dorf jenen Namen.

Weiterhin kam sie in das Dorf *Nagu* in der Gemeinde *Funaki* im Distrikt *Takano* und sprach dort zu den Dörflern: „An diesem Orte ist mein Herz zur Ruhe gekommen (in der alten Sprache sagte man zu ‚befrieden, friedlich werden‘ *nagushi*)“. So sprach sie. Da blieb sie in diesem Dorf und ließ sich dort nieder.

Jene ist die Gottheit *Toyouka no me no mikoto* des besagten *Nagu*-Schreines im Distrikt *Takano*“.

In dieser eindrucksvollen Legende liegt die älteste erhaltene japanische Version des sogenannten „Schwanjungfrau-Motivs“²⁹⁶ vor. Es weist in der Volksüberlieferung eine außerordentlich weite Verbreitung auf und gehört als Typ zu den populärsten der

295 *hjikata* 土形, laut NKZS 97 : 280, Anm. 8 identisch mit *tochi* „Land, Boden, Grundbesitz“. Im Chinesischen bezeichnet das Kompositum 土形 *t'u-hsing* zwar eine bestimmte Art Töpferware (vgl. Morohashi Nr. 4867/113 u. 115), damit hat die japanische Verwendung der Zeichen jedoch nichts gemein (a.a.O.).

296 Vgl. AT-Nr. 400*/400: „The man on a Quest for his Lost Wife. II(e) Girls in Swan coats; the hero steals one coat and will give it back to the owner only if she will marry him. IV (d) The swan-maiden finds her swan coat and flies away.“

japanischen Märchen²⁹⁷. Jedoch zeigen die diversen Varianten, daß bestimmte Motive sich zu immer neuen Erzählungen verbinden können, die jeweils eigenständige Typen ergeben. So erlangt im Typ *tennin-nyôbô* „Himmelsfrau“ ein Mann das „Schwanmädchen“ zur Frau, die daraufhin mehrere Jahre in seinem Hause zu leben gezwungen ist, letztlich aber wieder in den Himmel entfliehen kann. Der Mann aber folgt ihr. An diesen Handlungsstrang schließt sich meist die Erzählung von „Kuhhirt und Weberin“ (Tanabata) an²⁹⁸.

Hier ist von dem zentralen Motiv der Legende des Tango-Fudoki, dem Reichtum des armen Paares infolge der Braukunst des Mädchens, nichts enthalten. Ein entsprechendes Motiv findet sich dagegen im Typus *tsuru-nyôbô* „Kranichfrau“²⁹⁹ (Ik 413 A), in welchem die – übernatürliche – Ehefrau durch Weben dem armen Manne Reichtum verschafft. In diesen Erzählungen offenbart sich die Frau jedoch erst am Schluß des Geschehens als eigentlich tiergestaltige Gattin. Bemerkenswert an den Märchen-Varianten ist der Umstand, daß ausschließlich das Weben des kostbaren Gewandes – sie verwebt heimlich das eigene Gefieder – als Quelle des plötzlichen Reichtums erscheint, niemals aber etwa das Brauen eines heilwirkenden sake³⁰⁰.

Die Fudoki-Legende vereinigt somit bekannte Motive der Volksüberlieferung – „Schwanjungfrau“ und „Reichtum durch übernatürliche Gattin“ – verwebt diese jedoch zu einem eigenständigen Stoff. Das Motiv der „Schwanjungfrau“ steht dabei als ein weltweit verbreitetes und autonomes Motiv in keiner ursächlichen Verknüpfung mit der Gestalt der Toyouka no me. Röhrich bemerkt zur Verbreitung dieses Motivs, es sei „eines der wenigen Typen, die ohne sichtbare Abhängigkeitsverhältnisse auf der ganzen Welt, in europäischen, asiatischen und primitiven Traditionen auftauchen“ (Röhrich 1974 : 98).

Auch die große Anzahl von Sagen und Legenden in Japan, welche dieses Motiv zum Thema haben³⁰¹, zeigt, daß hier ein frei verfügbares, uraltes Motiv in verschiedene Handlungsgänge Eingang gefunden hat. Als wirklich originäre Aussage der Fudoki-Legende und somit ihr Kern verbleibt die Mitteilung, die Göttin habe die Fähigkeit zum Brauen eines besonderen sake besessen. Daß dieser Aspekt keinen lediglich dekorativen Legendenzug darstellt, zeigen die Eintragungen weiterer, jüngerer Quellen.

297 Typ: *Hagoromo* bzw. *tennin-nyôbô* (Ik-Nr. 400), Seki-Taisei-Nr. 118 (Taisei, Bd. 2 : 232–256).

Eine kenntnisreiche Analyse des Stoffes (insbs. Verbreitung in Ostasien) liefert Fritz Rumpf: Über japanische Märchen: Hagoromo (Das Federkleid), in: *T'oung Pao* XXXIII, 1937 : 220–267.

298 Vgl. Ik-Nr. 400; China: Ting (1978 : 65–67)-Nr. 400, Eberhard (1937 : 55–59)-Nr. 34 „Schwanenjungfrau“.

299 Vgl. Ik-Nr. 413A, Seki-Taisei-Nr. 115, (Bd. 2 : 201–218).

300 Naumann (1983 : 56 f.) diskutiert mehrere Varianten des Märchens und stellt fest: „Wie schon Maruyama (*Nihon mukashi-banashi jiten*, 1977 : 740) bemerkte, spiegelt sich in allen diesen Beispielen die soziale und wirtschaftliche Realität einer Zeit, in der die Hausfrau mit ihren Webarbeiten einen wesentlichen Beitrag zum Unterhalt der Familie leistete“.

301 Yanagita (1950) führt Beispiele aus den Präfekturen Iwate (p. 18), Chiba (-Stadt, p. 19), Fukuoka (p. 147, 293) und Miyazaki (p. 238) an.

3.2. Die Göttin in Ise

Jenen Quellen ist zu entnehmen, daß der Göttin Toyouka no me aus Tamba keine bloß lokale Bedeutung und Verehrung zukam, sie vielmehr in der Folgezeit an höchster Stelle des shintoistischen Pantheons firmiert – als Göttin des Äusseren Schreines (Gekû) von Ise.

Die Verbindung beider Bereiche wird anhand der berühmten Traumoffenbarung der Sonnengöttin Amaterasu ersichtlich, wonach sie die Gottheit Toyouka (oder Toyouke) aus Tamba an ihrer Seite wünsche. Die früheste Erwähnung jener Traumunterweisung findet sich im Toyokegû-gishiki-chô aus dem Jahre Enryaku 23 (804)³⁰². Hier erscheint Amaterasu dem Kaiser Yûryaku im Traum und verlangt die Gottheit „aus Manai in Hiji in Tamba“, also eindeutig das sake brauende Himmelsmädchen unserer Legende, zur Gefährtin (Arakida 1938, II: 62; vgl. NST 19 : 28, Anm.; Hammitzsch 1937 : 83, Anm. 411). In einer Eingabe der Priesterschaft des Äusseren Schreines aus dem Jahre 878 (914) an das Jingikan wird dieser Traum, wie Hammitzsch (a.a.O.) mitteilt, dagegen als Traum der Yamato-hime, jener ersten, legendären Schreinprinzessin von Ise³⁰³ also, deren Suchwanderung das Thema des Yamato-hime-no-mikoto-seiki (YHS) darstellt, ausgegeben. Folglich berichtet auch das YHS, ein Werk der Watarai-Priester des Gekû aus der mittleren Kamakura-Zeit – angeblich basiert es auf einer Urschrift aus dem Jahre 768³⁰⁴ – von jener Unterweisung als einem Traum der Yamato-hime selbst. Es heißt unter dem Datum Yûryaku 21/10 (NST 19 : 28; Hammitzsch 1937 : 37 f.):

„/(Amaterasu)/ geruhte im Traum der Yamato-hime eine Unterweisung zuteil werden zu lassen: ‚Da ich, die Große Gottheit, mit niemandem zusammen bin, kann ich mein Mahl nicht ruhig verzehren. Die im Lande Tamba, im Manai-Gefilde zu Yosa wohnt, die verehrt wird von Yaotome, der Tochter des Michinushi, die Gottheit der erlauchten Speise, die Große Gottheit Toyouke begehre ich in das Land, wo ich mich niedergelassen habe‘. So geruhte sie zu unterweisen“.

In Toyouka no me, dem sake brauenden Himmelsmädchen, haben wir somit die spätere Toyouke no Ôkami des Watarai-Schreins, d.h. des Gekû von Ise vor uns. Es

302 Textausgaben: GR 1 : 45–71; Arakida 1938 (*Gekû-gishiki-kai*); Kommentar: GKD 1 : 8–14. KSSMR (6 : 182) liest *Toyukegû-gishiki-chô*. Es handelt sich um eine Sammlung der Zeremonialvorschriften des Äusseren Schreins von Ise, verfaßt in Analogie zur entsprechenden Sammlung des Inneren Schreines (*Kôtaijingû-gishiki-chô*). Als Entstehungszeit wird Enryaku 23 (804) angegeben (GKD 1 : 10; KSSMR 6 : 182).

303 Laut YHS (Mimaki-iri-biko (Sujin) 58/5/5) begann Yamato-hime ihre Wanderung im Miwa-Schrein; dort hatte Toyo-suki-iri-hime während der letzten zwei Jahre vor ihrem Tod den Kult der Sonnengöttin vollzogen. Das NG berichtet ebenfalls in knappen Worten von der Wanderung der Yamato-hime (NKBT 67 : 269–270/271), ohne jedoch Miwa in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Aufgrund dieser Überlieferung ist Miwa auch unter dem Namen ‚Moto-Ise‘, d.i. „ursprüngliches Ise“ bekannt. Die lange Wanderung zur Suche nach einer Wohnstätte für die Sonnengöttin hatte, der Überlieferung gemäß (YHS Sujin 6/9), bereits 52 Jahre vorher ebenfalls in Miwa, im Dorf Kasanui am Fuß des Berges begonnen (es bedarf jedoch keiner besonderen Betonung, daß die Daten und Jahreszahlen nicht im Sinne exakter historischer Daten aufzufassen sind).

ist aus diesem Grunde äußerst bemerkenswert, daß die Göttin diesen, somit wesentlichen Aspekt – das Brauen eines heilwirkenden Trankes – auch in Ise nicht verloren hat. Darüber informiert wiederum das YHS.

Am Ende der Schrift werden einzelne, im Inneren (!) Schrein verehrte Gottheiten, aufgeführt und mit einer kurzen Charakteristik versehen (NST 19 : 32–35). Zur Gottheit des sakadono, der „Sake-Halle“, in welcher die im Ritual benötigten Sakraltränke bereitet werden³⁰⁵, heißt es:

- 1.) „*Sakadono-kami*: Toyouka no me no mikoto; sie hat ihren Sitz in einem *motahi* (Sake-krug). Sie ist die Gottheit, die im Nagu-Schrein im Distrikt Takeno in Tamba ihren Sitz hat. Dieses Himmelsmädchen braute einen guten sake; trinkt man eine Schale davon, vergehen alle Krankheiten. Ihre Gestalt hält sich in einem Stein auf“.
- 2.) „Die Gottheit des erlauchten Speichers für Steuergetreide: Uga no mitama no kami, die Gottheit der erlauchten Speise. Ihre Gestalt ist faßgestaltig. Sie ist die die Speise schützende Gottheit“.
- 3.) „Die Große Gottheit Toyouke, eine Gottheit. Ursprünglich hielt sie sich auf dem Manai-Gefilde des Hinu-Berges 比治³⁰⁶ im Distrikt Yosa der Provinz Tamba auf. Sie ist die Gottheit der erlauchten Speise; mit anderem Namen heißt sie Uka no mitama no kami. Die Gestalt des erlauchten Geistes hält sich in einem Mafutsu-Spiegel auf; einer der drei Spiegel aus dem Götterzeitalter ... Im Jahre Sujin (Mimaki-iri-biko) 39/7/7 stieg sie vom Himmel herab“ (NST 19 : 34; Hammitzsch 1937 : 43).

Toyouke, die Nahrungsgöttin, je nach Ort in einem anderen *shintai* gedacht, hat also auch in Ise nichts von ihrer Qualität als einer Sake-Göttin verloren. So wie es von der Großen Gottheit Toyouke des Watarai-Schreins heißt, sie sei diejenige aus Manai in Tamba (3.), ist auch ihre Erscheinungsform im sakadono des Inneren Schreins die der nämlichen Gottheit. Daß auch Uka no mitama, die Gottheit des Speichers, wieder

304 vgl. die entsprechende Diskussion in GKD 2 : 164 f.; NST 19 : 367–370. Beide Abhandlungen werfen übereinstimmend die Möglichkeit einer derart frühen Urschrift (GKD 2 : 165; NST 19 : 368).

305 Während der Heian-Zeit verfügten der Kaiserhof (Miki-tsukasa) und die großen Schreine über eigene „Sake-Hallen“ (vgl. Nishi-tsunoï 1967 : 184). Nishitsunoï verweist in diesem Zusammenhang auf zwei anmutige Lieder der Kagura-uta (NKBT 3 : 353; Übersetzung Müller 1971 : 27 f.):

(85) Die Sake-Halle
ist weit, wirklich weit.
Hinter den Krügen
sollst Du meine Hand nicht nehmen!
Ach, bitte sprich nicht so!

(86) Die Sake-Halle
sollst du heute früh nicht fegen.
Die Tonerime,
das Kleid schleppend, den Saum schleppend,
haben sie heute früh gefegt.

Laut Müller (1971 : 96) ist es in der Forschung ungeklärt, ob diese Lieder in Beziehung zum Brauen des *miki* anlässlich des Daijôsai stehen. Die Bemerkungen Nishitsunoï (a.a.O.) zu den Liedern lassen keinen kultischen Bezug vermuten. Er erachtet sie als liebliche, erotische Lieder – meiner Ansicht nach zu Recht.

306 *Hinu* 比治 ist eindeutig eine Fehlschreibung für *hiji* 比治

rum dieselbe Göttin meint, geht aus einem weiteren Eintrag hervor, demzufolge sie sich in einem Krug aufhält (NST 19 : 34).

Aus den bisher angeführten Quellentexten geht hervor, daß die Große Göttin des Äußeren Schreines ihrer Funktion – oder ihrem Wesen – nach nicht nur eine unbestimmte ‚Nahrungsgöttin‘ darstellte, sondern zuallererst eine, die einen *heilwirkenden sake* zu brauen versteht. Eine derartige Charakterisierung war aber bislang den Göttern der Izumo-Linie – Sukunabikona/Ômonunushi/Ônamuchi – vorbehalten. Es stellt sich somit die Frage, inwieweit dem hier zutage tretenden Parallelismus eine auch tiefere Bedeutung zukommt.

3.3. Die verschiedenen Überlieferungszweige zur Herkunft der Gottheit

Wenden wir uns der Frage nach einer möglichen Beziehung der Izumo-Linie zur Göttin Toyouke zu, so erscheint, um vorerst im Rahmen der behandelten Quellen zu bleiben, ein Eintrag im YHS als aufschlußreich. Dort heißt es im Anschluß an den besagten Traum der Yamato-hime, es sei ein Schrein für die Gottheit aus Tamba errichtet worden:

„Dazu begann ein Kind des Michinushi no mikoto aus Tamba als Monoimi zu dienen, und es brachte das erlauchte Mahl gekocht und aufgefüllt dar. Dies nennt man Onhi no monoimi. Ferner setzte man den erlauchten Geist des Susanoo no mikoto in den Schrein des Michinushi fest, nämlich den *awa-miko*-Schrein, den „Prinz Hirse“-Schrein“ (NST 19 : 29; Hammitzsch 1937 : 38).

Hier offenbart sich eine sonderbare Beziehung zwischen Toyouke, der ihr dienenden Tochter des Michinushi, die ihr schon in Tamba aufwartete, dem Izumo-Gott Susanoo und einem hier scheinbar gänzlich unpassenden Element, der *awa*-Hirse. Daß die sich hier andeutende Beziehung der Toyouke zu (a) Susanoo, d.h. den Gottheiten der Izumo-Linie und (b) der *awa*-Hirse jedoch keinen unwesentlichen Aspekt darstellt, zeigen die Berichte der ältesten verfügbaren Quellen, Kojiki und Nihongi.

Toyouke im Kojiki und Nihongi

Gestaltet sich in den Schriften des Watarai-Shintô, welche die Bedeutung der Gottheit des Äußeren Schreines aufzuwerten suchen³⁰⁷, die Herkunft der Toyouke als unzweideutig und auch quellenmäßig verankert (Tango-Fudoki), so müht sich dieses klare Bild, werden die diversen Berichte der ältesten Quellen hinzugezogen. Die Nahrungsgöttin erscheint hier sowohl unter diversen Namen als auch mit voneinander

³⁰⁷ Zum ‚Shintô des Äußeren Schreins‘ *Watarai-Shintô*, dessen Lehre in den *Shintô-gobusho* niedergelegt ist (Druckausgabe NST 19), vgl. Kubota 1958; Hagihara 1965 : 465–610; SDJ 1 : 110–112 (Stichwort Ise-Shintô); Stanley Weinstein: ‚Watarai Shintô, in: EJ 8 : 236 (1983), Hammitzsch 1937 : 3–6.

abweichenden Genealogien. Dennoch besteht in der Forschung seit Motoori kein Zweifel daran, daß es sich jeweils um die eine Göttin, die Toyouke des Gekû handelt³⁰⁸.

Lediglich einer der Berichte erwähnt Toyouke no kami ausdrücklich als Gottheit des Äußeren Schreins. In dieser, im Kojiki (NKBT 1 : 128/129) enthaltenen Version erscheint sie als eine der Begleitungen des ‚Himmelsenkels‘ Ninigi no mikoto bei dessen Herabkunft auf den Berg Takachiho. Ausdrücklich heißt es dann: „Dies ist die Gottheit, die in Watarai, dem Äußeren Schrein, ihre Wohnstatt hat“. Dieser Bericht ist jedoch vollkommen isoliert und wird von der Forschung als späterer Zusatz angesehen³⁰⁹.

Ansonsten erscheint die Nahrungsgöttin in Kojiki und Nihongi unter diversen Namen: Uka no mitama, Ukemochi no kami, Toyouke-hime, Toyouke no kami und Ôgetsu-hime.

Über die Geburt dieser Gottheit werden fünf Versionen angeführt, von denen allein vier im Kojiki enthalten sind. Das Nihongi schreibt die Geburt der Uka no mitama den Gottheiten Izanagi und Izanami zu:

„Ferner das Kind, welches sie zeugten, als sie hungrig waren, bekam den Namen Uka no mitama no mikoto 倉稻魂命“ (NKBT 67 : 90/91; vgl. ebd. p. 556, Anm. 47).

Auch im Kojiki werden in dreien der Versionen Izanagi und Izanami als Eltern genannt. In der farblosesten heißt es lediglich, daß Ôgetsu-hime eine der von Izanagi und Izanami gezeugten Gottheiten sei (NKBT 1 : 58/59). Wesentlich interessanter ist dagegen die Version (NKBT 1 : 56/57), derzufolge Ôgetsu-hime nicht nur den Namen einer Gottheit bezeichne, sondern ebenso der Name einer ganzen Provinz sei – der Provinz *Awa* (= Hirse)! Die Insel Shikoku (= Iyo no Futana), auf der die Provinz Awa liegt, ist die zweite, nach Awaji, der von Izanagi und Izanami gezeugten Inseln (vgl. auch Florenz 1919 : 15).

In einer weiteren Version des Kojiki (NKBT 1 : 60/61) ist die Nahrungsgöttin Toyouke-hime die Tochter des Wakumusubi no kami, welcher aus dem Urin der bei der Geburt des Feuergottes verstorbenen Izanami entstanden ist. Dieser Gott spielt auch später noch eine wesentliche Rolle.

Im Hinblick auf unsere oben gestellte Frage ist die letzte der anzuführenden Geburtsversionen (NKBT 1 : 88/89) die aufschlußreichste. Hier erscheint die Nahrungsgöttin Uka no mitama nicht als Kind des Götterpaares Izanagi und Izanami, sondern als Tochter des Susanoo und somit als Halbschwester des Ônamuchi bzw. Ômononushi von Miwa! Hier findet sich die im YHS aufscheinende Beziehung von Susanoo und der Nahrungsgöttin quellenmäßig bestätigt. Aber auch das zweite der Elemente, die *awa*-Hirse, erscheint, wie wir sahen, in diesem Kontext. Aber dessen Bedeutung geht noch weit darüber hinaus.

Nach allgemeiner Ansicht ist die Nahrungsgöttin eine Gottheit des Reises. Jedoch macht wiederum Ôbayashi (1981 : 9) in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam,

³⁰⁸ Vgl. Diskussion des Problems in Matsumura 1954–58: 586 ff.; Florenz, Satow 1927 : 54 bezeichnen Toyouka no kami u.a. als „the Goddess of Sake which is prepared from rice“. Eder 1955: 237 sieht in den verschiedenen Nahrungsgöttinnen „letzten Endes Deifizierungen der Reisseele“.

³⁰⁹ Vgl. Kommentar NKBT I : 128, Anm. 3.

daß eine Verknüpfung weit eher mit der awa-Hirse gegeben sei, als mit dem Reis. Als wichtigstes Argument dient ihm die oben zitierte Variante, in der es heißt, die ‚Provinz‘ Awa, d.h. das „Land (der) Hirse“ sei Ôgetsu-hime selbst. Aus diesem Grunde sieht er in der Nahrungsgöttin eine ursprüngliche Gottheit der Hirse.

In diesem Zusammenhang ist auch ein Beitrag Matsumuras von großem Interesse. Er führt uns wieder direkt zurück zur Toyouka aus Tango. Matsumura (1954, I: 171) bemerkt zu den Wanasa-Alten der Legende, diese seien keine realen Menschen, sondern vielmehr selbst Gottheiten; zum Beleg wird das Engi-shiki herangezogen, demzufolge es in eben jener Provinz Awa, die in Ôbayashis Argumentation eine so zentrale Rolle spielt, im Distrikt Naka einen gewissen *Wanasa-ohoso-no-kami*-Schrein gibt³¹⁰. Weiterhin erscheint bereits im Izumo-Fudoki (NKBT 2 : 243) eine Gottheit namens *Awa-kihe-winasa-hiko no mikoto*. Die Schreibung *winasa* erachtet Matsumura als eine Fehlschreibung für *wanasa* (倭 *wi* als Fehler für 倭 *wa*), *awakihe* habe die Bedeutung „aus Awa gekommen“, dies sei somit ein Gott namens Wanasa, der aus Awa nach Izumo gekommen ist³¹¹.

Matsumura zielt mit seinen Ausführungen lediglich auf die lokalen Beziehungen zwischen Awa und Izumo ab. Vor dem Hintergrund des von Ôbayashi Gesagten erhalten sie jedoch eine gänzlich neue Qualität. Es zeigt sich zum Einen, daß zwischen Awa und Izumo eine Beziehung bestand, die in eben jenen, bzw. jenem Wanasa-Alten verkörpert ist, der in der Toyouka-Legende aus Tamba eine Hauptrolle spielt.

Zum Anderen zeigt die Verbindung zwischen Awa, dem „Land Ôgetsu-hime“ und den (dem) Wanasa-Alten des Tango-Fudoki, daß die Toyouka der Legende nicht nur über Umwege und Analogieschlüsse mit der ursprünglichen Hirse-Gottheit in Verbindung steht, sondern direkt in diesen Kontext gehört.

Ôbayashi widmet der Nahrungsgöttin weitere Überlegungen, die hier in Kürze referiert werden sollen. Wie bereits erwähnt, betont der Autor in mehreren seiner Werke, daß in der auf Japan bezogenen kulturhistorischen Forschung neben der Betrachtung des Naßreises und der damit verbundenen Kultur die Bedeutung der auf Brandrodungsfeldern angebauten Feldfrüchte wie *hie*-Hirse, *awa*-Hirse u.a. nicht übersehen werden dürfe (s.o. Anm. 7). Daß allgemein zum Reis als Nahrungsmittel übergegangen wurde, sei erst vor wenigen Jahrzehnten vonstatten gegangen (Ôbayashi 1981 : 5). Dies spiegeln übrigens auch die meisten der Zeremonien und Anschauungen im dörflichen Jahresbrauchtum, in dem den Trockenfeldfrüchten eine zentrale Rolle zufällt³¹².

310 ES X (KT 26 : 309, hier aber Lesung *Wanasa-ifuso*; Shinten (1982 : 1466) dagegen *Wanasa-ohoso*; Schreibung: 和奈佐竟富會神社).

311 Die Ausgabe NKBT (2 : 243) hat bereits die Lesung *Wanasa*; ebenso Aoki 1971 : 140: „Wanasa-hiko (who came from Awa)“.

312 Die ehemals hohe Bedeutung der Hirse im dörflichen Jahresbrauchtum betont Chiba in NMJ (1978: 22). Takeda (1949 : 17 f.) bemerkt zu den Neujahrsfeiern in abgelegenen Bergregionen Mitteljapans, die sich für den Anbau von Reis nicht eignen: „Obwohl man auch heute noch nicht sagen kann, daß hier der Eigenanbau ausreiche, so wird jetzt doch ziemlich viel Reis gewonnen, während bis vor dreißig oder vierzig Jahren Awa- und Hie-Hirse zusammen mit Roßkastanien die gewöhnliche Kost bildeten“.

Ôbayashi beruft sich in seinen Ausführungen auf Forschungen Sasaki (vgl. Sasaki 1971), denenzufolge die japanische Methode des Brandrodungsbaues zu einem Typus gehöre, dessen Charakteristikum der jährliche Wechsel der Anbaufrüchte auf einem Feld darstellt, sodaß eine Reihe von Sorten gemeinsam eine Gruppe bildet. Sasaki gelangt zu dem Schluß, daß dieser Typus von Süd-China nach Japan gelangt sei. Ôbayashi (1981 : 8 f.) verweist nun auf den Umstand, daß derartige Gruppen von Trockenfeldfrüchten gerade in den *Todes*-Mythen um die Nahrungsgottheit eine wesentliche Rolle spielen und sieht das, nach Jensen so genannte Hainuwele-Mythologem im Zentrum dieser Mythen.

Im Kojiki (NKBT 1 : 84/85) tötet Susanoô Ôgetsu-hime, woraufhin aus ihrem Leichnam u.a. die wichtigen Kulturpflanzen entstehen: Aus den Augen die Reissaat, aus den Ohren die awa-Hirse, aus der Nase die Mungobohne, aus der Scheide der Weizen und aus dem Hintern die Sojabohne; darüberhinaus entsteht aus dem Kopf die Seidenraupe.

In einer entsprechenden Version des Nihongi (NKBT 67 : 100 ff.) tötet der Mondgott Tsukiyomi die Nahrungsgöttin, die hier den Namen Ukemochi trägt. Aus ihrer Leiche entstehen neben Rind und Pferd die awa-Hirse, die Seidenraupe, die hie-Hirse, Reis, Gerste, Mungobohne und Sojabohne.

Schließlich erscheint das Mythologem ein drittes Mal im Nihongi (NKBT 67 : 89), ohne jedoch das Entstehen von Nutzpflanzen und anderer landwirtschaftlicher Güter zum Thema zu haben: Wakumusubi, im Kojiki Vater der Toyouke, entsteht auch in einer NG-Variante infolge der Geburt des Feuer-Gottes. In seinem Scheitel fand sich die Seidenraupe und der Maulbeer-Baum, im Nabel aber die fünf Körnerfrüchte. Die Erwähnung der ‚fünf Körnerfrüchte‘ – ein Topos der chinesischen Phraseologie³¹³ – scheint auf eine Übernahme des gesamten Komplexes aus dem chinesischen Bereich zu deuten. Differenzierter ist hier aber die Betrachtungsweise des Kommentars zum Nihongi (NKBT 67 : 89, Anm. 26), der auf den Umstand verweist, daß im Chinesischen die ‚fünf Körnerfrüchte‘ z.T. andere Feldfrüchte meinten als etwa in der Tsukiyomi-Variante des NG aufgeführt. Damit kann jedoch nicht negiert werden, daß der *Ausdruck* ‚fünf Körnerfrüchte‘ chinesischer Herkunft ist, nur sollte nicht vorschnell auf den Inhalt des Gesagten geschlossen werden, und die vorliegenden Fälle somit nicht einfach als chinesische Floskeln abgetan werden.

Ôbayashi (1981 : 41 ff.; 1977 : 10) verweist nun auf den Umstand, daß die genannten Getreidesorten, werden die übrigen Kulturgüter beiseitegelassen, mit Ausnahme des Reises, Trockenfeldfrüchte darstellen. Laut Jensen (1960) wäre dieses Mythologem jedoch an eine altpflanzerische Knollenfrucht-Kultur gebunden. Aufgrund des japanischen Materials und unter Bezugsname auf chinesische Versionen stellt Ôbayashi (1981 : 61) deshalb die Vermutung an, ob nicht, da die Herkunft des japanischen Trockenbaues in Süd-China zu suchen sei, das Hainuwele-Mythologem zu einer Brandrodungskultur gehört, die sich von Süd-China bis in den Bereich des nördlichen

313 Morohashi Nr. 257/368 führt sieben verschiedene Reihen von „Fünf Körnerfrüchten“ an; vgl. Florenz 1919 : 132 f.

Indochina erstreckte. Als Belege aus dem chinesischen Raum gelten ihm Mythen um den ‚Hirse-Grafen‘ Hou-chi und der kosmogonische P’an-ku-Mythos, der die Erschaffung des Kosmos aus der Leiche des Welt-Riesen zum Thema hat³¹⁴. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1977 faßt der Autor seine Forschungen mit der Bemerkung zusammen, „that the typical agricultural-origin myths set forth in the Kojiki and Nihonshoki are more closely related to a slash-and-burn farming culture than to a paddy-rice farming culture. One would be justified in stating that this provides material for a reconsideration of an attitude that has existed even in academic circles – the rather easygoing tendency to regard Japanese culture as having been formed almost exclusively on paddy-rice cultivation“ (Ôbayashi 1977 : 11 f.).

In den hier aufgeworfenen Fragen eine Entscheidung treffen zu wollen, steht uns nicht an. Es zeigen sich jedoch wiederum die Probleme eines kulturhistorisch vorgehenden Verfahrens der Zuordnung bestimmter Mythologeme zu genau definierten Anbauformen. Gerade das Hainuwele-Mythologem ist laut Jensen das kulturelle ‚Leitfossil‘ einer spezifischen Kulturform und -schicht, die mit dem hier angesprochenen Trockenbau nichts gemein hat. Andererseits weist Ôbayashi zu Recht auf die japanischen und chinesischen Versionen hin, in denen die Trockenbaufrüchte eindeutig im Vordergrund stehen.

Die Ausführungen Ôbayashis werfen jedoch ein definitorisches Problem auf: ist der japanische Mythos überhaupt als ‚Hainuwele-Mythologem‘ zu bezeichnen? Charakteristisches Merkmal des ‚echten‘ Mythologems ist der Umstand, daß der Leib der toten Göttin zerstückelt und die Teile im Boden vergraben werden. Aus ihnen entstehen folgerichtig Knollen- und Wurzelfrüchte.

Dieser Wesenszug fehlt dem japanischen Mythos völlig. Deshalb verböte sich eine Zuordnung der japanischen Versionen zum streng definierten Hainuwele-Mythologem. Im japanischen Mythos ist andererseits jedoch der grundlegende Gedanke des Mythologems verwirklicht, die Entstehung von Nahrungspflanzen und anderen Kulturgütern – dieser Zug ist dem Hainuwele-Mythologem fremd – aufgrund des gewaltsamen Todes einer Göttin. In der Frage der Zuordnung ist somit zu entscheiden, ob den Unterschieden im Detail das größere Gewicht zuerkannt wird oder den Übereinstimmungen im Kern der Aussage. Ich tendiere zur zweiten der Möglichkeiten.

Jensen selbst nannte sein Hauptwerk zum vorliegenden Problem – in der Neuauflage – programmatisch „Die getötete Gottheit“ (Jensen 1966); auch seine weiteren Ausführungen zeigen, daß die Verbindung von ‚gewaltsamem Tod (Mord) und Entstehung der Nahrung (= endliches Leben)‘ den Kern des Mythologems ausmacht. Da eben dieser Gedanken im japanischen Mythos klar zutage liegt, dürfen die japanischen Versionen nicht aus dem Kreis des betreffenden Mythologems ausgeschlossen werden.

314 Laut Ôbayashi (1977a : 11; 1981 : 74) ist die überkommene Ansicht, der Hirse-Graf sei nach seinem Tode zu einer Ackerbaugottheit geworden, dahingehend zu revidieren, daß er tatsächlich zur Hirse 稷 selbst wurde. Gemeinsam mit dem P’an-ku-Mythos hätten in Süd-China zwei Mythen über den Ursprung des Kosmos und den des Ackerbaus existiert, die eine gemeinsame Struktur aufwiesen.

Es liegen jedoch ebenso eindeutig große Unterschiede im Detail vor; aus diesem Grunde schlage ich zur Kennzeichnung der japanischen Versionen den Begriff ‚erweitertes Hainuwele-Mythologem‘ vor.

Ein anderes Problem liegt in der Beschränkung Ôbayashis auf die Trockenbaufrüchte begründet. Es werden keine Argumente vorgetragen, die einsichtig machen könnten, warum der Reis und die anderen Kulturgüter einfach aus den Überlegungen ausgeklammert werden. Die Texte sprechen von Reis *und* Trockenbaupflanzen. Dies impliziert jedoch auch, und damit ergibt sich wiederum eine Annäherung an die Argumentation Ôbayashis, daß die Nahrungsgöttin *keine* Gottheit des Reises allein ist.

Unter Verzicht auf den Versuch einer definitiven kulturhistorischen Einordnung kann somit lediglich konstatiert werden, daß den Trockenbaufrüchten in den Mythen um die Nahrungsgöttin eine wesentliche, ja zentrale Rolle zufällt. Diese Erkenntnis liefert jedoch bereits eine tragfähige Basis, um, im Sinne Ôbayashis, eine einseitige Definition der Nahrungsgöttin als eine Gottheit des Reises zurückzuweisen.

3.4. Zur Installierung des Toyouke-Kultes in Ise

Wenden wir obige Erkenntnisse auf das vorliegende Problem an, so ergeben sich weitreichende Konsequenzen. Hat mit Toyouka die Nahrungsgöttin einer Kultur Einzug in Ise gehalten, die nicht dem Naßreisbau, sondern dem Trockenfeldbau zuzurechnen ist, insbesondere, wie aus den angeführten Belegen hervorging, dem der awa-Hirse, so kann der mit dieser Gottheit verbundene Trank auch kein aus Reis und kôji zubereiteter, sondern weit eher ein Hirse-Bier gewesen sein.

Wir schlossen jedoch im Falle des miwa-Trankes ebenfalls eine ursprüngliche Bereitung aus Reis aus und müssen somit erneut die Frage nach den Beziehungen zwischen Toyouka und den Izumo-Gottheiten aufwerfen.

Beginnen wir die Untersuchung mit dem Bericht des Nihongi zur Gründung des Ise-Schreines. Unter dem Datum Suinin 25/3/10 (NKBT 67 : 269–271) wird berichtet, wie die Sonnengöttin die Yamato-hime instruiert, sie wünsche in Ise zu wohnen, sei dies doch das Land, wohin die Wellen aus dem Lande Tokoyo(!) reichten. Man errichtete ihr wunschgemäß einen Schrein, und Amaterasu stieg, wie die Quelle betont, hier zum ersten Male vom Himmel herab.

Genauer berichtet eine dem Haupttext unmittelbar folgende Variante. Demnach bezog die Gottheit im Jahre Suinin 26/10/18 das „Erlauchte Haus“, *miya*, von Watarai in Ise. Aufgrund dieses Ereignisses erscheint die Gottheit Ôkunitama – dies ein weiterer Name des Ônamuchi (vgl. NG = NKBT 67 : 128/129; s.o. S. 82) – dem Herrscher Suinin im Traume. Die Gottheit verkündet, daß nun, nachdem die Herrschaft der Sonnengottheit eingesetzt worden sei, ihre eigene Macht über das Land ein Ende gefunden habe. Anschließend erhebt Ôkunitama, alias Ônamuchi, bittere Anklage gegen Mimaki-iri-biko (Sujin), den Vorgänger des derzeitigen Herrschers. Nun wird auch diesem Gott eine Wohnstatt mit der schon recht betagten Nunaki-iri-hime no mikoto als Priesterin zugewiesen (NKBT 67 : 270/271). Diese Überlieferung gilt als Ursprungslegende des in unmittelbarer Nachbarschaft Miwas gelegenen Ôyamato-

Schreines, welcher dem Ôkunitama, der als *aramitama* des Ônamuchi begriffen wird, geweiht ist (gelegen in Nara-ken, Tenri-shi, Shinsen-chô; vgl. Okada 1982 : 281).

Mit dieser Legende wird das in den Mythen um den Himmelsenkel Begonnene vollendet; die endgültige Übergabe des Landes an eine neue Macht und damit ein anderes religiöses System findet eine zu tradierende Begründung. Heißt es in den entsprechenden Mythen, Ônamuchi solle fortan nur noch die Aufsicht über die geistlichen Angelegenheiten obliegen, und er habe sich danach verborgen (NKBT 67 : 150/151), so wird hier dem Ôkunitama, den ich als den politischen Aspekt der göttlichen Ganzheit Ônamuchi/Ômononushi/Ôkuninushi begreife, nur noch gnadenweise ein Ruhesitz zugewiesen. Seine Verdammung des Mimaki-iri-biko zeigt, daß jener Herrscher, der im Miwa-Komplex eine so zentrale Funktion erfüllt, zum Einen engstens mit der Miwa-Gottheit verbunden war – sonst würde nicht gerade ihm der Verlust der göttlichen Herrschaft zum Vorwurf gemacht werden –, zum Anderen, daß der Herrscher die Macht ‚seiner‘ Gottheit verspielte, indem er der Sonnengöttin Amaterasu eine neue Wohnstatt zuweisen ließ.

Doch folgt auch die Wahl des Ortes für das „Erlauchte Haus“ der Amaterasu keiner rein zufälligen Entscheidung, sie scheint vielmehr ebenfalls im Rahmen der hier diskutierten Verdrängung des Ôkunitama, d.h. der ursprünglichen Izumo-Gottheit Ônamuchi, durch Amaterasu, bzw. deren Anhänger, begründet zu sein.

Hier sei zunächst auf ein im Manyôshû-chûshaku als Zitat überliefertes Fragment des Fudoki der Provinz Ise verwiesen. Es besagt, daß ein gewisser Ame no Hiwake³¹⁵ auf Befehl des Herrschers Iware-biko einen Angriff gegen die Region führte. Es gelingt ihm, die Gottheit des Lands mit Namen Isetsuhiko zu besiegen und zur Abdankung zu bewegen. Dennoch belegt der siegreiche Ame no Hiwake die gesamte Region mit den Namen des unterlegenen Gottes; sie heißt, so die Überlieferung, seitdem „Ise“.

Für unsere Fragestellung von entscheidender Bedeutung ist der zweite der im Textfragment genannten Akteure, die Gottheit Isetsuhiko. Es wird zwar mitgeteilt, daß dies die ursprüngliche Gottheit des Landes vor Ankunft des Ame no Hiwake gewesen sei, doch erhalten wir keinen weiteren Aufschluß über die eigentliche Identität der Gottheit. Zu dieser Frage erteilt ein weiteres überliefertes Textfragment Auskunft, das besagt:

„Im Fudoki der Provinz Ise heißt es: Daß man Ise sagt, meint jene Gottheit, die im nordwestlichen Schrein zu Iga ihren Sitz hat, das Kind der Gottheit von Izumo namens Izumotakeko no mikoto. Diese Gottheit nahm in alter Zeit (einen) Stein(e), baute daraus eine Burg und nahm darin ihren Wohnsitz. Hierher kam der Gott Aheshihiko angreifend, doch vermochte er nicht zu siegen und kehrte wieder um. Daher kommt der Name“. (NKBT 2 : 437).

315 Der Name des Ame no Hiwake, laut angeführter Textstelle ein Nachkomme der Gottheit Ame no Minakanushi in 12. Generation, findet sich außerhalb dieses, sowie einiger weiterer Fudoki-Fragmente (die jedoch ihrer Herkunft nach zweifelhaft sind, s.u.) nur noch im Shinsen-shôjirôku (KGS 4 : 164). Dort heißt es zur Herkunft des Geschlechtes der Ise-asomi, diese seien Nachkommen des in sechster Generation von Ame no Sokotachi abstammenden Ame no Hiwake. Ergeben sich auch Unstimmigkeiten zum Bericht des Ise-Fudoki, so erweist sich doch zumindest, daß Ame no Hiwake eine in der Überlieferung der Region Ise fest verankerte Figur darstellt.

Die Frage, ob es sich auch bei diesem Text um ein authentisches Fragment des in seiner Ganzheit verlorenen Ise-Fudoki, oder aber um einen apokryphen Text handeln mag, ist wissenschaftlich nicht hinreichend geklärt. Das Textstück findet sich als Zitat im Nihonshoki-shiken-mon (vgl. KSSMR 6 : 391), einem der Periode Ōei (1394–1428) zugeschriebenen Kommentarwerk (vgl. Akimoto 1963 : 605); es ist durch das (Shokoku-) Fudoki-itsubun des Ban Nobutomo (1775–1848) auf uns gekommen (vgl. dazu NKBT 2 : 30; KSSMR 7 : 124).

Akimoto verweist in seinem Standardwerk zur Fudoki-Forschung (1963) auf den signifikanten Umstand, daß nur in diesem Fragment die Geschehnisse aus der Sicht des Unterlegenen, d.i. der Gottheit Isetsuhiko, geschildert würden, während das im Manyōshū-chūshaku überlieferte itsubun die Dinge im Sinne des Yamato-Eroberers Ame no Hiwake darstellt. Der Autor (Akimoto 1963 : 605) gelangt somit zur Annahme einer geteilten Überlieferung; im zweiten der genannten Fragmente, das den Isetsuhiko zum Subjekt der Darstellung hat, haben sich demnach Überlieferung und historische Wertung der Region Ise selbst erhalten.

Diese zunächst hypothetische Interpretation findet Unterstützung und weitere Absicherung durch die hier angestellte Untersuchung zur ursprünglichen Gottheit der Region. Dazu sei noch einmal das Textfragment befragt. Es wird berichtet, daß in der Region Ise seit alters her eine Gottheit ihren Sitz hatte – d.h. von den dort lebenden Menschen Verehrung empfing –, die, als „Kind der Gottheit von Izumo“, in engstem Bezug zu dem Bereich der Izumo-Gottheiten zu sehen ist.

Wir treffen somit hier, im Zentrum des ‚neuen‘ Kultes der Sonnengöttin, auf ein Substrat desjenigen religiösen Systems in dessen Mittelpunkt die Gottheit Ōnamuchi, alias Ōkunitama oder Ōmononushi, die Gottheit von Miwa, steht. Es ist deshalb auch dem Textkommentar zuzustimmen (NKBT 2 : 437, Anm. 15), demzufolge es sich bei der genannten „Gottheit von Izumo“ um Ōnamuchi no kami gehandelt hat.

Derselbe Kommentar verweist anschließend auf das YHS, dem weiterführende Angaben in bezug auf diese Thematik zu entnehmen sind. Doch muß einschränkend festgestellt werden, daß auch das YHS, wie bereits festgestellt, einer späteren Epoche der japanischen Geschichte entstammt – wahrscheinlich der Kamakura-Zeit. So läßt sich aus heutiger Sicht nicht mehr zweifelsfrei klären, auf welchen Quellen die Angaben dieses Werkes beruhen. Dies gilt insbesondere für eine Reihe von Textfragmenten, welche in einem Anhang zum YHS aufgeführt sind und möglicherweise itsubun, d.h. Fragmente, des verlorenen Ise-Fudoki darstellen, oder aber ebenfalls dem von Akimoto postulierten abweichenden Überlieferungszweig angehören. Bleiben die Angaben des YHS und der betreffenden Textfragmente somit, vom textkritischen Standpunkt aus betrachtet, zweifelhaft, so ist doch festzustellen, daß sie keine grundsätzlich andersartige Überlieferungsrichtung repräsentieren. Vielmehr stellen sie lediglich eine Vertiefung und inhaltliche Erweiterung des im Manyōshū-chūshaku überlieferten Fragmentes und auch des bereits im Nihongi Enthaltenen dar, einer Quelle, deren Echtheit über alle Zweifel erhaben ist.

Im YHS heißt es in diesem Zusammenhang, Yamato-hime habe den Sohn des Gottes von Izumo, der mit anderem Namen Isetsuhiko, „Knabe aus Ise“, alias Kushitama no mikoto hieß, gemeinsam mit anderen zum Mahl geladen, nachdem sie in Ise angekommen war. Hinzu kommt Ōta no mikoto, ein Nachkomme des Sarudahiko, welchen

die Prinzessin nach einem guten Platz für ein Haus der Sonnengöttin fragt. Er antwortet, am Oberlauf des Isuzu-Flusses gäbe es die wunderbarsten Dinge, das himmlische Saka-Schwert, den himmlischen Saka-Speer und „Schellen“ (als Anspielung auf den Ortsnamen *Isuzu* „50 Schellen“), welche Amaterasu einst selbst hierher herabgeworfen habe (NST 19: 21 f.; Hammitzsch 1937 : 30 f.).

Die Erwähnung Amaterasus in diesem Zusammenhang dürfte aus reiner Pietät der Sonnengöttin gegenüber geschehen sein. Offensichtlich aber stellen der Saka-Speer und das Saka-Schwert heilige Gegenstände, möglicherweise Herrschaftsinsignien jener Region dar, aus der Zeit vor Ankunft der neuen Gottheit stammend.

Ôta no mikoto ist als Landesgottheit jener Region anzusehen. Im Schreinverzeichnis des YHS erscheint der Gott als Ahngottheit der Isuzu-Gefilde, d.h. des Gebietes des Naikû (NST 19 : 33; Hammitzsch 1937 : 42 u. Anm. 468). Erstaunlicherweise aber werden die genannten Schätze gerade im sakadono – dem Revier der *Toyoyuke* – in der Folgezeit aufbewahrt. Die NST-Ausgabe des Textes schlägt somit auch alternativ die Schreibungen 酒大刀 „Sake-Schwert“ und 酒鋒 „Sake-Speer“ vor³¹⁶.

Darüberhinaus erscheint Toyoyuke ihrerseits, als Uka no mitama mit Sitz in einem Sake-Krug (s.o.), ebenfalls als eine von zwei weiteren Ahngottheiten der Region, des Watarai-Gebietes nämlich. Das Bild mag zwar konfus erscheinen, doch erweist sich bei näherer Betrachtung sein klarer Aufbau: Der „Sohn des Gottes von Izumo“ ist die Landesgottheit von Ise, Ôta no mikoto (alias Okitama) diejenige der Region Isuzu und Toyoyuke (alias Uka no mitama) diejenige von Watarai.

Weiteres Licht ins Dunkel bringen besagte Textfragmente, die sich im Anhang zum YHS befinden. Wie sehr die Aufmerksamkeit der Autoren des YHS dabei gerade auf die Überlieferungen um die Gottheiten Ônamuchi und Sukunabikona, die Götter des Miwa-Komplexes also, gerichtet ist, zeigt der Umstand, daß als erstes der angeführten Fragmente diejenige Stelle der Mythologie des Nihongi erscheint, in der von der gemeinsamen Schaffung und Einrichtung des Landes durch die beiden Gottheiten berichtet wird. Den Reigen der überlieferten Fragmente eröffnet somit der zentrale Text zum hier als Miwa-Komplex bezeichneten Weltbild.

Das folgende Fragment bezieht sich ausdrücklich auf ein „Fudoki“, doch bleibt ungeklärt, ob es sich dabei um ein authentisches Zitat aus dem Ise-Fudoki handelt³¹⁷.

316 Diese Gerätschaften lassen an jene Gegenstände denken, die Ôkuninushi im Mythos vom Besuch der Unterwelt des Susanoo, Ne no kuni, „Wurzelland“, auf der Flucht mit sich nahm: Das Schwert des Lebens“ und den „Bogen des Lebens“ (vgl. NKBT 1 : 98/99). Zumindest jedoch liegt eine identische geistige Grundhaltung vor, ist doch auch ein „Sake-Schwert“ per se ein „Schwert des Lebens“.

317 Das YHS verweist als Quelle nur auf ein näher nicht bestimmtes Fudoki. Laut Ansicht des Gelehrten Imai Jikan (1657–1723) handelt es sich um ein Fragment des Ise-Fudoki (Watarai-Distrikt), eine Ansicht, der sich auch Hammitzsch (1937 : 90, Anm. 498) anschließt: „Diese nachfolgende Partie einschließlich dieses Satzes ist mit unbedeutenden Abweichungen dem Ise-Fudoki entnommen“. Es bleibt jedoch ungeklärt, wie die „unbedeutenden Abweichungen“ zu definieren sind, da der Originaltext doch unbekannt ist. Akimoto (1963 : 604) verweist auf den Umstand, daß allein für diesen Bericht im YHS eine Quellenangabe gegeben wird. Trotz aller textkritischer Vorbehalte erwägt jedoch keiner der Kommentare die Annahme einer reinen Fälschung (vgl. auch NST 19 : 35).

Das nächste Fragment³¹⁸ läßt jegliche Angabe zur Herkunft vermissen; hier heißt es lediglich, in einer Schrift würde das folgende berichtet.

Beide Texte sind im Rahmen des vorliegenden Problems von inhaltlicher Bedeutung. Deren erster berichtet vom Befehl des Herrschers Iwarebiko an Ame no Hiwake, ein neues Land zu suchen. Er gelangt nach Ise, in die später Watarai genannte Region und trifft auf die Gottheit dieses Landes. Als betreffende Gottheit nennt der Text jedoch nicht besagten Isetsuhiko, von dem es hieß, es sei das Kind der Gottheit von Izumo, sondern niemand anderen als Ôkunitama no kami. Im zweiten der im Anhang zum YHS überlieferten Fragmente heißt es schließlich ausdrücklich, Ônamuchi no kami selbst sei die Gottheit der Region.

Man baut ein Steinhaus, Ame no Hiwake wohnt darin und befriedet das Land; sein Sohn verehrt hier den Ôkunitama no kami, alias Ônamuchi. Dies ist, so vermerkt der Text abschließend, der erlauchte Schrein des Landes Watarai (NST 19 : 36).

Hammitzsch (1937 : 91, Anm. 512) verweist auf eine Höhle als möglichem Steinhaus. Diese Interpretation vermag jedoch nicht zu überzeugen, lernten wir doch bereits ein ausdrücklich aus Stein errichtetes Gebäude als Wohnung des Isetsuhiko als Izumotakeko alias Kushitama, des „Sohnes der Gottheit von Izumo“, in Ise kennen. Die Textauswertung ergibt somit, daß es sich bei der ursprünglichen Gottheit von Watarai in Ise um Ônamuchi no kami, bzw. Ôkunitama gehandelt hat. Toyouke, als neue Gottheit von Watarai, gehört, aufgrund der eingangs gewonnenen Erkenntnisse, der Herkunft nach ebenfalls jener religiösen Schicht an.

In *ihr* Sake-Haus im Inneren Schrein werden die Insignien, das Sake-Schwert und der Sake-Speer, verbracht. Mit Toyouke als neuer Gottheit von Watarai lebte demnach die *alte* Religion fort, dem auch in späteren Zeiten üblichen Muster folgend, das Alte nicht zu zerstören, sondern in das Neue zu integrieren und einer Umdeutung zu unterziehen.

Man gab der Göttin als monoimi die Tochter des Michinushi aus Tamba, in dessen Schrein, dem „Prinz-Hirse-Schrein“, Susanoo, der Ahngott der Izumo-Götter, Einzug hielt. So hatte die alte Religion ihren würdigen, aber deutlich untergeordneten Platz innerhalb der neuen Hierarchie erhalten.

Als bedürfe es noch weitere Belege, heißt jener Izumotakeko mit einem weiteren Namen ausgerechnet Kushitama, „Geist des *kushi*“ und trägt damit den Namen Ôno-

318 Auch dieser Text ist nur als Zitat im YHS bekannt (NST 19 : 36), vgl. Hammitzsch 1937 : 45. Der Kommentar der NST-Ausgabe vermerkt, eine Quelle sei nicht bekannt, möglicherweise aber handle es sich ebenfalls um ein Fragment des Ise-Fudoki (Watarai-Distrikt); Hammitzsch (1937 : 91, Anm. 508) bemerkt auch hier: „Ebenfalls aus dem Ise-Fudoki mit kleinen Abweichungen zitiert“, (vgl. dazu Anm. 317).

Der Umstand, daß die Herkunft dieses Textes unbekannt ist, kann jedoch nicht den alleinigen Schluß rechtfertigen, es handle sich um eine plumpe Fälschung aus späterer Zeit. Doch soll nicht verschwiegen werden, daß Akimoto (1963) die Fragmente des YHS und des Nihonshoki-shikemon unter der Überschrift „Kaum vertrauenswürdige Berichte“ abhandelt.

nonushis. Der ‚Heilwirkende sake‘ erscheint hier – im Zentrum von Ise. Es vermag aus diesem Grunde nicht zu verwundern, daß eine Göttin, welche einen Trank zu brauen verstand, der – wie kushi/miwa – alle Krankheiten vertreibt, zur neuen Göttin von Watarai (d.i. der Äußere Schrein von Ise) wurde, war sie doch die Repräsentantin der seit alters her in dieser Region ansässigen Religion.

Dies ist das Bild, wie es sich aus der Betrachtung der vorliegenden Quellen ergibt. Daß die im YHS und Nihonshoki-shiken-mon tradierten Fudoki-Fragmente quellenkritische Probleme aufwerfen, wurde bereits erwähnt. Doch sprechen die Umstände für eine *Vertrauenswürdigkeit* dieser Überlieferungen. Es zeigte sich, daß die Texte im Kern einer gemeinsamen Überlieferung verpflichtet sind, derzufolge ursprünglich dem Ôkunitama alias Ôkuninushi, bzw. seinem Nachkommen Isetsuhiko, in dieser Region göttliche Verehrung zuteil geworden war.

Die sich in der Aussage gegenseitig ergänzenden, ein gemeinsames Thema variierenden Texte schließen somit die Annahme einer späten, möglicherweise erst Kamakura-zeitlichen ‚Erfindung‘ des Stoffes aus. Ob, wie Akimoto (s.o.) postuliert, zwei heterogene, eigenständige Überlieferungszweige vorliegen, die denselben Stoff aus jeweils anderem Blickwinkel darstellen, bleibt unbewiesen, erscheint jedoch als plausibel.

Läßt sich die quellenkritische Problematik aus heutiger Sicht auch nicht mehr mit der wünschenswerten Eindeutigkeit lösen, so ist doch abschließend festzustellen, daß alle Anzeichen auf eine ursprüngliche Verehrung des Ônamuchi alias Ôkunitama in Ise weisen.

Hier wude, um zur ursprünglichen Fragestellung zurückzukehren, der Miwa-Komplex somit verdrängt, um schließlich dennoch, in Gestalt der Göttin Toyouke, in neuem Gewande und mit anderer Funktion wieder Einzug in Watarai zu halten.

Doch kehrte mit der sake-brauenden Nahrungsgöttin keine der großen alten Gottheiten des Miwa-Komplexes, etwa Ônamuchi selbst, zurück nach Ise. Sie war vielmehr von nun an eine Dienerin der Sonnengöttin, eine Opfernde, durch deren Anwesenheit die Unterwerfung des Alten unter das Neue für alle Zeiten dokumentiert war.

3.5. Toyouke als Dienerin

Im Laufe der vorangegangenen Überlegungen stießen wir auf einen neuartigen Aspekt im Charakter der Toyouke von Ise, ihre Funktion als Speisenaufwärterin und Dienerin der Amaterasu. Noch heute werden alle Speiseopfergaben für die Sonnengöttin zuerst im Gekû dargereicht, im Glauben, die Nahrungsgöttin des Äußeren Schreines warte mit den Gaben dann der Gottheit des Inneren Schreines auf³¹⁹.

319 Eine eigenwillige und durchdachte Interpretation des Verhältnisses von Naikû und Gekû liefert Yoshino Hiroko (1974); sie führt gerade die Konzeption der Ise-Schreine – das Zentrum des offiziellen Shintô! – auf rein chinesische kosmologische Spekulationen zurück.

Der dienende, opfernde Charakter der Toyouke gegenüber der Sonnengöttin ist evident; in diesem Zusammenhang sei die Aufmerksamkeit auf eine weitere Quelle gelenkt. Im Fudoki der Provinz Settsu (NKBT 2 : 427) erscheint ebenfalls die Göttin Toyouka no me aus Hiji in Tamba, die spätere Gottheit des Gekû also:

„Im Fudoki der Provinz Settsu heißt es: *Inakura-yama* ‚Reisspeicher-Berg‘: Früher hielt sich die Gottheit Toyouka no me no mikoto auf diesem Berg (inmitten des Berges) auf und geruhte, gekochten Reis darzubringen. So kam der Name zustande. Weiterhin heißt es: Früher hielt sich die Gottheit Toyouka no me stets auf dem Reisspeicher-Berge auf; den Berg machte sie zum Ort ihrer Küche. Dann aber gab es Mißgeschicke, die nicht enden wollten; und schließlich kehrte sie nach Manai in Hiji in der Provinz Taniha zurück“.

Zwei Aspekte der Legende erweisen sich als bemerkenswert:

- (1) Die Handlung ist unzweifelhaft auf den Reis bezogen,
- (2) die Göttin tritt als eine auf, die aufwartet, *dient*.

Hier zeigt sich Toyouke in einem gänzlich anderen Licht als in der Legende des Tango-Fudoki, die sie als eine heilwirkende Sakebrauerin zeigte. In diesem Falle aber wird die Nahrung nicht in Form eines Trankes, der heilt, von der Göttin als wertvolle Gabe überreicht, sondern als Speise einem ungenannten Höheren hinaufgereicht, d.h. geopfert. Dieser Charakterzug ergänzt sich vorzüglich mit Toyoukes Funktion in Ise. Es läßt sich jedoch nicht mehr entscheiden, ob der dienende, opfernde Charakter der Göttin in der Legende des Settsu-Fudoki bereits den Funktionswandel der Gottheit in Ise reflektiert, oder aber, ob hier ein originärer, mit dem *Reis* verbundener religiöser Zug, in dessen Mittelpunkt der Gedanke des Speiseopfers und nicht die Idee des Sakraments und der Kommunion steht, mit der Konzeption der älteren Nahrungsgöttin verschmolzen ist.

Wir können zumindest jedoch konstatieren, daß die hier zutage tretende, eindeutig und ausschließlich auf den Reis zielende religiöse Idee eine vollkommen andere darstellt als das bislang analysierte Konzept. Nicht das Hinabreichen eines wertvollen Gutes *von* der Gottheit steht im Zentrum, sondern vielmehr das Hinaufreichen des Nahrungsmittels *für* die Gottheit im Sinne eines Speiseopfers.

Bemerkenswerterweise kommt dem sake in historischer Zeit keine besondere Bedeutung im Kult mehr zu. Im Engi-shiki erscheint der Trank neben anderen Nahrungsmitteln als reine Speiseopfergabe, im Sinne einer flüssigen Form des Reises. In der Inakura-Erzählung des Settsu-Fudoki liegt nun ein mythisch-legendärer Bericht vor, der das *Opfern* von Nahrung, d.h. bezeichnenderweise nur des Reises, als wesentliche kultische Betätigung zeigt. Dies kann als Hinweis gewertet werden, daß das Speiseopfer – im weitesten Sinne, dazu gehört auch der Trank als ‚flüssige Nahrung‘ – einer anderen Ideenwelt angehört als der des miwa-Trankes oder des heilenden Trankes der Toyouka.

Unsere oben gewonnenen Erkenntnisse können somit vertieft und erweitert werden. Das historisch begründete Argument, Toyouka sei als Folge der Unterwerfung zu einer Dienerin und Speisenaufwärterin für die Sonnengottheit geworden, findet seine Begründung somit nur vordergründig in einer rein machtpolitisch argumentierenden

Überlagerungstheorie; vielmehr scheinen gleichzeitig auch zwei Ideenwelten aufeinander gestoßen zu sein, die einerseits um den Gedanken der *Kommunion*, zum Anderen aber um den des *Opfers* kreisten. In Toyouke tritt uns somit das ‚missing link‘ zwischen den beiden religiösen Konzepten entgegen. Die zum Miwa-Komplex gehörende Idee der einen Heil-Trank brauenden Hirse-Göttin wurde überlagert, nicht jedoch eliminiert, von einer prototypisch opfernden Reisgöttin, deren Korn im wesentlichen *Nahrung* ist, während der Heilige Trank der Miwa-Tradition letztlich ein *Mysterium* darstellt.

Schreiten wir nun weiter in der Zeit voran, in vollends historische Epochen, so zeigt sich, daß die Überlagerung der unterschiedlichen Konzepte fort dauert und analytisch erkannt werden kann. Um diese Diskussion fortsetzen zu können, ist es jedoch sinnvoll, das Augenmerk vorerst auf einen speziellen Bereich zu lenken, der im folgenden behandelt wird.

4. DIE SAKE-GOTTHEITEN DES UMENOMIYA-SCHREINES

Der Rang, wichtigster und ältester der Sake-Schreine Japans zu sein, wird Ômiwa von zwei weiteren großen Shintô-Schreinen streitig gemacht, dem Matsunoo-taisha (s.u.) und dem Umenomiya-Schrein in Kyôto³²⁰.

Vom Anspruch Umenomiyas kündigt eine große Steintafel am Eingang der Schreinanlage. Sind aber im Falle Ômiwas die reklamierte Stellung und Funktion von der Überlieferung her abgesichert, die darüber hinaus auch die Grundlage weitreichender Erkenntnisse zur frühjapanischen Religion abgibt, so ist im Falle des Umenomiya-Schreines ein derartiger Anspruch quellenmäßig nicht belegt.

Ursprünglich der Mutter des Tachibana Moroe (684-757) geweiht, wurde der Schrein zum Ujigami-Schrein der Tachibana-Familie.

Im Engi-shiki (KT 26 : 183; Bock 1972, II: 115) rangiert er als *Myôjin-taisha* mit Opfertagen zum Tsukinami und Niiname-Fest. Für die vorliegende Fragestellung erhält Umenomiya jedoch seine Bedeutung aufgrund der hier verehrten Gottheiten Sakatoke no kami, Sakatoke no miko no kami, Ôwakugo no kami und Kowakugo no kami. Laut Kommentar handelt es sich bei den Erstgenannten um „sake herstellende“ Gottheiten. Jedoch verzeichnet keines der einschlägigen Lexika und Wörterbücher eine Bedeutung *toku* = „herstellen“ o.ä.³²¹. Die Namen entziehen sich somit weitgehend dem Verständnis. Auch die Identität der genannten Gottheiten wirft Probleme auf, obgleich der Schrein als sog. *shiki-nai-sha*, d.h. im Engi-shiki aufgeführter Schrein, ein hohes Alter aufweist und – in der Neuzeit und Gegenwart – im Volk als wichtigster

320 Kyôto-shi, Sakyo-ku, Umetsu-maeda-chô; der Schrein wurde in der Meiji-Zeit zum Kampeichûsha („Reichsschrein 2. Klasse“; vgl. Lokowandt 1978 : 117-122) ernannt. Historisches, den Schrein betreffendes Material ist in Kojiruien (Bd. 10: 294-309) zusammengefaßt. Vgl. Anzu 1973 : 13 f.; Okada 1982 : 117.

321 Daß *toku* die Bedeutung „herstellen“ habe, wird von Arakida 1938, I: 715 vertreten, findet jedoch, wie bereits erwähnt, in keinem der entsprechenden Nachschlagewerke eine Bestätigung.

Sake-Schrein neben Matsunoo gilt. Keiner der Götter ist jedoch in der Mythologie verankert, ihre Herkunft ungeklärt. Folglich existierten – und existieren – Bestrebungen, jene Gottheiten mit solchen aus der Überlieferung her bekannten zu identifizieren und so den Anschluß an die ‚Große Tradition‘ zu finden.

Nach Katô (1976 : 101) sind Sakatoke und die weibliche Sakatoke no miko identisch mit den im kaiserlichen Brauamt Miki-tsukasa verehrten Göttern Sakemitsuwo und Sakemitsume. Eine derartige Identifizierung ist jedoch durch nichts belegt. Katôs weiterführende Identifizierung – Sakatoke (= Sakemitsuwo) = Ôyamatsumi no kami; Sakatoke no miko (= Sakemitsume) = Konohanasakuya-hime – dagegen scheint besser dokumentiert³²². Man findet diese Identifizierungen, wie auch die weitergehenden – Ôwakugo = Ninigi no mikoto; Kowakugo = Hosusori no mikoto – vereinzelt in der Literatur und Nachschlagewerken. Dennoch wird es sich dabei kaum um glaubensmäßig verankerte Konzeptionen handeln. Umeda (1974 : 159) kennt die genannten Identifizierungen nur teilweise : Sakatoke = Ôyamatsumi; Saka-toke no miko = Konohanasakuya-hime; Ôwakugo = –; Kowakugo = –; das renommierte Shintô-daijiten berichtet überhaupt nichts in dieser Richtung.

Sucht man dennoch nach dem Ursprung dieser Identifizierungen, stellen die Eintragungen im Sammelwerk Kojiruien eine große Hilfe dar. Band 10 (p. 294–309) widmet allein 15 Seiten dem Umenomiya-Schrein. Von der großen Zahl der zusammengestellten Belege führt jedoch nur ein einziger Text diese Identifizierungen an: das Jinja-keimô des Shirai Sôin aus den Jahren 1667–70. Da der Autor³²³ zu den Kokugaku-Gelehrten zu rechnen ist, liegt der Schluß nahe, daß jene Identifizierungen der theologischen Spekulation des Verfassers entsprungen, sich aber nicht als gesichertes Glaubensgut durchzusetzen vermochten. Katôs Ansicht, jene mythologischen Götter seien im 5./6. Jh. zu Gottheiten des sake geworden und dann im Miki-tsukasa des Palastes, weit intensiver aber noch im Umenomiya-Schrein verehrt worden, entbehrt somit jeder Grundlage.

Gleichwohl weisen die genannten Spekulationen in eine bemerkenswerte Richtung. Verbleibt die Identität der Gottheiten von Umenomiya auch im Dunkel – auf jeden Fall handelt es sich nicht um ‚alte‘ Götter – so führen die Spekulationen des Shirai Sôin doch wieder zurück zu den Quellen und damit zur Fortführung der oben unterbrochenen Diskussion. wieder erhebt sich, wie zu zeigen ist, das Problem, in welcher Form das Miwa-Konzept vor einem gewandelten historischen Hintergrund zu überleben vermochte, jetzt aber nicht mehr zu Zeiten der Vor- und Frühgeschichte, sondern in der vollends historischen Epoche der Taika-Reform und der anschließenden Ritsuryô-Zeit.

322 Die tiefe Verbindung beider Gottheiten ist mythologisch fundiert, erscheint die junge Göttin doch als Tochter des Ôyamatsumi no kami; zur Diskussion der zugrundeliegenden Glaubensvorstellungen vgl. Naumann 1963 : 329–331.

323 Shirai Sôin (Mitte 17. Jh.), Arzt und National-Philologe, wandte sich gegen konfuzianistisch und buddhistisch orientierte Auslegungen der überlieferten Mythologie; vgl. NJDJ 3 : 402.

5. NIINAME UND DAIJŌSAI: ERSTLINGSOPFER UND HERRSCHAFT

5.1. Zur Frage der mythisch-legendären Grundlagen

In den angeführten Identifizierungen wecken zwei Götternamen das Interesse: der angeblich mit Ōwakugo identische Ninigi no mikoto sowie Sakatoke no miko alias Konohanasakuya-hime. Die Frage nach einer tatsächlichen oder nur theologisch-spekulativ hergeleiteten Identität jener Gottheiten mit denen des Schreines erweist sich angesichts der Tiefe und Komplexität des nun aufscheinenden Problems als sekundär. Unsere neue Fragestellung lautet:

- 1) Welche Funktion erfüllt der sake in den bedeutendsten der japanischen Hoffeste – Niiname und Daijōsai,
- 2) in welchem Verhältnis steht der sake dieser Feste zum Trank miwa?

Als Grundlage dieser Fragen dient eine kurze mythische Episode, in der Konohanasakuya-hime, mit anderem Namen Kamu-atakaashi-tsu-hime, und Ninigi no mikoto als Akteure erscheinen. Es handelt sich um eine Variante des NG zum Mythos vom Feuerordal der Göttin, in dessen Verlauf drei Söhne aus ihrer Verbindung mit dem Himmelsenkel hervorgehen. Da es sich bei einem der Söhne um Hosusori handelt, andererseits der Berggott Ōyamatsumi als Vater der Konohanasakuya-hime in den Quellen erscheint, dürfen wir hier die Grundlagen der genannten Spekulationen sehen.

Die Handlung endet folgendermaßen:

„Nun bestimmte Kamu-atakaashi-tsu-hime durch Divination ein Reisfeld und gab ihm den Namen Sana-da. Mit dem Reis dieses Feldes braute sie Himmlischen Süßen sake (Ame no tamusake) und kostete ihn. Ferner nahm sie Reis von dem Felde Nunata, bereitete daraus gekochten Reis und kostete ihn“. (NKBT 67 : 156/157)

Bereits Aston (1956/I : 86, Anm. 2) bemerkt zu dieser Episode: „This incident is the mythical counterpart of the annual festival of Nihi-nahe or nihi-name, now celebrated on November 23rd, when the new season's rice is offered to the gods and partaken of by the Emperor for the first time“. Diese Bemerkung ist bedeutsam, verweist sie doch auch auf die religiöse Funktion des hier gebrauten sake. Damit kommt dem korrekten Verständnis des Textes essentielle Bedeutung zu. Florenz (1901 : 205) übersetzt den Passus 釀天甜酒嘗之 des chinesisch geschriebenen Textes mit: „... braute sie Himmlischen Süßen sake und bewirtete ihn (d.i. Ninigi, d. Verf.) damit“.

Nach dieser Interpretation des Textes wäre der Himmelsenkel der Bewirtete, tatsächlich aber besagt der Passus lediglich, daß „gekostet“ wird, und zwar von der Göttin selbst.

Die Göttin erscheint hier in einer Rolle, die mythisch bereits von einer anderen, in der Hierarchie des Pantheons weitaus höherstehenden Gottheit eingenommen wird, der Sonnengöttin Amaterasu. In Nihongi und Kojiki findet sich, im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Susanoō und Amaterasu, eine kurze Episode, die ebenfalls als mythisches Muster des Erntefestes angesehen wird. Im Nihongi (NKBT 67 : 111/112; Florenz 1901 : 92 f.) heißt es:

„Denn nachdem Amaterasu-ômikami die himmlischen Schmalen Reisfelder (*Ame no sanada*) und die himmlischen Langen Reisfelder (*Ame no nagata*) zu ihren erlauchten Reisfeldern gemacht hatte, übersäte Susanoo no mikoto im Frühling dieseiben, zerstörte ferner die Dämme derselben, und im Herbst ließ er die himmlischen scheckigen Pferde los und ließ sie sich mitten auf den Reisfeldern lagern. Weiterhin als er sah, daß Amaterasu-ômikami eben im Begriff war, den neuen (*Reis*) zu kosten 新嘗時, ließ er heimlich Kot im Palast des Neuen(-Schmauses) 新宮 („Palast des Neuen (Reises)“)“.

In einer weiteren Variante (NKBT 67 : 114/115; Florenz 1901 : 106 f.) heißt es:

„Ihre Hoheit die Sonnengöttin machte ein himmlisches umzäuntes Reisfeld (*kakida*) zu ihrem erlauchten Reisfeld (...). Als die Zeit herangekommen war, wo die Sonnengöttin das Fest des Neuen Schmauses (Kosten des Neuen (Reises)) halten wollte, ließ Susanoo no mikoto unter dem erlauchten Sitze im Neuen Palast (Palast des Neuen (Reises)) heimlich Kot“.

Das Kojiki (NKBT 1 : 78/79; Kinoshita 1976 : 33) vermerkt entsprechend:

„Und in Siegesfreude wurde er (Susanoo) so übermütig, daß er die Raine der erlauchten Reisfelder, die Amaterasu-ômikami angelegt hatte, zerstörte, die Wassergräben zuschüttete und die Halle, in der Amaterasu-ômikami die göttliche Feier beging („das Große Kosten beging“ 聞看大嘗) an mehreren Stellen mit Kot verunreinigte“.

Diese Passagen gelten als Beleg einer mythischen Verankerung des historischen Staatsfestes Niiname bzw. des Daijôsai. Bevor jedoch diese Frage zur Diskussion gelangt, sei die textliche Erwähnung des besagten Festes in den weiteren – ‚semihistorischen‘ – Abschnitten der Quellenwerke verfolgt. Die früheste Erwähnung eines „Kostens des Neuen (Reises)“ 新嘗 als Staatsfest findet sich im Nihongi unter Nintoku 40 (NKBT 67 : 407):

„In diesem Jahr, im Monat des „Kostens des Neuen (Reises)“ gewährte man am Tag des Festbanketts, *toyo-no-akari*, den Beamten sake“.

Unter Seinei 2/11 (NKBT 67 : 506/507) erscheint zum ersten Male der Ausdruck *ohonihe* 大嘗 „Großes Kosten“ als Hinweis auf die Inthronisationsfeierlichkeiten im zweiten Jahr der Regentschaft eines Kaisers. Ein entsprechender Eintrag findet sich auch unter Kenzô 2/11 (NKBT 67 : 510/511) – hier jedoch wieder mit der Schreibung 新嘗 – sowie unter Yômei 2/4/2 (NKBT 68 : 158/159). Erscheinen diese drei Erwähnungen als Reminiszenzen an das aus historischer Zeit bekannte, nur jeweils einmal durchgeführte Krönungsritual des Daijôsai, das aus einem lediglich erweiterten Niiname-Fest bestand, so nimmt die nächste quellenmäßige Erwähnung wieder Bezug auf das alljährlich abgehaltene Erntefest; dieser Eintrag findet sich unter Jomei 11/1/11 (NKBT 68 : 233).

Mit der folgenden Erwähnung ist der semihistorisch-legendäre Zeitraum vollends verlassen. Wie der Kommentar bemerkt, fällt das Fest hier, unter Kôgyoku 1/11/16

324 Das Jingi-ryô des Yôrô-Kodex⁴ schreibt als Termin für das jährliche Erntefest den ‚Unteren Hashtag des 11. Monats‘ vor (RS 7 = KT 23 : 197; RG 2 = KT 22 : 78). Hier findet noch die Bezeichnung *Ohonihe no matsuri* Verwendung auch für das jährliche Erntefest, später erst wird sie auf die Inthronisationsfeierlichkeiten zu Beginn einer neuen kaiserlichen Regierung beschränkt. (Die endgültige Festlegung war jedoch bis zur Periode Jôgan (859–876) vollzogen; vgl. Bock 1972, II: 28).

(NKBT 68 : 243, Anm. 16), erstmals auf den im Jingi-ryō vorgeschriebenen Termin³²⁴.

Inhaltlich bedeutsamer aber ist ein Zusatz im Text, der besagt, daß auch die Prinzen und hohen Würdenträger das Erstlingsfest vollzögen, jedoch ein jeder für sich allein. Dies scheint mir ein wesentlicher Aspekt, wird doch auf den Umstand verwiesen, daß auch eine private Form des Erstlingsfestes bestand, von der es ausdrücklich heißt, ein jeder vollziehe sie allein für sich.

Wirklich greifbar aber wird die Staatszeremonie erst unter Kaiser Temmu, in dessen Regierungszeit sich gleich drei Eintragungen finden. Hierher scheint der tatsächliche, historische Beginn des Erntefestes als einer Staatszeremonie zu fallen³²⁵. Unter Temmu 5/9/21 findet sich denn auch die erstmalige Erwähnung der für die Vorbereitungszeremonien, während derer der für das Fest benötigte Reis gezogen, gemetert und dem Kaiser dargereicht wird, so bedeutsamen Provinzen Yuki und Suki.

Zwischenbilanz

Die Quellen vermitteln somit ein scheinbar geschlossenes Bild. In einer lockeren, jedoch durchgängig belegten Reihe von Erwähnungen ist die Geschichte des Festes von seinen mythischen Anfängen bis in die Zeiten der Taihō-Gesetzgebung dokumentiert. Bei genauerer Betrachtung jedoch erheben sich Zweifel an der Authentizität mancher der Eintragungen. Daß gerade der früheste ‚historische‘ Beleg unter Nintoku dem aus der Ritsuryō-Zeit bekannten Prozedere am nächsten kommt, indem ein Toyono-akari-Bankett und sogar Beamte erwähnt werden, läßt mit Sicherheit auf eine später durchgeführte Manipulation schließen. Auch die folgenden drei Erwähnungen unter Seinei, Kenzō und Yōmei sind mit Vorsicht zu behandeln. Die Daten wirken konstruiert, da es sich jeweils um das zweite Jahr der Regierungszeit handelt und damit den ebenfalls erst wesentlich später, im Taihō-Kodex, festgelegten Terminen entsprechen. Offensichtlich soll hier suggeriert werden, daß das im zweiten Jahr einer Regentschaft zelebrierte Erstlingsfest schon seit frühesten Zeiten die Funktion einer Krönungsfeierlichkeit gehabt habe.

Auch die Erwähnung des Niiname unter Jomei besagt nichts Konkretes. Gemeinsames Merkmal all dieser frühen Belege ist, daß lediglich der Name des Festes Erwähnung findet, nichts aber zu Gehalt oder gar Durchführung gesagt wird.

Die ersten Erwähnungen des Festes als einer Staatszeremonie unter z.T. legendären Herrschern können somit aus textkritischen Erwägungen nicht als einwandfreie Belege gewertet werden; sie führen eher zu dem Schluß, der Zeremonie habe durch Rückdatierung eine größere Würde und damit Autorität verliehen werden sollen.

Wie sind nun aber die mythischen Passagen zu bewerten? Auch hier erweist sich die angeführte Kritik als weitgehend stichhaltig. So erweckt gerade die Erwähnung des „Neuen Palastes“ im Mythos der Amaterasu kritisches Mißtrauen, spiegelt sich doch

³²⁵ Vgl. Temmu 2/12/5 = NKBT 68 : 414/415; 5/9/21 = NKBT 68 : 426/427; 6/11/21–27 = NKBT 68 : 430/431. Laut NKBT 68 : 414, Anm. 10 wird die Unterscheidung in jährliches Erntefest und Daijōsai seit Temmu getroffen. Zur Bedeutung Kaiser Temmus für die Ausbildung einer eigenen Legitimation des japanischen Kaisergedankens vgl. u.a. Naumann (1983 : 30 ff.).

auch hier eindeutig der Usus wesentlich späterer Zeiten, in denen der Daijōgū, der temporäre Palast zur Durchführung des zentralen Teiles der Feiern, eine zentrale Position einnimmt. Mit der Erwähnung des Erstlingsritus³²⁶, des temporären Palastes und der besonderen Reisfelder ist die Absicht verbunden, dem Fest eine mythische Begründung und Verankerung zu geben.

Wird der Mythos aber einer genaueren Betrachtung unterzogen, so ergeben sich erhebliche Zweifel an dieser Auffassung. Wäre es tatsächlich eine echt mythische Fundierung dieses Festes der Feste, so fehlt gerade das von der Logik des Mythos geforderte, d.h. die *Begründung*. Amaterasu wird lediglich als Vollziehende eines Ritus geschildert; sie begründet das Fest nicht mythisch, sondern agiert lediglich. Das aber stellt keine echt mythische Aussage dar.

Andererseits aber lassen die Berichte eine besondere Beziehung der Sonnengöttin zum Reisbau durchblicken. So vermerkt das Nihongi (NKBT 67 : 102/103; Florenz 1901 : 74), in direktem Anschluß an das erweiterte Hainuwele-Mathologem (s.o.) um die getötete Ukemochi, Amaterasu habe die aus deren Leiche entstandenen Dinge an sich genommen und ihre Verwendung bestimmt:

„Amekumabito nahm alles an sich und ging und bot es (der Amaterasu-ōmikami) dar. Da freute sich Amaterasu und sprach: ‚Dies sind die Dinge, welche das sichtbare grüne Menschengras essen und davon leben soll‘. Hierauf machte sie die (awa-)Hirse, die hie-Hirse, den mugi und die Bohnen zum Samen der Trockenfelder, und den Reis machte sie zum Samen der bewässerten Felder. Demgemäß setzte sie ferner einen Mura-gimi³²⁶ des Himmels ein. Nachdem sie dann den Reissamen zum ersten Mal auf den schmalen Reisfeldern (sanada) und den langen Reisfeldern (nagata) des Himmels gesät hatte, waren in dem betreffenden (darauf folgenden) Herbst die (von ihrem eigenen Gewicht) niederhängenden Ähren von acht Handbreiten Länge nieder umgebogen und überaus lieblich anzusehen“.

In einer späteren Episode, kurz vor der Geburt des Himmelskels, erscheint sie sogar als eine Art ‚Kulturheros‘, indem sie den Begleitern des Ame no Oshihomimi, welcher ursprünglich hinabsteigen sollte, die Reissaat mitgibt, um diese auf der Erde auszusäen (NKBT 67 : 152/153).

Muß also doch von einem geschlossenen Traditions-Komplex ‚Amaterasu-Reis-Niiname‘ ausgegangen werden?

Die Beziehungen der Sonnengöttin zum Reisbau sind zwar evident, und doch bleiben die mythischen Bilder eigentümlich blaß. In der angeführten Textstelle verteilt sie lediglich die Dinge, die in einem dramatischen mythischen Geschehen entstanden sind. Für ein derart wichtiges Kulturgut wie den Reis, nach traditioneller Ansicht die Grundlage der gesamten japanischen Kultur, wären wesentlich aussagekräftigere Mythen zu erwarten und keine bloßen cursorischen Erwähnungen am Rande zentraler mythischer Handlungsstränge. Die Episoden wirken nachträglich eingebaut, mit dem Ziel, bestimmten Gegebenheiten die Autorität einer mythischen Fundierung zu verleihen.

An dieser Stelle ist es angeraten, das Augenmerk wieder auf den historischen Hintergrund der Abfassung von Kojiki und Nihongi zu lenken. Die Forschung weist auf die zentrale Rolle, die gerade Kaiser Temmu in der Entwicklung des höfischen Rituals zufällt. Als Grund dafür gilt das Streben nach Festigung und eigen-

326 Anmerkung Florenz (1919 : 146, Anm. 55)“: ‚Dorf-Heir. Dorschulze‘, auch *mura-tsukasa* und am häufigsten *mura-wosa* ‚Dorf-Ältester‘ genannt“.

ständiger Legitimation des neuen Staatswesens und der Position des Herrschers in diesem³²⁷. Daß nun gerade Amaterasu als diejenige Gottheit erscheint, welche als erste das Niiname zelebriert – und zwar bereits mit wesentlichen Attributen der historischen Feier – deckt sich mit dem Bemühen des Kaiserhauses, die Position der Sonnengöttin – in eigenem dynastischen Interesse – zu erhöhen. Wie problematisch sich die Umsetzung dessen aber gerade im Falle der hier diskutierten Feste gestaltet zu haben scheint, zeigt der Umstand, daß die Gottheiten Amaterasu und Takamimusubi, wie Blümmel (1979 : 143) es formuliert, erst „etwa vom Ende der Heian-Zeit an allmählich in den Vordergrund“ treten.

Erscheinen die betreffenden Passagen im Rahmen der systematisierten Mythologie somit als zweifelhaft und ihre Verknüpfung mit der Gestalt der Sonnengöttin als ein Anachronismus, im Dienste einer postulierten geraden genealogischen Linie, so bieten sie dennoch wertvolle Erkenntnisse im Rahmen des hier Diskutierten.

Diese Berichte gehören zu den wenigen der Quellen, die uns einen Einblick in die ausdrücklich mit dem Reisbau verbundene Ideenwelt ermöglichen, unabhängig von der diskutierten Frage nach deren authentischer Verknüpfung mit der Figur der Sonnengöttin. Der Reis erscheint, in Analogie zu dem über Toyouke Gesagten, als ein reines *Nahrungsmittel*. Somit kommt auch dem sake in diesem Zusammenhang keine irgendwie herausgehobene Bedeutung zu. Kamu-atakaashi-tsu-hime bereitet sake und gekochten Reis lediglich als die potentiellen Formen der zubereiteten Speisen, die aus dem Grundstoff Reis gewonnen werden können. Von dieser Einschätzung des Reises als Nahrung „in fester und flüssiger Form“, wie es in einigen Quellen heißt, führt eine direkte Linie zur Praxis der Speiseopfergaben des Shintō, wie sie etwa in aller Ausführlichkeit im Engi-shiki dokumentiert ist. In diesem Kontext erwächst dem sake keinerlei bevorzugte Position etwa im Sinne eines ‚Mysteriums‘, er ist lediglich Getränk, von *mittelbar* göttlicher Herkunft zwar, aber primär Nahrungsmittel. Dieser Grundgedanke äußerte sich, wie wir sahen, auch im doppelten Charakter der Nahrungsgöttin, deren speisender, d.h. *opfernder* Aspekt auf den Reis als Nahrung bezogen ist.

Auf der Suche nach den Wurzeln des Staatsfestes kann somit als erste Erkenntnis festgehalten werden, daß der Gedanke des *Speiseopfers*, welches die Speisen sowohl in „fester“ als auch „flüssiger Form“ beinhaltet, in einem kulturellen Umfeld anzusiedeln ist, in dessen Zentrum der Naßreisbau steht.

Damit ist jedoch noch keine konkrete Erkenntnis über die Herkunft des Staatsfestes Niiname/Daijōsai gewonnen; es muß somit nach weiteren Wurzeln Ausschau gehalten werden.

327 s.o. Anm. 325. Naumann (1983 : 30) bemerkt zu dem sich unter Temmu entwickelnden „Kaisergedanken“: „Regulierung und Institutionalisierung des vom Staat getragenen Kultes waren bei einer entsprechenden Neuordnung des Staatswesens so notwendig wie selbstverständlich“.

5.2. Das chinesische Erntefest *Ch'ang*

Angesichts des in allen Bereichen des Ritsuryô-Staates dominierenden chinesischen Einflusses ist zunächst nach einem entsprechenden Fest im chinesischen Zeremonialkalender zu fragen. Ein solches findet sich in der Tat im Ch'ang-Fest 嘗, von dem es im Li-chi, Kap. Yüeh-ling (7. Monat) heißt:

„In diesem Monat bringen die Bauern das Getreide dar. Der Himmelssohn kostet das neue Korn, nachdem er zuvor im Ahnentempel (davon) geopfert hat“ (Zit. Morohashi Nr. 4205/25; vgl. Legge 1967; I: 285; Wilhelm 1979 : 81).

Dies ist das Erstlingsfest im Herbst; eine Entsprechung findet es im Fest des ersten Sommermonats, bei dem die Erstlinge des Weizens in entsprechender Weise dem Herrscher dargebracht werden. Beide Zeremonien sind Bestandteil der Feste der vier Jahreszeiten, die bereits im Shih-ching erwähnt werden³²⁸. Zu jener Zeit galt das Fest noch ausdrücklich der Präsentation der neuen Hirse. Anhand des chinesischen Materials wird weiterhin ersichtlich, daß das Schriftzeichen *ch'ang* 嘗 „kosten, probieren“ bereits für sich allein genommen die Bedeutung „Herbstfest“ aufweist³²⁹.

Es liegt also im offiziellen chinesischen Festkalender ein dem Niiname vergleichbares Fest vor, dessen Bezeichnung auf das japanische Zeremonial übertragen wurde. Aus diesem Grunde kann im Falle der frühen, semihistorischen Erwähnungen der japanischen Feier nicht einmal aus dem Namen auf eine irgendwie geartete Durchführung geschlossen werden, da es sich ebenso um eine rein emblematische Bezeichnung, übernommen aus dem chinesischen Zeremonial, handeln kann.

5.3. Das Staatsfest in Japan

Zur Frage der Durchführung der japanischen Feier sind wir somit auf historisch jüngere Quellen verwiesen. Hier bildet das Heian-zeitliche Engi-shiki mit seinen exakten Durchführungsbestimmungen des im Taihō-Kodex festgelegten Zeremonials die wichtigste Quelle.

328 Quellenmäßig genannt werden jedoch nur die Feste des Winters und des Herbstes. Legge (IV : 369) bemerkt dazu: „And while only two of the seasonal sacrifices are mentioned, we must extend them so as to include the other two“.

Libationen spielen im chinesischen Ahnen- und Totenkult eine wichtige Rolle. So bemerkt das Wen-hsüan (XXVIII/29 = v. Zach I : 508): „Tod und Leben sind voneinander verschieden (...) Ein Becher mit Wein wird für die Libation vor den Sarg zwischen zwei Säulen gestellt (...) Man gibt dem Toten, der selbst den Becher nicht heben kann, nun den Abschiedstrunk als Libation; darauf verläßt der Tote sein Haus“.

329 Vgl. die Zusammenstellung der entsprechenden Belege in Morohashi Nr. 4205/V. Vgl. *Niiname no kenkyū*. Bd. 3 : 136 ff, insb. 141 ff.

5.3.1. Zur Durchführung von Niiname und Daijōsai

Im siebten Buch des Engi-shiki liegt eine erschöpfende Darstellung zum Ablauf des Daijōsai vor³³⁰. Werden angeschlossene Rituale wie das Chinkonsai 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 Vorbereitungszeremonie wichtigste Person ein Mädchen ist, das den Titel *sakatsuko* „Tochter des sake“ trägt. Als Helferin steht ihr eine *onsakanami* „Erlauchte Helferin des sake“ zur Seite. Ihre Hauptaufgabe besteht, wie in der Amtsbezeichnung angedeutet, im Brauen des Schwarzen und des Weißen Trankes, 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 (KT 26 : 145) wie auch die Arbeiten zum Bau der heiligen Gebäude in der Hauptstadt (Daijōgū) (KT 26 : 145 und 146); sie beginnt mit dem Graben der Quelle (KT 26 : 146) und eröffnet das Reisstampfen für die Zubereitung von Schwarzem und Weißem Trank (KT 26 : 148) und schließlich auch die Zubereitung für das Heilige Mahl (KT 26 : 153).

Ihre zentrale Stellung³³¹ kommt jedoch am deutlichsten in der Tatsache zum Ausdruck, daß sie, die „Tochter des sake“, bei der feierlichen Übergabe des Reises bei Hofe in der festlichen Prozession unmittelbar vor dem Reis selbst erscheint (KT 26 : 152). 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 stattdessen dem wichtigsten Teil der Zeremonie, dem *Heiligen Mahl* (Jinkon-shiki) selbst zu.

330 ES 7 = KT 26 : 143–157; Bock 1972, II: 31–56. Vgl. *Niiname no kenkyū*, Bd. 3: passim; Nishimiya 1978; Tanaka 1958; Toki 1960; Waida 1974 : 453–498; Ellwood 1973 : 101–148; Blümmel 1979 : 141–144.

331 Die Stellung der *sakatsuko* wird auch durch den Umstand betont, daß sie in den Listen des zu bestimmenden Personals grundsätzlich an erster Stelle genannt wird. Vgl. auch *Nakatomi no yōgo-ito* (= NKBT I : 460/461; Philippi 1959 : 76–79): Vgl. Waida 1974: 122–125; Toki 1960: passim.

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 diesen zentralen Teil des Festes, während dessen der angehende Herrscher und die beteiligten Gottheiten – deren Identität unklar bleibt – in intimer Kommunion miteinander verbunden sind. Dem Engi-shiki ist zu entnehmen, daß die Speisezeremonien, beginnend mit der in der Yuki-Halle abgehaltenen, in der Nacht des mittleren Hasentages des elften Monats stattfinden (KT 26 : 154). 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 – *kami no sugomo* und *on-sugomo* – (a.a.O.). An anderer Stelle findet der „göttliche Sitz“ der Yuki-Halle Erwähnung (KT 26 : 153) – 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 „Glückwunschworten der Nakatomi“, die nur in einer Fassung aus dem Jahre 1142 erhalten sind, erfahren wir Näheres zum Speiseritus. Hier zeigt sich, daß der gemeinsame Genuß von Schwarzem und Weißem Trank den eigentlichen Kern der Handlung markiert. Da auch im Engi-shiki diese heiligen Getränke schon allein dadurch hervorgehoben sind, daß sie als letzte, d.h. erst unmittelbar vor Beginn der Handlung hereingetragen werden, kann geschlossen werden, daß dieser Passus des *Nakatomi no yogoto* im wesentlichen schon zu dieser Zeit – und früher – gegolten haben wird.

Vorgetragen wurde das *yogoto* als *Amatsu-kami no yogoto*, „Glückwunschworte der himmlischen Gottheiten“, zwar erst nach Abschluß der Speisezeremonien, zusammen mit der Übergabe der herrschaftlichen Insignien am folgenden Tag des Drachens; der inhaltliche Bezug dieses Passus' ist jedoch auf den Speiseritus der vorgangegangenen Nacht gerichtet³³². Fassen wir den Kern der Handlung zusammen, so zeigt

332 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) (vgl. NKBT 1 : 459, Anm. 13). Als problematisch erweist sich dagegen die Identität des im ES enthaltenen Norito Nr. 14 zum *Ohonihe no matsuri* (Daijōsai; ES 8 = KT 26 : 171–172; Bock 1972, II: 92; NKBT 1: 417). Bock (a.a.O., Anm. 418 und p. 53; Anm. 266) stellt fest, dies sei mit dem am Drachentag zu verlesenden AY identisch. Philippi (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 Philippi bemerkt, untergeordnete Zeremonie zu Beginn des Tages (vgl. Bock 1972, II: 46) meint, sondern den wichtigsten Ritus des Tages. Da das NY (= AY), obgleich erst am folgenden Tage des

sich, daß der neue Herrscher beim gemeinsamen Mahl, in dessen Verlauf dem Trank eine offensichtlich entscheidende 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 diesem sakramentellen Mahl.

Den Abschluß der Feierlichkeiten bildet ein großes Bankett, gemeinsam von Kaiser und der hohen Beamenschaft abgehalten, das im Shoku Nihongi (SN, Semmyô 38/46 = KT 2 : 326/373; Zachert 1950 : 131/156 f.) als *naorai* (Aufheben der Enthaltbarkeit) bezeichnet wird. Der überlieferte dreiteilige Ablauf folgt, wie Blümmel darlegt, einer Form, die sich vollständig erst unter der Regierung Kaiser Kammu (781–806) ausgebildet hat (Blümmel 1979 : 113 f., 144). Daß aber bereits wesentlich früher ein Toyo-no-akari-Bankett zum Fest gehörte, zeigen mehrere Lieder des Manyôshû (Nr. 4273–4278), sowie Semmyô des Shoku-Nihongi (Nr. 38 u. 46; s.o.) und schließlich der Eintrag im Nihongi unter Nintoku 40 (NKBT 67 : 407), der zeigt, daß zumindest zur Zeit der Abfassung dieses Werkes, im frühen achten Jh., ein solches Bankett fester Bestandteil des Festes war.

Andererseits darf die Bedeutung des Banketts nicht überbewertet werden, da entsprechende Empfänge den Abschluß diverser Staatszeremonien darstellten und nicht an einen bestimmten Anlaß, etwa das Daijôsai, gebunden waren (vgl. Ryô no Gige X/30 = KT 22 : 341; Blümmel 1979 : 113, Anm. 9).

5.3.2. Zur Intention des Daijôsai

Folgt man den Angaben des Nihongi, dann fiel bereits unter Kôgyoku-tennô das Erntefest auf den Termin der feierlichen Inthronisation. Erst dem Taihō-Kodex aber ist eindeutig zu entnehmen, daß das erste Erntefest nach der Thronbesteigung eines neuen

Drachens verlesen, ebenfalls diesen Termin nennt, beziehen sich beide Ritualgebete in diesem Passus auf denselben Anlaß. Überdies zeigt der Inhalt beider Texte selbst den Bezug auf das Mahl des neuen Kaisers, und die gesamte Diskussion um den ideellen Gehalt des Mahles geruht zu einem wesentlichen Teil auf Interpretationen zum ES-Norito Nr. 14 (vgl. Mayumi 1978 : 92–94). Ellwood (1973: 49 ff.) 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 „Ritualgebet (ES-KT 26 : 172; Bock 1972 : 92)“ als einen er Belege für die Ansicht an, daß man in der nächtlichen Zeremonie „ein gemeinsames Mahl mit den Gottheiten“ sieht; hier aber ist wieder das 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 bei unterschiedlichen Anlässen vorgetragen, übereinstimmend die nächtliche Speisezeremonie zum Thema haben. Da es sich somit um für den Inhalt zentrale Aussagen handelt, kann mit Sicherheit angenommen werden, daß diese Passage einen unverzichtlichen Teil auch des AY in seiner frühen, nicht überlieferten Form darstellte. Für diese Ansicht spricht auch, daß bereits zur Zeit der Kaiserin Jitô das AY sowohl bei der offiziellen Inthronisation (*soku*) als auch beim Erntefest verlesen wurde (s.u.).

Tennô in erweiterter Form (Daijôsai) als feierliche Krönungszeremonie begangen wurde. Den Kern der Feierlichkeiten stellt das nächtliche Kommunionsmahl von Kaiser und Gottheit dar. Daß darüberhinaus auch andere wesentliche Elemente zumindest gegen Ende des 7. Jahrhunderts ausgeprägt waren, zeigen die Erwähnung der Provinzen Yuki und Suki unter Temmu, der Eintrag zum Niiname des Kaisers Nintoku, sowie zwei weitere Eintragungen aus der Regierungszeit Kaiserin Jitô (4/1/1 = NKBT68 : 500/501 u. 5/11/24 = NKBT 68 : 512/513). Demnach wurde das für die Zeremonie so essentielle yogoto der Nakatomi bereits zu ihrer Zeit *zweimal* verlesen, einmal anlässlich der offiziellen Inthronisation (Sokui) der neuen Kaiserin, gefolgt von der Übergabe der Herrschaftsinsignien Schwert und Spiegel, zum anderen beim erweiterten Erntefest (Daijôsai). Diese Reihenfolge, festgelegt ebenfalls im Taihō-Kodex, wird auch im Engi-shiki anlässlich des Daijôsai genannt. Verlesung des yogoto und Verleihung der herrschaftlichen Insignien gehören somit zusammen.

Hier sind wir auf einen essentiellen Aspekt des Festes gestoßen, der weit über die Bedeutung eines Erstlings- und Erntefestes hinausgeht: *die Verbindung von Fest und Herrschaft*.

Da die Verlesung des yogoto 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.

Ein Speiseritus findet sich zwar auch in anderem Kontext innerhalb des Hofbrauchtums (Tsukinami-Fest)³³³, nur beim Daijôsai aber erhält der Herrscher in der Kommunion 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 sakramentellen Mahl‘ autochthon oder im Rahmen der Siniisierung des Staates importiert worden?
2. Wie erklärt sich die zentrale Rolle des Heiligen Tranks in diesem Zusammenhang?

5.4. Die einheimische Tradition

Es zeigt sich, daß das Staatsfest Ch'ang einen festen Bestandteil des offiziellen chinesischen Festkalenders darstellte. Es könnte somit argumentiert werden, die Zeremonie sei bewußt und gezielt aus China übernommen worden. Damit ist jedoch das eigentliche Problem, d.h. die Frage nach der Herkunft des Legitimationscharakters des zentralen Teiles des Festes, nicht geklärt.

An dieser Stelle ist es angeraten, einen weiteren relevanten Zweig der japanischen Überlieferung einer Betrachtung zu unterziehen.

³³³ Zum Tsukinami-Fest und anschließendem „Heiligen Speiseritus“ vgl. Blümmel 1979 : 135 f.

5.4.1. Die Legende von Fuji und Tsukuba

Aus dem Nihongi, Kôgyoku 1/11/16 erfuhren wir den bemerkenswerten Umstand, daß Erstlingsfeste, deren Gestaltung wir nicht kennen, auch privat abgehalten wurden. Ein wesentliches Merkmal dieser privaten Feiern war offensichtlich die Erfordernis persönlicher Seklusion.

Einen Hinweis darauf, daß solche Feiern auch im Volk üblich waren, geben u.a. zwei Gedichte des Manyôshû (M 3386 und 3460)³³⁴. Der einzige ausführliche Bericht aber, in dessen Mittelpunkt das Fest der Volkstradition steht, findet sich im Hitachi-Fudoki (NKBT 2 : 38--41), in der außerhalb der offiziellen, höfischen Tradition stehenden Legende von den Gottheiten des Fuji- und des Tsukuba-Berges.

Hier wird berichtet, daß einstmals die Gottheit Mioya no kami („Ahn -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 einem Fluch, daß er von nun an mit Eis und Schnee bedeckt sein werde. 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 Kôgyoku Gesagten, als private Zeremonie dar, so geheim und intim, daß die Gottheit des Fuji sich darin nicht einmal von der Ahn-Gottheit stören lassen will.

Aus diesem Text ergeben sich weiterführende 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.

Es ist weiterhin bemerkenswert, daß dieser einzige ausführliche und vor allem authentische Bericht in den Überlieferungen *nicht* auf den Reisbau bezogen ist, während die Überlieferungen zu den Erstlingsriten des Reises zumindest fragwürdig erscheinen.

Wiederum sind wir bei dem Problem der Hirse angelangt und damit in einem kulturellen Milieu, dessen Ideenwelt in den vorangegangenen Abschnitten zu durchleuchten versucht wurde. Daß die Fuji-Tsukuba-Legende tatsächlich jener Geistigkeit zuzu-

334 M 3386

Flußtaucher, ach!
Das neue Korn (*wase*) aus Katsushika
zelebriere ich wohl hier,
doch wie sollt' den Geliebten ich
stehenlassen vor der Tür?
NKBT 6 : 416/417

M 3460

Wer ist's, der dieses
Hauses Tür rüttelt, schüttelt
Das Neue kostend,
den Liebsten fortgeschickt,
so feiere ich.
NKBT 6 : 432/433

rechnen ist, ist auch die Ansicht Ôbayashis³³⁵, der die Erzählung definitiv demselben kulturellen Kontext zurechnet, dem auch der Sukunabikona-Mythos angehört – und damit auch der Trank *kushi-miwa*!

Hier liegt somit eine konkrete Beziehung zwischen den Komplexen ‚Einheimisches japanisches Erstlingsfest‘ und ‚Miwa‘ vor. Eine weitere Vertiefung und Bestätigung findet diese Verbindung im konzeptionellen Bereich, da der Trank miwa über genau diejenigen Qualitäten verfügt, welche der Zentralzeremonie des Daijôsai ihren Sinn verleihen.

Es bedarf an dieser Stelle keiner erneuten Diskussion des zum Trank miwa Gesagten. Erinnert sei jedoch an die Feier zu Miwa, wie auch an das Lied der Jingû Kôgô, in denen dem Trank eben jene Rolle zufiel, die auch den geistigen Kern der Zentralzeremonie des Daijôsai ausmacht: Verleihung und Bestätigung der Herrscherwürde durch den sakramentellen Trank. Der Miwa-Komplex zeigt, daß in Japan eine eigene, offensichtlich sehr alte religiöse Tradition bestand, deren Kerngedanke die Übertragung göttlicher ‚Kraft‘ in die Welt des Lebendigen war. Als Medium dieser Übertragung und Inkarnation der ‚Kraft‘ fungierte der Heilige Trank, in dem sich das Göttliche selbst manifestierte und offenbarte.

Im Daijôsai findet sich ein letzter Nachhall dieser einst umfassenden Konzeption. Fraglich bleibt nur, ob dieser Umstand auf einer ungebrochenen, bis in die historische Zeit reichenden Entwicklung beruht, oder vielmehr eine Reaktivierung überkommenen, nur in der Überlieferung bewahrten Denkens stattgefunden hat.

Nach meiner Ansicht ist der zweiten der Erklärungen der Vorzug zu geben. Die Reformen des 7. Jahrhunderts zeigen, daß neben aller Anlehnung an das chinesische Vorbild das Bestreben, die eigene Tradition zu betonen und in den Vordergrund zu rücken, eine maßgebliche Rolle einnahm. Davon zeugt nicht zuletzt die Tatsache der Abfassung von Kojiki und Nihongi selbst³³⁶. Gerade in der zentralen Frage der herrschaftlichen Legitimation war man nicht bereit, dem chinesischen Ideal zu folgen und vervollkommnete die Idee der eigenen, genealogisch argumentierenden Legitimation. Hier eignete sich der aus der Überlieferung her bekannte und in der Volkstradition unvermindert lebendige Gedanke der Kommunion als Ergänzung zum genealogischen Gedanken, um im Rahmen der Bemühungen um eine eigenständige Form der Legitimation von Macht das errichtete sakrale Herrschertum göttlich zu begründen. Dies wird auch an der Tatsache ersichtlich, daß das betreffende Fest in die Tradition der Sonnengöttin gerückt wurde.

335 Ôbayashi 1964b : 439: „Der Zusammenhang zwischen der Vorstellung vom sakralen Besucher und der Kolbenhirse, also einer auf Trockenfeldern gebauten Pflanzenart, ist schon in der japanischen Mythologie (der Gott ‚Sukunahikona‘ (...) und die Gottheiten ‚Fuji-no-kami‘ und ‚Tsukuba-no-kami‘ im Buch Hitachi-fudoki) bezeugt“.

336 Vom Selbstbewußtsein des japanischen Herrscherhauses gegenüber China zeugt erstmals die Anrede im berühmten Brief der Kaiserin Suiko an den Herrscher der T'ang im Jahre 607 (Suiko 16/9/11 = NKBT 68 : 192/193), in welchem sich die japanische Herrscherin selbst als „Kaiser des Ostens“, den chinesischen als „Kaiser des Westens“ bezeichnet. Diese Geisteshaltung dokumentiert auch das Vorwort des Ô no Yasunaro zum Kojiki: wird ein japanischer Herrscher mit einem chinesischen verglichen, so wird die Großartigkeit des einheimischen Kaisers stets propagiert – wenn auch zur Darstellung rein chinesische Floskeln Anwendung finden.

5.5. Zusammenfassung und Ergebnisse

Für das Staatsfest Niiname/Daijōsai lassen sich aufgrund des bisher Erkannten vier Wurzeln und Traditionslinien unterscheiden:

1. Das chinesische Ch'ang-Fest gab das formale Vorbild einer als Staatsfest begangenen Erntefeier ab.
2. Der einheimischen Reisbautradition ist der Gedanke der Speisung und damit des Speiseopfers im Sinne eines Primitialopfers eigen. Zu dessen Gegenstand bemerkt P.W. Schmidt³³⁷ in einer allgemeinen Abhandlung, es seien „immer *nur* (animalische oder vegetabilische) Lebensmittel“, von denen die Erstlinge als Opfergaben dargebracht werden. Als Grund dafür erkennt er den Umstand, daß das Primitialopfer als eine Anerkennung des höchsten Eigentums des Schöpfers über die Lebensmittel zu verstehen sei, „die er selbst geschaffen und dem Menschen in gütiger Fürsorge zur Fristung seines Lebens zur Verfügung stellt“ (Schmidt 1948 : 84). Ob jedoch im vorliegenden Falle Amaterasu die von Schmidt beschriebene Funktion und Position in authentischer Weise zukommt, scheint aus den genannten Gründen zweifelhaft.
3. Im bäuerlichen Brauchtum hat sich das private, intime Erntefest in Verbindung mit dem Anbau der Hirse erhalten. Dessen Beziehungen zum Miwa-Komplex legen den Schluß nahe, daß hier der Gedanke der Kommunion im Vordergrund stand.

Das Heilige Mahl sieht der Religionsforscher M.F.C. Bourdillon in einem 1980 erschienenen Sammelband zum Thema des Opfers in zwei Aspekte geteilt:

- a) Das Teilen der Speise in der Gemeinde, um die Zusammengehörigkeit der Mitglieder zu stärken; dies gehöre zur sozialen Funktion des Essens und Trinkens.
- b) Die Kommunion mit einer Gottheit; die geheiligte Speise bringt den Teilnehmer näher an die Quelle übernatürlicher Kraft. Manchmal werde die Gottheit symbolisch verspeist³³⁸.

337 Schmidt 1948 : 85. Schmidt (1948) befaßt sich mit dem Erstlingsopfer als einer eigenständigen Opferkategorie innerhalb der Gabenopfer; er hält es für die älteste der Opferformen, es sei bereits in der von ihm postulierten Urkultur bekannt gewesen. Schmidts – überholtes – theoretisches Axiom eines Urmonotheismus nimmt den Ausführungen jedoch viel von ihrer Überzeugungskraft. Auch Schoeps (o.J.: 45) sieht den Kern des Primitialopfers im *Anspruch* der Gottheit auf die Gabe. Ratschow (in: ‚Die Religion in Geschichte und Gegenwart‘, *Erstlinge*, p. 608–609) dagegen betont die „verbindende und bindende Kraft“ der Erstlinge als Gaben. Vgl. Anm. 152.

338 Bourdillon 1980 : 20. Das Heilige Mahl, nach W. Robertson Smith's – überholter – Theorie als totemistisches Mahl Urgrund jeden Opfers („Lectures on the Religion of the Semites“, 1927) ist vom Gabenopfer doch so verschieden, daß Bourdillon (1980 : 21) die Frage aufwirft, ob die Kommunion nicht eine eigene Ritenkategorie darstelle und definitiv feststellt: „Clearly the meal is not essential to sacrifice (...). It could therefore be argued that communion is a separate kind of ritual and should not be confused with sacrifice“.

Van der Leeuw (1977 : 394) bemerkt in diesem Zusammenhang: „Die berühmte Arbeit Robertson

Identische Kriterien legt auch Schoeps (o.J.: 43 ff.) zugrunde und erkennt als allgemeine Idee dieser „Kommunionsopfer“, „daß durch den sinnlichen Kontakt mit den geweihten Elementen eine innige Wesensverbindung mit der im Sakrament gegenwärtigen Gottheit gesucht wird“³³⁹.

Diese Beschreibungen passen vollkommen auf miwa, der Heiliger Trank und Gottheit in einem ist.

4. Dem Gedanken der Kommunion immanent ist im herrschaftlichen Bereich die Idee der göttlichen Legitimation politischer Macht. Da diese Konzeption in der japanischen Überlieferung dokumentiert war, sehe ich hierin eine weitere Quelle des Niiname als Krönungsfeierlichkeit.

Smith über die Religion der Semiten hat gezeigt, daß neben diesem *do-ut-des*-Gedanken noch mindestens ein anderer, von diesem gänzlich verschiedener Gedanke dem Opfer zugrunde liegen muß, nämlich der einer gemeinsamen Mahlzeit, bei welcher auch der Gott Genosse oder aber mit dem Opfer, d.h. mit der verzehrten Speise identisch ist“. Daß auch „Trinken“ allein ein Heiliges Mahl darstellen kann, betont F. Bammel (1950 : 15) in einer Definition des Begriffes: „,drinken‘ – sagt ein flämisches Wot – ‚is ook eten‘, auch Mahlzeit“. Vgl. Anm. 153.

- 339 Vajda (1984 : 58) setzt sich in seinen Ausführungen kritisch mit dem *kulturellen Subjektivismus* in den Wissenschaften auseinander und führt als ein Beispiel an: „(Wer) Begriffe der christlichen Theologie in die Religionen der Ureinwohner Australiens ‚hineinsieht‘, begeht allzu offensichtliche subjektivistische Fehler; in den meisten Fällen sind sie viel sublimier. Die Überwindung der Schwierigkeiten, die sich aus dieser Fehlerquelle ergeben – ja die Frage, ob wir uns von Subjektivismen überhaupt befreien können – ist bekanntlich das fundamentale erkenntnistheoretische Problem der Kulturwissenschaften“. Diese Kritik ist auch im vorliegenden Falle zu berücksichtigen, und es stellt sich die Frage, ob Begriffe wie ‚Kommunion‘, ‚Sakrament‘, ja auch ‚Opfer‘, ‚Gebet‘, ‚Gott‘ in einer auf eine andere Kultur bezogenen Untersuchung überhaupt anwendbar sind. Es steht uns nicht an, das ‚fundamentale erkenntnistheoretische Problem der Kulturwissenschaften‘ in einer Anmerkung lösen zu wollen. Dennoch sei festgestellt, daß m.E. die Anwendung derartiger Begriffe dann statthaft ist, wenn deutlich wird, daß sich deren Inhalte nicht mit den uns geläufigen decken müssen. Die Nicht-Anwendung derartiger übergeordneter Begriffe kann zudem negative Folgen zeitigen, kann doch der Eindruck entstehen, daß nur in der eigenen Kultur so erhabene Dinge wie ‚Opfer‘, ‚Gebet‘ und auch ‚Gott‘ bekannt sind; ein deutliches Beispiel liefert hier der Begriff *kami* im Japanischen. Bei einer ausschließlichen Verwendung des japanischen Wortes auch in europäischsprachigen Arbeiten verliert die Tatsache an Schärfe, daß *kami* tatsächlich „Gottheit“ meint und nicht nur ein irgendwie geartetes numinoses Wesen im Sinne eines „Naturgeistes“, „Dämons“ o.ä. Werden also nur die jeweiligen fremdsprachigen Termini verwendet, ist die Gefahr einer nicht angemessenen Ab- bzw. Ausgrenzung gegeben – ‚wir haben „Gott“, die haben (nur) exotische *kami*‘ – und der ursprünglich positive Ansatz ist in sein Gegenteil verkehrt. Es sollte deshalb nicht übersehen werden, daß gerade die Verwendung von in der eigenen Kultur besonders hochgeachteten Begriffen zur Bezeichnung fremder kultureller Phänomene auch deren Würde unterstreichen kann, indem ihre ‚Gleichwertigkeit‘ dokumentiert wird (leider ist die Anerkennung der ‚Gleichwertigkeit‘ fremder kultureller Gegebenheiten kein geistiges Allgemeinut!). Die wissenschaftlich zu fordernde Schärfe des Begriffs ergibt sich aus der Analyse selbst, indem herausgearbeitet wird, welche *Inhalte* dem so verwendeten Begriff tatsächlich zugrunde liegen.

Unter diesen Voraussetzungen scheint mir die Verwendung derartiger Begriffe statthaft.

Zum primären Charakter des Erntefestes als eines Primitivopfers konnte so der Gedanke eines Staatsfestes treten, dessen Intention auf eine Übereinkunft von Gottheit und Herrscher zielte.

5.5.1. Shiroki und kuroki

Abschließend ist ein wesentliches Detail der Niiname/Daijô-Zeremonie zu betrachten: die Getränke Schwarzer Trank und Weißer Trank (*shiroki* und *kuroki*).

Wie erwähnt, wurden in der Nukiho-Zeremonie durch die sakatsuko die ersten Büschel Reis der Yuki- und Suki-Felder gezogen, gebündelt und in einer feierlichen Prozession an den Hof gebracht. Diese ersten Bündel, also tatsächlich *nur* die Erstlinge, wurden dann, direkt vor Beginn des Zentralritus, zur Speise für das sakramentelle Mahl verarbeitet, die ersten vier Bündel für den gekochten Reis, der Rest zur Herstellung der beiden Sakesorten. Ellwoods bedenkenswerte Interpretation des ‚Nakatomi no yogoto‘ verweist nun auf den Umstand, daß der Herrscher während des Mahles nur vom Trank tatsächlich kostet, nicht aber von den dargebrachten Speisen (Ellwood 1973 : 49 ff.; insb. p. 53, Anm. 25).

Der Erstlingstribut wird vom Kaiser in Form von sake zu sich genommen – dies liegt, nach unserer Auffassung, auf der Linie des Reisbau-Primitivopfers. Daß der sake jedoch einen sakramentellen Charakter aufweist, entstammt der Miwa-Konzeption; hier liegt somit der Schnitt- und Treffpunkt beider Konzeptionen, ihre Symbiose zeigt sich in der doppelten Funktion des sake als Opfer- und sakramentellem Trank.

Insgesamt gesehen wird das historische Staatsfest von um den Reis kreisenden Vorstellungen dominiert, wie es überdeutlich die Bedeutung der Vorbereitungsriten dokumentiert. Somit handelt es sich bei dem sake der Staatszeremonie selbstverständlich um ein Reisgetränk. Die aufgezeigte doppelte Funktion erfordert jedoch eine genauere Betrachtung von *shiroki* und *kuroki*.

Es hat sich gezeigt (vgl. B 2.2.2.3.), daß bereits zur Heian-Zeit die tatsächliche Identität von *shiroki* und *kuroki* umstritten, bzw. nicht eindeutig definiert war. Die Zugabe von Asche ist zwar für das Daijôsai bezeugt, und die Aschenbereitung war mit einem eigenen Ritus verbunden, gleichzeitig verstand man aber auch einfach ‚trüben‘ und ‚klaren‘ sake unter diesen Bezeichnungen. Daraus folgt, daß nicht die Farbe der Getränke den wesentlichen Faktor der Namensgebung darstellte, sondern daß sich in den Bezeichnungen selbst eine bestimmte Idee manifestierte.

Bei der Interpretation von ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ in diesem Zusammenhang ist zunächst festzustellen, daß die Bezeichnungen relativ jungen Datums sein müssen, da erst seit der Taihō-Gesetzgebung quellenmäßig belegt³⁴⁰. Es sind keinerlei legendäre oder gar mythische Bindungen aufzuweisen. Daraus muß geschlossen werden, daß die

³⁴⁰ Eine interessante Parallele bringt Crawley (1931 : 212): „The Zulus logically distinguish between two complementary species of magical drinks. These are ‚black‘ and ‚white‘, negative and positive“. Abgesehen von der rein äußerlichen Übereinstimmung ergibt sich jedoch keine Parallele zu den japanischen Getränken, denen jegliche magische Qualität, d.h. etwas direkt zu bewirken, fehlt.

Bezeichnungen im Rahmen der Sinisierung des gesamten Staatsapparates aufgekomen sind, und es stellt sich die Frage nach einem eventuellen chinesischen Ursprung.

Gerade im Falle der verschiedenen überlieferten Bezeichnungen für diverse Sake-Sorten ist es geboten, zuerst nach chinesischen Mustern Ausschau zu halten. Zwei prägnante Beispiele bilden hier der ‚Kräuterwein‘ zu Neujahr, *toso*, und der sog. ‚Chrysanthemenwein‘, beide feste Bestandteile des Hofbrauchtums und beide chinesischer Herkunft³⁴¹.

Im Falle von *shiroki* und *kuroki* dagegen läßt sich eine direkte Entsprechung nicht feststellen. Zwar kennt auch das chinesische Erntefest eine farbliche Dualität in Form zweier Opferstiere – dem weißen und dem roten – und darüberhinaus weiße und rote Stierkelche, aus denen der sakrale Trank im Rahmen des *Zeremonials* genossen wird³⁴², hier aber liegt lediglich eine gewisse Übereinstimmung vor, nicht aber eine eindeutige Identität wie etwa im Falle des *toso*. Interessanter ist dagegen ein Eintrag im *Li-chi*, der von einer generellen Zweiteilung alkoholischer Getränke in *trübe* und *klare* spricht³⁴³.

Dies könnte als eine Entsprechung zu den *shiroki* und *kuroki* des Ise-Schreines gewertet werden, die sich ebenfalls nur durch diese Kategorien unterscheiden und keine Aschenzusätze kennen.

Insgesamt jedoch läßt sich kein eindeutiges Muster der japanischen *shiroki* und *kuroki* in der chinesischen Tradition feststellen. Zum Anderen aber fehlt jeglicher Hinweis auf eine mythisch-legendäre Verankerung im japanischen Bereich. Die Herkunft der Bezeichnungen muß also als ungeklärt bezeichnet werden.

341 *Toso*, bzw. *byakusan-miki* „Würzkräuter-Trank“ am ersten Tag des neuen Jahres zu reichen, geht auf chinesische Neujahrsbräuche zurück. Erstmals unter Temmu (NG, Temmu 4/1/1 = NKBT 68 : 416/417) wird berichtet, daß dem Kaiser medizinische Kräuter gereicht werden. Im *Kôtaijingû-gishiki-chô* ist das Aufwarten des gewürzten Neujahrssake bereits fester Bestandteil des *Zeremonials* (vgl. Arakida 1938, II: 80; GR I: 24). Sakamoto (1965 : 425–427) verweist auf den exorzistischen Hintergrund des Brauches. Schenk (o.J.: 90–96) diskutiert den ursprünglichen Charakter des chinesischen Vorbildes *t'u-su*, insbesondere die Frage, ob es sich um eine Droge oder um ein alkoholisches Getränk gehandelt haben mag: „Es ist denkbar, daß *t'u-su* früher eine Droge war, die später bestimmten fermentierten Getränken zugesetzt wurde“ (ebd., p. 92). Blümmel (1979 : 27, Anm. 78) führt die *Ingredienzien* des Trankes auf und bemerkt zu ihrer Verwendung: „Diese Würzweine kommen aus der *Medizinalkanzlei*, die sie noch im alten Jahr vorbereitet hat. Dazu werden die *Ingredienzien* in einem roten Beutelchen in den Brunnen südlich des Amtsgebäudes der *Medizinalkanzlei* getaucht, mit diesem heilkräftig gewordenen Wasser vermischte man danach Reiswein“ (Blümmel 1979 : 111). Eine ausführliche Diskussion der Problematik liefert Tonoike 1975 : 260.

Auch der ‚Chrysanthemenwein‘ geht auf chinesische Vorbilder zurück (Schenk o.J.: 86–88; Yanatori 1979 : 110, *kiku-sake*).

342 Vgl. u.a. Shih-ching, Oden von Lu, IV, 3–4 = Legge IV: 624–25.

343 Im Abschnitt *Nei-tse* des *Li-chi* wird zwischen zwei Arten von *Li* 醴 unterschieden, trübem und geklärtem. Wilhelm (1981 : 322) übersetzt: „An Getränken gibt es zwei Arten von Süßweinen: Reiswein geklärt und auf der Hefe, Hirsewein geklärt und auf der Hefe, Sorghumwein geklärt und auf der Hefe, oder man nimmt statt des Süßweines gegorenes Reiswasser und gegorenes Hirsewasser, Essigwasser, Pflaumensaft, gemischten Fruchtsaft“ (vgl. *Li-chi cheng-i* (SPPY-Ausg. ch. 27 : 7b); vgl. Schenk o.J.: 44).

Damit werden auch die Überlegungen zum symbolischen Gehalt der Namen – daran, daß es sich um symbolische Bezeichnungen handelt, kann aufgrund des oben Gesagten kein Zweifel bestehen – wesentlich erschwert. Grundsätzlich aber ist bei der japanischen Zeremonie die vorherrschende Bedeutung dualistischer Strukturen auffällig. Dies zeigt sich an der Zweiteilung des gesamten Rituals, die bezeichnenderweise keinerlei ethische Wertung im Sinne eines religiösen Dualismus³⁴⁴ erkennen läßt, sich vielmehr als exakte Wiederholung, d.h. *Verdoppelung* eines bestimmten Ritus darstellt. Die Zeremonien in den beiden Hauptgebäuden des Daijōsai – Yuki-den und Suki-den – unterscheiden sich lediglich durch ihre zeitliche Aufeinanderfolge, nicht aber in ihrer inhaltlichen Gestaltung. Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu shiroki und kuroki, deren Namen eine Bipolarität zu erkennen geben, die Ausdruck der größten denkbaren Gegensätze innerhalb eines Ganzen ist: schwarz und weiß. Diese begriffliche Fassung erinnert wiederum an chinesische Modelle, die in den Kategorien *yin* und *yang* ihren prägnantesten Ausdruck gefunden haben. Angesichts der fehlenden Verankerung in der japanischen Tradition muß deshalb auch an einen direkten chinesischen Einfluß bei der Wahl der *Bezeichnungen* gedacht werden. Die Duplizität der Felder, der Provinzen, Gebäude etc. dagegen läßt gerade wegen der fehlenden Bipolarität einen direkten chinesischen Einfluß als kaum wahrscheinlich erscheinen. Diese einheimischen dualistischen Konzepte gaben aber zweifellos eine gute Basis zur Integration fremder bipolarer Systeme ab.

Mit diesen Überlegungen ist jedoch noch nichts über den sake selbst ausgesagt. Handelte es sich auch bei der Herstellungsweise von shiroki und kuroki um einen chinesischen Import? Diese Frage muß aufgrund der Erkenntnisse zu den Herstellungstechniken verneint werden. Darüberhinaus liefert die Betrachtung dieser Techniken eine weitere aufschlußreiche Perspektive, die eingangs bereits angeschnitten wurde (vgl. B 2.3.).

Die Tatsache, daß der im Miki-tsukasa hegestellte sake nach im wesentlichen modernen Methoden gebraut wurde, shiroki und kuroki dagegen nach eindeutig primitiveren, führt zwangsläufig zu dem Schluß – unter der axiomatischen Voraussetzung, daß das Primitivere (Einfachere) auch das Ursprünglichere sei – daß hier ein Herstellungsprozeß bewahrt wurde, der die Techniken vor der Einführung differenzierterer Methoden spiegelt.

Hier sei noch einmal auf die Diskussion zur Herkunft des kōji-sake verwiesen. Zwei Positionen stehen einander gegenüber: (1) Die eine besagt, kōji-sake sei erst in historischer Zeit, wahrscheinlich im Fünften Jahrhundert importiert worden (Susukori), (2) die andere denkt dagegen an eine gleichzeitige Übernahme mit dem gesamten Naßreisbau-Komplex.

Für beide Standpunkte werden einleuchtende Argumente vorgetragen, sie schließen sich jedoch gegenseitig aus. Der hier behandelte Fall führt dagegen zu einer dritten Betrachtungsweise, die eine *zweimalige* Einführung postuliert. Die einfache Herstellungsart von shiroki und kuroki, wie sie etwa anhand des Kōtaijingû-gishiki-chô ersichtlich wird, würde unter Annahme der Theorie (1) eine kulturelle Verarmung bei gleichzeitiger Wahrung des fortgeschritteneren Stadiums in benachbarten Bereichen voraus-

344 Vgl. Diskussion des Begriffs (religiöser) „Dualismus“ in ERE 5 : 100–114.

setzen. Eine derartige ‚Primitivisierung‘ müßte demnach willentlich herbeigeführt worden sein. Ein Grund für eine solche, rational nicht nachvollziehbare Handlungsweise ist jedoch nicht auszumachen. Theorie (2) vermittelt eine scheinbar bessere Begründung. Demnach hätten sich im Bereich des sakralen Trankes ursprüngliche Methoden erhalten; ein Umstand, der zum generell konservativen Charakter sakraler Rituale paßt. Im profanen Bereich hätte dagegen eine Entwicklung vonstatten gegangen sein müssen, welche schließlich differenziertere Methoden hervorgebracht hätte.

So überzeugend diese Hypothese klingen mag, ergeben sich doch Einwände aufgrund des Quellenstudiums. Aus welchem Grunde hätte der Einwanderung des Susukori, bzw. der Geschwister, welche sogar in einer Deifizierung der beiden als Gottheiten des Miki-tsukasa mündete (s.u.) eine so betonte Aufmerksamkeit gewidmet worden sein sollen, wenn deren Fertigkeiten nicht tatsächlich eine wesentliche Neuerung und Verbesserung mit sich gebracht hätten?

Jede der Theorien wirft, für sich genommen, somit zu viele Fragen auf, um letztlich schlüssig sein zu können. Ihre Kombination dagegen erweist sich als wesentlich aussagekräftiger. Demnach hat sich in shiroki und kuroki tatsächlich eine archaische Methode erhalten, die dennoch bereits die Verwendung von kōji kannte. Der neue, profane Trank entwickelte sich dagegen nicht aus dieser Methode heraus, sondern kam im Rahmen der Einwanderungen vom Festland in historischer Zeit nach Japan, in der Überlieferung verbunden mit dem Namen Susukori.

Diese beiden Stufen werden im folgenden als *Kōji 1* und *Kōji 2* bezeichnet.

5.5.2. Zur Funktion der sakatsuko

Es zeigt sich am Falle des Niiname/Daijōsai erneut die verwirrende Komplexität kultureller Phänomene. Als Repräsentanten der Kōji-1-Stufe geben sich shiroki-kuroki durch ihre *Herstellung* zu erkennen, während die *Bezeichnungen* einem gänzlich anderen ideellen Konzept entstammen, dem der chinesischen kosmologischen Spekulation. In einer bestimmten Phase des Festes, dem Zentralritus, legt sich eine weitere Ebene – die *Konzeption* des sakramentellen Trankes miwa – über das Zeremonial und stellt damit den Anschluß zu den ältesten einheimischen Konzeptionen her, die sowohl in der Überlieferung tradiert wurden, als auch im Volksbrauchtum (Fuji-Tsukuba-Legende) zu überleben vermochten. Hier ist es angebracht, als letztem der zu behandelnden Details, der Funktion der sakatsuko³⁴⁵ unsere Aufmerksamkeit zu schenken.

Ihre überragende Bedeutung während der gesamten Vorbereitungszeremonien wurde bereits dokumentiert. Ihrer Funktion nach ist sie ebenfalls eine Speisende, welche die Erstlinge der Nahrung als Opfer darbringt – dem Kaiser in Vertretung des Göttlichen. Warum aber trägt das Mädchen ausdrücklich den Titel „Kind des sake“ und nicht etwa „Kind der Nahrung“, *miketsuko*? Die einseitige Betonung des Trankes

³⁴⁵ Zur Funktion der sakatsuko vgl. u.a. Toki 1960; s.o. Anm. 56.

steht im Gegensatz auch zum Mythos von Kamu-atatakaashi-tsu-hime, deren sake, als eine potentielle Erscheinungsform der *Nahrung* nur einen Teil derselben ausmacht.

Hier sei an die den sake kauenden Mädchen der Ryūkyū-Inseln erinnert, deren Trank – in Analogie zum miwa – Träger von ‚Kraft‘ war und dem u.a. verjüngende Eigenschaften zugeschrieben wurden. Nur vor diesem geistigen Hintergrund ist der Titel *sakatsuko*• begreifbar, wenngleich ihre tatsächlichen Handlungen einem anderen Muster, dem des Speiseopfers, folgen. Auch in diesem Bereich läßt sich somit das Ineinanderfließen von Überlieferungsströmen heterogener Herkunft beobachten, deren Wurzeln weit in der Vergangenheit verborgen liegen. Aus den obigen Überlegungen ergibt sich eine weitere Erkenntnis: die Beschreibung der beiden Funktionen der sakatsuko ist absolut identisch mit dem Ergebnis unserer Analyse der Toyouke no kami. Auch sie tritt Amaterasu als Dienerin entgegen, weist daneben aber eine andere, auf den heilwirkenden sake gründende Komponente auf. Handelt es sich bei dieser typologischen Übereinstimmung lediglich um einen Zufall, d.h. um das Ergebnis paralleler Entwicklungslinien? Auf diese Frage lassen sich keine definitiven Antworten mehr geben, dennoch sei eine Überlegung dazu erlaubt.

Die Funktionen der *sakatsuko* im menschlichen Bereich sind parallel denen der Toyouke im göttlichen, beide dienen dem jeweiligen Herrscher im System – dem Kaiser bzw. der Sonnengöttin – wobei der Kaiser auf der irdischen Ebene sogar als Stellvertreter der göttlichen in Erscheinung tritt. Die Parallelität beschränkt sich somit nicht nur auf den horizontalen Bereich – menschlich: sakatsuko → Kaiser / göttlich: Toyouke → Amaterasu –, sondern ist auch in vertikaler Richtung die Person des Kaisers verknüpft. Als göttlicher Prototyp der sakatsuko offenbart sich somit Toyouke, die vielschichtige Nahrungsgöttin, und nicht Kamu-atatakaashi-tsu-hime, wie es eine erste Betrachtung der Mythen suggeriert. Wie Toyouke im spirituellen Bereich, dient die sakatsuko dem Kaiser und damit, nach der im siebenten Jahrhundert aufkommenden Ansicht, der Sonnengöttin selbst. Vor diesem Hintergrund scheint es auch verständlich, warum shiroki und kuroki in lediglich zwei Bereichen eine zentrale Rolle spielen: beim Niiname/Daijōsai und in Ise.

Mit diesen Überlegungen sind wir am Ende der auf den Trank miwa bezogenen Ideen und deren Nachwirken in späteren Konzeptionen angelangt. Zwar stellt der Miwa-Schrein noch heute ein religiöses Zentrum als sog. ‚Sake-Schrein‘ dar, seine Funktion ist damit jedoch eine neue, vergleichbar der des Umenomiya oder des Matsunoo-Schreines. Das spezifische Miwa-Konzept mußte einer Anschauung Platz machen, in der dem sake keine eigenständige Bedeutung mehr zukam. Wir meinen diese neue Konzeption mit der Kōji-1-Stufe verbinden zu müssen, soweit es deren Herkunft betrifft. Übertragen wurden diese Konzepte, soweit sie sich zu halten vermochten, mit dem Aufkommen der verbesserten Herstellungsmethoden auf den ‚modernen‘ sake der Kōji-2-Stufe.

Es soll aus diesem Grunde abschließend der Frage nachgegangen werden, inwieweit dem sake dieser Stufe religiöse Implikationen eigen sind, und weiterhin, mit den Gottheiten welches Schreines – des Matsunoo-taisha? – sie in Zusammenhang stehen.

6. DER MATSUNOO-TAISHA

Neben Ômiwa und Umenomiya reklamiert ein dritter Schrein für sich die Ehre, ‚bedeutendster‘ der Sake-Schreine zu sein, der Matsunoo-taisha im Westen Kyôtos. Davon kündigt, wie in Umenomiya, ein Steinpfeiler hinter dem ersten Torii des Schreines, dessen Text besagt: „Matsunoo-Schrein – Japans bedeutendster Gott der Sakeherstellung“ (Vgl. u.a. Kawada 1975 : 5, Abb.).

So großartig der Anspruch vorgetragen wird, so unklar verbleibt jedoch auch hier dessen historische und quellenmäßige Fundierung. Denn die Geschichte des Schreines selbst kann diese nicht liefern.

Der Schrein, den Gottheiten Ôyamakui und Ichikishima-hime, der mittleren der drei Munakata-Göttinnen, geweiht, wurde im Jahre Taihō 1 (701) von einem Mitglied des Einwanderergeschlechts der Hata gegründet und verlor auch in der Folgezeit nie die Verbindung zu diesem Geschlecht. Da Lewin in seiner Arbeit ‚Aya und Hata‘ alle wesentlichen Aspekte auch der Gründung des Matsunoo-Schreines behandelt hat, können wir uns in diesem Punkt kurz fassen und der Frage nach den Ursprüngen der Beziehung zum sake nachgehen³⁴⁶.

In einer Schrift zur Geschichte des Schreines, Matsunoo-taisha-ryakki, macht der Verfasser (Kawada 1975 : 4) auf den Umstand aufmerksam, daß die Hata, nach Umsiedlung in den Kadono-Distrikt (Kazuno), das Land durch umfangreiche Bewässerungsarbeiten urbar gemacht hätten. Der Katsura-Fluß wurde aufgestaut und durch Bewässerungskanäle das Land zu beiden Seiten des Flusses dem Ackerbau erschlossen. Anschließend haben sich auch andere Erwerbszweige unter den Hata etabliert, vornehmlich Seidenraupenzucht und Seidenweberei. Bekanntlich besagt auch eine der Theorien zum Namen *hata*, er sei von der Weberei abgeleitet (vgl. Lewin 1962 b : 46). Daß das Sakebrauen zu den speziellen Kunstfertigkeiten der Hata gehört hätte, wird dagegen nirgends erwähnt; der Verfasser meint jedoch, daß die Fälle, in denen der Name *sake* 酒 Namensbestandteil früher Hata-Adliger war, eine solche Spezialisierung wahrscheinlich machten. Dies habe den Grund für die später erfolgte Identifizierung des Schreines als eines Sake-Schreines geliefert.

Zu diesem Punkt können jedoch überzeugende Gegenargumente beigebracht werden. Die Hata, Einwanderer aus Korea mit engen Beziehungen zu Silla, leiteten sich selbst vom ersten Kaiser der chinesischen Ch'in Dynastie, Ch'in Shih-huang ti, her. Diese Überlieferung ist noch im Shinsen-shōjirō lebendig³⁴⁷. Ihre ältesten Wohnsitze in Japan lagen im Kadono-Distrikt in Yamashiro. Hier „befand sich auch der Flecken Uzumasa“ (Lewin 1962b : 77). Der Name Uzumasa war der Überlieferung zufolge unter Kaiser Yūryaku dem Hata no kimi Sake verliehen worden, dem

346 Vgl. Lewin 1962b : 173 ff. Einen Abriß der Geschichte des Matsunoo-taisha liefert Kawada 1975; Quellensammlung in Kojiruien, Bd. 10: 133 ff; vgl. Honchō-getsurei, maki 81 (= GR 6 : 262). Vgl. auch Okada 1982 : 110f.

Meine eigenen Kenntnisse wurden durch mehrere Besuche des Schreines im Jahre 1982 wesentlich vertieft; ich danke den zuständigen Stellen für die freundlichen Auskünfte.

347 Abschnitt Sakyō, Kan (漢) = KGS 4 : 197, Shintō 1982 : 1780 f.; Lewin 1962b : 35 f.

Nachkommen in dritter Generation des Stammvaters des Hauptgeschlechts der Hata namens Yuzuki no kimi. Lewin bemerkt dazu: „In unmittelbarer Nähe (vom Ort Uzu-masa, d. Verf.) befand sich eine als Hausschrein der Hata no Kimi anzusehende Kultstätte: der Ôsake-Schrein 大酒, der mit der Person des Hata no Kimi Sake verknüpft wird“ (Lewin 1962b : 76).

Der Personennamen, wie auch der des Schreines, scheinen tatsächlich in die oben angeführte Richtung zu deuten und auf eine alte Verbindung der Hata zum sake zu weisen (Kawada 1975 : 5). Hier führt jedoch wiederum Lewin (1962 : 77, Anm. 138) in einer Anmerkung das Folgende aus: „Schreine mit diesem Namen finden sich an mehreren Orten, wo nachweislich Hata-Siedlungen bestanden (...). Nach dem Kôryû-ji-engi wird als Ôsake die Ahngottheit Ch'in Shih Huang-ti verehrt, und laut Engi-shiki 9 (Yamashiro, Kadono) lautet der ursprüngliche Name der Gottheit Ôsaku 大辟 (...)“³⁴⁸ (vgl. ES 9 = KT 26 : 183; SDJ 1 : 229; d. Verf.). Diese Erklärung ist einleuchtender als die fragwürdige Anschauung, die Hata verehrten eine Weingottheit, zumal sie nirgends mit der Reisweinherstellung in Verbindung gebracht werden“.

Die Ausführungen Lewins sind in ihrer Konsequenz eindeutig und zeigen, daß der Matsunoo-Schrein, ungeachtet seines eigenen Anspruchs, nicht als ein alter oder gar archaischer Sake-Schrein zu bezeichnen ist.

Auch Katô (1976 : 108–111) widmet sich diesem Thema und gelangt ebenfalls zu dem Ergebnis, daß eine ursprüngliche Verbindung Matsunoos zum sake nicht belegt sei. Der früheste derartige Hinweis findet sich in der Literatur erst im frühedozeitlichen Yôshû-fushi. Dort heißt es über die Tugenden der Gottheit von Matsunoo, er sei (1) ein Gott des Krieges, (2) ein Gott des Kaiserhauses *shashoku* 社稷, (3) ein Gott des langen Lebens und (4) ein sake herstellender Gott³⁴⁹.

Sogar Kawada (1975 : 5) vermerkt im Matsunoo-taisha ryakki kritisch, daß die Beziehungen des Schreins zum sake erst mit der ausgehenden Muromachi-Zeit sichtbar würden. Diese Verbindung ist also erst relativ jungen Datums, entstanden aufgrund theologischer Spekulationen, denen eine Fehldeutung der Namen Hata no kimi Sake und Ôsake-Schrein zugrundelag.

7. PROFANER TRANK UND RELIGIÖSE ERHÖHUNG

Die gegenwärtige Popularität des Matsunoo-Schreines als eines Schutzpatrons der

348 Lewin (1962b : 77, Anm. 138) bezieht sich hier auf die Ausführungen in DNCJ (1907 : 122); dort jedoch heißt es, die Lesung im ES laute *ohosake*. Auch ES 9 (= KT 26 : 183) vermerkt entsprechend 大酒 (神社) *ohosake*, „der ursprüngliche Name lautet 大辟神 *ohosake*“; vgl. Shinten 1982 : 1318.

Yoshida Tôgo zitiert seinerseits offensichtlich den entsprechenden Passus im Yôshû-fushi des Kurokawa Dôyû (= ZZGR 8: 65 f.; s.u. Anm. 349).

349 Yôshû-fushi, 1684, Verf. Kurokawa Dôyû (gest. 1691). Ausgabe: ZZGR 8 : 15–324; Matsunoo-jinja = p. 67–69; Textbeleg: p. 69.

Sakebrauer – wie auch der modernen Bierbrauer – wird schon dem flüchtigen Besucher anhand der großen Menge der hier von den Brauereien dargebrachten und zur Schau gestellten Sakefässer deutlich. Die geringe historische Tiefe dieser Konzeption dagegen zeigt erneut die Notwendigkeit einer konsequent historisch-kritischen Betrachtungsweise auch religiöser Phänomene, die, wie andere Kulturgüter auch, als etwas *Gewordenes* aufzufassen sind.

Im Falle Matsunoos bedeutet dies: würde dem gegenwärtigen Zustand, angesichts des hohen Alters des Schreines selbst, ungeprüft ein ebenso hohes Alter zuerkannt werden, bedeutete dies ein gravierendes Fehlurteil. Denn die Tatsache, daß der Schrein durch koreanische Einwanderer gegründet wurde, deren Ankunft im Kojiki gemeinsam mit der des Sake-Brauereis Susukori vermerkt wird, deutet scheinbar auf eine sehr frühe Beziehung der Hata zum sake. Daraus ergäbe sich der Schluß, daß im Matsunoo-Schrein die Tradition des Susukori-bzw. Kôji-2-Sake gepflegt worden wäre. Eine genauere Betrachtung des Textes dagegen zeigt, daß der Bericht des Kojiki lediglich eine zeitliche Parallelität meint, jedoch keinerlei Beziehungen zwischen Hata und Susukori suggeriert. Auch von dieser Seite her ergeben sich somit keine Argumente für eine zeitliche Vorverlagerung des Matsunoo-Schreines als eines Sake-Schreines. Diese Konzeption entstammt in Wirklichkeit, wie gezeigt werden konnte, der ausgehenden Muromachi-Zeit.

Es stellt sich nun jedoch die Frage, ob denn der ‚neue‘ sake des Susukori (Kôji-2) im religiösen Bereich keinerlei Spuren hinterlassen hat. Hier ist wiederum auf das Shinsen-shôjiroku zu verweisen; dort heißt es im – bereits zitierten (s.o.S. 43) – Eintrag zu den ‚Sakabe no kimi‘:

„Zur erlauchten Regierungszeit des Kaisers Ôsazaki (Nintoku) kamen aus Korea Menschen herüber (und zwar die Geschwister) E-Sosohori (Älterer Sosohori) und Oto-Sosohori (Jüngere(r) Sosohori). Vom Kaiser erging die Frage nach ihren Fähigkeiten. Sie sagten, sie beherrschten die Braukunst. So befahl er ihnen, erlauchten sake zu bereiten.

Daraufhin wurde dem Maro der Name Sakemitsuko verliehen, und der Yamagahime wurde der Name Sakemitsume verliehen. Folglich nahm man Sakemitsu und machte es zu einem uji“.

(KGS 4 : 141, vgl. Anm. 92)

Ôta Akira (II, 1934 : 2528 f.) bezeichnet diesen Text als unklar und verweist auf den entsprechenden Eintrag im Kojiki. Als größtes Problem erscheint die Identität der beiden zuletzt genannten Personen: Maro und Yamagahime. Es stellt sich die Frage, ob sie mit den beiden Sosohori identisch sind.

Eine Yamagahime „Bergprinzessin“ ist als Name einer historischen Persönlichkeit in den betreffenden Quellen nicht zu verifizieren. Maro dagegen ist als persönlicher Name eines Mannes aus der Zeit des Ôsazaki, in welche laut Shinsen-shôjiroku auch die Einwanderung der beiden Sosohori fiel, im Nihongi (NKBT 67 : 384/385) dokumentiert. Dort heißt es lapidar:

„Ôsazaki no mikoto fragt den Ahn der Yamato no atahe, Maro 麻呂, und spricht: ...“

Daß aber eine irgendwie geartete Beziehung zwischen jenem Maro und dem in obiger Quelle genannten bestünde, ist vollkommen unersichtlich und damit auszuschließen.

Stichhaltiger ist es dagegen, der üblichen Bedeutung des Begriffs *maro* zu folgen, der, meist als Namenszusatz verwendet, lediglich die Bedeutung „Mann“ aufweist. So heißt es im *Jōdaigo jiten* (Maruyama 1967 : 910): „Als Name hat es die Bedeutung ‚Mann‘; daß bei Männernamen *-maro* erscheint, findet sich häufig in Quellen wie *Kojiki*, *Nihongi*, *Fudoki* u.a.“. Legt man dem *Maro* des *Shinsen-shōjiroku* diese einzig sinnvolle Interpretation zugrunde, besagt der Text also lediglich:

„Daraufhin wurde dem Manne (*maro*) der Name *Sakemitsuko* verliehen ...“

Aufgrund der Parallelität der Nennungen handelte es sich dabei um den Älteren *Sosohori*. Dies impliziert jedoch, daß ‚der‘ Jüngere *Sosohori* in Wirklichkeit eine Frau gewesen sein muß, erhält sie doch den Namen *Sakamitsume* und wird als ‚Berg-Prinzessin‘ bezeichnet.

Auf diese Fragen war die Aufmerksamkeit zu lenken, weil sich aus ihrer Beantwortung weitreichende Konsequenzen ergeben. Denn es tragen auch die im *Miki-tsukasa* verehrten Gottheiten die Namen *Sakemitsuwo* und *Sakemitsume* (vgl. ES 40 = KT 26 : 883). Da auch die im *Miki-tsukasa* tätigen Handwerker den *sakabe* angehören – also auch von dieser Seite her eine innige Verbindung zwischen *Susukori/Sosohori* (Ahn der *sakabe*!) und dem späteren *Miki-tsukasa* dokumentiert ist – kann es keinen Zweifel daran geben, daß es die Geschwister *Sosohori* waren, die im *Miki-tsukasa* religiöse Erhöhung erfuhren³⁵⁰!

Der ‚neue‘ *sake* des *Susukori/Sosohori* war bis in die Heian-Zeit hinein eine Angelegenheit ausschließlich des Hofes, gebräut im kaiserlichen Brauamt. Erst in späterer Zeit fand er seinen Weg auch in weitere Schichten der Bevölkerung. Den eigentlichen Gottheiten dieses neuen *Sake* – *Sakemitsuwo/ko-* und *Sakemitsume* – aber wurde eine entsprechende erweiterte Verehrung nicht mehr zuteil. Ihr Kult hat nie die engen Grenzen des Brauamtes verlassen. Im Volk dagegen wandelte sich die Gottheit des *Miwa-Schreines* zu einem ausgesprochenen ‚*Sake-Gott*‘, nun bezogen auch auf den ‚neuen Trank‘ und unbeschadet der Tatsache, daß dessen eigentlicher Heiliger Trank nichts gemein hatte mit dem neuen ‚*Reiswein*‘ kontinentaler Prägung, dem ja bereits eigene Gottheiten zugeordnet waren.

Seit der endgültigen Ausbreitung des *sake* im Gefolge der Wirtschafts- und Handelsentwicklung in der *Muromachi*-Zeit schließlich drang der *Matsunoo-Schrein* vermehrt in den Vordergrund und übernahm die Rolle des wichtigsten Schutzpatrons des Braugewerbes. Da in bezug auf *sake* vollkommen traditionslos, konnte *Matsunoo* m.E. der Rolle, einem aufstrebenden Gewerbe die religiöse Bindung zu geben, weit eher gerecht werden als der ehrwürdige Schrein von *Miwa*, der trotz allem die Erinnerung an den Heiligen Trank wachhielt und nur oberflächlich dem modernen Konsummittel *sake* verpflichtet war.

350 Diese Ansicht wird bereits von SDJ II : 100 sowie Nishitsunoi 1967 : 186 vertreten.

D. ERGEBNISSE UND AUSBLICK

Im Jahre 1982 besuchte der Verfasser, im Rahmen der Recherchen für die vorliegende Arbeit, mehrmals auch den Ômiwa-Schrein im alten Yamato. Als stärkster persönlicher Eindruck verblieb die Erkenntnis, daß der Shintô, seiner staatspolitischen Intentionen entkleidet, an Orten wie diesem tatsächlich eine außerordentlich vitale und unmuseale *Religion* darstellt. Eine eindrucksvolle Bestätigung dieser Auffassung lieferte u.a. eine kleine religiöse Feier – das U-no-hi-matsuri –, bei der der Verfasser am 12. August 1982 zugegen sein durfte.

Die Frömmigkeit der Gemeinde, es waren ungefähr 30 Personen aus der ländlichen Umgebung anwesend, wie auch die wesentlichen Elemente des Gottesdienstes entsprachen einem Muster – Opfer, Gebet, Sühne –, das im Grundsätzlichen von einer allgemein-menschlichen Haltung dem Numinosen gegenüber geprägt war. Die Gestaltung dieser Elemente jedoch, Symbolik, Verwendung und Funktion der Kultmittel, Inhalte der Gebete etc. bedürfen einer nicht nur verbalen Übersetzung, sondern vielmehr umfassender Erläuterung, sollen sie dem Fremden verständlich werden.

Hier interessierte den Verfasser besonders die Verwendung des sake. Der Trank spielte in der besagten Feier zweimal eine Rolle; zum Einen wurde sake als zweite der Opfergaben, nach dem Reis, gefolgt von Früchten und Gemüse, von den beteiligten *negi*-Priestern vor dem Mitsu-torii der Gebetshalle als Opfergabe der Gottheit des Miwa-Berges dargereicht, zum Anderen aber nahmen die Gemeindemitglieder nach Abschluß der Feier aus der Hand einer der miko jeweils ein Schälchen sake entgegen, das schweigend geleert wurde. Hier, noch im rezenten Ritual des Shintô, das in entsprechender Form auch an anderen Schreinen abgehalten wird, spiegelt sich die, in der ältesten Überlieferung erkennbare, Ambivalenz des sake als Kultmittel wider: einmal Opfertrank *für* die Gottheit, zum Anderen sakramenteller Trank *von* der Gottheit.

Wie ist diese doppelte Funktion des sake zu erklären? Die sinnfälligste Antwort wäre die, beide Funktionen als Aspekte eines Ganzen zu verstehen, in dem Sinne, daß sake zunächst geopfert und damit von der Gottheit geheiligt wird, um dann, derart numinos „aufgeladen“, den Gemeindemitgliedern wieder gereicht zu werden. Warum aber, so die sich unmittelbar einstellende Frage, werden als ‚Sakrament‘ nicht auch die festen Nahrungsmittel – der Reis! – gereicht, da der miki in der Reihenfolge der Opfergaben doch nur den zweiten Rang einnimmt?

Der Grund für die doppelte Verwendung des Trankes muß ein anderer sein, einer, der sich nicht mehr aus der reinen Beobachtung und anschließender Interpretation ergibt, sondern nur aus der *Überlieferung* gewonnen werden kann, d.h. aus der Kenntnis der zugrundeliegenden Glaubensinhalte.

Da der Schrein von Miwa dem Gott Ômononushi geweiht ist, dessen tiefe Beziehung zum Heiligen Trank bis auf den heutigen Tag evident ist, liegt es nahe, die Untersuchung zur Bedeutung des sake als einem Kultmittel hier anzusetzen. Die Analyse der Überlieferungen ergibt Antworten auf die oben formulierten Fragen, insbe-

sondere die nach dem ‚sakramentellen‘ Charakter des Trankes. Ebenso eindeutig aber ist die Erkenntnis, daß der sake als Opfertgabe, d.h. als eine unter diversen Nahrungsofertgaben, in diesem Kontext keinerlei Verankerung aufweist. Steht im Miwa-Komplex der Trank – *ausschließlich* der Trank – im Mittelpunkt, so bildet im Bereich der Nahrungsofert sake nur einen, durch nichts hervorgehobenen *Teil* des Ganzen. Auch von der Überlieferung her gesehen ergibt sich somit der zwingende Schluß, die doppelte Funktion des sake nicht als Ausdruck einer einzigen Konzeption zu begreifen, sondern beide Bereiche auf ursprünglich getrennte Wurzeln zurückzuführen.

Die weitere Analyse ergab, diese Wurzeln in kulturellen Milieus unterschiedlicher Prägung zu erkennen, denen bestimmte Gottheiten zugeordnet sind. Da sich die kulturellen Milieus im wesentlichen durch ihre vorherrschenden Anbaupflanzen definieren – hier Trockenbaufrüchte, dort Naßreis – mündet die Problematik in eine kulturhistorische Fragestellung.

Als dritter Bereich konnte der des ‚profanen‘ sake herausgearbeitet werden. Er findet, faßbar seit der Ritsuryô-Zeit, Verwendung in allen Belangen des Hofes, bei Banketten, Empfängen etc. Der – legendäre! – terminus post quem dieser Entwicklung ist durch die Einwanderung des/ der Susukori/ Susuhori gegeben; sie mündet, historisch nachvollziehbar, in der ausgehenden Heian-Zeit im kommerziell genutzten sake als einem Genußmittel.

Die Untersuchung zeigt, daß die Problematik in Wirklichkeit weitaus komplexer gestaltet ist, Übergänge und Vermischungen zu konstatieren sind. Dennoch, eingedenk dieser Einschränkungen, ergibt sich als Schluß aus der vorliegenden Untersuchung die Postulierung der genannten drei Bereiche. Diese werden im folgenden, zur prägnanten Kennzeichnung, mit den Begriffen *miwa*, *miki* und *nihonshu* belegt.

Aus der Formulierung jener drei Bereiche ergeben sich wiederum drei Fragestellungen:

1. Phänomenologische Erfassung und Beschreibung anhand der Quellen.
2. Relative Chronologie innerhalb der Überlieferung.
3. Deren Verhältnis zur absoluten Chronologie.

Diesen Fragestellungen folgend sollen die Ergebnisse der Untersuchung noch einmal zusammengefaßt werden.

1. MIWA

1.1. Phänomenologie

Der Trank dient der Kommunion zwischen Mensch und Gott; er ist ein ‚sakramenteller Trank‘. Die Identität der Namen für ‚Trank‘ (*miwalkushi*) und ‚Gott‘ (*miwalkushimitama*) zeigt, daß die Gottheit selbst im Trank manifest ist. Der menschliche Teilnehmer nimmt im Trank Anteil an der göttlichen Kraft, in dem Sinne, daß er die Essenz der Gottheit (*kushimitama* – *sakimitama*) selbst in sich aufnimmt.

Im Zentrum dieser Konzeption erscheint die – neben Susanoo – wichtigste Gottheit der sog. Izumo-Linie: Ônamuchi in Gestalt seiner ‚spirituellen Doppel‘ Ômononushi und Sukunabikona. Beide Götter – bzw. Aspekte der numinosen Ganzheit Ônamuchi – sind gekennzeichnet durch Charakteristika, die in extremer Vereinfachung als ‚lunar‘ zu bezeichnen sind: Schlange, Lebenswasser, Mond, Boot, zyklische Weltsicht sind ihre Merkmale und Attribute. Der Heilige Trank miwa offenbart sich als ‚Lebenswasser‘ im umfassenden Sinne – nicht nur heilend (medizinischer Aspekt) sondern letztlich Leben-spendend.

1.2. Relative Chronologie

Die Charakteristika des Trankes ergeben sich unmittelbar aus den Liedern des Ikuhi und der Jingû Kôgô und, daraus folgend, mittelbar anhand der Analyse der mythologischen Gottheiten Ômononushi und Sukunabikona. Die Quellen vermitteln folgendes Bild: Die Herrscher der halbhistorischen Epochen zwischen Sujin und Jingû Kôgô, als Symbol der Kontinuität erscheint die Figur des übermenschlich langlebigen Takeshi-uchi, hingen im religiösen Bereich Gottheiten an, welche in den späteren Abschnitten, d.h. historisch jüngeren Epochen, von den ‚Himmelsgöttern‘ um Amaterasu verdrängt wurden. Sicheres Merkmal dieses Prozesses bieten die Traumoffenbarungen der Amaterasu – als ‚Siegerin‘ – und das Ôkunitama – als ‚Verlierer‘.

Außerhalb der aristokratisch-herrschaftlichen Kultur hielt sich der Glaube an den Heil-wirkenden Trank bis in historische Zeit (Lieder des Manyôshû, Fudoki). Im 9. Jahrhundert dagegen scheinen Ômononushi und Ônamuchi als landesweit wirksame Gottheiten endgültig entmachteter, ihre Stellung nimmt, im medizinischen Bereich, die buddhistische Konzeption des Yakushi-nyorai ein. Andenken und Kult der Gottheiten werden in der Folgezeit nur noch in den entsprechenden Schreinen gepflegt (Izumo, Ômiwa etc.).

In Teilen des offiziellen Zeremoniells (Daijôsai) und des Staatskultes zu Ise (Toyokuke) erkannten wir ein ideelles Nachwirken des Konzeptes, ohne daß dies jedoch ausdrücklich in den Quellen vermerkt wäre. Hier vermochte die Idee, in anderem Gewande verborgen, zu überleben.

Die Ursprünge des Konzeptes bleiben weitgehend im Dunkel. Mythologisch sind sie durch die theogonischen Mythen um Ônamuchi und seine Mitstreiter gegeben. Eine weitere aufschlußreiche Spur eröffnete die Betrachtung des Liedes der Kuzu, das, über die Beschreibung des gebrauten Trankes (Kastanien) zum Mythos von Susanoo und der achtgabligen Schlange führte. Damit ist das Tor zu ältesten Vorstellungen geöffnet, die um die Idee des Lebenspendenden Speichels kreisen. Wir schlossen aus diesen und anderen Überlegungen, daß das Miwa-Konzept auf der tiefsten faßbaren historischen Stufe auf einen ‚gekauten‘ Trank bezogen war. Davon zeugt noch heute die Linguistik, indem sie die identische Wortwurzel *kamu* für ‚kauen‘ und ‚brauen‘ freigelegt hat.

Die geographische Verbreitung des Konzeptes erstreckte sich über das ganze westliche Japan, im Osten bis Ise reichend. Quellenmäßige Belege nennen Yamato,

aber auch Kyûshû und Shikoku, selbstverständlich Izumo als Verbreitungsgebiete. Die Gottheiten des Miwa-Komplexes genossen landesweite Verehrung (Jingû Kôgô in Kyûshû); es sind die Götter des Izumo-Pantheons.

1.3. Absolute Chronologie

Aussagen zur absoluten Chronologie sind außerordentlich schwierig zu treffen. Sie verlangen zunächst eine befriedigende frühhistorische Theorie, die für den japanischen Raum jedoch – noch? – nicht in allen Bereichen gegeben ist.

Erstaunlicherweise erscheint das Bild im Bereich der ältesten Stufe als am klarsten. Der sake der Mittleren Jômon-Zeit (Katsusaka) paßt sowohl von der Herstellung (Kauen von Baumfrüchten/Wein?) wie auch vom Ideellen (Schlange, ‚weinende Gottheiten‘) her vollkommen zum Miwa-Konzept (Susanoo-Mythos, Kuzu/schlangengestaltiger Ômononushi). Hier liegt die früheste faßbare Gestaltung des Konzeptes auf japanischem Boden. Als weitere wesentliche Komponente hat die Japan betreffende kulturhistorische Forschung vor allem die Verbindung des Gottes Sukunabikona zum Trockenbau der Hirse (mit Jagd) erkannt. Hier boten sich zum Vergleich Praktiken – rezenter – Altvölker Taiwans (sakraler Hirsewein) an, welche ihre Entsprechungen in der traditionellen Kultur der Ryûkyûs (Verlagerung auf den Reis) finden. Insbesondere auch im ideellen Bereich (Mythos von der mißglückten Unsterblichkeitsbotschaft) lieferte die Ryûkyû-Kultur, insbesondere die der südlichen Inseln, die nächsten Parallelen zum Miwa-Konzept.

Finden sich die Wurzeln des Konzeptes somit in vorgeschichtlicher Zeit, so ist seine Anwendung und höchste Ausgestaltung in den Quellen auf eine Zeit bezogen, die von der Forschung archäologisch als Kofun I, kulturhistorisch als der frühe Yamato-Staat bezeichnet wird. Es bedürfte einer eigenen, umfangreichen Untersuchung, sollten die diesbezüglichen Theorien verifiziert bzw. falsifiziert werden. Die oftmalige Brüchigkeit historischer Theorien, welche die halbhistorischen Herrscher in ein System objektiver Geschichtsschreibung einzubringen trachten, wurde beispielhaft am Falle der sog. Reitervolk-Theorie nach Egami/Ledyard verdeutlicht, die einen neuen, überzeugenden Einblick in die verwirrende Situation zu bieten schien, inzwischen jedoch auf ebenfalls z.T. heftige und fundierte Kritik gestoßen ist³⁵¹.

Auf das vorliegende Problem bezogen bleibt festzuhalten, daß in jener frühen Epoche des Yamato-Staates – Teile der japanischen Forschung belegen sie *expressis verbis*

351 Die schärfste Kritik formuliert Roy Andrew Miller. Bereits 1974 (Miller 1974 : 193, Anm. 3) setzt er die Arbeiten Egamis und seiner Schule denen des ‚Futurologen‘ Erich von Däniken gleich; im Jahre 1983 (in BJOAF 1983 : 269 f.) bemerkt der Autor: „With a historical-comparative linguistic hypothesis, we have rules, and we know what they are; with a self-propelling folk-myth hypothesis of the order of the *kiba minzoku* business, we end up playing tennis without a net, perhaps even without a court; at any rate, anything goes“. Eine derartig polemisierende Kritik kann der Reitervolk-Theorie, die mit wissenschaftlichem Ernst vogetragen wurde, jedoch nicht gerecht werden.

mit dem Titel ‚Miwa-Dynastie‘ – innerhalb der herrschenden Schicht der Naßreisbau der Nahrungsgrundlage diente, d.h. der Trank Miwa hier bereits ein Reisgetränk dargestellt haben dürfte. Gleichzeitig findet sich jener Zeit zugeordnet auch der Trank der Kuzu – als Äquivalent zum Trank der Jingû Kôgô – der eindeutig die ältesten Herstellungstechniken reflektiert.

Dieser Fall zeigt erneut, daß bei der Betrachtung religiöser Phänomene vor einem übertriebenen ökonomischen Determinismus zu warnen ist, der, nach orthodoxer kulturhistorischer Sicht, eine notwendige Bezogenheit von Anbauform oder gar -frucht und religiösem Weltbild postuliert. Das Miwa-Konzept läßt sich durch die verschiedenen Stufen und Epochen der ‚japanischen Kultur‘ – bis in die Gegenwart – verfolgen und offenbart sich demnach als eine autonome religiöse Idee, die solange zu bestehen vermag, wie es Menschen gibt, die an die betreffenden Gottheiten glauben.

2. MIKI

2.1. Phänomenologie

Weit weniger faßbar und prägnant als der Heilige Trank miwa zeigt sich der als *Speiseopfer* verwendete sake in der Überlieferung. Dieser Umstand vermag jedoch nicht zu verwundern, sondern steht vielmehr in Einklang mit der Tatsache, daß hier dem sake keinerlei eigene, herausgehobene Bedeutung zukam. Sake ist lediglich die flüssige Erscheinungsform des Reises und damit Nahrungsmittel. Er wird der Gottheit nicht um seinetwillen geopfert, sondern als Teil des Ganzen, das unter den Oberbegriff der ‚Nahrung‘ zu stellen ist.

Steigt im Miwa-Konzept die Gottheit im Trank herab zu den Menschen, so erhebt der Opfernde die Speisen, um sie der Gottheit hinaufzureichen, als Tribut (Erstlingsopfer), oder weil auch die Gottheiten der Speise bedürfen. Hier fehlt dem Trank jegliche mystische Qualität. Zur Unterscheidung vom miwa belege ich diese Art Opfertrank mit dem Begriff *miki*, wohl wissend, daß dies auch der überlieferte Name des miwa ist. Da jedoch *miki* sowohl Göttertrank 神酒 als auch Erlauchte ‚flüssige Speise‘ 御酒 für den Kaiser meint, eignet sich dieser Begriff besonders zur Kennzeichnung des hier angesprochenen Trankes. Ergänzt durch *mike* 御食 – die ‚Erlauchte Speise‘ (Reis) – ist die Ganzheit der Nahrung gegeben, welche genossen und geopfert wird.

2.2. Relative Chronologie

Entsprechend der nachgeordneten Bedeutung des Trankes in der Gesamtheit des Speiseopfers sind auch die quellenmäßigen Nachrichten weit weniger prägnant, sowie zahlenmäßig spärlicher als im Falle des miwa.

Mythologisch zeigt sich eine Konzentration auf die Gottheiten der ‚Himmels-Linie‘ – Amaterasu, Kamu-atakaashi-tsu-hime – wobei jedoch weitgehend unklar bleibt, in-

wieweit hier Anachronismen und spätere, politisch motivierte Manipulationen vorliegen. In der Gestalt der Toyouke als Speisenaufwärterin einerseits und göttlicher Brauerin andererseits erweist sich die Überlagerung beider Konzepte.

2.3. Absolute Chronologie

Da der miki ein Reisgetränk darstellt, ist es geraten, ihn mit der Reisbaukultur in Verbindung zu bringen. Weiterhin zielen die Bindungen im ideellen Bereich auf jene Gottheiten der Überlieferung, die im Laufe der historischen Entwicklung den Kult der älteren – Ônamuchi, Susanoo – zu überlagern vermochten. Als ‚Leitfossil‘ dieses Trankes erkannten wir, herstellungstechnisch gesehen, die aus historischer Zeit bekannten shiroki und kuroki, die zwar bereits mit kôji bereitet wurden, in der Herstellung jedoch nicht dem zur Heian-Zeit im Miki-tsukasa gepflegten Standard entsprachen (Kôji-1-Stufe). Als Schlußfolgerung ergibt sich daraus, daß der miki – als Speiseopfertrank – ursprünglich der japanischen Naßreisbau-Kultur angehört, die sich sowohl materiell (Anbauform) als auch ideell (‚Himmelsgottheiten‘) über die älteren Schichten (Izumo-Miwa) gebreitet hat.

Die endgültige Dominanz dieser Vorstellungen zeigen die Kommentare und Ausführungsbestimmungen zur Taihō-Gesetzgebung (Engi-shiki), in denen sake (miki) als Opfergabe zwar unzählig oft Verwendung findet, jedoch keinerlei eigenen Wert mehr aufweist.

3. NIHONSHU

Mit nihonshu bezeichne ich das weitgehend nach modernen Methoden gebraute alkoholische Getränk, das in hiesigen Breiten als „Japanischer Reiswein“ bekannt ist. Den terminus post quem seiner Einführung markiert die – legendäre – Einwanderung des/der Susukori/Susuhori (Kôji-2-Stufe). Diese Linie geht direkt ein in das Miki-tsukasa des Palastes und mündet schließlich im kommerziell verbreiteten sake des Mittelalters bis in die Gegenwart.

Von Anbeginn an ohne eigene religiöse Bindung bzw. Implikationen, herstellungstechnisch – und damit geschmacklich! – jedoch überlegen, konnten alle bis dahin bekannten Konzepte – sakramenteller Trank und Opfertrank – auf dieses Getränk übertragen werden. Es stellte einen lediglich technologischen Fortschritt dar und bot, selbst ohne ideelle Verankerung, ein besseres Vehikel zum Transport überkommener Ideen.

Die dennoch angestrebte religiöse Überhöhung (Deifizierung der Einwanderer) vermochte sich nicht außerhalb des Brauamtes durchzusetzen.

Seit dem Mittelalter aber, als sake zum Konsum- und Handelsgut geworden war, setzte sich eine andere Form der religiösen Verankerung durch: Bestimmte Schreine (Matsunoo) wurden zu Schutzpatronen des Braugewerbes. Auch Ômiwa trat in diesen Kreis und symbolisiert somit eine Jahrtausende währende Entwicklung, von der Vorstellung des die Lebenskraft gewährenden Trankes bis hin zum Schutzheiligen der Alkoholproduzenten.

4. MIWA – HEILIGER TRANK, WELTBILD UND HERRSCHAFT: EIN AUSBLICK

Von den im Rahmen der Untersuchung behandelten religiösen Vorstellungen stellt das Miwa-Konzept das umfassendste und tiefgründigste dar. Miwa-kushi – Gott und Trank – verleiht nicht nur Leben, sondern hat in Gestalt der Göttertrias Ônamuchi/Ômononushi/Sukunabikona die Welt eingerichtet.

Bisher wurde jedoch ein ganzer Problemkreis in der Analyse ausgespart, die Frage nach der Herkunft des Konzeptes. Dies geschah aus der Intention heraus, zunächst Klarheit über das japanische Material zu erlangen. Wenn nun, zum Abschluß der Arbeit, in einem Ausblick auf verwandte Vorstellungskreise hingewiesen wird, so ist dies tatsächlich nur als ‚Hinweis‘ zu verstehen; historisch orientierte Fragen nach etwaiger Diffusion, Herkunftszentren etc. werden nicht aufgeworfen, da ihre Diskussion einer eigenen Untersuchung bedürfte. Aber schon allein die phänomenologisch-vergleichende Betrachtung zeigt, wie wenig isoliert die japanische Konzeption im Rahmen der Menschheitskultur erscheint; sie ist vielmehr als ein Bestandteil religiöser Vorstellungskreise aufzufassen, deren Ursprünge weit außerhalb des japanischen Raumes zu liegen scheinen.

Die für miwa charakteristische Identität von Trank und Gott ruft unwillkürlich den Gedanken an einen kulturell und geographisch von Japan weit entfernten Raum hervor, das vedische Indien mit der Konzeption des Soma-Trankes.

Auch Soma, dessen Grundstoff von der Forschung noch nicht zweifelfrei geklärt werden konnte³⁵², ist Trank und Gott in Einem. Als Gott ist „König Soma“, wie Jan Gonda (1978 : 65) schreibt, „Herr und Schöpfer des Himmels, Beleger und Erhalter von allem“, als Trank „Lebenstrank“, „Trank der Lebensfortdauer“; er stellt die „Lebenskraft//dar//, die alles belebende Feuchtigkeit“, aber auch „die männliche Zeugungskraft: ‚der Soma ist der Same des manneskräftigen Hengstes‘“.

Im Kult bedeutet Soma Regen³⁵³ und sichert somit die „Kontinuität des Kreislaufes“ (a.a.O.). Dadurch wird Soma mit dem Mond identisch: „Der aufgestiegene Lebenssaft füllt die Schale des Mondes (vgl. Sukunabikona/kushi im Boot = Barke des Mondes, d. Verf.). Wenn sie voll ist, trinken daraus die Götter ‚Unsterblichkeit‘ (...), und um die Neumondszeit trinken die Verstorbenen den Rest (...). Der Anteil des

352 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit der von R. Gordon Wasson vorgebrachten Theorie, Soma bezeichne ursprünglich einen Pilz – *Amanita muscaria* „Fliegenpilz“ – (Wasson: Soma, divine mushroom of immortality, 1969) durch John Brough (1973). Jean Mulholland gelangt in ihrer Untersuchung zu dem Schluß: „In conclusion, it is apparent that the Soma plant cannot be identified from information obtained from Book Nine of the Rig-Veda. However, certain facts are evident which limit the classification of the plant and the drug prepared from it. The drug Soma was a volatile oil. It was a bright golden colour and had a strong, sweet odour and pleasant, sweet flavour. Because of an unknown, unpleasant effect, it was taken mixed with milk. It had a stimulating effect, and in excessive amounts caused toxic psychosis. Soma was prepared from the stalks of the plant, which were moistened with water and crushed with stones. The pressed oil was then separated from the liquid by selective filtration through a sheepskin“ (Mulholland 1976 : 53).

353 Hier sei an die Verbindung der im Miwa-Konzept so bedeutenden Schlange mit Wasser und Regen erinnert, wie auch an die mögliche Beziehung von Regen und Kamm *kushi* zum Trank *kushi*.

irdischen Menschen an dieser ‚Unsterblichkeit‘ aber ist die Neugeburt kommender Geschlechter durch das Zutun des wieder herabtröpfelnden Soma. Soma ist somit alles Feuchte, das Leben spendet“ (Gonda 1978 : 65).

König Somas Reich „ist der ganze Kosmos, gesehen unter dem Aspekt des Kreislaufes Wachstum-Absterben-neues Wachsen“ (Gonda 1978 : 66). Gonda räumt ein, daß „Somas Identität mit dem Mond ... erst in den nachrigvedischen Texten klar ausgesprochen“ wird, vertritt jedoch „die Annahme, daß sie dennoch alt ist“³⁵⁴.

In ihrer Untersuchung zum ‚Rauschtrank im germanischen Mythos‘ widmet Renate Doht (1974) ein Kapitel dem Problem von ‚Rauschtrank und Lebenswasser‘ und befaßt sich ausführlich auch mit dem ‚indogermanischen Göttertrank‘. Hier steht wiederum Soma an erster Stelle. Doht (1974 : 127) betont, daß „das rituelle Auspressen und Ausklopfen der Somapflanze während der Opferhandlung (...) in nachrigvedischen Überlieferungen oftmals als Tötung des Gottes Soma aufgefaßt (wird)“. Und: „Die Pflanze Soma muß getötet werden, damit der Kulttrank Soma geboren werden kann“³⁵⁵.

Das Rig-Veda selbst beschreibt im gesamten neunten Liedkreis den „Akt heiliger Verwandlung“ (Thieme 1975 : 43) des Soma; in einem Gedicht heißt es dazu: „Wie eine Schlange entkriecht er der alten Haut“ (RV 9, 86, 44; vgl. Doht 1974 : 128).

Soma ist identisch mit Amrita, dem „Lebenswasser“; als „kultischer Trank erscheint er als *Sakrament* (Hervorheb. vom Verf.), welches die Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen initiiert und den Menschen selbst Gott werden läßt“³⁵⁶. Auch Haoma, das iranische Pendant zum vedischen Soma, „ist Lebenswasser im weitesten Sinne, also auch Heiltrank, Fruchtbarkeits- und Reichtumspender“ (Doht 1974 : 134; vgl. Eliade 1954 : 331 f.). Haoma verhilft zum Sieg über die Feinde und spielt eine bemerkenswerte Rolle in einem Drachenkampf-Mythos. Doht (1974 : 133) schreibt in diesem Zusammenhang: „Denn ähnlich wie Vrta durch Somas Unterstützung zu Fall kam, wurde auch in der iranischen Mythologie der Drache Azi Dahaka, Sinnbild des Bösen in der Welt, in der Urzeit von Varaorayna³⁵⁷ durch Haomas Mithilfe geschlagen: deshalb ist der Haomakelterer in der Lage, – als Wiederholung jenes Urzeitgeschehens –, den Drachen der *ihn* bedroht, sei es in Gestalt

354 In einer Anmerkung erläutert Gonda (1978 : 362, Anm. 84): „So können besonders der Kreislauf der lebenswichtigen Feuchte, die lebenspendende Funktion des Somatranks, die Periodizität des Mondes und der diesem Himmelskörper zugeschriebene Einfluß auf die Vegetation zu der Identifikation von Soma und Mond Anlaß gegeben haben. Auch besteht die Möglichkeit, daß Soma seinen Namen einer Konzeption gegeben hat, mit deren Hilfe man eine Theorie der Lebensprozesse in der Natur entwarf, in welche auch die Periodizität des Mondes und die Idee der Überwindung des Todes aufgenommen wurden“.

355 Doht 1974 : 128. Doht (1974 : 272, Anm. 223) verweist in diesem Zusammenhang auf das ‚Hainuwele-Mythologem‘, betont aber, darin mit Gonda übereinstimmend (s.o. Anm. 354), daß die Mondbezogenheit des Soma erst „nach der RV-Zeit (die ja mit der Einwanderungszeit der Arier zusammenfällt (...)) langsam aus der unterworfenen dravidischen Urbevölkerung Indiens und dem südlichen Kulturkreis in das religiöse Gedankengut der arischen Eroberer Eingang fand“.

356 Doht 1974 : 129; vgl. ebd., p. 273 : Anm. 225.

357 d.i. „Vrtatöter“ = Indra; vgl. Doht 1974 : 274, Anm. 231. Zu Indra, dem „Somatrinker“, der „zur Vrtatörung geboren ward“ (RV 2, 12, 13 und 8, 89, 5) vgl. Gonda 1978 : 53-62.

eines realen oder ideellen Gegners (eines Verbrochers, Feindes oder der Lüge, der Unfruchtbarkeit etc.) siegreich zu bekämpfen“. Hier liegt die nächste mir bekannte Parallele zum Schlangenkampf des Susanoo vor, der ebenfalls nur mit Hilfe des Trankes gewonnen werden kann.

Die Autorin weitet im folgenden ihre Untersuchung auf die Komplexe ‚Lebenswasser-Lebenskraut-Lebensbaum‘ aus; wir wollen diese Erkenntnisse, die ihrerseits weitgehend auf Forschungen Mircea Eliades beruhen („Die Religion und das Heilige“), hier nicht noch einmal referieren, gleichwohl jedoch festhalten, daß das Ganze – Göttertrank-Lebenswasser-Lebenskraut-Lebensbaum und Schlange! – eine untrennbare phänomenologische Einheit bildet, die, wie bereits diskutiert, ebenso eindeutig mit dem Mond verbunden ist.

Zum Ursprung des Komplexes bemerkt Doht (1974 : 144): „Vieles deutet darauf hin, daß der Vorstellungskomplex vom kosmischen Baum im Mittelpunkt der Welt, der Lebenswasser-Quelle zu seinen Füßen, der bewachenden Schlange etc. im Vorderen Orient schon in sumerischer Zeit entstanden ist (...); hier findet sich die Idee am ausgeprägtesten und variantenreichsten, hier wurde sie auch schon früh mit der Ideologie des Sakralkönigtums verbunden“.

Zu diesem neu in die Diskussion tretenden Komplex, dem ‚orientalischen Sakralkönigtum‘ führt Doht weiterhin aus: „Bei den alten Völkern des vorderen Orients bestand eine besondere Beziehung zwischen Baum und Wasser des Lebens und dem Sakralkönig“. Als ein Beispiel, bzw. verwandtes Symbol, wird der Umstand angeführt, „daß sich der indische König während der Inthronisationsfeier mit Soma, der iranische mit Wein berauscht ... So wurde der König den Göttern gleich und unsterblich, d.h. er konnte selbst Leben in Form von glücklicher Herrschaft spenden“³⁵⁸.

Die Quellenlage im indisch-vedischen oder auch iranischen Bereich ist wesentlich günstiger als im japanischen, und die mit Soma/Haoma/Amrita verbundenen Vorstellungen sind in ihrer ganzen Tiefe aus den jeweiligen Texten direkt ersichtlich. Aus diesem Grunde beeindruckt die offenkundigen Parallelen zum Komplex des miwa-kushi noch mehr, sind sie doch nicht Ausdruck einer auf identischen Voraussetzungen beruhenden Interpretation, die zwangsläufig zu übereinstimmenden Ergebnissen gelangen müßte und damit wertlos wäre, sondern direkt aus dem Studium der Quellen – im indisch-iranischen und japanischen Bereich – gewonnen. Es kann deshalb kein Zufall sein, daß sich die Ausführungen R. Dohts teilweise wie eine Analyse des japanischen Miwa-kushi-Komplexes lesen. Zwar sind auch Abweichungen zu verzeichnen – so fehlt in Japan jeder Hinweis auf den ekstatischen Charakter der mit Soma verbundenen Vorstellungen – aber es überwiegen bei weitem die Übereinstimmungen. Sie sind nicht nur im Generellen zu konstatieren, sondern gehen bis in die Details zugeordneter Mythen. Noch bedeutsamer aber ist der Umstand, daß nicht nur einzelne Elemente auch in Japan vorhanden sind, sondern vielmehr die gesamte ideelle Kette, sowohl die Schlange als auch der Baum, der Heiltrank wie die Konzeption des die Herrschaft legitimierenden Tranks, die ‚getötete Gottheit‘, Schlangenkampf mit Hilfe des Trankes

358 Doht 1974 : 145, 146; vgl. ebd., p. 276, Anm. 248.

und der Mond– alles findet sich in Verbindung mit dem Trank miwa auch in der japanischen Überlieferung.

Eliades und Dohts Untersuchungen zeigen, daß das Miwa-kushi-Konzept, und damit die Götter der Izumo-Linie der japanischen Überlieferung selbst, einem weit verbreiteten und uralten religiösen System angehören, dessen Ursprünge wahrscheinlich im Vorderen Orient zu suchen sind. Indogermanische Einflüsse in der japanischen Mythologie vermutet seit einiger Zeit auch Ôbayashi – obgleich hier wesentliche Fragen offenbleiben (vgl. Antoni 1984a) –, und Naumann postuliert einen altorientalischen Einfluß bereits auf die Katusaka-Kultur des Mittleren Jômon. Auch wir fanden in einer früheren Untersuchung überzeugendes Vergleichsmaterial in der Überlieferung des Alten Orients (Antoni 1982a : 258) und sind mit der vorliegenden Arbeit zwangsläufig wieder in diesem Raum angelangt. Es stellt sich somit die Frage nach den Modalitäten der sich abzeichnenden Beziehung zwischen den Hochkulturen des Alten Orients und dem japanischem Raum. Dieser Problematik wird in Zukunft vermehrt das Interesse der Forschung zu gelten haben.

· Eine Erkenntnis scheint es mir wert, an den Schluß der Untersuchung gestellt zu werden: die Übereinstimmungen zwischen miwa-kushi und Soma/Haoma sowie dem gesamten Komplex des ‚Lebenstrankes‘ liegen ausschließlich im ideellen Bereich begründet; von der Herstellung her jedoch unterscheiden sich etwa Soma und der japanische Trank grundsätzlich. Diese Tatsache beweist, daß wirklich umfassende Ideen unabhängig von der jeweiligen ökonomischen Basis weitergetragen werden können.

„Eine *Idee* ist der im Geiste gefaßte und festgehaltene Umriß eines Sachgehaltes in seiner Allgemeinheit, d.h. seiner Reinheit von empirisch-materiellen Besonderungen“, definiert der Philosoph Walter Hirsch (in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, 1973 : 709).

In diesem Sinne manifestieren sich in miwa Idee und Wille des Menschen, die Endlichkeit und Beschränktheit seines Daseins in der Einheit mit dem Göttlichen zu überwinden.

ANHANG

ZEITTADEL

Japan

Jōmon-Zeit	ca. 7. Jts. – ca. 300 v. Chr.
Yayoi-Zeit	ca. 300 v. Chr. – 300 n. Chr.
Kofun-Zeit	ca. 300– 7. Jh.
Nara-Zeit	710 – 784
Heian-Zeit	794 – 1185
Kamakura-Zeit	1192 – 1333
Muromachi-Zeit	1338 – 1573
Edo-Zeit	1600 – 1867
Meiji-Zeit	1868 – 1912
Taishō-Zeit	1912 – 1926
Shōwa-Zeit	1926–

China

Shang-Dynastie	16.Jh. – 11. Jh. v.Chr.
Chou-Dynastie	11. Jh. – 221 v. Chr.
Ch'in-Dynastie	221 – 207 v. Chr.
Frühe Han-Dynastie	206 v. Chr. – 8 n. Chr.
Späte Han-Dynastie	25 – 220
Drei Reiche	221 – 280
Westl./Östl. Chin-Dynastie	265 – 419
Nan-pei-ch'ao	420 – 588
Sui-Dynastie	589 – 618
T'ang-Dynastie	618 – 906
Fünf Dynastien	907 – 960
Nördliche Sung-Dynastie	960 – 1126
Chin-Dynastie	1115 – 1234
Südliche Sung-Dynastie	1127 – 1279
Yüan-Dynastie	1280 – 1367
Ming-Dynastie	1368 – 1644
Ch'ing-Dynastie	1644 – 1911

MASSE UND GEWICHTE

1. Längenmaße

1 rin		= 0,303 mm
10 rin	= 1 bu	= 3,03 mm
10 bu	= 1 sun	= 3,03 cm
10 sun	= 1 shaku	= 30,3 cm
6 shaku	= 1 ken	= 1,82 m
6 shaku	= 1 hiro	= 1,82 m
10 shaku	= 1 jo	= 3,03 m
60 ken	= 1 chô	= 109 m
36 chô	= 1 ri	= 3,93 km
1 kairi		= 1852 m

2. Quadratische Maße

1 ken	= 1 tsubo	= 3,31 m ²
1 ken	= 1 bu	= 3,31 m ²
30 bu	= 1 se	= 99,3 m ²
10 se	= 1 tan	= 993 m ²
10 tan	= 1 chô	= 0,992 ha
10 tan	= 1 chôbu	= 0,992 ha

3. Inhalt

1 shaku		= 0,018 l
10 shaku	= 1 gô	= 0,18 l
10 go	= 1 shô	= 1,8 l
10 shô	= 1 to	= 18 l
10 to	= 1 koku	= 180 l

4. Gewicht

1 momme		= 3,75 g
100 momme	= hyakume	= 375 g
160 momme	= 1 kin	= 0,6 kg
1000 momme	= 1 kan	
	oder = 1 kamme	= 3,75 kg
100 kin	= bikoru	= 60kg

ABKÜRZUNGEN

1. Bibliographische Abkürzungen

AFS	–	Asian Folklore Studies
AT	–	Aarne-Thompson (Thompson 1964)
BJOAF	–	Bochumer Jahrbuch für Ostasienforschung
CHSC	–	Chung-hua shu chü
CMYS	–	Ch'i min yao shu
CW	–	Chung wen ta tz'u tien
DHJ	–	Dai Nihon hyakka jiten
DNCJ	–	Dai Nihon chimei jisho
DS	–	Dairi-shiki
EJ	–	Encyclopedia of Japan (Kodansha)
ERE	–	Encyclopaedia of Religion and Ethics
ES	–	Engi-shiki
FD	–	Fudoki
GKD	–	Gunsho-kaidai
GN	–	Goshu no nikki
GR	–	Gunsho-ruijû
HAZ	–	Hirata Atsutane zenshû
Ik	–	Ikeda Hiroko 1971
IKM	–	Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto (NKBT 1 : 452–456)
JJS	–	The Journal of Japanese Studies
KD	–	Kokushi daijiten
KGS	–	Kôgaku sôsho
KJGC	–	Kôtaijingû-gishiki-chô
KJGK	–	Kôtaijingû-gishiki-kai (Arakida 1938)
KKT	–	Kôchu kokka taikai
KO	–	Kojiki
KSSMR	–	Kokusho sômokuroku
KT	–	Kokushi taikai
MNZ	–	Motoori Norinaga zenshû
MOAG	–	Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
M	–	Manyôshû
NCD	–	Nihon chimei daijiten
NG	–	Nihongi (Nihon-shoki)
NJDJ	–	Nihon jimmei daijiten
NKBD	–	Nihon koten bungaku daijiten
NKBT	–	Nihon koten bungaku taikai
NKGD	–	Nihon kogo daijiten
NKDJ	–	Nihon kokugo daijiten
NKZS	–	Nihon koten zensho

NMB	–	Seki 1956–57
NMJ	–	Nihon minzoku jiten
NOAG	–	Nachrichten der (Deutschen) Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)
NRD	–	Nihon rekishi daijiten
NSMZ	–	Nippon (Nihon) sankai meisan zue
NSS	–	Nihon shisô sôsho
NST	–	Nihon shisô taikai
OJS	–	Ômiwa-jinja shi
OJSR	–	Ômiwa-jinja shiryô
RG	–	Ryô no Gige
RS	–	Ryô no Shûge
SDJ	–	Shintô daijiten
SN	–	Shoku Nihongi
SSK	–	Shintôshi-kenkyû
TASJ	–	Transactions of the Asiatic Society of Japan.
WSZ	–	Wakan sanzai zue
YHS	–	Yamato-hime no mikoto seiki
YKS	–	Yanagita Kunio shû
ZDMG	–	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZZGR	–	Zoku-zoku Gunsho-ruijû

2. Namenskürzel

JK	–	Jingû Kôgô
OK	–	Ôkuninushi no kami
OM	–	Ômononushi no kami
ON	–	Ônamuchi no kami
SB	–	Sukunabikona no kami
TU	–	Takeshi-uchi no sukune

BIBLIOGRAPHIE

- Aboshi Yoshinori
(1978) Asuka no iseki. Ôsaka 1978.
- Aikens, C. Melvin u. Takayasu Higuchi
(1982) Prehistory of Japan. New York 1982.
- Aisô Teizô
(1943) Kiki kayô shinkai. T. 1943.
- Akimoto Yoshirô
(1963) Fudoki no kenkyû. Kyôto 1963.
- Andô Hirotarô
(1951) Nihon kodai inasaku zakkô. T. 1951.
- Antoni, Klaus
(1977) Zur Herkunft der Valdivia-Keramik in Ekuador (Jômon-Valdivia), In: Baessler-Archiv, N.F., Band XXV, 1977: 401-420.
(1982a) Der Weiße Hase von Inaba – Vom Mythos zum Märchen. Analyse eines japanischen „Mythos der ewigen Wiederkehr“ vor dem Hintergrund altchinesischen und zirkumpazifischen Denkens. (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 28) Wiesbaden 1982.
(1982b) Death and Transformation: The Presentation of Death in East and Southeast Asia. In: Asian Folklore Studies, vol. XLI-2, 1982 : 147-162.
(1984a) Rezension: Ôbayashi 1982. In: BJOAF 7, 1984.
(1984b) Timetunnel: Wanderung durch die Geschichte Japans. In : a & r, 5, 1984 : 14-22.
(1986) Deer and Wine. In: Cahiers d'Etudes et de Documents sur les Religions du Japon, VII, Paris 1986: 47-59.
- Anzu Motohiko u.a.
(1973) Shintô jiten. Ôsaka 1973.
- Aoki Kigen
(1970) Nihon shinwa no kisoteki kenkyû. T. 1970.
- Aoki Michiko Y.
(1971) Izumo Fudoki. (Monumenta Nipponica Monograph). T. 1971.
- Arakida Tsunetada
(1938) *Daijingû-gishiki-kai*
Gekû-gishiki-kai
(Daijingû-sôsho), 2 Bde., Gifu 1938.
- Arbmann, E.
(1926/27) Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. In: Le Monde Oriental, 20, 1926: 85-226; 21, 1927 : 1-185.
- Asakawa K.
(1963) The Early Institutional Life of Japan: A Study in the Reform of A.D. 645. New York, 2. Aufl. 1963 (1903).
- Aston, W.G.
(1905) Shinto – The Way of the Gods. London, N.Y. 1905.
(1956) Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697. London 1956 (1896).
- Atkinson, R.W.
(1881) Chemistry of Sakébrewing. In: Memoirs of the Science Department of the Tôkyô Daigaku, 6, 1881.
- Bammel, Fritz
(1950) Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung. Gütersloh 1950.

- Bauer, Wolfgang
(1974) *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas.* München (dtv), 1974.
- Baumann, Hermann
(1936) *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker.* Berlin 1936.
(1955) *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos.* Berlin 1955.
- Bertholet, Alfred
(1942) *Der Sinn des kultischen Opfers.* (Abh. preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 2), Berlin 1942 : 3–27.
- Beyer, H.
(1968) *Lehrbuch der organischen Chemie.* Leipzig 1968.
- Blacker, Carmen
(1975) *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan.* London 1975.
- Blümmel, Maria-Verena
(1979) *Hofzeremonien im japanischen Mittelalter. Eine Untersuchung zu den Jahresbräuchen des Kaisers Go-Daigo (Kemmū-nenjūgyōji).* Wiesbaden 1979.
- Bock, Felicia
(1970–72) *Engi-Shiki. Procedures of the Engi Era.* (Monumenta Nipponica Monograph). 2 vols., T. 1970, 1972.
- Bohner, Hermann
(1934–35) *Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus. Nippon-Koku-Gembō-Zenaku-Ryō-I-Ki.* (MOAG, XXVII) T. 1934, 1935.
- Bourdillon, M.F.C.
(1980) *Sacrifice. Conference on Sacrifice, 1979.* London 1980.
- Brandon, S.G.F.
(1958) *The Myth and Ritual Position Critically Considered.* In: Hooke 1958 : 261–291.
- Brannen, Noah S.
(1968) *Ancient Japanese Songs from the Kinkafu Collection.* In: Monumenta Nipponica, XXIII, 3–4, 1968.
- Brannen, Noah u. W. Elliot
(1969) *Festive Wine. Ancient Japanese Poems from the Kinkafu.* N.Y., T. 1969.
- Briffault, Robert
(1927) *The Mothers. A Study of the Origin of Sentiments and Institutions.* Vol. 2. N.Y. 1927.
- Brockhaus Enzyklopädie
(1966–74) 20 Bde., Wiesbaden 1966–74.
- Brough, John
(1973) *Problems of the „Soma-Mushroom“ Theory.* In: Indologica Taurinensia, Torino, vol. 1, 1973 : 21–32.
- Bücheler, Walter
(1934) *Bier und Bierbereitung in den frühen Kulturen und bei den Primitiven.* (Veröffentl. d. Gesells. f.d. Gesch. u. Bibliog. d. Brauwesens, e.V.), Berlin 1934.
- Casal, U.A.
(1940) *Some Notes on the Sakazuki and on the Role of Sake Drinking in Japan.* In: TAJS, 2nd ser., vol. 19, 1940: 1–186.
- Chamberlain, Basil Hall
(1981) *The Kojiki. Records of Ancient Matters.* (Repr.) T. 1981.
- Charlier, Michael
(1975) *Das Dairi-Shiki. Eine Studie zu seiner Entstehung und Wirkung.* Wiesbaden 1975

- Chemie in Lebensmitteln
(1981) Hrsg.: Katalyse-Umweltgruppe, Köln e.V., Frankfurt 1981.
- Ch'i min yao shu*
Verf. Chia Ssu-hsieh Ausgabe: SPPY, 4 Hefte.
- Ch'un ch'iu* mit *Tso chuan*
Ausgabe: Legge V.
- Chung wen ta tz'u tien*
(1968) Hrsg.: Chang Chi-Yun u.a. 40 Bde. Taipei 1968.
- Cole, Wendy
(1984) Old Wine in New Bottles. In: *php*, Sept. 1984 : 39-46.
- Cooper, J.M.
(1949) Stimulants and Narcotics. In: *Handbook of South American Indians*, vol. 5, Washington 1949.
- Crawley, Ernest
(1931) Dress, Drinks, and Drums. Further Studies of Savage and Sex. London 1931.
- Daigenkai
(1958) (Shintei) Daigenkai, Hrsg.: Ôtsuki Fumihiko. T. 1958.
- Dai Nihon chimei jisho
(1911) Hrsg.: Yoshida Tôgo, 7 Bde., T. 1911.
- Dai Nihon hyakka jiten
(1967-71) (Encyclopedia Japonica), 20 Bde., T. 1967-71.
- Dairi-shiki*
Verf. Fujiwara Fuyutsugu. Ausgabe: Kojitsu sôsho 32, 1930 : 23-60.
- Daniels, F.J.
(1960) Snake and Dragon Lore of Japan. In: *Folklore*, 71, 1960.
- De Visser, M.W.
(1913) The Dragon in China and Japan. (Verhandelingen der Koninkl. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterk., N.R. XIII, 2) Amsterdam 1913 (repr. 1969).
- Dohi, Renate
(1974) Der Rauschtrank im germanischen Mythos. Wien 1974.
- Dorson, Richard
(1963) (Hrsg.) Studies in Japanese Folklore. Bloomington 1963.
- Eberhard, Wolfram
(1937) Typen chinesischer Volksmärchen. (FFC No. 120), Helsinki 1937.
(1968) The Local Cultures of South and East China. Leyden 1968.
- Eder, Matthias
(1955) Die „Reisseele“ in Japan und Korea. In: *Folklore Studies*, vol. XIV, 1955: 215-244.
- Egami Namio
(1967) Kiba minzoku kokka. Nihon kodaishi he no apurôchi. (Chûkô-shinsho, No. 147), T. 1967.
- Ehrenreich, Paul
(1905) Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehung zu denen Nordamerikas und der alten Welt. Berlin 1905.
- Eichhorn, Werner
(1973) Die Religionen Chinas. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 21), Stuttgart 1973.
- Eliade, Mircea
(1954) Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Salzburg 1954.

- Ellwood, Robert S.
(1973) *The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan.* (Monumenta Nipponica Monograph). T. 1973.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics.
(1956–59) Hrsg.: James Hastings, 13 Bde., London 1956–59.
- Encyclopedia of Japan (Kodansha)
(1983) 9 Bde. T. 1983.
- Engi-shiki*
Verf. Fujiwara Tadahira. Ausgaben: KT 26; KGS 3.
- Esaka Teruya
(1967) *Nihon bunka no kigen.* T. 1967.
- Fischer, Hans
(1965) *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien.* München 1965.
- Florenz, Karl
(1901) *Japanische Mythologie. Nihongi „Zeitalter der Götter“.* Nebst Ergänzungen aus anderen alten Quellenwerken. (MOAG-Suppl.), T. 1901.
(1903) *Japanische Annalen A.D. 592–697. Nihongi von Suiko-Tennô bis Jitô-Tennô* (Buch XXII–XXX). (MOAG-Suppl.), T. 1903.
(1909) *Geschichte der japanischen Litteratur.* Leipzig 1909.
(1919) *Die historischen Quellen der Shintô-Religion.* Göttingen, Leipzig 1919.
- Florenz, Karl u. Ernest Satow
(1927) *Ancient Japanese Rituals.* Sonderausgabe der TASJ, T. 1927 (= TASJ VII/2; VII/4; IX/2; XXVII/1).
- Forke, Alfred
(1907) *Lun-Hêng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung.* 2 vols. (Mitt. d. Sem. f. orient. Sprachen, XIV, Suppl.) 1907.
- Frédéric, Louis
(1972) *Daily Life in Japan. At the Time of the Samurai, 1185 – 1603.* London 1972.
- Fries, Carl
(1915) *Attribute der christlichen Heiligen.* (Mythologische Bibliothek), Leipzig 1915.
- Fudoki*
Ausgaben: NKBT 2, T. 1958; NKZS 3–4, T. 1959–60.
- Fujimori Eiichi u. Muto Y.
(1962) *Chûki jômon doki no chozôkei tai ni tsuite.* In: *Kôkogaku techô* 20, 1962 : 1–6.
(1964) *Shinano Sakai Sori iseki chôsa hôkoku.* In: *Kôkogakkai-shi* (Nagano-ken), 1, 1964.
- Gadamer, H.-G.
(1978) *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften.* Frankfurt 1978.
- Goloubew, Victor
(1929) *L'âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam.* In: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient*, 29, 1929.
- Gonda, Jan
(1978) *Die Religionen Indiens. Bd. 1: Veda und älterer Hinduismus.* (Die Religionen der Menschheit, Bd. 11), 2. Aufl. Stuttgart 1978.
- Graebner, F.
(1927) *Betel und Koka.* In: *Ethnologica* 3, 1927 : 295–296.
- Grimm, Jacob
(1939) *Deutsche Mythologie.* (Von Karl Hans Strobel besorgte Volksausgabe). 1939.
- Grossberg, Kenneth A.
(1981) *The Laws of the Muromachi Bakufu – Kemmu Shikimoku (1336) & Muromachi Bakufu Tsuikahô.* (Monumenta Nipponica Monograph), T. 1981.

- Gundert, Wilhelm (et al.)
 (1952) *Lyrík des Ostens*. München 1952.
- Gunsho-kaidai*
 (1962-) Hrsg.: Zoku gunsho-ruijû kanseikai. T. 1962.
- Gunsho-ruijû*
 (1959-) Kompil.: Hanawa Hokinoichi. Hrsg.: Zoku gunsho-ruijû kanseikai. T. 1959-
- Haekel, Josef
 (1971) Religion. In: Hermann Trimbom (Hrsg.): *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 4. Aufl. 1971.
- Hagihara Tatsuo
 (1965) *Chûsei saishi soshiki no kenkyû*. T. 1965.
- Hall, J.W. u. Toyoda Takeshi (Hrsg.)
 (1977) *Japan in the Muromachi Age*. Berkeley 1977.
- Hammitzsch, Horst
 (1937) *Yamato-hime no Mikoto Seiki*. Bericht über den Erdenwandel Ihrer Hoheit der Prinzessin Yamato. Eine Quelle zur frühgeschichte der Shintô-Religion. Leipzig 1937.
- Harada Toshiaki
 (1970) *Nihon kodai shûkyô*. T. 1970.
 (1971) Ômiwa-jinja to Ômiwa-shi. In: OJSR, 3, 1971 : 411-414.
- Harima-kuni fudoki*
 Ausgabe: NKBT 2, 1958 : 257-354.
- Hartmann, Günther
 (1982) Alkoholische Getränke bei südamerikanischen Indianern. In: *Völger/v. Welck* 1982, I : 289-305.
- Hashimoto Shinkichi
 (1970a) *Kokugo kanazukai kenkyûshijô no ichihakken*.
 In: Hashimoto Shinkichi hakushi chosaku shû, Bd. 3, 1970 : 123 -163.
 (1970b) *Jôdai no bunken ni sonsuru tokushu no kanazukai to tôji no gohô*.
 In: Hashimoto 1970 (s.o.), Bd. 3 : 164-191.
- Hayashi Harutaka
 (1942) *Nihon no sake*. T. 1942.
- Heine-Geldern, Robert
 (1923) Südostasien. In: G. Buschan (Hrsg.): *Illustrierte Völkerkunde*, Bd. II/1, Stuttgart 1923 : 689-968.
 (1932) Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln. In: *Asia Major*, 8, 1932: 518-537.
- Heishiki Reiya
 (1983) Artikel *Miki*. In: *Okinawa Encyclopedia*, Bd. 3, Naha 1983: 552.
- Hempel, Carl
 (1975) *Taschenwörterbuch der Linguistik*. München 1975.
- Hentze, Carl
 (1941) *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*. Antwerpen 1941.
 (1964) Wanderung der Tiere um die heiligen Berge, in: *Symbolon*, 4, 1964.
- Higa Shunchô
 (1938) *Ryûkyû korai no sake*. In: *Minkan denshō* III/6, 1938 : 2-3.
- Higasi Tuneto (Higashi Tsuneto)
 (1937) On some constituents of Saké, especially those contained in minute quantities.
 In: *Scientific Papers of the Institute of Physical and Chemical Research (Tokyo)*; vol. 33/727, 1937 : 1-128.

- Higo Kazuo
(1974) Ômononushi no kami ni tsuite. In: OJSR, 4, 1974 : 670-687.
- Higuchi Kôyoyuki
(1971) Omiwa-jinja no kôkogaku-teki kenkyû. In: OJSR, 3, 1971: 863-876 (bzw. SSK, IX, 6, 1961 : 58-70).
(1971b) Miwa to Ômiwa-shi . In: OJSR, 3, 1971: 457-474.
(1974) Ômiwasanjo ni okeru kyoseki-gun. In: OJSR, 4, 1974: 1078-189.
- Hirata Atsutane
(1911) Shizu no iwaya. HA-zenshû, Bd. 1, 1911.
- Hirsch, Walter
(1973) Idee. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1973: 709-720.
- Hitachi-kuni fudoki*
Ausgabe: NKBT 2, 1958 : 7-92.
- Hoffmann, J.J.
(1870) De Rijstbier – of Sakebrouwerij in Japan, naar Japansche bronnen. In: Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch Indie, 3rd ser., Bd. 3, 'S Gravenhage 1870 : 179-191.
(1870-72) Ricebeer, or sake brewing in Japan, compiled from Japanese sources. In: The Phoenix, vol. 1, London 1870 : 200-201; vol. 2, London 1872 : 2-4.
(1874) Die Bereitung von Shoju, Sake und Myrin. In: MOAG, Bd. 1/6, Yokohama 1874 : 8-11.
- Honchô-getsurei*
Ausgabe: GR 6 : 258-286.
- Honchô-monzui*
Ausgabe: KT 29.
- Hooke, S.H. (Hrsg.)
(1958) Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. Oxford 1958.
- Hori Ichiro
(1963) Mysterious Visitors from the Harvest to the New Year. In: Dorson 1963 : 76-103.
(1966) Mountains and their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion. In: History of Religions, VI/1, 1966 : 1-23.
- Hosoi Y.T.
(1976) The Sacred Tree in Japanese Prehistory. In: History of Religions XVI/2 : 95-119.
- Hou-han-shu*
Ausgabe CHSC, 12 Bde. Peking 1965.
- Huang T.C. u. Chao Y.T. u. Davis, T.L.
(1945) The Preparation of Ferments and Wines. In: Harvard Journal of Asiatic Studies, 9, 1945: 24-44.
- Huber, E.
(1928) Das Reisbier (Sake) in Japan. In: Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit, Bd. III: Das Bier im fernen Osten und in Äthiopien, 1928 : 59-77.
- Hufnagel, Erwin:
(1976) Einführung in die Hermeneutik, Stgt., 1976.
- Hyakuryô-kunyôshô*
Verf. Nijô Yoshimoto (1320-88), Ausgabe GR, 5 : 639-669.
- Iha Nantetsu
(1959) Miki wo kamu otome. In: ders.: Okinawa fudoki, T. 1959.

- Ikeda Genda**
 (1971) Yama no shinkô. In: OJSR, 3, 1971 : 662-673.
 (1977) Yamato no rekishi to fudo. Kyôto 1977.
 (1979) Kodai Nihon minzoku bunka ronkô. T. 1979.
- Ideka Hiroko**
 (1971) A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. (FFC No. 209), Helsinki 1971.
- Ikeda Yasaburo**
 (1965) Kamunabi shikô. In: Bungaku, 33, 1965, 12 : 32-40.
- Imai Keiichi**
 (1962) Katsuragi no kamo to Yamashiro no kamo. In: SSK, X/4, 1962 : 15-33.
- Ine to saigi*
 (1967) (Niiname no kenkyû, Bd. 3), Hrsg.: Niiname kenkyûkai. T. 1967.
- Inoue Yorikazu**
 (1971) Miwa no kami to sake. In: OJSR, 3, 1971 : 415-419.
 (1974) Kami-matsuri to miki. In: Ômiwa, Bd. 9, 1955.
- Ise-kuni fudoki (itsubun)*
 Ausgabe: NKBT 2, 1958 : 432-440.
- Ishida Eiichiro**
 (1950) Tsuki to fushi – Okinawa kenkyû no sekai-teki renkansei ni yosete.
 In: Minzokugaku-kenkyû, 8, 1950 : 1-10.
 (1963) Unfinished but Enduring, Kunio Yanagita's Folklore Studies.
 In: Japan Quarterly X/1, 1963 : 35-42.
 (1971a) Momotarô no haha. In: IE-zenshû, Bd. 6, 1971: 131-190.
 (1971b) The Mother-Son Complex in Japanese Religion and Folklore.
 In: IE-zenshû, Bd. 6, 1971: 326-314.
 (1971c) Mother-Son Deities. In: IE-zenshû, Bd. 6, 1971 : 356-327.
- Ishige Naomichi**
 (Hrsg.)
 (1981) Shoku no bunka shinpojiumu '81. Higashi ajia no shoku no bunka 81. T. 1981.
- Izumo-kuni fudoki*
 Ausgabe: NKBT 2, 1958 : 93-256.
- Iwahashi Koyata**
 (1962) Jôdai kanshoku seido no kenkyû. T. 1962.
- Jenette, A. u. Franik, R.**
 (1977) Chemie 2. Bayer. Schulbuchverlag. München 1977.
- Jensen Ad. E.**
 (1939) Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukkeninsel Ceram. Frankfurt 1939.
 (1960) Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1960.
 (1966) Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur. (= 3. Aufl. von „Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur“, 1948). Stuttgart 1966.
- Kagura-uta*
 Ausgabe: NKBT 3, 1957 : 295-377.
- Kaneko, Erika**
 (1975) Die Religionen der Altvölker Taiwans. (In: Die Religionen Südostasiens (Die Religionen der Menschheit, Bd. 23)), Stuttgart 1975: 247-289.
- Kako Akira**
 (1967) Kodai kakyoku-mei kô. In: Kokugakuinzasshi, 68/6, 1967 : 1-12.
- Katô Benzaburô**
 (1976) Nihon no sake no rekishi. Sakazukuri no ayumi to kenkyû. T. 1976.

- Katô Genchi
(1925) Kogoshui. Gleanings from Ancient Stories. Tr. by Genchi Katô and Hikoshirô Hoshino. T. 1925.
(1973) A Historical Study of the Religious Development of Shintô (Tr. Hanayama Shoyû). T. 1973.
- Kawada Haruo
(1975) Matsunoo-taisha ryakki. Kyôto 1975.
Kemmu-shikimoku mit *Kemmu-irai-tsuika*
Ausgabe: GR 22 : 33–68.
- Kidder, Edward
(1959) Japan Before Buddhism. (Ancient Peoples and Places, X), London 1959.
(1968) Prehistoric Japanese Arts: Jômon Pottery. T. 1968.
- Kinkafu*
Ausgaben: NKBT 3, 1957 : 460–474, KKT 1, 1935 : 77–80.
- Kinoshita Iwao
(1976) Kojiki. Älteste japanische Reichsgeschichte, III. Band, Deutsche Übersetzung. Fukuoka 1976.
- Kleinbeck, Uwe u.a.
(1971) Das Studium der Psychologie. Paderborn 1971.
Kodai-kayô-shû
(1957) Hrsg.: Tsuchihashi Yutaka u. Konishi Jinichi (NKBT 3), T. 1957.
Kogoshûi
Ausgaben: KGS 1; NSS, 1936, Bd. 2.
- Kôjien
(1971) Hrsg.: Shinmura Izuru. T. 1971.
Kojiki
Ausgabe: NKBT 1, 1958.
- Kojiruien
(1969) 60 Bde. (Nachdruck der Ausgabe 1908–14), T. 1969.
- Kokushi daijiten
(1979-) Hrsg.: Kokushi daijiten henshû ûnkai. T. 1979–.
- Kokushi taikai
(1952–64) (Shintei zôho) Kokushi taikai Hrsg.: Kuroita Katsumi u.a.,
61 Bde. T. 1952–64.
- Kokusho sômokuroku
(1963–75) Hrsg.: Iwanami Yûjiro. T. 1963–75.
- Korschelt, O.
(1878) Ueber Sake (das alkoholische Getränk der Japaner). In: MOAG, II/16, Yokohama 1878 : 240–258.
Kôtaijingû-gishiki-chô
Ausgaben: GR 1 : 1–44; Arakida 1938, I/II.
Kôtaijingû-nenjûgyôji
Ausgabe: Jingû nenjûgyôji taisei Bd. 1; (Daijingû-sôshô), Gifu 1938 : 155–242.
- Kozai Y.
(1900) Chemische und biologische Untersuchungen über Sakebereitung. In: Centralblatt f. Bakteriologie, 2. Abt., Bd. VI, Jena 1900 : 385–405.
- Kreiner, Josef
(1965) Beiträge zur Erforschung von Religion und Gesellschaft auf den nördlichen Ryûkyû: Der Noro-Kult von Amami-Ôshima. (Beiträge zur Japanologie, Bd.2), Wien 1965.
- Kubo Sueshige
(1968) Ômiwa no jinja goyurai ryakki. In: OJSR, 1, 1968 : 916–917 (Original: 1874).

- Kubota Osamu
(1958) Ise-shintô no kenkyû. In: SSK VI/4-6, 1958.
- Kurokawa Dôyû
Yoshû fushi. In: ZZGR 8: 15-324.
- Kuwayama Kônen
(1964) Muromachi bakufu keizai kido no ichi kosatsu. In: Shigaku-zasshi 73/9, 1964: 1-33.
- Lâmmerhirt, A.
(1955) Gebet in der altjapanischen Kultsprache. In: Monumenta Nipponica, XI, 1955 : 356-396.
(1956) Verwünschungen in der altjapanischen Kultsprache. In: Monumenta Nipponica, XII, 1956 : 51-63.
- Lange, Roland A.
(1973) The Phonology of Eighth-Century Japanese. A Reconstruction Based upon written Records. (Monumenta Nipponica Monograph). T. 1973.
- Lebra, William P.
(1966) Okinawan Religion. Honolulu 1966.
- Ledyard, Gari
(1975) Galloping Along with the Horseriders: Looking for the Founders of Japan. In: JJS, I/2, 1975.
- Legge, James
(1983) The Chinese Classics, vol. I-V. Repr. Taipei 1983.
(1967) Li chi – Book of Rites. 2 vol. Repr. 1967.
- Lévi-Strauss, Claude
(1976) Der Ursprung der Tischsitten. (Mythologica, Bd. 3), Frankfurt 1976.
- Levy, Ian Hideo
(1981) Man'yôshû. Vol. 1. Princeton 1981.
- Lewin, Bruno
(1962a) Die Regierungsannalen Kammu-Tennô. Shoku-Nihongi 36-40 und Nihon-kôki 1-13. (MOAG, XLIII), 1962.
(1962b) Aya und Hata. Bevölkerungsgruppen Altjapans kontinentaler Herkunft. (Studien zur Japanologie, Bd. 3), Wiesbaden 1962.
(1975) Abriß der japanischen Grammatik. 2. Aufl. Wiesbaden 1975.
(1976) Japanese and Korean: The Problems and History of a Linguistic Comparison. In: JJS, II/2, 1976 : 389-412.
- Li-chi*
Ausgaben: Ming-Druck (im Inst. f. Ostasienk., Univ. München), 10 Hefte, 1642; SPPY (*Li-chi cheng i*).
- Lieh-tzu*
Ausgabe: Lieh-tzu chu (CTCC).
- Ling Shun -sheng
(1958) Chung-kuo chiu chih ch'i-yüan. In: Li-shih Yü-yen yen-chiu-so chi-k'an, Bd. 29b, 1958, (Taipei), p. 883-907.
- Lokowandt, Ernst
(1978) Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintô in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868-1890), Wiesbaden 1978.
- Lü shih ch'un ch'iu*
Verf.: Lü Pu-wei. Ausg.: SPPY.
- Lun heng*
Ausgabe: Lun-heng chi-chieh. Beijing 1959.

- Maegawa Samio
(1978) Sake-matsuri. In: Ômiwa, 54, 1978 : 10.
Makura no sôshi
Verf.: Sei Shônagon. Ausgabe: NKBT 19, 1958: 3–402.
Manyôshû
Ausgaben: NKBT 4–7, 1957–62; NKZS 11–15, 1956.
- The Manyôshû (NGS)
(1965) Hrsg.: Nippon Gakujutsu Shinkôkai. With a New Foreword by Donald Keene.
New York, London 1965.
- Maruyama Rinpei
(1967) Jôdaigo jiten. T. 1967.
- Matsumae Ken (Takeshi)
(1961) Taiyô no fune to tokoyo-shinkô. In: Kokugakuin-zasshi 62/2–3, 1961 : 23–43.
- Matsumoto Nobuhiro
(1959) Nihon no shinwa. T. 1959 (1956).
- Matsumura Takeo
(1954–58) Nihon shinwa no kenkyû. 4 Bde., T. 1954–58.
- Matsuoka Shizuo
(1963) (Shinhen) Nihon kogo jiten. T. 1963.
- Maurizio, A.
(1933) Geschichte der gegorenen Getränke. Berlin 1933.
- Mayumi Tsunetada
(1978) Daijôgû no saishin. In: Daijôsai no kenkyû, Hrsg.: Kogakkan-daigaku-shintô-kenkyû-sho, Ise 1978 : 61–98.
- Mc Cullogh, Helen Craig
{ 1980} Ôkagami. The Great Mirror. Fujiwara Michinaga (966–1027) and His Times.
New Jersey 1980.
- Mihashi Takeshi
(1982) Sai-jinja to chinka-sa. In: Ômiwa, 63, 1982 : 31–33.
- Mikanagi Kiyotake
(1939) Norito Semmyô shinchaku. T. 1939.
- Miller, Richard
(1979) Japan's First Bureaucracy. A Study of Eighth-Century Government. (East Asia Papers No. 19), N.Y. 1979.
- Miller, Roy Andrew
(1971) Japanese and the Other Altaic Languages, Chicago 1971.
(1974) Rezension: „Egami and Ono *Kodai Nihongo no nazo*; Kamei, *Nihongo keitôron no michi*; Murayama, *Nihongo no gogon*“. In: JJS 1/1, 1974 : 190–216.
(1975) The Footprints of the Buddha. An Eighth-Century Old Japanese Poetic Sequence. (American Oriental Series, vol. 58), 1975.
(1976) The Relevance of Historical Linguistics for Japanese Studies. In: JJS II/2, 1976 : 335–388.
(1980a) The Japanese Language. T. 1980 (1967).
(1980b) Origins of the Japanese Language. Seattle, London 1980.
- Mitani Eiichi
(1974) Nihon shinwa no kiban. T. 1974.
- Miyazawa Akira
(1956) Sake no konjaku. T. 1956.
- Montoku- (tennô-) jitsuroku*
Ausgabe: KT 3.

- Morohashi Tetsuji
(1955–60) Dai kanwa jiten. 13 Bde. T. 1955–60.
- Motoori Norinaga
Kojikiden. Ausgabe: MNZ 1–4, T. 1919–27.
- Motoyama Tekishû
(1958) Inshoku jiten. T. 1958.
- Müller, Gerhild
(1971) Kagura. Die Lieder der Kagura-Zeremonie am Naishidokoro. Wiesbaden 1971.
- Mulholland, Jean
(1976) Soma. An Attempt to Classify the Plant and the Drug. In: The Journal of Asian Studies, 18/1–4, 1976 : 47–55.
- Munro, Neil Gordon
(1911) Prehistoric Japan. Yokohama 1911.
- Muntschink, W.
(1985) „Lobeerwaldkultur“ und „Ostasiatischer Halbmond“ – Eine Theorie zur Vorgeschichte Ostasiens. In: G. S.Dombrady et al. (Hrsg.): Referate des VI. Deutschen Japanologentages in Köln, 12. –14. April 1984: 191–201. (MOAG 100) Hamburg.
- Murakami Hideya
(1972) Kamazuni no sake ni tsuite. In: Jôkyô, 67/1, 1972 : 77.
- Nakayama Kyoko M.
(1973) Miraculous Stories from the Japanese buddhist Tradition. The *Nihon ryôiki* of the Monk Kyokai. Cambridge, Mass. 1973.
- Nakayama Wakei
(1982) Ômiwa-jinja. T. 1982 (1971).
- Naoki Kôjirô
(1966) Nihon kodai kokka no kôzô. T. 1966.
(1972) Nihon kodai shizoku to tennô. T. 1972 (1964).
- Naumann, Nelly
(1963) Yama no kami, die japanische Berggottheit, Teil 1. In: AFS, XXII, 1963 : 133–366.
(1964) Yama no kami, die japanische Berggottheit, Teil 2. In: AFS, XXIII/2, 1964 : 48–199.
(1971) Das Umwandeln des Himmelspfeilers. Ein japanischer Mythos und seine kulturhistorische Einordnung. (AFS-Monograph, No. 5), T. 1971.
(1977) Zu einigen religiösen Vorstellungen der Jômon-Zeit. In: ZDMG, 127/2, 1977 : 398–425.
(1978) Tod-Toter-Totenwelt in den Liedern des Manyôshû. In: F. Opitz, R.Schneider (Hrsg.): Referate des IV. Deutschen Japanologentags in Tübingen (MOAG LXXIII), Hamburg 1978 : 133–147.
(1979a) Zur ursprünglichen Bedeutung des *harabe*. In: Festgabe Herbert Zachert, 70 Jahre (Bonner Zeitschrift für Japanologie, 1, 1979 : 169–190).
(1979b) Umgekehrt, umgekehrt ... Zu einer Zauberpraktik des japanischen Altertums. In: Oriens Extremus, 26/1, 2, 1979 : 57–66.
(1981) Kume-Lieder und Kume. Zu einem Problem der japanischen Frühgeschichte. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 46/2), Wiesbaden 1981.
(1983) Die webende Göttin. In: NOAG, 133, 1983 : 5–76.
- Nevsky, Nikolay
(1928) Tsuki to fushi. In Minzoku, III/2, 4, 1928. Neudruck: Tôyô bunko, 185, 1971 : 3–19.

- Nihon chimei daijiten
(1936–37) Hrsg.: Nihon shobō. T. 1936–37.
- Nihon chimei daijiten
(1967–68) (Asakura shoten), Hrsg.: Watanabe Kō u.a., T. 1967–68.
- Nihon kogo daijiten
(1929) Hrsg.: Matsuoka Shizuo, 2 Bde., T. 1929.
- Nihonkōki*
Verf.: Fujiwara Fuyutsugu. Ausgaben: KT 3; Rikkokushi (Asahi) 5.6.
- Nihon kokugo daijiten
(1973–76) Hrsg.: Nihon daijiten kankōkai. T. 1973–76.
- Nihon koten bungaku daijiten
(1983) Hrsg.: Ichiko Teiji u.a., T. 1983-
- Nihon minzoku jiten
(1978) Hrsg.: Wakamori Tarō u.a., T. 1978.
- Nihon rekishi daijiten
(1960–61) Hrsg.: Kawada Takao u.a., 21 Bde., T. 1960–61.
- Nihon-ryōiki*
Ausgabe: NKBT 70, T. 1967.
- Nihongi (Nihon-shoki)*
Ausgabe: NKBT 67–68, T. 1965–67.
- Niiname no kenkyū, Bd. 3: siehe *I-ne to saigi*.
- Nippon sankai meisan zue*
Verf.: Shitomi Kangetsu (1747–1797), Erstausgabe, Bd. 1–5, Naniwa 1799.
- Nishida Nagao
(1967) Chinkasai (Hanashizume no matsuri). In: SSK, XV/2–4, 1967.
- Nishimiya Kazutami
(1978) Kokugogaku yori mitaru senso-daijosai-shiki. In: SSK, XXVI/3, 1978.
- Nishitsunoi Masayoshi
(1958) Nenjūgyōji jiten. T. 1958.
(1967) Kodai saishi to bungaku. T. 1967 (1966).
(1974) Sake-gami. In: OJSR, 4, 1974 : 745–748.
- Noda Tayoko
(1938) Sake no kami. In: Minkan-denshō III/6, 1938 : 3.
- Norito*
Ausgabe: NKBT 1, 1958.
- Ōba Iwao
(1970) Saishi iseki, Shintō-kōkōgaku no kisoteki kenkyū. T. 1970.
(1971) (matsuri) Miwa no kamunabi. In: OJSR, 3, 1971: 829–838.
- Ōbayashi Taryō
(1964a) Das Schießritual von Masuma. In: Oriens Extremus, XI, 1964.
(1964b) Das Körnerdiebstahl-Motiv in Ostasien. In: Festschrift Ad. E. Jensen, Bd. 2, 1964 : 433–459.
(1966) Anthropogonic Myths of the Wa in Northern Indo-China. In: Hitotsubashi Journal of Social Studies, III/1, 1966 : 43–66.
(1973) Nihon shinwa no kigen. T. 1973 (1961).
(1977a) The Origins of Japanese Mythology. In: Acta Asiatica, 31, 1977 : 1–23.
(1977b) The Structure of the Pantheon and the Concept of Sin in Ancient Japan. In: Diogenes, 8, 1977 : 117–132.
(1981) Inasaku no shinwa. T. 1981 (1973).
(1982) Ise und Izumo. Die Schreine des Schintoismus. (Die Welt der Religionen, Bd. 6), Freiburg, Basel, Wien 1982.

- (1983) Umi to yama ni ikiru hitobito. und: Yakitata no bunka to seitai. In: Hrsg.: ders.: Sanmin to kajjin (Nihon minzoku-bunka takei, 5, T. 1983 : 7-64; 217-274.
- Ogawa Tsunehito
(1962) Kushimitama, sakimitama, nigimitama oyobi aramitama ni tsuite no oboegaki. In: SSK, X/3, 1962 : 29-48.
- Ogawa Hisayoshi, Asai Erin:
(1935) Gengo ni yoru Taiwan Takasago densetsu-shu. Taihoku (Taipei) 1935.
- Ogura Yuzuru
(1962) Shokubutsu no jiten. T. 1962.
- Oka Masao
(1965) Nihon minzoku-bunka no keisei. In: (Zusetsu) Nihon bunka-shi taikai, Bd. 1, T. 1965 : 110-120.
- Okada Kaname
(1961) Dôbutsu no jiten. T. 1961.
- Okada Seiji
(1970) Kodai ôken no saishi to shinwa. 1970.
- Okada Yoneo
(1971) Ômiwa-jinja noshintai-yama shinkô. In: OJSR, 3, 1971 : 388-403.
(1982) Jinja. (Nihonshi shohyakka, Bd. 1), T. 1982.
- Ôkagami
Ausgabe: NKBT 21, T. 1960.
- Okamoto Kenji
(1959) Jingû-kôgô (Jimbutsu sôsho), T. 1959.
- Okinawa Encyclopedia
(1983) Okinawa daihyakka jiten, 3 Bde., Naha 1983.
- Okumura T.
(1897-98) Contributions to the Chemistry of Sake Brewing. In: Bulletin of the College of Agriculture (attached to the Imperial University) in Komaba near Tokyo, vol. III, 1897-98: 207-220.
- Okusato Shôken
(1926) Ryûkyû ni nokotta waga kodai no miki-zukuri. In: Fûzoku-kenkyû, 75, 1926: 7-10.
- Ômiwa
(1954-) (Zeitschrift), Hrsg.: Ômiwa-jinja
- Ômiwa-jinja shi
(1975) Hrsg.: Ômiwa-jinja shiryô henshû iinkai. Sakurai 1975.
- Ômiwa-jinja shiryô
(1968-) Hrsg.: siehe OJS. Sakurai 1968-.
- Ômiwa-shûhisho
(Teinei 2 = 1111). In: OJSR 1 : 922.
- Omodaka Hisataka (Hrsg.)
(1943) Kariya Ekisai (1775-1835): Senchû Wamyô-ruijushô. 2 Bde. (Koten sakuin sôkan, Bd. 1), T. 1943.
- Ono Hitoshi
(1941) Nihon sangyô hattatsushi no kenkyû. T. 1941.
- Ôno Susumu
(1957) Nihongo no kigen. T. 1957.
(1980) Nihongo no seiritsu (Nihongo no sekai Bd. 1), T. 1980.
- Origuchi Shinobu
(1929) Tokoyo oyobi ,marebito'. In: Minzoku, IV/2, 1929 : 1-62.

- (1954) Marebito no igi. (In: Kodai-kenkyû, kokubungakuhen; Nr. 1), In: OSZ, t, 1954 3-62.
- (1955) Kodai seikatsu no kenkyû – Tokoyo no kuni –. (In: Kodai-kenkyû, minzokugakuhen; Nr. 2). In: OSZ, 2, 1955: 16-41.
- (1955) Wakamizu.no hanashi. (In: Kodai-kenkyû, minzokugaku-hen; Nr. 5), In: OSZ, 2, 1955 : 110-137.
- (1956) Reikon no hanashi (In: Kodai-kenkyû, minzokugaku-hen; Nr. 18). In: OSZ, 3, 1956 : 260-276.
- (1958) Manyôshû jiten. OSZ 6, 1958.
- (1971) Manyôshû maki jûsan kôgi. In: OSZ-nôto-hen, Bd. 11, 1971.
- Ôsumi-kuni fudoki (itsubun)*
Ausg.: NKBT 2, 1958 : 525-526.
- Ôta Akira**
(1934-36) Seishi kakei daizen. 3 Bde., T. 1934-36.
- Otogizôshi*
Ausgabe: NKBT 38, T. 1958.
- Otto, Rudolf**
(1979) Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. (Sonderausgabe Beck), München 1979.
- Ouwehand, Cornelius**
(1964) Namazu-e and their Themes. Leyden 1964.
- Ôya Ryôtetsu**
(1979) Yoshino no miya to Ômiwa no kami. In: Ômiwa, 56, 1979: 35.
- Pache, Alois**
(1964) Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der fornosanischen Bergstämme. (Studia Instituti Anthropolos, Bd. 19), Wien 1964.
- Pauli, Ulrich**
Japan und die „Kultur aus dem Süden“. Vermutete Beziehungen Japans zu Südostasien und Nichtchinesischen Völkern Süd- und Ostchinas. In: Bonner Zeitschrift für Japanologie, 2, 1980 : 54-128.
- Pen ts'ao kang mu*
Verf.: Li Shih-chen ,6 Bde., Shanghai 1959.
- Peuckert, W.E.**
(1951) Geheimkulte. Heidelberg 1951.
- Philippi, Donald L.**
(1959) Norito, A new Translation of the Ancient Japanese Ritual prayers. T. 1959.
(1968) This Wine of Peace, This Wine of Laughter. A Complete Anthology of Japan's Earliest Songs. N.Y 1968.
(1969) Kojiki. T. 1969.
- Pierson, J.L.**
(1929-54) The Manyôshû. 19 Bde. General Index 1969. Leyden 1929-54 (1969).
- Ponsonby-Fane, R.A.B.**
(1942) Studies in Shintô and Shrines. Kyôto 1942.
(1964) Visiting Famous Shrines in Japan: Ômiwa Jinja. (Dr. Richard Ponsonby-Fane Series, vol. VI, 1964), Neudruck in OJSR, 4, 1974 : (59)-(107).
- Preuß, K.Th.**
(1933) Der religiöse Gehalt der Mythen. Göttingen 1933.
- Prunner, Gernot**
(1975) Die Religionen der Minderheiten des südlichen China. (In: Die Religionen Südostasiens (Die Religionen der Menschheit, Bd. 23)), 1975 : 131-246.

- Reischauer, Robert Karl
(1967) Early Japanese History. 2 Bde., Princeton 1967 (1937).
- Ricoeur, Paul
(1978) Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen. In: Gadamer 1978 : 83–117.
- Rikkokushi
(1940-41) (Zôho) Rikkokushi. 12 Bde. Hrsg.: Saeki Ariyoshi, Asahi-shinbunsha. T. 1940/41.
- Röhrich, Lutz
(1974) Märchen und Wirklichkeit. 3. Aufl. Wiesbaden 1974.
- Rotermund, H. O.
(1973) Majiani-uta. Grundlagen, Inhalte und Formelemente japanischer Gedichte des 17.–20. Jahrhunderts. Hamburg 1973.
- Rumpf, Fritz
(1937) Über japanische Märchen: Hagoromo (Das Federkleid). In: T'oung Pao, 33, 1937: 220-267.
- Ryô no Gige*
Verf.: Kiyohara Natsuno u.a. Ausgabe: KT 22.
- Ryô no Shûge*
Verf.: Koremune Naomoto. Ausgabe: KT 23/24.
- Saigô Nobutsuna
(1974) Kojiki no sekai. T. 1974.
- Sakaguchi Kinichirô
(1957) Sekai no sake. T. 1957.
(1969) Artikel *sake* in: DHJ, 8, 1969 : 85–86.
(1981a) Nihon no sake . T. 1981 (1964).
(1981b) Kakkô – higashi Ajia no chie. In: Ishige (Hrsg.) 1981 : 41–71.
- Sakai, Atsuharu
(1940) The Hitachi fudoki. In: Cultural Nippon, 8/2, 3, 4, 1940.
- Sakamaki Shunzo
(1963) Ryûkyû. A Bibliographical Guide to Okinawan Studies. Honolulu 1963.
- Sakamoto Hirotarô
(1965) Jîngû saigi gaisetsu. Ise 1965.
- Sakamoto Tarô
(1959) Fûzoku jiten. T. 1959.
- Sasaki Kômei
(1971) Inasaku izen. T. 1971.
- Sasaki Mikio
(1984) Miwa-no-kimi-shi to Miwayama-saishi. In: Nihon-rekishi, 429/2, 1984 : 20–31.
- Satô Shinichi, Ikeuchi Yoshisuke
(1969) Chûsei hôsei shiryôshû, vol. II: Muromachi bakufu hô. T. 1969.
- Schebesta, Paul
(1928) Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. In: Festschrift P.W. Schmidt, Wien 1928 : 635–644.
- Schenk, Marta
(o.J.) Alkoholische Getränke in Chinas früher Geschichte. Magisterarbeit (ungedr.), Phil. Fak. FU-Berlin (1962?).
- Schiewek, O.
(1897) Ueber Sake, das Nationalgetränk der Japaner und die bei seiner Bereitung wirkbaren Pilze. (Beilagen zum Jahresbericht der evangelischen Realschule in Breslau) 1897 : 1–18.

- Schlette, Heinz Robert
(1972) Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät. Freiburg 1972.
- Schmidt, W.
(1948) Die Primitivopfer in der Urkultur. In: „Corona Amicorum“, Festgabe zum 80. Geburtstag v. Emil Bächler, hrsg. v. Emil Egli u.a., St. Gallen 1948.
- Schoeps, H.-J.
(o.J.) Religionen. Wesen und Geschichte. Gütersloh o.J.
- Schwind, Martin
(1981) Das japanische Inselreich. Band 2 : Kulturlandschaft. Wirtschaftsgroßmacht auf engem Raum. Berlin, N.Y. 1981.
- Seki Keigo
(1940) Hebi muko iri hanashi no bumpu. In: Minzokugaku-kenkyû, 6, 1940: 439–472.
(1956–57) Nihon mukashibanashi, 3 Bde., T. 1956–57.
(1963) The Spool of Thread: A Subtype of the Japanese Serpent-Bridegroom-Tale. In: Dorson 1963.
(1978–82) Nihon mukashibanashi taisei. 12 Bde. T. 1978–82.
- Shaku Nihongi*
Verf.: Urabe Kanekata (um 1300). Ausgabe: KT 8.
- Shih chi*
Verf.: Ssu-ma Ch'ien. Ausgabe CHSC.
- Shih ching*
Ausgabe: Legge IV.
- Shimizu Tomio
(1974) Wien-kôgai no sakazukuri-ya-san. In: OJSR, 4, 1974 : 941–944.
- Shimonaka Kunihiko
(1979) Nihon jimmei daijiten. T. 1979.
Shinsen-shôjiroku
Ausgabe: KGS 4.
- Shinten*
(1982) Hrsg.: Okura Seishin bunka kenkyûsho. Yokohama 1982 (1962).
- Shintô daijiten
(1937–40) Hrsg.: Shimonaka Yasaburô, 3 Bde., T. 1937–1940.
- Shintôshi-kenkyû
(1953-) Hrsg.: Kubota Osamu. Shintôshi-gakkai. T. 1953-
- Shoku Nihongi*
Verf.: Sugano no Mamichi. Ausgaben: KT 2; Rikkokushi (Asahi), 3, 4.
- Shoku-Nihon-kôki*
Ausgabe: *Rikkokushi*, Bd. 7, 1940.
- Shu ching*
Ausgabe: Legge III.
- Shuo wen*
Ausgabe: *Shuo-wen chieh-tzu tuan-chu* (SPPY).
- Simon, Edmund:
{ 1922} Riukiu, ein Spiegel für Altjapan. (MOAG, XV/B). T. 1922
- Skeat, W.W.
(1906) Pagan Races of the Malay Peninsula. 2 vols., London 1906.
- Slawik, Alexander
(1954) Zur Etymologie des japanischen Terminus *marebito* „Sakraler Besucher“. In: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, II/1, 1954.

- (1959) Zum Problem des „Sakralen Besuchers“ in Japan. In: *Ostasiatische Studien*. Deutsche Akademie für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 48, Berlin 1959 : 196–207.
- Smith, W. Robertson
(1927) *The Religion of the Semites*. 3. Aufl., London 1927.
- Snellen, J.B.
(1934–37) *Shoku Nihongi*. Chronicles of Japan. Continued from A.D. 697 to 791. Book I–III (TASJ, 2nd ser., XI, 1934), Book IV–VI (TASJ, 2nd ser., 1937).
- Spieß, Karl v.
(1914) Die Behälter des Unsterblichkeitsrankes. In: *Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft in Wien*, 44, 1914.
- Stein, Rolf
(1943) Jardins en miniature d'Extrême-Orient. In: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, vol. XLII, Hanoi 1943 : 45–63.
- Steinmann, A.
(1939–40) Das kultische Schiff in Indonesien. In: *IPEK*, 13–14, 1939–40: 149–205.
- Stöhr, Waldemar
(1982) Betel in Südost- und Ostasien. In: *Völger/v. Welck* 1982, II: 952–968.
- Sui shu*
Verf.: Wei Cheng u.a.. Ausgabe: CHSC, 6 Hefte.
- Suminoc Kaneyuki
(1962) *Nihon no sake*. T. 1962.
- Takada Atsuko
(1983) *Great Mother to ,suihen no hahako'-mukashibanashi ni tsuite*, In: *Shûkyô kenkyû*, 56/4 (255), 1983: 263 f.
- Takatori Masao
(1973) *Nihonteki shikô no genkei*. 1975.
- Takeda Hisayoshi
(1949) Jahresbrauchtum im japanischen Dorf. (Übers. Nelly Wang-Jost). In: *Folklore Studies*, VIII, 1949 : 1–269.
- Takeda Yûkichi
(1954) *Kojiki setsuwagun no kenkyû*. T. 1954.
(1957) (*Zôtei*) *Manyôshû zenchûshaku*. T. 1957.
- Tanaka Hatsuo
(1958) *Yuki-suki meigi kô*. In: *Shintô-Shukyô*, 16, 1958.
- Thieme, Paul
(1975) *Gedichte aus dem Rig-Veda*. Aus dem Sanskrit übertragen u. erläutert v. Paul Thieme. Stgt. 1975.
- Thompson, Stith
(1955–58) *Motif-Index of Folk-Literature*. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest Books and Local Legends. 6 vols. (FFC 106–109, 116–117). Copenhagen 1955–58.
(1964) *The Types of the Folktale*. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's ‚Verzeichnis der Märchentypen‘ (FFC No. 3). Translated and Enlarged by Stith Thompson. (FFC 184), Helsinki 1964.
- Tidten, Markus
(1980) Zum Ursprung der japanischen Sprache. In: *Bonner Zeitschrift für Japanologie*, 1, 1980 : 1–54.

- Ting, Nai-tung
(1978) A Type Index of Chinese Folktales (in the oral tradition and major works of nonreligious classical literature). (FFC 223), Helsinki 1978.
- Tôdô Akiyasu
(1974) Kanji gogen jiten. T. 1974.
- Tôga*
(1906) Verf.: Arai Hakuseki (1657–1725). Ausgabe: Arai Hakuseki zenshû, Bd. 4, T. 1906 : 1–395.
- Toki Masanozi
(1960) Sakatsuko-kô. In: Shintô-shûkyô, 21, 1960.
- Tonoike Ryôzô
(1975) Sake no jiten. T. 1975.
- Torigoe Kensaburô
(1977) Izumo shinwa no seiritsu. T. 1977.
- Tosa-kuni fudoki (itsubun)*
Ausz.: NKBT 2, 1958.
- Toyoda, Takeshi u. Sugiyama Hiroshi
(1977) The Growth of Commerce and the Trades. In: Hall, J.W. (Ed.): Japan in the Muromachi Age. London 1977 : 129–144.
- Toyokegû-gishiki-chô*
Ausgaben: GR 1 : 45–71; Arakida 1938, II.
- Tsuchihashi Yutaka
(1959) Kodai kayô. T. 1959.
(1972–76) Kodai kayô zenchûshaku 2 Bde.: Nihonshoki-hen (1976)/Kojiki-hen (1972), T.
(1980) Kodai kayô no sekai. T. 1980.
(1984) Artikel: Kinkafu. In: NKBD, 2, 1984 : 236 f.
- Tsuda Sôkichi
(1953) Nihon koten no kenkyû, 2 Bde., T. 1953.
- Tsugita Masayuki
(1970) Ônamochi no kami to Inaba shirousagi. In: Kaishaku, XVI/11. 2–5.
- Tsunoda, R. u. Goodrich, L.C.
(1951) Japan in the Chinese Dynastic Histories. Later Han through Ming Dynasties. (Perkins Asiatic Monograph, No. 2), South Pasadena 1951.
- Ueda Masaki
(1967) Yamato chôtei. T. 1967.
- Ucyama Shunpei
(1969) Shôyôjunin-bunka. T. 1969.
- Umeda Yoshihiko
(1974) Dai Nihon jimmei jisho. T. 1974.
- Umezawa Isezô
(1976) Kiki-hitan. Kojiki oyobi Nihonshoki no seiritsu ni kansuru kenkyû. T. 1976.
- Ushio Michio
(1968) Ôtaue to taue(no)uta. T. 1968.
- Vajda, László
(1964) Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. In: C.A. Schmitz (Hrsg.): Religions-Ethnologie. Frankfurt 1964 : 265–295.
(1984) Ekstase als kulturelle Erscheinung. In: Rationalität und Ekstase, München 1984: 57–59.
- Van der Leeuw, G.
(1977) Phänomenologie der Religion. 4. Aufl. Tübingen 1977.

- Vocabulario da Lingoa de Iapam*
(1603) Faksimile-Ausg., Hrg. Doi Tadao, T. 1960.
- Völger, Gisela u. v. Welck, Karin (Hrsg.)
(1982) Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich. 3 Bde., Hamburg 1982.
- Waida, Manabu
(1974) Sacred Kingship in Early Japan. Ph. D. Diss. Chicago, 1974.
(1977) Symbolisms of the Moon and the Waters of Immortality. In: History of Religions XVI/4, 1977 : 407–424.
- Wakamori Tarô
(1963) Initiation Rites and Young Men's Organisation. In: Dorson 1963 : 291–304.
(1977) Nihon shiseki jiten. T. 1979.
(1979) Sake ga kataru Nihon-shi. T. 1979.
- Wakan sanzai zue*
2 Bde., Ausgabe: T. 1970.
- Wamyô-ruijushô*, bzw. *Wamyôshô* = Omodaka 1943.
- Wedemeyer, André
(1930) Japanische Frühgeschichte. Untersuchungen zur Chronologie und Territorialverfassung von Altjapan bis zum 5. Jahrh. n. Chr. (MOAG, Suppl. XI), T. 1930.
- Wei chih San kuo chih, Wei shu.*
Ausgabe CHSC.
- Wiedfeldt, O.
(1914) Wirtschaftliche, rechtliche und soziale Grundtatsachen und Grundformen der Atayalen auf Formosa. (MOAG, XV, Teil C, 1914), T. 1914.
- Wilhelm, Richard
(1979) Frühling und Herbst des Lü Bu We. Neuausg. Düsseldorf (Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 25), 1979.
(1981) Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche. Neuausg. Düsseldorf (Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 31), 1981.
- Yabe K.
(1897–98) On the Origin of Sake Yeast. In: Bulletin ... (siehe Okumura 1897–98), vol. III, T. 1897–98: 221–224.
- Yamamoto Eigo
(1962) Jingi kenchiku shijô ni okeru Ômiwa-jinja no mondaiten. In: SSK, X/2, 1962 : 2–16.
- Yamato-hime no mikoto seiki*
Ausgabe: NST 19 : 7–38. (= Chûsei shintô ron).
- Yanagita Kunio
(1961) Kaijô no michi. In: YKS, 1 : 1–216 (1961).
(1962) Momotarô no tanjô. In: YKS, 8, 1962 : 1–314.
(1962) Tamayori-hime kô. (In: Imôto no chikara). In: YKS, 9, 1962: 41–62.
(1962) Utsubobune no hanashi. (In: Imôto no chikara). In: YKS, 9, 1962: 169–187.
(1962) Imôto no chikara. In: YKS, 9, 1962.
(1951/64) Minzokugaku jiten. T. 1951 (1964)
- Yanagita K., Andô H. u. Morinaga S.
(1969) Ine no Nihonshi, 2 Bde., T. 1969.
- Yanatori Mitsuyoshi
(1979) Nihonshu daijiten. T. 1979.
- Yoshii Iwao
(1967) Tennô no shinwa to keifu. T. 1967.
- Yoshii Yoshitaka
(1970) Rezension: Ômiwa-jinja shiryô (OJSR). In: SSK, XVIII, 1, 1970 : 38.

- Yoshimura Shigeki
(1960) Artikel: *Zôshushi*. In: NRD, 11, 1960 : 242.
- Yoshino Hiroko
(1974) Ise-jingû kô. Nihon ni ikiru chûgoku no tetsuri. In: *Minzokugaku-kenkyû*, 39, 1974 : 209–232.
- Yunoki Manabu
(1975) *Nihonshu no rekishi*. T. 1975.
- v. Zach, E.
(1958) *Die chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem Wen-hsüan*. 2 Bde. Cambridge, Mass. 1958.
- Zachert, Herbert
(1950) *Semmyô. Die kaiserlichen Erlasse des Shoku Nihongi*. Berlin 1950.

INDEX JAPANISCHER UND CHINESISCHER NAMEN UND BEGRIFFE

- aishu 19.
 Ajisuki-takahikone 107, 131.
 Ajisuki-takahiko 108.
 akafujô 104.
 Amaterasu 77, 161, 168, 169, 171, 173, 177, 180,
 181, 195, 202, 204.
 Amatsu-kami no yogoto 184.
 amazake 28, 55.
 Ame no Hiwake 169, 172.
 Ame no Hiboko 140.
 Ame no nagata 178.
 Ame no Oshihomimi 180.
 Ame no sanada 178.
 Ame no tamusake 177.
 Amekunabito 180.
 Ainewakahiko 48.
 Ankô-tennô 45.
 aramitama 85–91, 117, 169.
 ashiginu 37.
 Asuka 81, 96.
 awa 47, 53, 154, 163, 164, 165, 166, 168.
 awa no urushine 31, 33.
 awamori 19, 46, 47, 56.
 Awa-shima 154.
 Aya 42, 196.
- B**
- barakôji 14, 46.
 Buretsu-tennô 45.
 bussokuseki-ka 115.
 byakusan-miki 192.
- C**
- Cha'ang (Opferbier) 29.
 Ch'ang (Fest) 182, 189.
 Ch'en K'an 54, 56.
 Ch'i min yao shu 45–47.
 Ch'in Shih-huang ti 196, 197.
 Chinkonsai 183.
 Chiribukuro 58.
 chiu (alkohol. Getränk) 7, 29, 46.
 chiu-ch'ü 14.
 chiu-mu 14.
 Chôtei no sake 16.
- Chûai 125, 139, 140.
- D**
- Daigenkai 9, 10, 59.
 Daijôgû 180, 183.
 Daijôsai 35, 157, 177–195, 202.
 Dairishiki 37.
 dosô 21.
- E**
- Engi-shiki 2, 4, 22, 23–40, 75, 105, 109, 129,
 174–175, 181, 181–184, 205.
 Enryakuji 20.
- F**
- Fuji 187–189.
 Fujiwara Michinaga 22.
 funezu 27.
- G**
- gamazumi 52,
 Gekû 158, 161, 173.
 Goshu no nikki 21, 22, 27.
 gozentai 86.
- H**
- Hagoromo 158–160.
 haiden 67, 68.
 Hanashizume (Fest) 40, 116, 117.
 Harima 77, 81,
 Harima-Fudoki 41, 77, 135.
 Hata 42, 97, 108, 196, 198.
 Hata no kimi Sake 196, 197.
 hetsu-iwakura 130.
 hie 53, 165.
 hi-ire (Brauverfahren) 20.
 hi ji no sato 159.
 hijikata 159.

Himiko 73.
 himorogi 130.
 Hirano 110.
 Hitachi 129.
 Hitachi-Fudoki 77, 96, 187.
 hitoyo-zake 28.
 Ho no Ikazuchi 95.
 Hôki-Fudoki 154.
 Homba no sake 16, 18.
 homeishu 20.
 Homuda (Ôjin-tennô) 30, 42, 70, 73.
 honden 57.
 Hôrai 133–134.
 Hosusori 176.
 Hou-chi 167.
 Hou-han-shu 7, 23, 48, 49, 50, 132.
 Hyakuryô-kunyôshô 24.
 hyôtan 119, 120.
 Hyûga 108, 129.

I

Ichikishima-hime 196.
 Ikeda 17.
 Ikuhi 72–73, 90, 92, 111, 202.
 Ikutamayori-hime 92, 93, 98, 106, 107.
 Inaka no sake 16, 18.
 Inakura-yama 174.
 Inatsukime 36, 37, 40.
 Ingyô 48.
 Ishigaki 54, 147.
 Ise 38, 158, 161–175, 195, 202.
 Ise-Fudoki 25, 170, 171, 172.
 Isetsuhiko 169, 170, 172, 173.
 Isonokami-jingû 67, 81.
 Isuzu 171.
 Itami 17, 32.
 Itsu no Kotowake 9.
 itsuhe 138.
 iwaibe 82, 138.
 iwakura 104, 130.
 Iware-biko (s. Jimmu-tennô) 84, 92, 107, 133, 138,
 169, 172.
 iwasaka 130.
 Izakawa no yashiro 116.
 Izanagi 164.
 Izanami 164.
 Izu no Chiwaki 9.
 Izumo 81, 108, 113, 124, 151, 152, 154, 165, 202,
 203.
 Izumo-Fudoki 64

Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto 81.
 Izumotakeko 169, 172,

J

Jimmu-tennô (s. Iware-biko) 92.
 Jingi-ryô 178.
 Jingû Kôgô 72, 73, 89, 114, 125–129, 137–142,
 152, 155, 156, 157, 188, 202, 203.
 Jinja-keimô 176.
 Jinkon-shiki 183.
 Jômon (-Zeit) 2, 10, 50–54, 63, 150, 151, 154, 156,
 209.
 jukushu 26, 27.
 junshu 18.
 jusô 26, 31.

K

kabane 106.
 kabi 59.
 kachikasu 26, 27, 31.
 kagami 118.
 Kagura-uta 162.
 kami no sugomo 184.
 kami-sake 60.
 kami-sugi 105.
 Kamo 95, 108, 131.
 Kamo no kimi 82, 92, 106, 131.
 Kamo no Waki-ikazuchi 95.
 Kamo (Schrein) 95.
 kamosu (brauen) 59.
 kamu (kauen) 58, 59, 63.
 Kamu-atakaashi-tsu-hime 177, 181, 195, 204.
 Kamu-kushi-wake 43–44.
 kamunabi 80, 81, 85.
 kanmaeshu 19.
 kan-miki 55, 56, 60.
 Kanname 39.
 Kanname-sai 38.
 kanshu 19.
 Kashima 125.
 kasu 31–32.
 Kasuga 110.
 kasutori shôchû 31,
 kasuyu 31–32,
 kasuyusake 32.
 kasuzu 27.
 katashiro 18.

- Katsusaka (-Kultur) 51–52, 150, 152, 153, 156, 203, 209.
 Kazuraki 96, 107, 140.
 Kebiishi-chô 21.
 Kehi, (Gott von) 70.
 Keikô-tennô 44, 140.
 Keitai-tennô 45.
 Kemmushikimoku 21.
 kiku-sake 192.
 Kinkafu 69, 71, 138.
 kiyô-sake 19.
 Kizuki 85.
 Kogoshûi 4.
 Kôgyoku-tennô 187.
 kôji passim.
 Kojiki passim.
 Kojikiden 112, 118.
 kôji-sake 16, 30, 41–50, 150, 193.
 koki-sake 18, 22.
 komugi 31.
 Konohanasakuya-hime 176, 177.
 kosake 24, 28, 30, 34, 142, 148.
 Kôtajingû-gishiki-chô 4, 19, 22, 23, 38, 161, 192, 193.
 Kotôme 25.
 kuchi-kami no sake 58-62.
 kuitinu 102.
 kukatachi (Heißwasserordal) 44.
 Kume 154.
 kumonosu-kabi 14.
 Kunaishô 24, 25, 36, 44.
 kuni 113.
 Kunitsukuri no Ônamuchi 113.
 kuri-shu 146.
 kurofujô 104.
 kuroki 10, 19, 26, 27, 35-41, 63, 191–194, 205.
 kusa 89.
 kusagi 37.
 kushi 44, 61, 66, 70, 75, 89, 90, 100-103, 112, 114–118, 120, 127, 128, 134, 206.
 kushi no kami 69, 114.
 kushi-mika 90.
 Kushimikeno 138.
 kushimitama 82, 83, 89, 126, 127, 129.
 kushimitama-sakimitama 85–91, 127, 128, 201.
 Kushitama 170, 172.
 kushi-miwa 188.
 kusu-dama 68.
 kusuri 18, 89, 114–118.
 kusuri-hai 18.
 kusuri no kami 114.
 Kuzu 30, 43, 59, 141, 142–149, 150, 151, 156, 202.
 Kyûshû 49, 52, 125, 129, 203.
- L
- Lao 29.
 Li 28, 29, 30, 32.
 Li-chi 29, 181, 192.
 Liang-yün-shu 24.
 Lo 28–29.
 Lo-lang 50.
 Lü-shih chun-ch'iu 29.
- M
- machi-zake 71, 137, 138.
 majinai 83, 115.
 makurakobota 78–79.
 Manai 161.
 Manyôshû 4, 9, 23, 31–37, 60, 67, 76–78, 81, 111, 118, 126, 138, 157, 187, 202.
 Manyôshû-chûshaku 9, 169, 170.
 marebito 58, 121, 122.
 Maro 198.
 Matsunoo (Schrein) 4, 5, 65, 66–68, 175, 195–198, 205.
 Matsunoo-taisha-ryakki 196, 197.
 meng 33.
 Mezurashi-zuka-kofun 122.
 mi-ch'i 54.
 Michinushi 172.
 Michinushi no mikoto 163.
 mii-sake 26, 27, 34.
 miketsuko 194.
 miki 10, 26, 38, 54–59, 66, 73, 75, 138, 142, 199, 201, 204, 205.
 Miki-tsukasa (s.a. Sake (no)tsukasa) 9, 35, 40, 44, 47, 50, 176, 193, 194, 199, 205.
 miko 97, 200.
 mikuriya 64.
 Mimaki-iri-biko (—> Sujin-tennô) 59, 92, 112, 117, 161, 168, 169.
 Mimoro (Berg) 68, 76, 79–81, 83, 96, 107.
 mimuro 79, 84.
 Minzoku no sake 16.
 Mioya nokami 187.
 mirin 19, 34.
 mishagu 54.
 Mishima no Mizokuhi-hime 107.

miso 13, 46.
 mitama 115.
 Mitsu-torii 104, 131, 200.
 miunjaku 55.
 Miwa (Berg) 67-69, 76-88, 91-97, 109, 111, 130 ff.
 Miwa (Gottheit) 77, 78, 106-112.
 miwa (Trank) 40, 69, 75-82, 90, 109, 148, 153, 168, 188, 195, 201-204.
 Miwa (Ort) 66-69, 72, 77, 84, 109, 199.
 Miwa nimasu himuka-jinja 105.
 Miwa no kimi 72, 92, 96, 106-108, 131.
 Miwa-densetsu (Legende) 77, 91.
 Miwa-gawa 77, 112.
 miwa suwe 76, 90, 138.
 Miwa-torii 104.
 Miyako (Insel) 54, 101, 102.
 Miyazu-hime 62, 99, 104.
 mochigome 31.
 mohi 90.
 Mohitori (no) tsukasa 25.
 Momotarô 149.
 mono 88.
 monoimi 39, 163, 172.
 Montoku-jitsuroku 125, 128.
 mori 79.
 morohaku 18.
 moromi 14, 18, 34-35.
 moto 14, 22.
 Motoori Norinaga 48, 112, 114, 137.
 moya 33.
 moyashi 33.
 Munakata 196.
 Munakata (Schrein) 131.
 Murasaki Shikibu 22.

N

Nada 13, 17.
 Nagano 51.
 nagata 180.
 Nagu (Schrein) 158.
 Naikû 171, 173.
 Nakatomi no yogoto 184.
 nakatsu-iwakura 130.
 Nakisawa 76, 77.
 naorai 37, 185.
 nattô 13.
 Ne no kuni 133.

nieh 29, 33.
 nigimitama 85, 86, 87, 91.
 nigori-zake 22, 37.
 Niho 42-43, 45.
 Nihon sankai meisan zue 18, 19.
 Nihongi passim.
 Nihon-kôki 137.
 Nihon-ryôiki 62, 96.
 Nihon-shoki 4.
 nihonshu 11, 62.
 Niiname 25, 35, 37, 38, 175, 177-195.
 Nijô Yoshimoto 24.
 Ninigi 108, 164, 176, 177.
 Nintoku-tennô 43, 141, 186, 198.
 Norito 4, 184.
 nosen-gata 21.
 nuka 14.
 Nukata no Ôkimi 79.
 Nukiho (-Zeremonie) 191.
 Nunata 177.
 Nunaki-iri-hime 168.

O

Ôaraisono-saki 125.
 ôawa 33.
 odamaki 93, 102.
 Ôgetsu-hime 164, 166.
 Ôgetsû-hime 165.
 Ohonihe no matsuri 178, 179, 185.
 ohosake 197.
 Ôjin-tennô 30, 42-45, 67, 73, 140, 141, 142.
 okabo 53.
 Ôkamotsumi no mikoto 107.
 Okinaga-tarashi-hime 72, 126-128, 129, 137-142.
 Okinawa (—> Ryûkyû) 54, 55, 57.
 okitsu-iwakura 130.
 oku-sugi 105.
 Ôkuninushi 62, 66, 77, 83, 86, 148.
 Ôkunitama 82, 168, 172, 202.
 ômiki 75.
 Ômiwa (Schrein) 3-5, 40, 66-69, 77, 104, 108, 109, 111-112, 116, 175, 196, 200-205.
 Ômononushi 69, 71, 75, 77, 81, 82-106, 116, 200, 202.
 Ônamuchi 67, 77, 81, 82-91, 129, 168, 202.
 onsakanami 183.
 on-sugomo 184.

- Ôsaku 197.
 Ôsasaki-tennô (Nintoku).
 Ôsumi 58, 129.
 Ôsumi-Fudoki 58–59, 157.
 Ôta no mikoto 170, 171.
 Ôtataneko 72, 92, 96, 106–108, 131.
 Ôtôme 25.
 Ôtomo no Tabito 135, 138.
 Ôwakugo 175, 177.
 Ôyamakui 196.
 Ôyamato-jinja 86.
 Ôyamatsumi 176.
- P**
- P'an-ku-Mythos 167.
 P'eng-lai (—> Hôrai) 134, 136.
- R**
- reishu 24, 26–30.
 rishu 18.
 Ritsuryô (-Epoche) 2, 23–41, 179, 201.
 Ritsuryô (-Gesetze) 23, 25, 157.
 Ryô no Gige 24.
 Ryô no Shûge 24.
 ryôbei 33.
 Ryûkyû 19, 54–60, 75, 93, 101, 102, 147, 155, 195,
- S**
- saigusa 116.
 Saigusa (Fest) 116, 117.
 saiwai 8.
 sakabe 25, 36, 44, 62.
 saka-be 25.
 Sakabe no kimi 43, 198.
 sakabito 8.
 sakabukuro 34.
 sakadono 25, 36, 162.
 sakahogai 71.
 sakagura 17.
 sakakura 71.
 sakanami 36, 40.
 sakanomi 23.
 Sakatoke no kami 175.
 Sakatoke no miko 176, 177.
 Sakatoke no miko no kami 175.
- sakatsubo 8.
 sakatsuko 25, 183, 191, 194, 195.
 Sakau 11.
 sakaya 20.
 sakaya-dosô 21.
 Sakaya no sake 16, 20.
 sakazu 26, 27.
 sakazuki 2, 8.
 sake 1, passim.
 Sake (no) tsukasa 23, 24, 25, (—> Miki-tsukasa).
 Sakemitsuko 43, 198, 199.
 Sakemitsume 176, 199.
 Sakemitsume no kami 9, 25.
 Sakemitsuwo no kami 9, 25, 176, 199.
 sakikusa 117
 sakimitama 82, 83, 85–91.
 Sanada (—> Ame no sanada) 177, 180.
 san rui kasu 26, 31–35.
 Sansankudô 62.
 Sarudahiko 170.
 sasagi 118, 121.
 Seimu-tennô 141.
 seishu 15, 19, 27.
 Semmyô 37, 185.
 Sengaku 9.
 Senso-Daijôsai 37.
 Settsu 17, 25, 174.
 Settsu-Fudoki 174.
 Seyadatarahime 98, 107.
 shichimizu 101, 102.
 Shih-ching 181.
 Shih Liu-ch'iu lu 54–55.
 Shikoku 77, 164, 203.
 shinden 67, 68, 105.
 shinimizu 101.
 Shinjôe (—> Niiname) 35, 37, 40, 50.
 Shinsen-shôjiroku 43, 44, 106, 107, 145, 196, 198,
 199.
 shinshu 19.
 shintai 67, 105, 162.
 Shirai Sôin 176.
 shirakasu 33.
 shiroki 10, 26, 27, 32, 35–41, 63, 191–194, 205.
 shôchû 2, 19, 46.
 Shoku-in-ryô 24.
 shôyû 13,.
 Shoku-Nihon-kôki 132.
 shuju-koku 132.
 Shuo-wen 145.
 Shuri (Okinawa) 54.
 Shushi 24.

- Sokui 185, 186.
 Sosohori 43, 62, 141, 198, 199.
 Sugaru 95–96.
 sugi 80, 81, 121.
 sugi-dama 68.
 Suinin-tennô 133, 140, 168.
 Sui-shu 56, 57.
 Suiko-tennô 188.
 Sujin-tennô 67, 72, 78, 84, 92, 140, 141, 152, 155, 156, 161, 168, 202.
 Suki (Provinz) 179, 183, 186.
 Suki-den 193.
 Sukitôme 25.
 Sukunabikona 66, 72–75, 82–91, 97, 101, 112–137, 151, 202, 203.
 Sukuna-hiko-wogokoro 140.
 Susanoo 64, 131, 149–153, 156, 163, 166, 177, 178, 202.
 Susukori 42–46, 50, 62, 141, 193, 194, 198.
- T
- Tachibana Moroe 175.
 Tagiri-hime 131.
 Tagitsu-hime 131.
 Taihō (-Kodex) 117.
 Taiwan 57.
 Tajima 132, 140.
 Tajima Mori 133, 140.
 Takamimusubi 181.
 Takeshi-uchi 30, 70–72, 138, 140–149, 151, 155, 202.
 Take-tsunumi 95.
 tama 85, 86, 97, 100, 127, 129, 130.
 tama-kushige 100.
 Tamba 158.
 Tamakushi-hime 107.
 tama-tebako 100.
 Tamonin nikki 20.
 Tango-Fudoki 134, 158, 160, 163, 174.
 Temmu-tennô 23, 24, 48, 79, 106, 139, 179, 181, 186, 192.
 Tenchi-tennô 23.
 tenka 113.
 tennin-nyôbô 94, 160.
 Tenri 67.
 Tien-hsia 113.
 Tôga 9.
 toji 25.
- Tôka no sechie 70.
 tokiwagi 130.
 Tokoyo 70, 83, 88, 101, 102, 118, 120, 130, 133–134, 136, 140, 154, 155, 168.
 tomobe 25, 44.
 Tônai 51.
 tonshu 26, 27.
 Tosa 77, 81.
 Tosa-Fudoki 77, 111.
 toso 192.
 Toyokegû-gishiki-chô 4, 38, 40, 161.
 Toyo-no-akari 178, 179, 185.
 Toyo-suki-iri-hime 161.
 Toyouka 158, 159, 161, 164, 165, 168, 174.
 Toyouke 158, 162, 163, 164, 171, 172, 173, 181, 195.
 Toyouke hime 164.
 tsao 32.
 tsukemono 13.
 Tsukinami 175, 186.
 Tsukiyomi 100, 101, 124, 128, 136, 166.
 Tsukuba 187–189.
 Tsukushi-Fudoki 128.
 tsuru-nyôbô 160.
 tsuzumi 151.
 Tu-shuo 136.
 t'u-su 192.
- U
- ubusunagami 111.
 uchibito 39.
 uchindo 39.
 uji 109.
 Uga no mitama 162.
 Uka nomitama 164, 171.
 ukehi 131, 132, 138.
 Ukemochi 164, 180.
 uma sake 78.
 Umenomiya (Schrein) 4, 5, 66, 67–69, 175–177, 195, 196.
 umusaku 55.
 Uneme (no) tsukasa 25.
 Urashima Tarô 100, 134.
 uriko-hime 94.
 uruchi (Reis) 34.
 usudono 36.
 usui-zake 18.
 usuki-sake 18.
 utsubo 119.

Utsushi-kuni-tama 84.
Uzumasa 196.

W

Wa (Bevölkerung) 7, 48, 50.
wakamizu 102.
Wakumusubi 164, 166.
Wakan sanzai zue 18.
Wamyô-ruijushô (→ Wamyôshô) 28, 76-77,
118.
Wanasa 158, 165.
Watarai 161, 164, 168, 172, 173.
Wei-chih 7, 48, 132.
wochi 101.
wochimizu 101, 102, 118.
Wo-usu 149, 149.

Y

Yaeyama (Insel) 54, 147.
Yakushi-nyorai 115, 202.
Yama no be no michi 67.
yama-budô 51.
yamakagami 118.

Yamano no Okura 126.
Yamashiro 96, 196.
Yamashiro-Fudoki 107.
Yamato 85, 124, 202.
Yamato-hime 161, 163, 168, 170.
Yamato-Ôkunitama 86.
Yamato-takeru 99, 104, 147.
Yamato-totohimomosu-hime 93, 98, 103.
Yayoi (-Zeit) 2, 3, 48, 67, 110.
Ying-chou 134.
yokusu 143.
Yoko 143.
Yomi nokuni 89, 133.
yone no moyashi 26, 27.
Yôrô (-Kodex) 23, 24.
Yoshino 141, 142, 147.
Yoshitsune 133.
Yôshû-fushi 197.
Yuki (Provinz) 179, 183-186.
Yuki-den 193.
Yûryaku-tennô 95, 108, 161, 196.

Z

Zôshushi 23.