

BERLINER BEITRÄGE  
zur sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen  
Japan-Forschung

---

Herausgegeben von der  
Fachrichtung Japanologie des Ostasiatischen Seminars, FU Berlin  
Redaktion: D. Fojanty, G. Fojanty-Jost, H. Fukuzawa, W. Lemm,  
S.-J. Park, M. Ozaki, W. Seifert

Band 16 Referate des V. Deutschen Japanologentages  
vom 8. bis 9. April 1981 in Berlin

Sung-Jo Park  
und  
Rainer Krempien

Referate  
des  
V. Deutschen  
Japanologentages  
vom 8. bis 9. April 1981  
in Berlin

Studienverlag Dr. N. Brockmeyer  
Bochum 1983

## Zum religiösen Gehalt eines japanischen Mythos \*

Mythen stellen kulturhistorische Dokumente von außerordentlicher Bedeutung dar. Sie geben uns Aufschluß über Geisteshaltung und Weltbild vergangener Kulturen, die durch eine rein materielle Altertumswissenschaft, wie die Archäologie, weitgehend verborgen bleiben müssen. So könnte man die wissenschaftliche Erforschung der Mythen auch als eine "geistige Archäologie" bezeichnen.

Aber ebenso wie der Archäologe meist nur aus den Ruinen eines Gebäudes auf dessen ursprüngliche Form schließen kann, bleiben auch dem Mythologen oft der ursprüngliche Text und vor allem das entsprechende kulturelle Umfeld seines Gegenstandes verborgen. Auch er muß durch das Studium der 'Ruinen' einer Erzählung, d.h. einem durch Aktualisierung und Anpassung umgestalteten Text, das frühere, in sich schlüssige geistige Gebäude rekonstruieren.

Hier haben Religionsgeschichte und ethnologische Forschung wichtige Ergebnisse gebracht: Es zeigte sich, daß ein lebendiger Mythos in jedem Fall

- \* Träger einer religiösen Wahrheit ist, d.h. den Mitgliedern einer betreffenden Gruppe die geistige Orientierung und verbindliche Antwort auf die existenziellen Fragen gibt,
- \* daß der Mythos bezogen ist auf alle Aspekte der Kultur, indem er sie als Ganzheit geistig begründet,
- \* und folglich seine Funktion bei einem Wandel der gesellschaftlichen Umstände verlieren muß, da das zugrundeliegende Weltbild nicht mehr verbindlich ist.

Hier nun setzen die Probleme einer späteren Analyse ein. Mag auch die religiöse Funktion eines Mythos verloren sein, so existiert doch der bloße Text, nun oft willkürlichen Veränderungen ausgeliefert, als meist mündlich tradierte Volkserzählung weiter.

Jan DeVries kennzeichnet diesen Prozeß mit der Feststellung, daß das Märchen mit "dem Formelschatz der Mythen freischaffend schalten konnte"<sup>1)</sup>.-

Um zum Verständnis des ursprünglichen, religiösen Gehaltes eines ehemaligen Mythos zu gelangen, verbieten sich somit bloße Spekulation und Allegorie als Mittel der Deutung; vielmehr ist eine peinlich genaue historische Arbeitsweise geboten, mit deren Hil-

\* Die nachfolgenden Ausführungen können lediglich eine Zusammenstellung der wesentlichsten Ergebnisse einer umfangreichen Untersuchung geben, die voraussichtlich 1982 unter dem Titel 'Der Weiße Hase von Inaba - Vom Mythos zum Märchen' erscheinen wird. Für detaillierte Informationen, Anmerkungsapparat und Literatur sei auf diese Arbeit verwiesen.

1) Jan DeVries: Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos. Helsinki 1954: 117.

fe es - im Idealfall - gelingen sollte, das ursprüngliche historisch-geographische Umfeld so weit einzugrenzen, daß aus anderen kulturellen Elementen des betreffenden Raumes auch auf die fragliche Erzählung geschlossen werden kann.

Wenden wir uns nun dem als 'Japanische Mythologie' bezeichneten Korpus zu, so zeigt sich sehr schnell, daß hier nur bedingt von einem ursprünglichen religiösen Gehalt gesprochen werden kann: Die dynastischen Motive, welche zur Kompilation der entsprechenden Kapitel in Kojiki und Nihongi führten, weisen die offizielle Mythologie in ihrer Gesamtheit eher als ein politisches, denn religiöses Dokument aus. In ihren einzelnen Bereichen aber ergeben sich ideale Ausgangspunkte für eine "geistig-archäologische" Detailforschung.

Die Auswahl der hier zur Diskussion stehenden Erzählung, der Geschichte vom Weißen Hasen von Inaba aus dem Kojiki (und dem sog. Inaba-ki<sup>2)</sup>), mag allerdings auf den ersten Blick als zweifelhaft erscheinen, gilt diese Erzählung doch weithin als reines Märchen - als ein höchstens schmückendes Element im mythischen Geschehen.

Der Gott Ōkuninushi, zentrale Gestalt der Izumo-Mythen, begibt sich zu Beginn seiner Entwicklung zum 'Kulturheros dieses Mythenzyklus' als Begleiter und Diener seiner göttlichen Brüder, welche die Prinzessin Yagami freien wollen, nach Inaba. Auf ihrem Weg haben die Gottheiten eine eigenartige Begegnung: Sie treffen am Meeresstrand auf einen Hasen ohne Fell. Die Brüder des Ōkuninushi geben dem Tier den perfiden Rat, sich in Salzwasser zu baden, woraufhin sich dessen Zustand natürlich nur verschlimmert. Anders der jüngste Gott, Ōkuninushi, er rät dem Hasen, sich im Blütenstaub einer heilwirkenden Pflanze zu wälzen. Dies führt zur Gesundung des gepeinigten Tieres. Vorher aber berichtet der Hase, wie er in diese Lage geraten konnte. Er habe sich auf einer Insel befunden und auf das Festland gelangen wollen. Dazu habe er die Wirtin des Meeres - in denen Krokodile vermutet werden dürfen - betrogen, indem er sie unter einem Vorwand über das Meer gereiht habe. Dann sei er hinübergehüpft. Das letzte Krokodil aber, dem er triumphierend seine List gestand, zog ihm aus Zorn sein ganzes Fell vom Körper. Da der Ratschlag des jüngsten Gottes zur Gesundung führte, verkündet der Hase abschließend, daß jener, der Begleiter und Diener, die Prinzessin zur Frau erlangen würde.

Doch diese Episode entscheiden sich bereits auch die folgenden Kämpfe der göttlichen Brüder. Am Ende der Auseinandersetzungen erhält der jüngste Gott vom Gott Susanoo den Auftrag, der Ōkuninushi, der "Herr des Großen Landes" zu werden und mit der Formung der Menschenwelt zu beginnen. Werden die eingangs angeführten Erkenntnisse als Arbeitshypothesen auch auf diese Erzählung angewandt, zeigen sich jedoch interessante Anhaltspunkte:

2) Kojiki I = Nihon koten bungaku taikei (NKBT) 1:90-93; vgl. u.a. Karl Florenz: Die historischen Quellen der Shinto-Religion. Göttingen, Leipzig 1919: 46-48. Inaba-ki = NKBT 2: 478f; vgl. u.a. Horst Hammitzsch: Japanische Volksmärchen. Düsseldorf, Köln 1969: 187.

- \* Aus dem Ōkuninushi-Komplex läßt sich die Kern-Erzählung um Hase und wani herauslösen,
- \* es existiert kein japanisches Vergleichsmaterial, jedoch findet sich eine große Anzahl von Varianten dieser Kern-Erzählung im außerjapanischen Raum, vornehmlich in Indonesien.

Japan-zentrische Untersuchungsmethoden müssen also fehlschlagen, da sie die weite Verbreitung der Erzählung nicht berücksichtigen.

Die Tatsache, daß Varianten existieren, wurde schon relativ frühzeitig erkannt, allerdings beschränkte sich die Kenntnis auf insgesamt drei moderne indonesische Versionen 3).

Neben der Theorie einer indonesischen Herkunft unserer Erzählung wurde aber auch eine Einführung mit dem Buddhismus postuliert, so von Fritz Rumpf (1932) 4), der einen indonesischen Ursprung verwirft, da sich die meisten indonesischen Märchenmotive bereits in der buddhistischen Überlieferung Indiens wiederfinden. Als Quellen der japanischen Version gibt der Autor zwei Jātakas des Pali-Kanons an. Für eine Theoriebildung reichen die bislang bekannten Varianten allerdings nicht aus.

Werden alle erreichbaren Varianten herangezogen – sie finden sich nahezu ausnahmslos in Veröffentlichungen der niederländischen Kolonialverwaltung und Mission aus der Zeit um die Jahrhundertwende – so ergeben sich für den Malaiischen Archipel insgesamt 22 Versionen, welche der Tradition sowohl jung- als auch altindonesischer Bevölkerungsgruppen entstammen. Diesen Erzählungen liegt eine Handlungsstruktur zugrunde, in der sich die Übereinstimmung mit der japanischen Version offenbart:

Ein schwaches aber listiges Landtier will ein Gewässer überqueren. Es veranlaßt die Krokodile unter einem Vorwand, sich in einer Reihe über das Wasser zu legen. Auf dieser Brücke erreicht es das andere Ufer und verspottet daraufhin die Krokodile.

Abgesehen von dieser grundsätzlichen Kongruenz treten zwischen den Erzählungen jedoch erhebliche Unterschiede zutage. Die Abweichungen ergeben sich aus der Verwendung einer begrenzten Zahl von Motiven, die der jeweiligen Erzählung ihren besonderen Charakter verleihen. Isoliert erscheinen diese Motive jedoch in verschiedenen Varianten, so daß sich die Individualität einer Erzählung aus der eigenständigen Kopplung einzelner Motive ergibt. Werden diese Motivkopplungen einem Vergleich unterzogen, zeigt sich, daß – bis auf eine Ausnahme – keine der Erzählungen in der Kombination der

3) Vgl. Matsumura Takeo: *Nihon shinwa no kenkyū*, III, Tōkyō 1956: 330-333 - Georg Schurhammer: *Shin-tō*. Bonn, Leipzig 1923: 116. - Tokugawa Yoshichika: *Inaba-shirousagi-kō*; In: *Minzokugaku* III, 5, 1931. - Herbert Zachert: *Der weiße Hase von Inaba*; In: *Yamato* IV, 3/4, 1932.

4) Fritz Rumpf: *Nachwort zu Zachert* 1932.

Motive mit einer anderen übereinstimmt.

Es liegen somit stabile Motive bei gleichzeitig labiler Motivkopplung vor.

Nur bei den agierenden Figuren ist eine geographische Differenzierung eindeutig erkennbar. Als Landtier erscheint im Westen des Archipels ein Zwerghirsch genanntes Tier, im Osten dagegen der Affe. Bei den Wassertieren handelt es sich in allen Fällen um Krokodile.

Die meisten Varianten gehören der javanischen Überlieferung an. Und bekanntlich wird der Korpus der indonesischen Volkserzählungen allgemein auf indischen Einfluß zurückgeführt, d.h. auf eine Vermittlung durch die hindu-javanische Hochkultur.

Sollte diese Annahme, auf unsere Erzählung bezogen, für Indonesien zutreffen, so müßte sie auch für Japan gelten, denn eine polyzentrische Entstehung ist aufgrund der identischen Strukturen ausgeschlossen.

Gegen diese Konstruktion erhebt sich jedoch ein schwerwiegendes Argument: Gerade bei den Altvölkern des ostindonesischen Raumes finden sich diejenigen Varianten mit den meisten Parallelen zur ältesten Version dieses Typs – der japanischen. Und eine dieser Erzählungen stimmt sogar in der Kopplung der Motive mit der *Kojiki*-Variante überein. Vor dem Hintergrund der sonstigen Labilität der Motivkopplungen kann dies kein Zufall sein.

Wendet man sich jedoch dem indischen Raum zu, zeigt sich, daß eine Verbreitung mit dem Buddhismus, bzw. der indischen Kultur sowohl für Indonesien als auch Japan tatsächlich ausgeschlossen werden kann.

Eingedenk des Abfassungsdatums des *Kojiki* kämen nur Werke der altindischen Literatur als Quellen in Frage. Es existiert jedoch weder im buddhistischen Schrifttum noch in den zahlreichen *Pañcatantra*-Rezensionen eine in der Struktur übereinstimmende Erzählung.

Die von Rumpf angeführten Jātakas, d.h. Vorgeburtsgeschichten des historischen Buddha, stellen ihrerseits Varianten eines ebenfalls weitverbreiteten Typs dar, der zwar Übereinstimmungen mit unserer Erzählung aufweist, jedoch durch eine eigene charakteristische Struktur gekennzeichnet ist: Es ist die Erzählung vom 'Affenerz als Heilmittel'. Sie findet sich neben den genannten Jātakas auch in Form anderer buddhistischer Erzählungen sowie – in gänzlich anderem Zusammenhang – im *Pañcatantra* und seinen Nachfolgerwerken.

Ihre Verbreitung nach Japan läßt sich nahezu lückenlos über die Schriften des chinesischen Buddhismus nachzeichnen und tritt im japanischen Bereich erstmals im *Konjaku-monogatari* 5), also im frühen 12.Jh., in Erscheinung.

5) *Konjaku-monogatari* V, 25 = NKBT 22: 392f.

In der rezenten indischen Oralliteratur existiert darüberhinaus ein weiterer verwandter Typ, welcher allerdings ebenfalls eine eigene charakteristische Struktur aufweist und höchstens als Parallelerzählung, nicht aber als Quelle in Frage käme. Eine direkte Variante unseres Typs ist jedoch auch aus Indien bekannt – eine Marathi-Erzählung aus dem Dekkan Südindiens 6). Aufgrund dieser einzigen Version – gegenüber einer Fülle indonesischer und einer literarisch für das Jahr 712 in Japan dokumentierten – auf deren Quellenfunktion schließen zu wollen, hieße jedoch, die "Indien-Vorliebe" über Gebühr zu strapazieren.

Darüberhinaus sind noch drei weitere außerjapanische Varianten zu verzeichnen. Eine ist zwischen 1972-75 auf Taiwan aufgezeichnet worden und leitet sich offensichtlich von der japanischen Erzählung her. Die beiden anderen stammen aus NO-Asien, von Giljaken und Korjaken, und dürften ebenfalls auf japanische Vermittlung zurückzuführen sein.

Als Hauptverbreitungsgebiete ergeben sich somit Japan und Indonesien. Aufgrund der bisherigen Erkenntnisse ist die Annahme einer vorindischen Herkunft der betreffenden Erzählungen geboten, d.h. ihre Existenz in Indonesien kann mindestens ins zweite nachchristliche Jahrhundert zurückdatiert werden.

Gegen eine direkte Entlehnung Indonesien-Japan spricht, abgesehen von dem vollkommen hypothetischen Charakter einer solchen Annahme, der Umstand, daß die Erzählung gerade für den Japan zunächst liegenden Bereich des indonesischen Sprachraumes, die Philippinen und die Altvölker Taiwans, nicht nachweisbar ist.

Zu der geographischen Dimension tritt somit eine historische: Die Erzählung muß das Relikt eines gemeinsamen kulturellen Erbes Japans und Indonesiens darstellen.

Nachdem ersichtlich wurde, daß die Erzählung nicht aus der buddhistischen Geisteswelt zu erklären ist, gilt es nun zu prüfen, ob im vorindischen Weltbild der Altvölker Anhaltspunkte zum Verständnis der dargestellten Handlung gegeben sind.

Als Grundlage der Analyse dienen zwei Elemente, die in allen Varianten enthalten sind, gewissermaßen deren kleinster gemeinsamer Nenner, und somit als konstituierend angesehen werden dürfen:

- \* Als Wassertiere erscheinen immer Krokodile,
- \* ein Landtier überquert auf diesen ein Gewässer.

Werden die Elemente auf einen Begriff gebracht, so ergibt sich als Topos:

- \* Gewässerüberquerung mit Hilfe von Krokodilen.

Mit diesem Thema verlassen wir jedoch bereits den engen Kreis der Oralliteratur – es führt direkt in den Bereich der Religion und im speziellen zu den Jenseitsvorstellungen.

6) W.E. Dexter: Marathi Folk Tales. London 1938: 36ff.

An dieser Stelle kann das relevante Belegmaterial nicht referiert werden, da es zu umfangreich ist. Festzuhalten bleibt jedoch, daß "die Vorstellung vom Krokodil als Prototyp des Ahnentieres und als Träger der Seelen Verstorbener ... in Indonesien außerordentlich weit verbreitet" 7) ist.

Das Krokodil tritt jedoch nicht bloß als Substitut des Totenschiffes als eines reinen Fahrzeuges in Erscheinung, sondern ist durch seine göttliche Natur selbst dem Todesraum verhaftet – eine Inkarnation des Jenseitigen.

Aber, und das ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, auch in den südchinesischen Küstenkulturen ist das Krokodil, wie die Untersuchungen Wolfram Eberhards ergeben, in seiner Beziehung zum chiao-Schlangendrachen und Drachenbooten verbunden mit der Konzeption eines belebten Jenseitsträgers 8).

Die Beziehungen der südchinesischen Küstenkultur zum Malaischen Archipel einerseits und Japan andererseits sind jeweils intensiv diskutierte Gegenstände der frühgeschichtlichen Forschung, und m.E. kommt dieser Region auch eine Schlüsselrolle im vorliegenden Problembereich zu.

Kehren wir jedoch zurück zum Thema 'Krokodil'. Es läßt sich zusammenfassend feststellen, daß es, bei aller Unterschiedlichkeit der Kulturen, niemals 'bloß Tier' ist, sondern als ein sakrales Wesen angesehen wird.

Ganz deutlich tritt der Jenseitscharakter dieses Wesens im Komplex der Reifefeiern zutage. So mußten, dies sei als ein Beispiel hier erwähnt, bei der Einweihung in den Kakihan-Bund der Wemale West-Cerams die Novizen

"durch das Maul einer Schlange oder eines Krokodils gehen und gelangten in das dunkle unterirdische Reich der Verstorbenen. Sie waren selbst gestorben und hielten sich eine bestimmte Zeit bei den Toten auf" 9).

Hier stellt das Krokodil den gesamten jenseitigen Raum in corpore dar, ist Gottheit des Todes und der Rückkehr in einem.

Das Motiv des Verschlingers und Befreiers ist jedoch nicht auf die Initiation beschränkt. Als sogenanntes Jonas-Motiv weist es eine weltweite Verbreitung auf; es handelt sich um eine autonome geistige Konzeption, die in mannigfacher Form eine Verkörperung findet. Als tragliche Wesen erscheinen die jeweils mächtigsten Tiere der betreffenden Region, Tiger, Leoparden etc. – oder eben Krokodile.

7) Matthias Laubscher: Iban und Ngadju; Kognitive Studie zu Konvergenzen in Weltbild und Mythos. In: Paideuma 23, 1977: 239ff.

8) Vgl. Wolfram Eberhard: The Local Cultures of South and East China. Leiden 1968, n.a. 364, 395ff.

9) Ad.E. Jensen: Die drei Ströme. Leipzig 1948: 117.

Es ist das Verdienst vornehmlich eines Forschers, Carl Hentze, nachgewiesen und immer wieder betont zu haben, daß jenes Motiv im Grunde eine kosmologische Bedeutung hat, bzw. alle Bereiche der Existenz betrifft, den menschlichen ebenso wie den kosmischen. Im Shang-zeitlichen China, Hentzes Hauptarbeitsgebiet, tritt der Verschlinger als Erdgöttheit in der Figur des Tigers auf; im Maul hält er die Zikade, ein Lebenssymbol. Es erscheinen jedoch auch geflügelte T'ao-t'ieh, d.h. Verschlinger, ebenso wie Schlangendämonen und Drachen 10). Interessanterweise findet sich im Dekor einer, von Hentze nicht angeführten, Bronze auch ein Krokodil mit der Zikade im Rachen 11).

Aus Hentzes Untersuchungen ergibt sich, daß der Gedanke des rituellen Todes in der Initiation in direkter Analogie zum Antagonismus von Leben und Tod, Licht und Dunkel steht – dargestellt im Bild eines das Licht und Leben verschlingenden und wieder ausspeienden Ungeheuers.

Die Beziehungen des Motivs zu einem bestimmten Aspekt kosmischen Geschehens, dem Mondkreislauf, sind dabei derart ausgeprägt, daß nach naturmythologischer Deutung dem Mond geradezu die Rolle des mythenbildenden Faktors zukäme. Eine solche Theorie ist heute jedoch nicht mehr haltbar; es hat sich vielmehr gezeigt, daß der Mond lediglich ein, wenn auch exponiertes Element im komplexen Vorstellungskreis um Werden und Vergehen darstellt.

Besonders anschaulich schildert den Gedanken der Mondverschlingung ein Mythos der Toba-Batak Sumatras. Dort opfert sich der Mond der Großen Himmelschlange, und es heißt abschließend:

„Diese war damit einverstanden, um so mehr, als der Mond ihr versprach, sich alle 29 oder 30 Tage zur Verfügung zu stellen, um verschlungen zu werden.“<sup>12)</sup>

Das Jonas-Schicksal erleidet also nicht nur der Mensch, sondern auch die Himmelskörper, vornehmlich der Mond, sind ihm unterworfen.

Nun scheint der Mensch zur Konkretisierung abstrakter Gegebenheiten zu neigen; d.h. im vorliegenden Fall, daß den Kriterien Tod-Leben und Dunkel-Hell bestimmte Tiere zugeordnet werden. Tiere, in deren natürlichen Anlagen jene Ideen scheinbar eine Verkörperung erfahren. Es muß sich dabei keineswegs um bloße Symbole, d.h. Sinn-Bilder handeln, wie am Beispiel des Krokodils deutlich wurde. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die polar entgegengesetzte Idee - Licht, Leben, Mond - ebenfalls

10) Vgl. insbes. Carl Hentze: Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen. Antwerpen 1941.

11) Trésors d'art chinois. Récentes découvertes archéologiques de la République Populaire de Chine. Paris 1973: D39.

12) C. M. Pleyte: Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. In: Globus 1894:97

personifiziert wird. Wir lernten die Zikade als eine Verkörperung des sich erneuernden Lebens kennen – eine Assoziation, die auch auf die Schlange übertragen wird. Die Schlange gehört darüberhinaus zu denjenigen Tieren, die dem Mond zugeordnet sind; sie ist ein typisch lunares Tier wie die Kröte – oder sonst nur noch der Hase.

Was bedeuten diese Erkenntnisse nun für die vorliegenden Erzählungen?

Es hat sich gezeigt, daß das Krokodil in entsprechenden Kulturen, als ein verschlingendes 'aquatisches' Ungeheuer, das Tier des Todes und der Dunkelheit ist. Jedoch steht in den Erzählungen diesem Ungeheuer kein Mensch als Kontrahent gegenüber, sondern ebenfalls ein Tier. Dieses verkörpert in allen Merkmalen den totalen Gegensatz zum Wassertier: Es ist klein, schwach, hell und dem Lande verhaftet. Beide Gegner stellen somit auf einer gemeinsamen existentiellen Ebene die polaren Gegensätze dar.

Eingedenk des bisher Gesagten kann es sich nur um einen ursprünglich kosmischen Antagonismus handeln. Und m.E. bildet der Antagonismus von Licht und Dunkel, in diesem Falle 'Mond als Tier kontra Dunkelheit als Tier', auch die geistige Grundlage unserer Erzählung vom Weißen Hasen. Daß eine derartige Schlußfolgerung kein Ausdruck naturmythologischer Phantasien ist, zeigen u.a. bildliche Darstellungen aus China, auf denselben Shang-Bronzen, die auch den Tiger mit der Zikade zeigen, sowie aus Mexiko, das hier in die Überlegungen mit einbezogen werden darf<sup>13)</sup>.

Jene Bildnisse illustrieren den Mondzyklus, indem sie ihn als Kampf zwischen Dunkel-dämon und Mondtier darstellen; das Tier des Mondes, der Hase, befindet sich im geöffneten Rachen des drachenartigen Dunkelwesens.

Der Mythos vom Weißen Hasen von Inaba dokumentiert diesen Antagonismus sowohl in der Handlung als auch in den agierenden Figuren selbst.

Das Auftreten von Krokodil/wani und Hase stellt somit keine zufällige Kombination dar, sondern ist vor einem bestimmten religiösen Hintergrund nicht nur sinnvoll, sondern zwingend.

Der japanische Mythos führt auch die notwendige Aktion aus: das Getötetwerden des Licht-Tieres durch das Dunkel-Tier.

Daß das Häuten tatsächlich den Tod kennzeichnet, kann an einer Reihe von Belegen nachgewiesen werden, in denen sich der Mond durch Hautwechsel erneuert. Auch die Schlange wurde aufgrund ihrer Fähigkeit, die alte Haut abzustreifen, zu einem Tier des Mondes.

In den indonesischen Varianten der Erzählung ist dieser dramatische und folgerichtige Schluß zugunsten eines 'happy end' aufgegeben: Das Landtier rettet sich vor

13) Vgl. u.a. Hentze 1941: Tafelband I, Abb.34, Tafelband II, Abb. 51-54.

nem Gegner. Diese Erzählungen, im vollsten Wortsinn zu Märchen geworden, erhalten so eine gänzlich andere Funktion, sie sind unterhaltend und belehrend. Es sind konkrete Beispiele für die eingangs erwähnten 'Ruinen' eines Mythos.

Nur die japanische Version führt den existentiellen Gegensatz auch zum konsequenten Ende. Die Aktion zwischen Hase und wani ist ihrem Ablauf nach folgerichtig, sie mündet in der Tötung des das Leben verkörpernden Wesens. Aber damit ist die existentielle Handlung noch nicht zum Ende geführt! Die gesamte Konzeption beruht auf einer zyklischen Weltansicht, die dem Sterben das neue Leben folgen läßt. Der Mond geht nicht unter und bleibt für ewig verborgen – er entsteht wieder aus der Dunkelheit. Ebenso kehrt auch der Initiand in die Welt der Lebenden zurück, und aus dem Jenseits wird das neue Leben entlassen. Das bedeutet aber für unseren Fall, daß der Hase seine Haut, sein 'Kleid', unbedingt wieder braucht, der zyklische Gedanke erfordert diesen Schluß.

Den ursprünglichen Schöpfern des Ōkuninushi-Mythos 14), damit sind nicht die Verfasser des Kojiki gemeint, muß diese Bedeutung bewußt gewesen sein, denn sie stellten die Erzählung um den Hasen und die Krokodile ins Zentrum des Geschehens.

So offenbart sich diese Episode als ein Rätsel, eine Probe, auf die die Gottheiten gestellt werden. Gefragt ist das Wissen um den folgerichtigen Ablauf der Dinge. Die Brüder können die Antwort nicht geben, d.h. sie erteilen den falschen Ratschlag. Der Jüngste aber fügt wieder zusammen, was den Lauf der Welt garantiert. Er gibt dem Hasen die Haut wieder, d.h. er setzt den Zyklus wieder in Gang.

Somit handelt es sich bei der Geschichte vom Weißen Hasen von Inaba um einen echten Mythos, eine begründende und vorbildliche Begebenheit. Seine religiöse Wahrheit lautet, daß das Leben durch die Dunkelheit des Todes gehen muß, aber immer wieder neu aus dieser ersteht.

Dennoch wird die Erzählung heute in Japan als Märchen begriffen. Ihr kommt eine ähnliche Popularität zu wie bei uns den bekanntesten der Grimmschen Sammlung. Wäre die Aufzeichnung in Japan nicht zu einem derart frühen Zeitpunkt erfolgt, hätte der Stoff sicher eine ähnliche Entwicklung durchgemacht, wie die indonesischen Versionen. So blieb die Erzählung selbst zwar erhalten, doch mit dem Verlust des Weltbildes, aus dem sie hervorging und dessen verbindlichen Glauben sie zum Ausdruck brachte, verlor sich auch ihr ursprünglicher Gehalt – der Mythos wandelte sich zu einem Märchen.

---

14) Im Zusammenhang mit der Frage nach Schöpfern von Mythen schreibt C. A. Schmitz: "Denn es steht außer Zweifel, daß alle von einer Gemeinde einmal anerkannten Mythen und Kulte ursprünglich nur von wenigen, vielmehr nur einem begabten Individuum formuliert worden sind" (C.A.Schmitz: Religious Ethnologie, Frankfurt a. M. 1964:7).