



KLAUS J. ANTONI

DER WEISSE HASE
VON INABA

VOM MYTHOS ZUM MÄRCHEN



FRANZ STEINER VERLAG GMBH WIESBADEN

MÜNCHENER OSTASIATISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON
WOLFGANG BAUER, HERBERT FRANKE, WOLFRAM NAUMANN,
HELWIG SCHMIDT-GLINTZER

BAND 28



FRANZ STEINER VERLAG GMBH WIESBADEN
1982

KLAUS J. ANTONI

DER WEISSE HASE VON INABA VOM MYTHOS ZUM MÄRCHEN

ANALYSE EINES JAPANISCHEN
„MYTHOS DER EWIGEN WIEDERKEHR“
VOR DEM HINTERGRUND ALTCHINESISCHEN
UND ZIRKUMPAZIFISCHEN DENKENS



FRANZ STEINER VERLAG GMBH WIESBADEN

1982

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Antoni, Klaus J.:

Der weisse Hase von Inaba – vom Mythos zum Märchen : Analyse e. japan. „Mythos der ewigen Wiederkehr“ vor d. Hintergrund alchines. u. zirkumpazif. Denkens / von Klaus J. Antoni. – Wiesbaden : Steiner, 1982.

(Münchener ostasiatische Studien; Bd. 28)

ISBN 3-515-03778-0

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, einzelne Teile des Werkes auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen.

© 1982 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.

Printed in Germany

VORWORT

Die vorliegende Arbeit bemüht sich um das Verständnis eines japanischen Mythos. Sie versucht nachzuweisen, daß einer kleinen, auf den ersten Blick unbedeutend erscheinenden Tiererzählung, die zu keiner eingehenderen Untersuchung Anlaß zu geben scheint, dennoch ein tiefer, ursprünglich mythischer Sinn innewohnt.

Dieser Sinn ließ sich jedoch nur freilegen, indem die engen Grenzen der japanischen Überlieferung überschritten wurden und entsprechende Vorstellungen vornehmlich aus dem insularen Bereich Südostasiens und aus China Beachtung fanden.

Daß die Untersuchung den japanischen Raum immer wieder verlassen mußte, erklärt sich aus dem Mangel an japanischem Vergleichsmaterial. Somit war eine ethnologische, vergleichende Arbeitsweise geboten; dennoch versteht sich diese Arbeit ausdrücklich als ein Beitrag zur Japanologie.

So zeigte sich an diesem Fall, daß zum Verständnis japanischer Mythen auch außerjapanische Kulturen und deren Traditionen in Betracht gezogen werden müssen, will man an den Kern der Dinge gelangen - denn Japan ist geographisch zwar eine Insel, nicht aber kulturell.

Für die Anregung zu diesem Thema und wertvolle Hinweise möchte ich Frau Prof. Nelly Naumann an dieser Stelle danken. Für Hinweise und briefliche Mitteilungen danke ich auch Prof. S.Seitz (Freiburg), Prof.T.Tabata (Yokkaichi), Dr.I.Kinoshita (Kashii-gu, Fukuoka) und Dr. M.V.Blümmel. Ganz besonders herzlich sei meiner Frau für ihre Unterstützung bei der Fertigstellung der Arbeit gedankt.

Freiburg, im Sommer 1980

INHALT

1.	Einleitung	1
1.1.	Thema und Ziel	1
1.2.	Terminologische Klärung	2
1.2.1.	Mythos	2
1.2.2.	Märchen	14
1.3.	Zusammenfassung	17
2.	Quellen	20
3.	Forschungsstand	27
3.1.	Ōkuninushi	29
3.2.	Zur Funktion der Episode innerhalb des Ōkuninushi-Mythos	33
3.3.	Zum Ursprung der Erzählung	35
3.4.	Die Identität der Wani	37
3.5.	Der Hase	49
4.	Die Struktur	52
4.1.	Klassifizierung der Episode	52
4.1.1.	Problemstellung	52
4.1.2.	Die Klassifikation nach Ikeda (Ik) und Aarne / Thompson (AT)	53
4.1.3.	Strukturanalyse der Erzählung	55
4.2.	Der Ursprung	61
4.2.1.	Die Verbreitung des Typs 'Ikeda 58'	63
4.2.1.1.	Die mündliche Tradition in Indonesien	64
4.2.1.2.	Die schriftliche Tradition in Indonesien	87
4.2.1.3.	Kurze Zusammenfassung	93
4.2.1.4.	Die Verbreitung des Typs außerhalb Indonesiens	104
4.2.1.5.	Zur Frage eines indischen Ursprungs der indonesischen Varianten	111

4.2.2.	Der Typ 'Aarne / Thompson 58 (AT 58)'	120
4.2.3.	Der Typ 'Aarne / Thompson 91 (AT 91)'	125
4.2.3.1.	Die Tradition des Pañcatantra	125
4.2.3.2.	Die Erzählung in der buddhistischen Literatur Indiens	130
4.2.3.3.	Vergleich der Varianten	135
4.2.3.4.	Die Erzählung in der buddhistischen Literatur Chinas	141
4.2.3.5.	Die Jātakas als Quelle der Erzählung vom Weißen Hasen ?	149
4.2.4.	Zusammenfassung	151
5.	Der Sinn	159
5.1.	Die Überfahrt	160
5.1.1.	Das Jenseitsboot	160
5.1.1.1.	Bronzetrommeln	160
5.1.1.2.	Die Trommel als Schiff	164
5.1.1.3.	Das Totenschiff	167
5.1.1.4.	Trommel - Totenschiff - Krokodil	171
5.1.1.5.	Kurze Zusammenfassung	188
5.1.2.	Die Jenseitsbrücke	191
5.1.3.	Die Toteninsel	201
5.1.3.1.	Die Insel der Frucht bäume	202
5.1.3.2.	Tu-shuo, die Schwarzmondinsel	206
5.2.	Die Initiation	214
5.2.1.	Das Krokodil als Initiationsverschlinger	215
5.2.2.	Zum Sinn der Initiation	220
5.2.2.1.	Die Tötung des Mondmädchens	226
5.3.	Kosmologie	231
5.3.1.	Jonas	231
5.3.2.	Die Befreiung des Lichts	238
5.3.2.1.	Tiger, T'ao-t'ieh und Drache	238
5.3.2.2.	Aufrecht / Umgekehrt	242

5.3.3. Mondverschlingung	246
5.3.3.1. Das Häuten	254
5.4. Zusammenfassung	261
5.4.1. Ergebnisse	261
5.4.2. Bezug auf die Varianten	269
6. Der Weiße Hase von Inaba: Vom Mythos zum Märchen	273
6.1. Der Mythos	274
6.1.1. Die Wani	274
6.1.2. Der Hase	275
6.1.3. Zum Sinn der Erzählung	289
6.2. Das Märchen	301
7. Anmerkungen	303
Zeittafel	377
Abkürzungsverzeichnis	378
Literaturverzeichnis	380

1. Einleitung

1.1. Thema und Ziel

"Ist die Mythe nicht mehr verbindlich für die Menschen, so wandelt sie oft nur den Erzählungstyp und wird als Fabel oder Märchen weiter-erzählt - oft bis in unsere Tage hin."

Ad.E.Jensen (1966:20)

Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht eine Episode der japanischen Mythologie, die Geschichte vom "Weißen Hasen von Inaba". Es soll der Versuch unternommen werden, den Funktionswandel dieser Erzählung - vom Mythos zum Märchen - nachzuzeichnen.

Die Geschichte vom "Weißen Hasen von Inaba" wurde gewählt, da sie in der japanischen Überlieferung einerseits als Bestandteil der schriftlich fixierten Mythologie innerhalb des Mythenkreises um die Izumogottheit Ōkununushi, andererseits auch als Element der bis zum heutigen Tage lebendigen Märchentradition erscheint. Darüberhinaus erfährt die Figur des "Weißen Hasen" selbst als Gottheit in einem eigenen Schrein in der heutigen Präfektur Tottori, im Gebiet des alten Inaba, religiöse Verehrung.

Die Diskrepanz in der Funktion des "Weißen Hasen" - unterhaltendes Märchenelement, mythologische Figur, Objekt religiöser Verehrung - legt die Frage eines Bedeutungswandels nahe und rechtfertigt eine eingehendere Betrachtung.

Da die Erzählung auch außerhalb Japans, vornehmlich im indonesischen Raum, in ihrer wesentlichen Struktur verbreitet ist, müssen folgende Fragen innerhalb der Untersuchung besondere Beachtung finden:

- * Besteht ein Zusammenhang zwischen der japanischen Tradition der Erzählung und außerjapanischen Parallelen?
- * Stellen die Erzählung und die Figur des "Weißen Hasen" lediglich Märchenelemente dar, oder kommt ihnen eine tiefere Bedeutung zu?

Eine Parallele läßt sich im Bereich der Forschungen über das Motiv der "magischen Flucht" finden, das ebenfalls in und außerhalb Japans in sowohl rein erzählerischem als auch mythisch-religiösem Zusammenhang erscheint.

Zunächst ist jedoch eine terminologische Klärung der wichtigsten Begriffe angebracht, um Unklarheiten, wie sie beispielsweise in der Äußerung, "es gibt eine Art, die Welt märchenhaft, d.h. in mythisch-heroischer Erhöhung zu bewältigen" (Ranke 1958:43), zum Ausdruck kommen, zu vermeiden. Im Hinblick auf die oben angeführten Fragestellungen sind es die Begriffe: Mythos, da die Erzählung innerhalb Japans zu dem als 'japanische Mythologie' bezeichneten Kreis gehört, und Märchen, da die Erzählung auch als solches in Japan auftritt.

Diese Begriffe werden dabei als universale Kategorien aufgefaßt, die auch für den japanischen Bereich ihre Gültigkeit besitzen.

1.2. Terminologische Klärung

1.2.1. Mythos

Eine Bestimmung des Begriffes ist problematisch. Definitionen in diesem Bereich sind immer das Ergebnis einer induktiven Verfahrensweise und ergeben sich aus der Inter-

pretation eines Materials von beschränktem Umfang, da den Untersuchungen nie die Gesamtheit der Mythen zugrundegelegt werden kann. Dies ergibt die Gefahr der Selektion des Materials und einer Betrachtungsweise, die in Gegebenem eine Bestätigung für eigene Theorien sucht; so meint K.Th. Preuss, daß beispielsweise Forscher wie Andrew Lang und P.Wilhelm Schmidt "sich ihrerseits freilich gar nicht so eifrig und begeistert mit der Materialbeschaffung abgegeben hätten, wenn sie nicht von vorneherein mit ihrem Urteil fertig gewesen wären" (Preuss 1937:66).

Somit hat es im Bereich der Mythostheorien verschiedene Interpretationsansätze gegeben, die jeweils unterschiedliche Definitionen des Begriffes hervorbrachten.

Am Anfang jeder Beschäftigung mit Mythen steht die Frage nach dem Sinn und der Berechtigung einer Interpretation. Der niederländische Gelehrte Jan deVries beantwortet diese Frage mit der Feststellung, "daß das Bedürfnis, für die Mythen eine Erklärung zu finden, erst aufkam, als der Glaube an die Götter erschüttert war" (deVries 1961:361). Aus dieser distanzierten Betrachtung erwachsen Theorien über den Ursprung des Mythos und seinen Sinn, der unter der meist phantastisch anmutenden Oberfläche des mythischen Geschehens verborgen liegen müsse.

"Denn das war jetzt klar geworden: der Mythos erzählte zwar eine unglaubliche Geschichte, aber er meinte etwas anderes damit. So begann das Rätselraten" (deVries 1961b:7).

Diese, auf die Entstehung der allegorischen Mythendeutung im antiken Griechenland bezogene Äußerung umreißt ebenso treffend den Ursprung jeder Beschäftigung mit Mythen. Das daraus resultierende Problem des Interpretations- und Methodenpluralismus ist jedoch nicht in erster Linie ein

wissenschaftshistorisches; dies kommt im Werk zur Geschichte der Mythostheorien von Jan deVries (1961) zum Ausdruck, in dem der Autor zu dem Ergebnis gelangt, daß es im Laufe der Geschichte eine erstaunliche Kontinuität in der mythologischen Forschung gegeben habe (deVries 1961:360).

Somit sind die unterschiedlichen Ansätze zu einer Interpretation im wesentlichen auch heute noch aktuell und müssen bei einer Definition berücksichtigt werden.

Der rumänische Philosoph C.I.Gulian bemerkt zu der Darstellung von deVries, daß Klassifizierung und Aufzählung der Mythostheorien auch nach anderen Kriterien unternommen werden könnten und schlägt unter anderem eine Klassifikation unter Hervorhebung irrationaler und rationaler Strömungen in den Theorien vor (Gulian 1971:10).

Für eine Darstellung im Hinblick auf die unvermindert bestehende Relevanz der Grundgedanken von Theorien erscheint diese Einteilung sinnvoll, wobei zudem zwischen Theorien, die sich entweder mit dem Ursprung oder mit der Sinndeutung des Mythos beschäftigen, unterschieden werden soll:

- * rationale Ursprungsdeutungen, irrationale Ursprungsdeutungen
- * rationale Sinndeutungen, irrationale Sinndeutungen.

Die folgende Darstellung darf jedoch nicht als erschöpfend angesehen werden, sie soll lediglich anhand einiger Beispiele aus den vier oben genannten Bereichen die Vielzahl möglicher Ansatzpunkte und sich daraus ergebender Überlegungen illustrieren.

Rationale Ursprungsdeutungen: Innerhalb der Systeme, die auf rationale Weise den Mythos auf ihn bedingende Gegebenheiten zurückführen, sind unterschiedliche Ansatzpunkte der Erklärung zu verzeichnen. Entscheidend ist dabei die Frage, ob dem Mythos eine religiöse Qualität zuerkannt,

oder ob darin lediglich eine Form der Welterklärung oder gar reine Poesie gesehen wird.

Einen Ansatz zur rationalen Ursprungsdeutung stellt die naturmythologische Erklärung dar, die im Mythos eine religiöse Aussage erkennt und ihn aus der Beobachtung von Naturerscheinungen und -vorgängen ableitet, wie es u.a. in der Schrift eines ihrer frühen Vertreter, F.L.W.Schwartz, deutlich wird. Hier wird in den Mittelpunkt aller mythologischen Gestaltung das Erlebnis des Unwetters und Gewitters gestellt, aus dem sich die mythologischen Formen ergeben hätten:

"Nicht also aus der Phantasie (oder a priori), sondern aus dem "realen" Boden der Erscheinungen, durch das Medium "menschlicher Auffassung", ist der Glaube an eine himmlische Welt und die Gottheit erwachsen" (Schwartz 1860:XVIII).

Diese Ansicht wird von dem Ethnologen Paul Ehrenreich geteilt, der zwar den Mond in den Mittelpunkt der zur Mythenbildung anregenden Phänomene stellt - "die mythologisch wichtigste kosmische Erscheinung ist unzweifelhaft der Mond" (Ehrenreich 1910:109) - und Wettererscheinungen als sekundäre Momente ansieht, an der grundsätzlichen Bedeutung der Naturerscheinungen jedoch keinen Zweifel hegt:

"Die mythologische Apperzeption trägt den Charakter unmittelbarer Wahrnehmung der Wirklichkeit" (Ehrenreich 1910:13).

Der naturmythologischen Deutung gemäß führt somit die Wahrnehmung eines außerordentlichen Phänomens zu dessen religiöser Verehrung.

Von ähnlichen Voraussetzungen gehen jene Interpretationen aus, die im Mythos eine Form der Äußerung "wissenschaftlicher" Erkenntnisse sehen. Auch hier wird die Beobachtung

als Anlaß zur Mythenbildung gesehen; diese führt jedoch nicht zur religiösen Überhöhung der Phänomene, vielmehr soll im Mythos die Frage nach deren Ursache beantwortet werden. André Jolles schreibt:

"Der Mensch will die Welt verstehen, die Welt als Ganzes und in ihren Erscheinungen, wie Sonne und Mond ... Wo sich nun in dieser Weise aus Frage und Antwort die Welt dem Menschen erschafft - da setzt eine Form ein, die wir Mythe nennen wollen" (Jolles 1956:82).

Als Synthese beider Deutungen erscheint die Auffassung E.Buess', der im Mythos zwei Tendenzen erblickt,

"eine Tendenz, die auf Erkenntnis, auf unbegrenzt sich ausweitende Erkenntnis dringt, und eine andere, die auf Preisgabe ans Unerkennbare, auf den von ihm (dem Mythos) geforderten Erkenntnisverzicht geht" (Buess 1953:27).

Auch jene Ansichten, die Priester in den Mittelpunkt der Mythenbildung stellen und in den Erzählungen didaktische Dichtungen zur Erziehung und Lenkung eines ungebildeten Volkes sehen, gehören zum Kreis der Auslegung des Mythos als einer "primitiven Wissenschaft".

Von einem ganz anderen Ansatzpunkt geht die Theorie des 'Euhemerismus' aus, die weder Naturphänomene noch Einsichten einer esoterischen Priesterschicht als Grundlagen des Mythos erachtet, sondern Erinnerungen an historische Persönlichkeiten und Ereignisse, die im Laufe der Zeit vergöttlicht wurden: Mythos als Reflexion der Geschichte¹. Gaben die bisher angesprochenen Theorien neben einer Erklärung der Ursachen für die Mythenbildung gleichzeitig auch Antworten bzw. Hinweise auf das Problem des Ursprungs der Religion, indem sie den Mythos in religiösem Zusammenhang sahen, trennt eine weitere rationale Deutung scharf zwischen diesen Sphären und verweist die mythischen Erzäh-

lungen in den Bereich der Phantasie. Mythen werden als reine, von Dichtern geschaffene Poesie betrachtet, die im Gegensatz zur Religion steht. Der Philologe Wilamowitz-Moellendorff erläutert diesen Gedanken und bemerkt:

"Mit dem Proteste gegen die Gleichsetzung der hellenischen Religion mit Mythologie haben wir begonnen; hier müssen wir feststellen, daß um die Religion, wie sie sich fortgebildet hat, ein dichter Schleier von Mythologie liegt, den die Dichter gewoben haben, indem sie die Fortbildung der Religion zugleich förderten und auf die Dauer hemmten" (Wilamowitz-Moellendorff 1955:40).

In der Vorstellung vom Mythos als einer bewußten Dichtung einzelner Personen stellt sich die rationalste aller Deutungen dar; indem der Ursprung auf eine individuelle schöpferische Leistung zurückgeführt wird, die in keinem inneren Zusammenhang mit der Religion mehr steht, werden die mythischen Erzählungen zu Literatur.

Dennoch bietet sich hier der Übergang zu den irrationalen Ursprungsdeutungen an, da einige dieser Richtungen den Mythos ebenfalls als Dichtung begreifen, ohne ihm jedoch individuelle Urheber zuzuschreiben.

Irrationale Ursprungsdeutungen: Für den Völkerpsychologen Wilhelm Wundt

"ist nun der Mythos eine Schöpfung der Volksphantasie im eigentlichen Sinne. Nicht als ob nicht auch hier das Erzeugnis der Gesamtheit schließlich von den einzelnen herrührte, die an ihr teilnehmen. Aber wie die Bedeutung aller anderen gemeinsamen Schöpfungen, so beruht auch die des Mythos darauf, daß alles, was der einzelne hinzubringen mag, unmittelbar von den anderen als adäquater Ausdruck eigener Vorstellungen und Affekte erfaßt

wird, und daß daher unbegrenzt viele unabhängig von einander die Schöpfer einer und derselben mythologischen Vorstellung sein können" (Wundt 1905:594).

Hier deuten sich die Vorstellungen der romantischen Mythologen an, die ebenfalls den Mythos als Dichtung begriffen, deren Ursprung jedoch nicht in einer individuellen, sondern einer kollektiven Leistung sahen. Sie verstanden die Mythologie als Ausdruck der 'Volksseele' und als Volksdichtung ohne erkennbare Urheber. Daß diese Gedanken nicht nur von wissenschaftshistorischem Interesse sind, erläutert Klaus Ziegler (1965) in einer Darstellung der Zusammenhänge zwischen den Aussagen der modernen Tiefenpsychologie und der romantischen Mythologie. Demnach ist die Verwandtschaft zwischen diesen beiden Bereichen nicht nur unbewußter Natur, sondern auch im Sinne einer bewußten Anknüpfung zu sehen (Ziegler 1965:582). Die Vorstellung des "kollektiven Unbewußten" im Sinne C.G.Jungs deckt sich folglich mit der Konzeption einer schöpferischen Volksseele.

"Unsere moderne Psychologie weiß, daß das persönliche Unbewußte nur eine Oberschicht ist, die auf einem ganz anders gearteten Fundament ruht. Dieses wird als kollektives Unbewußtes bezeichnet,... (da) die Bilder des tieferen Unbewußten von ausgesprochen mythologischem Charakter sind. Das will besagen, daß sie nach Form und Inhalt mit jenen allverbreiteten Urvorstellungen, wie sie den Mythen zugrundeliegen, übereinstimmen" (Jung 1957: 161).

Sowohl die romantische Mythologie als auch die Tiefenpsychologie C.G.Jungs lösen somit den Mythos von jeglichem individuellen wie auch kulturellen Hintergrund.

Hier liegt der Unterschied zu denjenigen Theorien, die die Mythen zwar ebenfalls als kollektive Leistungen verstehen,

diese aber in Abhängigkeit von bestimmten Denkstrukturen und/oder Kulturstufen und als deren Ausdruck ansehen, wie Lucien Lévy-Bruhls Theorie des 'prälogischen Denkens' oder Ernst Cassirers Darstellung des 'mythischen Bewußtseins'. In seinem Werk "Philosophie der symbolischen Formen" stellt Cassirer das mythische Bewußtsein als einen der Hauptschlüssel zum Verständnis des Menschen und seiner Gestaltungen, der Sprache, des Mythos, der Kunst, der Religion und der Wissenschaft, die er als symbolische Systeme begreift, dar. Das 'mythische Denken' stellt demnach eine bestimmte Phase im Entwicklungsverlauf des menschlichen Denkens dar und ist eine "Strukturform des Geistes", die ihren Ausdruck im Symbol findet.

"Nach einer "Form" des mythischen Bewußtseins fragen, heißt weder nach seinen letzten metaphysischen Gründen, noch nach seinen psychologischen, seinen geschichtlichen oder sozialen Ursachen suchen: vielmehr ist damit lediglich die Frage nach der Einheit des geistigen Prinzips gestellt, von dem all seine besonderen Gestaltungen, in all ihrer Verschiedenheit und in ihrer unübersehbaren empirischen Fülle, sich zuletzt beherrscht zeigen" (Cassirer 1953:16).

Diese Auffassung, die den Mythos nicht mehr unter dem Aspekt seiner Inhalte sieht, sondern hinter den Phänomenen und Symbolen eine besondere Struktur des Denkens auszumachen sucht, stellt Cassirer als richtungsweisend für eine moderne Mythenforschung dar. Er stellt fest, daß sich in der rein empirischen Forschung und vergleichenden Mythologie das Bestreben geltend mache, "nicht nur den Umfang des mythischen Denkens ... auszumessen, sondern es auch als eine einheitliche Bewußtseinsform mit bestimmt ausgeprägten charakteristischen Zügen zu beschreiben" (Cassirer 1953:22).

Auf einem ähnlichen Ansatz basieren die Aussagen der strukturalen Anthropologie des französischen Ethnologen Claude Lévi-Strauss zum Problem der Mythen. Lévi-Strauss bestreitet einen Zusammenhang zwischen mythologischem Inhalt, der ihm "ganz zufällig ist" (Lévi-Strauss 1971:228) und Faktoren wie Kultur- und Wirtschaftsform und versteht stattdessen das mythische Denken als eine gedankliche Struktur, die sich in allen Mythen finden läßt. Lévi-Strauss versucht nachzuweisen, daß es die Funktion der Mythologie sei, Paradoxa aufzuzeigen, "daß das mythische Denken ausgeht von der Bewußtmachung bestimmter Gegensätze und hinführt zu ihrer allmählichen Ausgleichung" (Lévi-Strauss 1971:247). Daß diese Strukturen unabhängig vom Menschen, ihm unbewußt sein sollen, wird im ersten Band des Werkes "Mythologica" postuliert:

"Wir behaupten also nicht, zeigen zu können, wie die Menschen im Mythos denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken" (Lévi-Strauss 1976:26).

Der Unterschied zum Begriff des 'mythischen Denkens' bei Cassirer besteht m.E. jedoch darin, daß Lévi-Strauss keine Stufe in der Entwicklung des menschlichen Denkens darstellen, sondern vielmehr den Nachweis der Einheit von mythischem und logischem Denken erbringen will, "daß im mythischen und im wissenschaftlichen Denken dieselbe Logik am Werke ist" (Lévi-Strauss 1971:254).

Eine gänzlich andere Ursprungsdeutung des Mythos gibt die Theorie des sogenannten "Urmonotheismus". Sie sieht in der polytheistischen Welt des Mythos eine Degeneration des ursprünglichen Glaubens an einen einzigen Gott, der sich in einer Uroffenbarung gezeigt habe. Eine Darstellung dieser heftig umstrittenen These² gibt Josef Leo Seifert, der aus-

drücklich die Gedanken P.W.Schmidts verteidigt. Die theoretischen Grundlagen, deren christlich-katholischer Ansatz evident ist (Seifert 1954:313), kommen in der folgenden Aussage zum Ausdruck:

"Ich ging dabei von der Überzeugung aus, daß alle Götter und Göttinnen der späteren Zeiten irgendwie mit dem Hochgott der Urkultur zusammenhängen müssen, soweit sie überhaupt diesen Namen verdienen" (Seifert 1954:13).

Rationale Sinndeutungen: Eine Unterscheidung in Theorien der Sinn- oder Ursprungsdeutung ist in vielen Fällen problematisch; oft behandelt ein System beide Aspekte, gibt mit der Darstellung des Ursprungs ebenso eine Sinndeutung und umgekehrt. Dennoch existieren Theorien, die sich ausschließlich mit dem Sinn, d.h. der Aussage oder Funktion des Mythos beschäftigen, ohne über dessen Herkunft zu spekulieren.

Am eindeutigsten kommt diese Intention in der 'allegorischen Deutung' zum Ausdruck. Diese älteste Form der Mythen- deutung, die das Gegebene nicht als solches, sondern als verhüllte Darstellung eines anderen auffaßt, war für einen langen Zeitraum die verbreitetste Methode der Mythenfor- schung, trifft jedoch heute auf Ablehnung, da hier die Ge- fahr der reinen Spekulation zu groß ist. Rational ist die- se Sinndeutung insoweit, als sie unter der Oberfläche der mythischen Handlung eine, meist belehrende, Botschaft ver- mutet.

Im Gegensatz zu dieser rein spekulativen Methode stehen jene Richtungen, die eine Verbindung von Mythos und Kultur herstellen. Die Ergebnisse dieser Forschungen sind aus der Betrachtung gesellschaftlicher Gegebenheiten bei den soge- nannten Naturvölkern gewonnen und stellen eine deskriptive Darstellung der Verbindung bestimmter mythischer Motive mit bestimmten Kultur- und Wirtschaftsformen dar.

Diese Forschungen können unter einer funktionalen Perspektive betrieben werden, wie die Untersuchungen Bronislaw Malinowskis, der die Funktion des Mythos darin sieht, die Tradition zu stützen und ihr größeren Wert zu verleihen³, können jedoch auch kulturhistorisch relevante Aussagen hervorbringen, indem vom mythischen Motiv auf eine bestimmte Kultur- bzw. Wirtschaftsform geschlossen wird. K.Th.Preuss faßt die Erkenntnisse dieser Richtung folgendermaßen zusammen:

"Man darf deshalb voraussetzen, daß Kulturstufe und Beschäftigung sich in der Religion widerspiegeln, daß sie mit ihr eine Einheit bilden, und daß unverständliche Überraschungen, die aus dem Geist der Stufe nicht möglich erscheinen, auch nicht vorkommen können" (Preuss 1937:79).

Der Ethnosoziologe Wilhelm E.Mühlmann zielt in die gleiche Richtung, indem er feststellt, daß

"der Mythos ... religiöses Leben in reinster Form (ist), eine ernst zu nehmende anschauliche Ur-Setzung, aus welcher der Stamm seine geistige Existenz hat."

"Soziologisches Denken konnte zu der Einsicht verhelfen, daß die religiösen und sittlichen Ideen immer auf dem sozialen Hintergrund einer Gruppe beurteilt werden müssen."

"Die mythischen Weltbilder spiegeln nicht selten die faktische Sozialordnung." (Mühlmann 1968:206,208,219)

Am deutlichsten formuliert H.Baumann diesen Gedanken:

"Die Definition des Mythos lautet also: Mythos ist anschauliche Darstellung der Weltanschauung von Gemeinschaften" (Baumann 1936:2).

Da diese Weltanschauung nicht nur im Mythos, sondern auch im Kult ihren Ausdruck findet, hat die neuere Forschung

zunehmend in die Betrachtung des Mythos auch den Kult aufgenommen und die Beziehungen zwischen den beiden Formen untersucht. Durch die Erkenntnis, daß Mythos und Kult immer gemeinsam auftreten, eröffnete die Untersuchung der kultischen Handlungen eine neue Möglichkeit, den Mythos gegen ihm verwandte Gattungen abzugrenzen und zu deuten. Im Gegensatz zu reinen Erzählungen ohne religiösen Hintergrund haben dieser Betrachtungsweise folgend echte Mythen immer ihnen zugehörige Kulte, durch die der mythische Inhalt eine dramatische Inszenierung erfährt. Die Bedeutung dieses Sachverhaltes hat vor allem Ad.E.Jensen herausgearbeitet (Jensen 1960).

Der Kult bildet eine "Schutzwehr" (Wundt 1905:594), die den Mythos umgibt und ihn so von rein poetischen Erzählungen abhebt. Über diese rein abgrenzende Funktion hinaus stellt der Kult die Verbindung von Menschen und Göttern dar, er ist "das aktive Verhältnis, das der Mensch sich zu seinen Göttern gibt" (Cassirer 1953:262).

Auf das Problem, welche dieser beiden Formen die ursprüngliche gewesen sein mag, der Kult, wie E.Cassirer (1953:263) meint, oder der Mythos, der nach K.Th.Preuss einer kultischen Handlung erst den Inhalt verleiht, soll hier nicht näher eingegangen werden.

Dagegen gewinnt ein anderer Aspekt in diesem Zusammenhang Bedeutung. Die Beachtung des Kultes für die mythologische Deutung führt nicht nur zu einer Abgrenzung zu anderen Erzählgattungen, sie lenkt den Blick auch auf das Religiöse im Mythos und führt zu den Sinndeutungen, die das Irrationale betonen.

Irrationale Sinndeutungen: Ein bedeutender Vertreter dieser Richtung ist Raffaele Pettazzoni. Er betont in seiner Schrift "Die Wahrheit des Mythos" (1950) den magischen

Charakter der Mythen. Demnach erhält der Mythos seine Bedeutung durch die Magie des Wortes, die den Erhalt der Welt und des Lebens garantiert (Pettazzoni 1950:5). Im Gegensatz zu älteren Ansichten versteht der Autor jedoch die Magie und damit den Mythos als Religion und nicht als vorreligiöse Form, welche der Ausdruck einer bestimmten Geistesverfassung oder Kulturstufe sei. Im Mythos äußert sich eine "absolute Wahrheit, da es eine Wahrheit des Glaubens ist" (Pettazzoni 1950:7). Pettazzoni stellt fest, daß bei den von ihm betrachteten Gesellschaften ein strenger Unterschied zwischen 'wahren' und 'falschen' Geschichten gemacht wird. Der Mythos ist immer eine 'wahre' Geschichte, seine Inhalte werden geglaubt.

"Da geheiligte Geschichte, ist der Mythos wahre Geschichte" (Pettazzoni 1950:4).

Diese Geschichte gibt der menschlichen Gesellschaft ihre Grundlage, "d.h. einer ganzen Welt, die ohne den Mythos nicht weiter existieren kann" (Pettazzoni 1950:7).

'Falsche' Geschichten können sowohl absichtlich erfundene Erzählungen als auch überlebte Mythen sein. Mythen, die nicht mehr geglaubt werden, sind nicht mehr lebendig; der Mythos wandelt sich von einer 'wahren' Geschichte zu einer 'falschen' Geschichte (a.a.O.).

1.2.2. Märchen

Methodischer Pluralismus ist nicht auf die mythologische Forschung beschränkt, sondern kennzeichnet ebenso die Situation der Märchenforschung. Lutz Röhrich bemerkt aufgrund eines konkreten Beispiels (KHM 55, Rumpelstilzchen):

"Unsere anfangs angeführten Interpretationsbeispiele brachten zunächst eine fatale Erkenntnis: sie zeigten, was man aus drei Seiten Grimm-Text alles herauslesen kann, welche Systeme und Gedankengebäude daraus abgeleitet werden oder darin ihre Bestätigung finden können ... Von Interpret zu Interpret verändert sich kaleidoskopartig die Erzählung ... So konnte sich das Märchen im Grunde jeder Interpretation öffnen" (Röhrich 1976: 291).

Um dieser Interpretationsvielfalt⁴ entgegenzutreten, betrachtet die literaturwissenschaftliche Forschung⁵ das Volksmärchen nicht mehr primär unter dem inhaltlichen Aspekt, sondern dem formalen und definiert es als eine "kunstvolle Erzählung" (Lüthi 1971:106), deren Handlungsverlauf und Inventar bestimmten formalen Kriterien unterworfen sind: Eindimensionalität, Flächenhaftigkeit, Isoliertheit, Allverbundenheit, Universalität⁶. Ausdruck dieser Betrachtungsweise ist die Abwendung von der inhaltlichen Motivuntersuchung. Jedoch, ermöglicht diese formale Methode auch eine Abgrenzung des Märchens zu anderen Gattungen der Volksüberlieferung, so zeigt sich im Motiv deren Verwandtschaft.

Aus der Erkenntnis heraus, daß in Mythen und (Zauber-)Märchen oft dieselben Motive auftreten, bezeichnet Jan deVries das Motiv als einen Baustein, der zu den verschiedensten Zwecken verwendet werden könne (deVries 1954:154).

Über die Art der Erzählung entscheiden demnach nicht die Motive, d.h. die Inhalte, sondern - bedingt durch die Ebene der dargestellten Wirklichkeit - ihre Verwendung und die sich daraus ergebende Funktion.

"In Sagen, Legenden, Märchen werden die Vorgänge auf den Menschen bezogen, in der Sage auf den vom Außerordentlichen Getroffenen, in der Legende auf den Träger

des Sakralen, im Märchen auf die von Wundern getragene handelnde Figur. Im Mythos aber braucht vom Menschen nicht die Rede zu sein" (Lüthi 1971:12).

Der "grundsätzliche Charakterunterschied zwischen einem toderntesten Mythos und einem spielerischen Märchen" (deVries 1954:158) liegt nicht in den Inhalten, sondern in der Ausformung und Betrachtung, die diese Inhalte erfahren, sowie in der Handlungsebene, auf der sie angesiedelt sind. Die Untersuchung der Motive hat in vielen Fällen deren ursprünglich religiöse Aussage aufgedeckt, das Märchen "als einen Träger gleichzeitig von vergangener und gegenwärtiger Wirklichkeit" (Lüthi 1971:101) erkannt und so die tiefe Verwandtschaft zum Mythos erhellt. Jan deVries sieht im Mythos den gebenden, im Märchen den empfangenden Teil, der mit "dem Formelschatz der Mythen freischaffend schalten konnte" (deVries 1954:177).

Märchen und Mythos sind somit innerlich durch die Verwendung oftmals gleicher Motive verwandt, dennoch im Charakter vollkommen verschieden; das bedeutet, daß die Unterscheidungskriterien weniger in den Inhalten als in der Funktion zu suchen sind.

Aus der Funktion ergeben sich jedoch wiederum Auswirkungen auf den Inhalt⁷, indem beispielsweise das Inventar aktualisiert wird, oder der Handlungsverlauf immer zu einem glücklichen Ende führt; dies erscheint jedoch als ein sekundäres Problem, da es die ursprüngliche Einheit der Motive nicht beeinträchtigt. Der g r u n d s ä t z l i c h e Unterschied zwischen Mythos und Märchen liegt somit nicht im Inhalt begründet⁸, sondern in der Funktion. Entscheidend ist die Haltung des Zuhörenden, seine Bereitschaft, das Vernommene als wahr anzuerkennen, oder aber als unwahr zu betrachten.

1.3. Zusammenfassung

Es hat sich gezeigt, daß verschiedene Ansätze zur Behandlung des Mythos möglich sind und die Bemerkung E.Cassirers zutrifft, daß "die Theorie des Mythos noch in hohem Maße umstritten ist. Jede Schule gibt eine andere Antwort und manche dieser Antworten stehen in offenkundigem Widerspruch zueinander" (Cassirer 1947:8).

Die Mannigfaltigkeit der Ansätze ist jedoch nicht erstaunlich, äußert sich darin doch m.E. die Vielschichtigkeit des Mythos selbst. Da der Mythos die geistige Kultur einer Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit spiegelt, enthält er auch alle Aspekte dieser Kultur. C.I.Gulian sieht im Mythos die "komplexeste Form der primitiven Kultur" (Gulian 1971:177), und schon K.O.Müller hat festgestellt, "daß eine Gesamtheit von Wissen und Denken in der Mythologie enthalten ist" (Müller 1825:77).

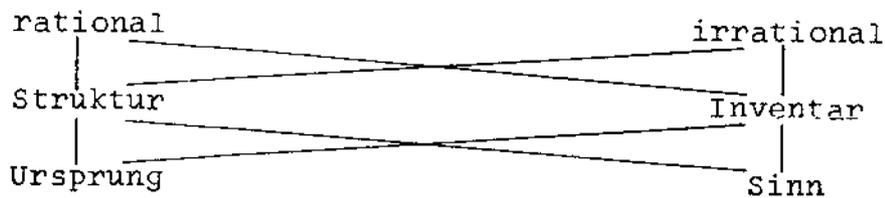
Somit wäre eine Betrachtungsweise angemessen, die dieser Komplexität Rechnung trägt, den Mythos nicht auf einen Aspekt zu reduzieren sucht und zu einem umfassenden Verständnis des Mythos gelangt.

Ein solches Vorgehen birgt jedoch auch Gefahren, da es bei konsequenter Anwendung zu einer alles relativierenden Aussage führt, jeden Aspekt als gleichwertig anerkennt und eine positive Aussage unmöglich macht. Es unterscheidet nicht mehr zwischen Mythos und Kultur, da es auf beide Bereiche gleichermaßen anwendbar ist. Da aber ein Unterschied zwischen Ausdruck (Mythos) und Ausgedrücktem (Kultur) besteht, muß eine Definition des Mythos einerseits so weit gefaßt sein, daß die gemeinsame Grundlage von Mythos und Kultur erfaßt wird, andererseits muß sie jedoch auch den Unterschied zwischen beiden Bereichen verdeutlichen.

Die Betrachtungsweisen, die der Mythos erfahren hat, lassen sich im wesentlichen auf drei Ebenen zusammenfassen:

- * Auf der ersten Ebene entscheidet sich die grundsätzliche Haltung des Untersuchenden zum Mythos; sie liegt außerhalb des untersuchten Objekts: rational - irrational.
- * Die zweite liegt im Objekt selbst; hier entscheidet sich, ob die Form oder der Inhalt als das Wesentliche erachtet werden: Struktur - Inventar
- * Die dritte Ebene stellt die Intention der Untersuchung dar, es entscheidet sich, ob mit dem Mittel der ersten die Gegebenheit der zweiten Ebene der Herkunft oder der Funktion nach untersucht werden soll: Ursprung - Sinn.

Diese drei Ebenen lassen sich beliebig miteinander kombinieren:



Neben der oben angeführten Gefahr der Relativierung aller Aspekte ergibt sich somit eine weitere: die Person des Untersuchenden bringt eigene Kriterien ein und reduziert den Mythos auf einige Aspekte. Auch hier ist deshalb eine umfassende Betrachtung nötig, die jedoch dort endet, wo die reine Spekulation beginnt.

Aus dem Kreis der behandelten Theorien scheinen mir folgende Betrachtungsweisen den oben genannten Forderungen und Einschränkungen am ehesten gerecht zu werden:

Der Mythos ist

w a h r , da seine Aussage als wahr im religiösen Sinne begriffen wird; er ist

w i r k l i c h , da er die Grundlage für die geistige Existenz menschlicher Gemeinschaften darstellt. Es gibt einen Zusammenhang zwischen Mythos und Kultur, und die ethnologische Forschung hat dargelegt, daß zwischen der Art des Mythos und der Art der Gesellschaft, für die er wahr ist, eine Beziehung besteht. Es ist somit - unter Vorbehalt - möglich, vom Mythos auf die Gesellschaftsform, die ihn hervorgebracht hat, zu schließen.

Das Märchen ist

n i c h t w a h r , da seine Aussage nicht geglaubt wird; es ist jedoch

w i r k l i c h , da es mit den gleichen Motiven wie der Mythos arbeitet, deren Ausgestaltung sich jedoch mit ihrer sich wandelnden Funktion ändert.

Für unser Vorhaben, den Funktionswandel einer Erzählung vom Mythos zum Märchen nachzuzeichnen, ergibt sich somit die Notwendigkeit, zunächst deren Ursprung und Sinn zu untersuchen, um dann zu einer Aussage über die darin enthaltene Wirklichkeit und Wahrheit zu gelangen.

Dieser Untersuchung muß jedoch eine Darlegung der Erzählung selbst und der bereits dazu angestellten Forschungen vorausgehen.

2. Quellen

Die Beschäftigung mit der japanischen Mythologie führt zu den ältesten schriftlich überlieferten Zeugnissen der japanischen Kultur, dem im Jahre 712 n.Chr. verfaßten Kojiki⁹, dem Nihongi¹⁰ aus dem Jahre 720 n.Chr. und den Fudoki¹¹ des frühen achten Jahrhunderts¹².

Die Zeit der Abfassung dieser Werke war geprägt durch eine Blüte der chinesischen, T'ang-zeitlichen Kultur in Japan¹³, welche in der Errichtung eines Beamtenstaates nach chinesischem Muster und, nach der sonst üblichen Hauptstadtverlegung beim Tod eines Kaisers, zur Gründung Naras im Jahre 710, dem Vorbild der T'ang-Hauptstadt Ch'ang-an folgend, geführt hatte. Die Macht des Staates erstreckte sich bis in die entlegensten Gebiete des Inselreiches¹⁴. Dennoch konnte die Adaption der festländischen Kultur traditionelle Wertvorstellungen nicht vollständig verdrängen; die Grundpfeiler des Herrschaftssystems - sakrale und politische Führung des Kaiserhauses sowie die Machtstellung des Erbadels - blieben auch innerhalb der neuen Organisationsform unberührt¹⁵. Darüberhinaus ergab sich mit der Verwendung der über Korea importierten Schrift sogar eine Stärkung der autochthonen Kultur, indem die Darstellung der eigenen Tradition eine dauerhafte Form fand¹⁶.

Aus der Vorrede Ō no Yasumaros zum Kojiki wird ersichtlich, daß der Wert der einheimischen Geschichte auch im Vergleich mit der chinesischen betont¹⁷ und durch Zeugnisse aus früheren Zeiten belegt werden sollte, insbesondere aber die Legitimität der kaiserlichen Herrschaft als "einer sakrosankten, absoluten, sippengebundenen, auf göttlichem Auftrag beruhenden und gleichzeitig selbst göttlichen Erbmonarchie" (Kemper 1967:29)¹⁸.

Unter diesem Blickwinkel ist auch die Kompilation der japanischen Mythologie zu verstehen, die, eingefügt in die Ge-

schichtsschreibung, der Geschichte ihr Fundament gibt und sie begründet¹⁹.

Wir hatten jedoch im vorangegangenen Abschnitt allgemein darzulegen versucht, daß bei der Betrachtung des Mythos die Betonung eines Aspektes allein seiner Komplexität nicht Rechnung tragen kann. Die japanische Mythologie gibt uns ein konkretes Beispiel für diese Ansicht.

Orientiert am chinesischen historiographischen Wirken und der beabsichtigten Gesamtaussage unterstellt, wurden die Mythen zusammengefaßt²⁰ und chronologisch geordnet. Daß es sich dabei um alte Überlieferungen handelte, wird auch an einer Bemerkung Yasumaros deutlich, die sich auf das Alter der Vorstellungen bezieht:

"Zwar verliert sich der Uranfang im tiefen Dunkel, aber aus den alten Überlieferungen wissen wir von der Zeit, als die Länder gezeugt und die Inseln geboren wurden. Wohl liegt der Uranfang in weiter Ferne, aber durch die alten Weisen gewinnt man Klarheit über die Zeit, als die Götter gezeugt und die Menschen geschaffen worden sind."²¹

Bei der Betrachtung der japanischen Mythologie sollten somit zwei Bereiche unterschieden werden.

In den von Hofbeamten edierten Werken wie Kojiki und Nihongi liegen uns mythologische Komplexe vor, die ihren Sinn aus der Intention der Zusammenstellung erfahren; durch die chronologische Auflistung vorzeitlichen Geschehens wird die göttliche Abstammung des Kaiserhauses dokumentiert und seine politische wie auch religiöse Führungsrolle begründet.

Die "Bausteine" jedoch, aus denen dieses mythologische Gebäude zusammengesetzt ist, d.h. die einzelnen Mythologeme der in den Kompilationen fortlaufenden Handlung müssen nicht notgedrungen auch ursprünglich einen homogenen Kom-

plex dargestellt haben, sondern können ganz verschiedenen kulturellen wie geographischen Bereichen entstammen²².

Eine Episode mag ursprünglich einen eigenständigen Mythos dargestellt haben, im Zusammenhang der geordneten Mythologie jedoch einen ganz anderen Sinn erhalten, der sich aus der Funktion des neu entstandenen Ganzen ergibt.

Eine solche Episode stellt die Geschichte vom "Weißen Hasen von Inaba" dar.

Die Erzählung liegt uns in zwei Versionen vor. Im Kojiki bildet sie einen Bestandteil des Mythenzyklus' um die Izumogottheit Ōkununushi und ist in die Schilderung seines Weges zur Herrschaft über das Land eingearbeitet.²³

Die Version des Kojiki:

"Nun hatte dieser Gott Ōkununushi achtzig göttliche Brüder. Aber sie alle überließen das Land dem Gott Ōkununushi. Der Grund des Überlassens war: Jede dieser achtzig Gottheiten hatte im Herzen den Wunsch, die Prinzessin Yagami von Inaba zu heiraten; und als sie gemeinsam nach Inaba gingen, da ließen sie den Gott Ōnamuji²⁴ den Sack auf dem Rücken tragen und nahmen ihn als Diener mit.

Als sie nun das Kap Keta erreichten, lag da ein nackter Hase. Da sprachen die achtzig Gottheiten zu diesem Hasen und sagten: "Was Du tun sollst, ist: Du sollst in dem Meerwasser hier baden, dann lege Dich an den Abhang eines hohen Berges und setze Dich so dem Blasen des Windes aus."

Daraufhin folgte dieser Hase der Unterweisung der achtzig Gottheiten und legte sich nieder.

Dann, als das Salzwasser trocknete, platzte beim Blasen des Windes seine Haut überall am ganzen Körper. Als er heulend vor Schmerz dalag, da sah der Gott Ōnamuji, welcher als letzter herankam, diesen Hasen und sprach: "Warum liegst Du da und heulst?" Der Hase antwortete und sprach: "Ich war

auf der Insel Oki und wollte nach diesem Lande übersetzen, hatte aber keine Mittel, um hinüberzukommen. Daher täuschte ich ein "wani" des Meeres und sprach: 'Ich und Du, wir werden einen Wettstreit machen und wollen überschlagen, welches von unseren Völkern mehr oder weniger zählt. Deshalb bringe die Gesamtheit Deines Volkes hierher zusammen und lasse sie alle in einer Linie von dieser Insel bis zum Kap Keta hinüberliegen. Dann will ich auf sie treten und im Hinüberlaufen sie zählen. Dadurch werden wir erfahren, ob mein Volk oder das Deinige größer ist.'

Durch diese meine Rede wurden sie betrogen und legten sich in einer Reihe aneinander, und ich trat auf sie und kam hinüber, indem ich sie zählte; und als ich gerade im Begriff war, auf das Land hinunterzusteigen, sagte ich: 'Ihr seid von mir betrogen worden'; als ich eben diese Worte beendet hatte, da packte mich das "wani", welches am äußersten Ende lag und zog mir mein Kleid vom Leib.

Als ich nun deshalb hier weinte und klagte, da befahlen mir die achtzig Gottheiten, welche vorausgingen, und unterwiesen mich: 'Bade in dem Seewasser und lege Dich dem Wind ausgesetzt hin!' Als ich daher tat, wie sie mich gelehrt hatten, erlitt ich am ganzen Körper diese Wunden."

Hierauf belehrte der Gott Ōnamuji den Hasen und sprach zu ihm: "Gehe jetzt schnell an den Wasserzufluß, wasche Deinen Körper in dem süßen Wasser, nimm dann den Blütenstaub der Teichkolben, welche am Wasserzufluß wachsen, streue ihn umher und wälze Dich darauf herum, dann wird Dein Körper bestimmt wieder eine Haut wie ursprünglich bekommen." Als daher der Hase tat, wie ihn gelehrt worden war, wurde sein Körper wie er ursprünglich gewesen war.

Dies ist der Weiße Hase von Inaba.

Er heißt derzeit 'die Hasengottheit'²⁵.

Daher sagte der Hase zu dem Gott Ōnamuji: "Diese achtzig

Gottheiten sollen Yagamihime sicher nicht bekommen. Obgleich Du den Sack auf dem Rücken trägst, soll Deine Hoheit sie bekommen!"

Im Nihongi fehlt diese Episode, jedoch findet sich eine zweite Version in einem uns nicht überlieferten Werk, dem 'Inaba-ki'. Diese Fassung ist durch Zitierung in einem enzyklopädischen Werk der Kamakura-Zeit, dem Chiribukuro²⁶, überliefert worden.

Die Version des Inaba-ki:

"Der Weiße Hase.

Nach der "Chronik von Inaba" gibt es in dieser Provinz einen Distrikt namens Takakusa.

Für diesen Namen gibt es zwei Erklärungen:

Die eine besagt, er heißt "Hoch-Gras" (Takakusa 高草), weil auf der Heide dort die Gräser hoch sind. Diese Heide habe dem Distrikt den Namen gegeben.

Nach der anderen heißt er "Bambus-Gras" (Takakusa 竹草)-Distrikt. Ursprünglich habe es an diesem Ort einen Bambushain gegeben; deshalb sei er so genannt worden.

(Ob es wohl "Bambus-Gras" heißt, weil der Bambus als das Oberhaupt der Gräser verstanden wird?)

Um die Version mit dem Bambus zu erhellen, heißt es:

Vor langer Zeit wohnte inmitten dieses Bambus ein alter Hase. Einmal kam plötzlich eine Flutwelle heran und der Bambushain wurde ein Wasser. Wie alles brach und Schaden nahm, weil die Wellen die Wurzeln des Bambus auswuschen und untergruben, kletterte der Hase auf eine Wurzel und erreichte, nachdem er eine Weile getrieben war, die Insel Oki. Nachdem der Wasserstand gefallen war, wollte er wieder an seinen ursprünglichen Ort zurückkehren, aber er hatte nicht die Kraft, das Meer zu überqueren.

Zu dieser Zeit war ein "wani" genannter Fisch im Wasser. Dieser Hase sprach zu dem wani: "Wie zahlreich ist wohl Dein Volk?" Das wani antwortete und sagte: "Meine Art ist so zahlreich, daß wir das Meer zu füllen vermögen." Der Hase sprach: "Mein Volk ist so zahlreich, daß es Berge und Ebenen füllt. Aber zuerst will ich zählen, ob Dein Volk mehr oder weniger zählt. Versammle die wani von dieser Insel bis zu dem Ort, den man Kap Keta nennt, dann werde ich eines nach dem anderen zählen und so die Anzahl des Volkes erfahren."

Das wani, derart vom Hasen betrogen, versammelte seine Verwandtschaft und reihte sie Rücken an Rücken. Da trat der Hase auf die Rücken der wani, zählte sie und gelangte so zum Kap Take, dem "Bambuskap", hinüber.

Daraufhin sprach er zu dem wani, im Glauben, seine Absicht erfüllt zu haben: "Ich bin hier herübergekommen, indem ich Dich betrogen habe. In Wirklichkeit interessiert mich die Anzahl Deiner Verwandten gar nicht"; als er sie so verspottete, da ärgerte sich das wani, das direkt am Ufer lag, packte den Hasen und zog ihm das Kleid ab. (Damit wird ausgedrückt, daß die Haare des Hasen abgezogen wurden und er so zu einem Hasen ohne Haare wurde.)

Darüber geruhte der Gott Ōnamuji Mitleid zu empfinden und belehrte den Hasen: "Streife Blüten der Teichkolbe ab und verstreue sie, dann lege Dich darauf und wälze Dich umher."

Als der Hase tat, wie ihn gelehrt worden war, wuchsen ihm wieder die Haare wie früher, so sagt man.

Wenn man sagt, "(der Hase) lief über die Rücken der wani und zählte diese", das heißt: "Der Hase trat auf sie und kam herüber, indem er sie zählte."

Schon Edo-Philologen wie Imai Jikan (1657-1723)²⁷ und Motoori Norinaga (1730-1801)²⁸ haben auf diese Version im Zusammenhang mit der Kojiki-Fassung hingewiesen.

Motoori bezieht sich in seinem Kommentarwerk zum Kojiki jedoch auf eine Fassung aus dem Jintenainōshō²⁹, das den Chiribukuro-Text zitiert. Er wirft die Frage auf, ob es sich bei dem erwähnten Inaba-ki wohl um das Fragment eines verlorenen Fudoki handele.

Auch die moderne Forschung hat dieses Problem nicht zu lösen vermocht. Das Inaba-ki-Fragment wird zu den Fudoki-itsubun gezählt, wobei jedoch nicht geklärt werden konnte ob es sich in diesem Fall tatsächlich um einen Teil einer der alten Topographien handelt³⁰. Dennoch erklärt Florenz diese Version zu der ursprünglichen, leider ohne Begründung³¹.

Somit sind wir in diesem Punkt auf Spekulationen angewiesen. Daß der Text wesentlich älter als das Chiribukuro sein muß, wird m.E. an den Anmerkungen des Kompilators dieses Werkes ersichtlich, der den Text sehr sorgfältig behandelt, indem er einzelne Stellen kommentiert, diese jedoch nicht verändert. Überdies wird ausdrücklich auf ein Werk namens Inaba-ki verwiesen. Und auch die Einbindung der Geschichte in die Etymologie eines Ortsnamens spricht für die Authentizität des Textes.

Dennoch scheint mir die Kojiki-Fassung die ältere zu sein, da 1. die Silbenvertauschung der Namen 'Keta no saki' zu 'Take no saki' willkürlich ist, 2. das Auftreten einer Tiergattung "wani" im Kojiki als selbstverständlich erscheint, wohingegen es im Inaba-ki umschrieben wird (ワニト云、魚アリケリ), 3. das Erscheinen des Gottes Ōnamuji nicht begründet wird.

Es entsteht der Eindruck, als würde beim Leser die Vollfassung - der Kojiki-Text - als bekannt vorausgesetzt und die Version des Inaba-ki tatsächlich nur zur Herleitung eines Ortsnamens, wie in der Vorbemerkung des Textes angedeutet, gegeben werden³².

3. Forschungsstand

Die Geschichte vom Weißen Hasen von Inaba führt, ungeachtet ihrer Popularität, ein eher bescheidenes Dasein in der wissenschaftlichen Literatur und wird meist in wenigen Sätzen oder Anmerkungen abgehandelt, vorwiegend im Zusammenhang mit Problemen, die sich aus der Untersuchung größerer mythologischer Komplexe ergeben.

Anlaß für eine Erwähnung unserer Geschichte ist vorwiegend eine Untersuchung der Gottheit Ōkuninushi alias Ōnamuji. Da der Erzählung durch die Aussage der Hasengottheit über Ōnamujis künftiges Schicksal eine zentrale Rolle in der Entwicklungsgeschichte der Gottheit zufällt, wird sie meist bei den Überlegungen zu diesem Punkt angeführt - das Hauptgewicht der Untersuchungen liegt jedoch auf der Interpretation des Charakters und der Funktion Ōkuninushis.

Bei den Betrachtungen zur Erzählung selbst³³ findet sich nahezu das gesamte Repertoire der in der terminologischen Klärung des Mythos allgemein angeführten Gesichtspunkte, wobei sich zwei Probleme als besonders umstritten erweisen:

- * Der geographische Ursprung der Erzählung und
- * die Identität der Gegenspieler des Hasen, der wani.

Die Diskussion um diese beiden Punkte wird mit fast weltanschaulicher Vehemenz geführt, da sie zum allgemeinen Problem des Ursprungs der japanischen Mythologie und damit auch der archaischen japanischen Kultur schlechthin führt.

Neben diesen, von der gegenwärtigen, vornehmlich japanischen Forschung zu den Kernfragen erklärten Punkten, treten Überlegungen zum Sinn der Erzählung als Ganzes, wie auch der agierenden Figuren in den Hintergrund.

Die Frage nach einer religiösen Relevanz der Erzählung als einer möglicherweise "wahren Geschichte" im Sinne Pettazzonis wird äußerst selten gestellt.

Dies kennzeichnet den Unterschied zum eigentlichen Begründer der Kojiki-Forschung, dessen Arbeit erst die Bedeutung dieser Quelle erhellt hat³⁴: Motoori Norinaga (1730-1801). In einer eingehenden Biographie des Kokugaku-Gelehrten schreibt Matsumoto Shigeru:

"Norinaga was not like most modern scholars, who simply look at the Kojiki along with ancient texts with cold 'objective' eyes, without being committed to what the texts speak of and without being much concerned about what meaning the texts involve for themselves" (Matsumoto 1970:82).

"Norinaga did not disdain, nor attempt to rationalize, the unreasonable or absurd stories of kami recorded in the ancient texts. He made explicit the peculiar diversity and irrationality of the kami and accepted it as real and true" (Matsumoto 1970:85).

Im Kojiki sah Motoori³⁵ kein System moralischer Doktrinen oder Philosophien, sondern eine Sammlung wirklicher Geschehnisse und Fakten, eine Schilderung der tatsächlichen Verhältnisse des japanischen Altertums, da dieses Werk von allen alten Überlieferungen am genauesten die ursprüngliche, mündliche Tradition bewahrt habe.

Um so bedauerlicher erschien ihm die Fixierung seiner Zeitgenossen und der vorangegangenen Generationen auf das Nihongi, das ihm schon gänzlich vom "chinesischen Geist" (karabumi gokoro) geprägt war.

Motoori verstand die Kritik weniger im Sinne eines bloß politischen Argumentes gegen den übermächtigen ausländischen Einfluß, als vielmehr gegen ein allgemein menschliches Fehlverhalten gerichtet, welches sich in der Meinung äußere, durch rationale Überlegung Gegebenheiten erklären zu können, deren Grund dem Menschen nicht zugänglich sei.

In der Einleitung zum Kojiki-den bemerkt er:

"Da bei einem Vergleich der beiden die chinesischen Schriften sehr vernünftig und tiefsinnig erscheinen, die alten Überlieferungen (Japans) hingegen seicht und einfältig, wendet sich jedermann den ersteren zu; und die Gelehrten aller Zeiten, einschließlich des Prinzen Toneri, ließen sich bis auf den heutigen Tag davon betören. Dabei ist im allgemeinen eine chinesische Theorie etwas, das ein kluger Mann in früheren Zeiten nach tiefschürfendem Sinnen über alle Dinge, auf der Suche nach deren Prinzip, hervorgebracht und in kluger und kunstvoller Weise aufgezeichnet hat, so daß man meinen könnte, dies sei glaubwürdig und beleuchte die wahren Umstände.

Jedoch, der menschlichen Erkenntnis sind Grenzen gesetzt; und da das wahre Prinzip unfaßbar ist, wie könnte man da vorgeben, beispielsweise den Ursprung des Himmels und der Erde, oder andere derartige Prinzipien, zu verstehen."³⁶

3.1. Ōkununushi

Diese Grundpfeiler der Lehre Motooris - Ablehnung des chinesischen Rationalismus und Glaube an die Wirklichkeit des in den alten Überlieferungen, hauptsächlich dem Kojiki Berichteten - treten auch in den Kommentaren zur Geschichte vom Weißen Hasen von Inaba zutage³⁷, besonders pointiert anlässlich der Heilung des Hasen durch den Gott Ōnamuji:

"Dies ist der Beginn der Arznei. Im Nihonshoki heißt es:
'Ōnamuji no mikoto und Sukunabikona no mikoto schufen jetzt mit vereinter Kraft und einigem Herzen diese irdische Welt. Dann, zum Besten sowohl der sichtbaren

Menschheit als auch der Tiere, bestimmten sie die Methode zum Heilen von Krankheiten.³⁸

Wenn man die Krankheiten und Körperverletzungen der Menschen heilen will, gibt es nichts, was (dem Rühren der geistigen Kraft³⁹) dieser Gottheiten gleichkommt ...

Aber weil die Menschen sich in hohem Maße selbst überschätzen, verwenden sie die chinesische Methode, die im Verstand ertrinkt; und deshalb kommt es selten vor, daß eine Krankheit, oder irgendetwas, geheilt wird.

Auch in China hat man sich in ältester Zeit nicht an die Vernunft geklammert, und in dem Maße, in welchem man sich auf die Überlieferungen aus alter Zeit verließ, waren auch die Zeichen außergewöhnlich, aber dies beruhte allein auf der Gnade dieser Gottheiten⁴⁰" (Motoori 1927: 472).

Auch die moderne Forschung zu dieser Gottheit, die als Kulturheros von Izumo⁴¹ einen überaus komplexen Charakter aufweist, konzentriert sich vornehmlich auf diesen medizinisch-heilkundigen Aspekt.

Die Heilkräfte der Gottheit werden über die angeführten Fälle im Kojiki und im Nihongi hinaus noch an weiteren Stellen der alten Überlieferungen dokumentiert.

Das Iyo-Fudoki, welches im Shaku-Nihongi 14 zitiert wird, berichtet vom Tode des Sukunabikona und dem anschließenden erfolgreichen Bemühen Ōnamujis, diesen durch ein Bad in der heißen Quelle von Hayami in Ōkata⁴² wieder zum Leben zu erwecken⁴³. Diese Überlieferung zeigt den Gott als Begründer des Heilbadens.

In seiner Arbeit über Ōnamuji und den Weißen Hasen von Inaba führt Tsugita Masayuki weitere Beispiele der Identifizierung Ōnamujis als einer Medizingottheit an⁴⁴; so berichtet das Montoku-jitsuroku im Abschnitt Saikō, drittes Jahr 12. Monat, von Göttern, die im Ort Ōaraisozaki des Distriktes Kashima in der Provinz Hitachi vom Himmel herabsteigen

und sich einem alten Manne als die Götter 'Ōnamochi (und) Sukunabikona' offenbaren und ihm verkünden, sie seien zurückgekehrt, um den Menschen hilfreich zu sein⁴⁵.

Aus einer anderen Stelle des Montoku-jitsuroku, Ten'an, erstes Jahr 10.Monat, erfahren wir, daß den beiden Gottheiten von Ōaraisozaki und Sakatsuraisozaki der Name "Leuchtende Gottheiten, Bodhisattvas der Heilkunst" (Yakushi-Bosatsu-Myōjin) verliehen wurde⁴⁶.

Tsugita (1970:4) verweist in diesem Zusammenhang auf das Engi-shiki, wo es heißt:

"Hitachi-kuni, Kashima-Distrikt: Yakushi-Bosatsu-Schrein
von Ōaraisozaki

Hitachi-kuni, Naka-Distrikt: Yakushi-Bosatsu-Schrein
von Sakatsuraisozaki."⁴⁷

Dies dokumentiert den Wandel, der mit der Heian-Zeit eingesetzt und den ursprünglichen Glauben an Ōkuninushi und Sukunabikona durch deren Verschmelzung mit buddhistischen Konzeptionen in den Hintergrund gedrängt hat⁴⁸.

Die neuere Forschung hat einen ausgesprochenen Hang zu dem von Motoori so stark kritisierten "chinesischen Geist", d.h. zur rationalistischen Deutung der Mythen, wobei vornehmlich in euhemeristischem Sinne nach historischen Vorbildern der Göttergestalten gefahndet wird. Besonders Ōnamuji wird in dieser Weise interpretiert, indem er als ein mit magisch-medizinischen Fähigkeiten ausgestatteter Herrscher des Altertums aufgefaßt wird⁴⁹.

Neben den oben angeführten Textstellen wird das spätere Schicksal der Gottheit nach der Episode mit dem Hasen, wie es im Kojiki dargestellt ist⁵⁰, als zusätzlicher Beleg für diese Deutung angeführt.

Ōnamujis Aufenthalt in der Unterwelt des Susanoo⁵¹ ist geprägt von den Aufgaben, die ihm gestellt werden, und die

er mit Hilfe Suseribimes zu lösen vermag. Die dabei verwendeten Gerätschaften, wie Schlangen- und Wespen-/ Tausendfüßlertüchlein, interpretiert Tsugita (1970:4) als Fetische mit magischer Kraft zur Beruhigung der Totenseelen, welche in diesen Tieren ihre Verkörperung gefunden hätten. Die gleiche Ansicht vertritt Matsumae⁵² und verweist darüberhinaus auf das 'Große Schwert des Lebens', den 'Lebensbogen' und die 'Himmlische Verkündungslaute', welche der Gott aus der Unterwelt mitnimmt; diese Geräte seien ausschließlich magischer Natur⁵³.

Ausgehend von der Überlegung, daß der Medizinmann⁵⁴, da in primitiven Gesellschaften medizinische und magische Praxis nicht voneinander zu trennen sind, als Inhaber dieser Fähigkeiten große Verehrung genießt, folgert Tsugita, unter Berufung auf Frazers 'Goldenen Zweig', daß aus dieser spirituellen Autorität weltlich-politische Macht erwachsen sei, die letztendlich zur Herrschaft eines (sakralen) Königs geführt habe⁵⁵. Somit interpretiert er den Gott als einen König mit magisch-medizinischen Fähigkeiten, für den der Name Ōkuninushi, "Herr des Großen Landes", eine geziemende Anrede gewesen sei.

Es ist hier nicht der Ort, diese Ansicht zu diskutieren, vermerkt sei jedoch der Einwand Ōbayashis, daß für das japanische Altertum Herrscher mit medizinischen Fähigkeiten keineswegs charakteristisch gewesen sind⁵⁶.

Darüberhinaus stellt Ōkuninushi eine viel zu komplexe G o t t h e i t dar, als daß man sie ohne weiteres auf diesen Aspekt zu reduzieren suchen dürfte⁵⁷, und es sei schließlich an Jan deVries erinnert, der bemerkt:

"Immer wieder ist der Euhemerismus die bequemste Manier, um die heidnische Mythologie zu erklären. Denn, wenn die Götter im Grunde genommen nur Menschen gewesen sind, dann erweist das wohl den Unverstand des Heidentums,

aber die Götter wurden dadurch so leicht entlarvt, daß es sich erübrigt, hinter ihnen nach irgendeinem tieferen Sinn zu fahnden" (deVries 1961:59).

3.2. Zur Funktion der Episode innerhalb des Ōkununushi-Mythos

Diese Deutung Ōkununushis übt einen starken Einfluß auf die Interpretation der Geschichte mit dem Hasen aus, deren Funktion im Kontext der Gesamthandlung gesehen und demzufolge als Illustration des Wesens dieser Gottheit verstanden wird.

Kuratsuka Akiko vertritt die Ansicht, daß diese Episode zur Dokumentation der zauberischen Heilkräfte des Gottes in die Schilderung seiner Entwicklung, die sie insgesamt als Reflexion eines Initiationsritus begreift, eingefügt worden sei⁵⁸.

Auch Mishina Shōei ist dieser Ansicht (Mishina 1971:67); und Donald Philippi bemerkt übereinstimmend:

"Undoubtedly, this tale is introduced in order to illustrate the healing powers of Opo-namudi" (Philippi 1969:94).

Einen anderen, genealogischen Akzent setzt Mitani Eiichirō, der die Begebenheit als eine der Aufgaben, denen Ōkununushi zu begegnen hat, begreift. Sie zu lösen, sei die Bedingung für eine Hochzeit mit Yagami-hime. Die Funktion der Episode beschränkt sich nach Mitanis Ausführungen allein darauf, die Verbindung dieser beiden herzuleiten⁵⁹.

Andere Autoren sehen die Begebenheit allgemeiner, im Sinne eines moralisch-ethischen Lehrstückes; es zeige sich hier, wie Origuchi darlegt, eine Art von Liebe, die nicht fordert, sondern zu individuellem Glück führt, indem die Be-

lange der eigenen Person ganz in den Hintergrund treten⁶⁰.

In einer von W.L.Schwartz wiedergegebenen Schrift des Senge Sompuku aus dem Jahre 1901 preist der Verfasser den Gott Ōkuninushi folgendermaßen:

"... Moreover, with a broadhalbered as his staff, he journeyed about in the land subduing the violent, and though he convinced the people that they must not be forgetful of the martial virtues, yet seeing the distress of a hare, he deigned to display the tender compassion of his heart by teaching the insignificant creature how to obtain relief" (Senge 1901 = Schwartz 1913:521ff).

Als Zusammenfassung dieser, den moralischen Aspekt betonenden und auf Ōkuninushi bezogenen Sichtweise kann Y.Katōs (1972) Ausführung begriffen werden, daß diese Geschichte von den Taten eines demütigen und liebevollen Gottes berichtet.

Einige Autoren können überhaupt keinen tieferen Sinn in der Einbindung der Episode in die Geschichte Ōkuninushis erblicken; so wirft Ōbayashi Taryō die Frage auf, ob es sich hier nicht um ein märchenartiges, rein unterhaltendes Element im Rahmen der Landschaftsmythen handeln könne⁶¹.

Dies ist für Karl Florenz keine Frage:

"... Die Weglassung solcher Episoden wie des Märchens vom Weißen Hasen von Inaba (im Nihongi), welche das Kojiki erzählt, ist m.E. auch nicht so zu deuten, als ob die Verfasser des Nihongi sich gescheut hätten, dergleichen kindliche Geschichten aufzutischen - sie erzählen ja noch weit naivere Dinge -, sondern weil sie darin eine Dichtung erblickten, ein richtiges Märchen, das ihnen nicht in den Rahmen ihrer Aufgabe zu gehören schien" (Florenz 1925:271).

Dieser Einschätzung eines Märchens als einer reinen, d.h.

nur der Unterhaltung dienenden Dichtung, kann aufgrund des in der Einleitung Gesagten nicht gefolgt werden; jedoch deutet sich schon in der Bemerkung Florenz' ein neuartiger Blickwinkel an: Es wird zwischen der Rahmenhandlung und Elementen, welche in diese einbezogen sind, unterschieden.

Die Auffassung von der ursprünglichen Eigenständigkeit der Erzählung - beispielsweise als einer "Volkserzählung, die in die Mythen um Ōkuninushi eingefügt wurde" (Asakura 1971:69) - eröffnet einen ganz anderen Weg der Interpretation, indem die Erzählung selbst in den Mittelpunkt des Interesses rückt und aus dem Zusammenhang der Kojiki-Handlung gelöst wird.

3.3. Zum Ursprung der Erzählung

Matsumura Takeo gibt in seinem Werk "Nihon shinwa no kenkyū", dem "Standardwerk" der japanischen mythologischen Forschung (Ōbayashi 1961:278), einen Abriß der Überlegungen zu dem im Mittelpunkt des Interesses stehenden Problem: dem geographischen Ursprung der Erzählung⁶².

Zwei konkurrierende Ansichten sind in diesem Zusammenhang zu verzeichnen. Die eine besagt, daß die Geschichte ihren Ursprung in Japan habe, die andere verweist auf die weite Verbreitung dieses Typs und folgert daraus eine Übernahme aus dem Ausland, d.h. aus Indien, Südostasien oder Korea.

Als Advokaten der Auffassung einer autochthonen Entwicklung führt Matsumura Nakajima Riichirō an, der aufgrund linguistischer und kulturhistorischer Überlegungen zu dem Schluß kommt, daß diese Geschichte die Reflexion eines Kampfes zwischen einem seefahrenden Volk aus Korea (= der Hase) mit einem in der Gegend von Izumo alteingesessenen, eisenverwendenden Volk (= die wani) sei.

Matsumura begegnet diesen Ausführungen mit dem Einwand, es sei unverständlich, warum ein Krieg zwischen zwei Völkern in einer derart exzentrischen Weise wie dem Zählen der wani mitgeteilt worden sein sollte und führt das überzeugendste Argument gegen jede Theorie einer selbständigen Entstehung an: die weite Verbreitung der Geschichte außerhalb Japans⁶³.

Auf die Gängigkeit dieses Typs wurde von der Forschung schon relativ früh aufmerksam gemacht; so weist Schurhammer (1923:116) auf eine indonesische Variante hin, und Tokugawa (1931) widmet einen Großteil seines Aufsatzes der Darstellung ähnlicher, ebenfalls indonesischer Erzählungen. In der derzeitigen Forschung gibt es kaum einen Autor, der nicht auf diese Analogien hinweist⁶⁴.

Es wird allgemein angenommen, die Erzählung sei als Teil der 'südlichen Elemente' in der archaischen Kultur Japans aus Südostasien her eingeführt und dann den neuen Verhältnissen angepaßt worden.

Jedoch macht schon im Jahre 1924 Tsuda Sōkichi auf einen anderen möglichen Verbreitungsweg aufmerksam, der die Erzählung mit dem Buddhismus aus Indien über China und Korea nach Japan geführt hätte. Tsuda vermerkt jedoch selbst Zweifel an dieser Version, da ihm die Zeitspanne zwischen der Einführung des Buddhismus in Japan und der Abfassung des Kojiki - die Version des Inaba-ki wird nicht erwähnt - eingedenk der Unterschiede zwischen der entsprechenden buddhistischen Erzählung und der vom Weißen Hasen als zu kurz erscheint (Tsuda 1924:254f).

Da die außerjapanischen Varianten der Erzählung im folgenden Abschnitt ausführlich behandelt werden, soll hier nicht näher darauf eingegangen werden.

Stattdessen sei ein Problem angesprochen, das u.a. auch in Beziehung zur Ursprungsfrage der Geschichte als Ganzes steht:

3.4. Die Identität der wani

Von allen Teilproblemen wird dies am ausführlichsten diskutiert, da wani an verschiedenen Stellen der alten Überlieferungen erscheinen, und somit die Frage der Identität dieser Wesen auch in Arbeiten behandelt wird, die in keinem direkten Zusammenhang mit dem begrenzten Rahmen der vorliegenden Erzählung stehen.

Um eine Vorstellung von den mannigfaltigen Charakterzügen der wani zu vermitteln, wird im folgenden eine Übersicht über die betreffenden Passagen in den Quellen gegeben:

A. Die Geschichte vom 'Weißen Hasen von Inaba'.

B. 'Bergglück und Meerglück' und 'Toyotama-hime'⁶⁵:

Das Kojiki berichtet am Ende des Abschnittes über das Götterzeitalter vom Streit des ältesten und des jüngsten Sohnes des Ninigi no mikoto und der Konohanasakuya-hime.

Hoderi, der ältere der beiden, ist ein Gott, der Glück auf dem Meere, d.h. beim Fischfang, hat; sein Bruder Hoori dagegen hat Glück in den Bergen, d.h. bei der Jagd.

Als Hoori seinen Bruder zum Austausch der "Glückswerkzeuge" überreden will, gibt dieser erst nach langem Zögern dem Ansinnen des Jüngeren nach. "Nun angelte Hoori no mikoto mit dem Meerglückswerkzeug nach Fischen, aber er bekam keinen einzigen und außerdem verlor er den Angelhaken"⁶⁶.

Da Hoderi, der seinen Angelhaken energisch zurückfordert, die vom Bruder als Ersatz gefertigten Haken nicht annehmen will, begibt dieser sich verzweifelt an den Strand des Meeres und weint.

Da erscheint als Helfer in der Not der Gott Shiozuchi und gibt ihm den Rat, sich zum Palast des Meergottes Watatsumi zu begeben, wo ihm Toyotamahime, dessen Tochter, helfen würde⁶⁷.

Hoori folgt dem Ratschlag; er trifft Toyotamahime an, beide

empfinden Zuneigung füreinander und leben fortan zusammen im Palast des Meergottes.

Nach Ablauf von drei Jahren jedoch erinnert sich Hoori an sein ursprüngliches Vorhaben, dem Bruder den Angelhaken zurückzubringen; und tatsächlich wird dieser bei einer von Watatsumi einberufenen Versammlung der Meerestiere im Schlund der Rotbrasse gefunden. Gemeinsam mit dem Haken übergibt der Meergott dem Hoori zwei Juwelen, mit deren Hilfe er den Bruder in Armut stürzen und unterwerfen könne.

a. "Daraufhin berief er (Watatsumi) sämtliche wani zusammen und fragte sie: "Soratsuhidaka (d.i. Hoori), der erlauchte Sohn des Amatsuhidaka, will sich wieder auf das Oberland begeben. In wieviel Tagen könnte ihn jemand hinaufgeleiten und mir Bericht erstatten?" Da antwortete ein jedes, indem es nach Klafterlänge seines Leibes die Anzahl der Tage bestimmte, und unter ihnen sagte ein wani, dessen Leib eine Klafter lang war: "Ich, Dein Diener, kann ihn an einem Tag dahin geleiten und wieder zurückkehren." Hierauf sprach (der Meergott) zu dem eine Klafter langen wani: "Dann gib Du ihm ehrfürchtig das Geleit, aber ängstige ihn nicht auf dem Wege durch das Meer!" Alsbald setzte er ihn auf den Kopf des wani und begleitete ihn hinaus. Nun geleitete es ihn, wie versprochen, an einem Tag zurück. Als das wani im Begriff war, zurückzukehren, löste (Hoori) den Dolch, den er im Gürtel trug, band ihn dem wani um den Hals und schickte es zurück. Daher heißt jenes eine Klafter lange wani heute Sahimochi no kami⁶⁸." ⁶⁹

Während der folgenden Begegnung mit dem Bruder hält Hoori sich genau an die Weisungen des Meergottes und schließlich muß Hoderi sich unterwerfen.

Inzwischen hat Toyotamahime bemerkt, daß sie schwanger ist,

und "da das erlauchte Kind der himmlischen Gottheit nicht im Meeresgefilde geboren werden sollte"⁷⁰, begibt sie sich in das Land ihres Gatten und baut am Strand eine mit Kormoranfedern gedeckte Gebärhütte.

b. "Als sie dann im Begriff war, niederzukommen, sprach sie zu ihrem Gemahl, dem Sonnensohn, die Worte: "Jedesmal, wenn eine Fremde niederkommt, nimmt sie bei der Niederkunft die Gestalt ihres Heimatlandes an. Daher will ich jetzt bei der Geburt meine ursprüngliche Gestalt annehmen. Bitte, sieh nicht nach mir!" Hierauf wunderte (er) sich über diese Rede, und als er gerade im Augenblick der Geburt heimlich spähte, hatte sie sich in ein acht Klafter langes wani verwandelt und wand sich auf dem Bauche kriechend umher. Über den Anblick erschrocken und entsetzt, floh er schleunigst von dannen."⁷¹

Beschämt durch den Vertrauensbruch verläßt Toyotamahime das Kind und den Gatten, kehrt für immer ins Meer zurück und "versperrt die Meergrenze".

Doch kann sie die Sehnsucht nicht bezwingen und schickt ihre jüngere Schwester Tamayorihime mit dem Auftrag, sich um das Kind zu kümmern und dem Gatten ein Gedicht zu überbringen, ans Land.

Der folgende letzte Abschnitt des Götterzeitalters berichtet, daß der Sohn der beiden in späteren Zeiten seine Tante Tamayorihime heiratet und mit ihr vier Söhne zeugt, deren jüngster der spätere erste Kaiser Jimmu ist.

Im Nihongi nimmt dieser Mythos einen breiteren Raum ein, da er in einer Hauptfassung und vier Varianten gegeben wird. Die Darstellung entspricht mehr oder minder im Handlungsverlauf der Version des Kojiki, weist jedoch große Unterschiede, auch zwischen den einzelnen Varianten, im Detail auf; so erwähnt beispielsweise die Variante II

die Liebesbeziehung zwischen Hoori (alias Hohodemi) und Toyotamahime überhaupt nicht⁷².

Da eine Erörterung des ganzen Mythos an dieser Stelle zu weit führen würde⁷³, wollen wir uns im folgenden auf den eigentlichen Gegenstand - das Auftreten der wani - beschränken. Die beiden Begebenheiten

- a. die Rückkehr des Hoori und
- b. die Verwandlung der Toyotamahime

stellen sich im Nihongi folgendermaßen dar:

a. Der Darstellung des Kojiki am nächsten kommt die Version der Variante III, wo es heißt:

"... Hiernach rief er (der Meergott) die wani zusammen und fragte sie: "Der Enkel der Himmlischen Gottheit ist jetzt im Begriff sich auf die Heimkehr fortzubeben. In wie vielen Tagen werdet Ihr diesen Dienst verrichten?" Da bestimmten alle die verschiedenen wani je nach ihrer unterschiedlichen Länge oder Kürze die Anzahl der Tage. Unter ihnen war ein eine Klafter langes wani, welches von sich aus sagte: "Innerhalb eines Tages werde ich es vollbringen." Deshalb wurde also das eine Klafter lange wani als seine Begleitschaft geschickt ..."⁷⁴

Die Bestimmung der Tage anhand der Körperlänge erscheint im Nihongi nur in dieser Variante, sowie in anderem Zusammenhang in Variante IV.

Daß Hoori (Hohodemi) dem wani seinen Dolch mitgibt, woraufhin dieses zum Gott Sahimochi wird, vermerkt das Nihongi überhaupt nicht. Interessanterweise wird jedoch dem Nihongi zufolge der Bruder des späteren Kaisers Jimmu zum Sahimochikami⁷⁵.

Neben dieser berichtet nur noch die Variante I - mit einer lapidaren Bemerkung - von der Rückkehr des Gottes auf einem wani:

"... Hierauf setzte (der Meergott) den Hohodemi no mikoto auf ein großes wani und schickte ihn so nach seinem Heimatlande zurück."⁷⁶

Eine Sonderstellung nimmt die Variante IV ein, die den Handlungsverlauf stark verändert darstellt. Hier wird der Ritt auf dem wani ganz an den Anfang gestellt:

"Der Alte (Shiozuchi) sprach: "Trauere nicht länger! Ich will einen Plan ersinnen." Er machte folgenden Plan und sprach: "Das Schnelle Roß, auf welchem der Meergott reitet, ist ein acht Klafter langes wani. Es befindet sich mit aufwärtsgerichteten Flossen in der kleinen Strasse von Tachibana. Ich will mich mit ihm zusammen beraten. Da machte das wani einen Plan und sprach: "Was mich anbelangt, so könnte ich den himmlischen erlauchten Enkel in acht Tagen nach dem Palast des Meergottes bringen; indessen, das Schnelle Roß meines Königs ist ein wani von einer Klafter Länge, und dies wird Dich innerhalb eines einzigen Tages sicherlich dorthin bringen."⁷⁷

b. Die zweite Episode, Toyotamahimes Verwandlung, stellt sich vom Handlungsverlauf her einheitlicher dar, weist jedoch ebenfalls abweichende Details auf.

Außer in Variante II, die Toyotamahime gar nicht erwähnt, fehlt die Transformation lediglich in Variante IV, dort aber offensichtlich nur deshalb, weil das Ereignis als bekannt vorausgesetzt wird:

"... Als die Zeit ihrer Niederkunft herangerückt war, bat sie den souveränen erlauchten Enkel und sprach, usw. usw."⁷⁸

Variante I berichtet von der Verwandlung in ein "acht Klafter langes großes Bären-wani", das sich auf dem Bauche kriechend umherwand⁷⁹.

Ähnlich wird der Vorgang in Variante III geschildert:

"..., und als er heimlich hineinschaute, sah er, daß sie sich in ein acht Klafter langes großes wani verwandelt hatte."⁸⁰

Ein eigenständiges Element dieser Variante ist die Darstellung, daß Toyotamahime zur Geburt des Kindes in Begleitung ihrer jüngeren Schwester Tamayorihime auf einer großen Schildkröte reitend über das Meer kam.

Von diesen, mit dem Kojiki mehr oder weniger übereinstimmenden Versionen, gibt es im Haupttext eine bemerkenswerte Abweichung. Hier findet die Transformation nicht in ein wani, sondern in einen Drachen 龍 'tatsu' statt:

"Der himmlische erlauchte Enkel konnte jedoch nicht geduldig ausharren, sondern ging heimlich hin und spähte. Da hatte sich Toyotamahime bei dem Geburtsakt in einen Drachen verwandelt."⁸¹

Diese Version ist für die Theorien zur Identität der wani von großer Bedeutung.

Neben der Verwandlung der Toyotamahime berichtet das Nihongi noch an einer weiteren Stelle von der Transformation einer Gottheit in ein wani:

C. In der Variante VIb der Schilderung der Taten Ōnamujis und Sukunabikonas heißt es, daß Kotoshironushi, einer der Söhne des Ōnamuji, sich in ein 'acht Klafter langes Bärenwani' verwandelt und mit Mizokuihime die spätere Gemahlin Jimmu-tennōs, Himetatara-Isuzuhime, gezeugt hat⁸².

Neben den Berichten in Kojiki und Nihongi treffen wir die wani auch in den Fudoki an.

D. So berichtet das Hizen-Fudoki in einer Überlieferung des Distriktes Saka, daß der (ein) "Gott des Meeres, (so) nennt man das wani", sich den Fluß hinauf begeben habe,

um die Prinzessin Yotahime vom Flußoberlauf an ihrem Wohnsitz zu besuchen⁸³.

Eine entsprechende Geschichte findet sich im Izumo-Fudoki, im Abschnitt über den Distrikt Nita, in dem von einem wani berichtet wird, das in Liebe zur Prinzessin Tamahime entbrannt, versuchte, den Fluß Hino hinauf zu ihrem Wohnsitz in den Bergen zu gelangen. Die Prinzessin aber versperrte den Flußlauf mit einem Felsen⁸⁴.

Wani werden auch an anderen Stellen des Izumo-Fudoki erwähnt:

E. In einer Überlieferung des Distriktes Ou wird berichtet, daß die Tochter des Katari no Omi Imaro im Jahre Temmu 2 (674 n.Chr.) während eines Spazierganges auf der Landspitze Hime-saki von einem wani angegriffen und getötet wurde. Während noch der verzweifelte Vater auf Rache sinnt, kommen hundert wani herangeschwommen und übergeben ihren schuldigen Artgenossen dem Imaro zur Bestrafung. Im Bauch des Tieres findet sich ein Bein der getöteten Tochter. Imaro zerlegt das Tier und stellt die Teile am Straßenrand zur Schau.

Die Glosse zu dem Bericht weist noch einmal ausdrücklich darauf hin, daß sich dieses Ereignis erst in jüngster Vergangenheit zugetragen habe⁸⁵.

Obwohl die Authentizität dieser Schilderung, angesichts eines Berichtes von der malaischen Halbinsel, der im Grunde dasselbe Ereignis wie das Fudoki beschreibt⁸⁶, angezweifelt werden könnte, erscheinen die wani in dieser Episode dennoch zum ersten Male in einem veränderten Licht, nicht als die geheimnisvollen Wesen der Mythologie, sondern als (möglicherweise) real existierende Meerestiere, zu denen die Menschen der damaligen Zeit in einer konkreten Beziehung gestanden haben (könnten).

F. Verstärkt wird dieser Eindruck durch eine Eintragung im Izumo-Fudoki, wo eine Auswahl der Meerestiere der südlichen Inlandsee aufgelistet ist - unter diesen befinden sich ebenfalls wani⁸⁷.

G. Daß wani in literarischen Werken späterer Zeiten erscheinen, so im Uji-shui-monogatari⁸⁸, ist in diesem Zusammenhang von sekundärer Bedeutung, da dies keinen Beitrag zum Problem der ursprünglichen Identität leisten kann.

Da das Inventar einer Erzählung für deren Verständnis nicht sekundär ist, d.h., nicht die Struktur allein das bestimmende Merkmal abgibt, ist auch das Problem der Identität der agierenden Figuren nicht unerheblich.

Unter dem Blickwinkel einer möglichen Eigenaussage im Sinne eines religiösen oder symbolischen Gehaltes des Inventars einer Handlung, ist im vorliegenden Fall die Frage von Bedeutung, ob es sich bei den wani um Krokodile, reine Fabelwesen, Drachen, Seeschlangen, Haie, Delphine oder allgemein um 'Seeungeheuer' handelt. Auf die Gesamtinterpretation bezogen gipfelt dies im Problem, inwieweit die Erzählung ihre Aussage durch die Handlungsstruktur, d.h. Auseinandersetzung zwischen - austauschbaren - Land- und Wassertieren findet, oder ob der Identität der jeweils agierenden Figuren innerhalb der Struktur ebenfalls eine Bedeutung zukommt.

Das Problem der Identität der wani ergibt sich aus dem Umstand, daß das Wort 'wani' im heutigen Japanisch eindeutig als Krokodil definiert ist und mit dem entsprechenden chinesischen Zeichen 鱷 dargestellt wird⁸⁹.

Da Krokodile aber in Japan nicht heimisch sind und dies auch in der Vergangenheit nicht waren, wurde schon früh

die Frage aufgeworfen, ob mit dem wani der alten Überlieferungen nicht ein anderes Tier gemeint gewesen sein könnte. Da die Diskussion dieser Frage schon seit langem geführt wird und die Argumente somit bereits häufig vorgebracht wurden, soll hier nur ein Abriß der Ansichten gegeben werden:

1. 'Wani' bezeichnet kein Krokodil, sondern ein anderes, reales, in japanischen Gewässern beheimatetes Meeres-tier. Da den Japanern der alten Zeit das Krokodil unbekannt war, versahen sie den Namen eines bekannten Tieres, wie den des Haies, mit dem chinesischen Zeichen für Krokodil, weil es die Gefährlichkeit des ursprünglich gemeinten Lebewesens am eindrucksvollsten darstellte.⁹⁰
2. 'Wani' bezeichnet das Krokodil. Die Vorstellung wurde von den eingewanderten Völkern mitgebracht und in Japan bewahrt⁹¹.
3. 'Wani' bezeichnet ein Mischwesen. Dieses setzt sich aus mehreren Komponenten zusammen: Erinnerung an reale Krokodile mischte sich mit Eigenschaften anderer Tiere, vornehmlich des Haies, und chinesischen Drachenkonzep-tionen⁹².

Die Richtigkeit einer dieser Argumentationen aufgrund des überlieferten Quellenmaterials zu verifizieren, ist außerordentlich schwierig.

Dennoch erscheint die erste Argumentation zweifelhaft, da ihre Voraussetzung, die Japaner hätten keine Vorstellung von Krokodilen gehabt haben können, nicht überzeugend wirken kann. Es müssen nicht einmal Kontakte mit Südostasien postuliert werden, da auch die Alligatoren und Krokodile Süd-Chinas, wohin schon sehr früh Verbindungen bestanden haben⁹³, als Muster gedient haben könnten.

Überdies definiert schon das Wamyō-ruijushō, ein Lexikon der japanischen Sprache aus dem Jahre 934, in einem auch

von Motoori angeführten Passus⁹⁴, 'wani' eindeutig als Krokodil:

"Im Ma Kuo Ch'ieh-yün⁹⁵ heißt es: 'Was das Krokodil 鱷⁹⁶ betrifft, so hat es vier Beine und ähnelt der Alligatorschildkröte⁹⁶; es hat ein drei Fuß langes Maul (Schnabel) mit äußerst scharfen Zähnen; wenn Tiger und Rotwild das Wasser überqueren, greift das Krokodil an und beißt sie mittendurch;

der japanische Name lautet 'wani'."

Der Einwand Tomonagas (1966:13), man dürfe diese Definition nicht, wie Motoori es getan hat, auf die im Kojiki phonetisch geschriebenen 和通 'wani' anwenden, und die Kompilatoren des Nihongi hätten trotz Verwendung des Zeichens für Krokodil 鱷⁹⁶ (s.S.47) keine Vorstellung von diesen Tieren gehabt, ist kaum einsichtig. Daß der Unterschied zwischen Krokodil und Hai sehr wohl deutlich verstanden wurde, geht wiederum aus dem Wamyōshō hervor, wo es zu 'same' "Hai" heißt:

"Im Lu Tz'u Ch'ieh-yün⁹⁷ heißt es: 'Was den Hai 鯨⁹⁸ betrifft, so hat die Haut des Fisches Linien und man kann damit gut ein Schwert verzieren; der japanische Name lautet 'same'."⁹⁸

Überraschend ist jedoch die Eintragung im Izumo-Fudoki, daß wani sich unter den Tieren der südlichen Inlandsee befänden; es kommt noch hinzu, daß an anderer Stelle des Fudoki in einer ähnlichen Liste auch same aufgeführt werden⁹⁹. Man kann daraus ersehen, daß sowohl der Begriff 'same' als auch 'wani' damals in diesem Gebiet für existierende Meereslebewesen verwendet wurde. Möglicherweise waren dies Synonyme für die Benennung des Haies, worauf auch die im heutigen Izumo verwendete Form 'wani-zame'¹⁰⁰ für Hai hinweisen würde. Einen Beweis für diesen Schluß kann die

Quelle	NKBT	S.	A	B		C	D
				a	b		
Kojiki	1	90	和瀨	和瀨魚	和瀨		
		143					
		145					
Nihongi	67	167		鱈魚	(龍)		
		171					
		172					
		178					
		179					
		180					
		181					
		182					
130					鱈		
Hizen-Fudoki	2	393					鱈魚
Izumo-Fudoki	2	231					和瀨
		105					
		141					
Ujishūi-monog.	27	129					

Schreibungen des Wortes 'wani' in den japanis

Quellenlage jedoch nicht liefern, da die beiden Begriffe vollkommen unabhängig voneinander gebraucht werden und ein Hinweis auf kongruente Inhalte nicht vorliegt.

Einen Ansatz für eine, auch von Origuchi (1955:52) geforderte differenzierende Betrachtung liefert Matsumoto Nobuhiro. Er verweist auf den Umstand, daß zu der Zeit, als Kojiki und Nihongi aufgezeichnet wurden, ein starker Einfluß von Seiten der chinesischen Historiographie bestanden hat. Daß die japanischen Kompilatoren ausdrücklich das chinesische Zeichen für Krokodil verwendet haben, sei doch Grund genug, die wani nicht mit Haien gleichzustellen. Er verweist auch auf unsere Erzählung im Hinblick auf ihren möglicherweise südostasiatischen Ursprung, da in jenen Regionen Krokodile häufig vorkommen. Mit der Übermittlung nach Japan sei die Geschichte den neuen Gegebenheiten angepaßt worden, und nun hätte man mit dem Wort 'wani' auch Haie bezeichnet (Matsumoto 1958:115f).

Donald Philippi faßt die Gründe, die für eine Identifizierung der wani als Krokodile sprechen, folgendermaßen zusammen:

- "a.) the probability of a Southern Asiatic origin for this story - in the foreign versions crocodiles figure prominently;
- b.) the fact that the Wamyōshō clearly identifies wani as meaning 'crocodile';
- c.) the fact that wani unmistakably means 'crocodile' in Modern Japanese;
- d.) the use of the ideograph for 'crocodile' in this account in the Nihon shoki;
- e.) the fact that the Japanese language possessed words for other animals which did not actually exist in Japan" (Philippi 1969:407).

Ein weiterer Hinweis auf einen reptilienhaften Charakter

liegt m.E. in der Darstellung des Nihongi und Kojiki, die besagt, daß das wani, in welches Toyotamahime sich verwandelt hatte, "sich auf dem Bauche kriechend umherwand"¹⁰¹; diese Schilderung ließe sich durchaus mit dem Bild eines sich auf dem Lande bewegenden Amphibiums verbinden.

Es sei jedoch noch auf einen weiteren Aspekt hingewiesen, der vor allem von den älteren Autoren - Aston, Florenz und deVisser - betont wird: der 'Drachen-Charakter' der wani. Für diese Ansicht spricht auch die Szenerie des Toyotamahime-Mythos sowie der Umstand, daß Toyotamahime sich in der Version des Nihongi-Haupttextes in einen Drachen, den chinesischen lung¹⁰², verwandelt. Auch die Verbindung zum Metall, angedeutet in der Figur des Sahimochi no kami, weist auf eine Beziehung zu Drachen-Konzeptionen, jedoch nicht zum lung-Drachen, sondern zum südchinesischen Flußdrachen chiao.¹⁰³

Es ist m.E. deutlich geworden, daß eine Aussage, wie D.E. Mills sie anlässlich des Ujishūi-Textes trifft: "It is generally accepted that the word wani means 'shark' and not, as it does in modern Japanese 'crocodile'" (Mills 1970:197³), zumindest im Hinblick auf die frühesten Quellen, voreilig abgegeben wurde.

Man wird nur zu einem Verständnis der japanischen wani gelangen können, wenn den einzelnen Aspekten nachgegangen wird und dabei die Vorstellungen, welche außerhalb Japans in geographisch relevanten Gebieten mit Krokodilen und Drachen verbunden sind, berücksichtigt werden.

3.5. Der Hase

Wie eingangs erwähnt, findet neben der Streitfrage der Identität der wani die eigentliche Schlüsselfigur der Episode,

der Hase, kaum Beachtung.

Dies beruht wahrscheinlich einerseits auf der weitgehenden Fixierung auf - geographische wie historische - Ursprungsfragen, für die der Weiße Hase keinen Anlaß zu geben scheint, andererseits auf der Einschätzung der Geschichte als eines lediglich schmückenden, 'märchenhaften' Elementes, dem eine tiefere Bedeutung weitgehend abgesprochen wird.

Für Motoori noch war, aufgrund seines Verständnisses der alten Überlieferungen, die Göttlichkeit des Hasen unzweifelhaft. Er schreibt:

"... daß der Gott Ōnamuji die Prinzessin zu erlangen geruhte, geschah (nur), weil dieser Hase seinen Segen gegeben hatte; deshalb war er wahrhaftig ein Gott!" (Motoori 1927:473)

Daß ungeachtet eines persönlichen Credo, mit dem Mittel der vergleichenden völkerkundlich-volkskundlichen Analyse, ein religiöser Gehalt auch der Figur des Weißen Hasen postuliert werden kann, zeigen die Ausführungen Nelly Naumanns über die Beziehungen des Weißen Hasen zur japanischen Berggottheit. In der Untersuchung des "Yama no kami" wird auch der vorliegende Themenbereich gestreift und einige der, in der Episode enthaltenen Motive, welche häufig in Verbindung mit Berg- und Waldgottheiten oder -geistern auftreten, genannt¹⁰⁴. Es sind dies die zu einer Schicht sehr früher, jägerischer Glaubensvorstellungen, "deren ursprüngliche Träger diejenigen Volksgruppen waren, die das erobernde Yamatovolk vorfand" (Naumann 1963:340), gehörenden Motive 'Betrogener Betrüger' und 'Dankbarkeit und magische Gabe'. Weiterhin findet sich das Motiv der 'Trugheilung', "das im europäischen und amerikanischen Raum oft mit den "dummen" Waldgeistern verbunden wird" (Naumann 1963:270). Das letzte in diesem Zusammenhang genannte Motiv ist der 'Wettkampf zwischen Land- und

Meertieren'. Nach Ad.E.Jensen gehört dieses Motiv nicht in den jägerischen Bereich, sondern zur Schicht der ältesten Pflanzerkulturen und bekundet eine der zahlreichen dualistischen Ausdrucksformen bei frühen Völkern¹⁰⁵.

Es hat sich gezeigt, daß innerhalb der Forschung keine Einigkeit im Verständnis unserer Erzählung und ihrer Hauptakteure besteht.

Dennoch gibt es Ansatzpunkte, die Erzählung nicht von vornherein zu einem bloß schmückenden, 'märchenhaften' Element zu degradieren, sondern ihr einen tieferen, mythischen Sinn zuzusprechen. Für unsere Untersuchung bedeutet dies, daß sie zunächst die geographische Verbreitung der Erzählung und ihrer Varianten zu klären hat, um daran anschließend den Versuch zu unternehmen, anhand der geographischen und historischen Gegebenheiten zu einer Aussage über den Sinn der Episode zu gelangen.

4. Die Struktur

4.1. Klassifizierung der Episode

4.1.1. Problemstellung

Leitgedanke der folgenden Darstellung soll der Begriff der Struktur sein. Die weitreichende Problematik, die sich aus der Verwendung dieses "buntschillernden" Begriffes (Jaeggi 1968:35) ergibt, ist offensichtlich.

Einerseits hat er durch unterschiedliche Definitionen an Aussagekraft verloren, andererseits führt er unmittelbar zur Auseinandersetzung mit einer zur Zeit heftig diskutierten Denkrichtung innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften, dem Strukturalismus.

Auf diese Diskussion soll hier jedoch nicht eingegangen werden¹⁰⁶.

Der Begriff der Struktur wird im folgenden in einem begrenzten Sinn verstanden; er soll die Möglichkeit des Vergleichs vermitteln. Wie in der Einleitung dargestellt, wird er vom Begriff des Inventars abgehoben. Grundlage der anstehenden Betrachtung ist die reine Handlung der vorliegenden Geschichte, ihr Gerüst. Dieses Handlungsgerüst - die Struktur der Erzählung - soll Basis des Vergleichs mit ähnlichen Erzählungen sein. Da derartige Erzählungen ausnahmslos außerhalb Japans gefunden werden, stellt sich die Frage einer möglichen Diffusion, die nur historisch beantwortet werden kann. Schon deshalb verbietet sich eine ausschließlich 'strukturalistische', d.h. synchronisch vorgehende Untersuchung, die den historischen Aspekt ausschließen würde.

Im Abschnitt 'Der Ursprung' werden somit ähnliche Erzählungen aus unterschiedlichen geographischen Gebieten aufgeführt und Überlegungen zu deren möglichen Beziehungen untereinander angestellt.

4.1.2. Die Klassifikation nach Ikeda (Ik) und
Aarne / Thompson (AT)

Im Werk Hiroko Ikedas 'A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature' ist unter der Nummer 58 die Erzählung des Hasen verzeichnet:

"The Bridge of Crocodiles ... Inaba no Shirousagi

I. A Deceptive Contest. A rabbit who wants to cross over from a small off-shore island to the mainland proposes to a crocodile a contest to see which has more relatives. The crocodile is told to assemble all his relatives and form them in line from the island to the mainland. The rabbit will count the number as he steps on their backs one by one (Cf. B 555; K 579.2.).

II. The Deceit disclosed. As the rabbit comes to the end of the crocodile bridge, just before landing on his destination, he announces triumphantly that he has deceived them all. Before he has time to jump onto the land, however, the last of the crocodiles seizes him. As punishment, the rabbit's fur is plucked out until he is bare (Q 457).

III. The Sequel. The above is in Kojiki, 712 A.D., v.1, and its sequel is listed in the comments to Type 554" (Ikeda 1971:23).

Ikedas Einteilung folgt dem Vorbild des "Verzeichnis' der Märchentypen" von Antti Aarne, das von Stith Thompson in einer überarbeiteten Fassung herausgegeben wurde¹⁰⁷.

Hier finden wir unter der betreffenden Nummer (58) den Typ:

"The Crocodile Carries the Jackal. The Jackal, who wants to eat fruit or carrion on the other bank, persuades a crocodile to carry him across the river by saying he will find a bride for the crocodile. He makes a dummy and, safe back on shore, sends the crocodile to that" (Thompson 1964:34).

Antti Aarnes Märchenverzeichnis war Ausdruck einer bestimmten volkskundlichen Methode, die durch den Variantenvergleich verschiedener Märchentypen zu einer 'Urform' des Märchens zu gelangen und so die Ursprungsfrage der Gattung zu lösen suchte. Diese 'historisch-geographische' Methode, nach ihren Begründern auch finnische Schule genannt, ist jedoch nicht unumstritten, da die Voraussetzung, aus dem Variantenvergleich eine synthetische Urform herausfiltern zu können, auf Widerspruch stößt. Sehr deutlich wird die Kritik von Jan deVries (1954:8ff) dargelegt.

Aber nicht nur auf dieser grundsätzlichen Ebene wurden Bedenken geäußert, auch gegen das Märchenverzeichnis selbst erhoben sich schon früh Einwände, die u.a. von dem russischen 'Morphologen' Vladimir Propp formuliert werden¹⁰⁸.

Aarne legte seinem Verzeichnis eine Unterscheidung des Materials in drei Hauptgruppen zugrunde: 1. Tiermärchen, 2. Eigentliche Märchen, 3. Schwänke. Diese Klassifizierung wurde auch in der überarbeiteten Fassung von Stith Thompson beibehalten¹⁰⁹. Propps Kritik wendet sich vor allem gegen die intuitive Arbeitsweise, die klassifiziert, ohne ihren Gegenstand vorher genau zu beschreiben. So sei es "etwas merkwürdig, daß Tiermärchen nicht zu den eigentlichen Märchen zählen" (Propp 1975:18) und die Einteilung in verschiedene Typen sei "häufig rein fiktiv"¹¹⁰.

Diese Kritik kann auch auf Ikedas Klassifizierung, die ja in der Nachfolge Aarnes steht, übertragen werden.

Daß 'Inaba no shirousagi' (Der Weiße Hase von Inaba) dem Typ 58 zugeordnet wird, ist aufgrund der Vorgabe im internationalen Katalog einsichtig, da die Ähnlichkeiten zum Typ 'The Crocodile carries the Jackal' offensichtlich sind. Unbeantwortet bleibt jedoch die Frage, warum nur der von Ikeda ausgewählte Teil der Episode als dieser Nummer zugehörig erachtet wird, die anderen aber einem gänzlich anderen Bereich.

Deshalb soll im folgenden nachzuweisen versucht werden, daß dieser Teil nicht nur "instinktiv"¹¹¹ aus dem Ganzen gelöst werden kann, sondern wegen der strukturellen Eigenheiten der Episode notwendig ein eigenständiges Element darstellt.

4.1.3. Strukturanalyse der Erzählung

Bei näherer Betrachtung der Kojiki-Version wird deutlich, wie kunstvoll der im Zentrum liegende Bericht des Hasen von der Gesamthandlung um Ōkuninushi und seine achtzig Brüder umschlossen wird.

Auch ohne den Vergleich mit der Version des Inaba-ki oder außerjapanischen Varianten anzustellen, kann diese Erzählung durch eine Analyse der Handlung aus dem Kontext gelöst und so ihre Eigenständigkeit nachgewiesen werden.

Um dies zu erreichen, wird im folgenden versucht, die Handlung schrittweise auf wesentliche Elemente zu reduzieren.

In Stichworten läßt sich die Episode folgendermaßen darstellen:

Überlassung des Landes durch die achtzig Gottheiten. Diese wollen Yagamihime heiraten und ziehen mit Ōkuninushi als Diener nach Inaba. Auf ihrem Weg gelangen sie zum Kap Keta. Dort ist ein Hase ohne Fell, dem sie einen Rat geben. Der Hase befolgt ihn und erleidet Schmerzen. Ōkuninushi kommt und befragt den Hasen. Der erzählt von seinem Versuch, die wani zu überlisten und ihrer daraufhin verübten Rache. Dann berichtet er vom Ratschlag der achtzig Gottheiten. Ōkuninushi erteilt ihm einen anderen Rat; daraufhin wird der Hase gesund. Er prophezeit die Hochzeit Ōkuninushis mit Yagamihime.

Dieser Handlungsgang läßt sich folgendermaßen gliedern:

1. Reduktion:
1. Überlassen des Landes
 2. 80 und Ō brechen nach Inaba auf
 3. Erreichen des Kap Keta
 4. Der "nackte" Hase
 - 5.a. Rat der 80
 - b. Schmerz
 6. Frage des Ō
 7. Erzählung des Hasen
 8. Hase erklärt den Rat der 80
 - 9.a. Rat des Ō
 - b. Gesundung
 10. Prophezeiung

Die Punkte (1), (2) und (3) stehen außerhalb der eigentlichen Handlung. Sie dienen (1) der Erklärung des Themas, indem eine Vorschau auf spätere Ereignisse gegeben wird;

(2) der Einleitung mit der Vorstellung der Akteure und der geographischen Bestimmung (Inaba);

(3) dem Übergang, da mit dem Kap Keta der Ort der eigentlichen Handlung erreicht wird.

Diese eigentliche Handlung besteht aus den nun folgenden sieben Punkten. Betrachtet man diese, so wird deutlich, daß bis auf den Punkt (7) - die Erzählung des Hasen - immer zwei Abschnitte in einer inhaltlichen wie formalen Beziehung stehen:

2. Reduktion:
- (4+10) Die "Nacktheit" des Hasen ist der Ausgangspunkt, die Prophezeiung der Endpunkt des Geschehens (A).
- (5+9) Dem jeweiligen Rat entspricht die jeweilige Folge (B).
- (6+8) Der Frage des Ōkununushi entspricht die Antwort des Hasen (C).

Betrachtet man diese drei Hauptbestandteile der Gesamtepisode, so wird bei einer - notgedrungen subjektiven - Interpretation deutlich, daß A und B innerhalb der Handlung ein größeres Gewicht zukommt als dem Punkt C. Dieser ist durch die Frage des Ōkununushi und die zugehörige Antwort zwar bedeutsam für den Fortgang der Handlung, bildet aber keinen essentiellen Bestandteil des Geschehens, da auf Vorangegangenes zurückgegriffen und dies reflektiert wird.

Als tragende Bestandteile der Episode verbleiben somit die Elemente A und B.

A. Die Nacktheit, d.h. Verletzung des Hasen bildet die Grundlage der Gesamthandlung; sie führt zum Rat der achtzig Götter wie auch zum Rat des Ōkununushi und letztendlich zur Prophezeiung.

Dieser Teil bildet somit eine Klammer, stellt Ausgang und dadurch bedingtes Ende dar und ist im Ganzen gesehen eine Darstellung der Auswirkung der Aktionen - das Ergebnis.

B. Die unterschiedlichen Reaktionen auf dasselbe Problem, die Verletzung des Hasen, kann als Prüfung der Handelnden verstanden werden. Sie erteilen gegensätzliche Ratschläge, welche unmittelbar zum Ergebnis (A) führen, stellen seine Bedingung dar.

	Inhalt	Interpretation	Funktion
B	Rat - Folge	Prüfung	Bedingung
C	Frage-Antwort	Fortschreiten der Handlung	Verbindung
A	'nackter' Hase Prophezeiung	Anfang Ende	Ergebnis

Wie bereits ausgeführt, stellen A und B die tragenden Bestandteile dar.

Beim weiteren Bemühen um Reduktion auf das Wesentliche der Episode kann festgestellt werden, daß der Punkt A zwar von Bedeutung für das Ergebnis ist, aber doch B untergeordnet, da sich hier die Handlung vollzieht, die in A mündet. Die grundlegenden Ereignisse stellen die Ratschläge der Gottheiten Ōkuninushi und seiner achtzig Brüder dar.

3. Reduktion: Jede der Aktionen dieser Gottheiten hat eine unmittelbare Wirkung und läßt sich mit einer ethischen Qualität verknüpfen:

Das Handeln der achtzig Gottheiten ist negativ, da es am 'Unbekleidetsein' des Hasen nichts ändert und ihm Schmerz zufügt.

Das Handeln Ōkuninushis ist positiv, da es das 'Unbekleidetsein' ändert, den Schmerz aufhebt und zur Genesung führt.

Götter	Qualität	— bewirkt —>	Hase	Zustand
80	negativ		unbekleidet	Schmerz
Ō	positiv		bekleidet	Genesung

Auch hier ist, wie in den vorangegangenen Teilen, das Prinzip von Ursache und Wirkung, Bedingung und Ergebnis, angewandt.

In der letzten Reduktion, in der wieder das Ergebnis ausgeklammert wird, da es sich zwangsläufig aus der Bedingung ergibt, kommen wir zum Schluß, der fundamentalen Aussage der Gesamthandlung:

Ōkuninushi	=	positiv
80 Gottheiten	=	negativ

Es könnte jetzt kritisch gefragt werden, worin überhaupt der Wert dieser Aussage zu sehen sei; ist es nicht von Anfang an offenkundig, daß die Rolle des Ōkuninushi eine positive und die der achtzig Brüder eine negative ist?

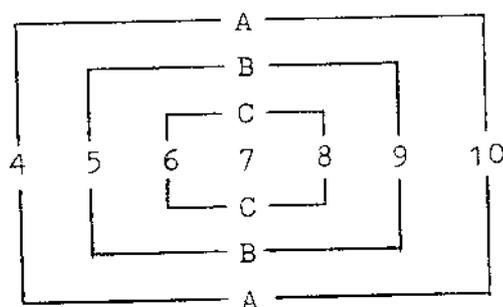
M.E. ist dieses Ergebnis dennoch aufschlußreich. Es konnte festgestellt werden, daß die Episode keinesfalls eine rein zufällige, ungeordnete Geschichte darstellt, sondern eine klare Struktur und eine eindeutige Aussage, d.h. einen Sinn, beinhaltet.

Erstaunlich ist, daß der Hase, die eigentlich zentrale Figur, in der letzten Reduktion nicht mehr auftritt. Er scheint Objekt der Handlung zu sein, lediglich den Anlaß zur Vermittlung der Grundaussage zu geben.

In der Gesamtaussage kommt dem Hasen eine untergeordnete Rolle zu. Seine Funktion besteht darin, den Akteuren Anlaß zur Entfaltung ihrer Wesensmerkmale, den Qualitäten 'positiv - negativ' zu geben.

Interessant ist, daß bei der Herbeiführung dieser 'Moral' jedem Zwischen-Ergebnis eine Bedingung vorausgeht, jede Ursache eine notwendige Wirkung hervorruft und so für diesen Fall die Maxime von Lévi-Strauss, "daß im mythischen und wissenschaftlichen Denken dieselbe Logik am Werke ist" (Lévi-Strauss 1971:254), sich zu bestätigen scheint.

Weiterhin kann festgestellt werden, daß der Punkt (7) - die Erzählung des Hasen - zwar formal im Mittelpunkt steht, alle anderen Elemente umschließen diesen Kern wie konzentrische Kreise, inhaltlich aber in keiner Beziehung zur oben dargestellten Handlung und deren Sinn zu stehen scheint:



Anlaß des Handlungsganges, der in der Vermittlung der oben genannten fundamentalen Aussage gipfelt, ist das desolante

Erscheinungsbild des Hasen. Die Erklärung dieses Zustandes aber steht in keinem inneren Zusammenhang mit den anderen Elementen, sie ist nicht Bestandteil der Kausalkette, deren wesentliche Elemente die Aktionen Ōkuninushis und seiner Brüder sind.

Daraus kann auf eine Eigenständigkeit dieses Elementes geschlossen werden.

Angesichts der erkennbaren Strukturierung der Gesamtepisode, die alles Zufällige ausschließt, stellt sich jedoch die Frage, warum ein inhaltlich isoliertes Element formal im Zentrum steht, während den formalen Beziehungen innerhalb der Episode sonst eine auch inhaltliche Bedeutung zukommt. Die Beantwortung dieser Frage stellt m.E. eine Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit dar.

Einerseits konnte die Isolation dieses Elementes aus dem Text selbst hergeleitet werden, andererseits legt die Strukturierung der Episode die Vermutung nahe, daß auch dieser scheinbar isolierte, zufällige Teil notwendig für das Ganze sein muß.

Diese Notwendigkeit läßt sich jedoch nicht mehr aus dem Text selbst herleiten, sondern muß durch eine inhaltliche Interpretation, die aus dem Vergleich mit anderen, ähnlichen Geschichten gewonnen werden kann, hergeleitet werden. Bevor die ausländischen Varianten vorgestellt werden, soll dieses Element - zum besseren Verständnis - noch einmal im Wortlaut gegeben werden:

"(Der Hase antwortete und sprach:) "Ich war auf der Insel Oki und wollte nach diesem Lande übersetzen, hatte aber keine Mittel, um hinüberzukommen. Daher täuschte ich ein wani des Meeres und sprach: 'Ich und Du, wir werden einen Wettstreit machen und wollen überschlagen, welches von unseren Völkern mehr oder weniger zählt. Deshalb bringe die Gesamtheit Deines Volkes hierher zusammen und lasse sie alle in einer Linie von dieser Insel bis zum Kap Keta

hinüberliegen. Dann will ich auf sie treten und im Hinüberlaufen sie zählen. Dadurch werden wir erfahren, ob mein Volk oder das Deinige größer ist.'

Durch diese meine Rede wurden sie betrogen und legten sich in einer Reihe aneinander, und ich trat auf sie und kam hinüber, indem ich sie zählte; und als ich gerade im Begriff war, auf das Land hinunterzusteigen, sagte ich: 'Ihr seid von mir betrogen worden'; als ich eben diese Worte beendet hatte, da packte mich das wani, welches am äußersten Ende lag und zog mir mein Kleid vom Leib"¹¹².

4.2. Der Ursprung

Die Theorien zum Ursprung der vorliegenden Erzählung sind im vorangegangenen Kapitel kurz gestreift worden. Es hat sich aus der betreffenden Literatur ergeben, daß ein autochthoner Ursprung allgemein verworfen und stattdessen eine Entlehnung von außerjapanischen Traditionen postuliert wird.

Zwei konkurrierende Theorien sind zu verzeichnen:

1. Die Erzählung geht auf indische Quellen zurück und wurde mit dem Buddhismus in Japan eingeführt;
2. Die Erzählung entstammt der indonesischen oralen Tradition.

Am ausdrücklichsten wird die Ansicht eines indisch-buddhistischen Ursprungs von Fritz Rumpf in seinen Bemerkungen zum Aufsatz Herbert Zacherts (1932) vertreten. Er verwirft die Theorie eines indonesischen Ursprunges, da sich die meisten Märchenmotive in der buddhistischen Überlieferung wiederfinden und gibt für die vorliegende Erzählung zwei Quellen an, die "klar und deutlich" das Urbild der Geschichte darstellten: Die Pāli-Jātaka Nr. 57 und 208 (Vānarinda-Jātaka;

Sumsumara-Jātaka).

"Durch Vergleichung beider Erzählungen kommen wir zu dem Schluß, daß in der Erzählung 57 zwei ursprünglich verschiedene Motive zu einem Motiv vereinigt wurden. Beide Motive finden sich getrennt in Japan wieder und zwar in den Märchen vom "weißen Hasen" und in einem zweiten auch in China, Tibet, Korea, Indonesien, Annam und sogar bei den Suahelis von Afrika bekannten Märchen vom Affen und der Schildkröte" (Rumpf 1932:138).

Da die Jātaka schon früh ins Chinesische übersetzt wurden, sei anzunehmen, daß der Inhalt den Japanern zur Zeit der Abfassung des Inaba-Fudoki - das Kojiki erwähnt er nicht - bekannt gewesen sei. Da die indonesischen Varianten sich auf die gleichen Quellen stützten, sei anzunehmen, daß die Erzählung von Indien aus sowohl nach Indonesien als auch über China nach Japan gelangt ist¹¹³.

Als prominentesten Verfechter der Theorie einer indonesischen Herkunft darf Tokugawa Yoshichika (1931) bezeichnet werden; seinen Ausführungen wird in Matsumuras Diskussion des Problems ein breiter Raum gewährt (Matsumura 1958:332), und auch die Einführung dieser Frage in den hiesigen Sprachraum durch Herbert Zachert fußt nahezu vollständig auf dem kurzen Aufsatz Tokugawas.

Aufgrund der vom Autor entdeckten Übereinstimmungen zwischen indonesischen Volkserzählungen und der vorliegenden Kojiki-Episode gelangt er zu der, nicht näher spezifizierten Überzeugung, daß die Erzählung von Einwanderern aus dem südostasiatischen Archipel auf dem Seewege vor der Abfassung des Kojiki in Japan eingeführt worden sei.

Wie bereits erwähnt, wurde einige Jahre zuvor schon durch Schurhammer in diesem Zusammenhang auf eine Erzählung der Galela von Halmahera, unsere Variante 1, hingewiesen¹¹⁴.

Zur Frage des Ursprunges sind somit zwei mögliche Quellen und damit zusammenhängende Verbreitungswege zur Diskussion gestellt. Diese Theorien sollen durch die Darstellung der bekannten Varianten überprüft werden.

Methodisch ergibt sich hier das Problem, ob die Varianten ungeachtet ihrer Unterschiede im Detail nach geographischen Gesichtspunkten zu ordnen oder nach inhaltlichen Kriterien zusammenzufassen sind.

Hier stellt der Katalog von Aarne-Thompson eine nützliche Hilfe dar, da die Typisierung eine inhaltliche Ordnung vorgibt.

Im folgenden werden die beiden Möglichkeiten der Darstellung kombiniert, die Varianten unter den Typen

- * Ikeda-Typ 58
- * Aarne-Thompson-Typ 58
- * Aarne-Thompson-Typ 91

inhaltlich zusammengefaßt und innerhalb eines Punktes geographisch geordnet. Es wird also, unter Beachtung der gebotenen Vorbehalte - Unvollständigkeit des Variantenmaterials, Verzicht auf die Konstruktion einer synthetischen Urform - im wesentlichen der historisch-geographischen Methode gefolgt.

4.2.1. Die Verbreitung des Typs 'Ikeda 58'

Den Reigen der Erzählungen dieses Typs, d.h. der direkten Varianten unserer Geschichte, sollen die indonesischen Volkserzählungen eröffnen, da die Fülle der vorhandenen Varianten diesem Gebiet eine hervorragende Bedeutung zuweist.

4.2.1.1. Die mündliche Tradition in Indonesien

Bezeichnet 'Indonesien' im allgemeinen das Territorium der 1949 gegründeten Republik, so versteht die Ethnologie diesen Begriff weitreichender, als Siedlungsraum der Indonesier, der den gesamten malaiischen Archipel mit Indonesien, den Philippinen, Malaysia und Taiwan umschließt.

Diese Ordnung ergibt sich aus der linguistischen Zugehörigkeit des größten Teiles der Bevölkerung zur Sprachfamilie der austronesischen Sprachen (AN) - früher 'Malayo-Polynesisch' - die neben den austroasiatischen die zweite große Familie innerhalb der von P.W.Schmidt aufgestellten austrischen Spracheinheit darstellen.¹¹⁵

Im folgenden wird der Begriff Indonesien jedoch nicht im linguistisch-ethnographischen Sinn verstanden, sondern zur Vermeidung von Mißverständnissen als geographische Kategorie verwendet, die das Staatsgebiet des heutigen Indonesien und Malaysias umfaßt.

Die Bevölkerung dieses Raumes wird, Robert v.Heine-Gelderns Ordnung folgend, in jungindonesische Kulturvölker (früher "Jungmalaien" genannt) und Altvölker ("Altmalaien" und "Primitivmalaien") unterschieden. Schon Heine-Geldern betonte jedoch, daß diese Gliederung lediglich eine kulturelle Prägung bezeichnet, die den Grad der Rezeption der außerindonesischen Hochkulturen anzeigt, nicht aber ursprüngliche ethnische Einheiten (Heine-Geldern 1923:699).

Theo Körner bemerkt in diesem Zusammenhang:

"Anthropologisch wichtig ist die insulare Aufgliederung des Raumes, die den Verkehr der Völker höherer Kultur sowie die großen Wanderungen auf das Meer verwiesen und dadurch zu einer gegenseitigen Beeinflussung und Überschichtung der Kulturen geführt hat wie kaum anderswo auf Erden" (Körner 1962:586).

Diese Verhältnisse treten auch bei der mündlich tradierten Literatur zutage. Es finden sich Varianten einer Erzählung bei den unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen des Archipels, bei Javanen z.B. wie auch bei den Toradja von Celebes.

Die umfangreiche Kenntnis der Volkserzählungen verdanken wir vornehmlich der Sammeltätigkeit niederländischer Gelehrter aus der Zeit um die Jahrhundertwende, als die holländische Kolonialherrschaft in diesem Gebiet einen Höhepunkt erreicht hatte. Sie trugen ein schier unübersehbares Material zusammen, das seiner Authentizität wegen von großem Wert ist. Die Sammlungen stellen meist wörtliche Protokolle eines mündlichen Vortrages dar, die dann auf Holländisch, zum Teil gemeinsam mit der jeweiligen Originalfassung, publiziert wurden¹¹⁶.

Eine Zusammenfassung fand diese Tätigkeit im Werk Jan deVries' aus dem Jahre 1926. Hier wird ein repräsentativer, auf dem bis dahin gesammelten Material basierender Überblick über die indonesischen Volkserzählungen gegeben, die abschließend in einem "Typenregister der Indonesischen Fabels en Sprookjes" geordnet werden¹¹⁷. Bereits im Jahre 1916 war ein Großteil des Materials von R.B.Dixon vorgelegt worden¹¹⁸.

Aus Platzgründen verbietet sich im folgenden eine wörtliche Zitierung der Varianten. Da diese aber in nahezu ausnahmslos schwer zugänglichen Publikationen enthalten sind, wird eine Kurzfassung der jeweiligen Erzählung gegeben.

H A L M A H E R A (Galela)

In seiner 1895 erschienen Sammlung von "Fabeln, Verhalen en Overleveringen der Galelareezen" stellt M.J.van Baarda Erzählungen der Galela von der Nordostküste der Molukkeninsel Halmahera (Jailolo Gilolo) vor, die von H.van Dijken dort aufge-

zeichnet worden waren.

Diese Erzählungen tragen die Galela zusammen mit Rätseln während der drei- bis viertägigen Totenwache für verstorbene Angehörige vor, um sich, wie van Baarda berichtet, auf diese Weise gegenseitig vom Schlaf abzuhalten.

Die erste der angeführten Erzählungen stellt eine Variante unserer Geschichte dar¹¹⁹:

Variante 1: Der Affe (A) vernimmt, daß auf einer nahegelegenen Insel Nahrung im Überfluß vorhanden sei. Er überquert das Meer auf dem Rücken eines Reiher, dem er während des Fluges die Federn ausrupft. Auf der Insel versteckt sich der Reiher und kehrt, nachdem ihm neue Federn gewachsen sind, zurück.

Der Affe bleibt allein zurück; er sieht ein Krokodil (K) am Strand, das er zu einem Kampf herausfordert. Dem Einwand des K, A sei allein und habe keine Chance, begegnet A mit dem Hinweis auf (seine eigenen) Fußabdrücke im Sand, die von den übrigen A stammen sollten. Nun willigt K in den Kampf ein und holt seine Kumpane. A fordert sie auf, sich bis zum Festland in einer Reihe über das Wasser zu legen, um sie vor dem Kampf zählen zu können. Mit einem Stück Holz auf jedes schlagend, läuft A über die K hinweg und zählt dabei. Das letzte K schlägt er mit aller Kraft und springt auf das Land. Dort bekennt er die Wahrheit und verspottet die K. Voller Scham kehren diese bis auf eines, das sich rächen will, zurück.

Dessen Versuche schlagen aber alle fehl, und A geht als Sieger aus den Auseinandersetzungen hervor.

Die Galela gehören zu den Küstenstämmen Nord-Halmaheras, die von der älteren Völkerkunde gemeinsam mit den Bewohnern der übrigen Molukken unter dem Sammelnamen Alfuren ("Buschmenschen") zusammengefaßt wurden. Heute wird dieser Begriff lediglich für die zurückgezogen lebenden Bergstämme verwendet, oder aber, da von Wertung nicht frei, ganz vermieden¹²⁰. Von besonderem Interesse sind die Gruppen des nördlichen Halmahera wegen ihrer nicht-austronesischen (NAN) Sprache, die sie von rassisch und kulturell gleichartigen Nachbarn unterscheidet¹²¹. Diesem Umstand kommt auch im vorliegenden Fall eine Bedeutung zu, da van Baarda berichtet, daß die Erzählungen von den Galela nicht in ihrer eigenen Sprache vorgetragen wurden, sondern in der 'Fürstensprache' Ternatanisch, der lingua franca dieser Region¹²².

Ternate ist eine kleine, Halmahera westlich vorgelagerte Insel. Seit alters her bildet sie das kulturelle und politische Zentrum der nördlichen Molukken, die, ihres Reichtums an Gewürzen wegen, häufig umkämpft und starkem Einfluß seitens der Gebiete im Westen - Java und die ausländischen Mächte - ausgesetzt waren. 1486 wurde der Islam in Ternate eingeführt¹²³ und entwickelte sich zur - auch politisch - vorherrschenden Macht¹²⁴.

Van Baarda stellt aufgrund der verwendeten Sprache fest, daß diese Erzählungen nicht einheimisch, sondern von den Galela, die häufig Piratenfahrten unternommen haben, mitgebracht worden seien (van Baarda 1895:193). An anderer Stelle vertritt er ausdrücklich die Ansicht, daß die Erzählungen mit dem Islam in diese Region gelangt seien (van Baarda 1895:200). Gegen diese Interpretation spricht jedoch der Umstand, daß dieser, wie auch den anderen ostindonesischen Varianten, die von Westindonesien her bekannte islamische "Ausschmückung", insbesondere die Verknüpfung mit der Figur des Propheten Salomo (s.u.), fehlt.

Generell für eine Übernahme spricht ein anderes vom Autor an-

geführtes Argument: Der Affe, in dieser und anderen Tiererzählungen die zentrale Figur, ist auf den Molukken nicht heimisch. Er findet sich lediglich auf der kleinen Insel Batjan, westlich von Halmahera, wo er wahrscheinlich von Portugiesen angesiedelt wurde¹²⁵.

W E S T - N E U G U I N E A (Numforen)

Eine mit der Galela-Erzählung bis ins Detail identische Variante berichtet F.J.F. van Hasselt¹²⁶ von der Insel Numfor (Numfoor, Nufoor), die vor der NW-Küste Neu Guineas gelegen ist.

Diese Version ist zwar kürzer als die der Galela, weist jedoch alle sie konstituierenden Merkmale auf:

Variante 2: Flug auf dem Reiher, Ausrupfen der Federn, Betrügen der Krokodile in der genannten Art und Weise und das Zählen mit einem Holz.

Es erübrigt sich somit, diese Variante ausführlicher darzustellen.

Auch van Hasselt bringt diese Erzählung als erste in seiner Sammlung und bemerkt dazu, daß viele Geschichten dem Kenner der indonesischen Volksüberlieferung bekannt sein dürften. Interessant im Hinblick auf die Galela-Version sind die Anmerkungen des Autors zum Affen in den Erzählungen:

"'Dion' "Affe". Woher der Name für den Affen stammt, ist unklar. Man erzählt, daß ein Schonerkapitän namens John vor Jahren einen Affen mitgebracht hätte und eine Verballhornung seines Namens die Ursache sei. Wie mir ein alter Nufoore erzählte, soll früher der Name 'rut' gebräuchlich gewesen sein. Die Insel Batjan, die Neu Guinea am nächsten liegende Insel mit zahlreichen Affen, soll demnach 'Meos Ruti', Affeninsel, heißen" (van Hasselt 1908:480).

Die Numforen unterscheiden ihre Erzählungen in 'Kakōfein' (Tiererzählungen) und 'Sarber' (Rätsel). Kakōfein werden nur nach Sonnenuntergang erzählt, da sonst das Dorf abbrennen würde. Einzelne Erzählungen sind das Eigentum bestimmter Erzähler (van Hasselt 1908:477).

Sprache und Kultur der Numforen weisen enge Beziehungen zum östlichen Indonesien, bzw. den Molukken auf¹²⁷; die Insel gehört in NW-Neu Guinea zu den Gebieten, die am stärksten dem indonesischen Einfluß ausgesetzt waren, der sich nach J.E. Elmberg archäologisch bis zur Dong-son-Kultur zurückverfolgen läßt¹²⁸. Im letzten Jahrtausend ging der Einfluß hauptsächlich vom oben erwähnten Ternate aus, in Form von Handel (Sklaverei) und islamischer Mission im 17. Jahrhundert. Lebar bemerkt zur Bedeutung dieser Faktoren für die kulturelle Diffusion in West-Neu Guinea, daß dem frühen Handel eine wichtige Funktion in diesem Prozeß zukomme¹²⁹.

Es darf angenommen werden, daß auch die vorliegende Erzählung auf diesem Wege nach Numfor gelangt ist.

C E L E B E S (Bolaang-Mongodau)

Eine weitere, den vorangegangenen ähnliche Erzählung stammt von den Bolaang-Mongodau im Norden der Insel Celebes (Sulawesi):

Variante 3: Der Affe (A) begegnet einem weißen Reiher, der von wunderbaren Früchten auf einer Insel im Meer berichtet und sich anbietet, A auf dem Rücken dorthin zu tragen. Auf der Insel sind jedoch keine Früchte, der Reiher wollte A sterben lassen. Aus Zorn reißt A dem Reiher die Federn aus, der daraufhin stirbt. A ist nun auf der Insel gefangen und erwartet den Tod.

Am Strand begegnet ihm ein Krokodil (K). A gibt vor, es wegen seiner Einsamkeit zu bedauern. K erwidert, seine Art sei zahlreicher als die des A. "'Das wundert mich sehr", war des Affen Antwort: "wohlan, rufe Deine Gefährten herbei, ich werde die meinigen hierher bringen, so wollen wir einmal sehen, auf welcher Seite mehr sind." Während das Krokodil seine Gefährten zusammenrief, lief der Affe an dem Ufer hin und her, um im Sand viele Fußtritte einzuprägen."

Als die K erscheinen, sagt er, seine Kameraden seien, des Wartens müde, schon zurückgekehrt; man könne aber noch ihre Fußabdrücke sehen. Dann läßt er die K eine Reihe über das Wasser bis zum Festland bilden und läuft zählend hinüber. Auf dem Festland angekommen, verspottet er die Gegenspieler. "Die Krokodile drohten, ihm seine Listen einmal heimzuzahlen. Aber wie sehr sie es auch versuchten, all ihre Bemühungen waren vergebens"¹³⁰.

Leider liegen zu Aufnahme, Erzähler und näheren Umständen des Vortrages keine Angaben vor. Das ist bedauerlich, da die Erzählung aus zwei Gründen bemerkenswert ist. Zum einen stellt sie die älteste überlieferte Variante der mündlichen Tradition dar - sie wurde von den holländischen Missionaren Wilken und Schwarz bereits 1867 publiziert - zum anderen finden sich hier, wie sich herausstellen wird, die größten Übereinstimmungen mit unserer japanischen Erzählung.

Sprachlich gehören die Bolaang-Mongodau, die zwischen den Minahassa im Nordosten und den Gorontalo im Westen leben, zur nördlichen Gruppe der indonesischen AN-Sprachen mit engen Beziehungen zu den Philippinen, die mit dem nördlichen Celebes durch eine natürliche Brücke - die Sangir- und

Talaud-Inseln - verbunden sind. Die ganze Region zählt traditionell zum Einflußgebiet des Sultanats von Ternate¹³¹, was aber im vorliegenden Fall ohne Bedeutung ist, da der Islam erst 1830 bei den Bolaang-Mongodau eingeführt worden ist.

S A N G I R

Von den oben erwähnten Sangir-Inseln ist eine stark korrumpierte Variante der Erzählung, die in offensichtlicher Beziehung zur Version der Bolaang-Mongodau steht, überliefert. Auch hier ist die Erzählung ein Element innerhalb mehrerer Auseinandersetzungen zwischen dem Affen und dem Krokodil, die letztlich zugunsten des Affen ausgehen.

Wie N.Adriani berichtet, werden diese Erzählungen von den Sangiresen zur Unterhaltung nach getaner Arbeit am Abend erzählt.

Variante 4: Das Krokodil schlägt dem Affen vor, nachzuzählen, wer die meisten Untertanen hat. Am nächsten Morgen läuft der Affe auf dem Strand herum und sagt den Krokodilen später, seine Untertanen seien schon nach Hause gegangen. Das Krokodil, dessen Untertanen das ganze Meer bedecken, durchschaut jedoch den Betrug (Adriani 1893:409).

Das Motiv der Krokodil-Brücke fehlt dieser Variante. Die Handlung verlagert sich im Anschluß an den Strand und wird mit einem ebenfalls weit verbreiteten Motiv fortgesetzt: Die Krokodile verstecken sich im Haus des Affen, der sie jedoch wiederum betrügt, indem er vorgibt, daß das Haus normalerweise auf seinen Gruß antworte (DV-Motiv Nr.31=AT 66A).

Auf den Philippinen, die sich unmittelbar an die Sangir-Kette anschließen, ließ sich die Erzählung nicht nachweisen. Dagegen wird von Nord-Celebes eine weitere Variante berichtet.

C E L E B E S (Minahassa)

Von den nördlichen Nachbarn und traditionellen Feinden der Bolaang-Mongodau (Lebar 1972:125f) ist eine ebenfalls recht alte Variante überliefert, die 1876 von J.Louwerier publiziert wurde:

Variante 5: Der Affe will von einer Flußinsel zu einer anderen gelangen, das Wasser ist jedoch zu tief. Krokodile erscheinen und wollen A fressen. Er ist einverstanden, meint aber, es seien zu wenig K, um ihn fressen zu können. Nachdem die restlichen K herbeigeholt sind, reiht er sie über das Wasser, um im Hinüberlaufen nachzuzählen, ob es nun genügend seien. Auf der Insel angekommen, verspottet er sie und bezeichnet die K als seine Sklaven, die ihm in Ewigkeit nichts mehr anhaben könnten (Louwerier 1876:66).

Louwerier berichtet von den Minahassa, daß die Erzählungen von älteren Leuten, oft mit didaktischen Absichten, vorgelesen werden. Einige Geschichten sind an bestimmte Zeiten und Orte gebunden (Louwerier 1872:28); zur vorliegenden Erzählung werden jedoch keine Angaben gemacht.

C E L E B E S (Toradja)

Eine weitere Variante stammt aus Zentral-Celebes. Adriani, der hervorragende Kenner der Toradja, hat sie bei den Poso, einem Barée sprechenden Ost-Toradjastamm¹³², zusammen mit anderen Erzählungen vor 1900 aufgenommen und in einem "Leesboekje in de Barée-taal" (1900) zusammengefaßt. Die Variante ist jedoch einer späteren Veröffentlichung (Adriani 1902:389f) entnommen.

Die wichtigsten dieser Erzählungen sind nach Adrianis Auskunft die mit den Zwerghirsch-Erzählungen der Malaien und Javanen (s.u.) übereinstimmenden 'Spookaap-verhalen' (Gespenstaffen-Erzählungen). Die Hauptrolle fällt jedoch wie bei den bisher gegebenen ostindonesischen Varianten, dem Affen zu, hier jedoch einer genauer bestimmten Art, dem Gespenstaffen (Koboldmaki, tarsius), der auf Borneo, Sumatra, Celebes, Sangir und den Philippinen heimisch ist.

Das Erzählen ist nur während der Erntezeit gestattet.

"Sobald der erste Reis geschnitten worden ist, sammeln die Leute sich abends um einen Erzähler, und nach Beendigung der Abendmahlzeit fängt dieser an, eine stundenlange Geschichte vorzutragen, für welche er meist ein sehr dankbares Auditorium findet"¹³³.

Variante 6: Gespenstaffe (G) und Reiher (R) sind gute Freunde. G macht den Vorschlag, sich gegenseitig zu lausen, rupft R aber stattdessen alle Federn aus. R ist erzürnt.

Ein anderer R erscheint und berichtet, am gegenüberliegenden Ufer wüchsen Himbeeren so groß wie Kürbisse. Er baut aus einem Teeblatt ein Boot, um mit G hinüberzufahren. Auf See pickt er den Boden des Bootes auf und fliegt davon. G treibt im Wasser und strandet auf einer Insel, kann aber nicht an Land kommen.

Nach kurzer Zeit erscheint ein Krokodil; es will G fressen. G meint, K könne dies nicht allein schaffen, es solle seine Kameraden herbeiholen. K folgt dem Rat. "Der Gespenstaffe sagte: 'Vielleicht seid Ihr jetzt genug; wartet, ich will Euch schnell zählen, kommt aus dem Wasser.' Da sprang der Gespenstaffe über die Rücken der Kro-

kodile, er nahm immer drei auf einen Sprung und zählte: 'Eins, zwei, dip! Oh, ich hab' mich verzählt, ich werde von der anderen Seite her anfangen.'" Auf der anderen Seite springt G auf einen Baum und beschimpft die K (Adriani 1902: 389).

Sehr interessant sind Adrianis linguistische Anmerkungen zur Figur des Gespenstaffen (Adriani 1902:387ff).

Der Autor teilt mit, daß in den minahassischen Sprachen, im Barée, Morischen und Sangirischen dieses Tier einen Namen trage, der eng verwandt mit dem javanischen "kantjil" (Zwerg-hirsch), der Hauptfigur der westindonesischen Varianten, sei: Barée - nggasi, tangkasi. Sangir - sěnggasi, těnggahě. Minahassa - tangkasi. Morisch - tanggasi.

Diese Wörter haben als Stamm 'kasi' mit dem bei Tiernamen üblichen Präfix 'ta'. Adriani weist nun darauf hin, daß der Stamm, wenn man ihn nasaliert, 'kantji' lautet, was die Form wäre, die das javanische 'kantjil' in der vokalischen Barée-Sprache annehmen würde. Da im Bimanischen 'kantji' "schlau, listig" bedeutet, sei der Name so zu erklären.

Diese Bemerkungen sind hier von großem Interesse, weil einerseits auch im Javanischen der Kantjil das 'listige Tier' ist und andererseits eine Gegend angesprochen wird, die den westlichen Rand des Verbreitungsgebietes der Varianten mit dem Affen als Hauptakteur markiert. Möglicherweise weist dieser Umstand auf eine ursprüngliche Einheit des Inventars hin, die in diesem Gebiet, wegen mißverständener Übersetzung des javanischen 'kantjil' verloren ging.

Im westlichen Teil des Archipels treffen wir die Erzählung zwar mit übereinstimmenden Strukturen, aber anderem Inventar an.

In diesem Teil des indonesischen Raumes tritt statt des Affen der Zwerghirsch (*tragulus javanicus*) auf. Dieses java-

nisch 'kantjil', malaiisch 'pelanduk' genannte Säugetier ist im gesamten insularen Bereich Südostasiens verbreitet. Es erreicht eine Rückenlänge von 25 cm bei einem Gewicht von 2,5 kg¹³⁴.

B O R N E O (Dusun)

Die nordöstlichste dieser Varianten stammt aus Nord-Borneo; sie wurde im Jahre 1910 von Ivor Evans im damaligen Britisch-Nord-Borneo nach dem mündlichen Vortrag eines Dusun aus dem Distrikt Tuara aufgezeichnet:

Variante 7: Der Pelanduk (P) geht am Flußufer entlang und sieht auf dem gegenüberliegenden Ufer einen Baum voller Früchte. Er will den Fluß überqueren, bemerkt aber ein Krokodil im Wasser. P macht den Vorschlag, in sieben Tagen einen Kampf aller P gegen alle K durchzuführen. Nach Ablauf der Frist geht P sehr früh zum Fluß und produziert durch Hin- und Herlaufen Fußabdrücke auf dem Ufer. Als die K kommen, sagt P, seine Leute hätten gewartet, seien nun aber nach Hause zurückgekehrt; die K könnten noch die Fußspuren sehen.
P reißt daraufhin die K über den Fluß, läuft zählend hinüber und verspottet sie, am anderen Ufer angekommen¹³⁵.

Die Tuara-Dusun leben in den westlichen Küstenebenen Nord-Borneos (Sabah) in Nachbarschaft der zur philippinischen Sprachgruppe gehörenden Bajau und Illanun¹³⁶.

Auch dieses Gebiet war im Laufe der Geschichte wechselhaften kulturellen Einflüssen ausgesetzt¹³⁷, die in ganz Borneo ihre Auswirkungen zeitigten. Lebar bemerkt dazu:

"The role of that island as a cultural crossroads in pre-historic and early historic times are just beginning to be appreciated" (Lebar 1972:147).

Dieser Umstand zeigt sich auch auf dem Gebiet der Sprache. Die Dusun-Dialekte wurden in den Küstenregionen vom Malaiischen verdrängt, der lingua franca nahezu aller Küstengebiete (Lebar 1972:148).

Auch die von Ivor Evans aufgenommene Variante wurde auf Malaiisch vorgetragen (Evans 1913:423).

B O R N E O (West-Borneo)

Aus der Gegend um den Kapuas-Fluß im äußersten Westen Borneos ist eine weitere, von L.C.Westenek vor der Jahrhundertwende aufgenommene Variante überliefert¹³⁸:

Variante 8: Der Pelanduk sieht auf dem gegenüberliegenden Flußufer abgefallene Blüten, seine Lieblingsspeise. P ruft die Krokodile herbei und teilt ihnen mit, der Radja wolle sie menoba¹³⁹ und er solle ihnen dies mitteilen. Die K bitten P um Vermittlung beim Fürsten. P willigt ein; "legt Euch nur alle nebeneinander, so werde ich die Stimmen zählen." Er springt zählend hinüber und verkündet am anderen Ufer seine wahre Absicht.

Westenek hat die von ihm gesammelten Erzählungen nach mündlichem Vortrag durch Dayak und Malaien dieses Gebietes aufgezeichnet, ohne jedoch weitere Erklärungen zu geben. Er weist lediglich auf die Wahrscheinlichkeit hin, daß ein Teil der Erzählungen malaiischen oder javanischen Schriften entnommen sein dürfte (Westenek 1899:193).

Diese Ansicht wird durch den überlieferten kulturellen wie auch politischen Einfluß Sumatras und der Malaiischen Halb-

insel auf West-Borneo¹⁴⁰ gestützt. So führt Bezemer diese Erzählung auch im Kapitel "Malayische Legenden, Tierfabeln und Märchen aus West-Borneo, Singapura und Malakka" auf.

P E R A K (Malaien)

Hat der Zwerghirsch in der Variante aus West-Borneo vorgegeben, im Auftrage des Fürsten zu handeln, so findet sich in der folgenden Erzählung aus Perak (Malaiische Halbinsel) das Vorbild dieses Motivs. Die Variante erscheint in gänzlich islamischem Gewand:

Variante 9a: Der Pelanduk kommt an einen großen Strom, auf dessen gegenüberliegendem Ufer ein Chadong-Baum mit riesigen Früchten steht. Wegen der Tiefe des Wassers kann P nicht hinüber. Er bemerkt die Krokodile im Wasser, nimmt eine Kokosnußschale vom Boden auf und ruft die K zusammen. Er teilt ihnen mit, von König Salomo den Auftrag erhalten zu haben, einen Zensus durchzuführen. Die K legen sich in einer Reihe über den Fluß, P läuft hinüber und zählt sie, indem er mit der Schale auf die Köpfe der K schlägt. Am anderen Ufer teilt er ihnen seine wahre Absicht mit und verspottet sie.

Diese Variante wurde von G.M.Laidlaw zu Beginn des Jahrhunderts aufgezeichnet und ist Bestandteil eines Pelanduk-Zyklus' mit mehreren in ganz Indonesien bekannten Motiven (Laidlaw 1906:79f).

Interessant sind die einführenden Worte des moslemischen Erzählers. Er erklärt, daß in früheren Zeiten der Herr aller Tiere König Salomo (Nabi Sulaiman) gewesen sei. Sein Aussehen habe dem eines Sakai, eines wilden Bergbewohners,

geglichen. Zur Seite hätten ihm der Tiger als oberster Heerführer und der Zwerghirsch als oberster Berater gestanden.

Hier deutet sich das Motiv des 'Herrn der Tiere und seines Gesandten' an. Offensichtlich handelt es sich aber um spätere, mit dem Islam eingeführte Zusätze.

In keiner anderen Variante tritt das Landtier als Bote des Tierherren auf. Daß hier nun König Salomo, der nach altorientalischer, vom Islam übernommener Überlieferung, die Sprache der Tiere verstand und deren König war¹⁴¹, als Tierherr in Erscheinung tritt, ist keine Modifikation eines ursprünglichen Elementes, sondern eine späte islamische Hinzufügung.

Auch die novellenartige Zusammenfassung des Stoffes, wie sie in den späteren literarischen Bearbeitungen üblich ist, und rationale Begründungen in anderen 'islamischen' Varianten - bei den Atjeh (Variante 16) heißt es, daß zu Salomos Zeiten die Tiere sprechen konnten (Snouck Hurgronje 1906,II: 159) - weisen in diese Richtung.

Ein Jahr vor Laidlaw publizierte R.O.Winstedt eine kurze Sammlung von Zwerghirsch-Erzählungen aus demselben Gebiet. Auch in diesem Zyklus ist eine Variante unserer Erzählung enthalten - Variante 9b - die in Struktur und Inventar jedoch mit der von Laidlaw gegebenen übereinstimmt. Es erübrigt sich somit eine Darstellung (Winstedt 1905:64).

Von unschätzbarem Wert ist Winstedts Beitrag jedoch wegen der den Text einleitenden Bemerkungen.

Während wir bei allen anderen mündlich tradierten Varianten bezüglich Herkunft und Verbreitung auf Rekonstruktion und letztlich Spekulation angewiesen sind, läßt sich in diesem Falle die Herkunft genau angeben.

Winstedt berichtet, daß die von ihm veröffentlichten Erzählungen Wort für Wort nach dem Vortrag eines Malakka-Malaien aufgezeichnet wurden.

"He was a man some thirty years old and he told me he had heard the tales as a boy from a Javanese settler in Malacca, who translated them for the pleasure of his Malay acquaintances from a thick Javanese book, he added that the book was in manuscript and looked old" (Winstedt 1905:61).

Um welches Buch es sich dabei handelte, kann auch Winstedt, der spätere Verfasser des Standardwerkes 'A History of Classical Malay Literature' nicht sagen. Dieser Frage kommt hier auch lediglich sekundäre Bedeutung zu, wichtig ist allein die Tatsache, daß zumindest in einem Fall die Verbreitung der Erzählung eindeutig nachgewiesen werden konnte. Aus der Schilderung wird ersichtlich, wie scheinbar banal die Faktoren für Diffusion und Entwicklung einer Erzähltradition sein können. Weit entfernt von dramatischen Vorgängen wie Völkerwanderung oder Übertragung fundamentaler Gedanken kann der bloße Ortswechsel eines Einzelnen, in diesem Falle des javanischen Siedlers, zur Weitergabe einer heimatischen Tradition in neuer Umgebung führen. Aus der Freude seines jungen Zuhörers an dem Stoff, verbunden mit einem eingeständenermaßen schlechten Gedächtnis, wird die Erzählung von diesem wiederum anderen erzählt, jedoch verändert weitergegeben, da der ursprüngliche Wortlaut dem Gedächtnis entschwunden ist - nicht aber der grundsätzliche Handlungsablauf und die Figuren, Struktur und Inventar. Wären in diesem Fall die näheren Umstände der Weitergabe nicht bekannt, hätten sich Überlegungen zur Verbreitung oder aber über einen allgemeinen geistigen Hintergrund, vor dem die Erzählung hätte gediehen sein können, angeschlossen. So sollte uns dieses Beispiel als Warnung und Anregung zugleich dienen. Warnung vor zu 'sophistischer' Betrachtung in bezug auf Herkunft und Verbreitung; als Anregung, auch einfache Vorgänge wie beispielsweise die Reisen eines erzählfreudigen Händlers oder den Ortswechsel eines javani-

schen Siedlers, ernsthaft in die Überlegungen mit einzubeziehen.

S U M A T R A (Abung)

Auf Sumatra ließen sich Varianten aus drei Gebieten nachweisen, bei den Abung und Küstenmalaien Südsumatras, im Batak-Gebiet und bei den Atjeh im äußersten Norden der Insel. Da die Atjeh-Variante zur schriftlichen Tradition dieses Volkes gehört, wird sie bei der Übersicht der literarischen Varianten angeführt.

Die folgende Erzählung wurde von C.A.van Ophuijsen im südlichen Sumatra vor 1896 aufgenommen. Sie ist Teil eines Zyklus' von Kantjil-Erzählungen, die von den 'Lamong' mündlich tradiert wurden und in van Ophuijsens Sammlung zum ersten Mal eine schriftliche Fixierung und Übersetzung fanden. Die Erzähler stammten aus den Ortschaften Sukadana und Menggala in der heutigen Provinz Lampong.

Variante 10: Der Kantjil (Ka) will einen Fluß überqueren, hat aber keine Möglichkeit, hinüberzukommen. Im Fluß treibt ein Krokodil, Ka spricht es an und meint, sein Geschlecht sei zahlreicher als das des K. Als das K böse wird, schlägt Ka ihm vor, alle anderen K zu holen, um sie zu zählen. Die K versammeln sich in einer Reihe quer über den Fluß und Ka läuft zählend hinüber. Auf der anderen Seite angekommen, sagt er die Wahrheit (van Ophuijsen 1896:126).

Die moderne Ethnologie (F.W.Funke) hat den Sammelnamen Lampong für die Bewohner Südsumatras aufgegeben, da er in unzulässiger Weise verschiedene Ethnien mit unterschiedlicher

Kulturgeschichte zusammenfaßt. Die größte ethnische Einheit stellen die Orang Abung dar (Funke 1958), zu denen auch die Berichterstatter van Ophuijsens gehörten.

Die Abung lebten bis ins 15. Jh. von der Außenwelt isoliert in den westlichen Bergen; ihre Kultur trug megalithische Züge. Nachdem sie um 1450 aus dem Bergland vertrieben worden waren, gerieten sie nach 1550 unter den Einfluß des westjavanischen Stadtstaates Bantam (Banten), zu dem enge wirtschaftliche Kontakte hergestellt wurden¹⁴². Bantam war zu jener Zeit einer der wichtigsten Umschlagplätze für den Handel zwischen Indien und China sowie den innerindonesischen Warenverkehr (Molukkenhandel). Kaufleute aus ganz Asien hatten hier Quartier bezogen.

Die Kontakte der Abung beschränkten sich jedoch nicht auf kulturelle und ökonomische Beziehungen, sondern führten auch zu einer ethnischen Vermischung mit den Küstenmalaien¹⁴³.

Dieser Fall verdeutlicht erneut die Schwierigkeiten, die sich angesichts der vielfältigen gegenseitigen kulturellen Durchdringungen für eine Rekonstruktion von Übertragungswegen ergeben.

S U M A T R A (Küstenmalaien)

Auch aus der mündlichen Tradition der 'eigentlichen' Malaien Südsumatras ist eine Variante unserer Erzählung überliefert. Sie wurde von J. Russer aufgenommen und im Jahre 1927 von O. L. Helfrich zusammen mit anderen Erzählungen der Region publiziert (Helfrich 1927:306f). Die Erzählung wurde auf Serawaisch, einem mittelmalaiischen Dialekt¹⁴⁴, vorgetragen:

Variante 11: Nach mehreren Auseinandersetzungen zwischen Tiger (T) und Kantjil, aus denen der Zwerghirsch erfolgreich hervorgegangen ist,

gelangt der Ka auf der Flucht vor T an eine Flußmündung. Er sagt den anwesenden Krokodilen, die ihn fressen wollen, daß sie sich in einer Reihe nebeneinander hinlegen müßten, damit er wisse, wie viele K ihn verspeisen würden. Er springt zählend ans gegenüberliegende Ufer. T hat inzwischen das Ufer erreicht; Ka sagt den K, nun würden sie die versprochene Mahlzeit erhalten. Er ruft T zu: "Komm' schnell her, wenn Du mich fressen willst!" T springt ins Wasser, wird von den K gepackt und stirbt. Voller Freude verschwindet Ka im Unterholz.

S U M A T R A (Batak)

In seiner "Oversicht van de Volksverhalen der Bataks" gibt P.Voorhoeve einen systematischen Überblick über die Volkserzählungen der Batak des nördlichen Sumatra, der jedoch nicht Aarnes Schema folgt. Die Nummern 20-32 bezeichnen Zwerghirsch-Erzählungen.

Unter der Nummer 24 wird der Zyklus 'Der Zwerghirsch und das Krokodil' gegeben, der Unterpunkt C benennt unsere Erzählung:

Variante 12: Der Zwerghirsch ruft die Krokodile, damit sie sich in einer Reihe hinlegen, auf daß er über sie hinweggehen kann; er will sie zählen, weil er gehört hat, daß die Menschen am Oberlauf den Plan haben, mit tuba zu fischen¹⁴⁵, um die K zu bekämpfen. Er gibt vor, ein Abwehrmittel für sie auf Anweisung des Fürsten zu machen. Über die Rücken der K erreicht er die gegenüberliegende Seite (Voorhoeve 1927:85).

Als Quellen gibt Voorhoeve Privatsammlungen holländischer Gelehrter an. Vor allem van Ophuijsens Sammeltätigkeit wird hervorgehoben. Die Sammlungen entstanden in den Jahren 1881-1885 (Voorhoeve 1927:10). Aus Voorhoeves Anmerkungen zu unserer Variante geht hervor, daß die Erzählung praktisch im ganzen Batak-Gebiet nachgewiesen ist.

In einer Version bei van Ophuijsen sagt der Zwerghirsch, er wolle wissen, in wieviele Portionen er aufgeteilt werden solle, wenn die Krokodile ihn fressen werden, deshalb wolle er sie zählen. Dieses Motiv ist uns ebenfalls aus West-Java (Variante 13) und von den Küstenmalaien Südsumatras (Variante 11) bekannt.

J A V A (Sundanesen)

Mit Java betreten wir das Kernland der Jungindonesischen Kultur. Allein der Begriff der 'Hindu-Javanischen Hochkultur', die während mehr als 1000 Jahren politisch wie kulturell auf den gesamten indonesischen Archipel einwirkte (s. u.), zeigt die Bedeutung dieser Insel, die auch in den nachfolgenden Epochen - Islam, niederländische Kolonialherrschaft und heutige Republik - behauptet werden konnte. Die Einwirkung der frühen Hochkultur wies jedoch regionale Differenzierungen auf, die sich bis auf den heutigen Tag in der ethnischen Gliederung der Gesamtbevölkerung auswirken.

So nahmen die Bewohner des Ostens und Zentraljavas, die den weitaus größten Teil der Gesamtbevölkerung stellenden eigentlichen Javanen, ungleich intensiver an der frühen Hochkulturentwicklung teil als die Bevölkerung der Randgebiete, die Sundanesen im Westen und die Maduresen auf der Java östlich vorgelagerten Insel Madura. Eine Sonderstellung nehmen die Tengeresen des östlichen Berglandes ein.¹⁴⁶
Diese, auf unterschiedlicher kultureller Entwicklung beru-

hende ethnische Gliederung, die gleichwohl auch sprachlich begründet ist (Lebar 1972:54), dokumentiert sich u.a. auch im Bereich der Volksüberlieferung.

Während die Javanen auf eine lange literarische Tradition zurückblicken, die auch Volkserzählungen inkorporierte und diesen eine schriftliche Fixierung gab, fehlt eine solche bei den Sundanesen¹⁴⁷. Die mündliche Überlieferung aber "gedeiht im Westen der Insel ebenso üppig wie im Osten, ja zeichnet sich dort besonders durch große Naivität aus" (Bezemer 1904:90).

Aus dem Westen Javas lassen sich insgesamt drei Varianten der Erzählung anführen, die sämtlich der mündlichen Tradition der Sundanesen entstammen.

Zum ersten Mal dokumentiert ist die Erzählung in diesem Gebiet in den von R.Kern im Jahre 1900 publizierten "Dwerg-herverhalen uit den Archipel - Sundasche verhalen". Hier tritt, trotz des anderslautenden Titels, als Held ein Tier namens Peutjang (?) auf:

Variante 13: Das Krokodil beißt P ins Bein, der sagt, es habe einen Ast erwischt, woraufhin K ihn freigibt¹⁴⁸.

K will an P Rache nehmen und ihn gemeinsam mit anderen K fressen. P ist inzwischen über einen ausgetrockneten Flußarm auf eine Insel gelangt und legt sich dort zum Schlafen nieder; als er aufwacht, ist das Flußbett überflutet. Die K freuen sich auf die Mahlzeit. P meint, damit alle einen gerechten Anteil bekämen, wolle er sie zählen, um so den Anteil eines jeden K festzustellen. Er läßt sie eine Reihe bilden und läuft zählend hinüber. Am anderen Ufer angekommen, verspottet er die K (Kern 1900:359).

In der Einleitung zu seiner Sammlung gibt Kern der Vermutung Ausdruck, daß zwischen den Kantjil-Erzählungen Indonesiens nicht nur Verwandtschaft, sondern eine ursprüngliche Einheit bestehe, die durch intensiven Vergleich der einzelnen Traditionen nachzuweisen sei.

Die größten Übereinstimmungen mit den sundanesischen Erzählungen findet er in der javanischen literarischen Tradition, vor allem in dem dem Amongsastra zugeschriebenen Werk 'Serat Kantjil' (s.u.). Der Autor räumt jedoch ein, daß ein großer Unterschied in der Bearbeitung des Stoffes besteht; die sundanesischen Erzählungen, über Generationen hinweg als *dongengs*, kurze Tiergeschichten, überliefert, seien einfacher, "natürlicher" (Kern 1900:356ff).

Von gleicher Struktur, jedoch in eine andere Rahmenhandlung eingebunden, ist die von C.M.Pleyte im Jahre 1914 übermittelte Variante. Sie stammt aus der Gegend um die Ortschaft Tangerang in der unmittelbaren Nachbarschaft des heutigen Djakarta.

Variante 14: Der Zwerghirsch (Z) hat die Tochter des Stachel-schweinkönigs entführt und befindet sich allein auf der Flucht vor den Verfolgern.

Er gelangt an einen Fluß. Ein K taucht auf und verkündet, es wolle ihn fressen. Z meint, er sei zu klein, um alle K zu nähren. Der König habe ihm aber den Auftrag gegeben, die K zu zählen, da er sie reichlich mit Nahrung versorgen wolle. Um festzustellen, wieviele Büffel und Kühe zu schlachten seien, solle er die Anzahl aller K feststellen¹⁴⁹. K glaubt ihm und holt seine Kameraden, die sich auf Z's Befehl in einer Reihe über den Fluß legen. Z läuft

zählend hinüber und verspottet, am anderen Ufer angekommen, die K wegen ihrer Dummheit (Pleyte 1914:64ff).

Pleyte fügt seiner Sammlung keine näheren Erläuterungen bei, wir erfahren lediglich, daß die Geschichten von einem toekang-dongeng, einem Erzähler, für den Autor in eben der Weise niedergeschrieben wurden, wie jener sie zu erzählen pflegte (Pleyte 1914:1).

Ebenfalls sundanesisch ist allem Anschein nach die dritte Variante aus West-Java:

Variante 15: In Struktur und Inventar mit Variante 13 identisch (Schaap o.J.:125f)

Diese Erzählung ist Teil einer zweibändigen Sammlung, die unter dem Titel 'Tjerita Rakjat' (Volkserzählungen) im Jahr 1963 vom indonesischen Kultusministerium herausgegeben wurde¹⁵⁰. Eine niederländische Teilübersetzung lieferte C.H. Schaap.

Die Erzählung aus dem Tjerita Rakjat eignet sich besonders gut als Abschluß der Übersicht über die mündlich tradierten Varianten Indonesiens, da die zur Herstellung dieser Sammlung führenden Beweggründe auf die übergeordnete Funktion der Volkserzählungen im heutigen Indonesien hinweisen.

In den eigentümlichen, auch hier dokumentierten Parallelen zwischen Überlieferungen der unterschiedlichsten Regionen und Völker des Archipels bekundet sich der im Wappenspruch der Republik ausgedrückte Anspruch: 'Bhinneka tunggal ika' - Einheit in Verschiedenheit¹⁵¹.

4.2.1.2. Die schriftliche Tradition in Indonesien

Die im folgenden dargestellten Varianten sind, im Gegensatz zu den oben gegebenen, der literarischen Tradition entnommen. Ausschlaggebend für diese Unterscheidung war die Absicht, einen möglichst frühen Beleg für die Existenz der Erzählung in indonesischen literarischen Quellen nachzuweisen. Aus diesem Grunde bleiben moderne Sammlungen, denen die mündliche Überlieferung zugrunde liegt, wie das erwähnte Tjerita Rakjat, hier ausgespart.

Insgesamt fünf Varianten aus drei Werken lassen sich anführen. Eine dieser Erzählungen stammt aus Nord-Sumatra, die restlichen vier finden sich in der javanischen Literatur.

H I K A Y A T P L A N D Ō' K A N C H I

C.Snouck Hurgronje berichtet in seiner Monographie über das Volk der Atjeh im Norden Sumatras vom Werk eines unbekanntem Autors, dem 'Hikayat plandō' kanchi' (Geschichte vom listigen Zwerghirsch), das aus einer Sammlung von 26 Zwerghirsch-Erzählungen besteht. Leider werden zur Entstehungszeit keine Angaben gemacht. Wie der Verfasser berichtet, sind von diesem Werk nur sehr wenige Kopien im Umlauf, auch er habe nur unter großen Schwierigkeiten ein Exemplar für kurze Zeit ausleihen dürfen (Snouck Hurgronje 1906,II:158).

Mit der Begründung, die Erzählungen seien in ganz Indonesien bekannt, gibt er lediglich einen schlagwortartigen Abriß des Inhaltes:

Variante 16: "bhāih (Abschnitt) 16: The plandō' and the bridge of crocodiles (Similar in Java)" (Snouck Hurgronje 1906,II:161).

Ausführlicher wird nicht über den Inhalt berichtet. Da aber

auch bei den Atjeh, dem orthodoxesten Moslem-Volk Indonesiens¹⁵², der Zwerghirsch als Gehilfe und Gesandter des Propheten-Königs Salomo auftritt, darf angenommen werden, daß die Erzählung Ähnlichkeiten mit anderen islamisch ausgeformten Varianten aufweist.

Hier wären in erster Linie die aus Malakka (Perak, Variante 9), das ja das Zentrum der islamischen Mission in Indonesien darstellte, überlieferten Varianten zu nennen. Die Tatsache der javanischen Herkunft der Variante 9b, sowie Snouck Hurgronjes Zusatz weisen jedoch auf Java. Hier finden sich zwar von Struktur und Inventar her unterschiedliche Versionen, jedoch ist eine der literarischen Varianten der Perak-Erzählung so ähnlich, daß sie wahrscheinlich deren Vorbild darstellte: die Variante 17 aus dem 'Serat Kantjil' (s.u.). M.E. stellt eine der Redaktionen dieses Werkes die Quelle für die Variante 9b - Winstedts Informant sprach von einem alten javanischen Buch - dar, und die vorliegende Atjeh-Version dürfte ebenfalls in diesen Kreis gehören.

Die literarische Gestaltung sog. "Märchenmotive" läßt sich in der javanischen Literaturgeschichte bis in die Zeiten der hindu-javanischen Epoche zurückverfolgen.

Nachdichtungen der indischen Epen Mahābhārata und Rāmāyana in Form von altjavanischen kakawin legen ebenso Zeugnis ab wie die kidung-Dichtung oder die tantrischen Versionen des Pancatantra der mitteljavanischen Periode¹⁵³.

Obgleich der ungemein fruchtbare Einfluß indischer Quellen auch auf die Volkserzählungen evident ist, lassen sich die Kantjil-Erzählungen nicht in derart frühen Perioden nachweisen. In Java gibt es, soweit bekannt, lediglich drei literarische Rezensionen des Stoffes, die alle im 19. Jahrhundert erfolgten¹⁵⁴.

In zweien dieser Werke sind Varianten unserer Erzählung enthalten.

Alle drei Schriften behandeln, wenngleich in vollkommen unterschiedlicher Ausgestaltung und Form, denselben Zyklus, der als 'Serat Kantjil' (Das Buch (vom) Kantjil) bekannt ist. Unsere Kenntnis des Stoffes verdanken wir den Veröffentlichungen des Niederländers J.Brandes (1894a, 1903).

S E R A T K A N T J I L (Amongsastra-Rezension)

Das älteste dieser Werke wurde 1878 von W.Palmer van den Broek und 1889 von D.F.van der Pant nach unterschiedlichen Handschriften herausgegeben¹⁵⁵.

Einen Hinweis auf die Zeit der Abfassung des aus 22 Gesängen bestehenden Buches gibt ein im ersten Gesang angeführtes Datum, das dem 17.September 1822 entspricht (Brandes 1894a: 29f). Nach Brandes darf somit festgestellt werden, daß der Text auf dieses Jahr datiert werden kann. Eine diesem Text vorausgehende Fassung ist nicht bekannt. (Brandes 1894a:31)

Zur Frage des Verfassers verweist Brandes auf einen Bericht F.L.Winters aus dem Jahre 1848, der besagt, daß ein Werk namens 'Sêrat kantjil kalayan sakatahipun dongeng salo kewan' zur Zeit der Regierung des Pakubuwana V. (1820-1823) von einem Schreiber am Hofe des Kronprinzen namens Kyai Rangga Amongsastra verfaßt wurde. Da sich die Regierungsperiode mit dem im ersten Gesang gegebenen Datum deckt, sei dieser Amongsastra als Dichter des Werkes zu betrachten (a.a.O.).

Der Inhalt des Buches, das in zwei Abteilungen gegliedert ist, besteht aus einer fortlaufenden Handlung, die sich aus der novellistischen Verknüpfung mehrerer bekannter Volkserzählungen ergibt.

Teil 1 (Gesänge I-VI) setzt sich aus den eigentlichen Kantjil-Erzählungen zusammen, während in Teil 2 (Gesänge VII-XXII) auch anderen Tieren die Hauptrolle zufällt.

In beiden Teilen ist jeweils eine Variante der Erzählung enthalten:

Variante 17: (Gesang V) Der Kantjil gelangt an einen reisenden Strom, den er nicht überqueren kann. Er ruft die Krokodile am Strand zusammen und teilt ihnen mit, er habe vom Propheten Salomo den Befehl erhalten, eine Zählung durchzuführen. Die K kommen von allen Seiten heran und reihen sich quer über den Fluß. Zählend läuft Ka über sie hinweg und verspottet sie danach (Brandes 1894a: 39, Nr.6).

Eine interessante Abweichung vom üblichen Inventar bietet der zweite Teil des Amongsastra-Textes.

Demoralisiert durch einen Wettlauf mit der Schnecke, den er verloren hat, gibt der Kantjil die Führung ab. Ein in Not geratenes Tier verweist er an das Reh (kidung)¹⁵⁶, und in einer anderen Episode ruft er einen Büffel vor dem Krokodil zu Hilfe. Als auch dieser in Gefahr gerät, wendet sich der Kantjil schließlich wieder an das Reh¹⁵⁷.

So erscheint in der zweiten Variante auch nicht der Kantjil, sondern das Reh in der Rolle des listigen Tieres:

Variante 18: (Gesang VI-VII) Eines Tages schläft das Reh auf einer Anhöhe ein. Hochwasser kommt, und nur die Spitze der Anhöhe, auf der es liegt, bleibt trocken. Von allen Seiten nahen Krokodile. Das Reh sagt diesen, daß insgesamt 150 von ihnen beisammen sein müßten, wenn sie es gefahrlos verschlingen wollten. Nachdem die K sich in dieser Zahl versammelt haben, gibt das Reh vor, genau nachzählen zu wollen, wobei es über sie hinwegläuft und so zu entwischen weiß (Brandes 1894a: 47, Nr.14b).

Wir erkennen an diesen Beispielen, daß zwei der Strukturen aus den bisher gegebenen mündlichen Varianten hier vorhanden sind: Der Zensus im Auftrage des Propheten und das von Cele-

bes (Toradja und Minahassa) her bekannte Argument, daß nur eine große Zahl von Krokodilen den Helden verschlingen könne.

S E R A T K A N T J I L (Semarang-Ausgabe)

Neben Amongsastras Text besitzen die Javanen eine weitere Bearbeitung des Serat Kantjil. Sie wurde 1871 erstmals in Semarang (Zentral-Java) herausgegeben. Der vollständige Titel lautet in der Übersetzung: "Das Buch Kantjil; von der Geburt des Kantjil bis zu seinem Tod in Ägypten" (Brandes 1894a:127). Die Entstehungszeit des Textes ist unbekannt; nach Brandes ist er jedoch jünger als die Amongsastra-Rezension. Auch der Verfasser ist unbekannt. Inhaltlich wie stilistisch sind große Unterschiede zum Text Amongsastras zu verzeichnen.

In der Semarang-Fassung wird der Kantjil als Menschenkind geboren. Die Tochter eines pandita¹⁵⁸ bringt ihn, nachdem sie auf übernatürliche Weise schwanger geworden war, in der Wildnis zur Welt. Sie stirbt bei der Geburt und ihre Leiche verschwindet (Brandes 1894a:132). Der Kantjil erscheint jedoch während der ganzen Handlung, auch im in Ägypten spielenden Teil des Buches, der seine Werbung und die Gunst einer (menschlichen) Prinzessin schildert, in Tiergestalt. Dieser zweite Teil des Werkes (Gesänge XXIV-XLII) weist keinerlei Übereinstimmungen mit der Amongsastra-Ausgabe auf.

Die im ersten Teil (Gesänge I-XXIII) verarbeiteten Motive jedoch finden sich, abgesehen von der Geburt des Kantjil, in anderer Reihenfolge zum größten Teil auch in dem älteren Text.

Auch in der Semarang-Ausgabe ist unsere Erzählung in zwei Versionen enthalten:

Variante 19: (Gesang V-VII) Nachdem er dem Krokodil aus einer Notlage geholfen hat, versucht dieses, den Kantjil zu packen. Dieser meint, das K dürfe ihn wohl verschlingen, aber zuerst solle es sich über den Fluß legen, damit er messen könne, ob im Bauch des K genügend Platz für ihn sei. Ka läuft hinüber und verschwindet auf der anderen Seite (Brandes 1894a:134, Nr.4).

Dies ist die einzige mir bekannte Variante des Typs Ikeda 58, in der lediglich ein Krokodil als Gegenspieler auftritt. Die Erzählungen mit dem Gegensatzpaar jeweils eines Tieres gehören sonst ausschließlich den Typen AT 58 und AT 91 an. Angesichts der im übrigen vorhandenen Parallelen mit den bisher vorgestellten Varianten, darf man in diesem Fall wohl vom Wirken dichterischer Freiheit sprechen.

Die zweite Variante deckt sich mit Variante 18 aus dem Amongsastra-Text, jedoch differieren Begleitumstände und Inventar.

In der Semarang-Ausgabe hat der Kantjil keine persönliche Krise zu durchstehen, den verlorenen Wettlauf übersteht er seelisch unbeschadet und behält seine führende Position bei. Die Variante markiert den Abschluß der Abenteuer des Helden auf Java:

Variante 20: (Gesang XXII) Bewaffnet mit siebzig Stacheln, die er den Stachelschweinen abgenommen hat, erreicht der Kantjil das Meeresufer.

Einem Krokodil, das dort haust und ihn verschlingen will, begegnet er mit dem Argument, es müßten genau 145 Krokodile versammelt sein, um ihn zu fressen, sonst gäbe es ein Unglück. Als diese Zahl beisammen ist, werden die K von der einen Seite bis zum gegenüberliegenden Meeresufer

aufgereiht, das der Ka über die Rücken der K erreichen kann (Brandes 1894a:140, Nr. 16).

Den dort lebenden Tieren macht der Kantjil weis, daß die Tiere auf Java ausnahmslos Haare wie die Stacheln, die er bei sich trägt, hätten. So hindert er sie einerseits an einem Angriff auf Java und bewegt sie andererseits, sich ihm zu unterwerfen und ihn nach Mesir (Ägypten) zu begleiten (Brandes 1894a:141, Nr.17). Am Hofe des dortigen Königs, wo der Kantjil sich wiederum als Gesandter des Propheten Salomo ausgibt, spielen die folgenden Gesänge. Mit dem gewaltsamen Tod des Kantjil endet das Werk.

Die dritte Bearbeitung des Zyklus darf hier übergangen werden. Im 'Serat Saloka Darma' des Pangeran Adipati Arya Surya Sasraningrat aus dem Jahre 1891¹⁵⁹ wird derart frei mit dem Stoff gewaltet, daß von den ursprünglichen, in beiden Serat Kantjil-Rezensionen enthaltenen dongengs nichts mehr verblieben ist¹⁶⁰. Dieses nach Brandes auf hohem literarischem Niveau stehende Werk, kann der hier behandelten Fragestellung nichts beisteuern.

4.2.1.3. Kurze Zusammenfassung

In Indonesien ließen sich insgesamt 21 (einschließlich 9a/b) Varianten der Erzählung nachweisen.

Der überwiegende Teil, insgesamt 15 Varianten, gehört der mündlich tradierten Volksliteratur an. Die in schriftlicher Form aus Java und Nord-Sumatra überlieferten Varianten 16-20 sind ebenfalls - literarisch bearbeitete - Volkserzählungen, deren Niederschrift überdies nicht weiter als bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts zurückreicht.

Die mündliche Überlieferung erstreckt sich über ganz Indo-

nesien und Malaysia, von Nord-Sumatra bis West-Neu Guinea, von Nord-Borneo bis Java; sie ist sowohl bei jung- als auch altindonesischen Bevölkerungsgruppen vertreten.

Die Varianten dieses Abschnittes wurden aufgrund ihrer übereinstimmenden Struktur zusammengefaßt:

Ein schwaches, aber listiges Landtier will ein Gewässer überqueren. Es veranlaßt die Krokodile unter dem Vorwand, sie aus einem bestimmten Grund zählen zu wollen, sich in einer Reihe nebeneinander über das Wasser zu legen. Über diese Brücke erreicht es zählend das andere Ufer und verspottet daraufhin die Krokodile wegen ihrer Dummheit.

Abgesehen von dieser grundsätzlichen Kongruenz treten zwischen den einzelnen Erzählungen jedoch zum Teil erhebliche Unterschiede zutage. Sie betreffen meist die Ursachen, die zur Kernhandlung - dem Zählen der Krokodile - führen.

Da diese sich wieder zu einzelnen Motiven ordnen lassen, die isoliert in sehr unterschiedlichen Varianten erscheinen können, ist eine nähere Betrachtung dieser Motive angezeigt:

I. Art des Gewässers

a. Meer:

- Variante 1 - Halmahera (Galela)
- 2 - W.-Neu Guinea (Numforen)
- 3 - Celebes (Bolaang-Mongodau)
- 6 - " (Toradja)
- 20 - 'Serat Kantjil' (Semarang)

b. Fluß:

- Variante 5 - Celebes (Minahassa)
- 7 - Borneo (Dusun)
- 8 - " (West-Borneo)
- 9 - Perak (Malaien)
- 10 - Sumatra (Abung)
- 11 - " (Malaien)
- 12 - " (Batak)

- Variante 13 - Java (Sundanesen)
- 14 - " "
- 17 - 'Serat Kantjil' (Amongsastra)
- 18 - " " "
- 19 - " " (Semarang)

c. Hochwasser:

- Variante 15 - Java (Sundanesen)

II. Motiv des Landtieres, das Wasser zu überqueren:

a. will von Insel im Meer zurückkehren:

- Variante 1 - Halmahera (Galela)
- 2 - W.-Neu Guinea (Numforen)
- 3 - Celebes (Bolaang-Mongodau)

b. auf Flußinsel eingeschlafen, will zurückkehren:

- Variante 13 - Java (Sundanesen)
- 15 - " "
- 18 - 'Serat Kantjil' (Amongsastra)

c. will von einer Flußinsel zu einer anderen:

- Variante 5 - Celebes (Minahassa)

d. will von anderer Flußseite zurückkehren:

- Variante 12 - Sumatra (Batak)

e. am anderen Meeresufer viele Früchte:

- Variante 6 - Celebes (Toradja)

f. am anderen Flußufer viele Früchte:

- Variante 7 - Borneo (Dusun)
- 8 - " (West-Borneo)
- 9a- Perak (Malaien)

g. Flucht vor Feinden:

- Variante 9b - Perak (Malaien)
- 11 - Sumatra (Malaien)
- 14 - Java (Sundanesen)

h. keine näheren Angaben:

- Variante 10 - Sumatra (Abung)
- 17 - 'Serat Kantjil' (Amongsastra)
- 20 - " " (Semarang)

i. Sonderfall:

- Variante 19 - 'Serat Kantjil' (Semarang)

III. Vorwand, unter dem es die Krokodile über das Wasser reiht:

a. Kampf:

- Variante 1 - Halmahera (Galela)
- 2 - W.-Neu Guinea (Numforen)
- 7 - Borneo (Dusun)

b. Zahl der Art ermitteln:

- Variante 3 - Celebes (Bolaang-Mongodau)
- 4 - Sangir
- 10 - Sumatra (Abung)

c. Zensus im Auftrage Salomos:

- Variante 9 - Perak (Malaien)
- 17 - 'Serat Kantjil' (Amongsastra)

d. soll gefressen werden -

1. will sich gerecht aufteilen:

- Variante 11 - Sumatra (Malaien)
- 13 - Java (Sundanesen)
- 15 - " "

2. meint, es müßten viele Krokodile sein:

- Variante 5 - Celebes (Minahassa)
- 6 - " (Toradja)
- 14 - Java (Sundanesen)
- 18 - 'Serat Kantjil' (Amongsastra)
- 20 - " " (Semarang)

3. will ausmessen, ob genügend Platz ist:

- Variante 19 - 'Serat Kantjil' (Semarang)

e. will Krokodile retten:

- Variante 8 - Borneo (West-Borneo)
- 12 - Sumatra (Batak)

IV. Verhalten des Landtieres nach dem Überqueren:

a. sagt die Wahrheit und verspottet die Krokodile:

- Varianten 1 - 10, 13, 14, 15, 17

b. es verschwindet:

- Varianten 18 - 20

c. bietet den Tiger zum Fraß an:

- Variante 11 - Sumatra (Malaien)

d. keine näheren Angaben:

- Variante 12 - Sumatra (Batak)

Aus dieser Aufstellung lassen sich einige interessante Schlüsse ziehen.

Bevorzugung einzelner Motive: Abgesehen davon, daß die Handlung vorwiegend an einem Fluß spielt (Ib) und mit dem Spott des Landtieres endet (IVa), ist unter II und III kein Untermotiv sonderlich bevorzugt. Lediglich IIc, d, e, i erscheinen nur einmal, alle anderen jeweils dreimal. Auch in III ist das Verhältnis ausgeglichen; nur der Sonderfall der 'Serat Kantjil'-Variante 19 tritt lediglich einmal auf (IIIId3).

Konzentration auf bestimmte Regionen: Werden die Motive nach geographischen Gesichtspunkten zusammengefaßt, bietet sich ein annähernd ebenso gemischtes Bild.

Region	Motive			
	I	II	III	IV
Halmahera	a	a	a	a
Neu Guinea	a	a	a	a
N-Celebes	a,b	a,c	b,d2	a
Z-Celebes	a	e	d2	a
N-Borneo	b	f	a	a
W-Borneo	b	f	e	a
Perak	b	f,g	c	a
N-Sumatra	-	-	-	-
Z-Sumatra	b	d	e	d
S-Sumatra	b	h,g	b,d1	a,c
W-Java	b,c	b,f,g	d1,d2	a
Z-Java	a,b	b,h,i	c,d2,d3	a,b

Bei der Verteilung der einzelnen Motive auf bestimmte Regionen ist eine Konzentration auf Java erkennbar, hier finden sich 13 der 21 Untermotive (IIh und IVd werden nicht berücksichtigt). Dieser Umstand ist durch die große Zahl der Varianten in diesem Gebiet, besonders der literarischen bedingt.

Daneben lassen sich noch einige weitere Zusammenhänge erkennen:

ad I. In Ostindonesien spielt die Handlung, abgesehen von Variante 5 (Celebes-Minahassa), am Meer; in den übrigen Varianten stellt ein Fluß den Schauplatz dar. Eine Ausnahme bildet die Variante 20 ('Serat Kantjil'-Semarang), deren Szenerie jedoch von der Rahmenhandlung - Kantjils Zug nach Ägypten - vorgegeben ist.

ad II. Das in Ostindonesien gängigste Motiv stellt die Rückkehr von einer Insel (im Meer) dar, es findet sich ansonsten nur noch auf Java (Fluß). Das in den anderen ähnlichen Erzählungen (AT 58) so beliebte Motiv, daß das Landtier wegen wohlschmeckender Früchte am anderen Ufer über das Wasser zu gelangen sucht, findet sich bei den Toradja (Meer) sowie in beiden Varianten aus Borneo und in Perak. In Süd-Sumatra, Perak und bei den Sundanesen Javas gibt die Flucht vor Feinden den Anlaß zur Überquerung.

ad III. Auch hier lassen sich Gruppen zusammenfassen, jedoch mit eklatanten Abweichungen. In Halmahera, Neu Guinea, aber auch bei den Dusun Nord-Borneos fordert das Landtier die Krokodile zum Kampf. Das Motiv unserer Erzählung in Kojiki und Inaba-ki, angeblich die Zahl der jeweiligen Art feststellen zu wollen, findet sich auf Celebes bei den Bolaang-Mongodau und auf Sangir - hier fehlt jedoch die eigentliche Kernhandlung, das Überqueren des Gewässers - aber auch bei den Abung Sumatras. Auf die islamischen Kerngebiete Malakka und Java beschränkt ist der Zensus im Auftrage Salomos, der wahrscheinlich auch bei der literarischen Version der moslemischen Atjeh Nord-Sumatras den Vorwand liefert. In der mündlichen Überlieferung Javas ist dieses Motiv jedoch nicht bekannt. Hier, wie bei den Malaien Süd-Sumatras, aber auch in den Versionen der Toradja und Minahassa, muß sich das Landtier mittels der List, die Krokodile zählen zu wollen, seine leibliche Unversehrtheit bewahren. In den Varianten

aus Borneo, wie auch bei den Batak Sumatras, gibt es stattdessen vor, die Krokodile retten zu wollen.

ad IV. Der Schluß ist bei nahezu allen Varianten identisch. Das Landtier verhöhnt die dummen Wassertiere. Die Version der Malaien Süd-Sumatras variiert das Thema, indem der Kantsjil zusätzlich noch den Tiger, seinen großen Widersacher in zahlreichen anderen Erzählungen, betrügt. Dies ist eine Steigerung seines Triumphes.

Lassen sich bei den einzelnen Motiven noch einige geographische Konzentrationen feststellen, so wandelt sich das Bild gänzlich bei den Motivkopplungen:

Werden die Hauptmotive II und III zugrunde gelegt, ergeben sich übereinstimmende Motivkopplungen nur für die Varianten 1&2: Motive IIa, IIIa und die Varianten 13&15: Motive IIb, IIIId1. Diese Parallelen sind nicht verwunderlich, da wir einerseits für die Erzählungen aus Halmahera (Variante 1) und Neu Guinea (Variante 2) bereits einen Zusammenhang vermutet haben, und andererseits die Varianten 13 und 15 beide von den Sundanesen West-Javas stammen.

Werden alle Motive I - IV zugrunde gelegt, beschränkt sich die Übereinstimmung auf die Varianten 1 und 2.

Alle anderen Erzählungen kombinieren die Motive in jeweils eigenständiger Weise. Abgesehen von den Erzählungen Halmahas und Neu Guineas stimmt keine Variante in der Motivkopplung mit einer anderen überein; es liegen stabile Motive bei labiler Motivkopplung vor:

Variante	Motiv			
	I	II	III	IV
1	a	a	a	a
2	a	a	a	a
3	a	a	b	a
4	-	-	b	a
5	b	c	d2	a

Variante	Motiv			
	I	II	III	IV
6	a	e	d2	a
7	b	f	a	a
8	b	f	e	a
9	b	a/g	c	a
10	b	h	b	a
11	b	g	d1	c
12	b	d	e	d
13	b	b	d1	a
14	b	g	d2	a
15	c	b	d1	a
16	-	-	-	-
17	b	h	c	a
18	b	b	d2	b
19	b	i	d3	b
20	a	h	d2	b

Eine zusätzliche Komplizierung entsteht durch den Umstand, daß das Inventar der Erzählungen nicht einheitlich ist.

Bei den Wassertieren handelt es sich in allen Fällen um das Krokodil.

Dessen Gegenspieler ist in Westindonesien der Zwerghirsch, je nach Sprachraum Kantjil (Varianten 10, 11, 14, 15, 17, 19, 20) oder Pelanduk (Varianten 7, 8, 9, 12, 16).

In Ostindonesien - Celebes, Halmahera und Neu Guinea - fällt dem Affen diese Rolle zu. Daneben erscheinen in jeweils einer Variante ein Peutjang (Variante 13) und ein Reh (Variante 18) als das listige Landtier.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß ein von Ad.E.Jensen aus West-Ceram berichteter Zyklus um Affe und Krokodil zwar in ganz Indonesien verbreitete Erzählungen beinhaltet¹⁶¹, nicht aber unsere Erzählung. Dies mag aber auch auf eine selektive Sammlung zurückzuführen sein.

Zur Frage, ob unterschiedliches Inventar auch eine Bevorzugung bestimmter Motive impliziere, sei folgende Aufstellung gegeben. Sie führt die Verbreitung der in den 'Affenvarianten' enthaltenen Motive in den anderen Erzählungen auf:

Motiv	Variante			
	Affe	Zwerghirsch		Andere
		Kantjil	Pelanduk	
Ia	1,2,3,6	20	-	-
Ib	5	alle Varianten		-
IIa	1,2,3	-	-	-
IIc	5	-	-	-
IIE	6	-	-	-
IIIa	1,2	-	7	-
IIIb	3,4	10	-	-
IIId2	5,6	14,20	-	18
IVa	1-6	alle Varianten		-

Da die Varianten mit dem Affen als Helden auf eine bestimmte Region, Ostindonesien, beschränkt sind, ist das meiste zu dieser Frage bereits gesagt. Darüberhinaus wird ersichtlich, daß die Übereinstimmungen mit den westindonesischen Varianten insgesamt relativ schwach ausgeprägt sind; zu den malaiischen Pelanduk-Versionen bestehen noch weniger Parallelen als zu den javanischen Kantjil-Erzählungen.

Zwei Erzählungen jedoch sind in diesem Zusammenhang auffällig, die Versionen der Minahassa und Toradja (Varianten 5 und 6). Sie weisen die meisten Übereinstimmungen sowohl mit westindonesischen, d.h. javanischen, als auch mit den übrigen ostindonesischen Varianten auf.

Nach Java weist die Ausgestaltung des Vorwandes, unter dem das Landtier die Krokodile über das Wasser reiht. Sowohl in den beiden Versionen aus Celebes als auch in den javanischen Varianten 14, 18 und 20 findet das Motiv IIId2, d.h. das sehr spezielle Argument, daß nur eine große Zahl von Krokodilen fähig sei, das Landtier zu fressen, Verwendung. Daneben findet sich in Variante 5, als einziger in dieser Region, ein Fluß als Schauplatz der Handlung.

Mit den übrigen ostindonesischen Varianten ist vor allem die Toradja-Version - durch den Schauplatz, das Auftreten des Rei-

hens und natürlich die Figur des Affen - verbunden.

Daß gerade die Toradja-Erzählung eine Stellung zwischen den ostindonesischen Versionen und denen des Westens, und dort ausschließlich Javas, zukommt, mag auf einem Zufall beruhen. Andererseits erinnern wir uns an Kerns linguistische Anmerkungen zu dieser Variante, die eine Beziehung zwischen dem Wort 'kantjil' und den Bezeichnungen für Gespenstaffe in diesem Gebiet nahelegten (s.o.).

Für die Überlegungen zu möglichen Diffusionswegen könnten diese Gegebenheiten zu dem Schluß führen, daß der Toradja-Erzählung eine Mittlerrolle zufalle. Die Verbreitung der Erzählung wäre somit dem allgemeinen, historisch gesicherten Kulturfluß von West nach Ost in Übereinstimmung mit der Diffusion anderer Kulturelemente gefolgt. Ein weiteres Indiz stellt der Umstand dar, daß im östlichen Verbreitungsgebiet - Halmahera und Numfor - Affen nicht heimisch sind, sondern erst vor relativ kurzer Zeit auf nur einer Insel, Batjan, angesiedelt wurden. Überdies sei an van Baardas Anmerkung erinnert, daß die Erzählung in der Verkehrssprache der Region vorgetragen und von den seefahrenden Galela in ihr Gebiet eingeführt worden sei.

Demzufolge müßten die ostindonesischen aus javanischen Varianten hervorgegangen und somit relativ jung sein.

Gegen diese Konstruktion erhebt sich jedoch ein schwerwiegendes Argument: Gerade im ostindonesischen Raum finden sich diejenigen Varianten mit den meisten Parallelen zu den ältesten bekannten Erzählungen dieses Typs - den Versionen des Kojiki und Inaba-ki.

Nach der oben gegebenen Aufstellung beinhalten diese Versionen folgende Motive:

- * Kojiki - Ia, IIa, IIIb
- * Inaba-ki - I(c)a, IIa, IIIb.

Nur eine der indonesischen Varianten, und, wie vorausgeschickt

werden kann, der außerjapanischen überhaupt, stimmt in allen Motiven mit diesen überein, die Erzählung der Bolaan-Mongodau von Nord-Celebes (Variante 3). Aber auch die Varianten 1 und 2, sowie teilweise 4, weisen mehr Parallelen als die Versionen Westindonesiens auf.

Zwar stellt sich bei näherer Betrachtung das Bild nicht mehr so eindeutig dar, da sich die Rahmenhandlung (der Flug auf dem Reiher) und die Ausgestaltung (Produzieren der Fußabdrücke auf dem Sand) doch erheblich von den japanischen Versionen unterscheiden. Diese Abweichungen kennzeichnen jedoch keinen grundsätzlichen Unterschied; es sind keine auf einen anderen Handlungsablauf hin gerichtete Veränderungen, sondern lediglich Erweiterungen¹⁶².

Das alle Varianten verknüpfende Band ist die gemeinsame Struktur. Der rein statistische, die kulturellen Hintergründe nicht berücksichtigende Vergleich hat jedoch ergeben, daß innerhalb dieser grundlegenden Struktur eine begrenzte Zahl von teilweise sehr verschiedenen Motiven Verwendung findet, die, wie ihr Auftreten an verschiedenen Orten in unterschiedlichen Kombinationen zeigt, äußerst stabil sind.

Daß sich in Indonesien Varianten unserer Erzählung fanden, die nicht nur vereinzelt gleiche Motive, sondern sogar übereinstimmende Motivkopplungen aufweisen, kann m.E. kein Zufall sein, sondern deutet auf eine ursprüngliche Einheit hin. Ein besonderer Akzent ergibt sich aus der Tatsache, daß diese Varianten bei indonesischen Altvölkern verbreitet sind, die zwar in Kontakt mit den jungindonesischen Hochkulturen standen, von diesen jedoch bei weitem nicht so geprägt wurden wie die Völker im Westen des Archipels. Im folgenden Abschnitt wird zwar die Möglichkeit einer indischen Herkunft, d.h. einer Ausbreitung im Gefolge der hindu-javanischen Kultur, erörtert, es sei jedoch schon hier festgestellt, daß die oben genannten Gründe ein Indiz für die Ansicht, daß hier ein vor-

indisches, ursprüngliches Element vorliegt, abgeben. Da wegen der gemeinsamen Struktur und der teilweise sogar übereinstimmenden Motive eine konvergente Entstehung ausgeschlossen, andererseits eine direkte gegenseitige Entlehnung unwahrscheinlich ist, muß das verbindende Element in einem kulturellen Umfeld gesucht werden, das sowohl in Japan als auch in Indonesien, und zwar in der Zeit vor der Abfassung des Kojiki, wirksam war und diese beiden Regionen verband!

Abschließend sei noch bemerkt, daß der einzige grundsätzliche Unterschied in der Gestaltung des Schlusses liegt. Dem Triumph des Landtieres in den indonesischen Fassungen steht die demütigende Niederlage des Hasen im japanischen Mythos gegenüber. Dieser für die Aussage fundamentale Unterschied wird in den Abschnitten zum Sinn behandelt.

4.2.1.4. Die Verbreitung des Typs außerhalb Indonesiens

Der großen Variantenfülle in der indonesischen Volksüberlieferung steht eine spärliche Verbreitung unserer Erzählung außerhalb dieser Region gegenüber. Trotz intensiver Suche in der relevanten Literatur ließen sich lediglich drei weitere, sehr unterschiedliche Varianten nachweisen.

T A I W A N

Eine der japanischen Erzählung nahezu identische Geschichte berichtet Wolfram Eberhard von Taiwan:

Variante 21: Ein Kaninchen lebt in den Büschen an der Meeres-

küste und hat den Wunsch, nach einer nahen Insel zu gelangen. Es ruft die Teufelsfische und schmeichelt ihnen wegen ihrer Schwimmkünste. Daraufhin bittet es sie, sich in einer Reihe bis zur Insel zu legen, um sie zu zählen. Zählend läuft es hinüber und verspottet, gerade als es auf die Insel springen will, die Fische. "Doch da öffnete der letzte Fisch sein Maul und biß das Kaninchen. Er biß den Schwanz ihm ab." Daraufhin weint das Kaninchen drei Tage lang. "So kam es, daß Kaninchen kurze Schwänze haben und rote Augen, bis auf den heutigen Tag" (Eberhard 1976:215, Nr.92).

Die Erzählung wurde von Eberhard im Rahmen einer mehrjährigen Sammeltätigkeit der Jahre 1972-75 nach dem Diktat einer 12-jährigen Bauerntochter aus Miao-li, Taiwan, aufgenommen (vgl. Eberhard 1976:283, 261). Zur Frage der Herkunft sind wir auf Spekulationen angewiesen. Die Erzählung läßt sich, abgesehen von diesem Beispiel, in der chinesischen Tradition nicht nachweisen. Wie Eberhard zeigt, muß dieser Umstand jedoch nicht bedeuten, daß unsere Erzählung, oder auch andere Tiererzählungen, die in China relativ selten sind, ursprünglich unbekannt waren.

Eberhard betont in seiner Analyse des chinesischen Märchens (Eberhard 1976:249-263) dessen grundsätzlich didaktische Funktion. Dieser Anspruch und der Wunsch nach Genauigkeit vertragen sich nicht mit Erzählungen phantastischen Inhalts:

"Kindern soll man keine unwahren Geschichten erzählen, 'Lügengeschichten' können zum Lügen verleiten, und Lügen brächten Unordnung in die Gesellschaft. Damit hängen nicht nur die genauen Benennungen zusammen, nicht nur die Historisierungen von Märchen und Mythen, sondern auch der relative Mangel an Tiermärchen. Wir wissen, daß Indien reich ist an Tiermärchen, die zu Hunderten von buddhistischen

Mönchen ins Chinesische übersetzt worden sind. Inzwischen sind fast alle aus dem chinesischen Märchenschatz verschwunden. Warum? Tiere können nicht sprechen, und wer es behauptet, belügt die Zuhörer" (Eberhard 1976:258).

Unter diesen Umständen mag Eberhards Vermutung, daß diese Erzählung japanischen Ursprunges sei¹⁶³, zutreffen. Angesichts der neueren politischen Geschichte, die einen starken japanischen Einfluß auf Taiwan verzeichnet - die Insel war 1897-1942 Außenbesitzung und 1942-45 Teil des japanischen Staatsverbandes - erscheint diese Deutung sogar als die einzig sinnvolle.

Eberhards Ausführungen zeigen jedoch, daß wir China, trotz fehlender Varianten, nicht von vornherein aus den historischen Überlegungen ausschließen dürfen.

N O R D O S T - A S I E N (Giljaken und Korjaken)

Zwei weitere Varianten stammen von den Küstenregionen Ostsibiriens.

Die erste findet sich in einer kurzen Notiz, die als Leserbrief zum Aufsatz Tokugawas (1931) in der Zeitschrift *Minzoku* 3, 1931 erschien (Takahashi 1931). Dort berichtet ein Leser, daß er im Jahre 1928 auf Sachalin von einem Giljaken eine äußerst ähnliche Geschichte vernommen habe:

Variante 22a: Der Fuchs wird von einem Adler gepackt und auf einer Insel im Meer abgesetzt. Er weint; aus dem Meer taucht ein Seehund auf und fragt ihn nach dem Grund. Der Fuchs antwortet, daß er überhaupt nicht weine, sondern ein Lied singe. "Da ich ein Lied singe, kommt doch alle her und hört zu!" Alle Seehunde kommen herbei. Daraufhin zählt der Fuchs sie im Hinüberlaufen und

tritt dem Seehund, welcher dem Festland am nächsten ist, mit der Klaue ins Auge.
Später verfängt er sich in einer Falle und stirbt.

Eine nahezu identische Erzählung ist auch bei den Rentierkoryaken der Halbinsel Taigonos bei Kamtschatka bekannt. Sie wurde von Waldemar Jochelson während der 'Jesup North Pacific Expedition' im April des Jahres 1901 aufgezeichnet (Jochelson 1908:184f).

Variante 22b: Der Fuchs wird vom Adler auf einer Insel im Meer ausgesetzt. Betrübt fragt er sich, ob er nun hier sterben müsse. Aber dann murmelt er Zaubersprüche (to utter incantations) und Seehunde, Walrosse und Wale erscheinen. "What are you talking and singing about?" they asked Fox. "This is what I was talking and singing about," Fox replied: "are there more animals in the waters of the sea, or on the dry land?" - "Certainly there are more in the waters of the sea," the sea-animals said."
Der Fuchs fordert sie auf, eine Brücke zum Festland zu bilden und läuft zählend hinüber.

Diese Varianten stellen uns vor erhebliche Probleme, da sie den einzigen Nachweis für die Existenz unserer Erzählung außerhalb des bisher geschilderten, 'südlichen', geographischen und kulturellen Raumes darstellen.

Da eine polyzentrische Entstehung, wie schon an anderer Stelle dargelegt, auszuschließen ist, stellt sich auch hier das Problem, von welcher Art die Beziehungen zwischen den nördlichen und den anderen hier vorgestellten Varianten sein könnten.

Daß beide sibirischen Erzählungen in einem inneren Zusammenhang stehen, ist evident. Dafür sprechen sowohl das Inventar

als auch die Szenerie der Handlung. Aber auch in den Motiven zeigen sich Übereinstimmungen. Der Vorwand des Fuchses in der Giljaken-Variante, er wolle den Seehunden ein Lied singen, hat zwar keine Parallele in den anderen bekannten Versionen, in der Korjaken-Variante aber deutet sich dieses Motiv ebenfalls an, wenn die Seetiere den Fuchs fragen, wovon er denn rede und singe. Es sei hier vorausgeschickt, daß das Motiv einer musikalischen Darbietung - unter ganz anderen Vorzeichen zwar - auch in einer der literarischen Varianten der später zu behandelnden Erzählung vom 'Affenherz als Heilmittel' (AT91) erscheint¹⁶⁴.

Bedeutsamer ist in diesem Zusammenhang jedoch der Umstand, daß in der Korjaken-Variante als Vorwand erscheint, die Zahl der jeweiligen Art ermitteln zu wollen.

Dieses Motiv ist uns aus Ostindonesien her bekannt - und natürlich aus der Kojiki-Erzählung.

Somit spricht einiges für die Annahme, in der japanischen Version die Quelle der sibirischen Varianten zu sehen. Diese Einschätzung wird auch durch die kulturhistorischen Gegebenheiten unterstützt. So bemerkt Jochelson zur Mythologie der Giljaken, daß besonders ihre Tiererzählungen auf japanischem Einfluß beruhten (Jochelson 1908:344). Die obigen Überlegungen weisen jedoch eher auf einen direkten Kontakt zwischen Japan und den Korjaken hin. Auch solche Beziehungen sind historisch belegt - man denke nur an die Kurilen als Brücke zwischen den japanischen Inseln und Kamtschatka. Beispielsweise lernten die Korjaken schon in vor-russischer Zeit von den Japanern den Gebrauch des Eisens kennen¹⁶⁵. Einen weiteren Hinweis auf - zwar sporadische - Berührungspunkte liefern die häufigen, für die Zeit von 1613-1870 von C. Brooks dokumentierten Strandungen japanischer Schiffe an der Küste Kamtschatkas¹⁶⁶. Darunter sind Fälle bekannt, daß den Besatzungen die Rückkehr nach Japan verwehrt wurde und diese so zum Verbleib in Sibirien gezwungen waren (Brooks 1875:52f).

Aufgrund dieser Überlegungen müßte die Erzählung den Giljakern von den Korjaken übermittelt worden sein. Daß zwischen diesen beiden Völkern enge Beziehungen bestanden haben, zeigen wiederum die Ausführungen W. Jochelsons¹⁶⁷.

Nun weisen die Varianten jedoch eine weitere interessante Eigenheit auf, für die in diesem Fall nur in Ostindonesien Entsprechungen vorliegen: Sowohl in den Erzählungen der Galala, der Numforen und der Bolaang-Mongodau als auch in den sibirischen Varianten heißt es, daß das Landtier von einem Vogel (Reiher bzw. Adler) auf der Insel abgesetzt wurde. Zwischen diesen beiden Regionen Beziehungen herleiten zu wollen, mag auf den ersten Augenschein hin zwar als eine unvertretbare Spekulation erscheinen, bei näherer Betrachtung aber ergeben sich Anhaltspunkte, die für derartige Kontakte sprechen. Aufgrund seiner archäologischen Forschungen gelangte der sowjetische Wissenschaftler A.P. Okladnikow zu der Hypothese, daß der südliche Bereich der ostsibirischen Küstenzone (Amur-Mündungsgebiet), der sich kulturell vom Inneren des Kontinents unterscheidet, seit den ältesten paläolithischen Zeiten in Kontakt mit dem Süden - Südchina und Südostasien - gestanden habe. So habe die in diesem Gebiet während der Zeitenwende etablierte 'Muschelhaufenkultur' "auf der Basis ihrer Hochseeschiffahrt Beziehungen bis nach Südchina und tief in die Südsee unterhalten"¹⁶⁸.

Die Übereinstimmungen in den Motiven legen die Annahme von Verbindungen zwischen den Varianten aus Ostindonesien, Sibirien und des Kojiki nahe; das unterschiedliche Inventar jedoch deutet auf eine lange Eigenentwicklung der einzelnen Erzählungen hin.

In diesem Zusammenhang ist es m.E. von Interesse, daß die der ältesten Variante, d.h. unserer Erzählung vom Weißen Hasen am nächsten kommenden Versionen aus kulturellen Rückzugsgebieten stammen, die von hochkulturellen Fremdeinflüssen

weitgehend verschont blieben. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, daß sich hier besonders alte Formen erhalten haben.

I N D I E N (Marathen)

Die vierte und letzte außerindonesische Variante stammt aus Indien; sie findet sich in einer Sammlung von Marathi-Volkserzählungen, die im Jahre 1938 von W.E.Dexter publiziert wurden. Zur Frage der Identität des Erzählers und der näheren Umstände der Aufzeichnung sind leider keine Angaben erhältlich.

Variante 23: "There lived near to the bank of a large stream a hare whose pleasant manners and silvery voice seemed to cast a spell upon all whom he met. Some of his friends would have given the very skins from their backs - if that would be possible - to please him."

Zwei Balken treiben auf dem Fluß heran und bilden eine Brücke zum gegenüberliegenden Ufer. Der Hase läuft aus Neugier hinüber; als er zurückkehren will, sind die Balken jedoch abgetrieben. Zwei Krokodile nahen. Der Hase bringt sie, unter dem Vorwand, ausmessen zu wollen, welches länger sei, dazu, sich hintereinander über den Fluß zu legen und läuft hinüber.

"Then he turned and said, 'I find that you are of equal length, and I must thank you for coming at such an opportune moment, otherwise I should perhaps have missed seeing the finest pair of reptiles to be found in the river" (Dexter 1938: 36ff).

Diese Erzählung ist aus mehreren Gründen interessant. Zum einen findet sich auch hier, wie bei der Giljaken-Variante, ein Vorwand, die Krokodile über das Wasser zu reihen, der keine Parallelen zu anderen Varianten aufweist. Auch wird von lediglich zwei Reptilien gesprochen.

Zum anderen ist dies die einzige Variante, die das gleiche Inventar - Hase und Krokodil - wie unsere japanische Erzählung aufweist.

Daneben vermittelt die Erzählung als Ganzes eine andere Stimmung als die übrigen Varianten. Hier scheint der Betrug, die List des kleinen Landtieres, nicht so kraß und höhnisch, sondern durch den versöhnlichen Abschiedsgruß und die einführende Charakterisierung des Hasen gemildert. Es wird kein Kampf beschrieben, sondern eine kleine List, die, quasi mit einem Augenzwinkern erzählt, entschuldbar ist.

Für die vorliegende Fragestellung - Ursprung und Verbreitung der Erzählung - ist die Marathi-Variante von großer Bedeutung. Sie führt indirekt zurück zu den indonesischen Varianten, da Indien weithin als Ursprungsland der indonesischen Volkserzählungen gilt und sich nun die Frage erhebt, ob diese allgemeine Einschätzung auch auf unseren Fall zutrifft.

4.2.1.5. Zur Frage eines indischen Ursprungs der indonesischen Varianten

Bei der Herkunftsfrage müssen zwei grundlegende Fakten in Betracht gezogen werden:

1. Die hier behandelten Erzählungen sind Variationen einer einzigen Struktur, die ihrerseits so speziell ist, daß eine mehrmalige, voneinander unabhängige Entstehung ausgeschlossen ist.

2. Den terminus ante quem für die Ausbreitung stellt das Jahr 712 n.Chr., das Datum der Fertigstellung des Kojiki dar.

Für die japanischen Versionen sind zwei Ursprungstheorien zur Diskussion gestellt, (a) indonesischer Ursprung oder (b) indisch-buddhistischer Ursprung.

Sollte sich nun herausstellen, daß die indonesischen Varianten indischer Herkunft sind, so wird ein indonesischer Ursprung unserer japanischen Versionen aus folgenden Gründen unwahrscheinlich.

* In Japan tritt die Erzählung zum Zeitpunkt des Kojiki in voll entwickelter, eigenständiger Form auf. Innerhalb der gemeinsamen Struktur kombiniert sie Motive, die eine deutliche Übereinstimmung mit den ostindonesischen Varianten zeigen, nicht aber mit denen Javas bzw. allgemein Westindonesiens, wo sich der indische Einfluß am frühesten und intensivsten auswirkte.

Wir hatten festgestellt, daß eine begrenzte Zahl von stabilen Motiven in jeweils eigenständiger Weise kombiniert werden. Unter den rezenten indonesischen Erzählungen weisen nur die ostindonesischen Varianten Übereinstimmungen in der Motivkopplung mit den japanischen auf. Angesichts der Labilität dieser Kombinationen, d.h. der vielfältigen, einer jeweiligen schöpferischen Phantasie freigestellten Möglichkeiten, eine vorgegebene Struktur mit bestimmten Motiven aufzufüllen, können diese Übereinstimmungen kein Zufall sein.

Wird ein indischer Ursprung der indonesischen Erzählungen postuliert, heißt das, daß von den verschiedenen lokalen Modifikationen nur eine, nämlich die Kombination 'Meer - Insel - Zählen der Art', nach Japan gelangte. Dort wäre dann das Inventar ausgetauscht worden, was seinerseits erstaunt, ist der Affe doch in der japanischen Volksüberlieferung der Trixkster schlechthin.

* Der indische Einfluß auf Indonesien setzte um die Mitte des ersten Jahrtausends voll ein; die ältesten Belege für indisches Erzählgut datieren aus dem 9. Jahrhundert, sind für unsere Fragestellung somit irrelevant.

* Die Struktur hätte also mit einer bestimmten Motivkombination innerhalb eines sehr kurzen Zeitraumes von Indonesien nach Japan übermittelt worden sein müssen. Und, was am wichtigsten ist, dort wäre sie dann, im Gegensatz zum Herkunftsland, nicht als eine unter vielen Tiererzählungen verstanden, sondern in den Kreis der geglaubten Mythologie aufgenommen worden.

* Abgesehen von der fehlenden Motivation - warum sollte eine, unter diesen Voraussetzungen sogar in Indonesien fremde Erzählung in Japan unvermittelt einen numinosen Charakter erhalten - ist die zur Verfügung stehende Zeitspanne zwischen intensiver, auch auf die Volksüberlieferung einwirkender Indisierung Indonesiens - und gar des östlichen Teiles - und der Abfassung des Kojiki zu kurz.

Sollten die indonesischen Erzählungen indischen Ursprungs sein, so muß auch die japanische Version auf diese Quelle, ohne eine indonesische Vermittlung, zurückzuführen sein, und die Versionen des Kojiki einerseits und Ostindonesiens andererseits müßten diese am ehesten widerspiegeln. Es käme also nur eine Quelle in Frage, die eine erhebliche Zeit vor dem Jahre 712 sowohl auf Japan als auch auf Indonesien einen Einfluß hätte ausüben können.

Es ist deshalb angezeigt, der indischen Überlieferung unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Ein Exkurs über den indischen Einfluß auf Indonesien und speziell die orale Literatur, ist in diesem Zusammenhang nicht zu umgehen.

Die Indisierung Südostasiens

Die kulturelle Bedeutung Indiens für den gesamten südostasiatischen Bereich zeigt sich noch heute in der Verwendung geographischer Termini wie Hinterindien, Ostindien, Insulinde oder Indonesien.

Während die Geschichte der indisierten Staaten in diesem Raum anhand epigraphischer und archäologischer Daten rekonstruiert werden kann, liegen die Ursprünge der indischen Durchdringung im Dunkel. Nach George Coedès, dem bedeutendsten Kenner der Problematik, sind sie im kommerziellen Bereich begründet¹⁶⁹. Indonesien ist seit jeher für den Seehandel zwischen dem Westen und Ostasien als 'Relaisstation' von großer Bedeutung gewesen; der antike Handelsverkehr durch die Straße von Malakka läßt sich bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen¹⁷⁰. Aber neben dieser eher vermittelnden Funktion übte der Archipel auch selbst eine große Anziehungskraft wegen des Reichtums an Luxusartikeln – Gewürzen, wohlriechenden Hölzern und vor allem Gold – aus. In den Augen der Seekaufleute war Hinterindien ein wahres El Dorado¹⁷¹, ihre Fahrten werden in Jātakas besungen¹⁷², und das Rāmāyana erwähnt eine Goldinsel Yavadvīpa¹⁷³.

Um 100 n.Chr. ist eine Intensivierung des römischen Handelsverkehrs mit Süd-China zu verzeichnen¹⁷⁴. Aus dieser Zeit stammt der 'Periplus des Erythräischen Meeres'¹⁷⁵, eine für Seefahrer bestimmte Beschreibung der Küsten des Indischen Ozeans, der jedoch nur ganz allgemein von Chryse, dem hinterindischen Goldland, spricht¹⁷⁶. Genauere Angaben liefert die, für das transgangetische Indien auf einer Karte des Marinus von Tyrus fußende Geographie des Claudius Ptolemäus aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts (vgl. Herrmann 1913b). Auch hier erscheint die im Rāmāyana erwähnte Insel, allerdings wird der Name in seiner Prakrit-Version als Yabadivu angegeben¹⁷⁷. Es mag dahingestellt bleiben, ob damit Java oder

Sumatra gemeint ist¹⁷⁸. Die Anzahl der Sanskrit-Namen für hinterindische Ansiedlungen weist auf eine bereits fortgeschrittene indische Durchdringung.

Nach R.O.Winstedt glich diese Phase der über 1000 Jahre später erfolgten Islamisierung Malakkas durch südindische Tamilen¹⁷⁹.

Dieser ersten, auf persönlichen Handelskontakten beruhenden Stufe muß jedoch bald die Ankunft gebildeter Inder gefolgt sein, denn anders ist die tiefgreifende "Sanskritisierung", wie Coedès den Prozeß der indischen Durchdringung u.a. nennt¹⁸⁰, nicht zu erklären.

Mit der Rezeption indischer Kultur und Religion durch die einheimischen Eliten war die Entstehung indisierter, politisch jedoch von Indien unabhängiger Staaten in Indonesien und in der gesamten hinterindischen Region verbunden. So entstanden Funan im Gebiet des modernen Kambodscha während des ersten Jahrhunderts, Lin-yi (Champa) in Zentral-Vietnam und mehrere kleine Staaten auf der Malaiischen Halbinsel im zweiten Jahrhundert¹⁸¹. Für Indonesien legt ein Bericht des Hou-Han-shu mit einem dem Jahr 132 n.Chr. entsprechenden Datum über ein Land Yeh-t'iao (d.i. Yavadvīpa) die Vermutung nahe, daß hier schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert ein indisierter Staat bestanden hat¹⁸².

Archäologisch faßbar wird der Einfluß jedoch erst im 5., vielleicht 4. Jahrhundert. Die ältesten Inschriften finden sich auf yūpas - steinernen Opferpfählen - in Kutei (Borneo). Der Inhalt dieser auf Sanskrit in einer der südindischen Pallava-Schrift ähnlichen Schrift (Kawi) abgefaßten Inschrift ist "ganz und gar hinduistisch"¹⁸³, wie auch der der etwas jüngeren von Pūrnavaram in West-Java.

Aus der gleichen Zeit sind jedoch auch buddhistische Artefakte erhalten, wie das im Amarāvati-Stil gehaltene Buddhahild von Sempaga auf Celebes, das dem 4.-5. Jahrhundert zugerechnet wird und als ältester Fund überhaupt gilt¹⁸⁴. Zwar be-

richtet der Chinese Fa-hsien¹⁸⁵, ein buddhistischer Pilger, der zu Beginn des 5. Jahrhunderts nach Java verschlagen wurde, daß der Brahmanismus in diesem Lande blühe, während der Zustand des Buddhismus sehr unbefriedigend sei¹⁸⁶, aber die Funde aus dieser Zeit weisen doch auf eine Verbreitung auch des Buddhismus.

Gegen Ende des 7. Jahrhunderts berichtet ein anderer chinesischer Gelehrter namens I-ching¹⁸⁷ von geistigen Zentren des Hīnayāna-Buddhismus der Mūlasarvāstivāda-Schule u.a. in Java (Ho-ling, d.i. Kalinga) und Sumatra (Shih-li-fo-shih, d.i. Śrīvijaya)¹⁸⁸. In dieser Zeit scheint sich jedoch schon ein Umschwung zum Mahāyāna-Buddhismus abzuzeichnen, der im ausgehenden 8. Jh., ersichtlich an der engen Verbindung der mittel-javanischen Dynastie Śailendra zur buddhistischen Universität Nālanda in Bengalen, vollendet ist¹⁸⁹; aber auch der Hinduismus (Śiwaismus) blüht in dieser Zeit unter der Obhut des ebenfalls mittel-javanischen Fürstenhauses Sanjaya (Zoetmulder 1965:239).

Es wird deutlich, daß in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends die indische Durchdringung des westlichen Indonesien einen hohen Grad erreicht hatte. Zur Frage, welche Gebiete Indiens in der Hauptsache zu diesem Prozeß beigetragen haben, scheint in der Forschung noch einige Unklarheit zu bestehen (Coedès 1968:32), und wir wollen uns mit der von Coedès gegebenen Formel: "All regions of India contributed something to this expansion, and it was the south that played the greatest role" (a.a.O.), zufriedengeben.

Die historischen Ereignisse dieser und der nachfolgenden Epochen sind jedoch für das vorliegende Problem weniger relevant als die Frage, inwieweit dieser Prozeß einen Einfluß auf die Volkskultur und im besonderen die Erzähltradition ausgeübt hat.

Die indische Kultur in Indonesien war eine aristokratische

Kultur. Zoetmulder sieht den "Śiwaismus mehr im Volke verbreitet, während der Buddhismus sich auf einige Zentren beschränkt" (Zoetmulder 1965:238), während Coedès zum gegenteiligen Ergebnis gelangt, daß "Hinduism ... was essentially an aristocratic religion which was not designed for the masses" (Coedès 1968:33).

Am Falle der Fürstenhäuser Sailendra und Sanjaya zeigt sich jedoch, daß der Widerspruch in diesen Aussagen dahingehend gelöst werden kann, daß die auf Indonesien übertragene indische Kultur in ihrer Gesamtheit vornehmlich von der Nobilität getragen wurde, die sich ihrerseits einer jeweiligen Äußerungsform - Buddhismus oder Hinduismus - zuwandte. Die Volkskultur scheint in dieser frühen Phase wenig berührt worden zu sein¹⁹⁰.

Auch die altjavanische Literatur, deren erste Äußerung in einer Inschrift mit dem umgerechneten Datum 25. März 804 greifbar wird (Zoetmulder 1974:3), war eine aristokratische. Die kakawin stellten indische Poesie in altjavanischer Sprache dar und verarbeiteten Motive der überkommenen indischen Epen (Zoetmulder 1974:24ff). Als Hofdichtung waren sie Ausdruck des Königs Kultes (Zoetmulder 1965:261ff), wie das Arjunawiwāha des Mpu Kanwa, mit dem die ostjavanische Literatur ihren Anfang nimmt (Zoetmulder 1974:235-249). Der Dichter schuf sein Werk nach einer Episode des Mahābhārata für den jungen König Erlangga in den Jahren zwischen 1028-35.

Die malaiische Literatur wird gar erst im 14. Jh. faßbar, sie ist von Beginn an islamisch geprägt und in Perso-Arabischer Schrift aufgezeichnet¹⁹¹.

Diese Quellenlage macht einen Einfluß der schriftlichen Literatur auf die Oralliteratur in den Anfangsphasen der indojavanischen Epoche unwahrscheinlich.

Neben der Literatur existiert jedoch eine weitere Quelle, die in Betracht zu ziehen ist: die Architektur.

Der um 800 erbaute buddhistische Tempelkomplex Borobudur, ein "riesenhaftes Mandala in Stein" (Zoetmulder 1965:247), stellt eine für die vorliegende Frage unschätzbare Quelle dar. Die Außenwände des Tempels sind mit Reliefreihen geschmückt unter denen sich insgesamt 720 Tafeln mit Darstellungen von Jātakas und Avadānas, Vorgeburts geschichten des Buddha und anderer Heiliger, die viele Tiererzählungen inkorporieren, befinden.

N.Krom, der die Reliefs im Jahre 1920 publizierte, konnte einen Großteil der Tafeln als bildliche Darstellungen einzelner, aus indischen Quellen bekannter Erzählungen identifizieren¹⁹². Jedoch befinden sich nur sieben der 550 Jātakas des Pāli-Kanon (s.u.) darunter¹⁹³. Die von Rumpf erwähnten Jātakas 57 und 208 sind in dieser Zahl nicht enthalten. Daneben findet sich eine geschlossene Reihe von insgesamt 135 Tafeln, die Krom als bildliche Darstellung des Jātakamāla, den 34 Jātakas in der Bearbeitung des Dichters Āryasūra aus dem frühen 5.Jh., identifizieren konnte¹⁹⁴. Auch in dieser Sammlung sind die betreffenden Erzählungen nicht enthalten; ein Hinweis auf dieses Werk findet sich jedoch schon bei I-ching, der von der großen Beliebtheit, deren sich die Sammlung auf den Inseln des Südlichen Meeres erfreue, berichtet¹⁹⁵.

In der Nähe des Borobudur erhebt sich dessen hinduistisches Gegenstück, der Tempelkomplex Lara Djonggrang (Prambanan) aus der zweiten Hälfte des 9.Jahrhunderts. Seine Gründung wird dem bereits erwähnten Haus Sanjaya zugeschrieben.

"An den Innenseiten der Ballustraden des ganzen Komplexes, der Çiva geweiht ist, befinden sich die Darstellungen der Rāmā-Legende auf längeren oder kürzeren Reliefpaneelen"¹⁹⁶;

dies berichtet W.Sutterheim in seiner Arbeit über 'Rāmā-Legenden und Rāmā-Reliefs in Indonesien'. Somit stellt auch für diesen Bereich der Überlieferung die Tempelarchitektur die älteste Quelle dar, da die früheste literarische Bearbeitung

des Stoffes in Form des altjavanischen Rāmāyana-kakawin erst aus dem 11.-12.Jahrhundert datiert (Sutterheim 1925:27, 65ff).

Angesichts dieser Belege für die frühe Existenz indischer Erzählungen in Java bieten sich Überlegungen, die auch die indonesische Oralliteratur auf diese Quellen zurückzuführen suchen, von selbst an.

Unter dem programmatischen Titel 'The Indian Origin of Malay Folk-Tales' bringt Winstedt in einem kurzen Aufsatz aus dem Jahre 1920 indische Varianten malaiischer - und allgemein-indonesischer - Volkserzählungen. In der Einleitung bemerkt der Autor:

"The more one studies the subject, the more one realizes the immense dept Malaya owes to India for Folk-*tales* as well as for language, religion, custom, literature and general culture" (Winstedt 1920:119).

Da eine umfassende Diskussion dieses Problems hier nicht geführt werden kann, wollen wir uns auf die Aussagen, die den 'Zwerghirsch-Erzählungen' gelten, beschränken.

Winstedt führt insgesamt elf Kantjil-Erzählungen auf, für die der Autor Varianten in Indien nachweisen kann (Winstedt 1920: 123ff). Dank der Arbeiten von Jan deVries und der Kataloge von Aarne/Thompson und Bødker läßt sich die Zahl der sowohl in Indien als auch in Indonesien bekannten Tiererzählungen inzwischen wesentlich höher veranschlagen¹⁹⁷, und es wird ersichtlich, daß ein Großteil der wichtigsten Kantjil-Typen auch in Indien verbreitet ist.

R.B.Dixon, dessen Untersuchung zur 'ozeanischen Mythologie' (1916) u.a. auch auf dieses Problem eingeht¹⁹⁸, gelangt in seinen historischen Überlegungen zu dem Schluß, daß die indonesischen Tiererzählungen zu einem Großteil auf indischen literarischen Vorlagen beruhten. Er betont, daß die Kantjil-Erzählungen auf Java die höchste Entwicklung zeigten. Auf den anderen Inseln - Borneo, Sumatra, Molukken - zeigten sie an

den Orten, die unter dem Einfluß der hindu-javanischen Königreiche standen, die größte Verbreitung. Und auch der Umstand, daß diese Art Geschichten außerhalb Indonesiens in Gebieten, die indischem Einfluß ausgesetzt waren, erscheinen¹⁹⁹, weist in diese Richtung.

"Lastly, in India itself at least half of the series is known. On the other hand, none of the stories of this group has, the writer believes, thus far been reported from Melanesia or farther to the east" (Dixon 1916:204).

Da somit die allgemeine Lehrmeinung Indien als Ursprungsort favorisiert, dieser Bereich darüberhinaus auch wegen der Theorie einer buddhistischen Vermittlung unserer Erzählung zu behandeln ist, soll im folgenden auf die indische Überlieferung eingegangen werden.

4.2.2. Der Typ 'Aarne / Thompson 58 (AT58)'

Abgesehen von der bereits vorgestellten Marathi-Version (Variante 23) ließ sich unsere Erzählung in Indien weder in der mündlichen noch der literarischen Überlieferung nachweisen.

Dennoch darf die Tradition des Subkontinentes aus den oben angeführten Gründen nicht übergangen werden. Darüberhinaus birgt die mündliche Überlieferung eine Erzählung, die der hier behandelten sehr nahe kommt.

Dieser Typ wird im Aarne/Thompson-Index unter der Nummer 58, welcher Ikeda bekanntlich auch unsere Erzählung zuordnet (s. o.), aufgeführt²⁰⁰.

Insgesamt vier Varianten der Volkserzählung waren mir aus dem indischen Bereich zugänglich²⁰¹. Es sind sämtlich reine

Volkserzählungen, die von Briten in der Zeit um die Jahrhundertwende nach direktem Vortrag aufgezeichnet wurden. Jeweils eine der Geschichten stammt aus Nordindien²⁰² und dem Punjab²⁰³. Von Ceylon (Sri Lanka), das in diesem Zusammenhang zu Indien zu rechnen ist, ist eine Variante von den Singhalesen bekannt (Perera 1904:230), eine zweite gehört der Volksüberlieferung der Dorf-Weddas im NW der Insel an²⁰⁴.

H A N D L U N G S A B L A U F

Die Geschichten haben, wie die Varianten unserer Erzählung, die List eines Landtieres, welches ein Gewässer überqueren will und zu diesem Zweck ein Wassertier betrügt, zum Thema. Außer in einer von Goonetilleke mitgeteilten, mir jedoch nicht zugänglichen Variante²⁰⁵, treten als Gegenspieler immer Schakal und Krokodil auf.

Der Schakal will einen Fluß - niemals das Meer - überqueren, da er von herrlichen Früchten, die auf dem gegenüberliegenden Ufer wachsen (Nordindien, Punjab), angelockt wird. In den ceylonesischen Varianten reizt ihn der Kadaver eines Elefanten.

Unter dem Vorwand, ihm auf der anderen Seite des Flusses eine Frau suchen zu wollen, überredet er das Krokodil, ihn über den Fluß zu tragen. Eine Sonderstellung nimmt die Punjab-Version ein; hier verspricht der Schakal selbst einem weiblichen Krokodil die Ehe.

Am Abend wird der Schakal vom Krokodil wieder abgeholt und erzählt diesem, daß er noch keine Frau gefunden habe (Nordindien, Singhalesen, Weddas), es am nächsten Tag aber noch einmal versuchen wolle. Dieser Vorgang wiederholt sich an mehreren aufeinanderfolgenden Tagen - bis der Nahrungsvorrat auf der anderen Seite erschöpft ist.

Zum Abschluß errichtet der Schakal am anderen Ufer eine Puppe aus Steinen und schickt das Krokodil, das ihn wegen des

Versprechens mahnt, schließlich zu dieser vermeintlichen Frau (Nordindien). In der Version der Weddas enthüllt er seine wahren Absichten und überschüttet das Krokodil mit Spott. Der Hochzeit mit der Krokodil-Dame in der Punjab-Version entgeht er mit der Behauptung, ins Dorf gehen zu wollen, um die Hochzeitsvorbereitungen zu treffen.

Im Anschluß werden die vergeblichen Racheversuche des betrogenen Krokodils geschildert. In den Varianten aus dem Punjab und Nordindien lauert es dem Schakal, der zum Trinken an den Fluß kommt, auf und packt eines seiner Beine. Dieser rettet sich aber, indem er vorgibt, es habe eine Wurzel (Holz) erwischt, woraufhin das Krokodil das Bein freigibt. Dieser Anschluß ist sehr interessant, da auch in einigen indonesischen Ik-58 Varianten (4, 7, 10, 15) das Krokodil sich auf diese Weise zu rächen sucht. Es darf hier vorausgeschickt werden, daß auch eine mündliche AT-91 Variante dieses Motiv kennt. Es ist jedoch, für sich genommen, nicht nur in Asien bekannt, sondern weist eine weltweite Verbreitung auf²⁰⁶.

In der Version der Singhalesen erklärt sich die Krabbe bereit, dem betrogenen Krokodil zu helfen und lockt den Schakal an den Fluß. Dieser bemerkt das dort verborgene Krokodil jedoch rechtzeitig und tötet die Krabbe zur Vergeltung.

Auch bei den Annamiten Kambodschas ist die Erzählung bekannt²⁰⁷. Hier agieren wieder, wie auch in der Marathi-Variante, vertraute Figuren: Hase und Krokodil. Der Hase nimmt übrigens auch in anderen Tiererzählungen dieser Region den Platz des Affen bzw. Schakals indonesischer und indischer Fassungen ein²⁰⁸.

In der annamitischen Version der Erzählung will der Hase einen Fluß überqueren und verspricht dem Krokodil, welches er herbeigerufen hat, seine Schwester zur Frau, wenn es ihn hinübertrage. Das Krokodil willigt ein und verlangt, am anderen Ufer angekommen, die Einlösung des Versprechens. Der Hase je-

doch verhöhnt es nur.

Eine zweite Erzählung aus Kambodscha²⁰⁹ ist äußerst interessant; sie gehört zwar zu dem hier angesprochenen Kreis, gewinnt jedoch durch das anklingende Motiv der Trugheilung im Hinblick auf die Kojiki-Erzählung eine besondere Bedeutung.

Auch in dieser Version will der Hase einen Fluß überqueren. Er nähert sich dem Krokodil und fragt es scheinbar mitleidig, an welcher Krankheit es wohl leide, da es so viele Pusteln auf dem Rücken habe. Falls es ihn über den Fluß trage, so verspricht er, würde es von ihm geheilt. Daraufhin nimmt er Blätter und streut sie auf den Rücken des Krokodils, da er nicht mit dem Körper in Berührung geraten will; dem Krokodil macht er jedoch weis, aus Ehrfurcht vor dessen Körper so zu handeln. Nachdem es den Hasen über den Fluß getragen hat, erinnert das Krokodil an die in Aussicht gestellte Heilung. Der Hase aber antwortet voller Verachtung, das seien vom Vater auf den Sohn vererbte Flechten, die niemand heilen könne²¹⁰.

Die beiden Erzählungen aus Kambodscha werden zwar nicht bei Aarne/Thompson angeführt, gehören jedoch zu diesem Typ, obwohl die zweite Geschichte eine Sonderstellung einnimmt.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die hier vorgestellten indischen Volkserzählungen zum Kreis der Varianten unserer Erzählung gehören, wie es Ikedas Typisierung suggeriert.

M.E. zeigt sich an diesem Beispiel, wie problematisch eine Systematisierung sein kann, wenn die Details einer Erzählung nicht ausreichend Beachtung finden.

Zweifellos weisen die beiden Typen in der Struktur Übereinstimmungen auf - sie ist sogar identisch. Die jeweiligen Ausgestaltungen jedoch dokumentieren deren Eigenständigkeit. In den Motiven zeigen sich lediglich drei Übereinstimmungen:

- * Das Landtier will einen Fluß überqueren (AT 58 alle; Ik 58 außer Ostindonesien),

- * es wird von Früchten auf der anderen Seite angelockt (AT 58 Nordindien, Punjab; Ik 58 Varianten 6 (Meer), 7, 8, 9a),
- * nach Abschluß der Handlung verspottet es den Gegenspieler (AT 58 Dorf-Weddas; Ik 58 durchgehend).

Die eigentlich handlungstragenden Motive weichen jedoch vollkommen voneinander ab.

In AT 58 erscheint nur ein Krokodil gegenüber mehreren, teilweise der ganzen Art in Ik 58. Während der Schakal vom Krokodil über das Wasser getragen wird, läuft das Landtier in Ik 58 über eine von den Reptilien gebildete Brücke. Die in allen AT 58-Varianten angeführte Begründung, eine Frau für das Krokodil suchen, bzw. selbst das weibliche Krokodil heiraten zu wollen, fehlt in Ik 58 gänzlich. Auch die Wiederholung des Überschreitens fehlt in den Varianten unserer Erzählung.

Es kann somit festgestellt werden, daß beide Typen einerseits grundlegende strukturelle Übereinstimmungen aufweisen, die eine gegenseitige Beziehung vermuten lassen, ein Umstand, der auch durch die gemeinsame Verwendung des 'Bein-Wurzel-Motivs' unterstrichen wird, andererseits stellen sie jedoch zwei selbstständige, unverwechselbare Typen dar²¹¹.

Die Verbreitung beider Formen in geographisch begrenzten Gebieten - AT 58 ist in Indonesien unbekannt, Ik 58, abgesehen von der Marathi-Version, in Indien, auch in Indochina ließ sich Ik 58 nicht nachweisen - führt zu der Vermutung, daß hier lokale Variationen eines gemeinsamen Themas vorliegen. Die Unsicherheit solcher 'historisch-geographischer' Aussagen ist zwar mehrfach betont worden, doch ist m.E. in diesem Fall ein derartiger Schluß angebracht.

Da für Ik 58 ein relativ hohes Alter dokumentiert ist, liegt kein Grund vor, AT 58 jünger anzusetzen.

4.2.3. Der Typ 'Aarne / Thompson 91 (AT 91)'

In noch größere historische Tiefen führt der dritte Erzähltypus, die Geschichte vom 'Affenherz als Heilmittel' (AT91):

"Monkey (cat) who left his Heart at Home. Monkey when caught for his heart (as remedy) makes his captor believe that he has left his heart at home. Is released"²¹².

Diese Erzählung ist aus mehreren Gründen von Interesse. Sie enthält die grundlegenden Elemente der vorangegangenen Typen - Konflikt zwischen Land- und Wassertier, Betrug und Überfahrt zur verlockenden anderen Seite - variiert diesen Grundriß jedoch wiederum in ganz eigenständiger Weise. Sie erscheint in den bedeutendsten indischen Sammlungen, sowohl buddhistischen als auch nicht-buddhistischen, wo sie zur Illustration der jeweiligen ethischen Konzepte herangezogen wird. Ihrer Fassung als buddhistischem Jātaka kommt hier eine spezielle Bedeutung zu, da diese u.a. als Quelle unserer Erzählung angesehen wird.

Im folgenden wird deshalb zuerst diese These anhand des Vergleichs der literarischen Überlieferung in Indien, China und Japan untersucht werden²¹³.

4.2.3.1. Die Tradition des Pañcatantra

Für den Nicht-Indologen stellen die Monumente der altindischen Literatur ein äußerst kompliziertes Feld dar. Besonders das Pañcatantra mit seiner Fülle unterschiedlichster Rezensionen wirft Probleme auf.

Es "nimmt unter der erzählenden Literatur Indiens und der Welt eine Sonderstellung ein. In anderthalb Jahrtausenden hat es sich über fast alle Kontinente in mehr als fünfzig

Sprachen verbreitet" (Geib 1969:1).

Daraus wird ersichtlich, daß sich ein Versuch, der Erzählung in den verschiedenen Rezensionen erschöpfend nachzugehen, verbietet. Es gilt, die früheste Pañcatantra-Fassung zu betrachten und einen Vergleich der dort gegebenen Version mit den buddhistischen Varianten anzustellen.

Nach Johannes Hertel²¹⁴ gehen sämtliche Rezensionen auf jeweils eine "archetypische" Version K und Ś zurück, die ihrerseits über eine Zwischenhandschrift (t) vom Grundwerk (T) abgeleitet sind²¹⁵. Nur die auf dem Archetypos Ś beruhenden Fassungen spiegeln das Grundwerk im annähernden Wortlaut wieder (Hertel 1909:64ff). "Die Hs. Ś führte den Titel Tantrākhyāyika, die Hs. K den Titel Pañcatantra" (Hertel 1914:7).

Das Tantrākhyāyika, 'Aus Erzählung von Klugheitsfällen bestehendes (Lehrbuch)', erhielt sich nur in seiner Heimat Kaschmir in zwei Handschriften, die von Hertel mit den Siegeln Śār.α und Śār.β gekennzeichnet werden. Der ursprünglichen Fassung am nächsten kommt Śār.α²¹⁶.

Hertels anfangs geäußerte Ansicht, daß dieses Grundwerk in die Zeit um 200 v.Chr. zu datieren sei (Hertel 1909:20ff), wurde später von ihm selbst revidiert. Nun gilt das Jahr 300 n.Chr. als wahrscheinlichste Entstehungszeit (Hertel 1914:9). Zur Person des Verfassers ist nichts bekannt, es scheint sich jedoch um einen viśnuitischen Brahmanen gehandelt zu haben²¹⁷. "... Er schrieb ein brahmanisches śāstra nach dem Muster brahmanischer śāstras; er schrieb für den Hof; er behandelte die niti, das w i c h t i g s t e Unterrichtsfach im Prinzenunterricht".²¹⁸

Somit stellte das Pañcatantra (Tantrākhyāyika) ursprünglich kein volkstümliches Fabelbuch dar, sondern war als Lehrbuch für die Prinzenziehung zur Demonstration der drei Tugenden dharma (Religion, Moral, Gesetz), artha (Nutzen, Erwerb) und kāma (Geschlechtsliebe) verfaßt worden (Hertel 1909:6f).

Der Verfasser lehrt in fünf 'Klugheitsfällen' (tantra) einen rigorosen Machiavellismus, dem die Überzeugung zugrundeliegt, daß "List, die sich über die Gebote der gewöhnlichen Sittenlehre hinwegsetzt, zu Glück führt" (Hertel 1914:11).

Das vierte tantra warnt davor, aus Dummheit eine Sache wieder zu verlieren, welche man schon sicher in seinem Besitz hatte. Als Beispiel einer solchen Dummheit wird in der Rahmenerzählung die Geschichte vom 'Affenherz als Heilmittel' angeführt²¹⁹.

Als Glücksfall darf der Umstand angesehen werden, daß Hertel zur Überprüfung seiner These von der Ursprünglichkeit des Tantrākhyāyika eben diese Rahmenhandlung herausgreift und die Versionen einiger bedeutender Rezensionen einem eingehenden Vergleich unterzieht (Hertel 1909, I:69-98).

Es sind * der sog. 'Textus Simplicior', eine Jaina-Fassung (850-1199), die im NW Indiens den alten Text vollständig verdrängt hat,

* das 'Südliche Pañcatantra', das auf eine NW-indische Handschrift (nw), welche die Grundlage aller südlichen in Sanskrit abgefassten Rezensionen darstellt, zurückgeht,

* das in den Handschriften Śār.α und β erhaltene Tantrākhyāyika,

* und die im syrischen 'Kalila und Dimna' erhaltene Pahlevi-Rezension des Stoffes²²⁰.

Darüberhinaus werden auch die Versionen zweier weiterer Werke in den Vergleich mit einbezogen²²¹.

Hertel (1909:88ff) gelangt zu dem Ergebnis, daß die Paralleltexte in drei Gruppen zerfallen: die von den übrigen Fassungen abweichende Version der Textus Simplicior, welcher ohnehin ein "ganz neues Werk" (Hertel 1909:41) ist, und die anderen Fassungen, von denen das Tantrākhyāyika als die ursprünglichste Version seinerseits abweicht.

Da der Wortlaut dieser Version sehr umfangreich ist, folgt eine Inhaltsangabe²²².

Der alte Affenkönig Valīvadanaka ('Faltengesicht') lebt, von einem jungen Rivalen aus der Herde vertrieben, auf einem Udumbara-Baum am Meer. Eines Tages fällt ihm eine Frucht ins Wasser. Der dadurch entstehende Klang ist dem Affen so angenehm, daß er nun eine Feige nach der anderen hinabwirft. "Unter ihm aber fing sie ein Śiśumara (Krokodil) namens Kṛśaka ('Dürr', 'Schmächtig') auf und verzehrte sie nach Herzenslust." Zwischen beiden entsteht eine Freundschaft. Die Gattin des Krokodils sorgt sich inzwischen um den Verbleib ihres Mannes. Als eine Freundin vorgibt, selbst gesehen zu haben, wie jener sich mit einer Äffin vergnügte, wird sie trübsinnig, legt sich in einem schmutzigen Gewand nieder "und harrte, die Glieder von Unruhe erfüllt, im Kreise ihrer Freundinnen." Dem Śiśumara wird nach seiner Rückkehr auf die besorgten Fragen hin beschieden, daß seine Frau sehr krank sei und nur durch das Herz eines Affen am Leben erhalten werden könne; dies sei ein Geheimwissen der Frauen.

Die Erkenntnis, daß das Herz nur von seinem Freund zu holen ist, stürzt den Śiśumara in einen Gewissenskonflikt, der ihn zur Entscheidung zwischen Freund und Frau zwingt.

"(Vers) 4. Mein einziger Freund, mir lieb, der mir viel Gutes getan hat und reich ist an Vorzügen, ist zu töten um des Weibes willen. Unglück ist mir widerfahren".

Voller Trauer begibt er sich wieder an das Ufer. Dort preist er den Freund in höchsten Tönen und gibt vor, betrübt zu sein, weil er dessen Wohltaten noch nicht vergolten habe. Nun wolle er ihm aber einen Gegendienst erweisen und auf ein Inselchen im Meer tragen - "auf dem wohnen drei in erster Jugend prangende schöne Äffinnen, wie (ich) noch

keine gesehen; und Bäume stehen darauf, die dem Wunschbaum gleichen, und (deren Früchte) einen Geschmack wie Amṛta (Nektar) haben." Erfreut willigt der Affe ein. Auf dem Wasser schöpft er jedoch Verdacht und veranlaßt schließlich das Krokodil, die Wahrheit zu gestehen²²³. Valīvadānaka glaubt sich verloren, sagt jedoch zum Śiśumara gewandt, dieser hätte recht gehandelt; leider trage er sein Herz aber nicht bei sich, sondern habe es auf dem Udumbara-Baum zurückgelassen. Da er nicht "mit leeren Händen" vor des Śiśumaras Frau treten wolle und jener seinerseits um den Erfolg der Mission fürchtet, kehren sie zum Ufer zurück. Dort springt der Affe erleichtert auf den Udumbara-Baum und entgegnet dem Krokodil, das ihn zur Rückkehr mahnt, lachend: "Dummkopf! Befindet sich (vielleicht) ein Herz außerhalb des Leibes?"

Auch auf einen nochmaligen Versuch des Krokodils, ihn zu überlisten, fällt der Affe nicht herein²²⁴.

Wie bereits erwähnt wurde, weicht von der Version des Tantrā-khyāyika nur der Textus Simplicior in wesentlichen Punkten ab; aber auch die übrigen Fassungen weisen einen bedeutenden Unterschied auf: In allen anderen, also auf dem Archetypos K beruhenden Fassungen lädt das Krokodil den Affen nicht auf eine Insel, sondern in sein Haus ein²²⁵, dessen Lage in zwei Versionen (Text.Simpl., Syr.) ebenfalls auf einer Insel angesiedelt wird²²⁶. Hertel erklärt dies mit einem Mißverständnis, dem der Verfasser von K erlegen sei²²⁷.

Einem weiteren in diesem Zusammenhang vorgebrachten Argument, ist schwer zu folgen. Hertel bemerkt, daß die Śār.- Version u.a. deshalb besser sei, weil das Krokodil nicht den "absurden" Vorschlag mache, der Affe möge es in seinem Haus besuchen - "das liegt ja im Wasser" (Hertel 1909, I:89). Diese rationalistische Auffassung kann einer derartigen Erzählung nicht gerecht werden. Denn es müßte dann die Geschichte als Ganzes absurd erscheinen, da sprechende und vernünftig handelnde Tiere ohnehin nicht in den Bereich des Realen gehören.

Abgesehen davon sind Besuche einer unterseeischen Wohnstätte, wie wir auch am japanischen Mythos vom 'Meerglück und Bergglück' (s.o.) gesehen haben, ein gängiges und weit verbreitetes Motiv.

Mit dem Pañcatantra fand auch diese Erzählung Eingang in die Tradition vieler Völker. Daß die Geschichte selbst wesentlich älter als das Werk ist und lediglich in dessen didaktisches System eingebaut wurde, zeigt sich, abgesehen von den allgemeinen Erkenntnissen über den Aufbau des Pañcatantra²²⁸, an der Tatsache, daß sie auch Aufnahme in ein ganz und gar anderes ethisches System fand: In den Schriften des frühen Buddhismus diente sie der Darstellung einer früheren Existenz des historischen Buddha.

4.2.3.2. Die Erzählung in der buddhistischen Literatur Indiens

Aus dem Kreis der altindischen buddhistischen Literatur ist die Erzählung in mehreren Versionen auf uns gekommen. Außer in den von Rumpf angeführten Jātakas 208 (Sumsunara) und 57 (Vānarinda), das eine stark abweichende Fassung gibt, findet sich die Geschichte im Vānara-Jātaka (342), einer Doublette von 208, sowie im Markata-Jātaka des Mahāvastu. Einleitung und Vers (gāthā) des Vānarinda-Jātaka (57) werden in einem anderen, dem Kumbhila-Jātaka (224) zitiert, das jedoch keine Prosa-Erzählung enthält. Ebenfalls nur aus Versen besteht das Kapiṛajācariyā des Cariyāpiṭaka, dessen vier Strophen Bezug auf den Stoff nehmen.

Da diese Varianten in äußerst verschiedenartigen Werken erscheinen, empfiehlt sich eine kurze Charakterisierung der Quellen²²⁹.

Das Jātaka-Buch

Im Pāli-Kanon (Tipiṭaka, skrt. Tripiṭaka, 'Dreikorb')²³⁰, der einzigen vollständig erhaltenen Version des buddhistischen Kanons, stellt das Jātaka-Buch mit den Jātakas 57, 208, 342 und 224 unsere wichtigste Quelle dar.

Es findet sich im Suttapiṭaka, dem mittleren der drei Körbe des Gesamtwerkes. Dieser 'Korb der Lehrreden' zerfällt seinerseits in fünf Sammlungen (Nikāyas); die ersten vier enthalten Lehrreden des Buddha, die fünfte, das Khuddaka-Nikāya oder 'Sammlung der kleineren Stücke' besteht aus unterschiedlichen Texten, so daß nach Winternitz die Bezeichnung 'Sammlung der Miszellania' angebracht wäre (Winternitz 1920:60). Als zehntes der insgesamt 15 Werke erscheint das Jātaka-Buch. Es besteht aus mehr als 500 Jātakas²³¹, 'Geschichten aus früheren Geburten (des Buddha)'. Seine jeweiligen Existenzformen als Bodhisatta (skrt. -sattva), d.h. eines zur Erleuchtung Bestimmten, sind unterschiedlichster Natur.

"Auf diese Weise war es möglich, jede beliebige Geschichte, die sich das Volk erzählte, oder die man aus der weltlichen Literatur kannte, in ein Jātaka zu verwandeln. Man brauchte nur irgendein menschliches, tierisches oder göttliches Wesen, das in der Geschichte vorkam zum Bodhisatta zu machen" (Winternitz 1920:90).

Ursprünglich wurden die Geschichten wohl von Predigern als Beispiele zum Zweck der Erbauung und Belehrung ihrer Gemeinden verwendet und aus dem Kreis der Volksliteratur entnommen²³².

Das überlieferte Jātaka-Buch ist relativ jungen Datums, eine wahrscheinlich im 5. Jahrhundert erfolgte Rückübersetzung aus dem Singhalesischen ins Pāli²³³. Für einige der Jātakas ließ sich jedoch nachweisen, daß sie schon im 3. Jh. v. Chr. zur buddhistischen Tradition gehörten.

Wie in Java, stellt auch hier die Architektur die älteste

Quelle dar. Auf den Steinzäunen der Stūpas von Bhārhut und Sānchi finden sich Darstellungen derartiger Erzählungen, die in Bhārhut²³⁴ sogar ausdrücklich als Jātakas gekennzeichnet sind und damit beweisen, daß "eine Anzahl von Erzählungen, die auch in unserem Jātakabuch stehen, bereits am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. mit dem technischen Ausdruck 'Jātaka' bezeichnet wurden und als Bodhisattageschichten galten" (Winternitz 1920:96).

Die Hoffnung, unter den Reliefs auch eine Darstellung der hier zur Diskussion stehenden Jātakas zu finden, hat sich nicht erfüllt. In seiner Arbeit über 'Bhārhut und die buddhistische Literatur' unternimmt Heinrich Lüders eine eingehende Analyse der Reliefs, aus der sich jedoch kein Hinweis auf den vorliegenden Stoff ergibt²³⁵.

Es darf dennoch angenommen werden, daß auch unsere Erzählung schon zu diesem Zeitpunkt als Jātaka(s) fixiert war, da Lüders am Ende seiner Untersuchung zu dem Schluß gelangt, daß "der Pāli-Kanon im 2. Jahrhundert v. Chr. im Westen Indiens bestand" (Lüders 1941:176). Die Wahrscheinlichkeit, daß den Künstlern von Bhārhut die Texte dieses Kanons als Vorlage dienten, sei dadurch erheblich verstärkt (a.a.O.). Auf eine schon zu dieser Zeit erfolgte Differenzierung der Überlieferungsstränge deuten Inschriften in Bhārhut und Sānchi²³⁶.

Diese epigraphischen Daten bestätigen bis zu einem gewissen Grade die buddhistische Überlieferung, wie sie in den ceylonesischen Chroniken Dīpavamsa und Mahāvamsa aufgezeichnet ist²³⁷.

Wir dürfen aus diesen Gegebenheiten schließen, daß bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. ein Kanon der heiligen Schriften des Buddhismus existierte, der nach Inhalt und Aufbau mit dem überlieferten Pāli-Kanon weitgehend übereinstimmte und dessen Suttapiṭaka folglich ebenfalls eine Gliederung in fünf Nikāyas zugrundelag, deren fünftem ein dem heutigen

vergleichbares Jātaka-Buch eingeschlossen war. Für die vorliegende Erzählung bedeutet dies, daß sie schon zu jener Zeit als Jātaka fixiert gewesen sein muß und somit ein wesentlich höheres Alter aufweist, da die Prosa-Erzählungen allgemein als illustrierende Beispiele aus dem Kreis der weltlichen Literatur und Volksüberlieferung entnommen wurden. Speziell die Tiererzählungen waren ursprünglich "ohne jede Beziehung zum Buddhismus" (Winternitz 1920:99). Die Jātakas sind somit weniger als Quelle zum Verständnis des frühen Buddhismus von Bedeutung; vielmehr stellen sie, wie Else Lüders betont, für uns "unschätzbare Zeugen der alten Volksdichtung" (Lüders 1961:388) dar.

Eine weitere Quelle findet sich ebenfalls im Khuddaka-Nikāya des Pāli-Kanons: Das Cariyāpiṭaka (Korb der (richtigen) Verhaltensweise), welches als 15. Buch der Sammlung erscheint. Für unsere Belange ist die Version dieses Werkes, die eine Parallelerzählung zum Vānarinda-Jātaka (57) darstellt, jedoch von zweitrangiger Bedeutung, da das vorliegende Buch lediglich die späte Rezension eines alten Werkes darstellt. Charpentier spricht sogar von einem "Machwerk, das - freilich mit Unterstützung des alten Werkes nach dem jetzigen Jātakatexte zusammengestellt wurde, wahrscheinlich erst in der Zeit nach der Übersetzung ins Pāli, d.h. um 430 n.Chr." (Charpentier 1910:415)²³⁸.

Jātaka-Buch und Cariyāpiṭaka gehören beide zum Kanon der 'Lehre der Ältesten', Theravāda, dem in Pāli aufgezeichneten und vollständig erhaltenen Tipiṭaka. Von den kanonischen Schriften der anderen buddhistischen Schulen des Hīnayāna liegen dagegen nur Bruchstücke der meist in 'hybridem Sanskrit' verfaßten Originalwerke vor²³⁹.

Die "ältesten Schismatiker" (Winternitz 1920:187) waren, der ceylonesischen Chronik Mahāvamsa zufolge, die Anhänger der 'Großen Gemeinde', Mahāsāṅghika, die sich auf dem zwei-

ten buddhistischen Konzil zu Vesāli abgespalten hatten²⁴⁰. Aus dem Vinayapiṭaka des Kanons der Lokottaravādin, einer ihrer Unterabteilungen, welche die Lehre von der Überweltlichkeit des Buddha vertrat, ist das 'Buch der Großen Begebenheiten', Mahāvastu, im Original erhalten²⁴¹.

In dieser Buddhabiographie, deren Grundbestand ins 2. vorchristliche Jahrhundert reicht, ist eine große Zahl von zum ältesten Bestand gehörenden Jātakas enthalten²⁴². Es finden sich sowohl Erzählungen, die Entsprechungen im Pāli-Kanon haben als auch solche, die nur im Mahāvastu erscheinen. Nach allgemeiner Auffassung gehen die in beiden Sammlungen enthaltenen Stücke auf eine gemeinsame Quelle zurück. Für die vorliegende Frage erhält diese Aussage durch eine weitergehende Feststellung des Mahāvastu-Übersetzers J.J.Jones eine besondere Bedeutung; er bemerkt:

"There is sufficient evidence in this present volume that some of its Jātakas are more original, because more coherent, than the Pāli ones"²⁴³.

Sollte diese allgemeine Aussage auch auf das im zweiten Abschnitt des Werkes enthaltene Markata-Jātaka²⁴⁴ zutreffen, welches zwar einerseits eine direkte, ebenfalls buddhistische Variante der Pāli-Jātakas 208 und 342 darstellt, andererseits in wesentlichen Punkten aber von diesen abweicht und eindeutige Parallelen zur Version des Tantrākhyāyika aufweist, so würde der Mahāvastu-Erzählung eine herausragende Rolle zufallen. Sie wäre sicherlich die älteste überlieferte Variante überhaupt und möglicherweise Vorbild für beide Überlieferungsstränge - buddhistische und Pañcatantra-Literatur - da deren Charakteristika sich nur in dieser Version vereinigt finden.

Für eine Untersuchung dieser Frage empfiehlt sich ein Vergleich der Erzählungen aus den hier vorgestellten Quellen. Da die Texte in leicht zugänglichen Übersetzungen greifbar

sind und überdies zu einem großen Teil bereits im Werk Oskar Dähnhardts zusammengefaßt wurden, erübrigt sich eine detaillierte Inhaltsangabe der einzelnen Varianten.

4.2.3.3. Vergleich der Varianten

Der vergleichenden Zusammenfassung liegen die Erzählungen folgender Quellen zugrunde²⁴⁵:

1. Tantrākhyāyika
2. Südliches Pañcatantra
3. Textus Simplicior
4. Tantrākhyāna
5. Kalila wa-Dimna (Pahlevi-Rezension)
6. Kathāsaritsāgara
7. Bṛhatkāthamñajarī
8. Śukasaptati (Textus Simplicior)
9. " (Marathi-Übersetzung)

10. Vānarinda-Jātaka (Nr.57)
11. Sumsumāra-Jātaka (Nr.208)
12. Vānara-Jātaka (Nr.342)
13. Kumbhila-Jātaka (Nr.224)
14. Markata-Jātaka (Mahāvastu)
15. Cariyāpiṭaka

Eine Sonderstellung nehmen die Varianten 7, 10, 13 und 15 ein. Variante 7 berichtet lediglich von der Freundschaft des Affen mit dem Śiśumāra und von dessen eifersüchtiger Frau. Auf ihren Wunsch hin verlangt er direkt vom Affen dessen Herz.

"Daß der Śiśumāra den Affen aufs Meer führt, wird bei Kṣēm. gar nicht erzählt. Es liegt vielleicht eine Lücke im Texte vor" (Hertel 1909, I:81²).

Das Vānarinda-Jātaka (10) gehört eigentlich nicht in den hier behandelten Kreis; es weist zwar das Motiv des 'Affenherz als Heilmittel' auf, der Handlungsgang weicht aber deutlich von dem der anderen Erzählungen ab. Die Varianten 13 und 15 zitieren, in Versform, dieses Jātaka²⁴⁶.

Die übrigen Erzählungen sind Varianten des Typs AT 91.

H A N D L U N G S A B L A U F

Der Affe wird nur in den Pāli-Jātakas (10, 11, 12) auf einen Fluß, den Ganges, gelockt; ursprünglich dürfte aber das Meer den Schauplatz abgegeben haben. Der Vers in 12 weist darauf ebenso hin wie das Markata-Jātaka (14). In 1 und allen weiteren Varianten spielt die Handlung am Meer²⁴⁷.

Die einleitende Bemerkung, daß der Affenkönig, aus seiner Herde vertrieben, sein Leben auf einem (Udumbara-) Baum fristet, findet sich in 1, 2 und 5. In 6 ist er lediglich von der Herde "weggekommen". In diesen Varianten schließt er mit dem Krokodil Freundschaft, nachdem dieses eine herabfallende Frucht gefressen und vom Affen weitere erhalten hat. In 3, 7, 8 und 9 heißt es nur, daß die beiden zu Freunden wurden, weil der Affe dem Krokodil zu essen gab. Dieses Motiv ist auch in 14 enthalten. Den anderen buddhistischen Varianten fehlt eine derartige Einleitung, sie sprechen lediglich davon, daß der Affe am Ufer im Wald lebt.

Den Anlaß für die Handlung liefert stets die Frau des Krokodils. Sie drängt ihren Gatten aus unterschiedlichen Gründen, dem Affen nach dem Leben zu trachten und ihr dessen Herz zu bringen.

In den Pañcatantra-Varianten ist es stets die Eifersucht, die zu dieser Forderung führt. Hier eröffnet nicht die Frau selbst, sondern eine ihrer Freundinnen (Zofen) dem Krokodil, daß nur ein Affenherz die (vermeintliche) Krankheit heilen

könne (1, 2, 5, 6, 7). In den Śukasaptati-Versionen (8, 9) bringt das Krokodil einige der Früchte, die es vom Affen erhalten hat, seiner Frau als Geschenk. Sie meint daraufhin, daß das Herz eines Wesens, welches ständig so wohlschmeckende Früchte zu sich nimmt, auch derart wohlschmeckend sein müsse und fordert ihren Gatten auf, dieses herbeizuschaffen, da sie sonst sterben müsse. Dieses Motiv findet sich auch in 3, interessanterweise mit dem der Eifersucht verbunden. Die Pāli-Varianten 10, 11, 12 geben als Motiv das Schwangerschaftsgelüste des weiblichen Krokodils an, das auch in Variante 8 erscheint. Eine Ausnahme stellt wiederum 14 dar, hier treten 'Eifersucht' und 'Schwangerschaftsgelüste' gemeinsam auf. Es liegen somit zwar drei getrennte Motive vor,

1. Eifersucht-Heilung
2. Herz so schmackhaft wie Früchte
3. Schwangerschaftsgelüste

von denen sich jedoch einige gemeinsam in einer Erzählung finden (Mot. 1 und 2: Var.3; Mot. 2 und 3: Var.8; Mot. 1 und 3: Var.14).

Nachdem sich das Krokodil für die Gattin entschieden hat, versucht es, den Affen unter einem Vorwand aufs Wasser zu locken, um ihn dann töten zu können. Hier lassen sich zwei große Gruppen unterscheiden.

Zum einen lockt es den Affen mit der Verheißung von Genüssen. In einer Variante (11) sind es herrliche Früchte auf dem gegenüberliegenden Flußufer bzw. einer Insel im Fluß (12). Eine Insel im Meer mit Früchten und jungen Äffinnen schildert es in Variante 1. Variante 14 spricht vom anderen Meeresufer.

Zum anderen gibt das Krokodil vor, auf den Wunsch seiner Frau hin, den Affen in sein Haus einladen zu wollen. Diese Behausung wird meist im Meer angesiedelt (2, 6, 8, 9), jedoch auch auf einer Insel (3, 5). Variante 5 verbindet bei-

de Gruppen, indem der Affe ins Haus eingeladen wird, das auf einer Insel mit reichlichen Früchten angesiedelt ist.

Auf dem Wasser erfährt die Handlung ihren Wendepunkt, die wahren Absichten des Krokodils treten zutage. In 1 und 2 verrät sich das Krokodil selbst, indem es sein Los bejammert, das zum Mord am Freunde zwingt. Derartige Gewissensbisse sind den anderen Versionen fremd. In 3, 8, 11, 12 und 14 verkündet es dem Affen, als dieser sich anscheinend gänzlich in seiner Macht befindet, sein Vorhaben; 11 und 12 berichten, daß es während dieser Eröffnung bereits zu sinken beginnt, in Variante 14 läßt das Krokodil den Affen ins Meer fallen.

Für die nun folgende rettende List des Affen geben 11 und 12 eine einleuchtende Erklärung. Der Affe zeigt auf einen (den) Udumbara-Baum am Ufer und fragt das Krokodil, ob es nicht sehe, daß die Affenherzen dort am Baum hingen. Angesichts der herzförmigen Früchte (*ficus glomerata*) glaubt ihm das Reptil und verspricht dem Affen sein Leben, würde er sein Herz vom Baum holen.

Den Abschluß bilden meist belehrende Worte des Affen, mit denen dem Krokodil seine Verfehlungen - der Bruch der Freundschaft und/oder die Verwerflichkeit seiner Absichten - vorgehalten werden. In keiner der literarischen Varianten aber überschüttet der Affe seinen Gegenspieler mit Spott.

Diese 'Moral' am Ende der Geschichte folgt dem jeweiligen Wertsystem, zu dessen Erläuterung sie herangezogen wurde. Im Tantrākhyāyika tritt die pädagogische Absicht schon in der Überschrift programmatisch hervor. Dem politisch motivierten Nützlichkeitsdenken entspringt die Warnung, infolge eigener Dummheit ein bereits erlangtes Gut wieder zu verlieren. Ganz anders die buddhistische Moral, sie lobt die Umsicht und Klugheit des Affen, tadelt jedoch auch dessen Gier, die ihn überhaupt erst in diese Gefahr brachte²⁴⁸.

Aus dem Vergleich wird ersichtlich, daß sich die Überlieferung in einige Gruppen ordnet.

Die einleitende Erzählung von der Freundschaft des Krokodils mit dem Affen, die folgerichtig zum Eifersuchtsmotiv führt, kennen die Pañcatantra-Varianten und in deren Nachfolge Kathāsaritsāgara und Śukasaptati. In den buddhistischen Versionen des Jātaka-Buches ist diese Konstellation nicht enthalten. Das Krokodil wird als eine der früheren Existenzen Devadattas, des "Judas Ischariot der Buddhalegende" (Glasenapp 1961:166)²⁴⁹ angesehen. In den Jātakas 57, 208 und 342 führt ausschließlich das Schwangerschaftsgelüste des weiblichen Krokodils zur Auseinandersetzung zwischen den beiden Kontrahenten.

Den Vorwand des Krokodils, den Affen ins Haus einladen zu wollen, kennen nur die Pañcatantra-Varianten und deren Nachfolger. Die Untersuchungen Hertels haben jedoch ergeben, daß im 'Ur-Pañcatantra' das Motiv der Insel im Meer diesen Vorwand lieferte, welches auch in den Jātakas ausnahmslos enthalten ist - wenn auch in den Varianten 10, 11 und 12 von einem Fluß die Rede ist. Es wurde jedoch bereits bemerkt, daß ursprünglich auch in den Jātakas das Meer als Schauplatz gedient haben wird.

Aus dem Rahmen dieser beiden Gruppen fällt das Markata-Jātaka des Mahāvastu. Diese - buddhistische - Erzählung weist einerseits die engsten Übereinstimmungen aller Varianten mit der des Tantrākhyāyika auf, andererseits zeigen sich auch Parallelen zu den Pāli-Jātakas. Darüberhinaus findet sich auch ein Vers (gāthā) des Markata-Jātaka sowohl in den Pāli-Jātakas 208 und 342 als auch in der Handschrift Śar.β des Tantrākhyāyika²⁵⁰.

Angesichts des hohen Alters der Mahāvastu-Variante und Jones' Bemerkung, daß viele Mahāvastu-Jātakas "more original" seien als die des Pāli-Kanons, drängt sich der Gedanke auf, in dieser Version, wenn auch nicht unbedingt die direkte Quelle

für die anderen Erzählungen, so doch die älteste erhaltene Fassung dieses Typs zu sehen.

Auf jeden Fall aber kann festgestellt werden, daß zum ältesten Bestand die Motive

- * Meeresinsel / -küste und
- * die (beabsichtigte) Überfahrt dorthin

gehören. In dieser Konstellation zeigt sich die strukturelle Übereinstimmung mit den Erzählungen der Typen Ik 58 und AT 58.

Schwierigkeiten ergeben sich bei der Identität der handelnden Figuren. Beim Landtier ist sie eindeutig - in allen Fällen handelt es sich um einen Affen. In einigen Versionen wird er noch genauer als 'Affenkönig' (1, 2, 5, 14, sowie im Laufe der Handlung auch in 10 und 11) oder als 'starker Affe' (10, 11, 6 (Affenstier)) charakterisiert.

Bei der Identität des Wassertieres treten jedoch ähnliche Probleme, wie wir sie bei der Definition der japanischen wani vorfanden, auf.

Die Bezeichnungen für das Wassertier sind in einigen der Versionen unterschiedlich:

- * Śiśumāra - Tantrākhyāyika, Südl. Pañc., Kathāsar., Brhatkatham.,
- * Sumsūmāra - Jātakas 208 und 342, Cariyāp.,
- * Suśumāra - Markata-J. (Mahāvastu)
- * Makara - Text.Simpl. (Pañc.), Text.Simpl. (Śukas.)
- * Kumbhīra, Kumbhīla - Jātaka 57, 224

'Makara' und 'Kumbhīla' meinen zweifellos 'Krokodil' (Lüders 1942:65, 76).

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung entzündete sich jedoch an der ursprünglichen Bedeutung von 'Śiśumāra' (Sumsūmāra, Suśumāra). Ausführliche Betrachtungen zu diesem Thema stellt Lüders (1942:61-81) an, aber auch von Joh. Hertel

liegt eine Stellungnahme vor (in Dähnhardt, IV:14, Anm. 1)²⁵¹. Den Ausführungen können wir entnehmen, daß schon zur Zeit der Abfassung (Niederschrift) der Jātakas Unklarheit über den ursprünglichen Wortsinn von 'Siśumara' bestand, oder wie Hertel es formuliert, "es ist also ganz klar, daß die Bezeichnungen schwanken" (a.a.O.). Andererseits zeigen die Feststellungen Lüders', daß 'Makara' und 'Kumbhīla'²⁵² eindeutig Krokodil meinen, ebenso pāli 'Sumsumāra'. Ob in den Gāthās, den Versen, ursprünglich der Gangesdelphin gemeint war, wie Lüders annimmt, bleibt m.E. unklar, da gerade die Verse die Handlung an der Meeresküste ansiedeln. Überdies übersetzt Else Lüders (1961:369f) sowohl in der Prosa als auch im Vers 'Krokodil'.

Wir können diese Frage, die zu Kontroversen innerhalb der Indologie geführt hat, zwar nicht klären, den vorgetragenen Ansichten jedoch entnehmen, daß in einigen Fällen zweifelsfrei ein Krokodil gemeint ist, jedoch schon sehr früh Unklarheit über diesen Punkt - auch in Indien selbst - bestanden hat.

Neben diesen, die Erzählung selbst betreffenden Fragen, die später, beim Versuch, den Sinn der Episode vom Weißen Hasen zu verstehen, wieder aufgegriffen werden, steht im folgenden ein anderes Problem zur Diskussion: Können die Jātakas als Quelle unserer Erzählung herangezogen werden? Zur Lösung dieser Frage soll deren Überlieferung in der buddhistischen Literatur Chinas nachgezeichnet werden.

4.2.3.4. Die Erzählung in der buddhistischen Literatur Chinas

Der Buddhismus in China: Nach traditioneller Lesart wurde der Buddhismus in China im Jahre 67 n.Chr. aufgrund eines

Traumes des Han-Kaisers Ming-ti eingeführt. Tatsächlich aber breitete sich die fremde Religion schon wesentlich früher, mindestens seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, in einem langwierigen Prozeß der Infiltration aus²⁵³.

Dieser Werdegang dokumentiert sich auch in den Schriften des chinesischen Buddhismus, die im San-tsang 三藏, dem chinesischen Tripitaka, zusammengefaßt sind. Neben umfangreichen Übersetzungen indischer, auf Sanskrit abgefaßter Originale, die vornehmlich in den Jahrhunderten bis zur T'ang-Zeit angefertigt wurden, fanden auch Werke chinesischer Buddhisten Aufnahme in die Sammlung. In der Zeit von 518 - 1737 entstanden so auf Anordnung der jeweiligen Kaiser insgesamt elf Neufassungen des Kanons²⁵⁴, der somit einer ständigen Umgestaltung ausgesetzt war und sich zu einem "riesigen Thesaurus, in welchem die verschiedensten Anschauungen zu Worte kommen" (Glasenapp 1936:199), entwickelte.

Trotz der übereinstimmenden Titel stellt das San-tsang folglich keine Übersetzung des Tripitaka einer bestimmten Schule dar, sondern inkorporiert die durch Erzeugnisse chinesischer Gelehrter erweiterten Traditionen der unterschiedlichsten Richtungen. Der Pāli-Kanon, dem wir das Jātaka-Buch verdanken, trug anscheinend kaum etwas bzw. nichts zur Entwicklung der chinesischen Sammlung bei, deren Hinayāna-Texte aus den Schriften der anderen, nördlichen Schulen des frühen Buddhismus stammen. Das Tipitaka aber ist als Kanon der Therāvāda-Schule die heilige Schrift des südlichen Buddhismus²⁵⁵. Im grundlegenden Aufbau stimmen die Sammelwerke der einzelnen Schulen jedoch überein²⁵⁶.

Nach M. Anesaki (1908a/b) gehen die Texte des chinesischen Sutrapitaka, ching-tsang 經藏, auf die Traditionen sechs verschiedener Schulen zurück²⁵⁷. Die Titel der ersten drei Abteilungen (Āgamas) korrespondieren mit denen der entsprechenden Nikāyas des Pāli-Kanons, und auch der vierte Titel weicht nur unwesentlich davon ab. Von diesen ersten vier Āga-

mas liegen im chinesischen Kanon komplette Übersetzungen vor²⁵⁸. Aber nur drei der angesprochenen sechs Schulen hatten in ihren Kanon auch eine fünfte Sammlung (Khuddaka-Nikāya) aufgenommen, die Dharmagupta-, Mahāsaṅghika- und die Mahāśāsaka-Schule (Anesaki 1908b:8). Die Texte dieses, dem Khuddaka-Nikāya entsprechenden Āgama sind jedoch nur sehr unvollständig und verstreut in das chinesische Werk eingegangen.

Das Jātaka-Buch befindet sich ebensowenig darunter wie das Cariyāpiṭaka²⁵⁹.

Somit ist uns der bequemste denkbare Weg, die betreffenden Jātakas des Pāli-Kanons in einer chinesischen Version nachzuschlagen und anhand des Zeitpunktes der frühesten Übersetzung auf deren Einführung in China zu schließen, verwehrt.

Dennoch finden sich verschiedene Versionen der Erzählung auch in Texten des chinesischen Buddhismus, die aber von äußerst heterogener Natur und in unterschiedlichen Abteilungen des Gesamtwerkes versteckt sind.

Eine erste Bresche in dieses Dickicht schlagen die Hinweise Fritz Rumpfs und die Anmerkung zur NKBT-Ausgabe des Konjakumonogatari, wo sich eine japanische Version findet²⁶⁰.

Quellen: Es ließen sich insgesamt sechs Werke nachweisen, in denen die Erzählung in Form eines Jātakas Aufnahme gefunden hat. Ein weiteres Werk verweist darauf. Drei dieser Schriften sind Übersetzungen indischer Originale, die anderen chinesische Kompilationen.

Den frühesten Beleg für das Vorhandensein der Erzählung in China liefert ein Werk namens Liu-tu chi-ching 六度集經 (jap. Rokudo-shūkyō)²⁶¹, das zwischen 251-280 n.Chr. von dem berühmten Mönch K'ang Seng-hui 康僧會 (222-280)²⁶² verfaßt, bzw. nach einem nicht erhaltenen Original aus dem Sanskrit übersetzt wurde²⁶³. Indo-sogdischer Herkunft war

der Autor zu Lebzeiten neben Chih Ch'ien 支謙²⁶⁴ der bedeutendste buddhistische Gelehrte des südchinesischen Staates Wu²⁶⁵.

Ebenfalls nichtchinesischer Herkunft war der Übersetzer einer anderen Sammlung, die das betreffende Jātaka enthält. Das Werk, dessen Sanskrit-Original gleichfalls verloren ist, ist unter dem Titel (Fu-shuo) Sheng ching (佛說) 生經 (jap. (Bussetsu) Shōkyō) überliefert²⁶⁶. Die Übertragung stammt von dem bedeutendsten und produktivsten Übersetzer seiner Zeit, dem indo-skythischen Mönch Dharmaraksha²⁶⁷ und datiert aus dem Jahre 285, ist also nahezu zeitgleich mit dem oben genannten Werk. Im Gegensatz zu dem im Süden tätigen K'ang Seng-hui förderte Dharmaraksha die Entwicklung des Buddhismus im nördlichen China. Er führte eine eigene Schule mit mehreren tausend Schülern in Ch'angan und unterhielt enge Kontakte mit Tunhuang, seiner zentralasiatischen Heimatstadt, die ebenfalls ein buddhistisches Zentrum darstellte²⁶⁸.

Das dritte Übersetzungswerk, dem die Erzählung inkorporiert ist, soll angeblich zwar ein noch höheres Alter aufweisen, ist jedoch nur in einer Version aus dem späten 6. Jh. erhalten²⁶⁹. Das Fu-pên-hsing-chi-ching 佛本行集經 (jap. Butsu-hongyōshūkyō, bzw. -jikkō)²⁷⁰ ist eine Buddhabiographie in 60 Faszikeln, die im Jahre 587 von dem aus Nordindien stammenden Mönch Jñāṅgupta²⁷¹ nach einer (verlorenen) Sanskrit-Vorlage übersetzt wurde. Nach chinesischen Angaben wurde dieses Werk ursprünglich bereits um 70 n. Chr., zur Zeit des Ming-ti, von einem gewissen Chu Fa-lan aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt (Beal 1875:vi). Das Kolophon der vorliegenden Ausgabe vermeldet, daß das Werk bei den einzelnen indischen Schulen unter verschiedenen Titeln bekannt sei²⁷². Es sind dies aber die Bezeichnungen für die Buddhabiographien jener Schulen, z. B. Mahāvastu bei den Mahāsaṅghikas oder Lalitavistara bei den Sarvāstivādins²⁷³, welche jedoch - jedes

für sich - eigenständige Werke darstellen²⁷⁴. Aufgrund eines der im Kolophon genannten Titel gelangt Beal, der englische Bearbeiter des Textes, zu dem Schluß, daß es sich bei dem im Jahre 70 übersetzten Werk um die Buddhabiographie der Dharmagupta-Schule gehandelt habe²⁷⁵.

Im letzten hier zu behandelnden Übersetzungswerk findet sich lediglich ein Hinweis auf das Jātaka. Es ist eine der Mahā-saṅghika zugeschriebene Vinaya-Schrift, deren chinesischer Titel (Mo ho) Sêng ch'i lü (摩訶) 僧祇律 (jap. (Maka)Sō-giritsu)²⁷⁶ lautet. Sie wurde im Jahre 416 von Fa-hsien gemeinsam mit Buddhahadra²⁷⁷ ins Chinesische übersetzt.

Bei den restlichen drei Werken handelt es sich um chinesische Originalschriften, die sämtlich dem 6./7. Jahrhundert angehören, also relativ jung sind.

Das Ching-lü i-hsiang 經律異相 (jap. Kyōritsu-isō) ist eine Kompilation verschiedener Texte des Sutra-piṭaka und Vinaya-piṭaka aus dem Jahre 516²⁷⁸. Die Jātaka-Erzählung dieses Werkes geht auf das oben genannte Sheng ching zurück.

Aus der Zeit zwischen 656-660 stammt das Chu-ching yao-chi 諸經要集 (jap. Shokyō-yōshū)²⁷⁹ des Tao-shih 道世²⁸⁰, welcher auch der Verfasser des letzten zu nennenden Werkes ist, des Fa-yüan chu-lin 法苑珠林 (jap. Hōon-jurin)²⁸¹ aus dem Jahre 668. Die Varianten dieser beiden Werke stimmen wörtlich miteinander überein und stellen eine nahezu wortgetreue Zitierung der im Fu-pên-hsing-chi-ching enthaltenen Jātaka-Version dar.

Es liegen somit Varianten der Jātaka-Erzählung in folgenden Werken vor²⁸²:

1. Liu-tu chi-ching; Faszikel 4/36
2. (Fu-shuo) Sheng ching; Faszikel 1/10
3. Fu-pên-hsing-chi-ching; Faszikel 31
4. (Mo ho) Sêng ch'i lü; Faszikel 17
5. Ching-lü i-hsiang; Faszikel 23/13

6. Chu-ching yao-chi; Faszikel 16

7. Fa-yüan chu-lin; Faszikel 54/60/6

Einige dieser Varianten können von vornherein aus dem Vergleich ausgeklammert werden.

Die Versionen des CCYC (6) und des FYCL (7) sind identisch und zitieren den Text des FPHCC (3)²⁸³. Die Fassung des CLIH (5) geht auf das SC (2) zurück, und das SCL (4) verweist lediglich auf ein 'Schildkröten-Jātaka'²⁸⁴.

Somit bleiben zum Vergleich mit den indischen Versionen drei Varianten, die Fassungen des LTCC (1), SC (2) und des FPHCC (3).

In den chinesischen Versionen zeigen sich vor allem zwei Abweichungen von den bekannten indischen: als Gegenspieler des Affen erscheint die Schildkröte, aber auch ein Drache. Und es ist vornehmlich die Leber, in China als 'Sitz des Lebens' betrachtet, nicht das Herz des Affen, auf die es das Wassertier abgesehen hat.

Im LTCC (1) treten als handelnde Figuren Affe 獼猴 und Schildkröte 龜 auf²⁸⁵. Die Gattin der Schildkröte ist, im Gegensatz zu den anderen Versionen, tatsächlich krank und fordert von ihrem Mann die Leber eines Affen zur Heilung. Dieser begibt sich daraufhin an die Meeresküste und fragt einen Affen, den er von einem Baum steigen sieht, ob er schon einmal Musik gehört habe. Mit dem aus keiner anderen Version her bekannten Vorwand, ihm in seinem Hause den Genuß einer musikalischen Vorführung bereiten zu wollen, verleitet die Schildkröte nun den Affen, sich ihr anzuvertrauen²⁸⁶. Es folgt das übliche Ende, die Schildkröte verkündet auf halbem Wege ihre wahren Absichten, der Affe entgegnet, das hätte sie früher sagen müssen, da seine Leber am Baum hänge. Sie kehren zurück und der Affe verspottet, wieder auf dem sicheren Land, die Schildkröte wegen ihrer Dummheit. In der 'Identifikation', d.h. den Erläuterungen Buddhas zur Identität der handelnden Figuren, erklärt jener, daß er

selbst der Affe gewesen sei, die Schildkröten aber Devadatta und dessen Frau. Die Erzählung erweist sich also tatsächlich als Jātaka, obwohl kein Vers (gāthā) enthalten ist.

Während die Version des LTCC (1), die ansonsten isoliert da- steht, den Pāli-Jātakas näher kommt, da auch dort von einer Freundschaft des Affen mit dem Wassertier nichts bekannt ist, erweist sich die Version des SC (2) als der des Mahāvastu und der Pañcatantra-Rezensionen ähnlich. Hier treffen wir wieder auf das Motiv der Eifersucht. Die Schildkröte ist mit einem Affen befreundet, den sie als weisen und gütigen Freund preist. Aus Eifersucht stellt sich die Gattin der Schildkröte krank und fordert die Leber des Freundes. Im Konflikt entscheidet sich die Schildkröte gegen den Freund und lädt ihn - mit dem bekannten Hintergedanken - auf eine Mahlzeit ins Haus ein.

Die deutlichsten Übereinstimmungen sowohl mit den Pāli-Jātakas als auch dem Markata-Jātaka weist jedoch die Version des FPHCC (3) auf. Als Figuren treten neben dem Affen, der wie in den Pāli-Jātakas als großer (大獼猴), d.h. starker Affe bezeichnet wird, ein Wasserdrache²⁸⁷ und dessen Frau auf.

Der Affe lebt auf einem Udumbara- (phon. 優曇婆羅) Baum. Als Motiv, den Affen aufs Meer zu locken, tritt hier das Schwangerschaftsgelüste auf, das ja in allen Pāli-Jātakas vorkommt, aber auch im Markata-Jātaka. In dieser Version wird die amphibische Natur des Drachen besonders betont, denn es heißt, er würde sich, an der Küste angelangt, auf den Strand begeben. Dem Affen bietet er seine Freundschaft an - das Angebot dient jedoch nur dazu, den Affen in Sicherheit zu wiegen - und schlägt ihm vor, ihn auf die andere Seite des Meeres zu bringen, wo es Wälder mit den wunderbarsten Früchten gäbe²⁸⁸. Es ist derselbe Vorwand wie im Mahāvastu und ähnlich dem der Pāli-Jātakas, wo allerdings von einer Insel die Rede ist.

Die deutlichste Übereinstimmung zeigt sich allerdings in dem Umstand, daß in dieser Version das Herz (心) des Affen, nicht seine Leber verlangt wird. Und wie in den Pāli-Jātakas beginnt der Drache in der Mitte des Meeres zu sinken. Überdies ist es die einzige der chinesischen Varianten, die neben dem Prosa-Text auch Verse aufweist, von denen einer mit dem bereits erwähnten, in den Pāli-Jātakas, dem Markata-Jātaka und der Tantrākhyāyika-Hs. Śār.β enthaltenen inhaltlich korrespondiert²⁸⁹.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die Abweichungen (Schildkröte, Drache, Leber) infolge der chinesischen Redaktion der Texte entstanden sind. Da die Originaltexte verloren sind, läßt sich dazu keine endgültige Aussage treffen. Möglicherweise handelt es sich hier um 'Sinisierungen' der Motive, d.h. nur dem Verständnis der Empfänger angepaßte willkürliche Veränderungen. M.E. sind die Unterschiede aber schon in den - uns unbekanntem, da nicht erhaltenen - indischen Originalen enthalten gewesen, da an der Güte der chinesischen Übersetzungen zu zweifeln kein Grund besteht. Von Dharmaraksha, dem Übersetzer des Sheng ching, heißt es beispielsweise:

"His versions are more literal than those of any of his predecessors; the Chinese Buddhist terminology employed in them has become more comprehensive and specialized" (Zürcher 1972:69).

Für die Existenz schon ursprünglich divergierender Überlieferungsstränge spricht auch die Tatsache, daß sowohl in den philippinischen als auch in den indonesischen mündlichen Varianten dieses Typs die Leber des Affen, nicht sein Herz, gefordert wird²⁹⁰.

Daß in der Rolle des Seetieres verschiedene Spezies, bzw. auch ein Drache, erscheinen, dürfte damit zusammenhängen, daß schon zur Zeit der Abfassung der indischen Werke Unklar-

heit über dessen Identität bestand. Auch im Tantrākhyāna und in der syrischen Pañcatantra-Rezension tritt eine Schildkröte in dieser Rolle auf²⁹¹.

4.2.3.5. Die Jātakas als Quelle der Erzählung vom Weißen Hasen ?

Es liegen in den chinesischen Versionen somit m.E. keine willkürlichen Veränderungen der Übersetzer vor. Die Abweichungen müssen größtenteils schon in den indischen Vorlagen begründet gewesen sein, die, wie gezeigt wurde, auf die Traditionen verschiedener Schulen zurückgehen.

Das heißt aber, daß die Erzählung zum 'eisernen Bestand' des frühen Buddhismus gehörte und, wie bereits bei den Ausführungen zu den Reliefs von Bhārhut vermutet wurde, ein äußerst hohes Alter aufweist. Darauf deutet auch die prominente Stellung der Erzählung in der nicht-buddhistischen Literatur. Ob alle literarischen Varianten ursprünglich aus einer einzigen Version hergeleitet wurden, möglicherweise der des Mahāvastu, oder aber bereits unterschiedliche Fassungen der mündlich tradierten Volksüberlieferung in die Literatur eingegangen sind, läßt sich nicht klären. Zwei Erkenntnisse können aber formuliert werden:

- * Die Erzählung ist weder eine buddhistische 'Erfindung' noch eine Schöpfung des Tantrākhyāyika-Autors. Die literarischen Varianten stellen lediglich Kristallisationen der mündlichen Überlieferung dar.
- * Die Struktur der Erzählung ist im Laufe der Tradition stabil geblieben. Zwischen der frühesten vermuteten Aufnahme in die buddhistische Literatur und den jüngsten, hier angeführten chinesischen Werken, in denen die Geschichte als Jātaka erscheint, liegt ein Zeitraum

von annähernd 1000 Jahren. Diese lange Entwicklung hat der Stoff unbeschadet überstanden.

Damit sind wir - nach einem langen, aber unvermeidlichen Umweg - wieder in Japan und bei dem ursprünglichen Thema angelangt.

Fritz Rumpf erklärt ausdrücklich, daß sich die Erzählung vom Weißen Hasen aus den Jātakas 208 und 57 hergeleitet habe; an eine Einführung mit dem Buddhismus glauben auch andere Autoren.

Es sprechen aber alle Fakten gegen diese Ansicht.

Der Buddhismus wurde in Japan offiziell im Jahre 552 (bzw. 538) eingeführt; welche Texte dabei übermittelt wurden, ist unbekannt. Es besteht jedoch Grund zur Annahme, daß zumindest das Fu-pên-hsing-chi-ching unter den frühesten in Japan bekannten Texten war²⁹².

In der japanischen Literatur selbst erscheint die Erzählung erstmalig im Konjaku-monogatari aus dem frühen 12.Jh. Sie ist hier ausdrücklich in der Abteilung der indischen Erzählungen aufgeführt und beginnt mit den Worten: "Vor Zeiten war in Indien ein Berg am Meeresstrand ..." ²⁹³. Daran zeigt sich, daß zu jener Zeit noch die Fremdartigkeit der Erzählung offensichtlich war und andererseits die Überlieferung auch in Japan den indischen bzw. chinesischen Vorlagen folgte und keiner essentiellen Veränderung unterworfen war.

Wollte man dennoch die Erzählung vom Weißen Hasen aus den Jātakas herleiten, so führt dies zu einer ganz und gar unglaubwürdigen Konstruktion: Die Erzählung ist in Form eines buddhistischen Jātaka frühestens im 6.Jh. nach Japan gelangt. Über den Widerstand, welcher der neuen Religion von Seiten der traditionalistischen Kräfte entgegengesetzt wurde, berichtet das Nihongi²⁹⁴. Die Erzählung hätte trotzdem - aus unerfindlichen Gründen - aus dem buddhistischen Korpus

gelöst und dann, entgegen aller Erfahrung total verändert worden sein müssen. Daraufhin wäre diese neue Erzählung nach Izumo bzw. Inaba gebracht worden, um dort schnell - vor Abfassung des Kojiki! - in die geglaubte Überlieferung um Ōkuninushi und Susanoō an einer entscheidenden Stelle eingebaut zu werden. Von dort hätte sie sich dann über Südostasien (Ik 58) als Märchen verbreiten müssen ...

Dieses Gedankenspiel ließe sich noch vertiefen, aber es ist auch so deutlich geworden, daß sich die Entwicklung auf keinen Fall in dieser Weise abgespielt haben kann.

Wenn aber unsere Erzählung nicht von einem Jātaka abgeleitet wurde, kann sie auch insgesamt nicht mit dem Buddhismus ins Land gelangt sein - in der buddhistischen Überlieferung existiert keine andere Geschichte, die als Quelle in Frage käme.

Die Propagierung einer buddhistischen Herkunft, noch in jüngster Zeit von Philippi (1969:406) vorgetragen, hält einer genaueren Prüfung nicht stand.

Es kann somit festgestellt werden: Die Erzählung vom Weißen Hasen von Inaba ist nicht mit dem Buddhismus in Japan eingeführt worden.

4.2.4. Zusammenfassung

Die Herauslösung unserer Erzählung aus dem Zusammenhang des Ōkuninushi-Mythos ergab den Ausgangspunkt der vorangehenden Darstellung. Wir hatten festgestellt, daß die Episode zwar formal im Zentrum des Gesamtgeschehens steht, inhaltlich jedoch scheinbar isoliert ist.

Da die Struktur der Erzählung in der mündlichen Überlieferung der indonesischen Völker weit verbreitet ist, wurden daraufhin alle erreichbaren Varianten dieser Region zusam-

mengetragen und anschließend einem Vergleich unterzogen. Dabei stellte sich heraus, daß sämtlichen Erzählungen zwar eine identische Struktur zugrundeliegt, die, bis auf die Gestaltung des Schlusses, mit derjenigen unserer Erzählung übereinstimmt, für die jeweilige inhaltliche Ausformung jedoch eine - begrenzte - Zahl verschiedener Motive zur Verfügung steht. Bei der Verteilung derartiger Motive konnten einige regionale Schwerpunkte, wie das Auftreten des Propheten Salomo in den Versionen der islamischen Kerngebiete Indonesiens erkannt werden. Die Varianten, welche in der Kombination bestimmter Motive unserer Episode am nächsten kommen, fanden sich jedoch im Osten des Archipels.

Außerhalb des indonesischen Raumes konnten vier weitere Varianten ermittelt werden, zwei von den Küstengebieten Sibiriens, je eine aus Taiwan und dem Dekkan Südindiens.

Da nach allgemeiner Lehrmeinung die Quellen für den überwiegenden Teil der indonesischen Volkserzählungen in Indien zu suchen sind, wurde anschließend die mündliche und literarische Tradition des Subkontinentes auf mögliche Vorbilder unserer Erzählung hin untersucht. Es ließen sich jedoch über die Marathi-Erzählung hinaus keine weiteren direkten Varianten nachweisen. Dagegen fand sich in der mündlichen Überlieferung eine andere, sehr ähnliche Erzählung - AT 58 - die jedoch in charakteristischen Punkten von der unseren abweicht.

In der literarischen Tradition Indiens konnten beide Typen nicht nachgewiesen werden. Daß dieser Bereich dennoch nicht außer Acht gelassen werden durfte, zeigt sich an einer weiteren, in den hier behandelten Kreis gehörigen Erzählung, die sowohl der buddhistischen als auch der nicht-buddhistischen Literatur angehört - der Geschichte vom 'Affenherz als Heilmittel' AT 91.

Eine besondere Bedeutung kam dieser ursprünglich ebenfalls der Volksüberlieferung angehörenden Erzählung zu, da es zu prüfen galt, ob sie, in Form eines Jātakas, als Quelle un-

serer Erzählung in Frage kommt. Indem aber die buddhistische Überlieferung - von Indien über die Schriften des chinesischen Buddhismus bis zum japanischen Konjaku-monogatari - nachgezeichnet werden konnte, gelangten wir zu dem Schluß, daß eine buddhistische Herkunft höchst unwahrscheinlich ist, da die betreffenden Jātakas als mögliche Quelle ausscheiden.

Nun stellt sich jedoch die Frage, inwieweit aufgrund des vorliegenden Materials überhaupt Aussagen zum Ursprung der Erzählung getroffen werden können.

Da eine literarische Quelle, die älter als das Kojiki wäre, nicht erkennbar ist, sind wir in diesem Punkt auf Spekulationen angewiesen. Bei jeder historischen Betrachtungsweise ergibt sich als Problem, wie die Beziehungen zweier als identisch erkannter Kulturgüter, die in unterschiedlichen Regionen, Kulturen oder Zeiten auftreten, zu deuten sind. Diese "Gretchenfrage" nach 'Diffusion' oder 'Konvergenz' läßt sich jedoch nicht von einem theoretischen, als allgemein gültig begriffenen Standpunkt her beantworten; vielmehr erfordert jeder einzelne Fall eine eigene unabhängige Prüfung.

Für die vorliegende Frage ist m.E. die Annahme einer Diffusion am sinnvollsten. Da sämtliche Varianten des Typs Ik 58 offensichtlich eine gemeinsame Struktur haben, die ihrerseits äußerst speziell ist, scheint eine mehrmalige, voneinander unabhängige Entstehung ausgeschlossen.

Als Quelle kommen demnach nur Erzählungen desselben Typs in Frage. In diesem Zusammenhang kommt den direkten Varianten gerade deshalb eine bedeutende Stellung zu, weil es daneben auch andere, sehr ähnliche Erzählungen gibt. Im Vergleich mit diesen zeigt sich die Konstanz der jeweiligen Überlieferung.

Somit gilt das Argument gegen AT 91 als Quelle unserer Erzählung auch für die indonesischen Varianten, da neben Ik 58 auch dieser Typ bekannt ist und als eigenständige Erzählung

in Indonesien begriffen wird²⁹⁵.

Die indische Literatur kommt als Quelle somit nicht in Frage. Für eine indische Herkunft könnte dann lediglich noch die Marathi-Variante sprechen. Aufgrund einer einzigen mündlichen Variante - gegenüber einer Fülle indonesischer und einer literarisch für 712 n.Chr. in Japan dokumentierten - auf deren Quellenfunktion schließen zu wollen, hieße m.E. jedoch, die 'Indien-Vorliebe' über Gebühr zu strapazieren. Bei der Darstellung des indischen Einflusses auf Südostasien wird im allgemeinen übersehen, daß diese Region zur Zeit des indischen Eindringens nicht im Stadium einer 'kulturlosen Barbarei' lag, sondern vielmehr Schauplatz einer eigenständigen Kulturentwicklung gewesen war, die mit der Bronze-Eisen-Zeit, der sogenannten Dong-son-Kultur, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die Artefakte dieser Kultur, vornehmlich die gewaltigen Bronzetrommeln, zeigen ein Dekor, das auf eine reiche Vorstellungswelt - somit auch auf eine eigene Erzähltradition - schließen läßt.

Es stellt sich also die Frage, ob Indonesien als Ursprungsgebiet angesehen werden kann und von einer Übermittlung der Erzählung nach Japan auszugehen ist. Da Fakten, die zur Lösung dieses Problems beitragen könnten, fehlen, läßt sich hier keine endgültige Feststellung treffen. M.E. aber ist die Propagierung einer direkten Übertragung sehr problematisch, vornehmlich wegen des hohen Alters und, wie immer wieder betont werden muß, des religiösen Kontextes der Kojiki-Episode.

Sinnvoller scheint mir dagegen, in der vorliegenden Erzählung das Relikt eines gemeinsamen kulturellen Erbes zu sehen.

Von diesem Standpunkt aus betrachtet, kommt auch den anderen hier behandelten Typen - AT 58 und AT 91 - eine neue Bedeutung zu; sie erscheinen jedoch nicht mehr als mögliche

Quellen, sondern als Parallelerzählungen, die Hilfen für das Verständnis unserer Episode und möglicherweise Rückschlüsse auf deren kulturellen Hintergrund liefern können.

In der Darstellung der charakteristischen Merkmale dieser drei Erzählungen zeigte sich die Eindeutigkeit eines jeden Typs.

Wenn im folgenden dagegen Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden, so steht dies lediglich scheinbar im Widerspruch zum oben Gesagten; denn an den Übereinstimmungen wird deutlich, daß die Erzählungen - als Typen zwar klar unterscheidbar - im Grunde ein gemeinsames Thema variieren.

In Ik / AT 58 kommen drei Grundelemente zum Ausdruck:

1. Aus einem bestimmten Grund will ein Landtier ein Gewässer überqueren,
2. um dies zu erreichen, soll ein Wassertier über das Gewässer,
3. dazu benutzt das Landtier einen Vorwand, der nun seinerseits zur Folge hat, daß auch das Wassertier das Gewässer überqueren will.

In AT 91 liegen die gleichen Elemente vor, nur sind sie hier vertauscht:

1. Das Wassertier will über das Gewässer,
2. deshalb soll das Landtier über das Gewässer,
3. ein Vorwand des Wassertieres führt dazu, daß das Landtier nun selbst über das Gewässer will.

Es liegt also einerseits ein Vorwand, andererseits eine Motivation vor -

AT/ik 58: $\xrightarrow{\text{Mot.}}$ L will üG \longrightarrow W soll üG $\xrightarrow{\text{Vorw.}}$ W will üG

AT 91 : $\xrightarrow{\text{Mot.}}$ W will üG \longrightarrow L soll üG $\xrightarrow{\text{Vorw.}}$ L will üG

Der grundsätzliche Ablauf stellt sich in beiden Gruppen also übereinstimmend dar, jedoch sind jeweils die Akteure und die Zuordnung von Motivation und Vorwand vertauscht.

Diese spiegelbildliche Umkehrung der Strukturen - das letzte Element der einen Gruppe korrespondiert mit dem ersten der anderen - bestätigt sich teilweise auch inhaltlich.

Hier ist vornehmlich das in allen Typen erscheinende Motiv der Insel bzw. des anderen Ufers mit herrlichen Früchten zu nennen. In Ik/AT 58 liefert es die Motivation des Landtieres, in AT 91 dagegen den Vorwand des Wassertieres.

Problematischer stellt sich die Motivation des Wassertieres in AT 91 dar. Denn in keiner der Erzählungen gibt das Landtier beispielsweise vor, daß das weibliche Wassertier erkrankt sei und man aus diesem Grunde das Gewässer überqueren müsse. In AT 58 ist jedoch ein sehr ähnliches Motiv auszumachen; dort heißt es, daß der Schakal seinen Gegenspieler mit dem Versprechen betrügt, diesem eine Frau suchen zu wollen. Als Vorwand des Landtieres dient in diesem Fall also der Hinweis auf die Frau des Wassertieres. Daß diese, im Gegensatz zu AT 91, in Wirklichkeit gar nicht existiert, spielt keine Rolle, da es sich hier um den Vorwand, d.h. einen Betrug handelt. Auch in AT 91 dient die angebliche Insel ja nur dem Zweck, das Landtier aufs Wasser zu locken, während die Insel in Ik 58 tatsächlich besteht.

Für das jeweils betrogene Tier liefert der Vorwand des anderen, da es ihn glaubt, die Motivation.

Der strukturelle Unterschied zwischen AT/Ik 58 einerseits und AT 91 andererseits besteht somit in der gegensätzlichen Kombination gleichartiger Elemente; in der einen Gruppe führt die Motivation des Landtieres zum Betrug am Wassertier, in der anderen dagegen die Motivation des Wassertieres zum Betrug am Landtier.

Es zeigt sich in dieser spiegelbildlichen Umkehrung der

Handlungsabläufe jedoch auch die grundsätzliche Einheit der beiden Gruppen, da die gegensätzlichen Strukturen auf der Basis eines gemeinsamen Gedankens, gewissermaßen der 'Achse', entwickelt werden.

Dieser grundlegende Gedanke kann m.E. in der 'gefährvollen Überquerung eines Gewässers durch ein Landtier auf dem Rücken von Wassertieren (Tierbrücke oder -boot)' gesehen werden.

Da in allen Typen das Motiv 'der Insel / des Ufers mit Früchten' erscheint, ist m.E. auch dieses Element grundlegend.

Als zu überquerendes Gewässer wird ursprünglich das Meer gedient haben, da es in den ältesten AT 91-Varianten ebenso wie in den ostindonesischen Ik 58-Versionen und auch unserer Erzählung den Schauplatz abgibt.

Wir können somit folgern, daß zur Erklärung unserer Erzählung in begrenztem Maße interpoliert werden kann, d.h. Gegebenheiten der einen Erzählung durch solche einer anderen ergänzt und damit verdeutlicht werden dürfen.

Nun erscheint in unserer Erzählung, wie auch in den ostindonesischen Varianten, die Insel nicht als ein herrliches Ziel, sondern als unwirtlicher Ort, den das Landtier zu verlassen sucht. In den Ik 58-Varianten 1, 2, 3 und 6 finden sich jedoch beide Aspekte. Es wird erzählt, daß der Affe in der Überzeugung, dort reichlich Nahrung vorzufinden, auf eine Insel gelangte; tatsächlich aber erwartete ihn kein Leben im Überfluß, sondern dessen Gegenteil, der Tod.

In den Erzählungen erscheint die Insel also unter zwei Gesichtspunkten, zum einen als Verheißung eines herrlichen Daseins, zum anderen als ein Ort des Mangels oder gar des Todes. Ganz deutlich kommt diese Ambivalenz in AT 91 zum Ausdruck. Das Krokodil verheißt dem Affen eine Insel voller Früchte, trachtet ihm in Wahrheit aber nach dem Leben. In

den Varianten, die von einer Einladung zum gemeinsamen Mahl berichten, sind beide Aspekte sogar auf denselben Ort, das Haus des Krokodils, bezogen.

Wenn beide Charakteristika vereinigt werden, ergibt sich also ein Ort, der sowohl Überfluß als auch Mangel bedeuten kann - Leben und Tod.

Mit der Herausarbeitung dieses Grundgedankens - die gefährliche tierische Brücke (Boot) zu einem Ort (Insel) im Meer, der sowohl Leben als auch Tod bedeutet - haben wir jedoch den Bereich des rein unterhaltenden, 'märchenhaften', weit hinter uns gelassen.

Zum Verständnis unserer Erzählung - und damit möglicherweise auch zu ihrem Ursprung - gelangen wir somit nicht durch eine Interpretation, welche die Episode als unterhaltende oder gar moralisch belehrende Fabel begreift, sondern nur durch eine Ausleuchtung der in allen Typen hervorscheinenden Grundgedanken. Angesichts der Häufigkeit dieser Vorstellungen in der geglaubten Überlieferung vieler Völker kann das Verständnis nur ein religiöses sein, denn es sind machtvolle Gedanken, die sich hier Ausdruck verschafft haben.

5. Der Sinn

Da weder Herkunftsort noch Entstehungszeit unserer Erzählung bekannt sind, somit auch über das kulturelle Umfeld und den religiösen Hintergrund keine konkreten Angaben gemacht werden können, stellt sich dem Verständnis ihrer mythischen Aussage ein grundlegendes Problem entgegen.

Dennoch wären verschiedene Ansätze zur Lösung dieser Frage denkbar.

Eine rein 'textimmanente' Interpretation, d.h. eine nur spekulative Auseinandersetzung mit der Erzählung wäre verfehlt, da deren Inhalte zwangsläufig als Allegorien begriffen würden, die im Grunde zu jeder Deutung berechtigen. Ebenso wäre ein deduktives Verfahren, das die Erkenntnisse etwa der Ethnologie oder der Archäologie über Kulturschichten und Wanderungsbewegungen in dem betreffenden Raum großzügig zur Ursprungs- und Sinnfrage heranziehen würde, wenig erfolgversprechend. Es müßten zuerst die theoretischen Ansätze eingehend geprüft werden, ohne daß sich daraus jedoch schon unmittelbar ein Verständnis unseres speziellen Falles ergeben würde. Besonders deutlich offenbart sich die Problematik an theoretischen Ansätzen zur kulturellen Einordnung von Tiererzählungen. So sieht beispielsweise H.Baumann (1938) deren Wurzeln im jägerischen Milieu, während Jensen (1933:167), in der Nachfolge Frobenius', von einem Ursprung im pflanzerischen Umfeld ausgeht; dies gelte insbesondere für die Erzählungen um Land- und Seetiere (Jensen 1947).

Muß aufgrund dieser Schwierigkeiten auf den Versuch einer Interpretation verzichtet werden?

Als einzig sinnvoller Ansatz bleibt m.E., von der schmalen Basis der bisherigen Erkenntnisse auszugehen.

Es können drei Feststellungen getroffen werden:

- zum Inhalt: * allen Varianten gemeinsam ist die "gefährvolle Überquerung eines Gewässers durch ein

Landtier auf einem Seetier (Boot oder Brücke)" in Verbindung mit dem Motiv der "(Frucht-)Insel".

* In den meisten Fällen erscheinen Krokodile in der Rolle der Seetiere.

- zum Ursprung: * Die Erzählungen sind sowohl in Japan als auch in Südostasien vorbuddhistischen Ursprungs, d.h. nicht im Gefolge der indischen hochkulturellen Ausbreitung übertragen worden.

Diese knappen Feststellungen sollen der folgenden Untersuchung als Basis dienen.

Im indonesischen und hinterindischen Raum war die letzte nicht-indische Kultur die sogenannte Dong-son-Kultur. Es bietet sich an, mit der Sinn-Untersuchung in diesem Bereich zu beginnen, da die meisten Varianten aus Indonesien stammen, die aufgrund ihres vorindischen Ursprungs mindestens dong-son-zeitlich sein müssen. Es soll untersucht werden, ob den oben genannten inhaltlichen Elementen der Erzählungen vor diesem historischen Hintergrund eine Bedeutung auch außerhalb des engen Kreises von Tiererzählungen zukommt.

Beginnen wir mit dem bedeutendsten Artefakt der Dong-son-Kultur, den Bronzetrommeln.

5.1. Die Überfahrt

5.1.1. Das Jenseitsboot

5.1.1.1. Bronzetrommeln

Bronzetrommeln sind aus Indochina und Indonesien schon seit langer Zeit bekannt und eingehend behandelt worden²⁹⁶.

Franz Hegers vergleichende Analyse, der die Kenntnis von insgesamt 165 Trommeln zugrunde lag, ergab ein System von vier

verschiedenen Typen, die nach ihm benannt, als Heger I-IV bis heute ihre Gültigkeit bewahrt haben²⁹⁷. Als wichtigster, da ursprünglicher Typ wird Heger I angesehen, von dem die übrigen Formen abgeleitet werden.

Charakteristisch für diesen Typ ist die einem Stundenglas ähnliche Form. Der Korpus ist in drei horizontale Teile gegliedert - ein konisches Fußstück, ein nahezu zylindrisches Mittelstück und ein konkaves Oberteil, dem die Schlagplatte aufliegt. Ihre besondere Bedeutung erhalten die Trommeln dieses Typs durch das Dekor auf Schlagplatte und Mantel. Neben rein geometrischen Ornamenten findet sich eine Reihe naturalistischer Darstellungen, die auf den älteren Exemplaren klar erkennbar sind, später jedoch immer mehr zu Ornamenten erstarren²⁹⁸. Heger widmete seine spezielle Aufmerksamkeit dem Dekor der sog. Moulié-Trommel, die aus dem Gebiet der Muong in Tongking stammte, heute jedoch verloren ist.

Hier sind neben Tanzszenen mit Federn geschmückter Menschen, Häuser und Boote, deren Besatzungen ebenfalls Federschmuck tragen, dargestellt. Vor allem die Boote, meist sichelförmig mit Bug und Heck in Form von (Nashorn-) Vogelköpfen und -schwänzen gehalten, gehören zu den wichtigsten Charakteristika des Typs Heger I²⁹⁹. Die Verbreitung dieses Typs erstreckt sich vornehmlich über die Gebiete des heutigen N-Vietnam, S-China und Indonesien³⁰⁰.

Van Heekeren (1958), dessen Werk die indonesische Metallzeit in erschöpfender Weise behandelt, bezeichnet die auf das indonesische Neolithikum folgende Epoche als 'Bronze-Eisen-Zeit', bemerkt jedoch einschränkend, daß die Übergänge zwischen den Epochen fließend seien und einen langen Zeitraum in Anspruch genommen hätten³⁰¹.

Wie bei den Funden von Dong-son stellen auch im indonesischen Raum Bronzetrommeln die bedeutendsten Objekte dar. Erstaunlicherweise stammen die besten Exemplare aus Funden im östlichen Indonesien³⁰². Bis auf zwei Ausnahmen³⁰³ gehören alle

in Indonesien gefundenen Exemplare dem Typ Heger I an.

Die Übereinstimmungen zwischen den hinterindischen und indonesischen Bronzeobjekten führten schon früh zu Theorien, die eine genetische Verbindung der Tradition dieser beiden Regionen postulierten. Aus diesem Zusammenhang erfahren die Funde von Dong-son ihre Bedeutung. Denn hier wurden erstmals diverse, auch aus Indonesien bekannte Bronzegegenstände gemeinsam aufgefunden, und die darunter enthaltenen chinesischen Münzen aus der Zeit des Usurpators Wang-Mang (reg. 9-25 n.Chr.) gaben die Möglichkeit einer Datierung der Fundstelle³⁰⁴.

Victor Goloubew's Feststellung, daß die Gräber nicht älter sein könnten als das Interregnum des Wang-Mang³⁰⁵ ist aufgrund der Münzfunde einsichtig. Seine weitergehende Folgerung dagegen, daß auch die übrigen Bronzeobjekte, so die Heger I-Trommeln, aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammten³⁰⁶, blieb nicht unwidersprochen. Bernhard Karlgren (1942) gelangt aufgrund von Stilanalysen zu dem Schluß, daß die Dong-son-Kultur über einige Jahrhunderte hinweg geblüht haben müsse und von dem spät-chou-zeitlichen Huai-Stil abgelöst worden sei³⁰⁷. Diese Schlußfolgerung wird von Heine-Geldern entschieden abgelehnt³⁰⁸. Im Jahre 1934 hatte der Autor den Begriff 'Dong-son-Kultur' zur Bezeichnung des gesamten bronzezeitlichen Kulturkomplexes Hinterindiens und Indonesiens in Anlehnung an Begriffe wie Hallstatt-Kultur oder La Tène-Kultur vorgeschlagen (Heine-Geldern 1934:29).

In seinem Hauptwerk zu diesem Thema (1951) nimmt Heine-Geldern einen schon in früheren Arbeiten begonnenen Ansatz wieder auf, demzufolge die Dong-son-Kultur im 8.Jh.v.Chr. unter dem direkten Einfluß europäischer Bronzekulturen entstanden sei, dem auch der Huai-Stil ausgesetzt gewesen sei. Heine-Geldern postuliert eine Völkerwanderung des 9./8.Jh.'s v.Chr. von Mittel- und Südosteuropa ausgehend durch Mittelasien, die sich in Kansu in drei Hauptgruppen gespalten habe. Diese hätten daraufhin unabhängig voneinander den Huai-Stil, die nicht-

chinesischen Küstenkulturen Süd-Chinas und die Dong-son-Kultur ausgelöst. Diesen Wanderstrom nennt der Autor die 'Pontische Wanderung' und identifiziert Thraker, Illyrier, Kaukasier sowie möglicherweise skandinavische Germanen als beteiligte Gruppen (Heine-Geldern 1951:passim).

Jedoch fußen Heine-Gelderns Untersuchungen lediglich auf dem typologischen Vergleich einiger Objekte sowie ornamentalen Dekors. Die bedeutenden Komplexe 'Bronzetrommeln' und 'figurales Dekor' bleiben bis auf eine Ausnahme unerwähnt³⁰⁹.

In früheren Arbeiten (1932, 1934) jedoch, deren eine sich dezidiert mit diesen Komplexen auseinandersetzt (1932), gelangte der Autor zu gänzlich anderen Aussagen zur Kultur von Dong-son, die gerade in neuerer Zeit von Bezacier wieder aufgenommen wurden³¹⁰.

Heine-Geldern versteht dort, in der Nachfolge Victor Goloubews, die Schiffsabbildungen auf den Bronzetrommeln als Darstellungen von Seelenbooten, welche die Seelen Verstorbener ins Totenland bringen. Er schließt sich Goloubews Interpretation an, der dem Vergleich Malereien der Ngaju-Dayak von Borneo zugrundelegte. Auch auf indonesischen Trommeln, wie der von Salajar, finden sich Schiffsdarstellungen³¹¹.

Heine-Gelderns in den Arbeiten von 1932 und 1934 geäußerte Ansicht, daß die Träger der Dong-son-Kultur Annamiten, d.h. der südliche Zweig der südchinesischen Yüeh gewesen seien, ist fundamental verschieden von den späteren Arbeiten (1951, 1954), die eine unabhängige Entwicklung von Dong-son- und Yüeh-Kultur postulieren³¹².

Die Tatsache aber, daß die Bewohner des nördlichen Vietnam zur Gruppe der Yüeh gehörten und die Dong-son-Kultur während einer Zeit intensiven südchinesischen Einflusses bestanden hat - der zweite in dieser Region gegründete Staat trägt sogar den Namen Nam-Viet, d.i. chinesisch Nan-Yüeh, "Südliches Yüeh" - weist auf eine enge Beziehung der Dong-son-Kultur zu Süd-China³¹³.

5.1.1.2. Die Trommel als Schiff

Es ist erstaunlich, daß im Zusammenhang mit der Dong-son-Kultur und ihren Trägern die Arbeiten Wolfram Eberhards zu den Kulturen der chinesischen Randvölker nahezu unbeachtet blieben. Dabei finden sich dort Hinweise, die es gestatten, tiefer in die Problematik 'Trommel und Jenseitsboot' einzudringen³¹⁴.

Eberhard stellt fest, daß die Verbreitung der sanduhrförmigen Bronzetrommeln für das südliche Hunan, Kuangtung, Kuangsi, Yünnan und Szechuan sowie Tongking und Annam nachgewiesen sei. Die Trommeln wurden als heilig erachtet und standen in Beziehung zum (Toten-) Kult der Einheimischen³¹⁵.

Eberhard deckt im folgenden eine interessante Verbindung auf. Es hat eine direkte Beziehung von Trommel und Schiff bestanden, bzw. wurde die Trommel selbst als Schiff angesehen. Der Autor führt u.a. einen Flutmythos der Miao an, der besagt, daß zwei Paare in Trommeln eingeschlossen auf dem Wasser trieben. Eine der Trommeln sank, die andere aber schwamm auf der großen Flut. Das in ihr verschlossene Paar waren die ersten Menschen. "Here, then, the drum is imagined as a ship" (Eberhard 1968:368).

Entstanden ist nach Eberhard diese Konzeption durch eine Übertragung ursprünglicher religiöser Vorstellungen der Tai, deren Schlitz- bzw. Mörsertrommeln einem Einbaum glichen und deshalb zur Gleichsetzung von Boot und Trommel führten. Diese ursprüngliche Vorstellung wurde dann auf die aus dem Norden übernommenen Ton- und Bronzetrommeln übertragen.

"The new clay and bronze drums were then indeed identified with the boat, and it came to the ideas of the ship of the dead" (Eberhard 1968:373).

Die Trommel ist somit nicht nur 'Schiff', sondern auch Totenschiff! Hiervon leitet sich u.a. auch die Idee des Schiffesordals ab.

Naumann weist überdies darauf hin, daß das Motiv des irdenen Schiffes im südchinesischen Märchen wie auch dem japanischen Märchen vom Hasen und Bären, bzw. Dachs (Kachi-Kachi-Yama) eine Rolle spielt, daneben jedoch auch im Abstammungsmythos der Pa-Völker Westchinas. Auch in einer Variante des Susanoo-Mythos erscheint ein Schiff aus Lehmerde, mit dem der Gott von Shiragi (Korea) aus nach Izumo fuhr, um dort den Kampf mit der Riesenschlange zu bestehen.

"Es sind also auch in diesem Falle in Japan, und speziell in den Izumo-Mythen, gleiche Elemente nachweisbar, wie sie Eberhard teils für die Yüeh-Kultur, teils für die Pa-Kultur anführt" (Naumann 1971:228).

Daß insgesamt enge Beziehungen zwischen Izumo- und Yüeh-Kultur bestanden haben, ist sehr wahrscheinlich³¹⁶. Der südchinesischen Küstenregion kommt somit durch die Verbindung nach Japan (Izumo) einerseits, nach Hinterindien und Indonesien (Dong-son) andererseits eine besondere Bedeutung zu.

Kehren wir zum Komplex 'Trommel-Schiff' zurück. Es erhebt sich die Frage, ob tatsächlich nur die äußere Ähnlichkeit zwischen Einbaum und Mörsertrommel ausschlaggebend gewesen ist. Eberhard verweist u.a. auch auf den Froschkult der Tai, der in Beziehung zu Mörsern und Schlitztrommeln steht³¹⁷. Der Frosch ist ein Tier der Dunkelheit und des Mondes. Mondmythen seien Dunkelheitsmythen und demnach mit den Toten verbunden. "Hence the ship of the dead" (Eberhard 1968:367).

Es sei hier auch darauf hingewiesen, daß bei den Bronzetrommeln des Typs Heger I am Rande der Schlagplatte normalerweise vier vollplastische Froschfiguren angebracht sind³¹⁸, also auch von dieser Seite her eine Beziehung zu den Schlitz- und Mörsertrommeln der Tai besteht.

In diesem Zusammenhang sind m.E. auch Eliades Ausführungen zur überragenden Stellung der Trommel in der schamanistischen Jenseitsreise, zum 'Zentrum der Welt', dem Sitz des Weltbau-

mes, bedeutsam.

"Aus einem Ast dieses Baumes, den der Herr zu diesem Zwecke fällen läßt, fertigt der Schamane seine Trommel... Da sein Trommelkasten von dem Holz des Weltenbaumes selbst genommen ist, wird der Schamane beim Trommeln auf magische Weise an den Weltenbaum versetzt" (Eliade 1957:168f).

Es offenbart sich also eine "feste Verbindung zwischen kosmischem Baum, Schamanentrommel und Himmelfahrt" (a.a.O.). Bei den Tungusen verwendet der Schamane seine Trommel als Boot zum Durchfahren des Meeres (Eliade 1957:170). Aus Indonesien ist ebenfalls die große Bedeutung des Jenseitsbootes in Krankenheilungszeremonien bekannt, während derer der Schamane mit dem Boot ins Jenseits reist, die Seelen zu suchen und zurückzubringen (Steinmann 1939/40:184). Die zugrundeliegende Vorstellung ist also die gleiche. Auch Eliade betont die Wichtigkeit des Bootes bei schamanistischen Zeremonien in Indonesien; die Jenseitsreise des Schamanen und des Verstorbenen gehören jedoch verschiedenen 'Ritenkategorien' an:

"Außer dieser Aussetzung der Verstorbenen in Booten gibt es in Indonesien und teilweise auch in Melanesien noch drei wichtige Kategorien religiös-magischer Erscheinungen, die mit dem (wirklichen oder symbolischen) Gebrauch eines Bootes verbunden sind: 1. das Boot zur Austreibung von Dämonen und Krankheiten; 2. das Boot, das dem indonesischen Schamanen zur 'Reise durch die Luft' dient; 3. das 'Geisterboot', das die Seelen der Toten ins Jenseits bringt. Bei den ersten beiden Ritenkategorien spielen die Schamanen die wichtigste Rolle, wenn nicht die alleinige; die dritte besteht zwar in einer Unterweltsfahrt schamanischen Typs, überschreitet jedoch die Funktion des Schamanen" (Eliade 1957:340f).

Aus Eliades Ausführungen wird somit deutlich, daß die Konzeption des Jenseitsbootes nicht aus "dem" Schamanismus abzulei-

ten ist.

Schamanismus ist, wie auch Ad.E.Jensen mehrfach betont, keine besondere Form der Religion, sondern eine spezielle Erscheinung, "die auf jeweils vorgefundene religiöse Ausdrucksformen anwendbar ist" (Jensen 1960:277)³¹⁹.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß in der gesamten Region offensichtlich eine Beziehung zwischen der Trommel und dem Totenschiff besteht. Es ist daher angebracht, dieser Vorstellung weiter nachzuspüren.

5.1.1.3. Das Totenschiff

Die Konzeption eines Bootes, das die Toten, Totenseelen bzw. -geister, oder wie immer die nachtodliche Existenz auch gedacht werden mag³²⁰, hinüber in eine andere, jenseitige Welt trägt, findet sich seit den Anfängen der bekannten Geschichte. "Benutzt wurde das Boot zur Überfahrt in das Jenseits", bemerkt Johannes Zemmrich (1891:235) zur Verbreitung der Vorstellung, "bei den Indern, Germanen, Griechen, Kelten, Babyloniern, Ägyptern, Finnen, Neuseeländern, Markesas- und Fidschiinsulanern, Dajaken, verschiedenen Stämmen der Philippinen und Indianern aller Teile Amerikas, ganz abgesehen von den Fällen, in denen die Überfahrt in einem Boot nicht erwähnt, aber wohl für selbstverständlich angesehen wird." Aber zweifellos ist auch mit dieser eindrucksvollen Liste die Verbreitung nicht erschöpfend dargestellt³²¹.

Auf die Frage, wie es zu einer solchen Vorstellung kommen konnte, ob etwa, wie Ellis Davidson (1975:86) meint, der Anblick eines am Horizont verschwindenden Schiffes als ein "emblem of finality", eine derartige Assoziation hervorrief, kann es letzten Endes nur diejenige Antwort geben, die Jensen auf die Frage nach dem Grund für den Glauben an ein Leben nach dem Tode überhaupt gibt: "... darüber wissen wir

schlechterdings nichts" (Jensen 1960:347).

Auf jeden Fall aber sind m.E. rationalistische Deutungen abzulehnen, die die Reise übers Meer in ein Totenland mit einer verblaßten, 'mythisierten' Erinnerung an historische Wanderungen zu erklären suchen. Diese Ansicht ist besonders nachdrücklich von Vroklage in bezug auf die Seelenboote der Dong-son-Kultur geäußert worden³²² und wurde in neuerer Zeit von Stillfried (1956) sogar zur Grundlage einer Theorie der Besiedlung Polynesiens erhoben. Der Autor schreibt unmißverständlich:

"Heute wird dieses Ahnenland häufig als ein mythisches Jenseits über dem Meer angesehen, wohin die Seele oft in einem immateriellen Kanu gelangt. Das rituelle Kanu und seine Verbindung mit dem Land der Toten ist folglich ein sekundäres Ergebnis der Wanderung. Dieses 'Land der Ahnen' wurde mit der realen, geographisch bestimmbaren Heimat der Vorfahren identifiziert" (Stillfried 1956:454).

Daß reale geographische Orte in Jenseitsvorstellungen eingefügt werden können, zeigt u.a. der melanesische Cargo-Kult. Es wäre jedoch widersinnig, die dort angestellte Identifizierung beispielsweise Australiens mit dem Totenland durch eine ins Mythische abgesunkene Erinnerung an den realen Kontinent deuten zu wollen. Vielmehr wurde ein Begriff (Australien) auf eine bereits bestehende Konzeption angewendet³²³.

Warum sollten überdies im asiatischen Raum historische Wanderungen den Jenseitsglauben initiiert haben, nicht aber in den Vorstellungen aller anderen Weltgegenden, die eine Konzeption der Jenseitsreise über ein Gewässer kennen?! Weitaus stichhaltiger ist die Erklärung, daß eine solche religiöse Idee bereits zur Religion derjenigen Kulturen gehörte, die sich vom asiatischen Festland aus über Indonesien und Ozeanien ausgebreitet haben.

So ist für China die Bestattung in Bootssärgen bereits für die späte Chou-Zeit (Chan-kuo-Zeit) in Szechuan archäologisch

nachgewiesen (Cheng 1963:173f).

Steinmann bemerkt zu einem Sargbootmodell von Ridol, Timorlaut, daß die tanzenden Krieger, der Trommel- und Gongschläger dieses Modells auffallend an die Schiffsdarstellungen auf den hinterindischen Metalltrommeln erinnerten³²⁴ und fährt fort, daß die "nur bei den, aus einem westlichen, mythischen Land stammenden Geschlechtern ausgeübte Schiffsbestattung ... auf Einwanderung dieser Bestattungsart zugleich mit der Dong-Son- oder Spätmegalithkultur, die wir stilistisch auf den Metalltrommeln mit Schiffsdarstellungen und dem Schiffsdach nachweisen können" (a.a.O.), deutet und verweist u.a. auf ein Geisterboot der Muong in Tongking, das eine ähnliche Szene zeigt.

Steinmann macht in seiner Arbeit über "Das kultische Schiff in Indonesien" (1939/40), der heute noch gültigen, besten Darstellung dieses Komplexes, deutlich, daß das Schiff in Indonesien in zwei Bereichen 'magisch-religiösen' Charakters anzutreffen ist, im Jenseitsglauben durch die Vorstellung einer Überfahrt der Seelen auf einem Totenschiff und im Bereich "schamanistischer Handlungen, bei denen Unglück, Krankheit und Epidemien durch den Schamanen im Verlaufe bestimmter Zeremonien beschworen" (Steinmann 1939/40:152) werden. Besonders interessant sind die Vorstellungen der auch häufig im Zusammenhang mit der Dong-son-Kultur und chinesischem Einfluß³²⁵ genannten Ngaju-Dayak von Süd-Borneo, deren Seelenschiffsdarstellungen als Abbildungen auf Holzbrettern und Bambusköchern, sowie als kleine hölzerne Bootsmodelle greifbar sind. Diese weisen enge Übereinstimmungen mit entsprechenden Darstellungen der berühmten Schiffstücher von Kroe (Süd-Sumatra) auf.

Den religiösen Anschauungen der Ngaju gemäß werden die 'Seelen' von Tempon Telon, einem der mythischen Urzeitwesen (Sangiang) auf zwei Schiffen in die Totenstadt geleitet. Nach Steinmann handelt es sich um das eiserne Hauptschiff (Banama

rohong), auch "Schiff mit den Schwertern und Dolchen" (Steinmann 1939/40:161) und das Nashornvogelschiff (Banama tingang). Das Nashornvogelschiff wird immer in Verbindung mit der Seelenstadt dargestellt, bzw. es zieht diese im Schlepptau hinter sich her. Als Mast trägt es die Lanze des Seelenführers Tempon Telon in Gestalt eines Baumes³²⁶. Aus Steinmanns und den später zu behandelnden Ausführungen Laubschers und Schärers ergibt sich, daß es sich um den Garingin-Baum, den Lebensbaum im Jenseits handelt³²⁷.

Auf den Schiffstüchern von Kroe findet sich dieselbe Kombination. Auch dort tragen die Jenseitsboote einen Baum als Mast, und es findet sich ebenfalls die Vorstellung eines belebten Seelenschiffes. U.a. sind auf zwei mit Perlen und Muscheln bestickten Matten aus Kroe tierförmige Seelenschiffe einer undefinierbaren Spezies dargestellt (Steinmann 1939/40: Abb. 15/16), auf deren Rücken der dreizweigige Lebensbaum wächst. Nach Schnitger sind diese Schiffe als "symbol of the waxing and waning moon" zu verstehen³²⁸.

Ein weiteres Merkmal der Kroe-Tücher ist, daß oft das gleiche Fahrzeug auf demselben Tuch noch einmal in umgekehrter Gestalt erscheint. Steinmann verweist dazu auf "die, in ganz Ostasien weitverbreitete Vorstellung ... nach welcher im Jenseits alle irdischen Dinge umgekehrt, d.h. auf dem Kopf stehend dargestellt werden" (Steinmann 1939/40:171).

Daß die Interpretation des Schiffes als Symbol des zu- und abnehmenden Mondes keine lunarmythologischen Phantasien darstellt und dies darüberhinaus eng mit der Vorstellung des 'Aufrecht-Umgekehrt' zusammenhängt, zeigen Carl Hentzes Untersuchungen zum Weltbild des ältesten China, die später behandelt werden. Hier sind Steinmanns Ausführungen noch dahingehend zu ergänzen, daß nach dayakischer Anschauung auch die 'Seelen' der Neugeborenen am Lebensbaum im Jenseits wachsen, und zwar umgekehrt - sie hängen mit dem Kopf nach unten³²⁹.

Es kann also festgestellt werden, daß nach dayakischer Auf-

fassung und der, auf den Schiffstüchern von Kroe greifbaren, das Jenseitsboot untrennbar verbunden ist mit dem Lebensbaum, dessen Charakteristikum nach Holmberg seit ältester Zeit die Verknüpfung mit der Quelle des Lebens wie auch umgekehrtem Wachstum im Jenseits ist³³⁰.

Ferner findet sich die Konzeption eines belebten, tierischen Jenseitsbootes, das ebenfalls mit dem Attribut des Lebensbaumes, also des Jenseits selbst, verknüpft ist. Es tritt hier eine merkwürdige Ambivalenz zutage. Das Jenseitsboot ist nicht bloßes Transportmittel, vielmehr ist es selbst mit allen Attributen der Totenwelt ausgestattet, die ihrerseits durch Lebensbaum, 'Kinderbaum' und Lebenswasser auch Träger und Quelle neuen Lebens ist. Der Übergang zwischen dem zu erreichenden Ziel und dem Transportmittel ist fließend. Das Schiff selbst wird zum Jenseits.

5.1.1.4. Trommel - Totenschiff - Krokodil

Trommel - Krokodil: Kehren wir noch einmal zur Trommel zurück. In den Ausführungen zu Eberhards Analysen wurde ein bestimmter Aspekt zurückgestellt, da es vorerst auf die Verdeutlichung einer Beziehung 'Trommel-Schiff-Totenschiff' ankam. In den indonesischen Beispielen lernten wir überdies die Vorstellung eines tierischen Jenseitsbootes kennen. Im folgenden soll nun die Verbindung von Tier, im speziellen Wassertier und Trommel untersucht werden.

Eberhard bemerkt, daß in Süd-China eine große Anzahl unterschiedlicher Arten von Trommeln verbreitet war. Schlitztrommeln benötigen keine Bespannung, wohl aber Tontrommeln. Im Norden Chinas wurden deren Schlagflächen aus Schafshäuten gewonnen, im Süden aber verwendete man vornehmlich die Häute von Krokodilen, chinesisch t'o  (Eberhard 1968:364).

Krokodil-Trommeln werden bereits im Shih-ching genannt³³¹. Eberhard verweist auf den Umstand, daß der t'o verschiedentlich in der Literatur erwähnt wird und dort immer in Verbindung mit Schildkröten und chiao-Drachen. Somit zieht er den Schluß:

"These reports show that mythologically the t'o, the chiao-dragon, and other water animals are identical (Hervorhebung d. Verf.) and the t'o is connected with thunder" (Eberhard 1968:364).

Der t'o ist ein typisch südliches Tier und mit der Trommel verbunden (Eberhard 1968:365). Laut Eberhard (1968:434) standen Trommeln und Kesseltrommeln in der Tai-Kultur in Beziehung zum Mörser, in der späteren Yüeh-Kultur dagegen waren sie mit 'südlichen Tieren' wie dem Krokodil und Fluß-Drachen verbunden; die Fluß-Drachen scheinen ihrerseits in Beziehung zum Schlangenkult, einem zentralen Komplex innerhalb der Yüeh-Kultur³³², zu stehen. Darüberhinaus besteht eine Verbindung zum Wolkendrachen der Tai-Kultur, "and, in turn, both dragon forms are connected with the crocodile" (a.a.O.). Die Yüeh verstärkten das religiöse Konzept der Tai, das die Schlitz- bzw. Mörsertrommeln mit den Elementen 'Dunkelheit-Nacht-Mond-Fruchtbarkeit' verband, indem sie die aus dem Norden übernommenen Tontrommeln mit der Haut von Krokodilen bespannten, "thereby reinforcing the symbolic concepts of the Thai" (Eberhard 1968:373). Als dann vom Norden her die Metallbearbeitung bekannt wurde, blieb das religiöse Konzept unverändert. Eberhard schließt:

"The new clay and bronze drums were then indeed identified with the boat, and it came to the ideas of the ship of the dead" (a.a.O.).

Schon 1924 hatte E.Voretzsch auf den eigentümlichen, "unchinesischen" Charakter der bronzenen Kesselpauken aufmerksam gemacht. Die Darstellungen der 'Vogelmenschen' und der Boote

seien der chinesischen Ornamentik gänzlich fremde Motive, die zur Kultur der 'südlichen Barbaren' gehörten (Voretzsch 1924:227, 231). Voretzsch betont, daß Süd-China erst durch die Eroberungen der Han-Zeit unter (hoch-) chinesischen Einfluß geraten sei, "ursprünglich dehnte sich dort und an der Küste hinauf nach Norden das Königreich Yüeh" (Voretzsch 1924:231).

Neben den sanduhrförmigen Bronzetrommeln beschreibt der Autor auch eine Bronzepauke anderer Art - faßförmig, zweifelhaft, mit vier Beinen - die für unser Problem sehr aufschlußreich ist (Voretzsch 1924:Abb. 125/126). Der Verzierung, Voretzsch beschreibt sie als "eine stilisierte nackte männliche Figur - etwas Unerhörtes in der alten chinesischen Ornamentik" (Voretzsch 1924:238), kann der Autor nicht gerecht werden, wie wir an den Ausführungen Carl Hentzes zu derselben Pauke sehen werden (s.u.). Andererseits kommt bei Voretzsch ein sehr wichtiges Detail zum Vorschein, das in allen Äußerungen Hentzes ungenannt bleibt, aus dem einfachen Grunde, weil dieser die Pauke ausschließlich in Draufsicht bringt. Voretzsch zeigt, daß "die beiden Seitenflächen der Trommel ... die ein wenig stilisierte Verzierung einer Krokodilhaut (tragen)(Abb.126). An den beiden Rändern liegen drei konzentrische Ringe mit dicht nebeneinander stehenden Knöpfen, welche die drei Reifen und Nägel andeuten, womit das Krokodilfell der wirklichen Trommel auf deren Dauben gespannt war" (Voretzsch 1924:238). Die Verbindung dieser Trommel zum Krokodil zeigt sich darüberhinaus auch an einer Krokodildarstellung am rechten Fuß der stilisierten männlichen Figur. Wir werden auf diese Trommel noch zurückkommen.

Aus Eberhards Darstellung wurde ersichtlich, daß das Krokodil einerseits wesensidentisch mit dem chiao-Schlangendrachen ist (Eberhard 1968:384), andererseits aber auch Beziehungen zum regenspendenden Wolkendrachen, dem lung, aufweist.

Ganz deutlich kommt dies auch zum Ausdruck in einem Artikel des Pen-ts'ao-kang-mu 本草綱目, einem naturkundlichen Werk aus der zweiten Hälfte des 15. Jhs. In diesem relativ späten Werk sind die Unterschiede von chiao und lung zwar nicht mehr greifbar, es zeigt sich jedoch, wie eindeutig die Assoziation Krokodil - Drache gedacht wurde³³³ und darüberhinaus auch die Beziehung zur Trommel:

"In Flüssen und Seen befinden sich viele Krokodile (t'o). Sie ähneln der Klasse der Ling-li 鱗鱉 (pangolin, Schuppentier) und erreichen eine Länge von ein bis zwei chang. Sowohl auf dem Rücken als auch auf dem Schwanz tragen sie Schuppen. Wenn sie ausatmen, können sie Wolken hervorrufen und Regen machen. Sie gehören zu den Drachen³³⁴. Sie leben in tiefen Löchern und können nur horizontal fliegen, nicht aufsteigen.

Ihr Schrei ist wie der Klang einer Trommel 鼓; wenn sie nachts schreien, so nennt man das die 'Krokodil-Trommel' 鼉鼓. Wenn die Bauern diesen Ton hören, prophezeien sie Regen ..."³³⁵.

Interessant ist, daß der Artikel des Wakan-sansai-zue, aus dem obige Passage zitiert ist, die Überschrift "t'o-lung" 鼉龍 'Krokodil-Drache' trägt. Needham gibt diese Benennung nämlich als chinesischen Ausdruck für den früher bereits erwähnten 'Alligator sinensis' (Needham 1959, 3:464^d). Die Beschreibung des PTKM läßt auch keinen Zweifel an der Tatsache, daß mit dem t'o bzw. t'o-lung, tatsächlich der südchinesische, vornehmlich im Yangtse beheimatete Flußalligator gemeint ist. So führt ein zoologisches Nachschlagewerk den Alligator auch unter dem Begriff 'Yangtse-Krokodil' 楊子鱷 auf (Tung-wu hsüeh ta tz'u-tien 1922:2620).

Daneben existierte im südlichen China, laut Needham (1959, 3:464), bis in die Sung-Zeit hinein auch das 'crocodilus porosus', das Leistenkrokodil. Es ist das "häufigste Krokodil Süd- und Südostasiens" (Nevermann 1928:148), dessen Verbrei-

tung sich von Ceylon bis weit in den ozeanischen Raum hinein erstreckt. Wir lernten diese, im Brackwasser lebende Spezies bereits bei der Diskussion des indischen Sisumara kennen (s.o.). Als zoologische chinesische Bezeichnung gibt Needham (a.a.O.) 'chiao-lung' 蛟龍 an. Da wir die Quellen für diesen Terminus leider nicht erfahren, ist Vorsicht geboten bei Rückschlüssen auf Vorstellungen, die dieser Name impliziert, ist 'chiao-lung' doch ebenfalls eine Kategorie bestimmter Drachen³³⁶.

Ausgesprochen interessant ist der Begriff, den das oben genannte zoologische Nachschlagewerk für diese Art, das Leistenkrokodil, gibt: 灣鱷, wörtlich 'Meeresbucht-Krokodil'. Dies ist eine sinnvolle Bezeichnung des in Küstennähe lebenden *crocodilus porosus*. Ausgesprochen wird das Kompositum 'wan-ê'. Es bedarf m.E. keiner Phantasie, um darin unser 'wani' wiederzuerkennen! Bereits Fritz Rumpf hatte die Vermutung geäußert, daß sich das japanische wani von chinesisch wan-ê ableite (s.o. Anm. 93). Nur war er von einer völlig hypothetischen Konstruktion "Arm-Hai" = wan-ê für den Alligator *sinensis* ausgegangen. Hier aber liegt eine zoologische Benennung des Leistenkrokodils vor, die zudem überaus sinnvoll ist.

Jedoch sind die Quellen auch dieses Namens nicht zu eruieren, so daß nicht auszuschließen ist, daß es sich bei 'wan-ê' um einen modernen Ausdruck handelt. Andererseits aber stellt der Terminus eine derart einleuchtende Kennzeichnung des in Küstennähe lebenden Leistenkrokodils dar, daß m.E. die Vermutung gerechtfertigt ist, darin einen ursprünglichen Ausdruck, möglicherweise dem Wortschatz der Küstenbewohner entstammend, zu sehen. Das würde aber bedeuten, daß wir im japanischen wani das Leistenkrokodil und kein 'mythisches' Seeungeheuer, Hai o.ä. vor uns haben, wani also aus Süd-China, dem früheren Verbreitungsgebiet der Leistenkrokodile, herzuleiten wären. Auch das oft angeführte Argument, daß

'wani' kein Krokodil meinen könne, weil die Handlungen der japanischen Überlieferungen im Meer, nicht im Fluß angesiedelt seien, wäre so widerlegt - Leistenkrokodile leben im Meer.

Doch kehren wir zum Thema 'Krokodil - Trommel' zurück. Einen weiteren Beweis dafür, wie eng die Beziehung von Krokodil und Trommel ist, geben wiederum die chinesischen Schriftzeichen. Als Zeichen für Krokodil finden synonym (a) 鱷 und, wie auch im Nihongi (s.o.) (b) 鱷 Verwendung. Als Determinativ erscheint einleuchtenderweise 魚 yü 'Fisch' zur Kennzeichnung des Wassertieres. Als Phonetikum erscheint in beiden Fällen ein Zeichen, das 'ê' (bzw. auch 'ngo') auszusprechen ist. Daß es sich aber nicht um rein phonetische Bestandteile handeln kann, wird aus der Eigenbedeutung der Phonetika, die ja ebenfalls eigenständige Zeichen sind, deutlich: (a) 鱷 1. erschreckend, 2. ernst, grob, schwerwiegend (Morohashi Nr. 4377). Dieses Element ist einem Tier wie dem Krokodil also durchaus angemessen. Wirklich interessant ist jedoch (b) 鱷 1. erschreckend, 2. die Trommel schlagen (Morohashi Nr. 3529).

Es handelt sich also um ein erschreckendes Wassertier, das mit dem Schlagen der Trommel verbunden ist. Dabei werden offensichtlich "erschreckend" und "die Trommel schlagen" als derart wichtige Charakteristika des zu bezeichnenden Tieres angesehen, daß sie zur alleinigen Kennzeichnung der Art herangezogen werden, denn das Determinativ yü 魚 gilt lediglich der allgemeinen Zuordnung, die auch bei unzählig vielen anderen Wassertieren Anwendung findet (Radikal 195). Den Charakter der hier speziell angesprochenen Spezies aber bestimmen die Qualitäten "erschreckend" und "die Trommel schlagen" - und zwar unabhängig von einer Unterscheidung in Fluß- oder Brackwasserkrokodil.

An einer ursprünglichen Verbindung von Trommel und Krokodil

im südlichen China kann aufgrund des bisher Gesagten kein Zweifel mehr bestehen. Andererseits kennen wir auch die Beziehung 'Trommel - Totenschiff'. Kann somit eine Assoziationskette 'Totenschiff - Trommel - Krokodil' aufgestellt werden? M.E. könnte bereits an dieser Stelle eine derartige Gleichung vertreten werden.

Es sollen dennoch einige Argumente für eine direkte Beziehung 'Totenschiff - Krokodil' beigebracht werden. Dazu sei noch einmal an die Seelenschiffe der Ngaju erinnert.

Totenschiff - Krokodil: Steinmann gelangt aufgrund der Ngaju-Malereien zu dem Schluß, daß es sich um zwei unterschiedliche Seelenschiffe handelt, das eiserne Boot und das Nashornvogelboot. Verständlich wird diese Doppelung durch Schärers Analyse der Ngaju-Religion (1963). Demnach liegt im Glauben der Ngaju dem gesamten Universum ein kosmischer Dualismus zugrunde - Oberwelt und Unterwelt - der sich in den beiden Stammeshälften dokumentiert und von den Gottheiten Mahatala und Jata - Nashornvogel und Wasserschlange - repräsentiert wird.

"Der Mensch repräsentiert in seiner Existenz die Totalität des kosmischen und sozialen Dualismus. Er gehört der Unterwelt und Oberwelt an, aber er gehört auch der einen Stammhälfte und der anderen Stammhälfte an. Er entsteht durch das Zusammenwirken von Oberwelt und Unterwelt und durch das gemeinsame Handeln der beiden Stammhälften, die sich im Geschlechtsakt vereinigen um neues Leben hervorzubringen" (Schärer 1966, II:678).

So entsprechen auch das Nashornvogelboot und das Wasserschlangenboot diesem Dualismus. Das Wasserschlangenboot aber ist nichts anderes als das von Steinmann und anderen³³⁷ angeführte eiserne Schiff. Es stellt sich die Frage, ob hier nicht ein Hinweis auf den chiao-Drachen, den im Wasser le-

benden Schlangendrachen der Yüeh, angebracht ist, der ebenfalls "Metall" ist³³⁸. Darüberhinaus heißt es von dem eisernen Totenschiff, d.h. dem Wasserschlange-Boot, es sei das Schiff "mit Schwertern oder Dolchen" (Steinmann 1939/40:161). Möglicherweise gehört auch in diesen Kreis, daß die Malaien von Perak für Krokodile u.a. die Namen 'buaya tembaga', d.i. Kupferkrokodil und 'buaya hitam (besi)', d.i. Schwarzes oder Eisen-Krokodil für die größte Art verwenden (Skeat 1900:288). Denn auch bei den Ngaju gehört das Krokodil zu Jata, der Wasserschlange, und dem eisernen Seelenschiff.

Auch im Menschen selbst ist der kosmische Dualismus in einem Antagonismus von Leib und Seele gegenwärtig. Jata (Tambon), die Wasserschlange, "schafft den Leib des Menschen" (Schärer 1966, II:681), Mahatala, der Nashornvogel, gibt ihm die Seele. Tempon Telon, der Seelenfährmann, führt nach dem Tode Körper und Seele in zwei Etappen getrennt in das Totenreich, "wo Leib und Seele wieder vereinigt werden" (Laubscher 1977: 236). Diener der Jata sind die Krokodile, sie nehmen in der Unterwelt, dem Urwasser, menschliche Gestalt an, und nur außerhalb dieser Welt erscheinen sie als Krokodile (Schärer 1963:17; 1966, II:887). Aber - und das ist in diesem Zusammenhang besonders interessant - auch Tempon Telon selbst ist ein Krokodil und steht in einer engen Beziehung zu Jata. Für die Details dieser Assoziation verweise ich auf Laubschers Arbeit (1977). Hier sei nur eine besonders interessante Stelle im Wortlaut wiedergegeben:

"Wie 'Kumpang Bulau Panarusan Langit' (d.i. "dahintreibende goldene Schwertscheide des Himmels", ein Alternativname des Tempon Telon; d.Verf.) ist auch 'Tempon Telon' ein periphrastischer Name. Der Seelenführer nimmt ihn an, nachdem er den mächtigsten Sangiang erschlagen hatte, was ihm allerseits Hochachtung und die Gefolgschaft des angesehenen Sangiang Telon eintrug: Tempon Telon = 'Herr des Telon'. Sein eigentlicher Name versteckt sich

jedoch in 'Rawing Tempon Telon Lumba Baharun Bulau' gleich zweimal, jeweils zu Beginn der beiden Dreiergruppen. Rawing sowie Lumbang = 'das Krokodil', wobei die Verdoppelung des Leitnamens nicht lediglich eine den Ngaju-Priestergesängen eigene poetische Parallelaussage darstellt, sondern Tempon Telon zugleich von den übrigen Krokodilen abhebt und ihn als ihren 'König' kennzeichnet. Damit ergibt sich eine weitere Entsprechung mit der Jata, die Krokodile als Diener hat. Die Vorstellung vom Krokodil als Prototyp des Ahnentieres und als Träger der Seelen Verstorbener ist in Indonesien außerordentlich weit verbreitet. Potentiell ist die Möglichkeit einer Übertragung der Psychopomposfunktion auf das Krokodil bzw. auf einen besonders hervorgehobenen mythischen Vertreter dieser Spezies in dieser Vorstellung eingeschlossen. Die bei den meisten Stämmen Borneos übliche Anrede laki, 'Großvater', sowohl für Götter als auch für Krokodile weist auf eine Einbeziehung dieser Tierart in die Sphäre des Göttlichen zur Genüge hin" (Laubscher 1977:239f)³³⁹.

Neben den von Laubscher selbst angeführten Belegen werden seine Ausführungen auch von einer Veröffentlichung J. Staals (1928) untermauert, die den eindeutigen Titel "Crocodile (grandfather-) Culture in Borneo" trägt. Wir entnehmen Staals Ausführungen, daß tatsächlich in ganz Borneo ein besonderes Verhältnis zwischen Mensch und Krokodil bestand bzw. immer noch besteht. Über den Ursprung der Krokodile existieren verschiedene Ansichten:

- "1.) The creator has made them.
- 2.) They are men who have turned into crocodiles, thus descendants of men.
- 3.) They are the ancestors of mankind, not evolutionary but by real generation, for the creator procreated a boy and a girl through a female crocodile! These

two are the parents of the whole tribe. The croc therefore is their Aki = forefather" (Staal 1928: 321).

Ob man diese Beziehungen als totemistisch zu bezeichnen hat, mag dahingestellt bleiben. Bedeutend ist die Tatsache, daß diese Tiere in einer engen Beziehung zum Sakralen stehen, ja selbst göttlich, und wie bei den Ngaju, mythisch, d.h. urzeitlich und begründend sind. So ist es auch wichtig zu erfahren, daß die 'Vorväter', die Krokodile, "in the olden times (Urzeit?) ... used to help the Dusuns and ferried them across rivers" (Staal 1928:321)³⁴⁰. Dieser Zustand wurde erst durch das Fehlverhalten eines menschlichen Wesens, das dem Krokodil sein Blut zu schmecken gab, beendet. "And now the people are not safe anymore" (Staal 1928:322). Heute werden weithin die Boote mit geschnitzten Krokodilköpfen verziert, "sometimes with a small animal between its teeth" (Staal 1928:320).

Das mythische Krokodil als Träger (und 'Behälter') der Toten ins Jenseits tritt auch in Süd-Sumatra zutage. Hentze (1955: 162, Abb. 121, 122) bringt eine Stickerei aus Kroe, die stilistisch exakt mit den von Steinmann vorgestellten Schiffstüchern übereinstimmt. Auf diesen Tüchern befindet sich der Tote in einer häuschenförmigen 'Kajüte' an Bord des Schiffes. Ein ebensolches Häuschen befindet sich jedoch auch in der von Hentze gebrachten Abbildung in der Mitte des Krokodils. Hentze verweist seinerseits auf Seelenreise-Vorstellungen und Totenschiffe in diesem Zusammenhang. Seine weitergehenden Ausführungen sollen hier noch zurückgestellt werden, sie beziehen sich auf das Krokodil als Verschlingungstier in der Initiation und daraus folgend, auf die "verschlingende Dunkelheit", die sich hier im Krokodil mit dem Totenhäuschen zeigt (s.u.).

Der freie Wechsel in den bildlichen Darstellungen von Kroe

zwischen Boot und Krokodil als Trägern des Totenhäuschens zeigt aber, daß in der hier zum Ausdruck gebrachten religiösen Konzeption die beiden Elemente als austauschbar und damit kongruent gedacht werden. Und in Tempon Telon, dem Führer des metallenen Wasserschlangenbootes, der selbst "göttliches Krokodil" ist, wird dieselbe Idee verwirklicht - das Krokodil als Totenschiff.

Kehren wir noch einmal nach China zurück. Die Kombination 'Seeschlange - Vogel' erinnert unwillkürlich an die chinesischen Drachenboote. Im Huai-nan-tse³⁴¹ heißen diese Schiffe "Drachen-Boot (mit / und) I-Vogel-Kopf³⁴²" 龍舟並鷓首 . Es handelt sich um Boote, die mit Drachenornamenten und der Zeichnung eines großen I-Vogels am Bug versehen sind. Sie dienten dem Kaiser zu Ausfahrten. DeVisser bemerkt zu diesen Schiffen:

"It seems that the ships represented dragons with yih-heads, and that the 'dragon-ornaments' were the dragon's scales, carved on the sides of the vessels" (deVisser 1913:84).

Das heißt, daß hier das Boot als Drache verstanden wird. Neben dieser aristokratischen Form des kaiserlichen Drachenbootes existierte jedoch auch eine andere Art von Drachenbooten, der in diesem Zusammenhang eine größere Bedeutung zukommt.

In ganz Mittel- und Süd-China fanden am 5.Tag des 5.Monats, dem Wasserfest, Bootsrennen statt, die mit außerordentlich schnellen 'Drachenbooten' ausgetragen wurden. Im südlichen Kuangsi wurden dazu Einbäume verwendet, die in Tierform geschnitzt waren (Eberhard 1968:394f), oder es waren Bug und Heck in Drachenform gestaltet. Eberhard schreibt:

"There can be no doubt that these long boats were intended to represent the river dragon. The festival was to bring rain ... i.e. the same as brought by the dragon" (Eberhard 1968:395).

Eberhard verweist in diesem Zusammenhang auf einen Mythos der Ai-lao³⁴³, wo ein Drache als ein im Wasser treibendes Holz erscheint, sowie auf einen Bericht des I-chien-chih³⁴⁴ über einen Baumstamm, der als Drache aus einem Klosterteich zum Himmel aufsteigt. Die Ähnlichkeit eines auf dem Wasser treibenden Baumstammes auch mit Krokodilen liegt auf der Hand. So schreibt Nevermann über Neu Guinea:

"Wenn die Reptile reglos im seichten Wasser liegen, erinnern sie stark an Baumstämme, und so lag der Vergleich der Einbäume mit den Tieren besonders nahe" (Nevermann 1928:149).

Eberhard fährt fort, daß das Wasserfest ursprünglich nichts mit dem 5.5. zu tun hatte, sondern auch an anderen Terminen abgehalten werden konnte. So wurde es in Kiangsu auch am 8.Tag des 2.Monats, dem Geburtstag des Chang Ta-ti, eines mit dem Wasser in Beziehung stehenden Gottes, gefeiert. Hier ergibt sich darüberhinaus noch eine interessante Querverbindung zum Komplex der Trommel, denn "in Kuang-chou it was a festival of bronze drums (Pao-shu-t'ing-chi, 46, Shanghai text p.373b.). The bronze drums belong ..., into the context of the Yüeh-culture" (Eberhard 1968:395).

Eberhards Analyse, auf deren Details hier nicht eingegangen werden kann, zeigt, daß dem Fest eigentlich die Idee eines Menschenopfers an den Fluß zur Sicherung der Fruchtbarkeit zugrunde lag. Das Bootsrennen stellt einen Kampf zwischen zwei Parteien dar, bei dem die unterlegene Mannschaft mit samt ihren Booten im Fluß versinkt, d.h. "the losing party is sacrificed" (Eberhard 1968:396).

Eberhard sieht in diesem Fest zwei Konzepte vereinigt:

- * das Konzept der Yao von der 'ertränkten Frau, welche die Schutzgottheit der Flußfeste wurde' und
- * die Vorstellung der Tai, mit Opfern die bösen Flußdämonen zu besänftigen (5.5.)³⁴⁵.

Abschließend stellt Eberhard fest, daß die Bootsrennen mit

der unteren Yangtseeregion, also dem Yüeh-Gebiet verbunden waren.

Das Sommerfest der Yüeh war mit einem Ordal zur Bestimmung eines menschlichen Opfers an den Flußdrachen chiao verknüpft (Eberhard 1968:405). Das Schiffsordal lernten wir bereits bei der Besprechung der Trommel als Schiff kennen. Schließlich gelangt Eberhard zu einem hochinteressanten Schluß. Heine-Gelderns Identifizierung der Bootsabbildungen auf den Bronzetrommeln als Seelenbooten folgend, bemerkt der Autor:

"I think his interpretation is correct, and I would connect these ships of the dead with the dragon boats and their race" (Eberhard 1968:405).

Diese Aussage ist eindeutig. Beziehen wir sie auf Vorangegangenes - 'Krokodil und chiao sind wesensidentisch', 'die Boote repräsentieren den Flußdrachen chiao' - so findet sich hier ein weiterer Hinweis auf eine Beziehung von Totenboot und Krokodil in Zusammenhang mit der Trommel und dem böartigen Schlangendrachen chiao in Süd-China, d.h. dem Yüeh-Gebiet. Daß auch Elemente des 'echten' Drachen, des lung, in dieses Konzept einfließen, zeigen das PTKM (s.o.), eine allerdings relativ junge Quelle, und Eberhards Ergebnis, wonach beide Drachenformen mit dem Krokodil verknüpft sind (s.o.). Die Beziehungen zum lung treten jedoch eindeutig hinter denen zum chiao zurück, wie sich auch an der Verbindung sowohl des chiao als auch des Krokodils zur Trommel, und damit für das Krokodil indirekt auch zum Metall zeigt. Die Beziehung des Krokodils und der Wasserschlange als Totenboot zum Metall lernten wir in Borneo kennen. Wenn wir nun vor diesem Hintergrund die phonetische Übereinstimmung von wan-ê, dem Leistenkrokodil, und wani in Betracht ziehen und darüberhinaus an den japanischen Gott Sahimochi no kami, d.h. dasjenige wani, das von Hoori einen Dolch bekam und seitdem "Gott Klingensbesitzer" heißt (s.o. Anm. 68), denken, ist m.E. die Vermutung, auch die wani des japanischen Mythos

seien ihrer Herkunft nach in den hier angesprochenen Kreis einzubeziehen, berechtigt.

Die Verbindung von chiao und Krokodil impliziert jedoch nicht, in diesem Drachen lediglich ein geistig überhöhtes Krokodil zu sehen. Eberhard macht einerseits deutlich, daß der chiao üblicherweise als eine Kombination verschiedener Tierarten gedacht wird, andererseits liegt hier ein autonomes geistiges Konzept vor, das jedoch mit real existierenden Lebewesen in Verbindung gebracht wird, vor allem mit der Schlange als Fluß- bzw. Meergottheit der Küstenkultur (Eberhard 1968:379), aber daneben auch, wie sich gezeigt hat, mit dem Krokodil³⁴⁶.

Die Kombination 'Trommel - Schiff - Krokodil' findet sich ausgeprägt u.a. auch in einem geographisch von Süd-China weit entfernten Gebiet, in Melanesien.

Wenn diese Region im folgenden mit in unsere Überlegungen einbezogen wird, geschieht dies vorerst unter rein phänomenologischen Gesichtspunkten. Historische Fragen werden zurückgestellt, da sie unweigerlich in eine Diskussion der ethnologischen 'Wandertheorien' münden und somit von der eigentlichen Fragestellung ablenken würden.

Hans Nevermann (1928) unterstreicht in seiner kurzen Abhandlung zum "Krokodil in der Südseekunst" (d.i. hier Melanesien) die überragende Bedeutung des in dieser Region allein verbreiteten Leistenkrokodils für die gestaltende Kunst und Religion Melanesiens, vornehmlich Neu Guineas, wo das *crocodilus porosus* überall in Flüssen, Seen, Lagunen, Mangroven-dickichten oder Sagopalmensümpfen anzutreffen ist.

In allen Teilen Neu Guineas werden Schnitzereien in Krokodilgestalt hergestellt, aber "je weiter wir nach Osten kommen, desto häufiger und kunstvoller werden die Krokodildarstellungen" (Nevermann 1928:149).

Hier, im heutigen Sepik-Distrikt, sind Kunst und Religion der

papuanischen Inlandbevölkerung gänzlich vom Krokodil, nach Schlesier (1958:256) einem "allgemeinen Krokodilkult", beherrscht. Unter den künstlerischen Gestaltungen treten als besonders eindrucksvolle Produkte die Kultkrokodile vom Kowori-Fluß hervor (Bühler 1961, Tischner 1965).

Es handelt sich dabei um riesige, bis zu 726cm lange, aus einem ausgehöhlten Baumstamm gehauene Krokodildarstellungen, die früher in Zeremonialhäusern aufbewahrt wurden, deren kultische Bedeutung inzwischen jedoch "ganz verloren" ist (Bühler 1961:186¹). Alfred Bühler, der die Kultkrokodile publizierte, fand jedoch noch im Jahre 1959 zwei Exemplare im Zeremonialhaus des Dorfes Ambanoli aufbewahrt, aber "vor allem aus Pietätsgründen" (a.a.O.).

Bühler nimmt aufgrund seiner, während eines - allerdings nur dreitägigen - Aufenthaltes angestellten Untersuchungen an, daß je Dorf nicht mehr als insgesamt vier Krokodile existierten, die paarweise, entsprechend den Klanteilen, auf die zwei ältesten Verwandtschaftsgruppen beschränkt waren (Bühler 1961:186). Alle vom Autor untersuchten Stücke stimmen "formal erstaunlich genau miteinander überein" (a.a.O.) und wirken "trotz Freiheit der Gestaltung überraschend realistisch" (Bühler 1961:192), obwohl keine der Figuren mit Extremitäten dargestellt ist. Der Kopfteil mündet in einem geöffneten Rachen, auf dessen Oberkiefer ein menschlicher Kopf oder ein Gesicht herausgearbeitet sind; der Rumpfteil wird von drei in Einzelmotive aufgelösten Kämmen bestimmt. "Vor und hinter denselben ... liegt oben je eine weitgehend freiplastisch gestaltete Figur (Nashornvogel) mit beiderseitig herabhängenden Flügeln bzw. Beinen und Füßen" (Bühler 1961:188). Der Schwanz ist weniger ausgeprägt verziert und endet in einer Verdickung, "die meist einwandfrei als Krokodilkopf erkennbar ist" (a.a.O.).

Der Autor bringt eine Reihe ähnlicher Darstellungen aus anderen Regionen des Sepik-Gebietes, die eine grundsätzliche

Übereinstimmung - vor allem die kleineren Figuren der Iatmül - mit den Kultkrokodilen vom Korewori erkennen lassen.

Immer tritt das Krokodil gemeinsam mit Mensch und Nashornvogel auf. Diese Motivkombination beschränkt sich jedoch nicht auf die großen Kultkrokodile, sondern tritt an verschiedenen - auch profanen - Objekten aus dem gesamten Sepik-Gebiet auf (Bühler 1961:195). "Auffällig ist aber doch", bemerkt Bühler, "daß die engsten Übereinstimmungen an Kultkrokodilen, Einbäumen und Schlitztrommeln auftreten" (Bühler 1961:198). Motivkombinationen und stilistische Elemente der Verzierungen von Schlitztrommeln, Bootsschnäbeln und Krokodilfiguren sind oft fast identisch³⁴⁷. Daß diese Übereinstimmungen nicht zufälliger Art sind, sondern durch den Glauben zu erklären, wird bei der Betrachtung der Glaubensinhalte deutlich.

Die soziale und religiöse Funktion der Krokodilfiguren zeigt sich am Korewori in zwei Vorstellungskomplexe verwoben, den Tambaran- und den Masalai-Kult, die im gesamten Sepik-Gebiet beheimatet waren. Obwohl zwischen beiden Bereichen Übergänge feststellbar sind, lassen sich ihre ursprünglichen Charakteristika doch noch deutlich voneinander unterscheiden. Auf einen kurzen Nenner gebracht, liegt der Unterschied zwischen Tambaran und Masalai darin, daß erstere dem Ahnen- und Geisteskult angehören und keine mythische Bindung aufweisen, während unter Masalai Geister verstanden werden, "die willkürlich menschliche, tierische oder pflanzliche Gestalt annehmen konnten, nach dem Beginn der Menschenepoche für gewöhnliche Wesen unsichtbar wurden, aber doch wirksam blieben" (Bühler 1961:203). Mit Vorliebe verkörpern sie sich in Schlangen, Eidechsen oder Krokodilen. Tambaran sind dagegen höchstens "Totengeister", nicht jedoch mythische Gestalten. Obwohl die Kultkrokodile funktionell in beiden Komplexen erscheinen, gehören sie nach Bühler zu den Masalai, sind also "ursprünglich mythische Wesen der vormenschlichen Zeit und

der Schöpfungsepoche" (Bühler 1961:205).

Krokodilmasalai spielen vornehmlich in den Initiationszeremonien (s.u.) eine Rolle.

Bühler unternimmt den Versuch, die Krokodile mit einer bestimmten mythischen Figur zu identifizieren, dem "voraustro-nesischen Urzeitriesen". Diese speziell auf die Korewori-Krokodile gerichtete Aussage ist für uns jedoch weniger relevant als die Tatsache an sich, daß die Krokodilfiguren als Verkörperungen von Urzeitwesen gelten. Bei den Krokodiltrommeln handelt es sich ebenfalls um Verkörperungen dieser Wesen (bzw. Urzeitriesen). Der Klang der Trommeln gilt ebenso wie der der Schwirrhölzer und heiligen Flöten als Stimme des Masalai.

Hier könnten wir eine notwendige und sinnvolle Verbindung von Trommel und Krokodil aufgefunden haben. Das Krokodil als Trommel, deren Klang die Stimme des Tieres, bzw. des im Tier verkörperten Wesens - je nach Konzeption Geist, Ahne, mythisches Urzeitwesen etc. - darstellt.

Eine Verbindung von Masalai und Totenboot kann am Korewori nicht belegt werden. Andererseits legen die Gründerklane, in deren Besitz sich die Krokodilfiguren befinden, "Nachdruck auf die Abstammung von 'Kanus' ..., deren Herkunftsort auch die Bezeichnung des Klanes liefert" (Bühler 1961:185). Daß die Kanus selbst in Form von Krokodilen gestaltet sind, wurde bereits erwähnt, ebenfalls, daß auch diesen Krokodilköpfen menschliche Gesichter aufgesetzt sind.

Diese Konzeption legt den Gedanken an 'Totemismus' nahe, eine Beziehung, die für den unteren und mittleren Sepik nach Bateson tatsächlich gegeben ist. Dort stellen Krokodildarstellungen an Einbäumen Repräsentationen der Totemahnen dar (vgl. Bateson 1932, II:46ff). 'Totemahnen' sind nach Bühler am Korewori jedoch unbekannt (Bühler 1961:185).

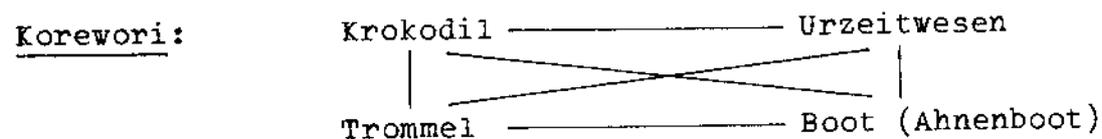
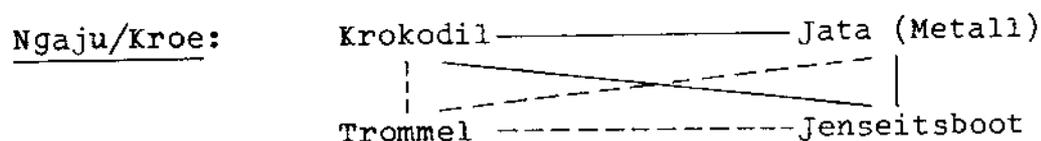
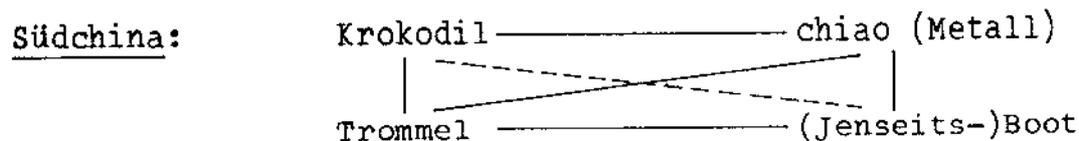
Die Identifizierung der Krokodile als Masalai weist dagegen auf eine mythische Verwurzelung. Schlesier konnte nachweisen,

daß die Masalai des nördlichen Neu Guinea und die Dema des Südens, diejenigen göttlichen Urzeitwesen also, die vornehmlich aus den Arbeiten Jensens bekannt und namengebend für eine bestimmte, 'altpflanzerische' Gotteskonzeption sind, "genetisch zusammenhängen und die marsalei (=Masalai, d.Verf.) als abgesunkene Dema-Wesen zu erklären sind." Und weiter: "Die melanesischen Totemkulte entstanden aus dem Verfall der Dema-Kultur und sind Derivate der Demakulte" (Schlesier 1958: 194, 207). Die genauen Verhältnisse zwischen Totem-, Geist-, Dema-, Masalai- und Ahnen-Kult sind äußerst kompliziert und von Schlesier eingehend bearbeitet. Für uns ist interessant, daß Kult-Krokodilvorstellungen letztendlich im Dema-Weltbild wurzeln und aus diesem zu erklären sind. Daß dort ausgesprochene Beziehungen zwischen Krokodil und Tod bestehen, wird im Abschnitt über die "Initiation" (5.2.) behandelt werden. Dort erscheint das Krokodil selbst als eine Verkörperung des Totenreiches.

5.1.1.5. Kurze Zusammenfassung

Ausgehend von der 'Achse' der behandelten Erzählungen galt es, Vorstellungen nachzuspüren, die im vorindischen Indonesien mit Gewässerüberquerung und Krokodil zusammenhängen. Historisch bot sich als letzte vorindische Epoche, deren kulturelle Wirksamkeit überdies weit über Indonesien hinausreicht und Hinterindien sowie - für uns besonders interessant - die südchinesische Küstenkultur umschließt, die sog. Dongson-Kultur an. Im bedeutendsten Artefakt dieser Kultur, den Bronzetrommeln, fand sich der Ansatz zur Entwicklung einer Assoziationskette, die die Elemente 'Trommel - Boot - Totenboot - Krokodil' vereinigt. In den behandelten Regionen ge-

staltete sich das Verhältnis nach unserer Kenntnis folgendermaßen: (durchgehende Linie = nachgewiesene Beziehung; gestrichelte Linie = vermutete Beziehung)



Bei aller Unterschiedlichkeit der Kulturen steht das Krokodil überall in Beziehung zum Göttlichen. Es ist niemals "bloß Tier", sondern immer ein sakrales Wesen. Somit ist auch eine Fahrt auf dem Krokodil nicht profaner Natur - sie wäre es schon aus rein biologischen Gründen nicht - sondern findet entweder in der "alten Zeit" statt, als die heutigen Umstände noch nicht galten, oder aber in der Menschenzeit, dann jedoch unter dem Vorzeichen des Numinosen.

Es konnte kein erschöpfender Überblick über die jeweiligen Glaubenssysteme gegeben werden; dies war auch nicht beabsichtigt, da nicht bekannt ist, welches dieser Konzepte für unser Problem in Frage kommt. Es zeigte sich jedoch - und das ist weitaus wichtiger - daß überall, wo Krokodile in dem hier zur Diskussion stehenden Gebiet existieren, diesen nicht gleichgültig entgegengetreten wird, sie niemals als lediglich profane Tiere angesehen werden.

M.E. kann aus den gegebenen Beispielen ein Kerngedanke herausgelöst werden: Eine Gottheit verkörpert sich im Krokodil. Der Klang der Trommel ist ihre Stimme. Damit ist sie selbst

die Trommel. Die Gottheit ist mit dem Tod verbunden, sie trägt den Toten ins Jenseits, ist also auch ein Boot, da ihr Element das Wasser ist. Andererseits ist sie als Gottheit des Jenseits, aus dem auch das neue Leben kommt (der Lebensbaum), neben ihrer Beziehung zum Tod auch mit dem Leben verbunden.

Indem der Mensch mit dem Krokodil in Kontakt tritt, nimmt er Verbindung mit dem Jenseitigen auf. Das kann er entweder als Schamane in Trance - oder als Verstorbener. Die Berührung ist somit niemals profaner Natur.

Wenden wir diese Überlegungen auf unsere Erzählung(en) an. Sie sind sicher irgendwo im südostasiatischen Raum entstanden, in einer Region, in der Krokodile tatsächlich heimisch sind, oder waren. In der Untersuchung der Varianten stellte sich heraus, daß für die einzelnen Typen eine polyzentrische Entstehung ausgeschlossen werden kann, das heißt aber konsequent weitergeführt, daß sie im Kern tatsächlich irgendwo und irgendwann von einem Menschen erstmals formuliert, d.h. geschaffen worden sein müssen. Dies nimmt dem Stoff nichts von seinem ursprünglichen Ernst.

"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" (Schmitz 1964:7).

Aufgrund des oben festgestellten kann vorausgesetzt werden, daß ein derartiger Mensch in keinem gleichgültigen Verhältnis zum Thema 'Krokodil als Boot' gestanden hat, kein profanes Tier vor Augen hatte und natürlich auch keine didaktischen Absichten umsetzte.

Wenn das Krokodil kein banales Tier ist, kann es auch in einer Erzählung nicht als ein solches begriffen werden. Dennoch wäre es ungerechtfertigt, die Erzählung nach Art eines Analogieschlusses als Jenseitsreise eines verstorbenen Menschen zu begreifen. Zwar handelt es sich bei der Verwand-

lung Toter in Tiere um eine weit verbreitete Vorstellung, aber von Toten, Geistern, Seelen etc. ist in diesem Fall nirgends die Rede. Es treten vielmehr als Gegenspieler zwei Tiere auf - die Handlungsebene ist beiden gleichermaßen angemessen, es ist nicht eines der Tiere göttlich, das andere dagegen profan.

Aber es wäre verfrüht an dieser Stelle schon eine weiterführende Interpretation anzustellen.

Halten wir fest, daß das Krokodil als Jenseitsträger mit "dem Tod" verbunden ist. Folglich darf auch das zweite Element der 'Achse', die Brücke, unter diesem Blickwinkel beleuchtet werden.

5.1.2. Die Jenseitsbrücke

Gibt das Jenseitsboot bereits einer weit verbreiteten Vorstellung Ausdruck, so tritt in der 'Brücke zur anderen Welt' eine wahrhaft universale Konzeption zutage. Es erübrigt sich, allgemeine Beispiele zur Dokumentation ihrer Verbreitung anzuführen³⁴⁸.

Nach Dinzelbacher ist das Brückenthema ein "Wandermotiv, welches aus seinem eigentlichen Kontext losgerissen in eine andere Jenseitsschilderung eingebaut werden kann" (Dinzelbacher 1973:159). Lassen wir die Frage beiseite, welches denn der "eigentliche" Kontext gewesen sein mag, denn historisch ist diese Vorstellung sicher nicht auf einen Ursprung zurückzuführen.

Wo die Idee eines räumlich entfernten Jenseits besteht, bietet sich die Brücke als sinnfälligster Ausdruck von Distanz und deren Überwindung, Trennung und Verbindung von selbst an. Indem sie die Welt der Lebenden mit derjenigen der Toten verknüpft und den existentiellen Abstand zwischen beiden Sphären "überbrückt", d.h. letztendlich aufhebt, erhält

die Brücke jedoch eine eigene Qualität, ist nicht bloßes Niemandsland, sondern Bindeglied und somit Teil beider Bereiche.

Da die Herkunftsfrage historisch unlösbar ist, suchte man sie psychologisch zu ergründen. Petschel (1977:837) stellt lediglich auffällige Parallelen zur schamanistischen Jenseitsreise fest, Grambo (1975:28) dagegen geht einen entscheidenden Schritt weiter. Unter Berufung auf Eliade gelangt er zu dem Schluß, die Vorstellung einer Jenseitsbrücke resultiere letztendlich aus der schamanischen Vision. Jedoch wird gerade diese Deutung von Eliade abgelehnt³⁴⁹.

Eliades Analyse ist auch für uns von derart entscheidender Bedeutung, daß es schwerfällt, ihren Ablauf nur zu skizzieren. An sich wäre jedes Wort wichtig. Da sich dies verbietet, sei hier nur eine vom Autor selbst vorgenommene Zusammenfassung zum Brückenthema gegeben:

"Es handelt sich hier um einen mythologischen Komplex mit folgenden Hauptelementen: a.) in illo tempore, zur Paradieszeit der Menschheit, verband eine Brücke die Erde mit dem Himmel und man kam ohne Hindernis von einem Ende zum anderen, weil es den Tod nicht gab; b.) als aber die leichten Verbindungen zwischen Erde und Himmel unterbrochen waren, überschritt man die Brücke nur noch "im Geist", das heißt im Tod oder in der Ekstase; c.) dieser Übergang ist schwierig, anders ausgedrückt mit Hindernissen übersät, und nicht allen Seelen gelingt er; es gilt Dämonen und Untieren zu begegnen, die die Seele verschlingen möchten, oder die Brücke wird für die Gottlosen schmal wie die Schneide eines Rasiermessers, nur die 'Guten', im besondern die Eingeweihten, überschreiten die Brücke leicht (die Eingeweihten kennen in gewisser Hinsicht den Weg, weil sie im Ritual Tod und Auferstehung durchgemacht haben); d.) gewisse Privilegierte vermögen sie dennoch zu Lebzeiten zu überschreiten, sei es in der Ekstase wie

die Schamanen, sei es 'mit Gewalt' wie bestimmte Heroen, sei es 'auf paradoxe Weise' oder durch die Initiation" (Eliade 1957:446).

In der "Brücke des Buchführens", Činvat peretush, der zara-thustrischen Religion³⁵⁰ findet sich der Gedanke der "Probebrücke" exemplarisch ausgedrückt. Daß die Konzeption selbst jedoch nicht auf hochkultureller Spekulation beruht, betont auch Jensen (1960:330ff). Da die Aufnahme in das Totenreich im Glauben vieler Naturvölker das erfüllte Leben kennzeichne, seien Prüfungen beim Eintritt in das Jenseits "deshalb ganz natürlich" (Jensen 1960:332).

Indem Eliade feststellt, daß der "enge" oder "gefährliche" Durchgang, bzw. die "enge Pforte" und die "gefährliche Brücke" ein gängiges Motiv der Toten- wie auch Initiationsmythologien ist (Eliade 1957:447ff), und Brücke, Symplegaden oder das verschlingende Ungeheuer Ausdruck einer einzigen Idee sind, nämlich, "daß der, dem er (der paradoxe Durchgang) gelingt, den menschlichen Zustand überschritten hat" (Eliade 1957:449), gewinnen auch unsere Feststellungen zum Krokodil als Jenseitsboot eine neue Dimension. Denn Boot und Brücke sind in diesem Zusammenhang sicher äquivalent. Dem Wesensmerkmal der Gefährlichkeit heute im Gegensatz zur Ungefährlichkeit in illo tempore begegneten wir u.a. in der Dusun-Erzählung, die berichtet, daß man früher gefahrlos auf dem Krokodil den Fluß überqueren konnte.

Und äußert sich nicht in einem an sich gefährlichen Tier als Boot und Brücke der Gedanke des "gefährlichen Überganges" am anschaulichsten? Welches Tier wäre aber in den Augen von entsprechenden Küstenbewohnern bedrohlicher als ein Krokodil oder auch eine Riesenschlange.

In Nordamerika ist es weithin ein schmaler oder schlüpfriger Baumstamm, der als 'gefährliche Brücke' dient, aber auch eine große Schlange, die, wie bei den Ojibwa "droht, die

Seelen der Scheintoten und Verzückten zu verschlingen, so-
dass dieselben umkehren und ihren Körper wieder aufsuchen"
(Zemmrich 1891:236). Überhaupt ist ein gefährliches Wasser-
tier als Totenfähre sowohl in Nord- wie auch Südamerika weit
verbreitet. Lévi-Strauss widmet diesem Thema sogar ein eige-
nes, "Der empfindliche Fährmann" betiteltes Kapitel (Lévi-
Strauss 1976, III:465ff). Dort treten Riesenschlangen, Alli-
gatoren, Riesenschildkröten etc. in dieser Rolle auf. Oft
sind die "Fährmänner" gehörnte Schlangen oder Alligatoren
(Lévi-Strauss 1976, III:475). In einem Mythos der Mundurucu
wird der Held von einem Riesen-Kaiman, auf dessen Rücken
imbamba-Bäume wachsen, über den Fluß getragen. "Schließlich
schwam er sich auf seinen Rücken, indem er sich an die Äste
des Baumes klammerte, die über das Wasser hingen. So vermied
er es hineinzufallen, denn dann hätte ihn das Ungeheuer ver-
schlungen" (Lévi-Strauss 1976, III:474).

Lévi-Strauss bemerkt, daß Hörner wie auch eine üppige Vege-
tation auf dem Rücken charakteristische Merkmale der "Schlan-
gen-Fährmänner beider Hemisphären" sind (Lévi-Strauss 1976,
III:476). Es sei hier an die tierischen Jenseitsboote der
Schiffstücher von Kroe und Borneo erinnert, die ebenfalls
einen Baum, den Lebensbaum, tragen. Auch die Verbindung zum
Boot ist ausgeprägt. Der Kaiman in einem Mythos der Tenete-
hara (Lévi-Strauss 1976, III:Nr. M403b) gibt vor, daß seine
Schultern einen großen Einbaum bildeten, um so den hilfe-
suchenden Helden verschlingen zu können. In einem Oglala-
Dakota-Mythos verwandelt sich ein gefällter Baumstamm in
einen magischen Einbaum, "mit einem Kopf, zwei großen Augen
und einem Schwanz ..." (Lévi-Strauss 1976, III:477). Oft er-
tränkt der Fährmann seine Passagiere, indem er einfach un-
tertaucht (ebd.). Die sich in ein Kanu verwandelnde Wasser-
schlange bzw. Fisch, die ihre Passagiere durch Untertauchen
tötet, ist auch in Neu Guinea bekannt³⁵¹.

Die Übereinstimmung dieser mit den vorher behandelten Vor-

stellungen ist deutlich. Am amerikanischen Material wird die Wechselbeziehung von Boot, Brücke und Wassertier und letztlich auch der Insel - Lévi-Strauss bemerkt zu diesem Mythos: "Als umgekehrter Einbaum restituiert diese Insel also das Bild des Fährmannes mit seinem Rücken voller Sandbänke, auf denen viele Pflanzen wachsen" (Lévi-Strauss 1976, III:478) - ein weiteres Mal ersichtlich. Lévi-Strauss versteht den "empfindlichen Fährmann" mit dem Begriff "aquatisches Ungeheuer". Diese Bezeichnung trifft m.E. den Charakter des fraglichen Wesens genau, und wird im folgenden auch hier zur Anwendung gebracht.

An dieser Stelle sei ausnahmsweise auch ein afrikanisches Beispiel genannt.

Im Glauben der Bambuti stellen Wassertiere die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits her. In einem Mythos heißt es von einem Baumstamm, er bilde eine Brücke über den Fluß. Aber in Wirklichkeit war der Baumstamm "the bad water animal called klima, the rainbow" (Löwenstein 1961:35). Ein menschliches Paar wollte den Fluß überqueren, aber als es den Baumstamm, der eigentlich der Regenbogen, welcher wiederum die Wasserschlange ist, zur Hälfte überquert hatte, tauchte dies 'aquatische Ungeheuer' unter und trug die beiden fort.

Hier eröffnet sich ein weiteres Thema: der Regenbogen als Tier und Verbindung zum Jenseits.

Bei den südamerikanischen Mura gilt der Regenbogen als das Maul einer großen Schlange, durch das die Abgeschiedenen den Himmel betreten (Löwenstein 1961:36).

Die Vorstellung des Regenbogens als einer Riesenschlange ist vornehmlich unter den wildbeuterischen Ethnien der malaiischen Halbinsel verbreitet, findet sich aber auch im gesamten insularen Raum und besonders auch in Australien und Afrika (Löwnstein 1961:passim). Der Regenbogen ist eine der vielen Verbindungen in die andere Welt. Eliade stellt ihn gleichberechtigt neben die Brücke, den Weltenbaum und die

Trommel (!) als Vehikel der Schamanen- und somit auch der Totenreise³⁵². Interessant ist, daß auch dort, wo eine Verbindung von Regenbogenschlange und Totenweg nicht ausdrücklich erwähnt wird, deren Gefährlichkeit für die Menschen unbestritten ist (Löwenstein 1961:passim).

Auch in China ist die Regenbogenschlange bekannt. Nach Eberhard ist jedoch die Identifizierung mit der Schlange nicht originär, sondern von einer ursprünglichen Identifikation mit dem lung abgeleitet³⁵³.

Auch Closs (1961:946f) bringt den Regenbogen mit dem lung in Verbindung. Er bemerkt, daß der Regenbogen als eine Mischung der Prinzipien von yin und yang begriffen wird, nachdem er zuerst, gerade in seiner östlichen Erscheinungsform für unheilvoll gehalten worden war³⁵⁴. Weiter erklärt der Autor:

"Soweit diesem Prozeß die Zölisierung des aus dem Krokodil abgeleiteten Regentieres (Lung-Drache) zum östlichen Ch'en-Drachen (d.i. der östl. Drache des Zodiak, d.Verf.) parallel ging, könnte es doch wohl möglich sein, daß ein Regenbogenschlangentier aus später überschichteten Substratvölkern bei dieser allmählichen Aufhöhung zur Rolle eines himmlischen Wesens beträchtlich beigetragen hat" (Closs 1961:946)³⁵⁵.

So verlockend es für uns wäre, im Hinblick auf das Krokodil diese Gleichung zu übernehmen, ist doch Vorsicht geboten. Auch wir hatten eine Verbindung von lung und Krokodil festgestellt. Daß der Drache jedoch vom Krokodil abgeleitet sei, ist eine sicherlich nicht vertretbare Ansicht.

Einen tieferen Einblick in die Bedeutung der Regenbogenschlange ermöglicht eine Untersuchung Hentzes (1966). Hentze legt seinen Ausführungen einen Ausschnitt der berühmten Reliefs einer han-zeitlichen Grabkammer, die unter dem Namen Wu-liang-tzu³⁵⁶ bekannt ist, zugrunde. Dort findet sich die doppelköpfige Regenbogen- oder Himmelsschlange gemeinsam

mit einer Reihe von Sturm-, Regen- und Donnergöttern und -geistern.

"In Hufeisenform zeigt sich die Regenbogenschlange. Ihre Doppelköpfe sind abwärtsgerichtet, und hinter jedem Kopf wächst eine Pfote aus dem Leib heraus. Oben auf dem Regenbogen liegt eine Gottheit. In der einen Hand hält sie die mit zackigen Wasserzeichen bemalte Wetterpeitsche und mit der anderen gießt sie einen Krug aus. Links des Regenbogens auf Wolkenkringeln stehend ist ein mit Hammer und Meißel bewaffneter Geist zu sehen, und innerhalb des Hufeisen-Regenbogens treibt ein anderer einem hingestürzten Menschen den Meißel ins Genick" (Hentze 1966:258f).

Hentze führt anschließend einige altamerikanische Parallelen an, die in der Tat "so eindeutig dieselben (sind), daß nur eine Übertragung vorausgesetzt werden kann" (Hentze 1966: 259). Dieser Fall erhellt einmal mehr die kulturellen Verflechtungen zwischen den altasiatischen und präkolumbischen Kulturen, die unter dem Schlagwort der "Transpazifik-Theorie" diskutiert werden³⁵⁷.

Das äußerst hohe Alter der Konzeption einer doppelköpfigen Regenbogen- oder Himmelsschlange - Hentze verwendet beide Ausdrücke synonym - demonstriert der Autor anhand eines shang-zeitlichen Yü-Bronzegefäßes, dessen Korpus vier große Widderköpfe an den vier Ecken zeigt. Der Henkel wird von einer doppelköpfigen Regenbogen- bzw. Himmelsschlange gebildet, deren zwei Köpfe jeweils genau zwischen dem Widdergehörn zu liegen kommen³⁵⁸. Dieses ikonographische Detail ist außerordentlich wichtig, seine Bedeutung haben Hentze (1965, 1966) und in neuerer Zeit Naumann (1977) untersucht. Eine Wiederholung der Argumentation erübrigt sich hier somit. Bei dem Motiv handelt es sich um ein lunares Symbol - die Schlange trinkt aus der Mondscheibe (Widdergehörn / Mondsichelgehörn) das "Wasser des Lebens" - dem die Vorstellung des Mondes als Lebensspender und Behälter des Lebenswassers zugrundeliegt³⁵⁹.

Bedeutet dies nun, im Hinblick auf unsere Frage, daß die Himmels- bzw. Regenbogenschlange ein Symbol des Lebens darstellt, wie es z.B. auch in der Vorstellung der sich häutenden Schlange als unsterblichem Tier zum Ausdruck kommt (s.u.), und wie vertrüge sich dieser Aspekt mit der allseits vermuteten Gefährlichkeit der Regenbogenschlange? So ist beispielsweise im Glauben der Jehai-Negritos der Regenbogen der Körper einer gigantischen Python, und die Orte, wo diese die Erde berührt, gelten als gefährlich (Löwenstein 1961:32). Kann eine Beziehung zwischen einer derartigen Vorstellung und derjenigen von der Schlange, die das Lebenswasser aus dem Mondsichelgehörn trinkt, hergestellt werden? Dazu muß noch einmal auf die Schiffstücher von Kroe eingegangen werden. Der Mond ist bekanntlich nicht nur Spender des Lebens, sondern kann ebenso das Jenseits, den Aufenthaltsort der Toten kennzeichnen³⁶⁰. Er impliziert die Vorstellung von Werden und Vergehen. So kann es auch nicht verwundern, daß das sichelförmige Gehörn auch in Verbindung mit dem Tod erscheint. Bei Steinmann findet sich die Abbildung eines pantar, eines geschnitzten Pfahles aus Borneo (Steinmann 1939/40:176, Abb. 37). Auf dem Pfahl befindet sich eine Sichel, bzw. ein halbkreisförmiges Gehörn, in dessen Mitte ein Totenkopf angebracht ist. Unter der Voraussetzung, daß die beiden Komplexe, Mondsichelgehörn mit Lebenswasser auf der einen Seite, Sichelgehörn mit Totenkopf auf der anderen, überhaupt vergleichbar sind - es könnte sich auch um einen Hinweis auf einen Rinderkult, wie er z.B. bei den Toradjas anzutreffen ist³⁶¹, handeln - liegt hier dieselbe Konzeption zugrunde, lediglich mit vertauschten Vorzeichen: das Sichelgehörn als Behälter des Lebens wie auch des Todes. Besonderes Interesse erregt der pantar durch den Umstand, daß auch auf einem Schiffstuch von Kroe die an Bord befindlichen 'Totenseelen' in derselben Manier dargestellt sind. Auch sie tragen unterhalb des Kopfes sichelförmige Hörner, die den Kopf halbkreisförmig, vom

Hals ausgehend, umrahmen³⁶². Steinmann weist seinerseits ausdrücklich auf die Gleichartigkeit der Darstellungen von Schiffstuch und pantar hin. Aus diesem Umstand ergibt sich der Schluß, daß das Sichelgehörn sowohl Behälter des Lebens als auch des Todes sein kann, d.h., daß die Schlange nicht nur 'das Leben' trinkt und selbst 'Leben' ist, sondern ebenso auch den Tod in sich aufnehmen, d.h. selbst 'Tod' werden kann. Es zeigt sich die Ambivalenz eines zugleich belebenden als auch tötenden Prinzips. Hentze gelangt aufgrund eines weiteren Yü-Gefäßes, das ebenfalls eine, jedoch anders gestaltete Regenbogen- bzw. Himmelsschlange als Henkel hat, zu dem Ergebnis, daß es zwei verschiedene Regenbogen- bzw. Himmelsschlangen gegeben habe, eine des yin und eine des yang (Hentze 1966:263). Das aber bedeutet in letzter Konsequenz einen Regenbogen des Todes und einen des Lebens, einen der das Lebenswasser aus dem Widdergehörn trinkt und einen anderen, der den Tod 'trinkt', wie es die indonesischen Darstellungen mit dem Totenkopf im Gehörn vermuten lassen. Überdies steht auch die Regenbogenschlange des Reliefs von Wu-liang-tzu - angesichts der Pfoten sollte man den zoologischen Terminus 'Schlange' nicht verabsolutieren - in Beziehung zum Tod:

"... innerhalb des Hufeisen-Regenbogens treibt ein anderer (Geist) einem hingestürzten Menschen den Meißel ins Genick" (s.o.).

Der doppelköpfige Drache, bzw. das doppelköpfige Ungeheuer ist als Motiv nicht auf China beschränkt, sondern weist eine zirkumpazifische Verbreitung auf und wird als 'Sisiutl-Motiv' bezeichnet³⁶³.

Sisiutl meint ursprünglich ein mythisches Wesen der amerikanischen Nordwestküstenindianer, das als doppelköpfige Schlange mit einem Gesicht oder einer aufgeklappten (displayed) Figur in der Mitte dargestellt wird. Es trat als Helfer der Ahnen bestimmter Lineages in Erscheinung, aber "not much is

known about the interpretation of Sisiutl" (Exhibition 1968: 62). Der 'Exhibition'-Katalog dokumentiert die Verbreitung des Motivs für China, Borneo, Sumatra, Neu Guinea, Neu Irland, Neuseeland und die amerikanische NW-Küste. Für China wird u.a. ausdrücklich auf das oben erwähnte Wu-liang-tzu-Relief verwiesen, daneben auch auf Darstellungen doppelköpfiger Schlangendrachen, die als Stützbalken für Gongs dienen (a.a.O.). Hier liegt möglicherweise eine direkte Verbindung zu unserem Trommel-Komplex vor³⁶⁴.

Zur Funktion des Sisiutl-Motivs bei den Nordwestküstenindianern bemerkt Thea Katzenstein:

"There are several other tribes in the Northwest Coast where the sisiutl motif is found, including the Tsimshian and the Tlingit. Called larah'wais among the Tsimshian... the sisiutl motif appears in the art only on soul catchers which the shamans used to help retrieve lost souls" (Exhibition 1968:63).

Das doppelköpfige Ungeheuer tritt hier als Seelenfresser auf. Ich glaube, daß die Verbindung zur oben postulierten gefährlichen Regenbogen- oder Himmelsschlange eindeutig ist.

An dieser Stelle sei noch einmal - um so den Kreis zu schließen - an die Korewori-Krokodile erinnert. Auch diese Figuren haben zwei Köpfe, von denen der kleinere das Schwanzende der Figur bildet. Auf dem vorderen Kopf befindet sich immer ein menschliches Gesicht. Im Grunde, wenn auch nicht in der strengen stilistischen Symmetrie, ist hier dieselbe Kombination anzutreffen wie im Sisiutl-Motiv.

Mit den letzten Beispielen sind wir zwar vom Brückenthema im engeren Sinne abgekommen; die Ausführungen Eliades, die amerikanischen Vorstellungen sowie die Konzeption des Regenbogens als Totenweg und der gefährlichen doppelköpfigen Regenbogenschlange, die im Grunde auch im Sisiutl-Motiv zu

finden ist, zeigen jedoch, daß zum einen die Totenbrücke keineswegs einen lediglich passiven Übergang darstellt - sie ist gefährlich - zum anderen, daß durch die Assoziation des "schwierigen Überganges" mit einem "Ungeheuer" Anknüpfungspunkte an weitergehende Vorstellungsbereiche gegeben sind, die den Gegensatz zwischen lediglich passivem Transportmittel - Boot oder Brücke - und aktivem Jenseitswesen, subsumierbar unter dem Begriff des "Fressers", letztendlich aufheben.

Bevor wir uns diesem Thema zuwenden, soll jedoch auch das dritte Element, die "Fruchtinsel", etwas genauer betrachtet werden.

5.1.3. Die Toteninsel

Auch die Insel der Fruchtbäume reiht sich notwendig und sinnvoll in den bisher behandelten Komplex der Überquerung als eines Überganges in die andere Welt ein.

"Über die ganze Erde verbreitet finden sich Mythen von fernen Inseln oder Ländern, die von der Natur mit allen möglichen Vorzügen ausgestattet sein sollen. Bei einer vergleichenden Betrachtung dieser Sagen ergibt sich, dass in den meisten Fällen jene mythischen geographischen Gebilde nichts anderes sind, oder ursprünglich waren, als der Aufenthaltsort der Toten" (Zemmrich 1891:217).

Diese grundlegende Feststellung belegt Johannes Zemmrich mit umfangreichem Material, das hier nicht referiert zu werden braucht³⁶⁵. Konzentrieren wir uns auf zwei auch geographisch relevante Regionen: Die malaiische Halbinsel und China.

5.1.3.1. Die Insel der Fruchtbäume

In den Jenseitsvorstellungen der Altvölker der malaiischen Halbinsel kommt der 'Insel der Fruchtbäume' eine herausragende Bedeutung zu. Ungeachtet ethnischer und regionaler Differenzierungen kreisen die Jenseitskonzeptionen um einen einheitlichen Kern. Der Tote bzw. die 'Totenseele' (Semangit)³⁶⁶, begibt sich nach dem Ableben in ein weit entferntes, paradiesisches Land, Pulau Buah oder "die Fruchtinsel" (Skeat 1906, II:98). Der Weg dorthin führt über eine Brücke, die meist von einem umgefallenen Baumstamm gebildet, einen kochenden See bzw. Kessel überspannt. Dieser Übergang ist ausgesprochen gefährlich, denn es gelangen nur die 'Guten' hinüber, die 'Schlechten' aber stürzen in die brodelnde Tiefe.

Nach den Vorstellungen der wildbeuterischen Sakai werden die Seelen von 'Granny Long-breasts', "who is described as a giantess with pendulous breasts, which she throws over her shoulders" (Skeat 1906, II:240) im kochenden Wasser gewaschen und müssen dann auf der Breitseite eines riesigen Messers den kochenden See überqueren. Das letzte Stück zur gegenüberliegenden Seite müssen sie springend bewältigen. Die 'Schlechten' fallen wieder in den Kessel, den 'Guten' aber gelingt der Sprung, und sie begeben sich in Richtung der Fruchtinsel.

Diese furchterregende Richterin am Eingang des Totenreiches der Sakai findet ihre partielle Entsprechung in "Gaffer Engkoh", dem Herrn des Jenseits im Glauben der Besisi. Gaffer Engkoh ist der Oberste (chief) der göttlichen Ahnen (divine ancestors) der Besisi. Der Mythos berichtet, daß er einst, gemeinsam mit seinem Begleiter, dem Hund, vom Himmel fiel. Durch dieses Ereignis wurde ein Besisi namens Porang Atiyau (von Gaffer Engkoh?) besessen³⁶⁷ und verblieb sieben Tage in diesem Zustand. Er flocht eine Ranke³⁶⁸, die sich

schnell zu einer bis zum Mond reichenden Leiter entwickelte, auf der Gaffer Engkoh wieder gen Himmel stieg. Der ihn begleitende Porang Atiyau jedoch stürzte ab und riß die Leiter mit sich hinunter. Seitdem lebt Gaffer Engkoh im Mond und beschützt dort die Totenseelen vor den Seelen wilder Tiere, die die Fruchtinsel (d.h. den Mond) heimsuchen. Gaffer Engkoh ist Herr des Jenseits, der Fruchtinsel, welche die Besisi mit dem Mond identifizieren (Skeat 1906, II:298ff). Etwas unklar bleibt, wem der Zutritt in das paradiesische Jenseits gewährt wird. "Zur Fruchtinsel", berichtet Paul Schebesta (1928:638) von den Semang, "kommen alle Seelen, ohne Unterschied ihrer Lebensführung auf Erden. Im Jenseits ist weder Lohn noch Strafe zu erwarten". Skeat dagegen spricht von einer Trennung in 'Gute' und 'Schlechte'; die ethischen Gehalte dieser Begriffe bleiben jedoch unklar.

Bei den Besisi muß die Totenseele ebenfalls auf einem Baumstamm den kochenden See überqueren. Es stürzen jedoch nicht die 'Schlechten' hinunter, sondern diejenigen Seelen, die sich vor Gaffer Engkohs riesigem, furchterregenden Hund erschrecken, der den Eingang zum Jenseits bewacht (Skeat 1906, II:299). Der göttliche Ahne hatte seinem Hund den Befehl erteilt, die Rauhhütigen (d.h. die Tiere) zu fressen und die Weichhütigen (d.h. die Menschen) zu verschlingen³⁶⁹. Weiterhin heißt es:

"And with that Gaffer Engkoh's dog became a sacred tiger, whose footmarks may to this day be seen at Bukit Bangkok near Sepang Kechil. And so to this day Gaffer Engkoh is chief of the Besisi Paradise, and the guardian of the soulbridge among them is a dog" (Skeat 1906, II:300).

Die Abkunft des Tigers vom Hund eines göttlichen Ahnen ist bei den von Skeat behandelten Völkern eine übliche mythische Erklärung (Skeat 1906, II:188f).

In den Ausführungen Paul Schebestas zu den religiösen Vor-

stellungen der Semang (1928) finden sich zwar große Unterschiede zu Skeats Darstellungen im Detail - so fehlt bei Schebesta jegliche Erwähnung des kochenden Sees - die Grundkonzeption jedoch ist übereinstimmend. Das Jenseits ist eine Fruchtinsel, mitten im Meer im Westen gelegen, dort wo die Sonne untergeht (Schebesta 1928:638).

Im Glauben der Kenta-Semang tritt die Seele nach dem Tode zum Kopf heraus und begibt sich unverzüglich nach Westen.

"Zunächst wandert sie auf dem Galogn beled an den sich der Galogn mapi am Meeresstrand anschließt. Zu Beginn des Galogn (Plankenbrücke oder Balken) beled sitzt Mampes, der Wächter des Totenreiches, der den Seelen den Weg zum Galogn mapi weist" (Schebesta 1928:640f).

Schebesta berichtet zwar, wie bereits erwähnt, daß alle Seelen ohne Ansehen der Lebensführung ins Jenseits gelangen, führt aber dennoch Prüfungen am Eingang zum Jenseits, d.h. an der Jenseitsbrücke an. So wird der Neuankömmling im Glauben der Kensiu von den Ahnen am Eingang zum Jenseits nach dem Befinden der Angehörigen befragt; weiß er nicht Bescheid zu geben, schicken sie ihn ins Diesseits zurück (Schebesta 1928:642).

Bei den Kenta wird der Tote von Mampes, dem Wächter, nur eingelassen, wenn er im Besitz bestimmter Stäbe ist, die bei der Bestattung am Kopf- und Fußende des Grabes eingesteckt werden.

Insgesamt heißt es, daß die Totenseelen wieder zu den Lebenden zurückkehren können³⁷⁰.

Bei den Kensiu tragen sowohl das Jenseits als auch ein dort wachsender, besonders hervorgehobener Baum den Namen Mapi. Die Toten spielen am Galogn mapi, der Brücke und

"am Baum Mapi, sie flechten Stirnbinden aus den Blüten Mapi und winden sie sich um die Stirne. Von Gestalt sind sie klein³⁷¹ und werden niemals groß. Alles ist drüben

schattenhaft, auch die Nahrung welche sie zu sich nehmen" (Schebesta 1928:642).

Es wachsen, im Glauben der Kenta-Semang, zweierlei Blüten und Früchte an dem Baum, grüne Blüten-mapi der Toten auf der einen Seite, auf der anderen gelbe Blüten-mapi der Lebenden. In dem Baum wohnen die verstorbenen Hala, die "Priestermedizinmänner", die nicht mit den gewöhnlichen Toten zusammenleben (Schebesta 1928:641).

Wenn auch die genaue Bedeutung dieses Baumes nach Schebesta ungeklärt ist, wirft doch eine Schilderung Skeats möglicherweise Licht auf die zugrundeliegende Vorstellung. Skeat berichtet, daß im Glauben der Semang die menschlichen Seelen an einem Lebensbaum im Jenseits wachsen; von dort holt sie ein Vogel, der von der zukünftigen Mutter getötet und gegessen wird. So gelangt die Seele des Neugeborenen in den Mutterleib (Skeat 1906, II:194). Ob dieser Baum mit dem Mapi-Baum identisch ist, bleibt offen, ist angesichts der Angabe, daß dort die Blüten der Toten und der Lebenden wachsen, jedoch wahrscheinlich.

Die Toteninsel jener Ethnien ist mit herrlichen Fruchtbäumen bestanden. Das erklärt sich bis zu einem gewissen Grad aus der Vorliebe dieser Gruppen für Baumfrüchte als täglicher Nahrung³⁷² - Zemmrich erkennt als eines der Charakteristika der glücklichen Toteninseln, daß Nahrung, vor allem die Lieblingsspeisen, immer im Überfluß vorhanden ist (Zemmrich 1891:242) - andererseits erscheint im Baume Mapi und dem Kinderbaum ein besonders hervorgehobenes Exemplar. Im Vergleich mit anderen Vorstellungen, es sei an den Kinderbaum der Ngaju erinnert, zeigt sich, daß es sich hier nur um einen 'Lebensbaum' handeln kann, d.h., auch in diesen Fällen wäre das Jenseits nicht nur ein Aufenthaltsort der Toten, sondern auch Quelle neuen Lebens.-

Die hier geschilderten Jenseitsvorstellungen sind der 'Achse' unserer Erzählungen sehr ähnlich: das Meer, die Frucht-

insel, eine Brücke. Nur ist es hier keine tierische Brücke, sondern ein Baumstamm, der die Verbindung zur Fruchtinsel herstellt. Dieser Baumstamm erfüllt das, nach Eliades Feststellung wichtigste Kriterium einer Jenseitsbrücke - die Gefährlichkeit. Es ist eine "gefährliche Brücke". Aber Tiere spielen auch hier eine wichtige Rolle. Der mythische Hund, Stammvater des die Menschen verschlingenden Tigers und Begleiter des Jenseitsherrn bewacht die Brücke und damit das Jenseits selbst³⁷³. Er ist mit der Brücke verbunden und erst durch ihn wird sie gefährlich. Andererseits ist er als Begleiter des Jenseitsherrn auch mit dem Totenreich selbst verbunden. In der Gestalt der 'Granny Long-breasts', der furchterregenden Richterin an der Totenbrücke der Sakai, finden sich beide Aspekte vereinigt: sie ist Wächterin der Brücke und Herrin des Totenreiches in einem.

5.1.3.2. Tu-shuo, die Schwarzmondinsel

Jenseitige Inseln finden sich auch in der chinesischen Tradition. Nach taoistischer Weltanschauung erheben sich inmitten des Weltabgrundes im Osten insgesamt drei bzw. fünf Inseln der Seligen.

"Perlen- und Nephritbäume bilden dichte Haine mit köstlich mundenden Blüten und Früchten. Wer sie ißt, meidet Alter und Tod".

So beschreibt das Lieh-tzu³⁷⁴ jene paradiesischen Welten. Kein taoistisches Paradies, sondern eine wirkliche Toteninsel schildert dagegen eine andere Quelle, das Lun Heng des Wang Chung (27-97). Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß gerade das Werk dieses kritischen Philosophen, der gegen jedwede Form des 'Aberglaubens' zu Felde zog, zur Bewahrung derartiger Vorstellungen beigetragen hat. Im Ka-

pitel über "Die Geister" zitiert Wang Chung folgende, in der überlieferten Fassung nicht mehr erhaltene Passage des Shan-hai-ching:

"Im Shan-hai-ching heißt es weiterhin: Inmitten des blauen (östlichen) Meeres erhebt sich der Berg Tu-shuo. Darauf steht ein großer Pfirsichbaum, der sich verschlungen über 3000 Meilen (li) hinweg erstreckt. Eine Öffnung seiner Äste im Nordosten heißt kwei-men (鬼門), das Tor der Totengeister (Dämonen). Dort gehen die zehntausend Totengeister ein und aus. Darüber befinden sich zwei Götter (Geister 神), Shen-t'u und Yü-lü mit Namen, denen die Inspektion der zehntausend Totengeister obliegt. Die bösen und schädlichen greifen sie, binden sie mit Schilfseilen und werfen sie den Tigern (dem Tiger?) zum Fraß vor."³⁷⁵

An der Darstellung fällt sofort auf, daß eine erhebliche Anzahl der bisher angesprochenen Elemente auch hier enthalten ist: Toteninsel, gefährlicher Durchgang, göttliche Wächter, tierische (gefährliche) Begleiter und der Baum. Besonders ausgeprägt sind die Übereinstimmungen mit der Mondfruchtinsel der Besis. Dort ist es der Hund Gaffer Engkoks, der den Eingang bewacht und sich überdies auf Befehl des göttlichen Ahnen in einen Menschen und Tiere verschlingenden heiligen Tiger verwandelt.

Im Weltbild des alten China kommt dem Tiger eine zentrale Bedeutung zu. Im kosmologisch-kalendarischen System der Han-Zeit ist der weiße Tiger Beherrscher des Westens, derjenigen Himmelsrichtung, die nach der Lehre der fünf Wandelzustände ("Elemente"), d.h. der "Grundkräfte, die in der ganzen Welt überall wirken"³⁷⁶, mit dem 'Metall' und 'Abend', Tod und Untergang, verbunden ist³⁷⁷. In der Yin-Yang-Lehre vertritt er das yin, das weiblich-erdhafte, dunkle Weltprinzip. Sein Gegenspieler ist der blaue Drache des Ostens, die Inkarnation des yang³⁷⁸.

So ist der Tiger unlösbar mit Untergang, Tod und Dunkelheit verbunden und tritt in der han-zeitlichen Grabsymbolik als Begleiter der "Westkönigsmutter", Hsi-wang-mu, auf dem Weltberg K'un-lun auf³⁷⁹. Die Charakterisierung der Hsi-wang-mu als einer anmutigen Königin des westlichen Weltberges und Hüterin der Pfirsichbäume der Seligen, deren Früchte im Dreitausendjahresrhythmus reifen, ist eine allerdings erst späte (nachchristliche Zeit) Entwicklung. Noch das Shan-hai-ching schildert sie als ein Wesen von menschlicher Gestalt, mit Pantherschwanz und Tigerzähnen. "Sie versteht sich aufs Heulen, hat zottiges Haar und trägt eine Doppelaxtkopfzier"³⁸⁰. Aus der ursprünglich "raubtierbeherrschenden Höhlenhexe" wurde eine holde anthropomorphe Königin der Unsterblichen (Münke 1976:263).

Die Kombination 'Pfirsichbaum und Tiger' findet sich auch im Tu-shuo-Mythos. Von welcher Art die Beziehungen dieses Komplexes zu den Vorstellungen um die Hsi-wang-mu sind, ist schwer zu klären, bzw. bedürfte diese Frage einer eingehenden Untersuchung. Insbesondere die Verlagerung der Szenerie vom westlichen Weltberg in den blauen, östlichen Ozean wirft Probleme auf³⁸¹. Insgesamt vermittelt der Tu-shuo-Mythos einen 'archaischeren' Eindruck und ist m.E. nicht aus den wohlgeordneten spekulativen Systemen der Han-Zeit zu erklären. So erscheint auch der Ansatz Carl Hentzes, diesen Mythos mit ältesten chinesischen Vorstellungen in Beziehung zu setzen, fruchtbarer.

Im ältesten China der Shang-Zeit war der Tiger, wie Hentzes ikonographische Forschungen ergeben haben, die zentrale religiöse Gestalt³⁸², eine zeugend-verschlingende Erdgottheit.

"Der Tiger, als Abspaltungsform der Erdgottheit, war also im alten China ein ambivalenter Erddämon. Er galt als ein Zeuger, aber auch als ein Verschlinger, das heißt ein Dämon, der ausspeit (nämlich das Leben erzeugt), der aber auch verschluckt. Mit dieser Tigerfigur³⁸³ verbin-

det sich eine Symbolik, die zu zeigen beabsichtigt, wie Leben und Tod zuerst in Erscheinung traten - damals in illo tempore, als die Dinge so wurden, wie sie jetzt sind" (Hentze 1950:759).

Für uns ist interessant, daß Hentze zur Dokumentierung des tieferen Sinnes der shang-zeitlichen Tigerdarstellungen u. a. eine Monumentalplastik der prähinduistischen Megalithkultur von Pageralam in Süd-Sumatra anführt, die zwei sich paa- rende Tiger, aus deren Verbindung ein Mensch hervorgeht, zeigt (van der Hoop 1932:Abb. 25/26). Hentze stellt fest, "daß die Gruppe aus Südsumatra in allen ikonographischen Einzelheiten mit chinesischen Darstellungen, ja auch mit chinesischen Texten übereinstimmt"(Hentze 1941:50) und bringt deren Ausbreitung, auch aufgrund der Tatsache, daß auf einer anderen Steinskulptur Süd-Sumatras "eine südchi- nesishe Kesseltrommel abgebildet wurde" (!) (Hentze 1941: 51), in Verbindung mit der Dong-son-Kultur, und allgemeiner, "mit einer von Südchina ausgehenden austronesischen Kultur- welle, die sich dann über die Batakländer verbreitet und da- bei die uralten kultischen Darstellungen bis auf unsere Ta- ge bewahrte" (Hentze 1941:51f). Hier sei auch noch einmal auf die Schiffstücher von Süd-Sumatra hingewiesen.

Wir dürfen dies alles einmal mehr als Hinweis verstehen, daß verwandte Konzeptionen indonesischer, hinterindischer und südchinesischer Kulturen durchaus auch in einem histo- rischen Zusammenhang gesehen werden können.

Es ist evident, daß auch im Tu-shuo-Mythos der Tiger als Verschlinger und 'Dunkeldämon' erscheint. Hentze verweist in seinen Bemerkungen zu diesem Mythos darüberhinaus auf den Umstand, daß es im Text auch heißt, die Geister der Verstorbenen gingen dort aus und ein. "Das erinnert wiede- rum an das Verschlucken und Ausspeien in der Initiation" (Hentze 1941:23). Auch die Verbindung des Tigers mit dem Baum (und Berg) stehe sowohl in Beziehung zum mythischen

Tier (dem tierischen Urahn), als auch zu Initiationserzählungen. Diese Bäume gehören zur Kategorie der "Lebensbäume" oder "Weltbäume" (Hentze 1941:24). Oft ist der mythische Tiger-Vorfahr Verschlinger in der Initiation³⁸⁴; das Reiten auf dem Tiger gilt als Initiation oder Jenseitsreise³⁸⁵. Hentze stellt weiterhin fest, daß der Tigerkult viele gemeinsame Punkte mit dem Bärenkult der Arktiker aufweist:

"Der Kern der Dinge ... ist die enge Verbindung mit dem Ahnenkult einerseits, weiter aber die dualistische Grundfärbung dieser Kulte, und zwar ist diese so zu verstehen, dass die Tiere (Bär und Tiger) auftreten als Dunkelheitsdämonen, die sich verwandeln, wobei das Hervortreten aus Dunkelheit zu Licht, das Entstehen des Menschen aus dem tierischen Ahn heraus, der selbst die lichtbefreiende Finsternis vertritt, den kosmogonischen Hintergrund des Kultes abgeben" (Hentze 1941:28).

Tiger und Bär sind ausgesprochen erdverbundene, 'tellurische Ungeheuer', deren mythische Identifikation allerdings in offensichtlicher Übereinstimmung mit der des 'aquatischen Ungeheuers', wie des Krokodils, steht. Im Tu-shuo-Mythos scheinen beide Bereiche vermischt. Denn, obwohl Hentze sein Augenmerk lediglich auf dessen 'Tiger- und Berg-Aspekt' richtet, ist doch der aquatische schon allein durch die Lokalisation des Totenberges gegeben. Der Tu-shuo-Berg erhebt sich inmitten des blauen Ozeans, ist also eine Insel. Besonders aufschlußreich ist deren Name: Shuo朔 ist der Neumond, tu度 bezeichnet nach Hentze (1941:23) die Astralrevolution. Rousselle (1942) gibt in seiner kurzen Abhandlung zu diesem Thema - er bringt diese Vorstellung übrigens mit den Yüeh in Verbindung³⁸⁶ - stattdessen das Zeichen 渡 tu 'hinüberfahren, Überfahrt' und übersetzt folglich den Namen mit "Schwarzmond der Überfahrt" (Rousselle 1942:5). Diese Übersetzung trifft m.E. den Sachverhalt, hat doch auch tu度 als eine weitere Bedeutung "Überfahrt" (Moroha-

shi Nr. 9313.22). Rousselle erklärt dies mit der "bei allen Völkern der chinesischen Küste bis tief nach Hinterindien und weiter auf den Inseln" (a.a.O.) verbreiteten bildhaften Vorstellung der letzten Mondsichel als Silberbarke, auf der die Geister der Ahnen fahren.

Eine derartige Ansicht lernten wir bereits durch Schnitgers Interpretation der indonesischen Totenboote als 'symbol of the waxing and waning moon' kennen (s.o.).

Wie recht Rousselle mit seiner Deutung hat, entnehmen wir wiederum Hentzes Ausführungen zum Zeichen Shuo 𠄎, ohne daß dies allerdings ausdrücklich vom Autor vermerkt würde. In seiner paläographischen Form³⁸⁷ wird das Zeichen Shuo "Neumond" so gebildet, "daß eine aufrechte und eine umgekehrte Menschenfigur über einer (waagerechten, d.Verf.) Mondsichel dargestellt sind" (Hentze 1955:34).

Es bedürfte m.E. einer erheblichen Phantasie, in dieser Darstellung kein Boot zu sehen.

Die Symbolik des Aufrecht/Umgekehrt wird später behandelt werden; sie ist im ältesten China verbunden mit Leben und Tod, Werden und Vergehen, mit "Verschlingen und Ausspeien durch einen Dämon, also auch mit Licht und Dunkelheit", sowie mit der für den Toten bestimmten Hausurne (Hentze 1955: 37). Wir erinnern uns an die aufrechten und umgekehrten Jenseitsboote von Kroe, auf die auch Hentze (1955:160ff) in diesem Zusammenhang verweist und darüberhinaus auch die Darstellung des Krokodils mit dem Totenhäuschen in diesen Kreis einbezieht (Hentze 1955:161, Abb. 121).

Zum tellurischen (Tiger, Berg, Baum) und aquatischen (Insel) Aspekt tritt also ein dritter, kosmischer: der Mond. Daß der gesamte Komplex des Vergehens und Werdens, Fressens und Ausspeiens, typisch lunarmythologischen Charakter hat, liegt auf der Hand. Aber angesichts der Tatsache, daß 'Mondmythologie' heutzutage eher ein Schimpfwort innerhalb der For-

schung darstellt und den Ruch des hoffnungslos Veralteten an sich trägt - es sei nur an Malinowskis spöttische Bemerkung zur "Mondsüchtigkeit" der deutschen Mythologen erinnert (Malinowski 1973:80) - ist bei mondmythologischen Deutungen Vorsicht geboten. Sicher wären diese unter dem Blickwinkel einer naturmythologischen Basis, die den Mond als mythologisch wichtigste kosmische Erscheinung begreift³⁸⁸ und in den Mittelpunkt der Mythen-bildenden Phänomene stellt, verfehlt.

"Der Mond ist lediglich eine der Gestalten, die in ihrem Wandel das zentrale Thema sinnfällig vor Augen führen... Das zentrale Thema ist weit stärker existentiell begründet. Es heißt 'Tod und Wiedergeburt'" (Naumann 1977:418).

Im Tu-shuo-Mythos erübrigt sich eine Deutung; hier ist der Mond ausdrücklich genannt, und zwar der Schwarzmond. Die Insel ist aquatisches und tellurisches Jenseits, verschlingender und ausspeiender Schwarzmond in einem. Darüberhinaus ist sie aber auch 'Boot'. Rousselle verkennt m.E. das Problem, wenn er schreibt:

"Auf dem Boote des abnehmenden Mondes also gelangen die seligen Toten der Seefahrer zu jener Insel im Ostmeer, dem 'Schwarzmond der Überfahrt'" (Rousselle 1942:5).

Von einer derartigen Unterscheidung in Überfahrt und Ziel ist im Text nichts zu erkennen, vielmehr fällt hier alles zusammen: die Überfahrt, das Ziel und die Wiederkehr. Der gesamte Kreislauf ist unter dem Oberbegriff der Schwarzmondinsel³⁸⁹ vereinigt. Somit ist auch die Ansiedlung der Tiger, ebenfalls Sinnbilder des Verschlingens und Ausspeiens, auf der Insel folgerichtig, wie auch der 'Baum des Lebens' in einer Welt der Toten seinen natürlichen Platz einnimmt. Die Berührungspunkte mit den vorher behandelten Fruchtinseln sind eindeutig. Auch diese sind Orte des Todes wie auch neuen Lebens. Im Hund Gaffer Engkohs, der der Stammvater des

verschlingenden Tigers ist, erkennen wir die Tiger der Schwarzmondinsel wieder. Die besonders hervorgehobenen Exemplare der Fruchtbäume spiegeln den Pfirsichbaum. Und schließlich wird die Fruchtinsel der Besisi ausdrücklich mit dem Mond identifiziert.

Die Eigenständigkeit der jeweiligen Konzeptionen sollen hier nicht verwischt werden, jedoch zeigt sich eine gemeinsame, beiden zugrundeliegende Idee: Das Jenseits nimmt den Toten in sich auf, aber es entläßt auch neues Leben.

Kurze Zusammenfassung:

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, daß

- * eine formale Übereinstimmung zwischen den Grundelementen der behandelten Erzählungen - 'gefährliches tierisches Boot / Brücke', 'Fruchtinsel' - und Jenseitsvorstellungen im südostasiatischen Bereich besteht,
- * dem Krokodil als Jenseitsträger ein Platz in diesen Konzeptionen zukommt,
- * einige der Beispiele - Jenseitsboote mit dem Lebens- bzw. Weltbaum als Mast, Tu-shuo-Insel etc. - eine Vermischung von 'Weg' und 'Ziel' zeigen, d.h., daß unter Umständen die scharfe Trennung zwischen Boot / Brücke und Jenseits aufgehoben ist und der Transporteur selbst den Jenseitsort bezeichnet,
- * in der "gefährlichen Brücke" und dem "schwierigen Durchgang" Berührungspunkte des Transporteurs als Jenseitsort zur Figur des 'Ungeheuers' bestehen.
- * An der Fülle der chinesischen Beispiele zeigte sich, daß die Tradition dieses Raumes weder unter historischem noch inhaltlichen Blickwinkel aus den Überlegungen ausgeschlossen werden darf.

Diese Ergebnisse sollen als Ausgangspunkt zu weiterführenden Überlegungen zum Thema 'Ungeheuer und Jenseits' dienen.

5.2. Die Initiation

"Sowohl für die Gruppe wie für den Einzelnen bedeutet leben: sich unaufhörlich auflösen und neu bilden, den Zustand und die Form verändern, sterben und wiedergeboren werden; es bedeutet: handeln, dann innehalten, warten und sich ausruhen, um dann von neuem zu handeln, aber auf andere Weise. Und immer sind neue Schwellen zu überschreiten, Schwellen des Sommers oder des Winters, der Jahreszeit oder des Jahres, des Monats oder der Nacht; die Schwelle der Geburt, der Jugend oder der Reife, die Schwelle des Alters; die Schwelle des Todes, und - für diejenigen, die daran glauben - die Schwelle zum Jenseits."
A.van Gennep (1964:385)

Es wurde bereits bei der Besprechung der Jenseitsbrücken auf Mircea Eliade hingewiesen, der von einer engen Verwandtschaft von Jenseitsvorstellungen und dem Komplex der Initiation zu berichten weiß. Allein aus diesem Grunde wäre eine Betrachtung der Initiation angebracht. Um wieviel bedeutsamer aber wird dieser Komplex durch den Umstand, daß auch hier das Krokodil an prominenter Stelle erscheint.

5.2.1. Das Krokodil als Initiationsverschlinger

Beginnen wir mit einem kurzen, lediglich beispielhaften Überblick zur Rolle des Krokodils als Initiationstier wiederum im Sepik-Gebiet Neu Guineas.

Alfred Bühler bemerkt zu den bereits erwähnten Kultkrokodilen vom Korewori, daß ihre Rolle in Initiationsfeiern aus dem Dorf Ambanoli belegt sei (Bühler 1961:202). Demnach verbrachten die Initianden eine fünf- bis sechsmonatige Zeit der Seklusion im Kulthaus gemeinsam mit den, wie lebende Krokodile als taki bezeichneten, daneben jedoch auch mit Eigennamen belegten Figuren.

"Den Frauen sagte man, die jungen Leute seien von den Krokodilen gefressen worden" (a.a.O.).

Diese letzte Bemerkung zeigt, daß auch am Korewori die Krokodile in der Rolle des 'Initiationsverschlingers' auftraten.

Eine anschauliche Schilderung der dramatischen Inszenierung dieser Idee im Dorf Kambrambo am unteren Sepik gibt Felix Speiser, der im November des Jahres 1930 Zeuge der letzten und wichtigsten Phase einer Initiation war³⁹⁰.

Die Feierlichkeiten waren seit Monaten im Gange. Speiser berichtet, daß sich die initiierten Männer des Dorfes im vorderen Raum des Kulthauses versammelt hatten und an drei riesigen, etwa 10m langen Krokodilmodellen arbeiteten. Jede der Figuren war aus einem Rutengestell zusammengebunden, als Haut waren "wunderbar bemalte" Rindenplatten auf den Gestellen befestigt worden. Ebenso wie die aus Holz gefertigten Korewori-Krokodile besaßen auch diese Modelle keine Extremitäten. Bei allen drei Exemplaren war der Unterkiefer beweglich angebracht.

"Im 'Nacken' trug jedes der Tiere eine senkrecht stehende Scheibe, an welcher vorne ein geschnitztes menschliches

Gesicht angebracht war, während der zu diesem Gesicht gehörende Körper nur gemalt war, so daß es einerseits aussah als ob eine menschliche Gestalt auf dem Tier reite, andererseits als ob der Krokodilkopf durch einen menschlichen ersetzt sei" (Speiser 1937:153f).

Neben den Figuren lagen echte Krokodilschädel. Speiser betont, daß das Ganze einen außerordentlich feierlichen und religiösen Eindruck gemacht habe.

Die eigentliche Initiation wurde, nachdem die Frauen das Dorf verlassen hatten, mit einem Tanz der Männer eröffnet. Dabei trachteten diese die wegen der fünfmonatigen Seklusion sichtlich erschöpften Knaben (8-14 Jahre alt) zu erschrecken und bedachten sie mit Hieben und Schlägen. Währenddessen ertönten Trommeln, Wassertrummeln³⁹¹ und gelegentlich Schwirrhölzer sowie die heiligen Flöten.

Speiser berichtet weiter:

"Nach einer kurzen Pause werden die Krokodilmodelle herbeigetragen: eine feierliche Stille hat sich der Menge bemächtigt, die Initianden stehen in zwei Reihen an den Seiten der Plattform. Vorsichtig schlängeln sich die Krokodile aus den engen Toren der Umzäunung heraus. Jedes derselben wird von etwa 10 Männern auf den Köpfen getragen: zu einem feierlichen Gesange hüpfen die Träger im Takte auf und ab. Dadurch kommt der große Unterkiefer der Krokodile in Bewegung und macht drastische Kaubewegungen. Die Krokodile werden vorwärts und rückwärts getragen: wenn sie vorne sind, wird ihnen ein Knabe in den Rachen gesteckt, in dem er unter den Kaubewegungen des Unterkiefers verschwindet. Nachher klettert er im Gestell in den Rücken des Tieres und kommt durch eine Öffnung wiederum zum Vorschein, indem er sich rittlings auf das Krokodil setzt. Bald springt er aber ab und macht einem anderen Knaben Platz" (Speiser 1937:155).

Danach wurden die Novizen mit den scharfen Zähnen junger

Krokodile am ganzen Leibe blutig gekratzt. Zum Abschluß der Zeremonie zerschnitt man die Modelle, brachte die bemalten Rindenplatten zur Aufbewahrung ins Männerhaus und verbrannte die rohen Gestelle, deren Asche den Initianden in die Wunden gerieben wurde. Zum Sinn der Zeremonie erklärte man, sie mache die Knaben stark und zu Verwandten des Krokodils.

"Es handelt sich also um eine Kommunion mit dem Krokodil und die Kratz-Zeremonie soll diese Kommunion möglich machen" (Speiser 1937:156).

Speiser bemerkt abschließend, daß sich diese Verschlingungszeremonie von denen des übrigen Neu Guinea nur dadurch unterscheidet, daß der Akt der Verschlingung tatsächlich in Szene gesetzt wurde.

Im Gebiet der Yatmül ging der Weiheakt in etwas abweichender Form vonstatten.

Als Bauch des Krokodils galt der Platz vor dem Kulthaus, dessen Zugang durch den mächtigen Kopf eines aus Holz und Rotan gefertigten Krokodils gebildet wurde. Durch dessen geöffneten Rachen brachte man die Novizen auf den Platz.

"Der Platz selbst stellte den Leib des Krokodils vor, in welchem sich die Initianden während der Ausübung des Rituals befanden, also vom Krokodil verschlungen worden waren" (Wirz 1959:12).

Eine im Kern übereinstimmende Schilderung gibt H. Aufenager (1960) aus dem Dorf Korogo am mittleren Sepik. Auch hier ist die ganze Umzäunung für die Jugendweihe als Verschlingungsgeist (Krokodil) aufzufassen.

"Die Kandidaten werden ins Maul des Urtieres hineingetragen und sogleich beginnt es zu beißen (die Schläge) und die Kandidaten zu verschlingen" (Aufenager 1960:138⁵)³⁹².

Auch außerhalb des Sepik-Gebietes kennt man das Krokodil als Verschlingungstier; besonders bekannt sind die Kaiemunu vom

Purari an der Südküste Neu Guineas³⁹³.

Diese Zeremonien hätten für unsere Belange kaum eine Bedeutung, wären sie auf Neu Guinea beschränkt. Jedoch ist die weite Verbreitung des Verschlingungsgedankens in der Initiation bekannt. Es seien deshalb noch einige Fälle genannt, die das Krokodil als verschlingendes Wesen zeigen.

Der Gedanke des Verschlungenwerdens durch ein Krokodil ist auch bei den Wemale West-Cerams bekannt, deren Weltbild vornehmlich durch die kulturhistorischen Studien Ad.E.Jensens erhellt wurde. Bei der Einweihung in den Kakihan-Bund mußten die Novizen

"durch das Maul einer Schlange oder eines Krokodiles gehen und gelangten in das dunkle unterirdische Reich der Verstorbenen. Sie waren selbst gestorben und hielten sich eine bestimmte Zeit bei den Toten auf" (Jensen 1948:117).

Auf den mythischen Hintergrund des Rituals³⁹⁴ wird später eingegangen.

Hier sei stattdessen ein weiteres Beispiel genannt, das uns wiederum in bekannte Regionen führt, zu den Ngaju-Dayak in Borneo.

Das Krokodil hatten wir hier in der Gestalt des Tempon Telon als Seelenführer sowie als Gesandten und Erscheinungsform der Wasserschlangengottheit Jata kennengelernt. Darüberhinaus erscheint es auch als Initiationsverschlinger. Schärer berichtet, daß im Glauben der Ngaju die Gottheit Jata die Initiation an den Novizen durchführt:

"The boat in which the small child is paddled out into the river for the ritual immersion is in the form of the Watersnake, and containers for dye used in blackening the teeth are also of the same shape. Finally, there are the representations in art of the maneating crocodile ... The devouring of people by the crocodile represents ini-

tiation. It is Jata who makes people die through her servant, and gives them new life" (Schärer 1963:88f).

Der Mythos nennt den Herren des mit der Totenwelt assoziierten Mondes als Initiationsmeister. Auch hier ist es die Totenwelt, die den Novizen aufnimmt und nach diversen Prüfungen wieder in ein neues Leben entläßt³⁹⁵.

Die letzten Beispiele zeigen eine ausdrückliche Beziehung von Jenseitsreise und Initiation. Besonders auffällig ist, daß das Wasserschlängenboot, in dem die Initianden auf den Fluß gepaddelt werden, seine Entsprechung im Wasserschlängen-Jenseitsboot des 'Krokodils' Tempon Telon hat und darüberhinaus in der Form mit den Wasserschlängen-Särgen, die ebenfalls in Bootsform gehalten sind, übereinstimmt. Diese Säрге sind jedoch nicht nur Boote, sondern jeweils Wasserschlange und Nashornvogel selbst, wobei den weiblichen Toten das Nashornvogelboot zukommt, den männlichen dagegen der Wasserschlängen-Sarg. Die Bedeutung dieser Säрге ist nach Schärer jedoch noch weitreichender:

"It is boat, Tree of Life, godhead and primeval mountain. We might say that it is a material representation of the creation myth ... The coffin is thus the cosmic divine totality of primeval times" (Schärer 1963:92).

An diesem Fall zeigt sich in eindeutigster Weise der innere Zusammenhang von Jenseitsreise - hier die Totenreise auf dem Wasser in einem wassertierförmigen Sarg-Boot - und Initiation, in Verbindung mit dem verschlingenden Ungeheuer. In allen Teilbereichen tritt das Krokodil in Erscheinung.

Als Initiationstier erscheint das Krokodil nicht nur im melanesisch-indonesischen Raum. Auch aus Afrika werden Zeremonien berichtet, die in Ablauf und Gestaltung den oben angeführten in jeder Hinsicht gleichen. So kennt man auch dort die Benennung des Initiationsplatzes, auf dem die Be-

schneidung der Knaben durchgeführt wird, als "Krokodil"³⁹⁶. Im Poro-Geheimbund Westafrikas wird ein Ritual abgehalten, das bis ins Detail den indonesisch-melanesischen gleicht.

"In diesem Ritus verschluckt die Gottheit der Poro, der Krokodilgeist, die Jungen, welche sich beim Betreten des Zeremonialplatzes einem rituellen Tod unterziehen"³⁹⁷.

Historische und kulturhistorische Fragen, die sich daraus ergeben³⁹⁸, sollen hier keine Beachtung finden. Festzustellen bleibt jedoch, daß offensichtlich in Kulturen, die die Vorstellung eines Initiationstieres kennen und in deren Lebensbereich Krokodile heimisch sind, diesen die Rolle des verschlingenden Ungeheuers zukommt.

Nun erhebt sich die Frage, welcher Bedeutungsgehalt dieser Figur innewohnt.

5.2.2. Zum Sinn der Initiation

Als kulturellem Phänomen kommt der Initiation, der rituellen "Einweihung" in ein neues Lebensstadium, universelle Verbreitung zu. Bereits deren 'Entdecker', J.-F.Lafitau (1670-1740) versuchte anhand einer vergleichenden Betrachtung der Reife feiern amerikanischer Indianer und der antiken Mysterienkulte zu einer Aussage über Ursprung und Verbreitung der Initiation zu gelangen. Deren Ergebnisse blieben jedoch, wie spätere Versuche einer kulturhistorischen Zuordnung auch, unbefriedigend,

"denn jede Gesellschaft kennt das Überwechseln des Individuums in neue Gruppen, kennt Rollenveränderungen und somit auch Einführungen in eine neue Rolle" (Popp 1969: 7)³⁹⁹.

Initiationsfeiern können zu diversen Anlässen begangen wer-

den, als Einweihung in Altersklassen, Bünde, Orden und Geheimkulte, als individuelle, militärische oder schamanische Initiation⁴⁰⁰.

Meist wird als 'eigentliche' Initiation jedoch die Reifefeier der sog. Naturvölker angesehen. Dabei erfährt die Entwicklung der Knaben offensichtlich eine stärkere Beachtung als die der Mädchen - zumindest suggeriert die Quellenlage diese Annahme, da die Berichte zum größten Teil von Knabeninitiationen handeln.

Im Brennpunkt des Interesses steht, nach allgemeiner Auffassung, die menschliche Geschlechtsreife. Jedoch verwies bereits A. van Gennep auf den Umstand, daß der Zeitpunkt dieser Feierlichkeiten in den seltensten Fällen mit dem - ohnehin schwer feststellbaren - Eintritt der Pubertät zusammenfällt, diese vielmehr während eines festgelegten Jugendalters (10.-16. Lebensjahr) begangen werden. Sie dienten folglich nicht der Feier der physiologischen Reife, sondern der gesellschaftlichen, d.h. einer "sozialen Pubertät"⁴⁰¹.

Allerdings betont gerade die moderne psychoanalytische Forschung den sexuellen Aspekt der Riten und nimmt als deren Ausgangspunkte Kastrationsängste und Ödipuskomplex an⁴⁰², oder sieht als Hauptabsicht das Erreichen einer künftigen Distanz zwischen Mutter und Sohn⁴⁰³.

Bettelheims Analyse dagegen gelangt zu dem Schluß, im "Neid des Mannes" auf die lebensspendende Kraft der Frauen und seines Wunsches, daran teilzunehmen, das psychologische Motiv der Knabeninitiationen zu sehen.

Man sieht sich bei der Initiation also einem ähnlich breiten Spektrum der Deutungen konfrontiert, wie es auch bei der Diskussion des Mythos zutagegetreten ist.

Aufhellung kann hier m.E. nur die Betrachtung des Verlaufs der Riten bringen. Dabei erweisen sich, wie u.a. Malinowski (1973:24) feststellte, erstaunliche Ähnlichkeiten des Zereemonials - trotz der weiten Verbreitung.

F.Herrmann (1961:175ff) sieht die Reifefeiern in zwei Teile zerfallen, die Seklusion des Novizen und daran anschließend die eigentlichen Reiferiten, die den Höhepunkt und Abschluß bilden.

Die Seklusion kann Wochen, aber auch Jahre dauern; während dieser Zeit haben die Initianden keinen Kontakt mit der Außenwelt, sie unterliegen Speisetabus, Prüfungen etc. und werden in die Geheimnisse des Stammes und des Kultes eingeweiht, insbesondere aber wird ihnen der Schatz der mythischen Überlieferungen eröffnet. Jensen (1933:passim) hat für diese Zeit der Seklusion den Begriff der 'Buschschule' geprägt und eindrucksvoll nachgewiesen, daß deren Inhalte und Verlauf tatsächlich universal verbreitet sind. Meist wird den Frauen während dieser Zeit gesagt, die Novizen seien von Dämonen geraubt.

Die Schwerpunkte der eigentlichen Weihen liegen, nach Herrmann (1961:176), entweder

- * auf dem Zustand der abgeschlossen werden soll
- * auf Erwartungen und Wünschen gegenüber dem Zögling, oder
- * auf dem Übergang als solchem.

In den ersten beiden Fällen kommt besonders den Körperverstümmelungen, vorzugsweise der Beschneidung, eine bedeutende Rolle zu, deren Interpretation hier jedoch nicht weiter verfolgt werden soll. Denn das Problem des Verschlingers steht, wie die Forschung nachweisen konnte, in keinem genetischen Zusammenhang mit dem der Beschneidung⁴⁰⁴. Wo beide Formen gemeinsam auftreten, fand eine Überlagerung statt.

Das Verschlungenwerden durch ein Ungeheuer, bzw. allgemeiner ausgedrückt, die Tötung und Wiederbelebung des Initianten durch einen, wie auch immer gearteten Dämon, legt den Schwerpunkt der Weihe auf "den Übergang als solchen". Es handelt sich um einen Übergangsritus, eine "rite de passage",

deren Systematisierung wir A. van Gennep zu danken haben. Nach Gennep begleiten derartige Riten alle menschlichen Zustände, in denen "das Individuum aus einer bestimmten Situation in eine andere ebenso bestimmte Situation" hinübergeführt wird (van Gennep 1964:376). Strukturell gesehen werden drei Phasen unterschieden:

- * die Trennung (séparation)
- * der Übergang (marge)
- * das Einfügen (agrégation).

Besondere Bedeutung kommt dabei dem Zustand des Überganges (marge) zu. Diese Situation entspricht, auf unseren Fall übertragen, dem Zustand des Verschlungenseins des Novizen. Aus diesem Grunde ist es interessant, was van Gennep zum tieferen Sinn der Szenenfolge zu sagen hat:

"Auf Riten der Trennung von der gewohnten Umgebung folgen Riten der Einführung in die sakrale Umgebung. Nach einer Periode des Durchgangs durch diese sakrale Welt folgen Riten der Trennung von derselben und Riten der Einfügung in die gewohnte Umgebung. Aber als Folge dieses Durchgangs durch die sakrale Welt verfügt der Initiierte später über gewisse magisch-religiöse Qualitäten" (van Gennep, in Popp 1969:24).

Zum soziologischen und psychologischen Aspekt der Interpretation tritt somit ein dritter, m.E. der wesentlichste Blickpunkt: die religiöse Gebundenheit.

Der Zustand des Überganges bedeutet für den Initianden einen Aufenthalt in der 'sakralen Welt'. Auf den vorliegenden Fall bezogen, zeigt sich diese sakrale Ebene anschaulich im verschlingenden Ungeheuer, das den Tod, aber auch die Wiedergeburt - besser Neugeburt - des Novizen bewirkt.

Das Initiationswesen kann sich, je nach kulturellem und geographischen Umfeld, in unterschiedlichen Gestalten verkörpern. In Afrika sind es, neben dem Krokodil, vor allem Löwe

und Leopard, in Südamerika der Jaguar, auf der malaiischen Halbinsel der Tiger, aber auch Hyäne (Afrika), Hund (Afrika), Wolf (Nordamerika) und andere Tiere treten als tötende Initiationswesen auf. In Indonesien und Melanesien ist es das Krokodil⁴⁰⁵.

In der dramatischen Darstellung dieser Ungeheuer kommt dem Schwirrholz als Verkörperung der unheimlichen Stimme des Dämons eine weltweite Verbreitung zu, so spricht man in diesem Zusammenhang auch direkt von einem 'Schwirrholzwesen'. Als Substitute des Schwirrholzes finden jedoch auch andere Instrumente Verwendung, u.a. Trommeln⁴⁰⁶. Die Identität dieses Dämons läßt sich allerdings nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Zerries weist nach, daß der tötende Initiationsgeist ein Buschgeist, aber auch ein Himmelswesen oder eine Schöpfergottheit sein kann, andererseits jedoch auch Naturgewalten und atmosphärische Erscheinungen damit identifiziert werden können⁴⁰⁷.

Immer aber besteht die Vorstellung, der Initiand müsse sterben, um nach einer Weile wieder als ein Anderer zum Leben zu erwachen.

Wie kann man diesen schwer faßbaren Zustand, den Aufenthalt in der 'sakralen Welt' verstehen? Unser Verständnis des Todes als eines absoluten Endes, einer vollkommenen Nicht-Existenz verbaut den Zugang zu einer Geisteswelt, die den Tod offensichtlich nicht als Ende der Existenz, sondern lediglich als eine Transformation der Seinsweise begreift. Mit dem Initianden geschieht etwas sehr Bedeutendes. Sein 'Tod' ist nicht Ende, sondern Änderung. Er begibt sich in diesem Zustand in eine - auch räumlich - andere Welt. Eliade sieht den tieferen Sinn der Initiation in der "Begegnung mit dem Heiligen" (Eliade 1961:13). Das Heilige existiert in jener Welt, und indem der Novize in diese eindringt, wird er ein Teil von ihr. Für die szenische Umsetzung dieser Idee gibt es naturgemäß verschiedene Möglichkeiten. Am Beispiel

der Kambrambo-Initiation lernten wir die Herstellung eines tatsächlichen Modells des Ungeheuers kennen; weit verbreitet ist auch die Vorstellung vom Initiationsplatz als Bauch des Dämons. Eine weitere, besonders anschauliche Vorstellung ist die des Hauses oder der Hütte als Leib des Verschlingers. Eliade bemerkt in diesem Zusammenhang:

"Die Initiationshütte stellt außer dem Bauch des verschlingenden Ungeheuers noch den mütterlichen Schoß dar. Der Tod des Neophyten bedeutet eine Rückkehr in den embryonalen Zustand. Diese Rückkehr ist nicht rein physiologisch; sie ist im Grunde kosmologisch. Sie ist nicht die Wiederholung der mütterlichen Schwangerschaft und der fleischlichen Geburt, sondern eine vorübergehende Regression zur virtuellen, vorkosmischen, durch Nacht und Finsternis symbolisierten Welt, auf welche eine Wiedergeburt folgt, die einer 'Schöpfung der Welt' gleichkommt ...

Die Hütte ist sowohl der Bauch des verschlingenden Ungeheuers, worin der Neophyt zermalmt und verdaut, als auch ein ernährender Schoß, wo er von neuem erzeugt wird. Die Symbole des Initiationstodes und der Wiedergeburt ergänzen sich" (Eliade 1961:69)⁴⁰⁸.

An anderer Stelle betont Eliade, daß sich die Symbolik der Hütte gleichzeitig auf das Jenseits, also auf den Tod, wie auch auf die Finsternis der Schwangerschaft beziehe⁴⁰⁹.

Wir können somit schließen, daß die 'sakrale Welt' nicht nur eine existentielle und räumliche Distanz - die 'andere Welt' - zum Ausdruck bringt, sondern auch eine zeitliche: der Eintritt in diese Welt ist eine 'Rückkehr', eine Rückkehr zum Anfang. Eliade spricht in diesem Zusammenhang sogar direkt von einer "Besessenheit vom Anfang", d.h. vom absoluten Anfang - der Kosmogonie (Eliade 1961:15). Die Zeit vor der Zeit aber ist die mythische Epoche, in der die Grundlagen für das Sosein der Welt gelegt wurden. Hier sei

auch an Ad.E.Jensens Definition des Kultes als einer rituellen Wiederholung eines Urzeitgeschehens erinnert⁴¹⁰. In diesem Sinne begreift auch Eliade Kult und Initiation. Da der kosmogonische Mythos als beispielhaftes Vorbild für alles "Tun" gelte, führe eine Wiederholung im Kult zum Wiederlebendigwerden des ursprünglichen Ereignisses.

"Die Rückkehr zum Anfang äußert sich durch eine Reaktivierung der heiligen Kräfte, die sich damals zum ersten Mal kundtaten" (Eliade 1961:14).

5.2.2.1. Die Tötung des Mondmädchens

Für die Verbundenheit von Mythos und Kult liefern die Arbeiten Ad.E.Jensens mannigfache Belege. Es ist bekannt, daß die Aussagen des Autors zum 'Weltbild der frühen Pflanzer' nicht unumstritten sind⁴¹¹. Eine Diskussion der, m.E. wohlbegründeten Thesen Jensens würde hier jedoch zu weit führen; um ein relevantes Ergebnis zu erreichen, wäre eine mindestens ebenso umfangreiche Grundlagenforschung vonnöten, wie Jensen sie geleistet hat.

Jensens Analyse des altpflanzerischen Weltbildes ist zu bekannt, als daß eine detaillierte Darstellung nötig wäre. Die wesentlichen Grundzüge sollen dennoch, den beiden Hauptwerken (1960, 1966) folgend, kurz referiert werden.

Anhand des ethnographischen Materials über die Marind-anim und Kiwai auf Neu Guinea, die Wemale in West-Ceram, sowie die südamerikanischen Uitoto, südkalifornische Indianer und auch Quellen der europäischen Antike (Mysterienkulte) erarbeitete Jensen die Grundlagen eines frühpflanzerischen Weltbildes, in dessen Mittelpunkt eine bestimmte, eigene Gottesvorstellung steht, deren Gottheiten Jensen, den Begriff der Marind-anim übernehmend, mit 'Dema' bezeichnet.

Es handelt sich um Urzeitwesen, welche die gegenwärtige Seinsordnung sowie die Entstehung aller lebenswichtigen Dinge bewirkten. Mit dem Ende der mythischen Urzeit ist ihr Wirken abgeschlossen, ihr Schicksal aber ist die Grundlage der menschlichen Welt.

Charakteristisch ist die Art der Schöpfung. Einige der Dema verwandeln sich selbst in die lebenswichtigen Dinge, vornehmlich die Nutzpflanzen, nachdem sie von anderen Dema getötet wurden. Dies ist das zentrale Motiv der Kulthandlungen und Mythen, das Jensen mit dem Begriff 'Hainuwele-Mythologem', nach der zentralen Figur des Wemale-Mythos belegte. Mit dem gewaltsamen Tod einzelner Dema endet die mythische Urzeit und die Gottheiten entschwinden.

"Anstelle der Unsterblichkeit tritt sterbliches irdisches Leben, aber auch die Fortpflanzungsfähigkeit, die Nahrungsbedürftigkeit und die leben-vernichtende Seinsform. Die getötete Dema-Gottheit verwandelt sich selbst in die Nutzpflanzen, aber sie tritt auch die erste Totenreise an und verwandelt sich selbst ins Totenreich, dessen Abbild das Kulthaus auf Erden ist. Daneben kehrt die Angabe wieder, daß sie als Mond an den Himmel geht und durch das Vergehen und Wieder-neu-erstehen als ein Symbol des sich immer wieder erneuernden Lebens erscheint" (Jensen 1960:107).

Der Kult, als "ewige Form der Erziehung" (Jensen 1966:126) dient der Wiederholung und Erhaltung dieser Seinsordnung. Der erste Tod auf Erden war ein Mord, er brachte Sterblichkeit und Zeugung in die Welt. Und so fordert, laut Jensen, die innere Logik dieses Weltbildes, daß immer wieder getötet wird, damit geboren werden kann. Jene Lebensform, die nur durch die Vernichtung anderen Lebens bestehen kann, zeigt sich grundsätzlich in ihrer Einstellung zum Töten.

Während der echte Jäger nach Jensen eine negative Einstellung zum Töten hat und mittels diverser Jagdzeremonien

den Eindruck zu erwecken sucht, "eigentlich" nicht getötet zu haben, "können die Feldbauern offensichtlich kein gottgefälligeres Werk tun als töten"⁴¹².

Die Reifefeiern nun stellen Wiederholungen jener mythischen Urzeit-Begebenheiten dar. Der Initiand muß das ganze Geschehen wiederholen, um sich bewußt zu werden, daß durch den ersten Tod des göttlichen Wesens die Fortpflanzung zum menschlichen Schicksal wurde.

"Er muß nach Beendigung der 'paradiesischen' Kindheit - entsprechend den ceramesischen Vorstellungen - ebenso wie die Urzeit-Menschen nach Beendigung des Urzeit-Daseins die schwierige Aufgabe lösen, durch das 'Tor' zur Totengöttin zu kommen, um von ihr mit dem Tod gezeichnet zu werden und auf diese Weise wahres menschliches Sein zu erlangen" (Jensen 1966:134).

Können wir die Vorstellungen dieses Weltbildes auf das Verschlungenwerden in der Initiation beziehen? Bekanntlich findet sich diese Idee gerade im Kult der Wemale, deren religiöse Vorstellungen eine bedeutende Rolle für die Rekonstruktion des altplanzerischen Weltbildes zukommt. Es darf also davon ausgegangen werden, daß der Konzeption des Initiationsverschlingers zumindest eine folgerichtige Stellung innerhalb des Weltbildes zukommt⁴¹³.

Die Mythen der Wemale⁴¹⁴ kreisen um drei junge, weibliche Urzeitgestalten: Satene, Hainuwele und Rabie. Satene ist die überragende Gestalt, sie ging aus einer unreifen Banane hervor und wurde Herrscherin der Menschen in der Urzeit. Ihr Schicksal ist eng mit dem des Mädchens Hainuwele verknüpft. Hainuwele entstand aus dem Blatt einer Kokospalme, das mit einem Tropfen Blut ihres Ziehvaters benetzt worden war. Schon nach drei Tagen war das Mädchen heiratsfähig. Aber es unterschied sich von den anderen Menschen, da seine Notdurft aus wertvollen Gegenständen (Pusaka-Stücke) be-

stand, die den Pflegevater Amēta reich machten.

Eines Tages fand ein großer, neuntägiger Maro-Tanz statt. Hainuwele wurde beauftragt, Sirih und Pinang zu verteilen, stattdessen aber gab sie Schätze, die von Tag zu Tag wertvoller wurden, unter die Menschen, denen dies so unheimlich erschien, daß sie Hainuweles Tod beschlossen. In der neunten Nacht des Tanzes hoben die Männer eine Grube im innersten Kreis der großen, von den Tänzern gebildeten Spirale aus, drängten während des Tanzes Hainuwele hinein und stampften die Grube wieder zu.

Nach dem Tanz aber grub Amēta den Leichnam wieder aus, zerschnitt ihn in einzelne Teile und vergrub diese um den Tanzplatz herum. Nur die Arme der Hainuwele gab er Satene. Aus den vergrabenen Leichenteilen aber entstanden daraufhin lebenswichtige Dinge, vor allem die Knollenfrüchte.

"Der an Hainuwele ausgeführte Mord war der erste Tod unter den Menschen und veranlaßte Mulua Satene zu einer großen Zeremonie, die eben das Vorbild jener Kulthandlung im Wapulane darstellt. Satene baute ein großes 'Tor' vor sich auf, das die Gestalt jener neunfachen Spirale hatte, die die Menschen beim Maro-Tanz bildeten. Sie versammelte alle Menschen vor diesem Tor und stellte sich selbst auf einen Baumstamm, den sog. Wapulane patai, hinter das Tor, in den Händen die beiden Arme der toten Hainuwele. In einer Ansprache gab sie den Menschen kund, daß jetzt alle durch das Tor zu ihr kommen müßten. Sie selbst aber werde die Menschen verlassen und keiner werde sie je wiedersehen, es sei denn, er stürbe vorher; und auch dann werde er eine lange beschwerliche Reise zu ihr antreten müssen. Danach mußten die Menschen durch das Tor zu ihr gehen. Dies war offenbar eine schwierige Aufgabe, denn nicht allen gelang es" (Jensen 1948:115f).

Die Mythen, in deren Mittelpunkt das Schicksal der drei göttlichen Mädchen steht, sind sämtlich auf vier Grundele-

mente bezogen: Tod, Fruchtbarkeit, Nutzpflanze und Mond (Jensen 1966:51). Das Wesen, das den ersten Tod erleidet, ist eine lunare Gottheit. Jensen bemerkt:

"Nicht nur Rabie, die ausdrücklich mit dem Mond gleichgesetzt wird, sondern auch Hainuwele und Satene sind mythologische Personifikationen des Mondes" (Jensen 1939a: 199ff).

Wie bei den Marind-anim und Kiwai ist das erste Sterben ein Getötet-werden. Den lunaren Charakter auch der getöteten Dema in den Kulturen der Marind und Kiwai zeigt Jensen an anderer Stelle auf (Jensen 1966:29, 39).

Rekapitulieren wir: Der erste Tod war bestimmend für Wesen und Schicksal des Menschen, und da es ohne den Tod keine Notwendigkeit der Zeugung gäbe, sind beide Aspekte Gegenstand der Initiation. Der Initiand tritt seine Reise in die Totenwelt zu den Ahnen, d.h. in die 'sakrale Welt' an, um als sterblicher Mensch wiedergeboren zu werden. Im Ritual der Wemale wird dieser Gedanke dramatisch durch das Verschlungenwerden des Novizen zum Ausdruck gebracht. Hier findet sich ein konkretes Beispiel für die Gleichsetzung des Krokodils als Initiationsverschlinger mit dem Jenseits. Das Tor der Satene entspricht der neunfachen Spirale, die dem Mädchen Hainuwele zum Verhängnis wurde. Sein Abbild in der Jetztzeit findet es im Rachen des Krokodils, durch den der Initiand schreiten muß. Sein ritueller Tod wiederholt den ersten Tod - den des Mondmädchens Hainuwele.

5.3. Kosmologie

5.3.1. Jonas

1. Aber der Herr verschaffte einen großen Fisch, Jona zu verschlingen. Und Jona war im Leibe des Fisches drei Tage und drei Nächte.

2. Und Jona betete zu dem Herrn, seinem Gott, im Leibe des Fisches.

3. Und sprach: Ich rief zu dem Herrn in meiner Angst, und er antwortete mir; ich schrie aus dem Bauch der Höhle und du hörtest meine Stimme.

Jona 2, 1-3

Eine weitere der von Jensen behandelten Kulturen ist die der Kiwai an der Südküste Neu Guineas. Deren Weltbild ist durch Landtmans Forschungen und Jensens Analyse weitgehend erhellt; vornehmlich der reiche Mythenschatz konnte so erhalten werden. Jensen bemerkt einleitend:

"Auch bei den Kiwai finden wir das geschlossene Weltbild nicht in einer einzelnen Mythe klar und deutlich ausgedrückt, sondern über eine Reihe von Mythen verteilt, die jeweils einen besonderen Aspekt gegenüber anderen hervorheben" (Jensen 1966:39)⁴¹⁵.

Im folgenden wird zwar die Initiation nicht weiter behandelt - es soll der Vorstellung des Verschlingens und Wiederaus-speiens in größerem Rahmen nachgegangen werden - aber es sei abschließend, auch im Hinblick auf Schlesiers Einwand (s.o. Anm. 413) bemerkt, daß einer anderen Quelle zufolge⁴¹⁶ auch bei den Kiwai die Initiationsmeister als Krokodil erscheinen, d.h. in einer entsprechenden Maske auftreten.

Die in den Mythen der Kiwai am häufigsten auftretende Ge-

stalt ist Sido, der den Krieg einführt und im ersten Kampf getötet wird. Seitdem müssen alle Menschen sterben. Sido tritt die erste Totenreise an, läßt im Totenreich das pflanzliche Leben entstehen, erzeugt Feuer und baut das grose Totenhaus, "das in allem ein genaues Abbild des Darimohauses bei den Kiwai ist, in dem sich alle Kulthandlungen vollziehen" (Jensen 1966:40). Sido wird jedoch auch selbst das Totenhaus und nimmt die Verstorbenen in sich auf. Sidos Reise ist lang und beschwerlich. Als letzter Station vor Adiri, dem Totenland im Westen, das er den Menschen eröffnet, gelangt sein 'spirit' an einen Ort namens Boigu.

Hier schließt sich eine Begebenheit an, die m.E. bisher nicht genügend Beachtung gefunden hat. Obwohl es heißt, Sido sei bereits tot und begeben sich ins Totenreich, ereilt ihn erst hier der wirkliche Tod durch eine unbedachte Handlung seiner beiden Mütter, die ihm gefolgt waren⁴¹⁷.

Erst danach heißt es, daß nun jedermann sterben und Sido nach Adiri folgen müsse. Den sich daran anschließenden letzten Teil der Reise schildert der Mythos folgendermaßen:

"At Boigu Sido entered the stomach of a big 'rockfish' which swam away with him inside, 'all time follow the tide', at last reaching Wōibumúba or Adirímúba, the point of Adiri ..." (Landtman 1917:114, Nr. 42).

Eine Variante berichtet:

"... After some time Sido jumped into the water and was swallowed by a big rockfish which took him to Adiri. The fish got stranded, and Sido came out of his mouth" (Landtman 1917:114, Nr. 42A).

Es kann m.E. kein Zufall sein, daß sich diese Episode erst während des letzten Abschnittes der Totenreise ereignet, nachdem Sidos 'spirit' ein 'real ghost' geworden ist. Der Fisch ist zwar nicht ursächlich für den Tod des mythischen Helden, aber das Verschlungensein kennzeichnet offensichtlich diesen Zustand. Ausgespien in eine neue, jenseitige

Existenz aber wird er in Adiri, dem späteren Totenreich.

Hier erscheint das Jonas-Motiv im ernstesten mythischen Rahmen des altpflanzerischen Weltbildes. Der Bauch des Fisches stellt zwar nicht das Jenseits selbst vor - diesen Ort gibt es zu dem Zeitpunkt noch gar nicht - aber er kennzeichnet das Gestorbensein des ersten Toten. Soweit der Mythos der Kiwai.

Das weit verbreitete Motiv (F 911.4. Jonah. Fish (or water monster) swallows a man) leitet seinen Namen von der Prophetenlegende des Jona ben Amittai, den Jahve zur Bußpredigt nach Ninive sandte, her. W.E.Peuckert (1951) widmet dem biblischen Jona, im Rahmen seiner Ausführungen zu "Tod und Wiederkehr", einen eigenen Abschnitt (Peuckert 1951:348ff). Danach handelt es sich im Grunde um "ein bekanntes Märchen, das im östlichen Mittelmeergebiet und vorderen Orient umgeht" (Peuckert 1951:348), dessen Ursprung der Autor jedoch in Südost-Asien sieht. Die Legende selbst sieht Peuckert aus zwei Märchen komponiert, dem Versinken des Gottesbeauftragten im Meer und seiner durch Reue bewirkten Rückkehr einerseits und dem Märchen vom Mann, den ein Fisch verschlang und der (meist nach drei Tagen) vom Fisch wieder ausgespien wurde, andererseits.

Wir gehen hier auf den biblischen Jonas und Peuckerts Analyse wegen der Schlußfolgerungen, die der Autor zieht, ein. Er bemerkt, daß Jona das Meer als Untergang gesehen habe, den Fisch aber als die Rettung (Peuckert 1951:349). Diese Deutung erscheint angesichts des Bibeltextes zweifelhaft, bezeichnet Jonas im Gebet an Jahve den Bauch des Fisches doch selbst ausdrücklich als Hölle (Jona, 2,3; s.o.). Daß auch die Gelehrten des Neuen Testaments den Aufenthalt des Jonas im Bauch des Fisches als "Tod", sein Ausgespienwerden jedoch als "Wiedergeburt" begriffen haben, und darüberhinaus Parallelen zur Auferstehung Christi zogen, zeigt Matthäus 12, 40:

"Denn gleichwie Jona drei Tage und drei Nächte in des Fisches Bauch war, so wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein."

Es zeigt sich also, daß im Grunde eine der Initiationssymbolik identische Vorstellung zum Ausdruck kommt.

In der weiteren Entwicklung ging die Jonas-Legende Verbindungen mit anderen Vorstellungskomplexen ein. So ist "der Jonas, der vom Wolf verschlungen wird, ... keineswegs ungewöhnlich" (Hentze 1960:86)⁴¹⁸. Im europäischen Volksglauben aber ist der Wolf eine der Schreckgestalten, die im Volksmärchen als Menschenfresser auftreten⁴¹⁹. Der Menschenfresser in Wolfsgestalt trägt ursprünglich dämonische Züge, ihm liegen sowohl Werwolf-Glaube⁴²⁰ als auch eine Identifikation des Wolfes mit dem Teufel zugrunde. Der Teufel erscheint als der Tod, er "hat seinen ungeheuren Rachen mit Wolf und Hölle gemein"⁴²¹. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Etymologie des menschenfressenden Oger hingewiesen, der über französisch ogre auf lateinisch orcus = Unterwelt, Hölle zurückgeht (Schwabe 1951:34).

Diese Vorstellungen reihen sich scheinbar zwanglos in den Kreis des bisher Behandelten ein. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, wie Naumann (1971b) nachweisen kann, ein bedeutender Unterschied. War bisher der Tod in Gestalt des verschlingenden Ungeheuers immer auch ein Spender neuen Lebens, wie es in der Initiation sinnfällig zum Ausdruck gebracht wird, so erscheint er in den menschenfressenden Figuren des Volksglaubens nur in der Funktion des Tötenden. Naumann (1971b) hat diese unterschiedlichen Todeskonzeptionen anhand der japanischen Tradition, deren Teufel (oni) und Hexen (yamauba) im wesentlichen den Figuren des europäischen Volksmärchens entsprechen, einer Analyse unterzogen. Danach geht der oni des japanischen Märchens letztendlich auf die Vorstellung von menschenfressenden Totengeistern zurück, und die Waldfrau (yamauba), deren wichtigste

Eigenschaft ihre Freßgier, der Appetit auf Menschenfleisch ist, entspricht - in der Sage - weitgehend der Vorstellung eines rächenden Totengeistes. Im Märchen, das die älteren Vorstellungen bewahrt hat, zeigt sich die tiefere, mythische Wurzel der Figur der menschenfressenden Waldfrau in der inneren Übereinstimmung mit den "Scheußlichen Weibern der Unterwelt" des Izanagi/Izanami-Mythos⁴²². Wir wollen den Gang der Argumentation hier nicht nachzeichnen, deren Ergebnis jedoch aufgreifen. Izanami, die erste Tote und Todesgöttin ist ebenfalls eine 'Fresserin', aber sie ist keine ambivalente 'Erdmutter', die tötet und gebiert.

"Die Erkenntnis, die dieser Mythos verkündet, heißt nicht 'Überwindung des Todes durch Wiedergeburt', wie es das in die Erde versenkte Samenkorn des Ackerbauers glaubhaft vorführt. Sie heißt: der Tod ist endgültig und er ist grauenhaft; er läßt sich nicht überwinden. Es kann ihm nur immerzu neu gezeugtes Leben in immer größerem Umfang entgegengesetzt werden" (Naumann 1971b:68).

Dieser, in einer vorpflanzlerischen Kultur wurzelnden Vorstellungswelt ist das Bild des verschlingenden und wieder-ausspeienden Dämons, wie er u.a. im shang-zeitlichen China in Gestalt des ambivalenten Tigers erscheint, gänzlich fremd (Naumann 1971b:66f).

Wir sehen, daß die Konzeptionen zur Verwechslung einladen können und ihrem Gehalt nach streng zu unterscheiden sind. In der Vorstellung vom Krokodil als Totenschiff, Urahn und Initiationsdämon begegnen wir jedoch einer Vorstellungswelt, die den doppelten Aspekt des tötenden und wiederbelebenden Prinzips in den Vordergrund stellt, den Tod also nicht als bloßen 'Fresser' im Sinne der "auf dem Weg einholenden grossen Gottheit" Izanami begreift, sondern deutliche Übereinstimmungen mit dem frühchinesischen Tiger aufweist.

Auch die Jonas-Legende gehört nicht in den Kreis des endgültigen Todes. Jonas wird als ein Anderer, ein Geläuterter

wieder aus der Hölle entlassen, die ihm in Gestalt eines 'aquatischen Ungeheuers' erscheint.

Mittelbar findet sich auch das Krokodil im Zusammenhang mit der Jonas-Legende. Schwabe (1951:35) und Hentze (1960:68ff) bringen übereinstimmend die Abbildung einer Jonas-Darstellung in der Kathedrale von Ravello aus dem Jahre 1131. Sie zeigt in zwei Teilen das Verschlungen- und Wiederausgespienwerden des Jonas durch ein gehörntes und geflügeltes Wasserungeheuer. Die "Wiedergeburt aus dem symbolischen Rachen der Unterwelt" (Hentze 1960:69) ist evident. Stilistisch ist die Darstellung von indischen Vorbildern inspiriert. Hentze führt zum Vergleich Bilder aus Mathura an (im Gupta-Stil, 320-600 n.Chr.), die den Makara-Dämon zeigen und deren Verwandtschaft mit den Bildern der Kathedrale von Ravello in der Tat offensichtlich ist (Hentze 1960:Abb. 31,32). Hentze bemerkt u.a., daß der Makara ein Wasserdämon sei, "so paßt er zum Jonas-Motiv" (Hentze 1960:70).

An dieser Stelle sei noch einmal an die literarischen indischen Varianten (AT 91) erinnert. In einigen Versionen trat bekanntlich ebenfalls ein Makara als Gegenspieler des Affen auf. In der Diskussion um die Identität der Wassertiere der verschiedenen Varianten (S.140f) stützten wir uns vornehmlich auf die Ausführungen des Indologen H.Lüders (1942), denen zu entnehmen ist, daß 'makara' zweifellos "Krokodil" bedeutet (Lüders 1942:65,76).

Damit ist natürlich nicht unterstellt, daß die Bildnisse in Ravello direkt mit Krokodilen in Zusammenhang zu bringen wären. Stilistisch allerdings besteht eine indirekte Verbindung und es zeigt sich, daß sogar den Künstlern von Ravello ein derartiges Wesen als äußerst sinnfälliger Ausdruck der den Jonas verschlingenden und wiederausspeienden Hölle erschienen ist.

Für Alfred Jeremias besteht am Unterweltscharakter des Fisches in der Jonas-Legende kein Zweifel⁴²³. Darüberhinaus

stellt er Überlegungen zum Sinn des Legendenstoffes an, den er im letzten Grunde im "Mythos vom Drachen, der vom Repräsentanten der lichten Macht besiegt wird" (Jeremias 1930: 726), erblickt.

"Der Sinn des Mythos ist kalendarisch. Er stellt die Gigantomachie dar, die im Kreislauf durch Finsternis zum Licht, durch Tod zum Leben führt" (a.a.O.).

Die Motive dieses "Kreislaufmythos" sieht der Autor, neben anderen astralen Vorgängen, vornehmlich vom Phasencharakter des Mondes abgelesen, der vor allem dem Motiv der drei Tage, d.h. der Neumondphase, zugrundeläge.

In der Jonas-Legende bzw. allgemeiner ausgedrückt, im Jonas-Motiv findet sich ein Stoff, der in genauer typologischer Übereinstimmung mit dem Verschlingungsgedanken in der Initiation steht. In beiden Bereichen kennzeichnet das, in den behandelten Fällen 'aquatische' Ungeheuer Tod und Jenseits. Daß über diese 'menschliche' Existenzebene hinaus der ambivalente Verschlinger analog zu irdischem Tod und Jenseits auch für Dunkelheit als kosmischem 'Tod' in Kontrast zum Licht stehen kann, deutet sich in Jeremias' Interpretation an. Da eine tiefe Durchdringung dieses Problems, wie bereits angedeutet, Carl Hentze zu danken ist, und seine Untersuchungen überdies einen geographisch wie historisch auch für uns relevanten Raum - das älteste China - behandeln, soll im folgenden auf Hentzes Analysen näher eingegangen werden.

5.3.2. Die Befreiung des Lichts

"In Neuguinea gibt es keine Tiger, überhaupt keine großen Raubtiere, sondern die Raubechse, das Krokodil. Aber in China spielt der Tiger dieselbe Rolle ..."
C.Hentze (1961:73)

Das wissenschaftliche Gesamtwerk des Forschers und Künstlers Carl Hentze⁴²⁴ zusammenfassen zu wollen, wäre vermessen. Eine fünfzigjährige kontinuierliche Forschungstätigkeit, deren Wert überdies in ihrer subtilen Beweisführung liegt, läßt sich nicht auf einigen Seiten abhandeln. Dennoch ist eine Auseinandersetzung mit Hentzes Werk unerläßlich, da es unmittelbar den vorliegenden Problembereich berührt.

5.3.2.1. Tiger, T'ao-t'ieh und Drache

Als Zentralmotiv shang-zeitlicher Sakralbronzen erscheint meist eine große, frontal gesehene Tiermaske, die in Bronzesammlungskatalogen der Sung-Zeit unter dem Namen T'ao-t'ieh 饕餮 aufgeführt wird. Hentzes Hauptanliegen bestand darin, den Nachweis zu führen, daß dieser Name, der wörtlich übersetzt "Fresser, Verschlinger" bedeutet, keine nachträgliche und sinnlose Benennung darstellt, sondern den ursprünglichen Charakter des fraglichen Wesens genau trifft.

Hentze betont,

"daß die T'ao-t'ieh-Maske eine phantastische Zusammenstellung ikonographischer Elemente ist. Diese Elemente sind teils der Wirklichkeit entnommen, teils entspiessen sie auch religiösen Vorstellungen, die sich in abstrakt-or-

namentalen Formen ausdrücken lassen" (Hentze 1941:11).

So heterogen die Elemente auch sind, der ikonographische Hauptanteil jedoch fällt dem Tiger zu (Hentze 1961:52). Den Tiger als Erscheinungsform der 'ambivalenten Erdgottheit' haben wir bereits kennengelernt (s.o. S.208ff). Deutlich offenbart sich dieser Charakter an Masken, die den T'ao-t'ieh mit weit herausgestreckter Zunge zeigen, auf der eine Zikadenlarve zu sehen ist⁴²⁵. Hentze bemerkt dazu, daß die Zikade sich unter der Erde entwickelte und somit in diesen Darstellungen der Gedanke, daß die Erde selbst das Tier hervorgebracht habe, zum Ausdruck gelangt. Da nun eine weitere Darstellung zwar den gleich Dämon zeigt, aus dessen Maul jedoch ein Mensch anstelle der Zikade hervorkommt, schließt Hentze auf eine fest bestimmbare Gruppe, "die des Ahnen, der aus dem Dunkelheitsdämon entsteht" (Hentze 1941:30).

Mit dieser Darstellungsform sind die Möglichkeiten der bildnerischen Gestaltung des Themas jedoch nicht erschöpft. Hentze unterscheidet für die Gruppe "Tiger und Mensch" in der chinesischen Fassung drei Darstellungsschemen mit insgesamt sechs Fassungen (Hentze 1941:46ff):

- I. Der Tiger umklammert den Menschen und überragt ihn. Der Mensch kommt aus dem offenen Rachen des Dämons hervor;
- II. Mensch und Doppeltiger;
- III. Mensch reitet auf Tiger.

Zu diesen chinesischen Fassungen kann der Autor mehrere ausserchinesische, vornehmlich indonesische Parallelen anführen. Eine davon, die Steinplastik zweier sich paarender Tiger, aus deren Verbindung ein Mensch hervorgeht, haben wir bereits kennengelernt.

Hier sei die Aufmerksamkeit auf die Fassung III (Mensch reitet auf Tiger) gelenkt. Die Bedeutung dieser Fassung für unser Problem, dessen Grundlage im 'Reiten auf dem Krokodil'

besteht, ist evident. Als chinesische Fassung bringt Hentze eine chou-zeitliche Bronzeverzierung an einer Wagennabe, die deutlich einen Menschen, der auf einem Tiger reitet, zeigt (Hentze 1941:49, Abb.42, Tafelb.I). Als Parallelen werden u.a. Holzschnitzereien der Batak (aus Mandailing) (Hentze 1941: Abb.17,18, Tafelb.II) angeführt.

Die Schnitzereien weisen allerdings ikonographische Einzelheiten auf,

"die auf die Bedeutung der ganzen dargestellten Handlung ein neues Licht werfen. Die Fassung des 'ausspeienden' oder 'beschützenden Tigerdämons' ist nämlich verbunden mit derjenigen, wo der Mensch auf dem Tiger reitet. Während diese beiden Fassungen gerade in den an sich älteren chinesischen Vorbildern getrennt vorliegen, sind sie hier zu einem Ganzen zusammengefasst, was sich nur so erklären läßt, dass sie in Wirklichkeit zusammengehören, insofern sie gleichzeitig darstellen, was sich im mythischen Geschehen oder in der rituellen Handlung hintereinander abgespielt hat" (Hentze 1941:53).

Zur weiteren Erklärung der Schnitzereien greift Hentze die Deutungen Heine-Gelderns⁴²⁶ auf, der in den Objekten gewissermaßen die Illustration eines indischen Jātakas, der Sutasoma-Legende, erblickt⁴²⁷. Hentze kann nachweisen, daß es sich genau umgekehrt verhält, der religiöse Hintergrund präbuddhistisch oder -hinduistisch ist, und die Elemente in dieser Legende vom menschenfressenden Kalmāsapāda, der unter dem Nyagrodha-Baum haust und den König Sutasoma auf dem Rücken tragend entführt, religiöse Ideen aus "eigener Umwelt" sind, deren früheste bildliche Dokumentation im ältesten China zu finden ist, und die in der Sutasoma-Legende lediglich weiterleben. Die Elemente der Erzählung sind mythische und spiegeln sich auch in den Initiationsszenarien wieder. Wie der Dämon der Initiation haust auch der kannibalische Kalmāsapāda im Walde. Er hat seinen Wohnort unter dem Nyagrodha-

Baum, dem Lebensbaum (Hentze 1941:60).

Ebenso ist es, wie Hentze weiterhin ausführt, ein häufiges Motiv, daß der Dämon der Initiation den Novizen rittlings auf dem Rücken tragend entführt, wie Kalmāsapāda den Sutasoma (Hentze 1941:63).

So besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Initiationssymbolik, Sutasoma-Legende und den bildlichen Darstellungen, die einen Menschen auf dem Rücken des Tigers reitend zeigen. Bei den Batak-Schnitzereien kommt noch hinzu, daß auch der weitere Verlauf des Geschehens zur Darstellung gelangt: die zweite menschliche Figur ist mit dem Kopf nach unten gerichtet, dies "kann nur der Kandidat sein, den der Dämon verschlingt und auch wieder ausspeit" (Hentze 1941:65)⁴²⁸.

Ein weiterer in der Sutasoma-Legende anklingender Aspekt wird im folgenden von uns aufgegriffen: die kosmologische Ebene. Sie äußert sich in diesem Fall in einer Analogie des Menschenfressers Kalmāsapāda mit dem mondverschlingenden Finsternisdämon Rahū und des König Sutasoma mit Soma, dem Mond⁴²⁹.

Diese knappe Darstellung wirft ein Licht auf die mit dem Tiger verbundenen Vorstellungen. Die Belege dafür, daß das um die Figur des ambivalenten Tigers kreisende Gedankengut wesensgleich ist mit dem das Krokodil betreffende, ließen sich anhand Hentzes Werk nahezu beliebig fortsetzen. Hier sei jedoch lediglich festgehalten, daß der tellurisch-chthonische Tiger als Verschlinger und Wiederausspeier auftritt, wie auch als Reittier in der Initiation, d.h. im übertragenen Sinne, der Jenseitsreise. Er ist also ein Pendant zum aquatischen Ungeheuer, dem Krokodil.

Da diese Vorstellungen, wie wir bereits sahen, nicht an eine Spezies gebunden sind, sondern vielmehr auf das jeweilige Wesen übertragen werden, ist es nicht erstaunlich, daß auch auf den chinesischen Sakralbronzen andere 'Tiere' bzw. Wesenheiten, in der Rolle des 'Fressers und Befreiers' erscheinen.

Es treten geflügelte und gefiederte T'ao-t'ieh auf (Hentze 1941:99ff), ebenso wie 'Schlangendämonen' bzw. Drachen (Hentze 1941:137ff).

Ein eigenes Kapitel in Hentzes Werk (1941:138ff) ist dem "ausspeienden und verschluckenden Drachen" gewidmet.

Hentze selbst faßt seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

"(Es) lässt sich feststellen, dass der Gedanke der Erneuerung illustriert wird durch den Verwandlungsprozess der Zikade, aus der Finsternis (Erde) zum Licht strebend (der Dämon speit die Zikade aus); weiter durch Astralsymbolik (der Dämon speit den jungen Mond oder die Sonne aus; der Finsternisdämon tritt in Begleitung des Lichtvogels auf) ... diese Darstellung bedeutet ebenfalls das Entstehen des Menschen, beziehungsweise des Stammesahnen, und, daran anschliessend, die durch die Initiationszeremonie auf jedes Stammesmitglied sich ausdehnende Erneuerung, dadurch, dass sich an ihm das Geschehen nochmals vollziehen muß, dem der Stamm sein Entstehen verdankt. Nur dadurch, dass sich an jedem der Initiationskandidaten dasselbe Schicksal vollstreckt, das seine Erneuerung, d.h. seine Wiedergeburt, in der durch das Erlebnis des Ahnen bestimmten Form, gewährleistet, vermag er sich zum vollwertigen Mitglied des Stammes zu entwickeln" (Hentze 1941:141).

5.3.2.2. Aufrecht / Umgekehrt

Es zeigt sich, daß in der Konzeption des 'Verschluckens und Wiederausspeiens' ein geistiges Gebäude von ungeheurem Ausmaß auf eine Formel gebracht wird. Es umfaßt und erklärt die gesamte Welt, nicht nur die menschliche, sondern alle Ebenen der Existenz.

So einfach und klar die Idee im Grunde ist, so vielfältig sind ihre Gestaltungen - ein verwirrendes System von Assoziationen, Motiven und Bildern. Aus dieser Fülle sei hier noch ein Komplex herausgegriffen, der die universelle Geltung des Gedankens von Tod und Wiederkehr dokumentiert und darüberhinaus zeigt, daß dieses ganze komplizierte System auch hinter unserem Problem des 'transportierenden' und 'verschlingenden' Krokodils steht.

Es sei noch einmal an die Toteninsel Tu-shuo mit ihren Tigern und dem (Pfirsich-) Baum des Lebens erinnert. Ihr Name bedeutet "Schwarzmond der Überfahrt"; das Zeichen 'Shuo' 𠄎 "Schwarzmond" zeigt in seiner paläographischen Form zwei Menschen über einer schmalen Mondsichel, den einen aufrecht, den anderen kopfabwärts.

In diesem Ideogramm findet das zyklische Weltverständnis einen prägnanten Ausdruck. Tod und Leben sind polare Gegensätze innerhalb eines Ganzen.

So gibt auch die Vorstellung einer Umkehr aller Dinge nach dem Tod eine weitverbreitete bildhafte Schilderung der 'anderen Welt'⁴³⁰.

"Die Umkehr gilt als das Kennzeichen der unterirdischen und dämonischen Wesen" (HdA 8: 1322).

Besondere Bedeutung hat der Gedanke auch beim Zauber, wo Umkehr-Zauber gleichbedeutend mit Todeszauber ist⁴³¹.

Wir begegneten der Umkehrung bei den Schiffstüchern von Kroe, und auch die Seelenstadt der Dayak ist eine umgekehrte Welt⁴³². Häufig heißt es auch, der Lebensbaum wüchse umgekehrt im Jenseits (s.o.).

Durch diese Beispiele, wie auch den Tu-shuo-Mythos, ist der Zusammenhang des Aufrecht/Umgekehrt mit den vorliegenden Komplexen Totenboot/-insel und, wegen des Krokodils mit dem Ahnenhäuschen auf einem der Schiffstücher, auch mit dem Krokodil gegeben.

Daß darüberhinaus auch der 'Verschlinger und Befreier' nachweislich in diesen Rahmen gehört, zeigen wiederum die Ausführungen Hentzes (1955).

Hentze kann nachweisen, daß das Verschlingen auf bildlichen Darstellungen verschiedenster Provenienz in übereinstimmender Weise derart dargestellt wird, daß der Verschlungene kopfabwärts mit herausragenden Beinen im Maul des Verschlingers zu sehen ist, der Auszuspeiende dagegen mit dem Kopf aus dem Rachen herausragt und überdies die Arme erhoben hat⁴³³. Auch in der Darstellung der Jonas-Legende der Kathedrale von Ravenna erscheint Jonas in den jeweils charakteristischen Stellungen. Daß diese Darstellungsweise nicht zufällig, sondern der sinnfällige Ausdruck einer weit verbreiteten Vorstellung ist, zeigen die zahlreichen von Hentze angeführten Beispiele⁴³⁴.

Aufrecht/Umgekehrt und das Verschlingen und Wiederausspeien gehören somit innerlich zusammen. Der Schwarzmond des Tushuo-Mythos ist im Grunde ebenso ein Verschlinger wie der T'ao-t'ieh oder das Krokodil der Initiation.

Die Beziehung des Aufrecht/Umgekehrt zum Verschlinger zeigt sich im ältesten China darüberhinaus auch in einer weiteren Darstellungsweise.

Unter den Shang-Bronzen behandelt Hentze u.a. ein sogenanntes I-Gefäß⁴³⁵, dessen Dekor zwei identische T'ao-t'ieh-Masken zeigt, die eine auf der Fassade des hausförmigen Gefäßes, die andere, gleichartige, jedoch verkehrt herum auf dem Dach. Die bronzenen I-Gefäße sind ebenso wie einige andere Gefäßtypen⁴³⁶ laut Hentze Nachbildungen der verschiedenen Hausformen der Völker Chinas⁴³⁷. Es handelt sich bei diesen Häusern en miniature jedoch nicht um profane Objekte, sie gehören vielmehr dem Ahnenkult an.

Die Bronzehäuschen sind Aufenthaltsort des Ahnen - ein "Weltort der Seele".

Die Bebilderung der Bronzehausurnen - so eine weitere Bezeichnung für die Gefäße - steht immer in Beziehung zu Ahnen- und

Totenkult (Hentze 1961:40) und gibt Aufschluß über deren tieferen religiösen Sinn.

Auch der Gefäßtyp I stellt die Bronzenachbildung eines Hauses dar, und zwar einer Holzkonstruktion von der Art der Blockhäuser, wie sie auch heute noch in nördlichen Regionen zu finden sind (Hentze 1961:39). Zum Dekor dieses Ahnenhäuschens bemerkt Hentze:

"Die beiden großen Masken an den Totenhausurnen - wir können sie mit Recht als eine einzige bipolare Maske bezeichnen - können sich nur auf Tod und Wiederkehr beziehen, im Sinne eines verschlingenden (abwärtsgerichteten) und befreienden (aufwärtsgerichteten) Dämons" (Hentze 1961:51).

Auch hier also erscheint die Konzeption des Aufrecht/Umgekehrt in Verbindung mit dem Verschlinger, dem T'ao-t'ieh. Die 'bipolare' Darstellungsweise ist in der Tat besonders gut geeignet, die Doppelnatur des Dämons zu dokumentieren. Darüberhinaus zeigt sich in der Verbindung des ambivalenten Dämons mit dem Ahnenhäuschen auch wiederum die innere Übereinstimmung dieses frühen chinesischen Komplexes mit den im vorangegangenen behandelten Vorstellungen um Initiation und Krokodil.

Daß der Bauch des Krokodils u.a. mit einem Haus oder einer Hütte identisch gedacht wird, wurde bereits erwähnt. Auch am Sepik gelten die Ahnenhäuser als Verkörperung des Geistkrokodils, ihre spitz aufragenden Giebel stellen geöffnete Krokodilrachen dar⁴³⁸. Hentze selbst bringt diese Fakten in Zusammenhang mit den chinesischen Objekten und führt u.a. ein geschnitztes Krokodil vom Sepik, also der Region, in der auch die von uns behandelten Korewori-Krokodile beheimatet sind, an, aus dessen Maul sich ein Mensch in Hockerstellung hervorwindet, dessen linker Arm erhoben ist. Es ist dieselbe Geste der Wiederkehr, die oben als charakteristisch für die

Darstellung des aufrechten Menschen im Gegensatz zum umgekehrten erkannt wurde.

So schließt sich der Kreis, und es zeigt sich, daß die Vorstellungswelt des frühen China, wie sie Hentze an den Bronzeobjekten abzulesen imstande ist, im Kern wesensgleich ist mit denjenigen Konzeptionen, die wir im Zusammenhang mit dem Krokodil kennengelernt haben.

Wir können hier nicht detaillierter auf Hentzes Werk eingehen, es muß für sich selbst sprechen, aber es sei abschließend bemerkt, daß mit der 'menschlichen' Ebene die Tiefe der angesprochenen Vorstellungen keineswegs ausgelotet ist. Analog zum menschlichen Sterben und Wiedererstehen verlaufen auch die kosmischen Kreisläufe.

Die Verschlingung und Befreiung des Lichtes geschieht analog zum Schicksal des Menschen.

5.3.3. Mondverschlingung

Eine der Astralmythen, die von der pazifischen Insel Nauru (Mikronesien) überliefert sind, ist die 'Geschichte von Derigiado'⁴³⁹.

Die Erzählung berichtet, wie Derigiado, als er noch ein Knabe war, eines Tages von seinem Vater Daburima gewaschen wurde. Als das Waschen und Baden beendet war, ging ein heller Glanz von ihm aus.

"Als er am anderen Tage wieder erschien, um gewaschen und gesalbt zu werden, da wurde das Blitzen noch stärker. Und mit jedem Tage wurde der Glanz heller, so daß man ihn schließlich schon von weither sehen konnte" (Hambruch 1914:423).

Dies sah eine der Töchter des Auuirieria, des Regenbogens. Sie bat den Vater, ihr "das glänzende Ding" zu beschaffen. Eine List half dem Vater, den Wunsch der Tochter zu erfüllen; und schließlich wurde Derigiado ihr Gatte. Gemeinsam begaben sie sich zur Schwester der Enongoanongo, seiner Frau, denn auch für diese war Derigiado zum Mann bestimmt. Zu dritt wanderten sie in ein fernes Land.

"Als sie an das Ende des Landes gekommen waren, krochen die drei in drei Wale hinein und begaben sich in das Land des Auuirieria. Als sie dort ankamen, blieb einer am Strande, einer blieb auf dem Riffe und einer in einem Wassertümpel. Und als es hell wurde, kamen die Leute herbei, um diese Walfische aufzuschneiden, denn die Leute kannten solche Fische nicht. Als sie schnitten, weinten die drei, weil sie große Schmerzen hatten; und sie brachten sie ins große Haus und schälten die Haut herunter, da kamen die drei zum Vorschein" (Hambruch 1914:426).

Nun begab sich Derigiado in Begleitung seiner Gattinnen wieder in die Heimat und heiratete dort auch die dritte Tochter des Regenbogens. Damit endet die Erzählung.

Paul Hambruch, der diese Erzählung während der Hamburger Südsee-Expedition (1908-1910) nach mündlichem Vortrag aufgezeichnet hat, bemerkt dazu:

"Derigiado ist der Mond. Mit jedem Tage (Phase) wächst er und nach jedem Bade wird er blinkender, blitzender (Vollmond), so daß er den Töchtern des Regenbogens begehrenswert erscheint ... Die typischen Motive der lunaren Geschichten sind in dieser Erzählung selten gut vereint: Die große Reise in ein anderes Land (Untergang), das Verschlungenwerden durch Wale (Finsternis), das Aufschneiden der gestrandeten Wale und Rückkehr in die Heimat (Erscheinen nach Neumond resp. nach der Finsternis)" (Hambruch 1914:428).

Auf den Mond sind wir im Laufe der Ausführungen immer wieder gestoßen. Besonders das Motiv des zyklischen Werdens und Vergehens ist nach traditioneller Sicht ein lunarmythologisches Motiv. So reiht sich das Nachtgestirn auch in den Kreis der Vorstellungen um Verschlingen und Befreien ein. Hainuweles, des Mondmädchens Tod in der Grube ist ebenso ein Verschlungenwerden wie das ihrer Doppelgängerin Rabie. Jonas' dreitägiger Aufenthalt in der Unterwelt, dem Bauch des Fisches, steht sicher in Beziehung zur dreitägigen Neumondphase. Das Beispiel von Nauru erübrigt eine lunare Interpretation: Derigiado ist der Mond.

Die Beziehungen des Motivs zum Mondkreislauf sind derart ausgeprägt, daß nach naturmythologischer Deutung dem Mond die Rolle des mythenbildenden Faktors zukommt⁴⁴⁰. Es wurde bereits auf die Unhaltbarkeit dieser Ansicht hingewiesen. Auch Carl Hentze (1955:154f) bemerkt selbstkritisch, in früheren Arbeiten den mondmythologischen Aspekt über Gebühr betont zu haben, sei doch das eigentliche Problem das des 'Licht und Dunkel', des Lebens und des Todes. Jedoch, so Hentze⁴⁴¹,

"ist Auf- und Untergang, Werden und Vergehen, am Monde so besonders schön abzulesen, weil er ja nicht nur untergeht, sondern auch noch sichtbar 'gefressen' oder 'angefressen' wird."

Besonders anschaulich schildert den Gedanken der Mondverschlingung ein Mythos der Toba-Batak Sumatras.

Hier ist es die Große Schlange, 'Hala na godang', die periodisch den Mond verschlingt. Die Mythe erzählt, daß eines Tages die Schlangeneier, die diese mit ihrem Leib brütete, von einem Hirten mit Steinen zerschlagen wurden. Die Große Schlange entdeckte das Verbrechen und verfolgte den Hirten, der sich auf den Mond geflüchtet hatte. Mond und Sonne berieten, was zu tun sei; aber die Große Schlange ging auf deren Vor-

schlag, dem Hirten eine Geldstrafe aufzuerlegen, nicht ein.

"Großmütig faßte der Mond endlich den Entschluß, sich statt des Hirten zu opfern und bot sich selbst der Schlange dar. 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" (Pleyte 1894:97).

Die Vorstellung einer wiederkehrenden Mondverschlingung findet sich auch in Südamerika.

In den andinen Hochkulturen kam dem Jaguar eine ähnliche Rolle zu wie dem Tiger im shang-zeitlichen China⁴⁴². Und noch im rezenten Volksglauben des andinen Hochlandes besteht nach A. Posnansky die Meinung, daß

"der Mond einem felines Raubtier, vielleicht dem Puma, zugeteilt war, welcher täglich ein Stück des Mondes verzehrte ..., während das gesättigte Tier den Mond wieder wachsen ließ"⁴⁴³.

In derselben Region existiert daneben auch der Glaube, daß sich im Erdinneren ein Tier aufhalte, das den Mond langsam verzehre (Kunike 1915:9).

Kunike bemerkt zu diesen Vorstellungen, daß sie in doppeltem Sinne zu deuten seien, als das Verschlungenwerden des Mondes durch den Erdrachen und als Kampf zwischen Hellmond und Schwarzmond, als das allmähliche Verschwinden des Mondes in einem schwarzen Körper⁴⁴⁴.

Auch in der europäischen Überlieferung ist eine derartige Erklärung der Mondphasen bekannt; so faßte man in Mecklenburg den Halbmond als den von Wildschweinen angenagten Mond auf⁴⁴⁵, und die germanische Mythologie kennt die Wölfe Sköll und Hati, die Sonne und Mond verschlingen⁴⁴⁶.

Auf entsprechende Konzeptionen in China und Mesoamerika wird später eingegangen werden.

Der Gedanke einer Verschlingung der Himmelskörper, des Mon-

des und der Sonne, findet sich ausgeprägt auch im Zusammenhang mit Finsternissen.

So frißt in der Vorstellung der Chorotí und Ashluslay, zwei zur Gruppe der Mataco gehörenden Gran Chaco-Stämmen⁴⁴⁷, ein mystisches Tier am Mond, wenn Mondfinsternis ist (Kunike 1915:17).

Eine Überlieferung der Chané (Aruakstamm des Gran Chaco) berichtet von Yahuete, dem zweiköpfigen Jaguar, der im Begriff war, den Mond anzufressen.

"Sonnen- und Mondfinsternisse erklären diese Indianer so, daß Sonne und Mond von Yahuete angegriffen werden. Die Chorotis sprechen ... von einem Raubtier, das die Sonne und den Mond anfällt"⁴⁴⁸.

Bei den Manaos, einem weiteren Aruakstamm am mittleren Amazonas, werden Sonne und Mond bei Finsternissen von Tigern gefressen (Kunike 1915:22).

Auch im sibirischen Raum sind obige Vorstellungen bekannt. Die Yakuten erklären den abnehmenden Mond dadurch, daß Wölfe und Bären die Vollmondscheibe fressen.

"Every time the moon has grown to its ordinary size the beasts again attack it "⁴⁴⁹.

Nach buriatischem Glauben werden Finsternisse durch ein bestimmtes Ungeheuer namens Alkha verursacht, das Sonne und Mond ständig verfolgt und bei einer Finsternis verschluckt. Die inhaltliche Gestaltung der Überlieferung - Alkha wird zur Strafe für ein Vergehen von den Göttern in zwei Teile zerschnitten, das lebende Vorderteil aber verschlingt weiterhin die Himmelskörper, die auf der offenen Rückseite jedoch wieder entweichen können - weist laut Holmberg (Holmberg 1927:424) nach Indien.

In der vedischen Mythologie ist Rāhu, der "Ergreifer", Verschlinger von Sonne und Mond während einer Finsternis. Rāhu

wird als vierarmiger Titan mit einem Drachenschwanz beschrieben. Im Mythos von der Butterung des Ozeans heißt es, daß Rāhu mit den Göttern vom Trank der Unsterblichkeit trinken wollte. Er nahm die Gestalt einer Gottheit an und gelangte derart maskiert zu einem Schluck des Trankes. Sonne und Mond aber beobachteten ihn dabei und benachrichtigten Vishnu, der daraufhin den Rāhu in zwei Teile zerschnitt, die die Namen Rāhu und Ketu erhielten. Seitdem durchquert Rāhu auf Rache sinnend die Himmel und verfolgt Sonne und Mond, weil sie ihn verraten haben. Erreicht er einen der Himmelskörper, so verschlingt er ihn und es kommt zu einer Finsternis (Walker 1968:272).

Die astronomischen Grundlagen dieser Vorstellung sind in der unterschiedlichen Neigung der Mondbahnebene und der scheinbaren Sonnenbahnebene, der Ekliptik, begründet. Die Schnittpunkte der beiden Bahnebenen heißen Knoten, und nur wenn der Mond einem Knoten nahesteht, tritt eine Finsternis ein⁴⁵⁰.

In Indien heißt der aufsteigende Knoten Rāhu, der absteigende Ketu, bzw. Drachenkopf und Drachenschwanz⁴⁵¹.

Es zeugt vom hohen Alter und der universellen Gültigkeit dieser Assoziation der Knoten mit einem drachenartigen Ungeheuer, daß sogar noch in der modernen Astronomie der aufsteigende Knoten 'Drachenkopf', der absteigende dagegen 'Drachenschwanz' genannt werden. Die Zeit zwischen zwei Durchgängen des Mondes durch den aufsteigenden Mondbahnknoten heißt drakonitischer Monat bzw. Drachenmonat⁴⁵².

An dieser Stelle sei noch einmal an die Fruchtinsel der Besisi von der malaiischen Halbinsel erinnert. Wir bemerkten, daß die Besisi ihr Jenseits, die Insel der Fruchtbäume, mit dem Mond identifizieren. Es ist nun interessant, was Skeat darüberhinaus in diesem Zusammenhang zu berichten weiß:

"This Fruit Island was, as far as he (d.i. M.C.Bellamy; d.Verf.) could ascertain, nothing more or less than the

moon, and on the occasion of an eclipse they considered the shadow of the earth on the moon's surface to be a spirit or demon (Hantu) annihilating their moon-ancestors ("Nenek 'Bayan")" (Skeat 1906, II:298)⁴⁵³.

Es findet sich hier somit die Idee der Fruchtinsel als Jenseits in direkter Verbindung mit dem Mond, der Mondfinsternis sowie dem Verschlingen des Mondes und der Ahnen - menschliche und kosmische Ebene sind vermischt.

Eine im Grunde übereinstimmende Vorstellung findet sich auf Halmahera, woher unsere Variante 1 stammt. Dort entstehen Finsternisse durch eine große Schlange, die mit dem indischen Namen Naga belegt wird. Sonne und Mond sind Spielzeug der Seelen verstorbener Kinder. Frißt die Naga diese Kinderseelen, so werden die Himmelskörper verfinstert (Pleyte 1894: 97).

Bei den, uns ebenfalls bekannten Bolaang Mongodau werden nur Mondfinsternisse von der Riesenschlange Naga verursacht, die den Mond zu verschlucken sucht; um dem Mond beizustehen, veranstalten die Menschen zu einem solchen Zeitpunkt einen ungeheuerlichen Lärm, der die Riesenschlange verscheuchen soll (a.a.O.). Ein derartiges Verhalten während einer Mondfinsternis ist auch aus anderen Weltregionen bekannt⁴⁵⁴.

Es zeigt sich an diesen Beispielen, daß kosmische Vorgänge weithin in Analogie zum menschlichen Schicksal, wie wir es in den vorangehenden Abschnitten kennenlernten, begriffen werden. Das Jonas-Schicksal erleidet nicht nur der Mensch im rituellen Tod der Initiation oder im realen Tod während der Jenseitsreise, sondern auch die Himmelskörper, vornehmlich der Mond, sind ihm unterworfen. Ehrenreich bemerkt dazu:

"Das Motiv des Sonnen- oder Mondheros im Fischbauch, aus dem er unversehrt wieder hervorkommt, manchmal unter Verlust seines Haares, ist wohl das universellste aller mythischen Elemente" (Ehrenreich 1905:53).

In den bisherigen Abschnitten war das Hauptaugenmerk auf das Motiv des Verschlingens und Wiederausspeiens, das Jonas-Motiv gerichtet. So wurde die religiöse Funktion des Tigers und des Krokodils als 'ambivalente Dunkeldämonen' - je nach kulturellem Umfeld - deutlich.

Andererseits zeigt sich, vornehmlich an den Arbeiten Jensens und Hentzes, daß nicht der Verschlinger per se das Hauptthema darstellt, sondern daß diese Figur vielmehr die bildlich faßbare Gestaltung eines weit existentielleren und abstrakteren Problems darstellt, das der Entstehung des Lichts aus dem Dunkel, des Lebens aus dem Tod. In starker Vereinfachung kann festgestellt werden, daß Jensen und Hentze im Grunde dasselbe Thema behandeln, lediglich unter entgegengesetztem Blickwinkel. Jensen widmet sich der 'getöteten Gottheit', sozusagen dem Opfer, Hentze dagegen dem 'Verschlinger', also dem Täter in demselben Drama. Ist es auch das Schicksal der lunaren Gottheit, den ersten Tod zu erleiden, so zeigt doch der Lauf des Erdtrabanten, daß dieser Untergang zwar immer wieder neu erlitten wird, aber nie endgültig ist. Andererseits muß der schreckliche Dunkeldämon, der Licht und Leben verschluckt, diese auch immer wieder freigeben.

Wir erkennen daran, daß das Verschlingen zwar ein gewaltiges Bild darstellt, nicht aber den eigentlichen Kern der Idee ausmacht. Dieselbe Vorstellung der tötenden Dunkelheit läßt sich auch in anderen Assoziationen ausdrücken.

Daß das Verstümmeln und Zerstückeln ein typisch lunares Schicksal ist, wurde durch Jensens Arbeiten eindrucksvoll belegt, ist jedoch auch schon früher, so von Ehrenreich⁴⁵⁵, erkannt worden.

Darüberhinaus lernten wir als eine weitere Todesart des Mondes das langsame Angefressenwerden kennen (s.o.).

Diese Komplexe sollen hier jedoch nicht weiter verfolgt werden. Stattdessen sei abschließend eine weitere charakteristische Art der lunaren Erneuerung genannt: das Häuten.

5.3.3.1. Das Häuten

Kehren wir trotz obiger Einschränkungen noch einmal zum Verschlingungsmotiv zurück, um so einwandfrei aufzuzeigen, daß das Folgende tatsächlich sowohl in innerem als auch historisch-geographischem Zusammenhang mit dem bisher Gesagten steht.

Hentzes Untersuchungen ergaben, daß in den ältesten chinesischen Darstellungen Tiger, Erde und Dunkeldämon wesensidentisch sind. Dieser Dämon wird mit einem Menschen, dem 'Urahn', im Maul gezeigt, oder aber mit einer Zikade bzw. Zikadenlarve.

"Die Zikadenlarve geht also aus dem Tigerrachen hervor, genau wie sie aus dem Erddämon hervorgeht. Sie ist ein Lebenssymbol"⁴⁵⁶.

Zum Symbol des Lebens konnte die Zikade in Folge einer biologischen Eigenheit avancieren. Sie kriecht aus der Erde zum Licht empor und unterliegt in ihrer Entwicklung von der Larve zum Insekt einem äußeren Verwandlungsprozeß: sie streift die Haut ab⁴⁵⁷.

Hier kann nicht näher auf die Zikade eingegangen werden. Ihre Gleichsetzung mit dem Urahn - beide gehen aus demselben Dämon hervor - wirft allerdings ein Licht auf eine weitere Dämonendarstellung, die sich auf Ko-Waffen der frühen Chou-Zeit findet⁴⁵⁸.

Dort ist ebenfalls der Tigerdämon dargestellt, in dessen Maul jedoch weder Mensch noch Zikade zu sehen sind, sondern eine Schlange.

Es ist einleuchtend, hinter dieser Gruppe denselben Gedanken zu vermuten wie hinter den gleichartigen, welche Zikade oder Urahn anstelle der Schlange zeigen. Daß die Schlange ebenfalls ein Lebenssymbol, bzw. sogar das Lebenssymbol schlechthin ist, läßt sich anhand mannigfacher Beispiele belegen. Auch hier liegt derselbe Naturvorgang zugrunde, der

auch die Zikade zum Symbol des sich erneuernden Lebens werden ließ, das Wechseln der Haut. Robert Briffault, dem eine reiche Materialsammlung zu diesem Thema zu danken ist (Briffault 1927, II:641ff), bemerkt einleitend:

"Casting off one's skin like the serpent is looked upon as the natural alternative to death" (Briffault 1927, II: 641).

So ist der Glaube weit verbreitet, daß die ersten Menschen ihre Haut wechseln konnten wie die Schlangen.

Und auch Jonas-Erzählungen berichten von einem verschluckten Menschen, der aus dem Körper eines Ungeheuers mit neuer Haut wieder ersteht. So erzählt eine Aruak-Geschichte (Orinoko-Gebiet) von einem Jungen, der von einer Riesenschlange verschluckt wurde. Nachdem er wieder hervorgekommen war, bewunderten ihn die Freunde wegen seiner neuen Haut: er hatte eine Haut wie eine Schlange. In Australien (North Queensland) wird eine ähnliche Geschichte erzählt. Ein Junge wird von einer großen Schlange verschlungen. Als er herauskommt, ist er jedoch ganz weiß, "like the immortal spirits of the departed."

Auf Neu Kaledonien existiert eine entsprechende Erzählung. Eine Person namens Diaboula wird von einem Seeungeheuer verschluckt und erscheint wieder mit einer neuen Haut - sie ist weiß geworden⁴⁵⁹.

An dieser Stelle ist eine Bemerkung angebracht. Diese Beispiele zeigen die Schlange sowohl als Verschlinger wie auch als Verschlungenen. Es könnte dies in lunarem Sinne als eine Entstehung des Lebens aus sich selbst und Vernichtung durch sich selbst gedeutet werden. Das hieße, daß die Antagonisten lediglich polare Gegensätze innerhalb eines in sich geschlossenen Systems darstellen. Sicher trifft diese Interpretation auch den Kern der Dinge, denn Hell und Dunkel bedingen einander, ohne das eine kann sich das andere nicht

entfalten. Die bildhafte Umsetzung dieser Idee aber zwingt zur deutlichen Unterscheidung. So können Verschlinger und Verschlungenener in einem höheren Sinn zwar identisch sein, in der Darstellung jedoch muß ihre Gegensätzlichkeit unmißverständlich zum Ausdruck gelangen.

Die Schlange ist m.E. nicht wegen ihrer Eigenheit, die Haut zu wechseln, zum 'Verschlinger' geworden, sondern wegen des 'Ungeheuer-Charakters', den zumal Riesenschlangen mit Tigern, Krokodilen oder ähnlichen, durch ihre Gefährlichkeit hervor-gehobenen Tierarten gemein haben.

Die Fähigkeit des Hautwechsels dagegen prädestiniert die Schlange - wie die Zikade - zum Symbol des Lebens.

Es ist jedoch kein lediglich abstrakter Lebensbegriff, der mit diesem Bild zum Ausdruck gebracht wird; davon zeugen Glaubensvorstellungen, die sich auf das Schicksal der 'ersten Menschen' beziehen.

Nach dem Glauben der Loinang von Ost-Celebes sind die Menschen früher nicht gestorben, sondern durch Hautwechsel wieder jung geworden (v.Wylick 1940:140). Ebenso glauben die Balantek derselben Region, daß ihre Ahnen, die über das Meer gekommen sind, ursprünglich nicht gestorben sind, sondern im Alter nur die Haut wechselten, um wieder jung zu werden (v.Wylick 1940:146). Und die Mori (SO-Celebes), die ihre Leichen in 'Totenschiff' benannten Särgen bestatten, glaubten in alten Zeiten, daß man nach dem Tode nur die Haut wechsele und ein neues Leben beginne, "eine Vorstellung, die in ganz Ozeanien verbreitet ist" (v.Wylick 1940:158). Aber es wird z.B. auch von den Kariben Britisch-Guayanas berichtet, daß sie derselben Vorstellung anhängen (Briffault 1927, II:642).

Daß die ersten Menschen nicht starben, sondern lediglich die Haut zu wechseln brauchten, um wieder jung zu werden, ist eine weit verbreitete Vorstellung.

Doch lehrt die Erfahrung, daß dem Menschen ein derart gnädiges Schicksal nicht beschieden ist. Wie immer die nach-

todliche Existenz auch gedacht werden mag, an der Tatsache des Todes führt kein Weg vorbei, mag er auch lediglich als eine bloße Änderung der Seinsform akzeptiert werden.

So handeln auch die meisten Mythen um den Hautwechsel vom Verlust dieser Fähigkeit und dem Ursprung des Todes. Aus der großen Zahl von Beispielen⁴⁶⁰ sei hier nur ein melanesischer Mythos vom Ursprung des Todes ausgewählt, der von den Neuen Hebriden stammt:

"An old woman went down to the sea, taking with her her grandchild. She set the child down among the pandanus-trees that fringe our beach, and went to the sea. There she cast off her old wrinkled skin, as lobsters cast their shell, and so she became a young and beautiful woman. She returned to her grandchild and said: 'My grandchild let me take you in my arms.' But the child refused, saying, 'You are not my grandmother; she was old and wrinkled, and I'll not come to you.' In vain the grandmother pleaded; the grandchild would not go to her. So after many entreaties she said to her child: 'I willed good for you, I offered you good, but you have chosen evil! So saying she returned to the sea, put on the old skin, returned and called the child, who willingly went to her. Thus it was designed at first that we were not to die, only to be changed'⁴⁶¹.

Hätte das Enkelkind die Großmutter in ihrer neuen Haut erkannt, könnten die Menschen heute ihre alte Haut abwerfen, anstatt sterben zu müssen. So lautet die traurige Erkenntnis dieses Mythos. In einer gleichartigen Erzählung von der Insel Babar (Süd-Molukken) heißt es, die Menschen hätten früher die Haut abgelegt, "wie die Schlangen" (Briffault 1927, II:644). Aber eine alte Frau, die ihre Haut gewechselt hatte, wurde deshalb von ihrem Mann fortgejagt. Da legte sie die neue Haut wieder ab, mit denselben Konsequenzen für die gesamte Menschheit.

Daß die Schlange und nicht der Mensch die Unsterblichkeit besitzt, ist das Thema vieler Erzählungen. Briffault führt Beispiele dazu aus Australien, Melanesien, Afrika, Amerika und der europäischen wie vorderasiatischen Antike an.

Eines der ältesten Zeugnisse - wahrscheinlich das älteste überhaupt - dieses Gedankens findet sich im Gilgamesch-Epos. Die elfte Tafel berichtet, daß Gilgamesch durch Utnapischtim von einem Gewächs erfährt, das wieder jung macht. Nachdem Gilgamesch es sich verschafft hat, spricht er zu dem Schiffer Urschanabi:

"Urschanabi, dies Gewächs ist das Gewächs gegen die Un-
ruhe

Durch welches der Mensch sein Leben erlangt! ...

Sein Name ist 'Jung wird der Mensch als Greis';

Ich will davon essen, daß mir wiederkehre die Jugend ...

Da Gilgamesch einen Brunnen sah, dessen Wasser kalt war
Stieg er hinunter, sich mit dem Wasser zu waschen.

Eine Schlange roch den Duft des Gewächses.

Verstohlen kam sie herauf und nahm das Gewächs;

Bei ihrer Rückkehr warf sie die Haut ab⁴⁶²

Zu der Frist setzte Gilgamesch weinend sich nieder;

Über sein Antlitz flossen die Tränen."⁴⁶³

Ebenfalls um die aus dem Besitz eines bestimmten Krautes resultierende Erneuerungsfähigkeit der Schlange kreist ein Mythos, der im griechischen Altertum sehr beliebt war⁴⁶⁴.

Er handelt von Glaukus, dem Sohn des Königs Minos⁴⁶⁵. Glaukus fiel einst in ein Honigfaß und starb. Minos verlangte vom Seher Polyeydos, er solle ihn wieder zum Leben erwecken. Da beobachtete Polyeydos, wie eine von ihm getötete Schlange durch ein ihr von anderen Schlangen aufgelegtes Kraut wieder lebendig wurde. Dieses Kraut legte er auch auf den Leichnam, und der Knabe erwachte wieder zum Leben. In einer weiteren, das Thema variierenden Erzählung⁴⁶⁶ heißt es, daß Glaukus einst in Oreia jagte und einen Hasen fing. Dieser

war durch die Verfolgungsjagd so geschwächt, daß Glaukus ihn zu einer Quelle brachte. Gerade als der Hase seinen letzten Atemzug tat, nahm Glaukus vom Gras, das an der Quelle wuchs und rieb den Hasen vollständig damit ein. Durch dieses Kraut erwachte der Hase wieder zum Leben. Glaukus erkannte den Nutzen des Krautes und kostete daraufhin selbst davon. Es scheint, als seien wir mit dieser Erzählung vom Thema abgeschweift. Tatsächlich aber führt sie zum Kern des Problems.

Die Schlange als sich häutendes, 'unsterbliches' Tier in Verbindung mit Lebenskraut und Wasser ist ein so eindeutig mondbezogenes Motiv, daß es keiner weiteren Erklärung bedarf⁴⁶⁷. Daß auch der Hase in diesem Zusammenhang erscheint, darf angesichts der lunaren Natur des Hasen, des Mondtieres schlechthin (s.u.), nicht verwundern. Daß sich darüberhinaus hier auch Anhaltspunkte für unsere Erzählung vom Weißen Hasen ergeben, liegt m.E. auf der Hand. Es soll jedoch den späteren Ausführungen nicht vorgegriffen werden.

Die Schlange als Lebenssymbol und sich häutendes Mondtier wäre bereits eine befriedigende Basis, um den Mond in den hier angesprochenen Kreis mit einzubeziehen. Es seien dennoch einige Fälle angeführt, die direkt auf den Mond bezogen sind.

An einer Stelle seines Werkes bemerkt Briffault:

"The serpent is thus regarded as the creature which owing to its power of changing skin, partakes of the moon's gift of immortality. The moon itself is thought by some peoples to owe its faculty of rejuvenation to the power of casting off its old skin" (Briffault 1927, II:651).

So glaubten die Ewe in Togo, der Mond habe Schuppen wie eine Schlange und werfe seine Haut jeden Monat ab. Und die Uitoto meinen, der Mond häute sich jeden Monat, was auch die Ureinwohner von Queensland glauben. Diese Vorstellung

scheint auch in Babylon bekannt gewesen zu sein, da es auf einer Inschrift über die Mondgöttin Ischtar heißt, sie habe Schuppen wie eine Schlange (a.a.O.).

Auch die alten Frauen der genannten Erzählungen, die ihre Haut abwerfen konnten, sind nach Briffault niemand anderes als die Göttin "'Round Head' that is to say the moon" (Briffault 1927, II:658).

Auch der in der Gilgamesch-Episode anklingende Mythos von der 'mißglückten Unsterblichkeitsbotschaft' steht in direkter Beziehung zum Mond. Der Mythos berichtet in den meisten Varianten von einem Boten, der den Menschen die Nachricht bringen soll, sie würden unsterblich sein. Durch ein Mißgeschick oder wegen der Dummheit des Boten aber wird die Nachricht falsch übermittelt und die Schlangen erhalten anstelle der Menschen die Unsterblichkeit, d.h. sie können die Haut wechseln. Oft ist der Mond Absender dieser Botschaft⁴⁶⁸.

Auch eine Episode der japanischen Mythologie, in der der Gott Susanoo ein geschecktes Pferd rückwärts häutet, könnte im Zusammenhang der Mondhäutung gesehen werden, ist doch der lunare Charakter des Pferdes, wie Naumann⁴⁶⁹ deutlich macht, sehr wahrscheinlich.

Allerdings muß wiederum betont werden, daß nicht der Mond im Zentrum der Aussage steht, sondern vielmehr das grundlegende Problem des Todes und des Lebens. Darauf deutet auch die lebenserneuernde Funktion des Häutens, wie sie besonders drastisch im bekannten mesoamerikanischen Ritual um den Vegetationsgott Xipe Totec, "Unser Herr der Geschundene", zutage tritt⁴⁷⁰.

Der Mond hat seinen festen Platz innerhalb dieses Vorstellungskreises, wie sich immer wieder gezeigt hat. Deshalb sei diese Übersicht mit einer Bemerkung Briffaults beschlossen, die als eine Zusammenfassung des bisher Gesagten verstanden werden kann:

"In the languages of Melanesia there is no other way of expressing the notion of eternity than by the phrase 'ul ta marama', that is to say, 'casting off one's skin like the moon'" (Briffault 1927, II:651).

5.4. Zusammenfassung

5.4.1. Ergebnisse

Sinn: In den vorangehenden Abschnitten lernten wir religiöse Vorstellungen von außerordentlicher Komplexität kennen. Es wäre ungerechtfertigt, die Eigenheiten der unterschiedlichen Anschauungen negieren zu wollen. Als lebendigen Produkten menschlicher Inspiration ist allen Systemen ein selbständiger Charakter eigen. Da wir jedoch nicht wissen, welches einzelne dieser Weltbilder für die vorliegende Frage in Betracht kommt, verbietet sich die Fixierung auf einen bestimmten Bereich, und es bleibt nur der Versuch, aus dem Vergleich der Fälle gemeinsame Ideen zu erkennen. Im Laufe der Untersuchung sind drei Komplexe zutage getreten:

- * Die Überfahrt als Erklärung der nachtodlichen Existenzweise des Menschen;
- * die Initiation als Transformation des Unwissenden zum Wissenden, des 'unsterblichen', d.h. kindlichen zum sterblichen Menschen;
- * die Kosmologie als Begründung der sich immer wiederholenden Erneuerung des Lichts aus dem Dunkel.

Besonders schwierig gestaltet sich das Problem der Überfahrt. Obwohl der Mensch keine Erfahrungen über ein 'Leben nach dem Tode' hat, zeigt sich an den vorgelegten Beispielen, daß konkrete Vorstellungen über eine jenseitige Existenz beste-

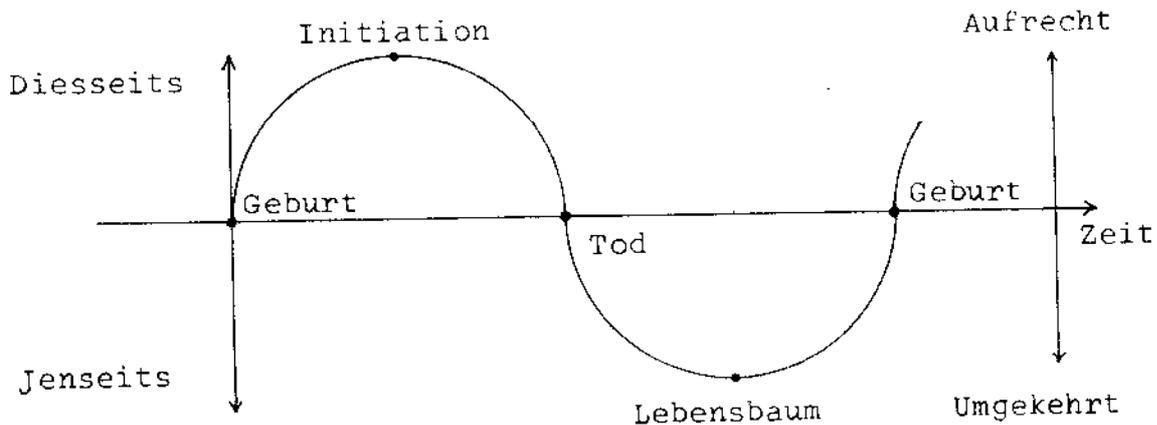
hen. Der Tote unternimmt eine Reise in die andere Welt - die Überfahrt - und existiert dort in irgendeiner Form weiter. Gleichzeitig ist diese Totenwelt jedoch auch Quelle neuen Lebens. Der Lebensbaum im Jenseits legt beredtes Zeugnis davon ab. Es ist müßig, darüber zu diskutieren, ob hier der Gedanke einer Wiedergeburt vorliegt. Individuelle Wiedergeburt, als konkrete, vollständige Wiederkehr des Einzelnen jedenfalls scheint nicht gemeint zu sein, eher der Gedanke des 'Fortlebens in den Kindern', eines Überganges des Ichs in eine neue Seinsweise. Die Blüten des Lebens und des Todes am Mapi-Baum der Semang geben diesem Gedanken einen bildlich faßbaren Ausdruck. Einer der stirbt, gelangt in die jenseitige Welt - auch dies ist eine Wiedergeburt - für ihn geht ein neues Leben in die diesseitige.

Der Begriff der Transformation als Wandlung der Seinsweise ist m.E. der grundlegende Schlüssel zum Verständnis dieser zyklischen Lebenserklärung.

Transformation liegt auch der Initiation zugrunde. Der Novize begibt sich auf die Jenseitsreise, an den Anfang, um als ein Anderer wiederzukehren. Er durchschreitet im Kleinen den großen Kreislauf des menschlichen Lebens und Sterbens. Verändert hat ihn das Wissen um den Tod. Der Tod aber ist nicht Auslöschung, sondern seinerseits Wandlung. So erkennt der Initiand im Rahmen der Zeremonie die gesamte Spanne menschlicher Existenz.

Daß dieses Prinzip des Wandels nicht nur den Menschen bestimmt, sondern analog auch in den kosmischen Erscheinungen wirksam ist, zeigt, als ein Bereich, das Mondschicksal. Der zyklische Mondlauf gibt das vollständige Abbild des Prinzips der Wandlung. In Mythen wird erklärt, wie es zur Einsetzung dieses Prinzips kam. Der erste Tod, der Mord am lunaren Wesen, setzte es in Gang. Obwohl Jensen bemerkt, daß das Motiv für diese Tat unklar sei⁴⁷¹, scheint es mir doch deutlich erkennbar. Hat es 'früher', d.h. in der Urzeit,

den Tod noch nicht gegeben, wohl aber das unwandelbare, 'ewige' Leben, so kann der Tod auch nicht auf natürliche Weise eingetreten sein; er muß zum ersten Mal geschehen, bewirkt werden. Was gäbe aber ein eindringlicheres Bild ab für den ersten, den verursachten Tod als ein Mord? Da von diesem Zeitpunkt an Tod und Geburt jedoch letztendlich dasselbe sind - jede Geburt in eine Existenzform bedeutet auch den Tod der vorhergehenden - schildert diese mythische Tat eigentlich nicht die Einführung des Todes, sondern des Lebens in seiner sich ewig wandelnden Form. Hier liegt die Analogie zum Mondschicksal. Keine der Mythen negiert die Realität des Todes, indem gesagt würde, der Mensch erstehe unversehrt nach einer gewissen Phase der Nicht-Existenz. Vielmehr ist der Kreislauf des Lebens selbst, ungeachtet des individuellen Schicksals, so klar am Sterben und Ersterben des Mondes abzulesen. Ein anschauliches Bild einer derartigen Auffassung gibt die Sinuskurve.



Entlang der Zeit-Achse entwickelt sich das Leben im diesseitigen und im jenseitigen Raum. Geburt, Initiation, Tod, neues Leben am Lebensbaum im Jenseits, und wiederum Geburt - der Terminus 'Wiedergeburt' wird bewußt vermieden - sind die herausragenden Punkte, die Markierungen der jeweiligen Wandlung, des Absterbens der einen Form und des Übergangs in die neue.

Darüberhinaus gibt die Kurve auch für eine weitere mit diesem Komplex verbundene Vorstellung ein anschauliches Abbild. Der 'Wellenberg' im Diesseits und das 'Wellental' im Jenseits geben eine vollkommene Darstellung der polaren Gegensätze von aufrechter und umgekehrter Welt: Initiation und Lebensbaum stehen sich dabei folgerichtig gegenüber. Der Erkenntnis des Todes während der Initiation im diesseitigen Leben entspricht die Erkenntnis der Geburt am Lebensbaum im jenseitigen. Der jenseitige Raum dieses existentiellen Zyklus' findet seine faßbare Gestaltung in den Jenseitstopographien. Dabei entspricht der Totenreise zum Jenseitsort mit dem Lebensbaum im Jenseits der Zeitraum der unwissenden Kindheit vor der "Einweihung" im Diesseits.

Als Vehikel der Totenreise lernten wir das Krokodil als Substitut des Totenschiffes kennen. Dieses trägt jedoch oft auch den Lebensbaum und ist somit selbst ein Medium der Wandlung im Jenseits, zum neuen Leben hin. So kann es auch nicht mehr verwundern, daß z.B. in den indonesischen Darstellungen oder dem Tu-shuo-Mythos die zeitlich aufeinanderfolgenden Elemente des Jenseitsraumes - Totenreise, Lebensbaum, 'Lebensreise' - zusammenfallen: sie gehören zusammen als Aspekte eines Ganzen.

Noch eindeutiger als im Bereich der 'Überfahrt' sind in der Initiation als dramatischer Vorwegnahme des großen Zyklus alle diese, zeitlich und räumlich aufeinanderfolgenden Attribute bildhaft sichtbar auf das Krokodil reduziert, es stellt selbst das gesamte Jenseits vor. Das Durchschreiten der anderen Welt findet innerhalb des Ungeheuers statt: es ist Verschlinger, Totenreich und Befreier in einem.

Und folgerichtig wird auch das Schicksal des Mondes ebenso gedacht. Auch er wird verschlungen und wiederausgespien, dringt in die Sphäre des Todes, den Dunkeldämon, ein, um sie dann, erneuert, wieder zu verlassen.

Daß das Motiv des Hautwechsels lediglich eine andere Form der faßbaren Gestaltung dieser Idee ist, konnte anhand einiger Fälle gezeigt werden.

So stehen sich als Antagonisten in diesem Zyklus gegenüber:

Verschlungener und Befreiter	Verschlinger und Befreier	Existenzebene
diesseitiger Mensch Initiand Urahn	Jenseits Ungeheuer 'Magna Mater'	menschlich
Mond Licht	Dunkeldämon Dunkelheit	kosmisch
Leben	Tod	universell

Diese Unterscheidung darf jedoch den Blick auf die Wesensidentitäten nicht verbauen. Das Ungeheuer ist gleichfalls Jenseits, 'Magna Mater', Dunkeldämon und letztlich Tod, wie auch der Initiand diesseitiger Mensch ist und das Schicksal des Urahnen nachvollzieht. Das kosmische Ebenbild seiner Wandlung ist der Mond, der stirbt und als ein Neuer wieder ersteht; er ist Licht und Leben.

Ursprung: In den hier behandelten Konzeptionen aus Indonesien und Neu Guinea erscheint das Krokodil als das Todestier par excellence, seine Gefährlichkeit ist nicht profaner Art; es ist ein Verschlinger und Befreier in der ganzen existentiellen Tiefe, die dieser Vorstellung eigen ist. Daß diese Assoziation nicht durch die Erfahrung des konkreten Tieres bewirkt worden sein kann, sondern vielmehr auf dieses

angewendet wurde, zeigt der Umstand, daß derartige Vorstellungen in anderen Weltgegenden mit anderen Tieren (z.B. Tiger, Jaguar, Wolf) verbunden sind. In diesem Zusammenhang erwiesen sich, auch unter historischem und geographischem Aspekt, die religiösen Vorstellungen des shang-zeitlichen China, wie Hentze sie rekonstruiert hat, als bedeutsam, da dort dem Tiger, bzw. T'ao-t'ieh, dieselbe Rolle zufiel wie andernorts dem Krokodil.

Angesichts dieses Umstandes und der Tatsache, daß für die Küstenregionen Süd-Chinas Beziehungen des Krokodils zu den Komplexen 'Trommel, Totenboot und Drache' nachweisbar sind, drängt sich die Vermutung auf, daß in den Küstenregionen dem Krokodil dieselbe Rolle zugefallen sein könnte, wie wir sie u.a. aus Indonesien und Neu Guinea kennen, d.h., daß im südlichsten China der Tiger als Verschlinger vom Krokodil ersetzt worden wäre und somit hier ein Bindeglied zum insularen Raum vorliegen würde.

Für diese Vermutung spricht der Umstand, daß auf einem shang-zeitlichen Kuang-Gefäß als Dekor u.a. das Krokodil mit der Zikade erscheint (Trésors 1973:D39). Die Bedeutung des Motivs 'Tiger mit Zikade' für den Komplex des Verschlingungsgedankens im ältesten China wurde bereits ausgeführt. Ohne weitergehende Untersuchungen muß eine derartige Ansicht hypothetisch bleiben. Daß ihr zumindest ein gewisser Grad an Wahrscheinlichkeit eigen ist, zeigt sich darüberhinaus auch an einem Bronzeobjekt, das wir bereits kennenlernten: die von Voretzsch (1924) und Hentze publizierte Trommel mit nachgeahmter Krokodilhautbespannung (s.o. S. 173). Hentze (1941:115ff; 1955:63ff) kann anhand des Vergleichs mit anderen Kultbronzen nachweisen, daß die anthropomorphe Figur auf der Längsseite einen Vogelmenschen in Eulengestalt, eine gefiederte Gottheit darstellt. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf die Zusammengehörigkeit von Raubtier und Eule im nordostasiatischen und nordwestamerikanischen Scha-

manismus wie auch auf die wiederholten Eulen- und Tigerdarstellungen in China und bemerkt:

"Warum Raubtier und Eule zusammen auftreten im Schamanismus, oder beim Bärenkult, ist nicht klar zu erkennen. Wir müssen es bei dem Hinweis belassen, dass auch in diesem Falle der Schamanismus Dinge bewahrt hat (Bär und Eule), die gleichfalls im Kultgebrauch des ältesten China schon anzutreffen sind (Tiger und Eule)" (Hentze 1941: 117).

Nun gibt diese Trommel keinen Hinweis auf eine Beziehung zum Tiger, dafür aber – ein Umstand, auf den Hentze nicht verweist, da er die Schlagfläche der Trommel nicht behandelt – zum Krokodil. Es liegt somit dieselbe Kombination von Raubtier und Eule vor, wie in den von Hentze erwähnten Bereichen. Anstelle der 'Ungeheuer' Tiger und Bär aber erscheint der Verschlinger der religiösen Konzeptionen der südlichen Inselwelt, das Krokodil.

Da die Trommel aus China stammt, darf dieser Umstand m.E. als Beleg für die oben geäußerte Vermutung zur Ablösung des Tigers durch das Krokodil in den südchinesischen Küstenregionen, des Yüeh-Gebietes, gewertet werden. Darüberhinaus zeigt sich an diesem Objekt wiederum die innere Verbundenheit der Komplexe 'Trommel-Krokodil' und 'Verschlinger'. Auch der kosmologische Aspekt des 'Versteckens und Befreiens des Lichts' verbirgt sich in der Darstellung des Eulenmenschen, wie Hentze an anderer Stelle (Hentze 1955:63ff) nachweisen kann. Wir können auf die Argumentation hier nicht mehr eingehen; es sei nur vermerkt, daß unterhalb der erhobenen befiederten Arme der Eulengestalt Augen zu sehen sind, die zu Vogelköpfen gehören, welche Hentze anhand weiteren Materials als Darstellung der im Gefieder des Nachtvogels noch versteckten Lichtvögel identifizieren kann, d.h. die Eule als Nachtvogel hält die Lichtkörper versteckt (Hentze 1955:65).

Interessant ist, daß Hentze u.a. eine Darstellung aus Neu Guinea, die einen Vogelmenschen mit dem 'Auge des Lichts' zwischen den erhobenen Fittichen zeigt. Er stellt fest, daß zwischen diesem Vogelmenschen und der Figur auf der chinesischen Trommel ikonographisch-mythisch betrachtet, kein Unterschied bestehe, beide hätten gespreizte Beine und erhobene Arme, seien Mensch und Vogel und hätten - das anfangs noch versteckte - Licht unter den Fittichen (a.a.O.). Wenn wir uns jetzt noch einmal vor Augen halten, daß diese Darstellung der Licht-versteckenden Dunkelheit das Dekor einer chinesischen 'Krokodiltrommel' bildet, und darüberhinaus die Bedeutung des Motivs 'verschlingendes Raubtier und Eule' beachten, kann kaum mehr ein Zweifel daran bestehen, daß die Vorstellung des Krokodils als Jenseitswesen und Verschlinger auch in entsprechenden Regionen Chinas bekannt war, und zwar bereits in den ältesten Epochen. Dabei kommt nur das Verbreitungsgebiet von tatsächlichen Krokodilen in Frage, also das Gebiet der Yüeh-Kultur.

Nach Eberhard ist die Verbreitung des Komplexes 'Trommel-Totenschiff-Wassertier' über Indochina und Indonesien den Yüeh zuzuschreiben⁴⁷².

Werden die oben gewonnenen Erkenntnisse und Mutmaßungen mit in diesen Kreis einbezogen, liegt der Schluß nahe, in Süd-China die Ausgangsbasis für die Verbreitung all dieser Vorstellungen nach Süden zu sehen. Aufgrund der religionsphänomenologischen und historischen Gegebenheiten könnte die Ausbreitung dieses Komplexes mit der nach Süden drängenden Dong-son-Kultur in Verbindung gebracht werden, die, wie Elmberts (1959:80) Funde zeigen, sogar bis nach Neu Guinea gelangte. Für diese Vermutungen müssen wir zwar den Beweis schuldig bleiben, und es sollte die Warnung B.P.Grosliers (1979:188) beherzigt werden - der im übrigen keinen Zweifel an der Verbindung von Yüeh, Dong-son und Indonesien hegt - daß die Prähistorie des hinterindischen Subkontinen-

tes noch in den Kinderschuhen stecke und im jetzigen Stand die Klugheit gebiete, Zurückhaltung zu üben. Andererseits ist den oben angeführten Vermutungen eine Wahrscheinlichkeit eigen, die es gestattet, sie zumindest als Hypothese zur Diskussion zu stellen.

5.4.2. Bezug auf die Varianten

Was bedeuten diese Überlegungen für unsere Erzählungen? Wir näherten uns dem Problem von drei allen Varianten gemeinsamen Positionen:

- * Struktur: die Grundelemente 'gefährliche Überfahrt auf einem Wassertier' und 'Fruchtinsel';
- * Inventar: das Krokodil als Wassertier;
- * Zeit: Ausbreitung vor-indisch, d.h. zumindest congson-zeitlich.

Im Laufe der Untersuchung zeigte sich, daß zwischen diesen Positionen unter religiösem Aspekt ein innerer Zusammenhang besteht - das Krokodil als aquatisches Ungeheuer ist das Todestier schlechthin, ein Ritt auf diesem ist ein Eintritt in die Domäne des Todes, die jenseitige Welt - und wir gelangten zu dem Schluß, daß, da das Krokodil kein profanes Tier ist, es auch ursprünglich in einer Erzählung nicht als ein solches begriffen worden sein kann. Es stellt sich jedoch das Problem, daß sein Gegenspieler, das kleine Landtier, in keiner erkennbaren Beziehung zu irgendeiner Form menschlicher Existenz steht. Vom Krokodil als Todestier ausgehend, das Landtier als Verwandlungsform eines menschlichen Toten zu begreifen, wäre eine vollkommen unhaltbare Spekulation. Das bedeutet, daß die Antagonisten zwar in den Bereich der obigen Gegenüberstellung gehören, was allein durch das Auf-

treten des Krokodils hinlänglich belegt ist, jedoch nicht der 'menschlichen' Ebene angehören. Es gibt keinen Hinweis, im Landtier einen 'diesseitigen Menschen', 'Initianden' oder 'Urahn' zu sehen.

Das Todeswesen Krokodil steht in den Erzählungen nicht im Gegensatz zum Menschen, sondern zu einem anderen, ihm in sämtlichen Punkten polar entgegengesetzten Tier:

<u>Krokodil</u>	<u>Landtier</u>
groß	klein
stark	schwach
dunkel	hell
Wasser	Land
- - - - -	
Tod	Leben

Da das Krokodil nicht profan ist, die 'menschliche' Ebene jedoch nicht gemeint sein kann, bleibt nur noch die 'kosmische' Ebene, in der die Handlung ursprünglich gedacht worden sein muß!

Das Krokodil kann somit als 'Dunkeldämon' begriffen werden. Gegenspieler des Dunkeldämons, Opfer und letztlich doch immer wieder Sieger, ist vornehmlich der Mond, wie an konkreten Fällen gezeigt werden konnte. In China fand sich die bildhafte Gestaltung dieses Gedankens - Dunkelheit (als Tier) kontra Licht (als Tier) - in der Darstellung der Schlange als Lebens- und Mondsymbold im Maul des Tigerdämons.

Somit muß m.E. in einem derartigen Antagonismus von Dunkel und Licht, Dunkeldämon und Mond - in Analogie zu 'Jenseits-Mensch', 'Ungeheuer-Initiand' und 'Magna Mater'-Urahn - die geistige Wurzel der Erzählungen um Krokodil und Landtier gesehen werden.

Daß diese Erzählungen dem kulturellen Milieu der oben erwähnten Küstenkulturen angemessen sind, liegt auf der Hand. Sicher aber sind sie älter als die Dong-son-Kultur, die für ihre Verbreitung nach Indonesien gesorgt haben könnte, da die indischen Varianten bis ins 5.Jh.v.Chr. zurückreichen. Die historischen Spekulationen sollen hier nicht zu weit getrieben werden, es sei jedoch auf die Ausführungen Coedès (1968) zur Kultur, welche die Inder in Indonesien vorfanden, verwiesen; sie habe seiner Ansicht nach gemeinsame Züge mit der des prä-arischen Indien aufgewiesen⁴⁷³.

Es wäre durchaus möglich, daß die Inder Erzählungen in buddhistischem (Jātaka) oder didaktisch-volkstümlichem (Pancatantra) Gewand nach Indonesien brachten, die dort im Grunde schon längst bekannt waren. Dies würde auch erklären, warum der ursprünglich religiöse Gehalt in den indonesischen Varianten verlorenging. Die Gleichartigkeit der Überlieferungen hätte eine Angleichung der eigenen Erzähltradition an die indische begünstigt.

Denn es darf über allen Ausführungen zum kosmologischen Antagonismus von Krokodil und Landtier nicht übersehen werden, daß die indonesischen Varianten nur noch mittelbar Zeugnis davon ablegen. Wahrscheinlich trugen die oben genannten Gründe im Verein mit der sehr lange währenden Zeit der mündlichen Überlieferung und letztlich die Überlagerung durch den Islam zur 'Entmythologisierung' der Erzählungen bei. Lediglich die bereits mehrmals hervorgehobenen ostindonesischen Varianten zeigen noch Anklänge an einen ernsten Hintergrund. So heißt es von den Galela-Erzählungen, sie würden während der drei- bis viertägigen Totenwache für Verstorbene vorgetragen. Ob M.J.van Baardas Bemerkung, dies geschehe, um sich gegenseitig vom Schlaf abzuhalten, eine Interpretation seinerseits ist, oder auf einen profanen Charakter der Erzählungen weist, läßt sich allerdings nicht mehr klären (s.o. S.66).

Deutlicher aber zeigt sich die Profanisierung des Stoffes an den Erzählungen selbst.

Der Antagonismus von Dunkeldämon und Lichtwesen fordert zwingend, wie immer wieder deutlich wurde, die Tat, d.h., es genügt nicht der bloße Gegensatz als Möglichkeit, er muß vielmehr in der Handlung, im Verschlungen- bzw. Getötetwerden des Lichtwesens durch den Dunkeldämon verwirklicht werden.

Auf die Erzählungen übertragen bedeutet dies, daß sie den vollen mythischen Gehalt erst dann zum Ausdruck brächten, wenn das Landtier nicht bloß von einer potentiellen Gefahr seitens des Krokodils bedroht wäre, sondern diesem tatsächlich unterläge.

Die indonesischen Varianten, im vollsten Wortsinn zu Märchen geworden, verzichten auf diesen Schluß zugunsten eines "happy end". So erhalten sie eine ganz andere Funktion, laden zur Identifizierung des Hörers mit dem kleinen pfiffigen Landtier ein⁴⁷⁴ und erfüllen eine didaktische Aufgabe.

Nur eine der Erzählungen führt den existentiellen Gegensatz zum konsequenten Ende: der Mythos vom 'Weißen Hasen von Inaba'.

6. Der Weiße Hase von Inaba: Vom Mythos zum Märchen

Im Laufe der Untersuchung hat sich herausgestellt, daß eine grundsätzliche Einheit zwischen der Erzählung vom 'Weißen Hasen von Inaba' und den außerjapanischen Varianten besteht. Andererseits kommt der japanischen Version aus mehreren Gründen eine Sonderstellung zu, die zeigt, daß der anfangs mehr oder weniger willkürlich gewählte Ausgangspunkt - die Kojiki-Erzählung - auch inhaltlich gerechtfertigt ist. Daß dennoch kaum japanisches Vergleichsmaterial für die Analyse herangezogen wurde, geschah nicht nur aus Mangel an solchem Vergleichsmaterial, sondern auch aus der Überzeugung heraus, daß die Vielzahl der Varianten, sowie die der Struktur und dem Inventar, vornehmlich dem Krokodil, zugrundeliegenden religiösen Ideen auf eine außerjapanische Herkunft schließen lassen, d.h., daß der Schlüssel zum Verständnis der Erzählung in den Küstenregionen Südostasiens und Chinas zu suchen ist.

Wenden wir uns nun, vor dem Hintergrund des bisher Erkannten, der japanischen Erzählung zu, so zeigt sich, daß diese durch mehrere Umstände, die sowohl außerhalb des Stoffes liegen als auch inhaltlich begründet sind, von der Masse der Varianten abgehoben ist:

- * Die Erzählung wurde bereits im Jahre 712 n.Chr. aufgezeichnet,
- * sie stellt einen Teil der als japanische Mythologie bezeichneten Überlieferungen dar,
- * ihr Schluß, die Niederlage des Landtieres, steht in krassem Widerspruch zu den Erzählungen der rezenten, außerjapanischen Volksüberlieferungen,
- * bei dem Landtier handelt es sich um einen Hasen.

Diese Umstände lassen es notwendig erscheinen, zum Abschluß noch einmal auf die Erzählung vom 'Weißen Hasen von Inaba' einzugehen.

6.1. Der Mythos

6.1.1. Die Wani

Aufgrund der bisher gewonnenen Erkenntnisse können die Bemerkungen zum Thema 'wani' kurz gehalten werden. M.E. kann es als erwiesen angesehen werden, daß den japanischen wani tatsächlich, wie es auch der moderne Sprachgebrauch dokumentiert, Krokodile zugrundeliegen.

Schon durch das ausschließliche Auftreten des Krokodils in den südostasiatischen Varianten wird diese Ansicht zur Genüge belegt.

Darüberhinaus läßt sich m.E. auch die Herkunft des Begriffes näher umreißen. Vom zoologischen Standpunkt aus gesehen, muß es sich bei den Krokodilen, wie sie in den Erzählungen auftreten, um eine in Küstennähe lebende Spezies handeln. Im *crocodilus porosus*, dem Leistenkrokodil, existiert eine Art, die diese Voraussetzung erfüllt⁴⁷⁵.

Daß im Chinesischen, wie dargelegt werden konnte, ein - allerdings in den Quellen nicht nachweisbarer - Terminus wan-e, "Meeresbucht-Krokodil", zur Bezeichnung dieser Spezies existiert, legt die Vermutung nahe, daß der japanische Begriff 'wani' ein sinojapanisches Lehnwort darstellt, dem das chinesische 'wan-ê' zugrundeliegt.

Zoologisch gesehen wäre das japanische Wort 'wani' somit ursprünglich eine Bezeichnung für das im Brackwasser, d.h. vornehmlich in Flußmündungen lebende Leistenkrokodil und von den südchinesischen Küstenregionen herzuleiten.

In jenem Gebiet ist auch die Identifizierung des Krokodils mit der Trommel beheimatet.

Möglicherweise gibt der japanische Ausdruck 'waniguchi' 魚筥口 einen Hinweis darauf, daß diese Assoziation mit nach Japan gelangte, heißen doch die metallenen Tempelgongs 'waniguchi', d.h. "Krokodilmaul". Daneben stellt der Begriff, laut Kōjien⁴⁷⁶, auch ein Synonym für Metalltrommel 金鼓 im allgemeinen dar. Allerdings darf dieser Umstand nicht zu

hoch bewertet werden, da der Terminus 'waniguchi' m.W. erst spät in der Literatur, in den edo-zeitlichen Kanazōshi erscheint⁴⁷⁷. Bedeutender scheint mir die schon in den ältesten Quellen dokumentierte Beziehung des wani zum Metall, ersichtlich an der Figur des Sahi-mochi-kami (s.o. S.38,40). Sie paßt vorzüglich zu der von Eberhard postulierten mythischen Identität von Krokodil und chiao-Schlangendrake in der Yüeh-Kultur, sowie zur Verbindung von Krokodil und Metall auch im indonesischen Raum.

M.E. kann es somit als erwiesen angesehen werden, daß die japanischen wani in einem direkten Zusammenhang mit südchinesischen Krokodilen und den, mit diesen verbundenen religiösen Anschauungen stehen. Zum anderen ist die Erzählung selbst genetisch mit den Varianten durch einen gemeinsamen Ursprung verbunden.

Wir können also schließen, daß die bisher diskutierten Vorstellungen um das Krokodil als Todeswesen, Dunkeldämon und letztlich existentiellen Verschlinger ursprünglich auch auf die wani unserer Erzählung anzuwenden sind.

6.1.2. Der Hase

Als Todeswesen erfordert das Krokodil/wani auf der kosmischen Ebene einen existentiell gleichwertigen Gegner. Es muß sich um ein Tier handeln, das für die Qualität 'Licht' und im speziellen für den Mond steht. Das hat die bisherige Analyse ergeben. Im Hasen findet sich ein Tier, welches diese Forderung in vollkommener Weise erfüllt, ist doch die Verbundenheit des Hasen mit dem Mond derart eindeutig, daß sich eine umständliche Beweisführung erübrigt.

Auf die Frage, wie die eigentümliche, in nahezu allen Weltgegenden bekannte Verbindung von Hase und Mond erklärbar

sei, sind verschiedene Antworten denkbar.

G.E.Evans und D.Thomson geben in ihrer Publikation zur Rolle des Hasen in Volksglaube, Mythos etc. (1974) einige Lösungsvorschläge. Die Autoren gehen von der Prämisse aus, daß im natürlichen Verhalten des Hasen Anhaltspunkte für eine Assoziation dieses Tieres mit dem Mond zu finden seien und führen u.a. folgende Punkte an (Evans,Thomson 1974:112ff):

- * Hasen sind Nachttiere. "But you will frequently see them out at dusk or in the light of the moon, moving about and feeding in the fields."
- * Die nach allgemeiner, jedoch nicht korrekter Ansicht einmonatige Trächtigkeit des Hasen.
- * Durch den ständigen Wechsel der Phasen und Stellungen des Mondes am Firmament sei eine Verbindung des Nachtgestirns zum Hasen gegeben, der auch ein "emblem of inconstancy" sei.
- * Im Volksglauben wird der Mond weithin für menschlichen Wahnsinn verantwortlich gemacht, daher auch der englische Ausdruck 'lunacy'. "The hare's apparent madness at the chief mating season is also well known" (Evans, Thomson 1974:113)⁴⁷⁸.

Etwas weitläufiger gehalten sind die Bemerkungen des Herausgebers des Artikels von H.Kunike zum "Kaninchen im Monde" (1925). Er verweist auf die auffällige Eigenschaft des Mondes, immer wieder "aus sich selbst" erneut zu wachsen und auf den scheinbaren Zusammenhang von Mond und Feuchtigkeitsniederschlägen.

"Es ist bekannt, wie sehr im alten astrologischen Weltbild und im Volksaberglauben aller Erdteile die Mächte des vegetativen Wachstums einerseits und das flüssige Element andererseits mit dem Monde in Verbindung gebracht werden ...

Und nun: Wo auf der Erde wäre nicht das Kaninchen d a s

die Fruchtbarkeit selbst offenbarende Tier? K o n n t e also wohl ein anderes Tier auch nur annähernd so allgemein wie das Kaninchen als das dem Monde nächst verwandte betrachtet werden?"⁴⁷⁹

Neben diesen, auf die natürlichen Eigenschaften des Hasen bzw. Kaninchens bezogenen Gründen wird ein weiterer Anhaltspunkt angeführt: das - mit einiger Phantasie - sichtbare Abbild eines Hasen in der Vollmondscheibe.

Diesem Thema widmete E.Hartwig (1923), seinerzeit Direktor der Remeis-Sternwarte zu Bamberg, einen informativen, auf eigenen astronomischen Beobachtungen fußenden Aufsatz, aus dem einige Passagen wiedergegeben werden sollen:

"Ein sehr naheliegendes Bild, das in ältesten Zeiten schon als solches gedeutet worden ist, scheint in der Gegenwart nicht mehr allgemein bekannt zu sein, das ist die Deutung der auf der rechten Seite der Mondfläche sichtbaren dunklen Flecken als Bild eines Hasen ... Das Bild des Hasen ist durch die dunkelsten Teile der Mondoberfläche, das Mare crisium (Meer der Krisen) für die Löffel (Ohren), das mare foecundidatis (Meer der Fruchtbarkeit) für den Kopf, das mare tranquillitatis (Meer der Ruhe) für den Brustkorb, das mare serenitatis (Meer der Heiterkeit) für den Hinterkörper, das mare nectaris für die Vorderläufe, das mare vaporum (Meer der Dämpfe) für die Hinterläufe gegeben und ist sichtbar von der Phase des ersten Viertels bis zum Vollmond" (Hartwig 1923:2).

Mögen uns diese Assoziationen auch ein wenig naiv erscheinen und an das Bild vom 'Mann im Mond' erinnern, so besteht doch kein Zweifel an dem ursprünglich religiösen Ernst, welcher der Vorstellung vom Mondhasen eigen war.

Auch z.B. Kunike (1925) sieht in der Deutung der Mondflecken die Naturgrundlage für die weit verbreitete Verbindung des

Hasen mit dem Mond, bzw. der Vorstellung eines Hasen im Mond.

Die berühmteste Erzählung um den Hasen im Mond ist aus Indien überliefert. Sie findet sich - wie auch ein Teil unserer AT 91-Varianten - in der buddhistischen Jātaka-Sammlung. In der "Erzählung vom Hasen" (Sasa-Jātaka, Nr.316) berichtet der Buddha seiner Mönchsgemeinde von einer früheren Existenz in Gestalt eines Hasen:

Hase, Fischotter, Schakal und Affe lebten gemeinsam im Walde. Als der Fasttag nahte, suchte jedes der Tiere auf Ermahnung des Hasen hin nach Nahrung, um diese möglicherweise vorbeiziehenden Bettlern als Geschenk anbieten zu können. Nur der Hase fand außer Gras kein Futter und legte deshalb ein Gelübde ab. Wenn ein Bettler kommen sollte, würde er diesem das Fleisch seines eigenen Körpers anbieten. Dieses Gelübde vernahm der Gott Sakka und verwandelte sich in einen armen Brahmanen, um den Hasen auf die Probe zu stellen. Von Fischotter, Schakal und Affe erhielt er deren eigene Nahrung als Gabe. Und als er den Hasen schließlich um ein Almosen bat, verlangte jener einen Kohlehaufen, um sich selbst zu rösten. Das Feuer aber konnte ihm wunderbarerweise nichts antun, sein Fell blieb unversehrt. Da gab der Brahmane seine Identität preis und sprach:

"Du weiser Hase, Dein Vorzug soll ein ganzes Weltalter hindurch offenkundig sein.' Er drückte einen Berg zusammen und zeichnete mit dem Saft des Berges auf die Mondscheibe das Bild eines Hasen. Dies teilte er dem Bodhisattva mit und ließ ihn dann in diesem Walde in demselben Gebüsch auf zartem Kuśagrass sich niederlegen. Darauf kehrte er in seine Götterwohnung zurück."⁴⁸⁰

Wie andere Jātakas auch, verbreitete sich diese Geschichte mit dem Buddhismus über den ostasiatischen Raum. Für die chinesischen Versionen sei auf die Liste der indischen und

chinesischen Fassungen im Werke Chavannes' verwiesen⁴⁸¹. Diese Versionen geben im Grunde zwar dieselbe Geschichte, weichen jedoch in Details erheblich von der Jātaka-Erzählung ab.

So sind es auch in der japanischen Fassung des Konjaku-monogatari lediglich drei Tiere, Hase, Fuchs und Affe, die dem, in Gestalt eines alten Mannes erscheinenden Gott Indra begegnen. Der gravierendste Unterschied liegt jedoch in der Gestaltung des Schlusses, da der Hase in der Konjaku-Version tatsächlich im Feuer verbrennt und Indra das Bild des im Feuer vergehenden Hasen auf den Mond zeichnet⁴⁸².

Daß die Vorstellung eines Hasen im Mond nicht originär buddhistisch ist, sondern lediglich, wie auch unsere Varianten, in die buddhistische Erzähltradition übernommen wurde, zeigt u.a. die Erzählung vom "Schlaunen Hasen und den Elefanten" im Pañcatantra und den, in dessen Tradition stehenden Werken, wie dem Kathāsaritsagara des Somadeva⁴⁸³. Theodor Benfey verweist in seinem Kommentar zur Erzählung des Pañcatantra auf ein Synonym für 'Mond' im Sanskrit: *çaçin*, d.h. "der mit dem Hasen Versehene" (Benfey II:348), und führt weiterhin aus:

"Ob der Glaube und das Wort *çaçin* in Indien älter als diese Legende (d.i. die Jātaka-Erzählung, d.Verf.) sei, oder erst aus ihr entstanden, kann zweifelhafter sein als manche bereit sein möchten anzunehmen. In China ist die Sitte, einen Hasen in die Mondscheibe zu setzen doch wohl erst nach-buddhistisch, und in Indien sind *çaçin* und Wörter mit gleicher Bedeutung als Bezeichnung des Mondes schwerlich vor der Zeit des Buddhismus nachweisbar" (Benfey II:349).

Im Zusammenhang mit dieser auch heute noch vertretenen Ansicht sei jedoch auf Caland (1919) und Keith (1925) verwiesen, die berichten, daß der Mondhase bereits in den vedischen Schriften erscheint. Im Jaiminiya-Brāhmana des Sāma-

Veda⁴⁸⁴ tritt der Gott Yama als Hase im Mond auf. Nach Ca-land ist dies die älteste Erwähnung der Volksmeinung, in den Flecken des Mondes einen Hasen zu sehen⁴⁸⁵.

Den Ursprung dieser Vorstellung in Indien zu sehen, erscheint angesichts ihrer weiten Verbreitung jedoch verfehlt. So kannte beispielsweise auch die ägyptische Religion einen Mondgott Un-nefer, den "großen Hasen", der als Hase im Mond dargestellt wurde⁴⁸⁶.

Auch A.Forke (1925) weist die vornehmlich von indologischer Seite vertretene, jedoch in neuester Zeit auch von Evans und Thomson (1974:115) übernommene Erklärung, diese Vorstellung sei, jedenfalls in bezug auf China, indischer Herkunft, entschieden zurück. Forke zitiert u.a. einen Absatz der "Fragen an den Himmel", T'ien-wen 天問 aus dem Ch'u-tz'u des Ch'ü Yüan (ca. 332-295 v.Chr.)⁴⁸⁷ -

"The light of the night what excellent quality has it, that it dies and is recalled to life again? And what advantage has it from the hare which we behold in its womb?"⁴⁸⁸ -

und gelangt zu dem Schluß, daß die Vorstellung vom Mondhasen in China bereits in der Chou-Zeit bekannt gewesen sein müsse. Es wird sich zeigen, daß Hentze das Alter sogar bis in die Shang-Zeit zurückverlegen kann.

Nach taoistisch-allgemeinchinesischer Weltsicht ist der Mond die Inkarnation und Quelle des yin⁴⁸⁹, und ein Name für den Mond ist der Ausdruck 'yin-Hase' 陰兔⁴⁹⁰. Auf dem Mond wohnt der weiße Mondhase unter einem Cassia-Baum und zerstößelt in einem Mörser das Kraut der Unsterblichkeit⁴⁹¹. Hier ist die Verbindung von Mond-Wasser-Unsterblichkeit-Hase ganz deutlich, wie auch in Indien, wo der Mond als Behälter des Unsterblichkeitstrankes Soma angesehen wird⁴⁹². Einen festen Platz hatte der Mondhase im kosmologischen System der han-zeitlichen Grabsymbolik⁴⁹³.

So ist auch die wahrscheinlich älteste Dokumentation des

Mondhasen in Japan in einem gänzlich chinesisch gestalteten Grab zu finden, dem Takamatsuzuka-Grab⁴⁹⁴. Die vier Wände der Grabkammer bilden das chinesische kosmologische System ab - die Nordwand mit Schildkröte und Schlange, die Ostwand mit dem grünen (blauen) Drachen und die Westwand mit dem weißen Tiger (die Südwand ist beschädigt)⁴⁹⁵. Interessant sind die Details. An der Ost- und Westwand sieht man die Sonne und den Mond. Von der Sonne ist kaum etwas zu erkennen, aus den restlichen Linien läßt sich jedoch noch die Figur der Sonnenkrähe⁴⁹⁶ erkennen. Und im Mond ist, laut Suenaga, die Kröte oder aber der Mondhase zu sehen⁴⁹⁷.

Diese Darstellung ist der Symbolik nach gänzlich chinesisch, und Suenaga (1972:57) meint, als Schöpfer der Grabmalereien, die er in den Anfang des 8. Jhs. datiert, Nachfahren von Kikajin identifizieren zu können.

Ob in Japan der Glaube an einen Mondhasen auch ursprünglich bestanden hat, läßt sich kaum mehr nachweisen. Nach Florenz gehört diese Vorstellung zu den neueren Elementen des Volksglaubens:

"Im neueren Volksglauben ist auch die einst auf der ganzen Erde verbreitete Vorstellung vom Mondhasen bekannt. Er stampft Klebreis in einem Mörser, um Kuchen zu bereiten (Wortspiel 'mochi-dzuki' "Vollmond" und "Reisstampfen")" (Florenz 1925:287)⁴⁹⁸.

Möglicherweise aber liegt in einem genealogischen Vermerk des Nihongi, Keitai 1/3/14, ein Hinweis darauf verborgen, daß die Vorstellung auch im ältesten Japan bekannt war. Dort heißt es von der Tochter des Prinzen Ne, Hirohime, sie habe zwei Söhne, von denen der ältere den Namen 'Usagi no miko' (兔皇子), d.h. "kaiserlicher Prinz Hase" trägt. Dieser Prinz, so wird weiter berichtet, sei der Ahnherr der kimi der Sake-Brauer⁴⁹⁹! Diese Angabe ist außerordentlich interessant, denn es besteht eine eindeutige Beziehung des

Reisweines zum vorliegenden Komplex. Naumann schreibt dazu:

"In Preisliedern archaischer Prägung erscheint kushi als alte Bezeichnung für Reiswein. Das Wort kushi bringt man in Verbindung zu kushi bzw. kusushi, wunderbar, geheimnisvoll, und zu kusu bzw. kusuri, das nicht nur Arznei im üblichen Sinne, sondern auch 'Unsterblichkeitstrank' ist. Es ist eine Besonderheit der erwähnten Preislieder, daß der Darbietende selbst sich distanziert: nicht er, die Gottheit hat den Wein gebraut und gesegnet. Die Herstellung des wunderbaren Trankes kushi, eines 'Heil-Trankes' im doppelten Wortsinn, schreibt man den Gottheiten Ohonamuchi (mit anderen Namen Ohomononushi und Ohokuninushi) und Sukunabikona zu, die laut NG (=Nihongi, d. Verf.) überhaupt die Methoden zur Heilung der Krankheiten von Mensch und Tier festlegten" (Naumann 1979:62).

Damit wäre ein direkter Anschluß an unseren Ausgangspunkt, den Weißen Hasen und den Gott Ōkuninushi, gefunden. Dennoch soll hier eine weitere Spur verfolgt werden, die die Beziehung von Mondhase und "Heil-Trank" noch eindeutiger darstellt. Sie führt in den Bereich der altmexikanischen Hochkultur.

In den mexikanischen Religionen kam den, meist lunar geprägten Vegetations- und Erntegottheiten eine zentrale Stellung zu. Im Rahmen der Besprechung der aztekischen Religion führt Walter Krickeberg (1975:211f) u.a. an, daß im Glauben der Azteken neben dem Mais der Agave eine besondere Bedeutung zugekommen sei. Aus deren Saft wird der Pulque, ein berauschendes Getränk, gewonnen. Die Gottheiten des Pulque hießen Centzontotochtin, die "vierhundert Kaninchen". Krickeberg stellt fest, daß auch die Azteken ein Kaninchen im Monde sahen.

"Es nimmt daher immer das Innere der Mondhieroglyphe ein, die in den Bilderhandschriften von einem mit Wasser

gefüllten Knochenhalbmond gebildet wird" (Krickeberg 1975:211).

Die Pulquegötter waren somit ebenfalls Mondwesen; ihr Schild, der Pulquekrug und sie selbst trugen den Knochenhalbmond als Schmuck. Diese Beziehung erkläre sich daraus, daß die Pulquegötter das Absterben und Wiederaufleben der Natur verkörpernten und sie daher während der Erntezeit mit großen Gelagen gefeiert wurden, beschließt Krickeberg seine Ausführungen. Als interessanter Aspekt erscheint, daß Krickeberg im Anschluß an die Pulquegötter den Xipe Totec als weitere Vegetationsgottheit bespricht. Diese Gottheit lernten wir im Zusammenhang der Mondhäutung kennen. Wie eng die Beziehung von Kaninchen und Xipe Totec gedacht wurde, geht aus Abbildungen im Codex Borgia hervor, die Xipe und das Kaninchen gemeinsam zeigen⁵⁰⁰.

Im Falle der Pulquegötter ist die Beziehung von Mondhase bzw. -kaninchen und Rauschtrank, Fruchtbarkeit und agrarischem Weltbild eindeutig. Jedoch kann hier auf die Details der Vorstellungen nicht näher eingegangen werden⁵⁰¹. In den Glaubensvorstellungen dieser Kulturen findet sich jedoch ein 'Motiv', das für die vorliegende Frage von einer - dies darf ohne Übertreibung gesagt werden - alles entscheidenden Bedeutung ist.

Die populärste der altmexikanischen Gottheiten war Quetzalcoatl, "Die mit grünen Quetzalfedern bedeckte Schlange" (Krickeberg 1975:200ff). Diese außerordentlich komplexe Gottheit gelangte in der Kunst derart zur Darstellung, daß dem gefiederten Schlangenleib "die Tatzen und das Krokodilmaul eines Drachens" (Krickeberg 1975:201) beigelegt wurden. Ursprünglich verkörperte sie Wasser und Regen und wurde von den Maya⁵⁰², als Kukulkan und K'ucumatz "die Schlange, die im Wasser schwimmt" bzw. "das Herz (Lebensprinzip) des Meeres" genannt. Als allgemeines Himmelssymbol der Tolteken teilte sie sich mit Tetzcatlipoca die Herrschaft über den

Nachthimmel. Die Azteken, die "die esoterische Bedeutung der Federschlange und des Federschlangengottes vergessen" (Krickeberg 1975:203) hatten, verbanden den alten Nachthimmelgott mit dem Windgott, der mit der Maske eines Vogelschnabels dargestellt wurde. Dieser Vogelschnabel, so berichtet Krickeberg weiter, habe aber ursprünglich einen Krokodilsrachen dargestellt, "den Quetzalcoatl als Herr des Tierkreises trägt, weil der Kopf eines Krokodils (cipactli) dessen erstes Sternbild war" (Krickeberg 1975:203). Sorgfältiger gezeichnete Darstellungen des Windgottes in mexikanischen Handschriften ließen den zähnestarrenden Krokodilsrachen noch deutlich erkennen.

Krickeberg verweist im folgenden auf, leider nicht näher bezeichnete und von mir nicht verifizierbare Forschungen J.E. S.Thompsons, nach denen das Krokodil schon seit alters her zum Bilde Quetzalcoatls gehört habe, da Steinköpfe der Pipil von Cozumalhuapa (Guatemala)⁵⁰³ den Gott mit Krokodilsrachen zeigten "und mindestens 600 Jahre älter sind als die Quetzalcoatl-Darstellungen der aztekischen Zeit" (Krickeberg 1975:204).

Diesen gefiederten, dem Wasser und Meer verbundenen krokodilköpfigen Dunkeldrachen zeigen mexikanische Bilderhandschriften in einer höchst aufschlußreichen Darstellung: im Rachen des 'Ungeheuers' befindet sich das Mondkaninchen. So findet sich die gefiederte Schlange mit dem Mondkaninchen im Rachen im Codex Borgia⁵⁰⁴.

In einer Abhandlung über "Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt" bespricht P.D.Kreichgauer (1928) als eines der "internationalen Symbole" den 'magischen' Welt- und Lebensbaum. Als amerikanisches Beispiel wird die Darstellung einer mexikanischen Handschrift, des Codex Borgia⁵⁰⁵ angeführt, in deren Mittelpunkt ein geborstener Baum steht. Es ist laut Kreichgauer der "West-Baum ..., wie er von der Venus-Gottheit umgehauen wird" (Kreichgauer 1928:369).

Krickeberg bemerkt zum 'geborstenen Baum', er stehe im Glauben der Azteken im "Blumenland" (xochitlalpan), dem Jenseits der kleinen Kinder. An den Früchten dieses Baumes saugten sie wie an der Mutterbrust.

"Dies Land ist natürlich kein anderes als Tamohuanchan, der Nachthimmel, dessen Symbol in den Bilderhandschriften ein geborstener Baum war, weil die Milchstraße mit ihrem dunklen Spalt zwischen den Sternbildern des Skorpions und des Schwans den mexikanischen Völkern wie ein Baum erschien" (Krickeberg 1975:197f).

Es ist m.E. durchaus angebracht, hier an unsere Fruchtinsel zu erinnern. Die Kombination 'Blumenland - Kinderbaum - Dunkelheit' erlaubt eine derartige Assoziation. Ihre außerordentliche Bedeutung erhält die mexikanische Darstellung jedoch durch ein weiteres Detail, das Kreichgauer folgendermaßen beschreibt:

"Rechts vom Baum liegt der echte Drache, aus dessen Rachen der Mond (Kaninchen) hervorkommt. Auch hier fließt Blut zum Zeichen des dabei stattfindenden Kampfes" (Kreichgauer 1928:369).

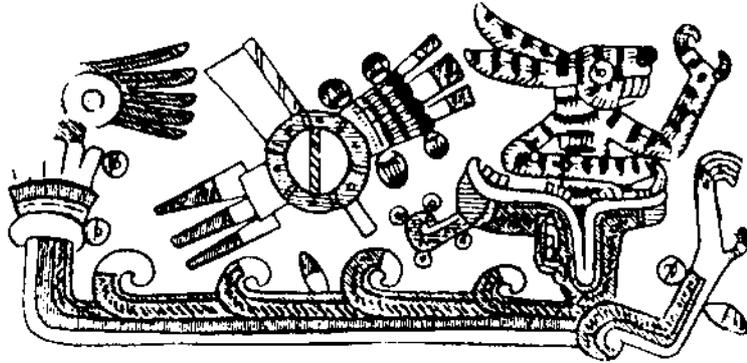
Auch hier also liegt das Motiv des Dunkeldrachsens mit dem Kaninchen im Maule vor, darüberhinaus in einer unmittelbaren ikonographischen Verbindung mit dem Komplex 'Blumenland - Lebens- (Kinder-)Baum - Dunkelheit (Nachthimmel)'.⁵⁰⁶

In den mesoamerikanischen Religionen ist der Antagonismus von Dunkelheit und Licht, dargestellt im Bilde des den Mondhasen verschlingenden Dunkeldämons, evident⁵⁰⁶. Die Relevanz dieser Darstellungen für unser Problem könnte aufgrund der geographischen Gegebenheiten angezweifelt werden. Derartige Einwände werden jedoch angesichts der Ausführungen Carl Hentzes gegenstandslos.

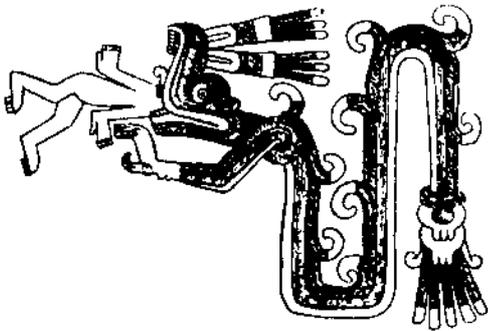
Auf die Bedeutung des Verschlingens und Ausspeiens in der shang-zeitlichen, sich in den Kultbronzen offenbarenden Re-

ligion braucht nicht noch einmal eingegangen zu werden. Es sei jedoch an die Zikadenlarve erinnert, die aus dem Dunkeldämon hervorkriecht und unsere Ausführungen über den 'verschlungenen und gehäuteten Mond' eröffnete. Mit den folgenden Bemerkungen Hentzes sei die "Beweisaufnahme" abgeschlossen. Die Darstellung spricht für sich und zeigt, wie sinnvoll, ja zwingend die Kombination des Dunkeldrachen mit dem Mondhasen auch in China empfunden wurde. Darüberhinaus ergibt sich, daß dieses Motiv einen selbstverständlichen Platz im Kreise der bisher behandelten Konzeptionen um das 'Verschlingen und Befreien' einnimmt. M.E. kommt den hier angeführten Tatsachen der Rang eines Beweises für unser Verständnis der vorliegenden Erzählung zu.

"Auf demselben Bronzegefäß, das den Drachen abbildet, wie er die Zikadenlarve ausspeit, Abb.6, Tafelb. I begegnen wir einem Drachen anderer Art; dieser speit einen Hasen aus (oder er verschluckt ihn), Abb.34, Tafelb. I. Nun ist uns, aus den Texten, der Hase als ein Mondtier, oder - genauer ausgedrückt - als ein Tier im Monde bekannt. Dieser, von dem Philosophen Wang Ch'ung geschilderte, Glaube an den Mondhasen dürfte somit auf ganz alte Ursprünge zurückzuführen sein, da wir hier den Hasen auf einer frühen Kultbronze, in einer lunarmythologischen Verbindung antreffen. Der Mondhase in China, der aus dem Rachen eines Finsternisdämons hervorkommt, oder von diesem verschlungen wird, hat mehrere Parallelen in Alt-Amerika. Wir finden die Finsternisschlange, die das Mondkaninchen, d.h. den jungen Mond, aus ihrem Rachen hervorkommen lässt, mehr als einmal in den Codices wiedergegeben, Abb.51,53, Tafelb. II. Es handelt sich, in Amerika, bekanntermassen um eine Symbolik, die Verdunkelung und Wiedergeburt des Mondes betrifft. Der chinesischen Darstellung, Abb.34, Tafelb. I, liegt der gleiche Gedanke zugrunde" (Hentze 1941:139).



51



52



53



54

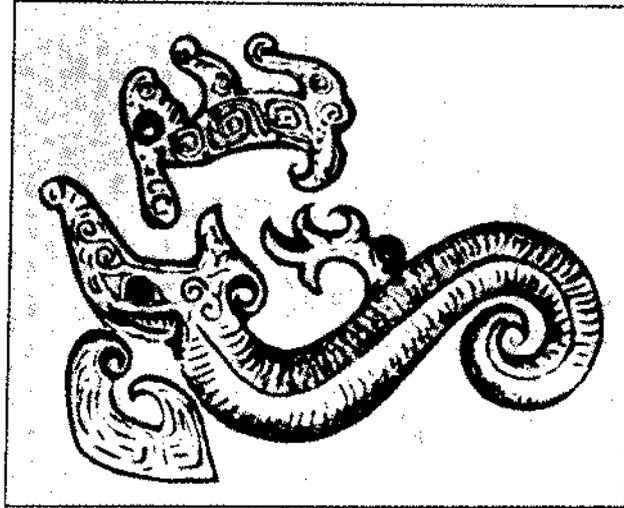


Abbildung 2

Amerika



Fig. 3.

Abbildung 3

Abbildung 1: aus: Hentze 1941:Tafelband II, Tafel XXXIV,
Abb. 51-54 (vgl. Hentze 1941:190):

51. Das Mondkaninchen kommt aus dem
Rachen der Federschlange. Codex Borgia
(nach E.Seler, Gesammelte Abhandlungen,
Berlin 1902-1923, Bd.IV, S.520, Fig.
219).

52. Die Federschlange verschlingt einen
Menschen. Codex Borgia (nach op.cit.,
S.681, Fig.808).

53. Das Mondkaninchen kommt aus dem
Rachen der Federschlange. Codex Fejer-
vary.

54. Die Federschlange mit dem Mondkanin-
chen. Tonrelief, Mexiko (nach Seler, op.
cit., S.150, Fig.120c).

Abbildung 2: aus: Hentze 1941:Tafelband I, Tafel XVII,
Abb. 34 (vgl. Hentze 1941:169):
Detail auf dem Deckel eines Kuang-Ge-
fäßes. Der Dämon speit den Mondhasen
aus. China, Shang-Zeit.

Abbildung 3: aus: Kreichgauer 1928:369, Fig.3 = Codex
Borgia 19.

6.1.3. Zum Sinn der Erzählung

"da packte mich das wani,
welches am äußersten Ende
lag und zog mir mein Kleid
vom Leib."
Kojiki, Inaba no shirousagi

Die vorliegende Arbeit versuchte nachzuweisen, daß der Episode vom Weißen Hasen von Inaba ein tieferer Sinn eigen ist, als es der erste Anschein vermuten läßt. Da eine rein allegorische Deutung ohne Nutzen wäre, wurden religiöse Vorstellungen, die einen Bezug zum Komplex der vorliegenden Erzählungen aufweisen, untersucht.

Von welcher Seite wir uns dem Problem auch nähern, es führt immer zu dem Antagonismus von Hell und Dunkel, Leben und Tod:

- * die grundlegenden Elemente der Struktur weisen Übereinstimmungen mit Jenseitskonzeptionen auf,
- * das gemeinsame Element des Inventars, das Krokodil, reiht sich in diese Konzeptionen ein,
- * das Krokodil selbst erscheint als Verkörperung des Jenseitsraumes, es ist ein Todeswesen und Dunkeldämon,
- * der Dunkeldämon ist ein Verschlinger des Lichts und im speziellen des Mondes,
- * der Hase als das Mondtier par excellence erscheint auf mesoamerikanischen und altchinesischen sakralen Abbildungen als Opfer genau dieses Dunkeldämons.

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

Dies erklärt m.E. auch die eigentümliche Beschränkung der Szenerie der Erzählung auf die beiden Antagonisten und ihre direkte Umwelt. Wir stellten fest, daß ein jedes Charakte-

ristikum des Einen (Größe, Charakter, Umwelt) in vollkommenem Gegensatz zum Anderen steht. Hase und Krokodil verkörpern den totalen, polaren Gegensatz innerhalb eines Ganzen. Damit ist die Szenerie auch ein Abbild der 'aufrechten und umgekehrten Welt' - dem Todesraum des Krokodils steht der Lebensraum des Hasen gegenüber.

Der japanische Mythos führt auch die notwendige Aktion aus - das Töten des Hasen durch das Krokodil. Daß das Abziehen der Haut tatsächlich einem Töten gleichkommt, ersahen wir aus den im Abschnitt über die Mondhäutung gegebenen Beispielen.

Die Farbe des Hasen bezieht sich nicht auf das Fell, sondern auf die Tatsache, daß er 'nackt' ist. In den europäischen Sprachen liegt eine identische Beziehung in der Verbindung der Wörter 'blank', i.S.v. 'bloß' und frz. 'blanc' oder it. 'bianco' für "weiß" vor⁵⁰⁷.

Der Hase ist eine Verkörperung des Lebens schlechthin, des Mondes, aber in Analogie dazu auch aller anderen Ebenen der Existenz. Das Krokodil dagegen ist der Tod.

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund noch einmal der eingangs angestellten 'Strukturanalyse' (4.1.3.) zu.

Diese hatte zur Frage geführt, 'warum ein inhaltlich isoliertes Element - die Erzählung des Hasen - formal im Zentrum steht, während den formalen Beziehungen innerhalb der Episode sonst eine auch inhaltliche Bedeutung zukommt'.

Diese Frage läßt sich nun beantworten. Die ganze Episode stellt eine Probe für die Gottheiten Ōkununushi und seine achtzig Brüder dar, ein Ereignis, das sich entscheidend auf die gesamte spätere, in Ōkununushis Herrschaft mündende, Entwicklung auswirkt. Ōkununushi heilt den Hasen, er ist 'positiv', die Brüder dagegen sind 'negativ', sie fügen dem Tier weiteren Schaden zu. Aber sind es tatsächlich ethische Normen, die hier zur Anwendung kommen, soll die Mildtätig-

keit des jüngsten Gottes demonstriert werden?

Angesichts des bisher Gesagten, verkennt eine derartige Deutung den Ernst der Handlung. Die Probe, auf die die Gottheiten gestellt werden, besteht in einem Rätsel von wahrhaft kosmischem Ausmaß.

Die Aktion zwischen wani und Hase 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 Vorstellung beruht auf einer Weltsicht, 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 wie der Initiand in die Welt der Lebenden zurückkehrt und aus dem Jenseits das junge Leben in die diesseitige Welt entlassen wird. Das heißt aber in unserem Fall, daß der Hase sein 'Kleid' unbedingt wieder braucht - der zyklische Gedanke erfordert diesen Schluß.

Das Rätsel, vor dem die Gottheiten stehen, ist somit die Frage nach dem folgerichtigen Ablauf der Dinge. Die achtzig Brüder können - oder wollen - es nicht lösen, der jüngste aber fügt wieder zusammen, was den Lauf der Welt garantiert. So ist die 'Moral' des Mythos nicht ethischer, sondern vielmehr utilitaristischer Natur: nicht derjenige wird belohnt, der Gutes tut, sondern das Richtige.

Die Mythen um Ōkuninushi können hier nicht näher untersucht werden, das würde eine eigene, umfangreiche Analyse erfordern. Es läßt sich jedoch anhand der Texte feststellen, daß im weiteren Schicksal des Gottes Parallelen zu dem des Hases vorliegen. Auch Ōkuninushi muß sterben, und er geht in die Unterwelt des Susanoo, Ne no kuni, das "Wurzelland", ein, verläßt diese jedoch gestärkt und mit den Fähigkeiten zur Herrschaft versehen.

Ohne Zweifel liegen hier Übereinstimmungen mit dem Initiationsgedanken vor. Jedoch ist dieser Umstand nicht so zu

begreifen, daß sich im Mythos rituelles Geschehen spiegele, vielmehr ist der Ōkuninushi-Mythos, als echter Mythos, begründendes Vorbild.

Es fällt darüberhinaus eine weitere Parallele auf. In der Binnenerzählung steht der Hase der Gesamtheit der wani gegenüber, die Außenerzählung berichtet vom Gegensatz des Ōkuninushi und der achtzig Gottheiten.

Daß die Zahl 8 in der Izumo-Kultur die Totalität der Welt versinnbildlichte, ist durch Naumanns Untersuchungen bekannt⁵⁰⁸. Die 80 als Multiplikation dieser Zahl ist somit keine konkrete Zahlenangabe, sondern Ausdruck einer umfassenden Gesamtheit⁵⁰⁹. Sowohl der Hase als auch der junge Gott stehen dem Dunklen in seiner Totalität gegenüber. Beide erliegen ihm vorläufig, um jedoch letztendlich zu triumphieren.

So besteht eine auch inhaltliche, ja genetische Verbindung zwischen den Elementen der Außenerzählung, die sich, wie festgestellt wurde, gleichsam in konzentrischen Kreisen um den formalen Kern schließt, und der Binnenerzählung. Das aber bedeutet, daß die Verbindung nicht lediglich novel-listischer Natur ist, und die Erzählung vom Weißen Hasen kein zufälliges, schmückendes oder 'märchenhaftes' Element darstellt, sondern vielmehr den tatsächlichen Kern des Mythos.

Deshalb auch kann der Hase dem jungen Gott das Schicksal bestimmen, nicht nur weissagen. Er steht, als kosmische, weltumfassende Inkarnation des sich ewig erneuernden Lebens in der existentiellen Hierarchie um eine 'Stufe höher' als der bereits erdgebundene Kulturheros Ōkuninushi.

Es zeigt sich somit, daß die durchdachte Komposition des Mythos, wie sie in der Strukturanalyse zutage getreten ist, auch die Binnenerzählung mit einschließt und aus dieser heraus ihren Sinn erhält.

An diesem Punkt schließen sich zwangsläufig historische Fragen an. Wie verträgt sich die innere Beziehung von Ōkuninu-

shi-Mythos und Erzählung mit der Vielzahl der Varianten im außerjapanischen Raum?

Hier können, ohne weitergehende Untersuchungen, nur Spekulationen angeführt werden.

Es existieren, wie dargelegt wurde, Gründe zur Annahme, in der südchinesischen Küstenregion, dem Yüeh-Gebiet, das Diffusionszentrum für die Ausbreitung der Erzählung nach Indonesien einerseits und nach Japan - es sei an die Verbindung dieser Region zur Izumo-Kultur erinnert - andererseits zu sehen. Auch daß die Erzählung selbst durch die shang-zeitliche Sakralikonographie zu erklären ist, weist auf den Kontinent. Da die Shang-Zeit als formative Epoche der hochchinesischen Kultur anzusehen ist und kulturelle Elemente der verschiedenen 'Lokalkulturen', so auch der südlichen Küstenkultur, aufgenommen hat, wie Eberhards Analysen ergaben, sind auch hier historische Beziehungen gegeben. Ohne diese historischen Abläufe näher kennzeichnen zu wollen - unser Anliegen bestand vornehmlich in der Klärung der Sinnfrage - ist es somit denkbar, daß der gesamte Mythos als ein Ganzes von diesem Diffusionszentrum aus nach Japan gebracht wurde.

Für diese Ansicht spricht auch folgende Überlegung: Wie ist die Lokalisation des Geschehens in Inaba zu erklären?

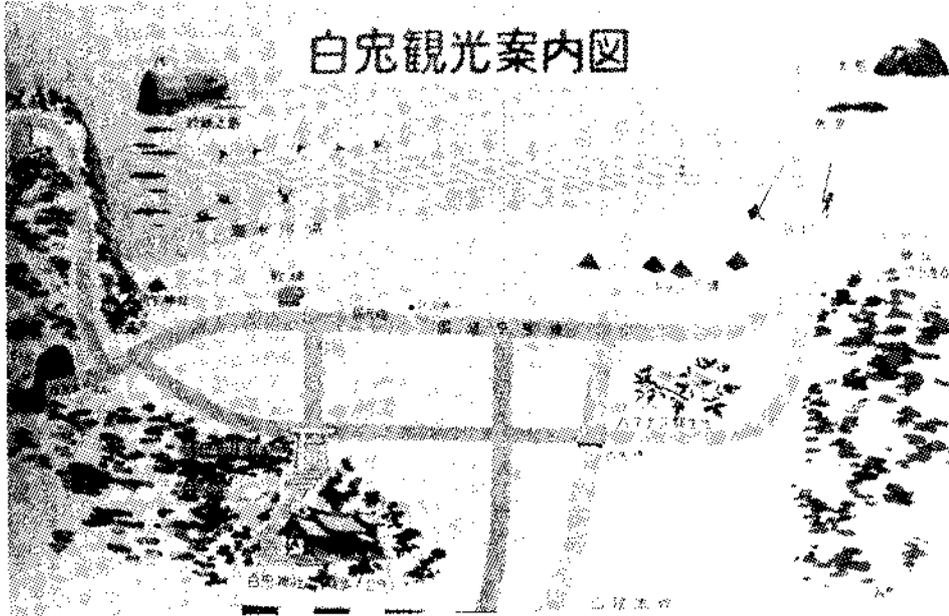
Zu dieser Frage sei die Einbringung einer persönlichen Erfahrung gestattet. Während einer Reise, die mich im Sommer des Jahres 1977 in das Gebiet des alten Inaba, eines Teiles der heutigen Präfektur Tottori, führte, besuchte ich die 'Hakuto-kaigan', die "Küste des Weißen Hasen". Dieser kurze Küstenabschnitt, in westlicher Richtung vor den Toren der Präfekturhauptstadt Tottori gelegen, leitet seinen Namen von der hier behandelten mythischen Begebenheit her⁵¹⁰. Ca. 100 m vor der Küste, in der Nähe des Schreines, befindet sich ein großer Felsen im Wasser. Von dieser Insel bis zum Strand erstreckt sich eine Reihe sehr viel kleinerer Felsbrocken, deren Oberflächen aus dem Wasser ragen. Das kleine

Felseiland heißt nun 'Oki no shima', "Insel Oki", und es wird gesagt, daß es sich um diejenige Insel handele, von der einst der Hase ans Land gekommen sei. Folglich sieht man in der Reihe der kleinen Felsbrocken die gewissermaßen versteinerten Reste der wani (s.Abb.).

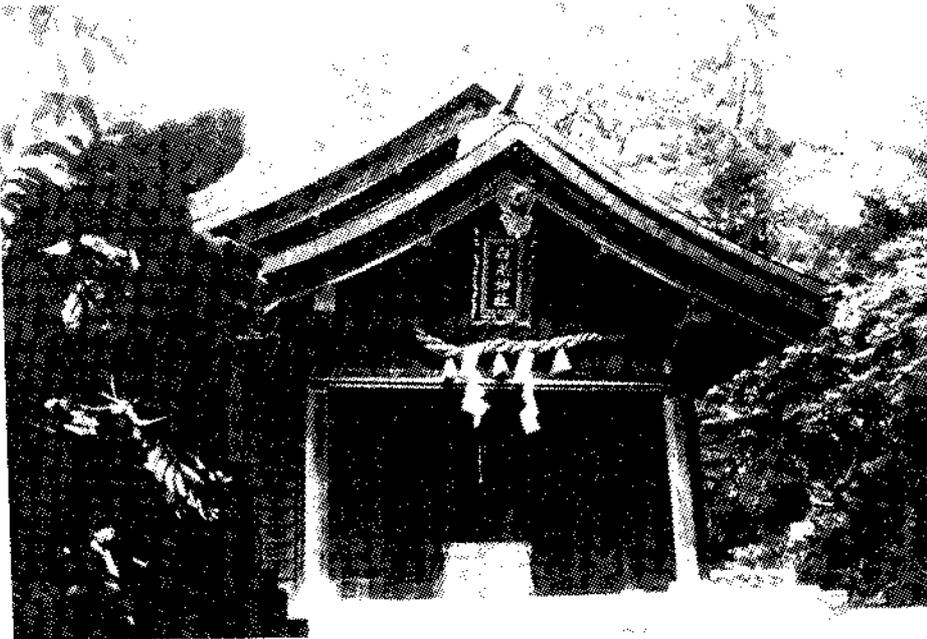


"Oki no shima" und die "versteinerten wani"

Am linken oberen Bildrand der Karte, die ich von einer Hinweistafel abfotografieren konnte (s.Abb.), erkennt man die Felseninsel, 'Oki no shima' 於岐島, am unteren Bildrand in der Mitte den 'Hakuto-jinja' 白兔神社, den Schrein des Weißen Hasen. Diese Gegebenheiten zeigen, daß in der fraglichen Region niemand auf die Idee käme, die der Küste in weiter westlicher Richtung etwa 40 km vorgelagerten Oki-Inseln 隠岐 mit der nämlichen Insel Oki zu identifizieren. 'Oki' bezeichnet lediglich eine Insel 'draußen im Meer'⁵¹¹.



'Hakuto-kaigan', die "Küste des Weißen Hasen"



'Hakuto-jinja', der "Schrein des Weißen Hasen"

Es ist fraglich, ob die Küstenlinie über eine derart lange Zeit wie den Zeitraum seit der Abfassung des Kojiki und vorher dieselbe Gestalt bewahrt hat. Auf jeden Fall aber wird deutlich, daß eine nachträgliche Lokalisierung einer gegebenen Erzählung an einem bestimmten, diese anscheinend verkörpernden Ort möglich ist und tatsächlich stattgefunden hat.

Es ist somit denkbar, daß Gruppen, zu deren Überlieferung dieser Mythos gehörte, in einer Art kollektivem "Aha-Erlebnis" diese, oder eine ähnliche Formation mit der Erzählung verbanden und sie daher an einer bestimmten Örtlichkeit lokalisierten.

Dies wirft jedoch auch ein neues Licht auf die Insel Oki unseres Mythos.

Eine unbestimmte Insel 'draußen im Meer' ist angesichts der früheren Erkenntnisse zum Jenseitscharakter der (Frucht-) Insel sehr interessant, erinnert sie doch, auf die japanischen Verhältnisse bezogen, an das weit über dem Meer gelegene Totenland Tokoyo, das ein Jenseits gänzlich anderen Charakters als das dunkle, schreckliche und unreine Totenland Yomi des Izanagi/Izanami-Mythos darstellt.

Carmen Blacker führt in ihrer, vornehmlich auf den Forschungen Origuchi Shinobus⁵¹² fußenden Analyse die wesentlichen Charakteristika auf. Danach ist das Totenland Tokoyo eng mit dem marebito-Komplex verbunden, d.h. mit den göttlichen Ahnen, die zu bestimmten Zeiten (Erntezeit und Neujahr) als Besucher in Booten in der diesseitigen Welt erscheinen und Leben und "Kraft" mit sich bringen.

"With this marebito theory, therefore, Origuchi gives us a picture of an other world across the sea which is at the same time a source of power. It is a place from which divine figures, at once deities and ancestors, bring to our world an infusion of life and strength" (Blacker 1975:74)⁵¹³.

Daß sich eine derartige Jenseitskonzeption sehr gut in den hier behandelten Kreis einreicht, liegt auf der Hand. Es existieren jedoch noch weitere Annäherungspunkte.

Tokoyo, das normalerweise auf einer horizontalen Achse jenseits des Meeres liegt, kann auch das unterseeische Jenseits bezeichnen. Es sei hier an den Toyotamahime-Mythos erinnert, in dem Hoori im unterseeischen Palast des Watatsumi weilt, den er auf dem Rücken eines wani wieder verläßt. Wani, d.h. Krokodile treten hier in einer ähnlichen Funktion auf wie im Glauben der Ngaju-Dayak, wo Krokodile sowohl Gesandte und Diener der Wasserschlängengottheit Jata als auch, in Gestalt des Seelenführers Tempon Telon, Medium der Jenseitsreise sind und darüberhinaus als Initiationsverschlinger erscheinen⁵¹⁴.

Die deutlichsten Hinweise auf eine Beziehung unserer Erzählung zum Tokoyo-Komplex liegen jedoch in der weiterführenden Identifizierung Tokoyos mit Ne no kuni, der Unterwelt des Susanoo, in die Ōkuninushi gelangt⁵¹⁵. Darüberhinaus weist auch die Figur des Sukunabikona, des mythischen "Doppelgängers" (Ōbayashi 1961:197) des Gottes Ōkuninushi in diese Richtung. Im Kojiki wird berichtet, daß jener Gott, von dem es im Nihongi heißt, er habe gemeinsam mit Ōkuninushi die Methoden der Medizin begründet, in einem Boot (天, 羅摩船 Ame no kakamibune) aus dem Lande Tokoyo gekommen und nach der gemeinsamen Landschaftung wieder dorthin zurückgekehrt sei⁵¹⁶.

Jener Sukunabikona ist nun wiederum mit dem Reiswein, dem Heil-Trank verbunden⁵¹⁷, was uns direkt zum Hasen zurückführt. In diesem Zusammenhang sei auch auf japanische Legenden verwiesen, die den Hasen in Zusammenhang mit der Fähigkeit zum Heilen bringen. Motoori führt eine Überlieferung der ehemaligen Provinz Hōki (Distrikt Yabashi, Dorf Tsukazumi) an, in der von einem 'Sagi Daimyōjin' 鷺大明神 "Große Leuchtende Reihergottheit" berichtet wird und stellt

die Frage, ob es sich dabei nicht um ein verfälschtes 'usagi' "Hase" handele.

"Nun wird von diesem Gott Sagi Daimyōjin gesagt, er sei eine Gottheit, die vor Pocken schützt und alle Menschen der Umgebung verehren ihn und erflehen, daß die Pocken der kleinen Kinder leichter sein mögen. Ganz am Anfang, wenn dieses Gelübde abgelegt wird, begeben sie sich zu diesem Schrein und kehren mit einem Hut aus Bambusrinde zurück, den sie dort ausgeborgt haben; im Haus wird er unter Verehrung (unter Abstinenz und Gebet ehrfürchtig) aufgestellt. Wenn jene Kinderpocken ohne Folgen zu Ende gegangen sind, fügt man beim Dankbesuch des Schreins jetzt einen Hut von genau der gleichen Art hinzu und zusammen mit dem vom ersten Male gibt man sie diesem Schrein zurück und weiht sie ihm" (Motoori 1927:473).

In einem Gespräch, das ich während meines Japan-Aufenthaltes mit Herrn Kawaue, dem Priester des Hakuto-jinja führte, erzählte mir dieser, daß in jener Gegend vor etwa 100 Jahren eine Windpocken-Epidemie ausgebrochen sei, die jedoch durch das Wirken des Shirousagi-kami beigelegt werden konnte.

Diese Angaben zeigen, daß dem Weißen Hasen auch medizinische Fähigkeiten zugesprochen werden, die einmal mehr seine innere Beziehung zu den Gottheiten Ōkununushi und auch Sukunabikona aufzeigen und darüberhinaus einen weiteren Beleg für dessen Einbeziehung in den Kreis der Heil-wirkenden Mond-Hasen liefern.

Die hier gegebenen Beziehungen sind lediglich im Sinne von Anhaltspunkten für spätere Untersuchungen - ausgehend von den Stichworten 'Tokoyo - Ne no kuni - Jenseits unter dem Meere' in bezug auf 'Oki no shima - Insel - wani' einerseits und 'Ōkununushi - Sukunabikona - Medizin' in bezug auf '(Mond-)Hase - Heil-(Unsterblichkeits-)trank bzw. -kraut'

andererseits - zu sehen.

Zur Insel Oki kann zusammenfassend festgestellt werden, daß sie nichts mit den Oki-Inseln gemein hat, sondern eine 'Insel draußen im Meer' darstellt, deren Jenseitscharakter zum einen aus der vorangehenden Untersuchung ('Fruchtinsel') hervorgeht und die darüberhinaus wahrscheinlich Beziehungen zum lebensspendenden Totenland Tokoyo aufweist.

Schwieriger noch als die historische Frage, aber eng mit ihr verbunden, gestaltet sich die nach der kulturhistorischen Einordnung.

Aufgrund des vorliegenden Materials bietet sich eine Zuordnung zum Komplex des 'altpflanzerischen' Weltbildes an. Bekanntlich sieht Jensen in Erzählungen vom Streit der Land- und Wassertiere ein Element dieser Schicht⁵¹⁸. Wird diese Einschätzung auf das System Oka Masaos zu den Kulturschichten Altjapans übertragen, so böten sich dort die ersten beiden der vom Autor postulierten fünf Kulturschichten an:

1. Jäger- und Pflanzerkultur (Knollenfruchtbau) mit Mutterfolge und Geheimbünden
2. Pflanzer- (Trockenreis) und Jägerkultur mit Mutterfolge⁵¹⁹.

Diese Kulturschichten sind, laut Oka, schwer voneinander unterscheidbar. Zur Kultur der Knollenfruchtbauer rechnet Oka den religiösen Glauben "an das Kommen der Gottheit, der Ahnenseele oder des Geistes in 'horizontaler' Richtung. Die Verehrung matrilinearere Ahnen und die Vorstellung des Toten- und Ahnenlandes als ein jenseits des Meeres oder aber unter der Erde gelegenes 'Mutter-Land' (haha no kuni) ist ebenfalls dieser Kultur zuzurechnen".

Weiterhin verweist Oka auf Vorstellungen von Okinawa, bei denen maskierte Männer als Gottheiten oder Ahnen in Booten das Land besuchen.

"Diese Zeremonien ähneln bis in Einzelheiten den Geheimbünden der 'mutterrechtlichen' Pflanzergesellschaft Melanesiens und Neu Guineas. Diese Kultur dürfte in alter Zeit vom südostasiatischen Kontinent in die Südsee geströmt, ein Zweig aber über Südchina nach Japan gekommen sein" (Oka 1965:116 = Oka 1966:44).

Auch Naumann (1963:339) stellt in der Diskussion der alt-pflanzerischen Elemente des 'yama no kami'-Glaubens fest, daß diese sich fast vollständig auf südchinesischem Boden fänden.

Es zeigt sich, daß sich diese Daten sehr gut in den hier behandelten Kreis einpassen, und persönlich tendiere ich zu einer Einordnung unserer Erzählung in das pflanzerische Milieu.

Andererseits darf nicht übersehen werden, daß Okas Einteilung ausgesprochen hypothetischer Natur ist und die Forschung noch weit von einer verbindlichen Aussage zu diesem Themenbereich entfernt zu sein scheint⁵²⁰.

Und schließlich sei auch noch einmal auf Hentze verwiesen, der nach einer Diskussion zur kulturhistorischen Einordnung des Motivs 'Befreiung und Herauswürgen des Lebens aus der Dunkelheit heraus' diese Frage als schlicht unlösbar zurückweist.

Derartige historische und kulturhistorische Unklarheiten betreffen jedoch nicht die Erkenntnis, daß in der Erzählung vom Weißen Hasen ein echter Mythos, eine begründende und vorbildliche Begebenheit vorliegt. Seine religiöse Wahrheit verkündet, daß das Leben zwar durch die Dunkelheit des Todes gehen muß, jedoch immer wieder neu aus dieser entsteht.

Die existentielle Ebene des Mythos ist kosmisch, Dunkeldämon und Licht stehen einander gegenüber. Dennoch handelt es sich nicht um einen 'Naturmythos', da das gleiche Prinzip auf allen Ebenen der Existenz zum Tragen kommt. Somit zeugt der

Mythos auch von einem Gleichklang der gesamten Welt. Fragt man im Hinblick auf die Varianten nach der Urfassung der Erzählung, aus der sich die verschiedenen Versionen entwickelt haben, so hat sich m.E. dieses Original - dessen Ursprung wohl im südchinesischen Raum vermutet werden darf - im japanischen Mythos erhalten. Darauf deuten die notwendige Verbindung der Antagonisten Hase und Krokodil und der folgerichtige Ablauf des Geschehens.

6.2. Das Märchen

Dennoch wird die Erzählung heute als Märchen begriffen. In Japan kommt ihr eine ähnliche Popularität zu wie bei uns den bekanntesten der Grimmschen Märchen. Es dürfte kaum ein Kind geben, dem die Erlebnisse des kleinen Hasen unbekannt wären, und schlägt man in einer beliebigen japanischen Buchhandlung in der Kinderabteilung die Märchenbücher auf, so findet sich in den meisten eine Nacherzählung auch unserer Geschichte.

Wäre die Aufzeichnung in Japan nicht zu einem derart frühen Zeitpunkt erfolgt, hätte der Stoff sicher eine ähnliche Entwicklung durchgemacht wie die indonesischen Varianten. Diese sind tatsächlich zu Märchen geworden, ihre Wahrheit ist vergessen, und sie erfüllen die neue Funktion eines unterhaltenden Märchens oder höchstens noch die einer belehrenden Fabel.

Diese Gegebenheiten zeigen, daß sich die Qualitäten 'Mythos' oder 'Märchen' tatsächlich erst in der Einstellung des Zuhörers zum Vorgetragenen entscheiden.

Die Erzählung selbst blieb 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.

Wenn heute an der Hakuto-Küste der Stoff kommerziell verwendet wird und in kitschigen Darstellungen das Erhabene ins Lächerliche abgeleitet (s.Abb.), so zeugt das lediglich davon, daß hier aus einer einst "wahren Geschichte" eine "falsche Geschichte" geworden ist.



Werbung für eine Snack-Bar an der Hakuto-Küste (Original in Bronze im Park des Izumo-Taisha).

7. Anmerkungen

1. Vgl. deVries 1954:162ff
2. Mühlmann (1968:206) bemerkt in diesem Zusammenhang:
"SCHMIDTS Stellungnahme läuft schließlich doch auf eine Ur-Offenbarung hinaus, und es ist unverkennbar, daß sein Werk eine missionarische Note enthält ... Die Theorie des 'Urmonotheismus' ist heute aufgegeben (...). Dafür ist der Mythos, den SCHMIDT nur als degenerative Wucherung behandelt hatte, in den Mittelpunkt des Interesses gerückt."
3. Vgl. Malinowski 1973:128
4. Vgl. die ausführliche Diskussion in deVries 1954:8-71.
5. Vgl. die grundlegenden Arbeiten Max Lüthis (1971, 1974).
6. Vgl. Lüthi 1974
7. Vgl. Röhrich 1976:292ff
8. "Es ist unbestritten, daß die Motive der Volksmärchen zum großen Teil höchst archaischen Glaubensvorstellungen entsprechen" (Röhrich 1976:297).
9. Kojiki, 古事記, "Chronik der alten Begebenheiten". Die Nachrichten zur Entstehungsgeschichte dieses Werkes verdanken wir der Vorrede des Verfassers Ō no Yasumaro 大伴 藁 侶 (gest. 723; im Januar 1979 wurde sein Grab aufgefunden), der von einem Befehl des Temmu-tennō (gest. 686) zur Abfassung einer Landesgeschichte zur Wahrung der Überlieferung berichtet (Kojiki I = NKBT1:44ff). Hieda no Are 日向 阿 礼 (möglicherweise eine Frau, vgl. Chamberlain 1973:IV) wurde mit dem Memorieren des Textes beauftragt, dessen Niederschrift jedoch erst nach einer Wiederholung des Befehles durch Kaiserin Gemmei (reg. 707-715) im Jahre 711 begonnen und am 10.3.712 (=Wadō 5/1/28) der Kaiserin überreicht wurde. Das Werk umfaßt drei Bücher, deren erstes Kosmogonie und Götterzeitalter zum Thema hat (Kojiki I = NKBT1:42-147). Vgl. die Einleitungen der Druckausgaben und Übersetzungen; zur ausführlichen Information vgl. Kojiki taisei 1956-58.

10. Nihongi, 日本紀, bzw. Nihonshoki, 日本書紀, "Japanische Annalen". Ältestes Werk der offiziellen Historiographie, das, unter der Leitung des kaiserlichen Prinzen Toneri 舍人親王 (676-735) kompiliert, im Jahre 720 vollendet wurde. Die Abfassung geht ebenfalls auf einen Befehl des Temmu-tennō zurück (Nihongi XXIX = NKBT68: 447); Aston (1956:350²) meint, dieser Befehl beziehe sich auf das Kojiki. Zu den politischen Hintergründen der parallelen Abfassung von Kojiki und Nihongi vgl. Sakamoto (1967), der betont, daß nur eine gemeinsame Betrachtung der beiden Werke ein zusammenhängendes Bild der gesellschaftlichen Hintergründe geben kann (Sakamoto 1967:27); vgl. Naumann 1971:41⁶; Philippi 1969:15-19.
11. Fudoki, 風土記, "Aufzeichnungen über Sitten und Land". Der Begriff Fudoki erscheint in der offiziellen Literatur zum ersten Mal in einer Schrift des Miyoshi Kiyoyuki (847-918) aus dem Jahre 914 (vgl. Kluge 1958:44; Aoki 1971:25; NKBT2:29) und bezieht sich auf topographische Beschreibungen der einzelnen Provinzen des 8. Jhs., deren Abfassung auf einen Erlaß der Gemmei-tennō aus dem Jahre 713 (Wadō 6/5/2 = 31.5.713) zurückgeht. Vollständig überliefert und mit Angaben über Autoren und Abfassungszeit versehen ist nur das Izumo-Fudoki aus dem Jahre 733, das unter der Leitung des Kuni no miyatsuko von Izumo, Izumo no Omi Hiroshima (gest. 745) 出雲臣廣嶋 von Miyake no Omi Matatari 神宅臣全太理 und anderen verfaßt wurde (vgl. Postskriptum des Izumo-Fudoki = NKBT2: 255).
- Trotz Florenz' negativer Einstellung zu den in den Fudoki überlieferten Erzählungen, von denen viele seiner Ansicht nach nur gebildet wurden, "um in volksetymologischer Weise die Grundlage für die Entstehung eines Ortsnamens abzugeben, und da ihrer so viele sind, suggeriert sich der Verdacht, sie seien wenigstens teilweise erst für die Zwecke der Fudoki erfunden, eben um dem kaiserlichen Befehl, 'über Ursprung der Benennung der Berge, Flüsse und Gefilde zu berichten', recht herzlich nachzukommen" (Florenz 1909:73), sind diese doch wertvolle Quellen, die regionale, von Kojiki und Nihongi teilweise abweichende Versionen von Taten und Charakteren einzelner Gottheiten geben.
- Vgl. für das Izumo-Fudoki: Satō 1974:32ff; Aoki 1971: 49ff.
12. Die hier genannten Werke sind die ältesten erhaltenen,

bauen jedoch auf vorangegangenen historischen Aufzeichnungen auf, die nicht überliefert sind (vgl. Lewin 1962: 195⁵). Auf diesen Punkt geht auch Yasumaro in seiner Vorrede zum Kojiki ein (Kojiki I = NKBT1:44-46). Aoki (1971: 27) vermutet auch für das Izumo-Fudoki eine verlorengegangene Vorform. Vgl. Sakamoto 1967; Philippi 1969:15f.

13. Vgl. Seki A. 1969:44ff. Lewin betont, daß sich dieser Umstand nur auf die aristokratische Schicht bezieht (Lewin 1976:39).
14. Vgl. Seki A. 1969:48
15. Dies zeigt sich sowohl an der hervorragenden Stellung des Jingi-kan neben dem Dajō-kan als auch an der Erbllichkeit der Beamtenränge innerhalb der bürokratischen Hierarchie, die der ursprünglichen konfuzianischen Vorstellung widerspricht. Vgl. Sansom 1959:76.
16. Sansom schreibt hierzu: "In some respects the introduction of foreign ideas and methods served to strengthen rather than to weaken native tradition, since the use of the chinese script permitted the Japanese to record their own history and to give literary expression to their inherited ideas about life and society. It was chinese learning and chinese addiction to historical study that enabled and encouraged them to compile the two great national chronicles" (Sansom 1959:76f). Der Kulturfluß vom Kontinent nach Japan ist bis in älteste Zeiten dokumentiert (vgl. Suematsu 1963; Tschepe 1907) und wurde in seiner Intensität erst in jüngster Zeit wieder durch die Wandmalereien des Takamatsu-Hügelgrabes belegt (vgl. Suenaga 1972; Kidder 1972). Auf den bedeutenden koreanischen Anteil an dieser Verbreitung weist B.Lewin in seinen Schriften hin (Lewin 1962, 1976, 1976b). Der Überlieferung nach wurde die Schreibkunst von den koreanischen Gelehrten Achiki bzw. Achi-kishi und Wani nach Japan gebracht (Nihongi X = NKBT67:370-72; Kojiki, Ōjin = NKBT1:248. Zu deren Historizität vgl. Lewin 1962:9).
17. In einer Charakterisierung des Kaisers Temmu und der Kaiserin Gemmei vergleicht Ō no Yasumaro diese ihm zeitgenössischen Tennō mit chinesischen Herrschern des Altertums und betont die Überlegenheit der japanischen Kaiser (Kojiki I = NKBT1:44/46).

18. Nach Max Weber begnügt sich keine Herrschaft "freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr den Glauben an ihre 'Legitimität' zu erwecken und zu pflegen" (Weber 1964:157), wobei Legitimität, anders als bloße Legalität, d.h. "der äußeren Übereinstimmung der Handlung eines Menschen mit einem Gesetz" (Blank 1970:206), sich auf höhere Werte beruft "im Sinne überpositiver Rechtmäßigkeit und Gerechtigkeit" (Blank 1970:207).
Unter den "drei reinen Typen legitimer Herrschaft", die Weber als Idealtypen unterscheidet, trifft die traditionale Herrschaft am ehesten den hier behandelten Bereich: "Traditional soll eine Herrschaft heißen, wenn ihre Legitimität sich stützt und geglaubt wird auf Grund der Heiligkeit altüberkommener ('von jeher bestehender') Ordnungen und Herrengewalten" (Weber 1964:167).
Der Mythos, dessen Aussage als wahr empfunden wird, kann die geistige Grundlage einer solchen Ordnung liefern. In Japan gründet sich der Legitimitätsanspruch auf den Auftrag der Amaterasu an Ninigi, die Herrschaft über das Land anzutreten (Kojiki II = NKBT1:124ff; Nihongi II = NKBT67:183ff).
(- Zu der darauf gründenden Staatstheorie der Kokugaku in Konkurrenz zum chinesisch-konfuzianischen Herrscherbild in Japan vgl. Kemper 1967:27-40. - Zur Funktion des 'sakralen Königs' als integrierendem Symbol für die politische Einheit vgl. Lemarchand 1977:68; Preuss 1937:110).
19. Kerényi (1951:16) faßt diesen Gedanken folgendermaßen zusammen: "Mythologie begründet. Sie antwortet eigentlich nicht auf die Frage: warum? sondern darauf: woher?"
20. Yasumaro schreibt: "In der alten Zeit waren sowohl Worte als auch Gedanken einfach, und so war es sehr schwer, sie (die Überlieferungen) in Sätzen zu schreiben und in Abschnitte zu fassen" (Kojiki I = NKBT1:46).
21. Kojiki I = NKBT1:42. Das Alter der Überlieferungen deutet sich auch in dem von Yasumaro zitierten Befehl des Temmu-tennō an.
22. Vgl. Dokumentation in Naumann 1971:6f
23. Kojiki I = NKBT1:90-93.
Übersetzungen: Chamberlain 1973:81-83; Florenz 1919:46-48; Kinoshita 1976:44f; Philippi 1969:93-95; Shibata 1969:91f.

24. Ōnamuji = Ōkuninushi. Den Namen Ōkuninushi erhält die Gottheit im Kojiki erst nach dem siegreichen Ende der Auseinandersetzungen um die Herrschaft über das Land (Kojiki I = NKBT1:98). Zu den verschiedenen Namen des Gottes vgl. Matsumae 1970:227-233; Matsumura III, 1956: 257-284.
25. 於今者 - 謂 - 菟神 - 也. (Kojiki I = NKBT1:92). Kinoshita übersetzt diese Stelle: "Er heißt b i s heute 'der Hasengott'" (Kinoshita 1976:45). Diese Auslegung steht im Widerspruch zu den übrigen Übersetzungen (Philippi 1969:95: "... nowadays ... "; Chamberlain 1973:83: "... it is now ..."; Florenz 1919:48: "Er heißt jetzt..."); da der projektierte Anmerkungsband zu Kinoshitas Übersetzung noch nicht vorliegt, ist nicht eindeutig zu klären, wie es zu diesem wesentlichen Unterschied kommt. Wahrscheinlich geht die Interpretation auf Motoori zurück, der zu dieser Stelle schreibt: "Weißer Hase von Inaba ... Dies muß eine Bezeichnung aus jener Zeit sein, in der diese alte Begebenheit erzählt wurde. ((Falls dem nicht so ist, wie kommt es, daß man im folgenden noch daraufhäuft 'er heißt die Hasengottheit'? Weil es dabei heißt, 'jetzt', sagte man also früher 'der Weiße Hase von Inaba' und heute sagt man 'die Hasengottheit' - ob es wohl diesen Sinn hat? So muß man wohl sagen, aber über eben diesen Umstand erfährt man nichts; wann immer im Kojiki 於今者 geschrieben steht, wird es bloß 於今 'ima ni' gelesen, was die Bedeutung 至于今 'bis jetzt' hat ... Man sollte dies durch einen Vergleich mit anderen Stellen erschließen))" (Motoori 1927:472). Zu diesem von Motoori angeregten Vergleich sei folgende Übersicht der betreffenden Stellen im Kojiki gegeben (nach Kojiki-sōsakuin II:55):

S. / Z. NKBT 1	S.	Florenz	S.	Kinoshita
88/5	45	jetzt	42	bis heute
116/4	63	jetzt	69	der Ursprung
130/10	75	bis zur Jetztzeit	86	bis zum heutigen Tage
142/7	81	jetzt	93	heute
236/4	112	in der Jetztzeit	185	bis heute noch
92/9	48	jetzt	45	bis heute
150/3	86	jetzt	98	aber heute
222/15	107	bis zur Jetztzeit	174	noch heute
142/11	81	bis zum heutigen Tage	93	heute

Dieser Übersicht ist zu entnehmen, daß auch innerhalb der Übersetzungen der beiden Autoren keine Einheitlichkeit vorliegt, obwohl laut 'Chung-wen ta tz'u-tien' 15: 247 der Ausdruck 'yü chin' 於今 dem Ausdruck 'tang chin' 當今 (= jetzt, heute) entspricht und Morohashi 5:676 schreibt: 於今 = 今に, (heute, jetzt), 今に於て (heutzutage). (Vgl. auch Umezawa 1976:193ff).
Eingedenk der dennoch bestehenden Unklarheit habe ich den Begriff 'derzeit' gewählt (vgl. Duden 10, 1970:164).

26. 塵袋 . Eines der bedeutendsten etymologischen Wörterbücher der Kamakura-Zeit; entstanden wahrscheinlich zw. 1264-88; Verf. unbekannt; 11 maki (vgl. Yamada in Chiribukuro = NKTZ 1935:1-9).
Das Inaba-ki findet sich in maki 10 '詞字 Literatur' (= NKTZ 1935:479-82; Inaba-ki = NKBT2:478f; Übersetzungen: Florenz 1901:304f; Hammitzsch 1969:187; Rumpf 1938: 40. Vgl. Motoori 1927:472).
27. Vgl. Inaba-ki = NKBT2:478, Anmerkung
28. Vgl. Motoori 1927:472
29. Da das Jintenainōshō (1532, 20 maki, Verf. unbekannt) aus einer Synthese von Chiribukuro und Ainōshō (1446, Verf. Mönch Gyōgo) hervorgegangen ist, geht auch diese Fassung auf die Version des Chiribukuro zurück.
30. Fudoki-itsubun, 風土記逸文, "Fudoki-Fragmente".
Teile der als Ganzes verlorengegangenen Fudoki sind durch Zitierung in anderen Werken überliefert. Vor allem das 'Manyōshū-chūshaku', ein Kommentar zum Manyōshū aus dem Jahre 1269 mit 51 Artikeln über 22 Provinzen und das 'Shaku-Nihongi' des Urabe Kanekata (Ende 13.Jh.) mit 60 Artikeln über 20 Provinzen, dienen als Quellen für erhaltene Fudoki-Fragmente. Das Chiribukuro ist als Quelle umstritten, da nicht sicher geklärt werden konnte, ob die Zitierung tatsächlich dem ursprünglichen Wortlaut folgt (Vgl. NKBT2:29f). Aus diesem Grunde ist das Inaba-ki in der NKBT-Druckfassung mit 存疑 'zweifelhaft' versehen.
31. Florenz 1901:304; vgl. Zachert 1932:132.
32. Torigoe 1977:179 bemerkt dazu: "Da in den Fudoki der Einfluß des Nihongi wie des Kojiki spürbar ist, ist es natürlich möglich, daß die Itsubun-Version vom Kojiki

übernommen wurde; vergleicht man jedoch die Begleitumstände, so ergibt sich der Schluß, daß hier eine Geschichte vorliegt, die seit Anbeginn in Inaba erzählt wurde".

33. An Veröffentlichungen mit einem direkten Bezug zum vorliegenden Thema fanden sich die Arbeit von Tokugawa Yoshichika aus dem Jahre 1931, sowie Tomonaga Yōjiros Aufsatz über die wani in Kojiki und Nihongi (Tomonaga 1966) und Tsugita Masayukis Ausführungen zu 'Ōnamuji no kami und dem Weißen Hasen von Inaba' (Tsugita 1970). Da Herbert Zacherts Veröffentlichung (Zachert 1932) im wesentlichen inhaltsgleich mit Tokugawa 1931 ist, ergeben sich auch analoge Aussagen, die jedoch von Fritz Rumpfs aufschlußreichem Nachtrag (Rumpf 1932) z.T. zur Diskussion gestellt werden.
34. Vgl. Ienaga 1956:221f; Matsumoto 1970:214³⁹
35. Die folgenden Ausführungen zu Motooris geistigen Prinzipien orientieren sich im wesentlichen an der Darstellung Matsumotos (Matsumoto 1970:76ff).
36. Motoori 1927:7; vgl. Matsumoto 1970:81; vgl. Naobi no Mitama = Stolte 1939:passim.
37. Motoori 1927:465-473
38. Nihongi I = NKBT67:129
39. 'mitama no fuyu'; vgl. zu dieser Vorstellung Naumann 1971:160f.
40. Hier deutet sich Motooris Konzeption der universalen Macht der japanischen Kami an. Im Naobi no Mitama schreibt er: "Alle Dinge in dieser Welt, wie der Wechsel von Frühling und Herbst, Regen und Wind, und all das Gute und Böse, das dem Land und den Menschen zustößt, sind ohne Ausnahme Werke der Kami. Da es unter den Kami gute und böse gibt, und auch ihre Werke dementsprechend sind, kann man sie im allgemeinen nicht mit dem gewöhnlichen Menschenverstand ermessen" (Stolte 1939:195).
"Da China nicht das Land Amaterasu Ōmikami's ist, hat es kein bestimmtes Herrscherhaus. Es ist zum Tummelplatz der bösen Kami geworden, die sich bei ihm zusammenscharen wie die Fliegen im Sommer" (a.a.O.).
41. Vgl. Naumann 1963:329

42. Das heutige Beppu-Onsen 別府温泉 in Ōita. Vgl. NKBT2: 493¹⁷; Yoshida Tōgo 4:16.
43. Vgl. Iyo-Fudoki = NKBT2:493
44. Tsugita 1970:4
45. Die Stelle lautet: "Drittes Jahr Saikō, 12.Monat, 29.Tag; die Provinz Hitachi berichtet: In Ōaraisono saki im Distrikt Kashima kam es vor, daß die Gottheit erneut herabstieg. Zu Beginn waren da Leute des Distriktes, 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 weitere 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 Ōnamochi und Suku-nabikona. Vorzeiten haben wir dieses Land geschaffen und vollendet und haben uns fortbegeben zum östlichen Meer. Jetzt sind wir wieder zurückgekommen, um dem Volk zu helfen ...'" (Kokushitaiki 3:86).
46. Vgl. Kokushitaiki 3:103. Zwei Monate zuvor (Ten'an 1/8/7) hatte man sie mit Staatsschreinen (官社) bedacht (Kokushitaiki 3:101).
47. Bock 1972, II:138
48. Vgl. Tsugita 1970:4
49. Vgl. u.a. Matsumae 1970:253ff, 264ff; Matsumura III, 1956:282ff; Itō 1973:135; Tsugita 1970:5.
50. Vgl. Kojiki I = NKBT1:93-101, Florenz 1919:48-51
51. 'Ne no kuni' (Wurzelland) stellt wie 'Soko no kuni' (Bodenland) das Totenreich unter der Erde dar, im Unterschied zu 'Tokoyo no kuni', der "anderen Welt" in der Ferne (vgl. Naumann 1964:88f). Zum Unterschied von 'Ne

no kuni' und 'Yomotsu kuni' vgl. Naumann 1971:144f; vgl. Blacker 1975:69-85.

52. Matsumae 1962:185ff, 1970:241

53. Matsumae 1970:253

54. Tsugita verwendet ausdrücklich den Terminus 'Medizinmann', indem er dem Ausdruck 'jui' 呪医 die englische Übersetzung 'medicineman' beifügt (Tsugita 1970:5).

55. Leider führt Tsugita die hier wiedergegebene Interpretation nicht näher aus, wählt jedoch mit dem Terminus 'Medizinmann' einen der unschärfsten Begriffe innerhalb der Ethnologie.

Joachim Sterly berichtet aus Melanesien: "Das Wort 'Medizinmann' ist in manchen Gegenden Neu Guineas die wörtliche Übersetzung seiner einheimischen Benennung, wobei unter Medizin 'Zauberstoff, magisches Machtmittel' und nicht zunächst Heilmittel verstanden wird ... Nicht selten wird der Medizinmann einfach 'Zauberermann' oder 'magisch-mächtiger Mann' genannt" (Sterly 1965:140), denn "... auch die Heilkunde ist in Melanesien vornehmlich magische Praxis" (Sterly 1965:141).

Das sich daraus ergebende definitorische Problem, insbesondere die Abgrenzung zum 'Schamanen' bringt Lommel zum Ausdruck: "Die Stellung des Schamanen ist äußerlich der des Medizinmannes sehr ähnlich, und in vielen Fällen kann man die beiden nicht voneinander unterscheiden. Auch der Schamane übt priesterliche, seelsorgerische und ärztliche Funktion aus. Im Unterschied vom Medizinmann handelt er aber immer in einem Trancezustand, in den er sich selbst versetzt" (Lommel 1965:12). Sterly hat jedoch nachgewiesen, daß eben dieses Merkmal zur Unterscheidung nicht taugt, da für die melanesischen Zauberpriester, d.i. Medizinmänner, Ekstase, Trance und Traum als "mediale Zustände" nachweisbar sind (Sterly 1965:97).

Im Hinblick auf Tsugitas Argumentationsbasis erscheint ein Aspekt von Bedeutung: Sowohl der Schamane in der Definition Lommels, als auch der melanesische Zauberpriester gründen ihre Funktion nicht allein auf spezifische Tätigkeiten und Verhaltensmuster, sondern ebenso auf ihre Verbindung zur "mythischen Urzeit" (Sterly 1965:93; Lommel 1965:15).

Für eine Gleichsetzung 'Ōkuninushi = Medizinmann' würde dies bedeuten, daß auch ein solcherart als Mensch verstandener Ōkuninushi in Beziehung zu einer - unbekannteren - Mythologie gestanden hätte. Deren Göttergestalten

nun als transzendente Wesen zu begreifen, widerspräche dem rationalistischen Ansatz bei der Interpretation des Gottes Ōkuninushi, sie andererseits ebenfalls menschlich zu deuten, hieße, einen Circulus Vitiosus zu begründen.

Jensen (1960:275) schreibt: "Aus der Tatsache, daß die echt magischen Formen, die wir kennen, sich stets der Inhalte des religiösen Weltbildes bedienen, folgt der sekundäre Charakter der Magie."

Es soll nicht der 'medizinische Aspekt' Ōkuninushis bestritten werden, sondern nur die Interpretation des Gottes als eines ursprünglichen Medizinmannes.

56. Ōbayashi in Erwiderung einer gleichartigen Ansicht, die von Kuratsuka Akiko auf einem Symposium über die Izumo-Mythologie im Jahre 1971 vorgetragen wurde (Itō 1973: 134f).
57. Es sei hier besonders auf das Erscheinen der Gottheit in Schlangengestalt verwiesen, was Carmen Blacker zu den Relikten schamanistischer Tradition in Japan zählt (Blacker 1975:116).
Die Vielschichtigkeit des Charakters wie auch die verschiedenen Namen Ōkuninushis veranlaßten einen Teil der Forscher, die Gottheit als Synthese aus mehreren Göttern zu begreifen. So meint Torigoe, dieser Gott sei ursprünglich eine Landwirtschaftsgottheit des Bezirkes Kizuki gewesen. Die Herausgeber des Kojiki hätten dann verschiedene Überlieferungen einzelner Lokalgottheiten gesammelt und zur Gestalt des Ōkuninushi zusammengesetzt, wodurch auch die unterschiedlichen Namen erklärt würden (Torigoe 1977:175f; vgl. Matsumae 1970:227).
58. Kuratsuka A. in Itō 1973: 116f; vgl. Matsumae 1970:264-275. Für eine kritische Diskussion der Ansicht, die 'Aufgaben-Mythen' spiegelten einen Initiationsritus wider, vgl. Matsumura 1956, III:299ff. Vgl. Abschnitt 6.1.3. dieser Arbeit.
59. Mitani merkt zwar das wahrscheinlich hohe Alter der Erzählung an, vertritt aber die Ansicht, daß Aufzeichnung und Komposition erst am Yamatohof zur Dokumentation früher politischer Beziehungen zwischen Inaba und Izumo erfolgte (Mitani 1974:185-193).
60. Vgl. Origuchi 1971:381. Das moralisch-didaktische Element wird ebenfalls von M. Anesaki betont, der jedoch die grundlegende Aussage in der Dankbarkeit des Hasen sieht,

was eine Darstellung der buddhistischen Tugend der Dankbarkeit sei (Anesaki 1964:316).

61. Ōbayashi in Itō 1973:147f
62. Matsumura III, 1956:330-333
63. Matsumura III, 1956:331. Auch der Oberpriester des Haku-to-jinja (Schrein des Weißen Hasen) in Tottori deutet die Begebenheit historisch: Im alten Inaba habe es eine herrschende Familie namens Shirousagi (Weißer Hase) gegeben, die diesen Namen ihrer Friedfertigkeit – wie ein Hase – verdankt hätte. Diese Familie sei in eine kriegerische Auseinandersetzung mit einer Familie namens Wani, die sich von der Seefahrt ernährte und die Küsten bedrohte, in der Nähe der Insel Oki verwickelt und im letzten Gefecht geschlagen worden. Voller Mitleid sei der Gott Ōnamuji ihnen zur Hilfe geeilt, wodurch der Kampf für die Shirousagi-Familie entschieden worden sei (Kawauue 1971:4).
64. Vgl. u.a. Ikeda 1971:23; Itō 1973:147; Origuchi 1955:55; Tsugita 1970:2; Philippi 1969:406; Matsumura III, 1956:331f.
65. Kojiki I = NKBT1:135-147, Florenz 1919:76-84
Nihongi II = NKBT 67:163-187, Florenz 1919:204-221
66. Kojiki I = NKBT1:135, Florenz 1919:76
67. Variante III des Nihongi-Textes berichtet, daß der jüngere Bruder an dem Strand eine Fluß-Wildgans voll Mitleid aus einer Schlinge, in der sie sich verfangen hatte, befreite. Kurz darauf erschien Shiozuchi (Nihongi II = NKBT67:176, Florenz 1919:214). N.Naumann (1963:195f) weist darauf hin, daß in den anderen Varianten das Erscheinen des Alten unmotiviert ist und hier, wie beim Weißen Hasen das Motiv 'Dankbares Tier und magische Gabe' vorliegt.
68. "Gott Klingensbesitzer" (Florenz 1919:81²¹), "Gott der scharfen Klinge" (Kinoshita 1976:93).
69. Kojiki I = NKBT1:143, Florenz 1919:81
70. Kojiki I = NKBT1:145, Florenz 1919:82

71. Kojiki I = NKBT1:145, Florenz 1919:82
72. Nihongi II = NKBT67:172-176, Florenz 1919:213-217
73. Dieser Mythos gehört zu den am intensivsten untersuchten Einzelbereichen der japanischen Mythologie. Der Typ weist eine zirkumpazifische Verbreitung auf (vgl. Ōbayashi 1961:232 = Karte des Verbreitungsgebietes; vgl. Matsumura III, 1956:761-788 mit Varianten aus Asien und Europa; vgl. Heisig 1960) und gehört zu den 'südlichen Elementen'. Oka weist diesen Mythos der Stufe der "Naßreisbauern- und Fischerkultur mit Altersklassen und betont männlicher Gesellschaft" seiner fünf Kulturschichten zu (vgl. Oka 1966:41, 1958:12; vgl. Naumann 1971: 1ff). "Diese Kultur umfaßt viele Elemente, die mit der Kultur Indonesiens und Mikronesiens verglichen werden können und dürfte von einem Volk der austronesischen Sprachfamilie getragen worden sein" (Oka 1966:42). Die Struktur der Erzählung findet sich auch an anderen Stellen der japanischen Überlieferungen, so in der Erzählung von Urashima no Ko im Tango-Fudoki (NKBT2:470ff) bzw. im Manyōshū (Manyōshū 9, Nr. 1740 = NKBT5:385f). (Vgl. auch Nihongi, Yūryaku 22/7 = NKBT67:497). Ikeda Hiroko gibt diesen Typ unter der Nummer 470* mit drei Untertypen, zu denen auch der 'Meerglück - Bergglück'-Mythos gehört (Nr. 470A). Die Verwandlung (Motiv C 31.1.2) findet sich auch in anderen Erzählungen (Ik 413A/B/C/E) und weist auf die Zugehörigkeit zum Komplex des 'Tierbräutigams' hin; vgl. Diskussion in Blacker 1975:104-126. Die Übereinstimmungen zwischen indisch-chinesischen Drachenzuweisungen und dem Inventar dieses Mythos geht aus dem Werk deVissers hervor (vgl. deVisser 1913:126f, 132ff, 139ff, 179f, 189, 191ff, 201f). Vgl. auch Ishida 1971; Müller 1893 (zum Motiv des verlorenen Angelhakens in Indonesien); Florenz 1919:78; Masuda 1974.
74. Nihongi II = NKBT67:178, Florenz 1919:214f
75. Nihongi, Jimmu 3/6/23 = NKBT67:194, Florenz 1919:226
76. Nihongi II = NKBT67:171, Florenz 1919:210
77. " " 180ff, " " 217
78. " " 184, " " 220

79. Nihongi II = NKBT67:172, Florenz 1919:210

80. " " 179, " " 215

81. " " 167, " " 207

82. " " 130, " " 173

Auch im Kojiki findet sich eine weitere Transformations-episode: Im Abschnitt über Kaiser Suinin wird von der Geburt des vormals stummen Prinzen Homuji-wake berichtet; "hiernach nahm das erlauchte Kind eine Nacht die Hinaga-hime zum Weibe. Als er jedoch nach dem schönen Mädchen verstohlen spähte, war es eine Schlange (orochi 蛇). Kaum sah er dies, als er erschrocken davonfloh. Da war Hinaga-hime ärgerlich und erleuchtete das Seegefilde und kam in einem Schiff zur Verfolgung (Kojiki, Suinin = NKBT1:201, Florenz 1919:101f).

83. Hizen-Fudoki = NKBT2:393

84. Izumo-Fudoki = NKBT2:231, Aoki 1971:135

85. Izumo-Fudoki = NKBT2:105, Aoki 1971:84f

86. Skeat (1900:293) berichtet von der Malaiischen Halbinsel: "The crocodile-wizard is sometimes credited with the power of calling the crocodile-folk together, and of discovering a man-eater among them, and an eyewitness lately described to me the scene on one such occasion. A Malay had been carried off and devoured by a crocodile at Larut, and a Batu Bara man, who went by the sobriquet of Nakhoda Hassan, undertook to discover the culprit. Sprinkling some of the usual sacrificial rice-paste (tepong tawar) and 'saffron' rice upon the surface of the river, he called out in loud tones to the various tribes of crocodiles in the river, and summoned them to appear on the surface. My informant declares that not less than eight or ten crocodiles actually appeared, whereupon the Pawang commanded them all to return to the bottom with the exception of the one which was guilty. In a few moments only one crocodile remained on the surface, and this one, on being forthwith killed and cut open, was found to contain the garments of the unfortunate man who had been captured by it. Similar stories of the prowess of crocodile charmers are told by the Javanese".

87. Izumo-Fudoki = NKBT2:141, Aoki 1971:99
88. In der Erzählung 'Wie ein Tiger von einem Wani gepackt wurde' wird vom Kampf eines Tigers mit einem wani berichtet, in dem der Tiger letztendlich den Sieg davonträgt (Ujishūi-monogatari 3/7 = NKBT27:129, Mills 1970:197f). Vgl. auch Konjaku-monogatari 23/23 oder 29/31
89. Morohashi 12:Nr.46337
90. Vgl. Tokugawa 1931:15ff; Tomonaga 1966:13ff
91. Vgl. Philippi 1969:407; Rumpf 1932:137; Wheeler 1953:427; Matsumoto 1958:115f; Origuchi 1955:55ff; Chamberlain 1973:xxxvii⁴¹; Tsugita 1970:3; Matsumura III, 1956:761-804.
92. Vgl. Takeda 1953:173; Zachert 1932:132; Florenz 1919:47, 173; Aston 1956:61; deVisser 1913:140f.
93. Fritz Rumpf schreibt hierzu: "Den Chinesen der ältesten Zeit war das Krokodil ebenso unbekannt wie den Japanern. Erst als die chinesische Schrift bereits ausgebildet war, lernten die nach dem Süden vordringenden Chinesen die Krokodile des Yangtsekiang (Alligator Sinensis) kennen. Im Chinesischen wird das Krokodil nun aber durch den Ausdruck 'ê', der sowohl 'Haifisch', wie auch (wohl später übertragen) 'Krokodil' bedeutet, bezeichnet. Um nun in Fällen, wo dieses nötig erschien (also z.B. in aus Indien stammenden Erzählungen, in denen unzweideutig von Krokodilen gesprochen wurde), eine klare Unterscheidung zwischen dem Hai und dem Krokodil zu finden, mag man auf die erklärende Bezeichnung 'Arm-Hai', 'Hai mit Armen' = Wan-ê verfallen sein, die dann nach Japan übernommen und dort in Wani umgewandelt wurde" (Rumpf 1932:138). Eine derartige Bezeichnung ist jedoch nicht belegt; vgl. Abschnitt 5.1.1.4. und 6.1.1. dieser Arbeit. Das Gebiet, wo diese Krokodile auftraten, deckt sich ziemlich genau mit dem Verbreitungsgebiet der von Eberhard beschriebenen Yüeh-Kultur (Eberhard 1968:432), wo die Haut von Krokodilen zur Bespannung von Trommeln verwendet wurde (s.u. Abschnitt 5.1.). Zu den engen Beziehungen zwischen Yüeh- und Izumo-Kultur vgl. Naumann 1971:218ff.
94. Motoori 1927:469, Wamyōshō 8,4 = Kyōto Daigaku:370

95. Ma Kuo Ch'ieh-yün 麻果切韻 : Laut- und Reimlehre des Ma Kuo aus der T'ang-Zeit.
96. Suppon 鼈 , Trionyx sinensis japonicus
97. Lu Tz'u Ch'ieh-yün 陸詞切韻 : Laut- und Reimlehre des Lu Fa-yen 陸法言 aus dem Jahre 601 (Sui-Zeit).
98. Wamyōshō 8,8 = Kyōto Daigaku:372
99. Izumo-Fudoki = NKBT2:151, Aoki 1971:103
100. Vgl. Tomonaga 1966:14; vgl. auch Morohashi 12:Nr.46597
101. Vgl. Kojiki I = NKBT1:145, Florenz 1919:82
Nihongi II = NKBT67:179, Florenz 1919:215
102. zum lung-Drachen vgl. Naumann 1964:86f, 91ff.
103. In den Drachen 'lung' 龍 und 'chiao' 蛟 liegen zwei ursprünglich getrennte Konzeptionen vor.
Lung - hängt zusammen mit südlichen Klanen, Donnermythen und Voll-Mond-Kalender, ist Bringer des Frühlingsregens. Die mit dem lung verbundenen Feste geben nur in einer Reisbau-Kultur, d.h. der Thai-Kultur einen Sinn. Diese Vorstellungen sind für sehr frühe Zeiten dokumentiert und in die hochchinesische Kultur eingegangen, da der Reisbau ein essentieller Bestandteil dieser Kultur ist (Eberhard 1968: chain 22, S.238ff (249f)).
Chiao - tritt in ganz Zentral- und Südchina in einer komplexen Erscheinung auf (Fisch, Schlange, Rind), ist normalerweise überwiegend mit der Schlange und daraus folgend dem Metall verbunden. Der chiao ist im Gegensatz zum lung ein bösertiger, gefährlicher Wasserdrache; er kann nicht fliegen, gibt keinen Regen und keine Fruchtbarkeit. Als Fluß- und Meeresgottheit hat er Beziehungen zum Totengott, "just as the iron and bronze stelae (which were connected with the chiao) had connections with the cult of the dead" (Eberhard 1968:379).
104. Vgl. Naumann 1963:152f, 195ff, 270f, 320ff.
105. Jensen 1947:38; vgl. Naumann 1963:321
106. Eine hervorragende Übersicht gibt Schiwy 1969. Der Autor umreißt das Problem, indem er es von drei Ausgangspunkten her beleuchtet: "Strukturalismus - als Mode" einer

von den anderen Ideologien enttäuschten französischen Intelligenz, "als Methode" der Wissenschaften, welche sich von der Arbeitsweise der Linguistik ableitet und als "Ideologie" im Wettstreit mit Marxismus, Existentialismus und Christentum. Besonders informativ ist der Anhang mit ausgewählten Texten der bedeutendsten Strukturalisten. Vgl. Lévi-Strauss 1971.

107. Thompson 1964; in dieser Neufassung wurde Aarnes Werk um Material aus den Mittelmeerländern, dem Nahen Osten, Indien ergänzt.
108. Propp fordert in seinem 1928 erschienen Werk (dt. 1975) die Abkehr von der Klassifikation nach Typen, an deren Stelle eine "morphologische" Analyse zu treten habe, welche die Texte zerlegt und bis zu invariablen Elementen vordringt, die er "Funktion" nennt (Propp 1975:27ff).
109. Aarnes Werk wurde jedoch um die Abschnitte "Formula Tales" und "Unidentified Tales" erweitert.
110. Propp 1975:18. "Da einzelne Sujets einander so sehr ähneln und sich objektiv nicht völlig isolieren lassen, weiß man bei der typenmäßigen Einordnung eines Textes häufig nicht, welche Nummer des Kataloges zutrifft" (a.a.O.).
111. Propp meint, daß in Aarnes Katalog zwar oft "rein instinktiv" der richtige Weg eingeschlagen werde, aber "daß eine Analyse nach einzelnen Bestandteilen die richtige Erforschung ist" (Propp 1975:19).
112. Kojiki I = NKBT1:91ff; s.o. Abschnitt 2
113. a.a.O. Auch Philippi (1969:406) vertritt eine entsprechende Ansicht. Zu den von Tsuda Sōkichi (1924:254f) geäußerten Einwänden s.o. S.36
114. Schurhammer 1923:116. Vgl. Tsugita 1970:2f; Origuchi 1955:55
115. Die indonesischen AN-Gruppen umfassen den folgenden Bereich: (1) Westliche Gruppe: Sumatra, Java, Bali, Süd-Borneo, Malaisische Halbinsel. (2) Östliche Gruppe: von Sumbawa bis Timor und im Norden bis West-Neuguinea. (3) Nördliche Gruppe: Philippinen, IN-Sprachen von Taiwan und einige von Mikronesien; Nord-Celebes und einige

aus West-Celebes (Gorontalo), Illanun in Nord-Borneo und die Inselbrücke zwischen den Philippinen und Celebes (Sangir etc.). Die nicht-austronesischen (NAN) Gruppen in Indonesien umfassen Nord-Halmahera (einschließlich Morotai) sowie einige Sprachen von Timor. Vgl. Capell 1962:379, 372

116. Die wichtigsten Periodika sind:
* Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde,
* Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie,
* Mededelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap,
* Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde.
117. deVries 1926, II:399ff. Die vorliegende Erzählung findet sich in deVries 1926, I:Nr.33A. Literatur: ebd.:368. In deVries' Typenregister erscheint die Erzählung unter dem Typ (DV) 7 = 'Aap redt zich door krokodillen te tellen' (deVries 1926, II:399).
118. Dixon 1916:187ff. S.u. Anm. 160
119. van Baarda 1895:198f; vgl. Schurhammer 1923:116
120. Vgl. Reiner 1956:68f; Heine-Geldern 1923; Riedel 1885
121. S.o. Anm. 115; vgl. auch Bezemer 1904:185f
122. van Baarda 1895:193. Ternatanisch ist ebenfalls eine NAN-Sprache, unterscheidet sich aber vom Galela; vgl. Masinambaw 1972:119.
123. Reiner 1956:77. Masinambaw (1972:120) nennt als Datum der Einführung durch javanische Händler das Jahr 1430.
124. Villiers (1965:277) schreibt in diesem Zusammenhang:
"Die Molukken und die anderen Inseln im östlichen Teil der Inselwelt wurden im 16. Jahrhundert von den beiden Staaten Ternate und Tidore beherrscht ... Ternate besaß Nordost- und Mittelcelebes mit einem großen Teil des Landesinneren, der von den Toradjas bewohnt war, Teile der Kleinen Sundainseln, Nord-Halmahera, Buru, Seram, Ambon (Amboina), die Uliasa-Inseln, Banda, Solor, Adonara, Buton, Sulu, die Kai- und die Aru-Inseln". Heute noch ist der Sultan von Ternate das Oberhaupt des Islam auf den Molukken (vgl. Reiner 1956:78).

125. van Baarda 1895:193. In einer Übersicht über die Fauna der Molukken, die sich wesentlich von der Asiens und Australiens unterscheidet, bemerkt Ernst Reiner (1956: 65): "Man darf aber nicht vergessen, daß gerade bei der eigentümlichen Verteilung einzelner Arten sehr stark die passive Wanderung, insbesondere die durch den Menschen herbeigeführte Überbringung von Tieren auf eine andere Insel eine Rolle gespielt haben kann. Dies zeigt sich am sinnfälligsten bei dem auf Batjan verbreiteten Affen, dem Cynopithecus, der wahrscheinlich von Portugiesen mitgebracht wurde und sich nur auf Batjan vermehrte. Von keiner anderen Insel kennt man Affen."
126. van Hasselt 1908:479f; vgl. deVries 1926, I:368, Nr.21
127. Numforisch gehört zu den wenigen AN-Sprachen West-Neu-Guineas (Melanesische Gruppe). Die Zuordnung ist jedoch zweifelhaft, da die Übereinstimmungen mit den NAN-Sprachen Nord-Halmaheras so ausgeprägt sind, daß in diesem Falle von einer Mischform gesprochen wird. Vgl. Capell 1962:380f; Lebar 1972:123; Bezemer 1904:403.
128. Während eines Forschungsaufenthaltes bei den Mejbrats West-Neu Guineas fand J.E.Elmberg Metallgegenstände, die er als Bruchstücke von Dong-son-Trommeln identifizierte (Elmberg 1959:80). Wie in Dong-son selbst stellen auch in Indonesien die Bronzetrommeln die bedeutendsten Artefakte dar. Erstaunlich ist, daß die besten Exemplare in Ostindonesien gefunden wurden, einem Gebiet, das ansonsten kulturell einen eher bescheidenen Platz einnimmt. S.o. Abschnitt 5.1.
129. Lebar 1972:124. Zum indonesischen Einfluß vgl. Lebar 1972:123f, 234 (Karte). Die engen Verbindungen zu den nördlichen Molukken zeigen sich auch an einer Anzahl numforischer Erzählungen über die Fürsten von Tidore, Ternate und Batjan, die van Hasselt (1908:534f) anführt.
130. Wilken/Schwarz 1867:395; Bezemer 1904:261f
131. Vgl. Lebar 1975:1, 13; Wilken/Schwarz 1867:284ff; Bezemer 1904:230ff; s.o. Anm. 124.
132. Toradja, 'Bergleute' (ähnlich 'Alfuren') ist der Sammelname für die Altvölker Zentral-Celebes'; vgl. Lebar 1972: 129. Barée ist die Sprache der Poso (Osttoradja). Die T. selbst unterscheiden sich nach linguistischen Kriterien,

- vornehmlich nach dem die Verneinung bezeichnenden Terminus: In der Barée-Sprache heißt "nicht (sein)", 'barée'. Demnach sind die "mobarée" diejenigen, die die "barée-" Sprache verwenden; vgl. Bezemer 1904:341.
133. N.Adriani, zitiert nach Bezemer 1904:342
134. Vgl. McKean 1971:72. In der heutigen Staatssprache Bahasa Indonesia werden die beiden Begriffe synonym verwendet; vgl. Karow 1962: entsprechende Stichworte.
135. Evans 1913:475; vgl. Hambruch 1922:58f
136. Vgl. Evans 1913:422; zu Bajau und Illanun vgl. entsprechende Abschnitte in Lebar 1975.
137. Vgl. den historischen Abriß in Williams 1966
138. Westenek 1899: 199ff; Bezemer 1904:157
139. Fische mittels Toba-Wurzeln betäuben (Bezemer 1904:158).
140. Vgl. Lebar 1972:147
141. Salomo, so heißt es in 'Tausend und eine Nacht', "gebot über Menschen und Genien, über Vögel und vierfüßige Tiere" (Gunkel 1921:34). Die Überlieferung geht auf den biblischen König Salomo zurück, der im Alten Orient als das Idealbild eines weisen und mächtigen Herrschers angesehen wurde (vgl. Singer 1891:177). In der Volksüberlieferung wurde Salomo zum Herrscher des Dämonenreiches, der lange Kämpfe mit seinem Feind Asmodi um den Macht verleihenden Siegel-Ring auszutragen hat (vgl. Singer 1891). In der Salomo-Sage tritt uns eine "uralte Bilderwelt" (Golowin 1964:Nachwort, o.P.) entgegen, die vom Islam zur Stärkung der jungen Religion übernommen wurde. "So übernahm er (Mohammed) den jüdisch-biblischen Salomo, erklärte ihn selbstverständlich zum treuen Propheten des wahren Gottes und damit zu seinem Vorläufer..." (a.a.O.). Daß Salomo der Tiersprache mächtig und Herr der Tiere war, schlug sich in den Überlieferungen vieler Völker nieder (vgl. eine grusinische Legende in Dähnhardt IV:190). In den türkischen Volksmärchen gilt er als Herr der Vögel (Eberhard 1953:41, Nr.23) und als Herr und Richter der Tiere allgemein (ebd.:43, Nr.25; dieser Typ entspricht übrigens genau einer Erzählung in Amongsastras 'Serat Kantjil' (Brandes 1894a:40f, Nr.10). S.o. S.89).

142. Vgl. Funke 1958:175ff
143. Vgl. Funke in Lebar 1972:35
144. Vgl. Helfrich 1904
145. Vgl. Anm. 139
146. Die Tengeresen sprechen einen archaischen Dialekt des Javanischen und gelten als Nachkommen von Flüchtlingen aus dem 1525 untergegangenen letzten hindu-javanischen Königreich Madjapahit. Sie bewahrten Züge der alten hindu-javanischen Kultur und nahmen an der nachfolgenden Islamisierung nicht teil. Vgl. Lebar 1972:47ff
147. Vgl. Kern 1900:357
148. Dieses "nur aus mündlicher Tradition bekannte" (Dähnhardt III:245) Motiv ist weltweit verbreitet; Typ: AT 5 = deVries-Typ 1.
149. Das Krokodil fragt den Zwerghirsch, ob das wirklich wahr sei und ob er keine Betrügereien im Sinne habe. Der Zwerghirsch antwortet: "Ich lüge noch nicht, und folglich betrüge ich Dich auch nicht." Das Krokodil, als Sinnbild der Dummheit, versteht den Hintersinn der Antwort nicht (Pleyte 1914:65).
150. Tjerita Rakjat (Djakarta Diusahakan oleh Urusan Adat-Istiadat dan Tjerita Rakjat Djawakan Kebudjan Department, P.P.&K. ditjetak pada P.N. Balai Pustaka, 1963, 2 vols.); vgl. Danandjaja 1972, Nr. 78 und S. xvi.
151. Vgl. Schaap o.J.: Inleiding
152. Vgl. Snouck Hurgronje 1906, I:7ff; Lebar 1972:19
153. Vgl. Zoetmulder 1974. Ad Rāmāyana vgl. Sutterheim 1925; ad Pañcatantra: Der P.-Stoff liegt in Indonesien in drei Überlieferungsströmen vor. 1. Als Bearbeitung der syrischen Fassung Kalila wa-Dimna in Verbindung mit Teilen des 'Südlichen Pañcatantra' (Hertel 1914:415f), nach Winstedt auf die Zeit nach 1504 zu datieren = Hikayat Kalila dan Damina. 2. Als Hikayat Panjatanderen, eine Bearbeitung einer südindischen Tamil-Version aus dem 19.Jh., die bei den Atjeh als Hikayat Nasruan Adé bekannt ist (vgl. Snouck Hurgronje 1906, II:162). 3. Als

mitteljavanische Tantri (vgl. Hertel 1914:339). S.u.
S. 125ff.

154. Die älteste greifbare literarische Bearbeitung von Zwerghirscherzählungen liegt im malaiischen 'Hikayat Pelanduk Djinaka' vor. Diese 'Erzählung vom Zwerghirsch, dem listigen Asketen', wie Otto Karow (1974a) den Titel übersetzt, berichtet in der Form eines in sich abgeschlossenen Zyklus verschiedener Pelanduk-Erzählungen von den Listen des Zwerghirsches, die es ihm erlauben, sich gegen die Tiere und Ungeheuer des Waldes durchzusetzen und zuletzt sogar deren König zu werden. Nach Winstedt gehört dieser Zyklus aufgrund des kunstvollen Stiles und der ethischen Idealisierung des Zwerghirsches als eines selbstlos und gerecht handelnden Wesens zur Literatur (Winstedt 1969:11), obgleich die einzelnen Elemente der mündlichen Überlieferung entstammen (ebd.:16). Zur Textgeschichte verdanken wir J.Brandes ausführliche Informationen. Er berichtet, daß ein Werk dieses Namens bereits im Jahre 1736 erwähnt wurde. Der Text ist in zwei inhaltlich differierenden Hss. überliefert, die 1885 und 1895 von H.C.Klinkert publiziert wurden (vgl. Brandes 1894b). Obgleich sich der Zwerghirsch auch in diesem Zyklus mit den Krokodilen auseinanderzusetzen hat - in der ersten Version betäubt er sie mit Tuba-Wurzeln, in der zweiten bleibt das K. an einem mit Harz bestrichenen Holz kleben und wird von Tiger und Elefant totgebissen (Winstedt 1969:13; Brandes 1894b:53; Kläsi 1912:69ff) - erscheint unsere Erzählung nicht.
155. Brandes 1894a:27ff; vgl. Kern in BTLV IV:341
156. Gesang VII = Brandes 1894a:42, Nr.11. Der Wettlauf entspricht KHM 187 (Wettlauf des Hasen mit dem Igel); vgl. Röhrich 1974:237.
157. Gesang X = Brandes 1894a:45f, Nr.13. Vgl. Eberhard 1953, Nr.25 (s.o. Anm. 141).
158. Pandita = "holy hermit, great mystic teacher, pundit" (Horne 1974:423).
159. Vgl. Brandes 1903
160. Brandes 1903:74.
Auch einige weitere Versionen der Erzählung können hier übergangen werden, da sie keine Quellen darstellen, son-

dern sich auf hier gegebene Varianten zurückführen lassen.

* Die von Tokugawa (1931) angeführten zwei Varianten sind einerseits einem auf malaiisch verfaßten Buch aus dem Jahre 1921 entnommen, welches eindeutig die erste Variante des Amongsastra-Textes (Variante 17) zitiert; die zweite Variante entspricht deVries 1926, Nr.41, die ihrerseits identisch mit unserer Variante 2 (van Hasselt 1908) ist. Die von Zachert und Matsumura (III, 1956:332f) gegebenen Versionen gehen auf Tokugawa zurück.

* Die von Dixon (1916:190) angeführte Variante stellt die Inhaltsangabe einer typischen Struktur dar; sie kommt ebenfalls Variante 17 am nächsten. Dixon verweist jedoch in einer Anmerkung (1916:334¹⁰) auf einige der Quellen.

* Schließlich findet sich eine weitere Variante in McKean 1971:76f. Sie ist einem nicht näher bezeichneten modernen indonesischen Kinderbuch entnommen.

161. Die von Jensen (1939:337f) angeführten Erzählungen entsprechen den deVries-Typen 1, 30, 31.
162. Das Motiv des Fluges auf einem Vogel findet sich auch in den sibirischen Varianten; s.u. S.106ff.
163. Eberhard 1976:283. Vgl. Eberhard 1977:154 zur Erzählung des Typs AT 91 (s.u. S.125ff): "Die Erzählung ist z.B. in China seit dem späten Mittelalter ausgestorben - eine vom Verfasser in Taiwan aufgefundene Variante (damit meint Eberhard die vorliegende Variante aus Taiwan!) ist japanischen Ursprungs - weil einerseits buddhistische Priester keine Exempla mehr erzählten, andererseits Geschichten von redenden Tieren für unwahr und daher für unmoralisch gehalten wurden."
164. Vgl. die Erzählung aus dem Liu-tu chi-ching, s.u. S.146f
165. Jochelson 1908:611ff; "The cossacks who where sent from Anadyr in 1696 to conquer Kamchatka found Japanese documents in the Koryak dwellings of Northern Kamchatka. A little later they discovered, near Tighil, a Japanese vessel that had been wrecked. This points to the possibility of occasional but direct intercourse in the past between the Koryak and Japanese" (Jochelson 1908:612²).
166. Brooks 1875. "Of the sixty cases here reported, 27 wrecks were encountered at sea, and the balance stranded, as

follows: on the Aleutian Islands, 8; Coast of Kamschatka, 6; ..." (Brooks 1875:64).

167. Besonders die übereinstimmenden Hausformen weisen in diese Richtung (vgl. Jochelson 1908:463ff, passim).
168. Jettmar 1962:344; vgl. Laritschew 1958. Zur Diskussion der - umstrittenen - Theorien Okladnikows vgl. Jettmar 1962:343-346. Jettmar stellt den Ergebnissen Okladnikows die Aussagen anderer Forscher gegenüber und bemerkt dabei z.T. "peinliche Diskrepanzen" (Jettmar 1962:345). In einem Punkt aber herrsche Übereinstimmung, in der Erkenntnis der "Wichtigkeit von Wanderungen entlang der Küste in nördlicher Richtung" (ebd.:346). Okladnikow habe die Beziehungen bis tief in den chinesischen Raum richtig gesehen; die rezenten Übereinstimmungen mit den religiösen Vorstellungen des übrigen Sibirien stellten keine "Urverwandtschaft" dar. "Eher sind sie als Resultat relativ rezenter Ausgleichsprozesse zu sehen" (a.a. O.).
169. Coedès 1968:21; Coedès 1953:348; vgl. Bagchi 1972:20; Sarkar 1970:4ff.
170. Vgl. Herrmann 1913a; Worcester 1971:21
171. Das Goldland wird in den indischen Quellen (vgl. Sarkar 1970:4) mit verschiedenen Namen, u.a. Yavadvīpa, belegt, deren gebräuchlichster Suvarnabhūmi ist. Man hat versucht, Suvarnabhūmi, die 'Chryse' der europäischen Antike, in Burma zu lokalisieren (Coedès 1968:17); Sarkar (1970:6f) meint jedoch: "... there are reasons to believe that Suvarnabhūmi was the generic designation of a huge terrain which was not well defined from geographic point of view, but, in course of time various parts of it came to enjoy various epithets appropriate for island, peninsula or city."
Seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert war Indien auf die Goldimporte aus Südostasien wegen des Verlustes seiner Hauptquellen in Zentralasien und Rom angewiesen; vgl. Coedès 1968:20.
172. Jātakas Nr. 360, 539 = Cowell III:124, VI:22
173. Rāmāyana 4.40/30 und 31 = Shastri 1957, II:274. Allerdings wird diese Bemerkung als eine Ergänzung aus dem 2.Jh. n.Chr. angesehen (Glasenapp 1929:89); vgl. Seltmann 1960:18.

174. Vgl. Herrmann 1913b:771; auch in Kambodscha (Oc Eo) wurden Funde römischer Münzen - u.a. Goldmedaillon des Antonius Pius aus dem Jahre 152 - zutage gefördert; vgl. Coedès 1968:17.
175. Dieses Werk wird allgemein auf 90 n.Chr. datiert (Herrmann 1913b:771), jedoch hält Fabricius (1883:27) eine Entstehung vor 77 n.Chr. für wahrscheinlich.
176. § 60 = Fabricius 1883:104f: "(Fahrzeuge), die aber nach Chryse und zum Ganges absegeln, heissen Kolandia und sind sehr groß." - § 63 = Fabricius 1883:109: "... In der Nähe des Flusses (Ganges) selbst ist eine im Oceane liegende Insel, das letzte Stück Land der bewohnten Erde nach Osten zu, gerade am Aufgange der Sonne, die Chryse heißt ... § 64. Nach dieser Gegend bereits ganz im Norden, indem das äußere (grosse) Meer an einer Stelle der Seren (d.i. 'Chinesen' d.Verf.) aufhört, liegt in der Seren Lande eine sehr grosse Binnenstadt, Thinai genannt ..." Für weitere antike Autoren, die Chryse erwähnen vgl. Sarkar 1970:5.
177. Ptolemäus / Marinus beschreibt zwei Routen von Indien nach Osten, die Seeroute von Ceylon durch die Malakkastraße nach Yabadiu und die Route vom Ganges-Delta nach Cattigara (Tongkin); auch eine Landroute wird erwähnt (vgl. Herrmann 1913b:passim).
178. Vgl. Coomaraswamy 1927:224
179. Winstedt 1944:186; vgl. Coedès 1968:22
180. Coedès 1968:15f; vgl. auch Gonda 1952
181. Vgl. Coedès 1968:36-46
182. Vgl. Coedès 1968:283⁶³; Seltmann 1960:18
183. Zoetmulder 1965:232; vgl. Coedès 1968:18, 52
184. F.D.K.Bosch, der diesen Fund publiziert hat, betont jedoch, daß über Dauer und Art dieser buddhistischen Niederlassung keine näheren Angaben zu machen sind (Bosch 1933:511). Weitere Funde dieses Stils wurden in Sumatra und Java gemacht (vgl. Coedès 1968:54).
185. (Shih) Fa-hsien 釋法顯, ein chinesischer Mönch, der im Jahr 399 eine Reise nach Indien antrat, von der er im

Jahre 414 zurückkehrte. 402 hielt er sich kurz auf Java auf (Nanjo 1883:401, Nr. 45). Nach seiner Rückkehr verfaßte der Pilger einen Bericht 法显傳 'Fa-hsien ch'uan' "Bericht des Fa-hsien" (Nanjo Nr. 1496; engl. Giles 1923).

186. Giles 1923:78; vgl. Zoetmulder 1965:233; Seltmann 1960: 51
187. (Shih) I-ching 釋義淨 (635-713), chinesischer Mönch, der während einer mehr als zwanzig Jahre dauernden Reise (671-695) über dreißig Länder besuchte (Nanjo 1883: 440, Nr. 149). Im Jahre 671 hielt er sich sechs Monate zum Sanskrit-Studium in Śrīvijaya (Palembang, Sumatra) auf, wo über 1000 Priester wirkten. I-ching preist die Qualität der dortigen Lehre. Nach seiner Rückkehr aus Indien im Jahre 685 (bzw. 688) bleibt er bis 695, unterbrochen von einer kurzen Reise nach China im Jahre 689, auf Sumatra. Dort verfaßt er um 690 sein Hauptwerk 南海寄歸內法傳 'Nan-hai-chi-kuei-nei-fa-ch'uan', "Bericht über die buddhistische Lehre ('das innere Gesetz', Vināya), zurückgesandt aus den Ländern des Südlichen Meeres" (Nanjo Nr. 1492; Taisho Bd.54, Nr. 2125; engl. Takakusu 1896).
188. Takakusu 1896:10. Zu den einzelnen Ländern vgl. Takakusu 1896:xxxviii-liii. I-ching berichtet, daß neben der Lehre der Mulasarvāstivāda-Schule auch die Mahāyāna-Lehre verteten sei (Takakusu 1896:11).
189. Vgl. Coedès 1968:89; Coomaraswamy 1927:225
190. Darauf weist auch eine Bemerkung Zoetmolders zu den literarischen Quellen der Reliefs von Borobudur (s.u.) hin, die besagt, daß es keine Anhaltspunkte dafür gäbe, daß die in Frage kommenden Texte "jemals in das Alt-Javanische übersetzt worden wären" (Zoetmulder 1965:238).
191. Winstedt (1969:2) bemerkt: "The oldest Jawi or Malay written in Perso-Arabic script may be read on a stone from Trengganu, bearing a date which is either 1326 or 1386 ..."
Malaiische Bearbeitungen der indischen Epen, vor allem des Rāmāyana (= Hikayat Seri Rama; vgl. Sutterheim 1925: 28) sind nicht vor dem 15.Jh. verfaßt worden; vgl. Winstedt 1969:40.
192. Krom 1920, Kapitel V-IX: 'De awadāna's en jātaka's':

- S.213-480. Vgl. Bernet Kempers 1960:74ff; van Erp 1910.
193. Es handelt sich um folgende Jātakas: Nr. 519 (Krom 1920: 254); 504 (270); 152 (362); 455 (363); 506 Anfang (368); 222 (374); 56 (414).
194. Krom 1920:288-345. Zum Jātakamala, "Kranz von Vorgeburts-
geschichten", vgl. die Einleitung in Speyer 1895 (repr. 1971); Nanjo Nr. 1312.
195. I-ching, Kap. XXXII = Takakusu 1896:162f. Unsere Jātakas (57, 208) sind nicht in der Sammlung enthalten.
196. Sutterheim 1925:137, vgl. ebd.:133ff
197. Dem folgenden Vergleich liegt das Typenregister in deVries 1926, II:399ff zugrunde. In Betracht gezogen wurden nur die Nummern 1-96 ('Die wilden Tiere'). Diese Typen wurden mit den Angaben der Kataloge von Aarne/Thompson (1961) und Bødker (1957) verglichen; daneben wurden die Angaben folgender Werke berücksichtigt:
* deVries' eigene Anmerkungen zu seiner Sammlung (1926, I, II); * Winstedt 1920; * Dixon 1916 (die dort angegebenen Nummern beziehen sich auf die Nummerierung seiner Anmerkungen der Seiten 186-205, Kap. 'Trickster Tales'). Es wird jeweils nur eine Quelle angegeben:

Indonesien: DV-Typ	Indien
1	AT 5
3	AT 91
4	AT 31
5	Winstedt 1920:Nr.3
9	AT 38
12	AT 49a
16	AT 21
17	AT 92
20	Dixon 1916:Nr.17
22	Winstedt 1920:Nr.6
23	AT 37
25	deVries 1926:Nr.50, 84
27	Winstedt 1920:Nr.5
28	deVries 1926:Nr.159D
31	AT 66A
35	AT 2A
37(?)	deVries 1926:Nr.138 (Bødker 1957:Nr.19)
41	deVries 1926:Nr.22
43	Winstedt 1920:Nr.8

Indonesien: DV-Typ	Indien
45	AT 36
49(?)	Winstedt 1920:Nr.10
61	deVries 1926:Nr.42
65	deVries 1926:Nr.107, 147
67	deVries 1926:Nr.64
69	AT 226
73	AT 8A
80	AT 155
83	AT 111A
87	AT 78
88	AT 2A

198. Dixon 1916:186-205, insb. S.203ff
199. Dixon führt in den oben genannten (Anm. 197) Anmerkungen z.T. auch Varianten aus Indochina auf: Dixon 1916: Anm. 1,2,3,4,5,9,11,12; vgl. daneben Brandes 1901; Winstedt 1917.
200. S.o. S.53; Literatur in Thompson/Roberts 1960:Nr.58
201. Thompson/Roberts führen darüberhinaus noch drei weitere Quellen an, die jedoch nicht greifbar sind:
- * William Goonetilleke: Comparative Folklore. In: Orientalist II:41-47; Bombay 1885
 - * William Crooke/ W.H.D.Rouse: The Talking Trush and other Tales from India; London 1938
 - * North Indian Notes and Queries III, no.257.
- Vgl. Bødker 1957:Nr.356.
Parker (1910:218) verweist auf Goonetilleke 1885, demnach stimmt diese Version mit der von Parker selbst angeführten (Dorf-Weddas, Ceylon) überein. In der von Crooke/Rouse 1938 gegebenen Version erscheint statt des Krokodils eine Schildkröte (vgl. Thompson/Roberts 1960: Nr.58).
202. Taylor 1896:87f; vgl. Dähnhardt IV:21. Eine nähere Lokalisation als Nordindien wird nicht gegeben.
203. Steel/Temple 1884:243ff = Steel 1894:230f
204. Parker 1910, I:216-218. Der Autor betont in der Einleitung zu seiner dreibändigen Sammlung, daß die Geschichten in abgelegenen ceylonesischen Dörfern wortgetreu aufgezeichnet und übersetzt worden seien (Parker 1910, I:32); sie entstammten einer tatsächlich mündlich tradierten

Überlieferung, die durch Märchenbücher auf Singhalesisch, Tamil etc. nicht beeinflusst wurde (ebd.:37). Den Jatakas weist Parker erstaunlicherweise eine untergeordnete Rolle für die Verbreitung zu (a.a.O.), sondern sieht in der bis in die vorchristliche Zeit zu verfolgenden Einwanderungswelle aus Nordindien die Hauptursache. Nach dem Bericht der 'Großen Chronik', Mahāvamsa (vgl. Geiger 1905:57), erfolgte die Besiedlung Ceylons im Jahre 543 v.Chr. unter der Führung des nordindischen Prinzen Vijaya, dem Stammvater der Singhalesenkönige. Das auch historisch belegte Eindringen indo-arischer Stämme drängte die ursprüngliche Bevölkerung, deren Nachkommen die rezenten Weddas sind, in Randgebiete zurück. Heute unterscheidet man echte Weddas (reine Wildbeuter), Küstenweddas (mit Tamilen vermischt) und bodenbauende Dorf-Weddas (Brandrodungsbau); vgl. Seligman 1911; Bleichsteiner 1962: 527.

Interessanterweise haben einige der ceylonesischen Erzählungen den Zwerghirsch als Helden (Parker 1910:passim).

205. S.o. Anm. 201

206. S.o. Anm. 148. In Indien sind auch aus anderen als den hier behandelten Gebieten Erzählungen um Schakal und Krokodil bekannt. Unser Typ Ik 58 ist dort zwar nicht vertreten, dafür jedoch das 'Bein-Wurzel'-Motiv. So berichtet eine Erzählung der Santal vom Versuch des Schakals, einen überschwemmten Fluß zu überqueren. Junge Leoparden (!) bieten ihm an, ihn hinüberzutragen; dies lehnt er aber aus Stolz ab. Während die L sicher über den Fluß gelangen, fällt der S ins Wasser. Er ruft ein Krokodil herbei und bietet ihm als Gegenleistung für Hilfe ein schönes Stück Wildbret an. Das K zieht den S aus dem Wasser, woraufhin dieser das K auffordert, sein Maul zu öffnen und die Augen zu schließen; aber statt des Wildes wirft er einen Stein in das geöffnete Maul und läuft weg. An diese Episode schließt sich das 'Bein-Wurzel'-Motiv an (Bompas 1909:341).

Das Motiv ist ebenfalls in einem Zyklus um Schakal und Krokodil enthalten, den Frere (1868:279ff) aus dem Dekkan Zentralindiens berichtet.

207. Landes 1879-90, IX:408ff = Brandes 1901:247

208. Vgl. die in Brandes 1901 angeführten Erzählungen.

209. Aymonier 1887:30 = Brandes 1901:28of

210. Dieses Motiv erinnert an eine Äsop-Fabel: "Neunte Fabel:

Ein Fuchs und ein Krokodil stritten sich über ihre edle Abkunft. Das Krokodil erzählte viel Rühmliches von dem Glanz seiner Vorfahren und daß sie Vorsteher der Ringschulen gewesen seien. Da fiel ihm der Fuchs ins Wort: "O du! Wenn Du es auch nicht sagtest, so sähe man es Dir doch an Deiner Haut an, daß Du Dich seit langer Zeit mit Kampfübungen abgibst" (Anm.d.Herausg.: "Hierin liegt ein Spott über die runzlige und rauhe Haut des Krokodils; denn wer an den Kampfspielen teilnimmt, dessen Haut wird durch das häufige Salben mit Öl glatt"); Binder/Sibelis o.J.:18.

211. Dies zeigt sich u.a. auch daran, daß Bodker 1957 die beiden Erzählungen unter verschiedenen Nummern, Nr.356 und 357, anführt.
212. Vgl. Bødker 1957:Nr.678
213. Diese Erzählung gehört zu den bekanntesten Tiererzählungen überhaupt. Einen erschöpfenden Überblick über die literarischen indischen Varianten liefern die Literaturangaben zu Bødker 1957:Nr.678. Die weite Verbreitung als Volkserzählung dokumentieren die Quellenangaben zu AT 91. Bereits in Oskar Dähnhardts Werk, das ohnehin an Fülle des vorgelegten Materials seinesgleichen sucht, findet sich eine hervorragende Zusammenstellung der wichtigsten literarischen Varianten aus Indien und einiger außerindischer - auch mündlicher - Versionen. Darüberhinaus erschien erst in jüngster Zeit eine kurze Abhandlung von Wolfram Eberhard (1977) zu diesem Thema. Eberhard gibt einen gedrängten Abriß vor allem der weltweiten mündlichen Tradition. Da auf diesen Bereich im folgenden nicht eingegangen werden kann, sei auf diesen Artikel Eberhards verwiesen. Für Korea vgl. Choi 1979:Nr.39 (=Samguk-Sagi, Fasz. 41); mongolische Volksmärchen: Lörincz 1979:Nr.6.
214. Für die Frage der ältesten Pañcatantra-Rezension stehen uns die Arbeiten des Indologen Johannes Hertel zur Verfügung, dessen Forschungen erst in neuerer Zeit eine Bestätigung fanden (Geib 1969). Hertel rekonstruierte aufgrund minutiöser Untersuchung von mehr als neunzig Handschriften einen Stammbaum des Werkes. Vgl. Hertel 1909, I:39ff; Hertel 1914:426ff; vgl. den modifizierten Stammbaum in Geib 1969:3ff, 143ff.
215. Hertel 1909:26ff; Hertel 1914 und Geib 1969:a.a.O.
216. Die Sigel leiten sich von dem Śarada-Alphabet, in dem

die Hss. verfaßt sind, ab (Hertel 1909:64). Dadurch soll eine Verwechslung mit dem Tantrākhyāna, einer aus Nepal bekannten, aber vermutlich aus Südindien stammenden Jaina-Rezension (Hertel 1914:336) vermieden werden. (Hertel 1909:6 vermutete in dieser Rezension noch eine buddhistische Fassung.)

Geib (1969:178) bestätigt Hertels Archetypen t, K und S. "In der Gruppierung der K-Rezensionen weiche ich jedoch in einigen Punkten von seinen Ergebnissen ab" (a.a.O.).

217. Nach Hertels Ansicht ist der angebliche Name Viṣṇuśarma ein Pseudonym, das an Viṣṇugupta, d.i. der bedeutendste altindische Staatstheoretiker Kautilya, erinnern soll (Hertel 1914:7f).

218. Hertel 1909:19; vgl. Geib 1969:13-49

219. Jeder dieser 'Klugheitsfälle' behandelt anhand einer Rahmenerzählung, die Verse und Fabeln inkorporiert, ein bestimmtes Thema; allen ist jedoch gemein, daß sie das Freund-Feind-Verhältnis unter verschiedenen Aspekten behandeln:

1.	Klugheitsfall:	Entzweiung der Freunde
2.	"	: Erwerbung der Freunde
3.	"	: Die Erzählung von Raben u. Eulen
4.	"	: Verlust des Erlangten
5.	"	: Unbedachtes Handeln

Zur inneren Ordnung der fünf tantras um das Problem Erkennen-Nichterkennen von Freund-Feind vgl. Geib 1969: 47ff.

Das Thema des vierten Klugheitsfalles wird in dessen erster Strophe umrissen: "Wer aber infolge seiner Torheit auf gleisnerische Weise hin eine (schon) erlangte Sache aufgibt, dieser Tor wird so betrogen, wie das Wassertier von dem Affen" (Tantrākhyāyika IV, 1 = Hertel 1909, II: 140).

220. Für die Quellenverweise s.u. Anm. 245

221. Es handelt sich um den Kathāsaritsāgara des Sōmadēva (verf. 1063-81 in Kaschmir) und die Brhatkathā-manjarī des Kṣēmendra (verf. um 1040, ebenfalls in Kaschmir). Beide Werke verarbeiten den Inhalt eines nicht erhaltenen alten Sammelwerkes, der Bṛhatkathā, und beinhalten Pañcatantra-Auszüge der H-Klasse. Kṣēmendra geht dabei mit der Vorlage sehr viel großzügiger um als Sōmadēva (Hertel 1914:30ff; vgl. Edgerton 1915:55ff; Winternitz 1920:377; Glasenapp 1961:229. S.u. Anm. 245).

222. Hertel 1909, I:69ff, II:140ff; vgl. Dähnhardt IV:5-10.

Vgl. auch Ruben 1959:168ff. In diese Rahmenhandlung sind zwei Erzählungen, die dem Affen in den Mund gelegt werden, eingeschoben: * 'Der bestrafte Zwiebelieb' (Hertel 1909, II:144; Geib 1969:111ff). * 'Der Esel ohne Herz und Ohren' (Hertel: 145; Geib: 129). In der Hs. Śār. B folgt eine dritte Fabel: 'Der falsche Kriegsmann' (Hertel: 157; Geib: 113ff).

223. Dieser Teil fehlt im Tantrākhyāyika, läßt sich jedoch nach dem Text des Südlichen Pañcatantra ergänzen (Hertel 1909, II:143¹).
224. Das Krokodil beteuert, ein anderes Heilmittel suchen zu wollen. "Aber ich werde (erst dann) zufrieden sein, wenn ich Dich zu den Äffinnen gebracht habe." Der Affe fällt jedoch kein zweites Mal auf den Betrug herein. Eine Wiederholung scheint ursprünglich auch in einer der buddhistischen Varianten vorgelegen zu haben, s.u. Anm. 247.
225. Dieses Motiv findet sich auch in einem weiteren Werk, der Śukasaptati (vgl. Schmidt 1894:93, 1897:140; vgl. Dähnhardt IV:17).
226. Vgl. Lüders 1942:65
227. Hertel 1909, I:91; vgl. Dähnhardt IV: 16
228. Geib (1969:1) legt dar, daß das Werk seine pädagogischen Absichten in einer literarisch originellen Form, welche volkstümliche Fabel und politisches Lehrbuch miteinander verbinde, vermittelt. Dabei habe es "den größten Teil seines Stoffes aus der volkstümlichen Literatur geschöpft."
229. Den nachfolgenden Ausführungen liegt vornehmlich Winternitz 1920 (II), das noch heute "maßgebende deutsche Handbuch" (Glasenapp 1961:452) zugrunde.
230. Aufbau des Tipiṭaka (nach Glasenapp 1961:158ff):
- I. Vinaya-Piṭaka (Korb der Ordenszucht)
 - 1. Suttavibhanga (entspr. Strafrechtskodex)
 - 2. Khandaka - Mahavagga Vorschriften für
- Culavagga das Klosterleben
 - 3. Parivāra = Ergänzungsschrift
 - II. Sutta-Piṭaka (Korb der Lehrreden)
 - 1. Dīgha-Nikāya
 - 2. Majjhima-N. Sammlungen von Lehrreden
 - 3. Saṃyutta-N. des Buddha

4. Anguttara-N.
5. Khuddaka-N. (Sammlung der kleineren Stücke)
besteht aus 15 Werken, darunter
 10. Jātaka
 15. Cariyāpiṭaka

III. Abhidhamma-Piṭaka (insgesamt sieben Werke dogmatischen Inhalts)

231. In der Fausböll-Ausgabe und den dieser folgenden Übersetzungswerken (Cowell; Dutoit) erscheinen 547 (546) Jātakas. Die Zahl stimmt jedoch nicht mit der tatsächlichen Anzahl von Erzählungen überein, da häufig mehrere Geschichten unter einer Nummer zusammengefaßt werden, andererseits auch einige Jātakas mehrfach erscheinen, wie auch unsere Jātakas 208 und 342 (vgl. Winternitz 1920:98).
232. Lüders 1961:388; Winternitz 1920:92
233. Die Prosaerzählungen des Jātaka-Buches stellen lediglich ein Kommentarwerk zu den allein als kanonisch geltenden Versen dar. "Dieser umfangreiche Jātakakommentar, die Jātakaṭṭhakathā, wurde - wir wissen wieder nicht wann - ins Singhalesische übersetzt, wobei aber die Gāthās unverändert in der Pālisprache blieben. Aus dem Singhalesischen wurde dieses Werk - vielleicht im 5. Jahrhundert - wieder ins Pāli zurückübersetzt unter dem Titel Jātakaṭṭhavaṇṇanā, 'Beschreibung des Sinnes der Jātakas'. Und diese allein ist es, die durch die Ausgabe des hochverdienten dänischen Gelehrten V.Fausböll bekannt geworden" ist (Winternitz 1920:93. Vgl. Malalasekera 1937, I: 952; Winternitz 1913/14:259; Lüders 1961:384; Glasenapp 1961:167f).
- Es präsentieren sich alle Erzählungen in einer übereinstimmenden Gliederung: In der * 'Gegenwartsgeschichte' (Paccuppannavatthu) wird berichtet, bei welcher Gelegenheit und zu welchem Zweck der Buddha die Erzählung vortrug. Ihr folgt der Hauptteil, die * 'Erzählung der Vergangenheit' (Atītavatthu) mit dem eigentlichen, in Prosa gehaltenen Jātaka, dem meist die Verse (gāthās) eingeschlossen sind. Den Abschluß bilden die Erläuterungen des Buddha zu den einzelnen Personen des Jātakas. In dieser * 'Zusammenstellung' oder 'Identifikation' (Samo-dhāna) verkündet Buddha die karmische Identität der handelnden Figuren und gibt an, welche Person er selbst in der Vergangenheit war.
234. Bhārhut: ein Dorf im Staate Nāgod, Zentral-Indien, 120

Meilen südwestlich von Allahabād. Für einen Überblick über die Forschungsgeschichte vgl. Prematilleke 1968.

235. Vgl. Lüders 1941:91-176, insbesondere die "Liste der identifizierten Jātakadarstellungen" (S. 132ff).
236. Die Inschriften sprechen von bestimmten Personen als 'Kennern der fünf Nikāyas' (Pacanekāyika). Der Terminus 'Nikāya' findet nur im Pāli-Tipiṭaka Verwendung, die anderen Schulen benutzen eine Unterteilung in 'Āgasas' (vgl. Winternitz 1920:181-277; Anesaki 1908a/b); vgl. Lüders 1941:176; Winternitz 1920:13ff.
237. Vgl. Geiger 1905:63f (Kap. 'Geschichte der Konzilien und der Theras'). Demnach wurde der Kanon bereits beim ersten buddhistischen Konzil in Rajagahā bald nach dem Tode Buddhas geschaffen (ca. 480 v.Chr.). Ein im darauffolgenden Jahrhundert eintretendes Schisma machte ein zweites Konzil zur Wahrung der Überlieferung und Festlegung des heiligen Kanons nötig. Endgültig wurde der Text jedoch erst auf dem dritten Konzil in Patāliputra, das den Chroniken gemäß während der Regierung des Kaisers Aśoka ca. 250 v.Chr. abgehalten wurde und zur Missionierung weiter Teile Asiens, u.a. Ceylons (vgl. Rahula 1966:48-61) führte, festgelegt. Da der 'Dreikorb' jedoch eine Sammlung unterschiedlichster Texte darstellt, die eine allmähliche Entwicklung durchlaufen haben werden, ist es nach allgemeiner Ansicht am wahrscheinlichsten, daß die Version des dritten Konzils zwar dem auf uns gekommenen Pāli-Kanon in Inhalt und Form sehr nahe kam, die endgültige Fassung jedoch erst im 5.Jh. n.Chr. festgelegt wurde (vgl. Winternitz 1920:1-17; Glasenapp 1961:155ff).
238. Lüders (1942:80²) merkt jedoch kritisch an: "Das Werk braucht aber nicht erst um 430 n.Chr. entstanden sein, wie Charpentier annimmt. Es kann längst bestanden haben, ehe es in den Kanon aufgenommen wurde. Charpentier's Rekonstruktion eines Ur-Cariyāpiṭaka halte ich für gänzlich verfehlt. Ebenso muß ich aber auch die Ansicht von Winternitz ablehnen, daß 'um die Zeit, als der Kanon abgeschlossen wurde', eine Schule die Jātakasammlung, eine andere das Cariyāpiṭaka zusammenstellte (Ind.Litt.G.II, 133)". Aber auch Lüders ist der Ansicht, daß dieses Werk jünger sei als die alten kanonischen Texte, da die Lehre von den zehn Vollkommenheiten (parāmitās) des Bodhisatta, auf die es aufgebaut ist, den ersten vier Nikāyas ebenso wie den alten Schriften des Khuddaka-Nikāya fremd ist (Lüders 1942:79f).

- In Kapitel V (Saccapāramitā, 'Die Vollkommenheit der Wahrheit') des aus 35 Erzählungen in Versform bestehenden Werkes erscheint als erstes Exempel die betreffende Erzählung in vier Versen (Kāpirajacariyā). Nach B.C.Law stellt sie eine Parallelerzählung zum Jātaka Nr. 250 (Kāpi-Jātaka = Cowell II:187f) dar (Law 1938:121). Da dieses Jātaka jedoch keinerlei inhaltliche Übereinstimmungen mit dem Kāpirajacariyā aufweist, und Law die Konkordanz auch nicht weiter begründet, ist m.E. die von Charpentier (1910:389ff) gegebene Identifikation mit dem Jātaka Nr. 57 gerechtfertigt (vgl. Lüders 1942:78ff). Vgl. Anm. 246.
239. Dank chinesischer und tibetischer Übersetzungen sind diese Werke jedoch genauer bekannt. Vgl. Nanjo 1883; Winternitz 1920:181ff. Zu den chinesischen Übersetzungen der vorliegenden Jātakas vgl. S. 141ff.
240. Vgl. die ausführliche Diskussion in Rahula 1966:1-14 (vgl. auch Geiger 1905:63f; s.o. Anm. 237). Diese Schule zählt ebenfalls zum Hīnayāna. Der Begriff 'Hīnayāna' ist etwas verwirrend, da er heutzutage in der Hauptsache auf die 'Lehre der Ältesten', Therāvada, angewandt wird. Ursprünglich wurden darunter alle Schulen des frühen Buddhismus, auch diejenigen, welche sich frühzeitig von den Therāvādins getrennt hatten, verstanden. Dagegen ist der Ursprung des Mahāyāna "still one of the puzzling problems in the history of religion" (Ch'en 1964:15).
241. Zum Mahāvastu vgl. Einleitungen in Jones 1949-56; Winternitz 1920:187-193; Glasenapp 1961:176f.
242. Daneben fanden zahlreiche Avadānas Aufnahme in dieses Werk, dessen Aufbau Jones (1952, II:IX) als "chaotic accumulation of all sorts of Buddhistic lore, Jātakas, Avadānas, and sutras" bezeichnet.
243. Jones 1952, II:X; vgl. Winternitz 1920:193
244. Senart 1890, II:246-250 = (engl.) Jones 1952, II:232-36.
245. Quellenangaben:
1. Hertel 1909, I:69ff, II:140ff
2. " " : "
3. " " : "
4. Laut Hertel/Dähnhardt IV: Cecil Bendall: The Tantrā-khyāna, a Collection of Indian Folklore, from a unique Sanskrit MS. discovered in Nepal; in: JRAS, Vol.

- XX, 465ff - ist dort aber nicht aufzufinden. Angaben über dieses Werk nach Hertel 1909, 1914.
5. Hertel 1909, I:69ff = Schultheiss 1910:74-81
 6. " " : " = Tawney 1968, II:84f
 7. " " : " = Mankowski 1892
 8. Schmidt 1894:93
 9. Schmidt 1897:139f
 10. Cowell 1969, I:142f, Dutoit 1907ff, I:243-46
 11. " " , II:111, " " , II:184-86
 12. " " , III:87f, " " , III:148-50
 13. " " , II:145, " " , II:238
 14. Jones 1952, II:232-36
 15. Law 1938:121
- Vgl. auch Dähnhardt IV:1-26.

246. Auch im Jātaka Nr. 57 ist der Bodhisatta als Affenkönig bzw. 'starker Affe' wiedergeboren. Er lebt am Ufer eines Flusses, in dessen Mitte sich eine mit Fruchtbäumen reich bewachsene Insel erhebt. Da sich im Strom ein Felsen befindet, kann der Affe in zwei Sätzen zur Insel gelangen. Im Wasser lebt jedoch ein Krokodilpaar. Die Frau ist schwanger und verlangt ein Affenherz; deshalb legt sich das Krokodil auf den Felsen, der Affe bemerkt dies und ruft das Krokodil an. Es antwortet, daß es das Herz des Affen haben wolle. Dieser erklärt sich damit einverstanden und sagt, er wolle in das Maul des Krokodils springen. Es öffnet sein Maul und schließt dabei (natürlicherweise) die Augen. Da springt der Affe auf den Kopf des Krokodils und weiter auf die Insel. Als das Krokodil die List begriffen hat, preist es den Affen seiner Klugheit wegen.

Das Kumbhila-Jātaka (Nr. 224, unsere Var. 13) enthält keine Prosaerzählung, sondern besteht aus lediglich zwei Versen, deren erster wörtlich mit der Strophe des Jātaka 57, dem Preislied des Krokodils auf den Affen, übereinstimmt.

Zum Cariyāpiṭaka vgl. Anm. 238.

Nach Lüders (1942:78) ist "die gänzlich überflüssige Motivierung des Verhaltens des Krokodils durch das Verlangen seines Weibes nach dem Herzen des Affen ... sicherlich erst sekundär aus der Delphingeschichte (s. u. Anm. 251, d. Verf.) hineingetragen." Der Autor verweist auf das ähnlich gestaltete Vānarajātaka des Mahāvastu, dem eine solche Motivierung fremd ist. Daß der Affe das Krokodil auffordert, sein Maul zu öffnen, erinnert an die Erzählung der Santal von Schakal und Krokodil (s.o. Anm. 208). Ruben (1959:168) verweist in diesem Zusammenhang auch auf eine Erzählung der 'Ama-

zonas-Indianer Südamerikas', in der von einer Schildkröte berichtet wird, die einem Jaguar von einem Baum herab Früchte versprach, "er solle die Augen schließen; sie aber sprang ihm dann auf den Kopf, daß er starb." Ob wohl ein Zusammenhang mit diesem Motiv und unserem Kinderspruch: "Mund auf! Augen zu!" besteht?

247. Die Prosaerzählung der Jātakas 208 und 342 (= Var. 11, 12) spielt am Ganges, in den gāthās (G) dagegen ist vom Meer die Rede: (J.208,G1) "Was soll ich mit jenen Mangos, Rosenäpfeln und Brotfrüchten, die am anderen Ufer des Meeres sind; lieber ist mir der Udumbara" (Übers. Lüders 1942:74). Dieser Vers findet sich ebenfalls im Vānara-Jātaka Nr. 342 (G2) und im Markata-Jātaka (G3); aber auch in einer Hs. des Tantrākhyāyika (Śār.β, IV.19 = Hertel 1909, II:156; vgl. auch Dähnhardt IV:13). Auch in einer chinesischen Version ist ein inhaltlich übereinstimmender Vers enthalten (s.u. Anm. 289).

G1 des Jātaka 342 weist überdies eine interessante Eigenheit auf; hier sagt der Affe, daß er sich nicht noch einmal dem Krokodil anvertrauen würde - obwohl die Prosa von einem solchen Ansinnen nichts berichtet. Da im Tantrākhyāyika aber eine zweite Aufforderung seitens des Krokodils enthalten ist (s.u. Anm. 224), stellt sich die Frage, ob es sich hier nicht um ein ursprüngliches Element handelt (vgl. Ruben 1959:174; Lüders 1942:74¹).

248. Diese Intention kommt in dem oben, Anm. 247, angeführten Vers zum Ausdruck, wo der Affe bekanntgibt, er werde sich mit dem Gegebenen bescheiden. In den Pañcatantra-Versionen ist das moralische Grundprinzip, daß sich das Krokodil zwischen dem Freund und der Frau zu entscheiden hat. "Der ehemalige Freund wird zum Feind. Sein Partner erkennt rechtzeitig die Änderung" (Geib 1969:19). Eine politische Aussage erwächst dieser Erkenntnis aus deren Übertragung in den Bereich zwischenstaatlicher Beziehungen. In den buddhistischen Pāli-Jātakas ist von Freundschaft nicht die Rede. Dennoch liegt in beiden Fällen ein gemeinsamer Gedanke vor. In allen Bereichen ist es das weibliche Krokodil, das den Anlaß für die schlechte Tat liefert; und die buddhistischen Versionen konzentrieren sich ganz auf diesen Aspekt. "Die Jātakas geben uns zahlreiches Material über die Stellung der Frauen und das Urteil, das man über sie hatte ... Die Wertung des Weibes ist nach unseren Erzählungen im allgemeinen eine sehr pessimistische:

Die Schlechtigkeit der Frauen wird an unzähligen Beispielen gezeigt" (Hafner 1927:79).

So zeigt sich ein gemeinsamer Ausgangspunkt für die Entwicklung der jeweiligen ethischen Aussage. Es wird deutlich, daß die Erzählung lediglich als ein - austauschbares - Exempel Verwendung findet, d.h. zur Fabel geworden ist. Mit ursprünglichen religiösen Gehalten, wie sie z.B. in der Vorstellung von der Heilkraft bzw. lebensverlängernden Wirkung der Eingeweide zutage treten, hat eine solche Ethik nichts mehr zu tun. Dieser Aspekt kommt in einigen mündlichen Varianten noch deutlich zum Ausdruck. So heißt es in einer Version aus Annam, daß das Krokodil selbst den Affen fressen will, weil man hundert Jahre lebe, wenn man die Innereien eines Affen zu sich nimmt (Landes 1886:Nr. XLIII).

249. Glasenapp 1961:166. Zu Devadatta, dem Gegenspieler Budhas, vgl. Malalasekera 1937, I:1106ff. Zu den verschiedenen Wiedergeburtformen Devadattas in den einzelnen Jātakas vgl. Rhys Davids 1890: Appendix 'Devadatta in the Gātakas'. Das weibliche Krokodil ist immer die junge Brahmanin Ciñcā, welche vorgegeben haben soll, von Buddha geschwängert worden zu sein; vgl. Malalasekera 1937, I:864.
250. S.o. Anm. 247
251. Im Rgveda (1,116,18) erscheint Śiśumāra, das die Grundform für das moderne (Hindi) Sūsmār, 'Schnabeldelphin (Gangesdelphin, Platanista gangetica)' ist (Lüders 1942 61, zit. 'L'). Lüders unternimmt den Versuch, dies als Grundbedeutung nachzuweisen. Es soll und kann keine Klärung dieser Frage angestrebt werden, jedoch darf festgestellt werden, daß einige Punkte in Lüders Argumentation unklar bleiben. So weist er auf lexikographische Synonyme für Śiśumāra hin, die auf den Delphin deuteten (L:62), u.a. "Schwertschwanz", was auf dessen halbmondförmigen geteilten Schwanz verweise. Damit könnte m.E. jedoch ebensogut der Schwanz eines Krokodils gemeint sein. - In den Prosa-Texten der Pāli-Jātakas ist Sumsumāra, "das sich direkt auf das vedische śiśumāra zurückführen läßt" (L:72) eindeutig Krokodil (L:75), in den - älteren - Versen aber ist, nach Lüders, darunter der Schnabeldelphin zu verstehen. Dieser Aussage wird folgendes Argument zugrundegelegt: In Südindien wird allgemein unter diesem Wort 'Krokodil' verstanden; auch das vedische Taittirīya-Āraṇyaka, wo ein Śiśumāra erscheint,

meint damit unzweifelhaft 'Krokodil' (L:67). Dieser Umstand sei damit zu erklären, daß der Schnabeldelphin in den Flüssen Südindiens unbekannt ist. Da der Verfasser des Tatt.Ār. wahrscheinlich südindischer Herkunft gewesen sei, hätte er das Wort in der Bedeutung 'Krokodil' verstanden (L:69). Auch in den modernen südindischen Sprachen (Marāṭhī, Gujarātī) bezeichnen die von Śiśumāra abgeleiteten Wörter das Krokodil (L:70), im Gegensatz zum Hindi.

Lüders argumentiert nun, daß in den gāthās ursprünglich der Schnabeldelphin gemeint gewesen sei; die ceylonesischen Verfasser des Prosa-Textes hätten darunter aber 'Krokodil' verstanden. Deshalb hätten sie den Ort der Handlung unserer Jātakas an einen Fluß (Ganges) verlegt, da ihnen das Meer, das in den gāthās den ursprünglichen Ort abgibt, als Wohnort des Krokodils nicht passend erschienen sei (L:76). Nun ist aber - wie der Autor selbst mehrfach betont - der Schnabeldelphin ein Flußbewohner, und andererseits existiert gerade in Südindien, wie im ganzen südostasiatischen Küstenbereich, das im Brackwasser lebende Leistenkrokodil (*Croc. porosus*, s.u.) (L:63, 70)!

Für das Tantrākhyāyika bemerkt Hertel in diesem Zusammenhang sogar ausdrücklich, daß dort "der G a n g e s - delphin nicht gemeint sein kann, ist klar, da sich die Szene am M e e r e s ufer abspielt." (s.u. Anm. 291).

252. 'Kumbhīla', vgl. jap. 'Kompira' als Synonym für wani (vgl. Kōjien: 850; Nakamura 1961:5).
253. Vgl. Glasenapp 1936:197ff. O.Franke, dessen Untersuchungen zu einer früheren Datierung führten, gelangt zu dem Schluß: "Die buddhistische Mission hat zunächst fast zwei Jahrhunderte lang in China ein unbeachtetes Dasein geführt; wie wirksam sie aber während dieser Zeit gearbeitet haben muß, das zeigt eben der 'Traum' des Mingti" (Franke 1910:304). Zur eingehenden Information vgl. Zürcher 1972. Vgl. auch Franke 1909; Ch'en 1964; Ch'en 1973; Eichhorn 1973.
254. Vgl. Nanjo 1883:xxvii. Nanjos Katalog selbst stellt eine - geringfügig erweiterte - Übersetzung des sog. 'Ming-Kataloges' (大明三藏聖孝目錄) aus dem Jahre 1600 (= Nanjo Nr. 1662) dar, der die 1662 Einzelwerke der im Jahre 1368 erstmals gedruckten zehnten Fassung des Saṅtsang aufführt und kommentiert. Der älteste erhaltene Katalog des chinesischen Tripitaka aus dem Jahre 520

- (Nanjo Nr.1476) verzeichnet 2213 Einzelwerke, von denen sich 276 erhalten haben.
255. S.o. Anm.240
256. Auch das chinesische Tripitaka ist, wie der Name besagt, in die drei Körbe des Vinaya (chin. lü 律), Sutra (chin. ching 經) und Abidharma (chin. lun 論) unterteilt. Es kommt jedoch eine vierte Abteilung mit vermischten Schriften indischer und chinesischer Herkunft hinzu; vgl. Nanjo 1883.
257. Anesaki 1908b:passim (insb. S.7). Es handelt sich um vier Hīnayāna-Schulen (Dharmagupta, Mahāsaṅghika, Mahīśāsaka und Sarvāstivāda) und zwei spätere Mahāyāna-Schulen (Nāgārjuna, Asaṅga).
258. Die chinesischen vier Āgamas:
1. 中阿含 Madhyama-Ā. (Nanjo Nr.542)
2. 增一阿含 Ekottara-Ā. (Nanjo Nr.543)
3. 雜阿含 bzw. 相應阿含 Samyukta-Ā. (Nanjo 546, 544)
4. 長阿含 Dīrgha-Ā. (Nanjo Nr.545)
vgl. Anesaki 1908b:3¹; Anesaki 1908a:82f
259. Anesaki 1908b:9-14 ('Table I. The Khuddaka-nikāya in Chinese')
260. Vgl. Rumpf 1932:138f, 1938:318f; NKBT22:392, Anm. (s.u. Anm.293)
261. 'Sammlung von Sutras über die sechs Vollkommenheiten (parāmitā)'. Ausgabe: Taisho Bd.3, Nr.152; jap. Ausgabe: Kokuyaku 本 6:195f; franz.: Chavannes I:1ff. Literatur: Hōbōgirin Nr.152; Nanjo Nr.143; Chavannes I:1¹.
262. Zu K'ang Seng-hui vgl. Zürcher 1972:51-55; Nanjo 1883:390; Hōbōgirin 1931:143
263. Nanjo (Nr.143) gibt zwar einen Sanskrittitel an, der jedoch nicht den ursprünglichen Titel darstellt, sondern aus dem chinesischen rückübersetzt wurde; vgl. Nanjo 1883:xii.
264. Vgl. Zürcher 1972:48-51
265. Aufgewachsen ist der früh verwaiste Seng-hui jedoch in einem Kloster in Chiao-chih in der Gegend des heutigen Hanoi in Vietnam. "In this borderland half-away between

- the centres of Chinese and Indian civilization, the intelligentsia must have been exposed to influences from both directions" (Zürcher 1972:51).
266. 'Sutra über frühere Geburten, von Buddha gesprochen', d.h. Jātaka. (Es existieren in China mehr als 150 Sutras, die mit 佛說 beginnen; Soothill 1972:229).
Ausgabe: Taisho Bd.3, Nr.154. Literatur: Nanjo Nr.669; Hōbōgirin Nr.154; Chavannes I:VII, III:146; Eitel 1888 (repr.1970):52a. Franz.: Chavannes III:146ff; vgl. Dähnhardt IV:18f.
267. Vgl. Nanjo 1883:391; Hōbōgirin 1931:140; Zürcher 1972:65-71
268. Vgl. Zürcher 1972:65-71. Zu Tunhuang vgl. Giles 1957. An den Biographien dieser beiden Gelehrten zeigen sich u.a. die Umstände der Ausbreitung des Buddhismus in China während dieser relativ frühen Phase. Ch'en (1964:15f) ist darüberhinaus der Ansicht, daß auch die Entwicklung des Mahāyāna u.a. mit der meist indo-skythischen, -sogdischen o.ä. Herkunft der Mönche verbunden war, da durch sie iranische Elemente in den Buddhismus geflossen seien, welche in einigen Vorstellungen des Mahāyāna zutage treten.
269. Allerdings birgt diese Quelle einige Probleme. Sowohl der NKBT-Kommentar als auch Fritz Rumpf bemerken, daß unser Jātaka in einem Werk namens Fu-pen-hsing-ching, jap. Butsuhongyōkyō, zu finden sei. Rumpf präzisiert diese Angabe, indem er als Verfasser "Paō-yun (427-449)" angibt (Rumpf 1932:139, 1938:318; die Daten müssen sich jedoch auf das Werk beziehen, da Pao-yün bereits 397 mit Fa-hsien auf Reisen ging). Die NKBT-Anmerkung bezeichnet die Version dieses Werkes als Quelle der des Fa yüan chu lin (s.u.). Nun existiert zwar ein Werk dieses Namens, das auch von dem betreffenden Autor, einem sinisierten Inder, der Fa-hsien auf dessen Reise begleitete, verfaßt wurde, die Erzählung läßt sich jedoch hier nicht auffinden (Ausgabe: Taisho Bd.4, Nr.193. Literatur: Nanjo Nr. 1323 und S. 415 zum Autor; Hōbōgirin 1831:139). Stattdessen findet sich eine, mit der Version des oben genannten Fa yüan chu lin, auf die die NKBT-Komm. verweisen, nahezu wörtlich übereinstimmende Fassung in einem Werk, dessen Titel fast identisch ist (Fu-pên-hsing-chi-ching), das jedoch im Gegensatz zum oben genannten in Prosa abgefaßt ist und erst aus dem Jahre 587 stammt.

270. Ausgabe: Taisho Bd.3, Nr.190; jap. Kokuyaku 本 3. Engl. (teilweise): Beal 1875. Literatur: Nanjo Nr.680; Hōbōgirin Nr.190.
271. Vgl. Nanjo 1883:431; Hōbōgirin 1931
272. Vgl. Beal 1875:386f
273. Zürcher (1972:66) berichtet, daß dieses Werk zum ersten Mal von dem oben genannten Dharmaraksha im Jahre 308 übersetzt wurde.
274. Vgl. Winternitz 1920:187-93, 194-201
275. Beal 1875:Introduction; vgl. Winternitz 1920:194¹
276. Ausgabe: Taisho Bd.22, Nr.1425; jap. Kokuyaku 律 9. Literatur: Nanjo Nr.1119; Hōbōgirin Nr.1425
277. Nanjo 1883:399f; Hōbōgirin 1931:138. Zu Fa-hsien s.o. Anm.185
278. Ausgabe: Taisho Bd.53, Nr.2121. Literatur: Nanjo Nr. 1473; Hōbōgirin Nr.2121. Zum Autor Pao-ch'an vgl. Nanjo 1883:461; Hōbōgirin 1931:139
279. Ausgabe: Taisho Bd.54, Nr.2123. Literatur: Nanjo Nr. 1474; Hōbōgirin Nr. 2123
280. Nanjo 1883:461; Hōbōgirin 1931:132
281. Ausgabe: Taisho Bd.53, Nr.2122. Literatur: Nanjo Nr. 1482; Hōbōgirin Nr.2122; vgl. Ch'en 1964:219
282. Quellen:
1. Taisho 3:19, Kokuyaku 本 6:127. Chavannes I, Nr.36
 2. Taisho 3:76. Chavannes III, Nr.425; Dähnhardt IV:18f
 3. Taisho 3:798, Kokuyaku 本 3:73f. Beal 1875:231ff
 4. Taisho 22:365, Kokuyaku 律 9:154. Vgl. Anm. 284
 5. Taisho 53:128
 6. Taisho 54:151
 7. Taisho 53:691f
283. Auch Beal (1875:vi²) bemerkt: "Amongst others, the work here translated is constantly referred to in the 'Fa-yuen-chu-lin' ..."

284. 蟹本全經, jap. Betsu-honshokyō. Die Identifizierung dieses Jātakas ist jedoch nicht eindeutig. Vgl. Kokuyaku 律 9:155¹³¹
285. Der Erzählung dieses Werkes geht eine andere Vorgeburts-geschichte voraus, in der berichtet wird, daß der Bodhisattva einst mit seinem jüngeren Bruder (弟) in ein fremdes Land gezogen sei. Sie tragen Juwelen bei sich, welche, um den Unterhalt der Eltern zu sichern, verkauft werden sollen. Als der jüngere Bruder die Juwelen dem König dieses Landes vorführt, ist jener von der Erscheinung des jungen Mannes so beeindruckt, daß er ihm seine Tochter zur Frau gibt. Er bereut diesen Schritt jedoch, als er den älteren Bruder, der noch viel imposanter ist, kennenlernt und trägt nun diesem seine Tochter an. Da das Gefühl des Mädchens als sehr oberflächlich geschildert wird, ist es mit dieser Entscheidung einverstanden. Der ältere Bruder lehnt jedoch ab und wirft dem König vor, wie ein vernunftloses Tier zu handeln. Daraufhin schafft man ihn fort; die verschmähte Frau aber besteigt einen Turm und stößt Verwünschungen gegen ihn aus: "Ich will ein Dämon (魁魔) werden und dann die Leber des älteren Bruders essen!" Daran schließt sich die eigentliche Erzählung an, nach deren Abschluß der Bodhisattva die Identität der Schildkröten (der jüngere Bruder (= Devadatta) und das Mädchen (Ciñcā)) und des Affen (er selbst) verkündet.
286. Ein ähnliches Motiv hatten wir jedoch bei der Giljaken-Ik 58-Variante (s.o. Anm. 164) festgestellt. Daneben findet sich auch im Tantrākhyāyika zumindest ein Hinweis auf Musikalität, wenn es am Anfang heißt, daß dem Affen eine Udumbara-Frucht aus der Hand gefallen sei, "und als sie ins Wasser fiel, erzeugte sie einen herzerquickenden zarten Ton. Als der Affe dies vernommen, warf er wieder und wieder andere Udumbara-Früchte hinab" (Hertel 1909, II:140).
287. 乳 ch'iu, jap. mizuchi. Vgl. deVisser 1913:73f, 137ff. Vgl. Morohashi 10, Nr. 32810.
288. Es sind dieselben Früchte wie in den indischen Versionen: Āmra (菴婆 phon. jap. 'anha'), Jambu (閻浮 enbu), Lakaja (bzw. Likusa 梨拘闍 rikuja), Panasa (頗那婁 panasa), Tinduka (鎖頭迦 chinzuka); vgl. Kokuyaku 本 3: 70, Taisho 3:798; Beal 1875:233.

289. 'Du Drache, der Plan ist ausgezeichnet, in der Tat,
jedoch, Deines Herzens Weisheit sehr gering;
wenn Du aber denkst und selbst überprüfst,
gibt es da ein Wesen auf der Welt ohne Herz?

Die Früchte jenes Waldes, sicher sind sie wunderbar,
köstliche Früchte, wie Āmra und auch die anderen;
mich aber zieht es jetzt nicht dort hin,
hier will ich bleiben und die Udumbara essen.'

(Taisho 3:799, Kokuyaku 3:75; Beal 1875:234); s.o.
Anm. 247. Im Jātaka 208 hat auch der erste Teil des
obigen Verses eine Entsprechung, dort erscheinen die
gāthās jedoch in umgekehrter Reihenfolge.

290. Philippinen: Fansler 1921:374ff, Nr.56 (Tagalog);
Indonesien: deVries-Typ Nr.3: 'Krokodil vangt aap voor
lever: deze beweert, dat die in den boom hangt' (=
deVries 1926, Erzählung Nr.159C); vgl. Schaap o.J.:
127ff (Batak). Vgl. Eberhard 1977:152.
291. Vgl. Hertel 1909, I:92, 73 (Syr). Nach Hertel (in Dähn-
hardt IV:14; s.o. Anm. 251) geht die Wandlung auf eine
Erklärung des skrt. śiśumāra durch 'ambukūrma', "Wasser-
schildkröte" zurück: "Strophe 1350 gibt Hemacandra (Verf.
des Skrt.-Wörterbuches Abhidhānacintāmaṇi; d.Verf.) 4 Syn-
onyma für Delphinus Gangeticus: śiśumāra, a m b u k ū r -
m a , usṇavīrya, mahāvāsa. Das Wort ambukūrma bedeutet,
wörtlich übersetzt, Wasserschildkröte. Aber Hemacandra
k a n n an dieser Stelle nicht Schildkröte meinen, da
die 8 Synonyma für 'Schildkröte' in Nr. 1353 zusammen-
gestellt sind. Aber offenbar gehen die Pahlavī- und chi-
nesischen Übersetzungen auf eine Erklärung von śiśumāra
durch ambukūrma zurück."
292. Im Nihongi heißt es lediglich, daß der König von Pekche
dem Kimmei-Tennō einige buddhistische Gegenstände zum
Geschenk machte, unter denen sich eine Anzahl Sutren
befand (Kimmei 13/10 = NKBT68:100/01, Aston II:65; "Kyō-
ron sokora no maki", 經論若干卷, eigentlich 'einige
Bände von Abhandlungen über Sutras', d.h. Sekundärwerke).
Im Nihongi heißt es weiterhin, daß seit dem 14. Jahr
der Regierungszeit der Kaiserin Suiko (d.i. 606) in al-
len Tempeln ein Fest am 4.Tag des 8.Monats abgehalten
werde (Suiko 14/4/8 = NKBT68:178). Dies ist, wie deVis-
ser darlegt, das Kambutsu-e 灌係會, d.h. die feier-
liche Begehung des Geburtstages Buddhas. DeVisser (1935,
II:45) führt in der Besprechung dieses Festes aus, daß
der Tanjō-Butsu 誕生佛, "the 'New-born Buddha', is a

small wooden image... According to some holy texts he took seven steps, raised his right hand, and with a lion's howl he spoke: 'I am the most venerable and excelling one among all devas and men'." Unter den von deVisser aufgeführten 'heiligen Texten' befindet sich auch unser FPHCC (jap. Butsuhongyō-shūkyō). Ob dieser Umstand wohl als Hinweis verstanden werden kann, daß das Werk zu dieser Zeit in Japan bekannt war?

293. Konjaku-monogatari V, 25 = NKBT 22:392f.
In der Erzählung treten Affe (猿 saru) und Schildkröten (亀 kame) auf. Der Affe wohnt am Meeresufer (in Indien) und ernährt sich von den Früchten des Waldes. Im Meer lebt ein Schildkrötenpaar; die Frau ist schwanger und fordert von ihrem Mann eine Affenleber, da sie eine schwierige Geburt befürchtet. S. begibt sich an die Küste und erzählt dort dem Affen, daß sich auf der anderen Seite, in der Nähe seiner Wohnung, Wälder mit herrlichen Früchten befänden. Er bietet dem Affen die Überfahrt an; auf dem Wasser gesteht er aber seine wahren Absichten. Der Affe erwidert, daß seine Art ohne Leber im Leib geboren werde; usw.
Der Schlußsatz der Erzählung weist auf die Distanz des Verfassers zu dem Stoff; er bemerkt, daß es in alten Zeiten derart dumme Tiere gegeben habe, und wenn die Menschen sich heute töricht verhielten, so sei das von der gleichen Art.
294. Der Machtkampf zwischen den Familien Soga, die die Interessen der neuen Religion vertraten und den konservativen, um ihren Einfluß fürchtenden Mononobe und Nakatomi (Nihongi, Kimmei 13/5/8 ff).
295. S.o. Anm. 290
296. Vgl. Bezacier 1972:180-185; van Heekeren 1958:12ff; Marschall 1968:35ff; Heine-Geldern 1932.
297. Heger 1902. Vgl. Marschall 1968:35; Bezacier 1972:187; van Heekeren 1958:16ff.
298. Vgl. van Heekeren 1958:16
299. Heger 1902:21; vgl. Heine-Geldern 1932:520; Bezacier 1972:199ff
300. Vgl. van Heekeren 1958:16; Bezacier 1972:290f ("Liste

des Tambours de Type I", Auswahl von 61 Objekten mit Beschreibung und Bibliographie); Marschall 1968:36, Karte S.33

301. Bei den frühen indonesischen Bronzeobjekten handelt es sich fast ausschließlich um Streufunde, die nicht in stratigraphisch gesicherter Lage freigelegt wurden und deshalb schwer datierbar sind. Da immer Bronze- und Eisenobjekte gemeinsam gefunden wurden, lehnt van Heekeren (1958:1) die Bezeichnung 'Bronzezeit' ab. Daß die Kulturepochen in keiner einheitlichen Folge in Indonesien auftraten, zeigt u.a. das Beispiel der Insel Engano, wo das Neolithikum bis ins 19.Jh. währte.
302. van Heekeren 1958:18; Elmberg (s.o. Anm.128) beschreibt Bronzegegenstände, die er als Bruchstücke von Dong-son-Trommeln identifiziert, auch aus Neu Guinea; vgl. Marschall 1968:35.
303. a.) Trommel von Bali ('Mond von Pedjeng'); b.) Trommel aus Banten. Vgl. Marschall 1968:36f
304. Während der im Auftrag der École Française d'Extrême Orient in der Nähe des nordvietnamesischen Dorfes Dong-son durchgeführten Grabungen (1925-1928) wurde eine Anzahl einfacher Bestattungsstellen freigelegt, die im Jahre 1929 von Victor Goloubew publiziert wurden (Goloubew 1929; vgl. Janse 1947:xxxiii; Karlgren 1942:2ff; Bezacier 1972:89ff).
- Die Beigaben bestanden vornehmlich aus diversen Bronzeobjekten - Kesselgongs (hauptsächlich Miniaturen), Schwerter, Dolche, Tüllenbeile, Spiegelfragmente, Gürtelschnallen, Speer- und Pfeilspitzen, Gefäße, Statuetten und Münzen - jedoch wurden auch Steingegenstände, darunter Vierkantbeile, sowie einige eiserne Schwertklingen und Speerspitzen freigelegt (Goloubew 1929:6ff; Marschall 1968:56).
- Die bald einsetzende Kontroverse um die Funde von Dong-son, die bis in die Gegenwart anhält, konzentriert sich auf zwei Objektgruppen: die Kesselgongs (Bronzetrommeln) und die Gegenstände offensichtlich chinesischer Herkunft.
305. Goloubew 1929:11; vgl. Heine-Geldern 1932:534f; Karlgren 1942:5
306. Goloubew 1929:42; vgl. Karlgren 1942:5ff

307. Huai-Stil: "(etwa 650-200, benannt nach dem Huai-Fluß in Anhui) ... durch Funde hauptsächlich für die Provinzen Anhui, Honan und Shansi belegt... Der Schwerpunkt scheint dabei im südlichen Bereich zu liegen. Er ist gekennzeichnet durch schwungvollen Formenreichtum, Pracht und Polychromie. In verstärktem Maße werden Gefäße mit gerundeter Form bevorzugt (Kannen, Dreifuß mit Deckel). Der Dekor greift auf Elemente des Yin-Chou-Stils zurück (T'ao-t'ieh). Es erscheint wiederum Tierornamentik, aber in anderer Auffassung: stark abstrahierte, engmaschige Verschlingungen von Bändern und kleine kommaförmige Voluten in dichter Anordnung. Große Bedeutung erlangen Einlagen von Gold, Silber und Halbedelsteinen" (Goepper 1964:171).
308. Heine-Geldern 1932:535; vgl. Karlgren 1942:7
309. Das Motiv der 'Seelenboote'. Heine-Geldern (1951:242ff) nimmt auf einen Bericht von Steinmann (1939/40:174²) Bezug: "Diese Art der Darstellung (Boote mit hoch aufragendem Bug und Heck, auf Bambusornamenten aus der Geelvink-baai in holl. Neu Guinea) läßt sich bis auf die prähistorischen Schiffsbilder der nordeuropäischen Felszeichnungen zurückverfolgen..." (Steinmann, a.a.O.). Heine-Geldern betont jedoch, daß er in diesem Falle nicht an eine direkte Übertragung denke (1951:252). Heine-Geldern (1951:235) geht auch auf Karlgrens Kritik ein, der in bezug auf diese Theorie spöttisch von der "China-Hallstatt-Legende" (Karlgrén 1942:23) gesprochen hatte; er kann sogar einige von Karlgren beigebrachte Materialien zur Stützung der eigenen Theorie verwenden.
- Folgende Objekte und Dekors wurden dem Vergleich zugrundegelegt: 1. Schwert und Dolch, 2. gekreuzte Bronzeröhren, 3. Knöpfe, 4. Ärmchenbeil, 5. Axtpickel, 6. Rasselröhre, 7. Tüllenlanzenspitze, 8. Tüllenbeile, ("Das bronzene Tüllenbeil ist eine Werkzeugform europäischer Herkunft", Heine-Geldern 1951:231), 9. Gürtelschließen, 10. Spiralornamentik, 11. Flechtband, 12. Wirbelmotiv, 13. Ornamentmotive der Hallstatt-Kultur und des griechischen geometrischen Stils, 14. Bronze-eimer, 15. Hirschprozession, 16. Jagdvasen, 17. Dolche mit Figurengriff (Heine-Geldern 1951:229-235). Dem Vergleich zugrundegelegte westliche Bronzekulturen: vgl. Heine-Geldern 1951:226. Vgl. Marschall 1968:59; van Heekeren 1958:92ff.
310. Heine-Geldern 1932: 535ff; Bezacier 1972:79ff

311. Vgl. van Heekeren 1958:5
312. Heine-Geldern 1932:536.
"Träger der bronzezeitlichen Kultur des nordöstlichen Hinterindien um Christi Geburt, der Kultur von Đông-son im engeren Sinne, waren die Vorfahren der heutigen Annamiten und Muong, die damals einen Zweig der großen, auch über die südlichen Küstenprovinzen des alten China verbreiteten Völkergruppe der Yüe bildeten. Von Tonking und Nord-Annam aus scheint sich diese Kultur über Annam, Kambodscha und Indonesien verbreitet zu haben. Andere Wellen der Đông-son-Kultur dürften von Yünnan aus über das mittlere und westliche Hinterindien hingegangen sein. Auch sie haben sich vielleicht bis nach Indonesien fortgesetzt. Aber auch direkte Beziehungen zur See zwischen Indonesien und dem China der Han- und Vor-Han-Zeit liegen durchaus im Bereich der Möglichkeit" (Heine-Geldern 1934:31).
313. Das älteste historische Datum bezieht sich auf die Eroberung des legendären Königreiches Van-lang durch An-duong, den ersten König der Thuc-Dynastie, im Jahre 257 v.Chr. Der von ihm begründete Staat besteht bis zur Eroberung durch den chinesischen General Tchao T'o im Jahre 214 v.Chr. Im Rahmen der Expansion Chinas unter den Ch'in hatte Ch'in Shih Huang Ti, der erste Kaiser, die Unterwerfung der nichtchinesischen Yüeh-Völker im Süden angeordnet, die unter Tchao T'o erfolgte. Das Land Nan-Yüeh wurde nach der Eroberung in drei Wehrbezirke im heutigen Kanton, Kuangsi und Tonking aufgeteilt. Den Zusammenbruch des Ch'in-Reiches nutzte Tchao T'o (vietn. Trieu Da) zur Gründung eines unabhängigen Staates Nam-Viet (chin. Nan Yüeh) im Jahre 207 v.Chr., der die früheren Wehrbezirke umfaßte. 111 v.Chr. wurde das gesamte Gebiet von China annektiert und blieb bis ins 10.Jh. chinesische Provinz. Vgl. Whitfield 1976; Janse 1947:Introduction; Bezacier 1972:79ff.
In seiner Untersuchung zur Dong-son-Kultur bezeichnet Bezacier (1972:82) den Zeitraum dieser beiden Königreiche, d.h. 257-111 v.Chr., als die Dong-son-Kultur.
314. Nach Eberhard bestanden im geographischen Raum des heutigen China verschiedene Lokalkulturen, aus deren Mischung und Zusammenwirken die hochchinesische Kultur am Treff- und Kristallisationspunkt entstand (in Honan, südlich des Hoang-ho um Lo yang). Die erste historisch

nachweisbare 'chinesische' Kultur ist die der Shang. Eberhards Analyse ergibt insgesamt fünf Großkulturen, deren südliche in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist. Sie setzt sich aus den Liao, austroasiatischen niederen Jägern, den Yao, einer frühaustronesischen Wildbeutekultur mit Anfängen primitiven Bodenbaues und der reisbauenden Tai-Kultur zusammen. "Durch Vermischung der Yao- mit der Thai-Kultur entstand schließlich in etwas späterer Zeit die Yüeh-Kultur, eine zweite protoaustronesische Kultur, die sich dann über große Teile Indonesiens ausbreitete und für die das Vierkantbeil typisch geworden ist" (Eberhard 1971:13).

Ein Kapitel seines Hauptwerkes zu diesem Thema widmet Eberhard den Bronzetrommeln und den mit diesen verbundenen religiösen Vorstellungen (Eberhard 1968:363ff).

315. Eberhard 1968:367. K.Reinhard (1935/41:97) bemerkt zur 'Verwendung der Shan-Trommeln': "In Birma werden die hauptsächlich als Kriegsruf und noch mehr natürlich bei Begräbnissen verwandt."
316. Vgl. insbes. Naumann 1971:218-229: "Das durch die Zahl 8 bestimmte Weltbild: Izumo-Kultur und Yüeh-Kultur."
317. Vgl. Eberhard 1968:chain 18
318. "Round the circumference of the tympan are usually four frogs which serve as rain-makers" (van Heekeren 1958: 16).
319. Auch Schröder (1955, in Schmitz 1964:334) stellt fest, daß "sich der Schamanismus mit verschiedenen Religionen verbinden kann."
320. Die abendländische Vorstellung einer den Tod des Leibes überlebenden Seele, die zu einem 'Geist' wird, ungeprüft auf außereuropäische Konzeptionen zu übertragen, ist außerordentlich problematisch, wie beispielsweise Hans Fischer (1965) anhand ozeanischen Materials nachgewiesen hat (vgl. insbes. Fischer 1965:280); auch für den Bereich des alten Japan hält die Ansicht einer den Körper überlebenden Seele einer genaueren Untersuchung nicht stand. Dieser Umstand ist bedingt "durch das Fehlen einer klaren begrifflichen Trennung zwischen dem Toten und der Totenseele (und damit auch zwischen dem Ahn als Mensch und einer 'Ahnenseele')" (Naumann 1971:168f, vgl. S.157ff). Zur Vorstellung der Völker Ost-Indonesiens faßt Körner (1936:109) zusammen: "Die

Auffassung vom Wesen des Toten ist durchaus anthropomorph."

Es empfiehlt sich daher, im Zweifelsfalle allgemein von 'dem Toten' zu sprechen.

321. Vgl. u.a. für Melanesien (Guadalcanar): Frazer 1913, I: 349; für Ponape: Frazer 1913, III: 149; für Ostindonesien: Körner 1936:108,205 (Tabelle II), dort Nachweis der übereinstimmenden Verbreitungsgebiete von Toteninsel und Bootsbestattung oder Mitgeben eines Miniaturschiffchens; für Celebes: v.Wylick 1940:43,78,80,104,133,151f,158, 175; für Indonesien allg.: Vroklage 1936; Steinmann 1939/40. Vgl. Ellis Davidson 1975.
322. Vroklage 1936. Der Autor unterscheidet zwei megalithische Kulturen in Südostasien und der Südsee (Früh- und Spätmegalithkultur), deren zweite mit der Dong-son-Kultur gleichzusetzen sei. Als frühmegalithische Begräbnisart sei die Erdbestattung in der Nähe der Häuser kennzeichnend. "Eine ganz andere Auffassung über das Leben nach dem Tode hat die Spätmegalithkultur. Die Leute dieser Kultur wissen noch, daß ihre Vorfahren mit einem prauw über das Meer gekommen sind. Die Verstorbenen ziehen in das ursprüngliche Heimatland zurück und müssen deshalb über das Meer fahren. Im Grunde ist auch dieser Zug, wie ich glaube, echt megalithisch, denn die Seelen gehen zurück nach dem Lande, woher sie stammen, weil ihnen das Land dort gehört. Die Seelen fahren mit einem Seelenschiff, das in Südostasien und Indonesien manchmal die Form eines Glückstieres - des Nashornvogels oder der Nagaschlange - aufweist" (Vroklage 1936: 755). Die Verbreitung dieser Kultur, die u.a. auch durch Häuser mit schiffdachförmigen Dächern gekennzeichnet ist, erfolgte nicht durch eine Völkerwanderung, sondern durch unregelmäßige Fahrten einzelner Gruppen in großen Gemeinschaftsprauws.
Vgl. die kritische Diskussion der Theorie Vroklages in Stöhr 1959:182ff.
323. Vgl. den Bericht der Anthropologin Gillian Gillison, die mehrere Monate bei den Gimi (Neu Guinea) lebte: "Im Weltbild der Gimi ist es den Weißen gegeben, mit den Toten zu verkehren, denn die Weißen sagen, sie bekämen ihre Güter aus Australien. Da diese Güter von den verstorbenen Gimi geschaffen werden, muß Australien das Land der Geister sein. Und weil auch die Weißen aus Australien kommen, muß dort der Totenhandel und der Kon-

takt zwischen Weißen und verstorbenen Gimi stattfinden"
(G.Gillison: Ihre Toten leben in Australien. In: GEO-
Magazin 12, Dez. 1978:86-102; Zitat S.91).
Zum Cargo-Kult vgl. Lommel 1953; Steinbauer 1971.

324. Steinmann 1939/40:157¹, Abb.55, vgl. Abb.48-55
325. Vgl. Heine-Geldern 1934:31.
"Nun ist es gewiß wahrscheinlich, daß auch noch in
nachchristlicher Zeit manches Chinesische in die Dayak-
Kunst Eingang gefunden hat, wie diese ja auch kolonial-
indische Motive übernommen hat. Wirklich bedeutungsvoll
sind jedoch nur die Beziehungen zur chinesischen Kunst
früherer Perioden, und zwar sowohl zum sogenannten
Ts'in- wie zum Tschou-Stil. Man gewinnt den Eindruck,
daß Borneo, sowie später in historischen Zeiten, auch
schon im Lauf des 1.Jahrtausends v.Chr. immer wieder
starken und langdauernden Einflüssen von China her aus-
gesetzt war - ein typisches Beispiel für das, was Fro-
benius 'Kulturbrandung' genannt hat" (1934:37).
326. Steinmann 1939/40:162f; vgl. Schwabe 1951:304
327. Steinmann 1939/40:174, passim
328. Schnitger 1939:202; vgl. Steinmann 1939/40:171
329. Vgl. Hentze 1955:Abb.117, S.161,105. Vgl. Beitzl 1942
zum europäischen Volksglauben. Vgl. Skeat 1906, II:
194f (Semang).
330. Holmberg 1922:53ff. Zum 'Lebensbaum' vgl. auch v.Spiess
1938, 1939; Butterworth 1970; Cook 1974. Vgl. Naumann
1977:409
331. Eberhard 1968:364.
Shih-ching, Wen-wang, ling-t'ai 詩經文王靈臺
= Karlgren 1950:196f, Nr.242: ... 鼉鼓逢逢 ...
"the alligator-skin drums (sounded) b'ung-b'ung".
= Waley 1954:259f, Nr. 244:
"Bang, bang go the fish-skin drums".
= Legge 1960:457:
"The lizard-skin drums rolled harmonious".
Legge (1960:456, Anm.) datiert diese Ode nach der
traditionellen Chronologie auf 1135 v.Chr.
In einer weiteren, allerdings jüngeren Quelle, dem
Lü-shih Ch'un-ch'iu 呂氏春秋 des Lü Pu-wei 呂不韋 (gest.

- 235 v.Chr.) erscheint das Krokodil (T'o) selbst als Trommel. Im Kapitel über die Ursprünge der Musik heißt es vom Krokodil, es habe den Musikmeistern den Takt gegeben: "Salamander (d.i. T'o, das Krokodil!) hockte nieder und schlug mit seinem Schwanz auf seinen Bauch. Es klang wie Yang Yang" (Lü-shih Ch'un-ch'iu V, 5 = Wilhelm 1928:64). Vgl. Granet 1959:509.
332. Vgl. Eberhard 1968. Naumann 1971:221f für den Bereich der Izumo-Kultur. Zu den Drachen chiao und lung s.o. Anm.103.
333. Zitiert nach dem Wakan-sansai-zue (1712, verf. von Terajima Ryōan), Abschnitt 'T'o-lung' (Wakan-sansai-zue 1973:511). Vgl. deVisser 1913:75f. Vgl. auch deGroot 1964, V:625ff zu weiteren Vorstellungen um den T'o.
334. Die Textstelle ist mißverständlich: ...龍類也 ... Sie könnte übersetzt werden: "(T'o) gehören zur Klasse der lung." Da in diesem späten Werk die Unterscheidung in lung und andere Drachenarten, wie den chiao, nicht mehr greifbar ist, wurde 'lung' mit dem allgemeinen Terminus "Drache" übersetzt.
335. Somit bemerkt deVisser auch ausdrücklich: "The gavial (t'o) also belongs to the dragons" (1913:75).
336. Vgl. deVisser 1913:76ff; Münke 1976:177ff; Morohashi Nr. 33009.23
337. Steinmann 1939/40:160ff; vgl. Zemmrich 1891:235
338. S.o. Anm.103
339. Vgl. auch v.Wylick 1940:101,158,164,192; Levy-Bruhl 1956:299f; Staal 1928.
340. In Clanlegenden aus Afrika (Sudan) erscheint das Krokodil als 'Brückentier', das dem Clanahnen oder dem Clan die Überquerung eines Gewässers ermöglichte. "Seit dieser Zeit steht der Clan in einem besonders engen Verhältnis zu dem Tier; es wird tabuiert und oft auch verehrt" (Ganslmayr 1969:139ff).
341. Huai-nan-tse 8, 本經, = Index 1944:285,304
342. Wells Williams (in deVisser 1913:83) beschreibt den I-Vogel als "a kind of seabird that flies high, whose

- figure is gaily painted on the sterns of junks, to denote their swift sailing; the descriptions are contradictory, but its picture rudely resembles a heron". DeVisser dagegen meint, einer Passage des Wen-hsüan (文選, Kap. 西都賦) folgend, zur Funktion des Vogels: "The bird was painted, not to denote their swift sailing, but to suppress the water-gods" (deVisser 1913: 84).
343. (Ai-lao) vgl. Eberhard 1968:229f (The tribal myth of the Ai-lao).
344. I-chien-chih 夷堅志, eine Sammlung denkwürdiger Begebenheiten, verf. von Hung Mai 洪邁 aus der Zeit der Südlichen Sung (1127-1279). Vgl. Feifel 1967:250. Vgl. Eberhard 1968:395.
345. Eberhard 1968:393. Es erhebt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob mit den Toten der Bootskämpfe tatsächlich ein Opfer gemeint war. Könnte es sich, angesichts der 'ertränkten Frau' nicht ebensogut um eine rituelle Wiederholung des Todes der Flußgottheit, also um eine 'aquatische' Variante der Getöteten Gottheit, des grundlegenden altpflanzerischen Mythologems, handeln? Über die Bedeutung von Wettkämpfen innerhalb dieses Weltbildes gibt Jensen (1947) Aufschluß.
346. Interessante Beschreibungen, die den Gedanken an Krokodile aufkommen lassen, geben zwei chinesische Werke: Das P'i ya (vgl. deVisser 1913:79) beschreibt den chiao folgendermaßen: "Der chiao gehört zur Klasse der Drachen (蛟龍屬也). Sein Aussehen ähnelt dem einer Schlange, er hat vier Beine und einen schmalen Hals." Kuo P'o, der Kommentator des Shan-hai-ching, schreibt: "Der chiao ähnelt einer Schlange, er hat vier Beine und gehört zur Klasse der Drachen" (deVisser 1913:78⁹).
347. Bühler 1961:197. Im Museum für Völkerkunde Berlin, befinden sich Kultobjekte der Kulturen am Papua-Golf, die neben Masken, Schwirrhölzern und 'Ahnenbrettern' auch sanduhrförmige Handtrommeln, die in einem aufgesperrten Krokodilrachen enden, umfassen. Auch bei den Asmat besteht die Einrichtung des "von Ahnen belebten" Männerhauses u.a. aus sanduhrförmigen, mit Echsenhaut bespannten Handtrommeln.
Vgl. dazu * G.Koch: Kulturen am Papua-Golf. (Staatl. Museum Preuß. Kulturbes. Berlin, Mus. f. Völkerk.; Abt. Südsee, Abbildungsblatt 054)
* ders.: Die Asmat - Das "Volk des Baumes" (s.o.; Abbildungsblatt 052, 1970/71)

348. Vgl. u.a. Grambo 1973:97; Grambo 1975:28ff; Knight 1909; Petschel 1977; Dinzelbacher 1973; Oertel 1908: 123; Eliade 1957:passim. Thompson 1964: Typ (AT) 471, Thompson 1955-58: Motiv F152, E481.2.1.
349. "Die Symbolik der Totenbrücke ist überall verbreitet und geht über die schamanische Ideologie und Mythologie hinaus" (Eliade 1957:445).
350. Vgl. Dinzelbacher 1973:74; Knight 1909:852
351. Bei den Kiwai-Papua; Landtman 1917:Nr. 413A, 419
352. Eliade 1957:171, vgl. S.339,453
353. "... we should keep in mind that the identification of rainbow with snake may not be primary but transferred from an original identification with the lung dragon" (Eberhard 1968:385).
354. Shih-ching 51.1. (Ti tung) = Karlgren 1950:33; Legge 1960:83.
355. Der Autor bringt dieses Motiv, in Anschluß an Eberhard, in Verbindung mit der Yüeh-Kultur.
356. Vgl. ausführliche Besprechung des gesamten Komplexes durch Hentze 1941.
357. Die Theorie der transpazifischen Kulturbeziehungen ist unlösbar mit dem Namen Heine-Gelderns verbunden. Für eine Einführung in den Problembereich sei auf Heine-Geldern 1968 verwiesen. Der Autor ist aufgrund seiner Forschungen zu dem Ergebnis gelangt, daß alle Hochkulturen der Welt genetisch zusammenhängen (1968:12). Im Prozeß der transpazifischen Kulturausbreitung weist Heine-Geldern der südchinesischen Küstenkultur und der Dong-son-Kultur eine bedeutende Rolle zu. Bereits in seiner Arbeit über 'die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik' (1954) beschreibt Heine-Geldern die Auswirkungen der von ihm postulierten 'Pontischen Wanderung' auf Amerika, die er in der Feststellung zusammenfaßt, daß zwei Ströme transpazifischer Kulturbeziehungen zu verzeichnen seien, "einen, der von den Küstenländern Chinas ausgehend, vom Ende des 8. wahrscheinlich bis ins 4.Jhdt. v.Chr. wirksam war, und einen anderen, der unmittelbar an den ersten anknüpfend, von der

Dongson-Kultur Südostasiens ausging und wahrscheinlich um oder bald nach Beginn unserer Zeitrechnung versiegte" (1954:415; vgl. 1968:8f). Zur Transpazifik-Theorie vgl. auch Marschall 1972; Fraser 1965.

358. Hentze 1966:Abb.8; Abb.9 zeigt ein weiteres Gefäß.
359. Vgl. Naumann 1977:408f
360. Vgl. Ehrenreich 1910:252
361. Vgl. Lebar 1972:132,133,136
362. Vgl. Steinmann 1939/40:Abb.36; vgl. Abb.30
363. Vgl. Exhibition 1968:57ff
364. Vgl. Danckert 1958:90, Abb.90. Danckert weist, auf Hentzes Forschungen aufbauend, die Musikbezogenheit des altchinesischen Tigers in seiner Erscheinungsform als zeugend-verschlingende Erdgottheit nach (1958:passim).
365. Zemmrich 1891 stellt auch heute noch die umfangreichste Untersuchung zu diesem Thema dar. Vgl. auch die Motive (Thompson 1955-58):
A692 - Islands of the blest
E481.2.0.1. - Island of the dead
F129.4. - Journey to otherworld island
F134 - Otherworld on island.
Vgl. auch Frazer 1913, I:175,319,325,330,337,353;
HdA VIII, s.v. Totenreich; Körner 1936 (bes. Tabelle II); v.Wylick 1940.
366. Semangat (mal.): Seelenprinzip (Schebesta 1957:321). In diesem Werk vertritt Schebesta die Ansicht, daß die Ausstattung des Totenreiches mit einem Wächter "allem Anschein nach auf hinduistische Mythologie" (1957:185) zurückgehe.
367. "Gaffer Engkoh, I was informed, once upon a time fell from heaven (together with his dog) in the neighbourhood of the Besis settlement at Sepang Kechil, on which occasion one Porang Atiyau became possessed and remained unconscious for seven days and nights" (Skeat 1906, II:300).
368. Zum Motiv der Himmelsranke vgl. Kühn 1935:76ff

369. Gaffer Engkoh befahl dem Hund: "Thou shalt eat the Rough-skinned (lit. 'furred') and the Smooth-skinned shalt thou devour" (Skeat 1906, II:300).
370. Nach Schebesta glauben die Semang, daß die Iurl (Totengeister) des Nachts an den Begräbnisplatz zurückkehren, um ihre Angehörigen mit sich zur Fruchtinsel zu nehmen; deshalb sind die Iurl den Lebenden gefährlich. "Der einzige Grund der Unzufriedenheit der Iurl im Totenreiche ist das Getrenntsein von ihren Lieben, nicht etwa Unannehmlichkeiten und Leiden. Im Gegenteil, es wird der Ort des Jenseits, die Fruchtinsel bei der untergehenden Sonne (Kasegn Keto') als ein Land geschildert, wo kein Tiger haust, wo keine Krankheiten und Leiden mehr sind. Drüben lebt man genau, wie auch hier auf Erden ... Hier ist der Ort der Hitze, drüben der Ort der Kühle" (Schebesta 1928:638).
371. Skeat berichtet, daß im Glauben der östlichen Semang von Kelantan, der Mensch eine Seele "no bigger than a grain of maize" besitzt (Skeat 1906, II:194).
372. Verzeichnis der als Nahrung verwendeten Baumfrüchte in Schebesta 1954:56.
Die Einschätzung der Semang als reine Wildbeuter (vgl. Bernatzik 1962:545) wird durch Schebestas Ausführungen eingeschränkt: "... zu den hier angeführten Knollen, Wurzeln, Gemüsepflanzen und Früchten, deren Liste nicht vollständig ist, sind Nahrungsmittel zuzuzählen, die die Semang in ihren Rodungen zeitweise pflanzen, wie Süßkartoffeln, Maniok, Bananen und Zuckerrohr, ferner solche Lebensmittel, die sie von den Malayen eintauschen oder erarbeiten, wie Reis, Bananen, Kokosnüsse, Chilipfeffer, Sireh (Betelpfeffer) und Salz" (a.a.O.).
373. Auch bei den Jakun ist ein Hund der Jenseitswächter. Bei anderen Ethnien tritt ein Pavian oder ein nicht näher gekennzeichnetes 'Ungeheuer' in dieser Funktion auf; vgl. Skeat 1906, II:187³, 207ff.
374. Lieh-tzu, Kap.5 T'ang-wen = Wilhelm 1921:49f; Münke 1976:332
375. Lun-heng, Kap. Ting-kuei = Lun-heng chi-chiai, 22:451f, = Forke 1907, I:243 (vgl. auch Forke 1907, II:352).
Vgl. Münke 1976:262f; Rouselle 1942; Hentze 1941:23; zur Textgeschichte vgl. Granet 1959:302f.
376. Eberhard 1932:130 (= 1970:2); vgl. Eberhard 1970:passim.

377. Den fünf irdischen 'Elementen' (Holz, Feuer, Metall, Wasser, Erde) waren in der han-zeitlichen Kosmologie die fünf himmlischen 'Paläste' zugeordnet:
Ostpalast - grüner Drache - Holz - Morgen
Südpalast - roter Vogel - Feuer - Mittag
Westpalast - weißer Tiger - Metall - Abend
Nordpalast - schwarze Schildkröte - Wasser - Nacht
Zentralpalast - gelber Phönix - Erde
Das Grundsystem wurde, entsprechend den verschiedenen Schulen, stark vermehrt und variiert. Vgl. ausführliche Dokumentation in Eberhard 1970; vgl. Forke 1925; vgl. auch Steininger 1953.
378. Vgl. Danckert 1958:87f; es stehen sich gegenüber (vgl. Naumann 1964:91ff):
- | | |
|--------------------|-----------------------|
| Westen | Osten |
| Hsi-wang-mu | Tung-wang-kung |
| Tiger | Drache |
| weiblich | männlich |
| Mondgottheit | urspr. Sonnengottheit |
| Untergang/Dunkelh. | Helligkeit/Wiederkehr |
379. Vgl. Münke 1976:301ff
380. Shan-hai-ching, Kap. 2 = Pai pu ts'ung shu-Ausgabe 28.1.1., Kap. 2
Vgl. Münke 1976:304 (5). Die Mondbezogenheit der Hsi-wang-mu zeigt sich auch durch diese Verbindung mit der Doppelaxt, einem lunaren Symbol des Vorderen Orients (vgl. Drössler 1976:31ff).
381. Möglicherweise liegt in der Sage von Tung-fang Shuo ("Neumond der Weltgegend des Ostens") ein Bindeglied vor. Die Sage berichtet, daß Tung-fang Shuo der Hsi-wang-mu die in 3000 Jahren nur einmal reifenden Pfirsiche gestohlen habe. Vgl. Münke 1976:330.
382. Vgl. u.a. Hentze 1941:17-96; 1955:33ff; 1967
383. Es handelt sich um ein Bronzegefäß in Form eines Tigers (Shang-Zeit, Sammlung Sumitomo; vgl. Hentze 1941, Tafelb.I, Abb.11,12; 1961, Abb.35), dem in Hentzes Gesamtwerk eine außerordentliche Bedeutung zukommt. In der von Hentze formulierten ikonographischen Gruppe "Tiger und Mensch" dokumentiert es die 'Fassung a' des 'Darstellungsschemas I: Der Tiger umklammert den Menschen und überragt ihn. Der Mensch kommt aus dem offenen Rachen des Dämons hervor' (Hentze 1941:47; s.u. Abschn. 5.3.2.1.).

384. Hentze 1961:54ff; 1951:113ff; 1941:59-65, 72-96
385. Hentze 1941:53ff; 1951:113f
386. "Der Glaube, daß die Toten auf einer Insel im Meer fortleben, kann nur bei einem Seefahrervolk entstanden sein. Dies aber sind von den fünf großen Grundkulturen des ältesten China die Yüe-Stämme der Küste, die noch um 1000 v.Chr. von Annam in Hinterindien bis hinauf zur Mitte der Halbinsel Shantung im Norden saßen" (Rousselle 1942:4).
387. U.a. auf einer shang-zeitlichen Bronze der Ting-Klasse erhalten; vgl. Hentze 1937:72
388. Vgl. Ehrenreich 1910:114ff. Vgl. insgesamt die in der Reihe 'Mythologische Bibliothek (hrsg. von der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung)' erschienenen Werke. Es war jedoch auch Paul Ehrenreich, der als erster jenes Kreises vor "Übertreibungen der Mondtheorie, die uns in Gefahr bringen, die Unbefangenheit der Prüfung zu verlieren" (1915:4), warnte.
389. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Schwabe (1951:435ff) dem Motiv der Insel als dem ins Meer gestürzten Dunkelmond anhand europäischen antiken Materials ein eigenes Kapitel widmet. Einige dieser Schwarzmondinseln sind auch Standorte des Weltbaumes. Schwabe faßt zusammen: "Es sind fast lauter kleine, dem Festland bzw. großen Inseln vorgelagerte Eilande, teils steinig, rau und unfruchtbar, teils von überquellender, paradiesischer Fruchtbarkeit - Orte des Todes und andererseits Stätten der Lichtgeburt. Solch ein Zusammenfallen des Entgegengesetzten gibt es aber nur auf der kosmischen Haupt- und Sonnwendachse. Das heißt: die mythische Insel entspricht dem im Mysterienpunkt ruhenden Dunkelmond" (1951:444f).
Da die Ausführungen des Autors oftmals den Eindruck der Spekulation vermitteln und überdies der Verifizierung einer ganz bestimmten Hypothese ("Harmonik des Hans Kayser", vgl. Schwabe 1951: Einleitung) dienen, können obige Ausführungen nicht ohne weiteres auf die chinesische Schwarzmondinsel angewandt werden, seien aber dennoch als Hinweis beachtet.
390. Speiser 1937; vgl. Schlesier 1958:256f; Wirz 1959:13ff; Bühler 1961:200f.
391. Wirz bemerkt zu diesen Trommeln: "Die 'Wassertrommeln'

waren von Holz geschnitzte, meist sehr kunstvoll gearbeitete Instrumente, die wie die sanduhrförmigen (!) Trommeln gestaltet waren, doch keine Bespannung besaßen. Sie waren mit einem oder auch zwei an einem Ende das Rohr überragenden Ansätzen versehen, an denen die Trommel in vertikaler Stellung hochgehoben und dann kräftig ins Wasser ... gestossen wurde, so dass ein glucksendes Geräusch entstand ... Das auf diese Weise hervorgebrachte Geräusch wurde als Gurren des 'Geisterkrokodils' gedeutet" (Wirz 1959:11f). Auch hier dient also die Trommel (bzw. Wassertrommel) der Verkörperung der Stimme des Krokodils.

392. Auch in Korogo gilt das Glucksen der Wassertrommeln als Stimme des Krokodils, wie auch die Schwirrhölzer "Krokodilsmaul" heißen (Aufenager 1960:138⁵).
393. Vgl. dazu Speiser 1937:156; Schlesier 1958:257; Thurnwald 1939:356ff; Jensen 1933:94; Eliade 1961:68; Peukert 1951:336.
394. Einige ältere niederländische Quellen zusammenfassend bemerkt Briffault (1927, II:711) zu derselben Zeremonie: "... the boys are pushed into the mouth of a gigantic crocodile. They are supposed to descend into hell. After they have been mourned for during several days by their desolate parents, they rise again, and are restored to their home with changed souls. They have to be taught like little children the ordinary ways of the world of men".
395. "The Initiation myth in Appendix II tells us that the lord of the moon is the initiator" (Schärer 1963:89).
396. Jensen 1933:54f. Bei den süd-nilotischen Nandi in den Bergländern des westlichen Kenia wird den Initianden mitgeteilt, daß das Beschneidungsmesser etwas zu fressen wünsche, bei den Tonga wird darunter ausdrücklich das Krokodil verstanden; vgl. Straube 1955:8.
397. Bettelheim 1975:154. Vgl. Hentze 1961:68³
398. U.a. stellte bereits Jensen (1933:71) im Rahmen der früher einmal diskutierten Verbindung von Westafrika und Melanesien eine vollkommene Übereinstimmung gewisser afrikanischer mit ozeanischen (d.h. Indonesien/Melanesien) Kulturen fest.
399. Zum Werk J.F.Lafitau (Moeurs des sauvages Américains,

comparées aux moeurs des premiers temps. 2 Bde. Paris 1724) vgl. Mühlmann 1968:44f.

400. Vgl. Eliade 1961; Popp 1969
401. van Gennep, in Popp 1969:13
402. Vgl. Bettelheim 1975:22ff
403. Vgl. Popp 1969:9
404. Vgl. Peuckert 1951:345f
405. Vgl. Zerries 1942:176ff
406. Vgl. Zerries 1942:208ff
407. Zerries (1942:181ff) diskutiert die Beziehung des Schwirrholzes zu unterschiedlichen Kulturformen, so dem Jägertum, und schließt: "Obwohl das Motiv des Tötens, Fressens und Verschlingens in erster Linie dem Schwirrholzwesen in seiner Gestalt als tierischer Buschgeist zuzuschreiben ist, so haftet es nichtsdestoweniger vielfach den übrigen Personifikationen des Schwirrholzes an wie den Ahnengeistern, Naturgottheiten und all den anderen schwer faßbaren Schwirrholzwesen, deren Gestalt näher aufzuzeigen uns nicht gelingt" (Zerries 1942:194f).
Es erhebt sich hier jedoch die Frage, wie aus der Erfahrung eines allein tötenden Raubtieres heraus die Vorstellung des tötenden, aber danach wieder befreienden Dämons sich hätte entwickeln sollen. Auch Jensen nennt als geistige Voraussetzung, daß "schon eine Vorstellung vom Tode existierte, die es als etwas Natürliches ansah, daß ein Toter 'wiedergeboren' werden konnte" (Jensen 1933:139).
408. Zum Haus vgl. auch Zerries 1942:178; Jensen 1933:80, 83,84,86ff, 120, 139,142; Thurnwald 1939:393.
409. Eliade 1961:77. Vgl. Schwabe 1951:69ff. Der Autor bringt eine balinesische Zeichnung, die ein Krokodil zeigt, dem die Beine eines Menschen aus dem Maul ragen. Derartige Zeichnungen legt man bei einer schweren Geburt (Steißlage) der Mutter auf den Bauch. Das Krokodil gelte hier als 'Uterus-Tier' (Schwabe 1951:73, Abb.32). Vgl. Jensen 1933:154f.

410. Vgl. Jensen 1960:passim
411. Zu den Kritikern Jensens zählt insbesondere H.Baumann (1955). Vgl. dazu Jensens Entgegnung (1956). Eine grundlegende Untersuchung liefert C.A.Schmitz (1960), der grundsätzlich zu einer positiven Einschätzung der Theorien Jensens gelangt, diese jedoch in einem entscheidenden Punkt verwirft: "Ein primärer Zusammenhang zwischen diesem Handlungstypus und der Wirtschaftsform oder gar der Anbaupflanze scheint mir nicht gegeben zu sein ... Deshalb scheint es mir erforderlich, daß die **h i s t o r i s c h e** These der Kulturmorphologie einer Überprüfung unterzogen wird" (Schmitz 1960:237).
412. Jensen 1966:121; vgl. 1960:185ff.
Als sei das mythische Bild zur schrecklichen Wirklichkeit geworden, liest sich ein Bericht aus dem Kambodscha des Pol Pot-Regimes: "Unter Pol Pot war es verboten, Leichen einzuäschern. 'Holz ist dazu da, um Feuer zum Kochen zu machen, und es sollte nicht verschwendet werden', pflegten die Roten Khmer zu sagen. So begruben sie ihre Opfer zusammen mit Samen der Kokospalmen. 'Ich betrachte die Kokospalmen und habe noch im Ohr, wie die Tschhlop (die jungen Garden der Roten Khmer) mir zuflüsterten: 'Gute Kokosnuß, gute Kokosnuß, töten, um einen guten Kokosnußbaum zu bekommen ...'', sagt Rim Rom, der zwei Jahre auf einer Kommune in Svay Rieng arbeitete. Ständig wurde er daran erinnert, daß er immer noch einen guten Dünger abgeben würde, wenn er als Arbeitskraft nicht mehr taue. Jetzt glaubt er wie viele andere Kambodschaner, unter jeder 'Pol-Pot-Kokospalme' liege eine Leiche" (Tiziano Terzani: 'Ich höre noch Schreie in der Nacht'; in: Der SPIEGEL 16, 14.4.1980, S.169).
413. Schlesier (1958:347) meint, daß die Rituale um "Tod und Wiederkehr" mit dem "Tötungsritual der Dema-Kultur" Neu Guineas nichts zu tun hätten, da die Novizen nicht zu sterben brauchten, sondern lediglich rituell in die Dema-Epoche zurückversetzt würden. Abgesehen von der Tatsache, daß im Sosom-Kult der Marind-anim (vgl. Peukert 1951:338) eben jener Gedanke des Fressens und Wiederkehrens eindeutig zum Ausdruck kommt, ist die Differenzierung Schlesiers m.E. problematisch. Der Tod ist, wie wir feststellten, durch die 'Rückkehr des Verstorbenen in die sakrale Welt' gekennzeichnet. Wenn Schlesier schreibt, die Novizen würden in die Dema-Epoche zurückversetzt, so trifft das genau diese Vorstellung

vom Tode. Die Novizen brauchen nicht ausdrücklich für gestorben erklärt zu werden, da ihr Aufenthalt in der Dema-Epoche eine 'Rückkehr an den Anfang' ist und die Vorstellung des Todes impliziert.

414. Vgl. Jensen 1939; 1948; 1966:46ff
415. Diese Bemerkung erinnert an den Vergleich Lévi-Strauss', daß Mythensammlungen Orchesterpartituren glichen. Erst die 'Gesamtpartitur' vermittele die grundlegende Nachricht, die in einem Mythos allein nicht enthalten sei (vgl. Lévi-Strauss 1971:226ff).
Zur Mythologie der Kiwai vgl. Landtman 1917.
416. Vgl. Briffault 1927, II:690⁷
417. Vgl. Landtman 1917:Nr.38-40
418. Hentze 1951:XVII; Abb.282 zeigt das Relief einer frühen christlichen Kirche Georgiens (Hahul, 10./11.Jh.), wo Jonas von einem Wolf verschlungen wird. "Vor der Christianisierung war dort der Wolf als Ursprungstier der Sippe bekannt, oder, besser ausgedrückt, als 'Erscheinungsform einer Erdgottheit'" (Hentze 1960:86).
419. Vgl. Naumann 1971b:69³². Zum Folgenden siehe ebd.
420. Zum Werwolf vgl. auch Duerr 1978:passim
421. Grimm, Deutsche Mythologie II (⁵1953):832. Vgl. Naumann 1971b:69³².
422. Vgl. Naumann 1971b:63ff; zum Izanagi/Izanami-Mythos vgl. Naumann 1971:passim
423. Jeremias (1930:724) gliedert die biblische Jonas-Legende in sieben mythische Motive:
"1. Der geheimnisvoll berufene Prophet flieht vor der Gottheit, die ihn zur Gerichtsankündigung nach Ninive senden will.
2. Er begibt sich auf das Meer (Höllenfahrt-Motiv der Himmelfahrt bzw. der Auferstehung vorausgehend).
3. Das Schiff ist geborsten. Hinter der göttlichen Verursachung stehen Unterweltsgewalten.
4. Jona wird ausgelost.
* 5. Der Fisch verschlingt Jona. Er ist drei Tage in der Unterwelt.
* 6. Jona wird ausgespien und ist doch noch am Leben,

aus der Unterwelt emporgestiegen.

7. Der aufblühende und wieder verdorrnde Rizinus enthält ebenfalls ein mythisches Motiv oder vielmehr mehrere zugleich: Das Motiv des 'gefällten Baumes', das Motiv des lebenden, sterbenden und wiederlebenden Tamuz-Gewächses."

424. Vgl. Porkert 1978

425. Hentze 1937:35-51; 1941:29f, Abb.1-6

426. Vgl. Heine-Geldern 1925. Vgl. Hentze 1941:54ff; s.u. Anm.451.

427. Vgl. Cowell V:246ff = Mahāsutasoma Jātaka (Nr.537)

428. Als weiteren Beleg führt Hentze eine Bronzefigur der Dong-son-Kultur an. Da dieses Beispiel, auch im Hinblick auf die Herkunft für uns von Interesse ist, sei die umfangreiche Passage hier im Wortlaut wiedergegeben: "Ein Bronzefigürchen aus der Dongson-Kultur zeigt uns den Schamanen der rittlings auf seinem Rücken den Initianden trägt, Abb.19, Tafelb.II. Die Haltung des Schamanen ist durchaus so, wie wir sie bei noch bestehenden Initiationsriten antreffen konnten. Der Kandidat, der hier getragen wird, bläst fröhlich in die Rohrflöte, ein Instrument, das dem chinesischen sheng 笙 wohl ganz nahe steht. Die Übereinstimmung der Bronzegruppe, Abb.19, Tafelb.II, mit Batak-Darstellungen, wo der Dämon den Menschen trägt, ist schlagend. Nur ist es nicht der Dämon in mehr oder weniger tierischer Gestalt, der den Initianden trägt, sondern der Schamane oder der Initiationspate des Jünglings. Der Schamane tritt hier in menschlicher Gestalt auf, er entführt den Kandidaten in den Wald, d.h. er spielt hier ganz die Rolle die dem Tigerdämon zugedacht ist, der ja auch im alten China und in Indonesien abgebildet wird, mit dem Kandidaten auf dem Rücken. Ist es doch der Schamane selbst, der sich mit dem Tigerdämon der Initiation zu identifizieren hat. Die Richtigkeit unserer Deutung der Figur, die den Tiger führt, kann auch daraus ersehen werden, dass Darstellungen vorliegen, wo nur der Jüngling auf dem Tiger sitzt. Der Schamane, als Leiter des Dämons, fällt weg, denn der Tiger stellt ja beide vor, ebenso wie der Schamane allein ja auch den Tiger ersetzt" (Hentze 1941:65).

429. Hentze 1941:58f; vgl. unten Abschn. 5.3.3.
430. Vgl. HdA8: umgekehrte Welt; Duerr 1978:63f,90ff,251f, 279ff; Hentze 1955; Steinmann 1939/40.
431. Vgl. Naumann 1979; HdA8:1324
432. Vgl. Schärer 1963: 'Plate VI, Illustration 4: The underworld'.
433. Hentze 1955:33ff. Vgl. Abb.292 in Jeremias 1930:725 (aus der Biblia pauperum; Jonas vom Fisch verschlungen und aus dem Fisch hervorstehend). Auch dort wird Jonas kopfüber verschlungen und steigt mit dem Kopf zuerst wieder aus dem Fisch hervor. Überdies verläßt Jonas den Fisch entkleidet und enthaart.
434. Vgl. auch Hentze 1960:60, dort wird u.a. eine melanesische Schnitzerei (Mālanggan-Schnitzerei aus Neu-Irland) angeführt, in der eine menschliche Figur mit erhobenen Armen aus dem Rachen eines mythischen Tieres hervorkommt. Die Szene wird lunarmythologisch interpretiert (vgl. Tischner 1954:38).
435. Vgl. Hentze 1961:35f,50ff
436. Vgl. Hentze 1961:23-49
437. Vgl. Hentze 1961:23ff; 1951:passim
438. "Die Giebelseiten der stattlichen Wohn- und Kultbauten sind alle gegen den Fluß gerichtet. Weit und spitzig stoßen die oberen Teile der Hauptdächer über die Wände vor, und darunter sind halbkugelige Klebdächer ange-setzt. Von der Seite gesehen, erscheinen beide Teile zusammen wie die geöffneten Rachen riesiger Ungeheuer. Das sollen sie tatsächlich auch sein: Verkörperungen von Krokodilen, die in den Glaubensvorstellungen der Eingeborenen als übernatürliche Mächte eine besonders wichtige Rolle spielen und deren 'Verwirklichung' in der Hausform Anteil an der Kraft dieser mythischen Wesen und damit auch Schutz gewährleistet" (mittleres Sepik-Gebiet, Dorf Kambot am Keram), (Gardi, Bühler 1958:36).
439. Hambruch 1914:419ff, vgl. insg. S.402-442
440. In neuerer Zeit wurde die zentrale Bedeutung des Mon-

des noch von Schwabe (1951) betont.

441. Hentze 1955:155; vgl. Ehrenreich 1905:53f.
442. Vgl. Hentze 1960:48ff; Hentze 1936; 1941:67ff. Von amerikanistischer Seite her erfuhren Hentzes Forschungen vornehmlich durch Walter Krickeberg eine positive Einschätzung. Vgl. Krickeberg 1975:578ff. Zur Beziehung von Jaguarkult und chinesischem Tigerkult vgl. ders.: S.583; vgl. auch Kunike 1915; Ehrenreich 1905:48.
443. 'A.Posnansky: Das Treppenzeichen. Berlin 1913:43f'. Zit. nach Kunike 1915:8f.
444. Kunike 1915:10; in den hier angeführten Fällen wird der Jaguar auch als Tier im Monde angesehen.
445. HdA6:515; vgl. für Südamerika: Thompson 1955-58: Motiv A755.4.3.
446. Vgl. HdA9:739f
447. Vgl. Nowotny 1962:877ff
448. Nordenskiöld 1912:294, vgl. Kunike 1915:19f
449. Holmberg 1927:424. Für weitere Belege vgl. ders.:419ff
450. Vgl. J.Herrmann 1962:111; Stumpff 1957:89,185f
451. Vgl. Walker 1968:272; Dowson 1957:252f. Es sei an das Sutasoma-Jātaka erinnert. Hentze führt in seiner Besprechung u.a. Ausführungen Heine-Gelderns an, der sich seinerseits auf eine Analyse H.Kerns beruft, die eine Identität von Sutasoma und Soma, dem Mond, einerseits und Rāhu und Kalmāsapāda andererseits postuliert. Heine-Geldern schließt sich der Interpretation an, bemerkt jedoch: "Mehr noch als dem Eklipsendämon Rāhu dürfte jedoch der Menschenfresser dem normalen Dunkelmond entsprechen, wozu zu bemerken ist, daß Dunkelmond und Eklipsendämon mythisch, und demgemäß auch ikonographisch, so nahe verwandt sind, daß man sie bisweilen kaum zu unterscheiden vermag" (Heine-Geldern 1932a:267). Hentze stellt eine vollkommene Übereinstimmung dieser Gegebenheiten mit dem Komplex des 'ambivalenten Verschlingers' fest (Hentze 1941:58f).
452. Vgl. Stumpff 1957:186,90. Auch die Finsternisse unter-

liegen einem Zyklus, dem bereits von den Chaldäern entdeckten Saroszyklus von 18 Jahren, 11 1/3 Tagen; vgl. Stumpff 1957:90.

453. Vgl. auch Skeat 1906, II:203,224 (Semang). Der Mondverschlinger im Glauben der Sakai von Perak ist mit dem indischen Namen Rāhu belegt. Wenn Rāhu den Mond zu verschlingen sucht, singen die Sakai: "The moon has been eclipsed by Rahu / We call out to the moon, we call out to Rahu / O Rahu, let loose my moon, oh" (Skeat 1906, II:235).
454. Vgl. Holmberg 1927:424; Walker 1968:272; Skeat 1906, II:235 (s.o. Anm.453).
455. Ehrenreich 1905:53,72,80; Ehrenreich 1910:104,115,185, 193,227. Eine ausführliche Untersuchung widmet auch Hentze (1955:87ff) diesem Thema. Zum Schicksal Hainuweles bemerkt er, daß damit zweifellos "die Zerstückelung des Mondes selbst, nämlich in Mondphasen, gemeint ist und auch der Besuch des Mondes in der Unterwelt (Dunkelmond)" (1955:87). Vgl. auch Schwabe 1951:318, 411,472,542.
456. Der Verständlichkeit halber wird diese, von Hentze selbst gegebene Zusammenfassung im Wortlaut wiedergegeben:
- "A.1. Ein Dämon wird stets, und in zahllosen Wiederholungen, mit einer Zikade, oder einer Zikadenlarve im Maule oder auf der Zunge dargestellt. Eine Zikadenlarve kann nur aus der Erde kommen. Also ist der betreffende Dämon wohl ein Erddämon ...
2. Derselbe Dämon wird aber auch mit dem Menschen im Rachen dargestellt. Der Mensch steht hier an der Stelle der Zikade. Also steht der Mensch (Urahn) auch in Beziehung zur Erde, aus der er, mythisch, hervorging.
- B.1. Der Tiger wird ebenfalls mit der Zikade, und zwar, unverkennbar, gerade mit der Zikadenlarve im Rachen dargestellt. Tiger nähren sich bekanntlich nicht mit Zikadenlarven. Die Zikadenlarve geht also aus dem Tigerrachen hervor, genau wie sie aus dem Erddämon hervorgeht. Sie ist ein Lebenssymbol. Zikadenlarven gibt es nur in der Erde (Unterwelt). Der Tiger ist also eine Erscheinungsform des Erd- und Dunkelheit-Dämons.
2. Der Tiger wird vielfach anstatt mit der Zikade im Rachen, mit dem Menschen im Rachen dargestellt. Es ist wiederum der Erddämon, aus dem der Mensch (Urahn) hervorging. Demnach steht der Mensch (Urahn) in unmittelbarer Beziehung zu dem Finsternis- und Erddämon, dem Tiger" (1951:XIVf). Vgl. Hentze 1937.

457. Zur Zikade vgl. Grzimek 1969, II:189ff
458. Vgl. Hentze 1941:189, Abb.32,33 (Tafelb.I)
459. Dokumentation in Briffault 1927, II:642f
460. Vgl. Briffault 1927, II:643f,644²; Peuckert 1951:331ff; Preuss 1930:9ff
461. Agnes C.P.Watt: Twenty-five Years' Mission Life on Tanna, New Hebrides, S.215 (zit. Briffault 1927, II:643f). Vgl. Codrington 1891:265.
462. Anmerkung des Herausgebers: "D.h. durch die Kraft des Gewächses verjüngte sie sich" (Schott/v.Soden 1978: 97³²).
463. Gilgamesch-Epos 11 (Z.278-291) = Schott/v.Soden 1978: 97.
464. Vgl. Roscher 1886-1890, I, 2:1688
465. Apollodorus III, 3 = Frazer 1954, I:311
466. Athenaeus VII = Gulick 1957, III:331
467. Vgl. Naumann 1977:408f; Briffault 1927, II:660-664 (Kap. "The serpent as representative of the moon").
468. Briffault 1927, II:654ff; Peuckert 1951:311; Naumann 1977:408. Die pflanzerische Grundlage dieser Mythen ist evident (vgl. Jensen 1950:33f; 1939:Nr.1; 1960:208; 1966:146; Ōbayashi 1966:6f). Innerhalb der japanischen Mythologie gehört der Mythos von Konohanasakuyabime und Iwanagahime in diesen Kreis (Kojiki I = NKBT1:131ff; Nihongi II = NKBT67:160ff. Vgl. Naumann 1963:392ff; Ōbayashi 1966:2ff; Matsumura III:617). S.u. Anm. 486.
469. Vgl. Naumann 1959:175,179f,205f; 1979:64
470. Vgl. Krickeberg 1975; Westheim 1966:38; Seler 1909. Thompson (1975:415) bemerkt zum 'geschundenen Gott', sein Kult sei über ganz Mittelamerika, einschließlich des Maya-Gebietes verbreitet gewesen. "Es handelt sich um einen Vegetationsgott, und seine mit dem Abziehen der Haut verbundenen Riten teilt er weitgehend mit einer mayanischen Göttin des Bodens. Die ursprüngliche Heimat des Gottes ist unbekannt; die Azteken schrieben

seinen Kult den Tlapaneken, einer kleinen Gruppe an der pazifischen Küste des Staates Guerrero, zu". Vgl. auch Hentze 1959; Naumann 1977. Canney 1939. S.u. Anm. 504.

471. "Ein für uns verständliches Motiv für diese Tötung fehlt in den Mythen" (Jensen 1960:210). Vgl. Jensen 1966:146f.
472. Eberhard 1968:373f.
In neuerer Zeit hat die Diskussion um die Dong-son-Kultur durch Funde in Yünnan Auftrieb erhalten. In den Jahren 1955-1960 wurden am Shih-chai-shan in der Nähe der Stadt Chin-ning am Tien-See umfangreiche Grabungen unternommen, die überaus erfolgreich waren (vgl. Chang 1963:290ff; Watson 1971:144ff; Marschall 1968:63; Hentze 1967:250; Bezacier 1972:185).
Nach Chang (1963:292) gehören die Funde zu derselben Kultur wie die klassischen Funde von Dong-son. Typologisch sei diese Kultur mit der japanischen Yayoi-Kultur vergleichbar. Sie sei vom nördlichen China her beeinflusst und das Zentrum habe in Yünnan und dem nördlichen Indochina gelegen. Da die kulturelle Affinität eindeutig in China zu finden sei, sei Heine-Gelderns Theorie der 'Pontischen Wanderung' endgültig widerlegt.
Zu wesentlich zurückhaltenderen Schlüssen gelangt Watson (1971). Er betont den eklektischen Charakter der Kultur von Shih-chai-shan, die neben nördlichen Elementen (Reiterei, Reste von Nomadentum) auch Dong-son-Elemente in Form der Bronzeobjekte aufweise (1971:150).
Nach Watson trafen sich in der Tien-Kultur Elemente zweier ansonsten streng getrennter Kulturprovinzen, deren Grenze durch die Nanling-Bergkette gekennzeichnet ist. Nördlich davon lag die Domäne der hochchinesischen Kultur, in dieser Region durch den Staat Ch'u repräsentiert, der zwar selbst ein Barbarenstaat gewesen war, aber, früh sinisiert, im Süden als Kolonialstaat die Ausbreitung der chinesischen Zivilisation vorantrieb (vgl. Franke 1968:70). Seit dem 6.Jh. v.Chr. zeigen die Ch'u-Bronzen keinen wesentlichen Unterschied mehr zu den chinesischen Objekten (Watson 1971:145). Watson gelangt zu dem Schluß, daß diese Bergkette die Grenze zwischen der Ch'u-Sphäre hochchinesischer Kultur und der Dong-son-Kultur Südostasiens und Indonesiens markiert (1971:148). Die Bronzetrommeln als charakteristischstes Produkt der Dong-son-Kultur treten im Ch'u-Gebiet kaum auf, die Verbreitung der Heger I-Trommeln hat in Yünnan ihren nördlichsten Punkt. Abschließend

bemerkt Watson, daß der kulturellen Isolation des Ch'u-Gebietes wegen eine Verbreitung der Metallurgie entlang der Südküste anzunehmen sei (1971:148).

Ch'u und die von diesem Staat ausgehende Sinisierung waren auch von großer Bedeutung für Yüeh, d.h. den historisch faßbaren Staat im Gebiet des heutigen Chekiang. Im Jahre 473 v.Chr. annektiert Yüeh den Nachbarstaat Wu; aber auch Yüeh kann seine Unabhängigkeit nicht bewahren; im Jahre 333 v.Chr. erliegt es den Chinesen, d.h. es wird von Ch'u erobert (vgl. Franke 1968:69f). Die Eroberung geht einher mit hochchinesischer Kolonisation, die zu einem Bevölkerungsdruck führt. Eine große Anzahl von Yüeh-Leuten weicht nach Süden aus, nach Kuangtung, Kuangsi und Tonking. Diese Kultur ist wirtschaftlich durch Naßfeldreisbau und Brandrodung gekennzeichnet (Eberhard 1968:432).

Das von Eberhard beschriebene Ausbreitungsgebiet nach Süden verläuft entlang der Küste, südlich der Nanling-Kette, also in genau dem Gebiet, das Watson der Dongson-Kultur zuweist. Die archäologischen und ethnologischen Daten decken sich somit mit den historischen Gegebenheiten. In diesen historischen Rahmen passen auch die nachfolgenden Staatengründungen in Tonking und Süd-China.

Es spricht somit m.E. viel für die Annahme, daß die Ausbreitung der Bronzekultur in Indochina und Indonesien eng mit den politischen Ereignissen im China des vierten vorchristlichen Jahrhunderts zusammenhängt, als von der chinesischen Expansion nach Süden vertriebene Yüeh-Leute sich in diesem Gebiet niederließen und ihre Kultur dort einführten.

473. Vgl. Coedès 1968:8ff. Zur Mythologie dieser Zivilisation bemerkt er, sie sei geprägt gewesen durch "a cosmological dualism in which are opposed the mountain and the sea, the winged race and the aquatic race, the men of the heights and those of the coasts" (Coedès 1968:9), eine Grundhaltung, die vorzüglich in den hier behandelten Kontext paßt. Mit einem ausdrücklichen Hinweis auf die Dongson-Kultur beschließt Coedès seine Ausführungen: "Thus, the Indians found themselves among not uncultivated savages but organized societies endowed with a civilization (notably Dongson civilization) that had some traits in common with their own" (a.a.O.). Allerdings bleiben die Quellen dieser generalisierenden Äußerungen Coedès' unklar.

474. Vgl. McKean 1971

475. "Wie das Spitzkrokodil kann auch das LEISTENKROKODIL... ins offene Meer hinausschwimmen und hat sich daher ein besonders weites Verbreitungsgebiet erobert, das vom südlichen Indien über den Sunda-Archipel, die Philippinen, Molukken, Neuguinea, die Salomonen und Hebriden bis zum nördlichen Australien reicht. Hier lebt es vor allem im Küstengebiet, in Meer- und Brackwasser. Einzelne vom Wind abgetriebene Tiere legten erstaunlich weite Strecken zurück. So gelangte ein Leistenkrokodil sogar zu den Kokos-Keeling-Inseln im Indischen Ozean über eine Strecke von mindestens eintausendeinhundert Kilometern" (C. Scherpner: Die Krokodile, in: Grzimek 1971, VI:135). Vgl. Brehms Neue Tierenzyklopädie, IX, 1976:29ff.
476. Kōjien, S.2380, waniguchi (6)
477. In dem Karasumaru Mitsuhiro zugeschriebenen Chikusai 竹斎 (um 1630) = NKBT90:92 (Anm.5). Vgl. Kojiruien 6 (神祇部 2), S.1216-1219. Nach dem Shintomyōmoku-ruijushō (ebd. S.1216) aus dem Jahre 1699 handelt es sich um eine buddhistische Gerätschaft.
478. Vgl. auch HdA, s.v. Hase; Frazer 1889; vgl. Boyle 1973
479. Kunike 1925:275 (= Nachwort des Herausgebers)
480. Sasa-Jātaka = Dutoit 3:65f; Cowell 3:34ff. Vgl. Lüders 1961:333ff.
Daneben erscheint der Mondhase in folgenden Jātakas:
* Nalapāna-J. (Nr.20) = Cowell 1:56
* Ghata-J. (Nr.454) = Cowell 4:54f
* Jayaddisa-J. (Nr.513) = Cowell 5:18
Vgl. Jātakamala, Nr.6
481. Chavannes 4, 1934:95f; vgl. Bredon, Mitrophanow 1927:407.
482. Konjaku-monogatari V, 13 = NKBT22:365-367.
Die Selbstverbrennung kennzeichnet den Eintritt in die Götterwelt (vgl. Hillebrandt 1917), das Feuer hat eine reinigende Wirkung. "The Buddha myth implies that it was not an ordinary fire that the hare prepared to throw himself into (although he himself did not know this) but the divine fire that burns away all dross and impurity and makes a being anew. This is the rationale of all sacrifice by burning. It is a symbol of the cleansing by the heavenly fire and the resulting 'birth' of

a new man, following exactly the same pattern as the symbolic death mentioned above as an essential to the beginning of a new life" (Evans, Thomson 1974:121). Demnach liegt dem freiwilligen Feuertod des Hasen derselbe Transformationsgedanke zugrunde, wie wir ihn bei der Initiation kennenlernten. Eine Parallele zur buddhistischen Erzählung stellt der mexikanische Mythos von der Selbstopferung der Götter Nanahuatzin (Sonne) und Tecciztecatl (Mond) dar. Vgl. Westheim 1966:34; Krickeberg 1928:8-10.

483. Pañcatantra 3.1 = Benfey I (repr.1966):226-231
Kathāsaritsāgara = Tawney II (repr.1968):66

484. Vgl. Glasenapp 1961:46,70ff

485. Caland 1919:14, (vgl. S.13 §7).
Keith (1925:409¹) bemerkt zu dieser Vorstellung:
"Yama as the hare in the moon appears in J.B.I.28, but merely because the moon is the abode of the dead." Und an anderer Stelle im Rahmen der Ausführungen zur vedischen Kosmologie und Kosmogonie: "The heaven is essentially the abode of the gods, the Fathers, who are also especially connected with the moon where yama, first of mortals (!), lives in hare shape, and the Soma, and when three divisions of heaven are conceived they are said to abide in the third and highest of them all" (Keith 1925:77).

486. Wallis Budge 1904, I:426f; vgl. Briffault 1927, II: 617,782; Evans, Thomson 1974:118.
Das Material zum Thema 'Mondhase' ist umfangreich und braucht hier nicht noch einmal vorgelegt zu werden. Vgl. Thompson-Motive * A751.2 - Man in the moon a rabbit
* A759.4 - Moon is hare covered with silver which lives in crystal house with fifteen windows. It rests on a chariot and travels around Mount Meru
* K1716 - Hare as ambassador of the Moon.

Auch in Afrika ist der Mondhase bekannt. Jensen berichtet vom Initiationsritual der Konso (Süd-Äthiopien), während dessen die Novizen einen Hasen - "ein Tier, das in der afrikanischen Mythologie fast allgemein mit dem Mond in Beziehung gesetzt wird" (Jensen 1960:55) - töten müssen. Hier ist das pflanzerische Mythologem direkt

- auf den Hasen bezogen.
Auch in den afrikanischen Versionen des 'Mythos von der mißglückten Unsterblichkeitsbotschaft' tritt der Hase als Überbringer auf (vgl. Baumann 1936:268ff), so bei den Nama-Hottentotten, wo der Mond der Absender ist. Zur Mondnatur der Sterblichkeitsboten vgl. Baumann 1936: 276.
Für Beispiele aus Nordamerika vgl. Kunike 1925; Thompson 1929:45ff; Burland 1965:123,126; Briffault 1927, II: 616.
487. Interessanterweise verweist Feifel (1967:81) auf einen möglichen südlichen Ursprung der Mythen und Legenden des T'ien-wen.
488. Ch'ü Yüan 屈原, T'ien-wen 天門, Ch'u-tz'u 楚辭 III = Forke 1925:95.
Hawkes (1959:47) übersetzt 顧兔 ku-t'u (wörtl. "rückwärts blickender Hase") mit 'Frosch'. Laut Münke (1976: 246) wäre diese Übersetzung korrekt. Zwar ist die Vorstellung einer Mondkröte in China ebenfalls bekannt (vgl. Kunike 1926; Bredon, Mitrophanow 1927; Hentze 1937:107), in diesem Fall ist m.E. jedoch eindeutig der Mondhase gemeint, wie es auch Forke (a.a.O.) für unzweifelhaft hält. Vgl. auch Morohashi Nr. 43689.154/155. Minakata (1975:99) bringt die Textstelle des T'ien-wen in Verbindung mit dem Volksglauben, Hasen würden schwanger, wenn sie in den Mond blicken.
489. Vgl. Forke 1925:94,163ff; Bredon, Mitrophanow 1927; vgl. Lun-Heng, Shun-ku = Forke II (1911):341.
490. Vgl. Morohashi Nr. 41691.230
491. Die Vorstellung ist verwoben in den Mythenkreis um den Schützen I (vgl. Naumann 1964:62ff). Dessen Gemahlin Ch'ang-i (alias Heng-o, Ch'ang-o) stahl dem Schützen I das Elixier der Unsterblichkeit, das jener von der Göttin Hsi-wang-mu erhalten hatte und floh damit auf den Mond. "She reached the moon and there, being breathless, coughed up the outer covering of the pill, which immediately turned into the Jade Rabbit, while she herself was metamorphosed into the Ch'an, or the three-legged toad" (Bredon, Mitrophanow 1927:414).
Laut Eberhard (1968:87ff) handelt es sich bei dem Motiv des Zimt-(Cassia) Baumes um eine ost-asiatische und keinesfalls indische Konzeption (1968:90), die in Beziehung zur Yao-Kultur stehe. Forke (1925:96ff) dagegen

hält gerade für dieses Motiv einen indischen Ursprung für wahrscheinlich; den Mondhasen dagegen sieht er nicht von Indien übernommen, was seinerseits Eberhard (1968: 91) für möglich hält. Angesichts der Ausführungen Hentzes (s.u.) ist zumindest das äußerst hohe Alter dieser Vorstellung in China belegt.

492. Vgl. Moeller 1966:171; Wasson 1968; Kirfel 1967:30, 137. Vgl. auch die Ausführungen H.Lommels in Jensen 1966:98ff zum Soma im indisch-iranischen Raum und dessen Beziehungen zum altpflanzerischen Mythologem der Mondzerstückelung. Vgl. auch Lommel 1955.
493. Vgl. Finsterbusch 1966:215,224,246,250; Rudolph 1951: Abb. 58,96,97,100.
494. Vgl. Suenaga, Mitsusada 1972
495. Vgl. Suenaga, Mitsusada 1972:40
496. Vgl. Naumann 1964:57ff
497. Vgl. Suenaga, Mitsusada 1972:53
498. Diese Vorstellung ist eindeutig von der chinesischen Konzeption abgeleitet und steht in Beziehung zum Vollmondfest in der Nacht des 15.8. (vgl. Takeda 1949:226; Bredon, Mitrophanow 1927).
499. Nihongi, Keitai 1/3/14 = NKBT68:25, Z.2
500. Vgl. Seler 1909, I:304f. S.u. Anm.504
501. Vgl. dazu Seler 1904-1909; Krickeberg 1961, 1975; Westheim 1966
502. Krickeberg 1975:201. Zu Kukulkan vgl. Thompson 1975: 185ff
503. Zur Chichimeken-Pipil-Kultur vgl. Girard o.J.:473ff
504. Vgl. Seler 1904-1909, II:64-65,68,259; I:180,296. Außerordentlich bedeutsam ist die Verbindung dieses Motivs mit dem gehäuteten Gott Xipe Totec. Seler schreibt in diesem Zusammenhang: "Das gleiche Bild des in dem Rachen erscheinenden Kaninchens sehen wir ja auch als Determinativ bei Xipe Totec, dem Herrn des fünfzehnten Tageszeichens quauhtli 'Adler' angegeben. Von Xipe To-

tec, der den goldenen Halbmond in der Nase trägt und, wie die alte Mondgöttin Tlaacolteotl, in der abgezogenen Haut des Opfers erscheint, steht es aber doch wohl fest, daß er seinem eigentlichen Wesen nach ein Mondgott ist, und nur, weil der Mond der Herr alles Wachstums ist, zum agrarischen Gotte geworden ist" (Seler 1904-1909, II:64). In der Schlange sieht Seler eine Erscheinungsform der Himmelsschlange.

505. Codex Borgia 19 = Kreichgauer 1928:369, Fig.3

506. Vgl. Westheim 1966:70f.

In einer jüngst erschienenen Arbeit untersucht Kano Chiaki (1980) anhand umfangreichen Materials der südamerikanischen Chavin- und der mesoamerikanischen Olmekenkultur die Beziehungen des Jaguarkultes zum Schamanismus in den altamerikanischen Kulturen und stellt eine 'dualistische' Verbindung von Urahn, Schamane und Jaguar fest. Das beigebrachte Bildmaterial (insb. Kano 1980:373) gleicht z.T. bis in alle Einzelheiten dem chinesischen shang-zeitlichen der Gruppe 'Tiger und Mensch' und belegt die Identität des religiösen Hintergrundes, der im Antagonismus von 'Dunkeldämon, Erdgotttheit und Mensch (Urahn)', wie Hentzes Untersuchungen ergaben, zu sehen ist. Darüberhinaus ist dieser Umstand m.E. auch unter historischem Gesichtswinkel als ein weiterer Beleg für die Verbindungen Alt-Chinas mit Alt-Amerika zu sehen.

507. Vgl. Duden, 7, s.v. 'blank'. Motoori schreibt in bezug auf diese Frage: "Nun, was das 'Weißsein' dieses Hasen angeht, ist im Text vorher nichts davon gesagt; daß an dieser Stelle jetzt plötzlich von dem 'Weißen Hasen' die Rede ist, ist etwas unverständlich. Denkt man darüber nach, hat dann 素 'shiro' nicht eher die Bedeutung 'nackt'?" (Motoori 1927:472).

508. Vgl. Naumann 1971:218ff

509. Auch Motoori betont, daß '80' keine konkrete Zahlenangabe meint: "Was die achtzig Gottheiten angeht, so heißt das bloß, daß es viele sind, sicherlich ist dies aber nicht auf achtzig beschränkt" (Motoori 1927:466).

510. Die Benennung des Küstenstriches als 'Hakuto-kaigan' ist allerdings erst jungen Datums und erfolgte während einer Gebietsreform im Jahre 1953 (vgl. Kawaue 1971:1).

511. * Insel Oki in der Kojiki-Version: 淤岐 (NKBT1:90/91)
* Insel Oki in der Inaba-ki-Version: オキノシマ (NKBT2:478, dort mit Zusatz 隠岐)
* Oki-Inseln im Japanischen Meer: 隠岐
Die NKBT-Kommentare (1:90³⁰ und 2:478⁷) geben an, daß es unklar sei, ob die tatsächlichen Oki-Inseln gemeint seien oder aber eine 'Insel weit entfernt' 沖 oki, tendieren jedoch zu einer Identifizierung mit den Oki-Inseln (NKBT2:478⁷).
M.E. kann es sich ursprünglich nur um eine Insel 'weit entfernt im Meer' 沖の島 gehandelt haben.
512. Blacker 1975:73ff. Vgl. Origuchi 1929, 1954; Ouwehand 1964:85ff; Slawik 1959; Horii 1963; Naumann 1959:182; 1963:322f.
513. In anderem Zusammenhang erwägt Origuchi (1955:53f) auch die Möglichkeit, ob es sich bei den wani um marebito handeln könne.
514. Vgl. Blacker 1975:75; Ouwehand 1964:85ff
515. Vgl. Yanagita Kunio: Nenokuni no hanashi, in: YKS, 1: 85ff. Vgl. Blacker 1975:325; Ouwehand 1964:92ff.
516. Kojiki I = NKBT1:107ff; Nihongi 1 = NKBT67:129. Ōbayashi (1961:203) weist im Zusammenhang mit Sukunabikona auf die Seelenboote der hinterindischen Metalltrommeln hin.
517. Vgl. Naumann 1979:62
518. Jensen 1947; vgl. auch Löffler 1956.
519. Oka 1958:7; vgl. Oka 1965 (= Oka 1966). Die Kulturschichten III und IV in Oka 1965 (1966) entsprechen den Schichten II und I in Oka 1958.
520. Vgl. Diskussion in Naumann 1971:1ff.

ZEITTADEL

Japan

Jōmon-Zeit	7.Jt. - 3.Jh. v.Chr.
Yayoi-Zeit	3.Jh. v.Chr. - 3.Jh. n.Chr.
Kofun-Zeit	3.Jh. - 7.Jh.
Nara-Zeit	710 - 794
Heian-Zeit	794 - 1192
Kamakura-Zeit	1192 - 1333
Muromachi-Zeit	1338 - 1573
Edo-Zeit	1600 - 1867

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.
Wang Mang	9 - 23
Späte Han-Dynastie	25 - 220
Drei Reiche	221 - 280
Westl. Chin-Dynastie	265 - 316
Östl. Chin-Dynastie	317 - 419
Nan-pei-ch'ao	420 - 588
Sui-Dynastie	589 - 618
T'ang-Dynastie	618 - 906
Fünf Dynastien	907 - 960
Nördl. Sung-Dynastie	960 - 1126
Chin-Dynastie	1115 - 1234
Südl. Sung-Dynastie	1127 - 1279
Yüan-Dynastie	1280 - 1367
Ming-Dynastie	1368 - 1644
Ch'ing-Dynastie	1644 - 1911

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- AFS Asian Folklore Studies. Tokyo (bis XXI, 1962 = FS)
- BTLV Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie. 'S-Gravenhage
- DNBZ Dainihon bukkyō zensho 大日本仏教全書
Tokyo 1912-1922
- EM Enzyklopädie des Märchens; Handwörterbuch der historischen und vergleichenden Erzählforschung (im Aufbau). Berlin, New York
- ERE Encyclopaedia of Religion and Ethics. 13 Bde. Edinburgh 1908-1926
- FFC Folklore Fellows Communications. Helsinki
- FS Folklore Studies. Peking, Tokyo (ab XXII, 1963 = AFS)
- HdA Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 10 Bde. Berlin, Leipzig 1927-1942
- IPEK Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst
- JRAI The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
- JRAS The Journal of the Royal Asiatic Society. London
- JSBRAS The Journal of the (Malayan) Straits Branch of the Royal Asiatic Society
- MFEA Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm, Bulletin
- MN Monumenta Nipponica. Tokyo

- MNZR Mededelingen van wege het Nederlandsch Zendinggenootschap te Rotterdam
- NGV Die Neue Große Völkerkunde. Hrsg. Hugo Bernatzik. Lizenzausgabe 1962
- NKBT Nihon koten bungaku taikai 日本古典文学大系 . Tokyo
- NKTZ Nihon koten zenshū 日本古典全集 . Tokyo
- TASJ Transactions of the Asiatic Society of Japan. Yokohama
- TITLV Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen
- YKS Yanagita Kunio shū 柳田国男集 . Tokyo (chikuma shobō) 1969
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden
- ZFE Zeitschrift für Ethnologie. Braunschweig
- ZGE Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde

LITERATURVERZEICHNIS

- Adriani, N.
(1893) Sangireesche Teksten. In: BTLV 5,VIII (1893):
321-433; 5,X (1894):1-168.
(1902) Toradja'sche Vertellingen. In: TITLV 45:387-
482.
- Anesaki, Masaharu
(1908a) Some Problems of the Textual History of the
Buddhist Scriptures. In: TASJ 35,2.
(1908b) The Four Buddhist Āgamas in Chinese; a concor-
dance of their parts and of the corresponding
counterparts in the pāli nikāyas. In: TASJ
35,3.
(1964) Japanese Mythology. (The Mythology of all
Races VIII, 1928), repr. New York.
- Aoki, Michiko Yamaguchi
(1971) Izumo Fudoki. (MN-Monograph), Tokyo.
- Asakura Haruhiko 朝倉 治彦 (Hrsg.)
(1971) Shinwa densetsu jiten 神話伝説辞典 Tokyo.
- Aston, W.G.
(1956) Nihongi; Chronicles of Japan from the Earliest
Times to A.D.697. (London 1896), repr. London.
- Aufenager, H.
(1960) Jugendweihe und Weltbild am mittleren Sepik.
In: Anthropos 55:135-144.
- Aymonier, E.
(1887) Textes Khmers. Saigon.
- van Baarda, M.J.
(1895) Fabelen, Verhalen en Overleveringen der Gale-
lareezen. In: BTLV 6,I:192ff.
- Bagchi, Prabodh Chandra
(1972) India and China; a thousand years of cultural
relations. (New York ²1951), repr. New York.

- Bateson, G.
(1932) Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River. In: Oceania II.
- Baumann, Hermann
(1936) Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin.
(1938) Afrikanische Wild- und Buschgeister. In: ZfE 70.
(1955) Das doppelte Geschlecht; Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin.
- Beal, Samuel
(1875) The Romantic Legend of Sākya Buddha: from the chinese-sanscrit. London.
- Beitl, R.
(1942) Der Kinderbaum. Berlin.
- Benfey, Theodor
(1966) Pantschatantra; Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen; Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung u. Anmerkungen von Theodor Benfey. 2 Bde. (1859), Neudr. Hildesheim.
- Bernatzik, Hugo A.
(1962) Hinterindien. In: NGV, S.533-585.
- Bernet Kempers, A.J.
(1960) Borobudur - Mysteriegebeuren in Steen. 'S-Gravenhage.
- Bettelheim, Bruno
(1975) Die symbolischen Wunden; Pubertätsriten und der Neid des Mannes. München.
- Bezacier, L.
(1972) Le Viêt-Nam. De la préhistoire a la fin de l'occupation chinoise. (Manuel d'Archéologie d'Extrême-Orient, I: Asie du Sud-Est, T.2,1), Paris.
- Bezemer, T.J.
(1904) Volksdichtung aus Indonesien; Sagen, Tierfabeln und Märchen. Haag.

- Binder, Wilhelm und Siebelis, Johannes
(o.J.) Fabeln von Äsop und Äsopische Fabeln des Phädrus. München.
- Blacker, Carmen
(1975) The Catalpa Bow; A Study of Shamanistic Practices in Japan. London.
- Blank, Hans-Joachim
(1970) "Legalität und Legitimität". In: Handlexikon zur Politikwissenschaft; Hrsg. Axel Görlitz. München.
- Bleichsteiner, Robert
(1962) Vorderindien. In: NVG, S.492-528.
- Bock, F.G.
(1972) Engishiki; Procedures of the Engi Era. Tokyo.
- Bødker, Laurits
(1957) Indian Animal Tales. (FFC 170), Helsinki.
- Bompas, C.H.
(1909) Folklore of the Santal Parganas. London.
- Bosch, F.D.K.
(1933) Het bronzen Buddha-beeld van Celebes' Westkust. In: TITLV 73:495-513.
- Boyle, John Andrew
(1973) The Hare in Myth and Reality; a review article. In: Folklore 84:313-326. London.
- Brandes, J.
(1894a) Dwerghert-verhalen uit den Archipel - Javaansche Verhalen. In: TITLV 37,I:27-49, II:127-144.
- (1894b) Dwerghert-verhalen uit den Archipel - Maleische Verhalen. In: TITLV 37,I:50-64, II:366-389.
- (1901) Dwerghert-verhalen buiten den Archipel. In: TITLV 43:226-248, 275-289.
- (1903) Dwerghert-verhalen uit den Archipel - Javaansche Verhalen. In: TITLV 46:73-91.
- Bredon, Juliet und Mitrophanow, Igor
(1927) The Moon Year; a record of chinese customs and festivals. Shanghai. (repr. Taipei 1972).

- Brehm, Alfred Edmund
(1974-) Brehms Neue Tierenzyklopädie. 12 Bde. Freiburg i.Br.
- Briffault, Robert
(1927) The Mothers; a study of the origins of sentiments and institutions. Vol.II. New York.
- Brooks, C.
(1875) Reports of Japanese Vessels wrecked in the North Pacific Ocean, from the Earliest Records to the Present Time. In: California Academy of Sciences, Proceedings 6:50-66.
- Brugger, W.
(1967) Philosophisches Wörterbuch. Freiburg i.Br.
- Bühler, Alfred
(1961) Kultkrokodile vom Korewori. In: ZfE 86:183-207.
- Buess, E.
(1953) Geschichte des mythischen Erkennens. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, R.10,4).
- Burland, C.
(1965) North American Indian Mythology. London.
- Butterworth, E.A.S.
(1970) The Tree at the Navel of the Earth. Berlin.
- Caland, W.
(1919) Das Jaiminiya-Brāhmana in Auswahl. (Verhandlungen d. Koninkl. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam; Afdeling Letterkunde, Deel 1 - Nieuwe Reeks, Deel XIX,4). Amsterdam. (Neudr. Wiesbaden 1970).
- Canney, M.
(1939) The Skin of Rebirth. In: MAN 91.
- Capell, Adrian
(1962) Oceanic Linguistics Today. In: Current Anthropology 3:371-428.
- Cassirer, Ernst
(1947) Der Mythos vom Staate. Berlin.

- Cassirer, Ernst
(1953) Das mythische Denken. Philosophie der symbolischen Formen, Teil 2. Oxford, Darmstadt 21953.
- Chamberlain, Basil Hall
(1973) KO-JI-KI; Records of Ancient Matters. Repr. Tokyo.
- Chang, Kwang-chih
(1963) The Archaeology of Ancient China. New Haven, London.
- Charpentier, J.
(1910) Zur Geschichte des Cariyāpiṭaka. In: Wiener Zs. f. d. Kunde des Morgenlandes 24:351-415.
- Chavannes, Edouard
(1910-34) Cinq Cents Contes et Apologues extraits du Tripitaka Chinois et traduits en Français. 3 Bde., 4. Bd. hrsg. von Sylvain Lévi. Paris.
- Ch'en, Kenneth
(1964) Buddhism in China; a historical survey. Princeton.
(1973) The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton.
- Cheng, Te-k'un
(1963) Chou China. Archaeology in China, Teil 3. Cambridge.
- Chiribukuro 塵袋 . Ausgabe NKTZ, 2 Bde. 1934-1935.
- Choi, In-Hak
(1979) A Type Index of Korean Folktales. Seoul.
- Chung-wen ta tz'u-tien 中文大辭典 . Komp. von Chang Ch'i-yün 張其助 u.a. 40 Bde. Taipei 1962-1968.
- Closs, A.
(1961) Der Lung-Drache Chinas und die Regenbogenschlange. In: Anthropos 56:946f.
- Codrington, R.H.
(1891) The Melanesians. Oxford.

- Coedès, George
(1953) Die Ausbreitung der indischen Kultur nach Südostasien. In: Saeculum 4:347-369.
- (1968) The Indianized States of Southeast Asia. Honolulu.
- Cook, R.
(1974) The Tree of Life. London.
- Coomaraswamy, Ananda K.
(1927) Geschichte der indischen und indonesischen Kunst. Leipzig.
- Cowell, E.B.
(1969) The Jātaka or Stories of the Buddhas Former Births. London (1905ff), repr. London.
- Crooke, William und Rouse, W.H.D.
(1938) The Talking Trush and other Tales from India. London.
- Dähnhardt, Oskar
(1907-12) Natursagen; Eine Sammlung naturdeutender Sagen und Märchen, Fabeln und Legenden. 4 Bde. Leipzig, Berlin.
- Danandjaja, James
(1972) An Annotated Bibliography of Javanese Folklore. (Center for South and Southeast Asia Studies, Univ. of Calif. Berkeley. Occasional Paper 9), Berkeley.
- Danckert, Werner
(1958) Der Tiger als Symboltier der Musik in Altchina. In: ZfE 83:86-109.
- deGroot, J.J.M.
(1964) The Religious System of China. 6 Bde. Repr. Taipei.
- Demetrio, Francisco R.
(1978) Myths and Symbols - Philippines. Manila.
- deVisser, M.W.
(1913) The Dragon in China and Japan. (Verhandelingen d. Koninkl. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam; Afdeling Letterkunde, N.R., Deel XIII,2). Amsterdam. (Repr. 1969).

- deVisser, M.W.
(1935) Ancient Buddhism in Japan. 2 Bde. Leiden.
- deVries, Jan
(1926) Volksverhalen uit Oostindie. 2 Bde. Zutphen.
(1954) Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos. Helsinki.
(1961) Forschungsgeschichte der Mythologie. Freiburg i.Br.
(1961b) Der Mythos. In: Der Deutschunterricht 13.
- Dexter, W.E.
(1938) Marathi Folk Tales. London.
- Dinzelbacher, P.
(1973) Die Jenseitsbrücke im Mittelalter. Wien.
- Dixon, R.B.
(1916) (Mythology of) Oceania. (The Mythology of all Races IX), Cambridge.
- Dowson, John
(1957) A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. London 91957.
- Drössler, Rudolf
(1976) Als die Sterne Götter waren; Sonne, Mond und Sterne im Spiegel der Archäologie, Kunst und Kult. Leipzig.
- Duerr, Hans Peter
(1978) Traumzeit; Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt a.M.
- Dutoit, Julius
(1901-21) Jātakam. 7 Bde. Leipzig.
- DV-Typ = Jan deVries: Typen-Register der Indonesische Fabels en Sprookjes. In: deVries 1926, II:399ff.
- Eberhard, Wolfram
(1932) Sternkunde und Weltbild im alten China. In: Die Sterne 6:129ff. (= Eberhard 1970:1ff).

Eberhard, Wolfram

- (1937) Typen chinesischer Volksmärchen. (FFC 120). Helsinki.
- (1941) Volksmärchen aus Südost-China. (FFC 128), Helsinki.
- (1968) The Local Cultures of South and East China. Leiden.
- (1970) Sternkunde und Weltbild im alten China; Gesammelte Aufsätze. (Chinese Materials and Research Aids Service Center, Occasional Series 5), Taipei.
- (1971) Geschichte Chinas - von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart.
- (1977) "Affenherz als Heilmittel (Aa Th 91)". In: EM 1:150ff.

Eberhard, Wolfram und Alide

- (1976) Südchinesische Märchen. Düsseldorf, Köln.

Eberhard, Wolfram und Boratav, P.N.

- (1953) Typen türkischer Volksmärchen. (Veröffentl. d. Orient. Komm. d. Akad. d. Wiss. und d. Lit. in Mainz, Bd.5), Wiesbaden.

Edgerton, Franklin

- (1915) The Hindu Beast Fable in the Light of Recent Studies. In: The American Journal of Philology, Vol.36, No.141:44-69.

Ehrenreich, Paul

- (1905) Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. Berlin. (=ZfE 37, Suppl.).
- (1910) Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig.
- (1915) Die Sonne im Mythos. Aus den hinterlassenen Papieren hrsg. von Ernst Siecke. (Mythologische Bibliothek VIII,1), Leipzig.

Eichhorn, Werner

- (1973) Die Religionen Chinas. (Die Religionen der Menschheit 21), Stuttgart.

- Eitel, Ernest J.
(1888) Handbook of Chinese Buddhism being a Sanscrit-Chinese Dictionary of Buddhist Terms. Tokyo (repr. Amsterdam 1970).
- Eliade, Mircea
(1957) Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich, Stuttgart.
(1961) Das Mysterium der Wiedergeburt; Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. Zürich, Stuttgart.
- Ellis Davidson, H.R.
(1975) The Ship of the Dead. In: H.R. Ellis Davidson (Hrsg.): The Journey to the Other World. (Folklore Society Publications 2), Cambridge.
- Elmberg, John-Erik
(1959) Further Notes on the Northern Mejbrats (Vogelkop, Western New Guinea). In: Ethnos 24:70-80.
- van Erp, T.
(1910) Verklaring van eenige Jātaka-tafereelen van Boroboedoer. In: TITLV 52,I:82-98.
- Evans, George Ewart und Thomson, David
(1974) The Leaping Hare. London.
- Evans, Ivor
(1913) Folk Stories of the Tempassuk and Tuaran Districts, British North Borneo. In: JRAI 43:422-479.
- Exhibition
(1968) Early Chinese Art and the Pacific Basin; a photographic Exhibition. New York.
- Fabricius, B.
(1883) Der Periplus des Erythräischen Meeres. Leipzig.
- Fansler, Dean S.
(1921) Filipino Popular Tales. (American Folk-Lore Society), Lancaster.
- Fausböll, Michael Viggo
(1877-97) The Jātaka, together with its commentary. 7 Bde. London.

- Feifel, Eugen
(1967) Geschichte der chinesischen Literatur.
Hildesheim ³1967.
- Finsterbusch, Käte
(1966) Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen. Wiesbaden.
- Fischer, Hans
(1965) Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien.
München.
- Florenz, Karl
(1901) Japanische Mythologie; Nihongi, Zeitalter der Götter. Nebst Ergänzungen aus anderen Quellenwerken. Tokyo.
- (1909) Geschichte der japanischen Literatur. Leipzig ²1909 (Neudr. 1969).
- (1919) Die historischen Quellen der Shinto-Religion. Göttingen, Leipzig.
- (1925) Die Japaner. In: Lehrbuch der Religionsgeschichte hrsg. von Chantepie de la Saussaye. Tübingen.
- Forke, Alfred
(1907) Lun-Hêng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung. 2 Bde. (Mitt. d. Sem. f. orient. Sprachen XIV, Suppl.). (Repr. New York 1962).
- (1925) The World-Conception of the Chinese; their astronomical, cosmological, and physico-philosophical speculations. (Probsthain's Oriental Series 14), London.
- Franke, Herbert und Trauzettel, Rolf
(1968) Das chinesische Kaiserreich. (Fischer Weltgeschichte 19), Frankfurt a.M.
- Franke, Otto
(1909) Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkestan und China. In: Archiv für Religionswissenschaft 12:207-220.
- (1910) Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China. In: Mitt. d. Sem. f. orient. Sprachen, Berlin, 13:295-305.

- Fraser, Douglas
(1965) Theoretical Issues in the Transpacific Diffusion Controversy. In: Social Research 32:452-477.
- Frazer, James George
(1889) Notes on Harvest Customs. In: The Folklore Journal VII:47-53.
(1913) The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. 3 Bde. (1913-1924), London.
(1954) Apollodorus, "The Library"; with an English translation by Sir James George Frazer. (London 1921), repr. London.
- Frere, M.
(1868) Old Deccan Days. London.
- Fudoki itsubun 風土記逸文. Ausgabe NKBT 2.
- Funke, F.W.
(1958) Orang Abung: Volkstum Süd-Sumatras im Wandel. 2 Bde. Leiden.
- Ganslmayr, Herbert
(1969) Das Krokodil im Kult und Mythos afrikanischer Stämme. Diss. München.
- Gardi, René und Bühler, Alfred
(1958) Sepik; Land der sterbenden Geister. Bild-dokumente aus Neu Guinea. Bern, Stuttgart, Wien.
- Geib, Ruprecht
(1969) Zur Frage nach der Urfassung des Pancatantra. (Freiburger Beiträge zur Indologie), Freiburg.
- Geiger, W.
(1905) "Dīpavamsa" und "Mahāvamsa" und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon. Leipzig.
- van Gennepe, Arnold
(1964) Die Übergangsriten. (= Les Rites de Passage. Paris 1909:1-18, 271-279). In: C.A. Schmitz (Hrsg.) 1964:374-389.
- Giles, H.A.
(1923) The Travels of Fa-hsien (399-414 A.D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms. Cambridge

- Giles, Lionel
(1957) Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum. London.
- Girard, Rafael
(o.J.) Die ewigen Mayas; Zivilisation und Geschichte.
- Glasenapp, Helmuth v.
(1929) Die Literaturen Indiens. Wildpark-Potsdam.
(1936) Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten. Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion. Berlin, Zürich.
(1961) Die Literaturen Indiens. Mit Beiträgen von Heinz Bechert und Hilko Wiardo Schomerus. Stuttgart.
- Goepper, Roger
(1964) Chinesische Kunst. In: Oldenbourgs Abriß der Weltgeschichte. Abriß der Geschichte außereuropäischer Kulturen II:163-198. München, Wien.
- Goloubew, Victor
(1929) L'âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam. In: Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient 29.
- Golowin, Sergius
(1964) Orientalische Salomosagen, vom Weisen Salomo, dem König der Geister. (Sinwel-Reihe der Feen-Märe 9), Bern.
- Gonda, J.
(1952) Sanskrit in Indonesia. (International Academy of Indian Culture XI), Nagpur.
- Goonetilleke, William
(1885) Comparative Folklore. In: Orientalist II: 41-47. Bombay.
- Grambo, R.
(1973) Cosmogonic Concepts in Norwegian Folktales. In: Fabula 14:91-101.
(1975) Traces of Shamanism in Norwegian Folktales and Popular Legends. In: Fabula 16:20-46.

- Granet, Marcel
(1959) Danses et légendes de la Chine ancienne.
Paris ²1959.
- Grimm, Jacob
(1953) Deutsche Mythologie. 5.Ausgabe, Tübingen.
- Groslier, Bernard Philippe
(1979) Indochina. (Die großen Kulturen der Welt.
Archaeologia mundi), München.
- Grzimek, Bernhard
(1967-74) Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tier-
reiches. 15 Bde. Zürich.
- Gulian, C.I.
(1971) Mythos und Kultur; Zur Entwicklungsgeschich-
te des Denkens. Wien, Frankfurt, Zürich.
- Gulick, C.B.
(1957) Athenaeus, "The Deipnosophistis"; with an
English translation by Charles Burton Gulick.
(London 1929), repr. London.
- Gunkel, Hermann
(1921) Das Märchen im Alten Testament. (Religions-
geschichtliche Volksbücher für die deutsche
christl. Gegenwart II,23-26), Tübingen.
- Hafner, Georg
(1927) Kernprobleme der buddhistischen Ethik; dar-
gestellt auf Grund der Jātakas. (Veröffentl.
d. indogerm. Sem. d. Univ. Erlangen IV), Er-
langen.
- Hambruch, Paul
(1914) Nauru. 1.Halbband. (Ergebnisse der Südsee-
Expedition 1908-10. II.Ethnographie: B.Mikro-
nesien, Bd.1), Hamburg.
- (1922) Malaisische Märchen aus Madagaskar und Insu-
linde. Jena.
- Hammitzsch, Horst
(1969) Japanische Volksmärchen. Düsseldorf, Köln.
- Hartwig, E.
(1923) Der Hase in der Mondscheibe. (Veröffentl. d.
Remeis-Sternwarte Bamberg II,1, Anhang).

- van Hasselt, F.J.F.
(1908) Nufoorsche Fabelen en Vertellingen. In: BTLV 7,VII:477-588.
- Hawkes, David
(1959) Ch'u-Tz'u. The Songs of the South. Oxford.
- van Heekeren, H.R.
(1958) The Bronze-Iron Age of Indonesia. (Verhand. van het Konink. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde XXII), 'S-Gravenhage.
- Heger, Franz
(1902) Alte Metallbronzen aus Südostasien. 2 Bde. Leipzig.
- Heine-Geldern, Robert
(1923) Südostasien. In: G.Buschman (Hrsg): Illustrierte Völkerkunde 2,1:689-968. Stuttgart.
- (1925) Eine Szene aus dem Sutasoma-Jataka auf hinterindischen und indonesischen Schwertgriffen. In: IPEK 1925:198ff.
- (1932) Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln. In: Asia Maior 8: 518-537.
- (1932a) Über Kris-Griffe und ihre mythischen Grundlagen. In: Ostasiatische Zeitschrift XVIII: 266ff.
- (1934) Vorgeschichtliche Grundlagen der kolonialindischen Kunst. In: Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens 8:5-40.
- (1951) Das Tocharer-Problem und die Pontische Wanderung. In: Saeculum 2:225-255.
- (1954) Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik. In: Paideuma V,7/8:347-424.
- (1968) Transozeanische Kultureinflüsse im alten Amerika: der gegenwärtige Stand der Forschung. In: ZfE 93.
- Heisig, K.
(1960) Über den Ursprung der Melusinensage. In: Fabula 3.

Helfrich, O.L.

- (1904) Bijdrage tot de kennis van het Midden-Maleisch; Besemahsch en Serawajsch dialect. In: Verh. Bat. Gen. LIII.
- (1927) Uit de Folklore van Zuid-Sumatra. In: BTLV 83:193-315.

Hentze, Carl

- (1936) Objets rituels, croyances et dieux de la chine antique et de l'Amerique. Antwerpen.
- (1937) Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen. Antwerpen.
- (1941) Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen. Antwerpen.
- (1950) Mythos und Ritus um Geburt und Tod; Zur Symbolik chinesischer Kultbronzen (1400 v.Chr.). In: Die Umschau in Wissenschaft und Technik, S.758f.
- (1951) Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit. Antwerpen.
- (1955) Tod, Auferstehung, Weltordnung; Das mythische Bild im ältesten China, in den grossasiatischen und zirkumpazifischen Kulturen. Zürich.
- (1959) Das Ritual der Wiederbelebung durch die "neue Haut"; Altchina - Ozeanien - Amerika. In: Sinologica VI,2. Basel.
- (1960) Die Tierverkleidung in Erneuerungs- und Initiationsmysterien; Ältestes China, zirkumpazifische Kulturen und Groß-Asien. In: Symbolon I:39-86
- (1961) Das Haus als Weltort der Seele; Ein Beitrag zur Seelensymbolik in China, Großasien, Altamerika. Stuttgart.
- (1965) Gods and Drinking Serpents. In: History of Religions 4. Chicago.
- (1966) Die Regenbogenschlange; Altchina und Altamerika. In: Anthropos 61:258-266.
- (1967) Funde in Alt-China; Das Weiterleben im ältesten China. (Sternstunden der Archäologie), Göttingen.

- Herrmann, A.
(1913a) Ein alter Seeverkehr zwischen Abessinien und Süd-China. In: ZGE 5:553-561.
(1913b) Die alten Verkehrswege zwischen Indien und Süd-China nach Ptolemaeus. In: ZGE 5:771-787.
- Herrmann, Ferdinand
(1961) Symbolik in den Religionen der Naturvölker. (Symbolik der Religionen IX), Stuttgart.
- Herrmann, Joachim
(1962) Astronomie; Eine moderne Sternkunde. Gütersloh.
- Hertel, Johannes
(1909) Tantrākhyāyika. 2 Bde. Leipzig.
(1914) Das Pañcatantra; Seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig, Berlin.
- Hillebrandt, Alfred
(1917) Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe. (Sitzungsber. d. königl. Bayer. Akad. d. Wiss., Philosoph.-Philolog. Klasse, 1917, 8), München.
- Hizen-kuni fudoki 肥前国風土記 . Ausgabe NKBT 2.
- Hōbōgirin
(1931) Hōbōgirin 法寶義林; Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Fascicule annexe: Tables du Taisho Issaikyō. Tokyo.
- Holmberg, Uno
(1922) Der Baum des Lebens. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae XVI, B), Helsinki.
(1927) Siberian Mythology. (The Mythology of all Races IV), Boston.
- van der Hoop, A.N.J.
(1932) Megalithische Oudheden in Zuid-Sumatra. Zutphen.
- Hori, Ichirō
(1963) Mysterious Visitors from the Harvest to the New Year. In: Studies in Japanese Folklore, ed. by R.M.Dorson, S. 76-103.

- Horne, E.C.
(1974) Javanese-English Dictionary. New Haven.
- Huai-nan-tzu-Index
(1944) Huai-nan tzu t'ung-chien 淮南子通檢; Index du Houai Nan Tseu. (Centre franco-chinois d'études sinologiques, A,5), Peking.
- Ienaga Saburō 家永三郎
(1956) Kojiki no juyō to riyō no rekishi 古事記の受容と利用の歴史. In: Kojiki taisei 1:209-236.
- Ikeda, Hiroko
(1971) A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. (FFC 209), Helsinki.
- Inaba-ki = Inaba-kuni fudoki (itsubun) 因幡国風土記(逸文).
Ausgabe NKBT 2.
- Ishida, Eiichirō
(1971) Mother-Son Deities. In: Ishida Eiichirō zenshū 石田英一郎全集 6: Momotarō no haha 桃太郎の母ほか, S. 356-327. Tokyo.
- Itō Seiji 伊藤清司 (Hrsg.)
(1973) Izumo Shinwa 出雲神話. (Symposium: Nihon no shinwa 日本の神話 3), Tokyo.
- Iyo-kuni fudoki (itsubun) 伊予国風土記(逸文). Ausgabe NKBT 2.
- Izumo-kuni fudoki 出雲国風土記. Ausgabe NKBT 2.
- Jaeggi, Urs
(1968) Ordnung und Chaos; Der Strukturalismus als Methode und Mode. Frankfurt a.M.
- Janse, Olaf
(1947) Archaeological Research in Indo-China I. (Harvard Yenching Monograph Series 7), Cambridge.
- Jensen, Ad.E.
(1933) Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern. (Studien zur Kulturkunde 1), Stuttgart.

- Jensen, Ad.E.
(1939) Hainuwele; Volkserzählungen von der Molukkeninsel Ceram. Frankfurt a.M.
(1939a) Eine ost-indonesische Mythe als Ausdruck einer Weltanschauung. In: Paideuma 1.
(1947) Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung. In: Studium Generale I,1.
(1948) Die drei Ströme; Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken. (Ergebn. d. Frobenius-Exp. 1937-38 in den Molukken und nach Holl. Neu-Guinea II), Leipzig.
(1950) Die mythische Vorstellung vom halben Menschen. In: Paideuma 5.
(1956) Der Ursprung des Bodenbaus in mythologischer Sicht; Bemerkungen zu H.Baumann, Das doppelte Geschlecht. In: Paideuma 6.
(1960) Mythos und Kult bei Naturvölkern. (Studien zur Kulturkunde 10), Wiesbaden.
(1963a) Mythos und Erkenntnis; Entgegnung auf W.E. Mühlmann. In: Paideuma 9.
(1963b) Prometheus- und Hainuwele-Mythologem. In: Anthropos 58.
(1966) Die getötete Gottheit; Weltbild einer frühen Kultur. (= 3.Aufl. von "Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur", 1948), Stuttgart.

Jeremias, Alfred
(1930) Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Leipzig.

Jettmar, Karl
(1962) Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasiens. In: I.Paulson, A. Hultkrantz und K.Jettmar, Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. (Die Religionen der Menschheit III), Stuttgart.

Jinten-ainōshō 塵添埴囊抄. Ausgabe DNBZ.

- Jochelson, Waldemar
(1908) The Koryak. (The Jesup North Pacific Expedition, ed. by Franz Boas, Vol.6. Memoir of the American Museum of Natural History New York, Vol.10), New York (repr. 1975).
- Jolles, André
(1956) Einfache Formen. Halle ²1956.
- Jones, J.J.
(1949-56) The Mahāvastu. 3 Bde. (Sacred Books of the Buddhists 16,18,19), London.
- Jung, C.G.
(1957) Bewußtes und Unbewußtes; Beiträge zur Psychologie. Frankfurt a.M.
- Kano Chiaki 押野千秋
(1980) Shintairiku no byōjin-girei to shāmanizumu; nigenteki hyōshō no imi to seikaku ni tsuite 新大陸の猫神儀礼とシャーマニズム; 二元的表象の意味と性格について. (The Feline Cult and Shamanism in the New World; on the Meaning and Character of the Dualistic Representation). In: Minzokugaku-kenkyū 民族学研究 44,4:366-392.
- Karlgren, Bernhard
(1942) The Date of the Early Dongson Culture. In: MFEA 14:1-28.
(1950) The Book of Odes; Chinese Text, Transcription and Translation by B.Karlgren. Stockholm.
- Karow, Otto
(1974a) "Hikajat Pelanduk Djinaka". In: Kindlers Literatur Lexikon 10:4437f. München.
(1974b) Die indonesische Literatur. In: Kindlers Literatur Lexikon, Essay-Band, S.661-666. München.
- Karow, Otto und Hilgres-Hesse, Irene
(1962) Indonesisch-Deutsches Wörterbuch; Kamus Bahasa Indonesia-Djerman. Wiesbaden.

- Katō Yoshinari 加藤義成
(1972) "Inaba no shirousagi" 因幡の白兔. In: Encyclopaedia Japonica 2:219. Tokyo.
- Kawaue Shihaku 河上祐博
(1971) Inaba-kuni; shirousagi no miya: Hakuto-jinja no ki 因幡國白兔之宮白兔神社之記
Tottori.
- Keith, Arthur B.
(1925) The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge.
- Kemper, Ulrich
(1967) Arai Hakuseki und seine Geschichtsauffassung; Ein Beitrag zur Historiographie Japans in der Tokugawa-Zeit. (Studien zur Japanologie 9), Wiesbaden.
- Kennedy, R.
(1955) Bibliography of Indonesian Peoples and Cultures. New Haven.
- Kerényi, K.
(1952) Strukturelles über die Mythologie. In: Paideuma 5.
- Kerényi, K. und Jung, C.G.
(1951) Einführung in das Wesen der Mythologie. (Leipzig 1941), Amsterdam 21951.
- Kern, R.
(1900) Dwerghertverhalen uit den Archipel - Sundasche Verhalen. In: TITLV 42:356-386.
- Kidder, Edward
(1972) The Newly Discovered Takamatsuzuka Tomb. In: MN 27:245-251.
- Kinoshita, Iwao
(1976) Kojiki; Älteste japanische Reichsgeschichte, III. Band, Deutsche Übersetzung. Fukuoka.
- Kirfel, Willibald
(1967) Die Kosmographie der Inder, nach Quellen dargestellt. Hildesheim.

- Kläsi, Conrad
(1912) Der malaiische Reineke Fuchs und Anderes aus Sage und Dichtung der Malaien. Frauenfeld.
- Kluge, Inge-Lore
(1958) Miyoshi Kiyoyuki, sein Leben und seine Zeit. (Inst. f. Orientforschung 35), Berlin.
- Knight, G.A.F.
(1909) "Bridge". In: ERE II:848ff.
- Körner, Theodor
(1936) Totenkult und Lebensglaube bei den Völkern Ost-Indonesiens. Phil.-Diss. Leipzig.
(1962) Indonesien. In: NVG, S.568-616.
- Kōjien 広辞苑 .
(1971) Komp. Shimmura Izuru 新村出 . Tokyo ²1971.
- Kojiki 古事記 . Ausgabe NKBT 1.
- Kojiki sōsakuin 古事記 總索引.
(1974) Hrsg. Takagi Ichinosuke 高木市久助 u.a. Tokyo.
- Kojiki taisei 古事記大成 .
(1957-58) Hrsg. Shimonaka Yasaburō 下中彌三郎 . Tokyo.
- Koji ruien 古事類苑 .
(1969) Jingūshichō zōhan Kojiruien 神宮司片藏版 古事類苑, 51 Bde. (Nachdr. d. Ausg. 1908-14), Tokyo.
- Kokushi taikai 国史大系 .
(1966-67) (Shintei zōho) Kokushi taikai 新訂増補国史大系. Hrsg. Kuroita Katsumi 黒板勝美 u.a. 60 Bde. Tokyo.
- Kokuyaku
(1935ff) Kokuyaku Issaikyō 國譯一切經. Tokyo.
- Konjaku-monogatari-shū 今昔物語集 . Ausgabe NKBT 22-26.
- Kreichgauer, P.D.
(1928) Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. In: Festschr. P.W.Schmidt, S.366ff

Krickeberg, Walter

- (1928) Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena.
- (1961) Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas. In: Die Religionen des alten Amerika. (Die Religionen der Menschheit VII), Stuttgart.
- (1975) Altmexikanische Kulturen. Berlin.

Krom, N.J. und van Erp, T.

- (1920) Beschrijving van Barabudur. Deel I. Archaeologische Beschrijving. (Archaeologisch Onderzoek in Nederlandsch-Indie III), 'S-Gravenhage.

Kühn, Alfred

- (1935) Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern. Phil.-Diss. Leipzig.

Kunike, H.

- (1915) Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes. Leipzig.
- (1925) Das Kaninchen im Monde; insbesondere in der Mythologie der Nordamerikanischen Indianer. In: Sterne, S.267-275. Leipzig.
- (1926) Die Kröte im Monde. In: Sterne, S.79-83. Leipzig.

Laidlaw, G.M.

- (1906) A Pelondok (Kantjil) Tale. In: JSBRAS 46:73-102.

Landa Jocano, F.

- (1969) Outline of Philippine Mythology. Manila.

Landes, A.C.C.

- (1886) Contes et légendes Annamites. Saigon.
- (1879-90) Excursions et reconnaissances. 15 Bde. Saigon.

Landtman, G.

- (1917) The Folk-Tales of the Kiwai Papuans. (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XLVII), Helsingfors.

- Laritschew, W.E.
(1958) A.P.Okladnikow; Der Erforscher der urgeschichtlichen Kulturen Asiens; Zu seinem 50. Geburtstag. Irkutsk.
- Laubscher, Matthias
(1977) Iban und Ngaju; Kognitive Studie zu Konvergenzen in Weltbild und Mythos. In: Paideuma 23:221-253.
- Law, B.C.
(1938) The Minor Anthologies of the Pali Canon. Band 3: Buddhavamsa and Cariyā-pitaka. London.
- Leach, Edmund
(1971) Claude Lévi-Strauss. München.
- Lebar, Frank M.
(1972) Ethnic Groups of Insular Southeast Asia. Band 1: Indonesia, Andaman Islands, and Madagaskar. New Haven.
(1975) Ethnic Groups of Insular Southeast Asia. Band 2: Philippines and Formosa. New Haven.
- Legge, James
(1886) A Record of Buddhist Kingdom: an Account of the Chinese Monk Fa Hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414). Oxford.
(1960) The She King. (The Chinese Classics, 1861-72, Vol. IV), repr. Hongkong.
- Lemarchand, R.
(1977) African Kingship in Perspective. London.
- Lévi-Strauss, Claude
(1971) Strukturele Anthropologie. Frankfurt a.M.
(1976) Mythologica. 4 Bde. Frankfurt.
Bd. I: Das Rohe und das Gekochte.
Bd. II: Vom Honig zur Asche.
Bd. III: Der Ursprung der Tischsitten.
Bd. IV: Der nackte Mensch.
- Levy-Bruhl, Lucien
(1956) Die Seele der Primitiven. Darmstadt.

Lewin, Bruno

- (1962) Aya und Hata; Bevölkerungsgruppen Altjapans kontinentaler Herkunft. (Studien zur Japanologie 3), Wiesbaden.
- (1967) Die japanischen Beziehungen zu den Emishi um das Jahr 800. In: Oriens 18-19.
- (1976) Der koreanische Anteil am Werden Japans. (Rhein.-Westf. Akad. d. Wiss., Vorträge G 215), Opladen.
- (1976b) Japanese and Korean; the problems and history of a linguistic comparison. In: The Journal of Japanese Studies II,2.

Löffler, Lorenz G.

- (1956) Das zeremonielle Ballspiel im Raum Hinterindiens. In: Paideuma 6.

Lörincz, László

- (1979) Mongolische Märchentypen. (Asiatische Forschungen 61), Wiesbaden.

Löwenstein, John

- (1961) Rainbow and Serpent. In: Anthropos 56:31-40.

Lommel, Andreas

- (1953) Der Cargo-Kult in Melanesien. In: ZfE 78: 17-63.
- (1965) Die Welt der frühen Jäger, Medizinmänner, Schamanen, Künstler. München.

Lommel, H.

- (1955) König Soma. In: Numen 1955.

Louwerier, J.

- (1872) Minahassische Vertelseltjes. In: MNZR 16: 27-41.
- (1876) Minahassische Vertelseltjes. In: MNZR 20: 51-70.

Lüders, Else

- (1961) Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Düsseldorf, Köln.

Lüders, Heinrich

- (1941) Bhārhut und die buddhistische Literatur.
(Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes 26,3),
Leipzig (Neudr. 1966).
- (1942) Von indischen Tieren. In: ZDMG 96:23-81.
(Nachdr.: H.Lüders, Kleine Schriften. Wies-
baden 1973:490-548).

Lüthi, Max

- (1971) Märchen. Stuttgart.
- (1974) Das europäische Volksmärchen ; Form und We-
sen. München.

Lun-heng 論衡 . Lun-heng chi chia 論衡集解 . Peking 1959.

Malalasekera, George Peiris

- (1937) Dictionary of Pali Proper Names. 2 Bde.
London.

Malinowski, Bronislaw

- (1973) Magie, Wissenschaft und Religion; und andere
Schriften. Frankfurt a.M.

Mankowski, Leo v.

- (1892) Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras
Brihatkathāmañjarī. Leipzig.

Manyōshū 万葉集 . Ausgabe NKBT 4-7

Marschall, Wolfgang

- (1968) Metallurgie und frühe Besiedlungsgeschichte
Indonesiens. (Sonderdruck aus Ethnologica
N.F.4), Köln.
- (1972) Transpazifische Kulturbeziehungen. München.

Masinambaw, E.K.M.

- (1972) Halmahera. In: Lebar 1972:119-122.

Masuda Katsumi 益田 勝美

- (1974) Umi-sachi yama-sachi; shinwa to kyōiku
海さち山さち, 神話と教育. In: Nihon shinwa. (Nihon
bungaku kenkyū shiryō kankōkai) 日本神話 .
(日本文学研究資料叢刊行会), Tokyo 1974:161-168.

- Matsumae Ken 松前健
(1962) Nihon shinwa no shin-kenkyū - Nihon bunka keitō-ron josetsu 日本神話の新研究 - 日本文化系統論序説. Tokyo ²1962.
(1970) Nihon shinwa no keisei 日本神話の形成. Tokyo.
- Matsumoto Nobuhiro 松本信広
(1956) Nihon no shinwa 日本神話. Tokyo.
(1958) Kojiki to nampō-sekai 古事記と南方世界. In: Kojiki taisei 5:109-120.
- Matsumoto, Shigeru
(1970) Motoori Norinaga, 1730-1801. (Harvard East Asian Series 44), Cambridge.
- Matsumura Takeo 松村武雄
(1954-58) Nihon shinwa no kenkyū 日本神話の研究. 4 Bde. Tokyo.
- McKean, Philip Frick
(1971) The Mouse-deer (Kantjil) in Malayo-Indonesian Folklore; alternative analysis and the significance of a Trickster figure in South-East Asia. In: AFS XXX-1:71-84.
- Mills, D.E.
(1970) A Collection of Tales from Uji; transl. by D.E.Mills. Cambridge.
- Minakata Kumagusu 南方熊楠
(1975) Jū-ni-shi kō 十二支考. Bd.1. Ausgabe Tōyō bunko 東洋文庫 215. Tokyo.
- Mishina Akihide (Shōei) 三品彰英
(1971) Izumo-shinwa iden kō 出雲神話異伝考. In: Mishina Akihide ronbunshō 2. Tokyo.
- Mitani Eiichi 三谷栄一
(1974) Nihon shinwa no kiban 日本神話の基盤. Tokyo.
- Moeller, Volker
(1966) Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus. (Wörterbuch der Mythologie, 1.Abteilung), Stuttgart.

- Montokujitsuroku = Nihon Montoku-tennō jitsuroku 日本文徳
天皇實錄 . Ausgabe Kokushi taikai 3.
- Morohashi
(1955-60) Dai Kan-Wa jiten 大漢和辭典. Hrsg. Morohashi
Tetsuji 諸橋轍次. 13 Bde. Tokyo.
- Motoori Norinaga 本居宣長
(1927) Kojiki-den 古事記傳 . Ausgabe (Zōho) Motoori
Norinaga zenshū 增補本居宣長全集 Bd.1. Tokyo
21927.
- Mühlmann, Wilhelm E.
(1968) Geschichte der Anthropologie. Frankfurt a.M.
- Müller, F.W.K.
(1893) Mythe der Kei-Insulaner und Verwandter. In:
ZfE 25:535ff.
- Müller, K.O.
(1825) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen
Mythologie. Göttingen.
- Münke, Wolfgang
(1976) Die klassische chinesische Mythologie. Stutt-
gart.
- Nakamura, Hajime
(1961) Japan and Indian Asia; their cultural rela-
tions in the past and present. Calcutta.
- Nanjo
(1883) A Catalogue of the Chinese Translation of
the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of
the Buddhists in China and Japan, by Bunyiu
Nanjio. Oxford.
- Naumann, Nelly
(1959) Das Pferd in Sage und Brauchtum Japans. In:
FS XVIII:145-289.
- (1963) Yama no kami, die japanische Berggottheit I.
In: AFS XXII:133-366.
- (1964) Yama no kami, die japanische Berggottheit II:
Zusätzliche Vorstellungen. In: AFS XXIII-2:
48-199.

- Naumann, Nelly
(1971) Das Umwandeln des Himmelspfeilers; Ein japanischer Mythos und seine kulturhistorische Einordnung. (AFS-Monograph 5), Tokyo.
- (1971b) Verschlinger Tod und Menschenfresser; Zur Wandlung eines mythischen Bildes im japanischen Märchen. In: Saeculum 22,1.
- (1977) Zu einigen religiösen Vorstellungen der Jōmon-Zeit. In: ZDMG 127,2:398-425.
- (1979) Umgekehrt, umgekehrt ... Zu einer Zauberpraktik des japanischen Altertums. In: Oriens Extremus 26,1/2:57-66.
- Needham, Joseph
(1959) Science and Civilization in China, Bd.3. Cambridge.
- Nevermann, Hans
(1928) Das Krokodil in der Südseekunst. In: Der Erdball 2:148-152. Berlin.
- Nihongi = Nihonshoki 日本書紀 . Ausgabe NKBT 67-68.
- Nordenskiöld, Erland
(1912) Indianerleben. Leipzig.
- Nowotny, K.A.
(1962) Amerika. In: NGV, S.699-894.
- Ōbayashi Taryō 大林太良
(1961) Nihon shinwa no kigen 日本神話の起源 . Tokyo (Neuaufl. 1973).
- (1966) Origins of Japanese Mythology. (MN-Monograph XXV).
- Oertel, H.
(1908) Altindische Parallelen zu abendländischen Erzählungsmotiven. In: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 8:113-124.
- Oka Masao 岡正雄
(1958) Nihon bunka no kiso kōzō 日本文化の基礎構造 . In: Nihon minzokugaku taikai 日本民俗学大系 2:5-21.

- Oka Masao 岡正雄
(1965) Nihon minzoku-bunka no keisei 日本民族文化の形成. In: Zusetsu Nihon bunkashi taikai 図説 日本文化史大系 1, 2 1965:110-120. Tokyo.
- (1966) Das Werden der japanischen Volkskultur. In: Beiträge zur Japanologie III, 1. Wien. (Übersetzung von Oka 1965).
- Ophuijsen, C.A. van
(1896) Lampongsche Dwerghertverhalen. In: BTLV 46: 108-142.
- Origuchi Shinobu 折口信夫
(1929) Tokoyo oyobi marebito 常世及び「まれびと」. In: Minzoku 民族 4, 2: 1-62.
- (1954) Marebito no igi まれびとの意義. Kokubungaku no hassei 国文学の發生 3. In: Origuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集 1: 3-62.
- (1955) Kodai nihon bungaku ni okeru nanbōyōson 古代日本文学に於ける南方要素. In: Origuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集 8: 46-70.
- (1971) Nihongi 日本紀 I. In: Origuchi Shinobu zenshū, nōto hen 折口信夫全集, ノート編 8.
- Otto, Rudolf
(1937) Das Gefühl des Überweltlichen (sensu numinis). München.
- Ouwehand, Cornelius
(1964) Namazu-e and their Themes; an interpretative approach to some aspects of Japanese folk religion. Leiden.
- Parker, Henry
(1910-14) Village Folk-Tales of Ceylon. 3 Bde. London.
- Perera, Arthur
(1904) Glimpses of Singhalese Social Life. In: Indian Antiquary XXXIII: 229-236. Bombay.
- Petschel, Günther
(1977) "Brücke zur anderen Welt (Aa Th 471)". In: EM 2: 835-838.

- Pettazzoni, Raffaele
(1950) Die Wahrheit des Mythos. In: Paideuma 4.
- Peuckert, W.E.
(1951) Geheimkulte. Heidelberg.
- Philippi, Donald L.
(1969) Kojiki. (Princeton University Press and Tokyo University Press 1969).
- Pleyte, C.M.
(1894) Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. In: Globus 1894.
(1914) Tanggëransche Volkstaal. In: TITLV 56:1-130.
- Popp, Volker (Hrsg.)
(1969) Initiation; Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels. Eine Anthologie. Frankfurt a.M.
- Porkert, Manfred
(1978) Carl Hentze (1883-1975). In: ZDMG 128,1: 5-11.
- Prematilleke, L.
(1968) "Bhārhat". In: Encyclopedia of Buddhism, ed. G.P.Malalasekera, II,4:696-700.
- Preuss, K.Th.
(1930) Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. Tübingen.
(1937) Die Religion. In: K.Th.Preuss (Hrsg.): Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart.
- Propp, Wladimir
(1975) Morphologie des Märchens. München.
- Rahula, Walpola
(1966) History of Buddhism in Ceylon; the Anuradhapura Period, 3rd Century BC - 10th Century AC. Colombo.
- Ramos, Maximo D.
(1971) Creatures of Philippine Lower Mythology. Manila 1979.

- Ranke, Kurt
(1958) Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens. In: Studium Generale 11.
- Reiner, Ernst
(1956) Die Molukken. (Ergänzungsheft Nr.260 zu "Petermanns Geographischen Mitteilungen"), Gotha.
- Reinhard, Kurt
(1935-41) Die Verwendung der Shan-Trommeln. In: Ethnol. Anzeiger IV:95-98.
- Rhys Davids, T.W.
(1890) The Questions of King Milinda. (The Sacred Books of the East, ed. F.M.Müller, 35).
- Riedel, J.
(1885) Galela und Tobeloresen. In: ZfE 17:58-89.
- Röhrich, Lutz
(1974) Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden 3 1974.
(1976) Sage und Märchen. Freiburg i.Br.
- Roscher, W.H.
(1886-90) Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.
- Rousselle, Erwin
(1942) Die Toteninsel. (Sylvester-Ansprache 1941/42 gehalten im China-Institut von E. Rousselle), Darmstadt.
- Ruben, W.
(1959) Das Pañcatantra und seine Morallehre. Berlin.
- Rudolph, Richard C. und Wen Yu
(1951) Han Tomb Art of West China; a collection of First- and Second-Century reliefs. Berkeley, Los Angeles.
- Rumpf, Fritz
(1932) Nachwort zu H.Zachert: Der weiße Hase von Inaba. In: Yamato IV, 3/4. Berlin.
(1938) Japanische Volksmärchen. Jena.

- Sakamoto Tarō 坂本太郎
(1967) a.) Kojiki no seiritsu 古事記の成立 .
b.) Nihonshoki no seiritsu 日本書紀の成立 .
In: Sakamoto Tarō: Nihon kodai-shi no kiso-
teki kenkyū 日本古代史の基礎的研究 . Bd.1:
26-70 und 70-87.
- (Wanyōk) samguk sagi (完譯) 三國史記 . Seoul 1956.
- Sansom, George
(1959) A History of Japan to 1334. (A History of
Japan, Vol.2), London.
- Sarkar, Himansu Bhusan
(1970) Some Contribution(s) of India to the Ancient
Civilization of Indonesia and Malaysia. Cal-
cutta.
- Satō Shinobu 佐藤 四信
(1974) Izumo-kuni fudoki no shinwa 出雲国風土記の
神話 . Tokyo.
- Schaap, C.H.
(o.J.) Indonesische Volksverhalen. 'S-Gravenhage.
- Schärer, Hans
(1963) Ngaju Religion; the conception of God among
a South Borneo people. Den Haag.
(1966) Der Totenkult der Ngadju Dayak in Süd-Borneo.
2 Bde.
- Schebesta, Paul
(1928) Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. In:
Festschrift P.W.Schmidt, S.635-644. Wien.
(1952-57) Die Negrito Asiens. (Studia Instituti Anthro-
pos, 6 (1952), 12 (1954), 13 (1957)), Wien.
- Schiwy, Günther
(1969) Der französische Strukturalismus; Mode -
Methode - Ideologie. Reinbek.
- Schlesier, Erhard
(1958) Die melanesischen Geheimkulte. Göttingen.

- Schmidt, Richard
(1894) Die Sukasaptati (Textus Simplicior). Aus dem Sanskrit übers. v. R.Schmidt. Kiel.
(1897) Die Marāthī-Übersetzung der Sukasaptati. Marāthī und Deutsch. (Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. X,4), Leipzig.
- Schmitz, Carl August
(1960) Die Problematik der Mythologeme "Hainuwele" und "Prometheus". In: Anthropos 55:215-238.
(1964) Religions-Ethnologie, hrsg. von C.A.Schmitz. (Akademische Reihe. Auswahl repräsentativer Texte. Ethnologie), Frankfurt a.M.
- Schnitger, F.M.
(1939) Forgotten Kingdoms in Sumatra. Leiden.
(1943) Die ältesten Schiffsdarstellungen in Indonesien. In: Archiv f. Anthropologie, N.F. 28: 141-145.
- Schott, Albert und Soden, Wolfram v.
(1978) Das Gilgamesch-Epos. Stuttgart.
- Schröder, Dominik
(1955) Zur Struktur des Schamanismus. In: Anthropos 50. (abgedruckt in Schmitz 1964:296-334).
- Schultheiss, Friedrich
(1910) Kalila und Dimna. Syrisch und Deutsch. Berlin.
- Schurhammer, Georg
(1923) Shin-tō. Bonn, Leipzig.
- Schwabe, Julius
(1951) Archetyp und Tierkreis. Basel.
- Schwartz, F.L.W.
(1860) Der Ursprung der Mythologie. Berlin
- Schwartz, W.L.
(1913) The Great Shrine of Idzumo. In: TASJ 41,4: 491-682.
- Seifert, J.L.
(1954) Sinndeutung des Mythos. Wien, München.

- Seki Akira 関晃
(1969) Seiji 正治 . In: Zusetsu Nihon bunkashi tai-kei III, Nara-jidai 図説 日本文化史大系 III, 奈良時代 , S.43-144.
- Seki Keigo
(1973) The Spool of Thread; a subtype of the Japanese Serpent-Bridegroom-Tale. In: Studies in Japanese Folklore, ed. R.Dorson.
- Seler, Eduard
(1904-09) Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibl. d. Congregatio de Propaganda Fide. Berlin.
- Seligman, C.G.
(1911) The Veddas. Cambridge.
- Seltmann, Friedrich
(1960) Vorislamische Religionsformen im einstigen und heutigen Java. Phil.-Diss. Tübingen.
- Senart, Emile
(1882-97) Le Mahâvastu. Texte Sanscrit. Publ. pour la première fois et accomp. d'intr. et d'un comment. par Emile Senart. T 1-3. Paris.
- Senge Sompuku
(1901) A Short Account of the Divine Merits of the Deity of the Great Shrine of Idzumo. (1901). In: Schwartz 1913:571ff.
- Shan-hai ching 山海經 . Ausgabe Pai pu ts'ung shu 百部叢書
Band 28,1.
- Shastri, Hari Prasad
(1957) The Ramayana of Valmiki; transl. by H.P. Shastri. Vol.II. London.
- Shibata, Masumi und Maryse
(1969) Le Kojiki; Chronique des choses anciennes. Paris.
- Singer, S.
(1891) Salomosagen in Deutschland. In: Ztschr. f. Dt. Altertum 35:177-187.

- Skeat, Walter William
(1900) Malay Magic; being an introduction to the
folklore and popular religion of the Malay
Peninsula. London. (Repr. New York 1967).
- Skeat, W.W. und Blagden, C.O.
(1906) Pagan Races of the Malay Peninsula. 2 Bde.
London.
- Slawik, Alexander
(1959) Zum Problem des "Sakralen Besuchers" in
Japan. In: Ostasiatische Studien. Dt. Akad.
f. Orientforschung, Veröffentl. Nr.48:196-
207. Berlin.
- Snouck Hurgronje, C.
(1906) The Achehnese. 2 Bde. Leiden.
- Soothill, William Edward
(1972) A Dictionary of Chinese Buddhist Terms.
(1937), repr. Taipei.
- Speiser, F.
(1937) Eine Initiationszeremonie in Kambrambo am
Sepik, Neuguinea. In: Ethnol. Anzeiger 4
(1935-1941):153-57.
- Speyer, J.S.
(1895) The Jātakamālā (Garland of Birth-Stories)
of Āryasūra. (Sacred Books of the Buddhists
1), London.
- Spiess, Karl v.
(1938) Der Baum als Tor zum Jenseits. In: Die hohe
Straße 1:208-218.
(1939) Zum Lebensbaum. In: Deutsche Volkskunde I:
20ff.
- Staal, J.
(1928) Crocodile (grandfather)-culture in Borneo.
In: Anthropos 23:320-322.
- Steel, F.A.
(1894) Tales of the Punjab. London.
- Steel, F.A. und Temple, R.C.
(1884) Wide-Awake Stories. Bombay, London.

- Steinbauer, Friedrich
(1971) Melanesische Cargo-Kulte; Neureligiöse Heilbewegungen in der Südsee. München.
- Steininger, Hans
(1953) Hauch- und Körperseele und der Dämon bei Kuan Yin-Tze. (Sammlung orientalischer Arbeiten 20), Leipzig.
- Steinmann, A.
(1939/40) Das kultische Schiff in Indonesien. In: IPEK 13/14:149-205.
- Sterly, Joachim
(1965) "Heilige Männer" und Medizinmänner in Melanesien; Versuch einer phänomenologisch ausgerichteten Aufweisung des Zauberpriestertums im südwestlichen Pazifik. Phil.-Diss. Köln.
- Stillfried, Bernhard
(1956) Die Gilbert-Inseln, ein Schlüssel in der Frage der Besiedlung Ozeaniens; Mit besonderer Berücksichtigung von Bestattung und Jenseits-Vorstellungen. In: Festschr. d. Wiener Schule d. Völkerk., S.449ff.
- Stöhr, Waldemar
(1959) Das Totenritual der Dajak. (Ethnologica N. F.1), Köln.
- Stöhr, W. und Zoetmulder, P.J.
(1965) Die Religionen Indonesiens. (Die Religionen der Menschheit 5,1), Stuttgart.
- Stolte, H.
(1939) Motoori Norinaga: Naobi no Mitama. In: MN II,1:193-211.
- Straube, Helmut
(1955) Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker. (Studien zur Kulturkunde 13), Wiesbaden.
- Stumpff, Karl
(1957) Astronomie. (Das Fischer Lexikon 4), Frankfurt a.M.

- Suematsu, Yasukazu
(1963) Japans Relations with the Asian Continent and the Korean Peninsula (before A.D.905). Tokyo.
- Suenaga Masao und Mitsusada Inoue (Hrsg.) 末永雅雄 井上光貞
(1972) Takamatsuzuka kofun to Asuka 高松塚古墳と飛鳥. Tokyo.
- Sutterheim, W.
(1925) Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien. (Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen), München.
- Taisho The Taisho Shinshu Daizokyo (The Tripitaka in Chinese). Ed. by J.Takakusu, K.Watanabe. Tokyo 1926ff, repr. 1960ff.
- Takahashi Shigeru 高橋盛
(1931) 'Inaba no shirousagi kō' wo yomite 稲羽の素菟考を讀みよ. In: Minzokugaku 民俗学 3,6: 47.
- Takakusu, J.
(1896) A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (671-695 A.D.) by I-Tsing. Oxford.
- Takeda, Hisayoshi
(1949) Jahresbrauchtum im japanischen Dorf. FS VIII. (= Nōson no nenjū-gyōji 農村の年中行事 Tokyo 1943).
- Takeda Yūkichi 武田祐吉 (Hrsg.)
(1953) (Kōtei) Nihon shoki 校訂日本書紀. (6 Bde. 1953-1957. Nihon koten zensho 日本古典全書 ; Asahi Shimbunsha 朝日新聞社), Bd.1, 1953.
- Tango-kuni fudoki (itsubun) 丹後風土記逸文. Ausgabe NKBT 2.
- Tawney, C.H.
(1968) The 'Katha-Sarīt Sagara' or Ocean of the Streams of Story; transl. by C.H.Tawney. 2 Bde. (1880); repr. Delhi.

- Taylor, S.M.
(1896) Indian Fairy Tales. In: Folk-Lore VII:83-88.
- Thompson, J.E.S.
(1975) Die Maya; Aufstieg und Niedergang einer Indianerkultur. Essen.
- Thompson, Stith
(1929) Tales of the North American Indians. (Repr. Bloomington, London 1966).
(1955-58) Motif-Index of Folk-Literature. 6 Bde. Kopenhagen.
(1964) The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's 'Verzeichnis der Märchentypen (FFC No.3)' translated and enlarged by S.Thompson. (FFC 184), Helsinki.
- Thompson, S. und Roberts, W.E.
(1960) Types of Indic Oral Tales. (FFC 180), Helsinki.
- Thurnwald, Richard
(1939) Primitive Initiations- und Wiedergeburtssriten. In: Eranos-Jahrbuch 1939:321-398).
- Tischner, Herbert
(1965) Das Kultkrokodil vom Korewori. (Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte), Hamburg.
- Tischner, H. und Hewicker, F.
(1954) Kunst der Südsee. Hamburg.
- Tokugawa Yoshichika 徳川義親
(1931) Inaba shirousagi kō 楯羽素菟考 . In: Minzokugaku 民俗学 III,5.
- Tomonaga Yōjiro 朝永陽二郎
(1966) Ki-ki kisai no wani ni tsuite 記紀記載のウニについて. In: Kannan daigaku bungakkai ronshū 31,3:13-26. 甲南大学文学会 論集
- Torigoe Kensaburō 鳥越憲三郎
(1977) Izumo-shinwa no seiritsu 出雲神話の成立. Tokyo.

- Trésors
(1973) Trésors d'art chinois. Récentes découvertes archéologiques de la République Populaire de Chine. Paris.
- Tschepe, Albert
(1907) Japans Beziehungen zu China seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1600. Jentschoufu.
- Tsuda Sōkichi 津田左右吉
(1924) Shindaishi no kenkyū 神代史の研究. Tokyo.
- Tsugita Masayuki 次田真幸
(1970) Ōnamochikami to Inaba no shirousagi 大穴牟遲神と楯羽の素兔 . In: Kaishaku 16, 11:2-5. 角奴
- Tung-wu hsüeh ta tz'u-tien 重物學大辭典 . Komp. Tu Ya-ch'üan 杜壘泉 u.a. Shanghai.
- Ujishūi-monogatari 宇治拾遺物語 . Ausgabe NKBT 27.
- Umezawa Isezō 梅沢伊勢三
(1976) Ki-ki hihan; Kojiki oyobi Nihonshoki no seiritsu ni kansuru kenkyū 記紀批判; 古事記及び日本書紀の成立に関する研究 . Tokyo.
- Villiers, John
(1965) Südostasien vor der Kolonialzeit. (Fischer Weltgeschichte 18), Frankfurt a.M.
- Voorhoeve, P.
(1927) Overzicht van de Volksverhalen der Bataks. Vlissingen.
- Voretzsch, E.
(1924) Altchinesische Bronzen. Berlin.
- Vroklage, B.A.G.
(1936) Das Schiff in den Megalithkulturen Südasiens und der Südssee. In: Anthropos 31: 712-758.
- Wakan sansai zue 和漢三才圖會. Verf. von Terajima Ryōan 寺島良安 (1712). Tokyo 1973.
- Waley, Arthur
(1954) The Book of Songs. London ²1954.

- Walker, Benjamin
(1968) Hindu World; an encyclopedic survey of Hinduism. 2 Bde. London.
- Wallis Budge, E.A.
(1904) The Gods of the Egyptians. London.
- Wamyōshō = Wamyō ruijūshō 倭名類聚抄.
Verf. von Minamoto no Shitagō 源順 . (Kyōto daigaku bungakubu 京都大学文学部), Kyōto 1971.
- Wasson, R.G.
(1968) Soma - Divine Mushroom of Immortality . (Ethno-mycological Studies 1), New York.
- Watson, William
(1971) Cultural Frontiers in Ancient East Asia. Edinburgh.
- Weber, Max
(1964) Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriß der verstehenden Soziologie. (Studienausgabe). 2 Bde. Köln, Berlin.
- Westenek, L.C.
(1899) Bijdragen tot de Kennis der Folklore van West-Borneo. In: TITLV 41:193-210.
- Westheim, Paul
(1966) Die Kunst Alt-Mexikos. Köln.
- Wheeler, P.
(1953) The Sacred Scriptures of the Japanese. New York.
- Whitfield, Danny J.
(1976) Historical and Cultural Dictionary of Vietnam. (Historical and Cultural Dictionaries of Asia 7), Metuchen, N.J.
- Wilamowitz-Moellendorff, U.v.
(1955) Der Glaube der Hellenen. Basel.
- Wilhelm, Richard
(1921) Liä Dsi; Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Jena.

- Wilhelm, Richard
(1928) Frühling und Herbst des Lü Bu We. Jena.
- Wilken, N.P. und Schwarz, J.A.T.
(1867) Allerlei over het land en volk van Bolaang Mongodau. In: MNZR 11:284-398.
- Williams, Thomas Rhys
(1966) The Dusun; a North Borneo Society. (Case Studies in Cultural Anthropology).
- Winstedt, Richard O.
(1905) Some Mouse-deer Tales. In: JSBRAS 45:61-69.
(1917) The Folk-tales of Indonesia and Indo-China. In: JSBRAS 76:119-126.
(1920) The Indian Origin of Malay Folk-tales. In: JSBRAS 82:119-126.
(1944) Indian Influence in the Malay World. In: JRAS 1944.
(1961) The Malays; a cultural history. London ⁶1961.
(1969) A History of Classical Malay Literature. (Oxford University Press), Kuala Lumpur, Singapore.
- Winternitz, Moritz
(1913-14) Die Jātakas in ihrer Bedeutung für die Geschichte der indischen und außerindischen Literatur und Kunst. In: Ostasiatische Zeitschrift II:259-265.
(1920) Die buddhistische Literatur und die heiligen Texte der Jainas. Geschichte der indischen Literatur, Bd.2. (Neudr. Stuttgart 1968), Leipzig.
- Wirz, Paul
(1959) Kunst und Kult des Sepik-Gebietes (Neu-Guinea). (Konink. Inst. v. d. Tropen - Amsterdam. Med. No. CXXXIII. Afd. Cult. en Phys. Anthropologie 62), Amsterdam.
- Worcester, G.R.G.
(1971) The Junks and Sampans of the Yangtze. Annapolis.

- Wundt, Wilhelm
(1905) Mythus und Religion. Völkerpsychologie II.
Leipzig.
- Wylick, Carla v.
(1940) Bestattungsbrauch und Jenseitsglaube auf
Celebes. Phil.-Diss. Basel. ('S-Gravenhage
1941).
- Yanagita Kunio 柳田 園男
(1969) Tamayorihime kō 玉依姫考 . In: YKS 9:41-62.
- Yoshida Tōgo 吉田 東伍
(1969-71) Zōho Dainihon chimei jisho 増補大日本地名辞書
8 Bde. Tokyo.
- Zachert, Herbert
(1932) Der weiße Hase von Inaba. In: Yamato IV,
3/4. Berlin.
- Zemmrich, Johannes
(1891) Toteninseln und verwandte geographische
Mythen. In: Intern. Archiv f. Ethnographie
IV:217-244.
- Zerries, O.
(1942) Das Schwirrhholz. (Studien zur Kulturkunde 7),
Stuttgart.
- Ziegler, K.
(1965) Mythos und Dichtung. In: Reallex. d. dt. Li-
teraturgeschichte. Berlin.
- Zoetmulder, P.J.
(1965) Die Hochreligionen Indonesiens. In: Stöhr,
Zoetmulder 1965.
(1974) Kalangwan; a Survey of old Javanese Literature.
(Konink. Inst. v. Taal-, Land- en Volkenkun-
de. Translation Series 16), The Hague.
- Zürcher, E.
(1972) The Buddhist Conquest of China; the spread
and adaption of Buddhism in early medieval
China. (Sinica Leidensia, ed. Institutum Si-
nilogicum Lugduno-Batavum XI), Leiden.