

Yuta-Schamanismus auf Amami-Ôshima

Kornelia Erlen (Bonn)

Einführung

Innerhalb des Komplexes der Volksreligion auf den Inseln des Ryûkyû- und Amami-Archipels im Südwesten Japans (南西諸島 *nansei shotô*) nimmt das „*Yuta*“-tum eine zentrale Stellung ein. Der magisch-religiöse Charakter dieses hier vorläufig als Yutatatum bezeichneten Komplexes veranlaßte die japanischen und auch westliche Forscher, wie etwa William P. Lebra, es dem Terminus Schamanismus zu subsumieren, so daß der vorliegenden Arbeit in der Behandlung des Themas vor allem zwei Schwerpunkte gesetzt sind, die Darstellung der das Yutatatum prägenden Elemente und die Frage seiner Zu- bzw. Einordbarkeit in den schamanistischen Komplex.

Sie konzentriert sich dabei auf Amami-Ôshima, die Hauptinsel des Amami-Archipels, d.h. Amami-Hondô und Kakeroma. Diese Einschränkung scheint in Anbetracht der Fülle des Materials und der z.T. recht differenzierten Ausprägung, die das Yutatatum auf den einzelnen Inseln gefunden hat notwendig, wenn auch die Beurteilung, bzw. eine Zuordnung seiner Elemente zum Schamanismus durch eine solche Beschränkung erschwert wird. Eine wünschenswerte vergleichende Gesamtdarstellung zumindest des Gebietes der Südwest-Inseln Japans kann hier noch nicht gegeben werden.

Als zusätzliches Determinativum erweist sich das mangelhafte Material zur historischen Situation, so daß die Darstellung im Wesentlichen auf das Yutatatum in rezenter Zeit beschränkt bleiben muß.

Dieser Konzeption folgend gliedert sich die Arbeit in drei Teile. Im ersten möchte ich einen kurzen Abriss des geschichtlichen Hintergrundes vorausschicken und eine Abgrenzung gegenüber dem *noro*-Kult versuchen. Letzteres, da *noro* 祝女・ノロ und *yuta*, die „beiden Hauptakteure des magisch-religiösen Komplexes“ dieser Region (SASAKI K. 1979: 862), in historischen Quellen begrifflich oft nahezu synonym verwendet werden und auch eine Unterscheidung nach Funktion nicht immer klar vorzunehmen war.

Nach diesen einleitenden Hintergrundinformationen wird die detaillierte Herausarbeitung der heute bestehenden, konkreten Situation des Yutatatums auf Amami-Ôshima nach Verbreitung, Initiationsprozeß, Funktion, Attributen und Stellung in Religion und Gesellschaft im Mittelpunkt der Ausführungen stehen.

Im dritten Teil soll dann die Auseinandersetzung mit den aufgezeigten Phänomenen hinsichtlich einer Zuordnung zum schamanistischen Komplex geleis-

tet werden. Ein solches Vorhaben ist jedoch untrennbar mit der Problematik innerhalb der wissenschaftlichen Schamanismus-Diskussion verbunden. Die Tatsache, daß es bis heute keine in der Forschung allgemein anerkannte Definition des schamanistischen Phänomens gibt, macht eine Darstellung der grundlegenden Thesen und Entwicklungen in der Schamanismusforschung, bzw. Erstellung einer eigenen Arbeitshypothese erforderlich, auf deren Grundlage der zureichende Vergleich zwischen Yutatsum und Schamanismus erst möglich und sinnvoll wird. Zur Bezeichnung bestimmter Sachverhalte und Phänomene innerhalb des Yutatsums wurde zwar auf Begriffe zurückgegriffen, die in der Schamanismusforschung Anwendung finden, wie etwa ‚Berufung‘ oder ‚yutatische Krankheit‘ in Anlehnung an ‚Schamanenkrankheit‘; dennoch wurde von einer einleitenden Darstellung des schamanistischen Komplexes und der Erklärung seiner grundlegenden Elemente abgesehen. Es ist zunächst einmal Absicht der vorliegenden Arbeit, dem Leser einen möglichst unvoreingenommenen Einblick in das Yutatsum zu ermöglichen. Erst nach ausführlicher Darstellung der vorgefundenen Phänomene erfolgt dann abschließend der Versuch einer kritischen Auseinandersetzung um die Frage nach einer Zuordbarkeit zum schamanistischen Komplex.

Bei der Verarbeitung des japanisch-sprachigen Textmaterials ließ sich für einige Begriffe keine adäquate Übersetzung finden, so daß ich mich in folgenden Fällen zur Beibehaltung der japanischen Worte entschieden habe: *amigo*, *kamigakari*, *noro*, *shôji*, *tenminshaku*; sie sind nach ihrem Erscheinen im laufenden Text mit einer Erklärung ihres Bedeutungsinhaltes versehen. Der Terminus *kami* (神) schließlich umfaßt viele religiöse Erscheinungen, die ihrer Natur nach nicht einheitlich sind, und wäre etwa mit Gottheit, Götter, Geistwesen, Spirit oder Verstorbenenseele wiederzugeben, ist in seinem vollen Bedeutungsumfang jedoch noch weiter gefaßt.

Da das Yutatsum, obwohl es keine geschlechtsspezifische Unterscheidung kennt, überwiegend weibliche Vertreter aufweist, wird die Bezeichnung *yuta* im folgenden als Femininum geführt.

Über das Yutatsum wurde gerade in den letzten Jahrzehnten relativ viel Material veröffentlicht. Es handelt sich hierbei neben den umfassenden Arbeiten William P. Lebras (1964 und 1966) über die „Schamanen Okinawas“ vor allem um Ergebnisse von Feldforschungen, die im Auftrag der Kyûgakkairengô auf den Inseln des Amami-Archipels durchgeführt wurden. (Die Kyûgakkairengô [„Vereinigung von neun Wissenschaften“] ist eine interdisziplinäre Forschungsgruppe von neun verschiedenen Fachbereichen, u.a. Ethnologie, Linguistik, Psychologie und Religionswissenschaft.). Das Yutatsum betreffende Untersuchungen wurden vor allem von Sasaki Kôkan, Sozial- und Religionsanthropologe, und Takagi Hiroo, Religionswissenschaftler, vorgenommen. Der größte Teil des von ihnen veröffentlichten Materials betrifft jedoch hauptsächlich nicht Amami-Ôshima, sondern die Inseln Miyako, Ishigaki, Okinoerabu, Tokono und Yoro, und kann daher im Rahmen dieser Arbeit kaum Verwendung finden. Das Yutatsum der Region, die hier behandelt werden soll, ist nur von einem Forscher

eingehend untersucht worden, und zwar von Yamashita Ken'ichi. Dies und die Tatsache, daß es für Yamashita selbst in gewisser Hinsicht Beschränkungen für seine Forschungen gab, die aus seinem Status als Ortsansässiger und Lehrer an einer dortigen Technischen Oberschule resultieren, lassen die folgende Darstellung des Yutatums in einigen Punkten noch etwas unvollständig bleiben, so z. B. in der Frage nach der Bezahlung der *yuta*.

Das Yutatum in historischer Zeit

Die Bezeichnung *yuta* findet in allen Regionen des Amami- und Ryûkyû-Archipels gleichermaßen Verwendung wie auf Amami-Ôshima. Auf einigen Inseln werden zur Benennung desselben Phänomens u. a. auch Worte wie *monosû* („Wissender, Kennender“) oder *kankakariyâ*, *kamukakariyâ* („Menschen, in die sich ein Geistwesen inkorporiert“) benutzt (SASAKI K. 1979: 861), die von ihrem Begriffsumfang her eindeutiger sind, doch hat sich unter den japanischen Wissenschaftlern das Wort *yuta* als eine Art Sammelbegriff zur Bezeichnung in *yuta*-ähnlicher Weise wirksam werdender Personen (ユタ的職能者 *yutateki shokunôsha*, SASAKI K. 1982: 234) durchgesetzt.

Der Begriff *yuta* ist bereits in der zwischen 1537 und 1623 kompilierten altryûkyûanischen Liedersammlung des *Omorosôshi* belegt, seine etymologische Ableitung jedoch noch umstritten. Yamashita schließt sich der Vermutung Iha Fuyus (1977: 87) an, das Wort *yuta* leite sich „... vielleicht von dem Wort *yunta* (reden, schwätzen; Yaeyama-Dialekt ... für singen ...) ...“ ab. Diesem „schwätzen, singen“ stellt Iha noch zwei weitere Begriffe anbei, die ebenfalls den mediumistischen Trancecharakter hervorheben: *ujiyashiyun*, im Ryûkyû-Dialekt Äußerungen, die im Zustand der Besessenheit durch ein Geistwesen gemacht werden, und *yutamichun*, das er mit *yureru* („zittern“) in Verbindung bringt.

Dementgegen nimmt Oka Masao (1933: 695–696) eine Ableitung von *itsu* („Zauberkraft verleihendes Geistwesen“) vor und stellt das Wort in dieselbe Reihe wie *ichi* und *ita(-ko)*, die auf den japanischen Hauptinseln zur Bezeichnung von ‚Schamaninnen‘ in Gebrauch waren: „*Ichi*, *yuta* und *ita(ko)* in *ichiko* und *itako* ...“ sind zweifellos nur Varianten von *itsu*. ... Daß diese Schamaninnen als *itsu*, *ichi* etc. bezeichnet wurden, läßt sich so erklären, daß sie Frauen waren, die die Zauberkraft oder den zauberhaften Spirit *itsu* besaßen oder verwendeten“ (Hervorhebungen durch den Verfasser). Es würde an dieser Stelle den Rahmen sprengen, eine Unterscheidung der Geistwesen nach *itsu* („zauberhafter Spirit“) und dem weiter oben genannten *kan* bzw. *kamu* (hochjapanisch: *kami*) versuchen zu wollen, doch möchte ich nicht versäumen, abschließend auf einige interessante sprachliche Parallelen aus dem zentral- und nordasiatischen Raum hinzuweisen. Dem tungusischen Terminus ‚*shaman*‘ entsprechen „... mongolisch ... *udagan* (vgl. dazu buriätisch *udayan*, jakutisch *udoyan* ‚Schamanin‘), turktatarisch *kam* (altaisch *kam*, *gam*, mongolisch *kami* usw.)“ (ELIADE 1982: 14).

Die Quellenlage zum geschichtlichen Hintergrund erlaubt wegen ihrer Dürftigkeit keine genauere Erhellung der Situation des Yutatums auf Amami-Ôshima

in vorrezenter Zeit. Yamashita (1976:27) bemerkt hierzu, daß während der Herrschaft des Satsuma-*han*, das Amami im Jahre 1609 annektierte, die meisten der literarischen Dokumente verloren gegangen sind, und die Erforschung der geschichtlichen Veränderung innerhalb des Yutatums an Hand der wenigen auf den Amami-Inseln erhalten gebliebenen Quellen äußerst schwierig ist.

Aus diesen Quellen geht allerdings als gesichert hervor (YAMASHITA 1976:27–31), daß die Inseln des Amami-Archipels, die ab 1537 schon zum Königreich Ryûkyû gehört hatten, auch unter der Herrschaft des Satsuma-*han* zunächst relativ unangefochten blieben, ihre Traditionen geachtet und recht freier Verkehr mit dem ryûkyûanischen Staat gestattet wurde. Steigende Tributforderungen aber brachten die Notwendigkeit einer verstärkten Produktion der einzigen Handelsware Amamis, Zuckerrohr, mit sich, um den Handel zu fördern, was besonders ab Mitte der Tokugawa-Zeit (1600–1868) zu staatlichen Interventionen und Kontrollen bis in den privaten Bereich der Inselbevölkerung führte.

Deren Weigerung, noch mehr Land, welches nach ihrer religiösen Überzeugung heiliges Land war, als Anbauflächen für die Zuckerrohrgewinnung zu kultivieren, stand in engem Bezug zu den beiden Hauptvertretern ihrer Volksreligion, den *noro* und *yuta*, so daß beide als Aberglaube und Häresien gebrandmarkt (z. B. in einem Erlaß aus dem Jahre Kyôhō 13 ([1728]) und später verboten wurden. *Yuta* und *noro* wurden beide verfolgt, aber auf Grund ihres direkteren Eingreifens in das Leben der Inselbewohner wurden besonders die *yuta* zum Objekt starker Unterdrückung, sie wurden auch verhaftet und einige mußten die Insel verlassen. Auch in der Meiji-Zeit (1868–1912) blieben die *yuta* (wie auch die *noro*) weiter als Aberglaube verpönt und staatlichen Kontrollen unterworfen, die sich bis in die Taishō- (1912–1926) und Shōwa-Zeit (1926 bis heute [1989]) fortsetzten.

Die Restriktionen hatten zwar nur geringen Erfolg, doch ist erst seit Ende des Zweiten Weltkrieges eine stärkere Verbreitung der *yuta* zu beobachten, die weiter steigende Tendenz hat. Als Gründe für ihr Überleben nennt Takagi (1959:63) vor allem ihre starke Verwurzelung im einheimischen Volksglauben und ihre Rolle bei den Ahnenfesten.

Über Funktion und Position der *yuta* in historischer Zeit, sowohl in gesellschaftlicher als auch religiöser Hinsicht, gibt es meines Wissens keine Untersuchungen, die sich speziell mit Amami-Ôshima befassen. Die Forschung ist hier regional auf die Okinawa-Inseln und inhaltlich auf die Frage nach der in den Quellen nicht immer eindeutigen Abgrenzung zwischen *noro* und *yuta* konzentriert, ihren Vorformen, Entwicklungen, Unterschiedlichkeiten und eventuellen Berührungspunkten. Sicher lassen sich diese Meinungen und Hypothesen nicht einfach auf die Verhältnisse in Amami-Ôshima anwenden; da sie jedoch einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert besitzen, möchte ich die Ergebnisse der bisherigen Forschung in einem gesonderten Abschnitt kurz zusammenfassen.

Zu den Besonderheiten des Volksglaubens der Ryûkyû-Inselgruppe gehört die Tatsache, daß die Ausübung religiöser Angelegenheiten in den Händen der

Frauen lag. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung kristallisierten sich verschiedene Typen heraus, die später im Rahmen der politischen Zentralisation des Reiches unter König Shō Shin (尚真 1477) systematisiert und in eine hierarchische Ordnung gebracht wurden (vergl. hierzu auch KREINER 1965:31–34). Die Diskussion über Ursprung und Entstehung der verschiedenen Typen, an der sich unter anderen Iha Fuyu (1977: Nachdruck von 1922), Tamura Hiroshi (1927), Nobori Shōmu (1949), William P. Lebra (1964 u. 1966), Harada Binmei (1970) und Miyagi Eishō (1973) beteiligt haben, wurde sehr lebhaft geführt; eine eindeutige Klärung der Abgrenzung von *noro*- und *yuta*-Typus gab Oka Masao jedoch schon 1933 (:762–768):

...., daß die Schamaninnen von der Art der *kikoe-ufu-kimi*, *negami-okode* – man kann sie als *noro*-Typ bezeichnen – und die vom *yuta*-Typus auf Ryūkyū vorhanden sind. Während erstere kultisch-religiös-familiärer Art sind, sind letztere mehr magisch-schamanistisch-professionell. Wahrscheinlich sind erstere überhaupt nicht Schamaninnen, sondern eine Art Gott-Menschen oder Priesterinnen. Sie sind Medien, welche Gottheiten [die Sonnengottheit oder Ahnengottheiten] kultisch verehren, die Götterworte verkünden, ferner zeitweise auch als Gottheiten selbst angesehen werden Da diese Schamaninnen gewöhnlich aus der Zahl der mit Ahnengottheiten blutsverwandten Frauen ausgewählt werden, so glaube ich, daß die *noro* ursprünglich Frauen waren, die sich mit Familienkultfesten befaßten

Ihnen stehen die *yuta* gegenüber Sie verwenden Geister und Seelen, verehren sie nur wegen ihrer Praktik und dienen keiner bestimmten Gottheit in kultischer Weise. (OKA 1933:767–768) Die *yuta* ziehen die lebenden und toten Seelen heran, machen von ihnen ihren eigenen Körper besessen, versetzen sich in Ekstase, wobei ihr Körper in Zuckungen gerät und übermitteln die Worte lebender und verstorbener Personen.... Auch prophezeien sie Glück und Unglück eines bestimmten Zeitpunktes und Wahrsagen das Schicksal der Menschen. (OKA 1933:763) (Hervorhebungen durch den Verfasser).

Die hier bei Oka noch zaghaft vorgenommene Unterscheidung, ‚Priesterinnen – Schamaninnen‘ wird von späteren Forschern schon zweifelsfrei als grundlegendes Bestimmungsmerkmal genannt (vergl.: LEBRA 1964, KREINER 1965, SASAKI K. 1972, SAKURAI 1973, MIYAGI 1973, YAMASHITA 1977).

Da an dieser Stelle auf eine detaillierte Erörterung der einzelnen Punkte verzichtet werden muß, soll das nachfolgende Schema einen Überblick bieten, der die einzelnen Bestimmungsmerkmale in ihrer unterschiedlichen Qualität aufzeigt. Hierbei wurden die Ergebnisse Okas z.T. durch die anderer Forscher ergänzt, soweit sie Allgemeinheitscharakter besitzen. Die Darstellung bezieht sich vor allem auf rezente Zeit, auf die Verschiebungen innerhalb historischer Prozesse konnte keine Rücksicht genommen werden.

Schema Bestimmungsmerkmale für *noro* und *yuta*

BESTIMMUNGSMERKMALE	
<i>noro</i>	<i>yuta</i>
..... Charakter	
religiös	magisch-schamanistisch
..... Verehrung	
kultische Verehrung	Praktik bezogene Verehrung
..... <i>kami</i>	
Ahnengottheiten (ständig anwesend) Besuchergottheiten ¹ (nur für bestimmte Zeit anwesend)	Geistwesen, Seelen verstorbener und noch lebender Personen
..... Funktion	
Familienkultfest oder solche auf Dorfebene ² im Dienste des allgemeinen Wohlergehens ³ (auch Orakel und Wahrsagungen)	privat – professionell Wohlergehen und Probleme des Einzelnen ²
..... Nachfolge	
erbliche Nachfolge ^{2,4}	spontanes Auftreten Initiation – Berufung durch phys. od. psych. Ausnahmezustand ⁵
..... Stellung	
hierarchische Ordnung	Anerkennung nach Leistung

1 KREINER 1965: 35, 182–183

2 SASAKI 1979: 862–863

3 MIYAGI 1973: 8–12

4 KREINER 1965: 37, 183

5 SASAKI 1979: 876

Die in dieser groben Typisierung zum Ausdruck kommende Funktionsteilung findet sich bei nahezu allen Forschern, während in der Diskussion über die Frage der Ursprünglichkeit, bzw. Entstehung des Yutatums die Meinungen noch auseinandergehen.

So geht Iha (1977:86–89) davon aus, daß auf Ryūkyū seit alters her der Glaube existierte, *nichū* 根人 bzw. *kode*, nach Oka (1933:767) beide zum *noro*-Typ gehörend, besäßen mystische Kräfte und die Fähigkeit, Orakel zu übermitteln. Als dann auch solche die erbliche Nachfolge antraten, die diese Kräfte nicht mehr besäßen, sei es dazu gekommen, daß das Orakel von einem anderen Personenkreis übernommen worden sei, der schließlich zur professionellen Einrichtung wurde. Diese Personen wurden *yuta* und *toki* (männliche *yuta*) genannt und ihre Praktik soll sich später mit Nekromantie verbunden haben.

Auch Oka (1933:766) bezieht sich auf Iha, wenn er schreibt, daß diese *toki* „hauptsächlich mit der Divination glücklicher und unglücklicher Tage“ befaßt waren und unter der Führung des *toki no ufu-yako* 時之大屋子 standen, dessen Amt in der königlichen Residenz lag. Da die Ämter der *toki* und *yuta* früher – wohl schon vor 1470 – „offiziell in Evidenz geführt“ wurden, hätten sie „zeitweilig sowohl politisch als auch sozial eine wichtige Rolle bei der Verteilung der Ämter“ gespielt. Über die Entwicklung dieser Wahrsager macht er keine Aussage, ebensowenig zu eventuellen Aufgabenüberschneidungen mit der *norō*.

Auch Miyagi Eishō (*Okinawa josei-shi*, „Geschichte der Frauen Okinawas“, 1973:8–12, zusammengefaßt nach YAMASHITA 1981:38–39) teilt die Ansicht Ihas, die *toki* und *yuta* (mit ihrem Oberhaupt *toki no ufu-yako*) seien ursprünglich einfache Wahrsager gewesen, die im Gegensatz zum *norō*-Typ mit den ganz persönlichen, den Alltag der einfachen Leute betreffenden Dingen beschäftigt gewesen waren. Später erst übernahmen sie noch andere Funktionen, sie verkündeten anstelle der *kaminchū* („Gottmenschen“, ebenfalls zum *norō*-Typ gehörig) das göttliche Orakel (神託 *shintaku*), wurden zu Medien für lebende und verstorbene Seelen (Nekromantie) und weissagten das menschliche Schicksal. Als Hilfsmittel dienten ihnen Magie und Gebete.

Im Gegensatz zu Iha und Miyagi vertritt Harada (1970:205–226) nicht die These einer langsam fortschreitenden Funktionserweiterung des bereits länger vorhandenen *yuta*-typus, wodurch es wohl zur teilweisen Integration in, bzw. Überschneidungen mit der *norō*-Organisation kam. Nach Harada hatten die *yuta* nie Verbindung zu *norō*-Kult und dem Dorf als gesellschaftlicher Organisation, sie entstanden erst mit dem Verfall der Position der *norō*.

Aus den obigen Ausführungen wird deutlich, daß sich über die Frage der Entstehung der *yuta* und ihrer Entwicklung in historischer Zeit keine gesicherte Aussage machen läßt; doch darf als sehr wahrscheinlich gelten, daß die Position der *toki* und *yuta* an Autorität und Einfluß ursprünglich weit unter der der *norō* stand, jedoch eine langsam fortschreitende Funktionserweiterung erfuhr und schließlich, d. h. ab Mitte des 17. Jahrhunderts, durch die auf eine Trennung von weltlicher und geistlicher Macht abzielende Politik der Shimazu, des Herrschergeschlechts des Satsuma-*han*, die den *norō*-Kult erneut systematisierte und damit einen erheblichen Autoritätsverlust für die *norō* herbeiführte, eine ungewollte Stärkung erfuhr.

Im Gegensatz zu der heute nur noch in wenigen Dörfern (vor allem Kakermas) erhaltenen *norō*-Organisation, ist das Yutatam immer noch recht aktiv und lebendig (YAMASHITA 1976:27).

Amami-Ôshima
Amami-Hondô
Kakeroma : B



Die Bezeichnungen -shi („Stadt“)
-chô („Kleinstadt“)
-mura („Dorf“)

dienen zur Kennzeichnung von Verwaltungseinheiten, die mehrere Ortschaften, bzw. Siedlungen umfassen; ihre Größe entspricht der oben genannten Reihenfolge.

So besteht der Verwaltungsbezirk Naze-shi aus der Hauptstadt Naze und weiteren 38 Ortschaften.

Gesamteinwohnerzahl 1975:	85 168
(Yamashita 1977: 112)	
Naze	46 337
Setouchi	15 287
Kasari	9 332
Tatsugô	6 219
Yamato, Uken, Sumiyô	(jeweils) < 3000

Das Yutatatum in rezenter Zeit

Zur heutigen Verbreitung stütze ich mich auf die Zahlen Yamashitas aus den Jahren 1975 (1977:112) und 1977 (1978:31). Demzufolge gab es auf Amami-Ôshima 1975 ungefähr 30 aktive, d.h. professionelle *yuta*. Bei der damaligen Bevölkerungsdichte von 85 168 Menschen kam im Verhältnis eine *yuta* auf ca. 2840 Personen.

Da die *yuta* von ihrer Klientel auch im Krankheitsfall um Hilfe gebeten werden, ist zum Vergleich ein Blick auf die Lage in der ärztlichen Versorgung nicht uninteressant: im Jahre 1976 sah das Verhältnis ‚praktischer Arzt – Einwohner‘ 1:1324 aus (KÔSEI-SHÔ 1976:332); demnach kamen auf einen Einwohner Amami-Ôshimas nur etwa doppelt soviel Ärzte wie *yuta*.

Die *yuta* zentrieren sich vor allem in den größeren Ortschaften – mehr als die Hälfte von ihnen verteilt sich auf die Hauptstadt Naze und Koniya, die größte Ansiedlung im Seto'uchi-Gebiet. (Für das Jahr 1977 gibt er allein für Naze 20 professionelle *yuta* an (YAMASHITA 1978: 31).)

Von den *yuta* Amami-Ôshimas hat Yamashita 19 eingehender untersucht, so daß ich mich in allen noch folgenden Angaben nur auf diesen bereits untersuchten (knapp zweidrittel) Prozentsatz beziehen kann. Tabelle 1 bietet eine Übersicht der charakteristischen Daten dieser 19 *yuta*, ihre detaillierte Kommentierung erfolgt mit fortlaufender Arbeit.

Die <i>yuta</i> sind ansässig in Kasari	(fünf; Tab. 1: K ₁ –K ₅)
Naze	(fünf; Tab. 1: N ₁ –N ₅)
Seto'uchi:	
Koniya	(fünf; Tab. 1: S ₁ –S ₅)
Kakeroma	(vier; Tab. 1: S ₆ –S ₉).

Ihre Geschlechtszugehörigkeit ist überwiegend weiblich, nur ca. ein Fünftel sind Männer: 15:4. Grundsätzlich liegt keine geschlechtsspezifische Unterscheidung vor, doch hebt Yamashita (1977: 130) als bemerkenswert hervor, daß drei dieser vier männlichen *yuta* Tendenz zu sexuellen Sonderformen zeigen: Transvestitenum (geschminkt nur während der Sitzungen), Mutterkomplex (leider keine genauen Angaben) und Homosexualität, die von sexueller Erregung nach den verschiedenen Trancesitzungen begleitet ist. Dies ist ein Phänomen, dem Lebra bei seinen Untersuchungen auf Okinawa nicht begegnet ist (YAMASHITA 1981: 50).

Der Wirkungsbereich der *yuta* ist nicht nur auf ihr eigenes Wohngebiet beschränkt. Yamashita berichtet von *yuta*, die auch Reisen zu Klienten unternehmen, die zwar auf Amami geboren sind, aber später die Insel verlassen haben und nun auf Okinawa, im Gebiet Ôsaka-Kyôto (*kansai*) oder Tôkyô-Yokohama (*kantô*) leben.

Allgemein ist ein Wiederaufblühen des Yutatums zu beobachten, wenn auch vor allem der nur mit Divination befaßten *yuta* (YAMASHITA 1976: 32, 1977: 113).

Die Charakteristika einer *yuta* werden selbstverständlich bestimmt durch die spezielle Art ihrer *kami*-Verehrung, ihrer Trancefähigkeit, ihrer Funktion und Attribute, grundlegend aber ersteinmal durch den Prozeß, der sie zur *yuta* werden läßt. Der japanische Fachterminus hierfür heißt *seifu-katei* 成巫過程 und setzt sich aus den Schriftzeichen für „werden“, für „Zauberer, Medium, Wahrsager“ und für „Prozeß“ zusammen, ist also sinngemäß mit Initiationsprozeß wiederzugeben.

Diesem Grundmuster folgend sollen die nachstehenden Abschnitte eine Darstellung der diesen Prozeß wesentlich ausmachenden Vorgänge in systematischer Form geben. Von einer ‚lebensnahen‘, konkreten Wiedergabe der vielfältig variierenden realen Situation wurde abgesehen.

Tabelle 1 Charakteristische Daten zu Initiationsprozeß und Funktion der *yuta* auf Amami-Ôshima

Ordnungsnummer kennzeichnet die Herkunft der erfaßten *yuta*: S = Seto'uchi, K = Kasari. N = Naze (Übertragen aus YAMASHITA 1977: 129–130)

S ₁	S ₂	S ₃	S ₄	S ₅	S ₆	S ₇	S ₈	S ₉	S ₁₀	K ₁	K ₂	K ₃	K ₄	K ₅	N ₁	N ₂	N ₃	N ₄	N ₅	Ordnungs-Nr.	charakt. Punkte	
62	53	71	56	56	52	54	85	73	67	65	57	84	20	78	73	51	77	58	Alter (1975)			
♀	♀	♀	♂	♀	♀	♀	♀	♀	♀	♀	♀	♀	♀	♀	♂	♀	♂	♀	♂	Geschlecht		
23	40	48	25	48	41	22	20	19	44	40	19	54	15	35	17	15	42*	19	Ausbruch der y. Krh. mit			
1 Jhr.	1 M.	3 W.	1 Jhr.	1 W.	1 W.	1 M.	1 Jhr.	8 Jahre	1 W.	1 M.	10 Jahre	1 M.	4 Jahre	7 Jahre	19 Jahre	1 M.	21 Tage*	9 M.	Dauer der y. Krankheit			
ja	ja	–	ja	ja	ja	ja	ja	ja	–	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	Führung			
B.S.v.	M.d.V.	–	A.v.s.	Ahnen	m-s.	–	–	M.d.M.	M	M.	?	A.m-s.	A.d.V.	?	M.	A.v-s.	A.v-s.	A.m-s.	Nachfolge**			
ja	ja	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	ja	ja	Pferd			
ja	ja	–	ja	ja	–	–	–	–	ju	ja	–	ja	ja	–	ja	ja	ja	ja	Vererbungshinter-schaft			
ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	–	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	shôji			
Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tengo-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Noro-kuji-no-kami	Noro-gami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Eki-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tsuki-no-kami	Noro-no-kami	Noro-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Name des kami			
–	selt.	–	–	–	selt.	ja	ja	ja	ja	ja	–	–	–	–	ja	ja	ja	ja	Nekromantie			
ja	ja	–	ja	–	selt.	ja	ja	ja	ja	ja	ja	–	–	–	ja	ja	ja	ja	Divination			
ja	ja	–	ja	–	kaum	ja	ja	ja	ja	ja	ja	–	–	–	ja	ja	ja	ja	professionell			

S₆ – S₉ nehmen am Fest der *norô* teil.

* Zahlen berichtigt nach YAMASHITA 1977: 128

** Kürzungen:

M. = Mutter. Md.V. = Mutter des Vaters. M.d.M. = Mutter der Mutter.

m-s. = mütterlicherseits. B.S-v. = Blutsverwandte des Schwiegervaters.

A.d.V. = Ahnen des Vaters. A.v-s. = Ahnen väterlicherseits.

A.m-s. = Ahnen mütterlicherseits. ? = unklar.

Zur leichteren Orientierung läßt sich der Initiationsprozeß der *yuta* grob in drei Stadien unterteilen: die spontane (nicht erbliche) Berufung, eine unterschiedlich lange Zwischenphase der Vorbereitung und Übung und schließlich die eigentliche, d.h. formelle Initiationszeremonie. Dieses Schema entspricht bis auf einen Punkt der Typisierung des Initiationsprozesses Yamashitas (1982: 254), der noch die feierliche Begehung des 3. Tages nach der Initiationszeremonie, des 1. Jahrestages, des 3. Jahrestages, etc. als viertes Glied mit hinzunimmt.

Die Berufung zur *yuta* erfolgt in der Regel durch Krankheit, *fubyô* (YAMASHITA 1976: 32). Der Begriff *fubyô* (巫病) ist zusammengesetzt aus „Zauberer, Medium, Wahrsager“ und „Krankheit“ und wird im folgenden mit „yutaische Krankheit“ wiedergegeben. Allerdings geht sein Bedeutungsumfang über das Stadium der Berufung hinaus, er umfaßt vielmehr den gesamten Verlauf des Initiationsprozesses, d.h. vom Ausbruch der yutaischen Krankheit bis zu ihrer vollständigen Genesung, die zeitlich mit der Initiationszeremonie zusammenfällt (YAMASHITA 1976: 33,39). Daher fasse ich die Phase der Berufung in dem Zeitraum zwischen Ausbruch der Krankheit bis hin zum klaren Wissen um ihre Bedeutung.

Die Krankheitssymptome sind allgemeiner Natur, haben jedoch unerfindliche Ursachen und sprechen auf medizinische Behandlung nicht an (YAMASHITA 1976: 33). Charakteristisch sind auch plötzlicher Ausbruch und teilweise oder gänzlicher Persönlichkeitswandel (YAMASHITA 1976: 51).

Bei grober Klassifizierung sind zwei Haupttypen erkennbar: die (meist) langanhaltende physische Krankheit und ein außerordentlicher psychischer Zustand (精神的異常の状態 *seishinteki ijō no jōtai*), bzw. „durch fortgesetztes Unglück entstandene äußerste Spannungszustände“ (YAMASHITA 1976:33), wobei besonders letztere die wirkliche „wahre yuta“ kennzeichnen sollen (YAMASHITA 1976:35). Sasaki Kōkan (1979:876) bedient sich des Ausdrucks „Ausnahmезustand des Bewußtseins“ (意識の例外状態 *ishiki no reigaijōtai*) und bezieht sich hierbei auf den Psychiater Sasaki Yūji (1975:18), der ihn als „religiösen Ausnahmезustand des Bewußtseins“ versteht (意識の宗教的例外状態 *ishiki no shūkyōteki reigaijōtai*).

Eine weitere Möglichkeit der Klassifizierung bietet die nach der Häufigkeit des Auftretens bestimmter Symptome (YAMASHITA 1977:131): An erster Stelle steht die Schlaflosigkeit, oft gepaart mit nächtlichen Visionen, Halluzinationen, etc.; an zweiter Stelle Migräne (Frauen mit diesem Symptom klagen viel über Menstruationsbeschwerden). Seltener sind hysterische, bzw. Tobsuchtsanfälle (狂躁状態 *kyōsōjōtai*), die aber vor allem bei Frauen zu verzeichnen sind. In einem vierten Bereich faßt Yamashita all diejenigen zusammen, die auf keinerlei Behandlung ansprechen. Es gibt sogar Ärzte, die Patienten in einem solchen Falle zum Besuch einer yuta animieren.

Bei der Betrachtung des Zeitpunktes, in dem sich der Ausbruch der Krankheit ereignet, kristallisieren sich zwei Phasen des menschlichen Lebenszyklus heraus. Wie Yamashita (1977:129–130) deutlich zeigt, liegt die erste um das zwanzigste Jahr herum, die zweite in den Vierzigern (YAMASHITA 1977:132). Drei von vier Männern zählen zu der ersten Gruppe, während der Anteil der Frauen in beiden fast gleich stark ist: sieben von fünfzehn Frauen erlitten die yutaische Krankheit im Alter zwischen 15 und 23 Jahren, sieben (acht) zwischen 40 und 48 (54), wobei mir allerdings ein Zusammenhang zwischen den von Yamashita als zweithäufigste Krankheitssymptome angegebenen Migräne und Menstruationsbeschwerden der Frauen und den Phasen starker hormoneller Umstellungen in Pubertät und Wechseljahren nicht zufällig erscheint.

Die Dauer der yutaischen Krankheit erstreckt sich von einer Woche bis zu 19 Jahren:

1 Woche	drei yuta
3–4 Wochen	sieben yuta
ca. 1 Jahr	vier yuta
langfristig	fünf yuta (jeweils 4, 7, 8, 10, 19 Jahre); (vgl. Tab. 1)

Die Diagnose der behandelnden Ärzte lautet oft auf Hysterie oder pathologische Zustände, andererseits aber auch Erregungszustände, die durch reale Ängste ausgelöst wurden, wie etwa bei Schäden, Mängeln oder fortgesetztem persönlichen Unglück. Um das Ausmaß dessen zu illustrieren, möchte ich an dieser Stelle zwei der krassen Fälle zitieren.

Die yuta S₃ verlor bis zu ihrem 48. Lebensjahr den Ehemann und ihre acht Kinder (YAMASHITA 1977:116).

Der *yuta* S₈ aus Koniya starben innerhalb eines Jahres vier Kinder (YAMASHITA 1977:122).

Hinsichtlich dieser Diagnosen akzeptiert Yamashita (1977:132) zwar psychische Ursachen für das Entstehen der yutaischen Krankheit, gibt jedoch zu bedenken, welche hohe Heilungschancen der Initiationsprozeß gegenüber einer psychiatrischen Behandlung aufweist. Leider gibt er kein Zahlenmaterial zu diesem interessanten Vergleich.

Die Reaktion vieler der Betroffenen auf die Tatsache, daß ihre Krankheits-symptome nicht normaler, sondern vielleicht übersinnlicher ‚yutaischer‘ Natur sein könnten, ist tiefste Ablehnung oder sogar Haß. Der Versuch, dem zu entfliehen, zeigt sich nach Angaben Yamashitas (1977:131–132) jedoch ebenso wirkungslos wie Behandlungen durch immer neue Spezialisten. Zum Teil erst nach langer Zeit des Sträubens und vergeblicher ärztlicher Konsultationen (YAMASHITA 1976:32; vergl. auch das Beispiel einer *yuta*, die Krankenhausaufenthalte in Naze, Kagoshima (Kyûshû), Nagoya und Ôsaka hinter sich brachte (YAMASHITA 1982:251).) suchen die Kranken schließlich doch eine *yuta* auf, um von ihr ermitteln zu lassen, ob es sich um eine normale, mittels bestimmter Praktiken behandelbare Krankheit handelt, oder aber um ein Zeichen, den Ruf oder die Botschaft eines *kami* (神からの物知らせ *kami kara no monoshirase*, YAMASHITA 1976:33).

Dieses Ermitteln des „göttlichen Willens“ (神意 *shin'i*) nennt Yamashita (1976:33) das „Urteil der *yuta*“ (ユタの判断 *yuta no handan*) und definiert es als „gänzlich mittels Divination im Trancezustand gewonnen“ (神憑りして行なうト占による *kamigakari shite okonau bokusen niyoru*).

Als untrügerische Zeichen gelten der *yuta* auch plötzliche Erregungszustände der Patienten, sobald sie ihr Haus betreten, wie etwa Tanzen, mit lauter Stimme Worte des *kami* ausstoßen, etc.

Des weiteren überprüft sie anhand der bisherigen Lebensgeschichte der einzelnen Kranken, ob diese „auserwählt“, wörtlich von hoher göttlicher Herkunft (神高い生まれ *kamitakai-umare*) sind, d.h. seit ihrer Kindheit über übernatürliche Kräfte verfügten, wie etwa Präkognition, Wahrträume, Audition, Hellsichtigkeit, etc. (YAMASHITA 1976:33). Die *yuta* S₅ aus Saneku konnte z.B. seit ihrem siebten Lebensjahr die Seelen Verstorbener hellsichtig wahrnehmen (YAMASHITA 1977:120).

Yamashita hebt neben dem Tatbestand, daß das Urteil der *yuta* über eine Berufung entscheidet, die damit einhergehende Unfähigkeit der Kandidaten, sich ihrer Situation selbst bewußt zu werden, nicht besonders hervor, erwähnt allerdings, daß zur Klärung dieses Punktes eine alte Überlieferung der *yuta* Amamis, das Omoimatsugane (思松金, ausführlich s. unten, S.29), herangezogen wird und als Träger grundlegender Vorstellungen über das Yutatum angesehen werden darf (YAMASHITA 1976:43). Der Inhalt dieser mythischen Erzählung, besonders aber die Tatsache, daß Omoimatsugane, die Mutter des ‚Ersten *yuta*‘ sich der Penetration des göttlichen Lichtstrahls nicht selbst bewußt wurde, sondern der erklärenden Interpretation eines Dritten bedurfte, wird demnach von

den *yuta* Amamis als eine quasi konstitutive Kategorie angesehen, die mir die Notwendigkeit des yutaischen Urteilsspruches zu rechtfertigen scheint. „Genauso wie Omoimatsugane nicht ... wußte, kann auch der Betroffene ... nicht wissen. Das heißt, daß er allein durch das Urteil der *yuta*“ um seinen Zustand „wissen kann“ (YAMASHITA 1976:43).

Alle diese Kriterien machen m.E. deutlich, daß für Yamashita die *yuta* das Medium bzw. Mittel ist, durch welches sich eine Berufung kundtut und ausgesprochen wird. Der Kandidat selbst verfügt über keine direkte Kenntnis seiner Berufung, es findet keine unmittelbare Kommunikation mit dem Geistwesen auf einer dem Betroffenen bewußtseinsfähigen Ebene statt, sei es nun in Form eines Traumes, einer Vision, eines Anrufs, etc. Es bedarf einer „Interpretation“ (YAMASHITA 1976:34) der Krankheit als Ausdruck des Willens des *kami*. Der Dazwischentretende, der Vermittler ist die *yuta*, die Berufung demnach eine mittelbare, was mich dazu veranlaßt hat, die yutaische Krankheit als eine mittelbare Berufung zu bezeichnen.

Demgegenüber spricht Kreiner (1965:116) in einer „allgemeinen“ Anmerkung zur *yuta* auf Amami-Ôshima vom Rufe einer ihr im Traum erscheinenden, leuchtenden „Gestalt, die sie die vorgeschriebenen Gebete lehrt“. Dieser Vorgang entspricht aber eher dem Sachverhalt einer direkten, unmittelbaren Berufung durch das Geistwesen.

Bei aufmerksamer Analyse der 19 von Yamashita (1977:113–129) untersuchten Fälle, zeigt sich, daß der überwiegende Teil der *yuta*, nämlich 16 Personen, tatsächlich durch das Urteil einer Alt-*yuta* von ihrer Berufung in Kenntnis gesetzt worden sind, wenn die Angaben über die genaueren Hintergründe auch oft sehr spärlich sind. Nur in dreien der Fälle kann man von einem direkt an den Betroffenen gerichteten Appell des Geisteswesens sprechen, der eindeutig Aufforderungscharakter trägt.

Dem *yuta* N₅ erschien während neun Monate anhaltender Schlaf- und Ruhelosigkeit nachts gegen 1–2 Uhr eine in Weiß gekleidete Frau, die ihn anwies, ein *kami* zu verehren und mittels welcher Geräte dies durchzuführen sei (YAMASHITA 1977:128).

Bei S₃ kam es während einer schweren Krankheit zu freiem Gesprächsverkehr mit einem Geistwesen, dem Tengu-no-kami, ebenfalls ca. zwischen 1 Uhr und 2 Uhr nachts, im Verlaufe derer es sie über vieles unterrichtete; es erschien ihr auch in Visionen. (YAMASHITA 1977:116)

Die *yuta* K₁ konnte nach ihrem ersten Besessenheitszustand, der allerdings von einer Alt-*yuta* festgestellt wurde, ungehindert mit ihrem *kami* kommunizieren (gesprächsweise) und wurde in Träumen wiederholt aufgefordert, das *kami* zu verehren, wobei die Notwendigkeit einer Führung von Seiten einer Alt-*yuta* ausdrücklich ausgeschlossen wurde (YAMASHITA 1977:123).

Diese Phänomene legen den Gedanken nahe, daß es sich bei der von mir als mittelbar bezeichneten Berufung der *yuta* Amami-Ôshimas weniger um eine seit mythischer Zeit bestehende ‚uranfängliche‘ Unmöglichkeit des Wissens um die eigene Berufung handelt, sondern mehr um unterschiedliche Intensitätsgrade im

Kontakt mit den Geistwesen, genauer gesagt, um Anzeichen für eine dekadente Entwicklung der medialen Fähigkeiten der Erwählten. Für Beweise fehlt jedoch eine ausreichende Materialgrundlage.

Dem Aufforderungscharakter der yutaischen Krankheit entsprechend verwendet die Alt-*yuta* selbst im Zusammenhang der Urteilsfindung die Bezeichnung *fubyō* („yutaische Krankheit“) auch überhaupt nicht für die sich ihr darbietende Situation. Yamashita (1976:34) betont, daß es sich für sie keineswegs um eine Krankheit, sondern lediglich darum handelt, die Botschaft eines *kami* zu übermitteln: es ist der göttliche Wille oder Wille des *kami* (*shin'i*), der sich eben in einer Krankheit zum Ausdruck bringt.

Inhaltlich besteht die Botschaft in der Aufforderung, ein *kami* zu verehren (*kami o ogame to iu monoshirase*; YAMASHITA 1976:34). Das Verb *ogamu* 拝む bedeutet „beten, anbeten, verehren“.

Die Form dieser *kami*-Verehrung (神拝み *kami'ugami*) vollzieht sich in Andachtsübungen vor dem extra aufgestellten Altar. Gewissenhaftigkeit und Intensität in der Verehrung haben entscheidendes Gewicht – die Pflicht der Verehrung endet erst mit dem Tode der *yuta* (YAMASHITA 1976:34). Bei Vernachlässigung bzw. gar Abbruch der Verehrungspraxis, was aufgrund des teilweise erheblichen inneren Widerstandes der Betroffenen recht häufig auftritt, folgt, wie Yamashita (1977:131) schreibt, „die Strafe auf dem Fuße“, d.h. Verschlechterung des Krankheitsbildes etc.

Über den konkreten Dienst, den die *yuta* in der Verehrung erbringt, werden kaum Angaben gemacht. Nach Aussage der *yuta* S₃ aus Koniya (zitiert nach YAMASHITA 1977:116) dient sie auf ausdrückliche Anweisung ihres *kami* nur diesem allein und stellt ihre Kräfte daher nicht in den Dienst für andere Menschen, d.h. sie diviniert nicht etc. Doch dies ist nicht nur das einzige Beispiel (jedenfalls von dem Yamashita berichtet), in dem das *kami* ganz explizit seine Verehrungsanweisung gibt, es ist auch das einzige, wo der Bezugsradius so strikt auf *kami* und *yuta* eingeschränkt wird. Dennoch weist Yamashita (1976:34) ausdrücklich darauf hin, daß die *kami*-Verehrung nicht mit der Tätigkeit einer professionellen *yuta* identisch ist („die mittels der Fähigkeiten, die der Kontakt zu dem *kami* mit sich bringt, für andere Menschen helfend tätig ist). Entscheidend bleibt allein die Tatsache der *kami*-Verehrung, unerheblich ob sich dies nun in privater Sphäre oder aber zum Nutzen Dritter, ratsuchender Menschen abspielt.

Der besondere Charakter des yutaischen Initiationsprozesses liegt demnach in der Verehrung eines *kami*, im Verlaufe derer eine Besserung des Gesundheits- bzw. psychischen Zustandes bis hin zur vollständigen Genesung der *yuta* eintritt (YAMASHITA 1976:35, 39).

Den Höhepunkt dieses Prozesses bildet der Zustand des unmittelbaren Kontaktes zu dem jeweiligen *kami*: das *kamigakari* (神憑り oder *kami-kakari*). Solange dieser Zustand nicht eintritt, gilt die Verehrung von Seiten des *kami* als nicht angenommen (YAMASHITA 1976:37). Das ‚*kakari*‘ 罹る wird von Sasaki K. (1979:877) mit dem chinesischen Zeichen für „besessen sein, werden“ (憑か

れる *tsukareru*) wiedergegeben, während Kreiner (1965:116) dasjenige mit der Bedeutung „erhalten“ verwendet, *kami-kakari* gleich „kami-erhalten“, es aber gleichfalls mit Besessenheit übersetzt. Auch Yamashita (1976:38) äußert sich in diesem Sinne und erklärt, daß das *kamigakari* der *yuta* ein „temporärer Besessenheitszustand“ (一旦憑依状態 *ittanhyō'i-jōtai*) „in Ekstase, Trance“ (忘我の状態 *bōga no jōtai*) ist.

Um dem folgenden nicht vorzugreifen, soll hier weder auf die spezielle Bedeutung, die das *kamigakari* für die *yuta* hat, noch auf eine genauere Analyse ihres Besessenheitszustandes eingegangen werden. Für ein besseres Verständnis des allgemeinen Zusammenhanges erscheint es mir jedoch wichtig, kurz auf die besondere Stellung hinzuweisen, die das *kamigakari* innerhalb der religiösen Anschauungen Amamis einnimmt.

Ein *kamigakari* wird als eine Form der Verkörperung des Willens der *kami* angesehen (vgl. hierzu: 神憑りした神意の体現者 *kamigakari shita shin'i no taigensha*, YAMASHITA 1976:48–49). Yamashita (1976:50) gibt hierzu die folgenden vier Punkte an.

1. Das Auftreten des Willens des *kami* erfolgt nach einem bestimmten Schema, das man *kamigakari* nennt.
2. Plötzlicher Durchbruch (des Willens des *kami*).
3. Häufig ereignet sich dieser Durchbruch in einem außergewöhnlichen Zustand des betroffenen Menschen.
4. Die in diesem Zustand geäußerten Worte werden als Mitteilung des *kami* angesehen.

Diese Art temporärer Einwohnung kann nicht nur bei einer *yuta*, sondern prinzipiell bei jedem Menschen auftreten, mit anderen Worten, es besteht die Möglichkeit, daß jeder zur Personifikation des Willens eines *kami* wird. So findet z.B. in Saneku auf Kakeroma ein *kamigakari* in ganz anderer Form statt. Yamashita (1976:43–46) beschreibt ein Ritual zur Auffindung von Übeltätern, z.B. Dieben, Brandstiftern etc., das unter der Leitung der *noro* durchgeführt wird, und in dessen Verlauf einer der Anwesenden spontan von einem *kami* besessen bzw. inspiriert wird und in diesem Zustand den Täter preisgibt.

In der Gestaltannahme des Willens der *kami* sieht Yamashita (1976:52) den Ausgangspunkt und die Grundlage des Volksglaubens auf Amami. In welcher Form sich dieser kundtut, sei es nun in einem *kamigakari* oder der yutaischen Krankheit, ist weniger wichtig. Auch die Frage, um welche Gottheit es sich hierbei handelt und welche Eigenschaften des Betroffenen angesprochen sind, ist von sekundärer Bedeutung.

Dem Akt der Berufung durch das Urteil der *yuta* folgt eine Zwischenphase der Vorbereitung und Übung in der *kami*-Verehrung, an deren Beginn die Bestimmung des zu verehrenden *kami*, die Klärung der Nachfolgebeziehungen, und, in vielen Fällen, die Auffindung einer in seine Verehrung miteinzubeziehende Verehrungshinterlassenschaft steht. Neben der Verehrung des *kami*, dessen Aufforderung sich in der yutaischen Krankheit kundtat, übernimmt die an-

gehende *yuta* (神巫 *shinpu*) in der überwiegenden Mehrheit auch noch die Verehrung des Wasser-*kami* (水の神 *Mizu-no-kami*) in der Zeremonie des *shôji*.

Während dieser Zeit steht sie meist unter der Betreuung einer Alt-*yuta*, die vor allem in der abschließenden Initiationszeremonie eine wichtige Rolle spielt.

Mit Ausnahme der bereits genannten *yuta*, denen sich die *kami* direkt zu erkennen gaben, wird den angehenden *yuta* der Name des zu verehrenden *kami* in der Regel ebenfalls von der Alt-*yuta* zugewiesen (YAMASHITA 1976:35). Dies geschieht mittels Divination (YAMASHITA 1977:145).

An dieser Stelle seien einige grundlegende Bemerkungen zu dem japanischen Begriff des *kami* vorangestellt. Nach der Definition Okas (1933:324) wird das Wort *kami* in den folgenden Fällen verwendet:

1. für verschiedene Gottheiten und Menschen im sogenannten „Götterzeitalter“ der japanischen Klassiker,
2. als Honorificum für den Kaiser,
3. für verstorbene, in Tempeln verehrte Wesen,
4. für Häuptlinge und leitende Beamte,
5. für Berge, Flüsse, Gräser, Bäume, Vögel und andere Tiere, ferner für ungewöhnliche furchterregende und wunderbare Dinge,
6. für seltsame Naturerscheinungen,
7. für Erscheinungen, die außerhalb menschlichen Wissens stehen.

Zudem „werden Naturgottheiten, Verstorbene, animistische Spirits etc. ebenfalls als *kami* bezeichnet“. Diese Differenzierung zeigt ein reiches Spektrum der unterschiedlichsten religiösen Erscheinungen, trifft jedoch nur in gewissem Maße für die „Götter“ Amami-Ôshimas zu, deren Abriß im folgenden gegeben werden soll.

In einer Untersuchung über die *kami*, die von den *yuta* der Südwest-Inseln verehrt werden, berichtet Sasaki K. (1982:242), daß diese je nach Insel differieren. Auf Amami-Oshima ist der Tenzashishi-no-*kami* 天ザシシの神 vorherrschend, wohingegen auf Tokuno viele verschiedene nebeneinander bestehen. Auf Ôkinoerabu vor allem der Senso-no-*kami* (先祖の神 acht von zehn; *senso*: „Ahnen“) und auf Yoro der Ten-no-*kami* (drei von vier; *ten*: „Himmel“). Er versucht die relative Einheitlichkeit auf den einzelnen Inseln mit dem engen Beziehungsgefüge zwischen Alt-*yuta* (親神 *oya-kami*) und Kandidatin (*ko-kami*) zu erklären: auf diese Weise werde der *kami*, der in einem Gebiet vorherrsche, immer weitergegeben.

Neben dem Tenzashishi-no-*kami* gibt Yamashita (1976:38; 1977:61,129–130, 133–134) für Amami-Oshima folgende *kami* an: Noro-no-*kami*, Fuzon-no-*kami*, Tengo-no-*kami*, Eki-no-*kami*, Tsuki-no-*kami* (*tsuki*: „Mond“), Mizu-no-*kami* (*mizu*: „Wasser“), Yama-no-*kami* (山の神 *yama*: „Berg“) und Hi-no-*kami* (*hi*: „Sonne“).

Eine Charakterisierung oder Wesensbestimmung nach Aufgabenbereich und Wirkungsfeld läßt sich kaum geben. Die überwiegende Mehrheit der *yuta* kann auf Befragen keine Auskunft über Besonderheit und Individualität ihres *kami*

erteilen (SASAKI K. 1982:242). So bleiben die Angaben über die einzelnen *kami* auch spärlich.

Tenzashishi-no-kami ist nach Yamashita (1977:133) die Sonnengottheit, die von den *yuta* oft auch als Amaterasu interpretiert wird. (Amaterasu-ōmi-kami 天照大神, die Sonnengöttin, zählt zu denjenigen des obengenannten „Götterzeitalter“ Japans. Sie ist die Ahnengottheit, auf die sich das japanische Kaiserhaus zurückführt, und oberste Göttin in der Hierarchie des Staatshintō. Erst seit der Übernahme durch die Japaner auch in Amami bekannt; Anmerk. des Verfassers). Nach Vorstellung der *yuta* soll mit der Verehrung dieses *kami* die Verleihung magischer Kräfte für Divination und Inkorporation verbunden sein. Mittels dieser Kräfte können auch andere Gottheiten, Geister etc. gerufen werden, z.B. das Norogami, Mizu-no-kami, Hi-no-kami usw. (Die Sonnenverehrung ist im ganzen Gebiet der Südwest-Inseln weit verbreitet).

Norogami wird nach Yamashita (1977:133–134) denjenigen Kranken zugewiesen, in deren Verwandtschaft, bzw. unter deren Ahnen die Alt-*yuta* einen Menschen feststellt, der den Norogami verehrte. Dadurch ist in Gegenden, wo die Organisation der Kultgruppe der *noro* noch vorhanden ist, auch eine enge Bindung an die *noro* gegeben.

An anderer Stelle berichtet Yamashita (1982:249) von einem männlichen *yuta*, der das Hiyanzaoyanoro-no-kami nicht weiter zu verehren brauchte, da es ein *kami* sei, das von Frauen verehrt werden sollte.

Über die Unterschiede zwischen Norogami, Noro-no-kami, Norokuji-no-kami und Hiyanzaoyanoro-no-kami werden keine Angaben gemacht.

Die bei Tenzashishi-no-kami und Norogami anklingende Unterscheidung wird im Groben auf alle *kami* angewandt. Nur die den Tenzashishi-no-kami, bzw. Fuzon-no-kami, verehrenden *yuta* sind aufgrund der spirituellen Kraft (靈力 *reiryoku*; YAMASHITA 1977:62) des *kami* in der Lage, magische Akte durchzuführen. Hierbei kann noch nach Art des magischen Aktes zwischen Divination (Tenzashishi-no-kami) und Geisterbeschwörung (Fuzon-no-kami) unterschieden werden (YAMASHITA 1976:38) – weiterhin aber auch nach Art der Krankheit, in der die *kami* ihre Aufforderung ergehen lassen, hier jedoch zwischen Tenzashishi-no-kami (Migräne) und dem Norogami (Brust- und Herzschmerzen) (YAMASHITA 1982:248).

Demgegenüber sollen diejenigen Kandidaten, die nach dem Urteilsspruch zur Verehrung des Mizu-no-kami (Wassergottheit), des Yama-no-kami (Berggottheit) des Norogami u. a. aufgerufen sind, von Anfang an keinerlei Befähigung zu solcherart Handlungen haben (YAMASHITA 1976:38). Dennoch hebt Yamashita (1982:253) hervor, daß das Wirkungsspektrum eines einzelnen *kami* auf Amami grundsätzlich sehr groß ist und viele verschiedene Handlungen ermöglicht, so daß es durchaus auch *yuta* gibt, die orakeln und inkorporieren, obwohl sie das Norogami oder auch die Amaterasu verehren, bzw. shintoistische Ritualgebete rezitieren; wohingegen z.B. die *kami* Okinawas nur für ganz bestimmte Spezialbereiche zuständig sind (YAMASHITA 1976:52).

Tabelle 2 Bezug: *kami* – Verleihung magischer Fähigkeiten (zusammengestellt nach YAMASHITA 1977:129–130)

S ₁	S ₂	S ₃	S ₄	S ₅	S ₆	S ₇	S ₈	S ₉	S ₁₀	K ₁	K ₂	K ₃	K ₄	K ₅	N ₁	N ₂	N ₃	N ₄	N ₅	Ordnungs- Nr. charakt. Punkte
Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Noro-kami	Noro-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Eki-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tsuki-no-kami	Noro-kami	Noro-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Tenza-shishi-no-kami	Name des <i>kami</i>
ja	ja	-	ja	-	seht	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	-	-	ja	ja	ja	ja	ja	Nekromantie
ja	ja	-	ja	-	seht	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	-	-	ja	ja	ja	ja	ja	Divination
ja	ja	-	ja	-	kaup	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	-	-	ja	ja	ja	ja	ja	professionell

Die Beziehungen der *yuta* zu ihren *kami* betreffend, gilt wohl auch hier, was Matthias Eder (1958:375) über die Schamaninnen Japans sagt: „Die Schamaninnen gehören einem bestimmten Gott in besonderer Weise dauernd an, können jedoch vorübergehend bald von diesem, bald von jenem auf ihre Anregung hin besessen werden“. Dies trifft zumindest für die *yuta* zu, die magische Handlungen ausüben, d.h. zumeist die den Tenzashishi-no-kami Verehrenden. Der bekannte *yuta* aus Naze ist nach Sasaki K. (1982:242) einer der wenigen *yuta*, die ihre *kami* nach Art und Charakter klar und genau zu beschreiben vermögen: er hat Kontakt zu mehreren *kami*, von denen einer die Inspiration leitet und als Hilfsgeist bei der Inkorporation verstorbener Seelen fungiert, während Tenzashishi-no-kami von ihm in der Rolle eines Schutzgeistes für Himmel und Erde gesehen wird.

Im Anschluß an die Bestimmung des zu verehrenden *kami* klären die Alt-*yuta* wiederum mittels Divination die Frage der Nachfolge, d.h. die Frage danach, „wer von woher denselben *kami* verehrte“ (YAMASHITA 1977:145). Nur eine geringe Zahl (3 von 19, ca. ein Sechstel) steht bei der Verehrung ihres *kami* in der Nachfolge keines anderen menschlichen Wesens.

Es besteht keine direkte, schematisierte Nachfolge in der Verehrung eines *kami*, wie sie etwa im *noro*-Kult zu finden ist (vergl. hierzu KREINER 1965:37), da die Berufung ja spontan erfolgt. Die Nachfolge der *yuta* hat eher „Zufälligkeitscharakter“ (YAMASHITA 1977:144), dennoch aber geht aus den Angaben der Tabelle 1 zum Punkte der Nachfolge klar hervor, daß die überwiegende Mehrheit der *yuta* Amami-Ôshimas in der Nachfolge ihrer eigenen Blutsverwandten steht. Dem Zufälligkeitscharakter entsprechend sind vielerlei Verwandtschaftsgrade anzutreffen, von der direkten Nachfolge der Mutter (Beispiel Mutter und Tochter verehren beide das Eki-no-kami) über die Ahnen väterlicher- oder mütterlicherseits bis hin zu der ungenauen Angabe: Ahnen. Auf Befragen über die Art der verwandtschaftlichen Beziehungen (YAMASHITA 1977:144–145) gaben die meisten eine Nachfolge in der vierten oder fünften Generation an. Die ungefähren Bezüge rekonstruiert man anhand von Angaben, die sich aus der mündlichen Überlieferung der Einwohner des jeweiligen Ortes ergeben.

Nachfolge der Mutter: 3

der Mutter der Mutter: 1

mütterlicherseits: 1

eines Ahnen mütterlicherseits: 2

der Mutter des Vaters: 1
 eines Ahnen des Vaters: 1
 eines Ahnen väterlicherseits: 3
 eines Blutsverwandten des Schwiegervaters: 1
 eines Ahnen : 1 vorhanden aber unklar: 2

(zusammengestellt nach YAMASHITA 1977: 129–130)

In direktem Zusammenhang mit der Klärung der Nachfolgebeziehungen wird gewöhnlich zugleich auch der Auffindungsort der Verehrungshinterlassenschaft (遺品 *ihin*) ermittelt. Dies geschieht meist ebenfalls durch Divination (YAMASHITA 1977: 145), es gibt aber auch Fälle, in denen die *kami* selbst seiner Kandidatin diesbezügliche Anweisungen im Traum gibt, wie bei der *yuta* K₂ (YAMASHITA 1977: 123–124) und der *yuta* S₄ (YAMASHITA 1977: 119).

Das Zeichen 遺 für *i* (von *ihin*) bedeutet „zurücklassen“ bzw. „zurückgelassen werden“. Es handelt sich demnach um einen Gegenstand (品 *hin*), der einmal zur Verehrung eines *kami* Verwendung fand, d. h. ein Sakralgerät (神道具 *shindōgu*; wie etwa Flasche, Opfertischchen etc.), das nach dem Tode der es bis dahin benutzenden *yuta* zurückblieb. Nach Yamashita (1977: 146) besteht zwar die Ansicht, daß zurückbleibende Sakralgegenstände auch weiterhin einer Verehrung dienen müssen, und hebt in diesem Zusammenhang die äußerst enge Verbindung von dieser Art Sakralgerät und der Nachfolge hervor, erwähnt aber auch, daß selbst durch das Verbrennen derselben nach dem Tode der *yuta*, in deren Besitz sie sich befanden, die Notwendigkeit nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann. Das Verbrennen ist seiner Meinung nach nicht viel mehr als eine hoffnungsstarke Wunschvorstellung.

In den meisten Fällen begibt sich die Kandidatin an den von der Alt-*yuta* in Trance bestimmten Auffindungsort, um ihre Verehrungshinterlassenschaft zu holen. In einigen Fällen aber erklärt die Alt-*yuta* die Notwendigkeit einer zusätzlichen Bestätigung ihrer Angaben (YAMASHITA 1977: 145). Dann wird die Kandidatin in ein weißes Gewand gekleidet, legt ein Kopfband (鉢巻 *hachimaki*) an, nimmt *susuki* („Miskanthus-Gras“) in die Hände und besteigt solcherart ausgestattet ein Pferd, dem sie freie Entscheidung in der Wahl seines Weges läßt. Der Ort, an dem das Pferd (scheinbar zufällig) stehenbleibt, gilt als die Fundstelle der Verehrungshinterlassenschaft. Der so gefundene Ort muß mit demjenigen übereinstimmen, den die *yuta* aufgrund ihrer Divination angegeben hatte. Nach Yamashita bedeutet diese Übereinstimmung, daß der Verlauf der yutaischen Krankheit aus der Ebene des rein seelischen (心意的 *shin'iteki*) herausgetreten ist und „einen physischen, materiellen Beweis erhalten hat“. Dieser Akt ist daher wichtig für das Selbstverständnis der *yuta*.

Zur Veranschaulichung der oben genannten Zusammenhänge seien hier kurz die Geschichten zweier *yuta* wiedergegeben.

Die *yuta* S_x aus Koniya litt seit ihrer Verheiratung (im Alter von 23 Jahren) unter Kopf-Schulter- und Herzbeschwerden, die auch nach ärztlicher Behandlung nicht abklagen. Ein Arzt empfahl ihr, eine *yuta* aufzusuchen, die ihr divinierte, sie solle ein *kami* verehren, das ein Mann aus der Blutsverwandtschaft ihres Mannes (Krankheit trat erst nach der Verheira-

tung auf) vier Generationen zuvor verehrt hatte. Die Tatsache, daß sie diesen Mann seit ihrer Krankheit unzählige Male im Traume gesehen hatte, sei dessen Mitteilung an sie gewesen. Nach 33 Tage andauernder starker Nervosität, Appetitlosigkeit etc. suchte sie endlich den Heimatort ihres Mannes auf, zog das weiße Gewand an und bestieg ein weißes Pferd. Schließlich blieb das Pferd mit den Vorderhufen stampfend vor einem Hauseingang stehen und der Kandidatin formten sich die folgenden Worte auf den Lippen: „Gebt die beiden Schwerter heraus, die im Haus sind! Gebt den kleinen Opfertisch heraus, der im Haus ist!“ Später stellte sich heraus, daß das Haus früher der Familie des Ehemannes gehört hatte. Nachdem sie mit diesen Gegenständen (die nun ihre Verehrungshinterlassenschaft war) zurückgekehrt war, wurde die Initiationszeremonie durchgeführt. – Als sie Jahre später nach Ôsaka zog, verschlechterte sich die Krankheit von neuem. Nach der Rückkehr in ihr Heimatdorf begann sie erneut mit intensiver Verehrung. Seit dem 29. Lebensjahr lebt sie vollkommen beschwerdefrei. (Zusammengefaßt nach YAMASHITA 1977: 113–114; Anmerkungen der Verfasserin in Klammern)

Die *yuta* K₁ aus Akakina erhielt im Traum unzählige Male die Anweisung ihres *kami*, das Sakralgerät ihrer Mutter zu holen und es damit zu verehren. Nach längerem Suchen fand sie ihre Verehrungshinterlassenschaft schließlich in deren Elternhaus. Die dort lebenden Verwandten berichteten, die Mutter habe zu ihren Lebzeiten gebeten, die Verehrungsgegenstände nach ihrem Tode demjenigen zu übergeben, der die Verehrung übernehmen werde. (Zusammengefaßt nach YAMASHITA 1977: 123–124)

Hinsichtlich der Bedeutung von Berufung, Initiation und Nachfolge führt Takagi (1959: 63) die Befähigung einer Person zur Durchführung magischer Akte als wichtigstes Kriterium bei der Beurteilung an. Berufung und Nachfolge, als sekundäre Faktoren, gehören für ihn eng zusammen. Die Beispiele aber, die er zur Nachfolge gibt, unterscheiden sich von der Form, die uns von Yamashita berichtet wurde. Die Tatsache, daß eine *yuta* ihre Bestätigung von der *noro* erhält, scheint mir eine nur geringe Abweichung des bisher ausgeführten Schemas, da er sein Beispiel aus Daikuma gewählt hat, und die *noro* von Daikuma eine besonders starke Stellung innehat. Über eine gänzlich andere Berufungs- bzw. Nachfolgeart berichtet er aber von Okinoerabu, auf deren Darstellung ich hier nicht verzichten möchte. Dort geht die Berufung einer neuen *yuta* vom Wunsche der Alt-*yuta* danach aus. Die Wahl erfolgt mittels der Zeremonie des *kami oroshi* (神下ろし „Herabholen des *kami*“): gähnt eine der Frauen, die daran teilnehmen, so wird dies als Zeichen dafür genommen, daß das *Yutagami* in sie gefahren ist, d. h. sie erwählt hat. (Allerdings soll dies besonders häufig bei Frauen aus der Verwandtschaft der Alt-*yuta* geschehen.) Nach dieser Wahl der Nachfolgerin wird mit deren Schulung begonnen.

Außer dem oder den bestimmten *kami*, die der Kandidatin von der Alt-*yuta* zugewiesen werden, ist für jede *yuta* die Verehrung des Mizu-no-kami, der Wassergottheit, obligatorisch. Der Ort, an dem diese stattfinden soll, gewöhnlich irgendeine Stelle eines Bergrinnsals in einsamer Schlucht, wird ebenfalls von der Alt-*yuta* bestimmt (YAMASHITA 1976: 35). Im Süden der Insel heißt er *amigo*, im Norden nennt man ihn *amego*, *amigo sôzu* u. a. Ein Gefäß mit Wasser

und drei Steinen, die die Kandidatin von ihrer Verehrungsstelle des Mizu-no-kami geholt hat, erhält einen zentralen Platz auf ihrem Altar und wird dort täglich verehrt (YAMASHITA 1977:135). Die angehende *yuta* legt den feierlichen Schwur ab, die Wassergottheit einmal monatlich an ihrem *amigo* zu verehren. Die Zeremonie der Verehrung, während der sie *shitogi* (speziell zum Opfer für ein *kami* hergestellte Reiskuchen (*mochi*)) darbringt und, *susuki* („Miskanthus-Gras“) in den Händen haltend, ihre Andacht verrichtet (YAMASHITA 1976:35), wird als *shōji* bezeichnet.

Neben dieser mehr privaten Zeremonie des *shōji* führen die *yuta* gemeinsam am Tage des *mizuno'etori* (水の兄鳥 der Tag, an dem nach der alten japanischen Zeitrechnung das *mizu-no-e* („älteres Wasser“-)Element mit dem Zeichen *tori* („Vogel“) des chinesischen Tierkreises zusammentrifft; Anmerk. der Verfasserin), der in dreimonatigem Abstand wiederkehrt, das *shōji* zuerst an der Meeresküste und dann an allen Flüssen und Quellen durch.

Die Formel, die anlässlich dieser Andachten rezitiert wird, heißt *Maregatara* 生がタレ und berichtet den *kami* über ihre Herkunft (出自 *shutsuji*), d.h. gibt Auskunft über ihre Ahnenreihen. Gerade darin liegt für Yamashita (1977: 135,143) die wohl ursprünglichste Bedeutung dieser Zeremonie (genauerer Inhalt der Gebetsformel später).

Er führt aber noch einen weiteren wichtigen Punkt für die Teilnahme der *yuta* am *shōji* an (1976:46–48). Seit alters her wird das *shōji* auch von einem weiblichen Mitglied jeder Familie (im großen Rahmen; Anmerk. der Verfasserin) durchgeführt. Allerdings ist das Ritual etwas anders: die Frau, die diesen Kult ausübt (司祭者 *shisaisha*: „Priesterin“), begibt sich zu einer Quelle (*shōji-go* genannt; wohl eine Zusammenziehung aus *shōjino amigo*, Anmerk. der Verfasserin), dort wäscht sie Reis, streut ihn auf ihren Kopf und wirft ein paar Körner in den Fluß. Den Rest opfert sie zu Hause vor dem Ahnenaltar. Die Wahl der Nachfolgerin einer solchen *shōji*-Priesterin findet in den meisten Fällen durch ein spontanes *kamigakari* der erwählten Person statt, d.h. eine der vor dem Ahnenaltar versammelten Frauen bzw. Mädchen der Familie wird von der gerade Verstorbenen besessen und dadurch als Nachfolgerin kenntlich gemacht. Oft äußert sich dieses Besessenwerden allerdings nur in Form eines Gähnens.

Auch die Nachfolgerinnen im *shōji* der einzelnen Familien gelten als von hoher Herkunft (*kamitakai'umare*) und sind verpflichtet, die Zeremonie durchzuführen, ob sie nun wollen oder nicht. Dieser Prozeß der Erwählung bei der Nachfolge des *shōji* ist dem der *yuta* gleich, bis auf die Tatsache, daß sie im Falle einer *yuta* in Form der yutaischen Krankheit erfolgt. Yamashita (1977: 143) hebt die Gleichheit des Verehrungsobjektes und in der grundlegenden Konzeption beider Nachfolgeprozesse hervor.

Zur Wirkkraft des Mizu-no-kami gibt Yamashita keine andere Angabe als die bereits oben erwähnte, nämlich daß er keine magischen Kräfte verleihe. Im Zusammenhang mit der *yuta* K₁, die das Eki-no-kami verehrt und als einzige der 19 kein *shōji* durchführt, berichtet er allerdings, daß ihrer Aussage nach „*kami*,

die kein *amigo* (d.h. eine Verehrungsstelle der Wassergottheit) haben, nur furchterregende Kräfte besitzen“ (YAMASHITA 1977: 124).

Die Phase zwischen dem Urteil der Alt-*yuta* und der eigentlichen Initiationszeremonie dient aber nicht nur den oben erwähnten Bestimmungen des *kami*, der Nachfolge und dem *shôji*, sondern vor allem der fortgesetzten Übung in der Verehrung. Ein Initiationsprozeß im Sinne einer speziellen Ausbildung existiert allerdings nicht.

Es gibt sogar Fälle, in denen überhaupt keine Führung von Außen notwendig wird, dies hängt nach Angaben der *yuta* jedoch ganz von der Kraft des zu verehrenden *kami* ab (vergl. die *yuta* K₁₅ die alle Anweisungen direkt von ihrem *kami* erhielt, sogar die, daß es keiner Führung durch eine Alt-*yuta* bedürfe [YAMASHITA 1977: 123]). Von den 19 untersuchten *yuta* gaben nur zwei an, keine Führung von einer Alt-*yuta* erhalten zu haben, die *yuta* S₁ und K₁ (vgl. Tabelle 1).

In der Regel aber geht Yamashita (1977: 146–147) von einer dreijährigen Lehrzeit aus, die angesichts der Zahlen der Tabelle 1 wohl eher als ein Durchschnittswert gesehen werden müssen. Diese Zeit ist vor allem für Schwerkranke und solche, deren Krankheit sich über lange Zeiträume erstreckt, absolut notwendig. Hier übernimmt eine Alt-*yuta*, *oya-yuta* oder auch *oya-kami* genannt (*oya*: „Eltern“), die Betreuung und Leitung des Prozesses bis zur vollständigen Heilung.

Die Beziehungen zwischen der Alt-*yuta* und der Kandidatin sind weder intensiv noch beständig und hängen ganz von der Kraft der Alt-*yuta* ab, z. B. berichtet Yamashita (1978: 36) von einem *oya-yuta*, der immer in den Augenblicken einen kalten Windstoß von seinem Rücken zur Kandidatin hinüberströmen fühlte, wenn diese in plötzliche Aktionen ausbrach. (Kälteschauer, Zittern etc. gelten als Anzeichen für einen Trancezustand; Anmerk. der Verfasserin.)

Sasaki K. (1982: 242) betont, daß die Kandidatin nicht nur den Namen des von ihr zu verehrenden *kami* von der Führungs-*yuta* erfährt, sondern auch dessen Verehrungsritus, der je nach *kami* verschieden ist. Zudem erhält sie meist auch ihr zukünftig „wichtigstes Verehrungsinstrument, das *takabon*“ (高膳 „Opfertischchen“) von ihr, vor dem sie ihre Andachtsübungen verrichtet.

Die Rezitationsformeln, die z. B. anlässlich der Zeremonie des *shôji* oder anderer magischer Handlungen gesprochen werden, sind einheitlich und werden wohl von der Alt-*yuta* an die Kandidatin weitergegeben. Der *yuta* S₈ allerdings „kommen die magische Formeln oft von selbst über die Lippen, ohne daß sie diese vorher gelernt hat“ (YAMASHITA 1977: 122).

Den Abschluß des Initiationsprozesses bildet die Initiationszeremonie, die ebenfalls stark von der Führungsfähigkeit der *oya-yuta* abhängt. Aus diesem Grund und der Tatsache, daß die Kandidaten eigentlich erst durch diese Zeremonie zur *yuta* werden, wird ihre Wahl als sehr wichtig angesehen. Meist handelt es sich um dieselbe *yuta*, die auch das Urteil betreffend der *kami*-Verehrung divinierte, aber dies ist durchaus nicht zwingend. (YAMASHITA 1976: 55)

Zur Erklärung des Wesens der Initiation zieht Yamashita (1976: 37) ein Wort aus dem Amami-Dialekt heran: *ishirattan*, das er als „Weihe der Kandidaten

durch das *kami*“ wiedergibt. Die „Wiedergeburt (再生 *saisei*) als Gottmensch“ (YAMASHITA 1982:254) ereignet sich durch das *kamigakari*, das der Kandidat zum ersten Mal in der Initiationszeremonie erfahren soll. Yamashita erwähnt nicht, daß hier zum ersten Mal ein direkter Kontakt zu dem *kami* hergestellt ist; der Grund hierfür ist wohl in der Tatsache zu suchen, daß er die yutaische Krankheit und ein *kamigakari* beide primär als Äußerungen des göttlichen Willens versteht und deshalb keine Unterscheidung für notwendig erachtet.

Er betont aber, daß dieser erste temporäre Besessenheitszustand in der Initiationszeremonie für die *yuta* auch die Möglichkeit der Rückkehr in den Normalzustand bedeutet, d. h. „es gelingt der *yuta* zum ersten Mal, den eigenen Seelenzustand zu kontrollieren“ (YAMASHITA 1976:38). Ihr Trancezustand äußert sich in Kälteschauern, heftigem Zittern und plötzlich ausbrechenden tanzartigen Bewegungen, die keinen bestimmten Zweck verfolgen. Zeigt die *yuta* solche außerordentlichen Phänomene so gilt die Verehrung des *kami* als wirklich gelungen, und das zu verehrende *kami* auch als richtig ausfindig gemacht (YAMASHITA 1976:37–38 u. 1982:248).

Bei den *yuta*, die das Tenzashishi-no-kami verehren, läßt man die Kandidaten einen speziellen Ritus durchführen, um die Weihe bzw. das Akzeptiertwerden durch das *kami* zu verdeutlichen: das sogenannte *tenmishaku*. Dieses Wort dient eigentlich zur Bezeichnung des Opferreises, der bei dieser Zeremonie benutzt wird: *ten* bedeutet „Himmel“ und *mishaku* ist gleich *mihi*, ein vergorener Brei aus gekochtem Reispulver und kleingeschnittenen Bataten (薩摩芋 *satsuma'imo*: „Süßkartoffeln“). (YAMASHITA 1976:37 u. 1982:248)

Es gibt auch noch andere Verfahren, die die Alt-*yuta* anwenden, um den Beweis der tatsächlich stattgefundenen Initiation erbringen zu lassen (genauere Darstellung siehe weiter unten), doch ist allen gemein, daß die ganze Zeremonie bei Nichtgelingen wiederholt werden muß. Dies ist auch der Fall, wenn sie trotz ‚Gelingens‘ keine vollständige Genesung von der yutaischen Krankheit nach sich zieht, da diese normalerweise gleichgesetzt wird (YAMASHITA 1978: 34). Nach erfolgreicher, d. h. die vollständige Heilung bewirkender Initiation kann bei späterer Vernachlässigung der Verehrung die Krankheit erneut zum Ausbruch kommen (YAMASHITA 1982:252).

Während Uchida Ruriko (1981:53) die Initiationszeremonie allgemein als *tenmi-shaku*-Initiationszeremonie“ bezeichnet, ordnet Yamashita (1982:254) dieser Phase die folgenden drei Elemente zu: *umi* („Meer“) – *amigo* („Verehrungsort der Wassergottheit“) – *tenmishaku*.

Die Verehrung des Mizu-no-kami am Meer und seinen Verehrungsorten an Flüssen oder Quellen, d. h. das *shōji* (das ja, wie bereits gesagt, stark mit der Rezitation über ihre Herkunft und Nachfolge verbunden ist) gehört für die *yuta* Amamis wesentlich zur Initiationszeremonie dazu und wird meist vor der eigentlichen Zeremonie durchgeführt. Hierbei begeben sich die *yuta*, gewöhnlich eine hinter der anderen schreitend, ans Meer und den *amigo* der Kandidatin, um dort in ruhiger und gesetzter Form die Verehrung der Wassergottheit zu vollzie-

hen. (YAMASHITA 1978:36; auf den Seiten 32–34 aber gibt er auch ein extrem von diesem Schema abweichendes Beispiel an.)

Es gibt zahlreiche Unterschiedlichkeiten bei den eigentlichen Initiationszeremonien der einzelnen *yuta*, doch möchte ich zur besseren Veranschaulichung hier den schematisierten Ablauf einer Initiationszeremonie geben, wie ihn Yamashita (1976:35–37) skizziert hat.

Die Alt-*yuta* bestimmt Tag und Ort der Zeremonie und auch die anderen *yuta*, die daran teilnehmen (ca. fünf oder sechs). Sie sitzt mit dem Rücken zum Altar (神棚 *kamidana*), links und rechts von ihr im Halbkreis die anderen *yuta*. Die Kandidatin sitzt mit ihr zugewandtem Gesicht der Alt-*yuta* gegenüber im Zentrum des Halbkreises. Anwesende Verwandte sitzen hinter den *yuta*. Diese halten *susuki* („Miskanthus-Gras“) in den Händen, einige eine Trommel. Die Alt-*yuta* beginnt die Beschwörungsformel *Noronegai* („Bitten an die *noro*“) zu rezitieren, in die die anderen bald einfallen. Zu Anfang ist der Rhythmus einfach und langsam, es werden Opfergaben dargebracht, wie etwa Lebensmittel, Opferreis, Bataten etc. Die Kandidatin sitzt, ebenfalls *susuki* in den Händen haltend, und lauscht. Mit lauter und schneller werdendem Rhythmus von Rezitation und Trommel beginnt die Kandidatin langsam am ganzen Körper zu zittern. Wenn Rezitation und Trommel ein rasendes Tempo erreicht haben,

— beginnt die Kandidatin in tanzartige Bewegungen auszubrechen.

Andere Variationen wären, daß die Kandidatin in diesem Augenblick

- mit lauter Stimme den Namen des *kami* ausruft oder in Tänzen ausbricht, während sie mit den anderen den rhythmischen Gesang intoniert. (An anderer Stelle bemerkt Yamashita (1982:248), daß den Tenzashishi-no-kami verehrende Kandidaten sich selbst sagen hören: „Ich bin Tenzashishi-no-kami“, während Norogami Verehrende schweigen.
- einen der beiden Zweige ergreift, die man vor ihren Platz gestellt hatte. (In diesem Fall läßt man die Kandidatin nicht von Beginn der Zeremonie an die *susuki*-Gräser halten.) Bei den beiden Zweigen handelt es sich einmal um *susuki*-Gras und zum anderen um den Zweig eines Orangenbaumes (*mikan*). Ergreift die Kandidatin den ersteren, wenn sie zu tanzen beginnt, so verehrt sie den Tenzashishi-no-kami, ergreift sie den Orangenweig, so handelt es sich bei ihrem *kami* um das Norogami. Manche Alt-*yuta* lassen durch dieses spontane Ergreifen bei Durchbruch der Trance den Beweis für die richtige Wahl des *kami* erbringen.
- eine Schale, die mit dem klebrigen Opferreis (*miki*) gefüllt ist, in die Hand bekommt. Allerdings gibt es auch Alt-*yuta*, die sie ihre Kandidatin von Beginn an halten lassen. Auf dem Höhepunkt der Zeremonie wirft die Kandidatin die mit *miki* gefüllte Schale an die Decke; bleibt der Brei an der Decke kleben, ohne daß auch nur ein Tropfen davon zu Boden fällt, so ist das das Zeichen, daß die Kandidatin wirklich zur *yuta* geworden ist, sie vom *kami* akzeptiert wurde. Ansonsten muß die ganze Zeremonie wiederholt werden.

Von den initiierten *yuta* schlägt jedoch nur eine geringe, wenn auch steigende Anzahl den Weg der professionellen *yuta* ein, die durch ihren Kontakt mit dem *kami* magische Fähigkeiten gewonnen und diese beruflich zum Nutzen der anderen Menschen ausüben. Nur Personen von hoher Befähigung, die wahrsa-

gen und Geisterbeschwörungen durchführen können, werden um Hilfe gebeten bzw. gewinnen das Vertrauen der sie um Rat Bittenden (YAMASHITA 1976: 33, 50, 52), so daß letztlich der Erfolg ihres Wirkens und wachsendes Ansehen über die Professionalität (Anerkennung als professionelle *yuta*) einer *yuta* entscheidet.

Während Kreiner (1965: 117) eine deutliche Unterscheidung vornimmt, zwischen den *yuta* und den einen *kami* verehrenden Frauen, deren Krankheitssymptome zwar von einer *yuta* als „Ruf der Götter“ gedeutet wurde, deren Verehrungspraxis („die sich auf das Darbringen von Räucherstäbchen jeden Morgen und Abend an der *tokonoma* und auf ein kurzes Gebet“ beschränkt) jedoch nicht zu Wahrsagen und Krankheitenheilen befähigt (er ordnet diese den individuellen Kulten' zu), sind nach Yamashita (1976: 50–51) im weiteren Sinne all jene *yuta* zu nennen, die auf Grund des Durchbruchs der yutaischen Krankheit verehrend geworden sind, ganz gleich, ob sie nun magische Handlungen ausüben oder nicht. So schließt er außer *kami* wie Tengu-no-kami oder Noro-no-kami Verehrenden auch diejenigen mit ein, die das *shôji* vollziehen (sie werden *mizune-no-kami* genannt). Die grundlegende Prämisse des Yutatums liegt für ihn in der Erfahrung des Willens der *kami*, und zwar mittels der yutaischen Krankheit und der damit verbundenen Botschaft (*monoshirase*). Daher können Menschen, die von Natur aus (Hervorhebung durch den Verfasser) mit magischen oder medialen Fähigkeiten ausgestattet sind, man nennt sie *kômburisha*, nicht als *yuta* bezeichnet werden.

Im engeren Sinne nimmt aber auch er (1976: 51) eine Unterscheidung zwischen „nurverehrenden“ und „professionellen“ *yuta* vor, indem er letztere definiert als *yuta*, die durch ihre Befähigung als Geistheiler bzw. Medium (靈的職能者 *ryôteki shokunôsha*) die Achtung und das tiefe Vertrauen der sie um Rat Bittenden gewonnen hat, so daß ihr eine Klientel erwächst, sie berufsmäßig tätig werden kann. Leider gibt Yamashita keine Vergleichszahlen zu „nurverehrenden“ und „professionellen“ *yuta*, doch die Zahl der ersteren dürfte um etliches höher sein als die der letzteren.

Die Befähigung der professionellen *yuta* zum *kamigakari* ist Grundlage für ihre magischen Handlungen. Ihre Berührung mit dem *kami* vollzieht sich jedoch nicht außerhalb ihres physischen Körpers, d. h. sie unternimmt keine Seelenreise ins Jenseits. Bei der Trance der *yuta* Amami-Ôshimas handelt es sich, wie bereits ausgeführt, um Besessenheitszustände temporärer Art.

Im *kamigakari* der Initiationszeremonie gelingt es der *yuta* zum ersten Mal, den Zustand ihrer inneren Verwirrung zu kontrollieren – die professionelle *yuta* kann ihn jederzeit einleiten und kontrollieren, d. h. auch wieder beenden. Normalerweise wird die Trance mit einer Rezitation einer magischen Formel eingeleitet und von bestimmten Gesten begleitet, wie etwa dem Halten von *susuki* („Miskanthus-Gras“) oder Orangenbaumzweigen (*mikan no eda*; YAMASHITA 1978: 35). Yamashita (1982: 248) berichtet von einer *yuta*, deren Kraft so groß ist, daß sie sogar am Telefon in Trance fällt, wenn sie auf diese Weise von ihrer Klientel (依頼者 *iraisha*) um Hilfe gebeten wird.

Hinsichtlich der Bemühungen um eine genauere Differenzierung des bisher grob als Besessenheit (憑靈 *hyōryō*) klassifizierten Zustandes der *yuta*, spricht Uchida (1981:52) vorsichtig von einem „außergewöhnlichen tranceähnlichen Seelenzustand“, übernimmt aber die klare Aussage Sasaki K.'s (1982:234,243), derzufolge eine „direkte Berührung, ein direkter Austausch“ (直接接触・交流 *chokusetsu sesshoku • kōryū*) mit übernatürlichen Wesenheiten (Naturgeister, Seelen Verstorbener, Geister etc.) stattfindet, in welchem Zustande Prophezeiungen, Divinationen, Heilungen etc. durchgeführt werden. Die Art der Durchführung oder des Kontaktes aber teilt er (1982:242) noch präziser in zwei Typen ein: den Inspirationstyp (靈感形 *reikan-kei*) und den Geistinkorporationstyp (憑入形 *hyōnyū-kei*).

Der größte Teil der *yuta* gehört zum Inspirationstyp. Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß die geistigen oder übersinnlichen Kräfte von außen Einfluß auf den Menschen nehmen und seine fünf Sinnesorgane stimulieren, so daß sie zu subtileren Wahrnehmungen fähig sind. – Aus diesem Grunde wird die Eigenheit des entsprechenden *kami* durch die Person der *yuta* nicht so deutlich sichtbar. An anderer Stelle sagt er konkreter (1982:241): „Die *yuta* sitzen vor dem Altar, die Hände gefaltet, sehen sie die Gestalten der *kami*, hören deren Stimme und bekommen deren Willen im Herzen übermittelt“.

Die andere Art, in direkten Kontakt mit dem *kami* zu treten, ist die der Inkorporation des *kami*. Hierbei wird der Körper des Menschen von dem jeweiligen *kami* in Besitz genommen, der sich dann ganz als das übernatürliche Wesen selbst zeigt und agiert. Daraus ergibt sich, daß die Eigentümlichkeit, der Individualcharakter des Geistwesens hier deutlich zutage treten muß.

Eine Untersuchung darüber, ob die *yuta* Amami-Ōshimas ihre magischen Akte in Halb- oder Volltrance begehen, liegt nicht vor; Yamashita (1978:34) erwähnt nur bei einem Beispiel, daß sich die gerade initiierte *yuta* nach der Zeremonie an nichts mehr erinnern konnte, was ihr während des *kamigakari* geschehen war.

Außer den schon genannten Funktionen im Initiationsprozeß, nämlich Übermittlung des Willens der *kami* im Falle der yutaischen Krankheit und Beratung und Führung auf dem Wege zur Initiation, bei der sie ihre Führungsautorität demonstriert (YAMASHITA 1976:37), dient die professionelle *yuta* vor allem als „eine Art Berater“ (YAMASHITA 1976:32–33) für ihre sie in allen möglichen Lebenslagen um Hilfe und Rat bittende Klientel (*iraisha*). Innerhalb dieser lassen sich grob drei Problemkreise ausmachen:

- bedeutende bzw. schwierige menschliche Situationen, wie z.B. Heirat, Scheidung, Schuleintrittsprüfungen, Reisefragen, etc.,
- Krankheitsfälle, bei denen sie je nach Verursacher unterschiedliche Behandlungsmethoden durchführt, d.h. magische Akte (siehe unten), oder aber sie als Mitteilung des *kami*, es zu verehren, deutet,
- und Kontakte zu Verstorbenen, deren Botschaften sie übermittelt.

Zudem ist eine *yuta* bei der Wahl der Nachfolgerin im *shōji* der einzelnen Familien anwesend, wobei sich die Erwählte durch spontanes *kamigakari* bzw.

Gähnen kundtut. (YAMASHITA [1976:46–48] berichtet aber nur über ein Beispiel aus Okinoerabu.)

Einige von ihnen sind selbst per Telefon Tag und Nacht bereit, so daß sie die Aufgabe einer Art „Bereitschaftsdienst“ (YAMASHITA 1982:255) erfüllen; oder sie unternehmen Reisen bis nach Ôsaka oder Tôkyô, um den sie um Rat Ersuchenden zu helfen (YAMASHITA 1976:37–38).

In den Sitzungen, die sie im Auftrag und zum Wohle ihrer Klientel praktiziert, führt sie unter Mithilfe ihres bzw. ihrer *kami* magische Handlungen oder Akte aus, die aber nach Charakter bzw. Anwendungsbereich in drei verschiedene Gruppen unterteilt werden können (YAMASHITA 1977:150–158): Nekromantie, Divination und Geisterbeschwörung (Exorzismen).

Bei der Divination (卜占 *bokusen*) gibt die *yuta* Antwort auf schwierige Lebensfragen. Nach Yamashita (1977:157) geht man normalerweise aber auch zu Jahresanfang zu einer *yuta*, um sich und seiner Familie das Schicksal für das kommende Jahr weissagen zu lassen. Dies geschieht durch Divination aus dem *shôchû* (焼酎 „niedrigprozentiger Reisschnaps“), den die Ratsuchenden jeweils selbst mitbringen. Die *yuta* rezitiert eine der magischen Formeln. Aus der Beobachtung des *shôchû*, Veränderungen der Farbe, der Lichtreflexion, etc. liest sie das Schicksal der Menschen. Es gibt aber auch *yuta*, die sofort (einfach nur mit geschlossenen Augen und gefalteten Händen vor dem Altar sitzend) ein Inspirations-*kamigakari* haben, d.h. direkt einiges zu den gestellten Fragen übermitteln. Die berühmte *yuta* aus Naze soll schon beim Eintreten des Ratsuchenden gewußt haben, mit welchem Anliegen der Betreffende gekommen war. Manchmal ist es einer *yuta* trotz aller Rituale nicht möglich, zu divinieren (in diesem Falle nimmt der *shôchû* eine schwarze Färbung an), z.B. wenn der Klient in Zusammenhang mit Tod, Begräbnis oder Geburt steht. Auch in Krankheitsfällen wendet die *yuta* oft das Mittel der Divination an, wie schon bei der Bestimmung der yutaischen Krankheit deutlich wurde. Aber Yamashita (1982:256) gibt auch andere Beispiele, etwa das des fieberkranken Kindes, zu dessen Genesung ein menschlicher Knochen, der unter seinem Hause begraben war, bestattet werden mußte.

Normalerweise ist der *yuta* vor Beginn der Divination nur Begehr und Alter des Ratsuchenden bekannt, das sie nach der alten Zeitrechnung umgerechnet in ihre magische Formel miteinsetzt (YAMASHITA 1977:157 u. UCHIDA 1981:54).

Beim Exorzismus vertreibt die *yuta* unter Rezitation magischer Formeln böse Geister, etwa um hohes Fieber bei Kindern zu senken, Brandwunden zu lindern etc. Allerdings bemerkt Yamashita an anderer Stelle (1978:34) einschränkend, daß diese direkte Form der Behandlung von Krankheiten nur noch selten angewandt wird: während der Rezitation füllt sie ihren Mund mit Wasser (nach Uchida (1981:54) mit Sake), das sie über den Patienten versprüht, und streicht mit *susuki* („Miskanthus-Gras“) oder *sakaki* (榊 „geweihter shintoistischer Baum“) über die kranken oder befallenen Körperstellen. Ansonsten wird diese Art Geisterbeschwörung durchgeführt, wenn eine Familie in unglückliche Umstände geraten ist oder von fortgesetztem Mißgeschick heimgesucht wird. Auch

am 49. Tag nach dem Hinscheiden eines Verwandten wird diese Zeremonie zum Schutze der noch Lebenden vollzogen.

Die Übersetzung „Nekromantie“, des dritten Anwendungsbereiches, für den japanischen Fachterminus *kuchiyose* (口寄せ *kuchi*: „Mund“, *yoseru*: „zukommen lassen, eine Bleibe finden“) ist nicht ganz zutreffend, da es sich hierbei nicht nur um das Rufen verstorbener Seelen handelt, die sich durch die Person der *yuta* mitteilen, sondern manchmal auch um solche lebender Personen. In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß bei den *yuta* Amamis durchweg eine pluralistische Seelenvorstellung zu finden ist (YAMASHITA 1977: 156), nach der die Teilseelen recht vergnügungsfreudig sind, so daß sie den physischen Körper von Zeit zu Zeit verlassen, um sich anderen Unterhaltungsmöglichkeiten hinzugeben. Allerdings ist dieser Teilungscharakter nicht in jeder menschlichen Seele zu finden, es soll auch solche geben, die sich im Besitz nur einer Seele befinden. Das Wort des Amami-Dialektes für „Seele“ ist *maburi*.

In seinen Ausführungen über das *kuchiyose* führt Yamashita (1977: 150–156) drei Elemente an, von denen jeweils zwei kombiniert werden.

Das *maburi-muke* (*maburi*: „Seele“, *muke*: „Entgegengehen“) wird an einem (noch lebenden) Menschen praktiziert, um ihn zu heilen. Langwierige Krankheiten, aber auch Lahmheit, große Schreckerlebnisse etc. werden nach Vorstellung der *yuta* Amami-Ōshimas durch das Entweichen einer Teilseele des Menschen bedingt. Gelingt es, sie mittels der *maburi-muke*-Zeremonie zurückzuholen, so kann er genesen.

Mit dem *maburi-wāshi* (*maburi*: „Seele“, *wāshi*: „Trennung von lebenden und verstorbenen Seelen“) wird die Seele eines Verstorbenen einerseits gerufen und zum Sprechen veranlaßt, zum anderen aber auch wieder von den anwesenden lebenden Seelen getrennt und ins Totenreich (*gusho*) zurückgeschickt. Yamashita (1982: 255) weist darauf hin, daß diese Form des *kuchiyose* für die *yuta* oft eine sehr schwierige Tätigkeit darstellt, da sie den Verstorbenen nicht nur durch sich sprechen lassen, sondern über ihn oft auch Angaben bis hin zur Verteilung seines Erbes machen müssen. Die Zahl der diese Zeremonie ausübenden *yuta* ist auf Amami-Ōshima heute auf eine kleine Zahl beschränkt.

Das *maburi-shike* (*maburi*: „Seele“, *shike*: „Befestigen“) wird nach den beiden zuvor beschriebenen Zeremonien, sowohl dem *maburi-muke* als auch dem *maburi-wāshi*, zum Wohle der Anwesenden einschließlich der *yuta* selbst durchgeführt. Die Seelen der Lebenden werden fest in ihren physischen Körpern versiegelt, so daß sie der scheidenden Totenseele nicht nachfolgen, bzw. den Körper verlassen können. (Siehe auch UCHIDA 1981: 54)

Bei der Durchführung der oben abgehandelten magischen Akte spielen die magischen Formeln (呪詞 *jushi*) eine wichtige Rolle. Ihre Rezitation dient der Verehrung und Kontaktaufnahme zu dem *kami*, ihre Rhythmik nimmt Einfluß auf die innere Verfassung der *yuta*. Nach den Beobachtungen Uchidas (1981: 65) nimmt die Stimme der *yuta* während der Rezitation oft einen außergewöhnlichen Klang an, es ist jedoch äußerst selten, daß Tierstimmen immitierende Laute hörbar werden.

Auf den einzelnen Inseln des Amami-Archipels existiert oft eine Vielzahl verschiedener Formeln (für Okinoerabu führt Yamashita allein zwölf Stück auf), die *yuta* Amami-Ōshimas aber verwenden im Wesentlichen drei, die je nach Sitzungsanlaß differieren (YAMASHITA 1976: 40):

bei Divination – das *Omoimatsugane*
 bei Nekromantie – das *Bashanagane* (芭蕉ナガネ) und
 beim *shōji* – das *Maregatate*.

Ihr Inhalt sei im folgenden kurz wiedergegeben.

Yamashita (1976:42) bezeichnet das *Omoimatsugane* als einen fundamentalen Hymnus, von dem es etwa sieben bekannte Versionen gibt. Mit dem Text wurde auch die damit verbundene Vorstellungswelt mündlich überliefert, nach der das „göttliche Kind“ (*kami no ko*) der *Omoimatsugane* der Urahne der *yuta* ist.

Das schöne Mädchen *Omoimatsugane* wird von einem Strahl der Sonne getroffen. Hernach fühlt sie sich krank, weiß die Ursachen aber nicht zu ergründen. Erst durch ein Orakel erfährt sie von ihrer Empfängnis¹⁾: im Falle einer zwölfmonatigen Schwangerschaft handele es sich um das Kind eines Gottes. Nach zwölf Monaten schenkt sie einem Sohn das Leben, der schon nach sieben Tagen mit anderen Kindern spielt und ihnen allen überlegen ist. In vielen verschiedenen Wettkämpfen, die sie auf Grund seiner „Gotteskindschaft“ veranstalten, bleibt er Sieger – nur in einem nicht: dem „Wettkampf der Väter“. So steigt er in den Himmel hinauf, um seinen Vater zu treffen. Unterwegs hat er viele Prüfungen zu bestehen, überwindet aber alle Hindernisse, da er von göttlicher Herkunft ist. Schließlich begegnet er seinem Vater, der Sonnengottheit, wird über vieles belehrt und dann wieder mit dem Auftrag zur Erde zurückgesandt, den Menschen zu helfen²⁾ und von den Gaben, die er zu diesem Zwecke erhalte, zu leben³⁾.

(Zusammengefaßt nach YAMASHITA 1976:41–42; Hervorhebungen und Numerierung durch den Verfasser)

In seiner Analyse zum Inhalt bemerkt Yamashita (1976: 42–43), daß die Sonnengottheit der Überlieferung nach mit dem *Tenza-shishi-no-kami* gleichgesetzt wird; womit auch die Vorstellung zusammenhängt, daß alle *Tenzashishi-no-kami* Verehrenden professionelle *yuta* werden können. Die Berührung oder das Stechen des Sonnenstrahls ist seiner Auffassung nach als ein konkretes Durchdringen, d.h. die Einwohnung der Gottheit zu interpretieren. Zudem sieht er in dieser Erzählung drei grundlegende Momente bzw. Ideen des *Yutatums* verdeutlicht:

1. Wissen um die eigene Berufung nur durch das Urteil der *yuta* möglich,
2. altruistische Zielsetzung – und
3. professionelle Ausübung.

Das *Bashanagane* berichtet ebenfalls von den Taten des Kindes der *Omoimatsugane*, handelt aber im Wesentlichen von der Herstellung eines Stoffes aus Bananenfasern (YAMASHITA 1977: 170).

Das bereits erwähnte *Maregatate*, das anläßlich der Verehrung der Wassergottheit rezitiert wird, und vor allem wegen der Darlegung der Herkunft einer

yuta von Bedeutung ist, wird von Yamashita (1977: 141) zusammenfassend in drei Abschnitte eingeteilt.

1. Erwähnung der Reihenfolge der Verehrung beim *shôji*: zuerst am Meer – später an Flüssen und Quellen.
2. Bericht über die spätere Heimkehr: Verwandte kommen ihnen entgegen, um sie abzuholen.
3. Auskunft über die Herkunft der teilnehmenden *yuta* und darüber, in wessen Nachfolge sie stehen.
4. (Die Namen der *yuta* werden in eine Standardformel eingesetzt; Anmerk. des Verfassers; vgl. YAMASHITA 1977: 135–140.)

Uchida (1981: 53, 54, 63), die sich eingehend mit den Zusammenhängen zwischen „Schamanismus und Musik“ beschäftigt hat, erwähnt außer diesen Dreien, die Yamashita für besonders wichtig ansieht (obwohl er auch von der Existenz anderer berichtet, so z. B. der Beschwörungsformel Noronegai, die anlässlich der Initiationszeremonie intoniert wird), noch andere magische Formeln, so z. B. ein Empfangslied (迎神の呪詞 *geishin no jushi*), das zum Herbeirufen und Einladen der *kami* benutzt wird und in dem viele ihrer Namen genannt und gepriesen werden, um sie zu erfreuen. Außerdem einen Hymnus des Terukogami, eines der alten Shamisenlieder Amamis (die Shamisen ist ein japanisches Saiteninstrument), das als Geleitlied (送神の呪詞 *sôshin no jushi*) Verwendung findet, und das Kusanagane (*kusa*: „Gras“).

Uchida (1981: 61–66) sieht die Melodien und Rhythmen der magischen Formeln in der alten Volksmusik verwurzelt und bis auf die *omori* zurückgehen (*omori*: „alt-ryûkyûanische Poesien“; Göttergesänge und Hymnen, im 16. Jh. gesammelt und im *Omorosôshi* zusammengefaßt). Diese dienten zur Verehrung der *kami*, waren magischer Natur und sind die magischen Formeln gewesen, derer sich die *noro* bedienten. Demgegenüber wurde die Gattung der *nagare'uta* (ナガレ歌 *nagareru*: „fließen“, *uta*: „Lied“), die sich langsam daraus entwickelte und auch Aktivitäten und Themen des profanen Lebens, wie etwa Tabak- oder Bananenpflanzen (vergl. das *Bashanagane*), Schiffsbau etc. mithineinnahmen, die magischen Formeln der *yuta*.

Vom musikalischen Aufbau her gesehen ist besonders die ständige Wiederholung einfacher Melodien (Kontrastiv: A-B) bemerkenswert, doch sind auch die etwas komplizierteren Strukturen der Volkslieder (民謡 *minyô*) vorzufinden.

Um den Melodiefluß zu wahren, werden manchmal Füllsilben verwendet.

Die wichtigsten Attribute der *yuta* Amami-Ôshimas sind die schon während des Initiationsprozesses gewonnene Verehrungshinterlassenschaft und der Altar, vor dem sie ihre Andachtsübungen und später magischen Sitzungen vollzieht – bedeutende, aber keineswegs unerläßliche Attribute sind ihr Pferd und Trommel. Auch bezüglich der Kleidung scheint keine spezifisch festgelegte Gewandung obligatorisch zu sein: viele der magischen Sitzungen führt die professionelle *yuta* in ihrer normalen Tageskleidung durch. Anlässlich bestimmter Zeremonien allerdings trägt die *yuta* ein weißes, kimonoartiges Kleidungsstück über ihrem normalen Kimono und ein weißes Stirnband (*hachimaki*), so z. B.

beim *shōji*, der Initiationszeremonie, beim Reiten auf dem Pferde etc. Genauere Aussagen erlaubt das Material dazu nicht.

Die Verehrungshinterlassenschaft (*ihin*) besteht aus einem Gegenstand, der früher einmal als Sakralgerät bei der Verehrung eines *kami* gedient hatte, und zwar desselben *kami*, den auch die jetzige Besitzerin verehrt. Daher handelt es sich meist um Gegenstände wie alte Flaschen, Opfertischchen, Schwert oder Säbel, eine Art Krummjuwelen (曲玉 *magatama*), oder auch um einen Gegenstand, der beim *noro*-Kult verwendet wurde (YAMASHITA 1977: 146). Die tragbare Box, in der das *ihin* aufbewahrt wird, nennt man *binshi* (Yamashita 1982: 253).

Zu Auffindung der Verehrungshinterlassenschaft und seiner Symbolfunktion in der Nachfolge wurde an anderer Stelle schon ausführlich berichtet, so daß hier auf eine weitere Darstellung verzichtet werden kann. Wegen dieser Symbolfunktion für die Nachfolge aber ist sie ein notwendiges Attribut für eine *yuta*. Trotz dieser Aussage Yamashitas (1977: 145) geht aus seiner Zusammenstellung aller wichtigen Daten der von ihm untersuchten *yuta* hervor, daß fast ein Drittel (sieben von neunzehn) keine Verehrungshinterlassenschaft besitzen. Fünf dieser sieben haben jedoch auch keine oder eine ungewisse Nachfolge. Andererseits sind fünf dieser sieben dennoch professionelle *yuta*.

Tabelle 3 Bezug von Nachfolge und *ihin* zur Professionalität einer *yuta*
(Zusammengestellt nach YAMASHITA 1977: 129–130)

S ₁	S ₂	S ₃	S ₄	S ₅	S ₆	S ₇	S ₈	S ₉	S ₁₀	K ₁	K ₂	K ₃	K ₄	K ₅	N ₁	N ₂	N ₃	N ₄	N ₅	Ordnungs- Nr. charakt. Punkte	
B.S.v.	M.d.V.	A.v.v.	Ahnen	m-s.	M.d.M.	M.	M.	A.m.s.	A.d.V.	M	A.v-s.	A.v-s.	A.m-s.	Nachfolge**							
ja	Pferde- wagen	ja	-	-	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	Pferd
ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	Verehrungshinter- lassenschaft
ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	<i>shōji</i>
Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Noro- kaji- no-kami	Noro- gami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Ōki- no- kami	Tenza- shishi- no-kami	Tsuki- no- kami	Noro- no- kami	Noro- no- kami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Tenza- shishi- no-kami	Name des <i>kami</i>		
-	selt.	-	-	selt.	ja	ja	ja	ja	ja	ja	-	-	-	-	ja	ja	ja	ja	ja	ja	Nekromantie
ja	ja	-	ja	-	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	Divination
ja	ja	-	ja	-	kaum	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	ja	professionell

** Kürzungen:
M. = Mutter. Md.V. = Mutter des Vaters. M.d.M. = Mutter der Mutter.
m-s. = mütterlicherseits. B.S-v. = Blutsverwandte des Schwiegervaters.
A.d.V. = Ahnen des Vaters. A.v-s. = Ahnen väterlicherseits.
A.m-s. = Ahnen mütterlicherseits. ? = unklar.

Da die Verehrung eines *kami* gewöhnlich als auf die Lebenszeit der sie ausübenden *yuta* beschränkt gilt, d.h. eigentlich keine direkte Nachfolge besteht, wird ihre Verehrungshinterlassenschaft zusammen mit ihren anderen zur Verehrung verwandten Geräten, vor allem der Altar mit seinem gesamten Instrumentarium, nach ihrem Tode verbrannt (YAMASHITA 1976: 54). Dies geschieht bei ihrer Bestattung in einer gesonderten Zeremonie, die vor allem aus Gründen des Schutzes der Angehörigen durchgeführt wird. Sie könnten wegen der Vernachlässigung in der Verehrung zur Strafe mit einem Fluch des *kami* belegt werden. Daß Yamashita (1977: 146) diese Geste mehr als Hoffnung interpretiert, die eine

(wenn auch zufällige) Nachfolge nicht verhindern kann, habe ich bereits erwähnt.

Dieser Praxis scheint früher nicht regelmäßig gefolgt worden zu sein (vgl. auch das Beispiel der *yuta* K₁, deren ihin von ihrer Mutter mit der Bitte hinterlassen wurde, sie nach ihrem Tode demjenigen zu übergeben, der die Verehrung übernehmen werde), und auch in der Gegenwart ist die berühmte *yuta* aus Naze, die 1975 verstarb, von dieser Norm abgewichen, indem sie einen Nachfolger prophezeit und für diesen ihre Verehrungsgerätschaft hinterlassen hat (YAMASHITA 1976: 54).

Als Ort, vor dem die Verehrung des *kami* stattfindet und sie ihre magischen Zeremonien durchführt, ist der Altar für die *yuta* ein äußerst wichtiges Attribut. Auf Amami-Ôshima findet man einen einheitlichen Typus vor. Sasaki K. (1982:235) beschreibt den Aufbau des Altars (祭壇 *saidan*) dieser Region als vier- bis fünfstufig, sein Standort liegt meist in einem hinteren Zimmer (etwa: „der guten Stube“).

Über dem Altar hängt eine Bildrolle, die in ihrer Mitte die Schriftzeichen der Amaterasu-ômi-kami (Sonnengottheit) und ihr Bildnis trägt, links davon befinden sich die Schriftzeichen des Kasuga-daijin (春日大神 „Gottheit der Frühlingssonne“), rechts die des Hachiman-daijin (八幡大神 Kriegsgottheit). Sie wird die „Bildrolle der drei Gottheiten“ genannt. Auf der obersten Stufe des Altars, steht ein kleiner Schrein, oder auch mehrere (der wohl als Aufbewahrungsort der Verehrungshinterlassenschaft dient; Anmerk. der Verfasserin). Vom einen Ende dieser Stufe bis zum anderen ist eine *shimenawa* (注連縄 das geweihte gedrehte Strohseil des Shintô) gespannt. Jede der vier oder fünf Stufen des Altars enthalten verschiedenes Verehrungsgerät: geweihten Sake, gestapelte *mochi* („Reiskuchen“), Segnungen des Meeres und des Waldes, geweihte Schwerter, Figuren weißer Pferde etc. Auf beiden Seiten befindet sich jeweils eine Vase mit *sakaki* (geweihter shintoistischer Baum) oder Kiefernzweige. Auf der untersten Stufe stehen ein Weihrauchgefäß, Kerzenhalter, frische Blumen etc. Eine weitere Besonderheit sind die *hon* (膳 oder *takabon*) genannten, ca. 50cm breiten und 30cm hohen Opfertischchen – mit Sake, Salz, einer Vase mit frischen Blumen etc., die als Opfergaben verwendet werden. Außer diesen liegen auch noch Räucherstäbchen, Sutren (heilige buddhistische Schriften), Spiegel etc. darauf. Meist ist dieser kleine Opfertisch am untersten Teil des Altars angeordnet.

Nach Angaben der *yuta* und ihrer Klientel sind folgende Elemente die wichtigsten innerhalb des Altaraufbaus:

1. die Bildrolle der drei Gottheiten
2. der kleine Schrein
3. der heilige Spiegel
4. *sakaki* (oder ein immer grüner Baum)
5. *bon*-Opfertisch

(SASAKI K. 1982:235)

Bezüglich der hohen Bedeutung, die der „Bildrolle der drei Gottheiten“ (alle drei sind Gottheiten des traditionellen Shintô, nicht der Volksreligion; Anmerk. der Verfasserin), dem Schrein und dem heiligen Spiegel zukommen, nimmt Sasaki K. (1982:242) an, daß der Grund hierfür in der Gleichsetzung bzw. engen Verbindung zwischen (den Sonnengottheiten) Tenzashishi-no-kami und Amaterasu-ômi-kami liegen könnte.

Auf Grund seiner vergleichenden Untersuchungen des Altaraufbaus innerhalb des gesamten Gebietes der Südwest-Inseln kommt er (1982:240–241) außerdem zu der Vermutung, daß die auf Yonaguni existierende Altarform die traditionell überlieferte sei, der Okinawa-Typ und der Amami-Typ dagegen Mischformen. Dementsprechend sieht er die Elemente Bildrolle, Schrein, Spiegel usw. als Opfertgaben an, den *sakaki*-Zweig aber, dem heute nur noch eine unterstützende Rolle zukommt, als wichtigstes Element, und fragt sich, ob dies nicht ursprünglich der Sitz der *kami* gewesen sei.

Die Rezitation magischer Gesänge wird häufig von Trommelschlägen begleitet. Dessen Funktionen kristallisieren sich für Uchida (1981:65) in folgenden zwei Punkten.

1. Rhythmus und Tempo lassen die *yuta* über die körperlichen Bewegungen in einen außergewöhnlichen Konzentrations-, d.h. hohen Erregungszustand fallen (UCHIDA 1981:53), der zur Einwohnung (憑霊 *hyôryô*) eines Geistwesens führen soll. Daher spielt das Trommelschlagen vor allem bei der Initiationszeremonie, dem *kuchiyose* („Nekromantie“) und dem *maburi-wâshi* („Seelentrennen“) eine große Rolle.
2. Die rhythmische Begleitung der Trommeln soll auch die anderen Anwesenden (Ratsuchende, Verwandte etc.) an der erregenden Atmosphäre teilhaben lassen. (Dieser Aspekt besitzt ihrer Meinung nach auf Amami allerdings nicht die Kunstfertigkeit und den Aufführungscharakter, wie er auf den japanischen Hauptinseln, Korea und China zu finden ist.)

Weitere Funktionen hat die Trommel der *yuta* Amamis nicht zu erfüllen. Die Form der Trommel beschreibt Uchida (1981:53,62) als klein und geschlossen (締太鼓 *shimedaiko*). Den Korpus bildet ein ausgehöhelter Banyan-Stamm (*Ficus bengalensis*), in den Holzsplitter nebeneinander als Keile hineingetrieben sind, um ihn mit einer Bespannung aus Schaf- oder Rinderfell zu schließen. (Diese Art der Trommel wird aber auch bei anderen Festen des Jahresbrauchtums benutzt.)

Außer der Trommel benutzt die *yuta* Amamis weder Flöten oder Muscheln etc., noch ein Saiteninstrument (wie etwa den bespannten Bogen anderer magisch-religiöser Priesterinnen Japans).

Das Pferd ist kein unbedingt notwendiges Attribut der *yuta*. Wie bereits ausführlich dargestellt, gibt es bestimmte Fälle, in denen die Alt-*yuta* ausdrücklich die Bestätigung durch die Führung des freilaufenden Pferdes anordnet, doch zeigen die Recherchen Yamashitas (1977:147), daß es für die Leute Amami-Ôshimas schon normal geworden ist, daß für die Suche nach der Verehrungshinterlassenschaft ein Pferd vorbereitet wird, wie etwa bei der *yuta* K₁ aus Akakina

(YAMASHITA 1977:124), die einem diesbezüglichen Angebot ihrer Verwandten allerdings ablehnend gegenüberstand. Andererseits berichtet die *yuta* S₄ aus Koniya (YAMASHITA 1977: 119), daß sie den Ritt auf dem Pferde im Traum erlebte. Es scheint demnach eher einer Idealvorstellung zu entsprechen, daß die angehende *yuta* auf dem Pferde sitzend zu dem Hause gelangen soll, in dem die *yuta* lebte, deren Nachfolge sie antritt. Yamashita (1977:147) vermutet, daß diese Zeremonie, in der sich die *yuta* von dem Pferde zu ihrem Ausgangspunkt (in der Nachfolge: Yamashita verwendet hier denselben Ausdruck wie den der „Herkunft“ (*shutsuji*) beim *shôji*; Anmerk. der Verfasserin) führen läßt, wohl in Verbindung mit der Sitte des Frauenreitens zu verstehen ist, die im Ryûkyû-Gebiet bei Hochzeiten seit alters her weit verbreitet war.

Auch der Gang zum *amigo* während der Initiationszeremonie sollte ursprünglich von der Kandidatin auf dem Pferde zurückgelegt werden. Bei Regen benutzt man heute aber auch schon ein Auto. (YAMASHITA 1982:248)

Je nach Gottheit soll auch die Färbung der Tiere anders sein (YAMASHITA 1977:128). Den Kandidaten, die zur Verehrung des Tenzashishi-no-kami aufgerufen sind, wird ein Schimmel bereit gestellt, während diejenigen, die das Norogami verehren, einen Fuchs reiten sollen (als Begründung hierfür gibt Yamashita die Herkunft des Norogami aus Okinawa an). Für eine das Tengen-no-kami verehrende *yuta* wäre ein Rind angemessen.

Zur gesellschaftlichen Anerkennung der *yuta* als einer „auserwählten Person“ bildet die Auffindung der Verehrungshinterlassenschaft den ersten Schritt, dann folgt die Initiation – letztlich aber ist wohl ihr Erfolg als professionelle *yuta* entscheidend (Yamashita 1976:35 u. 1977:145,148). Die Frage, inwieweit sie ihren Lebensunterhalt von den für ihre Dienste erbrachten Gaben bestreiten kann, ist wegen Mangels an Material nicht eindeutig zu beantworten, wird aber wohl verneint werden müssen. So berichtet Yamashita (1978:31) z.B. von einem vierzigjährigen männlichen *yuta* aus Naze, der mehr als zwei Drittel des Monats seinem Broterwerb als Fischer nachgeht.

Obwohl das Yutatam als Aberglaube verworfen wird, erlebt es seit dem Kriege eine wirkliche Renaissance (YAMASHITA 1976:52). „Wegen ihrer Funktionen (Wahrsagen, Überliefern von Wünschen eines Verstorbenen)“, schreibt Kreiner (1965:117), „besitzen die *yuta* großen Einfluß auf das Leben im Dorf und es ist ihnen auch gelungen, Einfluß auf das religiöse Leben zu gewinnen“.

Die Religion Amami-Ôshimas heute ist ein Synkretismus, bestehend aus *Noro*-Kult, Yutatam, Taoismus, Konfuzianismus, Buddhismus, Shintoismus und ein wenig Katholizismus. Das Yutatam selbst jedoch wird von Yamashita (1976:32) als „Träger des Volksglaubens“ Amamis (民間信仰の担い手 *min-kanshinko no ninaite*) bezeichnet und Sasaki K. (1979:862) spricht weiter differenzierend von der *yuta* als einer der beiden „Hauptakteure des magisch-religiösen Komplexes“ der Region (neben der *noro*). Für ihn (1982:234) besteht kein Zweifel daran, daß die *yuta* als magisch-religiöser Vertreter der Volksreligion Amamis die Bewahrerin der traditionellen religiösen Vorstellungen ist.

Daher bezeichnet er und auch Takagi (1957:193) die Menschen, die sie wegen Rat und Hilfe aufsuchen, als *shinja* (信者 „Gläubige“).

Takagi (1959:65) weist auf die tiefe Verwurzelung des Glaubens an die *yuta* in der Bevölkerung hin, die sich auch darin äußere, daß z.B. die Anhänger des Christentums erst zunahmen, als es Übereinstimmungen mit den religiösen Grundmustern des Yutatums aufwies, etwa gemeinschaftliches *kamigakari* in der Kirche oder Heilung einer Krankheit während der Rezitation eines Hymnus. – Als magisch-religiöses Element des Volksglaubens kennt das Yutatum nicht die Dogmen einer etablierten Religion: die *yuta* lebt, vom Standpunkt einer solchen aus gesehen, in einer freien unbeschränkten Welt. Die dadurch bedingte Offenheit des Yutatums zeigt sich nicht nur in der „stetigen Anpassung an gesellschaftliche Veränderungen“ (YAMASHITA 1976:53), sondern auch an der problemlosen Verbindung mit anderen religiösen Systemen und Formen (vgl. YAMASHITA 1978:31).

Dementsprechend sind innerhalb des Yutatums keine festen religiösen Gruppierungen zu finden, es gibt keine Gruppenaktivitäten, die sich um eine *oyayuta* zentrieren würden. Yamashita (1977:146) sieht hierfür noch eine andere Erklärung, nämlich die Art des Beziehungsgefüges der *yuta*, die sich ja selbst als himmlische Wesenhaftigkeit besitzend empfindet, zu ihrem kamt. Ein introvertiertes Denken innerhalb des Rahmens der eigenen Krankheit und der vollständigen Genesung, beziehungsweise, ein selbstständiges „mikrokosmisches“ System mit der eigenen göttlichen Wesenhaftigkeit als Zentrum macht es einem ‚gemeinsamen Denken‘ unmöglich, sich in der Horizontalen auszubreiten.

Das Yutatum in der Schamanismus-Diskussion

Die wesentliche Problematik in der wissenschaftlichen ‚Schamanismus‘-Diskussion liegt in der Tatsache, daß es bis heute keine in der Forschung allgemein anerkannte Definition des Phänomens ‚Schamanismus‘ gibt, was Forscher wie Schröder (1955), Vajda (1959), Paulson (1964) oder Hultkrantz (1973) immer wieder dazu veranlaßt hat, sich Gedanken über seine Phänomenologie, Struktur und „wesensbestimmenden Merkmale“ (VAJDA 1964:265) zu machen. Der *Terminus technicus* ‚Schamanismus‘ leitet sich von dem tungusischen Wort ‚shaman‘ ab, und dient dort zur Bezeichnung in magisch-religiöser Weise tätig werdender Menschen. Da aber ähnliche Phänomene, wie sie den Schamanen begleiten, nicht nur in Nord- und Zentralasien, sondern auch in vielen anderen Gebieten der Erde, etwa in Nord- und Südamerika, Afrika oder Südostasien zu beobachten sind, wehrte sich Mircea Eliade (1982:13) als einer der ersten (1951) mit Recht gegen eine unzulässige Vermischung: „Wenn man unter dem Wort „Schamane“ einen jeden Magier, Zauberer, Mediziner oder Ekstatiker begreift, der im Laufe der Religionsgeschichte und Völkerkunde aufgetreten ist, so landet man bei einem zugleich äußerst komplexen und äußerst ungenauen Begriff, dessen Nutzen nicht einzusehen ist.“

Es kann nicht Ziel dieser Arbeit sein, den schamanistischen Komplex in der Vielfältigkeit seiner Erscheinungsformen darzustellen, und so möchte ich mich

nur auf eine kurz gehaltene Wiedergabe der wichtigsten Thesen und Entwicklungen in der bisherigen Forschungsgeschichte beschränken, um im Anschluß daran die mir als Arbeitshypothese dienlich erscheinende Auffassung des schamanistischen Phänomens zu skizzieren, und diese in einem letzten Schritt dem auf Amami-Ôshima vorgefundenen Erscheinungsbild des Yutatums vergleichend gegenüberzustellen.

In der nahezu unübersehbaren Literatur westlicher Forschung zum Thema ‚Schamanismus‘ ist die in russischer Sprache geschriebene bei weitem die umfangreichste, nach Angaben Vajdas (1964:266) waren es allein „bis 1932... mehr als 700 russische Arbeiten“, deren Stärke er allerdings „nicht in der theoretischen Auswertung, sondern der gewissenhaften Darstellung ethnographischer Tatsachen“ sieht.

Die ersten Arbeiten, die neben reichem phänomenologischen Material auch von dem Bemühen um eine grundlegende Klärung der Zusammenhänge innerhalb all der z.T. recht verwirrenden Einzeldarstellungen und Berichte getragen wurden, sind die von P.W. Schmidt und Mircea Eliade zu Beginn der fünfziger Jahre.

Eliade (1982[1951]:14,461), der phänomenologischen Richtung innerhalb der Religionswissenschaft angehörend, definiert den „Schamanismus stricto sensu“ als „ein par excellence sibirisches und zentralasiatisches Phänomen“, dessen spezifisches „Element ... die Ekstase“ sei, in der die Schamanenseele eine Reise zu den Geistern der Himmels- oder Unterwelt unternimmt. Erst südliche bzw. lamaistische Einflüsse, d.h. „Ideologie und Technik der Bemeisterung und Einkörperung der Geister“, hat seiner Meinung nach zu einer „Bastardisierung des alten nordasiatischen Schamanismus“ geführt, so daß Inkorporationen von Geistern im Trancezustand zwar weit verbreitet aber keineswegs ein notwendiges Element für den „Schamanismus im strengen Sinn“ darstellen.

Als zusätzliche Bestimmung hebt er die Tatsache hervor, daß der Schamanismus selbst nicht als eine eigenständige Religion zu betrachten ist, sondern daß sich das ekstatische Erlebnis als das ‚ursprüngliche Phänomen‘ in das jeweilige religionsgeschichtliche Milieu einfügt, bzw. sich wandelnd den verschiedenen religiösen Strukturen anpaßt. (ELIADE 1982: 14–17,464)

Auch Schmidt (1955:633–634) versteht, wie übereinstimmend alle anderen Forscher, die Ekstase als grundlegendes Element des Schamanismus. Gleichermaßen teilt er die These einer Trennung zwischen südlicher Komponente (d.h. agrarische Kulturen mit Ideologien um Erde, Mond, Ahnen, Unterwelt – und damit verbundener Besessenheit) und nördlicher Komponente (sibirische Hirtenvölker, mehr einer Himmelsregion anhängend [vergl. hierzu auch ELIADE 1982:18]). In der Frage nach der Ursprünglichkeit bzw. historischen Entwicklung aber, kommen beide zu unterschiedlichen Bewertungen. Genau entgegengesetzt zur Auffassung Eliades vertritt Schmidt den Standpunkt, daß nur der „schwarze Schamane“, d.h. derjenige, der mit den Geistern der Unterwelt in Kontakt steht, der „eigentliche und einzige Schamane“ ist. Für ihn ist das Verhältnis zwischen dem Schamanen und seinen Geistern dann am engsten und

intensivsten, wenn sie sich inkorporieren. Der „weiße Schamane“, der mit Geistern der Oberwelt in Berührung kommt, aber sei ein „späteres sekundäres Element, das sein Entstehen der Reaktion der Hirtenkultur auf das Eindringen der Fremdelemente des eigentlichen, schwarzen Schamanismus“ verdanke. (SCHMIDT 1955: 633, 634, 680) – Diese sowohl von Schmidt als auch von Eliade vorgenommene Einteilung in „schwarze“ und „weiße“ Schamanen wird von Paulson (1964: 140) mit Recht als „überhaupt sehr diskussionswürdig“ eingestuft und hier daher nicht weiter erklärt.

Den oben aufgezeigten Differenzen versucht Dominik Schröder, als Schüler Schmidts ebenfalls ein Mitglied der Wiener-Schule (kulturhistorische Richtung innerhalb der Ethnologie), zu begegnen, indem er unter Abschwächung der Wichtigkeit des historisch-genetischen Aspektes die Betonung wieder auf die Schamanenekstase als wichtigstes Bestimmungselement setzt, und mehr ontologisch ausgerichtete Überlegungen zum „immanenten Strukturgesetz“ der Ekstase zu Grunde legt. Hierbei geht er (1964: 302–306) von zwei unverzichtbaren Grundbedingungen der Ekstase aus: der Seele und dem Jenseits. Er konstatiert eine Seinswandlung während des ekstatischen Geschehens, die „ihre Ursache in der Verbindung mit einem außerseelischen Gegenüber hat“. In welcher Form sich dieser Kontakt letztlich ereignet, im oder außerhalb des physischen Körpers des Schamanen, ist dabei sekundär. Hierauf basiert seine Unterscheidung der beiden Grundtypen des Schamanentums: des „Wanderschamanen“, der die Jenseitsreise vollzieht, und des „Besessenheitsschamanen“, in den sich das Geistwesen inkorporiert (1964: 315). Diese Einteilung wird seitdem auch von anderen Forschern immer wieder verwendet. In seiner Grunddefinition (1964: 332) des Schamanismus als einer „institutionelle(n) und formgebundene(n) ekstatische(n) Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft“ hebt er neben dem Kernelement der ekstatischen Verbindung zwei andere Bestimmungsmerkmale besonders hervor: einerseits die sowohl gesellschaftlich institutionelle als auch kultisch rituelle Formgebundenheit (1964: 325) und andererseits den altruistischen Aspekt (1964: 323), da die Schamanen die Möglichkeit ihres Kontaktes zu den Geistern in den Dienst der Gemeinschaft stellen.

Die Betonung des altruistischen Momentes im Schamanismus findet sich auch bei Åke Hultkrantz (1973: 33–34), der der sogenannten Stockholmer-Schule (Begründer Ernst Arbmänn) angehört; allerdings in detaillierterer Form. Er geht von der Frage aus, warum der Schamane überhaupt mit der Hilfe seiner Geister eine Beziehung zur übernatürlichen Welt herstelle. Neben der Tatsache, daß sich die Geister in der Berufung ja meist selbst dem Kandidaten aufdrängen, der sich der ‚Zwangs‘-erwählung durch Krankheit ja nicht entziehen kann, ohne sich damit zu zerstören, unterstreicht er vor allem seine Rolle als Mittler zwischen der sozialen Gruppe (die ihn um Hilfe angeht) und der übernatürlichen Welt. Deshalb definiert er (1973: 30) denn auch den Schamanen als eine Person, „die sich mit Hilfe von Geistern in Ekstase versetzt, um zu Gunsten ihrer Gruppenmitglieder ein Verhältnis zur übernatürlichen Welt zu schaffen“. Zudem weist er, ebenso wie sein Stockholmer Kollege Ivar Paulson (1964: 125,

132) darauf hin, daß die Jenseitsreise ideologisch im Glauben an einen Seelendualismus begründet liegt, der zwei ‚Seelen‘ unterscheidet: „die Körperseele (Ich-Seele, Lebensseele, Atem), die im Wachzustand ... Beweglichkeit und Bewußtsein erhält“ und „die Freiseele, die als außerkörperliche Manifestation des Menschen ... in Träumen, Trance, Koma“ agiert. Schließlich ist Hultkrantz (1973:35) der Meinung, daß der Schamanismus in unserer heutigen modernen Gesellschaft „vor allem als Spiritismus überlebt“, und bezieht sich hierbei auf Hans Findeisen, der bereits 1957 die Gemeinsamkeiten der Schamanen mit den spiritistischen Medien betont hatte.

Bezüglich der geistigen und psychischen Verfassung der Schamanen während ihrer Berufung und Tranceerlebnisse gab es schon früh Versuche, vor allem von Anke Ohlmarks (1939a,b), sie den psychopathologischen Phänomenen zuzuordnen. Ohlmarks Theorie von der ‚arktischen Hysterie‘, nach der der Schamanismus auf Hysterie und ihr verwandter Geisteskrankheiten beruht, die notwendige Reaktion auf die äußerst schwierigen arktischen Bedingungen sind (1939a:173), ist mehr als umstritten. Bereits Eliade (1982:15) wandte sich gegen die Gleichsetzung eines Schamanen mit einem „Besessenen“ in umgangssprachlicher Bedeutung, und auch Hultkrantz (1973:32,33) gibt zwanzig Jahre später an, daß die außergewöhnlichen Kräfte des Schamanen tief in der psychischen Beschaffenheit und seinem „methodischen Training“ verwurzelt sind, und ein „definitives Charakteristikum“ des Schamanen in seiner Fähigkeit bestehe, „in Trance zu gehen, wann immer er das wünscht“.

Der letzte Forscher, den ich hier erwähnen möchte, ist Laszlo Vajda, der sich den Phänomenen des Schamanismus von einem kulturhistorischen Ansatz her nähert, und darunter zunächst einmal einen Kulturkomplex „von Erscheinungen“ bei den sibirischen Völkern versteht (1964:268,290), „die in charakteristischer und sinnvoller Verbindung miteinander auftreten“. Er nennt im Wesentlichen acht Komponenten, um deren phaseologische, d.h. zeitliche Zuordnung und Unterschiede er sich bemüht hat. Da ich mich in meiner Arbeitshypothese vornehmlich auf diese acht Bestimmungsmerkmale Vajdas beziehen werde, sei an dieser Stelle nur auf den folgenden Abschnitt verwiesen.

Der erste japanische Forscher, der sich näher mit dem Phänomen der sich magischreligiöser Praktiken bedienenden Frauen in Japan beschäftigte, war der Altmeister der japanischen Volkskunde Yanagita Kunio. Der von ihm zur Bezeichnung dieser Frauen verwandte Begriff *fujo* (巫女, *fu*: „Zauberer, Medium, Wahrsager“; *jo*: „Frau“) soll auch im Folgenden als *Terminus technicus* Anwendung finden, da mir aus oben genannten Gründen die Tatsache, daß die unterschiedlichen ‚schamanistischen‘ Phänomene, die in der japanischen Volkskultur bekannt wurden, seit den dreißiger Jahren durchweg als ‚Schamanismus‘ bezeichnet wurden, zu vielen Mißverständnissen Raum gibt.

Yanagita hat in verschiedenen Arbeiten, besonders aber in dem 1913 erschienenen Artikel „Fujo-kô“ („Gedanken zu den *fujo*“; 1962:221–301) das Problem der verschiedenen Typen dieser „Geisterfrauen“ (Übersetzung nach EDER 1958:367) behandelt. Hierbei unterscheidet er zwischen den *jinja-miko*

(神社ミコ „Tempel-*miko*“ – wobei *miko* eine andere Lesart für *fujō* ist), die bei Festen in den Tempeln tanzen und die Zeremonie des *yudate* (湯立 „Sich mit heißem Wasser besprühen“) vollführen, – und den *kuchiyose-miko*, die herumwandern und sich mediumistisch betätigen. Beide nimmt er jedoch als ursprünglich eine an, und sieht ihre Funktion als die eines Mittlers zwischen den Menschen und den *kami*.

In einer weiteren 1940 unter dem Titel „Imôto no chikara“ („Die Kräfte der Schwester“) veröffentlichten Arbeit beschäftigt er sich mit der Tatsache, daß den japanischen Frauen seit alters her besondere seelische Kräfte zugesprochen wurden. Die Anregung dazu erhielt er durch Gedanken Iha Fuyus zum *onari*-Glauben auf Okinawa, demzufolge die Schwestern seelische Schutzkräfte gegenüber ihren Brüdern haben; sie werden von diesen *onari-kami* genannt. (HORI 1981:9–10)

Eine seitenstarke Monographie über die *fujō* oder *miko* hat Nakayama Tarô 1930 in seinem Werk „Nihon miko shi“ („Geschichte der japanischen *miko*“) zusammengestellt. Nach Eder (1958:368) enthält sie eine „umfangreiche Materialsammlung sowohl aus den geschichtlichen Quellen wie aus der Volkskundeliteratur und ... eigenen Feldforschungsergebnissen“. Auch Nakayama teilt die *miko* in zwei Typen ein (HORI 1981:12,13), die der ‚*kannagi*-Linie‘ und die der ‚*kuchiyose*-Linie‘. Die *miko* der Tempel (*kannagi*) habe aber ihre ‚schamanistische‘ Funktion verloren und sei zur Tempeltänzerin degradiert – der ‚Schamanismus des Altertums‘ habe sich langsam mit dem Buddhismus vermischt. Zur Schreibung dieses ‚Schamanismus‘ (巫道 *fudô*) im Altertum verwendet er die Zeichen *fu*: „Zauberer, Medium, Wahrsager“ und dasjenige für „Weg“ (*michi* oder *dô*), in deutlicher Anlehnung an den „Weg der Götter“: Shintô 神道. Vor allem diese seine These, daß „Ur-shinto Schamanismus war“ (EDER 1958:368), stieß jedoch, wie auch einige andere, auf die Ablehnung der Fachkreise, z. B. Yanagitas und Origuchis, und auch der Eliades.

Wie Yanagita und Nakayama nimmt auch Oka Masao in seinem umfassenden dreibändigen Werk „Kulturschichten in Alt-Japan“ (1933) die Zweiteilung der *fujō* vor: in *miko* einerseits und *ichiko*, *itako* etc. andererseits (die Benennungen wie *ichiko*, *itako*, *yuta* oder *gomiso* sind regional sehr verschieden). Oka geht in seinen Darstellungen recht systematisch vor, definiert allerdings den *ichiko*-Typus vorbehaltlos (die eigentliche, wissenschaftliche Diskussion über die Wesensstrukturen des Phänomens ‚Schamanismus‘ begann ja auch erst in den fünfziger Jahren) als ‚Schamaninnen‘, wenn er (1933:667) schreibt, er wolle „Besessenheit von einer Gottheit, das Verkünden von Götterworten in diesem Zustand, die Geisterbeschwörung, Wahrsagen, Nekromantie, das Austreiben böser Geister und das Heilen von Krankheiten als Kennzeichen des Schamanismus“ annehmen (Hervorhebung durch die Verfasserin). Da weiter oben bereits ausführlicher auf seine Thesen eingegangen wurde, soll an dieser Stelle auf eine weitere Darstellung verzichtet werden.

Ab Mitte der dreißiger Jahre verlagert sich nach Sasaki Y. (1981a:62) das Interesse der japanischen Schamanismusforschung – wohl im Zuge der politi-

schen Expansionstendenzen – zum Festland hin, d.h. Korea, der Mandschurei usw. Erst nach dem Kriege konzentrieren sich die Untersuchungen wieder auf die im Inland verbreiteten Phänomene.

Hori Ichirô, der 1955 sein zweibändiges Werk „Waga kuni minkan shinkô shi no kenkyû“ („Untersuchungen zur Geschichte der japanischen Volksreligion“) herausbrachte und auch Eliades „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“ übersetzte, stützt seine Interpretationen zwar noch weitgehend auf die Materialsammlung Nakayamas, arbeitet jedoch mit „klaren ethnologischen und religionswissenschaftlichen Begriffen“ (EDER 1958:368) und vertritt von diesem unabhängige Standpunkte. So zieht er (1981:9,17–19) z.B. in seiner Auseinandersetzung über das Wesen des Schamanismus den Charisma-Begriff nach der Konzeption Max Webers heran und definiert die Person des Schamanen als eine, die „magisches Charisma“ gegenüber der Welt des Göttlichen, Heiligen“ besitzt. Er betont den Wiedergeburtcharakter in der schamanistischen Initiati-on, wodurch das ‚magische Charisma‘ bzw. der Charakter eines Religionsstifters Gestalt gewinne. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß er Schamanismus nicht nur als ein besonderes religiöses Phänomen in archaischen Gesellschaften sieht, sondern auch Stiftern moderner Religionen (Japans) durchaus schamanistischen Charakter zuspricht. Diese weite Interpretation ist m.E. jedoch nicht haltbar.

Für die neuere Forschung sind (neben dem Amerikaner W.P. Lebra) vor allem drei Wissenschaftler besonders hervorzuheben: Sakurai Tarô, der mit seinem 1973 veröffentlichten Buch *Okinawa no shamanizumu – minkanfujo no seitai to kinô* („Der Schamanismus Okinawas – Leben und Funktion der privaten fujo“) auf das Gebiet Okinawas konzentriert ist; Yamashita Ken'ichi, wie Sakurai ebenfalls Volkskundler, als Repräsentant für Amami; und der Anthropologe Sasaki Kôkan. Dieser (1981:91–103) übernimmt die Typisierung Schröders nach Wander- und Besessenheitsschamanen, unterteilt die schamanistische Trance jedoch nicht nur in die Zustände der Seelenreise oder Besessenheit, sondern differenziert letzteren noch weiter als Inspirations- und Inkorporationstyp. Ansonsten erklärt er (1982:234), stellvertretend für alle drei, daß die Wissenschaftler, die sich gegenwärtig mit der Erforschung der japanischen Volksreligion beschäftigen, den magisch-religiösen Komplex mit dem Mittelpunkt der *yuta* als Schamanismus verstehen, da sie vor allem im Initiationsprozeß, dem direkten Kontakt mit übersinnlichen Wesenheiten (*kami*, Seelen Verstorbener etc.) und dem besonderen psychisch-seelischen Zustand während dieser Zeit Analogien sehen. Auch Charakter und Funktion der *yuta* entsprechen ihrer Meinung nach denen eines Schamanen.

Um eine Klärung der psychischen Situation der Schamanen hat sich bereits 1915 Morita Masatake, der Begründer der Morita-Therapie, bemüht. Heute werden diese Fragen auf japanischer Seite vor allem von Sasaki Yûji (1981b: 104–135), einem Psychiater, behandelt, der ihre Trance in die Nähe des urchristlichen Zungenredens, der Glossolalie, bringt.

Yutatatum und Schamanismus: Vergleichende Zuordnung

Zur Klärung der Frage einer Zuordbarkeit des Yutatums zum ‚Schamanismus‘ möchte ich vorweg das Gesamtbild dessen skizzieren, was mir als Grundlage meiner Beurteilung dienen soll. Im Wesentlichen stütze ich mich hierbei auf die Thesen Laszlo Vajdas, der in seinem 1959 erschienenen Artikel „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus“ (1964:265–295) in klarer, logischer Gedankenführung herausarbeitet, daß das „komplexe Phänomen, das wir Schamanismus nennen“ nicht durch einzelne seiner Komponenten bestimmt werden darf, sondern nur als ein „Komplex von Erscheinungen“, deren „charakteristische und sinnvolle Verbindung miteinander“ (1964:290) seine typische Gestalt ausmacht, d.h. daß weniger der Gehalt der einzelnen Bestimmungsmerkmale, sondern die Art und Weise ihres Zusammentreffens dem Schamanismus seine typische Gestalt verleihen.

In seinen Untersuchungen kommt Vajda zu dem Schluß, daß die „Einzelzüge“ nicht nur nach Gehalt, sondern auch nach Alter zu unterscheiden sind – der schamanistische Komplex, genauer gefaßt, ein „Ergebnis kulturhistorischer Integrationsvorgänge“ ist, „ein Produkt von fruchtbaren Wechselbeziehungen zwischen südlich-agrarischen und nördlich-jägerischen Kulturen“ (1964:295).

Vor diesem Hintergrund nimmt die räumliche Festlegung einen eher sekundären Charakter an: der Schamanismus ist in erster Linie ein Komplex aus Komponenten verschiedener Kulturen aus unterschiedlichen Zeitabschnitten, und erst in zweiter Linie „sibirisch koloriert“ (1964:294).

Die von ihm hervorgehobenen Einzelzüge seien hier in leicht veränderter und ergänzter Form kurz wiedergegeben.

„*Rituelle Ekstase*“ (VAJDA 1964: 268–271)

Die Ekstase tritt in zwei Formen auf, der des „Hinaustretens“ der Seele aus dem Körper und der der Besessenheit, wobei der „Kern“ des sibirischen Schamanismus wohl in der Befähigung lag, „die eigene Seele fortschicken zu können“.

Die Ekstase ist ein „unerläßliches“ Element des schamanistischen Komplexes, aber keineswegs das einzige. Sie ist stets mit einer spezifischen „Ritologie“ bzw. „Ideologie“ verbunden, die in folgenden Zügen ihren Ausdruck findet.

„*Hilfsgeister*“ und „*Schutzgeister*“ (VAJDA 1964:271–277)

Der Schamane steht in „unmittelbarer Beziehung ... zur Geisterwelt“. Diese Geister sind meist klar nach ihrer Funktion als Hilfsgeister und Schutzgeist zu unterscheiden. Durch letzteren erfolgt die „Auserwählung des Menschen zum Schamanenberuf“, d.h. der Schamane unterliegt dem Zwang, der durch den Schutzgeist ausgeübt wird. Je nach Art der Berufung lassen sich zwei Arten der Schutzgeister ausmachen: bei der erblichen Form handelt es sich um die Seelen verstorbener Schamanen, die auf diesem Wege einen Nachfolger bestimmen, dem sie auch ihre früheren Hilfsgeister zur Verfügung stellen. Bei nicht-erblicher, d.h. spontaner Berufung „treten verschiedene Naturdämonen oder ... der himmlische Hochgott als Berufer auf“. Häufig geht der Schamane mit dem

Schutzgeist eine eheähnliche Verbindung ein, die auch sexuellen Verkehr miteinschließt.

Gegenüber seinen Hilfsgeistern jedoch hat der Schamane meist selber die Macht, sie unter Kontrolle zu halten. Diese gewöhnlich theriomorph (tiergestaltig) vorgestellten Geister fungieren als Helfer bei seinen Sitzungen.

„Berufung“ (VAJDA 1964: 276–277)

Die Berufung erfolgt entweder spontan oder erblich (in väterlicher oder mütterlicher Linie). Die spontane Berufung tut sich meist in schwerer Krankheit kund, die von Halluzinationen, Visionen, Ohnmachtsanfällen etc. begleitet werden und häufig während der Pubertät auftreten. Heilung kann nur durch Annahme der Berufung erreicht werden. Die erwählten Personen sind meist psychisch bzw. physisch labil veranlagte Menschen.

Aber auch Berufungen durch Unfälle oder „besonders beeindruckende Ereignisse (z. B. Blitzschlag)“ sind möglich.

„Initiation“ (VAJDA 1964:277–281) – Institutionalisierung

Hierbei muß eigentlich zwischen Berufung und Initiation einerseits, die nur durch die Geister erfolgt, und der öffentlichen Schamanen weihe andererseits unterschieden werden.

Auf dem Höhepunkt des langwierigen Krankheitsprozesses erfolgt die zentrale Initiation, die dem angehenden Schamanen (wie bei seinen anderen Halluzinationen, Visionen etc. auch) von seinen Geistern durchgeführt wird: es ist die ekstatische Erfahrung des „mystischen Todes“ und der damit verbundenen Wiedergeburt und Erneuerung als ein anderes Wesen, d.h. als „rechter Schamane“. Dieses ekstatische Erlebnis ist die erste Reise des Kandidaten in die Welt der Geister und zeigt ein in den verschiedensten Berichten immer wiederkehrendes Grundmuster: Der Körper des Kandidaten wird von seinen Geistern in grauenerregender Weise zerstückelt, gereinigt (oft mit frischem Blut oder neuen metallenen Gelenken versehen) und wieder zusammengesetzt. Die Dämonen (vor allem Krankheitsgeister), die während dieser Prozedur von seinem Fleisch gegessen haben, kann der Schamane später unter Kontrolle bringen. „Der Zustand des mystischen Todes“ erstreckt sich über mehrere Tage, während der der Kandidat „leblo“ und körperlich „empfindungslos“ darniederliegt.

Meist wird diese Initiation durch die Geister mittels einer „Schulung“ von seiten eines Alt-Schamanen ergänzt, die ihm „technische, gewisse zum Schamanenhandwerk gehörende Kenntnisse“ vermittelt. Die offizielle Schamanenweihe, in der der junge Schamane „modell“-haft eine Brücke ins Jenseits herstellt und in Ekstase seine erste öffentliche Jenseitsfahrt in einer „höchst dramatischen Ausführung“ zur Darstellung bringt, gilt häufig als Abschluß dieser Lehrzeit, die von Vajda (1964:280) noch unter einem anderen Aspekt als von eminenter Bedeutung angesehen wird: „Durch den schulmäßigen Kontakt zwischen alten Schamanen und Kandidaten erhält das ... ekstatische Einzelerlebnis die von der Gesellschaft anerkannte, tradierte und weiterzutradierende Gestaltung“.

Und wird dadurch erst zur „Kulturerscheinung“. Auch Schröder (1964: 325,326) unterstreicht die „Formgebundenheit“ des Schamanismus als wesentliches Bestimmungsmerkmal, die sich sowohl in der Institutionalisierung durch „traditionelle Schulung“ und „feierliche Schamanenweihe“ (wenn dies auch oft nur „rudimentär“ vorhanden ist), als auch der der ritualisierenden Form des Tranceablaufs bemerkbar macht.

„*Jenseitsreise*“ (VAJDA 1964:281–283)

In allen Teilen Sibiriens besteht wohl die Vorstellung, daß der Schamane während seiner „Ekstase die Regionen der „anderen Welt“ bereist“. Diese Fähigkeit ermächtigt ihn zur Ausübung mancher seiner Funktionen, wie z. B. „Begleitung der Seele der Abgeschiedenen in das Totenreich, Aufspüren und Einfangen der flüchtigen Seele eines Kranken, Geleiten der Seele des geopfertem Tieres zur Gottheit, Befragung der Geister usw.“.

„*Kosmologie*“ (VAJDA 1964:283–284)

Hinter dem Phänomen der Jenseitsreise steht ein eigenes kosmologisches System, nach dem das Universum mehrschichtig, zumindest aber in drei Sphären unterteilt gesehen wird: Oberwelt – Menschenwelt – Unterwelt. In ihrer Mitte steht als Achse der Schamanenbaum, der, die einzelnen Bereiche miteinander verbindend, zum Vehikel – je nach Zweck des Aufstiegs oder des Abstiegs – für den Schamanen wird. Vor seiner Jurte aufgestellte Bäume, deren Äste die einzelnen Sphären darstellen, spiegeln dieses Weltbild wieder: während die Schamanenseele in der „anderen Welt“ ihren schwierigen Weg verfolgt, „erklettert der ... verbleibende Körper des Schamanen“ während des Ritus den Weltenbaum, und demonstriert, allen Anwesenden sichtbar, auf dramatische Weise den Verlauf seiner Reise.

„*Schamanenkampf*“ (VAJDA 1964:284–287)

Hierbei handelt es sich um ein Duell, dessen Austragen für den Schamanen „obligatorisch“ ist; sein Gegner allerdings ist nicht sicher anzugeben. Der Kampf „ermangelt ... jeder rationalen Motivierung“. Meist wird er jedoch periodisch im Frühjahr ausgefochten, und der Schamane kämpft hierbei nicht um seine eigene bedrohte Existenz, sondern um die Belange seines Stammes oder seiner Sippe, als deren Repräsentant er auftritt. Er weiß den Termin und Ort der anstehenden Auseinandersetzung vorher und kämpft nie in seiner menschlichen Gestalt. „Die Tötung des seelenträgenden Tieres hat den Tod des Schamanen zur Folge.“

„*Schamanenausrüstung*“

Vajda (1964:287–290) erwähnt als solche besonders die Schamanentrommel und die Schamanentracht, die beide wichtige Funktionen erfüllen.

Die Tracht des Schamanen stellt einen in sich geschlossenen Mikrokosmos dar, dessen verschiedene Teile meist tiergestaltig sind (etwa Vogel, Hirsch, Bär), oder mittels Metallplatten das Skelett eines Menschen oder Tieres andeuten, auf

deren Symbolik hier nicht eingegangen werden kann. Die vom Schamanen sorgfältig hergestellte (oder ererbte) Tracht wird in einem besonderen Ritus zu Beginn des Schamanisierens angelegt und soll wesentlich zu dessen Gelingen beitragen.

Die Schamanentrommel ist mit vielen Komponenten des schamanistischen Komplexes verknüpft, der Ekstase, der Initiation, der Kosmologie (Trommel wird aus dem Weltenbaum geschnitzt) und der Jenseitsreise. Bei letzterer ist ihre wesentliche Funktion die eines Beförderungsmittels, auf der der Schamane ins Jenseits gelangt. Des weiteren dient sie als Sammelort, oft sogar als Banngerät der Hilfsgeister, mit denen der Schamane arbeitet.

Altruistisches Moment

Als letztes von Vajda auf Grund seiner Fragestellung nicht angesprochenes Charakteristikum möchte ich die „altruistisch-soziale Zielsetzung“ des Schamanierens nennen (SCHRÖDER 1964: 323; vergl. auch HULTKRANTZ 1973: 34), die den Schamanen von Beginn seines Werdegangs an begleitet, da auch die Berufung in der Regel in der Aufforderung besteht, die Hilfsgeister zum Wohle der Menschen einzusetzen, beziehungsweise bei Erwählung durch einen verstorbenen Schamanen, dessen Wirken mit Hilfe der ihm zu diesem Zwecke übergebenen Hilfsgeister fortzusetzen.

Nach ausführlicher Darstellung der mir zur Verfügung stehenden Fakten über das Yutatum und der für den schamanistischen Kulturkomplex wesentlichen Komponenten sind die Überschneidungen bzw. Unterschiedlichkeiten bereits deutlich zu Tage getreten, so daß sich der zuordnende Vergleich' auf grundsätzliche Thesen beschränken kann. Hierbei wurden die Punkte des Schamanenkampfes und der Jenseitsreise nicht mehr aufgegriffen, da es auf Amami-Ōshima weder Hinweis noch Beleg für derartige Merkmale gibt. Beide gehören mehr zu der nördlichen Ausgestaltung der schamanistischen Phänomene, während das Yutatum durch seine ausschließlich Besessenheitscharakter tragende Trance klar der südlichen Ausprägung zugeordnet werden mußte.

Rituelle Ekstase: die Ekstase der *yuta* vollzieht sich ausschließlich im Zustand der Besessenheit, und auch hierbei in der abgemilderten Form des Inspirations-typus; in den seltensten Fällen erfolgt eine Inkorporation des Geistwesens. - Die Durchführung unterliegt in nahezu allen Beispielen einem genau festgelegten Ritus.

Geistwesen: die *yuta* sind in der Lage, mit mehreren, verschiedenartigen Geistwesen in Kontakt zu treten, doch nur in einigen sehr wenigen Fällen lassen die Angaben der befragten *yuta* zu, eine Differenzierung der *kami* nach ihrer Funktion als Schutzgeist-*kami* oder Hilfsgeist-*kami* vorzunehmen (vgl. den *yuta* N₅, und die *yuta* S₁).

Berufung: die Symptome der yutaischen Krankheit und die Tatsache, daß die Berufung nur unter Zwang angenommen wird, gleichen auffällig den Modalität-

ten der schamanistischen Berufung durch Krankheit. Da in der überwiegenden Mehrheit der Fälle nur die Alt-yuta zu beurteilen vermag, ob der Kandidat zur Verehrung eines *kami* aufgefordert ist, liegt jedoch nur eine mittelbare Berufung vor, während aus den unzähligen Beispielen der Schamanismus-Literatur eindeutig hervorgeht, daß die Kandidaten in Halluzinationen, Träumen oder auch außerhalb ihres Körpers klar von dem entsprechenden Schutzgeist beauftragt werden, den Schamanenberuf zu ergreifen.

Initiation – Institutionalisierung: die Kernerfahrung innerhalb der sibirischen Schamaneninitiation, die der Zerstücklung und anschließenden Wiedergeburt, ist bei den yuta Amami-Ôshimas nicht zu finden, wenngleich auch Yamashita von einer ‚Wiedergeburt als Gottmensch‘ durch die Initiationszeremonie spricht.

Die Initiation in Form einer Ausbildung durch die Alt-yuta, um die Kandidaten im Umgang mit den Geistern zu schulen, existiert nur in Ansätzen. Die Initiationszeremonie, schließlich, gilt zwar als Abschluß des Initiationsprozesses, ist aber nicht in jedem Fall Teil einer Institutionalisierung, da nur die wenigsten yuta professionelle yuta werden. Hier bedarf es jedoch vielleicht noch klärender Festlegungen von Seiten der japanischen Wissenschaftler.

Kosmologie: mit Sicherheit findet sich auf Amami-Ôshima eine dualistische Weltansicht, allerdings existiert keine klare Aufteilung in ein ‚Oben‘ und ‚Unten‘, in dessen Mitte sich der Mensch befindet.

In diesem Zusammenhang scheint mir auch die Reihenfolge: Meer – *amigo* – *tenmishaku* bei der Initiationszeremonie sehr interessant, doch läßt sich mangels ausreichenden Materials noch keine Aussage dazu machen.

Schamanenausrüstung: es besteht für die yuta keine Notwendigkeit, während ihrer Sitzungen ein bestimmtes Ritualgewand anzulegen, noch gehört dieser Akt zu der einleitenden Phase des Ritus.

Auch die Trommel hat nicht den symbolischen Gehalt der in den Regionen Sibiriens verwendeten Trommel – sie dient lediglich in ihrer Funktion als Rhythmusinstrument.

Altruistisches Moment: auch dieses letzte Charakteristikum scheint mir nicht vollständig gegeben zu sein, solange Yamashita noch die weite Definition der yuta zuläßt. Nur die professionelle yuta kennt eine Wirksamkeit im Dienste der Gemeinschaft und auch hier nur den am Individuum.

Wie aus dem oben vorgenommenen Vergleich des Yutatums mit den wesentlichen Komponenten des schamanistischen Komplexes hervorgeht, besteht bis auf Jenseitsreisen und Schamanenkampf eine nicht zu übersehende Übereinstimmung zwischen beiden Phänomenkomplexen. Allerdings sind alle Komponenten beim Yutatum nur in leicht bis stark abgeschwächter Form zu finden, die Eliade mit der Bezeichnung ‚dekadent‘ bezeichnen würde.

Zudem wäre unter Bezugnahme auf die Vajdasche These auch eine Klärung der Frage wesentlich, inwieweit auch das auf Amami-Ôshima vorzufindende Yutatum aus einer ‚Wechselbeziehung zwischen agrarischer und jägerischer

Kultur‘ erwachsen ist, und damit als Kulturkomplex in seinem Sinne verstanden werden kann. Hierauf kann ich an dieser Stelle aber nicht eingehen.

Solange es noch keine wissenschaftlich anerkannte Definition eines die in aller Welt vorhandenen schamanistischen Phänomene umfassenden bzw. übergreifenden Schamanismus-Begriffes gibt, möchte ich daher von einer Bezeichnung des in Abschnitt 3 dargelegten Komplexes als Schamanismus Abstand nehmen und bei der Benennung Yutatum verbleiben, eine Benennung die auch die in der deutschen Sprache gegebenen Möglichkeit der Unterscheidung zwischen einem „-tum“, das in konkreter Ausgestaltung ein ganz spezifisches Kolorit aufweist (Brauchtum, Judentum etc.), und einem „-ismus“, der mehr die abstrakte Grundstruktur eines Phänomens darlegt, welche wiederum mit lokalen oder individuellen Eigentümlichkeiten versehen veränderte Gestalt annehmen kann (französischer oder russischer Kommunismus, etc.),

Literaturverzeichnis

- Da der Verlagsort der japanischen Werke in der überwiegenden Mehrheit Tôkyô ist, wird dieser (Tôkyô) in den Angaben nicht gesondert aufgeführt.
- Die mit * gekennzeichneten Literaturangaben wurden in den Text als Verweis auf weiterführendes Schrifttum aufgenommen, ohne in Einzelfragen zur Bearbeitung herangezogen oder zitiert worden zu sein.

EDER, Matthias

1958 „Schamanismus in Japan“; in: *Paideuma* VI/7: 367–380.

ELIADE, Mircea

1982 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Wiederabdruck: 1. dt. Ausgabe: Rascher, Zürich 1957; frz. Originalausgabe: Editions Payot, Paris 1951).

FINDEISEN, Hans

1957* *Schamanentum – dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nord-urasischer Völker*. Stuttgart: Kohlhammer.

HARADA Binmei

1970 „Okinawa to naichi no shûzoku“ (Brauchtum auf Okinawa und den japanischen Hauptinseln), in: *Tôyô bunka* (Kultur des Ostens) 48, 49; Tôkyô-daigaku-shuppankai.

HORI Ichirô

1981 „Shamanizumu no mondai“ (Probleme des Schamanismus); in: SASAKI Yûji (Hg.): *Gendai no esupuri – shamanizumu* (Esprit der Gegenwart – Schamanismus) 165: 9–19.

HULTKRANTZ, Åke

1973 „A Definition of Shamanism“; in: *Temenos* 9: 25–37.

IHA Fuyu

Koryûkyû no seiji (Politik des alten Ryûkyû); Robata sôsho 35; Kyôdokenkyû-sha (Wiederabdruck: 1922).

KÔSEI-SHÔ (Hg.)

Kôsei hakusho – shôwa 51 nenpan (Weißbuch des Sozial- und Gesundheitswesens – Jahrgang 1976).

KREINER, Josef

1965 *Der Noro-Kult von Amami-Ôshima*. Beiträge zur Japanologie 2. Hg.: Josef KREINER und Alexander SLAWIK, Abteilung für Japankunde des Instituts für Völkerkunde an der Universität Wien.

LEBRA, William P.

1964* „The Okinawan Shaman“, in: Allan H. SMITH (Hg.): *Ryûkyûan Culture and Society*. University of Hawaii Press.

1966* *Okinawan Religion – Belief, Ritual and Social Structure*. University of Hawaii Press.

MIYAGI Eishô

1973* *Okinawa josei-shi* („Geschichte der Frauen Okinawas“). Okinawa-taimusu-sha.

MORITA Masatake

1915* „Yo no iwayuru kintôsei seishinbyô ni tsuite“ („Über die andere, sogenannte Geisteskrankheit religiösen Zungenredens“), in: NIHON-SEISHINSHINKEI-GAKKAI (Hg.): *Shinkeigaku zasshi* („Zeitschrift für Neurologie“) 14, 7.

NOBORI Shômu

1949* *Dai-Amami-shi* („Große Geschichte Amamis“). Kagoshima: Amami-sha.

OHLMARKS, Åke

1939a „Arktischer Schamanismus und altnordischer Seidr“, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 36: 171–180.

1939b* *Studien zum Problem des Schamanismus*. Kopenhagen: Lund.

OKA Masao

1933 *Kulturschichten in Alt-Japan*. 3 Bde. MS; Phil. Diss. Universität Wien.

PAULSON, Ivar

1964 „Zur Phänomenologie des Schamanismus“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16: 121–141.

SAKURAI Tokutarô

1973* *Okinawa no shamanizumu* („Okinawa Schamanismus“). Kôbundô.

SASAKI Kôkan

- 1972* „Shâman – kamigami to ningen o tsunagu mono no shisô to kôdô“ („Schamanen – Gedanken und Verhalten von Personen, die eine Verbindung zwischen Mensch und Gottheit herstellen“), in: *Girei no kôzô* („Zeremoniestrukturen“). Kôsei-shuppan-sha.
- 1979 „Yuta shinkô no shûkyô • bunkateki haikai“ („Religiöser und kultureller Hintergrund des Yuta-Glaubens“), in: *Watanabe Sannan hakushi koki kinen rombunshû* („Dr. Watanabe Sannan, Festschrift zum 70. Geburtstag“). Ôfu-sha: 861–884.
- 1981 „Shamanikku • toransu no shôchôteki naiyô ni tsuite“ („Über den Symbolgehalt der schamanistischen Trance“), in: SASAKI Yuji (Hg.): *Gendai no esupuri – shamanizumu* („Esprit der Gegenwart – Schamanismus“) 165: 91–103.
- 1982 „Amami • Okinawa no yuta no saidankôsei ni okeru warieeshon ni tsuite“ („Über die Unterschiedlichkeiten im Altaraufbau der Yuta Amamis und Okinawas“), in: KYÛGAKKAI-RENGÔ-AMAMI-CHÔSA-I'INKAI (Hg.): *Amami – shizen-bunka-shakai* („Amami – Natur, Kultur und Gesellschaft“). 234–243. Kôbundô.

SASAKI Yûji

- 1975 „Shamanizumu no kihon mondai“ („Grundprobleme des Schamanismus“), in: *Kikan gendai shûkyô* („Religion der Gegenwart – vierteljährlich“) 1,2. Enuesu-shuppankai.
- 1981a (Hg. und Kommentar): *Gendai no esupuri – shamanizumu* („Esprit der Gegenwart – Schamanismus“). No. 165. Shibundô.
- 1981b „Waga kuni ni okeru fusha no kenkyû“ („Untersuchungen zum japanischen ‚Schamanen‘“), in: *Gendai no esupuri – shamanizumu* („Esprit der Gegenwart – Schamanismus“). 165: 104–135.

SCHMIDT, P.W.

- 1955 *Der Ursprung der Gottesidee XII*. Münster: Aschendorff.

SCHRÖDER, Dominik

- 1964 „Zur Struktur des Schamanismus“, in: Carl August SCHMITZ (Hg.): *Religions-Ethnologie*. 296–334. Akademische Verlagsanstalt (Wiederabdruck: 1955, Anthropos 50).

TAKAGI Hiroo

- 1957 „Yuta ni tsuite“ („Über die Yuta“), in: *Jinruikagaku* („Anthropologische Wissenschaften“) 9: 188–193.
- 1959 „Amami shûkyô“ („Religion auf Amami“), in: ÔMACHI, T. (Hg.): *Nihon minzokugaku taikai* (Abriß der japanischen Volkskunde). 12: 51–66

TAMURA Hiroshi

- 1927* *Ryûkyû kyôsan sonraku no kenkyû* („Untersuchungen zu den ryûkyûanischen Dörfern, die in Gemeinbesitz waren“). Kôsho'in.

UCHIDA Ruriko

- 1981 „Amami no yuta to sono shuhen – shamanizumu to ongaku –“ („Die Yuta Amamis und seiner Umgebung – Schamanismus und Musik“), in: *Nantô shigaku* („Historische Untersuchungen der Süd-Inseln“) 17 • 18: 52–67.

VAJDA, Laszlo

- 1964 „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus“ in: C. A. Schmitz (Hg.): *Religions-Ethnologie*: 265–295; Akademische Verlagsgemeinschaft; (Wiederabdruck aus: Ural-Altäische Jahrbücher XXXI, Gedenkband Julius von Farkas; 1959).

YAMASHITA Ken'ichi

- 1976 „Amami no yuta no seifu no tokushitsu ni tsuite“ („Über die Besonderheiten der Initiation der *yuta* auf Amami“), in: *Jinruikagaku* (Anthropologische Wissenschaften) 29:27–55.
- 1977 *Amami no shamanizumu* (Der Schamanismus Amamis). Kôbundô.
- 1978 „Nanseishôto no shamanizumu“ („Der Schamanismus der Südwest-Inseln“), in: *Etonosu* 9: 31–36.
- 1981 „Noro to yuta“ („Noro und Yuta“), in: *Nantô shigaku* („Historische Untersuchungen der Süd-Inseln“). 17 • 18:34–51.
- 1982 „Amami no yuta no seifukatei no kentô“ („Untersuchung des Initiationsprozesses der *yuta* Amamis“); in: KYÛGAKÛKAIRENGÔ-AMAMI-CHÔSA-I'INKAI (Hg.): *Amami-shizen-bunka-shakai* (Amami – Natur, Kultur und Gesellschaft): 244–258. Kôbundô.

YANAGITA Kunio

- 1962 „Fujo-ko (Gedanken zu den *fujo* [Geisterfrauen]); in: *Yanagita Kunio shu* („Yanagita Kunio Gesamtausgabe“) 9:221–301. Chikuma-shobô (Erstdruck: 1913).