

B E I T R Ä G E Z U R J A P A N O L O G I E

Band 2

Wien 1965

XX

Josef Kreiner

Beiträge

zur Erforschung von Religion und Gesellschaft
auf den nördlichen Ryūkyū:

Der Noro-Kult von Amani-Ōshima

Nach langer Pause wird mit vorliegendem Bande die Zeitschrift "Beiträge zur Japanologie" wieder fortgesetzt. Ihre Aufgaben bleiben dieselben, es wurden jedoch folgende Änderungen vorgenommen:

1. Die Herausgeber sind von nun an der Unterzeichnete und Dr. Josef Kreiner;
2. Sitz der Zeitschrift ist die Abteilung für Japankunde des Instituts für Völkerkunde an der Universität Wien;
3. Jeder Band umfaßt entweder eine einzelne Arbeit oder eine Sammlung von Arbeiten, Besprechungen und Kurzberichten;

Die Herausgeber danken Herrn Direktor Albert Köhler, Chef der Firma Bürobona, der die Vervielfältigung dieses Bandes in grosszügiger Weise unterstützt hat.

Prof. Dr. Alexander Slawik

V o r w o r t

Die geographische Lage und die politische und kulturelle Geschichte der Ryūkyū verleihen dieser Inselkette eine besondere Bedeutung für die völkerkundlichen Forschungen um den ostasiatischen Raum. Diese Tatsache wurde zwar früh erkannt und immer wieder hervorgehoben, doch blieb Ryūkyū lange Zeit ein Stiefkind der Forschung. Erst in jüngster Zeit setzte eine intensivere Forschungstätigkeit auf dieser Inselkette ein.

Die vorliegende Arbeit stellt ein Teilergebnis der Feldforschungen dar, die ich in den Jahren 1962 und 1963 auf mehreren Inseln des Ryūkyū- und Tokara-Archipels durchführen konnte. Wohl hätte eine Auswertung der Aufnahmen von anderen Teilen der Ryūkyū die Arbeit in mancher Hinsicht noch vertiefen können. Doch erschien es in Anbetracht der rasch voranschreitenden Forschungen und insbesondere von bereits einsetzenden Versuchen einer allgemeinen Auswertung angeraten, zunächst das in einem kleinen geographischen Gebiet gesammelte Material als Grundlage für weitere Forschungen vorzulegen. Zweck dieser Arbeit ist also in erster Linie eine Materialdarlegung, wobei jedoch auch schon bestimmte wichtige Probleme aufgezeigt und Wege zu ihrer Lösung entwickelt werden sollen. Zum besseren Verständnis der Problemlage war es notwendig, eine Einführung allgemeiner Art über die Ryūkyū und ihre Kultur voranzustellen.

Schon bei der Aufnahme im Felde war das Problem des Noro-Kultes in den Mittelpunkt gestellt worden, da es zur Erfassung der Kultur der Ryūkyū am besten geeignet erschien. Um einer Klärung dieses als zentral angesehenen Problem es näher zu kommen, wurden verschiedene, in der Hauptsache soziologische und religionswissenschaftliche Betrachtungsweisen zur Anwendung gebracht. Obwohl in vorliegender Arbeit die geschichtliche Entwicklung des Noro-Kultes gegenüber seiner gegenwärtigen Struktur weniger berücksichtigt wird, wurden kulturhistorische Fragen nicht ganz ausserachtgelassen. So stellt diese Arbeit zugleich einen Versuch dar, verschiedene Betrachtungsweisen zur Klärung eines Problem es heranzuziehen und zu verbinden.

Für das Zustandekommen dieser Arbeit bin ich zu Dank verpflichtet den Herren: Prof. Dr. Alexander SLAWIK (Universität Wien): seine Arbeiten ¹⁾ machten mich sowohl auf das Gebiet der Ryūkyū wie auf verschiedene Probleme in dem Bereich der Gottesvorstellungen in Japan aufmerksam und ihm verdanke ich auch meine methodische Ausbildung; Prof. Dr. ISHIDA Eiichirō (Tōkyō-University) und Prof. Dr. OKA Masao (Meiji-University, Tōkyō): unter ihrer Leitung habe ich in Japan studiert; Prof. SEKI Keigo (Gakugei-University, Tōkyō), Prof. OGAWA Toru (Hōsei-University, Tōkyō) und Doz. ITŌ Mikiharu (Kokugakuin-University, Tōkyō): sie gaben mir wertvolle Hinweise für die Durchführung der Feldforschungen auf Amami und Kakeroma; Prof. SUMIYA Kazuhiko (Rikkyō-University, Tōkyō): gemeinsame Diskussionen mit ihm liessen mich manche Probleme schärfer erkennen; ferner den Herren SHIMAO Toshio und TABATA Hidekatsu: während meiner oftmaligen Aufenthalte in Amami-Oshima haben sich beide, eifrige Heimatforscher aus Naze, sehr um mich angenommen.

Ohne die verständnisvolle und bereitwillige Zusammenarbeit der Bewohner von Kakeroma und besonders des Dorfes Sukomu, die mir den Aufenthalt auf ihrer Insel unvergesslich gemacht haben, wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Ihnen allen sage ich auch an dieser Stelle Dank.

Josef Kreiner

Wien, im März 1965

1) Alexander SLAWIK: Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen; in: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik Bd.4, S. 675-764, Wien 1936; und: Zum Problem des "Sakralen Besuchers" in Japan; in: Ostasiatische Studien, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung Veröffentlichung Nr. 48, S. 196-207, Berlin 1959

Zur Beachtung:

Die japanischen Personennamen werden in der in Japan üblichen Weise angeführt, d.h. der erste Name ist der Zu- oder Familienname (durch Grossschreibung hervorgehoben), der zweite der Vorname.

Die Transkription der japanischen Worte folgt der phonetischen Schreibung der Romaji-kai, wonach die Vokale wie im Deutschen, die Konsonanten annähernd wie im Englischen ausgesprochen werden.

z.B.: ch = tsch

j = dsch

y = j

sh = sch

s = stimmloser dentaler Zischlaut

z = stimmhafter dentaler Zischlaut

Alle Vokale sind kurz, wenn sie nicht mit einem Längenzeichen versehen sind. Doppelvokale sind getrennt auszusprechen.

INHALTSÜBERSICHT

VorwortSeite I

I. Teil: Allgemeine Einführung: Ryūkyū

A. Geographisches	1
a. Lage und Abgrenzung	1
b. Geologischer Aufbau	3
c. Geographische Gliederung	3
d. Klima	5
e. Name	6
B. Zur Geschichte	8
a. Erste Kontakte mit Japan und japanische Herrschaft (7.-12.Jh.n.Chr.)	8
b. Reichsbildung und Periode der drei Teilsreiche (12.-15.Jh.n.Chr.)	9
c. Blütezeit unter der ersten Sho-Dynastie und beginnender Niedergang (1407-1609)	10
d. Periode doppelter Abhängigkeit und Abschliessung (1609-1879)	11
e. Ende des Königreiches und japanische Herrschaft (1879-1945)	11
C. Kulturhistorische Probleme	13
D. Religion	27
a. Hochreligionen	27
i. Buddhismus	27
ii. Konfuzianismus, Taoismus	28
iii. Shinto	30
b. Noro-Religion	30

II. Teil: Amami-Oshima

A. Voraussetzungen und Verlauf der Feldforschungen.	40
a. Kulturelle Stellung Amami-Oshima's	40
b. Bisherige Forschungen über Kult und Organisation der Noro auf Amami-Oshima	44
i. NAGOSHI Sagenta	45
ii. DÖDERLEIN	47
iii. SAKAI Tomonao	48
iv. SAKAGUCHI Tokutaro	49
v. YANAGITA Kunio	50
vi. IHA Fuyu	51
vii. SHIGENO Yuko	52
viii. NOBORI Shomu	54
ix. Douglas HARING	59
x. KYUQAKUKAI-RENGO	60
xi. HAGA Hideo	61
xii. TAKAGI Hiroo	62
xiii. ITO Mikiharu	63
c. Problemstellung	68
d. Verlauf der Feldforschungen	70

B. Das Dorf Sukomu	75
a. Dorfstruktur	75
i. Lage	75
ii. Bevölkerungsstruktur	79
iii. Wirtschaft	82
iv. Haushalt	86
v. Familie	89
vi. Verwandtschaft	93
vii. Altersklassen	101
viii. Das Dorf	102
b. Das religiöse Leben	108
i. Das religiöse Leben im Haushalt	108
ii. Kultgruppen und individuelle Kulte	115
iii. Das religiöse Leben im Dorf	118
iv. Jahresfeste	121
v. Zusammenfassung	125
c. Der Noro-Kult	127
i. Kultstätten	127
ii. Kultgruppe	130
iii. Kultgeräte	134
iv. Feste des Noro-Kultes	137
v. Zusammenfassung	141
C. Die Noro von Amami-Ōshima: Vergleichende Untersuchungen	150
a. Soziologische Fragen im Zusammenhang mit dem Aufbau der Kultgruppe	150
b. Zur Gottesvorstellung im Noro-Kult	161
i. Besuchergottheiten	162
ii. Vorstellungen von einer Dorf-Schutzgottheit	171
c. Zusammenfassung	182
Anhang I: Schreibung der in der Arbeit genannten japanischen Ortsnamen	185
Anhang II: Zum Kalender	187
Literaturverzeichnis	188

K A R T E N

Karte I: Die Inselketten im Südwesten Japans	4
Karte II: Kulturgeschichtliche Stellung der Ryūkyū	24
Karte III: Südliches Ōshima und Kakeroma	72
Karte IV: Sukomu, der Dorfteil Satu	77
Karte V: Sukomu, der Dorfteil Kaneku	78

I. Teil

Allgemeine Einführung: Ryūkyū

A. Geographisches :

a. Lage und Abgrenzung:¹⁾

Zwischen Kyūshū,²⁾ der südlichsten der japanischen Hauptinseln, und Formosa spannt sich vom 31. bis zum 24. nördlichen Breitengrad eine Kette kleiner und kleinster Inseln, die das Ostchinesische Meer vom offenen Pazifik trennt.

Die nördlichsten Teile dieser Inselkette werden unter dem Namen Ōsumi-Gruppe zusammengefasst. Es gehören dazu die grossen Inseln Tanega und Yaku mit ihren Nebeninseln Make und Kuchi-no-erabu, sowie die drei vulkanischen Inselchen Kuro-shima, Take-shima und Iwō-jima des Santō-son "Drei-Insel-Dorf".

Südlich der Ōsumi-Gruppe schliesst sich die Kette der Tokara an. Diese vulkanischen Inselchen, deren bedeutendste die Inseln Kuchi-no-shima, Naka-no-shima, Akuseki und Takara (alt: Tokara) sind, werden auch mit den japanischen Namen Shichi-tō "Sieben Inseln" oder -- nicht ganz zutreffend -- Jittō-son "Zehn-Insel-Dorf" bezeichnet.

Die weiteren Teile der Inselkette von Amami-Ōshima im Norden bis Hateruma im Süden werden für gewöhnlich unter dem Namen Ryūkyū zusammengefasst. Der nördlichste Punkt dieser Inselkette ist Kap Kasari auf Amami-Ōshima ($28^{\circ} 31'$ nördl. Breite), der südlichste die Insel Hateruma ($24^{\circ} 02'$ nördl. Breite), der westlichste das Kap Iremi auf Yonakuni ($122^{\circ} 56'$ östl. Länge) und der östlichste die Insel Kita-daitō-jima ($131^{\circ} 20'$ östl. Länge) der etwas abseits gelegenen Daitō-Gruppe.

Diese Abgrenzung der Ryūkyū stützt sich vor allem auf die geographisch-geologischen Gegebenheiten. Die Tokara-Inseln gehören nämlich, wie noch zu zeigen sein wird, einer Fortsetzung der Kirishima-Vulkanzone an, die weiter im Süden nur noch in den unbewohnten Inseln Iwō-tori-shima und Tori-shima sowie im Zentralteil von Kume zutage tritt, während die anderen Inseln der hier unter der Bezeichnung Ryūkyū zusammengefassten Inselkette geologisch anderen Ursprungs und Aufbaues sind.

Dann aber ist diese Abgrenzung auch geschichtlich zu erklären. Der Herrschaftsbereich des auf Okinawa zentralisierten Ryūkyū-Königreiches

- 1) Die Angaben in diesen einleitenden Übersichtskapiteln werden nicht immer einzeln belegt, sondern es wird eingangs jeweils auf ein oder mehrere wichtige Werke, auf denen sich auch die Darstellung aufbaut, hingewiesen. Für diesen Abschnitt vgl. : GLACKEN 1955, S. 6-10, NAKAMATSU 1961 c, S. 3-5
- 2) Für die japanische Schreibung der in der Arbeit genannten Ortsnamen vgl. Anhang 1

umfasste alle Inseln bis Kateruna und Yonakuni im Süden und -- wenigstens seitweise -- auch die nördliche Amami-Ōshima-Gruppe, scheint jedoch zu keiner Zeit auch auf die noch weiter im Norden anschließenden Inseln der Tokara ausgedehnt worden zu sein.

Darans mag sich auch ein gewisser Unterschied in kultureller und sprachlicher Hinsicht zwischen Amami und den Tokara ergeben. Die Kultur-grenze verläuft jedoch keineswegs eindeutig. Nach neueren Arbeiten (ITŌ 1961 a,b) lässt sich der für die Ryūkyū charakteristische Kultur-komplex (Verwandtschaftssystem der hiki, Kultorganisation und religiöse Vorstellungen der Noro, Festzyklus) auch für die südlichste Insel der Tokara, Takara, nachweisen. Eigene Untersuchungen auf der Insel Akuseki konnten dies auch noch für andere Teile der Tokara und andere Abschnitte der Kultur (z.B. Knollenbau und damit verbundene Elemente der materiellen und geistigen Kultur, Spuren von geheimbundähnlichen Kulturen mit Masken) bestätigen. Auch von linguistischer Seite (MIYANAGA 1950, S.40) kann auf Grund des Wortmaterials keine deutliche Dialektgrenze zwischen Amami einerseits und den Tokara andererseits gezogen werden. Es muss also betont werden, dass die Nordgrenze des Kulturgebietes Ryūkyū durch-aus nicht klar bestimmt und nur fließend ist. Bis nach Süd-Kyūshū lassen sich Elemente auffinden, die für die Kultur der Ryūkyū als typisch angesehen werden können, während umgekehrt manche Kulturerschei-nungen Amami-Ōshima's sich eher vergleichen lassen mit solchen Kyūshū's als Okinawa's. In dieser Hinsicht mag wieder eine Grenze gezogen werden zwischen Tokuno-shima und Oki-no-erabu, dessen Kultur schon ganz jener Okinawa's zur Seite zu stellen ist. Der gebirgige, bewaldete Nordteil der Hauptinsel Okinawa wiederum zeigt Ähnlichkeiten mit der Kultur des geographisch gleichgearteten Amami-Ōshima und ist auch wie dieses von späteren Einflüssen zur Zeit des Ryūkyū-Königreiches wenig getroffen worden.

Die Nordgrenze der Ryūkyū im kulturellen Sinne ist also eine fließende, wobei als Übergangszone das Gebiet von Süd-Kyūshū im Norden bis Nord-Okinawa im Süden in Betracht zu ziehen ist.

Die Südgrenze dagegen ist klar zu erkennen zwischen Yonakuni, dessen Kultur ganz eindeutig zum Ryūkyū-Komplex gehört, und Formosa. Auf kulturgeschichtliche Probleme in Verbindung mit dieser südli-chen chen Grenze wird noch zurückzukommen sein.

Geologisch lassen sich drei Zonen unterscheiden, die mit zunehmender Entfernung von Kyūshū bis Formosa spannen. Die innerste, westliche dieser drei Zonen ist eine Fortsetzung der Karishima-Vulkanzone auf Kyūshū. Es gehören ihr an die Inseln des Santō-son, die Tokara und im Süden Tō-tori-shima, Tori-shima und der Zentralteil der Insel Kume. Die mittlere Zone paläozoischer Sedimentgesteine bildet die grossen und gebirgigen Inseln Yaku, Amami-Ōshima, Tokuno-shima, sowie die nördlichsten Teile Okinawa's (die Kreise [gun] Kunchan und Nakagami). Die Inseln der äussersten tertiären Zone im Osten, wie Tanega, dann aber besonders Kikai und der Südteil Okinawa's (Kreis Shimajiri), sind von rezenten Korallen umsäumt.

Im südlichsten Teil der Inselkette ist die Scheidung zwischen den Zonen paläozoischer und tertiärer Gesteine aufgehoben und die Inseln, z.B. Ishigaki, weisen alle genannten Bildungselemente auf.

c. Geographische Gliederung: 2)

Ryūkyū in der oben angegebenen Abgrenzung umfasst 105 Inseln, die sich in drei grössere Gruppen unterteilen lassen (vgl. Karte I).

Die Hauptinsel der zentralen Mittelgruppe ist Okinawa, die grösste Insel der Ryūkyū, mit einer Fläche von 1500 km² und einer Bevölkerung von ca. 590.000 (Jänner 1953). Der Süd- und Mittelteil dieser Insel ist niedriges Hügelland, wo seit alter Zeit der Bevölkerungsschwerpunkt liegt. Der Nordteil Okinawa's dagegen ist gebirgig, mit dichtem Wald bedeckt und nur dünn besiedelt.

Die übrigen Inseln der Mittelgruppe, wie Kume, Iheya, Izena, Ie und die Kerama-Inseln, sind verhältnismässig dicht bevölkert. Der Prozentsatz kultivierten Landes liegt in der Mittelgruppe mit 20% verhältnismässig hoch verglichen mit dem Durchschnitt für Gesamt-Ryūkyū (17,9 %).

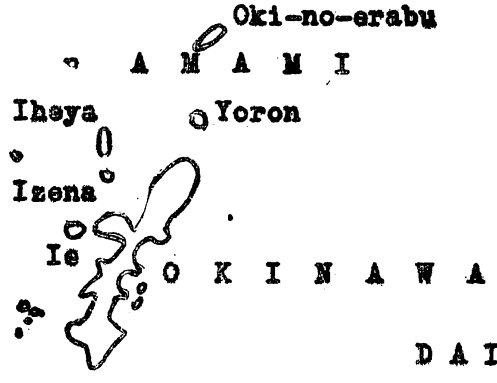
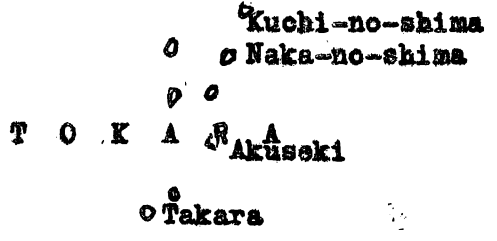
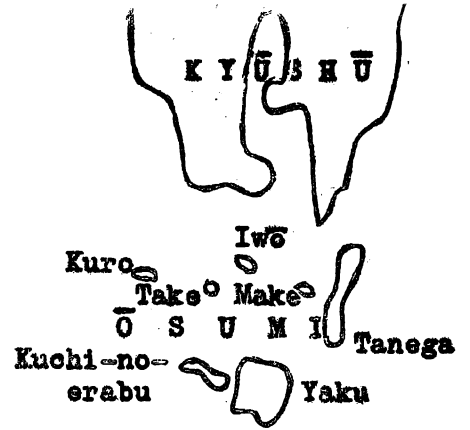
Im Norden von Okinawa liegen die Inseln der Amami-Ōshima-Gruppe. Ihre Hauptinsel Amami-Ōshima ist mit 710 km² und einer Bevölkerung von 100.000 (1960) die zweitgrösste der Ryūkyū. Das Land ist jedoch sehr gebirgig mit Höhen bis 600 m und besitzt nur wenig Anbauflächen. Fruchtbarer sind die weiteren Inseln dieser Nordgruppe wie Kikai, Tokuno und Oki-no-erabu, deren gebirgiges Innere von breiten Küstenterrassen umsäumt

1) vgl. SIMON 1913, S. 24-26, nach F. RICHTHOFEN: "Geomorphologische Studien aus Ostasien III: Die morphologische Stellung von Formosa und den Ryūkyū-Inseln", in: "Sitzungsberichte der kgl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften" Jg. 1902, S. 944-975, und S. YOSHIWARA: "Geological Structure of the Northern Part of Formosa", in: "Journal of the College of Science, Im. University of Tokyo" Bd. XVI, 1901

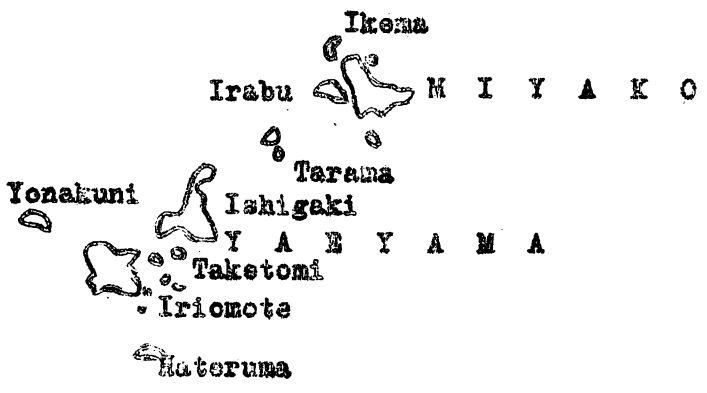
2) Vgl. SIMON 1913, S. 9-24, und GLACKEN 1955, S. 10-19

Karte I

Die Inselketten im Südwesten Japan's



SENKAKU



Kitadaitō
Minamidaitō

ist s.B. Tokuno, oder die der tertiären Zone angehören und daher völlig flach sind, wie s.B. Kikai. Trotzdem liegt der Prozentsatz bebaubaren Landes mit nur 15,7% für die ganze Anami-Gruppe sehr niedrig. Über 70% der Gesamtfläche sind mit Wald bedeckt.

Zwischen Okinawa und den nächsten Inseln des Miyako-Archipels im Süden liegt eine Strecke von 175 Meilen offener See. Es ist dies die einzige Stelle in der ganzen Ryūkyū-Kette, wo man auf halbem Wege zwischen zwei Inseln in keiner Richtung Land erblickt.

Die südliche Gruppe der Saki-shima "Vordere Inseln" wird wieder unterteilt in die nördlichere Miyako-Gruppe und die südlichere Yaeyama-Gruppe. Miyako ist eine sehr niedrige und flache Insel mit nur Höhen bis zu 100 m. Mit einer Flächenausdehnung von 147 km² und einer Bevölkerung von 60 000 (1953) ist Miyako ausserordentlich dicht besiedelt. 42% der Gesamtfläche sind Kulturland und nur 19% noch bewaldet. Die zur Miyako-Gruppe gehörenden kleinen Inseln Irabu, Ikena, Ōgami und Tarama sind ebenfalls flache Koralleninseln, wohl bebaubar, jedoch sehr unter der Trockenheit leidend.

Südöstlich von Miyako liegt Ishigaki, die heute bedeutendste Insel der Yaeyama-Gruppe. Sie hat eine Fläche von 258 km² und zählt 27 000 Einwohner (1953), die sich vor allem in den schmalen, fruchtbaren Küstenterassen vor dem gebirgigen Inneren verteilen. Iriomote, mit einer Fläche von 321 km² und nur 8 000 Einwohnern (1953) das dünnstbesiedelte Gebiet der Ryūkyū, ist durch Korallenriffe fast vollständig mit Ishigaki verbunden. Die Insel ist gebirgig (mit Höhen bis zu 500 m) und dicht bewaldet. Ackerbau kann nur an schmalen Küstenstrichen und in Flussniederungen betrieben werden. Durch die vor allem im 18.Jh. stark um sich greifende Malaria sind viele Dörfer der Insel verödet und nur die Bewohner der flachen Koralleninsel Kuro-shima, Aragusuku und Kobama in der Meeresstrasse Iriomote und Ishigaki haben Felder auf Iriomote bestellt. Obwohl die flacheren Inseln Hateruma im Süden und Yonakuni im Westen verhältnismässig fruchtbar sind, ist der Prozentsatz kultivierten Landes in der Yaeyama-Gruppe mit nur 7,6% der Gesamtfläche der niederste aller Inselgruppen.

d. Klima :¹⁾

Infolge der Ausdehnung der langgestreckten Inselkette über vier Breitengrade ergeben sich nicht unerhebliche Unterschiede im Lokalklima der einzelnen Inseln, doch ist allgemein das Klima der Ryūkyū als subtropisch zu bezeichnen.

1) vgl. dazu SIMON 1913, S. 26-31, GLACKEN 1955, S.19-23, und YAZAWA 1957

Die für die klimatischen Verhältnisse bestimmenden Faktoren sind vor allem die Lage im Ozean, die sehr ausgleichend auf die Temperaturverhältnisse wirkt und darin noch verstärkt wird durch die von Süden kommende, warme Kuroshio-Meeresströmung. Gleichzeitig aber bringt diese Meeresumgebung in Verbindung mit den Monsunwinden eine verstärkte Niederschlagstätigkeit mit sich, die besonders die gebirgigen, hohen Inseln wie Amami-Ōshima oder Yaku zu den regenreichsten Gebieten Japans macht, während die niedrigen Koralleninseln nicht selten unter Trockenheit zu leiden haben.

Im Zusammenhang mit den Klimaverhältnissen müssen noch genannt werden die Taifune, die die Ryūkyū zwischen Mai und Oktober jeden Jahres heimsuchen und auf den ungeschützten Inseln grosse Verheerungen anrichten. Ihre Häufigkeit reicht von einem Minimum von 12 pro Jahr bis zu einem Maximum von 45 in einem Jahr, was die Ryūkyū zu einem der hauptsächlichsten Taifun-Gebiete Ostasiens macht.

e. Name: ¹⁾

Seit dem 明史 Ming-shih (1739), dem offiziellen Geschichtswerk über die Ming-Dynastie, wird der Name der im Vorhergehenden abgegrenzten Inselkette mit dem Zeichen 琉球 (beide bedeuten eine Art Edelstein) geschrieben die in japanischer Lesung Ryūkyū, in chinesischer Liu-ch'iu, häufig transkribiert als Loochoo oder Lew-chew usw., lauten. Die erste Erwähnung dieses Namens (wobei noch nicht geklärt ist, ob darunter nicht Formosa gemeint ist) findet sich im 隋書 Sui-shu (in zwei Teilen 636 bzw. 656), wo er mit den Zeichen 流求 Liu-ch'iu geschrieben wird. In den Geschichtswerken der chinesischen Dynastien findet sich der Name immer häufiger, wobei jedoch stets andere Zeichen verwendet werden (im 新唐書 Hsin-t'ang-shu 1060: 流鬼 Liu-kuei, im 宋史 Sung-shih 1345: 琉求 Liu-ch'iu, und im 元史 Yüan-shih 1369: 琉球 Liu-ch'iu). Aus der Verwendung dieser verschiedenen Zeichen lässt sich schliessen, dass nicht die Zeichenbedeutung ausschlaggebend war, sondern wohl der Lautwert. Über die Bedeutung dieses Namens selbst existieren meines Wissens noch keine Erklärungsversuche.

Häufiger als Ryūkyū findet sich der Name Okinawa, der zum ersten Mal im Bericht über die an einer der Inseln gestrandeten China-Gesandtschaft des Kibi no Makibi im Jahre 753 verwendet wird (geschrieben mit den Zeichen 阿兒奈波, deren Aussprache mit ajinaba rekonstruiert wird). Als Erklärung für dieses Wort wird heute volkstümlich die Zeichenbedeutung von 沖繩 Okinawa "Seil im hohen Meer" angeführt. IHA Fuyu erklärt es aus

1) vgl. HIGAONNA 1950 a, S. 14-19, MIYANAGA 1953, S. 76-77

der Zusammensetzung von oki "gross" und naha oder naba "Fischfangplatz", SHIMABUKURO Genshichi folgt ihm, will jedoch statt oki "gross" setzen aji -- Bezeichnung für einen kleinen Lokalherren --, und liest infolgedessen Okinawa (alt: Ajinaba) als "Fischfangplatz des Lokalherren".

HIGAONNA führt nur an, dass bereits in den Omorozōshi (1613 bis 1623 verfasst) das Wort oki in der Bedeutung "hohe See" gefunden wird, und nā oder auch nya = ma als Abkürzung für 島 shima "Insel" nicht selten ist.

Seit der Muromachi-Periode (14./15.Jh.) wird für die Inselkette der Beiname Uruma gebraucht. Nach HIGAONNA ist er erklärbar aus uru "Sand" und ma = 島 shima "Insel".

In der ältesten japanischen Literatur (Kojiki 712, Nihongi 720) findet sich bereits die Bezeichnung 南島 Nantō "Süd-Inseln" für alle Inseln südlich von Kyūshū, und diese Bezeichnung wurde dann auch von der Satsuma-Verwaltung für die unter ihrer Herrschaft stehenden Ōsumi-, Tokara- und Amami-Gruppen verwendet.

Alle diese Bezeichnungen sind in gewisser Hinsicht nicht ganz zutreffend. Okinawa z.B. wird hauptsächlich verwendet als Name für die Hauptinsel oder auch schon etwas erweitert als Bezeichnung für die mittlere Inselgruppe. Den Namen auf die ganze Inselkette auszudehnen empfiehlt sich auch deshalb nicht, weil vor dem Kriege nur die Inseln ab Okinawa nach dem Süden im Okinawa-ken (Präfektur) zusammengefasst waren und die Amami-Gruppe daher leicht als nicht dazugehörend angesehen werden könnte. Gegenüber der Bezeichnung Nantō hat sich heute durchgesetzt der Gebrauch von 南西諸島 Nansei-shotō "Südwest-Inseln" (vgl. OGAWA 1961, S.29: les îles sud-ouest du Japon). Dieser Name scheint mir zwar noch am zutreffendsten zu sein, umfasst jedoch auch die oben als Ōsumi- und Tokara-Gruppen abgegrenzten, nördlichen Teile des Insslbogens. Daher gebe ich in dieser Arbeit der Bezeichnung Ryūkyū den Vorzug, die auch international gebräuchlicher ist. Zu beachten ist dabei nur, dass der heute als Bezeichnung für die unter amerikanischer Verwaltung stehenden Inseln verwendete Name Ryūkyū als solcher die Amami-Ōshima-Gruppe nicht umfasst, die jedoch zur geographischen wie kulturellen Einheit Ryūkyū gehört.

B. Zur Geschichte: 1)

Auf Fragen der Urgeschichte der Ryūkyū wird im folgenden Abschnitt über kulturhistorische Probleme näher eingegangen werden. Hier soll nur die Geschichte im engeren Sinne, beginnend mit der Frühgeschichte, kurz umrissen werden.

a. Erste Kontakte mit Japan und japanische Herrschaft (7.- 12.Jh.n.Ch.):

Die ersten Berichte über die "Südinselfn" werden von den japanischen Chroniken (Kojiki 712, Nihongi 720) für das frühe 7.Jh.n.Chr. erwähnt. Alle Kontakte zwischen Japan und diesen Inseln verliefen über das Militär-Gouvernement in Nord-Kyūshū, das 大宰府 Dazaifu, nahe dem heutigen Hakata und Fukuoka. Im 24. Jahre der Regierung des Kaisers 推古 Suiko (616) sollen etwa 30 Leute von den Inseln Yaku und Tane in das eigentliche Reichsgebiet umgesiedelt worden sein. Dies ist die erste Nennung von uns heute bekannten Namen von Inseln südlich von Kyūshū.

Im dritten Jahre der Periode 文武 Bunbu (698) berichtet das Nihongi von einer Expedition des Fumi no Imiko nach dem Süden und der Unterwerfung der Inseln Tane, Yaku, Amami und Tokuno. Der Tribut, den Tokuno-shima im darauffolgenden Jahre sendet, wird nicht nur im Kaiserpalast sondern auch in den Schreinen von Ise den Gottheiten dargebracht. Dies wird dahingehend interpretiert, dass die Tributbringer als stammverwandt angesehen wurden, denn Tribute anderer unterworfenen Stämme wurden sonst nur dem Kaiser dargebracht (MIYANAGA 1953, S. 18).

In der Folgezeit mehren sich die Erwähnungen der "Süd-Inselfn", und wie bereits angeführt wurde, findet sich dann auch bereits der Name Okinawa.

長徳 Chōtoku 4 (998) ergeht vom Dazaifu der Befehl an die Insel Kikai, gegen das überhandnehmende Piratenwesen vorzugehen. Zumindest einige der Inseln stehen also zu dieser Zeit unter der Befehlsgewalt des zentraljapanischen Reiches.

Die erst viel später (17.Jh.) einsetzende Geschichtsschreibung der Ryūkyū berichtet aus dieser Frühzeit nur von der Herrschaft der Dynastie eines 天孫 Tenson "Himmelsenkel", die über 17 000 Jahre gewährt haben soll. Die moderne Geschichtsforschung spricht von einer "Periode der anzu-Herrschaft" -- anzu oder anji, aji ist der Titel kleiner Lokalherren, die über ein oder mehrere Dörfer regieren.

1) vgl. dazu KERR 1958, GLACKEN 1955, S. 28-45, HIGAONNA 1950 b und 1959

2. Reichsbildung und Periode der drei Teilreiche (Sansen三山) (12.-15. Jh.)

Als Datum für die Gründung des Königreiches der Ryūkyū, bzw. die Ablöse der mythischen Tenson-Dynastie durch eine geschichtlich besetzte, wird 1186 angegeben. 尚天 Shunten, jener anzu, der sich zum König aufschwang, wird von der Überlieferung als Sohn des auf seiner Flucht aus der Verbannung bis nach Okinawa verschlagenen Helden 源為朝 Minamoto Tametomo bezeichnet und auf diese Weise in Verbindung mit dem japanischen Kaiserhaus gebracht.

Unter Shunten und seinem Nachfolger Eiso, der von 1235 bis 1260 Regent war, dann den Thron usurpierte und bis 1299 regierte, wurde nicht nur die ganze Hauptinsel politisch geeinigt, sondern auch die umliegenden Inseln wie Kume und Iheya dem Reich einverleibt. 1266 erreichten die ersten Gesandten des Königreiches Amami-Oshima und auch diese Inseln unterwarfen sich.

Die wichtigsten Ereignisse in dieser Periode auf kulturellem Gebiet sind die Einführung der japanischen Silbenschrift, der kana, sowie des Buddhismus. Zwischen 1265 und 1274 kam der Priester 禪金鑑 Zankan nach Okinawa und erhielt die Erlaubnis zur Errichtung des ersten buddhistischen Tempels, des 極楽寺 Gokuraku-ji in Urasoe.

1314 zerfiel das Königreich in drei Teilreiche, die sich in die Herrschaft der Insel Okinawa teilten, während die anderen Inseln mehr oder weniger ihre Selbstständigkeit zurückgewannen. Das mittlere dieser Teilreiche wurde 1372 von einer Gesandtschaft des Ming-Hofes besucht. König 察度 Satto anerkannte die chinesische Oberhoheit und sandte Tribut nach China. Die beiden anderen Teilreiche folgten bald darauf seinem Beispiel.

Dieses Ereignis darf wohl mit Recht als eines der bedeutendsten in der Geschichte der Ryūkyū bezeichnet werden. Nach dem Sturz der mongolischen Yuan-Dynastie besuchten Gesandte des Ming-Hofes alle benachbarten Völker, um diese zur Unterwerfung aufzufordern. Okinawa, das noch 1272 eine mit militärischem Druck vorgebrachte Anerkennungs-Forderung Kubilai-Khans zurückgewiesen hatte, war innerlich geschwächt und hatte seine Einheit verloren. Möglicherweise haben auch die ungeordneten Verhältnisse in Japan (Ashikaga-Shōgunat, Aufstellung von Gegenkaisern, Bürgerkrieg) das ihre dazu beigetragen, dass Satto so rasch den chinesischen Forderungen Folge leistete.

Die immer häufiger werdenden Tributsendungen nach China gaben Gelegenheit zur Ausweitung des Handels. Durch die Gesandtschaften an den chinesischen Hof und die nach Nanking gesandten Studenten begann chinesische Kultur immer stärker einzudringen, vor allem in die Kreise des

Adels und der reichen Kaufleute.

1397/98 folgten nach dem fast gleichzeitigen Tod der Könige aller drei Teilreiche Unruhen und Machtkämpfe, die schliesslich 1407 mit dem Regierungsantritt des anzu巴志 Hashi im mittleren Reiche中山 Chūzan endeten. 1422 konnte Hashi das nördliche Teilreich北山 Hokuzan, 1429 dann auch das Süd-Reich南山 Nanzan unter seine Herrschaft bringen und damit die Einheit des Königreiches wiederherstellen.

e. Blütezeit unter der ersten Shō-Dynastie (1407-1469) und beginnender Niedergang (1470-1609):

Die Regierungszeit Hashi's und seiner Nachfolger, der ersten Shō-Dynastie, kann als die Blütezeit Okinawa's bezeichnet werden. Die Oberhoheit China's blieb anerkannt und der über Fu-kien geleitete Handel bildete die Grundlage des Wohlstandes des kleinen Königreiches. Ryūkyū kontrollierte bald auch den gesamten Handel zwischen Japan und Korea einerseits und Siam, Malakka und Java im Süden andererseits. Neben der schon von früher her bekannten chinesischen Kultur machten sich nun Einflüsse auch aus den Kulturen Süd- und Südost-Asiens bemerkbar.

Verhältnismässig spät schritt man an die Unterwerfung der südlichen Inselgruppen von Miyako und Yaeyama, die bis ins beginnende 16. Jh. hinein noch von kleineren Lokalherren kontrolliert wurden. Besonders Miyako aber wurde dann bedeutend für die Wirtschaft als Stützpunkt an der Handelsroute nach China einerseits, als Reiskammer und Zuckererzeuger andererseits.

Während die Aktionen gegen Miyako und Yaeyama schnell und mit grosser Entschiedenheit durchgeführt wurden, ging man gegen Amami-Ōshima mehr zögernd vor. Zentrum der Ryūkyū-Herrschaft im Norden waren die Inseln Oki-no-erabu und ab 1465 auch Kikai. Erst 1537 wurde eine Expedition nach der Hauptinsel Amami-Ōshima selbst entsandt, doch mussten die Ansprüche 1571 nochmals mit Militärmacht geltend gemacht werden.

Zu Beginn des 16. Jhs. zeichnete sich der Niedergang der weitgespannten Handelsbeziehungen bereits ab: Im Süden traten die Portugiesen auf und zogen den Handel an sich, Japan wurde von Bürgerkriegen zerriessen, Piraten bedrohten die Verbindungen nach China und Korea.

1588 forderte der zum Kriegsherrn Japans aufgestiegene 豊臣秀吉 Toyotomi Hideyoshi das Königreich auf, ihm auf seinem geplanten Feldzug gegen Korea und China Gefolgschaft zu leisten. Ryūkyū lehnte diese Forderung ab und erstattete Bericht darüber an China.

d. Periode doppelter Abhängigkeit und Abschliessung (1609-1879):

Als 1196 島津忠久 Shimazu Tadahisa als 守護 shugo "Schutzherr" der Provinz Satsuma in Süd-Kyūshū eingesetzt wurde, war unter seinen zahlreichen Titeln auch der eines "Herrn der Süd-Inseln", womit in dieser Zeit keine besonderen Ansprüche verbunden sein konnten.

Dieser Titel wurde von Generation zu Generation weitervererbt und bildete die rechtliche Grundlage für die 1609 erfolgte Annexion der Amami-Ōshima-Gruppe und der Tributarmachung des Ryūkyū-Königreiches durch den Shimazu-Hof von Satsuma. Anlass dazu war die verweigerte Heeresfolge beim Korea-Feldzug Toyotomi Hideyoshi's, und im Hintergrund standen die unter der konsolidierten Tokugawa-Herrschaft (ab 1603) stark eingeschränkten Expansionsbestrebungen des Satsuma-Hofes.

Bereits anlässlich der Botschaft Hideyoshi's hatte Satsuma mit der Wegnahme von Amami-Ōshima georht, falls Ryūkyū nicht 7500 Mann und Verpflegung für 10 Monate stellen sollte. Nach Ablehnung dieser Forderung nahm der Shimazu-Hof die erste Gelegenheit wahr und überzog im 14. Jahre der Periode 慶長 Keicho (1607) die Inseln mit Krieg. Ryūkyū musste 1609 die gestellten Bedingungen annehmen. Die Inseln der Amami-Ōshima-Gruppe wurden an Satsuma abgetreten und von nun an auch an Kagoshima Tribut geliefert.

Nach dem Zusammenbruch des Handels musste die Wirtschaft vollständig auf eine landwirtschaftliche Basis umgestellt werden. Die Einführung der Süsskartoffel oder Batate (japan.: Satsuma-imo "Satsuma-Kartoffel") 1605 und zuvor des Zuckerrohrs 1597 aus China unterstützte zwar diesen Vorgang, zu einer wirtschaftlichen Blüte konnte es jedoch nicht mehr kommen.

Im 18. Jh. kam es zu den ersten Kontakten mit europäischen Mächten auf den Ryūkyū selbst. In völliger Verkennung der Stellung des Königreiches zum Shōgunat in Edo versuchte man, durch einen Druck auf Ryūkyū Japan zur Aufgabe seiner Isolationspolitik zu bewegen. Noch Commodore Perry machte 1853 Okinawa zu seinem Stützpunkt während seines Aufenthaltes in ostasiatischen Gewässern.

e. Ende des Königreiches und japanische Herrschaft (1879-1945):

Das nach der Meiji-Restauration 1868 erstarkte Japan beobachtete das schwache Königreich an seiner Süd-Flanke mit wachsender Besorgnis. Im

Verlaufe des Formosa-Zwischenfalles von 1872 wurde eine Art Oberhoheit über das Insel-Königreich aufgerichtet, das in der Folgezeit Unterstützung von China zu erhalten suchte. Als es klar wurde, dass das selbst schon zu schwache Mandschu-China den Konflikt dem USA-Expräsidenten General Grant zu unterbreiten versuchen würde, wurde 1879 der letzte König ~~Shō~~ Tai abgesetzt, die Okinawa-, Miyako- und Yaeyama-Gruppen zu einer Präfektur (ken) Okinawa zusammengefasst und in das japanische Reich eingegliedert.

Im Frühjahr 1945 landeten die Truppen der Alliierten Mächte, vor allem der USA, im Süd-Teil der Hauptinsel Okinawa, und nach dreimonatigem, schweren Kampfe fiel die Insel am 21. Juni 1945.

Am 29. Jänner 1946 übernahmen die USA die Kontrolle über alle Inseln südlich des 30. nördl. Breitengrades, also die Tokara und Ryūkyū. Die Tokara wurden bereits 1951, Amami-Ōshima 1953 an Japan zurückgestellt. Sie bilden heute den Verwaltungsbezirk (gun) Ōshima der Präfektur (ken) Kagoshima. Die südlich des 27. Breitengrades liegenden Inseln, Okinawa-, Miyako- und Yaeyama-Gruppen sind zwar im Friedensvertrag von San Francisco 1951 als zu Japan gehörend anerkannt worden, doch haben sich die USA für die nächste Zukunft das Treuhandrecht über die Inseln vorbehalten.

C. Kulturhistorische Probleme:

Verschiedene Erscheinungen in der Kultur der Ryūkyū haben schon früh das Interesse der Forschung für die kulturhistorische Problematik dieser Inselkette geweckt. Zwei Interessenrichtungen, obwohl eng miteinander verbunden, lassen sich unterscheiden. Die eine hebt hervor, dass die Inselkette infolge ihrer geographischen Randlage die allgemeine japanische Kulturentwicklung nicht mitmachen konnte. In der heutigen Kultur der Ryūkyū hätten sich daher Elemente erhalten, die die Kultur Kern-Japan's schon seit dem Altertum nicht mehr besitzt. SIMON (1914) bezeichnet die Kultur der Ryūkyū als einen "Spiegel für Alt-Japan". Oft wird dann versucht, durch Übertragung von Erkenntnissen aus der heutigen Kultur Ryūkyū's Fragen der altjapanischen Kultur zu klären. Eine zweite Richtung, aufbauend auf der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, postuliert für Ryūkyū die gleichen Kulturschichten wie für Kern-Japan. OKA (1933, Bd. 2, S. 611) spricht von Ryūkyū als einem "kleinen Muster für die Kulturschichten des japanischen Altertums."

Methodisch findet die Annahme, die Kultur der Ryūkyū habe ältere Elemente der japanischen Kultur bewahrt, ihre Berechtigung in dem bereits früh aufgestellten und später vor allem von kulturhistorisch orientierten Ethnologen vertretenen Grundsatz, dass Randgebiete die alte Kultur eines Zentrums, die dort schon verloren gegangen ist, weiter bewahren. Moderne Forschung hat die Gefahr der Verallgemeinerung dieses Grundsatzes gezeigt. Schon EDER (1938, S.5) weist zwar von der Linguistik kommend darauf hin, dass in den Ryūkyū als einer sprachlichen Aussenprovinz altes, in Japan schon verloren gegangenes Sprachgut sich erhalten haben könnte. Gleichzeitig betont er aber die Lage der Inselkette im Schnittpunkt zweier Sprachgebiete und die daraus folgende Notwendigkeit, die malayo-polynesischen Sprachen Formosas ebenfalls für eine Untersuchung in Betracht zu ziehen. Auf eine völkerkundliche Analyse der Kultur der Ryūkyū übertragen heisst das, dass neben Japan auch noch andere Gebiete zu berücksichtigen sein werden. Eine direkte Übertragung von Verhältnissen in der Kultur der Ryūkyū auf die Kultur Alt-Japans würde solche andere Komponenten ganz ausser Betracht lassen.

Die Annahme vom Weiterbestehen von Elementen und/oder Komplexen alt-japanischer Kultur auf den Ryūkyū wird meist von Völkerkundlern (vgl. OTŌ 1950, S. 86 ff.) oder von Historikern (vgl. KERR 1958, S.31) vertreten. Es wird dabei übersehen, dass sowohl die Kultur Japans wie jene der Ryūkyū nicht als vollkommen einheitlich, sondern als geschichtlich gewordene komplexe Gebilde angesehen werden müssen. Wenn KERR (1958, S.31) die Berichte des 魏志 Wei-chih (Teil des 三國史 San-kou-shih, verfasst zwischen

233 und 297 v. Ch.) über die Königin ^{卑弥呼} Pimeko der Wa mit der Kulturorganisation der Koro auf Okinawa im 16. Jh. n. Ch. vergleicht, so ist damit wohl eine wichtige Frage angedeutet, das Problem liegt aber auf einer viel schwierigeren Ebene und ist durch solche einfache Vergleiche nicht zu lösen. Vollends verfehlt ist es, wenn KERR im Weiteren (1958, S. 33) den Koro-Kult als "a living fossil of prehistoric age" und als "surviving elements of neolithic matriarchal cults" bezeichnet.

Eine lebende Kultur ist stets in einem Vorgang der Veränderung begriffen. Es geht methodisch nicht an, Verhältnisse, wie sie uns in der Kultur Ryūkyū gegenwärtig sind, und die selbst mit Hilfe der Literatur nicht weiter als bis ins 16. Jh. n. Ch. zurückverfolgt werden können, ohne Weiteres solchen der Kultur Alt-Japans, wie sie z. B. vom Wei-chih für das 2./3. Jh. n. Ch. oder von der japanischen Literatur für das 7./8. Jh. n. Ch. geschildert werden, gleichzusetzen. Bei solchen Vergleichen muss zumindest in Betracht gezogen werden, dass die Kultur der Ryūkyū seit ihrer Trennung von der Japans eine eigene geschichtliche Entwicklung durchgemacht hat. Selbst Einflüsse chinesischer und südostasiatischer Hochkulturen auf die Kultur auch niederer Volksschichten auf den Ryūkyū müssen in Erwägung gezogen werden.

Daraus, dass in einem Rückzugsgebiet -- und als solches kann man die kleinen, wirtschaftlich armen und verkehrsabgeschlossenen Inseln oft wirklich bezeichnen -- Verarmungserscheinungen nicht selten sind, muss ebenfalls Bedacht genommen werden.

Der von historischer und volkskundlicher Seite vertretenen Methode, kulturelle Verhältnisse in den Ryūkyū ohne Weiteres auf das japanische Altertum zu übertragen, muss also der Vorwurf zu grosser Vereinfachung gemacht werden. Erst nach Klärung der völkerkundlichen Probleme um Ethnogenese und Entstehung der Kultur beider Gebiete, sowohl Japans wie der Ryūkyū, kann diese Frage wieder aufgenommen werden.

Eine der ersten Arbeiten über die Ethnogenese der Ryūkyū-Bevölkerung ist der Versuch des Altmeisters der Ryūkyū-Forschung, IHA Fuyu (1911, S. 60-62), die Ursprungsmythe der Ryūkyū zu interpretieren. Das ^{中山世譜} Chūsan-seifu (17. Jh.) wie das ^{琉陽} Kyūyō (18. Jh.) berichten von zwei Gottheiten, die am Beginne der Welt vom Himmel herabstiegen und am Strande des Meeres den ersten Herrscher, ^{天孫} Tenteishā, zeugten (IHA, HIGASHI und YAKOYAMA 1941, Bd. 4, S. 10, SPENCER 1931, S. 96). Diese beiden Gottheiten heissen ^{阿摩弥姑} Amamiku und ^{志仁礼久} Shineriku. Die Volksüberlieferung sieht im Yuwan-dake auf Amami-Ōshima jenen Berg, auf den

diese Gottheiten vom Himmel heruntergestiegen und von wo sie dann nach Okinawa weitergezogen sein sollen. IHA bringt nun den Namen der weiblichen Gottheit, Amamikū, sowie den Inselnamen Amami in Verbindung mit 海人部 ama-be, der Bezeichnung für eine fischerische Bevölkerungsstrate in Süd-Kyūshū, und erklärt die Mythe als Erinnerung an ein Zusammentreffen zweier Völker, der vom Norden her kommenden "Japanischen" Schicht und den "Vorbewohnern". Als einen weiteren Hinweis führt IHA an, dass in Ryūkyū das Wort nishi die Himmelsrichtung Nord bedeutet, während es im Hochjapanischen den Westen bezeichnet. Er verbindet dieses nishi mit 古 inishi "Vergangenheit", und meint, es bezeichne jeweils jene Richtung, aus der die Vorfahren gekommen seien.

Diesem rein auf der Mythologie aufgebauten Versuch IHA's stehen eine Reihe neuerer Untersuchungen gegenüber. Die Arbeiten über die Kulturschichten, aus denen die Kultur der Ryūkyū aufgebaut ist, besitzen einen viel weiteren Horizont als die oben besprochenen Versuche, die Kulturen Ryūkyū's und Alt-Japan's zu verbinden. Kaum eine dieser im Folgenden zu besprechenden Arbeiten nimmt jedoch ihren Ausgang von einer genauen Untersuchung der Kultur der Ryūkyū, die meisten beschäftigen sich in erster Linie mit dem Problem der japanischen Ethnogenese und der Entstehung der japanischen Kultur, und kommen erst von diesen Fragen dann auch zur Behandlung der kulturhistorischen Stellung der Ryūkyū. Um zu einem besseren Verständnis der Problematik zu gelangen, erscheint es daher notwendig, zunächst einen kurzen Überblick über die Entstehung der japanischen Kultur nach dem heutigen Forschungsstand zu geben. Ich folge dabei weitgehend den von den meisten Forschern als grundlegend richtig angesehenen Ausführungen von OKA Masao (OKA 1956, siehe auch OKA, EGAMI und YAHATA 1948, sowie ISHIDA, OKA, EGAMI und YAHATA 1958).

Ethnologisch ist nach OKA für die prähistorisch ältesten Schichten der Prä-Jōmon- (Pre-Ceramic) und Früh-Jōmon-Phase nichts Genaues auszusagen, die Funde weisen auf eine Verbindung mit den Kulturen Sibiriens und des weiten Raumes Nord-Eurasiens hin.

Zu Beginn der Mittel-Jōmon-Zeit bezeugen neu auftretende Kulturelemente (Tonggefäße in Spiralwulsttechnik, Spiralornamentik, Tonfiguren, Steinkopfkeule und Walzenbeil) den Einbruch eines neuen Kulturkomplexes. OKA ordnet diesem Komplex nach einer Analyse volkshandlichen Materials und nach einem Vergleich mit melanesischem Material noch folgende Kulturelemente zu: Ahnenkult auch matrilinealer Ahnen, Vorstellungen von einem Toten- und Ahnenland jenseits des Meeres oder unter der Erde, von wo die

Gottheiten = Ahnen auf Besuch erscheinen, Geheimbünde mit Maskenbrauch-
tum und eventuell auch Knollenfruchtbau. Er dankt an einen südchinesi-
schen Ursprung dieser Kultur, die sich dann sowohl nach Japan wie nach
dem Süden, Melanesien, hin verbreitet hätte, wodurch die heute fest-
stellbaren Kulturparallelen entstanden wären.

In der letzten Phase der Jōmon-Zeit nimmt OKA das Hereinströmen
einer Kulturwelle aus Südchina nach Japan an, deren Träger eine austro-
asiatische Sprache besaßen. Diese Kultur wird von ihm charakterisiert
durch folgende Elemente: Reisbau mit Knollenfruchtbau, Amaterasu-Mythe
und Mythe von der Entstehung der Nahrungspflanzen aus dem Körper einer
getöteten Gottheit (Ō-getsu-hime-Mythe = dema-Mythologem JENSEN's).

Eine weitere Kultur, die aus dem südostasiatischen Raum nach Japan
vordringt, hat dann den Übergang zur Yayoi-Zeit bewirkt. Nach OKA ist
sie im Kern austronesisch und umfaßt die Elemente: Reisbau, Fischfang,
Plankenboot, Altersklassen mit Männerhaus, tama-Glaube und umisachi-
yamasachi ("Fischfangglück-Jagdglück")-Mythe.

Zu Beginn und gegen Mitte der Kofun-Periode erreichen zwei Kultur-
wellen vom asiatischen Festland über die Koreanische Halbinsel Japan.
Die erstere bestimmt OKA durch die Organisation patrilinearere Sippen
(hala), Trockenfeldbau und Kleintierhaltung, die zweite definiert er als
reiternomadische Herrenkultur mit Grossfamilienorganisation. Diese letzte
hat OKA's Auffassung nach schliesslich den Anstoss zur Bildung des
japanischen Staates gegeben.

EGAMI betont auf Grund archäologischen Materials (z.B. neue tumuli-
formen, Wechsel in den Grabbeigaben etc. seit der Mittel-Kofun-Periode)
die Rolle der letzten Kulturwelle. Er versucht sie sogar frühgeschichtlich
zu fassen und sieht im 10. Tenno, Sujin, den Gründer des japanischen
Staates (OKA, EGAMI und YAHATA 1948, ISHIDA, OKA, EGAMI und YAHATA 1958,
EGAMI 1962, ISHIDA 1962).

SUMIYA (1960) anerkennt den richtigen Problemansatz bei OKA, unter-
scheidet jedoch statt fünf nur drei verschiedene Kulturschichten. Eine
jäger-pflanzerische Kultur mit dualistischem Weltbild, Geheimbund und
Geheimbund-Initiation hat Japan nach SUMIYA etwa in der Mitte der Jōmon-
Epoche erreicht. So wie OKA schreibt auch SUMIYA dieser Kultur ein bila-
terales Verwandtschaftssystem zu und verweist auf die ethnologischen
Parallelen in Melanesien.

Die zweite und dritte Kultur OKA's fasst SUMIYA in seiner Reisbauern-
und Fischerkultur mit männlichen Altersklassen, patrilinealem Verwandt-

Zeit ansetzt. Die Zugehörigkeit des "Sakralen Besucher" (marebito)-Glaubens zu dieser Kulturschicht, wie sie SUMIYA im Gegensatz zu OKA annimmt, möchte ich auf Grund funktionaler Überlegungen doch etwas in Zweifel ziehen. Diese Vorstellungen sind wohl eher mit einem Geheimbundwesen zu verbinden, zumindest jene Komponente, die eine Darstellung der göttlichen Besucher durch verkleidete und maskierte Burschen kennt.

Als letzte Kulturwelle, die Japan erreichte, setzt SUMIYA wieder die schon bei EGAMI erwähnte patriarchale Viehsüchterkultur mit Grossfamilienorganisation etwa um die Mitte der Kofun-Zeit an.

OKA, EGAMI und SUMIYA haben nach einer Analyse des japanischen Materials kurze Vergleiche mit Kulturen umliegender Völker zum Zwecke der Bestimmung des Ausgangsortes der jeweiligen Kulturwelle durchgeführt. Wenig beachtet wird dagegen der Weg, über den diese Kulturen Japan erreicht haben sollen. OKA gibt nur einmal, und zwar für seine dritte Kultur (Reisbauern- und Fischerkultur zu Beginn der Yayoi-Periode) an, dass diese Welle von Süden her über die Kyūkyū Japan erreicht habe.

Es ist dieselbe Kultur, deren Problematik der Altmeister der japanischen Volkskunde YANAGITA Kunio in seinem durch die Geschlossenheit seines Aufbaues und seiner Methode hervorragenden Werk aufgreift (YANAGITA 1961). Für YANAGITA ist die Kenntnis des Reisbaues und das Bestehen des mit dem Nassfeldreisbau verbundenen Kulturkomplexes das Kriterium, um von japanischer Kultur zu sprechen. Er verfolgt nun diese Reis-Kultur von Süd-China südlich des Yang-tse nach den Kyūkyū, und zwar zuerst nach Miyako. Von hier verbreitet sie sich entlang des Kuroshio-Stromes nach der Ostküste Okinawa's und weiter nach dem Norden, wobei jedoch nicht für den Reis-anbau geeignete Inseln übersprungen werden, bis nach Süd-Kyūshū und in die Japanische Inlandsee. YANAGITA sucht aber auch nach dem Grund für diese Wanderung, und glaubt in der Suche nach der 宝 takara "Schatz"-Muschel (*Monetaria moneta*, *M. annulus*), die in der Miyako-Gruppe und früher noch weiter nach dem Norden vorkommt, ein solches Motiv gefunden zu haben. Als Zeitpunkt für diese Bewegungen nennt er die chinesische Yin 殷 -Epoche (14./13.Jh.v.Chr. - ca 1000 v.Chr.). Der Zeitansatz würde also ungefähr jenem der von OKA postulierten Reis-Kultur mit Knollenfruchtbau aus Süd-China (späte Jōmon-Periode) entsprechen, doch zeigen sich besonders in der Ausserachtlassung von Ergebnissen der Urgeschichtsforschung vielleicht doch die Grenzen einer auf rein volkskundlicher Methode fussenden Erkenntnis (vgl. dazu SUMIYA 1961).

scheidungen und tuberkulären Tuberkulosen zusammen, die er zu Beginn der Yayoi-Zeit ansetzt. Die Zugehörigkeit des "Sakralen Besucher" (marebito)-Glaubens zu dieser Kulturschicht, wie sie SUMIYA im Gegensatz zu OKA annimmt, möchte ich auf Grund funktionaler Überlegungen doch etwas in Zweifel ziehen. Diese Vorstellungen sind wohl eher mit einem Geheimbundeswesen zu verbinden, zumindest jene Komponente, die eine Darstellung der göttlichen Besucher durch verkleidete und maskierte Burschen kennt.

Als letzte Kulturwelle, die Japan erreichte, setzt SUMIYA wieder die schon bei EGAMI erwähnte patriarchale Viehzüchterkultur mit Organisationsfamilie etwa um die Mitte der Kofun-Zeit an.

OKA, EGAMI und SUMIYA haben nach einer Analyse des japanischen Materials kurze Vergleiche mit Kulturen umliegender Völker zum Zwecke der Bestimmung des Ausgangsortes der jeweiligen Kulturwelle durchgeführt. Wenig beachtet wird dagegen der Weg, über den diese Kulturen Japan erreicht haben sollen. OKA gibt nur einmal, und zwar für seine dritte Kultur (Reisbauern- und Fischerkultur zu Beginn der Yayoi-Periode) an, dass diese Welle von Süden her über die Kyūkyū Japan erreicht habe.

Es ist dieselbe Kultur, deren Problematik der Altmeister der japanischen Volkskunde YANAGITA Kunio in einem durch die Geschlossenheit seines Aufbaues und seiner Methode hervorragenden Werk aufgreift (YANAGITA 1961). Für YANAGITA ist die Kenntnis des Reisbaues und des Bestehens des mit dem Nassfeldreisbau verbundenen Kulturkomplexes des Kraterum, um von japanischer Kultur zu sprechen. Er verfolgt nun diese Reis-Kultur von Süd-China südlich des Yang-tse nach den Kyūkyū, und zwar zuerst nach Miyako. Von hier verbreitet sie sich entlang des Kuroshio-Stromes nach der Ostküste Okinawa's und weiter nach dem Norden, wobei jedoch nicht für den Reis-anbau geeignete Inseln übersprungen werden, bis nach Süd-Kyūkyū und in die Japanische Inlandsee. YANAGITA sucht aber auch nach dem Grund für diese Wanderung, und glaubt in der Suche nach der 室 takana "Schatz"-Muschel (*Monetaria moneta*, *M. annulus*), die in der Miyako-Gruppe und früher noch weiter nach dem Norden vorkommt, ein solches Motiv gefunden zu haben. Als Zeitpunkt für diese Bewegungen nennt er die chinesische Yin 殷 -Dynastie (14./13. Jh. v. Chr. ca 1000 v. Chr.). Der Zeitaltersatz würde also ungefähr jenem der von OKA postulierten Reis-Kultur mit Knollenfruchtbau aus Süd-China (späte Jōmon-Periode) entsprechen, doch zeigen sich besonders in der Ausserachtlassung von Ergebnissen der Urgeschichtsforschung vielleicht doch die Grenzen einer auf rein volkskundlicher Methode fussenden Erkenntnis (vgl. dazu SUMIYA 1961).

In all den genannten Arbeiten finden die Ryūkyū wenig Beachtung. Zwar verwertet YANAGITA viele seiner eigenen Feldforschungsergebnisse (YANAGITA 1925), besonders in seiner Arbeit über die Jenseitsvorstellung (YANAGITA 1950, dass. 1961, S. 51-103). Auch OKA zieht bei seiner Aufstellung der altjapanischen Kulturschichten manches Material von den Ryūkyū mit heran (OKA 1933, Bd. 2, S. 611-617, Bd. 3, S. 750-800, 962-980). Die Feststellung, alle in Japan unterscheidbaren Kulturschichten fänden sich auch in der Kultur der Ryūkyū wieder (OKA 1933, Bd. 2, S. 611), resultiert bei ihm aber nicht in einer Analyse der letzteren, sondern basiert eher auf einem Vergleich einiger Elemente dieser mit bereits für Japan herausgearbeiteten Komplexen. Dies mag sich aus der damaligen Forschungssituation erklären, und OKA fordert heute mehr denn je eine von Ryūkyū-Material ausgehende Überprüfung.

Es ist die Urgschichte, die dieser dringenden Forderung zuerst nachgekommen ist. Obwohl prähistorische Untersuchungen auf den Ryūkyū noch kaum durchgeführt worden sind, hat YAHATA (1950) einen Überblick über die erschliessbare Problematik zu geben versucht.

YAHATA weist zunächst das Vorkommen einer diluvialen Besiedlung, wie sie auf Grund von als bearbeitet angesehenen Hirschknochenfunden auf der Insel Ie angenommen wurde, zurück. Die vielen Muschelhaufen auf Okinawa (es handelt sich vor allem um Venusmuscheln) können durch den Fund eines sogenannten chinesischen Messergeldes am Fundplatz 城嶽 Gusuku-daki bei Naha etwa um das 3.-4. Jh. v. Ch. angesetzt werden. Die in diesen Muschelhaufen gefundene Keramik zeigt Ähnlichkeit mit jener der Jōmon-Epoche, weist jedoch keine Schnurabdrücke auf und kann auf Grund dieses Merkmales nur mit der Keramik der Frühen bis Mittleren Jōmon-Periode Kyūshū's verglichen werden.

Im Gegensatz dazu waren bis 1950, da YAHATA's Arbeit publiziert wurde, noch keine Funde von Yayoi- oder Iwaibe- (Kofun-Zeit) Keramik auf den Inseln südlich von Kyūshū bekannt. Darin sieht YAHATA ein schwieriges Problem. Wenn angenommen wird, dass südostasiatische Einflüsse zur Entstehung der Yayoi-Kultur geführt haben (und YAHATA zweifelt nicht daran), wie haben diese Kulturströmungen dann Japan erreicht, ohne auf den Ryūkyū Spuren zu hinterlassen?

Inzwischen sind mir jedoch Funde von Yayoi-Keramik in den Tokara (Insel Takara) bekannt, und KOKUBU (KOKUBU, KAWAGUCHI, SONO, NOGUCHI und HARAGUCHI 1959, S. 243-244) gibt als Fundstätten der Yayoi-Kultur im Süden die Inseln Yaku, Kuchi-no-erabu, Anami-Ōshima (Ushuku-Muschelhaufen) und Tokuno-shima (Omonawa-Muschelhaufen) an. Eine weitere Ver-

breitung der Yayoi-Kultur nach Süden bis Okinawa ist aber auch nach KOKUBU noch ungeklärt. Sueki-(Iwaibe-) Keramik-Funde sind heute bereits aus allen Teilen der Ryūkyū bekannt (HIGA, SHIMOTA und SHINZATO 1963, S. 52).

Mittlerweile hat sich auch die Linguistik in die Forschung über die Entstehung der japanischen Kultur eingeschaltet. Sie geht von der bedeutenden Entdeckung aus, dass die Sprache der Wa des Wei-chih, der Yayoi-Epoche also, bereits als alte Form des gegenwärtigen Japanischen angesehen werden muss, das heißt, schon eine Sprache mit ural-altaischem Charakter ist, während bisher für diese Zeit nur mit einer austrischen Sprache gerechnet wurde (KAMEI, ŌTŌ und YAMADA 1963, S.111). ŌNO (1962) vermutet nun folgende Entwicklung: Eine Kultur mit Reisbau gelangte von Süd-China nach dem Südteil der Halbinsel Korea. Über die Sprache dieses Volkes kann nicht mehr ausgesagt werden, als dass sie eine austrische gewesen sein mag (Problem der Sprachen der Staaten von 越 Yueh und 吳 Wu). In Korea trifft diese Kultur auf eine nördlichen Ursprungs mit sprachlichen Merkmalen (Grammatik und Vokalharmonie) der altaischen Sprachen. Bereits vermischt setzen die beiden Kulturen nach Nord-Kyūshū über und führen zur Entstehung der Yayoi-Kultur. Erst von hier gelangte diese dann später auch nach Süden auf die Ryūkyū-Inseln.

Die Entdeckung des altaischen Charakters der Wa-Sprache hat größte Bedeutung für die weitere Forschung. ISHIDA (1962, S.4) wird diesem Umstand bereits gerecht, wenn er feststellt: "The basic patterns of Japanese Culture centering on rice cultivation and ranging from Technology to Weltanschauung were set in the Yayoi".

Jener Kulturstrom also, der in Süd-China seinen Ausgang nahm und den Reisanbau zu Beginn der Yayoi-Periode nach Japan brachte, kann nach diesen Erkenntnissen nicht über die Ryūkyū gekommen sein, wie YANAGITA annahm. OKA hat, wie oben gezeigt, zwei Kulturwellen unterschieden, von denen eine in Süd-China ihren Ausgang genommen haben (über ihren Weg wird nichts ausgesagt) und eine von Südost-Asien über die Ryūkyū nach Japan gekommen sein soll. Wie wir gesehen haben, hat aber schon SUMIYA eine solche Aufteilung als zu weitgehend und nicht tragbar abgelehnt.

Was von der Urgeschichtsforschung an Hand von Material der Ryūkyū festgestellt wurde, dass nämlich die Yayoi-Kultur nicht von Süden her über die Ryūkyū nach Japan, sondern nur von Norden her auf die nördlichsten Teile der Inselkette gelangt sein kann, ist von ethnologisch-linguistischer Seite her bestätigt worden.

Dass die von OKA und EGAMI postulierte kofun-zeitliche nomadische Reiterkrieger- und Viehsüchterkultur von Korea nach Nord-Kyūshū übersetzt hat und von hier nach dem Süden vorgedrungen ist, scheint klar zu sein. Im Zusammenhang damit ist nur noch zu bemerken, dass auch diese Annahmen nun einer Überprüfung bedürfen. Möglicherweise hat bereits die Yayoi-Kultur diese altaisch-reiternomadischen Elemente umfasst und es hat nur einer Stimulus-Diffusion zur späteren Reichsgründung bedurft (vgl. ISHIDA 1962, S.5).

Es bleibt also nur noch eine Kulturwelle, jene die OKA und SUMIYA um die Mitte der Jōmon-Periode ansetzen, deren Verhältnis zu Ryūkyū zu überprüfen ist. Auch hier ging der Anstoss zur Diskussion von der Urgeschichtsforschung aus.

KANASEKI (1955) geht von zwei wichtigen Feststellungen aus, die schon vor ihm mehrere Urgeschichtsforscher hervorgehoben hatten. Erstens scheint nach dem bisherigen Forschungsstand weder die Jōmon- noch die Yayoi-Kultur die Inseln der Saki-Shima-Gruppe erreicht zu haben. Zweitens geht aber — den Funden nach zu schliessen — dort die urgeschichtliche Kultur ohne Bruch in die geschichtliche Zeit über. Die heutige Kultur dieser Inseln enthält also nicht nur survivals aus prähistorischer Zeit, sondern ihre ganze Struktur ist im Wesentlichen die der durch archäologische Funde greifbaren Kultur.

Über diese urgeschichtliche Kultur der Yaeyama-Gruppe urteilt KANASEKI auf Grund der Ergebnisse seiner Ausgrabung des 下田群 Shimo-ta-baru-Muschelhaufens auf Hateruma. Wie schon zu erwarten war, ergab sich keinerlei Zusammenhang mit den prähistorischen Kulturen Japans (Jōmon, Yayoi und Kofun). Die Keramik ist wenig entwickelt, weich und nicht gut gebrannt. Einige ganz wenige (drei) Scherben einer hartgebrannten, dünnwandigen, aschgrauen Keramik deuten nach der Nord- und Westküste Formosa's, doch misst ihnen KANASEKI keinen sehr grossen Wert bei. Bedeutender scheinen ihm die Steingeräte, besonders Formen, die er als mā-pira (nach einem heute noch in Gebrauch stehenden, eisernen Ackerbaugerät zum Setzen von Knollenfrüchten) bezeichnet und als Zeugen eines Knollenfruchtbaues deutet. Andere Formen wiederum (Walzenbeil) wurden nach KANASEKI zum Schiffsbau (Plankenboot) verwendet. Seine "Yaeyama-Kultur" umschreibt KANASEKI also nach den Funden als eine Pflanzenbau- und Fischfang-Kultur (1955, S.19). Ihre zeitliche Stellung wird bestimmt durch Funde von chinesischer Ming-Keramik sowohl im Shimo-ta-baru-Muschelhaufen als auch an anderen Fundstätten, z.B. Keramik aus dem Kreis Ch'u der Provinz Ch's-chiang von Anfang des 15. Jh. n. Ch. an

仲間嶽 Nahama-daki auf der Insel Ishigaki.

Das Rohmaterial für die Steingeräte des Shimo-ta-baru-Muschelhaufens wie auch dort gefundene Wildschweinknochen stammen aber nicht von Hateruma selbst, sondern von der Insel Iriomote. Nach den urgeschichtlichen Befunden lässt sich folgende Besiedlungsgeschichte für Yaeyama erkennen: Erste besiedelte Insel ist das gebirgige, wasserreiche Iriomote, Von hier wird Anfang des 14. Jh. n. Ch. eine Siedlung auf Hateruma errichtet, später folgen die Inseln in der Meeresstrasse zwischen Iriomote und Ishigaki und zuletzt Ishigaki selbst. Nach dem 成宗大王實錄 Sōngjong-Taewang-Sillok "Authentischer Bericht des grossen Königs Sōngjong" (1479), einem Bericht koreanischer Schiffbrüchiger von der Insel Quelpart in den Annalen der Yi-Dynastie (Yi-jo-Sillok), scheinen Taketomi und Ishigaki zu Ende des 15. Jh. noch nicht vollständig besiedelt gewesen zu sein.

Auf diesen prähistorischen Ergebnissen fusst nun die Hypothese KANASEKI's. Zunächst bemerkt er (1955, S. 24) mehrere Züge in der heutigen Kultur der Yaeyama, die seiner Meinung nach als melanesisch oder indonesisch angesprochen werden können, so z. B. die Sanduhr-Trommel, der "Mörser mit Ohren", das Irara-Reismesserchen, die Tätowierung, das Einsetzen von Holzscheiben in die Nasenwand (letzteres nach dem Bericht der koreanischen Schiffbrüchigen).

Auch die Linguistik berücksichtigt KANASEKI in seiner Rekonstruktion. Er anerkennt zwar das Ryūkyū als einen japanischen Dialekt, doch ist nach ihm in Yaeyama eine Vor-Ryūkyū-Sprachschicht anzunehmen, von der auch nach dem Sprachwechsel die Intonation erhalten geblieben sein soll. Diese vergleicht KANASEKI mit der Intonation von Sprachen formosanischer Eingeborener (1955, S. 7 f). Aber auch das Ortsnamenmaterial macht südliche, indonesische Verbindungen wahrscheinlich. Der Inselname Hateruma wird zwar im Allgemeinen folgendermassen erklärt: Hateruma, dialektisch Pat (i)roma < pat = 果 hate "Ende" + rō + ma, wobei rō auf Hochryūkyū : uru "Sand", und ma auf Japanisch: 島 shima "Insel" zurückgehen soll. KANASEKI aber lehnt diese Erklärung ab und verweist auf die Schreibung dieses Namens als 捕月光麻伊 Potarurōma oder 小享尖麻 Potoruma in dem schon erwähnten koreanischen Bericht. Damit erscheint ein Vergleich mit dem ursprünglichen Namen für Botel Tobago, Botrol — nach Ami (Taiwan): botoru, botororu "Insel der Hochsee" — nicht mehr so fernliegend.

Nach KANASEKI lässt sich durch die Ortsnamen mit anlautendem i- und y-, ausläutendem -roma, -runa, -rabu, verkürzt zu -ran, -ron, und Infixen wie bei Yonakuni ein einheitliches Ortsnamen-Gebiet von

Süd-Kyūshū über die Ryūkyū bis zur Ostküste von Formosa und den Philippinen abgrenzen (1955, S. 14 ff). Für eine Erklärung der aus dem Japanischen nicht deutbaren Ortsnamen darf weniger das Ainu (vgl. IRYAMICA 1953, S. 77 für die Ortsnamen Sorai, Pimai etc.) als das Malayo-Polyneische herangezogen werden.

Nach dem Kojiki und Nihongi existierte in Süd-Kyūshū noch bis ins 8. Jh.n.Ch. hinein ein Gebiet mit einer für die Japaner nicht verständlichen, d.h. wie allgemein angenommen, einer nicht altaischen Sprache. Obwohl zu dieser Zeit (1955) vom altaischen Charakter der Yayoi - Sprache noch nicht gesprochen wurde, ventiliert KANASEKI (1955, S. 18) die Frage einer nicht-altaischen, südlichen Sprache in Süd-Korea und die Möglichkeit, dass diese schon vermischt mit der altaischen Komponente über Kyūshū nach den Ryūkyū gekommen sein könnte. Das Fehlen von Ortsnamen der altaischen Schicht auf den Ryūkyū würde nach KANASEKI jedoch gegen eine solche Annahme sprechen und so kommt er zu dem Schluss, dass, falls südliche, indonesische Einflüsse für Japan anzunehmen sind, diese über die Ryūkyū nach Norden gekommen sein müssen. (1955, S. 7, 18).

Nun wendet KANASEKI sich wieder den Ergebnissen der Urgeschichtsforschung zu und führt das Auftauchen sogenannter melanesischer Elemente (Spiralwalstechnik, Spiraldekoration) um die Mitte der Jōmon-Epoche sowie weiterer solcher Elemente (Zahndeformation, cliff-burrowing, Begehau mit "Yaeyama-type-stone-hoe"-*nā - pira*) während der Spät-Jōmon - Periode an. Nach Mitte der Jōmon-Periode sei eine Kultur südlichen Ursprungs bestimmend geworden, es sei zumindest für West - Japan eine Sprache der indonesischen Familie anzunehmen. Diese Kulturwellen aus dem Süden können nach KANASEKI nur über die Ryūkyū nach Japan gekommen sein (1955, S. 2).

Wie auch KANASEKI selbst zugibt (1955, S. 3, 21), steht und fällt seine Hypothese mit der Annahme, dass auf der Insel Iriomote Funde einer sehr viel älteren Zeit gemacht werden können. Zwischen den heute bekannten Funden knapp vor Beginn der Ming-Zeit und der von KANASEKI angenommenen Kulturstrom um die Mitte der Jōmon-Periode besteht ein Zeitunterschied von etwa 4000 Jahren und mehr! Eine gewisse Berechtigung für seine Annahme glaubt er jedoch darin sehen zu können, dass sich eine Kultur ähnlich seiner "Yaeyama - Kultur" in vorchristlicher Zeit auch auf Okinawa und Amami - Ōshima findet und hier zu einer Umformung der von Norden her gekommenen Jōmon-Kultur geführt hat (vgl. Keramik m.

Süd-Kyūshū über die Ryūkyū bis zur Ostküste von Formosa und die Philippinen abgrenzen (1955, S.14 ff). Für eine Erklärung der von den Japanischen nicht deutbaren Ortsnamen darf weniger das Ainu (vgl. MIYANAGA 1953, S.77 für die Ortsnamen Sonai, Pinai etc.) als das Malayo-Polynesische herangezogen werden.

Nach dem Kojiki und Nihongi existierte in Süd-Kyūshū noch bis ins 8. Jh.n.Ch. hinein ein Gebiet mit einer für die Japaner nicht verständlichen, d.h. wie allgemein angenommen, einer nicht altaischen Sprache. Obwohl zu dieser Zeit (1955) vom altaischen Charakter der Yayoi - Sprache noch nicht gesprochen wurde, ventiliert KANASEKI (1955, S. 18) die Frage einer nicht-altaischen, südlichen Sprache in Süd-Korea und die Möglichkeit, dass diese schon vermischt mit der altaischen Komponente über Kyūshū nach den Ryūkyū gekommen sein könnte. Das Fehlen von Ortsnamen der altaischen Schicht auf den Ryūkyū würde nach KANASEKI jedoch gegen eine solche Annahme sprechen und so kommt er zu dem Schluss, dass, falls südliche, indonesische Einflüsse für Japan anzunehmen sind, diese über die Ryūkyū nach Norden gekommen sein müssen. (1955, S.7, 18).

Man wendet KANASEKI sich wieder den Ergebnissen der Urgeschichtsforschung zu und führt das Auftauchen sogenannter melanesischer Elemente (Spiralwulsttechnik, Spiraldekoration) um die Mitte der Jōmon-Epoche sowie weiterer solcher Elemente (Zahndeformation, cliff-burring, Bodenbau mit "Yaeyama-type-stone-hoe"- ma - pira) während der Spät-Jōmon - Periode an. Nach Mitte der Jōmon-Periode sei eine Kultur südlichen Ursprungs bestimmend geworden, es sei zumindest für West - Japan eine Sprache der indonesischen Familie anzunehmen. Diese Kulturwellen aus dem Süden können nach KANASEKI nur über die Ryūkyū nach Japan gekommen sein (1955, S. 2).

Wie auch KANASEKI selbst zugibt (1955, S. 3, 21), steht und fällt seine Hypothese mit der Annahme, dass auf der Insel Iriomote Funde einer sehr viel älteren Zeit gemacht werden können. Zwischen den heute bekannten Funden knapp vor Beginn der Ming- Zeit und dem von KANASEKI angenommenen Kulturstrom um die Mitte der Jōmon- Periode besteht ein Zeitunterschied von etwa 4000 Jahren und mehr ! Eine gewisse Berechtigung für seine Annahme glaubt er jedoch darin sehen zu können, dass sich eine Kultur ähnlich seiner " Yaeyama - Kultur " in vorchristlicher Zeit auch auf Okinawa und Amami - Ōshima findet und hier zu einer Umformung der von Norden her gekommenen Jōmon-Kultur geführt hat(vgl. Keramik

Sand- und Muschelmagerung und in schlechter Brenntechnik, Steingeräte von mā-pira-Typ).

Abschliessend untersucht KANASEKI Entsprechungen im Süden. Die gänzlich nach dem Festland orientierte urgeschichtliche Kultur Formosa's bietet keine Anschlussmöglichkeiten, doch finden sich solche im pre-neolithic und early neolithic BEYER's auf Luzon, für das wiederum Verbindungen zum Bacsonian wahrscheinlich gemacht werden konnten. Spuren dieser durch Walzenbeil und Plankenboot charakterisierten Kultur auf Itanasai (Samasana, jap.: Kashō-tō) und Botel Tobago haben BEYER (1948) veranlasst, eine Nordwanderung von Indochina über die Philippinen nach Japan anzunehmen (HEINE-GELDERN 1932 und LÖWENSTEIN 1957 vertreten im Gegensatz dazu eine Wanderung vom Norden nach dem Süden).

Trotz mancher noch unbewiesener Prämisse und vieler umstrittener Punkte, auf die alle hier nicht näher eingegangen werden kann, besitzt die Arbeit KANASEKI's unbestrittene Vorteile, vor allem als Diskussionsgrundlage für neue Untersuchungen sowohl urgeschichtlicher wie auch ethnologisch-linguistischer Art auf den Ryūkyū.

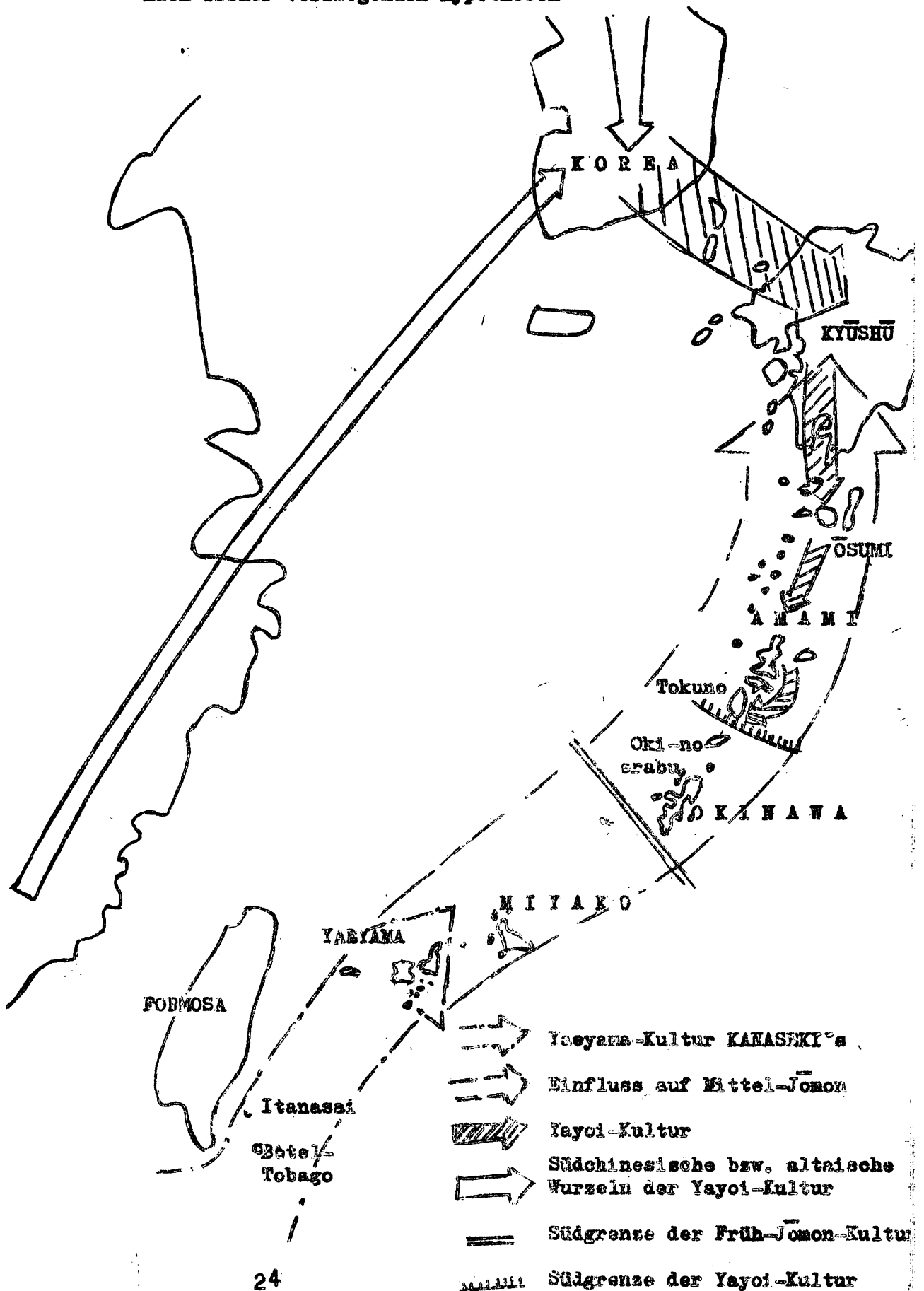
Zum Abschluss dieses Abschnittes möchte ich versuchen, das zusammenzufassen, was auf Grund der oben besprochenen Arbeiten über die Kulturgeschichte der Ryūkyū ausgesagt werden kann (vgl. Karte II).

Zuerst dringt von Norden her eine Lokalvariante der Früh-Jōmon-Kultur von Kyūshū nach dem Süden bis Okinawa, vermag jedoch nicht weiter über die breite Meeresstrasse nach Miyako zu gelangen. Problematisch bleibt jedoch der zeitliche Ansatz der Jōmon-Phasen in Süd-Kyūshū und die Verbindung dieser mit dem äusserst späten Früh-Jōmon-Okinawa's.

Von Süden (KANASEKI: Indonesien, OKA: Süd-China) her erreicht eine Kultur mit Bodenbau (Knollenfrüchte) und Fischfang die Inseln der Sakishima-Gruppe, als erstes Irriactō. Durch die Kenntnis des Plankenbootes sind ihre Träger seetüchtiger als die der Jōmon-Kultur und so erreicht diese Kultur von Süden herkommend Okinawa, wo sie mit der Früh-Jōmon-Lokalkultur zusammenstösst und diese umzuformen beginnt. Weiter nach Japan vorzüringend, verursacht sie das Auftreten der "malanesischer" Elemente und wird bestimmend für die Kultur der Mittel- und Spät-Jōmon-Zeit. Dass dieser Ansatz als äusserst problematisch angesehen werden muss, geht wohl schon aus der oben dargelegten Hypothese KANASEKI's deutlich hervor. SUMIYA hat in Gesprächen mit mir immer wieder auf HEINE-GELDERN's Nord-Süd-Wanderungs-Theorie verwiesen und betont, dass

KARTE II

Kulturgeschichtliche Stellung der Ryūkyū
nach bisher vorliegenden Hypothesen



Japan als kulturbildende Kraft in Ostasien von der Forschung bisher noch viel zu wenig beachtet wurde.

Vom 3. Jh.v.Ch. an beginnt eine Kultur von Süd-Korea nach Nord-Kyūshū überzugreifen, die aus südlichen bzw. südchinesischen und nördlichen bzw. altaischen Teilen entstanden ist und in Japan zur Entstehung der Yayoi-Kultur führt. Diese beginnt in den ersten Jahrhunderten n.Chr.¹⁾ auch nach Süden vorzudringen, überspringt jedoch Inseln, die nicht zum Reisanbau geeignet sind. Funde dieser Kultur liegen bisher von Yaku, Amami-Ōshima und Tokuno-shima vor, Okinawa scheint sie daher nicht erreicht zu haben. Es ist anzunehmen, dass dieser für die Entstehung der japanischen Kultur wohl bedeutendste Kulturstrom Hauptthema der Forschung in nächster Zukunft sein wird. Entscheidend dabei dürfte wohl die Bestimmung der in ihm aufgegangenen Süd-Komponente sein. Auch für die Analyse der Kultur der Ryūkyū ist gerade diese südliche Komponente der "Yayoi-Kultur" wichtig, nicht zuletzt auch für eine kulturhistorische Zuordnung des Moro-Kultes wie auch für eine Überprüfung der kulturhistorischen Einordnung der Masken-Geheimbünde. Auch die Frage, inwieweit die Möglichkeit eines direkten Einwirkens dieses Kulturstromes von Korea auf die Ryūkyū besteht, muss noch näher geprüft werden.

Bereits nach der Herausbildung des japanischen Staates (Kofun-Zeit) erreichte nochmals eine Welle japanischen Kultureinflusses die Ryūkyū. Auf diese mag unter Umständen die Gründung des Königreiches auf Okinawa zurückgehen und nach weiteren Umformungen hat diese Welle dann auch Yaeyama durchdrungen.

Ryūkyū kann also nicht ganz als ein Muster des Aufbaues der Kulturschichten in Alt-Japan gelten. Wohl finden sich alle jene Kulturschichten, die sich in Kern-Japan unterscheiden lassen, auch auf den Ryūkyū, doch scheinen Teile dieser Inselkette von einzelnen dieser Wellen lange Zeit oder sogar bis heute nicht davon betroffen worden zu sein. Dann aber ist, eben durch den verschiedenen Zeitansatz, die Intensität der einzelnen Kulturschichten auf Ryūkyū eine ganz andere als in Japan, sodass bei Vergleichen mit der Kultur Alt-Japans äußerste Vorsicht walten gelassen werden muss. Erst nach Abschluss dieses Kapitels erschienen die Berichte von KOKUBU und KANEKO (1963) und

1) Nach den Ergebnissen der Glottochronologie würde der Zeitpunkt der Trennung von Kyōto-Dialekt (Mittel-Japan) und Shuri-Dialekt (Okinawa) zwischen 300 und 600 n.Chr. anzunehmen sein. MATSURI (1956, S.120) bevorzugt eine frühere Ansetzung ins 2. oder 3. Jh.n.Chr.(Yayoi). Die urchsächlichen Befunde decken sich damit nicht ganz, da die Sueki-(Iwaibe-)Keramik der Kofun-Kultur noch im 6.Jh.n.Ch. von Kern-Japan nach Süden gebracht worden ist (HIGA, SHIMOTA, SHINZATO 1963, S. 52).

KANEKO (1964). In ersterem werden die Resultate von archäologisch-völkerkundlichen Forschungen auf der Insel Yonakuni, Yaeyama-Gruppe, vorgelegt und die Beziehungen der Kultur dieser Insel nach dem Süden, besonders Süd-China hervorgehoben (KOKUBU und KANEKO 1963, S. 112). Im zweiten Bericht bespricht KANEKO megalithische Kulturerscheinungen, besonders auf Miyako und Yaeyama. Die auch hier wieder aufgewiesenen Verbindungen nach Südost-Asien (KANEKO 1964, S. 135) fügen sich in die besprochene Problematik um die sogenannte "Yaeyama-Kultur", allerdings muss vor einer Überbetonung megalithischer Züge in der gegenwärtigen Kultur der Ryūkyū doch etwas gewarnt werden.

D. Religion:

1)

a. Hochreligionen:

Allgemein fällt die relative Bedeutungslosigkeit von sogenannten Hochreligionen in Ryūkyū auf. Im Folgenden wird die Rolle von Buddhismus, Shintō und -- wenn auch mehr als Morallehren denn als Religion zu definieren -- Konfuzianismus und Taoismus näher zu untersuchen sein. Eine eingehende Darstellung dieser Fragen liegt noch nicht vor, obwohl sie auch für die Behandlung der Noro-Religion von Bedeutung sein würde.

i. Buddhismus:

Wie bereits in der kurzen Darstellung der Geschichte erwähnt wurde, war der japanische Priester Zenkan der erste, der gegen Ende des 13. Jhs. als Missionar in Okinawa wirkte. Auch die weitere Missionstätigkeit wurde von Japan aus geleitet, zeitigte aber anscheinend nur wenig Erfolge. Den Sekten Zen und Rinzai gelang es jedoch, die königliche Gunst zu gewinnen. Die buddhistischen Geistlichen wirkten an hervorragender Stelle an der Zentralisierung des Königreiches mit und erhielten dadurch auch politischen Einfluss. Besonders König 奉久 Taikyū (1454-1460) förderte den Buddhismus sehr, unter anderem durch Gründung von vier neuen Tempelanlagen. Im Volk hatte sich der Buddhismus aber nicht durchsetzen können (KERR 1958, S.99).

War die erste Phase vor allem von Japan her bestimmt, so wurde in der Folgezeit die Verbindung mit Korea bedeutend. 1462 und abermals 1479 und 1483 wurden über 7000 Bände von Sutras aus Korea nach Okinawa gebracht. Der Buddhismus konnte zwar langsam durch den erstarkenden Einfluss des Konfuzianismus aus seiner politischen Position gedrängt werden, die Tempel übernahmen aber die Rolle von Schulen und Heimstätten der Kunst.

Die im Laufe des 16. Jhs. nach Ryūkyū gelangte Shin-Sekte war die erste, die sich weniger an die Oberschichte als an das gewöhnliche Volk zu richten begann. Vielleicht wäre es durch sie dem Buddhismus gelungen, tiefer in das religiöse Leben der Ryūkyū einzudringen, wenn ihr ein längeres Wirken beschieden gewesen wäre. Aus politischen Gründen (Missbrauch von wandernden Mönchen und Pilgern als Spione) war jedoch die Shin-Sekte im Gebiete von Satsuma verboten worden und dieses Verbot wurde nach 1609 auch auf das Königreich Ryūkyū ausgedehnt.

1) Zusammenfassende Darstellungen über dieses Problem liegen meines Wissens noch keine vor. Einiges Material findet sich zusammengestellt bei: SIMON 1913, S.175-180, GLACKEN 1955, S.202-294, KERR 1958, HIGA, SHIMOTA und SHINZATO 1963, S.160-168.

Mit zwei Tempelgründungen auf Miyako und Ishigaki (1611) griff der Buddhismus auch auf die anderen Inseln über, hatte aber damit den Höhepunkt seiner Entfaltung schon überschritten. Der in der Folgezeit noch mehr erstarkende konfuzianistische Einfluss am Hofe, wie auch das Verbot von Pilger- oder Studienreisen ausserhalb der Grenzen von Satsuma verurteilte den Buddhismus zu Stagnation und langsamen Verfall.

Nach der Umwandlung des Königreiches in eine japanische Präfektur lag das Schwergewicht zu sehr auf der Förderung des Shintō, als dass der Buddhismus sich hätte nun entfalten können. Zwar wurde der 安国寺 Ankoku-Tempel in Naha staatlich subventioniert, doch besitzt bis heute der Buddhismus als organisierte Religion im religiösen Leben der Ryūkyū keine Bedeutung. Der Verehrung von Familienahnen am buddhistischen Hausaltar und das Einhalten gewisser Festtage, z.B. 彼岸 Higan oder 盆 Bon¹⁾, mag zwar als buddhistischer Einfluss gewertet werden, basiert aber auf Vorstellungen des alten Volksglaubens. Der buddhistische Geistliche spielt im Gemeinschaftsleben keine Rolle (GLACKEN 1955, S. 282-284, SIMON 1913, S.177).

11. Konfuzianismus, Taoismus:

Die Morallehren des Konfuzianismus und Taoismus können zwar nicht als Religion im eigentlichen Sinne angesprochen werden, sie haben jedoch auf religiöse Vorstellungen der Ryūkyū gewissen Einfluss ausgeübt, sodass es berechtigt erscheint, hier kurz darauf einzugehen.

Der Einfluss des Konfuzianismus setzt etwas später als jener des Buddhismus ein und geht im Gegensatz zu diesem von China aus. Im Anfang zeigt er sich nur im Erziehungswesen, erst im 17. Jh. beginnt er sich dann auch im Kult geltend zu machen: 1671 schenkt der chinesische Kaiser K'ang-Hsi der alten chinesischen Ansiedlung in Kume/Naha einen konfuzianischen Tempel, der seither vom Königshause patroniert wird. Andere Tempelgründungen folgen.

In Anpassung oder Nachahmung des Tokugawa-Regimes in Japan werden konfuzianische Lehren zu Leitlinien der Staatspolitik erhoben. Die Abwendung vom Buddhismus, aber auch verschiedene gegen den Noro-Kult (s.u.) gerichtete Massnahmen dürften dem inner stärker werdenden Einfluss des Konfuzianismus zuzuschreiben sein (SPENCER 1931, S.107).

1) Higan: Sommer-Tagundnachtgleiche, Bon: stark von buddhistischen Vorstellungen geformtes Toten- und Ahnenfest.

Die Übernahme konfuzianischer Lehren hat sich wohl in der Hauptsache auf die Hauptinsel Okinawa und hier wiederum vor allem auf die Oberschicht der Bevölkerung beschränkt. Trotzdem muss -- angesichts der Förderung, die der Konfuzianismus durch drei Jahrhunderte am Königshof erfahren hat -- mit einem Absinken gewisser Vorstellungen auch in die Religion der unteren Schichten gerechnet werden.

Geschichtliche Daten über den Einfluss des Taoismus liegen meines Wissens keine vor. Dagegen wird bei der Behandlung gewisser Vorstellungen um die Feuer- oder Herdgottheit 火ノ神 hi-no-kami (Okinawa: fi-ma-kan) auf chinesische Entsprechungen hingewiesen und taoistischer Einfluss erwogen (SIMON 1913, S. 180, MIYAMOTO, ŌTŌ und KAMATA 1960, Bd. 1, S. 356-358).¹⁾ Dieser Herdgott -- über seine weitere Bedeutung wird unten noch abgehandelt werden -- steigt am 24. des 12. Monats zum Himmel, um über die Taten des Hausbewohner während des vergangenen Jahres zu berichten. Bis zu seiner Rückkehr am 31. XII. oder 4. I. muss mit dem Feuer besonders vorsichtig umgegangen werden. Chinesische Parallelen dieses Glaubens und Brauchtums dürfen jedoch nicht zu eng interpretiert werden. Eigene Aufnahmen auf der Insel Kakeroma haben Vorstellungen gezeigt, nach denen sich die Feuergottheit hinyahamuganashi jeweils eine Woche im Hause, im Himmel und im paradiesischen Meeresland neriyu-kanaya aufhält. Diese Vorstellungen von einem ständigen Kommen und Gehen der Gottheit stehen in Übereinklang mit jenen Besucher glauben und -brauchtum, die immer wieder als Grundlage der Religion der Ryūkyū bezeichnet wurden (ORIGUCHI 1955, Bd.2, S.42-80). Selbst wenn chinesischer Einfluss für den Glauben an den Aufstieg des Feuergottes in den Himmel zu Neujahr vorliegt, so hat er sich reibungslos in schon vorhandenes Glaubengut eingefügt. Es wäre aber auch noch zu untersuchen, ob nicht der Herdgottglaube der Ryūkyū und jener China's, der besonders in Süd-China stark sein soll (SIMON 1913, S.180), auf gemeinsame Wurzeln zurückgehen.

1) HIGA, SHIMOTA und SHINZATO (1963, S.47) führen noch eine Reihe weiterer Vorstellungen und Gebräuche an, bei denen eventuell taoistischer Einfluss vorliegen könnte.

111. Shintō:

Die vielen Formen des Volks-Shintō sind nicht als Hochreligion zu bezeichnen und stehen hier auch nicht zur Untersuchung. Die im folgenden Abschnitt zu besprechende Noro-Religion der Ryūkyū ist vielmehr aus einer der Wurzeln des japanischen Shintō hervorgegangen. Hier soll nur ganz kurz auf etwaige Einflüsse von seiten des Schrein-Shintō und des neueren Staats-Shintō eingegangen werden.

Bei dem kriegerischen Unternehmen König 徳 Toku's gegen die Insel Kikai wurde die Kriegsfahne des Shintō-Kriegsgottheit 八幡 Hachiman vorangetragen und nach dem Siege zum Emblem des Könighauses gemacht. Zur selben Zeit wurde in Naha der 字里八幡宮 Asato-Hachiman-Schrein gegründet.

Damit scheint sich der Einfluss des Shintō bereits erschöpft zu haben. Erst nach der Errichtung der japanischen Provinz gab es eine neue Welle von diesmal staatlich gelenkten und subventionierten Missionsbestrebungen. Einer der Gouverneure der Präfektur Okinawa war früher Direktor des Schreinamtes in Tōkyō gewesen und betätigte sich nun als Propagator des Staats-Shintō auf Okinawa. Die alten Gottheiten wurden in das Pantheon der Shintō-Gottheiten aufgenommen. Erst verhältnismäßig spät wurde 1923 der 波上 Nami-no-ue Schrein in Naha zum Provinz-Schrein erhoben und staatlich subventioniert. Noch viel später erst wurden auch in einzelnen Dörfern Schreine errichtet, oft nahe oder direkt an alten Kultstätten, sodass sie einen Teil der alten Verehrung auf sich übertragen konnten. Trotzdem konnte GLACKEN (1955, S. 293, 299) bei seinen Feldforschungen auf Okinawa kaum Vorstellungen oder Brauchtum feststellen, die auf Einwirkungen des japanischen Shintō zurückzuführen wären.

b. Noro-Religion:

Das Fehlen oder die nur schwache Bedeutung von Hochreligionen auf den Ryūkyū mag vielleicht der Grund gewesen sein, weshalb die Inseln bis in neueste Zeit hinein als arm an religiösen Vorstellungen bezeichnet wurden (z.B. HARRING 1952). Darüber hinaus aber wurden seit Beginn des 17. Jhs. der Kult und die Kultorganisation der Noro-Priesterinnen sowohl durch den konfuzianistischen Hof wie durch die Satsuma-Herren zurückgedrängt und unterdrückt, sodass Informationen darüber bis heute nur sehr schwer zu erhalten sind.

Untersuchungen über die Noro-Religion der Ryūkyū gehen oft von historischen Fragestellungen und historisches Material (SPENCER 1931, TORIGOE 1940) aus, Arbeiten in ethnologischer Sicht sind selten (OKA 1933) und leiden unter Materialmangel. Zwar liegen besonders

aus neuester Zeit eine grössere Anzahl von Einzelarbeiten vor, doch steht eine umfassende Darstellung noch aus. Da die folgende Überblicksmässige Darstellung nur zu dem in Teil II genauer zu behandelnden Problemkreis überleiten soll, wird bewusst darauf verzichtet, auf diese Spezialarbeiten einzugehen.

Zentrum des religiösen Lebens einer Familie ist die Feuerstelle. An dieser oder auch an einem kleinen Modell der alten, nur aus drei Steinen bestehenden Herdstelle wird 火神 hi-no-kami, die Gottheit des Feuers und des Herdes verehrt. Die drei Steinchen des 神体shintai (körperliche Erscheinungsform der Gottheit) werden von einer Frau der Familie von der Küste oder einem steinigen Flussbett gebracht. Der ganze Kult liegt in den Händen von Frauen, vor allem wird die Gottheit von der Hausfrau, in ihrer Abwesenheit auch von einer anderen, älteren Frau der Familie verehrt (SIMON 1913, S. 173; MIYAMOTO, ŌTŌ und KAMATA 1960, Bd.1, S.356-358; NAKAHARA 1959, S. 164-167).

Neben der Hausfrau besitzt vor allem die Schwester eine hohe religiöse Bedeutung für den Bruder. Onari, "die Schwestern", sind die lebenden Schutzgottheiten ihrer Brüder und deren Nachkommen, und dieses Verhältnis findet seinen Ausdruck in einer Fülle von Glaubensvorstellungen und Brauchtum (MABUCHI 1955; MIYAMOTO, ŌTŌ und KAMATA 1960, Bd.1, S. 355-356).

Auf diesen religiösen Vorstellungen basiert nun eine Entwicklung, die bis zu dem reichen hierarchischen System von Priesterinnen der späteren Zeit hinaufführt.

Sie beginnt mit der Gründung eines neuen Dorfes durch eine Familie oder einen Familienverband unter Leitung einer Stammfamilie. Diese älteste Familie eines Dorfes sichert sich die Führung sowohl in dorfpolitischer wie auch in religiöser Hinsicht. Der Hausvater dieser Familie, deren Gehöft 根所 ni-dukuru "Wurzel-Ort", 元所 mutu-dukuru "Ursprungs-Ort" oder 大元 ufu-mutu "grosser Ursprung" genannt wird, ist unter der Bezeichnung 根人 ni-chū "Wurzel-Mensch" sowohl der Führer der blutsverwandten Stamm-Zweigfamilien-Organisation 門中 mun-chū als auch der von diesem Familienverband gebildeten Dorfschaft. Seine Schwester leitet die religiösen Angelegenheiten der Dorfgemeinschaft, die sich auf den hi-no-kami der Stammfamilie und einem geheiligten Hain 御嶽 udaki der Dorfschutzgottheit konzentrieren. Diese Priesterin wird als 根神 ni-gami oder ne-gami "Wurzel-Gottheit" bezeichnet nach ihrer Abstammung aus dem ni-dukuru. Während aller Boden Gemeineigentum

des Dorfes ist, besitzt das ni-dukuru einiges Privateigentum an Feldern, meist sind es die zuerst gerodeten. Der Ertrag dieser Felder gehört jedoch nicht dem ni-ohu sondern der ni-gami, wie sich aus den überlieferten Namen dieser Felder, z.B. 根神田 ni-gami-te "Feld der ni-gami", erschliessen lässt (TORIGOE 1940, S.37-39).

Mit der Vergrößerung des Dorfes wandern auch mit der ursprünglichen Gründerfamilie nicht blutsverwandte Familien zu, die sich wiederum zu eigenen mun-chū-Organisationen entwickeln. Jede dieser weiteren mun-chū besitzt mit ihrer Stammfamilie ein eigenes kultisches Zentrum, und ihre religiösen Belange werden wieder von einer Schwester des Stammfamilien-Vorstandes wahrgenommen. Die Stellung dieser Priesterin entspricht zwar im Grunde vollkommen jener der ni-gami, im weiteren Rahmen der Dorfgemeinschaft müssen sie sich aber unter die ni-gami der Dorfgründer-mun-chū unterordnen. So entsteht das Priesteramt der o-kude (nach OKA 1933, Bd.3, S.755, aus 託女 kude -- nach den Zeichen "Medium-Weib" -- und o als ehrendes Präfix).

Die einzelnen mun-chū besitzen nun nicht alle die gleiche Stellung in der Dorfgemeinschaft, dementsprechend haben auch ihre o-kude nicht alle denselben Rang. Es entsteht somit in jedem Dorf eine ausgebaute Hierarchie von 神人 kamin-chū -- nach den Zeichen "Gott-Menschen" -- unter der Führung der ni-gami (TORIGOE 1940, S.47-52).

War das Wachstum dieser Hierarchie bis zu diesem Punkt ein natürliches gewesen, so setzt es nun eine künstliche Entwicklung weiter fort. Mit der Bildung kleiner lokalherrschaften im "Alttertum" (Periode der anzu-Herrschaft) werden mehrere Einzeldörfer zu einem Verwaltungsbezirk zusammengefasst. Die weltliche Herrschaft liegt in den Händen des anzu (anji, aji), die religiöse Führung übernimmt seine Schwester, seine onari (HIGA, SHIMOTA und SHINZATO 1963, S. 43-43, TORIGOE 1940, S. 53). Der Name dieses Kultamtes, noro, wird später zur Bezeichnung der ganzen Religionsform selbst erhoben. Nach MATSUOKA (1937, S 996-997) leitet er sich ab aus norohi, dieses wiederum ist aus nori "Gebet, Verkündigung" und habi, einen Verbalsuffix, entstanden.

Möglicherweise beginnt bereits auf dieser Stufe die Unterordnung der kamin-chū der einzelnen Dörfer unter die noro. Die noro setzen die ni-gami und okude in ihr Amt ein bzw. bestätigen sie in diesem. Die Nachfolge geht zwar noch immer in der Familienlinie vor sich, in Zweifelsfällen werden aber yuta (Schamaninnen) zu Hilfe gerufen, die

durch Divination oder indem sie Kontakt mit Seelen Verstorbener aufnehmen, die Nachfolge entscheiden (OKA 1933, Bd. 3, S.759-60).

1477 dankte König ^{宣威} Seni auf Grund einer Wahrsagung der *noro* des königlichen Haushaltes (einer Tochter des früheren Königs und Nichte Seni's) zugunsten seines Neffen ^眞 Shin ab. Shin ist jener König, unter dessen Regierung die Zentralisierung des Reiches am weitesten vorangetrieben wurde. Er war es auch, der die *noro* des königlichen Haushaltes, in der Regel eine Schwester des Königs, zur höchsten Priesterin des Reiches machte und ihr den Titel ^{聞得大君} Kikoe-ufu-kimi verlieh. 1519 wurde der Sitz dieser aus dem Königspalast an einen unweit davon gelegenen, neu errichteten Palast und Kultplatz, den ^{園比屋武御嶽} Sonohiyamu-udaki verlegt. Gleichzeitig erhielt sie das Privileg, die *noro* der einzelnen Dorfbezirke einzusetzen, die vom Hof Urkunden ausgestellt erhielten. Jeder der 33 von der Kikoe-ufu-kimi ernannten *noro* Okinawa's wurden ^{心地} *noro-ochi* "Noro-Land" genannte Felder verliehen, die von allen Abgaben befreit und auch nicht von den jeweiligen Boden-Neuverteilungen betroffen wurden.

Als Zwischenstufe zwischen *noro* und der Kikoe-ufu-kimi wurden die Ämter von drei ^{大阿母老良礼} *ō-amu-shirare*, den früheren Oberpriesterinnen der drei Teilreiche, geschaffen (TORIGOE 1940, S.54. KERR 1958, S.110-111). Nach NOBORI (1949, S.122) lässt sich aus dem Namen dieses Kultamtes auch eine politische Bedeutung dafür erschliessen, wenn man *shirare* etymologisch-genetisch mit ^{知母} *shirasu* "berichten, unterrichten" in Verbindung bringt. Es handelt sich also etwa um Beraterinnen des Königs. OKA übersetzt *ō-amu-shirare* sogar mit "Gross-Mutter-herrschen, regieren" und "Herrscherin" (OKA 1933, Bd.3, S. 153).

König Shin hatte sich mit dieser Hierarchie ein vollendetes Werkzeug für die weitere Zentralisierung des Reiches geschaffen. Sobald die Saki-shima-Gruppen unterworfen waren, wurde die Organisation auch auf sie ausgedehnt. Die Frau des Lokalherren ^{仲宗根} Nakasone von Miyako, der bei der Unterwerfung Yaeyama's wertvolle Unterstützung geleistet hatte, wurde zur *ō-amu-shirare* von Miyako ernannt. Etwas später wurde dann auch in Yaeyama die Schwester des Lokalherren Nani-ōji zur *ō-amu-shirare* eingesetzt. Obwohl keine *ō-amu-shirare* für Amami-Ōshima ernannt worden war und die Inseln nur viel kürzere Zeit unter Ryūkyū-Herrschaft standen, ähnelt das dortige *Noro*-System viel stärker dem Okinawa's als jene von Miyako oder Yaeyama (IHA 1927, S.50-52).

Im 16. Jh. lässt sich folgende Organisation der *Noro*-Priesterinnen-

schaft erkennen (IHA 1927, S.71, SPENCER 1931, S.112) :

Kikoe-ufu-kimi
|
Ō-amu-shirare
|
noro
|
nigami
|
o-kude

Bis herunter zu dem Rang der noro war eine vom Königshof ausgestellte, offizielle Einsetzungsurkunde notwendig, die einfachen kamin-chū besaßen eine solche nicht. Möglicherweise war damit ein langsamer Bruch zwischen diesen beiden Rängen angebahnt.

Im 17.Jh. begann das Zurückdrängen dieser Priesterinnen-Hierarchie durch den am Hof immer stärker werdenden Konfuzianismus. 1667 wurde der Rang der Kikoe-ufu-kimi unter den der königlichen Familie und des ersten Ministers gesenkt. An 1674 wurde auch die Wallfahrt, die der König alle zwei Jahre in Begleitung der Kikoe-ufu-kimi nach der Insel Kudaka unternommen hatte, nicht mehr durchgeführt (SPENCER 193, S.107).

Der oben dargestellten historischen Entwicklung der Noro galt bisher das Hauptaugenmerk der Forschung. Funktionale Untersuchungen fehlen fast ganz, soweit es sich nicht um kleinere ethnographische Beiträge der letzten Zeit handelt. Die Frage der Gottesvorstellung des Noro-Glaubens hier kurz zu behandeln ist daher nicht leicht.

Der Kult der Feuergottheit in der Familie wurden schon oben erwähnt. Bereits SPENCER (1931, S. 111-112) verknüpft ihn mit dem Kult der Noro. WATANABE (1940) geht noch weiter. Ausgehend von einer soziologischen Untersuchung der mun-chū, einer patrilinear ausgerichteten Stamm-Zweigfamilien-Organisation, behandelt er auch die religiöse Grundlage dieser. Er bemerkt, dass sich im Geist der Stammfamilie der kleine Kultbau des ashiage oder niya befindet, wo zusammen mit dem ältesten hi-no-kami des Dorfes auch die Ahnen einer mun-chū verehrt werden. In einem von ihm angeführten Beispiel aus dem Dorf Shikiya auf der Halbinsel Chinen, Süd-Okinawa, wird links im ashiage der Herdgott hi-no-kami (fi-nu-kan) verehrt, im mittleren Teil werden die Vorfahren der betreffenden Verwandtschaftsgruppe bis hinauf zur 4. Generation, und ganz rechts die schon vergöttlichten Ahnen wie Dorfgründer, Kulturheros, erster ni-chū und erste ni-gami verehrt. Diese mit dem Kult des hi-no-kami eng verbundene Ahnenverehrung bildet nach WATANABE das Kernstück für den Aufbau der Kultgruppe der kamin-chū (WATANABE 1940, S.72-73, 80).

TORIGOE (1940, S.37,47) nennt jedoch noch eine weitere Kultstätte ausser der der Feuergottheit, mit der die Kultgruppe eng verbunden ist. Es ist dies der 御嶽 udaki, der heilige Hain oder Berg der Dorfschutzgottheit. Der Kult dieses udaki geht seiner Meinung nach auf eine Naturverehrung zurück, erst nach dem Kontakt mit China sei der Ahnenkult übernommen und auch auf diese Kultstätten projiziert worden (TORIGOE 1940, S. 55).

Schon SPAMERLAIN (1893, S.454) berichtet von Kultplätzen in Hainen und Wäldern mit Steinsetzungen im Mittelpunkt und deutet diese als Grabstätten von Ahnen und Heroen, da sich auf ihnen Gebeine gefunden hätten. SIMON (1913, S.166) lehnt diese Erklärung aber ab, u.zw. einfach deshalb, weil für ihn eine Ahnenverehrung vor dem Kontakt mit der chinesischen Kultur unannehmbar erscheint. Auch er spricht in Zusammenhang mit diesen udaki-Kultstätten von Naturverehrung.

Zwei neuere Arbeiten von NAKAMATSU (1961, a und b) haben jedoch ganz klar zu zeigen vermocht, dass es sich bei den unter den Namen gusuku, gushiku oder odake, udaki bekannten, in kleinen Wäldern nahe der Dorfgrenze oder auf Hügeln im Rücken des Dorfes gelegenen Kultstätten um frühere Stätten zum Aussetzen von Leichen bzw. um richtige Begräbnisstätten handelt, die dann noch besonders als Ruhestätte des Dorfgründers und ersten Ahnen angesehen werden. Von hier aus ist die Seele dieses Ahnen zum Himmel aufgestiegen, und hier steigen auch die Gottheiten vom Himmel auf die Erde nieder.

Damit ist ein weiteres Problem angedeutet worden. Denn im Gegensatz zu der Vorstellung, die Ahnen- und Schutzgottheit eines Dorfes halte sich an einer der Kultstätten: Herd, ashiage oder udaki, dauernd auf, lässt sich auch eine Vorstellung von im Himmel weilenden Gottheiten, die nur zu bestimmten Zeiten oder Festen zur Erde herabsteigen, erkennen. Noch stärker aber als diese Himmelsgottheiten sind die über das Meer her die Welt der Menschen besuchenden Gottheiten in Glaube und Brauchtum verankert. Das jenseits des Meeres oder auf dem Meeresgrunde gedachte paradiesische Land wird auf Okinawa als nirai-kanai bezeichnet (YANAGITA 1957 S. 433-434). Nach YANAGITA (1950, S.104) geht dieser Name auf ein Wort nira mit der Grundbezeichnung "weit, sehr" zurück, das wiederum verwandt ist mit dem schon erwähnten ni oder ne "Wurzel" wie z.B. in ni-dukuru. Nirai-kanai wäre also das Land, aus dem die Ahnen herkommen und von woher auch heute noch die Seelen der Ahnen bei bestimmten Festen erscheinen und empfangen werden.

Neben anderen bedeutenden Kulturgütern -- an erster Stelle der Reissame -- ist auch das Feuer eine Gabe aus dem Meeresland (YANAGITA 1950, S.99). Damit ist eine Querverbindung zu hi-no-kami und dem Kult der Familienahnen an der Feuerstelle gegeben.

Nach YANAGITA (1950, S. 106-107) findet sich in den Omoroschi, Bd.13, auch der Name agurui no santo "die drei Inseln des Sonnenaufganges" als Bezeichnung für nirai-kanai. Das paradiesische Meeresland liegt also im Osten, gegen Sonnenaufgang. Das deutet wohl auf eine Verbindung zwischen Ahnen, Feuergottheit und Sonnengottheit hin, auf die auch NAKAHARA (1959) aufmerksam gemacht hat. Seiner Feststellung, dass diese Sonnengottheit teda-ganashi als weiblich aufgefasst worden ist, wurde allerdings von SUMIYA (1962, S.63) und SEINZATO (1962) widersprochen.

Nach OKA (1933, Bd. 3, S.750-752) ist die Sonnengottheit als Ahnherrin des Königsgeschlechtes von Ryūkyū die höchste der von der Kikoe-ufu-kimi verehrten Gottheiten. Er identifiziert sie ferner mit dem Himmelsherrscher der Ryūkyū-Mythologie, der den Auftrag zur Erschaffung der Inseln und der Menschen gegeben hat. Auch im Kult der einfachen Noro sei die Sonnengottheit früher im Mittelpunkt gestanden (OKA 1933, Bd.3, S. 762).

Am Kultplatz Senchiyama-udaki der Kikoe-ufu-kimi wurden vier Jahrhunderte lang drei Gottheiten verehrt: 御すしの御前 o-zuji-no-o-mae als Ahnengottheit, 御火鉢の御前 o-hibachi-no-o-mae als Feuergottheit und 金文美御すしの御前 kane-no-mi-o-zuji-no-o-mae als Gottheit des eisernen Pfluges (IHA 1927, S. 32, OKA 1933, Bd. 3, S. 752). Vergleicht man diese Angabe mit der von WATANABE über die im achiage von Shikiya verehrten Gottheiten, so ergeben sich unverkennbare Übereinstimmungen. Die Ahnen und Kultherren, Feuergottheit und Sonnengottheit bilden ein wohl nicht einheitliches, aber eng verwobenes Ganzes, bei dem nur verschiedene Aspekte jeweils stärker hervortreten, im Glauben des Dorfkamin-ohū oder der Kikoe-ufu-kimi.

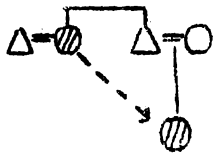
Obwohl Bearbeitungen des historischen Materials wie auch genaue ethnographische Darstellungen fehlen, hat der Noro-Glaube und seine Problematik in der Forschung starke Beachtung erfahren. Eines der Probleme, die immer wieder herausgestellt wurden, sind die Beziehungen der Noro zu einem postulierten Mutterrecht auf Ryūkyū. Die religiöse Ausnahmestellung der Frau, besonders der Schwester (Onari-Glaube), hat schon IHA (1927, S. 67) zu der Feststellung veranlasst, der Noro-Glaube sowie das Familiensystem, auf dem er sich gründe, basierten auf Mutter-

recht. Auch TORIGOE (1940, S. 42) kommt zu einem ähnlichen Schluss. Es ist bemerkenswert, dass der Soziologe WATANABE (1940) keine solchen Theorien vertritt und nur auf die enge Verbundenheit des Kultkomplexes der Noro mit dem patrilinealen mun-chū hinweist. Dass KERR (1958, S.33) völlig ohne Berechtigung vom Noro-Glauben als Überrest matriarchaler, neolithischer Kultur spricht, wurde schon erwähnt. Auffallend ist, dass sogar ein Wissenschaftler wie LOEB (1962, S. 12-13) bloss auf Grund einer von SIMON (1913, S.70) berichteten uxori-lokalen Besuche und der Noro-Hierarchie altes Mutterrecht für die Ryūkyū postuliert.

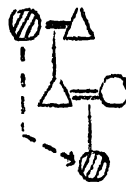
Bereits SPENCER (1931, S.109-110) hat drei konkrete Fälle für die Nachfolgeregelung der noro von Nago, Zakimi und Itoman berichtet (Tante zu Bruder-Tochter, Grossmutter zu Sohnes-Tochter und Schwiegermutter zu Schwiegertochter).

Schema I:
Nachfolge der noro:

in Nago:



in Zakimi:



in Itoman:



⊗ : noro

Keines dieser Beispiele lässt sich als matrilineal interpretieren, eines (Tante zu Bruder-Tochter) ist sogar als patrilineal zu bezeichnen und stimmt mit dem Onari-Glauben überein. SEKI (1962) hat weiteres Material für die Regelung der Nachfolge bei den Kultämtern der kamin-chū auf Okinawa angeführt, ein durchgehendes Prinzip lässt sich dabei jedoch nicht erkennen.

Wichtiger für dieses Problem sind die Arbeiten MABUCHI's (1955, 1958), in denen er zeigt, dass das Onari-System keineswegs als eine Spur alten Mutterrechts gedeutet werden darf. Alle an diesen rituellen Beziehungen partizipierenden Personen sind vielmehr paternal miteinander verwandt. Der Onari-Glaube ist nach MABUCHI nur eine jener Formen, in denen sich die Bedeutung von Verwandten der mütterlichen Seite in ritueller Hinsicht unter herrschendem patrilinealem Verwandtschaftssystem entwickelt (MABUCHI 1958, S. 9).

OKA hat in seiner Arbeit von 1933 auch die Glaubensvorstellungen der Ryūkyū vom Standpunkt der kulturhistorischen Völkerkunde aus untersucht. Er unterscheidet zwei Schichten, deren eine charakterisiert wird

durch den Glauben an ein himmlisches Paradies obotsu-kagura, das Schloss des mit der Sonnengottheit identifizierten Himmelherrschers, der zugleich Ahne des Könighauses ist. Diese Schicht ist nach OKA jedoch verglichen mit den Vorstellungen vom nirai-kanai, dem Paradies jenseits des Meeres, und den von dort auf die Welt der Menschen zu Besuch erscheinenden Gottheiten, die oft auch durch Masken und Verkleidung dargestellt werden, verhältnismässig schwach ausgeprägt (OKA 1933, Bd. 2, S. 611-616).

Seit diesen, auf Grund des Materialmangels sehr kurzen Ausführungen OKA's sind kulturhistorische Fragestellungen an die Religion der Ryūkyū nicht mehr herangetragen worden. Eine Ausnahme bildet eine Arbeit von LOEB (1962). Ihre Abschnitte über die Ryūkyū sind jedoch, da das Material äusserst mangelhaft ist, Quellenkritik fehlt und die Schlussfolgerungen allzu weit gehen, eher negativ zu klassifizieren. Auf Grund der Berichte von SPENCER (1931), KERR (1958) und SIMON (1913) postuliert LOEB für die Ryūkyū einen Komplex von heiligem Feuer (vgl. hi-no-kami), Vestalinnen (vgl. noro, die oft jungfräulich bleiben mussten), heiligen Kainen (vgl. udaki), Mutterrecht (Besuchsehe und Noro-Nachfolge) und Knollenbau (vgl. LOEB's unverständliche Deutung von na-gami als "Göttin der Wurzelpflanzen"). Einen Teil dieses Komplexes (heiligem Feuer — Vestalinnen) verbindet LOEB dann mit einem über Japan auf die Inseln gekommenen weiteren Komplex von Sonnenverehrung, sakralen Königtum und patrilinealer Verwandtschaftsorganisation, dessen Ursprung er in den zentral-asiatischen Hochländern vermutet (LOEB 1962, S. 12-13, 24). Dass diese Schlussfolgerungen auf den ersten Blick ein wenig an jene OKA's erinnern, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie auf Grund von teilweise ganz falschen Voraussetzungen und mit einer völlig ungenügenden Methode erreicht wurden. Im Übrigen ergibt eine genaue Überprüfung auch erhebliche Unterschiede gegenüber den Ergebnissen OKA's. Ganz allgemein muss wohl festgestellt werden, dass das vorliegende Material für so weitreichende vergleichende Studien noch nicht ausreicht.

Diesen eher als kultisch-religiös zu bezeichnenden Priesterämtern familiärer Art der ni-gami und noro stehen nun gegenüber die magisch-schamanistisch professionellen yuta. OKA (1933, Bd. 3, S. 677-678) vergleicht damit die zwei Kategorien der japanischen Schamaninnen, der miko und ichiko, und nimmt kulturhistorische Zusammenhänge als sicher an. Die yuta sind berufsmässige Wahrsagerinnen, die in besessenen Zustände die Seelen Lebender und Verstorbener beschwören und mit deren Hilfe die Zukunft deuten, Krankheiten heilen oder einfach deren Botschaften übermitteln (YANAGITA 1957, S.652, OKA Bd.3, S.762-767).

Die Bezeichnung yuta dürfte in Zusammenhang stehen mit einem Wort yunta "sprechen, reden", im Yaeyama-Dialekt auch "singen". Auch eine, wenngleich sehr ungesicherte Verbindung mit yureru "sitzen, vibrieren" käme in Betracht (SAKIMA 1922, S. 316, IHA 1927 a, S. 87, YANAGITA 1957, S. 562). Das In-Ekstase-geraten der yuta wird usashi genannt, was SAKIMA mit dem alten Wort usashi "verkünden (besonders einen kaiserlichen Befehl)" erklären will, MATSUMOTO aber mit o-sa wo tateru, o-sa wo suru "einen geehrten Sitz errichten" verbinden will. Ichijama, die Zauberhandlungen der yuta, erklärt SAKIMA aus iki "leben" und jama "böser Geist, Geist" (SAKIMA 1922, S. 313, 316). OKA dagegen stellt das ichi aus ichijama mit itsu, ichi "magische Kraft" zusammen, das auf die gleiche Wurzel wie das Wort yuta zurückgehen soll (OKA 1933, Bd. 3, S. 626-630, S. 764).

Obwohl 1786 und 1797 zweimal verboten, spielten und spielen die yuta im öffentlichen wie privaten Leben der Ryūkyū eine viel grössere Rolle als die noro. Wenn trotzdem nicht sie sondern die letzteren immer wieder als Grundlage für das Studium des religiösen Lebens der Ryūkyū genommen wurden, so mag das darin seine Berechtigung finden, dass der Noro-Komplex in voller Harmonie mit dem Weltbild der Ryūkyū gestanden ist, wie auch durch diese Arbeit zu zeigen versucht wird. Mit der langsamen Änderung der Gesamtkultur ist dem Noro-Glauben jedoch bereits jetzt seine Existenzberechtigung genommen, während die magisch-professionellen yuta viel bessere Anpassungsmöglichkeiten besitzen. Diese sehr interessanten Fragen des gegenwärtigen Kulturwandels sind jedoch nicht in erster Linie Gegenstand dieser Arbeit und sollen einer späteren vorbehalten werden.

II. T E I L

A m a m i - Ō s h i m a

A. Voraussetzungen und Verlauf der Feldforschungen:

a. Kulturelle Stellung Amami-Ōshima's:

Im Vorhergehenden wurde die kulturelle Stellung der Amami-Ōshima-Gruppe kurz als die einer Übergangszone charakterisiert. Im Folgenden wird sie noch näher beschrieben werden.

Der Amami-Ōshima-Archipel umfasst neben der Hauptinsel Amami-Ōshima noch die vier grösseren Inseln Kikai, Tokuno, Oki-no-erabu und Yoron. Als eine besondere Einheit in geographischer, geschichtlicher aber auch kultureller Hinsicht lassen sich die Hauptinsel und die ihr unmittelbar vorgelagerten kleinen Inseln Kakeroma, Uke und Yoro erkennen, die auch als Amami-Ōshima in engeren Sinne bezeichnet werden. Ihnen gegenüberzustellen wären Kikai, Oki-no-erabu und Yoron, während Tokuno in jeder Hinsicht eine Zwischenstellung einnimmt.

Geologisch gesehen gehören die erstgenannten Inseln zu einer Zone paläozoischer Sedimentgesteine, durchsetzt von Graniten.¹⁾ Sie sind äusserst gebirgig und durch das nahe Herantreten der Berge an das Meer fehlen Küstenebenen so gut wie ganz. Die höchste Erhebung auf der Hauptinsel selbst ist der Yuwan-dake mit 694 m. Auf Kakeroma verläuft im Nordwestteil ein Höhenzug parallel zu den Küsten in der Mitte der Insel und gipfelt im Yumishi-dake bei Setake mit 314 m. Die Küsten sind stark gegliedert, besonders im Süden, wo das ertrunkene Tal der Meeresstrasse von Ōshima die Insel Kakeroma von der Hauptinsel abtrennt hat. Weite Täler fehlen ganz. Die von den Höhen in grossem Gefälle herabkommenden, infolge der starken Niederschläge stets wasserreichen Bäche münden am Ende von schmalen, aber oft sehr tief in das Landinnere einschneidenden Buchten. Hier hat das mitgeführte Geröll kleine, dreieckige Anschwemmungen gebildet. In der Nähe solcher liegen eng zusammengedrängt die kleinen Dörfer.

Die gebirgige Oberflächengestalt bewirkt, dass bebaubares Land spärlich und fast ausschliesslich auf die engen Alluvien beschränkt ist. Nur 5,7 % der Gesamtfläche der Hauptinsel (einschliesslich der Inseln Kakeroma, Yoro und Uke) sind anbaufähig im Gegensatz zu 38,2 % auf den ebeneren Inseln, wie z.B. Oki-no-erabu.

1) zu diesen Abschnitt über die Geographie Amami-Ōshimas vgl. SATO 1957

Eine solche Oberflächengestaltung erschwert auch den Verkehr, vor allem den Verkehr zu Lande. Die Siedlungen sind nur durch wenig begangene, sehr steile Wege über Pässe des Höhenzuges im Inneren der Insel miteinander verbunden. Selbst Wege entlang der Küste sind oft unmöglich, da die Berge bis ans Meer herantreten und hier steil abfallen. Auch die Schlangengefahr wirkt lähmend auf den Verkehr zu Lande. Daher ist seit alters der Verkehr zu Wasser sehr entwickelt und wird auch durch die stillen Buchten und guten natürlichen Häfen erleichtert.

Diese Schwierigkeiten des Verkehrs brachten es mit sich, dass jedes einzelne Dorf für sich abgeschlossen blieb, höchstens mit seinen auf Küstenwegen oder mit Booten erreichbaren Nachbarorten in der gleichen Bucht in Verbindung stand, und sich wenig lokale Zentren herausbilden konnten.

Ein ganz anderes Bild bieten die flachen, niedrigen Inseln Kikai, Oki-no-arabu und Yoron, die einer tertiären Zone angehören, vor allem aus Kalkgestein aufgebaut und von rezenten Korallen umsäumt sind. Das ebene Tafelland ist heute bedeckt von fruchtbaren Feldern (vor allem Zuckerrrohr), die Wasserarmut dieser Inseln hat aber wohl eine frühe Besiedlung durch eine Kultur mit Wasserreisbau unmöglich gemacht. Erst nachdem man das Eisen kennen gelernt hatte, konnte man tiefe Brunnen anlegen und das Land bewässern.

Die geographischen Grundlagen der Einheit Amami-Ōshima wurden deshalb etwas eingehender dargestellt, weil sie auch für kulturelle und geschichtliche Gegebenheiten die Basis bilden. Auf die urgeschichtlichen Befunde wurde schon in einem früheren Abschnitt eingegangen. Hier seien sie jedoch noch einmal in gekürzter Form in Erinnerung gebracht: Die Muschelhaufen von Ushuku im Nordteil der Hauptinsel und Omonawa an der Südküste von Tokuno haben Jōmon- und Yayoi-Keramik geliefert. Ihre Funde ermöglichen Verbindungen mit Okinawa (sog. Jōmon-Kultur der Muschelhaufen von Iha und Ogido) und Süd-Kyūshū (Yayoi-Kultur) (KOKUBU, KAWAGUCHI, SONO, NOGUCHI und HARAGUCHI 1959, S.196-248).

Wie ganz Ryūkyū tritt auch Amami-Ōshima erst verhältnismässig spät ins Licht der Geschichte. Das 12. Jh. mit den Auseinandersetzungen zwischen den in Japan um die Alleinherrschaft ringenden Familien der 平 Taira und 源 Minamoto gibt die Möglichkeit, Amami mit der Geschichte Japans, aber auch Okinawa's zu verknüpfen, zumindest durch die Sage. Der 1156 nach einer Niederlage der Minamoto auf die Insel Ōshima in

den nördlichen Izu-Inseln verbannte 源為朝 Minamoto Tametomo soll nach der Überlieferung 1165 durch Flucht oder vom Sturm verschlagen nach den Ryūkyū gelangt sein. Auf seinem Weg nach dem Süden soll er sich kurz in Saneku an der Nordspitze Kakeroma's aufgehalten und hier einen Sohn, 実久三次郎 Saneku Sanjiro, gezeugt haben, von dem sich die heutigen Bewohner dieses Dorfes herleiten.

Nach der endgültigen Niederlage der Taira in der Seeschlacht von Dan-no-ura 1189 zerstreuten sich die Anhänger der Geschlagenen über das ganze Land. Ein Teil von ihnen soll der Sage nach auch nach dem Süden geflohen und nach Amami-Oshima gekommen sein. Nahe von Naze wird in einem Schrein der zweite Sohn des Heike-Führers 平清盛 Taira Kiyomori verehrt. Drei Heike-Anhänger stiessen bis Kakeroma vor. Ojon liess sich in Shodon nieder, Myōjon setzte nach Ikeji auf der Insel Uke über und Munemori bis nach Yoro. Letzterer soll identisch sein mit dem bei Dan-no-ura in die Gefangenschaft der Minamoto geratenen 宗盛 Munemori. Auch der Schrein des Dorfes Ozai ist mit einer Heike-Überlieferung verbunden und in Miura befindet sich ein Grab, das als das eines Gefolgsmannes des Heike von Shodon bezeichnet wird.

Wieweit diese Überlieferungen geschichtlich glaubhaft sind, kann schwer entschieden werden. Dass während der Unruhen in dieser kriegerischen Zeit Flüchtende oder Verschlagene auch die Ryūkyū erreicht hatten, kann angenommen werden (KERR 1958, S. 49-50). Vielleicht spiegelt sich in diesen Sagen auch die Süd-Wanderung der Japanischen Kultur, die für die Heian-Zeit angenommen wird und die mit der Gründung des Königreiches auf Okinawa ein vorläufiges Ende gefunden hat.

Bald nach der Konsolidierung der inneren Verhältnisse begann dieses Königreich auch nach Amami-Oshima überzugreifen. 1266 wurden die Inseln unter König Eiso steuerpflichtig gemacht. Das Zentrum der Okinawa-Herrschaft lag jedoch auf Oki-no-erabu, wo der 世之主 yo-no-nushi "Herr der Welt" als Statthalter regierte, und auf Kikai. Die schwer zugängliche Hauptinsel wurde erst 1537 erobert, jedoch so ungenügend gesichert, dass sie 1571 neuerlich unterworfen werden musste. Die Gründe für dieses nur halbentschlossene Vorgehen mögen verschiedener Art gewesen sein. KERR (1958, S.123) führt an, dass an der Nordgrenze auf das immer mächtiger werdende Satsuma Rücksicht genommen werden musste. Dies mag zum Teil stimmen, doch ist zu beachten, dass bei der Eroberung des nahegelegenen Kikai keine solche Vorsicht zu bemerken ist. Auch die zweimaligen militärischen Unternehmen auf der Hauptinsel

sprechen gegen eine solche Deutung. Das unwegsame Amami-Ōshima konnte wohl stärkeren Widerstand leisten als die völlig flachen, leicht zu durchdringenden und zu beherrschenden anderen Inseln. Gleichzeitig stellte seine wirtschaftliche Armut kaum Anreiz für Okinawa dar, sich stärker an der Angelegenheit zu interessieren.

Amami-Ōshima wurde in zwei Verwaltungsbezirke, 上方 Uihō "Obere Gegend" im Norden und 下方 shahō "Untere Gegend" im Süden, und in sieben 門切 magiri "Dorfbezirke" eingeteilt. Obwohl Uihō im Norden und damit weiter von Okinawa entfernt war, lag dort der Schwerpunkt der Herrschaft, die über Kikai nach dem ebeneren und leichter zu durchdringenden Kasari gebracht worden war.

In Amami-Ōshima gibt es in Gegensatz zu Okinawa in jedem Dorf eine noro, deren Funktion der der ni-gami in Okinawa entspricht. Diese Dorf-noro wurden nun in zwei Gruppen zusammengefasst und einige bekamen Einsetzungsurkunden von der Kikoe-ufu-kimi, nach denen sie den Titel 御印加奈之 Go-in-ganashi "Verehrte-Siegel-Ehrwürdige" erhielten. Dem Uihō-Verwaltungsbezirk entsprach die 須多組 Suda-Gruppe der noro, deren oberste noro in Daikuma bei Naze residierte, im Süden hatte die 真須知組 Masuji-Gruppe ihr Zentrum in Kuninac. Die erste wird als weniger traditionell bezeichnet und ihr Name soll in Verbindung stehen mit shuta "Zweigfamilie". Die Masuji-Gruppe dagegen hält streng an der Überlieferung fest und ihr Name wird erklärt als ma-suji "Hauptlinie" (YANAGITA 1925, S.37).

Kurz nachdem Satsuma den Krieg gegen Okinawa begann, besetzte es im 14. Jahre der Periode 慶長 Keichō 1609 Amami-Ōshima, das dann im Friedensvertrag von Okinawa abgetreten werden musste. Keichō 18 = 1613 wurde ein 代官 daikan "Statthalter" eingesetzt, der zunächst abwechselnd in Daikuma bei Naze und in Akagina in Kasari, ab 享政 Ansei 13 = 1810 dann dauernd in Naze regierte. Oki-no-erabu und Kikai waren eigenen daikan unterstellt (NOBORI 1949, S.249).

Die von Ryūkyū aufgebaute und nach Okinawa hin orientierte Noro-Organisation konnte in dieser Form von Satsuma nicht geduldet werden. Es wurde zuerst nur der Besitz der Einsetzungsurkunden verboten -- man dachte wohl noch nicht an ein generelles Verbot -- 享保 Kyōho 1 = 1716 wurde dann auch die Reise zur Kikoe-ufu-kimi in Okinawa untersagt und später wurden die noro und ihr Kult verboten, unterdrückt und verfolgt.

Die Satsuma-Herrschaft bedeutete für Amami eine Zeit der völligen Abschliessung von allen küsseren Kontakten, und eine Zeit wirtschaftlicher Ausbeutung und Verarmung. Auch nach der Meiji-Restauration änderte sich daran wenig. Am vollkommensten war die Abschliessung für

den Südtteil der Hauptinsel und für Kakeroma, da die Meeresstrasse von Ōshima bis 1945 Kriegshafen und das Betreten des ganzen Gebietes untersagt war.

Die USA-Besetzung wirkte sich auf der Hauptinsel wenig, auf den flacheren Inseln, besonders Oki-no-erabu, etwas stärker aus. Schon 1953 wurde aber die gesamte Inselgruppe auf Grund von auch völkerkundlichen Untersuchungen (HARING 1952) an Japan zurückgegeben.

Abschliessend möchte ich versuchen, die Stellung Amami-Ōshima's (d.h. hier: der Hauptinsel Amami-Ōshima und der ihr unmittelbar vorgelagerten Inseln Kakeroma, Yoro und Uke) in der Kultur der Ryūkyū kurz zu umreißen: Die Ähnlichkeit der Amami's mit jener von Nord-Okinawa wurde schon von IHA (1927, S.62) YANAGITA (1925, S.36), SEKI und ITŌ (in persönlichen Diskussionen) hervorgehoben. Noch weniger als der abgelegene Norden Okinawa's ist Amami-Ōshima von Einflüssen zur Zeit des Ryūkyū-Königreiches getroffen worden. Die Satsuma-Herrschaft war in erster Linie auf wirtschaftliche Nutzung gerichtet, die wirtschaftliche Verarmung hat aber wohl auch eine kulturelle zur Folge gehabt. Die Fremdherrschaft mag dagegen auch ein Stimulans gewesen sein, sich auf die eigene Kultur zu besinnen und sie zu bewahren. Die Kultur Amami-Ōshima's wird daher oft als geeignetes Hilfsmittel angesehen, jene Okinawa's in der Zeit vor der Reichsgründung zu rekonstruieren.

Um nochmals auf allgemeine Verhältnisse zurückzukommen: Obwohl Yayoi-Funde bisher nur von der Amami-Hauptinsel und Tokuno vorliegen, ist es doch auf Grund der völkerkundlichen Befunde nicht auszuschliessen, dass die Yayoi-Kultur auch Okinawa erreicht hat. Ich möchte dies geradezu als sicher annehmen, während wasserarme Inseln wie Oki-no-erabu oder Yoron von dieser Reishau-Kultur umgangen worden sind.

b. Bisherige Forschungen über Kult und Organisation der Noro auf Amami-Ōshima :

Über den Kult und die Kultorganisation der Noro auf Amami-Ōshima liegen bisher nur sehr wenige Arbeiten vor. Darans ergibt sich die Möglichkeit, das vorliegende Material übersichtlich und doch ausführlich zusammenzustellen. Selbst in ganz hervorragenden japanischen Werken wird leider nur allzu oft auf andere Arbeiten zum gleichen Thema, die als bekannt vorausgesetzt werden, nicht näher eingegangen. Für nicht ganz mit der Forschungsgeschichte und Problemanlage Vertraute

bedeutet dies eine zusätzliche Erschwerung, sodass der jeweils aufgegriffene Problempunkt nicht leicht verständlich ist. Arbeiten europäischer oder amerikanischer Forscher über Ryūkyū versuchten wiederum oft ganz unbewusst auf das Heranziehen japanischer Arbeiten und beschränken sich einseitig auf das Material eigener Feldforschungen. Dass es dadurch oft zu einer völlig falschen Einschätzung des eigenen Materials kommt und manche Probleme gar nicht gesehen werden, ist begreiflich.

Wenn auch in der Verfolgung des Hauptthemas dieser Arbeit nicht auf alle Probleme, die von der früheren Forschung gesehen wurden und die im Folgenden erwähnt werden, eingegangen wird und werden kann, erscheint mir eine gute Übersicht über die bisher vorliegenden Forschungen sehr nützlich.

1. NAGOSHI Sagenta:

1850 wurde NAGOSHI Sagenta, ein Angehöriger eines niederen Adelsgeschlechtes aus Satsuma, nach Amami-Ōshima verbannt und hielt sich bis zu seiner Begnadigung 1854 im Dorf Koshuku im Naze-magiri auf. 1855 kehrte er nach Kagoshima zurück und legte hier seine Beobachtungen über Sitten und Gebräuche Ōshima's, erläutert durch viele Textzeichnungen, nieder (YAMASHITA 1959, S. 15-16). Im Gegensatz zu diesen Angaben nennt SAKAMAKI (1963, S. 273) NAGOSHI einen Beamten der Satsuma-Verwaltung, der im Jahre 1828 Ōshima besucht haben soll. Das Manuskript dieser 南島雑話 Nantō-zatsuwa "Ersählungen von den Süd-Inseln" geriet in Vergessenheit, wurde erst spät wiederentdeckt und 1933 (HAGAI 1933) herausgegeben. Anscheinend war es aber doch schon einige Zeit vorher einem kleinen Kreis von Wissenschaftlern bekannt, denn YANAGITA (1925) und IHA (1927 b) beziehen sich auf das Werk.

Das Nantō-zatsuwa ist eine der bedeutendsten Quellen für die Volkskunde Amami-Ōshima's, ist es doch eines der wenigen Werke, die uns die Zustände noch während der Zeit der Satsuma-Herrschaft beschreiben. NAGOSHI schildert höchst objektiv und zeigt sich als sehr interessiert und aufgeschlossen gegenüber den Sitten der sonst völlig verachteten Bevölkerung Amami's. Leider enthält sein Werk verhältnismässig wenig Angaben über den Kult der Noro, der wohl wegen des Verbotes durch den daikan vor NAGOSHI verborgen gehalten wurde.

Als Ausgangspunkt wählt NAGOSHI die Darstellung des Aufbaues der Kultgruppe: Neben dem obersten Rang der noro werden die der noro untergeordneten Kultämter 船頭 sedō — nach den Schriftzeichen "Schiffs-

Kapitan", 石王 guji -- nach den Schriftzeichen "Schrein-Herr", und, nur im Gebiete des Higashi-magiri (um die Izu-Bucht) vorkommend, das Kultamt des 御宮 ongu "geehrter Schrein" angeführt. Alle diese Kultpersonen werden von den Dorfleuten als noro-kume (kume-kumoi "über den Wolken", eine Ehrenbezeichnung) angesprochen. Die noro erhält vom Königshof in Okinawa eine Einsetzungsurkunde ausgestellt und muss sich zu deren Empfang dorthin begeben. Auch die sedō besitzt eine solche Urkunde.

Auf der Hauptinsel gibt es zwei Noro-Gruppen, die traditionsstarke 真領知組 masuji-gumi von Yamatohama südwärts und die 領外組 suda-gumi im Gebiet von Nane und Kasari, die weniger traditionsgebunden ist.

Vom Festzyklus der noro werden von NAGOSHI nur zwei Feste erwähnt: Am ersten mizunoe-Tag¹⁾ des 2. Mondmonats erscheinen Gottheiten von jenseits des Meeres im Dorf und werden hier verehrt, ebenso auch Gottheiten des Berges. Sie halten sich nun im Dorfe auf und werden erst nach einem Zeitraum von sieben mizunoe-Tagen im 4. Mondmonat wieder weggesendet. Diese beiden Feste nennt NAGOSHI 迎之, mukae "Empfang" bzw. 送²⁾ okuri "Wegsenden", für das letztere führt er auch noch die nicht geklärte Bezeichnung 伊知利 ichiyori²⁾ an (NAGAI 1933, S.81).

Weiters bildet NAGOSHI in seinem Werke noro bzw. Mitglieder der Kultgruppe in ihren weissen kimono, mit Federn im Haar und einer Halskette mit magatama-Krumpjuwelen, ferner auch zu Pferd ab, und stellt die Bestattung einer noro, die in einer Baumkrone ausgesetzt wird, im Bild dar (NAGAI 1933, S.128).

Nicht im Zusammenhang mit den noro's steht der folgende Jahreszyklus von Festen, den NAGOSHI anführt (NAGAI 1933, S.82). Im dritten Monat, bei Flut etwa um die Zeit des buddhistischen Higan (Sommer-Tagundnachtgleiche) findet ein Fest des Reisplanzens statt: im Gebiet um die Yakinchi-Bucht im selben Monat auch noch das 新神 ara-kami-matsuri oder 新掛祭 ara-kake-matsuri (matsuri "Fest"). Ferner setzen den Festzyklus forte am 5. des 5. Monats ein grosses Dorffest mit Boots- und Pferde-Wettrennen, im 6. Monat das Laiserntefest 新穂花 ara-hō-bana "neue Ähren-blüte": am 7. des 7. Monats das Tanabata 七夕; ein 折目 orime "Wende" (Tag unbestimmt); das

1) Mizunoe ist eines der Kalenderzeichen des Zehner-Zyklus; zum Kalender vgl. Anhang 2

2) ich möchte dazu das oben (S.39) behandelte ichi "magische Kraft" (OKA 1933, Bd.2, S.764) mit 伊知利 yori "kommen" vergleichen.

Ahnenfest (wahrscheinlich Bon) am 16.7.; und ein 水口 mizu-guchi "Wasser-Mund" Fest (Tag unbestimmt). Am 1. und 2. des 8. Monats folgt wieder ein Ahnenfest, dann der 八月踊り hachigatsu-odori "Tanz des 8. Monats", und 17 Tage darauf ein weiteres Ahnenfest. Am 9.9. ziehen alle Dorfbewohner zum Strande hinunter, wo ein grosses Fest, dessen Namen NAGOSHI nicht angibt, veranstaltet wird. An einem kanoe-Tag des 10. Monats feiert man das tomochi-Fest und mit einem orime, einer "Wende" wie das ara-hō-bana und ähnlich wie dieses ein Fest des Reisplanzens, schliesst im 11. Monat der Zyklus der Jahresfeste.

Zusammenfassend ergibt sich aus den Berichten NAGOSHI's Folgendes: In jedem Dorf der Hauptinsel besteht um 1850 eine hierarchisch gegliederte Kultgruppe mit einer noro an der Spitze. Nur die höchsten Kultämter sind mit der Ryūkyū-Herrschaft in Verbindung gestanden und haben diese auch nach Beginn der Satsuma-Herrschaft, vielleicht sogar bis nach dem Verbot des Kultes fortgesetzt. Im Mittelpunkt des Kultes steht eine Vorstellung von Gottheiten, die nicht dauernd im Dorf anwesend gedacht sind, sondern nur auf eine bestimmte Zeit hier empfangen und dann wieder verabschiedet werden. Daraus, dass man diese Gottheiten sowohl vom Meere her wie von den Bergen herabkommend empfängt, könnte auf eine gewisse Uneinheitlichkeit dieser Vorstellungen geschlossen werden. Über den Zusammenhang der Noro-Feste mit dem übrigen Festzyklus wird leider nichts berichtet.

11. DÜDERLEIN :

Dieser ebenfalls etwa aus der Mitte der Meiji-Zeit stammende Bericht des deutschen Naturwissenschaftlers DÜDERLEIN (1880/81) erwähnt zwar nicht den Noro-Kult, dazu hatte sich DÜDERLEIN wohl zu kurz auf den Inseln aufgehalten, ist aber insofern von Bedeutung, als DÜDERLEIN den Ahnenkult als Grundlage des gesamten religiösen Lebens auf Amami-Ōshima bezeichnet. Dass SIMON (1913, S.179-180) diese auf eigenen Beobachtungen basierende, wichtige Feststellung auf Grund von nur theoretisierenden Erwägungen zurückweist, wurde schon bemerkt. Damit hat sich aber SIMON das Verständnis des religiösen Lebens auf Ryūkyū selbst unmöglich gemacht.

An Festen, die er selbst miterlebt hat, nennt DÜDERLEIN das arashetsu an einem kinee-kinoto-Tag im August oder September, also im 8. Mondmonat, das shiwesashi am nächsten mikunoe-sinanoto-Tag und das donga am darauf folgenden kinee-kinoto-Tag. An diesen Festen werden die

Häuser mit Schilf geschmückt und es wird bei Gesang und Tans gefeiert.

Diese von DÖDERLEIN erwähnten Feste werden in der folgenden Monographie noch ausführlich beschrieben werden, es sei hier nur vorausgeschickt, dass in ihrem Mittelpunkt die Ahnenverehrung steht und DÖDERLEIN mit seiner Annahme also ganz richtig gesehen hat. Es ergibt sich daraus die Frage, ob und in welcher Weise auch der Noro-Kult mit diesem Ahnenkult Verbindungen hat.

iii. SAKAI Tomonao :

Als erstes einer Reihe von heimatkundlichen Werken über Amami-Oshima, denen manches wertvolle Material zu verdanken ist, erschien 1917 das 徳之島小史 Tokuno-shima-shoshi "Kleine Geschichte der Insel Tokuno" des Volksschuldirektors SAKAI Tomonao (SAKAI 1917).

Der Abschnitt über die noro beginnt wieder mit der Darstellung der Kultgruppe, die sich nach SAKAI aus noro, okkami, shido (光と geschrieben) und 岩司 gūji (nach den Zeichen "Schrein-Amt") zusammensetzt. Alle Mitglieder der Kultgruppe werden kangyanashi genannt. Das Wort wird nicht erklärt, dürfte wohl aber aus kan = 神 kami¹⁾ "Gottheit, Höheres Wesen" und ganashi, einer Ehrenbezeichnung, zusammengesetzt sein.

Über die Gottesvorstellung der kangyanashi wird gesagt, dass sie die naruko-kami, die Gottheiten des Berg-Glückes, und die teruko-kami, die Gottheiten des Meer-Glückes verehrten. An einem mizuno-Tag des 2. Monats werden diese Gottheiten von der Kultgruppe empfangen und an einem entsprechenden Tag im 4. Monat wieder weggesendet. Weitere Feste des Noro-Kultes sind das inaguho im Frühjahr, das als Fest des 麦 mugī (Gerste, Weizen) bezeichnet wird, und das 夏折日 natsu-onne "Sommer-Wende" im Herbst, das ein Reisfest ist. Kein Jahresfest ist dagegen das yagiyushi, das bei Vollendung eines Hausbaues gefeiert wird und zu dem der Hausherr ein Rind schlachten muss. Die Noro-Kultgruppe stellt dabei das Herabsteigen der Gottheiten vom Himmel, 天降 ama-furi (vgl. das afuri auf Okinawa, OKA 1933, Bd. 2, S. 615) dar: in weissem kimono mit Kopfschmuck und magatama-Krummjuwelen-Kette und in Begleitung von 新群 arabore "neue Schar" genannten, 12 bis 16-jährigen Mädchen steigen die kangyanashi vom Berg und rufen dabei mit lauter Stimme "nahuro - teraho" (SAKAI 1917, S. 18).

1) Der schwer zu definierende Begriff des jap. "kami" wird nur ungenügend durch das Wort "Gottheit", besser durch "Höheres Wesen" wiedergegeben. Da "kami" als terminus technicus bereits Eingang in die Fachsprache gefunden hat, wird im Weiteren auf eine Übersetzung verzichtet.

Trotz ihrer Kürze besitzen diese wenigen Angaben SAKAI's grossen Wert. Sie bringen die erste Erwähnung von Noro-Festen in Verbindung mit den Feldfrüchten, wobei das Problem der Gerste-Feste in Japan in neuester Zeit als kulturhistorisch wichtig erkannt und herausgestellt wurde. Unklar bleibt allerdings ob auch diesen Reis- bzw. Gerste-Festen die Vorstellung von Besucher-Gottheiten der ersten beiden Jahresfeste zugrunde liegt. Die eingehendere Beschreibung des ama-furi bei SAKAI dürfte zur Grundlage anderer Berichte darüber geworden sein, wobei nicht immer auch die Quelle angegeben wurde.

Schliesslich ist bemerkenswert, dass SAKAI's Bericht der einzige ist, der das Bestehen eines Noro-Kultes auch auf der Insel Tokuno bezeugt. Eine neuere Darstellung der Volks- und Heimatkunde Tokunos (TOKUNOSHIMA-MINZOKUKENKYÜGAKUKAI 1962, S. 81-82) hat die Angaben SAKAI's ohne Abänderung übernommen und keine neuen Angaben dazu liefern können. Der Kult ist heute auf Tokuno bereits vollkommen erloschen und alles Wissen darüber in Vergessenheit geraten (ibid. S. 81).

iv. SAKAGUCHI Tokutarō:

Das Werk Amami-Ōshima-shi 奄美大島史 "Geschichte von Amami-Ōshima" von SAKAGUCHI (1921) setzt die Reihe der ausgezeichneten heimatkundlichen Bücher fort. SAKAGUCHI ist sowohl das Nanto-zatsuwa, auf das er sich wiederholt bezieht, bekannt, als auch die Arbeit von SAKAI, aus der manches übernommen erscheint (vgl. die Beschreibung des ama-furi, SAKAGUCHI 1921, S. 416), wenn auch der Name des Werkes von SAKAI nicht genannt wird.

Nach SAKAGUCHI sind die wichtigsten Feste der noro und ihrer Kultgruppe, der kangyanashi, das o-muke und das o-furi. Bei dem am ersten misunoe-Tag des 2. Mondmonats gefeierten o-muke werden zwei (oder zwei Gruppen von) Gottheiten empfangen: die naruko-kami als Gottheiten des Berg-Glückes und die teruko-kami als Gottheiten des Meer-Glücks, die bis zum o-furi, dem Fest des Wegsendens im 4. Mondmonat, im Dorf verweilen.

Die Zeremonien des o-muke und o-furi finden nachts in einer 神木屋 kami-koya "kami-Hütte", die nur von der Kultgruppe und Dorffrauen betreten werden darf, statt. Nach Ende der Zeremonien ziehen sich die Teilnehmerinnen in ein anderes Gebäude, das 取肴杯木屋 tori-sakana-nado-koya "Inbiss-nehmen-Hütte" zurück, wo sie sich bei Reisschnaps

und Liedern vorgnügen. Männern ist die Anwesenheit streng verboten, nur Frauen begrüßen die aus dem Lande teruko erschienenen kami. Durch diese Feste wird die Fruchtbarkeit des Reises und aller anderen Feldpflanzen sichergestellt (SAKAGUCHI 1921, S. 445).

Beim o-muke erscheint nachts ein riesiges, gespenstisches Rind mit 8 Hörnern, 8 Beinen und 8 Schwänzen. Es heisst, dass Menschen oder Tiere, die sein Erüllen hören, taub werden, und so vermeidet man es, das Haus zu verlassen. Es ist dies der erste Bericht über diese nametō-genashi genannte Erscheinung. SHIGENO (1927, S. 182) und NOBORI (1949, S. 128) haben ihn fast wörtlich übernommen.

Von anderen Festen des Noro-Kultes erwähnt SAKAGUCHI noch das naore, das am nächsten mizunoe-Tag nach o-muke stattfindet und ebenso wie dieses auf die Fruchtbarkeit der Nutzpflanzen gerichtet ist (SAKAGUCHI 1921, S. 445).

v. YANAGITA Kunio:

Das 海南小記 Kainan-shoki "Kurze Berichte von südlich des Meeres" (YANAGITA 1925), in dem der Altmeister und Begründer der japanischen Volkskunde, YANAGITA Kunio, die Eindrücke seiner Fahrt durch Süd-Kyūshū und die Ryūkyū-Kette 1921/22 niederlegte, war eines jener ersten Werke, auf denen sich der Ruf des Meisters gründete. Es ist aber auch jenes Werk, das gemeinsam mit den Arbeiten ORIGUCHI's grundlegend und richtungweisend wurde für alle Forschungstätigkeit auf den Ryūkyū bis zur heutigen Zeit. In diesem eher kurz und knapp gehaltenen Essay finden sich bereits alle jene Gedanken, die YANAGITA später weiter ausbaute und die bis zu seinem letzten, bereits besprochenen Werk (YANAGITA 1961) wirksam waren. Auf Amami-Ōshima besuchte YANAGITA Kasari, das Gebiet von Uken (Dorf Amuro) und die Insel Kakeroma (Dörfer Ushikaku, Seso, Hyo, Miura) (s. Karte III). Besonders die Bedeutung des letzteren Gebietes wird von ihm hervorgehoben und er vergleicht damit die kulturelle Situation im Nordteil der Insel Okinawa (YANAGITA 1925, S. 36).

Dass YANAGITA von einer Zweiteilung der Noro von Ōshima in Masuji- und Suda-Gruppe spricht, lässt annehmen, dass ihm zu dieser Zeit das Nantō-zatawa des NAGOSHI Sagenta bereits bekannt war. YANAGITA deutet diese Teilung im Sinne einer geschichtlichen Entwicklung (YANAGITA 1925, S. 37).

Bei YANAGITA findet sich dann auch der erste Ansatz zur Beschreibung des Noro-Kultes in einem bestimmten Dorf, nämlich in dem von ihm

besuchten Amuro (YANAGITA 1925, S.35). Er beginnt mit den Kultstätten, von denen er einen 神山 kami-yama "kami-Berg" mit zwei Fichten (als männlich und weiblich angesprochen) und einem neuangelegten Schrein, ein ashiage und ein toneya auführt. Leider wird über das Aussehen und die Funktion letzterer nichts angegeben. Übergehend zur Kultgruppe berichtet YANAGITA, dass es in Amuro 5 noro, 2 waki-gami und 5 guji-Ämter gäbe und dass die Nachfolge jeweils in der Geburts-, nicht in der Heiratsfamilie vor sich gehe. Bei mehreren Anwärtern entscheide das Tierkreisszeichen des Geburtstages. Zum Glaubensinhalt des Noro-Kultes wird nur angegeben, dass die kami sich je 7 Tage auf Erden, im Himmel und in 龍宮 ryūgū "Drachen-Palast" (japanische Bezeichnung für eine Andere Welt jenseits oder im Meere) aufhalten.

Besonders zu beachten ist bei YANAGITA der Versuch zur Darstellung des Noro-Kultes, wie er in einem bestimmten Dorf beachtet werden kann. Dadurch ergibt sich die bessere Darstellung der Kultgruppe und zum ersten Mal auch die Frage nach der Nachfolgeregelung der Kultämter. Leider fehlt der ganze Festzyklus und damit schwindet auch die Möglichkeit, verschiedene Vorstellungsinhalte des Kultes herausarbeiten zu können. Das Hervorheben der Vorstellung von Besucher-Gottheiten durch YANAGITA bleibt etwas unklar, vielleicht bezieht sich diese Angabe auf den Glauben an ein Herd-kami hi-no-kami (s.oben).

Obwohl dieser Ansatz zur monographischen Darstellung lange Zeit nicht Anregung zu weiteren Arbeiten gegeben hat, so haben doch die in diesem Werk niedergelegten Ansichten YANAGITA's die Forschung tief beeinflusst.

vi. IHA Fuyus

Unter den zahlreichen Arbeiten, mit denen IHA zum Wegbereiter des Ryūkyū-Studiums wurde, befindet sich nur ein ganz kurzer Artikel, der auf Anami-Ōshima Bezug nimmt (IHA 1927 b). IHA greift darin auf das Nantō-Zatsuwa zurück, das ihm also bereits bekannt war, das er jedoch im Gegensatz zu YAMASHITA (1959, S.15) als in der Periode 天保 Tenpō (1830-1844) entstanden angibt (vgl. dazu die Angaben SAKAMAKI's 1963, S.273).

IHA interessiert besonders die Rolle der Besucher-Gottheiten, der niruho-kami und teruho-kami, die aus dem Meeresland foruko-kuni die Welt der Menschen besuchen. Die im Nantō-zatsuwa angeführten Berg-

Gottheiten lässt er vollständig unberücksichtigt. Ebenso findet seine Angabe, das ^{御印}onke, das Empfangsfest der Gottheiten im 2. Monat, stehe in Verbindung mit dem Gedeihen der Feldfrüchte, zumindest in der 1933 veröffentlichten Form des Originaltextes keine Stütze.

Trotz ihrer Kürze hat die Arbeit weitergewirkt, besonders deshalb, weil sie Einfluss auf die Entstehung mancher Theorien gehabt hat. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass auch die Auffassung YANAGITA's, die verschiedenen Vorstellungen von einer Anderen Welt im Meer oder im Himmel seien nur zwei Seiten einer ursprünglich einheitlichen Lokalisierung der Anderen Welt dort "wo Himmel und Meer eins werden" (z.B. YANAGITA 1950, S.103), mit der Identifizierung von nirube, teruhe und dem Meeresland toruko bei IHA in Verbindung steht.

vii. SHIGENO Yuko:

SHIGENO führte 1926 eine Forschungsreise auf die Hauptinsel Amami-Ōshima durch, die ihn auch nach Kakeroma brachte und deren Ergebnisse er in zwei Büchern niederlegte.

Im ^{奄美大島民族誌} Amami-Ōshima-minzoku-shi "Völkerkundliche Beschreibung Amami-Ōshima's" wird der Noro ein eigenes Kapitel gewidmet (SHIGENO 1927, S. 179-203). Im Vordergrund des Interesses steht zunächst die geschichtliche Entwicklung des Noro-Kultes auf Amami-Ōshima. SHIGENO beginnt mit einer Darstellung der Noro-Organisation auf Okinawa zur Zeit des Ryūkyū-Königreiches, erwähnt dann die zwei Noro-Gruppen auf Amami und die vom Königshof in Okinawa verliehenen Einsetzungsurkunden. Ohne weitere Begründung folgert er dann, dass sich der Noro-Kult in Amami-Ōshima zur Zeit der Herrschaft des Ryūkyū-Königreiches über diese Inselgruppe so tief verwurzelt hat, dass er auch durch ein strenges Verbot von Satsuma nicht ausgerotet werden konnte (SHIGENO 1927, S.180). Infolge der Unterdrückung seien die noro jedoch wirtschaftlich nicht mehr lebensfähig gewesen und hätten sich dem Aberglauben zuwenden müssen. So seien sie langsam zu yuta geworden (SHIGENO 1927, S.193-194).

Aus der Art dieser Darstellung ergibt sich der Eindruck, dass SHIGENO die Noro-Organisation und den Noro-Kult Amami-Ōshima's als von Okinawa her übernommene Elemente ansieht und die yuta als eine Degeneration der noro betrachtet. Dass er dabei die Durchorganisation

der noro unter König Shin und weniger Vorstellungsinhalte im Auge gehabt haben dürfte, und dass ein Absinken zur professionellen — und nicht verbotenen — yuta tatsächlich möglich gewesen sein konnte, darf nicht als Entschuldigung für diese völlig falsche und daher irreleitende Formulierung gelten.

Für den Noro-Kult selbst liefert SHIGENO in seinem ersten Buch nur wenig präzise Angaben. Vor allem ist das Fehlen von Angaben über das Dorf, aus dem das jeweilige Material stammt, zu bemängeln.

Was die Gottesvorstellungen betrifft, so werden von SHIGENO nur die kami, die vom Meer (naruko-kami) und Berg (teruko-kami) her das Dorf besuchen und hier verehrt werden, erwähnt (SHIGENO 1927, S. 182). Er vermerkt ferner, dass die ekstatischen Dorfleute beim festlichen Empfang dieser Besucher-Gottheiten die riesige Erscheinung eines Rindes mit nur einem Horn, aber acht Füßen und Schwänzen zu sehen geglaubt haben. Als Bezeichnung für dieses Gespenster-Rind wird namatō-ganashi angeführt.

Obwohl sich das zweite Werk SHIGENO's (1928) nicht allein auf Anami beschränkt und der Noro-Kult auch nicht zum Mittelpunkt der Darstellung genommen wird, bringt es doch eine viel genauere und bessere Darstellung des Kultes als das eben besprochene.

Besonders wichtig erscheint die Beschreibung der Kultstätten des Noro-Kultes in ihrer Lage im Dorf und der mit ihnen verbundenen Vorstellungen (SHIGENO 1928, S. 42-44): Im Rücken des Dorfes liegt ein heiliger Berg, kami-yama, der von Männern nicht betreten werden darf. Hier ist der Aufenthaltsort der teruko-kami, die — im Gegensatz zu SAKAI (1917, S. 18) — als Berg-kami erklärt werden. Am kami-yama befindet sich auch ein steinernesshintai (körperliche Erscheinungsform eines kami) in Form eines Phallus (diese Angabe bezieht sich auf den Ogami-yama, einen Berg bei Naze), oder die Frauen des Dorfes opfern hier selbst verfertigte kleine Phalli. Auf dem kami-yama von Yoro soll ein Stein in Form einer Vulva verehrt werden. Es ist dies eine der wenigen Erwähnungen von Spuren orgiastischer Kulte in Verbindung mit der Noro, die mir bekannt sind.

Vom kami-yama führt ein 神道 kami-michi "kami-Weg" ins Dorf bis auf den zentral gelegenen Dorfplatz miya, um den sich tomya, ashiage und die Gehöfte der noro und des guji gruppieren.

Von diesen Kultstätten finden sich entweder je eine oder je zwei in einem Dorf (SHIGENO 1928, S. 44). Diese erste Erwähnung einer Dual-

Struktur in Verbindung mit dem Noro-Kult dürfte wohl auf Material aus dem Dorf Sukom zurückgehen, das SHIGENO einmal erwähnt (SHIGENO 1928, S.47).

Auch der Festzyklus wird nun genauer behandelt (SHIGENO 1928, S. 47-48, 128-129). An einem mizu-Tag des 2. Monats werden Gottheiten aus dem teruko-Land jenseits des Meeres im Dorf empfangen (das sogenannte 御迎 onke "ehrerbietiger Empfang") und verbleiben bis zum 4. Monat im Dorf, wodurch sie die Fruchtbarkeit des Reises und der anderen Feldfrüchte garantieren. In der Zeit der Anwesenheit der kami finden zwei Kultfeste statt: am mizu-Tag nach dem onke das naore-Fest und 10 Tage vor dem 御送 o-hori "ehrerbietiges Wegsenden" das obaya-Fest. Die Bedeutung dieser beiden Feste wird jedoch nicht erklärt.

Im Sommer finden das 夏折目 natsu-onme "Sommer-Wende" und ein weiteres Fest statt, das im ashiage bzw. am Strande gefeiert wird und den neriya-no-kami gilt.

An Jenseitsvorstellungen führt SHIGENO (1928, S.42) drei verschiedene an: Einmal die Welt der teruko-kami, die am kami-yama anwesend gedacht werden, an anderer Stelle aber von jenseits des Meeres zu Besuch kommen. Dann das Meeresland naruko der Meeres-kami und schliesslich das davon verschiedene neriya, das als 底の国 soko-no-kuni "Land des Grundes" -- man lokalisiert in unter der Erdoberfläche -- bezeichnet wird.

viii. NOBORI Shomu:

NOBORI, Professor für russische Literatur, stammt aus dem Dorf Shiba an der Nordspitze Kakeroma's. Früh schon begann er sich für Volkskunde, Völkerkunde und Geschichte Amami-Oshima's zu interessieren. Seine zahlreichen Schriften sind am ehesten als heimatkundlich zu bezeichnen und als solche zu verstehen. Leider unterlässt NOBORI fast immer, eine klare Trennung von eigenem Material und dem aus der Literatur (sowohl über Amami als auch über Okinawa) Überkommenen zu machen, so dass die Benützung des reichen Materials sehr erschwert wird.

Am Anfang seiner Arbeiten steht ein kleiner Artikel (NOBORI 1922) der den Noro-Kult in Zusammenhang mit anderen religiösen Vorstellungen Amami-Oshima's darzustellen versucht. Sein besonderer Wert liegt darin, dass auf eine neue Gottesvorstellung aufmerksam gemacht wird, die bis dahin noch nicht gesehen worden war, die aber auch weiterhin nicht beachtet wurde.

NOBORI berichtet zunächst wieder von den schon mehrmals erwähnten

Besucher-Gottheiten teruko-kami (kami des Berg-Glückes; sie kommen vom 拝山 ogan-yama "Verehrung-Berg" herab) und naruko-kami (kami des Meer-Glückes, die vom Meer herkommen). Diese kami werden am ersten mizunoe-Tag des 2. Monats beim 奉迎 o-muke "ehrerbietiger Empfang" im Dorf empfangen und am entsprechenden Tag des 4. Monats beim Fest des 奉送 o-hori "ehrerbietiges Wegsenden" wieder verabschiedet. Da bei letzterem Fest immer Westwind vorherrschen soll, wird die Andere Welt, wohin die kami zurückkehren, im Osten liegend gedacht. Beim o-muke wird ein Gebet um guten Fischfang gesprochen und es findet eine Prozession von der Küste zum ashiage statt. Den Kult und die Vorstellungen dieser Besucher-Gottheiten vergleicht NOBORI mit ähnlichem Brauchtum auf der Insel Kouri in Nord-Okinawa.

Neben neruko-kami und teruko-kami wird von der noro noch eine weitere Gottheit verehrt, das Schutz-kami des Dorfes, das NOBORI mit dem japanischen Terminus 村神 uji-kami (Sippen bzw. Dorf-Schutzgottheit) bezeichnet. Dieses kami steht in Verbindung mit dem ashiage, einem einfachen Bau von nur 8 Pfosten in gestampfter Erde und einem Strohdach darüber. Ob sich die Gottheit dauernd hier aufhält oder nur zu bestimmten Festen hier empfangen und verehrt wird, ist nicht zu erkennen. Die Erwähnung des ashiage als Festplatz auch beim o-muke ist interessant. Ob die Feststellung, die noro bete um das Gedeihen der 5 Arten von Feldfrüchten, in Verbindung mit dem Kult des uji-kami verstanden werden darf, bleibt unklar.

Über die Kultgruppe (noro, okkami und shidogami) wird nichts Neues ausgesagt. NOBORI (1922, S.98) erwähnt aber als erster das Gebot der Jungfräulichkeit für die noro in alter Zeit und es fragt sich, ob er hier nicht auf Material von Okinawa Bezug nimmt.

Gedanken, die in dieser ersten kurzen Arbeit nur angedeutet wurden, hat NOBORI ausführlich in der grossen Zusammenfassung aller seiner Studien, dem 大奄美史 Dai-Amami-shi "Grosse Geschichte von Amami" (NOBORI 1949) dargelegt. Dieses Werk gilt bis heute als das umfassendste und beste über die Geschichte und Kultur Amami-Ōshima's. Lange Zeit war es auch die beste Darstellung des Noro-Kultes und seiner Geschichte in Amami überhaupt. Wenn auch in neuester Zeit einige Arbeiten völkerkundlicher Art über die Noro einen viel weiteren Horizont gezeigt haben, so gibt es für die geschichtliche Darstellung bei NOBORI noch keinen besseren Ersatz.

Wie schon gesagt, machen das Fehlen einer Trennung von Eigenem

und Übernommenen sowie von genauen Ortsangaben für einzelne Angaben auch dieses Werk sehr schwer lesbar und verwertbar. Trotzdem ist es notwendig, hier genauer darauf einzugehen.

NOBORI beginnt mit der Darstellung der Noro-Organisation in Okinawa und zwar in historischer Zeit etwa um 1260 (König Eiso). Hinter seinen Ausführungen steht die Annahme, der Noro-Kult sei zur Zeit der Unterwerfung der Inselgruppe durch König Eiso von Okinawa nach Amami-Ōshima gebracht worden (NOBORI 1949, S.122,123,129).

Was NOBORI unter dem Noro-Kult versteht, geht aus seinen Ausführungen nicht sofort klar hervor, lässt sich aber doch wie folgt zusammenfassen: Die Noro verehren die kami teruko und naruko, die kami des Berges (oder der Berge) respektive des Meeres, die den obotsu-kami bzw. neriya-kami entsprechen. Das Land der Gottheiten liegt im Osten jenseits des Meeres, von woher sie die Welt der Menschen besuchen. Die Kultgruppe empfängt die Gottheiten am ersten mizunoe-Tag des 2. Monats und sendet sie nach einem Zeitraum von sieben mizunoe-Tagen im 4. Monat wieder in ihre Andere Welt zurück. Daneben gibt es auch Feste beim Bau von Schiffen oder des Noro-Gehöftes, bei denen Gottheiten vom Himmel her auf den obotsu-yama = kami-yama herabsteigen und von hier ins Dorf geleitet werden. Dieser Kult von Besuchergottheiten vom Himmel, von Berg und Meer her ist nach NOBORI der eigentliche Kult der Noro. Durch Vergleiche mit ähnlichen Vorstellungen und Bräuchen, besonders mit dem ungami-Festen in Nord-Okinawa, schliesst er, dass dieser Kult von Okinawa nach Amami gebracht worden sei (NOBORI 1949, S.129).

Im heutigen Noro-Kult Amami-Ōshima's lässt sich nach NOBORI jedoch noch eine zweite Komponente unterscheiden, die in Amami lokal älter und hier vom Besucher-Kult überschichtet worden ist. Es ist dies ein Ahnenkult (NOBORI 1949, S.123), der mit den Kultstätten am miya-Dorfplatz, toneya und ashiage, verbunden ist (NOBORI 1949, S.132). Im ashiage wird das uji-kami, die Schutzgottheit des Dorfes verehrt, und im toneya wohnt der Dorfälteste, der den Kult dieses kami ausübt. Die Verbindung dieses uji-kami mit Fischfang und Reisbau ist ebenfalls erst später entstanden (NOBORI 1949, S. 130).

NOBORI sieht also den heutigen Noro-Kult nicht als eine vollkommene Einheit. Dies ist eine ausserordentlich wichtige Erkenntnis, die jedoch von der prinzipiell auf eine einheitliche Entwicklung ausgerichteten japanischen Volkskunde nicht beachtet und auch nicht weiter

verfolgt wurde. Die Teilung selbst ist bei NOBORI leider falsch bzw. nur unzulänglich begründet. Den Kult der Ahnen findet man auch in Okinawa, wo er schon früher (WATANABE 1940) als Kern des Kultes der kamin-chū erkannt und hervorgehoben wurde. Wieso NOBORI die Kultstätten des ashiage und toneya und das Kultamt des guji-Dorfältesten für eine alte Amami-Schicht beansprucht, obwohl sie auch im Noro-Kult Okinawa's die gleiche Funktion besitzen, bleibt unerklärlich. Aber auch diese Einwände können das Problem, das NOBORI richtig gesehen hat, nicht negieren. Es verschiebt sich einzig sein zeitlicher Ansatz vom Beginn der Okinawa-Herrschaft über Amami-Ōshima auf eine viel weiter zurückliegende, nicht genau zu bestimmende Zeit, in der zwei Vorstellungskreise zu dem späteren Noro-Komplex verschmelzen sind.

Nach dieser einleitenden Analyse des Problemansatzes nun zu den vielen Einzelheiten, die NOBORI über den Noro-Kult bringt. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Beschreibung des Festkreises, und hier wiederum auf der der Feste o-muke und o-hori um die Besucher-Gottheiten.

Am o-muke-Fest gibt es eine Prozession der Kultgruppe unter der Führung der berittenen noro, durch die der Abstieg eines kami vom Himmel dargestellt werden soll. Die noro trägt einen weissen Überkleidkimono (dōgin), zwei Falkenfedern im Haar, ein Stirnband (hachimaki) und eine Halskette mit magatama-Krummjuwelen. Ihr folgen die kamin-chū (ekkami und shiogami) und die 新群 arabore "neue Schar" von 12 bis 16-jährigen Mädchen. Auch diese tragen alle weisse Kimono (shira-gin), weite Fluderhosen (hakama), eine aus 日蔭蔓 hikage-kazura (Kolbenmoos) geflochtene Krone und haben zwei Federn von Brautente oder weissen Reiher in das Haar gesteckt. Berg-Kristalle sowie magatama (Krummjuwelen) und tsubutama (tropfenförmige Juwelen) aus Achat sind zu einem tama-haberu genannten Umhang vereinigt, der von Kopf auf die Schultern herabfällt. NOBORI erklärt es nach seiner Funktion als "Edelstein-Band zum Halten der aufgeschürzten Ärmel", ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass habera im Ōshima-Dialekt die Bezeichnung für "Schmetterling" ist und dass bereits SHIGENO (1927, S. 111) über den Glauben an die Verwandlung der Totenseele in einen Schmetterling berichtet. Tama könnte hier auch in der Bedeutung "Seele" verstanden werden.

Die Prozession bewegt sich zuerst zum ashiage, dann zum Noro-Gehöft und zur Küste hinunter, wo ein grosser Kreis gebildet wird.

Mit Bündeln von Farnkraut in den Händen und mit lauter Stimme "naruhē - teruhē" singend wird hier zur Trommel getanzt und werden die naruko-kami und teruko-kami begrüßt. Einige kamin-chū, die Holzscheren tragen, kämpfen mit Unsichtbaren, andere haben Netze und ahmen den Fischfang nach. Dann kehrt die ganze Kultgruppe ins ashiage zurück.

Dieses o-muke findet in der Nacht statt und allen Männern und schwangeren Frauen ist die Teilnahme verboten. Genau um die Mitternachtsstunde erscheint ein riesiges Rind mit 8 Hörnern, 8 Füßen und 8 Schweifen, das namato-ganashi oder amado-ganashi genannt wird.

Dieselben Zeremonien wiederholen sich beim ohori-Fest im 4. Monat, vor dem ebenso wie beim o-muke je 2 go (0,36 Liter) Reis aus jedem Haushalt eingesammelt und zu o-miki und o-shuki¹⁾ als Festspeisen bereitet werden.

Als weiteres Fest des Noro-Kultes erwähnt NOBORI dann ein nicht mit Namen genanntes Fest im 7. Monat, das in seinen Grundzügen dem beschriebenen ähnlich gewesen sein soll. Es fand jedoch nicht nachts sondern am Tage statt und die Teilnahme war auch für Männer erlaubt. Die kamin-chū trugen nur einen einfachen weissen kimono und die Graskrone. Nach einem Gebet am Strande um guten Fischfang bewegte sich die Prozession zum ashiage zurück. Das Fest soll jedoch bereits abgekommen sein.

Das ara-ho-bana und fume bespricht NOBORI nicht im Abschnitt über die noro, sie werden nur kurz im Anhang über Feste auf Amami-Oshima erwähnt. Diese beiden Feste sollen nur im Dorf Ōdana im Bezirk Yamato an der Westküste der Hauptinsel gefeiert werden. Das erste wird an einem kance-Tag des 6. Monats begangen und ist ein Erntefest, das zweite fällt auf einen mizunoe-Tag ebenfalls im 6. Monat und ist in Ōdana das Fest des Zurücksendens der vorher im Dorf empfangenen Bergkami (NOBORI 1949, S. 566). Das ebenfalls nur im Anhang kurz beschriebene Fest fuyu-unme "Winter-Wende" steht zwar auch im Zusammenhang mit Fischfang und Reisbau, wird aber nicht mit der noro in Verbindung gebracht (NOBORI 1949, S. 673-674).

Im Gegensatz zu diesen ausführlichen Angaben über die Feste wird die Kultgruppe nur sehr knapp beschrieben. Auf Grund der Annahme, die Noro-Organisation sei aus Okinawa nach Amami übertragen worden, kommt

1) miki: aus gestampftem Reis und Wasser bereitetes, leicht gegorenes Getränk; shuki: Brei aus gestampftem Reis und Wasser; o- ist jeweils ehrendes Präfix.

NOBORI zu dem Schluss, es hätte ursprünglich nur je eine *noro* in jedem *magiri* gegeben, und sie hätte in alter Zeit jungfräulich bleiben müssen (NOBORI 1949, S.124). Entsprechendes Material aus Ōshima legt er jedoch nicht vor.

ix. Douglas HARING :

Die Veröffentlichungen HARING's sind die ersten neueren Arbeiten über Amami-Ōshima in einer europäischen Sprache. Hauptaufgabe für ihn war es, einen möglichst vollständigen Überblick über die Kultur Amami's zu geben (1952). Nur durch einen glücklichen Zufall gelang es ihm, im Dorf Daikuma bei Naze einige Mitteilungen über den anscheinend noch geheimgehaltenen *Noro*-Kult zu erhalten, die er in einer kleinen Arbeit 1953 gesammelt vorlegte. Es ist dies seit dem *Nantō-zatsuwa* der erste Bericht über den *Noro*-Kult im Uihō-Gebiet, der wenig traditionellen Suda-Gruppe in Nord-Ōshima.

Die Abschnitte über Religion gehören nicht gerade zu den besten des Übersichtswerkes (1952). Dazu kommt auch das Ausserachtlassen japanischer Vorarbeiten. HARING bezieht sich nur immer wieder auf die Darstellung des *Noro*-Kultes bei SPENCER (1931). So fällt ihm auf, dass das heilige Feuer keine Bedeutung im *Noro*-Kult Amami's besitzt, was auch von der japanischen Forschung nie behauptet oder angenommen wurde. Ähnlich verhält es sich mit dem Schamanismus, von dem HARING (1952, S. 65, 70-71, 1953, S. 115) keinerlei Spuren im *Noro*-Kult entdecken kann. Die Unterschiede zwischen *noro*, *yuta* und *nozen-ganashi* sind von OKA (1933, Bd. 3, S. 762-768) schon viel früher und eindeutig geklärt worden. Immerhin bleibt HARING das Verdienst, das Problem schamanistischer Elemente im *Noro*-Kult wieder angeschnitten und vom völkerkundlichen Standpunkt her beleuchtet zu haben. Wenn er auch zu einem rein negativen Ergebnis gekommen ist, so dürfte doch die Diskussion noch nicht abgeschlossen sein.

Für HARING ist der ganze *Noro*-Kult ausgerichtet auf Fruchtbarkeit, besonders der Nutzpflanzen, und so wundert er sich über das Fehlen orgiastisch-phallischer Elemente (HARING 1953, S.118).

Bei den Gottesvorstellungen werden wieder die Besucher-kami (nur *naruko-kami* = Berg-kami) hervorgehoben, die im 2. Monat im Dorf erscheinen und sich bis zum 4. Monat hier aufhalten. Ebenso werden bei Haus- und Bootsbau kami empfangen. Letztere bringt HARING in Verbindung mit einer Baum-Verehrung (HARING 1953, S.117-119). Auch die

noro selbst sollen einst vom Himmel herabgestiegen sein (HARING 1953, S. 112). Von den Meeres-kami, dem Land neriya jenseits des Meeres oder einem Ahnen-kami im Dorf wird nichts erwähnt.

Weitere Feste sind nach HARING das ara-ho-bana, das fu-onne und das fuyu-onne. Das erste wird gefeiert an einem kance-kanoto-Tag im Juni oder Juli, d.h. im 6. Mondmonat, es werden dabei die ersten Ähren dargebracht und erst danach darf die allgemeine Reisernte beginnen. An einen mizunoe-mizunoto-Tag im Juli folgt das Erntedankfest des fu-onne mit Initiation und Besessenheit einer Schamanin (yuta), und an einen mizunoe-mizunoto-Tag im September (HARING 1953, S. 117) oder Oktober (HARING 1952, S. 66), d.h. wohl im 9. oder 10. Mondmonat das fuyu-onne als neuerliches Erntedankfest. Auch am 2. Tag des Jahres findet eine Zeremonie der Koro-Kultgruppe statt.

Besser dargestellt als dieser etwas oberflächlich und nicht geschlossen erscheinende Abschnitt über den Festzyklus ist der Aufbau der Kultgruppe (HARING 1952, S. 66). An ihrer Spitze steht die noro, deren Amt sich in männlicher Linie vererbt. Unter ihr stehen an Rang 3 ukkan und mehrere nigami, alles Frauen, deren Kultämter sich so wie das der noro vererben. Auch 2 Männer gehören der Kultgruppe in Daikuma an: der guji-no-shū ist der Betreuer des tonoya, das als Gehöft mit zwei Häusern -- Wohnhaus für noro und ihre Familie und Kultplatz-- beschrieben wird. Der tejiri sorgt für die Finanzierung des Kultes. Diese beiden männlichen Kultämter gehen in direkter Linie vom Vater auf den Sohn über.

Alle Mitglieder der Kultgruppe werden im Dorf als kami angesprochen und selbst verehrt. Man glaubt, sie seien vom Himmel auf bestimmte Berge herabgestiegen, um hier ihre fruchtbarkeitsbringenden Zeremonien abzuhalten, und würden vor der Erntezeit wieder zum Himmel zurückkehren, damit ihre göttlichen Kräfte nicht durch die Erntesicheln gefährdet werden (HARING 1953, S. 113).

1. KYÜGAKUKAI-RENGŌ:

1955 bis 1958 führte die KYÜGAKUKAI-RENGŌ, die "Vereinigung von neun Wissenschaften"¹⁾ grossangelegte Feldforschungen auf Anami-Ōshima durch. Die erst bei der wissenschaftlichen Tagung dieser Vereinigung in Mai 1962 in der Diskussion aufgezeigten Mängel solcher Gemeinschaftsforschungen, bei denen zwar auf einem Gebiet nebeneinander gearbeitet

wird, bei denen die Arbeit jedoch nicht durch eine gemeinsame Zielsetzung und Problemstellung koordiniert ist, machen sich auch in der Publikation dieser Amami-Oshima-Feldforschungen stark bemerkbar. Selbst in der grossen Publikation von 1959 fehlt jede Zusammenfassung des aufgesammelten Materials über das religiöse Leben. Nur in dem ergänzenden Bildband von 1959 sowie in einer kleineren Publikation von 1956 werden gute Bilddokumentationen vom Reiserntefest (ara-hō-bana-Fest) und den Kultgeräten der noro, wie grosser Faltfächer (ogi), Blattfächer (kuba-uchiwa), Urkunde (in-ganashi), Reihenfedern (kanzashi), Halskette, Stirnband und kimono, aufgenommen im Dorf Daikuma, gebracht (KYŪGAKUFAL-RENGŌ 1956, S. 78-79, dass.1959, S.272-286).

Die Begleittexte sind nur knapp, immerhin lässt sich manches interessante Problem daraus erkennen. Die Teilung des toneya in un-tone (nur für Feste) und san-tone (Wohnhaus der noro) spiegelt die Teilung des normalen Gehöftes in togura (Küche) und omote (Haupthaus) wieder. Dann wird angegeben, dass jene Familien, die Kultämter stellen, überdurchschnittlich grossen Besitz an Wasserreisfeldern haben. Früher konnten nur reiche Familien ein Kultamt stellen (KYŪGAKUFAL-RENGŌ 1956, S. 81-82). Von Festen der Noro-Kultgruppe werden angeführt: go-inban-ivai "Fest der verehrten Urkunde" am 2.I.; der Empfang und das Wegsenden der Meeresskami, an einem mizunoe-Tag im 2. bzw. 4. Monat, das Reiserntefest ara-hō-bana an einem kanoe-Tag des 6., das fū-onne an einem mizunoe-Tag des 7., und das fuya-onne an einem tauchinoe-Tag des 11. Mondmonats. Die letzten drei Feste stehen in Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit der Felder (KYŪGAKUFAL-RENGŌ 1959, S. 273).

xi. HAGA Hidoe:

Der bekannte Volkskunde-Photograph HAGA nahm als offizieller Kameramann an den Feldarbeiten der KYŪGAKUFAL-RENGŌ teil und fast alle Photos der oben besprochenen Bildwerke stammen von ihm. Eine Auswahl aus diesen Photos nahm er in seinem Buch 田の神 Ta-no-kami "Feld-kami" (HAGA 1959) auf. Es sind zum Grossteil Bilder von dem oben erwähnten ara-hō-bana-Fest im Dorf Daikuma (HAGA 1959, S.53-59) mit nur kurzen Erklärungen. Das von HAGA gebrachte omori "Gebet" beim ara-hō-bana (HAGA 1959, S.57) ist nur ein Teil des Gebetes, das bei demselben Fest in Ōdama gesprochen wird (MORORI 1949, S.170). Es

wäre jedoch interessant, die weitere Verbreitung dieses Gebets-
textes zu verfolgen.

Die kurze Einführung im Anhang bringt eigentlich kein neues
Material. Haga's Notiz, dass der gujinushi aus der Verwandtschaft
der noro gestellt werde, wird leider nicht durch genauere Angaben
ergänzt (HAGA 1959, S. 88).

Zu beachten ist ferner die nur bei HAGA (1959, S.89) zu findende
Feststellung, der Aufenthalt und die Untersuchungen der grossen
Forschungsgruppe in Daikuma und das Interesse, das der dortigen
noro entgegengebracht wurde, hätten sowohl deren Rolle in der Dorf-
gemeinschaft verändert als auch ihren Status in der Noro-Gemein-
schaft von Ōshima gewaltig erhöht. Nach NOBORI (1949, S. 124-125) nennt
die noro von Akagina als Haupt der Suda-Gruppe, heute wird allerdings
schon ganz einhellig jene von Daikuma als die höchste von ganz
Ōshima bezeichnet.

xii. TAKAGI Hiroo:

Takagi hat als Vertreter der Religionswissenschaft an den For-
schungen der KYŪGAKUKAI-RENGŌ auf Amami-Ōshima teilgenommen. Sein
Hauptinteresse galt dem Vordringen neuer Sekten und des Katholizismus,
weshalb er auch das Dorf Daikuma, wo ein Viertel der Bewohner katho-
lisch ist und ein weiteres Viertel der 天理教 Tenri-Religion ange-
hört, als Arbeitsfeld wählte. Seine Darstellung des Noro-Kultes im Ab-
schnitt über die Religion Amami-Ōshima's in dem mehrbändigen, von
Ōmachi (1959) herausgegebenen Werk 日本民俗学大系 Nihon-minzokugaku-
taikei Bd. 12 (TAKAGI 1959 a) ist daher auch nicht sehr ausführlich.

TAKAGI übernimmt gleich am Anfang seiner Darlegungen die Meinung
NOBORI's, die Noro seien erst nach der Unterwerfung von Okinawa nach
Amami gekommen, berücksichtigt jedoch nicht die von NOBORI betonte
Uneinheitlichkeit des Noro-Kultes und die Hinweise auf die uji-kami-
Vorstellung (TAKAGI 1959 a, S.51).

Wichtig für weitere Untersuchungen ist die allgemeine Bestands-
aufnahme, die TAKAGI auf Grund der extensiven Erhebungen der KYŪGAKUKAI-
RENGŌ-Forschungsgruppe geben kann. Danach soll der Noro-Kult noch in
Daikuma, in einigen wenigen Dörfern der Bezirke Tatsugo und Yamato
auf der Hauptinsel und dann besonders noch auf Kakaroma, Uke und Yoro
lebendig sein. Für seine Darstellung zieht TAKAGI jedoch nur Material

von Daikuma heran.

Kulteinheit ist hier das Dorf, was seinen Ausdruck findet in der heute noch beobachteten Pflicht eines jeden Haushaltes, vor Festen eine bestimmte Menge Reis abzuliefern und bei Gelegenheit ein Kultamt zu übernehmen. Die Basis des Kultes aber ist die Kultgruppe, die von der *noro*, 2 *ukkan*, 10 *igami* und 2 männlichen *gujinushi* und einem *tone-mamori* gebildet wird. Das Amt der *noro* wird vererbt von Tante auf Nichte, bei zwei Anwärterinnen wird die Nachfolge durch eine *yuta* entschieden. Die anderen Kultämter werden in einer bestimmten Reihenfolge im Dorf von Familie zu Familie gewechselt (TAKAGI 1959 a, S. 52). Da an anderer Stelle (KYŪGAKUKAI-RENGŌ 1956, S. 81-82) von dem grösseren Besitz jener Familien, die Kultämter besetzen, gesprochen wird, erhebt sich die Frage, ob es etwa in Daikuma eine gewisse Gruppe von Familien gibt, die allein für die Stellung eines Kultamtes in Frage kommen. Weiteres Material zu dieser sehr wichtigen Frage wird leider nicht gebracht.

Die *noro* besitzt *tesuri*-Felder (vgl. damit *tejiri* als Name des zweiten männlichen Kultamtes bei HARING 1952, S. 56), die vom *gujinushi* verwaltet und bestellt werden (TAKAGI 1959 a, S. 53).

Nur drei Feste erwähnt TAKAGI in Zusammenhang mit dem *Noro*-Kult: *Arasochi* oder *ara-hō-bana* ist ein "Fest des neuen Reises", bei dem der *gujinushi* als Vertreter des ganzen Dorfes der *noro* die ersten drei geschnittenen Reisähren übergibt. Für die weiteren Feste, *shibasashi* und *donga*, ist den Männern die Teilnahme verboten.

Bei den Zeremonien der *noro* bei Haus- oder Schiffsbau und vor der Ausfahrt zum Fang fungieren nicht das Dorf sondern nur Einzelne oder Gruppen als Kulteinheit und es tritt auch nicht die ganze Kultgruppe in Erscheinung (TAKAGI 1959 a, S. 54).

Probleme die sich aus der starken Landflucht, der Abwendung von der Landwirtschaft (in Daikuma betreiben von 210 Haushalten 52 Fischerei, nur 28 reine Landwirtschaft) und dem Eindringen neuer Religionen für das *Noro*-System ergeben, berührt TAKAGI nur kurz.

Hervorzuheben ist die Herausstellung des Dorfes als Kulteinheit durch TAKAGI und der daraus sich ergebende Vergleich dieser Organisation mit der Einrichtung des 頭屋 *tōya* oder 当屋 *toyā*-Wesens (Dorfkultbund) in Zentral-Japan. TAKAGI erwähnt dieses Problem nur am Rande, in weiterer Entwicklung wird es wohl sicherlich in das Zentrum der ganzen Forschung rücken. Einige Arbeiten (SUMIYA 1963, KRUMHOLZ 1963) weisen bereits

jetzt in diese Richtung, besonders in Verbindung mit einigen Problemen um die Gottesvorstellung.

INSTITUT FÜR VOLKERKUNDE
UNIVERSITÄT WIEN
Ostasien-Bibliothek

xiii. ITŌ Mikiharu:

Zum besseren Verständnis von ITŌ's Arbeiten über Anami-Ōshima sei vorausgeschickt, dass er ein Schüler YANAGITA's und des bekannten Religionswissenschaftlers HORI Iohirō ist.

Der Bericht über seine Forschungen auf der Insel Kakeroma (Dörfer Setake, Kiji, Miura, Hyo, Oshikaku, Ozai, Ketani, Sukomu) und auf Uke (Dörfer Ikeji und Uke-Anuro) (s. Karte III) im Jahre 1957 bringt das bisher beste und vollständigste Material über den Noro-Kult (ITŌ 1959 a). Dazu mag beigetragen haben, dass ITŌ auf Kakeroma den Noro-Kult noch in voller Funktion beobachten konnte. Aber auch die Art seiner Darstellung muss als vorbildlich hervorgehoben werden.

Zuerst versucht ITŌ einen kurzen Überblick wenigstens über einen Teil früherer Forschungen zu geben. Es folgt eine sehr gute Darstellung der Umwelt, der Verkehrs-lage und der Wirtschaft, und darauf fußend eine Betrachtung der allgemeinen kulturellen Lage Kakeroma's. Wertvoll ist auch das ständige Aufzeigen von Querverbindungen zu allgemeinen religiösen Vorstellungen, die jedoch noch stärker betont werden hätten können.

ITŌ macht auch einen Ansatz zur Beschreibung des Noro-Kultes in einzelnen Dörfern, behandelt jedoch nur den Abschnitt über den Festzyklus in dieser Weise, sodass es nicht möglich ist, den Noro-Kult eines einzigen Dorfes in seiner Ganzheit zu erfassen (vgl. MOGAMI 1958).

Die Kultgruppe wird zwar in ihrer Bedeutung als Basis richtig erfasst, in der Darstellung steht jedoch der Festzyklus im Mittelpunkt. Methodischer Ansatz und Durchführung stimmen somit nicht ganz überein.

Die auf Kakeroma kaminingjō genannte Kultgruppe umfasst als oberste Ränge noro und gujinushi, weitere Ränge sind shidogami, uhamishare, ukkami, ohikaragami und igami. Rolle und Funktion der einzelnen Kultämter können nicht genau umschrieben werden. Jedem dieser Ämter obliegt die Verehrung eines besonderen kami.

Bei der Behandlung des Prinzipes der Nachfolgeregelung beschränkt sich ITŌ auf die beiden obersten Kultämter der noro und des gujinushi und betrachtet nur das Verhältnis von vorhergehender Generation zur gegenwärtigen. Das Amt der noro geht meist von der Mutter auf die Tochter, das des gujinushi immer vom Vater auf den Sohn über. Einige Fälle

der mit ihnen verknüpften Vorstellungen auf. Im Dorf, am miya-Dorfplatz, befinden sich das toneya, das einem gewöhnlichen Wohnhaus ähnelt und oft auch tatsächlich von gujinushi betreten wird, und das ashige, dessen Bauart von dem eines gewöhnlichen Hauses ganz verschieden ist. ITÖ unterscheidet Dörfer mit je einem toneya und ashige (Miura), Dörfer mit je zwei solcher Kultstätten (Hyo), Dörfer mit zwei ashige und nur einem toneya (Kiji) und Dörfer mit nur einem einzigen Kultgebäude, das als toneya und ashige zugleich dient (Setake). Hinter dem Dorf liegt der heilige Hain des obotsu-yama genannten Berges. Eine Mitteilung aus Ozei läßt ITÖ vermuten, dass die im 2. Monat empfangenen obotsu-kami sich bis zum 4. Monat in diesem Hause aufhielten. Im Weiteren entwickelt ITÖ dann seine Ansicht über die Entwicklung der Gottesvorstellung bei den Moro: Am Anfang steht die Vorstellung von Besucher-Göttheiten, die von jenseits des Meeres oder vom Himmel herab im Dorf erscheinen und im obotsu-Hain Aufenthalt nehmen, aber im toneya verehrt werden. Daraus entwickelt sich die Vorstellung, diese kami würden sich während ihres Besuches in der 神棚 kami-dana des toneya aufhalten. Schliesslich werden toneya und ashige eins und alle Feste an dieser einen Kultstätte abgehalten. In den Mittelpunkt rückt dann ein dauernd im toneya weilendes kami, das als Schutz-kami des Dorfes (shima-no-mori) verehrt wird (ITÖ 1958 a, S. 126-132; MURAKI 1958, S.43).

Das Problematische einer solchen Auffassung, eine einlinige Entwicklung anzunehmen, wird im letzten Teil dieser Arbeit nochmals aufgegriffen werden. Hier sei nur vermerkt, dass eine solche Einstellung charakteristisch ist für die Arbeitsweise der japanischen Volkskunde, dass aber in letzter Zeit bereits Zweifel geäußert wurden, und ITÖ selbst in einem Referat auf dem 18. Kongress der Japanischen Anthropologen und Ethnologen, Kagoshima 1962, von seiner hier wiedergegebenen Auffassung etwas abgedreht ist.

Wie schon erwähnt, hat ITÖ in einer zweiten kleinen Arbeit (ITÖ 1958 b) das Problem der Dualstruktur in Verbindung mit dem Moro-Kult aufgegriffen. Er wählte wohl deshalb Kiji für diese Darstellung, weil nur in diesem Dorf zwei Kultgruppen nebeneinander bestanden. Es muss aber bereits ITÖ bekannt gewesen sein, dass die Anlage der Kultstätten in Sukoua (vgl. SHIGENO 1958, S. 44,47) viel eher dem dualistischen Idealbild

entspricht als in Kiji, wo es zwar zwei ashiaqe, aber nur ein toneya gibt. Die Wahl Kiji's erscheint daher nicht gerade glücklich.

Die beiden Kultgruppen werden in Kiji 大村 ufu-mura "Gross-Dorf" und 卜不彦 tone-kura "tone-Speicher" genannt. Nach ITŌ gehören eine noro, ein gujinushi und sechs igami zur ufu-mura, der guji ist der Ältere Bruder der früheren noro und ein Onkel der gegenwärtigen. Die Gruppe tone-kura hat nur sieben Mitglieder, nämlich noro, gujinushi und fünf igami. Noro und gujinushi sind ein Ehepaar und das noro-Amt ist nicht direkt erblich sondern nur in Verbindung mit dem gujinushi-Amt. Vor einigen Generationen kaufte nämlich ein reicher Bauer für seine Familie diese beiden obersten Kultränge und Verwandte dieser Familie stellten die igami. So entstand in Kiji eine zweite Kultgruppe.

Nach dieser Überlieferung erscheint also die duale Struktur in Kiji nicht als echt, d.h. es gab hier ursprünglich nur eine Kultgruppe und eigentlich ist es auch gegenwärtig nur eine, die ufu-mura, die das Dorf zur Kulteinheit macht. Die tone-kura ist nur die Kultgruppe einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe. ITŌ scheint das Problem nicht so klar zu sehen. Er unternimmt jedenfalls den Versuch, diese beiden Kultgruppen, sowohl ufu-mura wie tone-kura, von der Verwandtschaftsstruktur her zu erklären, was ihm jedoch nicht gelingt. Er gibt schliesslich zu, dass die Auffassung, beide Kultgruppen in Kiji seien von Verwandtschaftsgruppen mit noro und gujinushi im Mittelpunkt gebildet, nicht zu beweisen sei (ITŌ 1958 b, S. 3). Wir stehen nun aber vor der Frage, ob das Prinzip der harōji-Verwandtschaftsorganisation, mit dem ITŌ operiert, für eine solche Bestimmung ausreichend ist. Dieses Problem wird weiter unten noch näher zu behandeln sein.

Dadurch, dass die Frage der zwei Kultgruppen von ITŌ so in den Mittelpunkt gerückt wurde, kommt die Behandlung des Noro-Kultes in Kiji als Ganzes wieder zu kurz. Immerhin lässt sich aus den Angaben über den Festzyklus (o-muke, ohori und kcemen werden von beiden Kultgruppen gemeinsam im toneya gefeiert, ara-hō-bana, minya-guchi und fuyu-unme getrennt) und über die Kultstätten (dem ashiaqe der ufu-mura entspricht das tone-kura-Gebäude der tone-kura, es gibt nur ein toneya im Dorf) die Bedeutung des toneya und des dort verehrten uwawaki oder shima-mamori-kami herauslesen.

Damit sind die derzeit vorliegenden Arbeiten über den Noro-Kult auf Anami-Ōshima durchbesprochen. Es liegt wohl noch eine ganz neue und sehr wichtige, wenn auch kurze Arbeit von SUMIYA (1962) vor, doch

dient die Darstellung des Noro-Kultes im Dorfe Kuninac an der Westküste der Hauptinsel SUMIYA nur als Grundlage für vorwiegend methodische Betrachtungen (SUMIYA 1963, S. 22-24). Da diese Betrachtungen auf dem gleichen Problembewusstsein aufbauen wie die Ausführungen des Verfassers dieser Arbeit und SUMIYA auch weitgehend zu gleichen Schlussfolgerungen kommt, wird seine Arbeit im letzten Abschnitt eingehend berücksichtigt werden, sodass eine Besprechung hier unterlassen werden kann.

e. Problemstellung:

Nach diesem Überblick über die bisher erschienenen Arbeiten und die in ihnen aufgegriffenen Probleme erhebt sich nun die Frage, wo gegenwärtig die Hauptprobleme und die vordringlichsten Aufgaben der Forschung zu sehen sind.

Der Forschung, wie sie bis heute betrieben wurde, muss als schwerster Vorwurf entgegengehalten werden, dass sie es unterlassen hat, gute ethnographische Aufzeichnungen zu machen. Exakte monographische Darstellungen sind als Grundlage für alle weiteren Untersuchungen unerlässlich. Der Behandlung von Einzelproblemen hat die Aufnahme des Noro-Kultes und der Kult-Organisation in einem Dorf zur Jetztzeit voranzugehen. Eine solche Monographie soll auch die Dorfstruktur, am besten nach der Methode der japanischen Agrar-Soziologie (農村社会学 *nōson-shakaigaku*) umfassen. Arbeiten dieser Art werden jedoch für Amami-Oshima (wie auch für Gesamt-Ryūkyū) noch kaum in Angriff genommen (EMORI 1963, S. 64), ihr Fehlen wird immer wieder nur bedauernd festgestellt (SUMIYA 1963, S. 23). Dass durch die Ausrichtung auf ein bestimmtes Problem (Noro-Kult) im vorliegenden Fall sowohl die Aufnahme als auch die Darstellung dieser Dorfstruktur entscheidend beeinflusst werden, ist selbstverständlich. Aber erst wenn man die allgemeine Dorfstruktur kennt, lassen sich Stellung und Funktionen der Kultgruppe und ihrer Mitglieder in der Dorfgemeinschaft richtig erfassen. Damit aber öffnet sich auch ein Weg zum Verständnis und zur richtigen Einschätzung der Glaubensinhalte dieser Kultgruppe.

Vordringlichste Aufgabe zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind also monographische Arbeiten. Sie sind umso notwendiger als verschiedene neue und radikale Sekten den Noro-Kult nun auch in Kakeroma zurückzudrängen beginnen.

Auf der Basis geeigneter Monographien können dann verschiedene

andere Probleme behandelt werden. Entscheidend sind m.E. vor allem zwei Problemkreise, durch deren Behandlung das Wesen des Noro-Kultes in seiner Gesamtheit erfasst und definiert werden kann.

Als erstes wären der Aufbau und die Stellung der Kultgruppe im Zusammenhang mit der Sozialorganisation des Dorfes einerseits und dem Verwandtschaftssystem andererseits zu untersuchen. Die Stellung und die Rolle sowohl der Kultgruppe als Ganzes wie auch einzelner ihrer Mitglieder werden zum Teil schon aus der monographischen Darstellung hervorgehen. Wichtiger erscheint dagegen die Frage, ob und in welcher Weise der Aufbau der Kultgruppe mit dem Verwandtschaftssystem im Zusammenhang steht. Es soll hier nicht der Fehler gemacht werden, das Dorf als Kultureinheit der Nore zu negieren. Dies ist seit den Untersuchungen TAKAGI's (1959 a) kaum mehr möglich und auch ITŌ (1958 b) konnte keinen Beweis für eine Strukturierung der Kultgruppen nach Verwandtschaftsgruppen in Kiji beibringen. FORIGOE (1940) und WATANABE (1940) haben jedoch wahrscheinlich zu machen versucht, dass die Dorf-Kultgruppen in Okinawa aus Familienvorbands-Kultgruppen hervorgegangen sind. Die Bindung einzelner, und zwar der obersten Kultränge an bestimmte Familien auch in Amami-Oshima (vgl. bereits YANAGITA 1925, S.35) weist jedenfalls auf einen bestehenden Zusammenhang zwischen Kultamt und Familie hin. Ein Vergleich zwischen der Nachfolgeregelung verschiedener Kultränge und der Verwandtschaftsstruktur wird wohl auch eine bessere Unterscheidung dieser Ränge ermöglichen.

Als zweiter Problemkreis lassen sich nach den bisher vorliegenden Arbeiten die Fragen um die verschiedenen Gottesvorstellungen der Nore zusammenfassen. Eine Untersuchung dieser Gottesvorstellungen wird von einer Behandlung der Kultstätten und der Feste des Noro-Kultes sowie der damit verbundenen Vorstellungen ausgehen müssen. Die bisherige Forschung hat immer wieder den Glauben an Besucher-Gottheiten hervorgehoben. Arbeiten wie jene IHA's (1927 b) beeinflussten sehr stark die Theorienbildung der japanischen Volkskunde und Religionswissenschaft. Diese wiederum bestimmten in entscheidender Weise die Problemstellung und die Problemwahl späterer Forschung (vgl. ITŌ), sodass andere Vorstellungen, obwohl verschiedentlich angedeutet (NORORI 1922, 1949), nicht gesehen (TAKAGI 1959 a) oder falsch interpretiert wurden (ITŌ 1958 a). Wenn also die Bedeutung von Vorstellungen vom "Sakralen Besucher" und von Besucher-Gottheiten hier auch keineswegs

in Zweifel gestellt werden soll, so müssen doch Bedeutung und Umfang auch anderer Vorstellungen noch genauer herausgearbeitet werden. Diese rein strukturelle Untersuchung leitet zu einem Problem kulturhistorischer Art hin. Schon NOBORI hat versucht, die von ihm vermuteten Unterschiede innerhalb der Gottesvorstellung auf eine geschichtliche Entwicklung zurückzuführen. Wenn auch seine Lösung des Problems abzulehnen ist, so stimmt doch der Problemansatz. Die strukturelle Uneinheitlichkeit des Noro-Kultes impliziert jedenfalls einen historischen Vorgang. Dass diese letzte Frage in vorliegender Arbeit nicht weiter verfolgt werden kann, hat seine Ursache darin, dass dafür auch alle anderen Abschnitte der Kultur wie z.B. materielle Kultur oder Sozialorganisation in gleicher Weise durchgearbeitet werden müssten, wozu teilweise noch alle Vorarbeiten fehlen.

d. Verlauf der Feldforschungen:

Aus den oben besprochenen Arbeiten lässt sich die Verbreitung des Noro-Kultes auf den Inseln der Amami-Oshima-Gruppe deutlich erkennen. Von Kikai, Oki-no-erabu und Yoron liegen keinerlei Nachrichten über einen Noro-Kult vor. Diese Tatsache, das Fehlen des Noro-Kultes auf den lange unter Okinawa-Herrschaft gestandenen, flachen und leicht zu durchdringenden Inseln spricht, nebenbei bemerkt, allein schon gegen die Ansicht NOBORI's (1949, S.129), der an eine Übernahme von Okinawa her denkt. Auf Tokuno hat, wie aus der Studie SAKAI's (1917) hervorgeht, der Noro-Kult zwar bestanden, er ist dort jedoch schon längst in Vergessenheit geraten (TOKUNOSHIMA-MINZOKUKENKYŪGAKUKAI 1962, S.81). Es bleiben somit als Verbreitungsgebiet des Noro-Kultes nur die Hauptinsel und die ihr unmittelbar vorgelagerten kleinen Inseln Kakeroma, Yoro und Uke übrig. Die eingangs umschriebene, geographisch-geschichtlich-kulturell begründete Einheit dieses Amami-Oshima, im engeren Sinne erscheint also auch hier gewahrt. Im Nordteil der Hauptinsel, dem alten Uihō-Bezirk, ist der Noro-Kult der wenig traditionellen Suda-Gruppe nur mehr in wenigen Dörfern erhalten geblieben. Die Forschungen der KYŪGAKUKAI-RENGŌ haben besonders in Daikuma möglicherweise manche Veränderung verursacht. Dagegen wurde die Bedeutung der im Süden gelegenen Inseln Kakeroma, Yoro und Uke für die Noro-Forschung bereits von YANAGITA (1925, S.36) erkannt und durch die Berichte ITŌ's (1928 a,b) ausser Zweifel gestellt. Nur in den Dörfern dieser abgelegenen und lange Zeit abgeschlossenen Inseln ist der Noro-Kult in seiner

Funktion heute noch zu beobachten. Dies gab den Anschlag für die Wahl der Insel Kakeroma als Untersuchungsgebiet des Verfassers.

Der erste Aufenthalt auf Kakeroma von Ende März bis Mitte Mai 1962 diente in erster Linie dazu, einen extensiven survey durchzuführen. Während eines etwa einwöchigen Aufenthaltes im Dorfe Kiji wurde zu diesem Zweck ein genaues Questionäre angeebeitet. Mit diesen wurden dann in rascher Folge die Dörfer Setake, Satsukawa, Saneku, Adachi, Sukomu, Kanyū, Hyo und Takena im Westteil, Ozai und Ketomi im Ostteil der Insel sowie das Dorf auf Yoro untersucht (s. Karte III). Bis auf die Dörfer Setake und Kanyū, wo infolge der Geheimhaltung des Kultes wenig Informationen zu erhalten waren, konnte in jedem der besuchten Dörfer Material zu folgenden vier Hauptthemen gesammelt werden:

Kultstätten und sakrale Plätze: Lage und Anzahl im Dorf, Name und seine Bedeutung, Vorschriften und Gebräuche beim Bau und bei der Betreuung, damit in Verbindung stehender Kult, Vorstellungen und tabu.

Kultgruppe: Benennung und Aufbau, Anzahl, Benennung und Rangordnung der Mitglieder, Stellung der Kultgruppe im Dorf, Stellung, Funktion und Nachfolgeregelung einzelner Mitglieder.

Festzyklus: Name, Zeitpunkt, Ablauf und Bedeutung einzelner Feste, Beziehungen zu Kultplätzen, Kultgruppe bzw. Funktion einzelner Mitglieder der Kultgruppe bei verschiedenen Festen, Gebete.

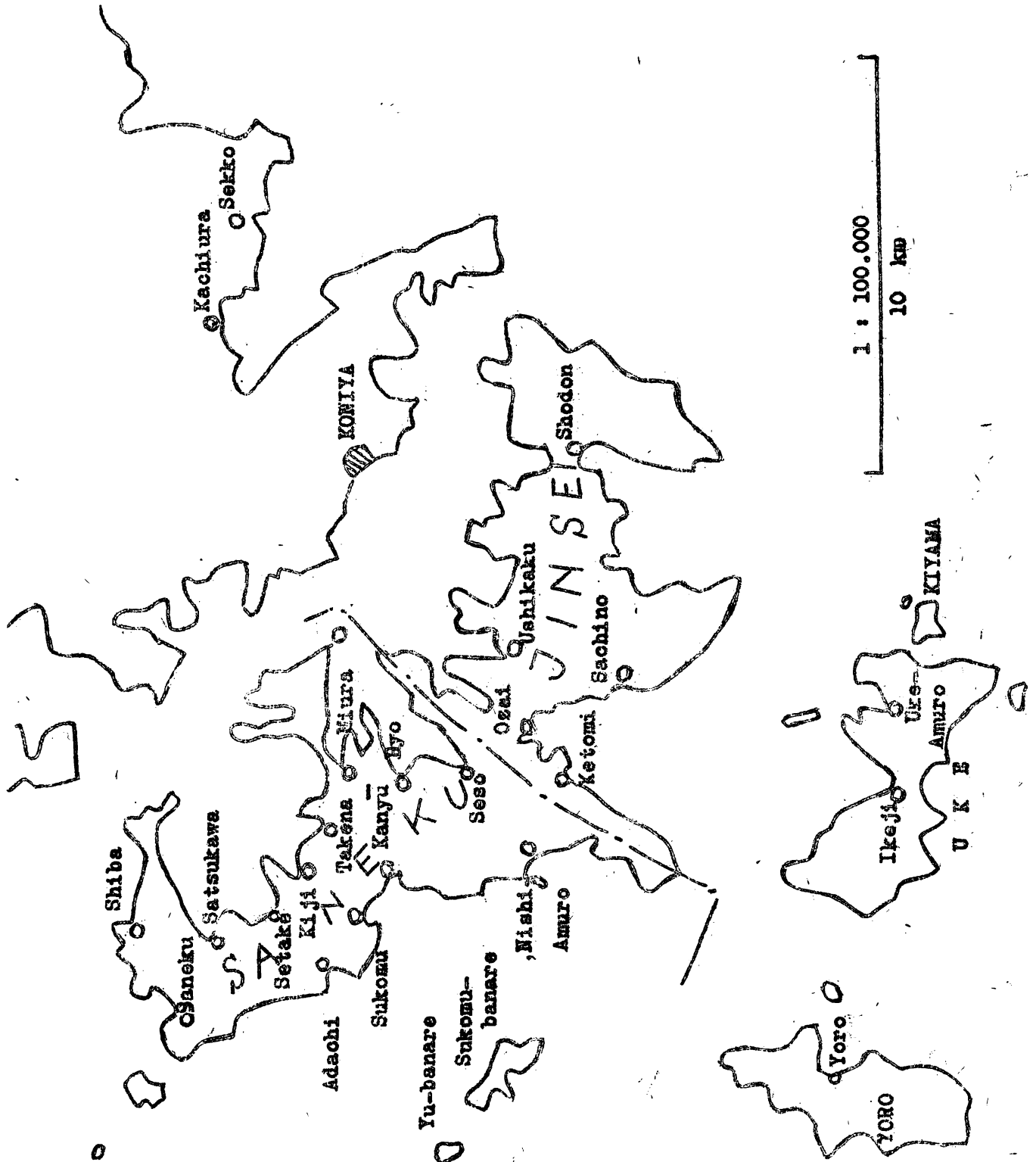
Kultgeräte: Aussehen und Bezeichnung der bei bestimmten Festen verwendeten Geräte und Kleidungsstücke; Vorschriften für ihre Anfertigung und Verwendung; Beziehungen zu einzelnen Kultplätzen, Festen oder Mitgliedern der Kultgruppe.

Neben diesen im Zentrum stehenden Angaben über den Nowo-Kult wurde noch anderes, das religiöse Leben im Haushalt und Dorf sowie die Sozialorganisation betreffendes Material gesammelt. Ferner war es möglich auf Yoro wie in Takena das shori-Fest mit dem Zurücksenden der Gottheiten mizuuerleben. Es war dies die erste Gelegenheit, bei der dieses so oft von der Forschung zitierte Fest aufgenommen werden konnte.

Bei der Ausarbeitung dieses Materials ergaben sich einerseits verschiedene Probleme, die oben bereits kurz fargelegt wurden, andererseits konnte damit auch die Auswahl eines Dorfes für eine intensive, monographische Bearbeitung getroffen werden. Eine wichtige Erkenntnis war, dass gewisse kulturelle Unterschiede zwischen Nord- und Südküste Kakeroma's bestehen. Die Dörfer der Nordküste sind meist klein und abn, gegeneinander abgeschlossen, und waren bis in jüngste Zeit, als Koniya

KARTE III

Südliches Ōshima und Kakeroma



zum Mittelpunkt des gesamten Gebietes wurde, ein kulturelles Hinterland. Anders die grossen und reicheren Dörfer der Südküste, die allen Einflüssen vom Norden (Tametomo-Überlieferung in Sansuku, Heike-Traditionen von Ozai und Yero) und Süden (Shōdon als Einfallstor der Kultur Okinawa's) offenstanden und erst vor kurzen, eben durch die Verlagerung des ganzen Verkehrs auf den Knotenpunkt Koniya, zur "Aussenseite" Kakeroma's wurden. Um nicht ein kulturell stagnierendes Dorf auszuwählen, wurde beschlossen, ein Dorf der Südküste zu besuchen. Da die Aufnahme von mir allein durchgeführt werden sollte und nicht viel Zeit dafür vorhanden war, kam ein grösseres Dorf wie Sansuku nicht in Frage, ein kleines wie Adachi (s. KRUMHOLTZ 1964 b) konnte vielleicht nicht genügend Material für die soziologische Auswertung bieten. Es kam also das Dorf Sukomu in die engere Wahl. Eine Aufnahme Sukomu's hatte den Vorteil, dass hier der Moro-Kult noch in voller Funktion, daneben aber auch die Funktion eines neuartigen Dorfschreines sowie das Eindringen einiger neuer Sekten und Religionen beobachtet werden konnten. Wie erinnerlich, wurde Sukomu sowohl von SHIGENO (1928, S.41) wie von ITO besucht. Nach einer persönlichen Mitteilung von ITO war er jedoch bei seinem Besuch 1957 auf geschlossenen Widerstand der gesamten Bevölkerung des Dorfes gestossen und hatte ausser einigen unverbindlichen Mitteilungen und Material zu den Kultstätten keine Informationen erhalten. Bei meinem ersten Besuch im März 1962 war von einer solchen Einstellung nichts mehr zu bemerken, weshalb Sukomu denn auch zum Ort der zweiten Kakeroma-Forschung gewählt wurde.

In September 1962 konnte ich an einer Forschungsfahrt der "Japanese Society of Ethnology" zusammen mit Prof. OGAWA Tōru (Univ. Hosei, Tōkyō), Ass. Prof. SUMIYA Kazuhiko (Hikkyō-Univ., Tōkyō), und Ass. Prof. NAKAMATSU Yaehide (Ryūkyū-Univ., Naha) teilnehmen. Während die Arbeit der anderen Teilnehmer sich auf extensive Aufnahmen auf der Hauptinsel und der Nordküste Kakeroma's erstreckte, wurde mir Gelegenheit gegeben, ungefähr 3 Wochen lang an einer gründlichen Aufnahme des Dorfes Sukomu zu arbeiten. Nach einer vorbereitenden Arbeit im Bürgermeisteramt von Koniya (Aufnahme des Standesregisters 住民登録 jūmin-toroku, des Katasters 土地台帳 tochi-daichō, des verkürzten Katasters 土地課税台帳 tochi-kasetsu-daichō-shūkei-hyō und der Karten der Besitzverhältnisse sowie Durchsicht des Familienregisters 戸籍 koseki ab 1868) habe ich dann an Hand eines ausgearbeiteten Fragebogens das religiöse Leben sowie die Familien- und Verwandtschaftsstruktur eines jeden Dorfhaushaltes aufgenommen. Ergänzt wurde diese Arbeit durch Aufnahmen besonders

von Überlieferungen, die sich auf den Noro-Kult und anderes religiöses Brauchtum bezogen.

Während dieses zweiten Kakeroma-Aufenthaltes besuchte ich auch das Dorf Nishi-Amuro, wo besonders die Auseinandersetzung des Noro-Kultes mit neu eindringenden Glaubensformen beobachtet wurde. In Nishi-Amuro konnte auch das grosse Erntefest hachigatsujūgoya am 15. des 8. Mondmonats, und in Kiji das koemon-Fest des 8. Monats aufgenommen werden.

Nach der Ausarbeitung auch dieser Monographie (vgl. KREINER 1963) blieben noch einige Fragen zu klären, besonders bezüglich der Vorstellung von einer dauernd im Dorf anwesend gedachten Gottheit in Verbindung mit bestimmten Kultstätten. Ein kurzer Besuch der Dörfer Kiji und Ozai (je ein Tag) im August 1963 brachte auch diese Fragen einer Klärung näher. Zusammen mit dem Religionswissenschaftler Ass. Prof. ANZAI Shin (Jōshi-Univ., Tōkyō) und Ass. Prof. SUMIYA Kazuhiko wurde anschliessend das Dorf Nishi-Amuro besucht, wo ANZAI, angeregt durch das im Vorjahr von mir gesammelte Material, das Eindringen neu in Japan entstandener Religionen (z.B. Tenri, Ōmoto-kyō) und des Christentums studierte.

Im Folgenden sollen nun mit der Monographie des Noro-Kultes im Dorfe Sukomu einige Ergebnisse dieser Studienfahrten im Gebiete Amami-Oshima's vorgelegt und besprochen werden.

B. Das Dorf Sukomu:

a. Dorfstruktur:

1. Lage:

Kakeroma ist eine langgestreckte und schmale, der Hauptinsel Amami-Ōshima im Süden direkt vorgelagerte Insel und nur durch die schmale Meeresstrasse von Ōshima von dieser getrennt. Die Insel ist im Westteil sehr gebirgig mit Höhen bis über 300 m, im Ostteil herrscht flacheres Hügelland vor. Die Küste ist sehr stark gegliedert, besonders an der Nordküste schneiden enge Buchten tief in das Land ein, während die Südküste weniger, aber dafür weitere Buchten zeigt.

Seit der Ryūkyū-Herrschaft über Ōshima war die Insel in zwei Verwaltungsbezirke (magiri) geteilt gewesen. Nach einer vorübergehenden Zusammenlegung Anfang der Meiji-Zeit bestanden diese zwei Dorfbezirke, Saneku im Westen und Jinsei im Osten, bis 1957. Im September 1957 wurden die beiden Dorfbezirke mit den Bezirken Nishikata und Higashikata an der Südküste der Hauptinsel zusammengelegt und der Stadtbezirk Setouchi gebildet. Der Hauptort und das Verwaltungszentrum dieses ist die kleine Stadt Koniya (7 700 Ew) im Gebiet des ehemaligen Higashikata.

Der Stadtbezirk hat eine Fläche von 238 km², davon entfallen 78,9 km², d. s. 33,1% auf Kakeroma, 14,2 km² oder 5,9 % auf Uke und 9,5 km² oder 3,9 % auf Yoro (AMAMI-SHICHO 1961, S.12). SIMON (1913, S.4) gibt für Kakeroma eine Fläche von 77 km², für Uke eine solche von 15,4 km² und für Yoro eine von 10,8 km² an.

Der Grossteil der Dörfer des Stadtbezirkes (insgesamt 53, ausser Koniya) liegt auf Kakeroma, doch entfällt auf die Insel selbst weniger als ein Drittel der Gesamtbevölkerung des Bezirkes (vgl. Tab.I).

Tabelle I:

Statistik für den Stadtbezirk Setouchi:
(nach SETOUCHI-CHO 1961)

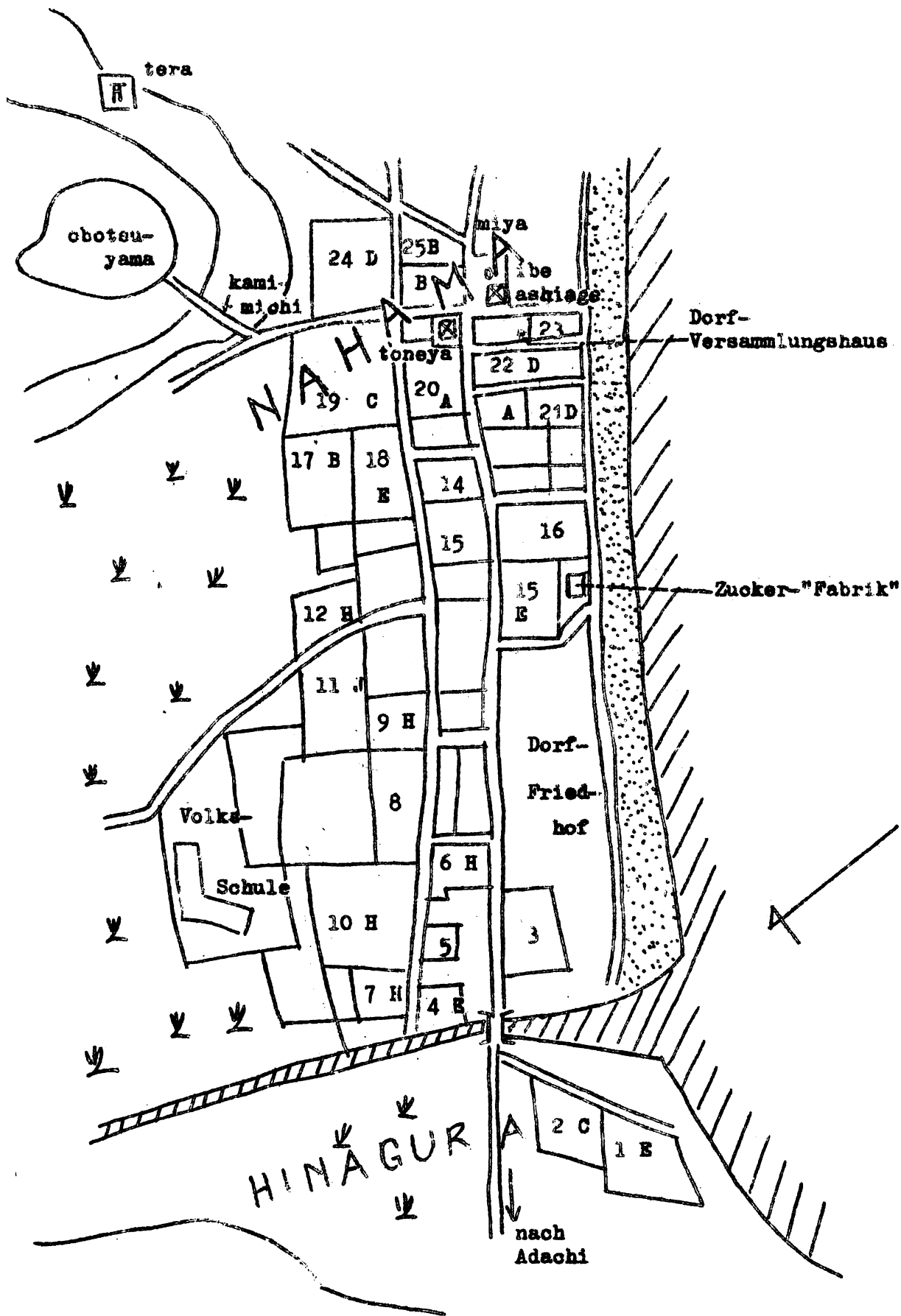
Gebiet	Dörfer	Bevölkerung	Haushalte
gesamt Setouchi (ohne Koniya)	53	17 063	4 443
Kakeroma	29	6 181	1 861
Saneku	14	3 032	936
Jinsei (ohne Uke und Yoro)	15	3 149	925

Das Dorf Sukomu an der Südküste des den Westteil der Insel Kakeroma bildenden ehemaligen Verwaltungsbezirkes Saneku liegt zusammen mit seinem östlichen Nachbarort Kanyū in einer flachen Bucht, vor der sich im offenen Meer, ca. 4 km von der Küste entfernt die unbewohnten Inseln Sukomu-banare und Yu-banare befinden (vgl. Karte III). Zwei seichte Täler, deren östlicheres etwas breiter und weiträumiger ist als das westliche, öffnen sich hier zum Meer. Entwässert werden beide von kleinen Bächen, die zur Bewässerung der so wichtigen, in Sukomu aber seltenen Wasserreisfelder herangezogen werden. Zwischen diesen beiden Niederungen springt ein Ausläufer des Gebirgskammes im Innern der Insel bis fast zur Küste vor und überragt mit seinen hohen Föhren die Strohdächer der entlang des Sandstrandes sich hinziehenden Siedlung. Der Dorfkern 中間 Nahama "Mittel-Platz" mit dem Dorfplatz liegt am Fusse dieser Höhe, die als Kultstätte des obotsu später noch beschrieben wird. Der Raum westlich des Dorfteiles Nahama heisst Anatari (Bedeutung unbekannt), der Teil jenseits des westlichen Baches wird 船藏 Hinagura "Bootschuppen" genannt. Neben dieser Dreiteilung existiert noch eine Zweiteilung des Dorfes in Satu = 里 Sato "Dorf" und Kaneku "Sandstrand". Die Grenze zwischen diesen beiden Dorfhälften verläuft vom obotsu-Berg zum Meer; Kaneku deckt sich ungefähr mit dem Teil Anatari, Satu ist viel grösser als das alte Nahama. Die beiden Dorfhälften werden auch unter Hinzufügen von 原 hara "Feld" als Satu-baru und Kaneku-baru bezeichnet (vgl. Karte IV und V).

Verkehrsmässig liegt Sukomu -- ebenso wie die anderen Orte an der Südküste der Insel -- sehr ungünstig. Zwei bis dreimal in der Woche stellt ein kleines Motorschiff aus Nishi-Amuro kommend die Verbindung nach Koniya, dem Hauptort für das südliche Ōshima her. Während der Regenzeit im Frühsommer und den häufigen Taifunen im Herbst fällt aber auch diese Verbindung aus. Die Nachbardörfer an der Südküste -- Adachi im Westen und Kanyū im Osten -- sind durch verhältnismässig gute Wege mit Sukomu verbunden. Der Weg zur Nordküste nach Kiji wird jedoch nur selten benützt und ist kaum passierbar. Für die Dörfer an der Südküste bedeutet Sukomu ein kleines Zentrum, dessen Volksschule auch für Adachi und Kanyū dient. An wichtigen Zentren für Sukomu sind zu nennen: Satake an der Nordküste, das früher Verwaltungssitz des Dorfbezirkes Saneku war und wo sich heute noch das Postamt für den Westteil Kakeroma's sowie eine Zweigstelle der Landwirtschaftsgenossenschaft von Koniya befindet. Die Hauptschule für Sukomu und weitere

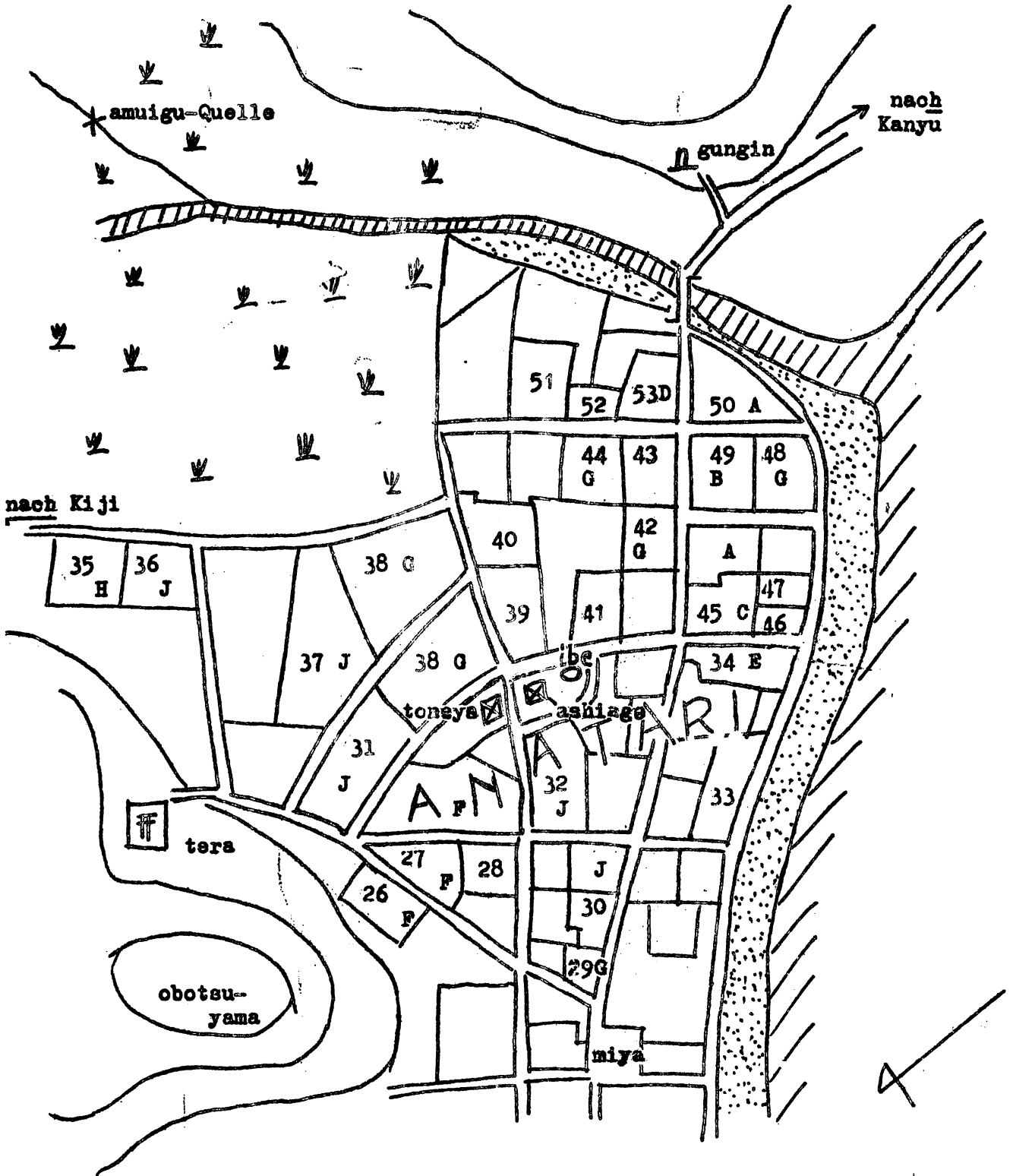
KARTE IV

Sukomu - der Dorfteil Satu



KARTE V

Sukomu - der Dorfteil Kaneku



sechs Dörfer im Mittelteil der Insel liegt im Dorf Kyo, zwei Stunden Fussweges von Sukomu an der Nordküste Kakeroma's. Heutiges Verwaltungs-, aber auch Geschäfts- und Vergnügungszentrum ist, wie schon erwähnt, Koniya an der Südküste der Hauptinsel.

ii. Bevölkerungsstruktur:

Zur Zeit der Untersuchung (September 1962) zählte Sukomu 53 Haushalte, zwei davon -- nämlich die des Volksschuldirektors und eines Lehrers -- waren erst vor wenigen Jahren in das Dorf gekommen. Alle anderen Familien sind seit mindestens mehreren Generationen im Orte ansässig. Manche von ihnen können noch angeben, aus welchem Dorfe ihre Vorfahren nach Sukomu gezogen sind (die Haushalte 5 und 43¹⁾ aus Adachi, Haushalt 13 aus Nishi-Amuro), für die Mehrzahl aber lässt sich über ihre Herkunft nichts mehr feststellen. Auch Zeit und Umstände der Ortsgründung sind unbekannt.

Nach eigenen Erhebungen zählte das Dorf im September 1962 190 Einwohner, davon 79 Männer und 111 Frauen. Nach einer Zählung des Verwaltungsbureaus in Koniya werden für 1.I.1962 67 Haushalte angegeben, im Verwaltungsbericht 1960 (SETOUCHI-CHO 1961, S. 11) werden 67 Haushalte mit 223 Einwohnern (89 M, 134 F) angeführt. Offensichtlich wurden hierbei nach Mitteljapan abgewanderte, aber aus irgendwelchen Gründen noch in Sukomu gemeldete Personen bzw. Haushalte mitgezählt, sodass sich ein falsches Bild ergibt.

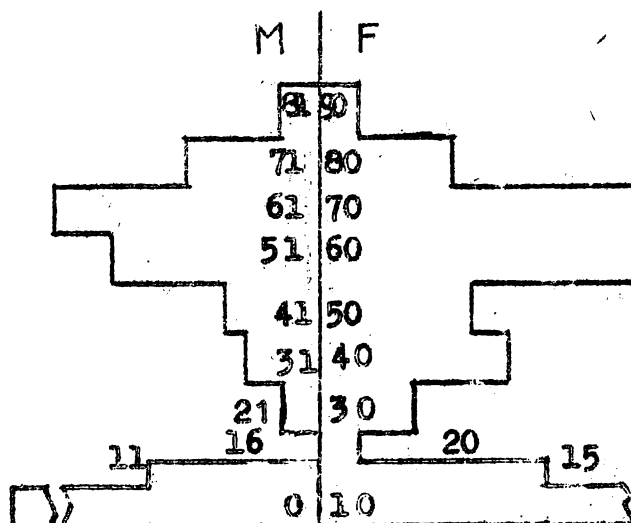
In jedem Fall ist ein erhebliches Überwiegen der Frauen gegenüber den Männern festzustellen. Auf 100 Frauen entfällt ein Durchschnitt von nur 87,7 Männern. Dies ist eine in ganz Japan (100 F zu 96,5 M), besonders aber in Amami-Oshima (100 F zu 87,4 M) zu beachtende Erscheinung (AMAMI-SHICHO 1962, S. 49). Als Grund dafür ist wohl weniger der Krieg (gilt für ganz Japan) als die Abwanderung von Männern infolge der wirtschaftlichen Unterentwicklung des Gebietes von Amami-Oshima zu nennen.

Dieses Überwiegen der Frauen entfällt in der Hauptsache auf die Altersstufen zwischen 20 (genauer 15) und 60 Jahren, im Kindesalter bzw. Greisenalter ist das Verhältnis ausgeglichener (vgl. Tab. II).

1) Die einzelnen Haushalte des Dorfes wurden für die Untersuchung durchgehend nummeriert, die einzelnen Stamm-Zweig-Familienverbände mit gleichen Familiennamen mit Grossbuchstaben bezeichnet (vgl. Karte IV und V).

Tabelle II:
Alterstruktur der Bevölkerung Sukomus:

Alter	Geschlecht		zusammen
	M	F	
81-90	2	2	4
71-80	7	7	14
61-70	14	17	31
51-60	11	19	30
41-50	5	8	13
31-40	4	10	14
21-30	2	5	7
16-20	0	2	2
11-15	9	12	21
0-10	27	29	56
zus.	79	111	190



Die Alterspyramide zeigt eine verhältnismässig breite Basis für das erste Lebensdezennium, zwischen 15 und 30 Lebensjahren aber eine extreme Einschränkung, um gegen das Alter (besonders 50 bis 70) dann wieder breiter zu werden. Wie zu erwarten, sind die erwähnten Züge bei den Frauen etwas weniger extrem ausgebildet, wenn auch nicht zu übersehen. Für die genannten Besonderheiten darf als Grund wiederum die starke Abwanderung in Betracht gezogen werden.

Um die im Vorhergehenden so oft genannte Abwanderung näher zu bestimmen, scheint es nützlich, zwischen Abwanderung und Auswanderung zu unterscheiden. Bei Abwanderung besteht die Absicht bzw. zumindest die Möglichkeit, im Falle eines Rückschlages oder im Alter wieder in das Dorf zurückzukehren. Meist sind es aber aus der Pflichtschule ausgetretene junge Leute, die in den grosstädtischen Industriegebieten ihr Glück suchen. Zumeist bleibt die Familie (Eltern, Geschwister, Frau, Kinder) im Dorfe zurück, um das Haus und den Besitz zu erhalten. Manchmal wird ein Teil der Felder an Verwandte verpachtet. Ziel dieser Abwanderung, die erst um ca. 1955 (1953 Rückgabe der Amami-Oshima-Inselgruppe an Japan und damit Fallen verschiedener Beschränkungen) einzusetzen begann, ist in erster Linie das Industriegebiet um Ōsaka und Kōbe, dann auch Nagoya (mehr Frauen als Männer). Tōkyō liegt zu weit entfernt, Okinawa bietet weniger Möglichkeiten und gilt heute ausserdem als Ausland (USA-Verwaltung). Alle 6 heute in Okinawa

befindlichen Abwanderer aus Sukomu waren noch vor 1953, d.h. zu einer Zeit, als die Amami-Oshima-Gruppe zusammen mit Okinawa unter USA-Verwaltung stand, dorthin gewandert.

Das Alter zum Zeitpunkt der Abwanderung liegt bei den Mädchen ein wenig unter dem der Burschen, nach Überschreiten des 25. Lebensjahres steigt die Zahl der abgewanderten Männer über die der auf Abwanderung befindlichen Frauen (vgl. Tab. III).

Tabelle III:
Im September 1962 auf Abwanderung befindliche Personen aus Sukomu:

Alter bei Abwanderung	Mann Frau	Okinawa	Oshima Kyushu	Osaka Kobe	Nagoya	Tokyo	zusammen
15 - 20	M	0	0	5	0	1	6
	F	0	1	8	5	1	16
21 - 25	M	3	1	6	0	1	11
	F	1	0	3	0	3	7
26 - 30	M	0	1	3	0	0	4
	F	0	0	1	0	0	1
über 30	M	0	0	4	1	1	6
	F	0	0	2	3	1	6
unbekannt	M + F	2	1	11	6	0	20
zusammen	M + F	6	4	43	15	8	76

Nun zur Auswanderung. Im Laufe der ersten 8 Monate von 1962 wanderten vier Familien aus, d.h. sie verkauften ihren gesamten Besitz im Dorf. Im Falle von Stammfamilien traten sie die Leitung der Stamm-Zweigfamilien-Organisation ab an einen jüngeren Bruder des Familienvorstandes (z.B. B) oder auch an eine Schwester (z.B. H), sie übergaben die Ihai der Familiennamen und beabsichtigen kaum mehr eine Rückkehr ins Dorf. Ziel aller vier Familien war die Industriegemeinde von Osaka und Kobe.

In der Zeit der Herrschaft des feudalen Satsuma-Clanes waren sowohl Ab- als auch Auswanderung unmöglich gewesen, auch während der Meiji-Periode (1868 - 1912) blieb das Dorf geschlossen und es gab keinerlei Kontakte mit der Ausserwelt, die von seiten Sukomu's ausgegangen wären. Erst um die Mitte der Taisho-Periode (1912-1926) begann langsam eine sögernde Abwanderung und gelenkte Auswanderung einzusetzen. Von 12 (heute in das Dorf zurückgekehrten) Abwanderern waren 8 Männer und 4 Frauen. Als hauptsächlichstes Ziel wird wiederum Osaka genannt.

Alle 12 waren zum Zeitpunkt ihrer Abwanderung über 20 Jahre alt gewesen, bei ihrer Rückkehr zwischen 50 und 60. Verglichen mit den heutigen Verhältnissen zeigt sich also ein etwas höheres Alter zum Zeitpunkt der Abwanderung. Das Überwiegen von Männern scheint vielleicht noch stärker gewesen zu sein als heute.

Die Auswanderung von Familien (9 Fälle) richtete sich auf neu für Japan erschlossene Gebiete im Südsee-Mandat (1), in Formosa (1), der Mandschurei (3), aber auch entlegenerer Teil der Ryūkyū (1) und nach dem zentraljapanischen Industriegebiet (3). Eine Rückkehr war nicht beabsichtigt und wurde nur durch den für Japan ungünstigen Verlauf der Kriege und den Verlust der Kolonialgebiete herbeigeführt (Rückkehr durchwegs 1945/46). Vergleicht man die heutigen Abwanderungen, so fällt auf, dass niemals eine Stammfamilie das Dorf verlassen hatte. Auswanderung in Kolonialgebiete wurde als eine Art von Zweigfamilienbildung aufgefasst und stand als solche für Zweit- oder Drittgeborene offen, die von ihrer Stammfamilie keine zu grossen Anteile an Besitz und Grund erwarten konnten.

Das Dorf hat also innerhalb der letzten acht Jahre ein Drittel seiner früheren Bevölkerung verloren. Dies wirkt sich sowohl auf die Wirtschaft — Abhängigkeit von Zuschüssen von aussen, Entstehen eines sogenannten 隱居部落 inkyō-buraku "Ausgedinge-Dorf" mit dem für dieses charakteristischen Behlen der wirtschaftlich produktiven männlichen Alterstufen (man vergleiche das oben über die Altersstufen Gesagte) — als auch auf Sozialstruktur (besonders Stamm-Zweigfamilienorganisation) und etwas weniger auffallend auf das religiöse Leben aus (Gleichgültigkeit gegenüber dem Kult der Wore, Betonung von shintoistischen oder buddhistisch-shintoistischen Vorstellungen).

iii. Wirtschaft:

Wichtigster Wirtschaftszweig für die Bewohner Sukomu's ist die Landwirtschaft. 33 von den insgesamt 53 Haushalten des Dorfes haben die Landwirtschaft als einzige Erwerbsquelle. Aber auch die anderen Haushalte betreiben Landwirtschaft in irgendeiner Form und diese ist manchmal die hauptsächlichste Erwerbsquelle, selbst wenn der Haushaltsvorstand einer anderen Beschäftigung nachgeht. Der Prozentsatz der in der Landwirtschaft beschäftigten Bevölkerung ist daher mit 42 % der Gesamtbevölkerung (80 von insgesamt 190) bzw. 75 % der arbeitenden Bevölkerung (80 von 106) sehr hoch (vgl. Tabelle IV).

Tabelle IV:

Das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Haushalt in Sukomu:

Wirtschaftszweig	Haushalte	M	F	Arbeitsbevölkerung
Landwirtschaft	33	28	52	80
Landwirtschaft und Fischerei	4	—	—	—
Fischerei	5	6	0	6
Angestellte	4	4	2	6
Geschäfte	3	3	1	4
Renten	4	4	6	10
zusammen	53	45	61	106

Als wertvollste Nutzpflanze gilt heute der Reis. Die Fläche der Wasserreisfelder beträgt allerdings nur 15,8 % der gesamten, an und für sich nicht grossen Fläche anbaufähigen Bodens im Ōshima. Die 147 ar Wasserreisfelder von Sukomu liegen in den Niederungen der beiden Wasserläufe. Im Durchschnitt (51 Haushalte) würden 2,88 ar auf einen Haushalt entfallen, allerdings besitzt nicht jeder überhaupt Reisfelder. Reis bildet auch nicht die Hauptnahrung. Seit 1940 durch Einführung einer neuer Anbausorte eine zweimalige Ernte im Jahr ermöglicht wurde, nimmt der Reisbau eine etwas bedeutendere wirtschaftliche Stellung ein (1960 stammten 24,4 % des Einkommens des Reg. Bezirkes Ōshima aus dem Reisbau; AMAMI-SHICŌ 1962, S. 104 ff.). Da die Feldbestellung für die zweite Ernte gerade in den regenarmen Monat Juli fällt, wird ihr Ertrag sehr gedrückt. In extrem trockenen Zeiten werden oft schon für das Reispflanzen vorbereitete Felder brach liegen gelassen oder mit Bataten bepflanzt. Dies kommt daher, weil alle Bewässerungsfelder auf den für gewöhnlich regenreichen Inseln Ōshima und Kakeroma aus natürlichen Wasserläufen bewässert werden und nicht aus eigens angelegten Wasserspeichern wie auf dem trockenen Ōki-no-erabu. Weiters mindern auch die Taifune den Ertrag der zweiten Ernte herab (YAZAWA 1957, S. 85).

Wirtschaftlich bedeutender als die wenigen Wasserreisfelder sind die Trockensfelder, von denen Sukomu 734 ar (14,9 ar im Durchschnitt pro Haushalt) besitzt. Wichtigste Anbaupflanze auf diesen Feldern ist das Zuckerrohr. 1960 betrug der Erlös des aus dem Zuckerrohr erzeugten Rohzuckers 30,2 % des Gesamteinkommens des Reg. Bezirkes Ōshima (AMAMI-SHICŌ 1962, S. 104 ff.). Die ertragreichsten Gebiete sind aller-

dings die ebeneren Inseln wie Tokuno oder Oki-no-erabu. In Setouchi steht die mit Zuckerrohr bepflanzte Fläche erst an dritter Stelle nach Bataten und Reis (SETOUCHI-GŌ 1961, S.15). Das Zuckerrohr wird in zwei Anbauzyklen gepflanzt, einmal im Herbst mit Ernte im Herbst des folgenden Jahres, und einmal im Frühjahr mit Ernte im nächsten Frühjahr. Die geernteten Rohre werden im Dorf selbst zu Rohzucker verarbeitet, das ganze Dorf legt mit Hand an.

Bedeutend sowohl für die eigene Ernährung als auch für das Einkommen (11,8 % des Einkommens des Stadtbez. Setouchi in 1960; AMAMI-SHICHŌ 1962, S. 104 ff) sind die Knollenfrüchte. Von diesen werden die Batate oder Süßkartoffel (jap.: Satsuma-imo, auf Ōshima: hanushi), die Kolokazie oder Taro (sato-imo, auf Ōshima: umu) und Yams (yama-imo, in Ōshima: kosha) angebaut. Das subtropische Klima ermöglicht den Anbau dieser Früchte das ganze Jahr hindurch, die herbstlichen Taifune richten aber oft grossen Schaden an. Besonders gefürchtet sind die sogenannten "Wind-Taifune", die Salzwasser vom Meer her weit ins Innere peitschen und so oft ganze Ernten vernichten.

Neben den an Talgrund angelegten ständigen Trockenfeldern gab es bis vor kurzem auch Brand-Rodungsfelder 荒地畑 arachi-bata "wild-Land-felder" an den Hängen. Diese wurden jeweils drei Jahre bebaut und drei weitere Jahre ruhen gelassen. Nach dem Abbrennen harkte man die Erde einfach auf und baute Taro oder Bataten an, erst im folgenden Jahr Kolbenhirse 粟 (awa) und zum Abschluss wieder eine Art von Knollenfrüchten. Wegen der starken Bevölkerungsabnahme in der letzten Zeit sind solche arachi-bata heute nicht mehr notwendig. Damit hat auch der Anbau von Kolbenhirse fast ganz aufgehört.

Tabella V:
Anbauflächen verschiedener Nutzpflanzen im Stadtbez. Setouchi 1959:
(nach SETOUCHI 1961)

R e i s		Bataten		Zuckerrohr	Gerste, Weizen	Kartoffel
1. Ernte	2. Ernte	1. Ernte	2. Ernte			
235 ha	170 ha	463 ha	180 ha	336,9 ha	49 ha	49 ha

Im Vergleich zum Bodenbau ist die Viehzucht von geringerer Bedeutung. Nur 17,7 % des Gesamteinkommens des Reg. Bezirkes Ōshima stammen aus der Viehzucht gegenüber 66,4 % aus dem Bodenbau (AMAMI-SHICHŌ 1962, S. 104 ff). An erster Stelle steht die Schweinezucht,

Tabelle VI:

Arbeitszyklus in der Landwirtschaft:
(nach Material von der Insel Yoro)

Anbaupflanzen	Monate nach dem Gregorian. Kalender												
	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Reis													
Batate													
Taro													
Kolbenhirse													
Zuckerrohr 1													
Zuckerrohr 2													
Gerste													

Rinder sind seltener und werden nur als Zugtiere für Transportkarren oder vor dem Pflug verwendet. Zu erwähnen sind ferner noch die Ziegen und Hühner.

Neben den genannten Anbauflächen besitzt Sukomu auch noch 887 ar an Waldland. Die Nutzung der reichen Bestände leidet aber unter den grossen Transportschwierigkeiten und der Abgelegenheit des Gebietes. Das Holz ist zudem von wenig guter Qualität.

Jagd als solche wird nicht betrieben. Als einziges Jagdwild ist das Wildschwein zu nennen, das grossen Schaden auf den Feldern anrichtet und deshalb gejagt wird.

Bedeutender als die Jagd ist die Sammelwirtschaft. Die Nüsse der häufig vorkommenden sötetsu (Palmfarn, *Cykas revoluta* L.) werden zu Mehl zerrieben und bilden einen wichtigen Bestandteil der täglichen Nahrung. Das Blausäure enthaltene Mark des Stammes wird jedoch nur in Notzeiten verwendet. Besonders in der ersten Nachkriegszeit musste man auf dieses nicht ungefährliche Nahrungsmittel zurückgreifen. Die sötetsu wird übrigens entlang der Felddraine, besonders der Trockenfelder als Windschutz und als Schutz gegen das Eindringen von Wildschweinen gepflanzt.

Wichtig für das tägliche Leben im Dorf ist das susuki (Miscanthus oder Stielblütengras, auf Ōshima duski genannt), das bei der Herstellung vieler Gebrauchsgegenstände und auch beim Hausbau (als Wandverkleidung, heute nur noch als Dachdeckung) Verwendung findet.

Die Fischerei gelangte erst um die Mitte der Meiji-Periode, etwa um 1800, zu einer gewissen Bedeutung, als fast jedes grössere Dorf sein eigenes Fangboot besass. Grösserer Ertrag ist nämlich nur von der Hochseefischerei (Bonitofang) zu erwarten, dazu aber sind Schiffe von bestimmter Grösse notwendig, deren Bau unter der Satsuma-Herrschaft

infolge der gedrückten wirtschaftlichen Lage nicht möglich gewesen war. Der Ertrag aus diesem Bonito-Fang verringerte sich jedoch infolge des Überfischens und heute finden sich auf Kakeroma Bonito-Fangboote nur in den Dörfern Shiba, Takena und Kanyū. Sie sind jeweils Eigentum eines oya-bun "Prinzipal", der 7/10 des Fanges für sich behält und den Rest unter der Besatzung verteilt, oder aber Eigentum einer Fischereigenossenschaft, der jeder Dorfbewohner beitreten kann.

Die Männer der ihren Lebensunterhalt hauptsächlich aus der Fischerei beziehenden fünf Haushalte in Sukomu stellen die Besatzung für ein grösseres Bonito-Fangboot aus Koniya, das dem ausgewanderten jüngeren Bruder des Haushaltes 29 G gehört. Der Familienvorstand von 29 G leitet das Schiff als Kapitän, unter der Besatzung sind die Männer der Haushalte 1, 11, 15 und 25 neben anderen aus dem Gebiet von Koniya. Die Frauen oder anderen Mitglieder der betreffenden Haushalte betreiben Landwirtschaft.

Zur Kategorie "Angestellte" gehören die Haushalte des Schuldirektors und eines Lehrers in der Dorfschule, eines Matrosen des Verbindungsschiffes nach Koniya, sowie eines Angestellten in der Fischereigenossenschaft des Stadtbez. Setouchi in Koniya (Haushalte 8, 18, 30, 33), dazu kommen ein junges Mädchen als Hilfskraft in der Dorfschule und die dritte Lehrkraft (aus dem Haushalt 37).

Die Geschäfte (Haushalte 26, 34 und 37) sind kleine Läden, in denen von Schreibwaren, Nähnadeln und Strohhüten angefangen bis zu Fischkonserven und Grüntee alles Mögliche verkauft wird. Auch für diese Haushalte bedeutet die Landwirtschaft die wichtigere Erwerbsquelle, besonders bei dem Haushalt 37, der den grössten Grundbesitz im Dorfe hat, von dem aber Teile verpachtet sind.

Renten schliesslich erhalten alleinstehende Ältere Männer und Frauen.

iv. Haushalt :

Aus den oben angeführten Zahlen für Bevölkerung (190) und Haushalte (53) in Sukomu ergibt sich ein Durchschnitt von 3,58 Personen für einen Haushalt. Bei einem Vergleich mit der Durchschnittszahl für den ehemaligen Bezirk Sanoku (3,23 Personen pro Haushalt) und ganz Kakeroma (3,37) kann Sukomu als typisch angesehen werden. Nach der Statistik für 1961 (AMAMI-SHICHŌ 1962, S.75) ergeben sich jedoch für den Stadtbez. Setouchi ein Durchschnitt von 4,06 Personen pro Haushalt, für ganz Ōshima ein solcher von 4,41. Im Vergleich dazu fallen Sukomu

und ganz Kakeroma weit zurück. Inwieweit dies jedoch auf Tatsachen beruht, muss dahingestellt bleiben, da -- wie schon bemerkt -- diese Ziffern auf Berechnungen nach dem Standesregister und nicht auf tatsächlichen Zählungen beruhen.

Von den 53 Haushalten Sukoru's sind 7 solone mit nur 1 Angehörigen, 15 mit 2, 11 mit 3, 4 mit 4, 4 mit 5, 3 mit 6, 7 mit 7, 1 mit 8 und 1 mit 9 Angehörigen.

Bei jenen Haushalten mit nur 1 Angehörigen handelt es sich durchwegs um alleinstehende, ältere Frauen über 60 Jahren, deren Mann verstorben und deren Kinder alle abgewandert sind. Unter den 15 Haushalten mit 2 Angehörigen befinden sich 10 Ehepaare von über 55 Jahren, dann 4 Fälle von verwitweten Elternteilen mit 1 Kind und 1 Fall einer für die Enkelin sorgenden Grossmutter (Mutter abgewandert). Bei den Fällen von 3 und mehr Haushaltsmitgliedern handelt es sich zumeist um ein Ehepaar mit 1 oder mehreren Kindern von unter 15 Jahren (d.h. im Pflichtschulalter), dazu kommen dann noch oft die Eltern oder ein überlebender Elternteil des Mannes, nur selten der Frau (2 Fälle im Gegensatz zu 10 Fällen auf Seiten des Mannes).

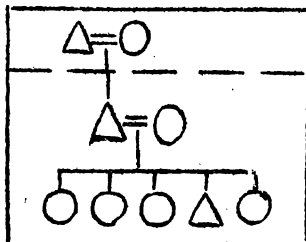
Etwas kompliziertere Verhältnisse sind: Haushalt 19, in dem Frau und Kind des verstorbenen Bruders der Frau Unterkunft gefunden haben, wofür aller Wahrscheinlichkeit die wirtschaftliche Stellung des Familienverbandes C, dessen Stammfamilie eben der Haushalt 19 ist, den Ausschlag gegeben hat. In Haushalt 25 wurde der Neffe der Frau aufgenommen.

Der Haushalt ist also zumindest in seiner Idealform identisch mit einer Nuklearfamilie (Ehepaar mit Kindern), empfindlich gestört aber durch die Abwanderung von Männern und über das Pflichtschulalter hinausgewachsenen Kindern. Erweitert wird dieser einfache Typ des Haushaltes durch das Hinzukommen einer dritten Generation, ein Haushalt umfasst dann zwei Nuklearfamilien, deren jüngere durch direkte Blutsverwandtschaft des Mannes, seltener der Frau, mit der älteren verbunden ist. Nur in einem Fall (Haushalt 19) ist es zu einem Zusammenleben zweier Familien der gleichen Generation gekommen (vgl. Schema II):

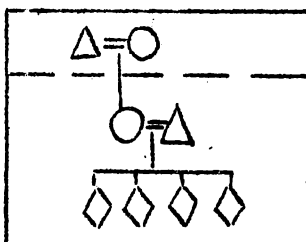
In vieler Hinsicht ist der Haushalt als basale Einheit des Lebens in Sukoru zu bezeichnen. Seine Mitglieder sind enge Verwandte, sei es infolge Abstammung oder Heirat. Durch das Zusammenleben in einem Gehöft ergibt sich ein gemeinsames Verantwortungsgefühl auf allen Ebenen des wirtschaftlichen, sozialen und auch religiösen Lebens.

Schema II:
Haushaltsstrukturen in Sukomu:

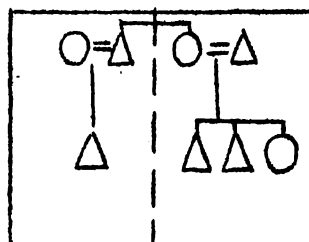
Haushalt 7



Haushalt 28



Haushalt 19



-----: Haushalt
 - - - - : Familie

v. Familie:

Kleinste Einheit des sozialen Lebens ist die schon erwähnte Nuklearfamilie, sie steht zumeist im Rahmen eines gemeinsamen Haushaltes in Zusammenhang mit einer anderen Kernfamilie. Darüberhinaus aber ist jede Einzelfamilie bzw. jeder Haushalt Teil einer Organisation von Stamm- und Zweigfamilien und überschreitet damit in manchen Fällen die Grenzen des Dorfes (z.B. die Haushalte 5 und 43).

Als Partner in der monogamen Kernfamilie stehen sich Mann und Frau gegenüber. In der Partnerwahl scheint der Beschluss der Eltern Bedeutung zu besitzen. 13 von 24 darüber eingehend befragten Ehepaaren erklärten, auf Beschluss ihrer Eltern geheiratet zu haben und zwar sei der Antrag von seiten der Eltern des Mannes gemacht worden. Meist wird jedoch hinzugefügt, dass sich die Partner schon vor der Heirat gekannt hätten und der Wunsch eigentlich ihnen selbst ausgegangen sei. Nur drei Paare (alle nach 1940 verheiratet) nannten ihre Heirat eine "reine Liebensangelegenheit". Im allgemeinen scheint eine gewisse Freiheit bei der Partnerwahl bestanden zu haben, der in der Feudalgesellschaft des früheren Japan übliche Vorgang (Bestimmung des Ehepartners durch die Eltern) jedoch als Ideal-pattern aufgefasst worden zu sein. In ähnliche Richtung weist auch die Sitte, für die Heiratsverhandlungen einen 仲人 nakōdo "Vermittler" zu verwenden, die erst nach 1945 (5 von 6 Fällen) aufgekommen ist, früher aber fehlte. In der Auswahl dieser Vermittler lässt sich keinerlei Bevorzugung der Stammfamilie, mütterlicher oder väterlicher Verwandtschaft oder einer im Dorfe einflussreichen Familie erkennen.

Ein Vergleich der vor bzw. nach 1940 geschlossenen Ehen zeigt eine starke Erhöhung des durchschnittlichen Heiratsalters sowohl der

Burschen als auch der Mädchen, von 27,4 auf 31,4 bzw. 23,4 auf 24,3 Lebensjahre. Diese Zahlen zeigen auch ein höheres Heiratsalter im Durchschnitt für Burschen (vgl. Tab. VII).

Tabelle VII:
Heiratsalter:

	Geschl.	A l t e r												
		18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	>30
vor 1940	M	0	0	1	1	1	2	3	1	2	3	1	1	5
	F	1	1	4	4	2	3	1	3	5	1	0	0	1
nach 1940	M	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	4	1	9
	F	1	0	0	3	1	0	7	0	2	1	0	0	2

Im Durchschnitt (41 befragte Ehepaare) ist der Mann 4,6 Jahre älter als die Frau. Einige Sonderfälle, in denen der Mann 12, ja 20 Jahre älter ist als die Frau, sind Ausnahmen, die auch im Dorf als solche empfunden werden. Es handelt sich dabei um Wiederverheiratungen von seiten des Mannes. Familien, in denen die Frau älter ist als der Mann, gibt es nur 2 (1 bzw. 5 Jahre Altersunterschied), beidemal sind es ältere Ehepaare. Solche Fälle von 姉女房 *ane-nyōbo* "ältere Schwester - Frau" soll es auch schon früher gegeben haben, jedoch niemals in grösserer Zahl.

Bei den ungünstigen Verkehrsverhältnissen und der Abgeschlossenheit des Gebietes ist es nicht verwunderlich, dass Heiraten fast ausschliesslich innerhalb des ehemaligen Bezirkes Saneku geschlossen werden. In 47 Fällen von 51 Ehen stammt die Frau aus Saneku, darunter sind 40 Fälle von Heiraten im Dorf selbst. Sukomu kann also als ein überwiegend endogames Dorf bezeichnet werden. Unter den wenigen Fällen, in denen die Braut aus einem der Dörfer der nächsten Umgebung (Adachi 2, Kanyū 1, Nishi-Amuro 1, Kiji 2) ins Dorf geholt wurde, lässt sich keinerlei Bevorzugung eines bestimmten Ortes erkennen. Bei den aus Dörfern an der Südküste Ōshima's (3) oder sogar von der Insel Tanega (1) stammenden Frauen handelt es sich um nach Sukomu gekommene Lehrerinnen oder die Partner haben sich während der Abwanderung irgendwo in den Industriegebieten Zentraljapans oder auf Fischerfahrten des Mannes in einem Hafen kennengelernt.

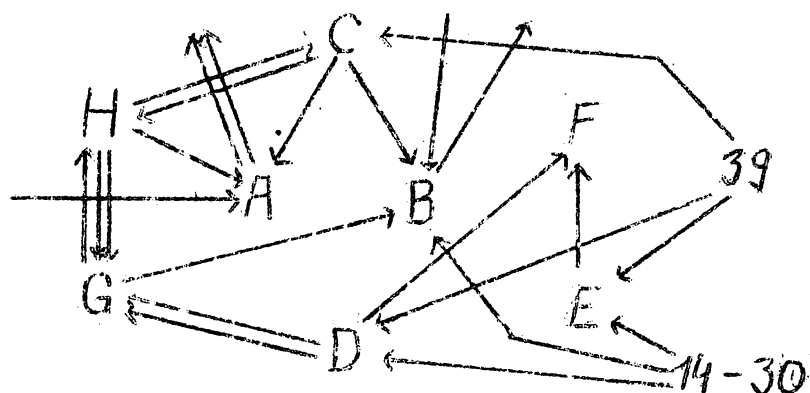
Fälle, in denen Mädchen aus Sukomu sich in andere Dörfer verheirateten, sind ebenso selten. Dass Männer aus der Fremde in Sukomu einheiraten, ist wegen der Dorforganisation (s. unten) mit verschiedenen

Schwierigkeiten verbunden. Es kann auch nur ein Fall genannt werden, u.zw. nach dem Krieg heiratete ein Mann aus der Präfektur Mie ein Mädchen aus Sukomu und siedelte sich hier an. Nach einigen Jahren kehrte er jedoch mit seiner Frau nach Zentraljapan zurück.

Das häufige Vorkommen von Verwandtschaftsheiraten kann in gewisser Hinsicht als eine Folge der Dorfendogamie verstanden werden. Unter 60 befragten Ehepaaren sind bei über einem Drittel der Fälle (22) die beiden Partner miteinander verwandt. In 7 Fällen lässt sich der Grad dieser Verwandtschaft nicht mehr näher bestimmen, das heißt, er wird von den Leuten mit "harōji" (s.unten) angegeben. In 5 Fällen (4 davon vor 1940) liegt Cousin-Cousinen-Heirat vor, u.zw. handelt es sich dabei durchwegs um Parallelcousins. In den 7 Fällen von Heiraten von Cousin-Cousine 2. Grades (futa-itoko) (3 Fälle vor 1940, 4 nach 1940) ist kein durchgehendes Prinzip zu erkennen. Weiters gibt es noch drei Fälle von in Ōshima itoko-oji-kekkon "Cousine-Onkel-Heirat" (in Zentraljapan nicht gebräuchlicher Ausdruck, aber Hochsprache, nicht Dialekt) genannten Heiraten eines Mannes mit der Tochter seines Cousins bzw. seiner Cousine. Heiraten zwischen Stamm- und Zweigfamilien fehlen fast ganz (2 Fälle), solche zwischen zwei Zweigfamilien sind häufiger (6 Fälle).

Die Heiratsbeziehungen zwischen den einzelnen Stamm-Zweigfamilien-Organisationen des Dorfes, soweit das wenige Material Aufschlüsse geben kann, veranschaulicht in zusammengefasster Form folgendes Schema III.

Schema III:
Heiratsbeziehungen zwischen einzelnen Stamm-Zweigfamilien-Organisationen in Sukomu:



(Die Pfeilrichtung deutet die Stellung einer Braut an)

Zwischen den Familien A und B gibt es keine Heiraten. Beide Familien

haben ihre Frauen meist aus einflussreichen und vermögenden Familien des Dorfes wie C und H, ihre Mädchen heiraten aber meist aus diesem Kreis in weniger bedeutende Familien ein. Enge Heiratsbeziehungen bestehen zwischen C, G und H, mit H als offensichtlichem Zentrum (keine direkten Verbindungen zwischen C und G). Andere grössere Stamm-Zweigfamilien-Organisationen wie D bzw. gewisse einzelne Familien, die früher möglicherweise ebenfalls grössere Stamm-Zweigfamilien-Organisationen bildeten, wie die Haushalte 39 und 14 - 30, stellen Bräute für die genannten Familien, erhalten jedoch ihrerseits Bräute aus einem noch weiteren Kreis von unbedeutenden Familien. Da in gewissen Teilen Japans, besonders in Kyūshū, das Bestreben besteht, Töchter zumindest in sozial gleichgestellte, nach Möglichkeit aber in höhere Klassen bzw. Gesellschaftsschichten zu verheiraten, erhält das hier Gesagte Bedeutung bei der Beurteilung der Bevölkerungsschichten bzw. der Altersstellung der einzelnen Stamm-Zweigfamilien-Verbände in Sukomu.

Nach der Verheiratung bleibt die Frau zunächst noch einige Zeit im Hause ihrer Eltern (ihres Vaters) wohnen. Sie wird von ihrem Manne besucht, der eheliche Verkehr ist ihnen erlaubt und es werden auch schon Kinder in dieser Zeit geboren. Zur Geburt ihres ersten Kindes kehrt die Frau auf alle Fälle in ihre Geburtsfamilie zurück, auch falls sie zu dieser Zeit schon in das Haus ihres Mannes gezogen ist. Die Übersiedlung in das Haus des Mannes, das heisst, wenn dieser der älteste Sohn, bzw. sein Nachfolger des Familienhauptes bestimmt ist, in das Haus seines Vaters, erfolgt nach zwei bis drei Jahren. Ist der Mann ein zweit- oder drittgeborener Sohn und gründet er eine Zweigfamilie, so bezieht das junge Paar ein eigenes Haus. Dies bedeutet einen Wechsel von uxori-patrilokaler Besuchshe zu viri-bzw. neolokaler Residenz.

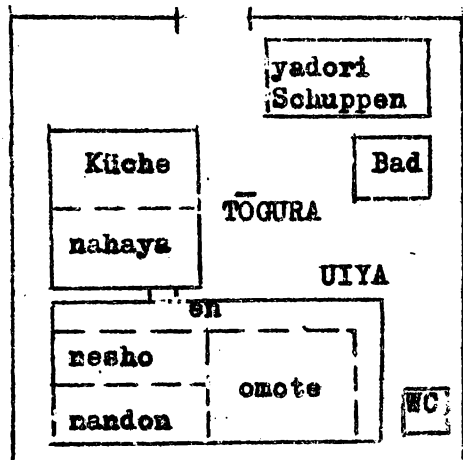
Kommt es zu einem Zusammenleben mit den Eltern oder einem überlebenden Elternteil des Mannes, dann bewohnen die beiden generationsmässig verschiedenen Ehepaare verschiedene Teile des Gehöftes, das auf Kakeroma zumindest aus zwei Hauptgebäuden (tōgura = sujiba "Küche" und uiya "Elternhaus" oder omote "Vorderhaus"), manchmal aber auch aus drei (tōgura, uiya und nahaya "Mittel-Haus") und mehreren Schuppen besteht (vgl. Schema IV).

Das junge Paar bezieht nach der Übersiedlung der Frau in das Haus des Mannes das tōgura bzw. wenn vorhanden, das nahaya, die Eltern ziehen in das uiya hinüber (Haushalte 7 und 24). Dies wird mit

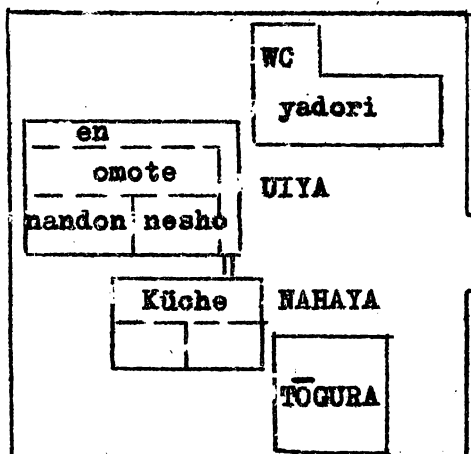
Schema IV:

Grundrisse von Gehöften mit 2 bzw. 3 Hauptgebäuden:

Haushalt 16



Haushalt 4



der Pflicht für Herd und Küche zu sorgen, die nun auf die junge Frau übergeht, begründet. Auch der Wunsch der Alten, näher beim Hausaltar der Ahnen (meist in Nandon) zu sein, wird dafür als Grund angegeben.

Ferner besteht die Möglichkeit, dass die Eltern zunächst weiter im *togura* bleiben und das junge Paar in das *uiya* zieht, bis einige Kinder geboren sind, da dann ein Wechsel des Schlafplatzes hinüber in die Küche ratsam erscheint (Haushalt 16). Schliesslich können die Eltern auch solange im *togura* verbleiben, bis der Vater dem Sohne alle Geschäfte übergibt und in das *ausgedinge* zieht. Erst dann wird der Wechsel des Schlafplatzes durchgeführt (Haushalt 4).

Ein stark ausgeprägtes *ausgedinge*-System besteht nicht. Die Alten arbeiten mit den Jungen und leben mit ihnen zusammen (Küche und Essen gemeinsam; Schlafplatz jedoch getrennt). Die einzige Veränderung ist die Anerkennung des Sohnes als neuer Familien- bzw. Haushaltvorstand und die Verlegung des Schlafplatzes in das *uiya*.

Die Existenz des *nahaya* lässt vermuten, dass in früheren Zeiten, als die Generationsverhältnisse noch nicht durch die Abwanderung so gestört waren und die Möglichkeit eines Beisammenwohnens von drei verschiedenen Generationen in einem Gehöft noch gegeben war, die Grosseltern im *uiya*, die Eltern im *nahaya* und das jüngste Ehepaar im *togura* ihre Schlafplätze hatten.

Wirtschaftliche Aufgaben teilt die Nuklearfamilie im Rahmen des

Haushaltes oder der Verwandtschaft mit anderen Nuklearfamilien, als religiöse Einheit steht sie in ihrer Bedeutung hinter Haushalt, Stamm-Zweigfamilien-Organisation oder eigenen Kultgruppen zurück. Es verbleiben somit als wichtigste Aufgaben der Kernfamilie und nur ihr vorbehalten die Sorge um den Nachwuchs und die Erziehung der Kinder. Die Geburt eines Sohnes als künftiger Nachfolger des Familienoberhauptes und als Erbe ist die Hauptsorge der Nuklearfamilie. Wird kein Sohn geboren, dann holt man für die älteste Tochter einen sogenannten 養子婿 yoshi-mukō "Adoptivkind-Bräutigam" in das Haus. Der so Adoptierte verliert in gewisser Hinsicht an Ansehen, gibt er doch seinen Namen und — zumindest theoretisch — die Verbindung zu seiner eigenen Familie auf. Die mir bekannt gewordenen zwei Fälle einer Adoption des Bräutigams liegen beide bereits weit zurück, der Brauch scheint nicht mehr geübt zu werden. Bleibt jedoch eine Familie völlig kinderlos, so wird ein jüngeres Kind, ein Knabe oder Mädchen, eines nahen Verwandten (sowohl seitens des Mannes als auch der Frau) adoptiert. Das Bestreben, die Familienlinie zu sichern, scheint hier weniger stark zum Ausdruck zu kommen, da ja auch Mädchen adoptiert werden, vielmehr dürfte man die Existenzberechtigung einer Kernfamilie in der Erziehung und der Sorge um Kinder sehen.

vi. Verwandtschaft: 1)

Wiederholt wurde schon die Existenz von Stamm-Zweigfamilien-Verbänden erwähnt. Diese bestehen aus einer Stammfamilie (親本 uyamutu "Eltern-Ursprung"), und mehreren von dieser abgespaltenen Zweigfamilien (やわはる "Haus-abtrennen" oder わはさる "das Abgetrennte"). Die Mitglieder eines solchen Verbandes sind in väterlicher Linie miteinander verwandt, dazu kommen noch die eingeheirateten Frauen. Für diese Verbindung besteht keinerlei Bezeichnung, durch ihre schwachen Funktionen unterscheidet sie sich grundsätzlich von der gut durchorganisierten 同族 dozoku = Grossfamilienorganisation besonders Nordostjapans. Um das Material nicht in vorhinein in feste termini technici zu zwingen, wurde daher der etwas umständliche und erst näher zu definierende Ausdruck Stamm-Zweigfamilien-Organisation gewählt.

Die Stammfamilien haben in den meisten Fällen den grössten und besten Grundbesitz, d. s. Reisfelder. Ihre Gehöfte liefen fast alle nahe beisammen um das alte Dorfzentrum Nahama.

1) Für Verhältnisse in Amami-Oshima vergleiche GAMŌ 1957, 1958, 1959 a und b, SEKI, KITAGAWA und MATSUBARA 1959, OGYU 1962.

Die Nachfolge als Haupt der Stammfamilie und damit der Stamm-Zweigfamilien-Organisation geht vom Vater auf den ältesten Sohn über, nächstgeborene Söhne haben die Möglichkeit eine neue Zweigfamilie zu gründen, meist zum Zeitpunkt ihrer Heirat. Vor dem Kriege konnten sie eventuell in überseeische Kolonialgebiete auswandern. Sind keine Kinder vorhanden, so wird ein Knabe aus der Verwandtschaft, der aber nicht unbedingt aus einer Zweigfamilie stammen muss, adoptiert. Bei Tod -- in neuerer Zeit auch bei Auswanderung -- des Hauptes der Stamm-Zweigfamilien-Organisation rückt sein nächstältester Bruder (im Fall der Familie B) oder auch eine Schwester (Familie H) in seine Stellung nach.

Zweigfamilien wird bei ihrer Abspaltung von der Stammfamilie ein Grundstück innerhalb des Dorfes für den Bau eines Hauses zur Verfügung gestellt. Daraus ergibt sich ganz von selbst, dass Gehöfte von Zweigfamilien mehr am Rande des Dorfes liegen. Das Haus selbst wird von der Zweigfamilie in eigener Arbeit errichtet, reichere Familien helfen auch dabei ihren Zweigfamilien und stellen sogar Lebensmittel für die erste Zeit zur Verfügung. Auf alle Fälle erhält jede Zweigfamilie einen Teil des Grundbesitzes von der Stammfamilie zugeteilt. Meist ist es ein Drittel des Gesamtbesitzes der Familie, in anderen Fällen wurden nur Trockenfelder geteilt, die Wasserreiserfelder blieben ungeteilter Besitz der Stammfamilie. Diese Zuteilung sowohl von einem Grundstück zur Anlage des Gehöftes als auch von Feldern bringt es mit sich, dass Stammfamilien nicht nach aussen, in ein Nachbardorf abgespalten werden, da ja dort die Stammfamilie über keinen Boden verfügt und einen solchen erst kaufen müsste. Völlig ausgeschlossen war ein solcher Vorgang jedoch nicht. So gehören die zwei Haushalte 5 und 43 einer Stamm-Zweigfamilien-Organisation mit der Stammfamilie im benachbarten Adachi an. Familie 13 kam aus Nishi-Amuro in das Dorf. Diese drei Gehöfte liegen jedenfalls ausserhalb des alten Dorfkernes.

Der Zusammenhalt zwischen den einzelnen Familien einer solchen Stamm-Zweigfamilien-Organisation ergibt sich aus dem Bewusstsein einer gemeinsamen Abstammung und einer daraus resultierenden Verwandtschaftsbindung. Die wirtschaftliche Funktion der Stamm-Zweigfamilien-Organisation beschränkt sich auf die Sorge der Stammfamilie um die neu abgespaltene Zweigfamilie. Die Zusammenarbeit auch bei anderen Arbeiten, die über das Vermögen eines einzelnen Haushaltes

hinausgehen, wie z.B. Bestellung und Abernten der Wasserreisfelder, Hausbau und Dachdecken, beruht auf einem anderen Verwandtschaftsprinzip. Eine gewisse Bedeutung hat der Familienverband bei der Auswahl des Ehepartners (s. das oben über Heiraten zwischen Stamm- und Zweigfamilie bzw. zwischen zwei Zweigfamilien Gesagte). Vielleicht kann noch der eine Fall von Levirat (Haushalt 17) hier genannt werden, meist kehrt jedoch die Frau bei Tod oder langwährender Abwesenheit des abgewanderten Mannes in ihre eigene Geburtsfamilie zurück.

Sowohl die Zusammenarbeit innerhalb der Stamm-Zweigfamilien-Organisation auf wirtschaftlichem Gebiete als auch das Zusammengehörigkeitsgefühl in täglichen Leben und bei Festen stehen hinter der Bedeutung anderer Verwandtschaftsbindungen zurück. Die Bedeutung dieser Organisation liegt in erster Linie in ihrem Abstammungsbewusstsein und dem damit verbundenen Ahnenkult und der Verehrung der zur Familie gehörenden Toten. Das ihai, das Totentäfelchen, wird am Hausaltar der Stammfamilie aufbewahrt und die Vertreter der Zweigfamilien erscheinen zu Neujahr und am Bon-Fest, um ihm ihre Referenz zu erweisen.

Diese Bindung beschränkt sich aber auf Stamm- und Zweigfamilien erster Ordnung, sowie auf einen Zeitraum von drei Generationen. Wohl besteht noch das Bewusstsein der gleichen Abstammung weiter, nähere Umstände aber geraten in Vergessenheit (vgl. Schema V). Neue Zweigfamilien besitzen zunächst noch kein eigenes ihai, das ihrer Vorfahren bis zur dritten Generation wird bei der Stammfamilie aufbewahrt. Da jedoch ein gesondertes ihai nur bis zur dritten Generation aufgehoben und dann vernichtet wird (die Seele des Toten wird von nun an mit einem gemeinsamen ihai "Vorfahren der Familie NN" verehrt), haben vor drei Generationen abgespaltene Zweigfamilien ein ebenso umfangreiches ihai wie ihre Stammfamilie. Sie hören auf, dem Brauch gemäss die Stammfamilie zu Neujahr und beim Bon-Fest zu besuchen, doch besteht der Zusammenhalt mit der Stammfamilie bei anderen Gelegenheiten unter der Einwirkung eines anderen Verwandtschaftsprinzipes weiter.

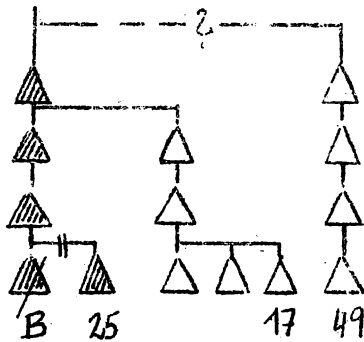
Zweigfamilien von Zweigfamilien (japan.: 系分家 mago-bunke "Enkel-Zweig-Familie": keine Dialektbezeichnung) haben keinerlei Verbindung mit der ursprünglichen Stammfamilie. Sie bezeichnen jene Zweigfamilie ersten Grades, von der sie sich abspalteten, als ihre uyanutu "Stammfamilie" (vgl. Schema V). Wenn zu Neujahr oder bei anderen Festlichkeiten (z.B. bei der Feier des 62. Geburtstages) ein Schwein geschlachtet wird, so überbringt die Zweigfamilie des rechten

Vorderfuss davon ihrer Stammfamilie. Dies gilt aber nicht mehr für eine Zweigfamilie zweiten Grades, die aber wohl diesem Brauch gegenüber ihrer eigenen uyamutu folgt.

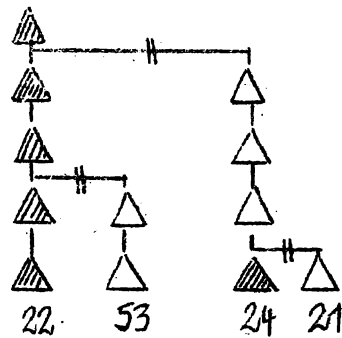
Schema V:

Stamm-Zweigfamilien-Organisationen in Sukomu:

Familie B



Familie D



▲ : uyamutu, Stammfamilie
 △ : yawahare, Zweigfamilie
 † : Abspaltung einer Zweigfamilie

Erklärung:

Nach Abwanderung der eigentlichen Stammfamilie B wurde die Zweigfamilie 25 mit ihrem Gründer, dem jüngeren Bruder von B, zur Hauptfamilie. Sie wird von den Zweigfamilien 17 und 49 anerkannt, doch kommt nur die Familie 17 den oben beschriebenen Verpflichtungen gegenüber 25 nach. 49 wurde vor mehr als 4 Generationen abgespalten, unter welchen Umständen, ist nicht mehr bekannt.

Die eigentliche Stammfamilie 22 wird heute nur mehr von der Zweigfamilie 53 als solche anerkannt. Die vor 4 Generationen abgespaltene Zweigfamilie 24 bezeichnet sich selbst als uyamutu und wird von der Zweigfamilie zweiten Grades 21 als solche angesprochen.

Neben der Stamm-Zweigfamilien-Organisation und diese an Bedeutung weit überragend, finden sich noch die Verwandtschaftsbindungen hiki und harōji (auf Kakerōza haruchi). Beide Bezeichnungen werden oft in gleichem Sinne gebraucht, zeigen jedoch feine Bedeutungsunterschiede.

Unter hiki wird meist eine Abstammungslinie verstanden, in welchem Falle man auch von chibiki "Blut-hiki" spricht. Mit dem Terminus hiki betont man die Abstammung von gleichen Ahnen sowohl mütterlicher- als auch väterlicherseits, ohne jede zeitliche Beschränkung nach oben. Daraus ergibt sich, dass der Umfang der hiki mit jeder Generation weiter, grösser wird und damit auch der Zusammenhang mit jenen Verwandten, die vor langer Zeit von der Linie des ego abgezweigt sind, loser wird. Ein stärkerer Zusammenhang bleibt zwischen Cousins und Cousinen 2. bis 3. Grades nach beiden Seiten weiter bestehen. Durch den gemeinsamen Familiennamen wird jedoch ein gewisses Zusammengehörig-

keitsgefühl auch entfernter, väterlicherseits verwandter Personen gewahrt, sodass die Patriline etwas Übergewicht über die Matriline erhält (vgl. GANŌ 1959 b, S.13).

Gleichbedeutend mit hiki ist der Ausdruck hikihara (hikk'hara). Für die durch Heirat verbundene hiki des Ehepartners von ego wird die Bezeichnung enbiki gebraucht.

Tabelle VIII:

Verwandtschaftsterminologie:

a. term of reference (Bezugnahme-Terminus):

Grossvater: fushu

Grossmutter: hanni

Vater: dzu

Mutter: anma

Onkel:

Tante:

als ältester Bruder von

als älteste Schwester von

Vater bzw. Mutter: uji

Vater bzw. Mutter: bakkwe

älter als Vater bzw.

älter als Vater bzw.

Mutter: Name-uji

Mutter: Name-bakkwe

jünger als Vater bzw.

jünger als Vater bzw.

Mutter: uji-gwa

Mutter: bakkwe-gwa

Bruder:

Schwester:

ältester Bruder: yakume

älteste Schwester: ase

zweitältester: Name-yakume

zweitälteste: agose

drittältester: Name-yakume

drittälteste: agose

nächstältester: Name-yakume

nächstälteste: ago-gwa

jüngerer Bruder: yakume-gwa

jüngere Schwester: ase-gwa oder unari

Bruder (von der

Schwester (von

Schwester aus): ihori

Bruder aus): unari

Cousin:

Cousine:

älter als ego: yanne

älter als ego: yanne

jünger als ego: Name-yanne

jünger als ego: Name-yanne

Ehemann:

Ehefrau:

(von der Frau): wa-utu

(vom Mann): wa-tuji

Kinder: kwa

Neffen: ui

Nichten: mei

Enkel: magwa

Urenkel: mata-magwa

Ururenkel: hi-magwa

(Diese Bezeichnungen gelten sowohl für die Vater- wie für die Mutterseite)

b. term of address (Anrede-Terminus):

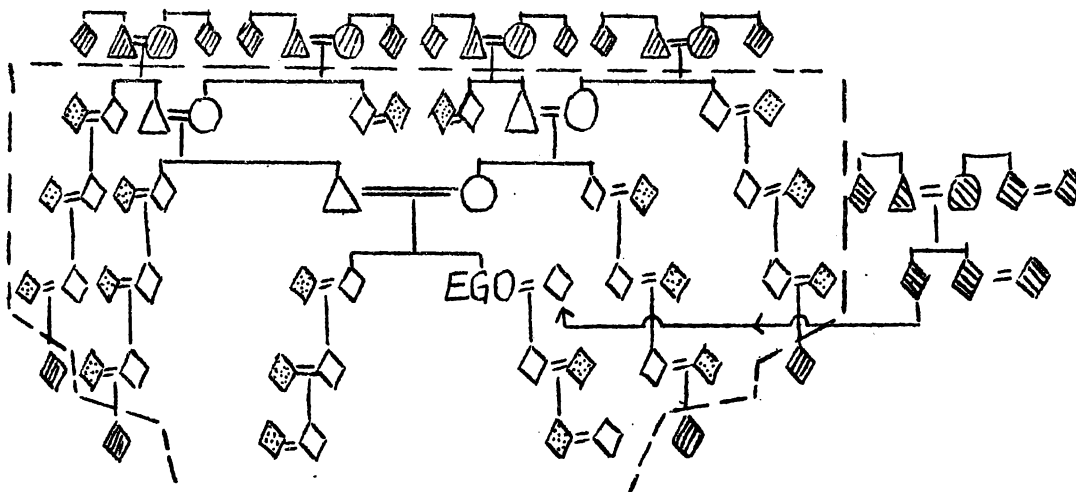
Personen, die älter als das ego sind, werden von diesem mit den oben angeführten Benennungen angesprochen, jüngere Personen nur mit ihrem Vornamen angeredet.

c. Allgemein wird ein Mann derselben Generation, der jedoch etwas älter als ego ist, von diesem als yakume, eine Frau mit ase-gwa angeredet.

Die harōji umfasst, von einem ego aus gesehen, Geschwister, Eltern und deren Geschwister sowie die Ehepartner und Kinder der eigenen Geschwister oder der Geschwister der Eltern. Darüber hinaus gehören zur harōji die Grosseltern väterlicher- und mütterlicherseits, deren Geschwister, Kinder und Enkel, sowie die Ehepartner aller dieser Personen. Schliesslich werden noch zur harōji gerechnet die Kinder und Enkel des ego, seiner Geschwister und Cousin/Cousinen samt den jeweiligen Ehepartnern (vgl. Schema VI). Das heisst, die harōji umfasst einerseits Personen, die nicht im hiki-Verhältnis zum ego stehen (z.B. Ehepartner von Geschwistern, Cousins, Cousinen, Onkeln und Tanten), es werden aber auch zur hiki des ego gehörende Personen (der vor der Grosselterngeneration abgespaltenen Familien) nicht nur harōji gerechnet. Dies kann aus dem Prinzip der harōji erklärt werden, das nicht in die Vergangenheit, auf Abstammung gerichtet ist wie das der hiki, vielmehr auf Verhältnisse in der Gegenwart (Ahnen werden als uya-haruchi "Eltern-harōji" bezeichnet, was ein gewisses Unbeteiligtsein des ego auszudrücken scheint).

Schema VI:

Die Verwandtschaftsprinzipie hiki und harōji:



- | | |
|--------------------|--|
| △ : Mann | ○ : hiki- und harōji-Beziehung zu ego |
| ○ : Frau | ◐ : harōji, aber nicht hiki |
| ◇ : Mann oder Frau | ◑ : hiki, aber nicht harōji |
| | ◒ : enbiki oder mi-harōji |
| | --- : Bereich der harōji (nicht starr) |

Die hiki bleibt sich immer gleich, erweitert sich einfach durch neu hinzukommende Generationen. Die harōji dagegen ändert sich mit jeder Generation und die harōji des ego ist verschieden von der seines Vaters.

Auch engere Verwandte auf seiten des Ehepartners werden zur harōji gerechnet, dann meistens als mi-haruchi "neue-harōji" oder enbiki-haruchi bezeichnet. Die harōji des ego wird in diesem Falle als chibiki-haruchi der enbiki-harōji gegenübergestellt.

Entsprechend der verschiedenen Ausrichtung der beiden Verwandtschaftsprinzipie auf Vergangenheit einerseits, Gegenwart andererseits, unterscheiden sich auch die Funktionen von hiki und harōji. Wenn auch infolge des Gebrauches des einen Ausdruckes anstelle des anderen manche Unklarheiten entstehen, so kann man vielleicht doch diejenige Gruppe von Personen, die sich anlässlich eines Ahnenfestes, besonders zum Waschen der Knochen und zur Wiederbestattung (ca. 7 bis 10 Jahre nach dem Tode) versammeln, als hiki ansprechen. Die grösste Bedeutung für das alltägliche Leben besitzt dagegen die harōji. Personen, die zueinander im harōji-Verhältnis stehen, unterstützen sich gegenseitig bei allen schwierigen Arbeiten (Feldbestellung und Ernte, Waldarbeiten, Rodungen, Hausbau, etc.), sie versammeln sich zu den verschiedenen Jahresfesten und zu Familienfeiern (Heirat, Geburt, Feier von besonderen Geburtstagen wie 13., 25., 37., 49., 62., 73., 85. oder 88. Geburtstag). Das harōji-Prinzip scheint auch mitzuspielen bei der Übersiedlung der Frau in das Haus des Mannes, wenn je zwei Ehepaare von Onkel und Tante (möglichst sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits) als Begleiter der Braut (ohori-chū = Hochjapanisch: 送人 okuri-bitō "Wegsenden-Personen", auf Kakeroma auch tungara) und als Vertreter der Bräutigamsseite (muke-chū = 迎人 mukae-bitō "Empfangs-Personen") fungieren. Adoptivkinder werden nach dem bilateralen Prinzip der harōji ausgewählt, ebenso wie dieses auch bei der Zusammensetzung des Haushaltes eine gewisse Rolle zu spielen scheint (vgl. das oben über die Haushalte 19 und 25 Gesagte).

Zusammenfassend ergeben sich also folgende im Aufbau und bei der Zusammensetzung der Verwandtschaft wirksame Prinzipien: Zunächst das bilaterale, nach beiden Seiten hin an Umfang und Funktion gleich starke Prinzip der harōji (kindred); dann das bilaterale Prinzip der hiki, das jedoch die Vaterseite etwas mehr betont und hervorhebt, und schliesslich ein rein patrilaterales Prinzip, das im Aufbau der Stamm-Zweigfamilien-Organisation wirksam wird.

Das grösste Verdienst um die Herausarbeitung des bis dahin aus Japan noch nicht bekannten bilateralen Verwandtschaftssystems (harōji) kommt wohl dem Soziologen ŌYAMA Hikoichi zu (ŌYAMA 1959, 1960). Wirksamer auf völkerkundlichem Gebiet war jedoch die Untersuchung, die GAMŌ Masao im Verlaufe der Forschungen der KYŪBAKUKAI-RENGŌ auf der Insel Kinai durchführen konnte. GAMŌ beschreibt die harōji als ein sowohl in Benennung wie Funktion vollkommen bilaterales, fünf Generationen umfassendes Verwandtschaftssystem (GAMŌ 1959 b, S.18 f). Seit diesen Untersuchungen GAMŌ's, der die harōji stets als Mittelpunkt der Sozialstruktur Amami-Ōshima's gesehen hatte, konzentrierte sich das gesamte Interesse der Forschung auf die harōji. In einer neuen Arbeit stellte indessen OGAWA fest, dass sich harōji (harōzi, farōzi, parazi) als Bezeichnung für ein bilaterales Verwandtschaftssystem nur auf den Inseln der Amami-Ōshima-Gruppe (Hauptinsel, Kikai, Tokuno, Oki-no-erabu und Yoron) vorfindet (OGAWA 1961, S.25). Inwieweit die von ŌGO (1962, S.42) von der Insel Iheya gemeldete haraji tatsächlich ein bilaterales System ist oder war, bedarf meiner Meinung nach noch einer weiteren Überprüfung, ebenso das von OGAWA selbst angeführte Beispiel der purozi aus dem Kreis Kunigami in Nord-Okinawa. Feststeht jedenfalls, dass die Bezeichnung harōji für eine bestimmte Verwandtschaftsgruppe nur im nördlichen Teil der Ryūkyū-Kette verbreitet ist, während die Bezeichnung hiki auf allen Inseln von Hateruma im Süden bis zu den Tokara im Norden vorzufinden ist. Es fragt sich nun, ob harōji nicht etwa als eine rein lokale Sonderform der hiki aufzufassen ist und die künftige Forschung sollte daher m.E. ihr Augenmerk mehr der hiki-Organisation zuwenden.

Ein weiteres Problem ergibt sich aus zwei von OGAWA nur nebenbei angeführten Beispielen. Im Dorf Asami auf der Insel Tokuno wird nach ihm die bei einem Ahnenkultfest sich versammelnde harōji als eine Gruppe von Leuten, die alle väterlicherseits miteinander verwandt sind und auch als hiki bezeichnet werden, verstanden. Unter den alten Adelfamilien der Insel Miyako wiederum findet sich die — linguistisch zur harōji-Gruppe gehörende — Bezeichnung puroz, die gleichbedeutend mit der rein patrilinealen mun-chū-Organisation Okinawa's sein soll. Man könnte diese beiden Beispiele dahingehend auslegen, dass auch harōji, obwohl bilateral, zur Patriline tendiert, wie das ja OGAWA (1961, S.22) für die Verwandtschaftssysteme hiki und hara annimmt. Bei einem am 11. Juli 1963 vom Verfasser zusammen mit Prof. SUMIYA

im Dorf Nishi-Amuro auf Kakeroma aufgenommenen Ideal-Beispiel lassen sich auf Grund meiner eigenen Materialauswertung folgende patrilineare Züge in der ansonsten bilateralen harōji erkennen:

- a. Geschwister von Grossvater und Grossmutter väterlicherseits gehören zur harōji, solche von Grossvater/Grossmutter mütterlicherseits nicht.
- b. Kinder der Söhne von Cousin/Cousine gehören zur harōji, solche der Töchter von Cousin/Cousine nicht.
- c. Geschwister und Eltern des Ehepartners der Tochter von Cousin/Cousine gehören zur harōji, solche des Ehepartners eines Sohnes von Cousin/Cousine nicht.

Die Diskussion über das Verwandtschaftssystem der Ryūkyū ist noch voll im Gange und es ist derzeit nicht möglich, genaue Definitionen zu geben. WAKANE (1962, S.1) hat jedoch eine vorläufige Erklärung versucht und ist zu folgender Formulierung gelangt: "there seem to be the following characteristics of kinship.....: 1) differentiation between the concepts of the recognition of cognates and affines: 2) coexistence of the patrilineal descent recognition and the recognition of a set of bilateral kin, or kindred. In general, the latter has more functional force in forming a local corporate group...., than the former which tends to form only a ceremonial group...".

vii. Altersklassen:

In Sukomu existieren keine Formen von institutionellen Altersklassen-Organisationen mit Initiation, klar formulierten Rangstufen und Junggesellenhäusern. Dagegen fällt eine ausgeprägte Altersschichtung (age-set) auf, die im ganzen Dorfleben wie auch im Leben des Einzelnen eine bedeutende Rolle spielt.

Ausser den Kindern werden heute drei verschiedene Altersschichten unterschieden: die Stufe der Jugendlichen zwischen ca 20 und 30 Lebensjahren (männliche Personen nise, weibliche Personen merabe genannt), mögen sie noch ledig oder schon verheiratet sein. Darauf folgt die Stufe der Erwachsenen (sōnan) von 30 bis etwa 50 Jahren, dann als letztes die der Alten (fushu).

Beim Eintritt in die erste, die Stufe der Jugendlichen, gibt es keinerlei Feierlichkeiten oder Zeremonien. Der Einzelne schliesst sich einfach einer Gruppe ungefähr Gleichaltriger an, die sich an manchen, nicht genau festgelegten Abenden im Hause eines im Dorfe beliebten und angesehenen Mannes versammelt und sich bei Musik und Gesang die Zeit vertreibt (夜遊 ^ウ yūsubi - Hochjapanisch yo-asobi

"Nacht-Vergnügen"). Dabei wird es oft spät und man übernachtet dann im Hause des Gastgebers. Dieses Haus ist kein bestimmtes, man wechselt es, wenn der Hausherr sich unbeliebt macht oder man ihm lästig fällt. Manchmal vergnügt man sich auch in der kleinen Gebetshalle des Dorf-Schreines und im Sommer übernachtet man einfach draussen am Strande. Dass es dabei zu Liebenverhältnissen zwischen Burschen und Mädchen kommt (yūbari, Hochjapanisch yobai "Nacht-Besuch") und daraus manche Ehe entsteht, ist verständlich. Für diese Gruppe von Jugendlichen gibt es keine eigene Bezeichnung, auch nicht für das Haus in dem sie ihre Abende verbringt und für den Hausherrn. Dieser hat auch keinerlei erzieherische Gewalt über die Jungen, das Verhältnis zwischen ihm und ihnen ist nur lose, bleibt jedoch längere Zeit hindurch aufrecht. Der Brauch, ihm bei Neujahr und am Bon-Fest eine Aufwartung zu machen, wird bis in spätere Jahre fortgesetzt.

Die Bezeichnung für die zweite Stufe, für das Erwachsenenalter, ist als einzige der drei Stufen keine Dialektbezeichnung, sondern ist der japanischen Hochsprache entnommen. Das Fehlen einer eigenen, bodenständigen Bezeichnung für diese Stufe, dann ihr blasser Charakter überhaupt, könnten die Vermutung nahelegen, dass sie neu hinzugekommen ist und es früher nur eine Zweiteilung in Jugendliche und Alte gegeben hat. Bis vor nicht allzu langer Zeit taten auch erwachsene Männer bis über 50 Jahre bei den Abendvergnügungen mit und nächtigten auch im Schrein oder am Strande.

Die letzte Stufe des Greisenalters ist wieder gut ausgeprägt. Es ist die Zeit in der man seinen Schlafplatz hinüber in das uiya verlegt, allmählich zu arbeiten aufhört und die Geschäfte und die Familienführung an seinen Sohn oder Nachfolger abgibt.

Nicht allein in diesen Altersstufen, auch im Verhalten zu nur wenige Jahre älteren Personen, die zuerst gegrüsst werden und denen gegenüber man gewisse Anstansregeln und Höflichkeitsformeln beachten muss, offenbart sich die Bedeutung des Alters im Dorfleben.

viii. Das Dorf:

Höchste Autorität im Dorfe ist heute der 区長 ku-chō "Bezirks-Vorsteher". Er wird jeweils zu Neujahr von der Versammlung aller Haushaltvorstände des Dorfes (sowohl Männer als auch Frauen) für einen Zeitraum von zwei Jahren gewählt. Dieses Amt war zur Zeit meiner Forschung schon zum drittenmal bei dem Familienvorstand des Haushaltes 19 (Stammfamilie von C). Es ist eigentlich ein Ehrenamt, das seinem Träger ein gewisses Ansehen im Dorfe gibt. Eine arme Familie kann von

vorneherein dieses Amt nicht besetzen, da verhältnismässig hohe Auslagen (z.B. Fahrten nach Koniya zu Besprechungen) kaum durch den Zuschuss der Regierung gedeckt werden. Dazu rauben die Verwaltungsaufgaben viele wertvolle Arbeitszeit. Um also in der Lage zu sein, den Posten wirklich auszufüllen, benötigt der ku-chō einen gewissen Rückhalt an Vermögen, aber auch eine grössere Verwandtschaft, mit deren Hilfe er Arbeiten wie Feldbestellungen usw. rasch erledigen kann. Die Besetzung dieses Amtes durch eine Familie ergibt also einen Masstab nicht nur für ihr Ansehen im Dorfe, sondern auch für ihren wirtschaftlichen Wohlstand.

Dem kuchō unterstehen die 組長 kumichō "Gruppen-Vorsteher". Das ganze Dorf ist in sechs Gruppen geteilt, die heute je acht oder neun nahe beieinander liegende Gehöfte umfassen. Man kann also von Nachbarschaftsgruppen sprechen. Das Amt des kumichō wechselt unter den Haushaltvorständen der Gruppe nach einer festgelegten Reihenfolge alle Jahre zu Neujahr. Auch Frauen sind davon nicht ausgenommen, wenn sie nach dem Tode oder während der Zeit der Abwanderung ihres Mannes seine Stellung als Haushaltvorstand übernommen haben. Die kumichō teilen Nachrichten, die der kuchō vom Verwaltungsbureau in Koniya erhält, den Haushalten ihrer Gruppen mit und sorgen dafür, dass Arbeitskräfte aus der Nachbarschaftsgruppe zur Verfügung stehen, sollten gemeinsame Dorfarbeiten geplant sein. Innerhalb der Nachbarschaftsgruppe besteht kaum ein Zusammengehörigkeitsgefühl und es kommt auch zu keiner Nachbarschaftshilfe bei irgendwelchen Schwierigkeiten oder grösseren Arbeiten eines einzelnen Haushaltes der Gruppe.

Gemeinsame Dorfarbeiten erfolgen unter der Leitung des kuchō. Für Wegeausbessern, Bau und Instandhaltung der Wasserleitung und ähnliche Arbeiten stellen die kumichō die notwendigen Arbeitskräfte aus den Nachbarschaftsgruppen. An der Verarbeitung des Zuckerrohres in der dem Dorfe gehörenden kleinen Baracke beteiligen sich alle, die nur irgendwie zugreifen können, der Gewinn wird je nach Ertrag unter den Feldbesitzern verteilt.

An gemeinsamen Boden besitzt das Dorf heute nur mehr den Friedhof und die Grundstücke, auf denen sich die verschiedenen Kultstätten, vor allem des Hore-Kultes befinden (der Grund des Shintō-Schreines ist Privatbesitz). Bis zu Anfang der Meiji-Periode (1868) war jedoch aller Boden Gemeineigentum und wurde alle 5 Jahre neu verteilt.

Neu in das Dorf kommende Familien sollen nach einer Aussage

sofort in das Dorfleben aufgenommen werden. Die beiden vor wenigen Jahren in das Dorf gekommenen Lehrerfamilien (Haushalte 8 und 33) sind jedoch von jeder gemeinschaftlichen Arbeit des Dorfes ausgeschlossen, auch wenn sie sich um eine Teilnahme bemühen (z.B. Haushalt 33). Sie gehören zwar einer Nachbarschaftsgruppe an, bei Wechsel des kumichō werden sie jedoch übergangen. Irgendein Respekt vor ihrem Stande dürfte kaum vorliegen, denn die im Dorf geborene Lehrerin (Haushalt 37) muss sich bei jeder Gelegenheit von Neuem mit Geld von ihrer Arbeitsverpflichtung als Mitglied der Gruppe loskaufen und hat auch bereits als kumichō fungiert. Das Dorf betrachtet sich also als eine gegen aussen hin geschlossene Einheit, wie das ja auch schon bei der Behandlung von Heiratsverbindungen zu bemerken war.

Die heutige Form der Dorfverwaltung ist nicht alt, sie geht bis zu den Verwaltungsreformen zu Anfang der Meiji-Periode zurück. Vorher gab es einen vom Dorf auf vier Jahre gewählten 世話人 sewanin "der Besorgende", der nach seiner von der Feudalherrschaft erhaltenen Bestätigung iban (Hochjapanisch 印 判) imban "Siegel") genannt wurde. Er stellte die Verbindung zwischen dem Dorf und den Verwaltungsorganen des Satsuma-Glanes her. Auch die Stellung des sewanin war den stärkeren und einflussreicheren Familien vorbehalten gewesen. Die Nachbarschaftsgruppen-Organisation soll erst nach dem Beginn der Meiji-Periode eingeführt worden sein, was ihre funktionale Schwäche erklären könnte.

Zwei weitere Ämter, das der Betreuung der gungin-Kultstätte, sowie das der beiden Dienerinnen (atari) bei den Zeremonien des Norkultes, werden am 1. und 15. jedes Monats bzw. am 1. des 10. Monats jedes Jahres nach einer festgelegten Reihenfolge abgewechselt. Da ihre Bedeutung jedoch auf kultischen Gebieten liegt, soll hier nicht näher darauf eingegangen werden.

Die früher erwähnte Zweiteilung des Dorfes in Satu und Kaneku spielt heute ebenso wie auch früher keine besondere Rolle. Es gibt nur einen kacho für Sukoku, in alter Zeit war es nur ein iban. Der Dualismus tritt etwas hervor bei der Stellung der beiden atari, deren je eine aus jeder Dorfhälfte genommen wird. Er zeigt sich dann auch bei manchen Festen (je eine Tanzgruppe aus Satu und Kaneku beim Tanz während des 8. Monats) und in der Verteilung mancher Kultstätten des Norkultes.

Der Dorfteil Satu kann als Hüter angesehen werden als Kaneku. Dafür sprechen allein schon die Namen (Satu "Dorf", Kaneku "Sandstrand").

Satu deckt sich zum grossen Teil mit dem als ältester Dorfteil bezeichneten Nahama. Die gegen den westlichen Bach und jenseits in Hinagura liegenden Gehöfte von Satu sind aber jünger, es handelt sich auch meist um Gehöfte von Zweigfamilien, ausgenommen das der Stammfamilie von H (10). In Nahama dagegen liegen die Gehöfte der Stammfamilien von A (20), B (heute 25, früher B), C (19), D (22) und E (18). Auch dasjenige von G (29), das eigentlich schon in der Kaneku-Hälfte liegt, gehört zu Nahama. In der Gegend Anatari liegt nur das Stammfamiliengehöft von J (37), dasjenige von F liegt schon wieder näher dem Dorfkern zu (27).

Nach der Lage ihrer Gehöfte am Dorfrand zu urteilen, scheinen die Familien E und J am spätesten nach Sukomu gekommen zu sein, wenn man von der noch in der Erinnerung lebendigen Ankunft der Familien 5, 43 und 13 absieht. Dafür spricht einerseits die verhältnismässige Randlage ihrer Stammfamiliengehöfte. Aber auch alle Zweigfamilien von H und J besitzen Gehöfte, die in Anatari bzw. ziemlich geschlossen gegen den westlichen Rand von Satu zu liegen. Auch F könnte vielleicht der Lage seiner Gehöfte nach etwas jünger im Dorf sein, als die um Nahama sich konzentrierenden Familien A, B, C, D, E und auch G.

Die oben besprochenen Heiratsbeziehungen ergeben folgende Anhaltspunkte für eine Altersschichtung der einzelnen Familien in Sukomu: A und B erscheinen als eine Klasse, die ihre Bräute von den grossen Familienorganisationen oder mächtigeren Einzelfamilien erhält, selbst aber an ganz bedeutungslose Familien des Dorfes Bräute stellt. Wehalb die beiden Familien aber nicht untereinander Heiratsbeziehungen eingehen, bleibt vorderhand unerklärlich. Die starken gegenseitigen Beziehungen zwischen C, E und G lassen diese drei als eine weitere Klasse ansehen. Diese stellt Bräute für A und B, ihr Rang wird also als niedriger als der von A und B, jedoch höher als der der übrigen Familien im Dorfe angesehen. Letztere stellen nur Bräute für C, E und G, erhalten jedoch solche selbst nur aus einem noch weiteren Kreise.

Nun zu den Bodenbesitzverhältnissen. Die den grössten Anteil an Wasserreisfelder besitzende Stamm-Zweigfamilien-Organisation J (22,5 ar = 15,3 % der Gesamtfläche) steht in Bezug auf Trockenfelder an siebenter Stelle, besitzt aber verhältnismässig ausgedehntes Waldland. Die an Bewässerungsland fast ebenso reichen Stamm-Zweigfamilien-Organisationen C und F (je 2% ar = 15 %) besitzen ebenfalls viele Trockenfelder (4. bzw. 2. Stelle), aber nur wenig Waldland. E hat das meiste Trockenfeld- und Waldland, dagegen weniger Reisfelder, jedoch immerhin noch fast das Doppelte als die an nächster Stelle folgende D. Die über das weitaus grösste Waldland verfügende G besitzt nur wenige

Trockenfelder und noch weniger Wasserreisfelder. Die Familien 41 und 14 - 30, die einiges Waldland bzw. Trockenfelder besitzen, fallen an anderem Besitz weit zurück. A und B stehen in jeder Hinsicht an letzter Stelle, A fällt durch das völlige Fehlen von Wasserreisfeldern und den geringen Besitz an Trockenfeldern auf (vgl. Tab. IX).

Tabelle IX:
Bodenbesitzverhältnisse in Sukomu:
 (in Prozenten der Gesamtfläche)

Bodenart	A	B	C	D	E	F	G	H	J	41	14-30
Wasserreisfelder	0	1,7	15,0	6,5	5,5	15,0	4,0	11,2	15,3	2,3	2,0
Trockenfelder	1,5	5,4	8,1	6,8	5,1	9,8	6,5	13,3	7,8	2,6	8,2
Waldland	2,3	4,6	6,6	2,6	6,2	1,6	9,5	16,6	12,8	8,3	1,4

Der Boden des Dorfes war zwar zu Beginn der Meiji-Periode Gemeinbesitz des Dorfes und wurde in bestimmten Abständen neu verteilt. Die einflussreicheren Familien verfügten aber infolge ihrer schon zahlenmässigeren Überlegenheit und ihres Ansehens über grössere Anteile. Diese Verhältnisse wurden dann bei der Abschaffung des gemeinsamen Grundbesitzes offiziell registriert und anerkannt. Die heutigen Verhältnisse spiegeln also bis zu einem gewissen Grade alte Gegebenheiten wieder.

Aus Grundbesitzverhältnissen, Heiratsbeziehungen und Lage der Gehöfte im Dorf lässt sich vielleicht mit grosser Vorsicht folgende Entwicklung ablesen. Als letzte ist J nach Sukomu gekommen. Die Stammfamilie von J legte ihr Stammgehöft zunächst gegen den Rand von Kaneku an, ihre Zweigfamilien verstreuten sich, blieben jedoch in der Hauptsache auf Kaneku beschränkt, wo noch freie Grundstücke zu bekommen waren, jedoch nicht mehr in geschlossener Lage. J konnte die Hauptmasse der Wasserreisfelder für sich sichern. Um eine Erklärung dieser Erscheinung geben zu können, muss etwas vorgegriffen und auf die Unterdrückung des Noro-Kultes unter der Herrschaft der Shimazu verwiesen werden, bei der auch wirtschaftliche Massnahmen eine Rolle spielten: Neu ins Dorf gekommene und daher mit dem lokalen Noro-Kult nicht in Beziehung stehende Familien hatten die Möglichkeit, grössere Bodenanteile für sich in Anspruch zu nehmen. Dadurch war es ihnen wieder möglich, mehr Zweigfamilien abzuspalten und ihren Besitz auf diese

Weise auch in späterer Zeit bei neuen Bodenverteilungen zu wahren. Trotz dieses Vermögens wurde J von den übrigen Familien noch nicht als gleichwertig angesehen und konnte daher noch keine Heiratsverbindungen zu diesen aufnehmen.

Kurz vor J oder etwa gleichzeitig mit ihr kam F in das Dorf. Ihre drei Gehöfte liegen nahe beisammen in Kaneku, etwas näher zu Nahama. Eine der Zweigfamilien F (26) baute ihr Gehöft am Abhange des obotsu-Berges, was nicht für ein höheres Alter dieser Abspaltung spricht. F brachte verhältnismässig viele Wasserreisfelder an sich, ebenso auch Trockenfelder, aber kein Waldland. Über die Heiratsbeziehungen von F lässt sich nichts aussagen. In der Familie gab es längere Zeit keine Mädchen, die Bräute kamen von D und E in die Familie.

Etwas früher mag H in Sukomu erschienen sein. Ihr Stammgehöft liegt am Rande des älteren Dorfteiles, wo auch noch genug Grund für eine geschlossene Ansiedlung der Zweigfamilien zur Verfügung stand. Nur eine davon (35) siedelte hinüber nach dem äussersten Rand von Kaneku, nachdem schon J zumindest ihr Stammgehöft, vielleicht auch schon das Gehöft der Zweigfamilie 36 dort angelegt hatte. H konnte weniger Wasserreisfelder an sich bringen oder es wurden ihr diese von den später auftretenden Familien (besonders J) wieder abgenommen. An Trockenfeldern und Waldland steht H bis heute an der Spitze, H schaltete sich in die früher vielleicht gegenseitigen Heiratsverbindungen zwischen C und G ein und zog als dritter Pol diese auf sich.

Von den Verbänden (C,D,E,G), deren Gehöfte sich um Nahama gruppieren, konnte nur C seinen Besitz sowohl an Wasserreisfeldern als auch an Trockenfeldern bewahren. D und E wurden etwas zurückgedrängt, G aber verlor fast alles bis auf einigen Besitz an Trockenfeldern. C und G standen vor dem Auftreten von H in engen Heiratsbeziehungen, D scheint etwas abgesunken, stellt Bräute für andere Familien, erhält jedoch solche nur aus dem weiteren Kreis bedeutungsloser Familien des Dorfes. Es sind dies unter anderem die Familien 14 - 30, deren Mädchen auch nach B einheiraten. Möglicherweise handelt es sich bei 14 - 30, ebenso bei 41, um früher grössere Familien (vgl. den verhältnismässig grossen Besitz an Trockenfeldern).

Die beiden Familien A und B erscheinen als die ältesten. Die Gehöfte ihrer Stammfamilien liegen am Dorfplatz, dem Zentrum von Nahama. Sie haben allen bzw. fast allen ihren Besitz an Wasserreisfeldern, Trockenfeldern und Waldland eingebüsst, wozu vielleicht die Unterdrückung

des Noro-Kultes, dessen Zentrum diese beiden Familien waren (s.unten), durch die Feudalherrschaft geführt hat. Das Ansehen der beiden Familien als alt und als eine etwas höhere Gesellschaftsklasse ist im Dorfe jedoch noch sehr stark lebendig geblieben.

b. Das religiöse Leben:

1. Das religiöse Leben im Haushalt:

Die religiösen Verhältnisse in Sukomu können in jeder Hinsicht als typisch für ganz Kakeroma angesehen werden. Zu Beginn jeder Befragung wurde dem Informanten die Frage vorgelegt, welcher Religion oder religiösen Richtung sein Haushalt angehöre. Die in Tabelle X zusammengestellten Antworten geben in erster Linie Aufschluss darüber, wie die verschiedenen religiösen Praktiken im Dorfe selbst interpretiert werden, sie entsprechen in keiner Weise den Tatsachen. Das religiöse Leben aller Haushalte des Dorfes ist gleich, auch wenn verschiedene Religionszugehörigkeit angegeben wird. Nur die erst vor kurzer Zeit übergetretenen Anhänger der Sōkagakukai und Ōmoto-kyō unterscheiden sich in Bezug auf ihr religiöses Leben vom übrigen Dorf. Es wird daher von Vorteil sein, zunächst einmal das religiöse Leben

Tabelle X:

Die religiösen Verhältnisse in Sukomu:

Bekenntnis	Haushalte
Buddhismus	18
darunter	
Jōdō-shinshū	4
Seichō-no-ie	7
"Interesse für Seichō-no-ie"	5
Ahnenverehrung	7
Sōkagakukai	3
Shintō	1
Ōmoto-kyō	1
Methodist	1
Atheist	1
unbekannt	9

eines gewöhnlichen Dorfhaushaltes

zu beschreiben. Diese Darstellung gilt für alle jene Haushalte, die sich als buddhistisch, als Anhänger der Seichō-no-ie, Ahnenverehrung, als shintōistisch usw. erklärten, aber auch für jene, die auf diese Frage keinerlei bestimmte Antwort geben konnten.

Einer der Mittelpunkte, um die sich das religiöse Leben eines Haushaltes konzentriert, ist der Hausaltar, japanisch 仏壇 butsudan

"Buddha-altar", in Kakeroma buchidan genannt. Er befindet sich zu-
meist an der Rückwand des mandon-Raumes, des rückwärtigsten Raumes
des miya-Hauses, manchmal aber auch in der dem mandon nächstliegenden
Ecke des omote-Zimmers neben der tokonoma, die noch in der Folge
besprochen wird. Weniger häufig wird der Hausaltar in das nahaya-Haus
hinzubergenommen. Dies ist meist nur dann der Fall, wenn das miya unbe-
wohnt ist und man es langsam verfallen lässt. Der Hausaltar ist ein
einfaches Schränkchen oder auch nur ein Wandbrett, wo das oder die
イハイ ihai einer Familie aufbewahrt werden. Ihai wird meist als
"Ahnentafel" oder "Ahnentafel" erklärt. Auf den ca. 8 cm hohen,
schmalen Täfeln werden jedoch die Namen, Geburts- und Sterbedaten
eines jeden Verstorbenen, der zu dem männlichen Familienoberhaupt
in direkter Blutsverwandtschaft gestanden hat, notiert, in erster
Linie also die Namen seiner Eltern und Grosseltern väterlicherseits,
dann aber auch von Vatersbrüdern und Brüdern, die nicht eigene
Familie gegründet haben, und von Kindern. Nur wenige, erst in dieser
Generation abgespaltene Zweigfamilien besitzen noch kein eigenes
ihai und auch keinen Hausaltar. Ausser den ihai befindet sich am
Hausaltar noch manchmal die Photographie des Toten.

Die Pflege dieses Hausaltars obliegt der Hausfrau, falls in einem
Haushalt zwei Einzelfamilien zusammenwohnen, jener der Elternfamilie.
In Haushalt 19, in dem zwei Familien derselben Generation zusammen-
wohnen, besitzt jede von ihnen einen eigenen Hausaltar. Jeden Morgen
werden, bevor die Familie mit ihrem Frühstück beginnt, ein Räucher-
stäbchen, etwas Tee und gekochter Reis dargebracht, die Hände gefaltet
und mit Neigen des Kopfes die Totenseelen verehrt. Abends zum Ab-
schluss des Tages wird wieder ein Räucherstäbchen abgebrannt und in
das vor dem ihai stehende kleine, mit Sand gefüllte Porzellangefäss
gesteckt.

Wegen dieses Hausaltars vor allem bezeichnen sich viele Haushalte
als buddhistisch. Die der 浄土真宗 Jōdo-shinshū, einer buddhistischen
Sekte, eigentlichen Glaubensvorstellungen sind den Leuten kaum näher
bekannt, doch hat diese Sekte wegen ihrer unspekulativen Art schon
seit jeher grosse Anziehungskraft für die niederen Volksschichten
Japans besessen.

Auch die Angaben über die Ahnenverehrung beziehen sich auf diesen
Kult der Seelen verstorbener Angehöriger -- es sind hauptsächlich Vor-
fahren -- am butsudan.

Das zweite religiöse Zentrum des Hausaltars ist die 床の間 tokonoma
an der Rückwand des omote-Raumes, des wie schon erwähnt besten

Zimmers im ganzen Gehöft. In dieser etwa die halbe Wandbreite einnehmenden, runden Nische hängt oft ein Rollbild, dessen typisches, kaum abgewandeltes Motiv ein greises Ehepaar unter einer alten Pähne und blühenden Pflaumenzweigen an einer Meeresküste, vom Meer her kommende tief beladene Schiffe, am Himmel einen Kranich und am Strande Schildkröten zeigt, alles Sinnbilder langen Lebens und Wohlstandes. Zwei Haushalte besitzen noch ältere Rollbilder mit Photos der Familie Taishō-tennō's (1912-1926) und des Kaiserpalastes in Tōkyō. In der Mitte der tokonoma vor dem Rollbild steht ein einfaches Gefäß, in dem lange Blätter stecken. Diese werden zumindest am 1. und 15. Tag eines jeden Monats (Mondkalender) gewechselt. Ob dieser Blumenschmuck irgendeiner Gottheit gilt oder welcher, ist meist nicht bekannt. Einigemal wurde er als Weihegabe für das kami der tokonoma, *toku-mu-kami*, ein anderesmal als solche für das *tabi-no-kami* "kami der Reise" bezeichnet. Über die Funktion dieses oder dieser kami war wiederum nichts zu erfahren. Der zweite Name weist jedenfalls auf seine Bedeutung als Beschützer der auf Reisen befindlichen Dorfbewohner hin.

In vielen Haushalten wird in der tokonoma 大工神 *dēku-no-kami*, Hochjapanisch: *daiku-no-kami*, das kami der Fischer und Zimmerleute verehrt. Auf einem kleinen, rechteckigen Holzaufsatz (meist rechts von der Mitte der tokonoma oder aber auf einem Wandbrett rechts oben in der Nische) liegt ein Zimmermannsgerät zum Ziehen von Linien und, wenn auch seltener, ein Winkelisen, die als Verkörperung oder Symbole des kami gelten. Davor stehen eine kleine Schale mit Wasser, das jeden Morgen erneuert wird, ein Gefäß mit einigen grünen Blättern und eine Sandschale, in die jeden Morgen glühende Räucherstäbchen gesteckt werden. *Daiku-no-kami* gilt als männliches kami, das besonders von Männern, die immer wieder mit Zimmermannsgeräten und -arbeiten zu tun haben, verehrt werden soll. Nichtsdestoweniger sind es immer Frauen, die jeden Morgen den Dienst vor der tokonoma verrichten. Auch in Haushalten, in denen sich zur Zeit keine Männer befinden, wird der Kult des *daiku-no-kami* weitergeführt, denn, wie eine alte Frau bemerkte, "es könne nichts Böses sein, ein kami zu verehren". Nur eine Frau hat beim Tod ihres Mannes das Symbol des *daiku-no-kami* mitbegraben lassen und mit seiner Verehrung aufgehört.

Am 2. des 1. Mondmonats wird beim Fest des *daiku-no-kami* eine Platte mit verschiedenen Speisen, unter diesen auch *mochi* (Reismehlkuchen),

Zimmers im ganzen Gehöft. In dieser etwa die halbe Wandbreite einnehmenden, raumhohen Nische hängt oft ein Rollbild, dessen typisches, kaum abgewandeltes Motiv ein greises Ehepaar unter einer alten Föhre und blühenden Pflaumenzweigen an einer Meeresküste, vom Meer her kommende tief beladene Schiffe, am Himmel einen Kranich und am Strande Schildkröten zeigt, alles Sinnbilder langen Lebens und Wohlstandes. Zwei Haushalte besitzen noch ältere Rollbilder mit Photos der Familie Taishō-tennō's (1912-1926) und des Kaiserpalastes in Tōkyō. In der Mitte der tokonoma vor dem Rollbild steht ein einfaches Gefäß, in dem lange Blätter stecken. Diese werden zumindest am 1. und 15. Tag eines jeden Monats (Mondkalender) gewechselt. Ob dieser Blumenschmuck irgendeiner Gottheit gilt oder welcher, ist meist nicht bekannt. Einigemal wurde er als Weihegabe für das kami der tokonoma, tuku-nu-kami, ein anderesmal als solche für das tabi-no-kami "kami der Reise" bezeichnet. Über die Funktion dieses oder dieser kami war wiederum nichts zu erfahren. Der zweite Name weist jedenfalls auf seine Bedeutung als Beschützer der auf Reisen befindlichen Dorfbewohner hin.

In vielen Haushalten wird in der tokonoma 大工・神 *dēku-no-kami*, Hochjapanisch: *daiku-no-kami*, das kami der Tischler und Zimmerleute verehrt. Auf einem kleinen, rechteckigen Holzaufsatz (meist rechts von der Mitte der tokonoma oder aber auf einem Wandbrett rechts oben in der Nische) liegt ein Zimmermannsgerät zum Ziehen von Länien und, wenn auch seltener, ein Winkelleisen, die als Verkörperung oder Symbole des kami gelten. Davor stehen eine kleine Schale mit Wasser, das jeden Morgen erneuert wird, ein Gefäß mit einigen grünen Blättern und eine Sanduschale, in die jeden Morgen glühende Räucherstäbchen gesteckt werden. *Daiku-no-kami* gilt als männliches kami, das besonders von Männern, die immer wieder mit Zimmermannsgeräten und -arbeiten zu tun haben, verehrt werden soll. Nichtsdestoweniger sind es immer Frauen, die jeden Morgen den Dienst vor der tokonoma verrichten. Auch in Haushalten, in denen sich zur Zeit keine Männer befinden, wird der Kult des *daiku-no-kami* weitergeführt, denn, wie eine alte Frau bemerkte, "es könne nichts Böses sein, ein kami zu verehren". Nur eine Frau hat beim Tod ihres Mannes das Symbol des *daiku-no-kami* mitbegraben lassen und mit seiner Verehrung aufgehört.

Am 2. des 1. Monats wird beim Fest des *daiku-no-kami* eine Platte mit verschiedenen Speisen, unter diesen auch *mochi* (Reismehlkuchen),

und sake (Reiswein) vom Hausherrn dargebracht.

Mit der Verehrung des daiku-no-kami und seinem Fest ist folgende Überlieferung verknüpft: In alter Zeit beobachtete ein Mann, wie die 山の神 *yama-no-kami* "Berg-kami" im 霜月 *shimo-tsuki* "Frost-Monat", das ist im vorletzten Monat des Mondjahres, bei einer grossen Föhre im Walde eine Arbeit beim Feuer verrichteten. Am 2. Tag des ersten Monats des folgenden Jahres wurde dann zum ersten Male das Winkelleisen verwendet, das die kami bei jener Gelegenheit angefertigt hatten.

Durch diese Erzählung wird der Kult des daiku-no-kami mit dem im Dorf überaus lebendigen Vorstellungen von den Berg-kami verbunden.

Ein weiteres kami, das an der tokonoma mancher Haushalte verehrt wird, ist das 氏神 *uji-kami*. Uji-kami bedeutet eigentlich die Schutzgottheit eines Blutsverwandtschaftsverbandes, dann aber auch eines Dorfes, in Ōshima schliesslich nur mehr den Beschützer eines Hauses oder Gehöftes (MINZOKUGAKU-KENKYŪCHŌ 1955, S.141). Als solcher wird es auch in Sukomu verehrt. An seinen Charakter als kami eines Familienverbandes erinnert, dass es manchmal als 代々の神 *daidai-no-kami* "Generationen-kami" angesprochen wird. Vor einem kleinen Schrein links an der tokonoma stehen ein sake-Schälchen und ein Gefäss für Blumen. Die Hausfrau bringt hier dem uji-kami jeden Morgen ein Räucherstäbchen, in manchen Fällen auch Wasser in einer kleinen Schale dar.

In der tokonoma oder an Pfosten (der als Hauptpfeiler dem daikokubashira des zentral-japanischen Hauses entspricht) rechts von dieser sind manchmal einige Amulette (*o-fuda*) angebracht. Bis zu Kriegsende wurden jedes Jahr Amulette des Ise-Schreines mit dem Namen der 天照 *Amaterasu*, der auch hier anerkannten Ahnherrin des japanischen Kaiserhauses, durch die Schule an die Haushalte verteilt. Einige davon sind noch erhalten, die Mehrzahl der *o-fuda* sind heute jedoch solche des Haupttempels der Jōdo-Shinshū-Sekte in Kagoshima, die von einer Waanderhändlerin im Dorfe verkauft wurden.

An der tokonoma werden dann auch noch die kami der Mitglieder der Noro-Kultgruppe sowie jener Frauen, die das Wasser-kami oder die Sonnengottheit verehren, angebetet. Diese werden noch in den entsprechenden Abschnitten besprochen werden.

Auf diese tokonoma und die hier verehrten kami mag sich die Aussage eines Informanten, sein Haushalt gehöre dem Shintō an, bezogen haben.

Eine richtige ~~神棚~~ kami-dana "kami-Regal" wie in den zentraljapanischen Häusern als Mittelpunkt shintoistischer Vorstellungen fehlt.

Als drittes Zentrum religiöser Verehrung im Haushalt ist der Herd in der Küche (tōgura) zu nennen bzw. ein kleines Modell einer alten Herdform, das auf einem kleinen Brettchen nahe dem heutigen Küchenherd aufgestellt ist und wo das Herd-kami hi-no-kami (auf Kakeroma hinyahamu-ganashi) verehrt wird. Das kleine Herdmodell als Symbol dieses kami besteht aus einem hufeisenförmigen, ca. 3 cm hohen Tonwulst, in oder auf dem drei kleine Kieselsteine eingesetzt sind, die die drei Herdsteine, auf denen der Kessel über dem Feuer ruht, darstellen. Bei der Neuanfertigung müssen die drei Kiesel von der Ältesten Frau des Hauses ganz früh am Morgen, noch bevor der Fuß eines anderen Menschen den Strand betreten konnte, von der Meeresküste geholt werden. Während des Weges zum und vom Strand soll sie niemanden begegnen oder zumindest zu niemanden sprechen, dies würde sonst Unheil bedeuten. Die drei Kiesel muss sie mit einem Griff vom Strand auflesen. Das Einholen dieser Steine wird als "neriya kara otome suru -- von neriya (einem paradiesischen Land im Meer) hergeleiten" bezeichnet.

Das erwähnte Herdmodell wird, wenn der Hausherr oder irgendein anderes Familienmitglied stirbt, zerbrochen, seine Teile wirft man an den Strand und am 49. Tag nach dem Todesfall wird ein neuer Miniatur-Herd gebaut. Als Grund wird angegeben, das als Schutz-kami des Haushaltes verehrte Herd-kami sei seiner Aufgabe nicht nachgekommen.

Mit diesem Herd-kami verbindet sich einerseits die Überlieferung vom Feuer als einer Gabe aus dem Meeresland neriya, andererseits der schon besprochene Glaube, das Herd-kami hinyahamu-ganashi halte sich abwechselnd eine Woche in jenem mythischen Land neriya, eine Woche im Himmel und eine Woche im Hause auf. Wann das kami seinen Aufenthaltsort wechselt, ist nicht bekannt (nach einer Aussage soll es jeweils an einem mizunoe-Tag aus neriya zurückkehren). Wo immer es sich auch aufhält, das kami ist über alle Vorgänge im Haushalte unterrichtet und beschützt ihn. Jeden Morgen opfert die Hausfrau drei Räucherstäbchen am Kultplatz des hinyahamu-ganashi und betet.

Die bisher beschriebenen Vorstellungen und Kulte finden sich in allen oder den meisten der Haushalte Sukomu's, klare Ausnahmen bilden nur die vier Haushalte der Anhänger der Sōkagakukai und Ōmoto-kyō.

生長の家 Seicho-no-ie "Haus des langen Lebens", eine um 1930 von 谷口雅春 TANIGUCHI Masaharu (1893-...) begründete Religionsrichtung,¹⁾ unterscheidet sich grundlegend von allen anderen in neuerer Zeit in Japan

1) zu den "Neuen Religionen" vgl. TAKAGI 1959 b

entstandenen "neuen Religionen". Die weder auf Shintō noch Buddhismus beruhende, durch die dynamische Persönlichkeit TANIUCHI's geformte Synthese von Philosophie, Psychologie, Wissenschaft und christlichen Anschauungen zieht besonders viele Anhänger aus den Intellegenzschichten an. Für die einfachen Bewohner Sukomu's steht in erster Linie die Vorstellung, durch den Glauben Krankheiten heilen oder die Gesundheit bewahren zu können, im Vordergrund. Zentrum der Missionsbemühungen der Seichō-no-ie ist Haushalt 37, der schon 1936 geschlossen übertrat. Den Anstoss dazu gab die Tochter des Hauses, Lehrerin an der Volksschule in Sukomu, die durch Lektüre verschiedener Bücher TANIUCHI's von der "herrlichen Wahrheit" dieser Religion überzeugt wurde.

Seit ihrem Eintritt bemühte sich die Lehrerin um die Bekehrung auch Anderer zur Seichō-no-ie. Unterstützt wird sie in diesem Bemühen von einem in Koniya arbeitenden "Instruktor", der hin und wieder zu Predigten nach Sukomu kommt. Der Erfolg ist jedoch hauptsächlich der Arbeit der Lehrerin, dem Ansehen ihres Berufsstandes und ihrer Familie zuzuschreiben. Möglichst einmal im Monat findet in ihrem Hause ein Diskussionsabend statt, zu dem sich Frauen von meist 30 Haushalten und mehr zusammenfinden.

Zugehörigkeit zur Seichō-no-ie bedeutet keine Änderung im oben beschriebenen religiösen Leben des betreffenden Haushaltes. Sowohl der Kult der Totenseelen am Hausaltar, der verschiedenen kami an der tokonoma als auch des hinyahamu-ganashi wird fortgesetzt. Auch in der Haltung gegenüber dem Dorfschrein und der Noro-Kultgruppe ergibt sich kein Wandel. Einige Mitglieder dieser Noro-Kultgruppe gehören sogar Seichō-no-ie-Haushalten an oder nehmen an den Diskussionsabenden teil.

創価学会 Sōkagakukai ist eine 1937 von der buddhistischen Nichiren-Sekte abgespaltene, reformistische Sekte, die auch politische Ambitionen zeigt. Besonders in den letzten 10 Jahren nahm sie einen ungeheuren Aufschwung und scheut keine Mühen und Methoden, weiter zu missionieren.

Die drei Haushalte Sukomu's, die der Sōkagakukai angehören (13, 27, 36), sind sämtlich 1954 durch einen in das Dorf gekommenen Wanderprediger zum Eintritt bestimmt worden. Anlass dazu waren wirtschaftliche Schwierigkeiten, Armut, Krankheit, bei Haushalt 36 der Tod des Mannes durch Schlangenbiss, und die Überzeugung, dass durch den neuen Glauben sich alles in kurzer Frist zum Besseren wenden würde. Der Anstoss zum Eintritt ging jeweils von einer Frau des Haushaltes aus.

Die drei Haushalte bemühen sich sehr um weitere Bekehrungen (durch Bekehrung erhöhen sich sowohl Verdienst als auch Stellung des Missionierenden in der komplizierten Rangorganisation der Sōkagakukai), können jedoch infolge ihrer Bedeutungslosigkeit im Dorfleben keine Erfolge erzielen. Die Unterstützung von aussen her ist gross und fast jeden Monat erscheint ein Prediger, der auch Filme im Dorf zeigt, was seinen Versammlungen grossen Zulauf sichert.

Beim Übertritt zur Sōkagakukai müssen alle bisher in Haushalte verehrten Symbole anderer Kulte (Hausaltar, ihai, Amulette, Symbole verschiedener anderer kami) vernichtet werden. Ebenso ändert sich das Verhalten zum Schrein und zur Noro-Kultgruppe grundlegend. Alle diese Kulte gelten als "teuflich" und jeder Kontakt mit ihnen muss unterbleiben.

Das religiöse Leben der Sōkagakukai-Haushalte konzentriert sich auf einen "gereinigten" buddhistischen Altar, von dem die Familien-ihai entfernt wurden. Ein einfaches, schwarz lackiertes Kästchen enthält die Brettchen mit dem Namen des Gründers der Nichiren-Sekte, des Mönches 日蓮 Nichiren. Eine Kerze, einige grüne Zweige und ein Gebetbuch sind der einzige Schmuck dieses Altars, vor dem sich die gesamte Familie morgens und abends versammelt, Räucherstäbchen darbringt und betet.

Haushalt 44 trat 1955 zur Ōmoto-kyō, einer 1897 von der Schamanin 出口直 DEGUCHI Nao (1837-1918) in Mitteljapan gegründeten, rein shintoistischen Sekte (in diesem Punkte ein Gegenpol der sich rein buddhistisch gebenden Sōkagakukai) über. Entscheidend für den Übertritt war die Heilung von einer Krankheit, die der Cousin der Hausfrau, ein in Koniya wirkender "Zweigstellenleiter" der Ōmoto-kyō, als ein besonderes Zeichen der kami deutete. Beim Übertritt wurde der als buddhistisch aufgefasste Hausaltar einem Verwandten überlassen, die ihai der Familie wurden in eine shintoistische kami-dana übertragen, die nun den bevorzugten Platz im omote-Zimmer einnimmt. Hier werden jeden Morgen Wasser und Reis den Ahnen dargebracht, aber keine Räucherstäbchen dabei verwendet (auch diese gelten als im Grunde zum buddhistischen Kult gehörig). Auf der kami-dana rechts von den ihai befindet sich ein kleiner Schrein für die kami ganz im Allgemeinen, davor Föhrenzweige in zwei Gefässen. An der Rückwand ist ein Amulett des 靖国 Yasukuni-Schreines in Tōkyō angebracht.

Wohl wurde beim Übertritt zur Ōmoto-kyō die Verehrung von Ōaiku-no-kami und Minyahanu-ganashi aufgegeben, doch die Einstellung zum Schrein

und zum Noro-Kult änderte sich nicht. Auch werden keinerlei Versuche, andere von der Richtigkeit der eigenen Anschauungen zu überzeugen, gemacht. Die Frau des Hauses nimmt seit einem Jahr auch an den Versammlungen der Seichō-no-ie teil, Diese Abende bedeuten nicht zuletzt eine Art Erholung für die Frauen des Dorfes.

Der Mann des Haushaltes 26 wurde während seines Aufenthaltes in Ōsaka christlich getauft (Methodist), seit seiner Rückkehr bei Kriegsende hat er jedoch mit dem Praktizieren seines Glaubens vollständig aufgehört. Seine Frau gehört der Seichō-no-ie an, im Haushalt werden daiku-no-kami sowie ein leerer Hausaltar (ohne ihai, weil eine neue Zweigfamilie) verehrt.

Der von der Insel Tokuno stammende Volksschuldirektor bezeichnete sich als Atheist und folgt damit der Neigung vieler japanischer "Intellektueller" zum Skeptizismus. Indessen hat er als einziger Sohn der Familie das ihai seiner Eltern und Grosseltern väterlicherseits samt Hausaltar mitgebracht, sie werden von seiner Frau betreut. Der zweite von auswärts in das Dorf gekommene Lehrerhaushalt gehört der Seichō-no-ie an.

11. Kultgruppen und individuelle Kulte:

Die im Folgenden beschriebenen Kulte sind jeweils Kulte einer bestimmten Gruppe von Personen, u.zw. Frauen. Mit diesen Kultgruppen wird wohl die Grenze des Einzelhaushaltes überschritten, sie besitzen aber noch nicht Geltung für das ganze Dorf als Kulteinheit.

Im Talgrund der östlichen Niederung, etwa dort, wo die ersten Bewässerungsfelder beginnen, wird eine Stelle an einem Zufluss des Baches amuigu (abiru-kawa "reinigen-Bach, Fluss") genannt. Hier wird das Wasser-kami 水の神 mizu-no-kami, Hochjap.: mizu-no-kami "Wasser-kami", verehrt. Die Frauen, die dieses kami verehren, kommen dreimal im Jahr am Zusammentreffen des misunoce-Tages mit den Zodiakzeichen tori "Vogel" hierher, opfern shūki, eine Art Koch aus Reismehl, und brennen Räucherstäbchen ab. Insgesamt sind es 13 Frauen, darunter auch 3 Mitglieder der Noro-Kultgruppe. Die Verehrung des mizu-no-kami wird in keiner Weise vererbt. Krankheit oder andere Schwierigkeiten werden als Aufforderung von seiten des kami gedeutet, den Kult aufzunehmen. An der tokonoma des betreffenden Haushaltes werden Blumenstrauß, ein Glas Wasser und ein Gefäß für Räucherstäbchen aufgestellt. Die das kami verehrende Frau brennt hier jeden Morgen Räucherstäbchen ab, wechselt das Wasser in der

Schale und betet. Einige der Frauen haben den Besuch der amuiga-Kultstätte in letzter Zeit aufgegeben und beschränken sich nur mehr auf den Kult an der tokonoma.

Für das Verständnis besonders des als nächsten zu beschreibenden Kultes ist es notwendig, noch einmal auf die yuta im Allgemeinen zurückzukommen. Yuta, früher auch baka-kami "geistig nicht normal - kami", heute einfach 易神 eki-kami "Weissagungs-kami" genannt, sind professionelle Schamaninnen. Eine zur yuta ausersehene Frau wird krank, anscheinend unheilbar, meist wie sinnesverwirrt. Im Traume erscheint ihr eine leuchtende Gestalt, die sie die vorgeschriebenen Gebete lehrt. Wenn die Kranke endlich ihren inneren Widerstand aufgibt und sich entschliesst, dem Rufe zu folgen, wird ihre Krankheit rasch geheilt. Sie darf von nun an nicht mehr mit der Verehrung des ihr in der Besessenheit, 神羅 kami-kakari "kami - erhalten", erschienenen kami aufhören, sonst würde sie durch den Tod gestraft werden. Die yuta fügt ihrer tokonoma eine neue Kultstelle hinzu, vor der sie jeden Morgen und Abend betet. Sie verehrt o-tentō-sama お天頭様 "Himmels-herr, oder -hearin", das Sonnen-kami, früher teda-ganashi genannt, heute auch oft gleichgesetzt mit Amaterasu. Dieses kami wird jedoch immer als ganz persönlich und im Falle einer jeden yuta verschieden aufgefasst.

Die Verbindung, die die yuta mit ihrem kami im kami-kakari eingegangen ist, ermächtigt sie zu Handlungen, von denen man glaubt, dass sie nicht in der Macht eines Menschen stehen. So kann die yuta Krankheiten heilen, indem sie die zeitweise vom Körper getrennt gewesene Seele des Kranken einfängt und wieder zurückbringt. Sie opfert Reben des kanebu (eine Art wilden Wein) und susuki (Miskanthus-Gras) an ihrer kami-dana, entzündet Räucherstäbchen und betet. Diese Zeremonie wird maburi-kane (maburi oder mabui "Seele", kaneru "Verbinden") genannt.

Eine weitere wichtige Funktion der yuta ist das maburi-mahashi "Seele-trennen", eine Zeremonie am Abend des 3. oder 7. Tages nach dem Tode, durch die die Totenseele von dieser Welt und den Seelen der Lebenden getrennt werden soll. Die gesamte Verwandtschaft hat sich dazu im Hause des Verstorbenen versammelt. Die yuta wird vom Geiste des Toten besessen, der durch ihren Mund zu sprechen beginnt und seine Wünsche und letzten Bestimmungen bekanntgibt.

Schliesslich vollzieht die yuta das unki-matsuri "Schicksal-Fest". Bei irgendwelchen bösen Vorzeichen, Krankheit, wirtschaftlichen Misserfolg oder schlechten Träumen wendet sich eine Familie an die yuta.

Diese opfert und betet wieder an ihrer kami-dana, bis ihr kami über sie kommt und sie erleuchtet. Die von ihr gesehene Zukunft deutet sie dann der Fragestellerin (zumeist suchen Frauen die yuta auf) mit. Viele Haushalte Sukomu's üben den Brauch, an jedem Neujahr bei einer yuta über das Schicksal des kommenden Jahres anzufragen. Als Dank für eine Session erhält die yuta 3 gō shaku (= ca. 0,6 Liter) Reis, etwas miki, Feldfrüchte oder auch einfach 100 Yen (= ca. 13 öS).

In Sukomu hat es seit jeher keine yuta gegeben. Die nächste yuta lebt heute im Nachbardorf Kanyū, zumeist unternimmt man jedoch eine Fahrt nach Koniya, wo mehrere yuta von grossem Ruf ansässig sind.

Wegen ihrer Funktionen (Wahrsagerei, Überliefern von Wünschen eines Verstorbenen) besitzen die yuta grössten Einfluss auf das Leben im Dorf und es ist ihnen auch gelungen, Einfluss auf das religiöse Leben zu gewinnen. Die yuta bestimmt über die Verehrung des mizu-no-kami, indem sie manche Krankheiten als eine Aufforderung von seiten dieses kami auslegt. Andererseits hat eine yuta in letzter Zeit in mehreren Fällen den Besuch des amigu als vom kami nicht mehr erwünscht bezeichnet. Ein wichtiger Teil dieses Kultes konnte also durch ihr Wirken ausfallen.

Der Kult o-tentō-sama's, den drei Frauen in Sukomu ausüben, steht ebenfalls unter starkem Einfluss der yuta, die die Krankheiten zweier Frauen als "Ruf des kami" deutete. Der dritten Frau waren Kinder versagt geblieben, erst als sie auf Rat einer yuta den Kult o-tentō-sama's aufgenommen hatte, wurden ihr zwei Söhne geboren. Dieser Kult beschränkt sich auf das Darbringen von Räucherstäbchen jeden Morgen und Abend an der tokonoma und auf ein kurzes Gebet (siehe Text I). Die Gottesvorstellung der o-tentō-sama verehrenden Frauen deckt sich vollkommen mit der der yuta, Haupt-kami ist wieder o-tentō-sama, das mit teda-ganashi und dem Sonnen-kami Amaterasu identifiziert wird. Dazu kommt noch eine Anzahl anderer kami, die in Ōshima teilweise alt sind (wie teruko-sama, ein kami, das mit dem mythischen Lande neriya im Meere in Verbindung steht) und nur mit jüngeren Namen versehen wurden (so 竜宮様 ryūgu-sama "Herr des Drachenpalastes" für neriya-no-kami, u.zw. wird die neriya-Vorstellung mit der japanischen Erzählung vom "Drachenpalast" verbunden; ferner 月様 tsuki-sama, die japanische Bezeichnung für das Mond-kami udaki-sama), oder es handelt sich zum Teil um vollständige Entlehnungen aus dem Shintō ohne dass eine ähnliche, ältere Vorstellung vorhanden wäre (wie Izanagi, Izanami und Ninigi), auch mit buddhistischem Einschlag (wie die 33.333 kami). Von der yuta unterscheidet sich die das o-tentō-sama verehrende Frau dadurch, dass sie nicht wahrsagt und keine Krankheiten heilen kann.

Text I:

Morgen- und Abendgebet an o-tento-sama:

(vor der tokonoma in Richtung der auf bzw. untergehenden Sonne gebetet; vom Verfasser im Dorf Takena aufgenommen)

Amaterasu o-mi-kami-sama-ganashi,

Erläuchte Herrin Amaterasu-o-mi-kami !

Asahi-sama,

Herrin der Morgensonne !

tsuki-sama,

Hoheit des Mondes !

ryūgū-sama,

Hoheit des Drachenpalastes !

teruko-sama,

Hoheit des Meeres !

mika-zuki-sama,

Hoheit des zunehmenden Mondes !

Ise-daijingu-sama,

Hoheit des grossen Ise-Schreines (= Amaterasu) !

Ninigi no mikoto-sama,

Erhabene Gottheit Ninigi (= Abnherr des Kaiserhauses) !

Izanagi no mikoto-sama,

Erhabene Gottheit Izanagi !

Izanami no mikoto-sama,

Erhabene Gottheit Izanami !

ama-tsu-kami-sama,

Ihr hohen Himmelsgottheiten !

kuni-tsu-kami-sama,

Ihr hohen Erdgottheiten !

shō-happō no on kami-sama,

Ihr erhabenen, erlauchten Gottheiten aller acht Richtungen des Anfanges !

takai tokoro no on-kami-sama,

Ihr erhabenen, erlauchten Gottheiten der hohen Orte !

firatana no on-kami-sama,

Ihr erhabenen, erlauchten Gottheiten des Tieflandes !

moro-moro-no on-kami-sama,

Ihr erhabenen, erlauchten Gottheiten insgesamt !

sanman-sansen-sanbyaku-sanju-sannin no on-kami-gami-sama,

Ihr hohen, verehrten 33.333 Gottheiten !

kyūman-kyūsen no on-kami-gami-sama,

Ihr hohen, verehrten 99.000 Gottheiten !

jūman-issen no on-kami-gami-sama,

Ihr hohen, verehrten 101.000 Gottheiten !

sekai kakukoku no on-kami-gami-sama,

Ihr hohen, verehrten Gottheiten aller Länder der Welt !

ashikarazu kenkō ni shite kudasai,

Gewährt Gesundheit, verzeiht die Bitte !

negai-tate-matsurimasu, negai-agemasu,

Ich stelle in Verehrung die Bitte, ich richte die Bitte an Euch empor !

tōtoganashi.

Ich ende (= Amen).

iii. Das religiöse Leben im Dorf :

Nun noch kurz zum weiteren Rahmen des religiösen Lebens im Dorf als grösserer Einheit. Auch hier lassen sich wieder einige Vorstellungskreise mit ihren besonderen Mittelpunkten herausheben: Kultstätten in

Gestalt von Dorf-Shinto-Schrein, gungin und Moro-Kult. Letzterer soll hier noch nicht behandelt werden, da ihm ein eigener Abschnitt gewidmet ist.

Der Dorf-Schrein liegt in Sukomu an Abhang des zwischen den beiden Talwindungen vorspringenden Höhenrückens unter hohen Bäumen. Am Aufgang zu dem kleinen Kalthau steht ein torii, ein Schreintor, aus Beton. Über eine kurze Steintreppe erreicht man diesen, eine einfache Bretterhütte. An ihrer Rückseite beherbergt eine Nische ein kleines Holzkästchen mit demshintai, der Verkörperung des kami, angeblich eine kleine Holzstatue. Die hier verehrte Gottheit ist ¹⁾ 伊弉諾伊弉册 Itsukushimahime "Prinzessin von Itsukushima", zu der um Schutz und Hilfe auf dem Meer gebetet wird. Nach diesem kami hat der Schrein die Bezeichnung Itsukushima-jinsha "Itsukushima-Schrein", im Dorf ist er jedoch nur als tera (古寺 o-tera ist eigentlich Bezeichnung für den buddhistischen Tempel) bekannt.

Der Schrein wurde vor etwa 70 Jahren, also um die Mitte der Meiji-Periode von damaligen Familienoberhaupt der Familie A, das der Kult aus Ōsaka in das Dorf "geholt" haben soll errichtet.

Das Amt des samuri (社守 sha-mamori "Schrein-Bewacher", entspricht dem japan. 神主 kannushi Shintōpriester) ist in der Familie A vom Vater auf den Sohn erblich. Interessanterweise ging das Amt aber nicht auf den Sohn aus erster Ehe des Schreingründers über, der die Stammfamilienlinie, in der das Amt des Dorf-nore von Sukomu erblich ist, fortsetzte, sondern auf den Sohn aus zweiter Ehe, der eine Zweigfamilie gründete. Dieser war jedoch infolge Krankheit und Körperschwäche gezwungen, das Amt aufzugeben, das nunmehr sein Halbneffe, das Haupt der heutigen Stammfamilie (A 20) ausübt (vgl. Schema VII).

Der samuri besucht den tera am 1. und 15. jeden Monats. In der Mitte der tokonoma seines Hauses wird das kami des Schreines verehrt, vor dem er, meist jedoch seine Frau, jeden Morgen ein oder zwei Räucherstäbchen abbrennt und betet.

Die anderen Dorfleute kommen mit dem Schrein und seinem Kult wenig in Berührung. Itsukushimahime wird in keiner Weise als Schutz-kami des Dorfes angesehen. Vielen ist überhaupt unbekannt, welches kami im tera verehrt wird. Die Auffassung vom Dorf als einer Gemeinde des Schreines (in Japan 子ujiko, eigentlich "Clan-Kinder", hier in der

1) Itsukushima, auch Miyajima, ist eine Insel in der Inlandsee vor Hiroshima. Im Schrein von Miyajima werden drei weibliche kami, Ichikishimahime, Tagi-tsu-hime und Tagori-hime, Töchter von Anaterasu, verehrt.

Bedeutung "Kinder der Kultgemeinde") ist sehr schwach, der Schrein-
kult ist in der Hauptsache eigentlich Sache der Familie A. Immerhin
senken manche Ältere Leute den Kopf, wenn sie auf dem Wege zu den
Feldern am torii vorbeigehen. Zum Schrein hinauf steigt man nur
selten. Zu Neujahr besucht man den Schrein einmal am Neujahrstag,
dann am 9., 19., oder 29. I. um hier seine Referenz zu erweisen und
um Schutz für das nächste Jahr zu bitten. Jede Familie macht diese
Schreinsuche möglichst zusammen.

Das eigentliche Schreinfest wird am 9. Tag des 9. Mondmonats
begangen. Drei Tage vorher werden aus jedem Haushalt 1 gō (= 0,18 Liter)
Reis eingesammelt und daraus o-miki, sakraler Reiswein, bereitet, der
dann in der Kulthalle des Schreines aufbewahrt wird. Am Tage vor dem
eigentlichen Fest findet das yoi-matsuri "Abend-Fest" statt. Der samuri
kommt am späten Nachmittag zum tera und betet hier, Dorfleute nehmen
nicht teil. Am Vormittag des Festtages selbst begeben sich alle Dorf-
leute zum Schrein, Männer und Frauen sitzen in der Kulthalle einander
gegenüber, während der samuri betet. Nach Beendigung der Zeremonie
bedienen sich alle der mitgebrachten Speisen und des verteilten miki.
Nachmittags fanden früher noch Tanz und sumō-Ringen am Dorfplatz statt,
diese ^{mit} nagasaki "Vergnügen" genannten Unterhaltungen wurden jedoch
seit dem Einsetzen der starken Abwanderung aufgegeben.

Die zweite Kultstätte von Bedeutung für das ganze Dorf ist der
gungin (japan. 権現 gongen¹⁾). Diese Kultstätte befand sich früher
außerhalb des Dorfes am Wege nach Kanyū, wurde dann jedoch aus Be-
quemlichkeitsgründen näher zum Dorf hin verlegt und liegt heute am
Abhang des das Dorf im Westen begrenzenden Bergrückens. Dort hatte man,
abseits vom Wege, auf einer Anhöhe einen kleinen Platz von Unterholz
und Gras befreit und geebnet. Vor einem Stein stehen hier ein Gefäß
für Räucherstäbchen, ein Gefäß mit einigen Blättern und eine sake-
Schale. An dieser Kultstätte wird ein weiblich gedachtes Feuer-kami
hi-no-kami (nicht hiyahamu-ganashi) verehrt.

Mit der Anlage des gungin ist folgende Erzählung verbunden:
Einst wurde das Dorf von einem ausgedehnten Brand (Waldbrand) bedroht.
Schon gab man alles verloren, da hielt das Feuer vor einem am Boden
ausgestreckten obi (Gürtel) einer Frau. An dieser Stelle wurde die Kult-
stätte errichtet und zur Erinnerung an jene Begebenheit wurde das
gungin-Fest eingeführt.

1) Der Gongen-Glaube entspricht dem buddhistischen Bodhisattva-Glauben;
in Japan wurden viele kami des Shinto als Erscheinungsformen der
Bodhisattvas aufgefasst und in besonderen Schreinen (gongen) verehrt.
Zu diesen Vorstellungen zeigt der gungin von Sukoru jedoch keinerlei
innere Beziehung.

Das gungin-matsuri findet gemeinsam mit dem Schreinfest am 9. Tag des 9. Monats statt. Am Morgen dieses Tages besucht die Kultgruppe der Noto in Zeremonialgewändern den gungin, opfert dort dem kami niki, kultischen Reiswein, und geleitet es schliesslich in das Dorf zum tensya (vgl. dazu unten) von Satu. Anschliessend beginnt das Schreinfest, an dem die Mitglieder der Noto-Gruppe zwar teilnehmen, aber nicht als geschlossene Gruppe und nicht in den weissen Zeremonialgewändern.

Am 1. und 15. jeden Mondmonats werden der Blumenschmuck und das Wasser in der Schale am gungin gewechselt, Gebete verrichtet und Räucherstäbchen abgebrannt. Das Amt, den gungin zu betreuen — eine eigene Bezeichnung dafür gibt es nicht —, geht jedes halbe Monat auf einen anderen Haushalt über, wobei die Hausfolge festgelegt ist. Das Amt können Frauen oder Männer ausüben, meist sind es jedoch Frauen. Die drei Sōkagakukai-Haushalte bleiben dem Schreinfest fern und entziehen sich auch ihrer Verpflichtung, für den gungin zu sorgen.

iv. Jahresfeste:

Schon in den vorhergehenden Abschnitten wurden einige Feste, die mit dem religiösen Leben im Haushalt einerseits, im Dorfe andererseits in Zusammenhang stehen, erwähnt und kurz beschrieben. In Folgenden sollen verschiedene, mit dem Jahresablauf verknüpfte religiöse Bräuche und Vorstellungen zusammengefasst dargestellt werden. Alle in diesem Abschnitt erwähnten Daten sind nach dem Mondkalender zu verstehen, dessen Neujahr etwa ein Monat später als nach dem Sonnenkalender, also Anfang Februar gefeiert wird. Manche Feste sind aber nicht an einen Monatstag gebunden, sondern durch den 60er Zyklus bestimmt, der durch den Zehnerzyklus und den japanischen Tierkreis gebildet ist.

Das Neujahr gibt in Sukoku Gelegenheit zu ausgedehnten Festlichkeiten und Feiern. Am 29. XII. werden Zweige von Föhren, Bambus und sakugi oder shinoki (?) genannten Bäumen im Walde geschnitten und an beiden Seiten des Hofeinganges niedergelegt. Mochi (Reismehlkuchen) und Rüben verashi auf Blättern des juzuriha-Baumes (*Daphni pycnillum macrodon* Viq.) — vor dem Hausaltar und den Kultstätten der verschiedenen kami auf der tokonoma dargebracht. Am Neujahrstag ruht dann jede Arbeit und die Familie besucht geschlossen den tera. Schon vorher hat der Hausherr Besuche bei seiner Stammfamilie und seinen harōji-Verwandten (nicht beim kachō oder kumichō) gemacht und seine Glückwünsche überbracht.

Die Hausfrau hat ihre eigene Geburtsfamilie aufgesucht.

Der 2.I. ist dann der Tag des Festes (iwai) des daiku-no-kami, vor dessen Kultstelle in der tokonoma der Hausherr opfert und betet.

Am dritten Tag nach Neujahr findet die Zeremonie des miwaki, auch **仕事始** shigoto-hajime "Arbeits-Anfang", statt. Man geht auf ein Feld hinaus, harkt den Boden auf und symbolisiert die nun beginnenden Feldarbeiten des neuen Jahres.

Der 7. und 11.I. geben Gelegenheit zu Feiern im Familienkreis. Am 7. werden sieben Arten von besonderen Speisen (darunter auch Schweinefleisch und Fische) zubereitet, am Hausaltar geopfert und dann von der Familie gegessen. Am 11.I. pflegt man beim toko-sarai "tokonoma-Reinigen" die am 29.XII. dargebrachten mochi zu zerreiben und eine Suppe (o-suimon) daraus zuzubereiten, von der die ganze Familie isst.


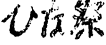
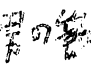
Der 15.I. wird ebenfalls **正月** shōgatsu "Neujahr" genannt. Am Mittag dieses Tages werden die verschiedenen Äste, die bisher das Hoftor schmückten, zum Strande gebracht und dort weggeworfen. Am Nachmittag ziehen alte Männer im Dorf von Haus zu Haus, singen Lieder und beglückwünschen den Haushalt. Sie erhalten in jedem Gehöft schon auf einer Platte vorbereiteten sake und shūki (Reisbrei). Dieser Brauch wird **家廻り** ya-nawari "Haus-Runde machen" genannt.


Der 16.I. ist dann ein Tag vollständiger Ruhe. An diesem Tag sollen die yama-no-kami "kami der Berge" den Wald abgehen und ihre Bäume zählen (diese sind dadurch gekennzeichnet, dass an einem Stiel drei Blätter zusammensitzen). Es ist daher verboten, an diesem Tage in den Wald zu gehen, aber auch Feldarbeit zu tun, während Fischfang auf dem Meere erlaubt ist.


Am **二十日** hatsuka-shōgatsu "20. Tag-Neujahr" am 20.I. versammeln sich die Frauen gleicher Alterstufe in irgendeinem Hause des Dorfes und vergnügen sich bei Gesang und Tanz. Mit diesem Tag ist der Zyklus der Neujahrsfestlichkeiten abgeschlossen.



Irgendwann während der ersten drei Mondmonate des Jahres kommt es zu einem Zusammentreffen eines kanoe-Tages mit dem Tierkreiszeichen saru "Affe". An diesen drei Tagen im Jahr — sie werden kanesan genannt — steigen nachts um 3 Uhr, um die sogenannte ushimitsu-Stunde, die yama-no-kami auf ganz bestimmten Pfaden von den Berghöhen zur Küste herab. Voran laufen ihre Hunde, dann folgen die kami, unsichtbar, aber am Klang ihrer Glocken oder an einem besonderen Pfeifen des Windes bemerkbar. Tiere im Freien und im Haus können jedoch die kami erkennen und geben Laut. Wer den kami begegnet, der erkrankt. Es gibt auch Erzählungen von

Leuten, die von dem kami mitgenommen wurden und deren Sinn danach eine zeitlang verwirrt war. Man soll daher nicht das Haus verlassen, auf jeden Fall nicht die Wege der kami betreten, und an diesen Tagen nach Mittag nicht mehr in den Wald gehen. Die kami steigen bis zum Meer hinunter, fischen hier oder gewinnen Salz, dann kehren sie vor Tagesanbruch wieder nach den Bergen zurück.

Am 3. III. wird in Sukomu das in neuerer Zeit in Japan überall verbreitete  onna-no-sekku "Frauen, Mädchen-Fest", auch hina-matsuri "Puppen-Fest"  genannt, begangen. Lilien und Beifuss werden als Schmuck in der tokonoma aufgestellt und mochi, mit einem Zusatz von Braunzucker und in Beifuss-Blätter gehüllt, geopfert. Wie auch das  otoko-no-sekku "Männer, Knaben-Fest" am 5. V. ist das onna-no-sekku in Sukomu wenig entwickelt.

Am ersten una "Pferd-Tag" des 5. Monats findet dann wieder ein grösseres Fest statt, das  hamaori "Strand-hinuntergehen". Innerhalb des Dorfbereichs werden an den zum Meer hinunterführenden Wegen am Strand Hütten aus Zweigen und Laub errichtet. Die Familien verlassen am Morgen ihre Häuser, bringen Getreidemehl-mochi (mugi-mochi) und sake als Proviant mit und beziehen mit anderen Familien jene Hütten, die ihren Gehöften am nächsten liegen. Den Tag verbringen alle mit Gesang und Tanz am Strand, erst abends kehren sie wieder in ihre Gehöfte zurück. Während des hamaori werden von schädlichen Insekten befallene Blätter der Süsskartoffel, von Getreide, aber auch von Reis, Zuckerrohr und anderen Nutzpflanzen in das Meer geworfen und weg-treiben gelassen. Durch diese Zeremonie soll die diesjährige Ernte gesichert und vor Insektenschaden bewahrt bleiben.

Zu  tanabata am 7. VII. gibt es eine einfache Feier im Hause, die Arbeit ruht teilweise und am Haus wird ein Bambuszweig, geschmückt mit buntem Papier und Süßigkeiten angebracht. Der Friedhof wird an diesem Tage nicht aufgesucht.

Das grosse, buddhistisch beeinflusste Totenfest  Bon wird an den Tagen vom 13. bis 16. VII. gefeiert. Im Garten des Gehöftes, vor dem uiya, wird auf einem Pfahl ein kleines Häuschen aus Blättern des Palafarnes -- heute aus Papier -- aufgestellt. In diesem midu-dana ( mizu-tani "Wasser-Regal") werden etwas Wasser und Körnerreis dargebracht, aber kein Licht entzündet. An der Veranda des uiya wird ein Lampion aufgehängt. Die ihai, Abnentäfelchen, vom Hausaltar im ganz rückwärts im uiya gelegenen nandon-Raum (dort wurden sie wegen der Hausdurchsuchungen unter der Feudalherrschaft versteckt), werden

im omote-Raum aufgestellt und davor Tee und verschiedene Speisen (dabei darf jedoch kein Fleisch oder Fisch verwendet werden) serviert. Nach diesen Vorbereitungen begibt sich jemand aus dem Haushalt, meist der Hausherr, zum Friedhof, opfert Wasser, sake und Räucherstäbchen auf den Gräbern der Familie und bittet die Seelen, mit ihm zu kommen. Am Nachmittag des 15. begleitet er sie in gleicher Weise wieder zum Friedhof zurück und das midu-dana wird am Meeresstrande weggeworfen. Am folgenden Tag, dem 16. VII., ist wieder jede Arbeit in Feld oder Wald verboten.

Der 8. Mondmonat ist gleichfalls eine Zeit vieler Festlichkeiten. Sie nehmen am ersten hinoe-Tag dieses Monats mit dem ara-sachi (新節) ara-setsu "Neuer Jahresabschnitt" ihren Anfang. Am Abend dieses Tages beginnen ältere Frauen und Männer die einzelnen Häuser des Dorfes zu besuchen. In jedem Gehöft werden Lieder gesungen, in denen dem Haushalt Glück gewünscht und sein Wohlstand bewundert wird, und es wird getanzt. Der Hausherr bedankt sich mit einer Gabe, meist sake und vorbereiteten Speisen. Dieser keburi-odori "keburi (Bedeutung unbekannt) -Tanz" oder yū-asahi "Abend-Vergnügen" dauert bis zum frühen Morgen des folgenden Tages. Von diesem Tage an bis zum shibasashi eine Woche darauf wird jeden Abend am Dorfplatz getanzt (八月踊) hachigatsu-odori "8. Monat-Tanz"), wobei jeweils eine Tanzgruppe aus den beiden Dorfhälften Satu und Kanaku gegeneinander auftritt. In ihrem Charakter als Jahreswende sind das ara-sachi und die folgenden Feste des Neujahr an die Seite zu stellen. Viele bei beiden Gelegenheiten geübte Bräuche (z.B. Besucher- und Heischegänge, Ahnenverehrung, Besuch der Stammfamilie) sind gleich oder ähnlich. Es scheint sich bei der ganzen Gruppe dieser Sommerfeste um das alte eigentliche Neujahr der Ryūkyū zu handeln (vgl. KANEKU 1963, S.73-117).

Am 6. Tag nach dem ara-sachi werden abends die Seelen der Ahnen im Hause empfangen (高祖祭 kōso-matsuri "Fest der hohen Ahnen"). Wie beim Bon-Fest werden die ihai im omote-Raum aufgestellt und man bringt vor ihnen asuki-gohan (Reis mit roten Bohnen, eine Festspeise), Fische und kombu (essbarer Tang) dar. Als Esstäbchen legt man Halme einer stärkeren Grasart (shōrō-hashi) dazu. An der tokonoma werden Stücke von Zuckerrohr geopfert und in die Toröffnung des Gehöftes auf einer aus Reisstroh der letzten Ernte geflochtenen Schlinge eine bestimmte Grasart (ohikara-kusa = Eleusine indica Gärtner), leere Reishülsen und glühende Holzkohlen niedergelegt. In Sukomu kann dieser

Brauch nicht mehr erklärt werden; nach einer Auskunft in Ushikaku an der Nordküste Kakeroma's trocknen sich die von jenseits des Meeres gekommenen Ahnenseelen hier ihre durchnässten Füße (vgl. auch KITAMI 1959, S. 157, für das Dorf Shōdon). Zuletzt werden noch an den acht Hauptpfosten des miya-Hauses, knapp unter dem Dach, Büschel von susuki-Gras angebracht. Die am Abend dieses Tages empfangenen Ahnenseelen weilen noch den ganzen nächsten Tag zu Gast im Hause, doch werden sie nicht durch eine besondere Zeremonie wieder verabschiedet oder zurückgesandt. Dieses Ahnenfest nennt man shibasashi d.h. "shiba-aufstecken", wobei shiba die Bezeichnung für das bei diesem Fest verwendete susuki-Gras ist.

An einem nicht genau festgelegten, nach günstigen Kalenderzeichen gewählten Tag feiert man ein anderes, mit der Ahnenverehrung in engem Zusammenhang stehendes Fest, das dunga. An diesem Tage pflegt man, falls seit dem Tode eines Angehörigen bereits mehr als 7 Jahre vergangen sind und es die Vermögensverhältnisse der Familie zulassen, die Knochen des Verstorbenen zu exhumieren. Sie werden von den Frauen der Familie mit Wasser gereinigt und in einer Urne neu beigesetzt.

Am 8. Tage nach dem dunga ruht wieder alle Arbeit und es wird zum letztendmal der hachigatsu-odori (der "Tanz des 8. Monats") getanzt. Dieser Tag wird tunochi genannt.

Bis zum Jahresende gibt es dann nur noch ein Fest, das am letzten kanesan - Lance-saru-Tag des Jahres gefeiert wird. An diesem Tage beachtet man wiederum dieselben oben erwähnten tabu wie bei den beiden ersten kanesan-Tagen des Jahres. Darüberhinaus werden kane-mochi genannte Reismehlkuchen bereitet, in Blätter des sanin-Baumes (?) gewickelt, zu je 3, 5 oder 7 Stück am Hauptpfiler des miya rechts von der tekonoma befestigt und auf diese Weise dem yama-no-kami dargebracht. Nachher nimmt man sie wieder ab und verteilt sie besonders an Kinder unter 7 Jahren.

v. Zusammenfassung:

Zusammenfassend ergeben sich nach den bisherigen Darlegungen für das religiöse Leben in Sukouan -- wenn wir den Koro-Kult noch ausserachtlassen -- folgende Hauptpunkte:

Beherrschend ist ein Ahnenkult oder eine Verehrung der Seelen verstorbener Familienmitglieder mit Vorstellungen, die um den Hausaltar konzentriert sind. Es ist dies kein einheitlicher Komplex, wie schon

aus dem Bestehen zweier verschiedener Feste, Bon und shibasashi zu erkennen ist. Bon-Fest und Hausaltar stehen in deutlich sichtbarer Verbindung zu dem oben festgestellten unilateralen Verwandtschaftssystem der uya-utu-yamahara- (Stamm-Zweigfamilien)-Organisation. Im shibasashi-Fest sind die Vorstellung von neriya, einem in oder jenseits des Meeres lokalisierten paradiesischen Lande und eine Ahnenverehrung miteinander verbunden. Wenn der Neujahrsschmuck bzw. die midu-dana des Bon-Festes am Strande weggelegt werden, so steht auch dahinter die Vorstellung vom Meer als einem sakralen Bereich. Diese neriya-Vorstellung ist auch mit dem Kult des hinyhamu-ganashi verknüpft, sodass der Herdgott ebenfalls in die Nähe der Ahnen-kami und ihrer Verehrung gerückt erscheint.

Vorstellungen von einem "sakralen Besuch" von kami oder anderen höheren Wesen aus ihrer Anderen Welt in das Dorf sind jedoch nicht auf Ahnen-kami und diesen neriya-Komplex beschränkt. Sehr lebendig sind ferner noch die Vorstellungen von Berg-kami (yama-no-kami), die im Kult des daiku-no-kami gleichfalls ein Zentrum im Haushalt gefunden haben.

Auffallend ist die verhältnismässig geringe Bedeutung von Zeremonien um den Reis und den Reisbau. Wohl steht das hamaori in gewissen Zusammenhang damit, es werden jedoch gerade an diesem Fest keine Reismehlkuchen als Festspeise verwendet, was zu beachten ist. Die Feste im 8. Monat, besonders ihre Tänze, zeigen Spuren von Erntedankfesten, doch sind diese durch den Wechsel des Anbauzyklus, der eine zweimalige Ernte ermöglicht, etwas verwischt.

Während für das religiöse Leben im Hause einige wirkliche Mittelpunkte erkennbar sind, fehlen dagegen solche für das Dorf als eine Ganzheit. Der Schrein kann hier kaum in Betracht kommen, ist doch sein Kult weder alt noch besonders stark.

Das Eindringen neuer Vorstellungen und Sekten hat sich an ganz bestimmte Schichten im Dorf gehalten. Der Schrein wurde noch von der alten Schicht, die die religiöse Führung im Dorf innehat (Familie A), errichtet. Da man ihn am Abhang des obotsu erbaute, hat er auch das Ansehen dieser alten Kultstätte an sich gezogen, doch konnte er sich bis heute nicht zum einigenden Mittelpunkt der Dorfgemeinschaft entwickeln. Die erst vor kurzem aufgenommenen Kulte der Seicho-no-ie und Sōkagakukai sind bereits durch Familien einer ganz anderen Schichte ins

Dorf gelangt. Während aber die Seichō-no-ie durch eine vermögende Oberschicht in das Dorf einzudringen begann, kam die Sōkagakukai den umgekehrten Weg über wenig gut gestellte, im Dorf kaum Einfluss besitzende Familien. Solange diese neuen Kulte alte und damit auch von der Gemeinschaft gebilligte Anschauungen bestehen lassen, wie dies bei der Seichō-no-ie und der Ōmoto-kyō der Fall ist, werden sie als begrüßenswert und gut angesehen, wenden sie sich jedoch gegen alt Überliefertes, wie die Sōkagakukai, so werden sie von einem Teil der Dorfleute abgelehnt. Dies führt jedoch nicht so weit, dass man ihre Anhänger aus der Dorfgemeinschaft ausschliesst. Das erlaubt wiederum den Schluss, dass der religiöse Zusammenhalt des Dorfes schon vor dem Eindringen dieser neuen Vorstellungen locker war oder locker geworden war.

c. Der Noro-Kult:


Die vorgehenden Abschnitte, in denen ein kurzer, zusammenfassender Überblick über die Sozialstruktur des Dorfes einerseits, über seine religiösen Vorstellungen im allgemeinen andererseits versucht wurde, geben die Voraussetzungen, unter denen der Noro-Kult von Sukoma zu betrachten ist. Im Folgenden werden Kultstätten, Kultgruppe, im Kult der Noro Verwendung findende Geräte und der Jahreszyklus der Feste des Noro-Kultes behandelt. Den Abschluss bilden dann einige Untersuchungen über die funktionale sowie historische Stellung dieses Kultes im Dorf Sukoma.

1. Kultstätten:

Auf dem schon mehrmals erwähnten zwischen den beiden Talniederungen gerade in der Mitte des Dorfes vorspringenden Höhenrücken befindet sich ein als obotsu bezeichneter Kultplatz. Der Berg wird auch 神山 kami-yama "kami-Berg" genannt. Er war früher weitgehend gerodet worden und auch heute noch gibt es auf ihm stellenweise Felder. Nur auf der direkt über der Siedlung liegenden Anhöhe steht ein Hain von alten Föhren mit dicht verwachsenem Unterholz. Es ist streng verboten, an dieser geheiligten Stätte einen Baum zu fällen. Einen Frevler würde die "Strafe des Himmels" treffen, als fieberige Krankheit, als Biss einer Giftschlange oder auch als wirtschaftlicher Rückgang. Sie muss nicht unbedingt ihn selbst ereilen, auch ein Mitglied seiner Familie und in einer späteren Generation kann an seiner statt von der Strafe getroffen werden, die jedoch unabwendbar ist. In alter Zeit bestand als weiteres tabu um den obotsu das Verbot für gewöhnliche Dorfbewohner, den Kult-

platz zu betreten, nur den Mitgliedern der Noro-Kultgruppe war dies erlaubt. Im weissen Festkimono sollen sie oft nachts beim Klange von Glocken vom obotsu ins Dorf herabgestiegen sein, wo sie von den am Dorfplatz knieenden Dorfleuten als kami selbst angebetet und verehrt wurden.

Am obotsu existiert kein besonderer Kultplatz mit Opfergaben oder zumindest mit vorbereiteten Schalen und Gefässen für solche. Der Heil als Ganzes gilt als geheiligt, es gibt keinen Pfad, der in ihn hineinführt, und keine Lichtung darinnen. Am obotsu weilen das oder die weiblich gedachten obotsu-kami.

Vom kami-sana ins Dorf hinunter führt der  kami-michi "kami-Weg". Er verläuft zwischen den Gehöften 19, 24, 20 und B zum Dorfplatz (s. Karte IV). Es ist ein einfacher, schmaler Weg, der oft benützt wird, um zu den in der westlichen Talniederung gelegenen Feldern zu gelangen. Irgendwelche tabu oder besondere Vorschriften um diesen kami-michi sind nicht bekannt.

Der grosse Dorfplatz in Nahama, um den sich die wichtigsten Kultstätten gruppieren, wird miya genannt.

In der Mitte des miya befindet sich die niedrige, viereckige Erdaufschüttung des sumō-Ringes, wo im 8. Monat bei den Erntedankfesten die jungen Burschen der beiden Dorfhälften gegeneinander im sumō (japan. Ringkampf) antreten, und um den der schon erwähnte hachigatsu-odori getanzt wird.

Rechts von der Einmündung des kami-michi zum miya liegt das toneya. Diese Kultstätte ist ein von der üblichen Hausform nicht viel verschiedener, einfacher Bretterbau ohne Fenster mit Strohdach. Seine Tür öffnet sich zum miya hin. Für den Bau dieses Gebäudes darf nur Bauholz von obotsu verwendet werden. Vor dem zu fallenden Baum wird eine kurze Zeremonie, bei der die noro betet, abgehalten. Der Grundriss des toneya muss quadratisch (2,9 m Seitenlänge) sein, während für ein gewöhnliches Wohnhaus der rechteckige Grundriss für gut gehalten wird. Wird ein neues toneya errichtet, so soll der Bau unter der Mithilfe aller Dorfleute an einem Tag vollendet werden. Es heisst, dass am Abend dieses Tages Glocken vom obotsu her ertönen, wodurch die Freude der kami über die neue Kultstätte ausgedrückt wird. In alter Zeit soll auch die Kultgruppe vom obotsu herabgestiegen und das neuerbaute toneya ausgemessen und in Besitz genommen haben. Wurde etwas nicht in Ordnung befunden, so schlug die noro, die von den Dorfleuten

als kami angebetet wurde, mit dem Winkelleisen, dem Abzeichen des daiku-no-kami (s.o.), an den Mittelpfosten.

An der Wand rechts vom Eingang befindet sich in etwa 1,50 m Höhe die kami-dana des toneya, auf der zwei kami verehrt werden. Gegen die Ecke zu ist es das Schutz-kami des Dorfes, für das ein Gefäss für Blumen und ein anderes für Räucherstäbchen aufgestellt sind. Daneben befindet sich ein kleines, irdenes Herdmodell als Symbol für hinyahamu-ganashi und davor wieder eine Sandschale für Räucherstäbchen. Über der kami-dana, knapp unter dem Dach, werden auf einem anderen Regal der grosse Fächer der noro (s.unten) sowie zwei etwa 45 cm lange, an einem Ende abgeschrägte und mit einer Kerbmarke bezeichnete Pflöcke aufbewahrt. Vor dem Bau des toneya — wie auch jedes anderen Hauses — wählt der Zimmermann einen glücklichen Tag, an dem er diese Pflöcke zuschlägt und ein Gebet spricht. Erst danach dürfen die Bäume für das Bauholz gefällt werden.

Bis auf eine grosse, aus einem einfachen Tonwulst bestehende Feuerstelle in der der kami-dana gegenüberliegenden Ecke ist das toneya leer. In der Mitte des Raumes stützt ein Pfosten den Firstbalken.

Gegenüber dem toneya und der Einmündung des kami-michi, des sakralen Weges, auf den miya steht das zweite wichtige Kultgebäude, das ashiage. Dieses ist wiederum ein Gebäude mit quadratischem Grundriss (3,80 m Seitenlänge), jedoch eine Art Fachwerkbau ohne geschlossene Wände, mit Strohdach. Das ashiage besitzt vier Türöffnungen, eine breite an der Vorderseite zum miya, zwei etwas schmalere an den Ecken der rechten Seitenwand und eine in der Mitte der linken Seitenwand. Zwei Pfeiler stützen den First, ansonsten ist der Raum völlig leer. Es gibt auch keine kami-dana oder sonstige Kultstätte in seinem Inneren und er wird auch nicht als Aufenthaltsort eines kami angesehen. Während z.B. Kinder angehalten werden, nicht in das toneya zu treten, tollen sie ungehindert im ashiage, wo auch eine unbenützte Dreschvorrichtung abgestellt ist.

Etwa 2,5 m links vom ashiage steht ein fast 1 m hoher, naturbelassener Stein, heute auf einem Zementsockel, früher soll es ein höherer Sockel aus Korallengestein gewesen sein. Dieser Stein wird ibe oder auch unter Anfügung eines Honorificums ibe-ganashi genannt. Er gilt als sakral, was auch dadurch klar ausgedrückt wird, dass beim nagusami, den Tanzvergügungen zwischen dem arasachi- und dem shibasashi-

Fest sowie nach dem Schreinfest, 3 shaku (= ca. 90 cm) vor dem ibe ein Seil gespannt wird, damit ihm niemand zu nahe kommt. Bei diesen Vorgängen wie auch anderen Festen soll niemand mit dem Rücken gegen den ibe geendet sitzen, der als Aufenthaltsort des Schutz-kami des Dorfes gilt.

Diese Kultstätten des miya-Platzes bilden das Zentrum des Noro-Kultes in Sukomu.

Es gibt zwar nur den einen miya genannten Dorfplatz in Nahama, also in der Dorfhälfte Sato, wohl aber noch je ein zweites toneya und ashiage und einen zweiten ibe in der Dorfhälfte Kaneku.

Das oben über diese Kultstätten in Satu Gesagte gilt auch für jene in Kaneku. Auch hier ist das toneya wieder ein normaler Bretterbau mit kami-dana und Herdstelle, nur fehlt das Regal mit Fächer und Pflöcken. Gegenüber dem toneya steht ein, verglichen mit dem ashiage von Satu, etwas kleinerer Fachwerkbau. An der rechten Ecke dieses ashiage liegt ein runder Stein, der 力石 chikara-ishi "Kraft-Stein," in dem die Kraft und die Wohlfahrt des Dorfes enthalten sein sollen.

Etwas hinter dem ashiage erhebt sich ein 1 m hoher, ovaler Erdhügel, auf dem ein 50 cm grosser Stein aufgesetzt ist. Dies ist der zweite ibe von Sukomu. Er soll ein altes Dorfgrab sein und unter dem Hügel sollen sich viele Skelettreste befinden. Bei diesem ibe sind die tabu nicht so ausgeprägt, wie bei jenem am Dorfplatz, da ja hier in Kaneku kein nagusami stattfindet. Wie der ibe in der Dorfhälfte Satu gilt auch dieser ibe als Sitz eines Schutz-kami des Dorfes.

Ausser den hier genannten Kultstätten haben die Noro-Kultgruppe oder einzelne Mitglieder derselben noch Beziehungen zu dem schon oben beschriebenen gungin und zum amuigu, deren kami und Kult jedoch als nicht eigentlich zum Noro-Kult gehörig bezeichnet werden und daher schon vorhergenommen wurden.

11. Kultgruppe:

In Sukomu existiert nur eine einzige, kaminjū oder kamininjū genannte Kultgruppe, in der keine Unterteilung nach den Dorfhälften zu erkennen ist. Als Erklärung für die Bezeichnung kaminjū werden angeführt 神人 "kami-Mensch", für kamininjū 神連中 "kami-Gruppe", d.h. "die kami anbetende Gruppe" oder "die Gruppe der kami".

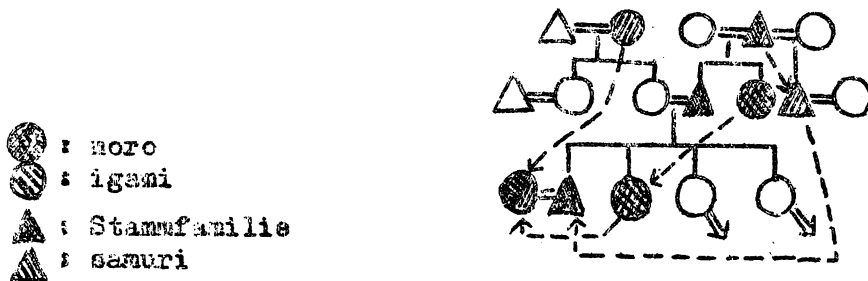
Die Kultgruppe umfasst heute 13 Mitglieder, durchwegs Frauen über das mittlere Alter hinaus. Abwanderungen haben die Zusammensetzung

der Kultgruppe empfindlich gestört und auch das Eindringen neuer Religionen hat sich bereits ausgewirkt (ein Mitglied ist zur Sckagakukai übergetreten).

An der Spitze der Kultgruppe steht die *noro*, die von der Familie A gestellt wird. In früherer Zeit durfte sie nicht heiraten und ihr Amt ging auf ihre Nichte, die Tochter ihres ältesten Bruders über. Später war es der *noro* zwar erlaubt zu heiraten, zur Nachfolge kamen jedoch nur Frauen aus ihrer Geburtsfamilie in Betracht. Nach dem Tode der letzten *noro* war aber durch Verheiratung zweier Töchter der Familie A nach *Sanshu* eine solche Nachfolge unmöglich geworden. Dem Dorfe und der Familie zuliebe übernahm die Frau der Stammfamilie (A 20) -- gebürtig aus der Familie C 19 und Parallelcousine mütterlicherseits der früheren *noro* -- das Amt provisorisch. Irgendein Zeichen des *kami* war dazu nicht notwendig gewesen. Diese *Noro-Vertreterin* war schon vorher *igami* (s. unten) und bezeichnet sich auch weiterhin als solche (vgl. Schema VII).

Schema VII:

Nachfolge der *noro* und des *samuri* in Sukomu :



Bei Festen hat die *noro* den obersten Sitz inne, im *toneya* direkt unter der *kami-dana*, im *ashiage* an der Seitenwand mit dem Rücken zum *ibe-ganashi*. Auch sonst steht die *noro* in jeder Hinsicht in Mittelpunkt der verschiedenen Zeremonien, sie spricht die Gebete und beim Austeilen von Speisen und *miki* wird sie zuerst bedient.

Das Amt der *noro* bringt für seine Trägerin verschiedene Vorteile auch im Dorfleben mit sich. Bei Neubau oder irgendwelchen Ausbesserungsarbeiten, besonders Dachdecken, des Gehöftes der *noro* (*noro-yashiki*; Gehöft A steht heute leer) hilft nicht nur wie üblich die gesamte *Harōji* mit, sondern das ganze Dorf legt Hand an. Bei der Reisernte war es Brauch, der *noro* ein Bündel Ähren, nach einer anderen Aussage 3 *gō* (= ca 0,5 Liter) Reis zu geben. Familien die keine eigenen Reisfelder besaßen, mußten diese Menge von anderen Familien kaufen, um

sie der *noro* zu überreichen. Der Brauch ist jedoch heute schon abgekommen, vielleicht weil das Amt nicht ordentlich besetzt ist.

Die *noro* verehrt in erster Linie ihr eigenes, von Generation zu Generation überliefertes *kami*, das auch als Ahnen-*kami* der Familie A aufgefasst wird. Für diese Verehrung errichtet sie an der *tokonoma* ihres Hauses einen Kultplatz, vor dem sie morgens und abends betet und Räucherstäbchen darbringt. Da gegenwärtig das Amt nicht richtig besetzt, sondern nur provisorisch verwaltet ist, hat man im Hause 20 keine solche Kultstätte eingerichtet.

Das Amt der *noro*, das auch der *Noro-Kult* überhaupt, soll der Überlieferung nach in alter Zeit aus Okinawa nach Sukomu gebracht worden sein. Die *noro* von Sukomu betreute auch das Nachbardorf Kanyū, wo zwar eigene Kultstätten, Kultgruppe und Feste bestanden, es jedoch keine eigene *noro* gab. Wenn die *noro* aus Sukomu nach Kanyū zu einem Fest ging, verbarg sie während des ganzen Weges ihr Gesicht hinter einem grossen, prächtigen Fächer (*s. unten*), bis sie in das Haus des *gujinushu* von Kanyū kam. In Kanyū spricht man von der *noro* in Sukomu nur als *nya-noro* "Eltern-*noro*".

Neben dem erwähnten Fächer soll es noch *magatama* "Krummjuwelen" als Abzeichen der *noro* in Sukomu gegeben haben.

Der *gujinushu* war der einzige Mann in der *Noro-Kultgruppe* gewesen. Sein Amt war erblich in der Stammfamilie von B vom Vater auf den ältesten Sohn. Nach Auswanderung der betreffenden Familie nach Zentraljapan ist das Amt unbesetzt geblieben.

Wichtigste Aufgabe des *gujinushu* war die Betreuung der Kultstätten im Dorfe, besonders des *toneya* und *ashiage*. Er bestimmte, ob ein Neubau oder ob Ausbesserungsarbeiten notwendig waren, und leitete solche Arbeiten, bei denen alle Dorfleute zur Mithilfe verpflichtet sind. Der *gujinushu* reinigte jeden Morgen das *toneya* am *miya*, brachte dessen *kami-dama* in Ordnung und brannte Räucherstäbchen darauf ab.

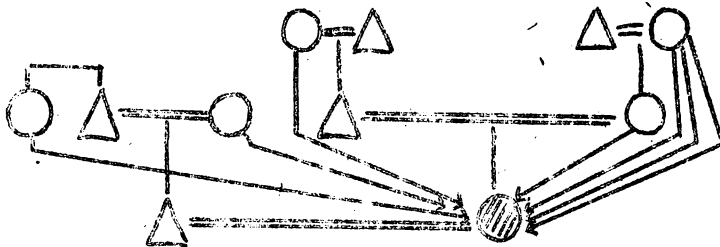
Der *gujinushu* nahm nicht an allen Festen des Jahreszyklus teil, sondern nur an jenen, die im *ashiage* abgehalten werden. Sein Sitzplatz war dabei gegenüber dem der *noro*. Falls bei einem Fest irgendwelche Speisen als Opfer und Festmahl gebracht wurden, wurden sie vom *gujinushu* für die *noro* zur Verfügung gestellt, während die anderen Mitglieder der Kultgruppe sich solche selbst mitbringen.

An dritter Stelle nach der *noro* und dem *gujinushu* steht im Rangaufbau der Kultgruppe die *aidugami*. Dieser Kultfunktionärin war es erlaubt, zu heiraten; sie nahm an allen Festen teil und sass dabei links von der *noro*. Ihr Amt ist heute nicht besetzt. Als letztes folgen

in der Rangstufung die igami oder waki-kami "Seiten-kami". Ihre Zahl beträgt heute 13 -- alle Angehörigen der heute bestehenden Kultgruppe sind solche igami --, war aber früher noch höher.

Für die igami gibt es keinerlei Gebot oder Verbot einer Heirat. Ein allgemeines Prinzip der Nachfolgeregelung ist nicht bekannt, das kami wählt durch Berufung (Krankheit, diese wird durch eine yuta gedeutet) eine geeignete Frau aus der Verwandtschaft der verstorbenen igami aus. Von den 13 igami sind drei Nachfolgerinnen ihrer Grossmutter mütterlicherseits, eine ist Nachfolgerin ihrer Grossmutter väterlicherseits und eine als Älteste Tochter die ihrer Mutter. Je eine hat das Amt von der Mutter ihres Mannes bzw. von der Tante väterlicherseits ihres Mannes erhalten. Zwei bezeichnen sich einfach als Nachfolgerinnen in mütterlicher Linie, drei wissen nicht Bescheid, wessen Kultamt sie übernommen haben. Eine schliesslich hat nur die Vertretung einer ausgewanderten igami der Stammfamilie ihres Mannes übernommen (vgl. Schema VIII).

Schema VIII :
Nachfolge der igami in Sukomu :



Die meisten der igami waren zur Zeit, als sie das Kultamt antraten, über 50 Jahre alt, nur drei von ihnen jünger. Eine heute 44-jährige igami nimmt selbst nicht an den Festen teil, sondern wird durch ihre 73-jährige Schwiegermutter vertreten.

Jede igami verehrt ihr eigenes, besonderes kami an der tokonoma ihres Hauses durch Gebet und Abbrennen von Räucherstäbchen jeden Morgen und Abend. Nach dieser verehrten kami oder aber nach ihrer Kultfunktion hat jede igami einen besonderen Kultnamen, der jedoch nur ihr selbst bekannt ist und geheimgelassen wird. So konnten für Sukomu nur drei solcher Namen festgestellt werden: teruko-kami für jene igami, die teruko-kami, ein kami des Meeres, verehrt; naruko-kami für die igami des dem obotsu-kami gleichgesetzten naruko-kami, und ufusude (osode "grosser Ärmel") für jene igami, die bei Festen in einem kimono mit


weiten Ärmel tanzt. Diese Namen und damit das verehrte kami bzw. das Kultamt, bestimmen den Sitzplatz einer jeden igami bei den Festen.

Unter den zwölf heute noch ihren Kult pflegenden igami nehmen sechs an allen Festen des Jahres teil, vier jedoch nur an jenen Festen, die im ashiage abgehalten werden und bei denen miki bereitet wird, in der Hauptsache also den Sommer-Festen. Eine blinde igami kann infolge ihrer körperlichen Schwäche das Haus nicht mehr verlassen, sie übt nur den Kult vor der tokonoma aus. Eine weitere konnte auf diese Frage keine bestimmte Antwort geben.

Die besprochenen Kultämter — noro, gujiaushu, sudugami und igami — bilden zusammen die kaminjū-Kultgruppe des Dorfes. Ausser ihren Mitgliedern nehmen jedoch auch noch andere ältere Frauen an den Festen teil. Gegenwärtig sind es sechs über 60-jährige Frauen und zwar je eine aus den Stamm-Zweigfamilien-Organisationen A, C, D, H, J und dem Haushalt 39. Es scheint dies also in gewisser Hinsicht eine Vertretung der jeweiligen Familien zu sein. Diese Frauen kommen in der Sitzordnung nach den Mitgliedern der Kultgruppe nach ihrem Alter geordnet, und werden beim Austeilen des miki nach der Kultgruppe bedient. Sie tragen keinen weissen Fest-kimono (s.unten).

Ebenso gehören nicht zur Kultgruppe die beiden atari (auch shima-atari "Dorf-Ausgewählte"). Es sind dies zwei Frauen aus dem Dorf, verheiratet oder ledig, von unbestimmtem Alter, die vor bestimmten Festen miki und shūki bereiten und die zum Fest versammelte Kultgruppe bedienen. Die atari reinigen auch den jeweiligen Festplatz, breiten Matten auf den Fussboden aus und kochen Tee. Das Amt wechselt am 1. des 10. Mondmonats in jedem Jahr und zwar der Hausfolge nach in Satu und Kaneku getrennt, jeweils vom äussersten Rand des Dorfes aus beginnend und gegen die Mitte zu fortschreitend.

iii. Kultgeräte:

Bei jedem Fest des Noro-Kultes wird der kamigin (kami-kimono), auch  shirabane "weisse Feder" genannte Fest-kimono verwendet. Es ist dies ein leichter kimono im yukata-Schnitt, genäht aus gebleichtem Kattun, früher auch aus Gaze. Er wird ohne Gürtel über der gewöhnlichen Kleidung getragen. Jede igami näht sich diesen kimono selbst an einem nach günstigen Kalenderzeichen ausgewählten Tag. Der kamigin wird nicht an der tokonoma aufbewahrt, sondern zusammen mit der

1) Im Dialekt von Amami bezeichnet man ein Dorf, besonders das Heimatdorf als shima, eig. "Insel".

gewöhnlichen Kleidung in der Komode. Beim Fest wird er in ein furoshiki (Einbindetuch) eingeschlagen zum Festplatz gebracht und erst dort angelegt.

Zusammen mit dem kamigin wird immer das kamisaji getragen, eine Stirnbinde (hachimaki) aus dem gleichen Stoff wie der kimono und zusammen mit diesem angefertigt.

Kamigin und kamisaji werden von allen Mitgliedern der Kultgruppe in gleicher Weise getragen, nur der männliche gujinushu nahm in gewöhnlicher Kleidung an den Festen teil.

Dasselbe gilt für das dabane "da (Bedeutung unbekannt)-Feder", einen hinter das kamisaji ins Haar gesteckten Kopfschmuck. An einem ca. 15 cm langen, spitzen Holzstäbchen werden Federn und Flaum des weissen Reihers befestigt. Dann werden noch zwei 30 cm lange Schnüre mit je 7 abwechselnd roten und weissen Stoffdreiecken daran gebunden, die dann über die Schultern der Trägerin herabhängen. Für die Anfertigung der Dreiecke werden je ein Quadrat-abaku (= 37,6 cm Seitenlänge) roten und weissen Stoffes verwendet. Dieser Kopfschmuck wird nach den herabhängenden Dreiecken auch nanahabera "sieben Schmetterlinge" genannt (vgl. S. 57). Für gewöhnlich wird er in der tokonoma an der Kultstelle des von der igami bzw. noro verehrten kami aufbewahrt.

Für die meisten Feste, ausgenommen die des 2. und 4. Monats, werden kazura oder kaburi-kazura "aufsetzen-kazura" genannte Graskronen getragen. Diese werden nur von der noro (und sudugami?) sowie weiteren 8 igami verwendet. Auch in diesem Falle scheint der durch das verehrte kami bestimmte Rang entscheidend zu sein. Jede einzelne igami fertigt sich ihre Krone selbst am Morgen des Festtages aus in den Bergen wachsenden kii-kazura Gras (japan.Name: kanikusa = Lygodium japonicum Swartz) an. Für die noro wird diese Krone von der sudugami vorbereitet (Auskunft aus dem Dorf Takena). Die Graskrone wird über dem hachimaki aufgesetzt und nach dem Fest zusammen mit allen anderen an einem Strick an der Rückseite des ashiage am miya aufgehängt, wo sie langsam vermodern. In anderen Dörfern (Yoro, Takena) werden die Kronen an den Strand gelegt oder ins Meer geworfen und wegtreiben lassen.

Bei den Festen des 2. und 4. Monats werden Büschel von susuki-Gras gebraucht, die alle kaminju während der Zeremonie in den Händen halten. Während susuki für gewöhnlich duski (auch shiba) genannt wird, bezeichnet man es in diesem Fall als adaha.

Als Abzeichen der noro und nur ihr zum Gebrauch vorbehalten ist

eine Halskette aus Glasperlen mit einem nagatana-Krummjuwel, der vorne an der Brust herabhängt. Dieser Schmuck wurde vom gujinushu aufbewahrt, an welchen Festen er getragen wurde, ist in Vergessenheit geraten.

Der grosse, migaki genannte Fächer wurde ebenfalls im Hause des gujinushu aufbewahrt, heute im toneya am miya. Er wurde nur bei den Festen araobana, hanarame, ū-unne und fuyu-unne von der noro gebraucht. Es ist ein 50 cm grosser Faldfächer mit Bildern im chinesisch beeinflussten Stil der Ryūkyū-Kunst. In der Mitte der Vorderseite wird eine rote Scheibe als teda-ganashi (Sonnen-kami) ausgedeutet. Links und rechts davon sind zwei Phantasievögel abgebildet, die als fuwan-sutonyu (hoo no tori 鳳凰鳴 "Phönix"), aber auch als Adler und Kranich, die der Überlieferung nach den ersten Reisschössling aus dem mythischen Meeresland neriya zu den Menschen gebracht hatten, erklärt werden. Auf der Rückseite des Fächers ist wieder auf goldenem Grund eine blassgelbe Mondscheibe (uduki-ganashi) zwischen bunten Wolken- und Blumenmustern dargestellt. Dieser Fächer soll schon über 300 Jahre in Sakama aufbewahrt werden. Für gewöhnlich wurde er nicht geseigt, nur am 15. I. vor der eigens versammelten Kultgruppe geöffnet und angebetet.

Für die meisten Feste werden 1 go (= 0,18 Liter) oder 5 shaku (= 0,09 Liter) Reis aus jedem Haushalt des Dorfes eingesammelt und von den atari drei Tage vor dem Fest zu miki-Sakralwein verarbeitet. Auch shūki und die Speisen der Kultgruppe werden unter Verwendung dieses Reises bereitet.

Der miki "kami-sake" oder mishaku wird drei Tage vor dem Fest im toneya der Dorfhälfte Satu zubereitet. Dieser Tag wird mishaku-sakuri no hi "mishaku-bereiten-Tag" genannt. Die Zubereitung ist folgendes: Der Reis wird einige Zeit in Wasser aufgeweicht und dann serstampft. Dem Brei wird eine dreifache Menge Wasser zugesetzt und eine zerriebene Süsskartoffel beigemischt. Nach kurzem Aufkochen wird das Gemisch in zwei Krüge gefüllt, die mit einem Bananenblatt verschlossen und an einem der Mittelpfeiler in beiden ashige bis zum Fest aufbewahrt werden. Es tritt eine leichte Gärung ein, doch bleibt der Alkoholgehalt des weisslichen Getränkes gering.

Shūki (oder shuku) wird auf gleiche Weise wie miki zubereitet, jedoch nur am Festtage selbst, weshalb es kaum zu einer Gärung kommt. Die beigemischte Wassermenge ist geringer als beim miki, sodass man mit den Fingern kleine Klösse aus dem Brei formen kann, die dann an alle verteilt werden.

17. Feste des Noro-Kultes

Neben dem oben besprochenen Jahreszyklus von Festen gibt es bekanntlich noch den (jährlichen) Kreis von Festen des Noro-Kultes.

Der Kultgruppe wird dieser Zyklus als der bedeutsamere, für den Fortbestand und die Wohlfahrt des Dorfes wichtigere angesehen, doch haben die gewöhnlichen Dorfbewohner fast allen Kontakt damit verloren. Nicht nur dass kein Mann (außer dem gujinushu) daran teilnehmen kann, auch Frauen, die nicht der Kultgruppe angehören, wissen kaum, wann, wo und warum ein solches Fest gefeiert wird. Einzig durch die Aufforderung, für ein Fest Reis abzuliefern, erfahren sie überhaupt davon. Dass dieser Aufforderung bis heute ohne Ausnahme nachgekommen wird, bedeutet weniger ein Wissen oder eine Anerkennung der Vorstellungen des Noro-Kultes, sondern das Noro-Wesen ist eben einfach zu einer sozialen Institution geworden, die das Dorf als eine Einheit zusammenfasst. Aus dem Gefühl heraus, ein Widerstand gegen die noro wäre ein Verstoß gegen das Dorf als soziale Einheit, werden Forderungen, auch wenn sie für den Einzelnen keinen Inhalt mehr haben, hingenommen und erfüllt. Dies spiegelt sich deutlich in den Antworten auf die Frage, weshalb Reis für die Feste des Noro-Kultes gegeben werde. Die meisten Befragten antworten ausweichend mit "minna suru kara — weil es alle tun" oder "mura no shūkan desu — es ist ein Brauch des Dorfes" oder einfach mit "mura no tame — um des Dorfes willen". Den einzelnen Dorfbewohner befriedigt das Gefühl, durch seine Spende ein Fest für das Dorf unterstützt zu haben, auch wenn er nicht näher um Inhalt und Form dieses Festes Bescheid weiss und gar nicht daran denkt, einen Ruhetag zu machen und am Fest teilzunehmen. Diese Auffassung ermöglicht es Anhängern von Ōmoto-kyō oder Seicho-no-ie, den Brauch auch weiterhin bestehen zu lassen. Die Sōkagakukai verbietet zwar ihren Anhängern jeglichen Kontakt mit anderen Kulturen, gleichzeitig setzt sie aber auch eine neue soziale Einheit, die Gemeinschaft aller ihrer Anhänger, an Stelle der früheren, des Dorfes.

Alle Zeitangaben für die Feste sind wieder nach dem Mondkalender zu verstehen. Die Tage des Zehnerzyklus sind jeweils festgelegt, ob aber das Fest am ersten, mittleren oder letzten dieser Tage im Monat stattfindet, ist nicht genau bestimmt. Dies richtet sich meist nach dem Wetter, nach dringenden zu erledigenden Arbeiten und Ähnlichem. Im Folgenden sind jeweils als ideal gehaltenen Daten angeführt.

Der Festzyklus beginnt am 15. I. nachmittags mit einer Versammlung der Kultgruppe im toneya am miya. Früher wurde bei dieser Gelegenheit

der migaki-ōgi genannte Fächer entfaltet und von der Kultgruppe verehrt. Besondere Speisen oder miki werden nicht bereitet. Ein Name für diese Versammlung ist nicht bekannt.

Das erste grössere Fest im Jahr ist das kamu-muke (kami-mukae 神迎之 "kami-Empfang") oder kurz nur muke, das am mittleren mizunoe-Tag des 2. Monats gefeiert wird. Ein Teil der igami versammelt sich zusammen mit der noro am Nachmittag im toneya am miya. Durch ein Gebet mit in Händen gehaltenen adaha-Grasbüscheln werden die kami aus dem Lande meriya und vom obotsu eingeladen, im Dorf zu erscheinen. Nach dem Essen der mitgebrachten Speisen (bei denen kein Fleisch verwendet wird) ist das Fest beendet.

Die beim muke-Fest empfangenen kami halten sich von diesem Fest an in der kami-dana des toneya auf.

Genau nach einem Zeitraum von 7 mizunoe-Tagen findet das Fest des Zurücksendens dieser kami, das kamu-ohori oder nur ohori (神送), okuri "Wegsenden") genannt, am mittleren mizunoe-Tag des 4. Monats statt. Die Mitglieder der kaminjū, die auch beim muke anwesend waren, versammeln sich wieder im toneya am miya zu einem Gebet, dann begeben sich alle hinüber in das Gehöft des gujinushu (3). Erst hier werden kamigin und kamisaji angelegt. In Prozession mit der noro an der Spitze verlässt die kaminjū nun das gujinushu-Gehöft, überquert den miya und umkreist dreimal den ike-ganashi im Sinne des Urzeigers. Dies wird als "ike-ganashi no kami otomo suru -- das kami des ike begleiten" erklärt. Dann geht die Kultgruppe zwischen den Gehöften 23 und einem heute leerstehendem Gehöft zum Strande hinunter, wo unter Winken mit den adaha und mit dem Rufe: "yāni-motta hōre --kommen Sie nächstes Jahr wieder" -- die kami, die über das Meer nach meriya zurückkehren, verabschiedet werden. An diesem Tage soll man nicht im Boot aufs Meer hinausfahren.

Der 6. Monat ist jener Monat des Jahres, in dem die meisten Feste des Noro-Kultes in Suicau stattfinden: am ersten kanoo-Tag das araobana, dann das uchigiho am folgenden, dem zweiten tsuchinoe-Tag des Monats, das hanarame am zweiten mizunoe-Tag und das ū-unno am folgenden, letzten tsuchinoe-Tag.

Das araobana (新穂花 ara-hō-baka "neue-Ehren-Blume") wird auch als kanoo-matsuri bezeichnet und gilt als ein Fest des Reis. Drei Tage vorher wird von den atari im toneya vor Satu je 1-gō Reis von jedem Haushalt entgegengenommen. Am Morgen des Festtages besucht die ganze Kultgruppe (ohne gujinushu) geschlossen die amuigu-Quelle, wo sich alle kultisch reinigen. Dort fertigen auch die Trägerinnen der kazura ihre Grasskronen an. Am Rückweg von der Quelle schneidet jede der kaminjū drei Reisbüschel von irgendeinem Reisfeld ab. Mit diesen Ehren

versammelt sich die ganze Kultgruppe im ashiage am miya. Während der dort abgestellte miki-Erug geöffnet wird, spricht die noro mit den Reisähren in den Händen ein Gebet (tahabe). Der alte Wortlaut dieses ist in Sukomu in Vergessenheit geraten, die noro-Vertreterin formuliert Leute aus eigenem Gefühl heraus einen Dank sowie Bitten um weitere Wohlfahrt des Dorfes an die kami.

Dann wird der miki verteilt und zwar erhält jede Teilnehmerin dreimal. Begonnen wird beim Austeilen mit der noro, dann folgt die sudugami und weiter erhalten alle im Sinne des Uhrzeigers davon. Das Amt des Verteilens übernimmt nicht eine atari, sondern eine der igami, die unter dem Tierkreiszeichen des Festtages oder eines der fünf folgenden Tage geboren wurde. Sodann begeben sich alle in das ashiage der Dorfhälfte Kanaku, wo die selben Zeremonien wiederholt werden.

Am Mittag versammelt sich die Kultgruppe zum zweiten Male, diesmal im toneya am miya, wo alle eine aus Spenden des Dorfes bereitete Mahlzeit einnehmen. Diesmal bedienen die atari.

In alter Zeit soll beim araobana-Fest eine Prozession der Kultgruppe vom Meeresstrande zum ashiage am miya üblich gewesen sein, doch sind die Einzelheiten bereits in Vergessenheit geraten.

Eine Woche vor dem uchigihe-Fest, also vom araobana-Fest an, müssen jene Personen, die während des seit dem vorigen uchigihe vergangenen Jahres einen Todesfall im Haushalt hatten, von einer habu-Giftschlange gebissen wurden, oder in deren Haus ein kleiner 山の鳥 yama-no-tori "Berg-Vogel" genannter Vogel geflogen kam, das Dorf verlassen und am Strande leben und nächtigen. Das Essen wird ihnen von Verwandten gebracht. Erst nach Beendigung des uchigihe-Festes dürfen sie wieder in ihre Gehöfte zurückkehren.

Auch für das uchigihe wird miki aus je einem gō Reis pro Dorfhauhalt zubereitet, aber erst am Morgen des Festtages selbst. Die Kultgruppe versammelt sich vormittags im ashiage und zwar zuerst der Dorfhälfte Satu, dann im ashiage der Dorfhälfte Kanaku. Wie beim araobana wird miki ausgeteilt und ein kurzes Gebet gesprochen. Mittags isst man wiederum im toneya am miya.

Das hanarēms (離瀬目 hanare-onme "Insel -- Wende") ist ein Fest der Meeresgottheiten, bei dem um Sicherheit des Bootsverkehrs zwischen dem Dorf und der Insel Sulomu-banare gebetet wird. Drei Tage vorher bereiten die atari zwei Krüge miki (1 gō Reis pro Haushalt) und bewahren

sie in den beiden ashiage auf. Am Vormittag des Festtages finden wieder Zeremonien der Kultgruppe in den beiden ashiage statt. Früher versammelte sich nachmittags das ganze Dorf am Strande und vergnügte sich bei Gesang und Tanz.

Mit dem hanarēme verbindet sich folgende Überlieferung: Einst lagen die Dörfer Sukomu, Kanyū und Nishi-Amuro im Streit wegen des Nutzungsrechtes der Insel Sukomu-banare. Zur Entscheidung wurde ein Bootsrennen vorgeschlagen, das mit recht leichten, zerbrechlichen Rudern ausgetragen werden sollte. Es siegte das Boot von Sukomu vor dem aus Kanyū, während Nishi-Amuro ausschied. So kam es zur gegenwärtigen Teilung, bei der Sukomu das Hauptnutzungsrecht (die Insel liefert vor allem das für das tägliche Leben so wichtige susuki-Stielblütengras), Kanyū ein teilweises Nutzungsrecht besitzt. Das hanarēme erinnert nun an den siegreichen Ausgang jenes Bootsrennens.

Das letzte Fest des 6. Monats, das ū-unne (大折目 okii-onne "grosse-Wende") gilt als ein Fest der Kolbenhirse (awa) und wird auch naha-unne (naha = awa) genannt. Wieder wird drei Tage vor dem Fest miki (je 1 go Reis pro Haushalt) bereitet. Am Festmorgen holt die gesamte Kultgruppe von den Feldern je drei Ähren Hirse, und versammelt sich dann im ashiage am miya. Mit diesen Ähren in den Händen wird gebetet und nachher der miki aufgeführt. Später opfert man diese Ähren — ebenso wie die Reissähen beim araobana — im ashiage. Anschliessend an die Zeremonien im ashiage der Dorfhälfte Satu finden ebensolche in Kaneku statt.

Vor den beiden Festen araobana und ū-unne darf niemand im Dorf mit der Reis- bzw. Hirsernte beginnen. Heute wird kaum mehr Hirse gebaut, das ū-unne-Fest hat seinen Sinn als Erntedankfest der Hirse bereits verloren.

Nach dem ū-unne werden die kazura, die bei allen vier Festen des 6. Monats getragen wurden, an der Rückwand des ashiages von Satu aufgehängt.

Abgesehen von der Teilnahme der Noro-Kultgruppe am Feste des gungin (9.IX.) folgt als nächstes Fest nach jenen des 6. Monats das kane-natsuri "kanoë-Fest" am ersten kanoë-Tag des 10. Monats. An diesem Fest beteiligen sich nur der guginushu und eine Frau aus der kaminjū, die nach demselben Prinzip bestimmt wird wie die miki-Verteilerin beim araobana (geboren unter dem Tierkreiszeichen des Festtages oder eines der fünf folgenden Tage). Diese beiden suchen alle zum Strande hinunter-

führenden Wege im Dorf auf, wo sie an beiden Seiten der Wegführung
Bambus, Zweige des tata-no-ki (*Aralia elata* Seem.) und auf Bananen-
blättern mochi-Reismehlkuchen (3, 5 oder 7) niederlegen. Dies ge-
schieht für die Gesundheit und Wohlfahrt aller Dorfbewohner, man
will vom Meer her kommende Krankheitsdämonen versöhnen und be-
schwichtigen.

Das letzte Fest im Jahreszyklus ist das **冬折目** fuyu-unme
"Winter-Wende" am ersten Kanoe-Tag des 11. Monats. Drei Tage vorher
sammeln die atari 5 shaku (= 0,09 Liter) Eis pro Dorfhaushalt ein
und bereiten miki. Am Mittag des Festtages versammelt sich die
ganze Kultgruppe im toneya am miya, betet und empfängt den miki. Das
fuyu-unme wird als ein Fest der Knollenfrüchte bezeichnet, an dem
für die Ernte sowohl von Süsskartoffeln als auch aller anderen Knollen-
fruchtgewächse gedankt wird. Die von jedem Mitglied der Kultgruppe
mitgebrachten Festspeisen sind hauptsächlich wenn nicht ausschliess-
lich aus Knollenfrüchten zubereitet. Bei diesem Fest als dem letzten
im Jahr wird auch allen kami für ihren Schutz und ihre Hilfe gedankt
und gleichzeitig betet man um die Wohlfahrt des Dorfes auch im kommen-
den Jahr.

v. Zusammenfassung:

Bevor ich auf Material aus anderen Dörfern der Insel Kakeroma
über das Moro-Wesen eingehe, fasse ich das bisher über diesen Kult
im Dorf Sukomu Gesagte kurz zusammen. Anschliessend lege ich einige
daraus resultierende Erkenntnisse und Probleme vor.

Zunächst einige Bemerkungen zum Dorfplan und zur Verteilung der
Kultstätten des Moro-Kultes. Wie erwähnt wurde, existiert in Sukomu
eine Zweiteilung in Satu-baru und Kaneku-baru. Dieser Dualismus tritt
im Alltagsleben des Dorfes wenig in Erscheinung (vgl. das oben über
diese Frage Gesagte). In Zusammenhang damit ist zu beachten, dass die
beiden atari (Dienorinnen der Kultgruppe) getrennt nach Dorfhälften
gestellt und in einer bestimmten Hausfolge gewechselt werden und dass
es ferner in jeder Dorfhälfte je ein toneya und ein ashiage gibt. Die
Bedeutung dieser Kultstätten in jeder der beiden Dorfhälften ist
jedoch eine grundverschiedene, das toneya und das ashiage von Satu
sind für den Kult viel wichtiger als jene von Kaneku. Beim muke-,
ohori- und fuyu-unme-Fest wird jeweils nur das toneya von Satu benutzt,
das von Kaneku während des ganzen Jahres also überhaupt nicht. Der
gujinshu, der jeden Morgen Räucherstäbchen abbrennte und betete, tat

dies nur im toneya am miya. Nur hier scheint also das Dorf-Schutzkari verehrt worden zu sein, obwohl es auch im toneya von kaneku eine kami-dana gibt. Die anderen Feste des Jahreszyklus werden in beiden Dorfhälften und zwar zuerst im ashiage von Satu, dann von Kaneku gefeiert, doch wird mit den Zeremonien stets in Satu begonnen. Auch bei diesen Festen wird das Mittagmahl nach Schluss der Zeremonien nur im toneya am miya eingenommen.

Schwieriger ist die Beurteilung der beiden ibe-Kultstellen. Wohl sind die Vorstellungen und tabu um den ibe in Kaneku nicht so ausgeprägt, doch kann das einfach darauf zurückgehen, dass es in Sukomu eben nur einen Dorfplatz, miya, gibt und nur hier jene Feste und Vergnügungen stattfinden, die eine Berücksichtigung des sakralen ibe notwendig machen. In beiden ibe soll ein kami seinen Sitz haben, ob es jedoch in beiden das gleiche ist, konnte nicht festgestellt werden.

Der sakrale Berg des obotsu liegt zwar an der heutigen Grenzlinie zwischen den beiden Dorfhälften, wird aber traditionell als zur Dorfhälfte Satu gehörig angesehen. Interessant ist, dass die Kultstätte des gungin, ebenfalls eines heiligen Berges, im Osten des Dorfes in der Kaneku-Hälfte liegt, in gewisser Hinsicht also ein Gegenstück zum obotsu darstellt.

Diese Tatsachen erlauben die Annahme, dass der Noro-Kult sein Zentrum in der Dorfhälfte Satu im Dorfteil Nahama hat. Direkt am Fusse des obotsu gruppieren sich um den miya-Dorfplatz die wichtigsten Kultstätten der noro, das toneya, und das ashiage, und sie sind mit dem obotsu durch den kami-miobi, den sakralen Weg, an dem die Gehöfte der Stammfamilien von A und B liegen, verbunden. Diese beiden Familien stellen die noro und den gujanushu, somit die höchsten Kultämter. Ebenfalls am miya und nur durch das in neuerer Zeit erbaute 公民館 kominkan, die Versammlungshalle des Dorfes, vom Dorfplatz getrennt, liegt das noro-yashiki, das Gehöft der noro. Alle diese Fakten bestätigen die bereits auf Grund des Namens Nahama "Mittel-Platz", seiner Lage und der Aussagen der Dorfleute gemachte Feststellung, Nahama sei der älteste Dorfkern von Sukomu.

Ferner geht daraus hervor, dass das dualistische Prinzip in Sukomu mit dem Noro-Komplex nicht sehr eng verbunden ist. Kaneku scheint ein Dorfteil zu sein, der im Zuge der Weiterentwicklung der Siedlung entstanden ist und sich an ein schon bestehendes Ganzes angeschlossen hat.

Möglicherweise ist die Errichtung des toneya und des ashiage in Kaneku-baru auf die später ins Dorf gekommenen reichen Familien, besonders J, zurückzuführen. Diese haben vielleicht auf diese Weise versucht, sich auch in das religiöse Leben des Dorfes einzuschalten, oder den Einfluss einer noro, der auf dem alten Dorfsentrum und den dort wohnenden alteingesessenen Familien basierte und so die noro selbst zentralistisch orientierte, zu parallelisieren. Dies ist ihnen bei den Festen, die nun in den ashiage beider Dorfteile abgehalten werden, gelungen, die Kultgruppe selbst wurde davon aber nicht betroffen und die obersten Kultämter blieben weiterhin den Familien A und B vorbehalten. Es kam auch nicht zur Bildung einer zweiten Kultgruppe für die in Kaneku befindlichen Kultstätten.

Im Aufbau der Kultgruppe heben sich die Ämter der noro und des gujinushu von jenen der igami ab, über die Stellung der sudugami kann hier nichts ausgesagt werden. Dieser Unterschied zeigt sich sehr deutlich in Bezug auf das Prinzip der Nachfolgeregelung der Kultämter. Die Stellung des gujinushu vererbt sich patrilineal vom Vater auf den ältesten Sohn. Die Nachfolge der noro tritt ihre Nichte, die Tochter ihres Bruders, an. In beiden Fällen geht die Nachfolge in männlicher Linie innerhalb einer Familie, u.zw. jeweils einer Stammfamilie vor sich. Eine Befragung der yuta ist nicht notwendig, auch die jetzige noro-Vertretung wurde der igami nicht durch den Spruch einer yuta übertragen, sondern sie hat sie kraft ihrer Stellung als Ehefrau des Familienhauptes der Stammfamilie von A (bei Fehlen einer aus dieser Linie geborenen Frau) übernommen.

Bei der Vererbung des igami-Amtes spielt das Warten auf eine "Entscheidung" des kami, die sich in einer Krankheit oder anderen besonderen Vorzeichen offenbart und dann von der yuta gedeutet wird, eine grosse Rolle. Die oben angeführten Beispiele für die Vererbung des igami-Amtes bei Frauen im heutigen Sukomu zeigen, dass die Fälle, in denen dieses Amt von einer Verwandten mütterlicherseits übertragen wurde (6 Fälle von 9 bestimmaren) überwiegen. Zwei erhielten das Amt von einer Verwandten ihres Mannes, eine von einer Verwandten väterlicherseits.

Bei der Nachfolge der niederen Kultämter scheint auch das Alter von Bedeutung zu sein. Auffallend ist in dieser Hinsicht die Vertretung einer noch jüngeren igami durch ihre alte Schwiegermutter.

Fast alle igami von Sukomu waren zur Zeit ihrer "Berufung" bereits über 50 Jahre alt oder noch älter. Die an den Festen zusammen mit der Kultgruppe aktiv teilnehmenden Frauen sind alle über 60 Jahre alt, jüngere Frauen -- ausgenommen die beiden atari -- dürfen auch nicht am Festplatz anwesend sein.

Es ist ferner noch eine weitere Teilung der Kultgruppe zu beachten. An allen Festen nehmen die noro (bzw. heute ihre Vertreterin) und die sudugami teil. Der gujinashu erscheint nur bei den im ashiage abgehaltenen Festen sowie beim kane-matsuri, an dem aber noro und sudugami nicht teilnehmen. Am muke und ohori beteiligen sich nur jene igami, die die zu diesen Festen erscheinenden obotsu-kami und neriya-kami verehren. Nur beim araobana, uchigihe, hanareme, u-unne und fuyu-unne sind alle igami vollzählig versammelt.

Noch in anderen Hinsichten unterscheiden sich die verschiedenen Feste des Jahreszyklus (vgl. Tab. XI).

Tabulle XI :
Festzyklus des Noro-Kultes in Sukomu :

Fest	Kultstätte	Paraphernalien					
		Königin kaziseaji	dabane	migaki Fächer	kazura Krone	edaha	Reis Abgabe
muke	toneya	X	X	0	0	X	0
ohori	toneya/ Strand	X	X	0	0	X	0
araobana	ashiage/ Strand (?)	X	X	X	X	0	1 go
uchigihe	ashiage	X	X	X	X	0	1 go
hanareme	ashiage/ Strand	X	X	X	X	0	1 go
u-unne	ashiage	X	X	X	X	0	1 go
kane- matsuri	Strand	X	X	0	0	0	0
fuyu- unne	toneya	X	X	X	?	0	1/2 go

Vor allem fällt die Verschiedenheit des Festplatzes auf. Die Feste muke und ohori sowie fuyu-unne finden im toneya statt, alle anderen Feste (mit Ausnahme der kane-matsuri) im ashiage. Beim kane-matsuri, ohori und in aller Zeit vielleicht auch beim araobana fungiert die Meeresküste, der Strand, als Festplatz. Weiters ist eine Verschiedenheit der bei den Festen verwendeten Paraphernalien zu beachten:

Bei den Festen des 2. und 4. Monats, *mukē* und *ohori*, wird der *migaki*-Fächer nicht verwendet und es werden keine *kazura*-Graskronen getragen, dafür jedoch *adaha*-Büschel in den Händen gehalten, die bei anderen Festen nicht üblich sind. *Miki* wird bei *arabana*, *uchigihe*, *hanarēme*, *ū-unne* und *fuyu-unne* bereitet. In Bezug auf die Menge des von den Dorfbewohnern eingesammelten Reis fällt nur das *fuyu-unne* ein wenig ab, ebenso wie sich dieses Fest schon durch den Festplatz von jenen Festen unterscheidet, die nach der teilnehmenden Kultgruppe und den verwendeten Geräten mit ihm zusammengestellt werden können, nämlich der Gruppe der Sommerfeste.

Es lassen sich also zwei Typen von Festen erkennen: Die Feste der ersten Gruppe, *mukē* und *ohori*, finden im *tonaya* statt und es nimmt nur ein Teil der Kultgruppe daran teil. Es werden kein *miki* bereitet und weder der *migaki*-Fächer noch *kazura*-Graskronen verwendet, dafür aber die *adaha*-Büschel. Auch der Strand spielt eine Rolle als Festplatz.

Die zweite Gruppe: *arabana*, *uchigihe*, *hanarēme*, *ū-unne* und vielleicht auch *fuyu-unne*, ist durch die Teilnahme der gesamten Kultgruppe gekennzeichnet. Diese Feste finden im *ashiage* statt. Die Wahl des *tonaya* als Festplatz für das *fuyu-unne* wird nach Aussage einer *igami* durch die ungünstigen Witterungsverhältnisse im Winter bestimmt, die ein Fest im wandlosen *ashiage* äußerst unbequem machen. Darauf wird jedoch noch zurückgekommen. Wegen der Verwendung von *migaki*, *kazura* (?) und der Bereitung von *miki* gehört das *fuyu-unne* jedenfalls zu diesem zweiten Typ.

Das *kano-matsuri* kann keinem der beiden Typen zugeordnet werden. Es unterscheidet sich von beiden in ganz wesentlichen Punkten, z.B. keine Teilnahme der *noro*, Mitwirken nur einer einzigen *igami* und des *gujūmushu*.

Zuletzt einige Bemerkungen zur Gottesvorstellung der *noro*, wie sie aus den Angaben von *Sukomu* zu erkennen ist. Schon bei der Behandlung der Kultstätten wurde auf die verschiedenen *kami* hingewiesen, deren Verehrung die einzelnen *igami*, aber auch die *noro*, von ihren jeweiligen Vorgängerinnen übertragen erhalten haben. Alle diese *kami* gehören zum *Noro*-Kult und scheinen in den um die einzelnen Feste konzentrierenden Vorstellungen auf, z.B. bei den Festen *mukē* und *ohori* für die *neriyakami* und *obotsu-kami*.

Als Mittelpunkt des *Noro*-Kultes darf aber wohl die mit den beiden obersten Kultstätten, dem der *noro* und dem des *gujūmushu*, verbundene Gottesvorstellung angesehen werden. Die *noro* verehrt an der *tokonoma* ihres Hauses ein *kami*, dessen Name zwar heute in Vergessenheit geraten ist,

das aber auch als Ahnen-kami der Familie A bezeichnet wird.

Wenden wir uns daher zunächst dem gujunushu zu. Dieser opfert und betet jeden Morgen vor der kami-dana des toneya, wo ein Schutz-kami des Dorfes verehrt wird. Das spricht für eine engere Beziehung zwischen dem gujinushu und dem toneya, aber auch zu dem im toneya verehrten Schutz-kami des Dorfes. Indessen hat auch die noro an dieser Beziehung Anteil, denn ihr Sitz bei den Festen im toneya befindet sich unterhalb des kami-dana dieses kami.

Ausser im toneya wird noch im ibe-ganashi ein Schutz-kami des Dorfes anwesend gedacht. Dies kann so erklärt werden, dass hier zwei voneinander unabhängige Vorstellungen von einem Dorf-Schutz-kami vorliegen. Oder es handelt sich wohl um eine einzige in sich geschlossene Vorstellung, dass nämlich das oder die Schutz-kami des Dorfes ihren Sitz zwar im ibe als einem Grab der Vorfahren haben, aber an der kami-dana des toneya verehrt werden. Dabei gibt es wieder zwei Möglichkeiten: die kami können zur Zeit der Verehrung als Besucher-kami im toneya erscheinen oder es richtet sich diese Verehrung im toneya auf die in einiger Entfernung am ibe sich aufhaltenden kami (Fernverehrung).

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, dass man zwar in Sukomu sagt, die bereits früher besprochenen Besucher-kami hielten sich zwischen den Festen muke und ochori an der kami-dana des toneya auf, wo sie verehrt werden, dass die eigentliche Zeremonie des Wegsendens dieser Besucher-kami beim ochori-Fest aber nicht vom toneya, sondern vom Hause des gujunushu ausgeht. Erst hier im Hause des gujunushu werden kamigin und kamisaji angelegt, ohne die keine Zeremonie gültig vollzogen werden kann. Die kami werden also nicht vom toneya aus weggeleitet, aber wohl auch nicht vom Gehöft des gujinushu. Sie werden von der Kultgruppe auf ihrem Wege vom Gehöft des gujinushu zum Strande irgendwo getroffen und von dieser Stelle aus weggeleitet. Dieses "irgendwo" könnte der ibe sein, den ja die Kultgruppe dreimal umkreist. Von dieser Zeremonie wird noch ausdrücklich festgestellt, dies geschehe, um die "kami des ibe" wegzubegleiten, was für eine engere Beziehung zwischen den Besucher-kami und dem ibe als Ahnengrab sprechen würde. Vielleicht wurde in alter Zeit das muke nicht nur allein im toneya gefeiert, sondern es wurden die kami auch tatsächlich abgeholt und zum ibe begleitet. Sichereres darüber konnte nicht mehr in Erfahrung gebracht werden.

Dass die noro bei den Festen im ashiage mit dem Rücken zum ibe gewandt sitzt, bei den Zeremonien im toneya unter der kami-dana des Dorf-Schutz-kami, gibt ebenfalls zu bedenken.

Diese Vorstellung von einer Ahnengottheit als Schutz-kami des Dorfes mit dem Sitz im ibe und der Verehrung im toneya kann jedoch ansonsten in den verschiedenen Festen des Jahreszyklus nicht weiter verfolgt werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Feste im toneya in gewisser Hinsicht einem das ganze Jahr über hier verehrten kami gelten, doch lässt sich diese Annahme nur eben durch die Wahl des Festplatzes stützen.

Den Festen des 2. und 4. Monats liegt die Vorstellung, dass kami das Dorf besuchen, hier empfangen und dann wieder in ihre Andere Welt zurückgesandt werden, zugrunde. Die an diesen Festen teilnehmenden igami sind jene, die diese Besucher-kami (teruko-kami, naruko-kami) auch sonst verehren. Der Charakter dieser kami, die über das Meer her oder von obotsu herab erscheinen, ist aus dem in Sukomu gewonnenen Material nur ungenügend erschlossen. Es sind kami, die durch ihr Erscheinen und Verweilen im Dorf Fruchtbarkeit und Wohlstand sichern. Deswegen und wegen ihrer Verbindung mit den Kultstätten toneya (erbaut aus Holz vom obotsu, eingeweiht durch die vom obotsu herabsteigende Kultgruppe, Freude der an obotsu sich aufhaltenden kami über ihre neue Kultstätte) und ibe könnten sie vielleicht mit dem oder den Dorf-Schutz-kami in Verbindung gebracht werden.

Im ashiage weilt für gewöhnlich kein kami. Zu den dort abgehaltenen Festen muss also entweder ein kami empfangen und geholt werden, oder die Verehrung richtet sich auf ein kami, das sich in einer Anderen Welt befindet (Fernverehrung). Welche dieser beiden theoretischen Möglichkeiten im konkreten Fall vorliegt, kann nicht endgültig entschieden werden. Der ibe steht gleich neben dem ashiage und es könnte daher das kami des ibe sein, dem die Verehrung im ashiage gilt. Dass auch jene igami, die bei nake und onori die Besucher-kami empfangen und weggeleiten, an den Sommer-Festen teilnehmen, spricht vielleicht für ein Erscheinen von solchen kami auch bei diesen Festen. Ob die Tatsache, dass die Kultgruppe in alter Zeit beim Fest araobana vom Strande zum ashiage hinaufstieg, als ein Einholen von kami gedeutet werden kann, wird erst Material eines noch weiteren Untersuchungskreises entscheiden.

Ein Vergleich mit den religiösen Vorstellungen im Dorfe im allgemeinen ergibt einige Übereinstimmungen: Werden in den einzelnen Haushalten die Ahnen der Familie verehrt, so steht im Mittelpunkt des Noto-Kultes die Verehrung des Dorf-Schutz- und Ahnen-kami. Wie auch beim familiären Ahnenkult fungiert die Vorstellung von neriya als einem

paradiesischem Land jenseits des Meeres. Vielleicht darf auch durch Vergleich mit den beim shibasashi-Fest von jenseits des Meeres her empfangenen Ahnen-kami für die Besucher-kami aus neriya beim muke-Fest angenommen werden, dass sie Ahnen-kami sind.

Im kane-matsuri offenbart sich dagegen deutlich und auch durch die Aussagen der Gewährsleute bestätigte Vorstellung, Krankheit und andere Übel kämen vom Meer her in das Dorf. Die "bösen kami" sollen durch die bei diesem Feste aufgestellten Opfer an den Wegen vom Strand in das Dorf besänftigt und abgehalten werden, in das Dorf einzudringen. Diesem Vorstellungskreis scheint auch das hamaori-Fest, bei dem man schädliche Insekten ins Meer wegtreiben lässt, zumindest nahestehen.

Im Allgemeinen ist aber die Gottesvorstellung der Noro-Kultgruppe und die der anderen Dorfleute doch etwas von einander verschieden. Für die Dorfleute sind die Vorstellungen von neriya-kami, obotsu-kami oder dem Dorf-Schutz-kami (heute) von geringer Bedeutung. Die Verbindung zwischen den Dorfleuten und diesem kami stellt die Kultgruppe her, in alter Zeit wurden die Mitglieder der kaminjū sogar selbst als kami angesprochen und als solche verehrt. Für die Kultgruppe als solche wiederum haben yama-no-kami, hinyahamu-ganashi und andere sonst wichtige kami keine Bedeutung, was nicht heißt, dass die einzelnen Mitglieder der Kultgruppe diese kami nicht verehrten, sie verehren sie nur nicht in ihrer Funktion als kaminjū, also in der Gruppe.

Im toneya wird zwar auch ein hinyahamu-ganashi verehrt, diese Verehrung ergibt sich aber nicht aus dem Noro-Kult, sondern wurzelt in den religiösen Vorstellungen des Dorfes überhaupt. Dass das Herd-kami auch im toneya verehrt wird, hat wohl seinen Grund darin, dass es im toneya einen Herd gibt, und wo ein solcher existiert, da ist selbstverständlich das Herd-kami anwesend und muss verehrt werden. Die obotsu-no-kami der noro sind nicht den ebenfalls auf Bergeshöhen anwesend gedachten yama-no-kami gleichzusetzen. In den Nächten der kane-saru-Tage steigen nur letztere von den Bergen herab, ihre Wege sind bestimmt, aber nicht identisch mit dem kami-michi. Die obotsu-no-kami dagegen rücken durch ihre Verbindung mit dem toneya (siehe oben) in die Nähe des im toneya verehrten Dorf-Schutz-kami.

Die Jahreszyklen der Noro-Feste einerseits, der des ganzen Dorfes andererseits ergänzen einander. Am 15. I., dem eigentlichen Neujahr (vgl. die Bezeichnung shōgatsu "Neujahr"), versammelt sich die Kultgruppe zu ihrer ersten Feier, während die alten Männer des Dorfes die

Runde machen und jedes Haus beglückwünschen.

Sehr gut ergänzen einander die Noro-Feste und der Zyklus der in Zusammenhang mit den Feldfrüchten stehenden Feste. Nach dem hamaori als einem Bittfest um gute Ernte folgt das araobana, an dem die ersten Ähren eingebracht werden, und das uohigihe, an dem den kami für die Reisernte gedankt wird. Das ū-unne-Fest gilt der Kolbenhirse, einer in Japan kulturhistorisch älteren Nutzpflanze als es der Nassfeldreis ist.

Die Feste der zweiten Jahreshälfte wiederholen bis zu einem gewissen Grade die der ersten. Die Häufung der Feste im 6. Monat, um die Erntezeit der verschiedenen Nutzpflanzen, weist darauf hin, dass diese Zeit als eine "heilige" gilt. Bereits oben wurde darauf hingewiesen, dass die Sommerfeste als eine alte, heute schon unverstandene Jahreswende aufgefasst werden können. Die Häufung der Noro-Feste gerade im Sommer und nicht um die Zeit des heutigen Neujahrs unterstreicht die Bedeutung dieser ~~†~~ ~~‡~~ orime "Wende". Den Erntefesten des 6. Monats kann das fuyu-unne, das Erntedankfest der Knollenfrüchte gegenübergestellt werden. Andererseits lässt sich dieses Fest auch zu dem muke in Beziehung bringen, da für die beim muke vorgebrachten Bitten an diesem letzten Noro-Fest des Jahres gedankt wird. Vielleicht ergibt sich aus diesem Zusammenhang mit dem im toneya gefeierten muke auch ein Hinweis für die Wahl gerade des toneya als Festplatz für das fuyu-unne.

C. Die noro von Amami-Oshima: Vergleichende Untersuchungen

a. Soziologische Fragen im Zusammenhang mit dem Aufbau der Kultgruppe:

In dem Überblick über die bisher vorliegenden Arbeiten über den Noro-Kult von Amami-Oshima wurden zahlreiche Probleme aufgezeigt und in der Monographie über das Dorf Sukomu teilweise weiter verfolgt. Aus ihrer Fülle sollen in der Folge, wie schon bei der Problemstellung (Abschnitt 2/A, c) dargelegt wurde, nur zwei Fragenkomplexe herausgegriffen und behandelt werden, durch die es mir jedoch möglich erscheint, den Noro-Kult seinem Wesen nach zu erfassen und zu definieren.

Der erste bedeutende Fragenkomplex, der des soziologischen Hintergrundes des Noro-Kultes, wurde bis heute noch kaum eingehend studiert, obwohl Ansätze dazu vorhanden sind (WATANABE 1940). Besonders für den Noro-Kult von Amami-Oshima fehlen jedoch Vorarbeiten vollkommen. Wohl wurde von einzelnen Forschern versucht, Stellung und Rolle der noro und der Kultgruppe in der Dorfgemeinschaft herauszuarbeiten (TAKAGI 1959 a). Auch die verschiedenen Arten der Nachfolgeregelung wurden oft beschrieben und auszuwerten versucht (YANAGITA 1925, HARING 1953, ITO 1958 a). Meiner Meinung nach muss jedoch eine solche Untersuchung ausgehen von einer Analyse des oder der Verwandtschaftssysteme und der Dorforganisation. Erst wenn die in diesen sozialen Einheiten wirksamen Prinzipien klargestellt sind, kann eine Auswertung des Materials über die Nachfolgeregelung der einzelnen Kultärter und die Stellung der Kultgruppe und ihrer Mitglieder in der Dorfgemeinschaft durchgeführt werden. Ich habe dieses Problem bereits an anderer Stelle behandelt (KREINER 1952 a und 1963 b). Es erscheint jedoch notwendig, hier nochmals darauf einzugehen, da die Auswertung des Sukomu-Materials neue Probleme gezeigt hat.

Einleitend sei eine kurze Darstellung des Aufbaues der Noro-Kultgruppe in den besuchten Dörfern auf Kakeroma und der einzelnen Kultärter gegeben.

Die Größe der Kultgruppe ist in keiner Weise festgelegt, weder allgemein noch in den einzelnen Dörfern. Alle ihre Mitglieder mit einer einzigen Ausnahme sind Frauen. Das Alter der Mitglieder ist entscheidend für ihre Stellung innerhalb der Ränge der Gruppe. So ist z.B. die Sitzordnung der igami bei den verschiedenen Festen in toneya oder

ashiage in vielen Dörfern nach ihrem Alter bestimmt.

Haupt der Kultgruppe ist die *noro*, *uyu-nuru* "Eltern, Stamm-noro" oder *nuru-gani-sawa* "noro-kami-Herrin" genannt. Sie ist die wichtigste Person bei allen Festen des *Noro-Kultes*. In kleinen Dörfern, in denen es zwar eine Kultgruppe, aber kein *Noro*-Amt gibt, wird eine *noro* aus einem bestimmten anderen Dorf zu den Festen in das Dorf geholt, was durch die von Dorf zu Dorf etwas verschiedenen Tage der Feste ermöglicht wird. Dass die *noro* von Sukomu auch das Nachbardorf Kanyū betrent, wurde schon erwähnt. Die *noro* des Dorfes Setake wiederum besucht Adachi, vermutlich ein Zweigdorf von Setake, und das ziemlich weit entfernte Miura. Aber auch die beiden *noro* von Kiji anerkennen die *noro* von Setake als ihnen übergeordnet und sprechen von ihr nur als *inban-uya-nuru* "Siegel-Eltern-noro". Dieser Name deutet drauf hin, dass die *noro* von Setake eine Einsetzungsurkunde der *Kikoe-ufu-kimi*, des obersten Kultantes in Okinawa, besass oder noch besitzt. Genaueres konnte jedoch nicht in Erfahrung gebracht werden. Es scheint aber, dass die Dörfer Setake, Kiji, Miura und Adachi einen gewissen "Noro-Bezirk" bilden. Weitere solche in Bezug auf den *Noro*-Kult zusammengehörende Dörfer sind Sukomu und Takana (in beiden Dörfern wird angegeben, der Kultname der *noro* sein *Yunakama yayodake no kishadon nasharikyo*), die Dörfer Ozai, Sachi und Seso (Kultname der *noro*: *Amiami nizurashi kudan uya-nuru*), sowie die Dörfer Satsukawa, Shiba und Saneku (durch den Verkauf des *Noro*-Amtes, s.u. *kari-noro*).

Das Amt einer *waki-noro* "Seiten-noro" existiert nur in Adachi und Yoro. Es handelt sich dabei um ein eigenes Kultamt und nicht etwa um die für die *noro* in Betracht kommende Nachfolgerin. Im Dorf Adachi, wo es ja keine *noro* gibt, dürfte die *waki-noro* eine Art Stellvertretung (jedoch nur bei Gebeten u.dgl., nicht bei Festen) der *noro* ausüben.

Dem Rang nach folgt auf die *noro* das Amt des *gujinushu* oder kurz *guji*. Dies ist der einzige Mann in der Kultgruppe, meist gibt es nur einen in jedem Dorf bzw. in jeder Kultgruppe. In Saneku und Yoro (bzw. auch in Adachi) gibt es jedoch jeweils zwei *gujinushu* in jeder Kultgruppe, was an die beiden Ämter des *guji* und *tejiiri* in der Kultgruppe von Daikuma (HABING 1932, S. 66) erinnert. In der Tat vereinigt der *guji* der Kultgruppen auf Kakeroma die Funktionen dieser beiden Ämter. Er ist einerseits Betreuer der Kultstätten, besonders des *toneya* und des *ashiage* (die Bezeichnung *gujinushu* lässt sich ja erklären aus

書 gu "Schrein", 司 shi "verwalten" und 主ushi "Herr"). In manchen Dörfern (Ozai, Ketomi, Takana und tone-kura-Kultgruppe von Kiji) bewohnt der guji mit seiner Familie sogar das toneya und die verschiedenen Feste werden dann in seinem Gehöft (omote-Zimmer des uiya) gefeiert. Auch in Kanyū findet das fuyu-unme-Fest nicht im toneya oder ashiage, sondern im Haus des guji statt (vgl. dazu die Funktion des guji-Gehöftes beim chori-Fest von Sukoma). Andererseits bestellt der guji auch das dem Dorf gehörende tone no ta "Feld des toneya", dessen Ertrag der noro gehört und von dem die für das arahobana-Fest benötigten Ähren geholt werden (so in Ozai, Ketomi, Saneku und Hyo).

Die sudu (in der japan. Literatur auch shido, shidu-kami) wird manchmal als rangmässig über dem guji stehend bezeichnet, doch dürfte dabei die Tatsache, dass das guji-Amt im betreffenden Dorf zur Zeit der Untersuchung nicht besetzt war, eine Rolle spielen. Über die Funktion dieses Kultamtes der sudu ist wenig in Erfahrung zu bringen. In Yoro bezeichnet man die oberste der ukkami als sudu. Auf die Bedeutung dieses Kultamtes werde ich bei der Behandlung der Gottesvorstellung im Noro-Kult zurückkommen.

Wenig bekannt ist über die Kultämter der ukkami und uhamishare. Möglicherweise handelt es sich hier um ein und dasselbe Kultamt, denn der k-Laut wird im Dialekt von Amami-Ōshima sehr häufig zu h, wie z.B. in hami < kami "Gottheit".

Ebenso ist nichts über das nur im Dorf Ozai angetroffene Kultamt der ohikara-kami "Kraft-kami" bekannt. Eine Entlehnung aus dem Shintō (vgl. te-chikara no kami in der auch in Amami-Ōshima bekannten Mythe von Amaterasu) könnte in Frage kommen.

Die waki-kami "Seiten-kami" bilden den Grossteil der Kultgruppe in fast jedem Dorf. Auf Yoro werden sie unterteilt in igami und tachigami, und zwar verehren die igami bei den Festen im 2. und 4. Monat die obotsu-kami, die tachigami bei den Festen im 6. und 11. Monat die kami des mythischen Meereslandes neriya. Auch in Ozai ist eine solche Trennung der waki-kami beim chori-Fest im 4. Monat festzustellen. In allen anderen Dörfern gibt es keine derartige Unterscheidung und die waki-gami werden alle zusammen auch als igami bezeichnet (z.B. in Sukoma). Auch auf diese Unterscheidung wird später noch zurückzukommen sein, für die jetzt zur Behandlung stehende soziologische Frage können jedoch igami und waki-gami als Einheit aufgefasst werden.

Tabelle XII:

Zusammensetzung der Kultgruppen in den Dörfern auf Kakeroma:

Kultamt Dorf	noro	waki- noro	guji	sudu- gami	ukkani, uhani- uhare	chi- kara kami	waki- kami	Haushalts- zahl 1.I.1962
Hyo	1	0	1	1	0	0	10	97
Takena	1	0	1	1	0	0	18	41
Kiji	1+ 1	0	1+1	(1)	0	0	5+4	35
Setake	1	0	1	1	0	0	20	65
Satsukawa	1	0	(1)	1	0	0	20	94
Seneku	(1)	0	(2+2)	2	0	0	20+10	85
Adachi	0	1	2	1	0	0	1	29
Sukomu	(1)	0	(1)	(1)	0	0	13	67
Ozai	1	0	(1)	1	2	(1)	(10)	64
Ketomi	(1)	0	1	1	1	0	(10)	88
Yoro	1	1	(2)	2	1	0	15	205

Erklärung: (1).... nach Tod oder Übertritt in eine andere Religion ohne Nachfolge geblieben

1+1.... zwei Kultgruppen in einem Dorf

(Haushaltszahl der einzelnen Dörfer nach SETOUCHI-CHŌ 1961)

Das grosse Ansehen und die verschiedenen Vorteile, die ein Kultamt für seine Trägerin und deren gesamte Familie brachte, haben dazu geführt, dass neureiche oder neu zu Einfluss gekommene Familien trachteten, solche Ämter zu kaufen. Auf Yoro wird berichtet, dass besonders das ukkami-Amt käuflich und der Preis in Rindern zu bezahlen war. Selbstverständlich ist das höchste Kultamt, das der noro, am begehrtesten und nicht wenige der heutigen noro auf Kakeroma sind solche kari-muru "Leih-noro", deren Ämter durch Kauf erworben wurden. Das Amt einer noro kann von auswärts für das eigene Dorf, wo noch keines besteht, gekauft werden. So wurde das Amt der noro von Satsukawa in alter Zeit von einem reichen Mann des Dorfes aus dem Dorf Amuro an der Westküste der Hauptküste, Dorfbezirk Yamato gekauft. Der Preis soll 3 koku, 3 to, 3 shō und 3 gō (599,94 Liter) Reis betragen haben. Von Satsukawa wiederum wurde das noro-Amt dann nach Seneku verkauft, wo es ein reicher Mann für seine Tochter erwarb. Auch das Noro-Amt von Shiba stammt aus Satsukawa. Eine andere Möglichkeit ist der Kauf des Noro-Amtes von einer Familie im eigenen Dorf. So musste z.B. erst vor wenigen Jahren die frühere Noro-Familie von Takena infolge der zu starken Abwanderung ihrer jungen Leute und der folgenden Verarmung das Noro-Amt an eine neu erstarkte Familie im Dorf abgeben. Dies führt zu nicht geringen Spannungen in der Kultgruppe, wo die rechtmässige noro nun als sudu eine Gruppe von igami

um sich sammelt, die verschiedene Unglücksfälle im Dorf auf das Unwissen der neuen noro zurückführen. Solche Spannungen werden vermieden, wenn, wie z.B. in Kiji, zwar eine neue reiche Familie das Noro-Amt vom Dorfe kaufen durfte, die alte Noro-Linie sich jedoch fortsetzte und sich zwei Kultgruppen bildeten.

Damit wurde auch schon ein weiteres Problem berührt, nämlich das Bestehen von zwei Kultgruppen in einem Dorf. Wie erwähnt hat ITO (1958 b) diese Frage am Beispiel des Dorfes Kiji zu behandeln versucht. Es wurde aber bereits dargetan, dass gerade dieses Dorf als Beispiel für eine Dualstruktur nicht sehr geeignet erscheint, da ja das zweite Noro-Amt nur das einer kari-noro ist und für eine einzelne Familie gekauft wurde. Der Anspruch der alten Kultgruppe auf das ganze Dorf als Kulteinheit ist indessen unangetastet geblieben. Bei bestimmten Festen feiern beide Kultgruppen zusammen, bei anderen zwar getrennt, die eine, die tonskura-Kultgruppe bringt dabei jedoch nur die Bitten einer Familie oder Verwandtschaftsgruppe vor, die als Teil der Bitten des ganzen Dorfes gleichzeitig auch von der Dorf-Kultgruppe den kami übermittelt werden. Im Hinblick auf den Noro-Kult erscheint das Dorf als ein unteilbares Ganzes. Die dualistische Struktur, die in der Anlage des Dorfes Sukomu festgestellt wurde, erschöpft sich in dem Vorhandensein von je zwei Kultstätten des Noro-Kultes, die weitere Organisation der Kultgruppe wird davon nicht betroffen. Das gleiche gilt für das Dorf Kiji.

Bedeutend für dieses Problem erscheint mir auch das Beispiel des Dorfes Saneku, wo es seit alter Zeit die Kultgruppe (ohne Noro-Amt) der 四十人組 yonjūnin-kumi "Gruppe der Vierzig" gibt, die sich als Nachfahren von Saneku Sanjirō, des Sohnes von Minamoto Tanetomo, betrachten. Innerhalb dieser "Gruppe der Vierzig" existiert eine weitere 五人組 gonin-kumi "Gruppe der Fünf", in der die Verwaltung des Gemeinbesitzes an Boden und der Besitz des ihal, der Ahnentafel des Saneku Sanjirō von Jahr zu Jahr wechselt. Erst in neuerer Zeit scheint die zweite Kultgruppe des Dorfes entstanden zu sein, deren Noro-Amt von Satsukawa her gekauft wurde. Wohl liegt auch hier also keine echte duale Struktur vor, allein der Aufbau der beiden kumi regt zu einem eingehenden Vergleich mit der Struktur der zentraljapanischen 宮座 miyaza-Kultbünde (tōya-Wesen) an (vgl. den Problemansatz bei TAKAGI 1959 a, S.54, und SUMIYA 1963).

Alle oben besprochenen Kultämter der kamininjō sind nach Auffassung der Dorfleute erblich, ein allgemein gültiges Prinzip kann jedoch nicht angegeben werden. Es bleibt also kein anderer Weg, als weiteres

Material zur Nachfolgeregelung heranzuziehen und zu analysieren. Der bei dem Material aus dem Dorf Sukomu festgestellte Unterschied in den Nachfolgeprinzipien bei *norō* und *guji* einerseits und den *igami*-Ämtern andererseits wird dabei zu beachten sein.

Wenden wir uns zunächst den niedrigeren Kultämtern, d.h. den der *igami* zu. Von den 13 *igami* der Kultgruppe in Sukomu haben 3 das Amt von ihren Grossmüttern mütterlicherseits übernommen, eine von ihrer Grossmutter väterlicherseits, eine von ihrer Mutter, eine von ihrer Schwiegermutter und eine von der Tante väterlicherseits ihres Mannes. Die anderen wissen über ihre Nachfolge nicht genau Bescheid, zwei davon bezeichnen sich aber als Nachfolgerinnen eines Kultamtes in mütterlicher Linie.

Von den *igami* der Kultgruppe in Takana sind 3 Nachfolgerinnen ihrer Mutter, 2 Nachfolgerinnen ihrer Grossmütter mütterlicherseits und 5 die ihrer Grossmütter väterlicherseits. Zwei *igami* haben das Amt von ihren Schwiegermüttern übernommen, die weiteren konnten über diese Frage nicht Bescheid sagen.

Aus diesem Material allgemeine Schlüsse zu ziehen, ist schwer. Immerhin lässt sich feststellen, dass die *igami*-Kultämter sowohl von Verwandten väterlicher- wie mütterlicherseits (cognaten) als auch von Verwandten des Mannes (affinen) her übernommen werden. Eine besondere Bevorzugung einer dieser Linien lässt sich nicht erkennen. Zieht man die verschiedenen, bereits früher erörterten Verwandtschaftssysteme in Betracht, so scheint am ehesten das Verwandtschaftssystem der *hiki* mit seiner Berücksichtigung der Vater- und Mutterseite sowie der cognaten und affinen Verwandtschaft hier zum Ausdruck zu kommen, wobei jedoch auch Einwirkungen von seiten des *harōji*-Prinzipes (z.B. überspringt die Nachfolge nie mehr als eine Generation) möglich sind.

Der weite Kreis der *hiki* genügt jedoch nicht, beim Tod einer *igami* muss die Nachfolgerin dieses Kultamtes zu bestimmen. Die *hiki* umfasst ja eine ganze Reihe von Verwandten innerhalb von drei Generationen (*harōji*-Prinzip) vom ego, seinen Geschwistern, Cousins und Cousins 2. Grades, die für dieses Amt in Betracht kämen. Eine grosse Rolle bei der Besetzung der Kultämter kommt also der "Auswahl durch das *kami*" zu. Die erwähnte Frau wird schwach und kränklich, besonders Kopfschmerzen treten häufig auf. Sie erblickt *habu*-Giftschlangen an Orten, wo diese eigentlich selten sind. Oft genügt schon eines dieser Anzeichen den darauf achtenden *kamininjū*, die neue *igami* zu erkennen. Oder es erscheint

dieser in einem Traum oder einer Vision die Gestalt einer betenden noro und Ähnliches. Diese Träume werden dann von der yuta gedeutet, die dadurch grossen Einfluss auf die Bildung der Noro-Kultgruppe gewinnen kann. Eine Ablehnung der Berufung kommt nicht in Frage, die Krankheit würde sonst nicht heilen. Gleichzeitig mit diesem Auftrag werden der igami-Nachfolgerin oft noch bestimmte tabu vom kami auferlegt, meist ist es das Verbot, das Fleisch von Hörnertieren (Ziege, Kuh, ein bestimmter Hornfisch) oder Walen zu essen (in Ozai, Ketomi, Takena Kiji).

Ob bei der Besetzung eines Kultamtes auch das tabu um die Menstruation eine Rolle spielt, konnte in Takena nicht überprüft werden. In Saneku wurde dies mit dem Hinweis, auch das kami sei eine Frau, als unsinnig abgetan. Alle igami dürfen zu jeder Zeit an den Festen teilnehmen. In Nishi-Amuro wiederum dürfen nur Dorffrauen über 60 Jahre, die nicht mehr von der Menstruation "verunreinigt" werden, zusammen mit der Kultgruppe an den Festen teilnehmen. Für die kamininju selbst gilt dieses tabu jedoch nicht.

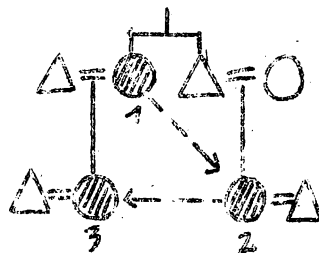
Zusammenfassend kann also für die Nachfolgeregelung der igami-Kultämter festgestellt werden, dass ihr Prinzip mit dem der bilateralen, Cognate und Affine berücksichtigenden hiki und harōji übereinzustimmen scheint, dass gewisse schamanistische Züge (Charisma) vorhanden sind, und dass die Rolle der yuta dabei sehr bedeutend ist.

Nun zu der Nachfolgeregelung bei den zwei obersten Kultämtern, dem der noro und des guji.

Wie in Sukomu übernimmt auch in allen anderen besuchten Dörfern der älteste Sohn das Amt des guji von seinem Vater. Irgendein Zeichen der Gottheit und eine Ausdeutung desselben durch die yuta ist nicht notwendig.

Die in Sukomu festgestellte Weitergabe des Amtes der jungfräulichen noro von Tante auf Bräutigam-Tochter (Nichte) findet sich wieder in Yoro, wo die noro jedoch heiraten dürfte. Erst nach der Abwanderung der Nichte von der Insel übernahm ihre Cousine, eine Tochter der früheren noro, das Kultamt (s. Schema IX).

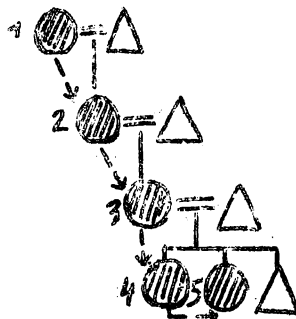
Schema IX:
Noro-Nachfolge in Yoro:



●: noro

In anderen Dörfern wird das Noro-Amt, ähnlich wie das des guji in männlicher Linie, in weiblicher Linie vererbt. Das schon seit 6 Generationen bestehende Noro-Amt des Dorfes Ozai wird schon seit drei Generationen von der Mutter auf die älteste Tochter weitergegeben, ebenso in Saneku, wohin ja das Noro-Amt vor drei Generationen aus Satsukawa verkauft worden war. Nach dem Tode der vorletzten noro übernahm ihre jüngere Schwester dieses Kultamt, nach deren Tod versenkte ihr Bruder die Kultgeräte ins Meer und stellte das Noro-Amt "dem Himmel zurück", da keine Nachfolge mehr möglich war (s. Schema X).

Schema X:
Noro-Nachfolge in Saneku:

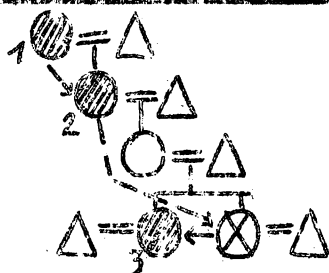


● noro

Auch das Noro-Amt der Dorfkultgruppe (ufu-mura) in Kiji vererbte sich in weiblicher Linie. Die jüngere Schwester der jetzigen noro hatte zur Zeit der Abwanderung dieser nach Formosa das Amt vorübergehend übernommen, dank aber sofort wieder zurückgestellt und steht heute nicht mehr in Verbindung mit der Kultgruppe (s. Schema XI).

Schema XI:

Noro-Nachfolge in der ufu-mura-Kultgruppe von Kiji:



● noro

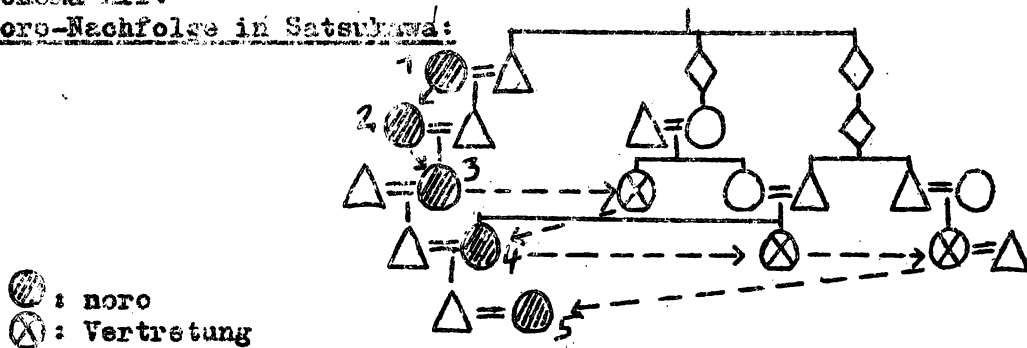
⊗ Vertretung

Als Noro der tonekura-Kultgruppe in Kiji fungiert jeweils die Frau des Familienvorstandes, der das guji-Amt innehat. Die Nachfolge erfolgt hier also von der Schwiegermutter zur Schwiegertochter. Dasselbe Prinzip besteht auch bei der Nachfolge der kari-noro von Satsukawa. Hier hatte ja ein reicher Mann das Noro-Amt für seine Familie gekauft und dieses Amt geht nun wie jeder andere Besitz von Vater auf den ihm als Familienvorstand folgenden ältesten Sohn über. Besitzer des Noro-amtes ist demnach der Mann, seine Frau übt die Funktion aus, die sie

von ihrer Schwiegermutter übernimmt und an ihre eigene Schwieger-
tochter weitergibt. Falls das Alter der in Frage kommenden Frau
dem kami nicht genehm ist, d.h. falls das kami nicht die erwarteten
Zeichen gibt, nach denen erst die Frau das Amt ausüben darf, so wird
sie in der Zwischenzeit durch andere Mitglieder der Kultgruppe (igami)
vertreten, die alle zur harōji und hiki-Verwandtschaft des Familien-
vorstandes gehören (s. Schema XII).

Schema XII:

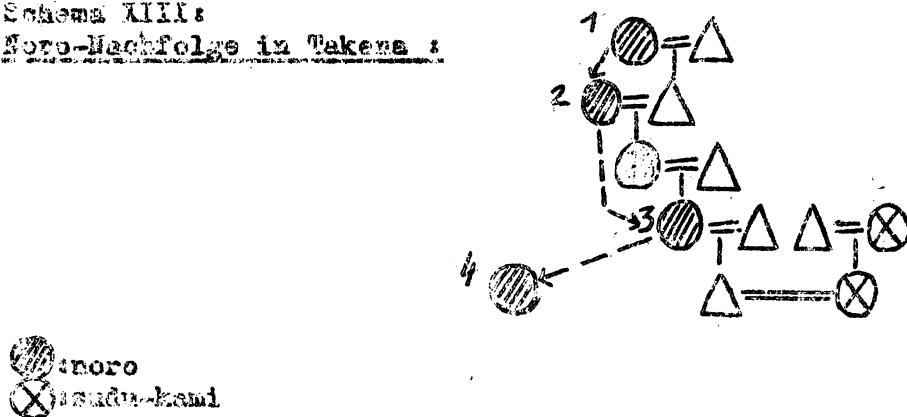
Noro-Nachfolge in Satsukawa:



Schliesslich geht auch das Noro-Amt von Takena jeweils von
Schwiegermutter auf Schwiegertochter über. Wohl ist dieses Prinzip
einmal durchbrochen worden — die vorletzte noro folgte auf ihre
Grossmutter mütterlicherseits — doch zeigt die Tatsache, dass sich
die jetzige sadu, die Frau des Sohnes der vorletzten noro, als
eigentliche und rechtmässige Wahrerin der Noro-Tradition gegenüber
der neuen kari-noro betrachtet, das Weiterwirken des alten Prinzipes
an (s. Schema XIII).

Schema XIII:

Noro-Nachfolge in Takena :



Aus dem angeführten Material zur Nachfolge des Noro-Amtes in
den verschiedenen Dörfern ergeben sich drei Prinzipien: Nachfolge von
Nichte auf Tante väterlicherseits, Nachfolge von Ältester Tochter
auf Mutter, und Nachfolge von Schwiegertochter auf Schwiegermutter.

Es sind dies gerade jene drei Möglichkeiten, die auch SUMIYA (1965, S. 39 ff.) aus dem bisher vorgelegten Material für ganz Ryūkyū hervorhebt und behandelt. SUMIYA weist darauf hin, dass im Falle der Nachfolge von Schwiegertochter auf Schwiegermutter die Existenz eines patrilinealen ~~家~~ ie "Haus" (als Gebäude, dann auch als Familie und Verwandtschaftsgruppe) Voraussetzung ist, das Amt geht von der Frau des Vorstandes auf die Frau des nächsten Vorstandes, der der älteste Sohn des ersteren ist, über. Ich möchte diese Vorstellung des ie am ehesten mit der oben besprochenen Stamm-Zweigfamilien-Organisation vergleichen. Die Existenz dieses ie scheint auch die Voraussetzung für die Erscheinung der noro-noro zu sein. Sowohl in Kiji (tonekura-Kultgruppe) wie in Satsukawa wird das Noro-Amt als ein Besitztum wie jedes andere behandelt. Besitz ist aber nicht an hiki oder harōji, sondern an ie und Familie bzw. Stamm-Zweigfamilien-Organisation gebunden.

Im Gegensatz dazu steht die Vererbung des Noro-Amtes in mütterlicher Linie von Mutter auf Tochter. SUMIYA glaubt, dass dieses Prinzip am besten in einem matrilinealen Verwandtschaftssystem funktionieren würde. Die Existenz eines solchen ist jedoch in Satsukawa wie auch von den anderen Teilen der Ryūkyū nicht bezeugt. SUMIYA hält es daher für besser, dieses Nachfolge-Prinzip als schamanische Nachfolgeregelung zu fassen und nicht daraus auf ein ehemaliges Mutterrecht zu schließen.

Die dritte Möglichkeit schliesslich, die Vererbung des Noro-Amtes von Tante auf Bruder-Tochter bezeichnet SUMIYA als die wohl am ehesten möglichste und meint, dass sie am besten mit dem Verwandtschaftssystem (vgl. auch onari-System und -Glaube) übereinstimmt. Erwähnt sei, dass schon YANAGITA (1925, S. 35) dieses Nachfolgeprinzip als das wichtigste angesehen und hervorgehoben hat.

Wie immer die Nachfolgeregelung beim Noro-Amt auch vor sich geht, es bleibt funktionell gesehen dem schamanistischen Charisma und der Rolle der Yuta kein breiter Raum. Eigentlich sind beide dabei vollkommen überflüssig, die Nachfolgerin der noro ist ja durch ihre verwandtschaftliche Stellung zu ihrer Vorgängerin bereits hinreichend bestimmt. In vielen Dörfern (z.B. Saneku, Sukogu) ist auch irgendein Zeichen von seiten des kami, ein Traum, Krankheit etc. und dessen Ausdeutung durch die yuta nicht erforderlich. In Satsukawa dagegen wird die tatsächliche Ausübung des mit dem Amt verbundenen Kultes solange hinausgeschoben, bis das kami durch ein Zeichen seine Einwilligung gegeben hat.

Es sind dies gerade jene drei Möglichkeiten, die auch SUMIYA (1925, S. 39 ff.) aus dem bisher vorgelegten Material der ganz Ryūkyū hervorhebt und behandelt. SUMIYA weist darauf hin, dass im Falle der Nachfolge von Schwiegertochter auf Schwiegermutter die Existenz eines patrilinealen ~~ie~~ ie "Haus" (als Geburtort, kann auch als Familie und Verwandtschaftsgruppe) Voraussetzung ist. Das Amt geht von der Frau des Vorstandes auf die Frau des nächsten Forstendes, der der älteste Sohn des ersteren ist, über. Ich möchte diese Vorstellung des ie am ehesten mit der oben besprochenen Stamm-Zweigfamilien-Organisation vergleichen. Die Existenz dieses ie scheint auch die Voraussetzung für die Erscheinung der nori-noro zu sein. Sowohl in Kija (tonekura-Kultgruppe) wie in Satsukawa wird das nori-Amt als ein Besitztum wie jedes andere behandelt. Besitz ist aber nicht an hiki oder harōji, sondern an ie und Familie bzw. Stamm-Zweignamen gebunden.

Im Gegensatz dazu steht die Vererbung des nori-Amtes in mütterlicher Linie von Mutter auf Tochter. SUMIYA glaubt, dass dieses Prinzip am besten in einem matrilinealen Verwandtschaftssystem funktionieren würde. Die Existenz eines solchen ist jedoch von Iwami-Japan wie auch von den anderen Teilen der Ryūkyū nicht bezeugt. SUMIYA hält es daher für besser, dieses Nachfolge-Prinzip als sekundäre Erscheinung aufzufassen und nicht daraus auf ein ehemaliges Mutterrecht zu schließen.

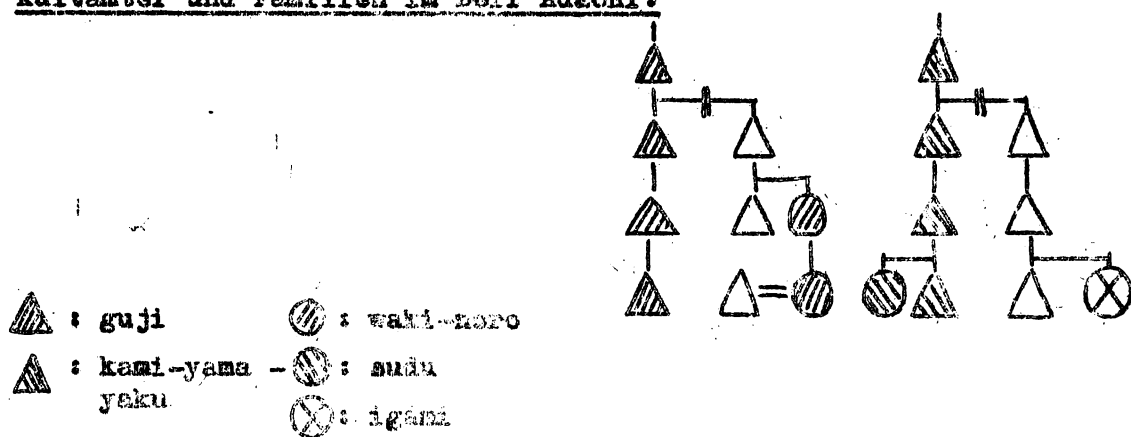
Die dritte Möglichkeit schliesslich, die Vererbung des nori-Amtes von Tante auf Bruder-Tochter bezeichnet SUMIYA als die wohl ursprünglichste und meint, dass sie am besten mit dem Verwandtschaftssystem (vgl. auch onari-System und -Glaube) übereinstimmt. Erwähnt sei, dass schon YANAGITA (1925, S. 35) dieses Nachfolgeprinzip als das wichtigste angesehen und hervorgehoben hat.

Wie immer die Nachfolgeregelung beim nori-Amt auch vor sich geht, es bleibt funktionell gesehen dem schamanistischen Charisma und der Rolle der Yuta kein breiter Raum. Eigentlich sind beide dabei vollkommen überflüssig, die Nachfolgerin der nori ist ja durch ihre verwandtschaftliche Stellung zu ihrer Vorgängerin bereits hinreichend bestimmt. In vielen Dörfern (z.B. Senaku, Sukoma) hat auch irgendein Zeichen von seiten des kami, ein Traum, Krankheit etc. und dessen Ausdeutung durch die yuta nicht erforderlich. In Satsukawa dagegen wird die tatsächliche Ausübung des mit dem Amt verbundenen Kultes solange hinausgeschoben, bis das kami durch ein Zeichen seine Einwilligung gegeben hat.

Zum Abschluss sei hier noch auf ein weiteres Problem hingewiesen, nämlich auf die Verbindung von noro und guji, zu dem jedoch von Kakeroma wenig Material beigebracht werden kann. Ich möchte hier nochmals auf die oben dargelegte hypothetische Entwicklung des Noro-Kultes auf Okinawa hinweisen, wo ja die Familien-Kult-einheit mit ni-chū-Bruder und ni-gami-Schwester an den Anfang gestellt worden war (TORIGOE 1940, S. 37-39). Im Dorf Nishi-Amuro nun gehören sowohl noro wie guji zu ein und derselben hiki-hara, d.h. sie haben gleiche Ahnen.

Besonders interessant für dieses Problem erscheint der Aufbau der Kultgruppe des kleinen Dorfes Adachi. Auch hier stammen guji und waki-noro (die hier die Stelle der noro einnimmt) aus der gleichen Familie. Wir finden in Adachi aber noch ein weiteres Paar ähnlicher Kultämter, nämlich das der sudu (die das Amt in erster Generation innehat) und das ihres Bruders, der die Kultstätte des shina-mamori no kami auf dem kami-yama betreut. Dieses letztere Amt wird ebenso, wie das des guji in einer Stammfamilie von Vater auf Ältesten Sohn vererbt. Eine dritte, wohl erst vor drei Generationen von einer der beiden genannten Familien abgespaltene, aber bereits als neue Stammfamilie angesprochene Familie stellt die igami. Hier fehlt wohl das entsprechende männliche Kultamt, doch erscheint der ganze Aufbau dieser Kultgruppe sehr ähnlich den von TORIGOE (1940) hypothetisch erarbeiteten Verhältnissen (s.Schema XIV; vgl. dazu KREINER 1964 b).

Schema XIV :
Kultämter und Familien im Dorf Adachi :



In Sanoku hat der Bruder der letzten noro dieses Kultamt dem "Himmel zurückgestellt", als keine Nachfolge mehr möglich war. Auch hier fällt also dem Bruder eine besondere Stellung und Rolle zu.

Ein weiterer, tederuno genannter Brauch kann vielleicht ebenfalls

hier herangezogen werden. Auf Yoro müssen die Brüder eines Mitgliedes der Kultgruppe zu den Festen im 6. Monat (arabana, asobana, taurobana) ihre Schwester für den Abend des Festtages einladen und bewirten. Unterlassen sie das, so werden sie "von Himmel für ihre Sünden bestraft". In Katomi und Takeda erhalten die Mitglieder der Kultgruppe von weiblichen Verwandten eines engeren Kreises (bis Cousins), die tedere genannt werden, Speisen für den Fest. Ich möchte damit den in Sakomi und Ozai geübten Brauch, dass bei den Festen im 6. Monat der guji die Speisen für die nero bereitstellen muss, vergleichen. Vielleicht hat sich darin die Erinnerung an eine einstige verwandtschaftliche Bindung dieser beiden Kultäcker erhalten.

Gleichzeitig muss jedoch bemerkt werden, dass dieser tedere-Brauch auch auf eine Bedeutung der Familie als Kulteinheit bei den Festen im 6. Monat hinweist. Ich werde auf diese Frage noch einmal zurückkommen, hier sei jedoch vorausgeschickt, dass zwar die Rolle des Dorfes als Kulteinheit nicht übersehen werden kann, dass aber auch die Bedeutung der Familie beachtet werden muss.

b. Zur Gottesvorstellung im Nero-Kult:

Fehlen Arbeiten über soziologische Fragen in Zusammenhang mit dem Nero-Kult von Amami-Oshima fast vollkommen, so sind Forschungen über den zweiten von mir als zentral herausgestellten Fragenkomplex, nämlich über die Gottesvorstellung im Nero-Kult, umso zahlreicher. Manche der bisher vorliegenden Arbeiten befassten sich sogar ausschliesslich mit diesem Problem und versuchen über seine Lösung zu einem Verständnis des Kultes zu gelangen (IEA 1927 b, SHIGENO 1927 und 1928, ITO 1958 a). Bei einer solchen Konzentration auf diese eine Frage muss die Unvollständigkeit des von den verschiedenen Forschern aufgenommenen Festzyklus der Nero umso stärker auffallen. Oft werden nur die Feste des 2. und 4. Monats, muke und chori, beschrieben, die Sommerfeste nicht oder nur am Rande erwähnt (NAGOSHI bei NAGAI 1933, SAKAI 1917, SAKAGUCHI 1921, IEA 1927 b; TAKAOI 1959 a führt wohl fälschlich die Feste ara-sechi, shiba-sashi und donga als Feste der Nero an). Diese Aufnahmelücken können teilweise durch das theoretische Interesse, das die japanische Volkskunde seit den Arbeiten ORIGUCHI's an dem Problem der "Sakralen Besucher" oder Besucher-Gottheiten nahm, erklärt werden. Zumindest den Heimatkundlern SAKAI und SAKAGUCHI sind jedoch diese Fragestellungen noch nicht bekannt gewesen. Entweder fielen ihnen die Feste der Besucher-Gottheiten, muke und chori, durch besondere

Gepränge und die Wahl des Festplatzes (Strand) auf, oder es wurden die Sommerfeste als eigentlicher Kern des Noro-Kultes vor ihnen geheimgehalten.

Tatsache ist, dass trotz des Interesses für die Frage der Gottesvorstellung im Noro-Kult dieses Problem bisher nur sehr ungenügend und einseitig behandelt wurde. Im Mittelpunkt der bisher vorliegenden Forschungen stand der Glaube an Besucher-Gottheiten. Nur bei NOBORI (1922, 1937 und 1949) wird daneben noch eine andere Vorstellung, jene von einem demerud im Dorf anwesend gedachten Schutz-kami (von NOBORI als uji-kami bezeichnet), erwähnt. Es lag daher nahe, bei der Behandlung des Materials von Sukoma diese bisher kaum gesehene Gottesvorstellung besonders zu beachten.¹⁾ In der Folge soll nun versucht werden, am Band von Material aus anderen Dörfern auf Kakeroma diese beiden Gottesvorstellungen des Noro-Kultes noch klarer herauszuarbeiten.

1. Besuchergottheiten:

Die Vorstellung von Gottheiten, die aus einer Anderen Welt in das Dorf kommen, steht im Mittelpunkt der Feste make, auch kamu-make oder o-make (make "Empfang"), und ochori, auch kamu-ochori (okuri "Wegsenden") genannt. Diese beiden Feste feiert man in fast allen von mir besuchten Dörfern auf Kakeroma (über die beiden Ausnahmen Saneku und Satsukawa siehe unten) im 2. bzw. 4. Mondmonat. Die kami werden an einem mizunoe-kisunoto-Tag empfangen, bleiben 7 mizunoe-Tag lang im Dorf und werden wieder an einem mizunoe-Tag in ihre Andere Welt weggesendet. Beide Feste feiert man im toneya, wo sich die Gottheiten an der kami-dana aufhalten und verehrt werden. Andere Aufenthaltsorte sind nach den Angaben der Leute in Ozai der obotsu-yama, ein kleiner Wald hinter dem ashiage, und in Sukoma der ibe-ganashi. ITŌ (1958 a) führt diese Aussagen als Beweis dafür an, dass sich in den Vorstellungen die Besucher-Gottheiten zu ständig im Dorf sich aufhaltenden Gottheiten gewandelt haben. Meiner Meinung nach wird dadurch zwar ein enger Zusammenhang der Kultstätten toneya, obotsu und ibe angedeutet, von einer Vorstellungswandlung zu sprechen liegt jedoch kein Grund vor. Auf dieses Problem komme ich noch weiter unten zurück.

Die nächste Frage ist nun, welche Gottheiten zu den Festen make und ochori im Dorf empfangen bzw. wieder weggesendet werden, und welcher Art

1) Ich habe sie zum ersten Mal in einem Referat auf der 17. Gemeinsamen Tagung Japan. Ethnologen und Anthropologen, Tokyo 1962, (KREINER 1962 b) stärker betont.

die Andere Welt ist, aus der sie erscheinen.

In Yoro nimmt an den muke und obori-Festes nur ein Teil der Kultgruppe teil, nämlich die Iyami, die bei diesen Festen die obotsu-kami verehren. Diese obotsu-kami sind Iyami, die sich nicht ständig an obotsu oder kami-yama aufhalten (obotsu-kagura ist in Okinawa das Schloss des Himmelsherrn, befindet sich also im Himmel, OZA 1933, Bd. 2, S.614). Die obotsu-kami steigen zu bestimmten Zeiten, etwa beim muke, vom Himmel auf einen hohen Baum oder aufgerichteten Stein am kami-yama herab und kommen von hier über den kami-nichi, den "Götterweg" in das Dorf und in das toneya (so in Kiji, Takana, Satsukawa, Kanyū). Sie werden von der Kultgruppe nicht eingekleidet, sondern einfach durch viermalige Verbeugungen mit gefalteten Händen in Richtung der kami-yama im toneya empfangen (Kaji).

Das Motiv dieser vom Himmel herabsteigenden Besucher Gottheiten scheint auch in der Mythe von der Herkunft der noro, wie sie in den Dörfern Kiji, Satsukawa und Yoro bekannt ist, angedeutet. Nach dieser Überlieferung beobachtete einst ein Mann, wie ein Schwanz vom Himmel flog, sich in ein Mädchen verwandelte und sein Federkleid an eine Kiefer hing. Während das Himmelsmädchen an einer Quelle badete — diese Quelle wird als amigu-Kultstätte des jeweiligen Dorfes angegeben — raubte der Mann das Federkleid und versteckte es. Das Mädchen wurde seine Frau und gebar ihm drei Kinder. Durch ein Diebstahl erfuhr sie jedoch vom Versteck des Federkleides im Fledermauskorb, nahm es an sich und stieg zum Himmel auf. Zuvor übergab sie jedoch ihrer ältesten Tochter das Noro-Amt und dem Sohn das Gaji-Amt. Von dritten Kind sollen die übrigen Menschen abstammen.¹⁾

Diese Mythe lässt vermuten, dass die vom Himmel herab beim muke und obori erscheinenden Gottheiten weiblich gedacht werden, wie dies denn auch im Dorf Takana der Fall ist, und dass besonders das Kultamt der noro mit diesen Besucher Gottheiten vom Himmel eng verbunden ist.

Neben dieser Vorstellung der vom Himmel in das Dorf kommenden Gottheiten gibt es noch eine andere, den Anschein nach viel bedeutendere Vorstellung von Gottheiten, die vom Meer her die Insel besuchen. Diese findet sich in allen Dörfern, in Oza und Motomi sind es sogar nur diese Gottheiten, denen die muke und obori-Feste gelten.

In der Literatur werden die vom Meer her auf Besuch kommenden

1) Dieses Schwanzmädchen-Motiv ist auf den Ryūkyū weit verbreitet, vgl. IHA 1911, S. 339-441, IWAKURA 1940, S. 362. Zur Himmelskunft der noro vgl. auch eine Überlieferung von Daikawa (HARISO 1933, S.112).

empfangenen kami als naruko-kami (SHIGEMO 1927, S. 182, 1928, S. 42 und 128; NOBORI 1922, S. 96, 1937, S. 81, 1949 S. 125) oder aber als teruko-kami (SAKAI 1917, S. 18; SAKAGUCHI 1921, S. 445) bezeichnet, u. sw. wird der jeweils andere Name dann als Bezeichnung für die Berg-kami angeführt. In Kakeroma verwendet man dagegen heute beide Namen, naruko-kami und teruko-kami, für die kami, die über das Meer her kommen. Die vom Himmel herabsteigenden Gottheiten sind die bereits besprochenen obotsu-kami, die also den "Berg-kami" der früheren Forschung gleichzusetzen sind. Schon bei IHA (1927 b) lässt sich diese Verbindung sowohl von naruko wie von teruko mit dem Meer feststellen.

Eine Beziehung der beim muke und ohori verehrten Gottheiten zum Wasser und zum Meer ergibt sich wohl schon daraus, dass diese Feste an einen mizunoe-mizunoto, einem Tag des Wassers (mizu "Wasser") gefeiert werden. In einigen Dörfern (Yoro, Takana) begibt sich die Kultgruppe beim muke an die Küste, um die über das Meer her kommenden Gottheiten zu empfangen. In vielen anderen Dörfern (Yoro, Takana, Sukoma, Kiji, Ozai, Ketomi) werden diese kami beim ohori von der Kultgruppe vom toneya weg zur Küste geleitet, hier mit kurzen Worten verabschiedet und in ihre Andere Welt zurückgesandt. In Takana wirft man die bei diesem Fest getragenen Graskronen ins Meer und lässt sie wegtreiben. In Yoro wiederum legt man die Büschel von adaha-Stielblüten-gras auf einen grossen Stein am Strand nieder, damit sie von der nächsten Flut mitgenommen werden.

Auf Yoro wurde in alter Zeit die Heimkehr der kami in ihre Andere Welt beim ohori-Fest von der Kultgruppe auch dargestellt. Vom Dach des tone (= toneya) liess man zwei Seile herabhängen, die auf der anderen Seite des Platzes auf dem Dach eines Hauses befestigt wurden. Zwischen diesen Seilen, die ein Schiff darstellen sollten, standen auf einer Plattform die zwei sudu mit einer Holzlanze und einem Stock. Vor der Plattform standen andere Mitglieder der kamiminjo mit dem Gesicht zum Meere gewendet und taten, als ob sie mit den adaha-Büscheln in den Händen rudern würden.¹⁾

Die Andere Welt, aus der diese naruko und teruko-Gottheiten über das Meer her erscheinen, wird auf Kakeroma als meriya-tanaya oder kurz meriya bezeichnet. Dieser Name steht in Zusammenhang mit den auf Okinawa gebräuchlichen Bezeichnungen für eine maritime Andere Welt wie nirai-kanai oder girai-kanai, von denen auch Dialektformen wie nira oder

1) Vgl. die Beschreibung des unjami-Festes von Nakagusuku bei Nago/Nord-Okinawa bei KATO 1906, Bd. 2, S. 31.

niraya, neruya bekannt sind (YANAGITA 1950, S. 99-104). Nach YANAGITA gehen die Formen nirai, nira, niru, neru usw. zurück auf ein Grundwort nira mit der Bedeutung "weit, sehr". Das -r- in nira soll eine Adjektivendung sein, den Stamm ni stellt YANAGITA zusammen mit ni = ne "Wurzel". Damit wäre eine Verbindungsmöglichkeit mit der japanischen Bezeichnung für eine finstere, düstere Andere Welt unter der Erde, 根の国 ne no kuni "Wurzelland", angegeben. Andererseits weist YANAGITA auf die Bezeichnungen ni-dukuru "Stammhaus", ni-ohu und ni-gami hin und deutet nirai dann als eine Andere Welt, aus der die Ahnen der Menschen herstammen. OKA (1933, Bd. 2, S.613) führt zur Deutung von nirai ein Wort noraya aus dem Kunchan-Dialekt von Okinawa an, das "hohe See, Hochsee" bedeutet. Auch maritime termini aus Mitteljapan, Präfektur Shizuoka, könnten hier herangezogen werden, wie niya in der Bedeutung "Backbord, Westen", dann "Hochsee" (MINZOKUGAKU-KENKYÜSHO 1955, Bd. 3, S.1148-1149). Für -kanaya, in Okinawa -kanai, liegen bisher keine Deutungsversuche vor. Ich möchte es mit kanashi-ganzashi, einem nachgestellten Honorificum, in Verbindung bringen.

Von diesen paradisiischen Lande neriya gibt es auf Kakerama eine Reihe von Erzählungen, aus denen sich sein Charakter noch näher bestimmen lässt. Es wird entweder am Meeresgrunde liegend gedacht (in Satsukawa und Saneku), dort, wo durch ein Loch im Meeresboden alles Böse in die Tiefe gesaugt wird. In Kiji, Takema und Yoro wiederum heisst es, neriya sei eine Insel jenseits des Meeres. In beiden Fällen aber ist es den Menschen unerreicher. Wer zufällig dorthin gelangt, wird von der Macht des Göttlichen überwältigt, kann es nicht ertragen und stirbt. Neriya ist ein unvorstellbar schönes und reiches Land, wo sich auch ein herrlicher Palast der Gottheiten, die in Satsukawa in Drachengestalt vorgestellt werden, befindet. Es ist hier mit Einflüssen von seiten der im Grunde gleichen Vorstellung des Drachepalastes in Kernjapan zu rechnen.

Die Vorstellung von neriya scheint, diesen wenigen Erzählungen nach zu schliessen, nicht einheitlich zu sein. Schon die verschiedenen Lokalisierungen, einmal am Grunde des Meeres, einmal als Insel jenseits des Meeres gelegen, fallen auf.

Aus diesem Paradies stammt auch der Reis, der mehr als andere Schätze den Menschen nützt, und dessen erster Same von dort hergebracht wurde. In einer Erzählung aus Kiji wird neriya auch als doro to nutanto-Insel (Etymologie unklar) bezeichnet, die wiederum mit der Insel Oki-daito

in der Daitō-Gruppe identifiziert wird. Nur einem einzigen Manne ist es in alter Zeit gelungen, nach einem Schiffbruch diese Insel zu erreichen. Da er ein sehr gottesfürchtiger Mensch war, wurde ihm die Rückkehr gestattet und er erhielt den ersten Reissamen als Gabe der Gottheiten. Dieser Mann wird in der Erzählung auch als erster gujinuaba und als Ehemann des seines Federkleides beraubten Himmelsmädchens bezeichnet.

Eine andere Erzählung, ebenfalls aus Kiji, berichtet dagegen, man hätte den ersten Reissamen im Magen eines an den Strand getriebenen und erlegten Wales gefunden.¹⁾ Der Wal wird hier als Bote der Gottheiten angesehen. Vielleicht erklärt sich daraus das Verbot für Mitglieder der Kultgruppe, Walfleisch zu essen (Takena).

Auf die streng geheimegehaltene Mythe, nach der die ersten Reisschösslinge von Vögeln (Kranich und Adler) aus dem Lande neriya gebracht worden seien, wird später noch näher eingegangen werden.

In Takena nennt man neriya auch agarui "Osten" und meint, es sei jenes Land, von wo jeden Morgen die Sonne emporsteigt. Auch das Feuer wird als Gabe aus jenem Paradies angesehen.

In Yoro dagegen lokalisiert man neriya nicht genau im Osten, sondern mehr gegen Südosten. Der Weg des Schiffes der Gottheiten, die beim ohori-Fest von Yoro in ihre Andere Welt zurückkehren, wird folgendermassen angegeben: Zunächst fahren die kami entlang der Nordküste der Insel Uke bis zur unbewohnten Insel Kiyama (im Dialekt: Kyawa) im Osten von Uke. Hier geht das kami-Schiff vor Anker und wird an einer Kiefer vertäut, die man nicht fällen darf. Hier treffen sich die kami von Yoro, Ozai, Ketomi und anderen Orten an der Südküste Kakeroma's und setzen am nächsten Tag ihre Reise fort. An diesem Tag weht stets Nordwest-Wind, mit dem die kami rasch ihre Insel neriya erreichen.

Die naruko- und teruko-kami werden alle als Frauen und als unbeschreiblich schön beschrieben. Sie werden verehrt von einem besonderen Teil der Kultgruppe, den tachi-kami. Ganz besonders gilt aber die sudu als Kultfunktionärin der Meeres-kami (in Kiji, vgl. auch die Rolle der sudu beim ohori-Fest von Yoro).

Eine gewisse Verbindung der naruko- und teruko-kami mit dem obotsu-kami ergibt sich schon aus dem Aufenthalt der ersteren am obotsu-yama im Dorf Ozai.

1) Vgl. dieselbe Überlieferung vom Dorf Ongachi im Bez. Yamato (KITAMI 1959, S. 150).

In Kiji gibt es neben dem eigentlichen obotsu-yama und kami-yama im Rücken des Dorfes noch einen zweiten im Westen der Siedlung ganz nahe der Küste. Dieser kami-yama wird auch miya-miya genannt und gilt als "Spielplatz" der Gottheiten. Beim muke kommen die naruko- und teruko-kami über das Meer her zur Küste und befestigen ihr Schiff am miya-miya. Von hier steigen sie dann ins Dorf hinunter.

Zusammengefasst ergibt sich Folgendes: Im 2. Monat werden durch ein muke-Fest Gottheiten vom Himmel (obotsu-kagura) und von einem Paradies jenseits oder im Meer (neriya-kanaya) im Dorf empfangen. Diese kami halten sich bis zum 4. Monat im Dorfe, genauer an der kamidana des toneya auf und kehren dann wieder in ihre Andere Welt zurück. Sie werden von den Trägerinnen verschiedener Kultämter (tachi-gami) innerhalb der Kultgruppe verehrt, besonders von der noro (als Besucher vom Himmel) und der sudu (als Besucher vom Meer). Es sind Ahnen-Gottheiten der noro und Gottheiten jenes paradiesischen Landes, von wo der Reissame den Menschen gebracht wurde. Wohl liegen ihre Anderen Welten in ganz verschiedenen Richtungen, einmal im Meer, einmal im Himmel. Nach der Auffassung YANAGITA's (1950, S. 103) können diese jedoch durch die Vorstellung, dass die Sonne von neriya im Osten emporsteigt und über den Himmel wandere, verbunden werden.

In sehr vielen Dörfern wird angegeben, dass die Besucher-kami durch ihre Anwesenheit im Dorf zwischen den Festen muke und ohori die Fruchtbarkeit der Felder garantieren. Die Reisaussaat und das Reisaussetzen im 2. bzw. 3. Mondmonat sind jedoch nicht alt, sondern wurden erst nach der Einführung des zweimaligen Anbauzyklus um 1940 so früh im Jahr angesetzt. Von den anderen Nutzpflanzen sind es nur die Kolokasie und die Kolbenhirse, die im 2. Monat angebaut werden (vgl. Tab. VI). Von einer Verbindung der Besuchergottheiten mit diesen ist aber nichts zu merken.

Im Dorf Satsukawa wird im Gegensatz zu den meisten anderen von mir besuchten Dörfern auf Kakeroma das muke zwar im 2. Monat, das ohori jedoch erst im 10. Monat zusammen mit dem fuyu-unne gefeiert. Die Besucher-Gottheiten halten sich also fast das ganze Jahr über im Dorf auf und beschützen und bewachen die Felder. Am Ende des landwirtschaftlichen Jahres werden sie bedankt und kehren für den Winter in ihre Andere Welt zurück. Diese Vorstellung zeigt sehr grosse Ähnlichkeiten mit den Vorstellungen von der Gottheit der Reisfelder in Kernjapan, die ebenfalls nach der Ernte bedankt und in den Bergwald zurückgesandt

In Kiji gibt es neben dem eigentlichen obotsu-yama und kami-yama im Rücken des Dorfes noch einen zweiten im Westen der Siedlung ganz nahe der Küste. Dieser kami-yama wird auch miya-miya genannt und gilt als "Spielplatz" der Gottheiten. Beim muke kommen die naruko- und teruko-kami über das Meer her zur Küste und befestigen ihr Schiff an miya-miya. Von hier steigen sie dann ins Dorf hinunter.

Zusammengefasst ergibt sich Folgendes: Im 2. Monat werden durch ein muke-Fest Gottheiten vom Himmel (obotsu-kagura) und von einem Paradies jenseits oder im Meer (neriya-kanaya) im Dorf empfangen. Diese kami halten sich bis zum 4. Monat im Dorfe, genauer an der kamidana des tomya auf und kehren dann wieder in ihre Andere Welt zurück. Sie werden von den Trägerinnen verschiedener Kultämter (tachi-gami) innerhalb der Kultgruppe verehrt, besonders von der noro (als Besucher vom Himmel) und der sudu (als Besucher vom Meer). Es sind Ahnen-Gottheiten der noro und Gottheiten jenes paradiesischen Landes, von wo der Reissame den Menschen gebracht wurde. Wohl liegen ihre Anderen Welten in ganz verschiedenen Richtungen, einmal im Meer, einmal im Himmel. Nach der Auffassung YANAGITA's (1950, S. 103) können diese jedoch durch die Vorstellung, dass die Sonne vom neriya im Osten emporsteigt und über den Himmel wandere, verbunden werden.

Im sehr vielen Dörfern wird angegeben, dass die Besucher-kami durch ihre Anwesenheit im Dorf zwischen den Festen muke und ohori die Fruchtbarkeit der Felder garantieren. Die Reissaussaat und das Reissaussetzen im 2. bzw. 3. Mondmonat sind jedoch nicht alt, sondern wurden erst nach der Einführung des zweimaligen Anbauzyklus um 1940 so früh im Jahr angesetzt. Von den anderen Nutzpflanzen sind es nur die Kolokasie und die Kolbenhirse, die im 2. Monat angebaut werden (vgl. Tab. VI). Von einer Verbindung der Besuchergottheiten mit diesen ist aber nichts zu merken.

Im Dorf Satsukawa wird im Gegensatz zu den meisten anderen von mir besuchten Dörfern auf Kakeroma das muke zwar im 2. Monat, das ohori jedoch erst im 10. Monat zusammen mit dem fuyu-umae gefeiert. Die Besucher-Gottheiten halten sich also fast das ganze Jahr über im Dorf auf und beschützen und bewachen die Felder. Am Ende des landwirtschaftlichen Jahres werden sie bedankt und kehren für den Winter in ihre Andere Welt zurück. Diese Vorstellung zeigt sehr grosse Ähnlichkeiten mit den Vorstellungen von der Gottheit der Reisfelder in Kerajapan, die ebenfalls nach der Ernte bedankt und in den Bergwald zurückgesandt

wird, von wo sie im Frühjahr vor der Feldbestellung wieder in das Dorf gerufen wird.

Noch wichtiger für das behandelte Problem scheint mir jedoch das Beispiel des Dorfes Saneku zu sein. Saneku zeigt den von den übrigen Dörfern am stärksten abweichenden Festzyklus. Alle Noro-Feste finden im 6. Monat statt, das bedeutendste ist das ara-u-bana (ara-hō-bana). An einem nach günstigen Kalenderzeichen ausgewählten Tage begibt sich morgens die Kultgruppe zur Quelle Suiguchi (entspricht dem amigu) am Fusse des obotsu-yama. Nach einer kultischen Reinigung werden die obotsu-kami in Prozession in das Dorf in die beiden toneya begleitet, wo sie durch ein omuri (omoro = Gebet) begrüßt werden. Während einer zweiten Zeremonie am Mittag werden den kami die ersten drei von einem bestimmten Feld gebrachten Ähren geopfert und ihnen für die Ernte gedankt. Am Abend versammelt sich die Kultgruppe ein drittes Mal und verabschiedet die kami wieder durch ein omuri. In alter Zeit soll es bei diesem Fest eine Prozession der Kultgruppe vom Strand herauf in das Dorf gegeben haben. Die weissen kimono wurden zuvor in das Meer getaucht und den am Dorfplatz versammelten Leuten gesagt, es seien nicht Menschen, sondern von neriya am Grunde des Meeres emporgestiegene kami. Manche Mitglieder der Kultgruppe trugen Krüge oder Ährenbündel auf der Schulter als Gabe der neriya-kami für die Menschen, denen sie eine reiche Ernte verheissen hatten.

Auch im Dorf Ketomi soll es beim ara-hō-bana-Fest eine Prozession der Kultgruppe von der Küste über den Dorfplatz zum obotsu-yama gegeben haben. In der Nacht vor dem Feste übernachteten die Frauen der Kultgruppe im ashiage (yubamishore). Vielleicht lässt sich in diesem Branch ein Erwarten der göttlichen Besucher erkennen (vgl. die Ansicht von SHIMABUKURO 1950: noro als Braut der Gottheit). Auch die erwähnte Prozession beim ara-hō-bana von Sukomu lässt sich hier eventuell anschliessen.

Aus diesen Angaben ergibt sich, dass auch bei den Reiseratedankfesten ara-hō-bana die Besuchergottheiten vom Himmel und Meer empfangen und verehrt werden.

Das beim Öffnen der miki-Krüge und beim Darbringen der Reisähren zu ara-hō-bana gesprochene Gebet weist ganz deutlich auf diese Besucher-Gottheiten und das Land neriya-kanaya hin. Dieses streng geheime Gebet berichtet von zwei Vögel, Adler und Kranich (vgl. auch die Deutung der beiden Phönix-Gestalten auf dem nigaki-Fächer der noro von Sukomu),

die den Reissamen unter ihren Flügeln versteckt (Körner-Diebstahl-Motiv ?) aus neriya in die Welt der Menschen brachten.¹⁾ Durch das ara-no-bana wird dieses Ereignis der mythischen Vorzeit wieder verlebendigt und seine Wirkung wiederholt. Im Folgenden sei das ina-ho-no tababe "Gebet von der Reissähre" der noro von Hyo angeführt. Jene der noro von Takana, Kiji, Osai und Ketomi sind fast gleichlautend.

Text II :

Gebet der noro von Hyo bei der Opferung der ersten Reissähren zu ara-ho-bana :

negobon-tane, Reissame,	iuna mon, gutes Ding,	sukina mon, liebes Ding,
umaretan wurde geboren,	hajimattan hat begonnen,	negohontane, der Reissame,
washi te iur tori Adler genannter Vogel	tsuru te Kranich genannter Vogel,	iur tonyu,
hidari waki (in die) linke Achsel	ushukumeite gedrückt,	yaikumeite, gepresst,
mijori-mashi (auf das).....Feld ²⁾	sukuta-mashi das.....Feld darauf,	naan,
hitumuta eine Wurzel wenn hingeworfen,	uchuruseba, acht Wurzeln (werden es),	yatsumutu nari
yatsumutu acht Wurzeln wenn hingeworfen,	uchuruseba,	sani ya shiran, die Zahl kennt man nicht !

Dieses beim ara-ho-bana-Fest gesprochene Gebet bezeichnet also den Reis, dessen Erstlingsopfer dargebracht wird, als eine Gabe, die von zwei Vögel (zu ergänzen nach mündlichen Mitteilungen: aus neriya-kanaya) den Menschen gebracht wurde. Neriya ist jedoch jene Andere Welt, deren Gottheiten (neriya-no-kami, naruko-, teruko-kami) beim muke-Fest im Dorf empfangen und beim ohori-Fest wieder weggesendet werden. Darans, dass die Mythe von der Herkunft des ersten Reissamens aus neriya im Gebet beim Reiserntefest ara-ho-bana im Mittelpunkt steht, ergibt sich die Frage, ob nicht auch das ara-ho-bana-Fest den Besuchergottheiten aus neriya gilt, die zu Jahresanfang im Dorf erscheinen und eine gute Ernte versprechen.

Das hier aufgeworfene Problem findet sich bereits bei SHIGENO (1928, S.47, S.128), der das natu-onne Fest der Kultgruppe (leider

1) Dasselbe Überlieferung berichtet KITANI (1959, S.150) aus dem Dorf Akina, Bez. Tatsugo, Nord-Oshima.

2) mijori-mashi ist entweder als midori-masu "grünes Feld" oder als misutori-masu "Wasserschöpf-Feld" zu deuten. Die letzte Deutung würde Bezug nehmen auf die heilige Quelle amigu, von der das älteste Feld des Dorfes, das dem guji gehört und von dem die Ähren für das ara-ho-bana gebracht werden, bewässert wird (Dorf Hyo).

nicht genau beschrieben, entspricht aber wohl dem ara-hō-bana) als Fest der neriya-kami bezeichnet. NOBORI (1949, S. 566) erwähnt für das fume-Fest im Dorf Ōdana das Zurücksenden der Berg-kami, die also vorher beim ara-hō-bana-Fest eingeladen werden und im Dorf erschienen waren.

An ausführlichsten hat SUMIYA (1963, S. 22 ff.) die Frage der Besuchergottheiten in Verbindung mit den Sommerfesten besprochen. Er geht von Material aus dem Dorf Kuninao an der Westküste der Hauptinsel, Bez. Yansto, aus, wo bei dem an einem mizunoe-mizunoto Tag des 6. Monats gefeierten ōbana-Fest von den Trägerinnen des Kultamtes teruko die Gottheit uhaashare (vgl. dazu das Kultamt okkami oder uhamishare auf Kakeroma und die Feststellung, die die neriya-kami verehrende sudu sei die oberste der ukkami, auf Yoro) aus dem Lande neriya empfangen wird. Zwanzig Tage später wird die Gottheit beim furuame-Fest wieder in ihre Andere Welt zurückgesendet. Abschliessend betont SUMIYA (1963, S. 36) die Verbindung der Besucher-Feste mit den Erntefesten, die eigentlich eine ganz andere Gottesvorstellung zum Mittelpunkt haben. Ich werde darauf noch zurückkommen.

Die Frage, welcher dieser drei Typen, Besuch der Gottheiten im 6. Monat, vom 2. bis zum 4. Monat oder vom 2. bis zum 10. Monat, als urapringlich bezeichnet werden darf, kann derzeit nicht entschieden werden. In Okinawa werden die Besuchergottheiten im Sommer empfangen (ungami und shinugu-Feste in Nord-Okinawa). Der Aufenthalt der Besuchergottheiten im Dorf nur zwischen 2. und 4. Monat erscheint sinnentleert. Vielleicht blieben die Gottheiten einst länger im Dorf und sicherten und beschützten während dieser Zeit die Felder, bis sie dann in der Erntezeit bedankt und in ihre Andere Welt zurückgesendet wurden (vgl. die Parallele in Brauchtum und Glaube um die Gottheit der Reisfelder in Zentraljapan).

Ein weiteres Problem, das in Zusammenhang mit der Behandlung der Vorstellungen von Besuchergottheiten im Noro-Kult von Kakeroma und Amami-Ōshima hier angeschnitten werden soll, ist die Frage, ob diese Besuchergottheiten immer nur gedacht und niemals, sei es durch Maske oder Verkleidung, auch dargestellt werden. Die Frage nach Spuren einer Geheimbundkulturschicht mit Maskenbrauchtum auf Ryūkyū beschäftigt ja seit jeher die Forschung intensiv. Es handelt sich zwar um einen vom Noro-Kult ganz verschiedenen Komplex, beiden gemeinsam sind jedoch auf Ryūkyū die Vorstellungen von einer Anderen Welt jenseits des Meeres

(neriya-kanaya, mirai-kanai) und von Besuchergottheiten, die von dort her die Welt der Menschen besuchen. Stellenweise treten auch Noro-Kultgruppen bei Festen der Burschen-Geheimbünde auf und umgekehrt. So gibt es bei den Erntefesten auf Yaeyama, bei denen die Geheimbünde und ihre Masken in Erscheinung treten, auch Zeremonien der tsukasa (= Noro)-Kultgruppe. Beim shinugu-Fest von Ada, Bez. Kunshan, Nord-Okinawa, erscheinen mit Blättern und Zweigen verkleidete Burschen und werden von der Noro-Kultgruppe als kami begrüßt. In Zusammenhang mit dem Noro-Kult Amami-Oshima's ist jedoch die Frage, ob die Besuchergottheiten auch dargestellt werden, meines Wissens nach noch nicht aufgeworfen worden. Obwohl nur äusserst spärliches Material vorliegt, muss dieses Problem in Zukunft beachtet werden.

Bei der schon beschriebenen Prozession der Kultgruppe vom Meer herauf zum Dorfplatz beim ara-hō-bana-Fest im Dorf Saneku trugen die Mitglieder Attribute verschiedener Gottheiten und es sollen auch Masken verwendet worden sein. Näheres ist heute leider nicht mehr in Erfahrung zu bringen. Einzig die Verwendung einer Rinderkopf-Maske ist noch in Erinnerung. Dazu könnte man die Berichte von SAKAGUCHI (1921, S. 445), SHIGENO (1927, S.182) und NOBORI (1949, S.128) über das Erscheinen eines riesigen gespenstischen Rindes namato-ganashi in der Nacht beim muke-Fest vergleichen. Möglicherweise verbirgt sich in diesen Erzählungen die Erinnerung an ein nicht mehr verstandenes Maskenbrauchtum oder an ein streng geheimgelhaltenes Brauchtum der Noro-Kultgruppe. Es fragt sich jedoch, ob diese Masken von Mitgliedern der Kultgruppe getragen wurden oder, was ich ebenfalls in Erwägung ziehen möchte, von jungen Burschen. Besonders zu beachten ist, dass bei diesen Festen die Maske eines Rindes verwendet wurde. Auf der Satsuma-Halbinsel in Südkyūshū ist ein enger Zusammenhang zwischen Feldgottheit und Rind festgestellt worden (ONO 1963) und auch bei dem Erntefest auf der Insel Akuseki in der Tokara-Gruppe wurde in alter Zeit die Maske eines Rindes verwendet (KREINER 1964 a).

ii. Vorstellungen von einer Dorf-Schutzgottheit:

Wie schon erwähnt, fungiert der kami-yama als vorübergehender Aufenthaltsort der vom Meer oder Himmel kommenden Besuchergottheiten. Die tabu-Vorschriften um diesen Berg (Verbot des Betretens für Männer oder Nicht-Mitglieder der Kultgruppe, Verbot des Baumfällens und Holzsammlens, Verbot ungebührlichen Benehmens), die das ganze Jahr über Geltung haben,

legen jedoch die Vermutung nahe, dass neben den zu bestimmten Zeiten kurs sich aufhaltenden Besuchergottheiten hier auch noch andere Gottheiten ständig ihren Sitz haben. SAKAGUCHI (1921, S.422) berichtet tatsächlich von einer zweifachen Funktion des kami-yama als ständiger Aufenthaltsort eines kami einerseits und als vorübergehende Station der vom Himmel herabsteigenden kami andererseits. Auch in den Dörfern von Kakeroma ist diese Vorstellung heute noch nachweisbar. Oft wird jedoch der Name des oder der ständig sich hier aufhaltenden kami als obotsu-kami angegeben, sodass es schon bei den Dorfleuten zu Verwechslungen mit den Besuchergottheiten vom Himmel (obotsu-kagura "Schloss des Himmelsherrn"; OKA 1933, Bd. 2, S. 615; eine andere von mir versuchte Deutung des Wortes obotsu s. unten), dem eigentlichen obotsu-kami, kommt. Die Vorstellung von diesen hier am obotsu-yama oder kami-yama weilenden Gottheiten gehören jedoch, wie ich in der Folge noch zeigen werde, einem ganz anderen Komplex an als jene von den oben besprochenen Besuchergottheiten.

In den Dörfern Saneku und Adachi wird die Gottheit des kami-yama als shima-mamori-kami "Dorf-Schutz-kami" bezeichnet. Die sich ständig auf dem heiligen kami-yama im Rücken des Dorfes aufhaltende, als männlich gedachte Gottheit gilt auch in anderen Dörfern als eine Schutzgottheit, die über die Geschicke des Dorfes wacht. Beachtet werden muss jedoch, dass dieses für das Leben des Dorfes so wichtige kami zumindest auf dem kami-yama selbst nicht verehrt wird, denn es existiert keinerlei Kultplatz auf diesem Berg (Ausnahme: Adachi) und er darf auch von den gewöhnlichen Dorfleuten nicht betreten werden. Die bei manchen Festen den kami-yama besteigende Kultgruppe scheint dort ebenfalls keine Zeremonien abzuhalten, sondern formiert sich auf dem Berge nur zu einer Prozession, die dann in das Dorf hinabzieht.

In neuerer Zeit hat man in einigen Dörfern am Abhang dieses kami-yama einen Schrein errichtet (Itsukushima-Schreine in Sukeru und Nishi-Amuro, Sanjiro-Schrein in Saneku, Takachiho-Schrein in Setake). Die Vorstellungen vom Schrein als Sitz des uji-kami¹⁾ in Zentraljapan decken sich zu einem grossen Teil mit den Vorstellungen vom shima-mamori-kami auf Kakeroma, es scheint sich um ein und denselben Komplex zu handeln.

SAKAGUCHI (1921, S.422) erwähnt, dass der kami-yama als Grabstätte der noro geheiligt sei. Auch auf Kakeroma findet sich Ähnliches. Der

1) uji-kami ist die Ahnen- und Schutzgottheit einer Verwandtschaftsgruppe oder eines Lokalverbandes (Dorf).

abdea genannte kami-yama von Yoro (nicht identisch mit dem als obotsu verehrten Ōgachi-yama im Innern der Insel) ist Begräbnisplatz der moro und ihrer Familie. In dem dicht verwachsenen Unterholz liegen zahlreiche Knochenurnen frei sutage. Am obotsu = kami-yama von Saneku sind in einer Urne die Gebeine des Dorfbahnen Saneku Sanjirō beigesetzt, am obotsu = kami-yama von Miura liegt ein Gefolgsmann des Heike Ōjon von Shodon, der das Dorf gegründet haben soll, begraben.

Als in alter Zeit ein "Holländer"-Schiff (d.i. ein ausländisches Schiff) in die Bucht von Satsukawa einlief, sollen sich der Überlieferung nach die Einwohner des Dorfes, in eine Felsenhöhle des obotsu = kami-yama geflüchtet haben und dort alle zugrunde gegangen sein. Noch heute werden in Felsspalten dieses Berges Gebeine gefunden. Im Dorf Nishi-Amuro gibt es neben dem obotsu noch einen weiteren, guri-yama¹⁾ genannten kami-yama, der durch einen kleinen Bach vom Dorf getrennt ist. In Höhlen und Spalten dieses guri-yama wurden in alter Zeit die Toten des Dorfes ausgesetzt.

Es lassen sich also zwei Arten des kami-yama auf Kakeroma unterscheiden. Die eine ist der obotsu-yama als eine Station der vom Himmel (obotsu-kagura) zur Erde auf hohe Bäume, Berge oder Steine herabsteigenden Besucher-kami. Die zweite Art wurde in alter Zeit als Aussetzungs- oder Bestattungsplatz für Leichen benützt und gilt als Aufenthaltsort der Totenseelen. Diese beiden Vorstellungen finden sich heute oft auf ein- und denselben Berg bezogen. In Yoro (obotsu - abdea) und Nishi-Amuro (obotsu - guri-yama) lässt sich die alte Trennung jedoch noch beachten.

Die Bestattung von Leichen in Felsenhöhlen — man vergleiche den oben genannten guri-yama und abdea — und unter Felsenüberhängen (iyanya = Hochjap.: 岩屋 iwaya "Felsenhöhle") auf Amami-Ōshima wurde in jüngster Zeit von KANEKU (1963, S.164) behandelt. SUMIYA (1963, S.35) verbindet mit dieser Bestattungsform die Vorstellungen von der Unreinheit des Todes, von der Furcht vor der Totenseele und von einem dunklen Jenseits unter der Erde. Der Tote wird in einem gemiedenen Platz fern vom Dorf in Höhlen und Spalten ausgesetzt, durch die der Eingang in das Totenreich hinabführt. Es ergibt sich jedoch auch eine Verbindung zu einer der Vorstellungen um das Meeresland meriya. Dann von der bekannten

1) Zu diesem Namen vgl. guriizin als Bezeichnung für einen Ahnenaltar in Okinawa (KOKURITSU-KOKUGO-KENKYŪSHO: Okinawago-jiten, Tokyo 1963, S.193)

Toteninsel Edeku (am Eingang zur Uken-Bucht an der Westküste der Hauptinsel), wo früher die Toten vieler Ortschaften auch Kakeroma's in Kliffen und Felspalten ausgesetzt wurden, soll einer auch auf Kakeroma sehr bekannten und dort von mir aufgenommenen Überlieferung nach der Eingang in das am Grunde des Meeres liegende dunkle Todesland neriya hinunterführen. Die oben angeführte Zweiseitigkeit der Vorstellung von einer maritimen Anderen Welt, die auch YANAGITA (1950) und OKA (1933, Bd. 2, S.613) bemerkt haben, lässt sich durch diese Überlieferung erklären.

Weiters ist für das Problem das Beispiel des obotsu-yama im Dorf Ozai von Bedeutung. Dieser ist nicht ein abseits vom Dorf gelegener Bergrücken, sondern ein direkt hinter dem ashiage am miya gelegener kleiner Hain, der auch als ibe-ganashi bezeichnet wird. Im Hain gibt es eine Steinsetzung, durch die ein altes Grab gekennzeichnet wird. In diesem obotsu = ibe hält sich die shima-mamori genannte Dorf-Schutzgöttheit auf. Ein beim hachi-gatsu-odori "Tanz des 8. Monats" gesungenes Lied lautet:¹⁾

ibe no kami-ganashi
 O Da kami des ibe
 shima wo mimoto tabore
 das Dorf beschütze bitte,
 shima ya nahamura de
 das Dorf, alle zusammen,
 asobachi tabore
 mache, dass sie froh sind, bitte !


Es ergibt sich hier eine gewisse Übereinstimmung mit den Vorstellungen vom kami-yama als Grabstätte und gleichzeitig als Aufenthaltsort des shima-mamori-kami, des Dorf-Schutz-kami. Verschieden ist jedoch die Lage dieses obotsu-yama bzw. dieser ibe-Kultstätte von Ozai mitten im Dorf im Gegensatz zu den ausserhalb des Dorfes befindlichen kami-yama.

Zur Eineingung des Problems wird es daher notwendig sein, noch anderes Material heranzuziehen, das die Bedeutung der ibe-Kultstätte erschliessen lässt:

1. Im Dorf Mishi-Amuro gibt es auf einem kleinen freien Platz nahe der Küste im Dorfteil Kaneku einen ca. 2 m hohen, 5 bis 6 m langen grasbewachsenen Hügel, auf dem früher noch drei hohe Kuba-Bäume (Livistonia subglobosa Mart.) standen. Dieser Hügel wird als ibe be-

1) Ein fast gleichlautendes Lied von der Insel Uke erwähnt NOMA (1942, S. 34). Er übersetzt ibe no kami mit hi-no-kami "Sonnen-kami". ITO (1958 a) zitiert zwar diese Stelle, äussert jedoch Zweifel an dieser Deutung und bemerkt, dass das ibe-kami auf Kakeroma als Dorf-Schutzgöttheit aufgefasst wird.

zeichnet und ist ein altes Grab, in dem die Knochen vieler Menschen, der Ahnen des Dorfes, gemeinsam bestattet sind.

2. Der Dorfplatz des Dorfes Yoro wird als miya oder auch als ibe-yama  "ibe-Berg" bezeichnet. Auf einer (heute eingeebneten) kleinen Erhöhung wuchsen hier sieben Kuba-Bäume und ein bubu-Baum (?). Mit dieser Kultstätte verbindet sich folgende Überlieferung: In alter Zeit erzürnten die kami über eine grosse Untat der Menschen und zogen sich aus der Welt, aus dem Dorf zurück. Infolgedessen wich alles Glück von den Menschen und keine Arbeit konnte mehr verrichtet werden. Die Kultgruppe mit noro und guji an der Spitze versammelte sich am miya und versuchte durch Gebet die kami zu versöhnen, was schliesslich auch gelang. Allein alle Mitglieder der Kultgruppe verloren ihr Leben durch diese Begegnung mit dem Göttlichen. Aus ihren Gräbern am miya erwachsen die acht Bäume, der bubu aus dem Grab des gujinushu. Der miya darf daher bei Begräbnissen nie passiert werden. Der Sarg der noro wird aber unbedingt hierher gebracht und dreimal im Kreise gedreht.

3. Am miya-Dorfplatz von Takena gibt es nahe dem ashiage eine ca. 50 cm hohe Steinsetzung, unter der die erste noro des Dorfes, Yunekana yayodake no kishadon nasharikyo, begraben liegt. Bei dieser Kultstätte versammelt sich am 1. und 15. Tag jedes Monats die Kultgruppe mit allen Dorffrauen und verehrt die Dorfschutzgottheit, das shima-gaosu = shima-mamori-kami. Ebenso wird bei allen Festen des Noro-Kultes hier geopfert.

4. In Kiji existieren zwei kochi-ganashi "verehrter öffentlicher Platz" genannte Kultstätten. Es sind dies zwei kleine Rasenstücke am kami-nichi, an dem schon erwähnten "Götter-Weg". Auf dem einen wächst ein kuba, auf dem anderen ein Mandarinenbaum. Bei den Noro-Kultfesten verehren hier die beiden Kultgruppen des Dorfes das shima-mamori-kami.

5. Auch im Dorf Sese gibt es zwischen dem toneya und dem ashiage am miya eine kleine Steinsetzung, vor der Räucherstäbchen dargebracht werden. Es war jedoch weder über den Namen, noch die Bedeutung dieses Kultplatzes eine Auskunft zu erhalten.

6. Neben dem schon besprochenen ibe = obetsu gibt es in Ozai noch eine andere Kultstätte, mit der ähnliche Vorstellungen verknüpft sind. Es ist dies das am Eingang zum Dorffriedhof liegende Grab des jon-no-kami, des Dorfgründers, wo der gujinushu am 1. und 15. Tag jedes Monats betet und Räucherstäbchen abbrennt.

Aus den angeführten Beispielen ergibt sich Folgendes: Mitten im Dorf, am miya-Dorfplatz nahe den Kultstätten toneya und ashiage liegt

ein durch eine Steinsetzung oder durch einen Baum (kuba) gekennzeichneten Kultplatz, der als Sitz einer shima-mamori oder shima-gaesu genannten Dorf-Schutz-Gottheit angesehen wird. Dieses kami wird verehrt durch die gesamte Kultgruppe bei Festen (3,4), zusammen mit den übrigen Dorffrauen am 1. und 15. jeden Monats (3), oder vom gujinushu allein (6). Diese, meist ibe oder ibe-ganashi genannte Kultstätte ist eine alte Grabstätte, in der die Ahnen des Dorfes (1), in besonderen der Dorfgründer (6), dann auch die erste nore (3) oder die ganze Kultgruppe mit nore und gujinushu (2) begraben liegen.

Die Erzählung vom Tod einer Kultgruppe am miya um die erzürnten Gottheiten zu versöhnen, ist nicht leicht zu deuten. Vielleicht verbirgt sich darin eine Erinnerung an Menschenopfer, die auch in folgender von SHIGENO (1928, S.45) gebrachten Erzählung anklingt: Einst belauschte ein Mann, der Ältere Bruder der nore, die Kultgruppe bei ihren geheimen Zeremonien. Die Kultgruppe entdeckte ihn und führte ihn am den Strand hinaus, drängte ihn während eines Ringtanzes zur Freude der Gottheit in eine Grube und begrub ihn lebend darin. Später wurde an dieser Stelle ein Stein errichtet und er selbst als kami verehrt. Möglicherweise bezieht sich diese Erzählung auf den ibe vom Sukomu, obwohl jede Ortsangabe fehlt.

Im Gegensatz zum kami-yama ist die ibe-Kultstätte nicht weit entfernt vom Dorf, sondern liegt mitten in der Siedlung am Dorfplatz. Es ist nicht verboten, diesen Kultplatz zu betreten (mit Ausnahme von Begräbnissen), im Gegenteil er ist, wie ich selbst beurteilen konnte, Spielplatz der Kinder und oft (Sukomu/Anatari, Nishi-Amuro) wird auf dem alten Grabhügel heute ein Feld angelegt. Der ibe ist auch Mittelpunkt der Spiele und Tänze beim nagusami (Sukomu), wird jedoch bei dieser Gelegenheit mit einem Seil umspannt. Die Toten, die im ibe bestattet liegen, scheinen nicht gefürchtet zu sein wie jene vom kami-yama.

Von der bisherigen Forschung wurden die Vorstellungen um die ibe-kultstätten von Amami-Oshima kaum beachtet. SAKAI (1917, S.19) berichtet über die Kultstätte der Erdgottheit auf Tokuno-shima, dass hier bei einer Steinsetzung in der Ecke eines jeden Gehöftes das ibe-ganashi verehrt worden sei (vgl. die Ähnlichkeit mit den Angaben über die Hof-Schutzgottheit uji-kami auf Kikai, MINZOKUGAKU-KENKYŪSHO 1955 Bd. 1, S.141). Diese Erklärung wurde von einer Reihe von anderen

Forschern übernommen, die Frage aber nicht mehr weiter verfolgt.

Auf Okinawa wird der innerste, streng tabuierte Platz der odake-Kultstätten (die von NAKAMATSU 1961 a und b als Begräbnisstätten gedeutet werden) als ibi oder ibe bezeichnet. Dieser ibe ist eine Lichtung mitten im dicht verwachsenen Hain des odake, auf der sich eine Steinsetzung befindet. Die Bezeichnung ibe wird zum meist gedeutet als 庭場 itsuki-ba oder 忌場 imi-ba "tabuierter Ort" (vgl. MIYAGI 1937). Vielleicht könnte man auch japan. 岩 iha, iwa "Stein, Fels" in Betracht ziehen. Sehr interessant wäre noch folgende Überlegung: Auf Yaeyama wird der ibe-Teil einer odake (wa)-Kultstätte nach eigenen Aufzeichnungen als ubu oder bu bezeichnet. Dieses ubu könnte mit ubu in ubusnagami, der Bezeichnung für das Schutz-kami eines Dorfes, einer Lokal- oder Verwandtschaftsgruppe in Zentraljapan in Beziehung gesetzt werden. Dieses ubusnagami wird auch an Steinsetzungen in Gehöften verehrt (vgl. die ibe-ganashi-Kultstätten auf Tekano, SANAI 1917, S. 19, und die uji-kami-Kultstätten auf Kikai, MINZOKUGAKU-KENKYUSHO 1955, Bd. 1, S. 141). Nach MINZOKUGAKU-KENKYUSHO (1955, Bd. 1, S. 161) wird das ubusnagami oft auch als obotsunagami bezeichnet. Es ergibt sich so die Möglichkeit, auch den Namen obotsu hier anzuschließen. Obotsu und ibe sind vielleicht nur zwei Ausformungen einer in Zentraljapan und auf Yaeyama noch einheitlichen Kultstätte, an der die Dorf-(bez. Lokalgruppen-) Schutz- und Ahnengottheit in Gestalt eines aufgerichteten Steines verehrt wird.

Für das ibe-Problem ebenso aufschlussreich wie diese Vergleiche sind die Ausführungen von KANEKU (1963, S. 164 ff) über die moyā-Kultstätten in Amami-Oshima. KANEKU stellt den von ihm als ganz alt angesehenen Leichensetzungen in fern vom Dorf gelegenen, von den Leuten gemiedenen und gefürchteten Bergen (iyanya) die Bestattung der Toten in einem Gemeinschaftsgrab mitten im Dorf, auf dem Dorfplatz, gegenüber. Diese Gemeinschaftsgräber werden auf der Hauptinsel als moyā bezeichnet. KANEKU erklärt diesen Namen aus 喪屋 moyā "Trauer-Haus".¹⁾

Nach einer von Prof. OGAWA und Prof. SUMIYA (Aufnahme Sept. 1962) erhaltenen Mitteilung ist die moyā-Anlage des Dorfes Kachiura an der Izu-Bucht an der Ostküste der Hauptinsel, Stadtbez. Setouchi, völlig

1) Vgl. dazu den in Kojiki und Nihongi berichteten Brauch, nach dem Tod eines Kaisers einen moyā genannten Trauer-Palast zu errichten, wo vor dem aufgebahrten Toten 8 Tage und 8 Nächte hindurch Tänze und Spiele abgehalten werden.

gleich der des ibe von Nishi-Amuro oder Sukomu. Bei dem grossen Erntedankfest am 15. Tag des 8. Mondmonats wird in Kachiura der Hügel der mōya geöffnet, ein Schädel herausgenommen und oben auf den Hügel gesetzt. Vor ihm wird ein Speiseopfer dargebracht und rund um den Hügel beginnt der Tanz. Die Ahnen des Dorfes erhalten so Gelegenheit, am Leben und an der Freude ihrer Nachfahren teilzunehmen.

SUMIYA (1963, S.34) versucht die um die mōya konzentrierende Religiosität jener der iyanya gegenüberzustellen. Bei ersterer herrscht Freude und Ausgelassenheit über das Zusammensein mit den Ahnen, die mitten im Dorf bestattet werden, um näher bei den Lebenden zu sein. Bei letzterer überwiegt das Grauen und die Furcht vor dem Tod und den Totenseelen, deren dunkles Reich möglichst fern den Lebenden sein soll und ängstlich gemieden wird. Dürfen wir die Vorstellungen um den kami-yama dieser letzteren iyanya-Religiosität zuordnen, dann gehört m.E. der ibe und die mit ihm verbundene Vorstellungswelt wohl zu der ersteren, zur mōya-Religiosität.

Mit ibe und mōya verbinden sich Probleme, die weit über Amami-Ōshima hinausreichen und von grosser Bedeutung für die religionswissenschaftlichen Forschungen über Ryūkyū und Japan überhaupt sind.

Ein weiteres Problem ergibt sich aus der Angabe von KANEKU (1963, S.113, S.167), dass im Dorf Sekko (Izu-Bucht, Stadtbez. Setouchi) das nahe der Küste gelegene Gemeinschaftsgrab (mōya) als miyado bezeichnet wird. KANEKU nimmt eine Umformung von moyado "mōya - Ort" zu miyado und miya an. Der Name des Dorfplatzes, miya, auf Amami-Ōshima würde nach seiner Erklärung von mōya, der Bezeichnung für eine Grabstätte, abzuleiten sein. Schon MIYANAGA (1937) hat jedoch die Bedeutung des miya als Dorf- und Kultplatz in Amami für die Forschungen um die Entstehungsgeschichte und die ursprüngliche Bedeutung des japanischen miya "Schrein" hervorgehoben. Durch die Verbindung von miya mit mōya eröffnen sich Möglichkeiten zu einer neuen Deutung der Schrein-Kultstätten Japans, die meines Wissens nach noch kaum beachtet wurden. Der Schrein wurde bisher meist als Aufenthaltsort der von jenseits des Meeres zu Besuch kommenden Gottheiten (marebito, marōdo) aufgefasst. Nun kann er aber schon von der Bezeichnung miya her auch als Grabstätte und Verehrungsplatz des Dorfgründers und -ahnen gedeutet werden.

Bei den bisher besprochenen Vorstellungen von einem an kami-yama oder ibe sich aufhaltenden shima-mamori-kami, der Dorfschutzgottheit,

fällt auf, dass für diese Gottheit fast keine Kulthandlungen abgehalten werden. Am kami-yama existiert meist kein Kultplatz (Ausnahme: Adachi), vor dem ibe wird nur in Takona regelmässig gebetet und geopfert, dann auch noch vor dem Stein des jon-no-kami in Ozai. Es erhebt sich hier die Frage, ob sich damit die Verehrung dieses kami erschöpft, oder ob es an einer dritten Stelle, aus der Ferne, verehrt wird. Zur Beantwortung dieser Frage ist Material aus dem Dorf Setake wichtig: In Setake liegt auf der kami-dana in einer Ecke des ashiage = toneya (beide Kultstätten sind hier in einem Gebäude vereint) ein grosser ovaler Stein, der als Verkörperung des shima-mamori-kami gilt und hier verehrt wird. Die Verkörperung dieser Gottheit in einem Stein könnte bereits als Hinweis auf eine mögliche Verbindung zu den Ahnengottheiten des ebenfalls durch eine Steinsetzung gekennzeichneten ibe gewertet werden. Handelt es sich bei diesem im toneya verehrten Dorf-Schutz-kami nun um eine andere Gottheit oder ist es dieselbe, die im ibe weiland vorgestellt wird?

Das toneya no kami "Gottheit des toneya", in Kiji fawaki genannt, wird in allen Dörfern vor allem vom guji verehrt, der jeden Morgen an der kami-dana im toneya Räncherstüben abbrennt und betet. Dieses kami ist in Nishi-Amuro das Ahnen-kami des guji und, da dessen Familie die älteste im Dorfe ist, auch das Ahnen-kami des ganzen Dorfes. Im selben Dorf gilt der ibe als Grab der Ahnen, in dem deren Gebeine ruhen. In Adachi wiederum gilt das toneya no kami als Ahnengottheit der noro -- in Takona liegt die erste noro im ibe begraben und wird hier verehrt. Die Vorstellungen vom toneya no kami decken sich also weitgehend mit jenen von einem shima-mamori-kami im ibe. Diese beiden kami gelten als Ahnen-kami der noro, des guji und des ganzen Dorfes. Darüber hinaus wird in Ozai klar verstanden, dass das shima-mamori-kami zwar im ibe als einem alten Grab der Vorfahren im obotsu-Hain (= ibe) seinen Sitz hat, vom guji aber an der kami-dana des toneya, das gleichzeitig sein Haus und das älteste Gehöft des Dorfes ist, verehrt wird. Das toneya ist also ein Fernverehrungs-Kultplatz, wie sie OKA (1933, Bd. 2, S. 611) von Okinawa beschreibt, gleichzeitig aber ist die Gottheit auch hier anwesend: Wenn das aus Holz vom obotsu-yama erbaute toneya vollendet ist, steigen nachts die kami herab und nehmen Besitz von ihrem Haus (so in Kiji, Miura, Sakom).

Die Dorfschutzgottheit besitzt also sehr wohl einen Kult, dem der

gujinshu im toneya obliegt und an dem auch die moro teilhat. Es erhebt sich aber nun die Frage, ob dieses kami auch im Mittelpunkt eines Festes steht. Der bisher einzige, der sich mit dieser Frage auseinandergesetzt hat, ist SUMIYA (1952, S.28) bei der Behandlung des Materials aus dem Dorfe Kuninac.

In Kuninac findet an einem tsuchinoe-tsuhinoto Tag des 6. Monats das shikiyuma-Fest statt. Bereits aus dem Valenzzeichen (tsuchi "Erde") ergibt sich ein Zusammenhang mit der Erde (vgl. auch die Erklärung von ibe-ganashi als "Erd-Gottheit" bei SAKAI 1917, S.19). Am Morgen dieses Festtages werden von jedem Familienvorstand drei Reisähren von den Feldern gebracht und dem kami geopfert. Der gujinshu bringt diese Ähren dem toneya no kami dar, das im Mittelpunkt des ganzen Festes zu stehen scheint.

Das shikiyuma von Kuninac entspricht, wie SUMIYA schon festgestellt hat, den ara-hō-bana-Festen von Kakeroma. Beide Feste sind im wesentlichen ein Opfer der ersten Reisähren. Bei beiden ist der ernste Charakter sehr stark ausgeprägt, am deutlichsten wohl zu erkennen aus den tabe-Vorschriften, die in den Dörfern Saneku, Kiji und Takena noch befolgt werden und die oben im Zusammenhang mit dem uchigike-Fest von Sukomu bereits beschrieben wurden (Ausschluss von durch Todes- oder Unglücksfall "unrein" Gewordenen aus dem Dorf).

Zu beachten ist auch noch die von SUMIYA für das shikiyuma-Fest von Kuninac herausgearbeitete Kulteinheit von Familie und Verwandtschaftsgruppe, die ja auch beim ara-hō-bana, darüberhinaus aber auch bei allen anderen Kultfesten im 6. Monat auf Kakeroma angedeutet erscheint.

Es sind also zwei Tatsachen, die eine Überprüfung der von SUMIYA durchgeführten Gleichsetzung des shikiyuma-Festes von Kuninac mit den ara-hō-bana-Festen von Kakeroma notwendig erscheinen lassen: Erstens konnte ich oben die Bedeutung der Vorstellung von Besucher-gottheiten für das ara-hō-bana-Fest auf Kakeroma (Prozession vom Meer zum Kultplatz in Sukomu, Saneku, Ketomi; Erwähnung der Mythe von der Herkunft des Reissamens in den Gebeten der moro von Hyō, Takena, Kiji, Ozai und Ketomi) und dadurch die Verbindung mit den ōbana- und furinme Festen von Kuninac aufzeigen. Zweitens ergibt sich aus den beim shikiyuma-Fest von Kuninac geltenden tabu, die in Sukomu für das uchigike genannt werden, ein Hinweis, dass dieses shikiyuma auch mit anderen Festen des 6. Monats auf Kakeroma verglichen werden kann. SUMIYA hat diese Hinweise

vollständig übersehen.

Nach SUMIYA (1963, S.28) ist das shikiunme (shikiyuma) ein Opfer der ersten Reisähren vor Beginn der allgemeinen Reisernte. Dies entspricht vollkommen dem Inhalt des ara-hō-bana-Festes von Sukomu, wie es oben beschrieben wurde. Auch in Yoro und Ozai werden beim ara-hō-bana die ersten Reisähren geschnitten, den kami dargebracht und erst danach darf mit der allgemeinen Ernte begonnen werden. In Kijū allerdings bezeichnet das ara-hō-bana das Ende der Reisernte, es ist das abschliessende Erntedankfest, so wie in Sukomu das uchigihe. In Takana gibt es nur ein Fest der Reisernte, das als ara-hō-bana oder uchigihe bezeichnet wird. Es zeigen sich hier gewisse Verbindungen der beiden Feste ara-hō-bana und uchigihe, deren Klärung eine weitere Untersuchung besonders des letzteren Festes erfordert.

Im Dorfe Kanyū bezeichnet das an einem tsuchinoe-tsuchinoto-Tag gefeierte uchigihe den Beginn der Reisernte. In Ketomi besuchen an diesem Tag die Vorstände der einzelnen Haushalte ihre Felder, schneiden drei reife Ähren und bringen diese an der tokonoma ihres Hauses dem kami, in besonderen dem Hausschutz-kami dar. In Adachi ist es der gujinushu allein, der als Vertreter des ganzen Dorfes auf die Felder hinaus geht und von einem nicht näher bestimmten Feld sieben Ähren schneidet. Diese bringt er zum Dorfplatz miya, wo er sie entkörnt, die Körner in einem unter dem Dach des ashiage aufbewahrten kleinen Holzmörser (20 cm hoch) mit einem ebenso kleinen Stössel enthüllt und den Reis dann an der kami-dana im toneya der Dorf-Schutzgottheit darbringt.

Diese Beispiele zeigen, dass in Kakeroma neben dem ara-hō-bana auch das uchigihe-Fest als Opfer der ersten Ähren und Beginn der Reisernte in Betracht gezogen werden muss und dass verschiedene Formen dieses Festes eher mit dem shikiyuma von Kuninac verglichen werden können als das ara-hō-bana.

Das von SUMIYA beschriebene shikiyuma als Fest der Reisernte steht in Nord-Amami-Oshima vereinzelt da. Eine ganze Reihe von Berichten erwähnt dagegen für dieses Gebiet das ara-hō-bana-Fest als Opfer der ersten Reisähren, sei es als Fest der Moro-Kultgruppe, sei es als Familien-Kultfest (HARING 1953, S. 117, KYŪGAKUKI-RENGŌ 1956, S.78-79, 1959, S.272-286, TAKAGI 1959 a, S.53, u.a.). Vielleicht war es diese Tatsache, die SUMIYA zu einem Vergleich des shikiyuma-Festes mit dem ara-hō-bana von Kakeroma angeregt hat. Er hat dabei ganz übersehen, dass das shiki-unme im Grunde genommen gar kein Fest der Reisernte, sondern

vollständig übersehen.

Nach SUMIYA (1963, S.28) ist das shikiunne (shikiyuna) ein Opfer der ersten Reisähren vor Beginn der allgemeinen Reisernte. Dies entspricht vollkommen dem Inhalt des ara-hō-bana-Festes von Sukouu, wie es oben beschrieben wurde. Auch in Yoro und Ozai werden beim ara-hō-bana die ersten Reisähren geschnitten, den kami dargebracht und erst danach darf mit der allgemeinen Ernte begonnen werden. In Kiji allerdings bezeichnet das ara-hō-bana das Ende der Reisernte, es ist das abschliessende Erntedankfest, so wie in Sukouu das uchigihe. In Takana gibt es nur ein Fest der Reisernte, das als ara-hō-bana oder uchigihe bezeichnet wird. Es zeigen sich hier gewisse Verbindungen der beiden Feste ara-hō-bana und uchigihe, deren Klärung eine weitere Untersuchung besonders des letzteren Festes erfordert.

Im Dorfe Kanyū bezeichnet das an einem tsuchinos-tsuchinoto-Tag gefeierte uchigihe den Beginn der Reisernte. In Ketomi besuchen an diesem Tag die Vorstände der einzelnen Haushalte ihre Felder, schneiden drei reife Ähren und bringen diese an der tokonoma ihres Hauses dem kami, im besonderen dem Hauschutz-kami dar. In Adachi ist es der gujinsku allein, der als Vertreter des ganzen Dorfes auf die Felder hinaus geht und von einem nicht näher bestimmten Feld sieben Ähren schneidet. Diese bringt er zum Dorfplatz miya, wo er sie entkörnt, die Körner in einer unter dem Dach des miya aufbewahrten kleinen Holzmörser (20 cm hoch) mit einem ebenso kleinen Stößel enthilft und den Reis dann an der kami-dana im toneya der Dorf-Schutzgottheit darbringt.

Diese Beispiele zeigen, dass in Kakeroma neben dem ara-hō-bana auch das uchigihe-Fest als Opfer der ersten Ähren und Beginn der Reisernte in Betracht gezogen werden muss und dass verschiedene Formen dieses Festes eher mit dem shikiyuna von Kuninac verglichen werden können als das ara-hō-bana.

Das von SUMIYA beschriebene shikiyuna als Fest der Reisernte steht in Nord-Anami-Ōshima vereinzelt da. Eine ganze Reihe von Berichten erwähnt dagegen für dieses Gebiet das ara-hō-bana-Fest als Opfer der ersten Reisähren, sei es als Fest der Moro-Kultgruppe, sei es als Familien-Kultfest (HARING 1953, S. 117, KYŪGAKUKAI-RENGŌ 1956, S.78-79, 1959, S.272-286, TAKAGI 1959 a, S.53, u.a.). Vielleicht war es diese Tatsache, die SUMIYA zu einem Vergleich des shikiyuna-Festes mit dem ara-hō-bana von Kakeroma angeregt hat. Er hat dabei ganz übersehen, dass das shiki-unne im Grunde genommen gar kein Fest der Reisernte, sondern

das Erntefest der Kolbenhirse und als solches von der Insel Takara in der Takara-Gruppe im Norden bis nach Hateruma in der Yaeyama-Gruppe im Süden auf ganz Ryūkyū verbreitet ist (ITŌ 1961 b, SAKAI 1954; weitere Hinweise bringt SUMIYA selbst: 1963, S.33). Das shikiyuma als Reiserntefest in Kuninao steht also vereinzelt da und ist vielleicht erst nach Aufhören des Hirseanbaues dazu geworden. Wenn auf Kakeroma aber Erntefeste der Kolbenhirse feststellbar sind, so ist das shikiyuma von Kuninao natürlich auch mit diesen zu vergleichen und nicht nur mit den Reiserntefesten ara-hō-bana und uchigihe. Tatsächlich sind auch die Zeremonien beim ū-unne-Fest von Sukomu und Ozai ganz gleich den beim Reiserntefest ara-hō-bana oder uchigihe und entsprechen jenen beim shikiyuma von Kuninao (Schnitt von 3 oder 7 Ähren und Darbringung dieser an der tokonoma des Einzelhaushaltes durch den Familienvorstand bzw. an der kami-dana des toneya durch den gujimshu).

Die Gleichsetzung SUMIYA's von shiki-unne und ara-hō-bana gilt also nur zu einem Teil und die von ihm herausgestellte Bedeutung der ständig im toneya weilenden Dorfschutzgottheit ist eher für die Feste uchigihe und ū-unne anzunehmen als für das ara-hō-bana, bei dem Besuchergottheiten empfangen und verehrt werden. Allerdings ist nur in einem Dorf, Adachi, die zentrale Bedeutung der Vorstellungen von einer Dorfschutzgottheit beim uchigihe-Fest ganz klar und durch die Auskünfte der Dorfleute selbst ausser Zweifel gestellt. Auch KANEKU (1963, S.95 ff) hat besonders die Sommer-Erntefeste als Einheit zusammengefasst und in ihnen den Kern des Noro-Kultes gesehen. Obwohl er dies nicht klar ausdrückt, scheint auch KANEKU ein ständig im Dorf anwesend gedachtes Ahnen-kami und nicht die Besuchergottheiten als Zentrum dieser Feste zu sehen. Dass diese Gruppe von Festen mit der Jahreswende zusammenfällt, wurde ebenfalls von KANEKU betont und ist von der Ryūkyū-Forschung längst erkannt.

c. Zusammenfassung:

Ich habe in dieser Studie versucht, zwei im heutigen Noro-Kult der Insel Kakeroma erkennbare Komplexe herauszuarbeiten.

Der erste dieser Komplexe ist charakterisiert durch die Vorstellung von einer Gottheit, die ständig im Dorf an einer alten Grabstätte (ibe oder kami-yama) anwesend gedacht wird und die das Dorf und seine Bewohner beschützt. Dieses kami ist die Ahnengottheit des ganzen

Dorfes und im besonderen der noro und des gujinshu. Die Inhaber dieser beiden Kultämter stammen aus der (den) ältesten Familie(n) des Dorfes und ihr Amt wird in einer Familie vom Vater auf Sohn bzw. von Tante mütterlicherseits auf Nichte (patrilineal), seltener von Mutter auf Tochter (matrilineal) vererbt. Als Kultstätte dieses Kami ist das toneya, Wohnhaus des gujinshu und Ältestes Gehöft im Dorf, hervorzuheben. Feste zu Ehren dieser Gottheit sind das Fest der Hirseernte (u-unne), das der Reisernte (uchigihe) und wahrscheinlich auch das der Knollenfruchternte (fuya-unne). Die Kulteinheit dieser Feste bildet nicht so sehr das Dorf als die einzelne Familie.

Der zweite Komplex umfasst die Vorstellungen von Besuchergottheiten, die von jenseits des Meeres oder vom Himmel herab das Dorf besuchen und sich nur eine bestimmte Zeit hier aufhalten. Diese Besuchergottheiten werden von den Mitgliedern der Kultgruppe dargestellt, die Verwendung von Masken kann ebenfalls angenommen werden. Feste dieser Gottheiten sind muke, ohori und das Reiserntefest ara-ho-bama. Den Kult dieser Besuchergottheiten pflegen besonders die sudu und die igari, deren Amt nicht in einer Linie vererbt, sondern jeweils nur von einer Generation zur nächsten nach dem Prinzip der bilateralen hiki- und haroji-Verwandtschaft weitergegeben wird. Bei dieser Regelung der Nachfolge haben auch schamanistische Elemente (Charisma) gewisse Bedeutung.

Die von SUMIYA unterschiedenen zwei Ausformungen der Religiosität: Furcht vor dem Tod, dem dunklen Totenland und den bösen Totenseelen einerseits, und Zuneigung zu den freundlichen und vertrauten Ahnenseelen andererseits, lassen sich nicht vollkommen eindeutig mit einem dieser beiden Komplexe in Verbindung setzen, sie sind vielmehr in beiden zu beachten: Neriya ist einmal das paradiesische Land der ewigen Glückseligkeiten jenseits des Meeres, von wo die Ahnenseelen die Welt der Menschen besuchen und von woher der Reissame und andere Kulturgüter gebracht wurden. Dann wieder gilt neriya als dunkles Totenland am Grunde des Meeres oder unter der Erde, und Tod und Unglück bedrohen von dort her das Dorf. Die Besucher aus diesem Lande sind gefürchtete Totenseelen. Aber auch bei dem anderen Komplex können vertraute Ahnenseelen der moya und gefürchtete Totenseelen der iyanya unterschieden werden.

Untersuchungen über die Verbreitung der beiden auf Kakeroma festgestellten Komplexe in anderen Teilen von Amami-Oshima hat SUMIYA angestellt. Er macht darauf aufmerksam, dass der erste Komplex an der

Westküste der Hauptinsel Amami-Oshima stärker hervortritt als an der Ostküste und Kakeroma (SUMIYA 1963, S. 31). Vielleicht kann dies mit der Teilung der noro in Suda- und Masuji-Gruppe und weiter mit der kulturellen Teilung des ganzen Gebietes in Uihō (Nord-Oshima) und Shahō (Süd-Oshima) in Verbindung gebracht werden. Ausserhalb von Amami-Oshima ist besonders der Glaube und das Brauchtum um die molden genannten Kultstätten in Kagoshima, Süd-Kyūshū, (ONO 1955) an den ersten besprochenen Komplex anzuschliessen, während im Süden auf Okinawa die beiden Komplexe nicht mehr so rein zu erkennen sind (vgl. das Problem der odake-Kultstätten, auf das ich bereits hingewiesen habe).

Ich habe in dieser Arbeit versucht, den Noro-Kult der Insel Kakeroma an Hand von möglichst vollständigem Material darzustellen. Bewusst habe ich darauf verzichtet, manche Probleme, die von der früheren Forschung aufgeworfen wurden oder die in der Monographie über das Dorf Okomu aufscheinen, zu denen ich jedoch kein weiteres gesichertes Material beibringen konnte, weiterzuverfolgen. Durch die beiden näher behandelten Problemkomplexe, soziologischer Hintergrund und Gottesvorstellung, ist meiner Ansicht nach aber der Noro-Kult seinem Wesen nach erfasst und hinreichend definiert. Bei der Ausarbeitung war ich bemüht, Beziehungen zu Problemen der Religionsgeschichte der Ryūkyū und darüberhinaus Japans aufzuzeigen, es konnte jedoch nicht Aufgabe dieser Studie sein, solchen Zusammenhängen nachzugehen. Was hier nur andeutungsweise vorgebracht wurde, ist nicht als Ergebnis und Lösung der aufgeworfenen Fragen zu verstehen, sondern als Versuch einer neuen Problemstellung, die auf Grund von eingehenden lokalen Untersuchungen nun für die künftige, mehr grossräumig arbeitende Forschung vorgeschlagen wird.

ANHANG I

Schreibung der in der Arbeit genannten japanischen Ortsnamen:

Adachi	阿多地	Kachiura	勝浦
Akagina	赤木名	Kagoshima	鹿見島
Akina	秋名	Kakeroma	加許名
Akuseki	栗石	Kanya	嘉入
Amami	奄美	Kasari	笠利
Amuro	阿室	Kashō-to	火燒島
Aragusuku	新城	Kerama	慶良間
Asama	浅間	Ketomi	荻富
Chinen	知念	Kiji	木志
Daikuma	大熊	Kikai	喜界
Daitō	大東	Kirishima	敷島
Dan-no-ura	壇浦	Kita-daitō	北大東
Edeku	枝手久	Kiyama	木山
Edo	江戸	Kobama	小浜
Fukuoka	福岡	Kōbe	神戸
Hakata	博多	Koniya	古仁屋
Hateruma	波照間	Koshuku	小宿
Hyo	俵	Kouri	古宇利
Ie	伊江	Kuchi-no-erabu	口之良部
Iha	伊波	Kuchi-no-shima	口之島
Iheya	伊予屋	Kumage	熊毛
Ikeji	池地	Kudaka	久高
Ikema	池間	Kume	久米
Irabu	伊良部	Kunchan	国頭
Iremi	西	Kuninao	国直
Iriomote	西表	Kuro-shima	黒島
Ise	伊勢	Kuro-shio	黒潮
Ishigaki	石垣	Kyoto	京都
Isu	伊須	Kyūshū	九州
Iwō	硫黄	Make	馬毛
Iwō-tori-shima	硫黄島	Mie	三重
Izena	伊是名	Miura	三浦
Izu	伊豆	Miyajima	宮島
Jinsei	鎮西	Miyako	宮古
Jittō	十島	Nago	名護

Nagoya 名古屋
 Naha 那霸
 Nakagami 中頭
 Nakagusuku 仲城
 Naka-no-shima 中之島
 Nansei-shoto 南西諸島
 Naze 名瀬
 Nishi-Anuro 西阿蘇
 Ōdana 大棚
 Ōgachi-yama 大月山
 Ogami-yama 拝山(大神山)
 Ogido 教堂
 Oki-daitō 沖大東
 Okinawa 沖縄
 Oki-no-erabu 沖大根部
 Omonawa 面鏡
 Onguchi 鬼橋
 Ōsaka 大阪
 Ōshima 大島
 Ōsumi 大隅
 Ozai 尾首
 Ryūkyū 琉球
 Saohino 佐知能
 Saki-shima 先島
 Saneku 奥久
 Santo 三島
 Satsukawa 薩摩川
 Satsuna 薩摩
 Sekko 薩摩子
 Senkaku 尖閣
 Seso 瀬相
 Setake 瀬武
 Setouchi 瀬戸内
 Shiba 芝
 Shichi-tō 七島
 Shikya 志喜屋
 Shimajiri 島尻

Shōden 諸館
 Shuri 首里
 Sonai 祖納
 Sukoma 須子彦, 須古彦
 Takara 宝
 Take-shima 竹島
 Taketoni 竹島
 Takeda 武名
 Tanaga 種子
 Tarana 多良間
 Tatsugo 竜郷
 Tori-shima 鳥島
 Tokara 吐噶喇
 Tokuno-shima 徳之島
 Tokyo 東京
 Uke 請
 Uren 宇留
 Uraco 浦添
 Usahaku 押角
 Usuku 宇敷
 Yaeyama 八重山
 Yabuchi 渡内
 Yaku 屋
 Yemato 大和
 Yonakuni 与那国
 Yoro 与那
 Yoron 与那
 Yu-hanaro 夕巻
 Yui-shi-dake 宇師志
 Yuwan-dake 湯湾

Zum Kalender

Der japanische Sechziger-Zyklus zur Bezeichnung von Tagen und Jahren ergibt sich aus der Kombination der 12 Zeichen des Tierkreises (十二支 *jūnishi*) mit den 10 Zeichen der Jikkan-Reihe:

Tierkreis:

ne	Ratte	tatsu	Drache	saru	Affe
ushi	Stier	mi	Schlange	tori	Huhn
tora	Tiger	uma	Pferd	inu	Hund
u	Hase	hitsuji	Widder	i	Eber

Jikkan-Reihe:

Die fünf Elemente:	ki	Holz
	hi	Feuer
	tsuchi	Erde
	ka	Metall
	mizu	Wasser

werden je in einen e - älterer Bruder, und einen to - jüngerer Bruder, geteilt.

Die Kombination der beiden Reihen ergibt einen Zyklus von 60 Tagen oder Jahren, innerhalb dessen es nur einmal zu einem Zusammentreffen eines bestimmten Tierkreiszeichens mit einem Zeichen der Jikkan-Reihe kommt.

LITERATURVERZEICHNIS

1. AMAMI-SHICHŌ 1962: Kagoshima-ken Amami-shichō (Hgb.):
Amami-Oshima no gaikyo; Naze
2. BEYER 1948: Otto BEYER: Philippine and East Asian Archeology
and its Relation to the Origin of the
Pacific Islands Populations;
in: National Research Council Philippine, 29
3. CHAMBERLAIN 1895: Basil Hall CHAMBERLAIN: The Luchu-Islands and
their Inhabitants;
in: Geographical Journal V, s.311 ff.
4. DÖDERLEIN 1880/81: DÖDERLEIN: Die Iaukiu-Insel Amami-Oshima;
in: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft
für Natur- und Völkerkunde Ostasiens III/23,
S. 103-117, III/24, S. 140-156
5. EDER 1938 : Matthias EDER: Das Lautwesen des Yaeyama-Dialektes,
Ein Beitrag zur Dialektkunde Japans;
Inauguraldiss., Berlin
6. EGAMI 1962: EGAMI Namio: Light on Japanese Cultural Origins
from Historical Archeology and Legend;
in: R.SMITH (Hgb.): Japanese Culture, S.11-16
7. EMORI 1963: EMORI Itsuo: Ryūkyū Yaeyama-guntō no shakai-soshiki,
sono gaikan to mondai-ten;
in: TAKAHASHI T.(Hgb.): Minzokugaku-nōto S.63-76
8. GAMŌ 1957: GAMŌ Masao: Kikai-shima ni okeru "harōji" no ichi-kōsats
in: Jinruikagaku 9, S. 153-167
9. GAMŌ 1958: GAMŌ Masao: Kikai-shima no sonraku-kōzō to harōji;
in: Jinruikagaku 10, S. 88-100
10. GAMŌ 1959 a: GAMŌ Masao: Sonraku-kōzō to shinzoku-soshiki;
in: KYŪGAKUKAI-RENGŌ (Hgb.): Amami, S.302-326
11. GAMŌ 1959 b: GAMŌ Masao: Amami no minzoku - shakai;
in: OMACHI T.(Hgb.): Nihon-minzokugaku-taikai
Bd. 12, S. 7-22
12. GLACKEN 1955 : Clarence J. GLACKEN: The Great Loochoo, A Study
of Okinawan Village Life; Berkeley
(zitiert nach: 1st Asian ed., Tokyo 1960)
13. HAGA 1959 : HAGA Hideo: Ta no kami, Nihon no inasaku-girei;
Tokyo
14. HARING 1952: Douglas G. HARING: The Island of Amami-Oshima in the
Northern Ryukyus; Scientific Investigations in
the Ryukyu-Islands, Washington

15. HARING 1953: Douglas G. HARING: The Noro-Cult of Amami-Oshima;
in: Sociologus, new ser. vol.3, No.2, S.108-121
16. HATTORI 1956: HATTORI Shiro: Nihongo no keito;
in: KODAMA Y. (Hgb.): Nihon-bunkashi-taikai
Bd. 1, S. 117-130
17. HEINE-GELDERN 1932: Robert HEINE-GELDERN: Urheimat und fröheste
Wanderungen der Austronesier;
in: Anthropos Vol.27, p.543-619
18. HIGA, SHIMOTA und SHINZATO:1963: HIGA Shuncho, SHIMOTA Seiji und
SHINZATO Keiji: Okinawa; Tokyo
19. HIGAONNA 1950 a: HIGAONNA Kanjun: Nanto-fudoki, Okinawa, Amami-
Oshima ohimeijiten; Tokyo
20. HIGAONNA 1950 b: HIGAONNA Kanjun: Okinawa rekishi-gaisetsu;
in: Minsokugaku-kenkyu Vol.15, No.2, S. 15-22
21. HIGAONNA 1959: HIGAONNA Kanjun: Ryūkyū no rekishi; Tokyo
22. IHA 1911: IHA Fuyu: Ko-Ryūkyū; Tokyo
23. IHA 1927 a: IHA Fuyu: Ko-Ryūkyū no seiji; Tokyo
24. IHA 1927 b: IHA Fuyu: Nanto-zatsuwa ni arawareta marebito;
in: Minsoku Vol.2, No.5, S. 132
25. IHA, HIGAONNA und YOKOYAMA 1941: IHA Fuyu, HIGAONNA Kanjun und
YOKOYAMA Shigeru: Ryūkyū-shiryō-sosho, 4 Bde.,
Tokyo
25. ISHIDA 1962: ISHIDA Eiichiro: Nature of the Problem of Japanese
Cultural Origins;
in: R. SMITH (Hgb.): Japanese Culture, S.3-6
27. ISHIDA, OKA, EGAMI und YAWATA 1958: ISHIDA Eiichiro, OKA Masao,
EGAMI Mamie und YAWATA Ichiro: Nihon-minsoku
no kigen; Tokyo
28. ITŌ 1958 a: ITŌ Mikiharu: Amami no kami-matsuri, Kakeroma-tō
noro-shinji chosa-hokoku;
in: Kokugakuin-daigaku Nihon-bunka-kenkyūshō-
kiyō Nr. 3, S. 53-139
29. ITŌ 1958 b: ITŌ Mikiharu: Kiji-buraku no kami-matsuri;
in: Kagoshima-minsoku 4/4 (Nr.20), S. 1-7
30. ITŌ 1961 a: ITŌ Mikiharu: Takara-tō no shakai to shūkyō no
kozoteki rikai;
in: Kokugakuin-daigaku Nihon-bunka-kenkyūshō-
kiyō Nr. 8, S. 58-95
31. ITŌ 1961 b: ITŌ Mikiharu: Takara-tō no shūkyō no shosō;
in: Nihon-minsokugaku-kaiho Nr.18, S. 11-18

32. IWAKURA 1940: IWAKURA Ichirō: Oki-no-erabu mukashi-banashi; Tōkyō
33. KAMEI, ŌTŌ und YAMADA 1963: Kamei Takao, ŌTŌ Tokihiko und YAMADA Toshio: Nihongo no rekishi Bd. 1: Minzoku no kotoba no tanjō; Tōkyō
34. KANASEKI 1955: KANASEKI Takeo: Yseyama-guntō no kodai-bunka, MIYANAGA Masamori Hakushi no hihan ni kotau; in: Minzokugaku-kenkyū Vol.19, No.2, S.1-35
35. KANEKO 1964: KANEKO Erika: Ryūkyū Report 1962 in: Asian Perspectives Vol.VII, No.1-2, S.113-137
36. KANEKU 1963: KANEKU Masa: Amami ni ikiru Nihon kodai-bunka; Tōkyō
37. KATŌ 1906: KATŌ Sango: Ryūkyū no kenkyū; Hirado - Nagasaki
38. KERR 1958: George H. KERR: Okinawa, The History of an Island People; Rutland - Tōkyō
39. KITAMI 1959: KITAMI Toshio: Besaku to tobe-girei; in: KYŪGAKUKAI-RENGŌ (Hgb.): Amami, S.150-163
40. KODAMA 1956: KODAMA Yukita (Hgb.): Nihon-bunkashi-taikai, 14 Bde., Tōkyō
41. KOKUBU und KANEKO 1963: KOKUBU Naichi und KANEKO Erika: 2. Ryūkyū Survey 1960 in: Asian Perspectives Vol.VI, No.1-2, S.77-138
42. KOKUBU, KAWAGUCHI, SONO, NOGUCHI und HARAGUCHI 1959: KOKUBU Naichi, KAWAGUCHI Sadanori, SONO Toshiniko, NOGUCHI Yoshimaro und HARAGUCHI Shōsan: Amami-Ōshima no senshi-jidai; in: KYŪGAKUKAI-RENGŌ (Hgb.): Amami, S. 196- 248
43. KREINER 1962 a: Josef KREINER: Noro-saishishudan ni okeru kami-yaku no keishō ni tsuite, Amami Kakeroma-to no baai ni; in: Minzokugaku-kenkyū Vol.27, No.1, S.48-53
44. KREINER 1962 b: Josef KREINER: Amami Kakeroma-to noro-shinkō ni okeru hitotsu no kami-gainen ni tsuite; in: Dai-junana-kai Nihon jinrui-gakukai, Nihon minzokugaku-kyokai rengo-daikai, Tōkyō
45. KREINER 1963 a: Josef KREINER: Amami-Ōshima no sonraku-kozō to saishi-soshiki, Kakeroma-to Sukomu-buraku no noro-seido; in: Shakai to denshō Bd.7, Nr.1, S.43-63
46. KREINER 1963 b: Josef KREINER: Noro-saishishudan ni okeru keishō-genri wo megutte; in: Nihon-minzokugaku-kaihō Nr.27, S.46-47

47. KREINER 1964 a: Josef KREINER: Tokara Akuseki-tō no kamen-gyōji;
in: Minzokugaku-kenkyū, in Druck
48. KREINER 1964 b: Josef KREINER: Kakeroma-tō noro-shinkō oboegaki;
in: Amami-kyōdo-kaiho No.7, in Druck
49. KYŪGAKUKAI-RENGŌ 1959: Kyūgakukai-rengō Amami-Ōshima kyōdo-chōsa-
iinkai (Hgb.): Amami, shizen to bunka; Tokyo
50. KYŪGAKUKAI-RENGŌ 1956: Kyūgakukai-rengō Amami-Ōshima kyōdo-chōsa-
iinkai (Hgb.): Amami no shimajima; Tokyo
51. LOEB 1962: Edwin M. LOEB: Staatsfeuer und Vestalinnen;
in: Paideuma Vol.VIII, Nr.1, S.1-25
52. LOEWENSTEIN 1957: John LOEWENSTEIN: Neolithic Stone Gouges
from the Malay Archipelago;
in: Anthropos Vol.52, Nr.5-6, S. 841-849
53. MABUCHI 1955: MABUCHI Toichi: Okinawa Sakishima no onari-kami;
in: Nihon-minzokugaku Vol.2, No.4, S. 49-57,
und Vol. 3, No.1, S. 63-80
54. MABUCHI 1958: MABUCHI Toichi: The two Types of Kinship Rituals
among Malayo-Polynesian Peoples;
The 9th International Congress for the History
of Religions, Tokyo (zitiert nach MS)
55. MATSUOKA 1937: MATSUOKA Shizuo: Nihon-kogo daijiten; Tōkyō
56. MINZOKUGAKU-KENKYŪSHO 1955: Minzokugaku-kenkyūsho (Hgb.):
Sōgo-Nihon-minzoku-gō; Tokyo
57. MIYAGI 1937: MIYAGI Shinji: Yambaru no odake;
in: SHIMABUKURO Z.(Hgb.): Nantō-ronso, S.95-109
58. MIYAMOTO, ŌTŌ und KAMATA 1960: MIYAMOTO Tsuneichi, ŌTŌ Tokihiko,
KAMATA Hisako (Hgb.): Fudoki-Nihon; 3 Bde, Tōkyō
59. MIYANAGA 1937: MIYANAGA Masamori: Miya-gangi ni kansuru kenkyū;
in: SHIMABUKURO Z.(Hgb.): Nantō-ronso, S.124-143
60. MIYANAGA 1950: MIYANAGA Masamori: Ryūkyū-gō-gairon;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol.15, No.2, S.39-49
61. MIYANAGA 1953: MIYANAGA Masamori: Ryūkyū-minzoku to sono gengo;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol.18, No.4, S.73-93
62. MOGAMI 1958: MOGAMI Takayoshi: ITŌ Mikiharu "Amami no kami-matsuri",
Buchbesprechung;
in: Nihon-minzokugaku-kaiho Nr.4, S.42-44
63. NAGAI 1933: NAGAI Kamehiko: NAGOSHI Sagenta "Nantō-zatsuwa"
Kagoshima
64. NAKAHARA 1959: NAKAHARA Zenchū: Koyū-shinkō no otoroe; Taiyō-suhai
to hi no kami;
in: ŌMACHI T.(Hgb.):Nihon-minzokugaku-taikai
Bd. 12, S. 149-174

65. NAKAMATSU 1961 a: NAKAMATSU Yaehide: Odake no hontai;
in: Okinawa-bunka Nr.2, S.26-30
66. NAKAMATSU 1961 b: NAKAMATSU Yaehide: Gushiku-kō;
in: Okinawa-bunka Nr. 5, S. 18-23
67. NAKAMATSU 1961 c: NAKAMATSU Yaehide: Okinawa no ohiri; Tokyō
68. NAKANE 1962: NAKANE Chie: Okinawa no shakai-soshiki, joron;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol.27, No.1, S. 1-6
69. NOBORI 1922: NOBORI Shomu: Amami-Ōshima no dozoku to shūkyō ni tsuite;
in: Jinruigaku-sasshi Vol.37, No.4, S. 96-109
70. NOBORI 1937: NOBORI Shomu: Amami-Ōshima no sairei to nore no
seiryoku;
in: SEIMABUKURO Z.(Hgb.): Nantō-ronso, S. 80-95
71. NOBORI 1949: NOBORI Shomu: Dai Amami-shi; Kagoshima
72. NOMA 1942: NOMA Yoshio: Shima no seikatsu-shi - Oki-no-erabu-to
saihoki; Tokyo
73. OGAWA 1961: OGAWA Teru: Nansai-shotō ni okeru shinzoku-shōko to
sono bunpu-kozo, shakai-chirigakuteki kenkyū;
in: Hōsei-daigaku bungaku-bu-kiyo Vol.8,
No. 2, S.1-30
74. ŌGO 1962: ŌGO Kinichi: Hokubu-Okinawa no shakai-soshiki;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol.27, No.1, S. 37-47
75. ŌGYŪ 1962: ŌGYŪ Chikasato: Kyūgaku-kai-rengo Amami-Ōshima kyōdo-
chosa inkai: Amami, Buchbesprechung;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol. 29, No.3, S. 184-189
76. OKA 1933: OKA Masao: Kulturschichten in Altjapan, 3 Bde;
Diss., Wien
77. OKA 1956: OKA Masao: Nihon-minzoku-bunka no keisei;
in: KODAMA Yukita (hgb.): Nihon-bunkashi-taikai
Bd. 1, S. 106-116
78. OKA, EGAMI und YAHATA 1948: OKA Masao, EGAMI Namio, YAHATA Ichirō:
Nihon-minzoku-bunka no genryū to Nihon kokuka
no keisei; taidan to toron;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol.13, No.3, S.11-81
79. ŌMACHI 1955: ŌMACHI Tokuzō(Hgb.): Nihon-minzokugaku-taikai;
13 Bde., Tokyo
80. ONO 1955: ONO Jūrō: Mōdon-sakki;
in: Kagoshima-minzoku, Nr.8, S.12-16
81. ONO 1963: ONO Jūrō: Kagoshima no ushi-kami;
Dai-jūhachi-kai Nihon jinruigakukai Nihon minzoku-
gaku-kyōkai rengo-daikai, Kagoshima

82. ONO 1962: Ono Susumu: The Japanese Language: Its Origins and its Sources;
in: E. SMITH (Hgb.): Japanese Culture, S. 17-21
83. ORIGUCHI 1955: ORIGUCHI Nobuo: Zenshu, Tokyo
84. OTŌ 1950: OTŌ Tokihiko: Nihon-minzokugaku to Okinawa-kenkyū;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol.15, No.2, S. 86-91
85. ŌYAMA 1959: ŌYAMA Hikoichi: Yoron-to no paraji to shinigu;
in: KYŪGAKUKAI-RENGŌ (Hgb.): Amami, S.86-97
86. ŌYAMA 1960: ŌYAMA Hikoichi: Seinan-shotō no kazoku-seido no kenkyū; Tanega-shima maki to Amami-Ōshima Yoron-to hara no shakaigakuteki tankyū; Kyoto
87. SAKAGUCHI 1921: SAKAGUCHI Tokutarō: Amami-Ōshima-shi; Kagoshima
88. SAKAI 1917: SAKAI Tomonao: Tokuno-shima shoshi; Kagoshima
(zitiert nach Neudruck 1963)
89. SAKAI 1954: SAKAI Usaku: Hateruma-to chōsa-hōroku;
in: Nihon-minzokugaku Vol.2, Nr.2, S. 43-61
90. SAKIMA 1922: SAKIMA Kyōei: Ko-Ryūkyū no tsukimono to miko;
in: Minzoku to rekishi, Vol.8, No.1, S.313-316
91. SATŌ 1957: SATŌ Hisashi: Amami-shotō no chikei;
in: Jinruikagaku Bd.9, S. 90-98
92. SEKI 1962: SEKI Keigo: Ryūkyū-senraku no shinzoku-soshiki to kaminchu-seido;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol.27, No.1, S.26-36
93. SEKI, KITAGAWA und MATSUBARA 1959: SEKI Keigo, KITAGAWA Takayoshi, MATSUBARA Jiro: Shinzoku-soshiki to shakai-kozo;
in: KYŪGAKUKAI-RENGŌ (Hgb.): Amami, S.326-340
94. SETOUCHI-CHŌ 1961: Kagoshima-ken Ōshima-gun Setouchi-chō (Hgb.): Chōsei-yoran; Koniya
95. SHIGENO 1927: SHIGENO Yuko: Amami-Ōshima minzoku-shi; Tokyo
96. SHIGENO 1928: SHIGENO Yuko: Amami-Ōshima to porineshia, Nanpo-bunka no kenkyū; Tokyo
97. SHIMABUKURO 1950: SHIMABUKURO Genshichi: Okinawa no minzoku to shinko;
in: Minzokugaku-kenkyū Vol. 15, No.2, S.50-63
98. SHIMABUKURO 1937: SHIMABUKURO Zenpatsu (Hgb.): Nantō-ronso, Iha sensei kinen-ronbun-shu; Naha
99. SHINZATO 1962: SHINZATO Keiji: Ko-Ryūkyū ni okeru taiyō-shin-sukai to seikon-girei;
in: Minami to kita, Nr.21, S.50-56, Nr. 22, S.50-56

100. SIMON 1913: Edmund SIMON: Beiträge zur Kenntnis der Riukiu-Inseln; Leipzig
101. SIMON 1914: Edmund SIMON: Riukiu, ein Spiegel für Alt-Japan; Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens Bd.XV, Teil B, Tokyo
102. SMITH 1963: Robert SMITH et al (Hgb.): Japanese Culture; Its Development and Characteristics; Viking Fund Publications in Anthropology Nr.34, New York
103. SPENCER 1931: Robert Steward SPENCER: The Nero or priestesses of Loochoo; in: The Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2nd ser., Vol.VIII, S.94-112
104. SUMIYA 1960: SUMIYA Kazuhiko: Kulturkomplexe in Japan; Seminararbeit, Wien
105. SUMIYA 1962: SUMIYA Kazuhiko: YANAGITA Kunio: Kaijō no michi. Buchbesprechung; in: Minzokugaku-kenkyū Vol.27, No.1, S.62-63
106. SUMIYA 1963: SUMIYA Kazuhiko: Amami-Ōshima Kuninao no kamimatsuri; in: Shakai to densho Vol.7, Nr.1, S.22-42
107. TAKAGI 1959 a: TAKAGI Hiroo: Amami no minzoku: shūkyō; in: OMACHI T.(Hgb.): Nihon-minzokugaku-taikai Bd. 12, S.51-67
108. TAKAGI 1959 b: TAKAGI Hiroo: Nihon no shūkyō-shūkyō - taishū-shisō-undo no rekishi to riron; Tokyo
109. TAKAHASHI 1963: TAKAHASHI Teichi (Hgb.): Minzokugaku-nōto, OKA Masamichi kyoju kanreki-kinen-ronbun-shū; Tokyo
110. TOKUNO-SHIMA MINZOKUKENKYŪGAKUKAI 1962: Tokuno-shima minzoku-kenkyugakukai (Hgb.): Tokuno-shima minzoku-shi; Kagoshima
111. TORIGOE:1940: TORIGOE Kenzaburō: Kodai-Ryūkyū-sonraku ni okeru miko-soshiki; in: Minzokugaku-kankyū Vol.6, No.3, S.35-59
112. WATANABE 1940: WATANABE Masujirō: Ryūkyū no dōzoku-dan ni tsuite, monchu no kenkyū; in: Minzokugaku-kenkyū Vol.6, No.4, S.60-80
113. YAHATA 1950: YAHATA Iohirō: Ryūkyū-senshigaku ni kansuru oboegaki, Kokogaku-jo yori mita Ryūkyū; in: Minzokugaku-kenkyū Vol.15, No.2, S.31-38
114. YAMASHITA 1959: YAMASHITA Fumitake: Amami-Ōshima-guntō; in: OMACHI T.(Hgb.): Nihon-minzokugaku-taikai Bd. 11, S. 15-24
115. YANAGITA 1925: YANAGITA Kunio: Kainan-shoki; Tokyo (zitiert nach der Ausgabe Sekai-kyōyō-zenshū Bd.12, 1961)

116. YANAGITA 1950: YANAGITA Kunio: Kaijingu-kō;
in: Minzokugaku-kenkyu Vol.15, No. 2, S.92-107
117. YANAGITA 1957: YANAGITA Kunio (Hgb.): Minzokugaku-jiten; Tokyo
118. YANAGITA 1961: YANAGITA Kunio: Kaijō no michi; Tokyo
119. YAZAWA 1957: YAZAWA Daiji: Shizen-kankyō toshite Amami no kiko;
in: Jinruikagaku Bd. 9, S.80-90

- 1) 鹿見島具奄美支庁: 奄美大島の概況, 名瀬, 昭和 37
- 7) 江守五男: 琉球八重山群島の社会組織 - その概観と問題点, 高橋: 民族学, 1-1
- 8) 蒲生正男: 奄美島におけるハロウジの一考察, 人類科学 9, 1957
- 9) 蒲生正男: 奄美島の村落構造とハロウジ, 人類科学 10, 1958
- 10) 蒲生正男: 村落構造と親族組織, 九學連合: 奄美
- 11) 蒲生正男: 奄美の民俗学 - 社会, 大間知日本民俗学大系 13
- 13) 芳賀日出男: 団の神 - 日本の稲作儀礼, 東京, 昭和 34
- 16) 服部四郎: 日本語の系統, 見玉: 日本文化史大系 1
- 18) 比嘉春潮, 霜多正次, 新里恵二: 沖縄, 東京 1963
- 19) 東恩納寛惇: 南島風土記 - 沖縄・奄美大島地名辞典, 東京, 昭和 25
- 20) 東恩納寛惇: 沖縄正史概説, 民族学研究 15/2, 1950
- 21) 東恩納寛惇: 琉球の正史, 東京, 昭和 34
- 22) 伊波普猷: 古琉球, 東京, 明治 44
- 23) 伊波普猷: 古琉球の政治, 東京, 昭和 2
- 24) 伊波普猷: 南島雑話に現れたまらびと, 民族 5/5
- 25) 伊波普猷, 東恩納寛惇, 横山重: 琉球史料叢書, 東京, 昭和 19
- 27) 石田英一郎, 岡正雄, 江上波夫, 八幡一郎: 日本民族の起源, 東京, 昭和 33
- 28) 伊藤幹治: 奄美の神祭 - 加計屋麻島口神事調査報告, 国学院大学日本文化研究所紀要 3, 昭和 33
- 29) 伊藤幹治: 木蔭部落の神祭, 鹿見島民俗 4/4, 昭和 33
- 30) 伊藤幹治: 宝島の社会と宗教の構造的な理解, 国学院大学日本文化研究所紀要 8, 昭和 36

- 31) 伊藤幹治: 室島の宗教儀礼の諸相, 日本民俗学会報 18
- 32) 岩倉市郎: 沖永良部昔話, 東京, 昭和15
- 33) 亀井考, 大藤時考, 山田俊雄: 日本語の正史, 1: 民族とこゝはの誕生, 東京, 昭和38
- 34) 金関丈夫: 八重山群島の古代文化 — 寛良当壯博士の批判に答へ, 民族学研究 19/2, 1955
- 36) 金久正: 奄美に生きる日本古代文化, 東京, 昭和38
- 37) 加藤三吾: 琉球の研究, 平戸-長崎, 明治39
- 39) 北見俊夫: 米作と稲米儀礼, 九学連合: 奄美
- 42) 国分直一, 河口貞徳, 曾野寿彦, 野口義麿, 原口正三: 奄美大島の先史時代, 九学連合: 奄美
- 43) クライナー ヨーゼフ: 口祭祀集団における神役の継承について — 奄美加計呂麻島の場合, 民族学研究 27/1, 1962
- 44) クライナー ヨーゼフ: 奄美加計呂麻島口信仰におけるひとつの神概念について, 第17回日本人類学会日本民族学協会連合大会, 東京, 昭和37
- 45) クライナー ヨーゼフ: 奄美大島の村落構造と祭祀組織 — 加計呂麻島須子茂部落の口制度, 社会と伝承 7/1
- 46) クライナー ヨーゼフ: 口祭祀集団における継承原理をめぐって, 日本民俗学会報 27, 昭和38
- 47) クライナー ヨーゼフ: トカラ栗石島の仮面行事, 民族学研究, 近版
- 48) クライナー ヨーゼフ: 加計呂麻島口信仰賞書 — 阿多地部落口制度を中心に, 奄美郷土会報 27号, 1965
- 49) 九学連合奄美大島共同調査委員会: 奄美 — 自然と文化, 東京, 昭和31
- 50) 同上: 奄美の島々, 東京, 昭和31
- 53) 馬淵東一: 沖縄先島のお友利神, 日本民俗学 2/4, 3/1, 昭和30

- 55) 松岡 静雄: 日本語大辞典, 東京, 昭和 12
- 56) 民俗学研究所: 綜合日本民俗語彙, 東京, 昭和 30
- 57) 宮城 貞治: 山原の御嶽, 島袋: 南島論叢
- 58) 宮本 常一, 大藤 時彦, 鎌田 久子: 風土記日本, 東京, 昭和 35
- 59) 宮良 當壯: シヤ原義に関する研究, 島袋: 南島論叢
- 60) 宮良 當壯: 琉球語根天論, 民族学研究 15/2, 1950
- 61) 宮良 當壯: 琉球民族との言語, 民族学研究 18/4, 1953
- 62) 最上 孝敬: 伊藤 幹治「奄美の神祭」, 書評;
日本民俗学会報 4, 昭和 33
- 63) 永井 龜彦: 名越 佐 源太「南島雑談」, 鹿児島, 昭和 28
- 64) 伴原 善忠: 固有信仰のおと3と, 太陽崇拜と火の神;
大間知: 日本民俗学大系 12
- 65) 伴松 弥秀: 大嶽の本体, 沖縄文化 2, 1960
- 66) 伴松 弥秀: ケシク考, 沖縄文化 5, 1961
- 67) 伴松 弥秀: 沖縄の地理, 東京, 昭和 36
- 68) 中根 千根: 沖縄の社会組織一序論, 民族学研究 27/1, 1962
- 69) 昇 曙夢: 奄美大島の土俗と宗教について, 人類学雑誌 37/4, 大正 11
- 70) 昇 曙夢: 奄美大島の祭礼と能名の勢力, 島袋: 南島論叢
- 71) 昇 曙夢: 大奄美史, 鹿児島, 昭和 24
- 72) 野間 吉夫: シマの生活誌一沖永良部島探訪記, 東京, 昭和 17
- 73) 小川 徹: 南西諸島における親族称呼とその分布構造一
社会地理学的研究, 法政大学文学部紀要 7/2, 昭和 36
- 74) 大胡 欽一: 北部沖縄の社会組織, 民族学研究 27/1, 1962
- 75) 大給 近達: 九学会連合奄美大島共同調査委員会「奄美」, 書評;
民族学研究 26/3, 1962

- 77) 岡正雄: 日本民族文化の形成, 貝玉: 日本文化史大系 1
- 78) 岡正雄, 江上波夫, 八幡一郎: 日本民族文化の源流と日本
国家の形成—対談と討論, 民族学研究 13/3, 1948
- 79) 大間知篤三: 日本民俗学大系, 東京, 昭和34
- 80) 小野重朗: モイドン雑記, 鹿児島民俗 8, 昭和30
- 81) 小野重朗: 鹿児島の子神, 第18回日本人類学会, 日本民族学協会
連合大会, 鹿児島, 昭和38
- 82) 折口信夫 全集, 東京, 昭和38
- 83) 大落時彦: 日本民俗学と沖縄研究, 民族学研究 15/2, 1950
- 84) 大山岩一: 李論島のパティンとシニグ, 九学会連合: 奄美
- 85) 大山岩一: 南西諸島の家族制度—種子島マキと奄美大島
李論島ハラの社会学的研究, 京都, 昭和35
- 86) 折口徳太郎: 奄美大島史, 鹿児島, 大正10
- 87) 坂井友直: 徳之島小史, 鹿児島, 大正6, 再刊 昭和38
- 88) 酒井卯作: 波照間調査報告, 日本民俗学 2/2, 昭和29
- 89) 佐喜真興英: 琉球の遺物と巫祝, 民族と歴史 8/4, 大正41
- 90) 佐藤久: 奄美諸島の地理, 人類科学 9, 1957
- 91) 関敬吾: 琉球村落の親族組織と神人制度, 民族学研究 27/1, 48
- 92) 関敬吾, 北川隆吉, 松原治郎: 親族組織と社会構造,
九学会連合: 奄美
- 93) 鹿児島県大島郡瀬戸内町: 町勢要覧, 志仁屋, 昭和38
- 94) 茂野幽考: 奄美大島民族誌, 東京, 昭和22
- 95) 茂野幽考: 奄美大島とポリネシア—南洋文化研究, 東京, 昭和3

- 98) 島袋 源七: 沖縄の民俗と信仰, 民族学研究 15/2, 1950
- 99) 島袋 全登: 南島論叢 - 舟渡先生記念論文集, 那覇, 昭和42
- 100) 新里 惠二: 琉球に於ける太陽神崇拜と聖婚儀礼, 南と北 21, 22
- 106) 住谷 一彦: 柳田 国男 海上の道 書評, 民族学研究 23/4, 1962
- 107) 住谷 一彦: 奄美大島 国直の神祭, 社会と伝承 7/1, 昭和38
- 108) 高木 宏夫: 奄美の民俗 - 宗教, 大間知 篤三: 日本民俗学大系 12
- 109) 高木 宏夫: 日本の新興宗教 - 大衆思想運動の歴史と論理,
東京, 昭和34
- 110) 高橋 統一: 民族学, 1 - 1, 岡正雄教授還暦記念論文集,
東京, 昭和38
- 111) 徳之島民俗研究学会: 徳之島民俗誌, 鹿児島, 昭和37
- 112) 鳥越 憲三郎: 琉球 球村落に於ける巫女組織, 民族学研究 6/3, 昭和
- 113) 渡辺 萬壽郎: 琉球の同族団について - 門中の研究,
民族学研究 6/3, 昭和 15
- 114) 八幡 一郎: 琉球史学史に關する覚書 - 考古学上より見た琉球,
民族学研究 15/2, 1950
- 115) 山下文武: 奄美群島, 大間知 篤三: 日本民俗学大系 11
- 116) 柳田 国男: 海南小記, 東京, 大正14
再版: 世界教養全集 21, 東京, 昭和36)
- 117) 柳田 国男: 海神考, 民族学研究 15/2, 1950
- 118) 柳田 国男: 民俗学辞典, 東京, 昭和32
- 119) 柳田 国男: 海上の道, 東京, 昭和36
- 120) 矢沢 大二: 自然環境として奄美の気候, 人類科学 9, 1957

Für die in der Zeitschrift "BEITRÄGE ZUR JAPANOLOGIE" veröffentlichten Artikel bleiben alle Rechte vorbehalten, für den Inhalt derselben sind die Verfasser allein verantwortlich.

Eigentümer, Herausgeber, Verleger und Hersteller:

Dr. Alexander Slawik

Dr. Josef Kreiner

Abteilung für Japankunde des Instituts für Völkerkunde an der
Universität Wien; Wien 1., Universitätsstrasse 7/IV